

Maria Mendel

SPOŁECZEŃSTWO I RYTUAŁ
Heterotopia bezdomności

wydawnictwo
adam marszałek

Recenzenci

PROF. ZW. DR HAB. EWA REWERS
PROF. ZW. DR HAB. WIESŁAW THEISS

Redaktor

MAGDALENA RUPIŃSKA

Redaktor techniczny

JAN CIESIELSKI

Korekta

ANDRZEJ P. LESIAKOWSKI

Projekt okładki

MIROSLAW GŁODKOWSKI

© Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 2007

ISBN 978-83-7441-681-8



200994

Wydawnictwo prowadzi sprzedaż wysyłkową:
tel./fax 056 648 50 70, e-mail: marketing@marszalek.com.pl

Wydawnictwo Adam Marszałek, ul. Lubicka 44, 87-100 Toruń
tel. 056 66 08 160, 056 66 42 235, 056 66 42 236

www.marszalek.com.pl, e-mail: info@marszalek.com.pl

Drukarnia nr 2, ul. Warszawska 52, 87-148 Łysomice, tel. 056 65 99 896

*Bezdomność - socjologia
Marginalizacja społeczna
Przestępcy - socjologia
Zmiana społeczna*

Tomku, dziękuję

Spis treści

Wstęp	9
Część I. Więzi społeczne i edukacja, przestrzeń i rytuał	21
1.1. Pierwotny sens przestrzeni	21
1.2. Śmierć przestrzeni a przemiany społecznych więzi	32
1.3. Epoka przestrzeni	41
1.4. Przestrzeń pierwotna dzisiaj: instytucje nie do końca zdesakralizowane	48
1.5. Struktura i antystruktura jako modalności przestrzeni a totalitaryzm	58
1.6. Agonistyczny pluralizm i edukacja, czyli osiągnięcie niemożliwego: praca na zmianę rytuału i <i>communitas</i> w strukturze	62
Część II. Heterotopia jako przedmiot badania. O heterotopologii opisującej „inne miejsca” i ich rytuały	69
Część III. Przestrzeń i marginesy: heterotopia bezdomności	87
3.1. Autobiografia w badaniu bezdomności	87
3.2. „Legalny świat” w heterotopii bezdomności	99
3.2.1. Rytualizacja jako porządek świata „naszego”, czyli ład przez rytualne dzielenie i wytyczanie marginesu	99
3.2.2. Dwu-rzeczywistość albo bezdomnych świat przełamany	102
3.2.3. „Legalny świat”	105
3.2.4. Magia meldunku	112
3.3. Bezdomność jako heterotopia kryzysu i dewiacji	118
3.4. Transformacja ustrojowa jako heterotopia biograficzna	128
3.4.1. Narracja pierwsza: stoczniowiec	136

3.4.2. Narracja druga: kierowca zawodowy	138
3.4.3. Narracja trzecia: robotnik	141
3.4.4. Narracja czwarta: budowlaniec	143
3.4.5. Narracja piąta: „pracownik umysłowy”	146
3.4.6. Narracja szósta: rzemieślnik	152
3.4.7. Narracja siódma: opiekunka społeczna	157
3.4.8. Narracja ósma: handlarzka targowa	160
3.4.9. Narracja dziewiąta: ekonomistka	162
3.5. Zamiast zakończenia: o potrzebie edukacji zorientowanej na zmianę rytuałów	167
Część IV. Przestrzeń i edukacja: zrównoważony rozwój	175
4.1. Rozwijać się, by trwać	175
4.2. Edukacja dla zmiany: edukacja środowiskowa	189
4.3. „Edukacja dla zmiany” jako samokształcenie przez badanie w działaniu	192
4.4. Modernizacja, postmodernizacja i druga nowoczesność a zrównoważony rozwój jako <i>puste znaczące</i> nowej racjonalności	200
4.5. „Nasza nowoczesność” i edukacja dla zrównoważonego rozwoju jako zmiana rytuałów	205
Zakończenie: w stronę Radlińskiej	209
Bibliografia	215

