

Aleksander Lipski

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

***Spółeczeństwo rynkowe:
racjonalny porządek bez zbędnej ideologii?
O ukrytym programie aksjologii „naturalnej”***

Jedną z konstytutywnych cech społeczeństwa nowoczesnego jest, zdaniem wielu jego komentatorów, pewna szczególna cezura dziejowa, zamykająca odwieczne spory aksjologiczne i światopoglądowe. Oto bowiem, w zależności od stylu historiozoficznej narracji, rozwój społeczny, cywilizacyjny czy rozwój ducha dotarł do kresu swej trudnej drogi burzliwych walk, którą wieńczy werdykt powszechnego sądu ostatecznego, od którego nie ma odwołania. Na jego mocy otwiera się epoka, której zasady mają charakter prawa naturalnego i które, jako oczywiste-same-przez-się i nieproblematyczne, nie potrzebują uzasadnienia. Innymi słowy: ich prawomocność nie wymaga sięgania do jakichkolwiek zewnętrznych argumentów ideologicznych, czy to w postaci eschatologicznych gwarancji, czy też w formie bardziej doczesnych doktryn, ponieważ dostarcza jej powszechna praktyka codziennego życia „normalnej” większości społeczeństwa, która – niewymuszona żadną formą nacisku czy terroru fizycznego – stanowi dowód nie tylko spontanicznej aprobaty, ale wręcz niezmaćonej żadnymi wątpliwościami autentycznej gloryfikacji tych zasad. Czy jako „dobrą nowinę”, czy zwiastując apokaliptyczną implozję, zaczęto coraz częściej głosić koniec historii ideologicznych sporów o powszechną wykładnię pojęcia normalności i otwarcie nowego rozdziału pod szyldem rozmaitych posthistorii, ponowoczesności, postmodernizmów czy postpolityk. Lista heroldów tej zmiany jest długa i nie wyczerpują jej bynajmniej najczęściej przywoływani w tym kontekście Arnold Gehlen,

Raymond Aron, Daniel Bell, Cornelius Castoriadis, Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman czy Francis Fukuyama. Z perspektywy dnia dzisiejszego przeszłość jawi się zatem nie rzadko jako swoista odyseja, pełna tragicznych zdarzeń i dramatycznych zwrotów akcji, jednak z żelazną konsekwencją prowadząca do upragnionej przystani, w której wędrowcy odnajdują *eudaimon* i mogą zaintonować refren ideologicznie oczyszczonej *Międzynarodówki* o zwycięskim końcu batalii.

Do lamusa tej zamkniętej historii przechodzi zatem, uwalniając społeczeństwo od aksjologicznych rozterek i moralnych dylematów, ich uciążliwy balast. Ich miejsce przejmuje klarowna i jednoznacznie uporządkowana rzeczywistość, w której cele i prowadzące do nich drogi nie budzą niczyich wątpliwości; ściślej: nie mogą budzić u nikogo, kto jest „normalnym” jej użytkownikiem. Do głównych zasad (niekwestionowanych aksjomatów), leżących u podstaw tej epoki normalności, należy zaliczyć: poczucie wolności (w każdym możliwym wymiarze, jaki gwarantuje standardowy model demokracji zachodniej), gospodarkę rynkową, panekonomizm, komercjalizację, pragmatyzm, rynek z jego logiką i mechanizmami jako przestrzeń wszechobejmującą i przenikającą wszystkie sfery życia, pracę zarobkową i konsumpcjonizm jako obowiązującą filozofię życia (dopełniające się połówki człowieka jednowymiarowego). Traktowane jako zestaw niezbywalnych wartości, budujących filary normalności w życiu społecznym, nie tylko nieproblematyzowane, ale jako oczywiste uobecnianie w codziennej pracy i czasie wolnym, skutecznie maskują swój ideologiczny charakter. Wbrew zapowiedziom o końcu dotychczasowego czasu społecznego, nie mamy bowiem do czynienia z otwarciem epoki próżni ideologicznej, a jedynie z warunkami sprzyjającymi tworzeniu aideologicznej mistyfikacji. Jej katalizatorem stały się niewątpliwie wydarzenia ostatnich dekad XX w. w Europie Środkowo-Wschodniej, prowadzące do ostatecznego upadku karykatury projektu społeczeństwa socjalistycznego (komunistycznego). W komentarzu do nich Lester Thurow zwraca uwagę, że upadek komunizmu wraz z bankructwem idei socjalnego państwa opiekuńczego pokazały jednoznacznie, że kapitalizm pozostał sam na scenie i nie ma konkurenta. Załamał się w ten sposób biegunowy układ ideologicznej opozycji Wschód–Zachód, co oznacza że na polu zimnej wojny bezkonkurencyjnym zwycięzcą okazał się system świata zachodniego. Dopóki obie strony istniały w tym powierzchownie przynajmniej równoważącym się zwarciu politycznym, dopóty logicznie uzasadniona była interpretacja dwóch, wzajemnie się warunkujących i konstytuujących oraz wykluczających koncepcji ustrojowych. Eliminacja jednej z nich oznacza nie tylko ostateczny i bezapelacyjny tryumf drugiej, ale, co więcej, bezużyteczność nieadekwatnego od tej chwili dotychczasowego aparatu pojęciowego i budowanego na nim dyskursu z kategorią sporu ideologicznego na czele. Spektakularne fiasko idei społeczeństwa socjalistycznego i entuzjastycznie witane „otwarcie się na Zachód” nie jest bowiem rozstrzygnięciem w rywalizacji równorzędnych przeciwników, ale uwolnieniem właśnie ideologicznie skrępowanego prawa naturalnego, ideologicznie represjonowanej normalności. W warunkach zwycięstwa normalności traci zaś rację bytu pojęcie ideologii. Miejsce irracjonalnych sporów politycznych zajmuje racjonalny porządek, którego fundamentem jest ekonomia zawłaszczająca wszystkie sfery życia i wartości, łącznie z tymi, którym niegdyś przysługiwała autonomia jako dziedzinom zwolnionym z obowiązku gene-

rowania zysku w czysto finansowym jego sensie, takim jak kultura, edukacja czy ochrona zdrowia. Pragmatyczny język ekonomii staje się uniwersalnym narzędziem opisu i walo-ryzacji każdego fragmentu rzeczywistości i każdego pojawiającego się w nim działania, eliminując jałową scholastykę minionych czasów.

Aksjologia „naturalna” społeczeństwa rynkowego i jej legitymizacja

Jak pokazał rozwój wydarzeń, „pogłoski o śmierci ideologii były znacznie przesadzone” (Gouldner 1976, s. 3) W rzeczywistości na dawnym pobojuwisku wyrósł system społeczeństwa rynkowego¹, z głęboko utajoną, niewidoczną ideologią, oparty na założeniach powszechnie traktowanych jako zdroworoządkowo naturalne, których nieproblematiczność wzmacnia brak jakiegokolwiek poważnej konkurencji. Jego stabilność, trwałość, aksjologiczna „naturalność”, innymi słowy, jego ukryta ideologia (dyskurs) legitymizowane są za pomocą trzech dopełniających się środków:

- a) tyrania „normalnej” (przystosowanej) większości („normalsów” Ervinga Goffmana), przed którymi przestrzegali dawno temu John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville czy Jose Ortega y Gasset. Jej przedstawiciele swoim stylem życia dają dowód pełnej akceptacji tej aksjologii i braku jakichkolwiek wątpliwości co do jej prawidłowości.
- b) władza ekspertów (merytokracja), których zastępy stają się coraz liczniejsze wraz z przejmowaniem zadań i problemów niegdyś wykonywanych i rozwiązywanych we własnym zakresie (np. w ramach gospodarstwa domowego) oraz generowaniem dotąd nieznanymi przez wyspecjalizowane instytucje zewnętrzne.
- c) dążenie wykluczonych (nieprzystosowanych) do inkluzji, to znaczy do „normalnego” uczestnictwa w życiu społecznym w formie i na warunkach dyktowanych przez ową większość i ekspertów (paternalistyczne programy resocjalizacji dewiantów).

Strukturę społeczeństwa rynkowego daje się sprowadzić do opozycji prawidłowej większości i nieprzystosowanej mniejszości. „»Normalne życie« to życie konsumentów”, ci zaś, którzy, z jakichś powodów, tego obowiązującego stylu życia nie praktykują, stanowią dla zrównoważonego rozwoju systemu społecznego dysfunkcyjny balast. Często jako „nowi ubodzy” zasilają szeregi underclass, złożonej z ludzi obcych, innych, zbędnych czy wręcz groźnych dla ładu społecznego. Nawiązując do dziedzictwa teorii krytycznej, Bauman szerzej, niż to się zwykle czyni, interpretuje problem: „zjawiska ubóstwa nie można sprowadzić do pozbawienia dóbr materialnych i niedogodności cielesnych. Ubóstwo to również pewna kondycja społeczna i psychiczna: jako że jakość ludzkiej egzystencji mierzy się według standardów godziwego życia przyjętych w danym społeczeństwie, niezdolność do trzymania się ich jest sama w sobie przyczyną stresów, cierpienia i upokorzenia. Ubóstwo oznacza wykluczenie z tego, co określa się jako »normalne życie«. Oznacza »nie-możliwość dorównania innym«. Prowadzi do zaniku poczucia własnej wartości, do poczucia wstydu lub poczucia winy” (Bauman 2006a, s. 77). Tyrania „normalnej” większości polega

¹ Jest to termin nawiązujący do E. Fromma. Bardziej współczesne jego wersje terminologiczne to „turbokapitalizm” E. Luttwaka czy „hiperkapitalizm” Jeremy’ego Rifkina.

na nieustannej, dyskretnej kontroli każdego wedle kryteriów właściwych zachowań konsumpcyjnych. Syndrom konsumpcyjny, jakim dotknięte jest nowoczesne społeczeństwo, ma postać kompletną: „steruje postrzeganiem i podejściem do praktycznie wszystkich elementów przestrzeni społecznej oraz inicjowanych i kształtowanych przez nią działań” (Bauman 2007, s. 130). Osadzenie tej opozycji w kontekście Postmanowskiego technopolu zaowocowało współczesną wersją dychotomicznego modelu struktury społecznej tworzonej przez netokrację i konsumtariat (Bard, Söderqvist 2006).

Specyficzną cechą tej dominacji jest jej subtelny i zawołowany charakter; stanowi ten rodzaj symbolicznego przymusu, który przenika niepostrzeżenie do każdej sfery życia, a nadto skutecznie uwodzi swymi hedonistycznymi walorami. Stanowi w efekcie najbardziej wyrafinowaną postać władzy, ponieważ jej opresyjność jest niezauważalna, a nieuchwytność przenosi ostatecznie odpowiedzialność za ewentualne niepowodzenia jej wiernych poddanych na nich samych. Można ją próbować demaskować w rozmaity sposób, łącznie z powoływaniem się na egzotyczne, z punktu widzenia danej wersji zdrowego rozsądku, przykłady społeczeństw uprzywilejowujących tych, którzy są w mniejszości: „Podporządkowanie 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 istniało 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” (Simmel 1997, s. 418). Przykłady, którymi posiłkuje się Georg Simmel, są osobliwe same w sobie, dlatego że osadzone są w tle porządku społecznego powszechnie uznawanego dziś za optymalny, co skazuje je nieuchronnie na status muzealnych osobliwości, a przyjętą przez autora linię obrony „innych” – 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” (Horkheimer 1987, s. 272). Meandry i aporie demokracji antycypowane wiele lat wstecz przez Maxa Horkheimera znajdują swój wyrazisty obraz i potwierdzenie w społeczeństwie permanentnego i totalnego spektaklu, które w pełni rozwinęło skrzydła dzięki najpotężniejszej instytucji formującej opinię publiczną, jaką są mass media.

Charakterystyczna dla merytokracji serwicyzacja kolejnych dziedzin życia, niegdyś pozostających w gestii jednostki czy autarkicznego gospodarstwa rodzinnego, wymusza powstanie nowych form zawierzenia wobec coraz bardziej abstrakcyjnych i wymykających się kontroli instytucji. Związane z tym koszty społeczne Anthony Giddens opisuje

podobnie do Habermasowskiej analizy technicyzacji świata życia i pozbawienia go oparcia w regulacjach moralnych zastąpionych przez formalno-prawne: „Bezpieczeństwo życia codziennego pod wieloma względami poprawiło się, ale cena, którą płacimy za tę poprawę, jest też niemała. Funkcjonowanie systemów abstrakcyjnych opiera się na zaufaniu, ale nie sposób czerpać z nich korzyści moralnych, jakie dają nam stosunki międzyludzkie, albo jakie zapewniały systemy tradycyjne, w których życie codzienne mieściło się w określonych ramach moralnych” (Giddens 2001, s. 187).

Trzecią siłą wspierającą system społeczeństwa rynkowego są ci, którzy nominalnie stanowią jego obciążenie. Zdecydowana większość wykluczonych definiuje bowiem swoją sytuację społeczną jako niewłaściwą, za punkt odniesienia przyjmując pożądany przez nich bezwarunkowo styl życia „normalnych” ludzi. Jeśli w archaicznych czasach ideologicznego skażenia *underclass* mogła stanowić ewentualnie rewolucyjny potencjał zmiany społecznej, to w epoce posthistorii naznaczona jest nie tylko apatią i biernością, co doskonale ilustruje proces postępującego marazmu mas pracowniczych w warunkach relatywnej poprawy warunków codziennej egzystencji², ale zamknięciem w skansenie kultury ubóstwa, z którego wyjście jest tylko jedno – do świata „normalnych”. Drogą do niego jest odpowiednia resocjalizacja włączająca zmarginalizowanych do uczestnictwa w życiu społecznym prawidłowej większości, przystosowanie ich do właściwego jej, „normalnego” stylu życia. Standardowe programy społecznej integracji oparte są na idei społeczeństwa otwartego, w którym reguły i cele adaptacji wykluczonych określone są jednak według kryteriów narzuconych przez jego prawodawczą większość. Za przykład typowy przemocy symbolicznej może tu posłużyć sytuacja osób niepełnosprawnych, których nie tylko odczajają zdrowi, 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). Scenariusz odwrotny, choćby w formie intelektualnej refleksji, umożliwiający w efekcie dwustronną komunikację, dialog równorzędnych stron „społeczeństwa dla wszystkich” nie mieści się w logice tego systemu. Co najbardziej symptomatyczne, odrzucany jest przez samych niepełnosprawnych, którzy jako ofiary ukrytego proceduru 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 tej ideologii jest fakt, że odpowiedzialność za piętno i wykluczenie osoby zmarginalizowane przypisują nierzadko sobie, własnym błędom i niedostatecznej pracy nad sobą, która pozwoliłaby skorzystać ze wspianiałomyśl-

² Liczne są tego przykłady, np. neutralizacja i skostnienie ruchu związkowego w USA w latach pięćdziesiątych XX wieku (Mills 1965, s. 526.); biurokratyzacja i alienacja przywództwa NSZZ „Solidarność” implikująca pogłębiającą się bierność szeregowych członków (Ost 2007, rozdz. 2.; Gumuła 2008, s. 283); pacyfikacja przez władzę spontanicznego ruchu społecznego *piqueteros* i kooptacja jego przywódców w Argentynie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku (Stanaszek 2008).

nych gestów paternalistycznego systemu społecznego (Lipski 2004). W efekcie cały impet niechęci i frustracji zwracają przeciwko sobie samym, co ma kapitalne znaczenie dla jego stabilności i prawomocności.

Racjonalizacja świata życia z ukrytą ideologią w tle

Opisywany tu proces rozwoju społecznego ku normalności nieprzypadkowo Weber określał mianem odczarowywania świata i jego racjonalizacji. W jego następstwie wyodrębniają się kapitalistyczna gospodarka, nowoczesne państwo i prawo formalne. System społeczny oparty na grze rynkowej, bezosobowym zarządzaniu i wszechobecnych organizacjach kolonizuje odwołujący się do tradycji świat życia (*Lebenswelt*). Mogłoby się wydawać, że dewaluacja dotychczasowej roli tradycji jako narzędzia legitymizującego porządek społeczny możliwa jest dzięki temu, że zracjonalizowana jego wersja uprawomocnia się swą własną efektywnością i przez to nie potrzebuje wspierać się na jakichkolwiek ideologicznych podpórkach transcendentnych wobec tego, co widać gołym okiem. Jednocześnie system społeczny zawłaszczając świat życia systematycznie nabiera jego prymarnych cech. W wyniku postępującej, głębokiej internalizacji tworzących go zasad ulegają one w zbiorowej świadomości petryfikacji i wtórnej naturalizacji. Hegemonia ekonomii, totalizm zarządzania, komercjalizacja wszystkich wartości, reifikacja stosunków społecznych traktowane są z właściwą dla pierwotnego świata życia oczywistością, bezrefleksyjnością, jak mówi Alfred Schütz, bez podawania w wątpliwość (*fraglos*). „Powiązania systemowe (...) ulegają kondensacji i urzeczowieniu, tworząc w społeczeństwach nowoczesnych pewne struktury uniezależnione od norm. Wobec formalnie zorganizowanych systemów działania sterowanych przez procesy wymiany i procesy sprawowania władzy uczestnicy tych procesów **zachowują się jak wobec pewnego fragmentu rzeczywistości quasi naturalnej** – w podsystemach działania racjonalnego ze względu na cel **społeczeństwo przybiera skostniałą postać drugiej natury**” (Habermas 2002, s. 269; podkr. – *A.L.*) W stylu zbliżonym do opisów alienacji u Marksa czy Lukácsa system urasta więc do siły, której niezależność, konieczność i nieuchronność każe Habermasowi zrównać ją z potęgą przyrody (Gouldner 1980, s. 188–191).

Kolonizacja świata życia przez zracjonalizowany system społeczny nie oznacza zatem eliminacji tego pierwszego, a jedynie gruntowną, paradygmatyczną zmianę jego charakteru. Mimo to Habermas, podobnie jak inni autorzy, ulega jednak pokusie pochopnego odmawiania mu cech, które z przyczyn strukturalnych są nieusuwalne. Jego zdaniem „zracjonalizowany świat życia traci swe strukturalne możliwości tworzenia ideologii”, a tworząca go tkanka instytucjonalna, czyli „organizacje wymykają się spod władzy tradycji dzięki neutralności ideologicznej” (Habermas 2002, s. 636, 556–557). I w tym miejscu autor *Teorii działania komunikacyjnego* podejmuje trop Webera, który w swych profetycznych diagnozach dostrzegał zwiastuny zmięszchu ideologicznych sporów: „zjawiskiem codziennym jest przekształcanie się stowarzyszeń opartych na ideach światopoglądowych w biurokratyczne maszyny”, w których następuje „urzeczowienie treści ideowych (*Versachlichung eines Ideengehaltes*)” (Weber 1924, s. 447).

Gdyby prawdziwa była przesłanka tej zależności, oznaczałoby to, że społeczeństwo w swoim rozwoju po raz pierwszy osiągnęło stan ideologicznego *katharsis*. Próżnia ideologiczna jest jednak utopią, co Habermas zdaje się dostrzegać sam wbrew poprzedniemu zdaniu, wskazując w tekście nieco dalej nieuchronność tego, że „organizacje same muszą pokrywać swe zapotrzebowanie na uprawomocnienie” (Habermas 2002, s. 556–557). Puste miejsce po legitymizacji, jakiej już nie dostarcza tradycja, wypełni nieuchronnie inna ideologia. Jeśli rzecznicy racjonalnej organizacji firmy czy administracji, wspierani przez zdroworoządkową „normalną” większość, prostą pragmatyczną efektywność ich funkcjonowania traktują jako wystarczającą ich legitymizację, a budowany w ten sposób porządek społeczny jako oczywisty-sam-przez-się i niewymagający dalszego uzasadniania, to oznacza to tylko tyle, że istotnie mamy do czynienia z tak dalece spetryfikowanym systemem społecznym, że traktowany jest jako stan naturalny i w którym panująca fałszywa świadomość skutecznie maskuje jego względność i głęboko ukrytą ideologię za etnocentrycznym parawanem absolutności, co oznacza dokładnie powrót znanej mentalności prerefleksyjnej jedynie w zmienionych dekoracjach.

Odtworzenie naturalnego nastawienia wobec jakościowo odmiennej regulacji aksjonormatywnej, zdominowanej tym razem przez ekonomię i administrację, stanowi zatem ilustrację stabilności świata życia, który poddawany rozmaitym, dyskredytującym jego dotychczasową treść, próbom ze strony tak skonfigurowanego systemu, daje dowód nie naruszalności i nieodzowności swoich ram strukturalnych: „media takie, jak pieniąż i władza, potrzebują ostatecznie *zakotwiczenia* w nowoczesnym świecie życia; tylko na tej drodze burżuazyjnemu państwu może zacząć przysługiwać prawomocność (...). **Tym, co w końcu pozostaje jako jedyne źródło legitymizacji, jest wykształcony i strukturalnie wyodrębniony świat życia**, od którego nowoczesne państwa są funkcjonalnie uzależnione” (tamże, s. 643; podkr. – *A.L.*). Kolonizacja świata życia prowadzi więc nie tyle do jego marginalizacji, ile do zmiany charakteru i celów wypełniających go działań, co oznacza wytworzenie na nowo i w nowym kształcie owego bezrefleksyjnie aktualizowanego w praktyce codzienności niedostrzegalnego „tła” czy „podłoża”. Krótko rzecz ujmując: nie jego zniesienie, ale redefinicję, nie eliminację nieusuwalnej formy, lecz wypełnienie jej inną treścią. W kategoriach psychospołecznych daje się „świat życia” potraktować jako odpowiednik Durkheimowskiej świadomości zbiorowej, która niezależnie od specyfiki danego kontekstu kulturowego zawsze stoi w obliczu określonych, niezależnych od niej, autonomicznych i determinujących ją „faktów społecznych”, które przyswajane są w formie presupozycji i idiomów. Charakterystyczny dla prerefleksyjnej świadomości zbiorowej świata życia etnocentryzm zdrowego rozsądku z charakterystycznym dla niego naturalnym nastawieniem wobec oczywistości znajduje swój ślad także tam, gdzie być go nie powinno: „zdaniem M.B. Scotta i S.M. Lymana, socjologowie popełniają błąd metodologiczny notorycznie przemilczając zjawiska i instytucje społeczne, które w naszym kręgu kulturowym uchodzą za »oczywiste«, choć są przecież taką samą antropologiczną osobliwością, co np. matrylinearyzm, śmierć *voodoo* czy programowe uprawianie wegetarianizmu” (Hołówka 1986, s. 97). Jeśli więc jako *nomen omen* oczywisty, bezsporny potraktujemy komentarz Teresy Hołówki do niebezpieczeństw wynikających z nonszalanckiego stosunku do myśle-

nia potocznego: „Uznawać jakiegokolwiek przeświadczenia za »zrozumiałe same przez się«, »naturalne«, »nie wymagające komentarzy« to tyle, co narzucać pewną partykularną wizję świata i czynić ją miarą wszechrzeczy. Nie ma sądów, które powstawałyby spontanicznie w każdym z nas; sądów, których powszechność byłaby dowodem tego, że są »bezwzględnie prawdziwe« lub przynajmniej nieuniknione; są natomiast różnorakie i równoprawne »zdrowe rozsądki«, do których ujawniania i analizy zobligować trzeba wolną od etnocentryzmu humanistykę” (tamże, s. 97), to błędne byłoby skwitowanie go jako prawdy banalnej w obliczu powszechnej praktyki badawczej, w której etnocentryzm tego typu pełni się swobodnie – czego dowodem ortodoksyjny stosunek do omawianego tu systemu społeczeństwa rynkowego i jego ideologicznego zaplecza (obecny nie tylko niestety w myśleniu potocznym) – a relatywizm kulturowy zdaje się być dla wielu badaczy narzędziem, którego użyteczność ogranicza się do eksploracji egzotycznych plemion. Stąd, jak pisze Louis Wirth w *Przedmowie* do klasycznego dzieła Mannheim’a, „rzeczą najważniejszą, jaką możemy wiedzieć o jakimś człowieku, jest to, co dla niego stanowi aksjomat, zaś najbardziej elementarnymi i najważniejszymi faktami jakiegoś społeczeństwa są te, o których się rzadko mówi i które powszechnie uchodzą za uregulowane” (Wirth 1992, s. XXVII). Tego typu nieuświadomiana, bezwiednie stosowana „cicha wiedza” (*tacit knowing*) oznacza, że „możemy wiedzieć więcej, niż jesteśmy w stanie powiedzieć” (Polanyi 2009, s. 4).