Wstęp

Książka ta, niejako na przekór formułowanemu w niej tezom, opowiada. Jest rodzajem narracji, raczej linearnym w swojej strukturze i treści, wywodem. Dlaczego na przekór? Bo jeżeli opowiada, to jednocześnie przedstawia jakieś stanowisko (nie ma niewinnych narracji). W gruncie rzeczy opowiadanie jest więc opowiadaniem się „za”. A tu „za” oznacza poparcie dla kontrowersyjności liniowego porządku, jest pytaniem o jego sens (i „bezsens” zarazem), w szczególności w odniesieniu do kondycji „naszego” świata, czyli pewnego stanu kultury, który – w zależności od regulujących go, dominujących porządków właśnie – może „biofilnie” (stosując określenie Ericha Fromma) sprzyjać życiu lub „nekrofilnie” orientować na jego destrukcję.

Można wyrazić to nieco inaczej, czerpiąc z siatki pojęć Yi-Fu Tuna. Twierdzi on, że ów „nasz” świat, kulturę, czyniącą z nas wspólnotę, tworzą miejsca, z których świat ten nam się składa. Miejsca, których znaczenia formują się w nieustannych rytualizacjach, mogą być przyjazne (*topophilia*), ale także mogą odstraszać i zniechęcać (*topophobia*). Gra między nimi rozgrywa się w przestrzeni.

Kultura ma wobec tego miejsce, złożone z przenikających się naszych miejsc wielu; tworzy więc przestrzeń. Przestrzeń jest kulturą, kultura jest przestrzenią. Można powiedzieć, że stanowi „miejsce miejsc”, przecinających się w niezliczonych, ludzkich na nie spojrzeniach. To heterotopia zatem, według Michela Foucaulta, miejsce rzeczywiste, ale możliwe do uchwycenia jedynie przez te przecięcia, w skrzyżowaniach spojrzeń, czyniących świat wspólnym, „naszym”.

Z tej perspektywy analizowana jest w tym opracowaniu przestrzeń i rekonstruowane są podejścia do niej, pomimo swojej różnorodności, rozpięte pomiędzy pojęciem jedni człowieka i świata, a łączyłością tych bytów. Mowa tu o przestrzeni pierwotnej, przednaukowej, najpełniej chyba dającej się wyrazić dzięki językowi Martina Heideggera, oraz o przestrzeni, której pojęcie wynika z dualizmu Kartezjusza, „naukowej” i ustabilizowanej w związku z „działaniem racjonalnym” [jak ujmował je Max Weber].

Obsesja na tle, trafnie przez Webera zidentyfikowanego, działania racjonalnego, stała się wiodącą ideą modernizmu, który – ujmowany często jako projekt ludzkości – w różnych odmianach trwa nadal, według jednych (m.in. Zygmunt Bauman czy Ulrich Beck), lub raczej zakończył się, jak chcą drudzy (Gianni Vattimo, Francis Fukuyama i in.).

Książka ta zawiera refleksje idące tak w jednym, jak drugim kierunku, stawiając kwestię nie w ramach identyfikacji tych nurtów, lecz – akceptując antagonistyczny kształt rzeczywistości i zakładając „odwieczność” konfliktów, rozgrywających się w człowieku i całym ludzkim świecie (kulturze) – treści w niej zawarte układając w pytanie o możliwości ich łagodzenia, kształtowania „*communitas* w strukturze” (wyjaśnię dalej to określenie).

Wiążąc powyższe ujęcia i wprowadzając – już bezpośrednio – w treść kolejnych części tej książki, chciałabym zwrócić jeszcze uwagę na kilka podjętych decyzji, o których informacja może być istotna dla Czytelnika.