Charakter owej świadomości zbiorowej każe więc raczej posługiwać się Mannheimowskim terminem „kolektywna nieświadomość” (*das kollektiv-Unbewußte*), którym autor oznacza podstawowe znamiona ideologii zaciemniającej rzeczywistą sytuację społeczeństwa i tym samym stabilizującej system społeczny (Mannheim 1992, s. 32–33). Posthistoryczna epoka społeczeństwa rynkowego tym różni się od wcześniejszych etapów rozwoju społecznego, że nie tylko konkurencyjne warianty aksjologii uznano w niej za błędne czy wręcz absurdalne (w najlepszym razie – utopijne), ale że samo pojęcie ideologii określono jako bezużyteczne, co sytuuje system w komfortowych warunkach jedynowładztwa i monopolu na prawdę i słusność. W rzeczywistości ideologia została schowana pod grubym pancernem nowoczesnego wariantu bezrefleksyjnie podzielanej i praktykowanej mitologii. Zgodnie z postulatem Wirth’a i tych wszystkich, dla których sedno życia społecznego tkwi pod powierzchnią świata bezpośrednio obserwowalnego, świadectwa jej istnienia możemy odnaleźć w ramach ukrytego programu kształtowania świadomości społecznej.

Ukryty program kształtowania świadomości społeczeństwa rynkowego

Pojęcie „hidden curriculum” (ukrytego programu), sformułowane w latach sześćdziesiątych przez Philip’a Jacksona w pracy *Life in the Classrooms* (wydanej po raz pierwszy w 1968 roku), kojarzone jest przede wszystkim z pobocznymi (nieoficjalnymi) konsekwencjami procesu wychowawczego w szkole. Spośród licznych prób jego konceptualizacji w obszarze literatury pedagogicznej i z nią powiązanej warto wymienić przynajmniej dwie. Roland Meighan w *Socjologii edukacji* wyjaśnia: „program *ukryty* to termin używany do określenia tych aspektów uczenia się w szkołach, które są **nieoficjalnymi, nieintencjonalnymi lub niedeklarowanymi** konsekwencjami sposobu, w jaki nauczanie

i uczenie się są zorganizowane i przeprowadzane w szkołach”; „to wszystko, co zostaje przyswojone podczas nauki szkolnej **obok oficjalnego programu**” (Meighan 1993, s. 35, 71; podkr. – A.L.). W innym miejscu jeszcze wyraźniej akcentuje się uwikłanie instytucji szkoły w określony kontekst ekonomiczno-polityczny, co *implicite* oznacza jej istotną rolę w reprodukcji i utrwalaniu istniejącego porządku społecznego: ukryty program to „**nie zapisany w dokumentach programowych** (np. podstawie programowej czy statucie szkoły) i **nie uświadamiany zarówno przez uczniów, jak i nauczycieli** program wychowawczy realizowany w szkole, wynikający z faktu, iż instytucje oświatowe nie są neutralne i niezależne wobec sytuacji politycznej, ekonomicznej, społecznej czy kulturowej” (Milerski, Śliwerski 2000, s. 253; podkr. – A.L.).

Ograniczanie zasięgu adekwatności tego narzędzia badawczego, jakim jest kategoria ukrytego programu kształtowania świadomości społecznej, tylko do procesu edukacji szkolnej jest nie tylko ze szkodą dla procesu poznawczego jako takiego, ale samo w sobie wywołuje nieporozumienie, jakoby problem ograniczał się tylko do tej instytucji i stanowił jej specyficzną cechę. O kapitalnym znaczeniu tego pojęcia dla odkrywania zmistyfikowanych, głęboko zakamuflowanych pokładów ideologii społeczeństwa rynkowego świadczy fakt jego inspirujących w tym zakresie pokrewieństw. Koresponduje ono, po pierwsze, z dwoma, różnymi w konkluzjach, ale wiążącymi się w sposobie analizy procesów socjalizacji, paradygmatami: neomarksowskim (m.in. M. Foucault, S. Bowles, H. Gintis, P. Bourdieu, L. Althusser, J. Anon, B. Bernstein) i funkcjonalno-strukturalnym (m.in. T. Parsons, T. Turner, R. Dreeben, D. Goslin). Po drugie, z antropologicznymi, jeśli chodzi o ich empiryczną proveniencję, poszukiwaniami syntetycznego, a nieuświadamianego (przynajmniej – nieartykułowanego) wzoru, profilu czy idiomu kulturowego. Dla długiej listy badaczy, dążących do ich odkrycia, reprezentatywnym przykładem może być chociażby Edward Hall, który tego typu „fundamentalny poziom kultury” definiuje jako „wysoce uschematyzowany zbiór milczących, domyślnych reguł zachowania i myślenia, które kontrolują wszystko, co robimy. To właśnie gramatyka tej kultury ustala sposób, w jaki ludzie widzą świat, określa ich wartości i ustanawia podstawowe tempo i rytmy życia. Większość z nas jest tego całkowicie nieświadoma albo ma mgliste pojęcie” (Hall 1999, s. 12). Jeśli zgodzić się z Maxem Weberem, Niklasem Luhmannem czy Charlesem Handym, dla których społeczeństwo nowoczesne to życie od początku do końca w i poprzez organizacje, to odpowiednikiem tej głęboko penetrującej archeologii kultury w odniesieniu do struktur organizacyjnych byłaby z kolei Edgara Scheina idea tak zwanych założeń podstawowych. W tej krótkiej egzemplifikacji nie powinno zabraknąć także klasycznego rozróżnienia funkcji jawnych i ukrytych Roberta Mertona.

Rozszerzając zasięg stosowania pojęcia programu ukrytego, będziemy go rozumieć jako zespół podstawowych norm, wartości i wzorów zachowaniowych, wynikających ze strategicznych celów systemu społecznego (determinowanych przez jego ideologię), niepisanych (niesformalizowanych), często nieuświadamianych, których głęboka internalizacja i respektowanie w praktyce życia codziennego jest warunkiem koniecznym trwałości i petryfikacji tego systemu. Celem ukrytego programu w systemie społeczeństwa rynkowego jest zapewnienie jego funkcjonalnej równowagi i rozwoju (plan strategiczny) poprzez przygotowanie jego członków do sprawnej realizacji ról pracowników i konsumentów utożsamiających się

całkowicie z logiką i aksjologią tego systemu; innymi słowy poprzez ideologiczne zawłaszczenie ich świadomości (plan taktyczny). Tego typu przemoc symboliczna ma tutaj charakter totalny i realizowana jest przy pomocy wszystkich dostępnych instrumentów propagacji obowiązującej ideologii. Podstawowym narzędziem ideologicznym systemu społeczeństwa rynkowego są środki masowego przekazu, będące najbardziej uniwersalnym i najbardziej efektywnym środkiem rozpowszechniania określonych wartości, wzorów zachowaniowych i ideałów osobowościowych. Niegdyś grupy pierwotne (rodzina, społeczność lokalna, szkoła, grupy rówieśnicze, kręgi towarzyskie etc.) redukują się w większości przypadków do roli wtórnych pasów transmisyjnych tych treści (mediatyzacja świata życia).

Ukryty program kształtowania świadomości społecznej jest konkretyzacją ideologii systemu społeczeństwa rynkowego i oparty jest na następujących normach i dyrektywach:

- normalna, to znaczy społecznie przystosowana jednostka dąży w życiu do „zrobienia kariery” i „osiągnięcia sukcesu”.
- ich wskaźnikami są (1) poziom konsumpcji dóbr i usług oferowanych przez rynek; (2) stanowisko zajmowane w opłacalnej (pod względem każdego z trzech czynników statusu społecznego – dochodu, władzy i prestiżu) strukturze korporacyjnej.
- nierentowne dziedziny życia i nieużyteczne działania są dysfunkcjonalne (nieopłacalne) zarówno z punktu widzenia systemu społecznego, jak i jednostki.
- dla osiągnięcia tych celów niezbędne są takie cechy i umiejętności psychospołeczne, jak: całkowita identyfikacja z logiką i aksjologią systemu, na nią zorientowana aktywność, motywacja do pokonywania trudności, umiejętność rywalizacji w warunkach zaostrzającej się konkurencji, egocentryzm, asertywność, stałe podnoszenie poziomu aspiracji, elastyczne dostosowywanie się do nowych warunków i podejmowanie nowych wyzwań, indyferentyzm w sprawach pozapragmatycznych.

W stronę „normalności”: płynna transformacja aksjologiczna i instytucjonalna

Słynna metafora płynności, którą Bauman, dla opisu dekonstrukcji porządku społecznego w jego podstawowych cechach charakterystycznych, zastąpił w pewnym momencie termin „ponowoczesności”, daje się zilustrować wybranymi przykładami równie płynnej transformacji aksjologicznej i instytucjonalnej prowadzącej w stronę „normalności”, czyli społeczeństwa rynkowego.

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” (Fromm 1996, s. 118), pisał przed ponad pół wiekiem Erich Fromm, trafnie antycypując przy okazji tendencję rozwojową tego systemu. Stwierdzenie Bertella Ollmana, że dobra konsumpcyjne „mają władzę nad ich producentami na mocy pragnienia, które tworzą” (Ollman 1971, s. 146), zwięźle oddaje podstępność władzy kapilarnej.