Przede wszystkim, chcąc uchwycić interesujące mnie napięcia w „dotknięciach” rzeczywistości, w jedynej dostępnej każdemu badaczowi analizie, jaką stanowi rozbiór jej – zawsze jedynie tych wybranych, zawsze – w porównaniu ze skalą ludzkiego świata – niewielkich wycinków, skupiłam się na rytualizacji, „widocznej” dość jaskrawo w heterotopiach szczególnych, z punktu widzenia celów tego opracowania – niezmiernie znaczących. Są nimi, jak wspomniałam, szeroko

rozumiane, funkcjonujące w aktualnej rzeczywistości instytucje. Jako podstawę analiz, traktując je jako heterotopie, wybrałam trzy współcześnie funkcjonujące struktury instytucjonalne: bezdomność (przy założeniu, że to instytucja, bezdomność staje się możliwa do uchwycenia tylko poprzez heterotopologię jako opis zrytualizowanych praktyk, odsyłających do miejsca na społecznym marginesie), szkołę (w niej rodziców jako umiejscawiający się zaskakująco „pod drzwiami” szkoły, komponent tej heterotopii) i uniwersytet (z akcentem na rozumienie jego heterotopii jako różnorodnych wymiarów negocjacji pomiędzy Yi-Fu-Tuanowskim „miejscem” i „przestrzenią”).

W ich opisie, w dostrzeganych konfliktach ideologicznych, w ujęciach zrytualizowanych, nieźdesakralizowanych do końca praktyk instytucji życia publicznego, chciałam widzieć pierwotny sens przestrzeni. Czyniąc to z perspektywy, jaką daje – za Edwardem Soją – „trzecia przestrzeń”, dostrzec mogłam „miejsca rzeczywiste-wyobrażone”, ludzkie u-miejscawianie, czyli jednostkowe i społeczne, „przestrzenne” ontologie; „bycie-w-świecie”.

Pragnęłam ukazać także, jak przestrzeń (z)modernizowana może współistnieć z przestrzenią pierwotną, czyli jak totalizujące praktyki dążenia do „struktury” i „antystruktury” jednocześnie (wizja wspólnoty w nomenklaturze) może owocować nie starciami wrogów, lecz konfrontacjami przeciwników, zakładając, że agonistyczny pluralizm w sieci relacji zawiązujących przestrzenie ludzkiego bycia, skutecznie oddala zagrożenie totalitaryzmem.

Książka swoją treścią odsyła do „pedagogiki miejsca”, która niedawno powstała pod tą nazwą jako ujęcie nurtu, interdyscyplinarnych w swojej istocie, penetracji przestrzeni i przestrzenności świata. Niezależnie od kartezjańskich podziałów, dla nas ludzi zawsze jest on po prostu ludzki. Uczymy się go w każdej chwili życia, wchodzimy w dialektyczny związek z miejscami, które formują nas i które kształtujemy nieustannie. Stąd ów „szyld” „pedagogiki miejsca”.

W roku 2006 ukazała się książka nosząca taki tytuł i ujmująca teksty reprezentujące tę odmianę pedagogiki [Wydawnictwo DSWE, Wrocław]. Ta, którą Czytelnik trzyma właśnie w rękach, stanowi wyraz badawczych poszukiwań, podążających w stronę heterotopiczności świata i związków takiego o nim myślenia z kondycją życia społecznego.

W ujęciu bardziej poskładanym i szczegółowiej przedstawiającym konstrukcję całego opracowania, wywód prowadzi od idei potencjalnej śmierci przestrzeni pierwotnej, przednaukowej, odzwierciedlającej jednię, jaką stanowi człowiek i – zawsze „jego”, nieistniejący poza nim – świat. Można postawić taką tezę w związku z niekończącym się projektem modernizmu i dominacji racjonalności w każdej sferze życia. Stworzyła ona podstawy dla – za M. Weberem – działania racjonalnego, które swoją obsesją ogarnęło – jak twierdzą Foucault, Soja i inni – całą rzeczywistość modernizmu (głównie XIX wiek), dając tak początek fali masowej „modernizacji” oraz „odczarowania świata”, czyli wyrugowania ze sfery publicznej przez wypchnięcie w prywatną (intymną) wartości „nieracjonalnych”, to znaczy: niemożliwych do naukowego ogarnięcia i tym samym głupich oraz wstydlivych.