Poczucie wolności i powszechne kryteria jej rozumienia można uznać jako syntetyczny wskaźnik ideologii systemu społeczeństwa rynkowego a zarazem kondycji świadomości

jego członków. Obu komponentów dotyczy retoryczne pytanie, jakie stawia Benjamin Barber: „kiedy religia kolonizuje każdą sferę naszego życia, które powinno być wielowymiarowe, mówimy o teokracji. Kiedy robi to polityka – mówimy o tyranii. Dlaczego więc w sytuacji, gdy rynek – z natarczywą ideologią konsumpcji i upartą ortodoksją wydawania pieniędzy – kolonizuje wszystkie sfery naszego wielowymiarowego życia, nazywamy to wolnością?” (Barber 2008, s. 338). Ideologia ta wymierzona jest, jego zdaniem, bezpośrednio w sferę publiczną, ponieważ w miarę „jak prywatny konsumpcjonizm szerzy się na całym świecie, koncepcja, w myśl której wolność sprowadza się wyłącznie do prywatnego wyboru, wchodzi w konflikt z naszym rzeczywistym doświadczeniem jako konsumentów i obywateli. Namawia się nas, żebyśmy uznali, iż istotą wolności jest prawo do wybierania z menu, ale jeśli weźmiemy pod uwagę istotne konsekwencje, to o posiadaniu prawdziwej władzy, a tym samym prawdziwej wolności, decyduje możliwość ustalania składu menu. Prawdziwie potężni są ci, którzy układają plan działań, a nie ci, którzy wybierają te czy inne zawarte w nim możliwości. Pozycje z menu wybieramy prywatnie, ale naprawdę istotne menu różnych wyborów możemy ułożyć tylko przez publiczne podejmowanie decyzji” (tamże, s. 182, 213). Paul Lazarsfeld i Robert Merton, nawiązując do klasyki teorii fałszywej świadomości, tę mieszaninę bezkrytycyzmu, apatii i samozadowolenia określili mianem „narkotyzującej dysfunkcji” (*narcotizing dysfunction*) (Lazarsfeld, Merton 1948, s. 95–118). W języku Habermasa jest to efekt skolonizowania świata życia przez technokratyczny system społeczny, działania komunikacyjne zastępującego celowo-racjonalnymi decyzjami „ekspertów” (źródłem „kulturowego zubożenia codziennej praktyki komunikacyjnej” jest merytokratycznie „elitarnie odseparowanie się kultur ekspertów od całościowych układów zależności działania komunikacyjnego”) (Habermas 2002, s. 596), a aktywność społeczeństwa w przestrzeni publicznej prostymi mechanizmami adaptacji i biernej uległości: „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” (Habermas 1977, s. 389–390). Czy to obywatelskie upodmiotowienie jest jednak realne w „nowym wspaniałym świecie” społeczeństwa hiperkonsumpcjonizmu, jeśli żyjący w nim „ludzie są szczęśliwi; otrzymują wszystko, czego zapragną, a nigdy nie pragną czegoś, czego nie mogą otrzymać” (Huxley 2002, s. 210)? Zwięźle i niezwykle celnie ujął to w swojej słynnej wykładni wolności Herbert Marcuse: „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” (Marcuse 1991, s. 25). Paradoxs totalitaryzmu polega na tym, że przymus i represje aparatu policyjnego, więzień sumienia, kapturowych sądów, egzystencja nędzy i strachu są boleśnie odczuwalne, namacalnie obecne dla niemalże każdego członka takiego systemu, co pośrednio pozwala bez trudu zło tej obcej władzy nie tylko dostrzec, ale nieustannie ją widzieć, dzięki temu problematyzować i zachowywać wobec niej mentalną czujność. Oferta serwowana przez demokrację skutecznie tę czujność usypia, ponieważ otwarcie kazamat, likwidacja służb terroru, możliwość swobodnego głoszenia różnych poglądów, poprawa warunków bytu rodzą złudzenie ostatecznego zwycięstwa wolności a problem władzy jako takiej redukują do efektywnego administrowania określonymi dziedzinami państwa w służbie *demos*.

Kolejne edycje badań społecznych pokazują, że coraz więcej jest zadowolonych ludzi, którzy czują się wolni i spełnieni, a niektórzy wręcz szczęśliwi³. Mogą przecież przebierać i wybierać, między zakupami w supermarkecie a oglądaniem TV, między grafomańskim ekshibicjonizmem na blogu a występem w programie z tańcem i śpiewem, między demonstracją uliczną w obronie lub przeciwko czemuś a serią zabiegów kosmetycznych poprawiających „niedoskonałości” natury, nienadążającej za wymogami estetycznej mody, mogą wreszcie wykrzyczeć swoje ewentualne niezadowolenie na spotkaniu z politykami lub ostentacyjnie ich zignorować. Jeśli źle się czują tu, mogą pojechać gdzie indziej, a potem wrócić lub nie. Coraz mniej przeszkód formalnych, obyczajowych czy oporów wewnętrznych także przed tym, by równie swobodnie i niezobowiązująco dokonywać zmian (zarządzać) w obrębie wartości, które w przebrzmiałych czasach traktowano jako *sacrum*, na przykład dotychczasowego tak zwanego partnera życiowego wymienić z jakichkolwiek przyczyn na innego. Czegóż można chcieć więcej?

Jeśli przyjmiemy za Ernestem Gellnerem, że pragmatyzm jest naturalną *arché* Ameryki, traktującej takie typowe jej cechy, jak indywidualizm, liberalizm, utilitaryzm jako oczywiste same z siebie filary społeczeństwa, o czym zapewnia nas preambuła do amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, to znaczy, że czas nowoczesny jest innymi słowy tryumfem uwolnionej z balastu pamięci mentalności ahistorycznej. Tak odciążona świadomość musi postrzegać wolność jako część stanu naturalnego z właściwą mu koniecznością i nieproblematycznością, nie zaś jako wartość zdobytą i ulotną, o którą trzeba zabiegać i która wreszcie łatwo i niezauważenie może ulec karykaturalnemu wypaczeniu.

Na równoległej płaszczyźnie następuje przejście od problemów ogólnospołecznych (przynajmniej w odniesieniu do pewnych scalanych przez nie grup społecznych), stanowiących zagrożenie dla równowagi systemu społecznego, w stronę ich indywidualizacji i prywatyzmu⁴, od zintegrowanych wspólnot interesów, poglądów, programów działania i emocji z nich powstałych (grupy realne, klasy „dla siebie” z poczuciem odrębności i świadomością „My”) do zatomizowanych zbiorów poszczególnych jednostek (społeczne kategorie, grupy jedynie nominalne, klasy „w sobie”, agregaty pojedynczych świadomości „Ja”). W efekcie spacyfikowania przez system społeczeństwa rynkowego sprzeczności klasowych i anonimowości struktury klasowej, zdaniem Habermasa, „teoria świadomości klasowej traci swe empiryczne odniesienie. Nie ma już zastosowania do społeczeństwa, w którym coraz trudniej dają się zidentyfikować światy życia o ściśle klasowym charakterze. Dlatego Horkheimer i jego współpracownicy nie bez racji zastąpili ją *teorią kultury maso-*

³ Potwierdzają to chociażby dwie ostatnie edycje *Diagnozy Społecznej* z lat 2007 i 2009, jak również inne badania, na przykład *Polacy o swoim zadowoleniu z życia. Opinie z lat 1994-2008* (CBOS 2009); *Polacy o swoim zadowoleniu z życia* (CBOS 2010).

⁴ Istnieje duża dowolność w nazywaniu tego zjawiska. Problem komplikuje dodatkowo niejednoznaczność polskiego terminu „prywatyzacja”. W książce *Skonsumowani* Barbera termin ten stosowany jest zarówno w sensie formalnoprawnego statusu własności oraz procesów do niego prowadzących, jak i w sensie redukcji określonych kwestii społecznych do poziomu problemów jednostkowych. W polskiej wersji *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermasa pojawia się najczęściej „prywatyzacja”, ale również spotkać można „prywatę”. W angielskiej wersji językowej Habermasa *civil privatism* tłumaczy się także jako „prywatyzm obywatelski” (np. Stasiuk 2003, s. 78).

wej” (Habermas 2002, s. 631), która w istocie opisuje proces zastąpienia kultury przez ekonomię albo wyniesienia jej do normatywno-aksjologicznej rangi i funkcji kultury. Likwidacja najbardziej drastycznych przejawów eksploatacji pracowników, materialnej deprywacji oraz nędzy zainicjowała, zdecydowanie bardziej zakamuflowane formy przemocy symbolicznej, realizowanej przede wszystkim za pośrednictwem kultury popularnej – współczesnej wersji opium ludu (Schacht 1992, s. 15). Bardzo podobnie opisywał jej genezę Charles W. Mills, pokazując efekty wzajemnie stymulującego splotu wolności w wersji „Radosnego Robota”, konsumpcjonizmu, indywidualizacji i prywatyzacji życia: „Obrazy sukcesu i jego zindywidualizowana psychologia to najwyższe aspekty kultury masowej i zarazem coś, co najbardziej oddala od polityki. Praktycznie wszystkie wzory kultury masowej to wzory jednostkowe, co więcej, wzory jednostek określonego typu, takich, które za pomocą indywidualnych środków osiągnęły sukces (...). Literatura i publicystyka, film i radio – w istocie wszystko, co obejmuje się nazwą masowych środków informacji – kładzie nacisk na sukces jednostki. (...) Nie przedstawia się żadnego ruchu ku górze będącego rezultatem zbiorowego działania, które zmierzałoby ku celom politycznym, lecz tylko jednostki, która osiąga sukces dzięki wyłącznie osobistemu wysiłkowi (...)” (Mills 1965, s. 534). Pałace kwestie społeczne zneutralizowano, rozmieniając je na wielość oddzielnych, indywidualnych, osobistych problemów, za które odpowiedzialność ponosi, wedle kanonicznych przykazań katechizmu z Middletown, wyłącznie jednostka (Ossowska 1985, s. 94–97). Polityka, w sensie systemowej kontestacji, zredukowana została do agregatu partykularnych polityk życiowych (Bauman 2006b, s. 195–198), nie tylko nie naruszających w żaden sposób podstaw tego systemu, ale utrwalających je. Postulowana przez Johna Rawlsa (1994) koncepcja sprawiedliwości dystrybtywnej, z aktywnym zaangażowaniem państwa w rozwiązywanie tych kwestii, ustępuje miejsca sprawiedliwości komutatywnej, gdzie jednostki same (bez wpływu władzy publicznej) kształtują swoją sytuację. Nominalizm socjologiczny znajduje coraz liczniejszych wyznawców głoszących, że społeczeństwo to zaledwie konglomerat skupionych na sobie w egoistycznym zapamiętaniu elementów zasobów ludzkich. Tak, jak Thomas Luckmann opisuje zjawisko, które moglibyśmy określić dekonstrukcją tradycyjnego dyskursu religijnego, tak, analogicznie, rodzi się myśl o „świadomości obywatelskiej indywidualistycznego typu”⁵. Niektórzy, jak swego czasu Margaret Thatcher, idą jeszcze dalej, oznajmiając *ex cathedra*, że „nie ma nic takiego jak, społeczeństwo” (za: Urry 2009, s. 17). We współczesnym kapitalizmie, zgodnie z zasadami konsumpcjonizmu, który preferuje bardziej „samotników (albo grupy samotników) oddających się wspólnym czynnościom, na przykład zakupom, niż wspólnoty naradzające się, zanim podejmą jakieś działanie”, ludzie postrzegani są bardziej „jako jednostki niż członkowie rodziny, (...) krewni czy obywatele należący do wspólnoty” (Barber 2008,

⁵ Zob. Luckmann 2006; Kurczewska 2002. We wstępie do niemieckiego wydania pracy Luckmanna H. Knoblauch ujął problem następująco: „Zachowanie indywidualne w sferze prywatnej określone jest w coraz większym stopniu poprzez subiektywne preferencje, które pozwalają wybrać z oferty to, co »pasuje«. A wybór ów staje się coraz mniej uzależniony od społecznie zdeterminowanych kryteriów selekcji. Religia »użytkowana« jest tylko w tej formie i stopniu, w jakich spełnia ona indywidualne wymogi” (Knoblauch 2006, s.25).