Czas uległ tej racjonalizacji, modernizacji całkowicie i jego wymierność kształtuje charakter naszego życia, całkowicie odmienny od formuł znanych nam z porządków „bezzegarowych”, takich jak te, które w pięknie literackiego opisu przedstawił Ryszard Kapuściński w *Hebanie*. Czy lepszy od czasu pierwotnego? Czy uszczęśliwiający uwikłanych w jego rytm ludzi Zachodu?

Jak zauważył Foucault, został on w tej kulturze całkowicie zinstytucjonalizowany. Oznacza to również desakralizację, ponieważ w warunkach dyktatu *ratio*, nic spoza racjonalności, czyli ani religia, ani podtrzymujące ją magia i rytuał, nie mogą utrzymać się w sferze publicznej. W ogóle XIX-wieczna modernizacja świata, w myśl jej badaczy, do których należy głoszący następujący pogląd Edward Soja, stała się – niemającą końca i granic swojego zakresu – sekularyzacją. Porządek wyznaczony wartościami rozumu nie mógł znieść wartości, *de*

facto, najistotniejszych dla człowieka, bo ostatecznych, spraw życia i śmierci, egzystencjalnych sensów i znaczeń.

O przestrzeni w tym kontekście Foucault stwierdził, że nie została zdesakralizowana do końca i że toczy się o nią walka, a przyszłość będzie „epoką przestrzeni”. Kasandryczne słowa zapładniają myślenie, prowokując powstawanie nowych koncepcji, tez.

Moja koncepcja, zawarta w tej książce, dotyczy przestrzeni pierwotnej, właśnie tej – „nie do końca” dzisiaj – zdesakralizowanej. Optując za nią czy nie (a ja w tej książce staram się ostrożnie, z dystansem to wyważać, przyznając jednak słuszność myśleniu o jedni człowieka i świata, która jest preferencją wobec przestrzeni pierwotnej), powstaje przy tym pytanie o projekt modernizmu i modernizację świata. Czy trwa? A jeżeli trwa, to w jakiej postaci? Czy podbudowuje ją XIX-wieczna racjonalność, czy może jej miejsce zajęła racjonalność nowa, będąca wyrazem innych dominacji?

Analizując to, udało mi się ustalić, że racjonalność, jako pewne dążenie do ładu opartego na rozumie, w świecie naszej kultury zawsze współwystępuje z dążeniem przeciwnym, a napięcia, jakie pomiędzy nimi się tworzą, mogą być wyrazem – opisywanej przez Chantal Mouffe – antagonistycznej kondycji społecznej rzeczywistości i podstawą tworzenia się formacji, wynikających niejako z nieustannego siłowania się ludzkości na tej arenie.

Kultura może być rozumiana jako wspólny świat, który – niezależnie od postępującej instytucjonalizacji – staje się „nasz” przez uwspólniające go rytualizacje. Wszystkie one biorą swój początek z religii, zatem składają się na nie pełne magii i tworzące sferę *sacrum* obrzędy i rytuały. Paradoksalnie więc, świat nowoczesny, racjonalizując się poprzez instytucjonalizację życia społecznego (sfera publiczna jest jej całkowicie podporządkowana), wygenerował niezliczoną ilość instytucji, które w swoich procedurach odzwierciedlają zachowane w nich korzenie religii i – chciałoby się powiedzieć – pomimo wszystko są miejsca-

mi magicznymi i świętymi – właśnie przez dokonujące się w nich i za ich pośrednictwem rytuały.