s. 165–166). Grupy docelowe konsumentów, efemeryczna publiczność czy użytkownicy portali społecznościowych stają się namiastką idei *Gemeinschaft* czy klasy „dla siebie”. Manuel Castells, stawiając pytanie, czy wspólnoty wirtualne (tworzone przez użytkowników sieci) są rzeczywistymi wspólnotami, nie daje jednoznacznej odpowiedzi, ale zwraca uwagę, że „wzmacniają trend w kierunku »prywatyzacji uspołecznienia«” (Castells 2007, s. 365). System społeczeństwa rynkowego Rousseauński ideał „woli powszechnej”, stanowiącej podwaliny choćby i utopii społeczeństwa obywateli, zastępuje groteskową jej wersją w postaci sumy wszystkich pojedynczych wyborów, które nie tylko pozbawione zostają automatycznie siły zbiorowej kontestacji, ale w swoich postawach i zachowaniach wyczerpują wszelkie znamiona tego, co Habermas nazywa „depolityzacją woli politycznej”, a co mniej pokrętnie można by określić jako po prostu jej atrofia: „prywatyzacja sprawia, że prywatne, impulsywne »ja« skrywające się wewnątrz mojej osoby staje się mimowolnym wrogiem publicznego, rozważnego »my«, będącego również częścią tego, kim jestem. Prywatne »ja« krzyczy »chcę!«. Prywatyzacja legitymizuje ten krzyk, umożliwiając mu zagłuszenie cichego »potrzebujemy« – głosu publicznego »ja«, w którym uczestniczę i które jest jednym z aspektów moich interesów jako istoty ludzkiej” (Barber 2008, s. 198). Kultura narcyzmu, wnikliwie opisana w latach 70. przez Richarda Sennetta i Christophera Lascha, wycofuje *de facto* jednostkę z przestrzeni publicznej do partykularnego mikrokosmosu, w którym imperatywy bycia atrakcyjnym, podziwianym, pożądanym, bo zgodnym z obowiązującymi kanonami mód, urastają do rangi kategoriycznych. Okazjonalny udział w organizowanych przez różne stowarzyszenia paradach, marszach czy pikietach, przez wielu komentatorów traktowany jako świadectwo aktywności w życiu obywatelskim, w istocie rzeczy nie jest zwykle niczym więcej jak jeszcze jedną formą konsumpcji-uczestnictwa w widowisku przygotowanym i wystawionym według scenariusza napisanego w ramach tego systemu a nie poza ani przeciwko niemu. Tak, jakby fasada nominalnego członkostwa w rozmaitych organizacjach i uczestnictwo w ich przedsięwzięciach miała przesłonić problem stanu świadomości i motywacji biorących w tych praktykach udział (Lipski 2008). Chichot historii, która rzekomo się skończyła, najbardziej diabolicznie i donośnie brzmi wtedy, gdy okazuje się, że immanentna zdolność systemu społeczeństwa rynkowego do neutralizacji każdej bez mała formy jego krytyki (dodatkowo automatycznie stygmatyzowanej jako „dobrze znane obsesje pogrobowców minionego czasu”) czyni ją bezsilną i wręcz niemożliwą.

Dekonstrukcja i sprywatyzowanie kwestii społecznych idzie w parze z upublicznieniem problemów osobistych. Najbardziej intymne, osobiste, czasami dramatyczne, здаwać by się mogło: wymagające ciszy i skupienia, wypadki stają się przedmiotem mniej lub bardziej inscenizowanych spektakli medialnych. Zgodnie z żelazną logiką fetysyzmu towarowego nie ma takich tematów, które nie nadawałyby się z jakichś powodów na materiał reportażu, rozmowy przed kamerą czy fabularyzowanego dokumentu. W społeczeństwie rynku teatralizującej mediatyzacji poddane są wszystkie sfery codziennego życia, nie pozostawiając marginesu swobody czy własnej inwencji ani dla tego jak mieszkać, jak przygotować posiłek, jak odpoczywać, ani jak się ubierać, nie mówiąc o tym, jak zgodnie z obowiązującymi kanonami mody kochać, nie kochać czy wychowywać dzieci.

Jeśli niegdyś wzory kulturowe w tym zakresie wytwarzane były i internalizowane przede wszystkim w obszarze tego, co Antonina Kłosowska nazwała pierwszym układem kultury, to obecnie zarówno pierwszy, jak i drugi całkowicie opanowane zostały przez trzeci układ mass mediów. Totalna serwicyzacja tego systemu gwarantuje usługi „fachowców” w każdej dziedzinie i każdej sprawie, także tych, których problematyzacja dopiero przed nami. Tak skolonizowana świadomość odbiorców skutecznie utrwała ich przekonanie o własnej indolencji, uzależnia od coraz to nowych „ekspertów” i legitymizuje kolejne segmenty rynku generującego rzekomo niezbędne produkty i usługi, bez których „normalne” funkcjonowanie jest wykluczone: „w miejscu opuszczonym przez dawny »autorytet rodzinny« i autorytet tradycyjnych przywódców i mędrców rodzi się kult ekspertyzy. (...) W ramach »nowego paternalizmu« eksperci wszelkich specjalizacji służą zaspokajaniu potrzeb rzesz laików. Wiele nowoczesnych form ekspertyzy nie bierze się wcale z zaspokajania rzeczywistości odczuwanych potrzeb. W dużej mierze to sami eksperci wytwarzają potrzeby, które następnie podejmują się zaspokoić” (Giddens 2001, s. 236–237). W najmniejszym stopniu nie naruszy to jednak owego silnego przekonania o wolności i samostanowieniu członków społeczeństwa rynkowego, którzy sami przecież dokonują wyborów z proponowanej im, rozrastającej się oferty dóbr i usług.

Zastąpienie kwestii społecznych z synergicznym potencjałem zaangażowanych w nie grup społecznych zatomizowanym zbiorem sprywatyzowanych problemów jednostek, czyli *de facto* wyparcie polityki jako takiej przez rzekomo aksjologicznie neutralne zarządzanie, jest niekiedy opisywane nieco mylącym skrótem myślowym jako przejście od *Gemeinschaft* do *Gesellschaft*. Zgodnie z zastrzeżeniem samego autora słynnej typologii są one nie tyle opisem historycznych przemian, ile próbą zastosowania Weberowskich typów idealnych, co oznacza, że żaden z tych wariantów porządku społecznego nie występuje nigdzie w stanie czystym (inaczej: w rzeczywistości empirycznej nie istnieje społeczność, której można by przypisać cechy tylko jednego bądź drugiego typu, ponieważ w każdym przypadku mamy do czynienia z ich współwystępowaniem). Trudno zatem mówić o prostym i jednoznacznym przejściu od orientacji „na innych” do orientacji „na siebie”, o zamianie silnej więzi społecznej o podłożu psychoemocjonalnym na bezosobowe relacje uprzedmiotowionych stron transakcji towarowych. Przeczy temu chociażby fakt utrzymywania się niezwykle mocnych wspólnot (interesów, opinii, emocji) reprezentowanych przecież w dalszym ciągu w obrębie rodzin, klik, koterii, i innych układów osób z jakichś powodów sobie bliskich, a skonfigurowanych niekoniecznie według kryteriów pokrewieństwa i powinowactwa, co *notabene* potwierdza trafność obserwacji Edwarda Banfielda sprzed ponad pół wieku, dotyczących zjawiska amoralnego familiaryzmu i każe jeszcze raz, z krytycznym dystansem, przyjrzeć się teoretycznie niejasnej i etycznie dwuznacznej kategorii kapitału społecznego.

Specyficzną cechą systemu społeczeństwa rynkowego jest natomiast to, że jego ukryta aksjologia uczyniła z indywidualistycznej orientacji „na siebie”, z właściwych jej postawy aspołecznej, egocentryzmu, narcyzmu, słynnej asertywności wreszcie, która jest wszystkich tych cech swoistym znakiem wywoławczym – prawomocny, kulturowo obowiązujący styl życia nowoczesnej, tj. prawidłowej jednostki: „mam 25 lat, skończyłam prawo, pracuję. (...) Należę do grona singli (...) i jest mi świetnie: mam dużo czasu, realizuje się, (...) roz-

poczęłam kurs na patent żeglarski, chodzę na lekcje włoskiego, mam mnóstwo planów na przyszłość. Stawiam na karierę, (...) bo jest to o wiele bardziej pewna inwestycja niż związek. (...) Teraz liczę się dla siebie ja i inwestuję w siebie, w swój rozwój” („Metro” 2009, s. 7), wyznaje w swoim liście do redakcji gazety „Metro” czytelniczka, której głos wydaje się być w pełni reprezentatywny dla tego aktualnie obowiązującego stylu życia, który, paradoksalnie, im bardziej ostentacyjnie jest manifestowany, tym skuteczniej maskuje jego bynajmniej nie naturalne, nie oczywiste-same-przez-się, jak sugeruje klimat tego rodzaju wypowiedzi, ale czysto ideologiczne źródło.

Z badania *Pokolenie wyżu*⁶, przeprowadzonego w 2008 roku wśród Polaków około 30. roku życia, wyłonił się klarowny i jednoznaczny obraz pokolenia ludzi aspołecznych, całkowicie skoncentrowanych na swoich partykularnych sprawach a obojętnych wobec spraw życia publicznego. W przeciwieństwie do ich rodziców, bezpośrednio lub pośrednio zaangażowanych w dokonujące się przemiany społeczne kilku ostatnich dekad XX wieku, nie pociągają ich dyskusje o polityce, o tym, jak ma być urządzona Polska, nie utożsamiają się ze swym krajem, regionem czy choćby miastem. O wiele większe emocje budzą sprawy zamykające się obszarze praca/konsumpcja. Przywoływane często, jako cecha dystynktywna społeczeństwa obywatelskiego, „dobro wspólne” dla tych młodych respondentów zdaje się w ogóle nie istnieć. Za nimi idą następnicy: typowy „globalny nastolatek” z wielkowiejskiej klasy średniej, którego w *No logo* wypatrzyła Naomi Klein, „jest bardzo pragmatyczny, łatwo się komunikuje. Jest maksymalnie tolerancyjny dla różnicy i odmienności (...), jednocześnie cechuje go głęboki sceptycyzm wobec idei większego zaangażowania – »głębszego uczestnictwa« (nie ma zamiaru dokonywać jakiegokolwiek rebelii, zmieniać świata w imię jakkolwiek rozumianych alternatyw)”. Pokolenie to stanowi ogromną grupę konsumentów, optymalnych odbiorców reklamy, głównie dotyczącej czasu wolnego, zabawy czy ubioru: „twierdzi się, że jest to pierwsza w historii ludzkości generacja, która była socjalizowana przez wirtualny świat komputerów – *native computer generation*” (Melosik 2007, s. 54, 59–60). Badania przeprowadzone przez Zandl Group, firmę zajmującą się prognozowaniem nadchodzących trendów kulturowych, pokazały, że dzisiejszych kilkunastoletnich ludzi rytuał „buntu młodych” mniej dotyczy niż ich poprzedników kiedykolwiek wcześniej: egocentryczna popkultura *celebrity* wypiera etos wspólnej sprawy i walki o jej górnolotne ideały (Hall 2007), zwulgaryzowany epikureizm miażdży wszystko, co wymagałoby wysiłku i odroczonej gratyfikacji. Zdają się w pełni urzeczywistniać wizję Nietzscheańskiego „ostatniego człowieka” – z którego aporiami zмага się Fukuyama – przeciętnego członka państwa demokratycznego, który „idąc za naukami twórców nowoczesnego liberalizmu, porzucił dumną wiarę we własną moc i wyższość na rzecz miłego, bezpiecznego trwania”. Utraciwszy *thymos*, „zadowolony z osiągniętego szczęścia, niezdolny do odczuwania wstydu za swoją przywarę małości, traci resztki człowieczeństwa” (Fukuyama 1996, s. 22–23). W mniej patetycznym stylu, ale równie dobitnie, ukazują ten problem, prowadzone od lat siedemdziesiątych pod kierownictwem Zbigniewa

⁶ Badanie *Pokolenie wyżu*, na zlecenie gazety „Metro”, zostało przeprowadzone przez MB SMG/KRC w październiku i listopadzie 2008 roku na 1000-osobowej grupie Polaków w wieku 24–34 lata.