Przyjąwszy perspektywę rytualizacji jako strukturalnej treści kultury, przeciwstawne dążenia do osiągnięcia określonego rodzaju społecznego ładu, można rozpatrywać, zgodnie z teorią rytuału Victora Turnera, jako napięcia pomiędzy strukturą i antystrukturą (w obrębie tej drugiej można wyróżnić porządek charakterystyczny dla wspólnoty, *communitas*). Ludzie dążą albo do ładów nomenklaturowych, w których ważne są ich pozycje i liczy się hierarchia, albo do porządków, które wyrażają łączące ich innego rodzaju więzi, abstrahujące od pozycjonowania. Jak wynika ze studium teorii rytuału, chcemy zazwyczaj i jednego, i drugiego, wiedząc jednocześnie, że osiągnąć tego nie sposób.

Próby osiągnięcia ideału, który określiłam mieszczeniem „*communitas* w strukturze” są ciągle podejmowane, o czym może świadczyć między innymi analiza Mouffe, opatrzona konkluzjami dotyczącymi antagonizmu jako kondycji ludzkiej rzeczywistości, którą należy, jako nieredukowalną, po prostu zaakceptować.

Ludzie nigdy jednak nie zrezygnują z – uwznioślających ich, poprawiających ich obraz siebie – prób tworzenia rzeczywistości zgodnie z własną, zawsze jedną, niezależnie od liczby popleczników, wizją „lepszego” świata. To także stanowi kondycję człowieczeństwa i ma zarówno złe, jak dobre strony.

Jednak nawet najbardziej szlachetna próba wcielenia w życie czyjegoś „ideału”, wizji pomieszczenia *communitas* w strukturze „pachnie” totalitaryzmem. Nie wychodząc poza tę jedną głowę, w której wizja się narodziła, w praktyce oznacza przemoc i – wskutek narzucenia wartości – ład totalitarny.

Jak mu zapobiegać? W jaki sposób przeciwdziałać praktykom życia społecznego, rozpinającym je pomiędzy *communitas* i strukturą (w którejś z części analiz, za Edmundem Leachem, przeciwstawiam sobie w tym kontekście Naturę i Kulturę, do których to kategorii można przejść na zasadzie analogii) i niepozwalającym na osiągnięcie, na-

wet zbliżenie się do ideału, a ciągle i poważnie siejącym zagrożenie totalitaryzmem?

Według Chantal Mouffe, drogę wyjścia wskazuje tworzenie warunków społecznych, w których zasadą ładu stawałby się agonistyczny pluralizm, czyli – określając go najkrócej – praktyka zamieniania wrogów na przeciwników. Przeciwnik bowiem, w nawet najgorętszym starciu, stoi na tej samej, co drugi płaszczyźnie i, przebijając się argumentami, docenia jej istnienie, umożliwiającą tę walkę „na wymianę”, zawsze twarzą w twarz, bez odwracania się plecami, bez powalania drugiego na łopatki.

Dążenie do panowania i dominacji racjonalności, ukształtowanej w XIX wieku i odczarowującej przestrzeń, w zgodzie z rozwijaną tu logiką, można przeciwstawić np. „nowej racjonalności”, właściwej dla „drugiej nowoczesności”, w której – jak twierdzi U. Beck – żyje „społeczeństwo ryzyka”. Jak piszę dalej, układ ten może reprezentować komunikat, uformowany w związku z postmodernizmem, którego dyskurs nie tyle zanegował modernizm, co na co innego zwrócił „po nim” uwagę: „Świat zwariował, trzeba wziąć go w garść”. Oznaczać by to mogło, że – zinstytucjonalizowana wskutek projektu modernizacji świata – przestrzeń zaostri swoje procedury, że rytuały staną się bardziej wykluczające i trwale marginalizujące.