Kwiecińskiego, longitudinalne badania nad szkolnictwem w Polsce. W wyniku funkcjonalnego analfabetyzmu i dramatycznie niskich kompetencji kulturowych narasta problem wykluczenia uczniów z dostępu do kultury symbolicznej. W ocenie badaczy ponad 50% młodych ludzi nie jest zdolnych do, standardowo rozumianego, uczestnictwa w życiu publicznym i kulturalnym (Kwieciński 2000, s. 164; 2002, s. 21). Badania nad jakością życia w Polsce od lat potwierdzają zwięzłą myśl Janusza Czapińskiego o „społeczeństwie zaradnym, ale nie obywatelskim”, które „niezbyt się pali do tego, aby stać się »obywatelskim«, wiele za to wysiłku wkłada w różne formy tego, co w ekonomii określa się jako »pogoń za rentą«” (Marody, Kochanowicz 2007, s. 14). *Diagnoza Społeczna 2009*, podobnie jak wcześniejsze jej edycje, pokazuje jednoznacznie przepaść między rosnącym kapitałem jednostkowym a kapitałem społecznym: rośnie i to w szybkim tempie obojętność wobec dobra wspólnego, „żyjemy w kraju coraz bardziej efektywnych jednostek i niezmiennie nieefektywnej wspólnoty” (Czapiński, Panek 2009, s. 279), która, poza jej karykaturalnymi reprezentacjami w postaci konfiguracji Banfielda jest raczej złudzeniem, wyrazem niespełnionych marzeń, a w efekcie pustym frazesem wiecowej retoryki.

Wzorzec obywatela, jaki zawarty jest w ideologii systemu społeczeństwa rynkowego, skutecznie urzeczywistnianej w praktyce jego funkcjonowania, sprawia, że najbardziej negatywne opinie na jego temat tracą swoją niegdysiejszą moc, a dla wielu (na pewno dla „normalnej” większości) – ważność. Przeciwwstawianie „obywatela” „konsumentowi” (Bauman) czy stwierdzenie Barbera, że „republika konsumentów to po prostu oksymoron”, ponieważ „cechą republiki jest (...) jej publiczny charakter (*res publica* znaczy »rzecz publiczna«), a tego, co publiczne, nie da się określić przez uwzględnianie czy agregację prywatnych pragnień. (...) Kiedy zachęca się, by rynek pełnił funkcję demokracji, nasza kultura ulega wypaczeniu, a charakter naszej wspólnoty zostaje naruszony” (Barber 2008, s. 194) albo opowieść Habermasa o „pacyfikacji świata pracy”, która „stanowi (...) *pendant równowagi*, jaka wytwarza się (...) między poszerzoną i *zarazem zneutralizowaną rolą obywatela* a nadmiernie rozdętą *rolą klienta*” (Habermas 2002, s. 628) – są przykładem głosów, które z perspektywy naturalności systemu społeczeństwa rynkowego stanowią anachroniczne pozostałości ostatecznie zdyskredytowanych narracji minionej historii. Sięgając przewrotnie do ich środków ekspresji, można powiedzieć, że manichejska krytyka zbudowana na pryncypialnej opozycji obywatelskości i konsumpcjonizmu uległa dialektycznemu zniesieniu, które przy okazji podaje w wątpliwość zasadność samego przeciwstawienia. John Urry przyznaje, że obie kategorie sytuowały się niegdyś na przeciwległych stronach społecznych praktyk i towarzyszących im dyskursów: obywatelskość miała oznaczać służbę w sferze publicznej, konsumeryzm zaś był domeną prywatnej aktywności w sferze rynku. Sytuacja uległa jednak zasadniczej zmianie: „teraz (...) zazębiają się one i nie zawsze można nakreślić wyraźne granice pomiędzy tym, co jest »publicznym« obywatelstwem, a tym, co jest »prywatnym« konsumeryzmem” (Urry 2009, s. 252). Pół biedy, gdy w opiniach w stylu: „ludzie coraz bardziej stają się obywatelami za sprawą swojej zdolności do nabywania towarów na globalnym rynku: stąd w obywatelstwie zaczęło mniej chodzić o sformalizowane prawa i obowiązki, a więcej o konsumpcję egzotycznych potraw, hollywoodzkich filmów, brytyjskiej muzyki pop z CD i australijskiego wina. Odciecie od

rynkowych dóbr oznacza wykluczenie z obywatelstwa (pełnego członkostwa) we współczesnych społeczeństwach zachodnich” (N. Stevenson, cyt. za: Urry 2009, s. 252), daje się odnaleźć podszytą nimi ironię czy wręcz sarkazm, gorzej gdy wypowiedane są z pełnym przekonaniem i aprobującą przychylnością.

Konkluzja jest zatem jednoznaczna: dobrze wychowani obywatele społeczeństwa rynkowego to pozbawieni wątpliwości pracownicy-konsumenci o niezachwianej wierze w słuszność obranej drogi, z głęboko uwewnętrznionym nakazem zaspokajania kolejnych potrzeb generowanych przez rynek, zabezpieczający w ten sposób rozwój gospodarczy. Ich większość jest zarazem dowodem efektywnie realizowanego ukrytego programu kształtowania świadomości społecznej adekwatnej do wymogów systemu społecznego.

„Kiedy sfera publiczna, otwarta przez wymianę rynkową, zamieniła się w hierarchicznie zorganizowane, monopolistyczne przedsiębiorstwo kapitalistyczne; kiedy demokratyczny indywidualizm w życiu politycznym zamienia się w mechaniczną anonimowość legalno-racjonalnej biurokracji” (Lash 2009, s. 148–159), nie tylko dawna opozycja traci rację bytu, a konsument i obywatel stają się jednym, ale bezzasadna staje się wszelka forma kontestacji tego najlepszego ze światów, przybierając za każdym razem postać osobliwej aberracji na gładkim i niezmaconym wątpliwościami tle normalnej większości. Jednocześnie publiczna obecność pojawiających się tu i ówdzie nielicznych głosów nieprzystosowanych sceptyków (czy to w postaci antyglobalistów, czy niedobitków klasy robotniczej, albo odosobnionych intelektualistów, zgłaszających zdania odrębne do protokołu powszechnej zgody) stanowi, zadający kłam formułowanym przez nich zarzutom o jedyńwładztwie, wypaczeniu demokracji, aksamitnym totalitaryzmie, ukrytej przemocy symbolicznej, wiedzowładzy, indoktrynacji mediów, zawłaszczaniu przestrzeni publicznej itp., wyraz otwartości i tolerancji tego systemu. Wspaniałomyślność jego władzy bierze się zaś z komfortowej sytuacji zmonopolizowania ram i warunków dyskursu, w polu którego tego typu teatr demokracji może realizować swoje regularne przedstawienia i braku jakichkolwiek zagrożeń o charakterze strukturalnym, ponieważ „nie jest możliwe przeprowadzenie rewolucji przeciwko jakemukolwiek ustrojowi, jeśli nie istnieje alternatywna ideologia” (Thurow 1999, s. 402), a tej nie ma, czy: nie może być, dlatego, że panująca została zdefiniowana jako prawo naturalne, a więc w kategoriach aideologicznych. Spektakularnym wyrazem jej hegemonii jest najgłębszy od wielu dekad kryzys finansowy ostatnich lat, który, obnażając w bolesny sposób ideologiczny charakter gospodarki rynkowej, w najmniejszym stopniu nie naruszył fundamentów systemowych społeczeństwa rynkowego, ani nawet nie wywołał poważniejszej nad nimi dyskusji. Nic nie traci więc na aktualności przestroga de Tocqueville’a eksplorującego amerykańskie społeczeństwo XIX wieku: „kiedy więc widzę, że jakiejś potędze zostaje przyznane prawo do wszechwładzy, to bez względu na to, czy nosi ona miano ludu czy też króla, arystokracji czy demokracji, czy działa w monarchii czy w republice, powiadam: oto zarodek tyranii” (de Tocqueville 1996, s. 258). System społeczeństwa rynkowego nie daje swoim członkom wytchnienia, bombardując nieustannie spektakularnymi newsami „z kraju i ze świata”, tzn. z uniwersum, które do tego systemu się ogranicza, kusząc jak w kalejdoskopie zmieniającą się ofertą nowych produktów, które uświadamiają im stale niebezpieczeństwo pozostania w tyle, kłując w oczy sylwetkami

tych, którym „się udało”, to znaczy według obowiązujących kryteriów zrobili „karierę” i osiągnęli „sukces”. Praktycznie wyklucza tym samym możliwość pojawienia się refleksji, dla której trzeba by zwolnić kroku, krytycznego namysłu, który wymaga odwagi zwątpienia, co oznaczałoby wyeliminowanie z powszechnego marszu w jedynie słusznym kierunku. Nikt, żadna siła fizyczna, ani administracyjny przymus do niego nie zmusza, bierze się w nim udział z własnej woli, pytanie czy jest ona wolna, jest więc dla jego uczestników bezprzedmiotowe. W pochodzie słychać gromkie „nikt nie ma nade mną władzy” i tylko z boku pojawia się czasem szydercze dokończenie zdania: „poza stadem, do którego należę i któremu się podporządkowuję” (Fromm 1996, s. 159). Anonimowy autorytet to siła oddziałująca na społeczeństwo w sposób bezobjawowy dla niego samego: niezauważenie, ale efektywnie, bezboleśnie, ale uzależniająco pustoszy i zniewala umysły, jak uważają nieprzystosowani do niego krytycy. Anonimowy autorytet znaczy „to, co »się« robi, myśli, czuje”, co kieruje nas ponownie do Rousseau, który z wyróżnionego przez Fromma zaimka zwrotnego „się” uczynił niegdyś sedno procesu degenerującego uspołecznienia człowieka. Narzędziem władzy anonimowego autorytetu jest konformizm: „produkuj, konsumuj, baw się wspólnie, maszeruj w nogę, bez pytań. To rytm życia” (tamże, s. 118). Ten jednorodny tłum, tylko z wierzchu wielobarwny i swawolny, urasta do rangi jedyne liczącego się ruchu społecznego, spychając na margines nieliczne głosy malkontentów i rozbijając ideały demokracji deliberacyjnej. Zużyta formuła fasadowej konfrontacji tzw. przeciwników politycznych, występujących pod niewiele dziś znaczącymi lub wręcz mylącymi sztandarami „prawica”, „lewica”, „socjaldemokracja” itp., przerzucających się wyświechtanymi frazesami, sprowadza się do zrytualizowanego teatru medialnych talk show czy patetycznych oracji, w których istotne jest nie tyle „co”, ile „jak”. Ideał demokracji partycypacyjnej czy deliberacyjnej nie ma szans na realizację między innymi z tego powodu, że praktyki demokratyczne zredukowane do poziomu tego typu widowisk zdają się nie tylko nie przeszkadzać szerokim rzeszom społeczeństwa, czyli w tym przypadku – publiczności, ale odpowiadać na od dawna znaną, prostą potrzebę „chleba i igrzysk”, która nie zmieniła w niczym swojej istoty, a jedynie środki zaspokajania.

Językowe manifestacje ukrytej ideologii

Cennym wskaźnikiem kapilarnej władzy utajonej ideologii, traktowanej jako stan naturalny, a zarazem płynnej transformacji od archaicznych systemów ideologicznych do posthistorycznego systemu społeczeństwa rynkowego, jest zmieniający się język. Wszystkie kluczowe wartości tej ideologii i propagowany przez jej ukryty program formowania świadomości sposób myślenia znajdują wyraz w upowszechniającej się retoryce, elastycznie wchodzącej w komunikacyjny krwioobieg. Z ogromnego obszaru współczesnej nowomowy jako przykład warto wskazać na językowe konsekwencje panekonomizmu, totalizmu zarządzania i organizacji oraz wynikającej z nich i zwykle nieuświadomianej egzystencji w „żelaznej klatce racjonalności”. Dekret o „końcu historii” i zastąpieniu ideologicznej ekonomii politycznej obiektywną ekonomią ogólną, tzn. taką, której prawa, jak prawa fizyki, obowiązują wszędzie i zawsze (przynajmniej od czasu posthistorii), zepchnął do

muzeum osobliwości szereg kluczowych niegdyś pojęć. Strukturalna dychotomia „klasy robotniczej” i „kapitalistów”, nie tylko opisująca bieguny podstawowego napięcia stratyfikacyjnego, ale niosąca z sobą ogromny ładunek emocjonalny, została zastąpiona formalnoprawnym podziałem na pracowników i pracodawców. Zmiana ta pociąga za sobą szereg innych następstw. Oto nieaktualne, anachroniczne czy dla wielu całkowicie wręcz nieczytelne są dziś takie pokrewne tej klasycznej opozycji kategorie, jak sprzeczności klasowe, wyzysk, niesprawiedliwość społeczna, alienacja pracy, świadomość społeczna (zwłaszcza fałszywa) czy właśnie ideologia. Wpisująca się na tę listę reliktyw przeszłości siła robocza znalazła swój odpowiednik w zasobach ludzkich; brzemień wytwórcy cząstkowego zostało zredefiniowane jako specjalizacja zawodowa; wstydlivy „dług” rozgrzeszono, zamieniając na „kredyt”; łagodna „perswazja” zastąpiła obmierzłą „propagandę”; korporacje zawodowe zajęły miejsce klas społecznych; demon fetyszyzmu towarowego i wartości wymiennej wywoływany jest niepostrzeżenie za każdym razem, gdy pojawia się wszechobecne słowo „produkt”, które okazuje się użyteczne nie tylko w odniesieniu do produkcji materialnej, ale i w sferze usług, w postaci np. produktów bankowych, turystycznych czy kulturowych. Kolejny przykład nieprawomyślności to ideologicznie nacechowany „imperializm” wyparty przez obiektywną „globalizację”. Widmo niekontrolowanej rewolucji przegrało starcie z neotaylorowskim duchem naukowego zarządzania i organizacji, którego totalizm opanował nie tylko przedsiębiorstwa, finanse, personel etc., ale także dziedziny i sprawy, które niegdyś były w gestii przypadku, spontanicznych decyzji czy *stricte* naturalnych kolei losu, co zaowocowało w efekcie powstaniem takich karkołomnych konstrukcji jak zarządzanie czasem wolnym, konfliktem, wiedzą czy nawet własnym ciałem i przyrodą w ogóle. Zarządzanie i organizacja oznacza wprowadzanie uniwersalnego racjonalnego porządku tam, gdzie jeszcze wczoraj lokalne i przypadkowe życie toczyło się w sposób bezładny. Klasyczna, bo sięgająca *koinonia politike* Arystotelesa czy *societas civilis* Cyserona, idea dobra wspólnego, czyli chętnie przywoływana w salonowo-publicystycznych dysputach figura stylistyczna, zderza się z prywatyzacją, czyli pojęciem, które funkcjonuje w dwóch wymiarach. Na poziomie oficjalnej debaty publicznej, w sensie zmiany stanu prawno-ekonomicznego, prywatyzacja przybrała postać fetysza, przez wielu traktowanego jako panaceum na wszystkie gospodarcze problemy. W drugim znaczeniu chodzi o sygnalizowany wcześniej trend ku cedowaniu kwestii społecznych na barki poszczególnych, borykających się z nimi jednostek. Model wolności, który praktycznie nie pozwala dostrzec jej ideologicznych ograniczeń i regulacji, skrywany sztafażem hedonistyczno-indywidualistycznych sloganów, samozadowolenie, które zdaje się nie potrzebować niczego poza udziałem w konsumpcji dóbr, usług i spektakli oferowanych przez system społeczeństwa rynkowego, wreszcie jego systematyczna dezintegracja na skutek zamiany politycznie niepoprawnych „kwestii społecznych” na prywatne sprawy jednostek – występują pod wspólnym hasłem „społeczeństwa obywatelskiego”, którym w publicznych debatach szermuje się tym łatwiej i częściej, im trudniej i rzadziej dostrzega się jego ułudę.

Mieszanka współczesnej łaciny, czyli angielszczyzny oraz ekonomiczno-technokratycznego żargonu urasta do rangi języka współczesnej inteligencji. Najprawdopodobniej nie jest to jednak ani *freischwebende Intelligenz*, o której myślał Mannheim, ani Znanieckiego

kategoria ludzi „mądrych i dobrych”, czy Millsa „rozumnych, przeto wolnych”, ani „wspólnota komunikacyjna”, o której pisał Czerwiński. Z jego próbką mogliśmy się zapoznać w wyżej cytowanym liście. Jedną z charakterystycznych cech tego żargonu są słowa-zaklęcia, służące do zaczarowywania (na powrót) rzeczywistości w jej współczesnych scenografiach. Należą do nich właśnie wszechobecne i do wszystkiego się nadające „zarządzanie”, będący synonimem zarówno tego, co przygotowywane, jak i tego, co realizowane w jakiegokolwiek dziedzinie „projekt”, „menedżer”, który zajął miejsce swojskiego kierownika i w szczegółowych rozwinięciach tworzy pożądaną z punktu widzenia „wizerunku” (marka, image) nobilitującą etykietkę w stylu account manager, brand manager, product manager, human resources manager, dyrektor kreatywny, przy czym owa, do cna wyświechtana „kreatywność”, nie jest niczym innym, jak jedynie merytokratyczną sprawnością w ramach nakreślonych celowo-racjonalnymi priorytetami systemu (reprezentowanego na przykład przez dany podmiot gospodarczy). Z definicji zatem dyrektor kreatywny nie powinien być aż tak twórczy, by zaczęły się w jego głowie rodzić niebezpieczne wątpliwości co do prawomocności tego systemu, co oznacza, że ucieleśnia ulubiony przedmiot ataków frankfurtyczków, czyli, niegdyś demoniczny, dziś zaś w pełni oswojony, rozum instrumentalny.

Te i wiele innych sloganów nie opisuje bynajmniej zjawisk, które nie byłyby znane wcześniej, nadaje im jedynie nowe, marketingowo bardziej atrakcyjne opakowanie. Podobna mistyfikacja ma miejsce w przypadku słynnej „gospodarki opartej na wiedzy”, której nazwa sugeruje możliwość istnienia określonych wariantów gospodarowania, które nie miałyby styczności z jakąś formą wiedzy. W dobrym tonie nowoczesnej organizacji (nie tylko firmy) jest określenie swojej „misji”, która w postaci zwięzłej formuły, umieszczonej w widocznym dla wszystkich miejscu, pełni rolę swoistego amuletu, odstraszającego złą koniunkturę i przyciągającego korzystne notowania na giełdzie. Z podobnymi przypadkami typowo magicznego myślenia mamy do czynienia w ramach różnego rodzaju kursów czy szkoleń, w trakcie których z ust prowadzącego padają emocjonalnie zabarwione performatywne wezwania typu „uwierz w siebie”, „bądź kreatywny, mobilny, asertywny etc.”, „nie musisz, ale chcesz”, „otwórz się na sukces”, czy bardziej skomplikowane zaklęcia w rodzaju: „jeśli chcesz osiągnąć sukces, musisz się zmotywować”, „postaw sobie cel i dąż do niego wytrwale”. Dla wzmocnienia ezoterycznej aury w tego typu rytuałach nieprzypadkowo stosuje się powszechnie parapsychologiczną frazeologię coachingu, mentoringu, programowania neurolingwistycznego itp. Nawiasem mówiąc, wzięcie, jakim cieszą się tego typu „projekty”, stanowi jeszcze jedną ilustrację spójnego charakteru założeń ideologii społeczeństwa rynkowego, gdzie panekonomizm, totalizm zarządzania i skolonizowanie bez mała każdej sfery życia współczesnego człowieka przez „ekspertów” od wszystkiego generuje kolejne problemy niegdyś nieznanne albo rozwiązywane we własnym zakresie, a dziś wymagające udania się do odpowiedniego „specjalisty” oferującego określone usługi. Stąd, obok klasycznych przedmiotów edukacji pojawić się musiały, kuriozalne jeszcze wczoraj, aranżowane spotkania integracyjne, kursy rozwoju osobowości czy szkoły uwodzenia, a na tym zapewne nie koniec.

Dobrze przystosowany do wymogów nowoczesności obywatel społeczeństwa rynkowego musi sprawnie poruszać się we właściwej mu poetyce rozmów kwalifikacyjnych, w czasie

których najważniejszy jest image i język ciała oraz dobrze przygotowane CV, czyli niegdysiejszy życiorys, oraz próbka sztuki epistolarnej, czyli list motywacyjny, by następnie rozwinąć skrzydła w przestrzeni PR i briefingów, prezentacji multimedialnych i spotkań biznesowych, audytów i ewaluacji, projektów i kontraktów, eventów i lunchów, naturalnie z zachowaniem profesjonalnego dizajnu i wizażu, nie mówiąc już o znajomości terminów techniczno-informatycznych. Notabene, dominacja tego typu języka zdematerializowanej pracy biurowo-komputerowej (umysłowej, jak ją dawniej nazywano), stwarza złudzenie – skutecznie stymulowane przez popkulturę mediów – że jedynym narzędziem pracy jest dziś laptop i telefon komórkowy, a fabryki i umorusani robotnicy stanowią folklor minioepry. Przenosząc się od czasu do czasu do równoległego „królestwa wolności”, by jeszcze raz sięgnąć do słownika pojęć autorów niemodnych, człowiek nowoczesny równie z ręcznie przyobleka się w obowiązujący w nim kostium lifestylowych znaków, które każą uprawiać aerobic w fitness klubie zamiast prostackiej gimnastyki przy otwartym oknie, jogging, a nie po prostu biegać, nordic walking, a nie zwyczajnie maszerować, trekking, zamiast siermiężnego łażenia po górach itd., z pełnym, niezbędnym do tego wyposażeniem w gadżety charakterystyczne dla każdego normalnego turysty, tj. od sprzętu sportowego poprzez strój, zgodny z trendem tego sezonu, po urządzenia dokumentujące pobyt na urlopie, niezbędne ze względu na pourlopowy rytuał w postaci licytacji na pamiątki-dowody z wakacji. Ekonomiczno-technokratyczny żargon wkracza nawet w życie prywatne. Najbardziej spektakularnym tego wyrazem jest pojawienie się w nim słynnego „partnera”, który stanowi dyskretny ekwiwalent staroświeckich narzeczonych, mężów czy kochanków. Oprócz tego, jak dowiadujemy się z cytowanego wcześniej listu, najbardziej opłacalne jest „inwestowanie” w siebie, ponieważ, rozwijając tę myśl, związek z partnerem jest obciążony wysokim stopniem ryzyka, dlatego, jak należy się domyślać, bez racjonalnego zarządzania i organizacji własnym życiem w każdym jego zakątku ani rusz.

Nawiązując do wcześniej cytowanego badania „Pokolenie wyżu”, odnotowany w nim obraz młodego pokolenia znajduje również wyraz w jego języku. Znamienne dla niego są rezultaty podejmowanych od czasu do czasu prób odkurzenia takich pojęć-idei, jak ojczyzna, patriotyzm, naród, racja stanu, tożsamość kulturowa itp. W konfrontacji z kondycją świadomości tego pokolenia w jego większości narracja ta nie tylko brzmi anachronicznie, ale zdaje się jego przedstawicielom w ogóle nie pasować do aktualnej rzeczywistości⁷.

Najsukuteczniejszym instrumentem rozpowszechniania i utrwalania nowomowy systemu społeczeństwa rynkowego są mass media, co jest prostą konsekwencją ich ogólnej funkcji jako tuby propagandowej jego ideologii. Wykorzystywane w przekazach medialnych środki perswazji zarówno werbalnej jak i niewerbalnej stanowią, jak pokazuje praktyka

⁷ Aż 17% respondentów z reprezentatywnej próby losowej dorosłych mieszkańców Polski na pytanie „Jak Pan(i) rozumie patriotyzm?” w obrębie kilkudziesięcioelementowej kafeterii wybrało opcję „Trudno powiedzieć” (CBOS 2008, s. 3). Na przełomie 2005 i 2006 roku Stowarzyszenie na rzecz Postępu Demokracji ERWIN w Ostrowcu Świętokrzyskim przeprowadziło anonimowe badania na temat patriotyzmu wśród ostrowieckiej młodzieży. Aż 34% nie było w stanie uporać się ze zdefiniowaniem kluczowego pojęcia <<http://wiadomosci.ngo.pl/x/235443>>.

życia codziennego większości tego społeczeństwa, niezwykle skuteczny arsenał środków zarówno maskowania ukrytego programu ideologicznego, jak i jego upowszechniania jako „naturalnego”. Konfrontacja tych przekazów (od serwisów informacyjnych poprzez wszelkiego rodzaju tzw. programy rozrywkowe po wywiady z rozmaitego pokroju „osobami publicznymi”) z rzeczywistością (inaczej: świata symulaków ze światem realnym) dowodzi po raz kolejny trafności Baudrillardowskiej logiki, wedle której media nie odzwierciedlają codziennego życia ludzi z ich pragnieniami, aspiracjami, poglądami etc., lecz je kreują. Kultura popularna produkowana jest i upowszechniana w sposób maskujący jej indoktrynacyjny charakter oraz służebną rolę instytucji mediów wobec ideologii systemu społeczeństwa rynkowego. Niezmienna fascynacja perypetiami stereotypowych bohaterów telenowel, plotkami z życia-widowiska celebrytów, inscenizacjami spod znaku reality show, będąca udziałem szerokich rzesz odbiorców popkultury medialnej, nie zrażonych ani schematycznością scenariuszy, ani trywializacją wątków, ani przewidywalnością powtarzających się sekwencji zdarzeń, ani nawet coraz mniej skrywaną grą masek i iluzji w każdym typie spektaklu świadczy nie tylko o tym, że mass media przejęły rolę instytucji religijnych, jeśli chodzi o rząd dusz, ale że ich sztandarowy produkt w postaci popkultury skutecznie zawłaszczył i zdeterminował bez mała całą przestrzeń współczesnej kultury symbolicznej. Wedle norm, wartości, wzorów zachowaniowych i ideałów osobowościowych lansowanych przez media ludzie nie tylko nieświadomie organizują swoje życie, ale równie bezrefleksyjnie stanowią one dla nich w zasadzie jedyny, bo nie mający porównywalnego co do siły konkurenta, punkt odniesienia i pryzmat w postrzeganiu i interpretowaniu otaczającej ich rzeczywistości. Jedynym źródłem wiedzy o niej stają się coraz częściej wyłącznie niekodowane programy telewizyjne emitowane w czasie największej oglądalności (nie jest zatem przypadkiem z punktu widzenia celów tego systemu, że edukacyjne kanały tematyczne typu „TVP Kultura” czy „TVP Historia” nie są ogólnodostępne, a w godzinach największej oglądalności próżno szukać tego, co może się pojawić w najlepszym razie około północy lub bladym świtem), kolorowa prasa, w której jest wszystko, co może się przydać w życiu „normalnego” człowieka czy portale społecznościowe w stylu Naszej-Klasy albo Facebooka. Wcale nie najpoważniejszą tego konsekwencją jest to, że historyczne wydarzenia poznaje się w efekcie w kostiumie hollywoodzkich filmów, geografię ze zdjęć z wakacji „wrzucanych” przez znajomych do Internetu a politykę z telewizyjnych debat przedwyborczych. Jeśli zaś popkultura jest uproszczoną i ponętnie opakowaną alegorią aksjomatów systemu społeczeństwa rynkowego, to znaczy, że stoją za nimi, tak jak za idolami scen, estrad czy boisk, rzesze wiernych, ortodoksyjnych wyznawców. Siłę tego systemu społecznego mierzy się zaś stopniem przekonania jego członków o samodzielnym i suwerennym podejmowaniu przez nich życiowych wyborów, a więc, jeszcze raz sięgając do słownika zdezawuowanych pojęć, poziomem fałszywej świadomości.

Ponieważ jednak proces kreowania rzeczywistości społecznej może się powieźć wyłącznie przy uwzględnieniu możliwości percepcyjnych masowego odbiorcy, wymagających przede wszystkim prostoty, przystępności, schematyczności, emocjonalnego, a nie intelektualnego nasycenia, między ofertą mediów a preferencjami odbiorców nie tylko powstaje sprzężenie zwrotne, ale treść i forma dominujących programów medialnych stanowią

poznawczo cenny wskaźnik kondycji świadomości społeczeństwa rynkowego (klinicznym przykładem są reklamy, których wszechobecność i natężenie występowania świadczą o ich marketingowej skuteczności, a poziom zawartych w nich pomysłów – o progu wymagań stawianym przez potencjalnych konsumentów).

* * *

Poszukiwanie ukrytego programu aksjologicznego, demaskowanie utajonej ideologii, stawianie zarzutów bezkrytycznego czy wręcz bezrefleksyjnego stosunku do niej, traktowanej jako prawo naturalne, jest tożsame z tropieniem fałszywej świadomości. Opiera się ono na, nie mniej milczącym jak sam jego przedmiot, założeniu jej istnienia, możliwości jej obnażenia i ukazania stanu faktycznego drogą obiektywnej analizy materiału dowodowego. Pokazując między innymi fikcję tak zwanego końca historii, po którym miałby nastąpić czas racjonalnego porządku, innymi słowy, przedstawiając mit pustki ideologicznej, samo naraża się na zarzut ideologicznego uwikłania własnej procedury badawczej, tak chętnie zresztą podnoszony przez zagorzałych rzeczników dialektycznych sprzeczności: „pogląd, że nasze głowy pełne są fałszywych idei, które mogą jednak zostać całkowicie rozproszone, gdy otworzymy się na »rzeczywistość« jako absolutną prawdę, jest prawdopodobnie najbardziej ideologiczną koncepcją ze wszystkich” (Hall 1985, s. 105). Zwłaszcza doświadczenie badań antropologicznych uczy jednoznacznie i nieraz boleśnie, że ani „język analizy społecznej nie jest neutralnym medium”, ani „obserwator nie jest niewinny ani wszechwiedzący” (Rosaldo 1993, s. 69).

Między Scyllą mirażu dotarcia do utopijnej krainy, której obce są ideologiczne aksjomaty a Charybdą anarchizmu metodologicznego, przypisującego polityczny charakter Arystotelesowskiej logice i regule empirycznej weryfikacji stawianych hipotez, jest być może nieco wolnej przestrzeni. Wolnej, bo pozwalającej na dystans wobec obu groźnych skrajności. Wolnej także dlatego, że pozwalającej zachować czujność wobec nieustannie i wszędzie mogących się pojawić ideologicznych mistyfikacji, zwłaszcza tam i wówczas, kiedy znikają wątpliwości i pytania, a pojawia się złowieszczy dogmatyzm i intelektualna kapitulacja.

Bibliografia

- Barber, B. (2008). *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*. Warszawa: Muza.
- Bard, A., J. Söderqvist, (2006). *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Bauman, Z. (2006a). *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bauman, Z. (2006b). *Spółczesność w stanie obłąkania*. Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2007). *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Castells, M. (2007). *Społeczeństwo sieci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- CBOS (2008). *Rozumienie patriotyzmu*. Komunikat z badań. Warszawa.
- CBOS (2009). *Polacy o swoim zadowoleniu z życia. Opinie z lat 1994–2008*. Komunikat z badań. Warszawa, styczeń.
- CBOS (2010). *Polacy o swoim zadowoleniu z życia*. Komunikat z badań. Warszawa, styczeń.
- Fromm, E. (1996). *Zdrowe społeczeństwo*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fukuyama, F. (1996). *Koniec historii*. Poznań: Zyska i S-ka.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gouldner, A. W. (1976). *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar, and Future of Ideology*. New York: Seabury Press.
- Gouldner, A. W. (1980). *The Two Marxisms*. New York: Seabury Press.
- Gumuła, W. (2008). *Teoria osobliwości społecznych. Zaskakująca transformacja w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (1977). *Technika i nauka jako ideologia*. W: J. Szacki (wybór) *Czy kryzys socjologii?*. Warszawa: Czytelnik.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego, t.2: Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall, E. (1999). *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Warszawa: MUZA.
- Hall, J. (2007). “Bovered?... Yes, now teenagers want good jobs and like to stay in”. *The Daily Telegraph*, 25.03.
- Hall, S. (1985). “Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debate”. *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 2, nr 2, June.
- Hołówka, T. (1986). *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Horkheimer, M. (1987). *Społeczna funkcja filozofii*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Huxley, A. (2002). *Nowy wspaniały świat*, Warszawa: MUZA SA
- Knoblauch, H. (2006). „»Niewidzialna religia« Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność”. W: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kurczewska, J. (2002). „Po co nam patriotyzm”. W: E. Mokrzycki, A. Rychard, A. Zybortowicz red., *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kwieciński, Z. (2000). „I cóż po pedagogu w zbójceckich czasach?”. W: Z. Kwieciński, *Tropy – ślady – próby. Studia i szkice z pedagogiki pogranicza*. Poznań–Olsztyn: Edytor.
- Kwieciński, Z. (2002). *Wykluczanie*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Lash, S. (2009). „Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota”. W: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesnością*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Lazarsfeld, P., R. Merton, (1948). "Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action". W: L. Bryson (ed.) *Communication of Ideas*. New York: Institute for Religious and Social Studies.
- Lipski, A. (2004). „Dylematy integracji społecznej osób niepełnosprawnych”. W: L. Frąckiewicz, W. Koczur (red.), *Niepełnosprawni a praca*. Katowice: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Lipski, A. (2008). „Mity i rzeczywistość społeczeństwa obywatelskiego. Analiza wybranych problemów”. W: A. Czech (red.), *Stowarzyszenia i towarzystwa a społeczeństwo obywatelskie, życie gospodarcze i przestrzeń społeczna*. Katowice: PTE.
- Luckmann, T. (2006). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mannheim, K. (1992). *Ideologia i utopia*. Lublin: Wydawnictwo „Test”.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marody, M., J. Kochanowicz (2007). „Pojęcie „kultury ekonomicznej” w wyjaśnianiu polskich przemian”. W: J. Kochanowicz, S. Mandes, M. Marody (red.), *Kulturowe aspekty transformacji ekonomicznej*. Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych.
- Meighan, R. (1993). *Socjologia edukacji*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Melosik, Z. (2007). *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Metro* (2009). 25 marca.
- Milerski, B., B. Śliwerski (2000). *Pedagogika*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mills, Ch. (1965). *Białe kołnierzyki*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ollman, B. (1971). *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ossowska, M. (1985). *Moralność mieszczańska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydaw. Polskiej Akademii Nauk.
- Ost, D. (2007). *Kłęska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*, Warszawa: MUZA.
- Polanyi, M. (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. London: Beacon Press.
- Schacht, R. (1992). “Hegel, Marx, Nietzsche, and the Future of Self-alienation”. W: F. Geyer, W. Heintz (eds), *Alienation, Society and The Individual: Continuity and Change in Theory and Research*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Simmel, G. (1997). *Filozofia pieniądza*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Stanaszek, A. (2008). „Z nadzieją przeciw beznadziei – ruch piqueteros jako przykład samostanowienia świata wykluczonych”. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4.
- Stasiuk, K. (2003). *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Thurow, L. (1999). *Przyszłość kapitalizmu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

- Tocqueville de, A. (1996). *O demokracji w Ameryce*, t. 1. Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Urry, J. (2009). *Socjologia mobilności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber, M. (1924). *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen: Mohr.
- Wirth, L. (1992). „Przedmowa”. W: K. Mannheim, *Ideologia i utopia*. Lublin: Wydawnictwo „Test”.

***A market society: a rational programme without an inessential ideology?
On a hidden programme of a “natural” axiology***

Diagnosis of the end of ideology (the end of history) is mistaken. The prevailing system of market society is based on the latent ideology of paneconomism and consumerism. Its principles are treated as natural axiology (taken for granted). The system of market society makes colonization of the lifeworld (*Lebenswelt*). The ideology of market society is disseminated by all the available channels (mainly through the mass media) in the form of so-called hidden curriculum. The purpose of hidden curriculum is to develop a functional social consciousness for sustainability of the system of market society.