Jak pisał Z. Bauman, współczesne projekty są głównie próbą zmniejszenia konsekwencji projektów wcześniejszych, próbą naprawy niedoskonałej rzeczywistości. Konieczne jest jednak ignorowanie niektórych jej aspektów oraz upraszczanie rzeczywistości, aby projekt sprawiał wrażenie realistycznego i mógł być przeprowadzony. Należy dokonać selekcji co do rzeczy „wartościowych” i „bezwartościowych”, przy czym przyrost tych drugich zwiększa się z każdym nowym projektem. Zatem „to ludzki projekt stwarza nieporządek wraz z wizją ładu, brud wraz z projektem czystości” – odpady stają się integralną częścią procesu tworzenia. Gdy zaczynamy projektować formy ludzkiego współlbycia, odpadami stają się istoty ludzkie [2004].

W ten sposób, w drodze projektowania oraz realizacji takich „projektów”, zarówno ta „druga”, jak każda „kolejna” racjonalność albo racjonalności – według Vattimo – lokalne, rozproszone, będą, jak się wydaje, budować coraz bardziej totalitarne, wykluczające jednostki i grupy, porządki.

Potwierdzać to może, jak się wydaje, projekt „zrównoważonego rozwoju”, niesiony racjami i stanowiący racjonalność – można by powiedzieć – swoiście „defensywną”, bo stworzoną w ramach odpowiedzi ludzi na strach, zniewalający ich i wzbudzający poczucie konieczności utrzymania zagrożonego życia na planecie, życia „w ogóle”.

Jak rozumieć współczesną racjonalność i jak przeciwdziałać procedurom, które powstać mogą w związku z opozycyjnością – rozgrywających się tak na globalnym, jak lokalnym gruncie – dążeń do utrzymania życia i równowagi rozwojowej oraz dążeń o podobnej sile, a skoncentrowanych np. na idei postępu, niezależnie od upływu czasu, bezpośrednio nawiązującej do XIX-wiecznego modernizmu? Wydaje się, że przykłady kierowania się taką racjonalnością znaleźć można bez trudu w aktualnej rzeczywistości, również w Polsce.

Czy obserwacja o paradoksie zracjonalizowanego świata z magicznie procedującymi instytucjami, z wszechobecnymi rytualizacjami, może tu okazać się owocna?

Być może badanie i praca społeczna (jak określiłaby ją Helena Radlińska, do której myśli – aktualnej bardzo w tym kontekście – nawiązuję w zakończeniu), ukierunkowana na zmianę rytuałów, stworzy pewne możliwości zmiany naszego – coraz bardziej marginalizującego i dzielącego świata.

Klucza do odpowiedzi na te pytania szukam w książce, w centrum badawczych analiz umiejscawiając heterotopie, czyli „miejsca miejsc”. Skrzyżowania spojrzeń, jak o nich pisałam za Foucaultem. Miejsca realne, ale możliwe do społecznego „zaistnienia” jedynie w warunkach społecznej interakcji i zdystansowanego „oglądu”, dokonującego się jak w lustrze, na zasadzie dwukrotnego, oddalającego się i wracającego w to samo miejsce spojrzenia.

Heterotopie tworzą przestrzeń pierwotną. W naukowym, nowoczesnym oglądzie jawiłaby się zupełnie inaczej, opomiarowana i regulowana układem współrzędnych.

Fenomenologicznie przytrafiają się więc i zdarzają, a nie „są” zawsze. Aby je zatem „zobaczyć” i zbadać, należy rozmawiać z ludźmi, słuchać ich życiowych opowieści i narracji, w których „widzą” siebie i swój świat, pozwalając dostrzec jakąś jego część innym. Warto poznawać ich w ich ontologii, mającej swoje miejsca, dowiadywać się, jak są-w-miejscach i jak to bycie-w-miejscach rzutuje na nich samych oraz kulturę, którą współtworzą.

Dlatego w dokonywanych tu heterotopologiach wykorzystywałam autobiografię oraz fenomenografię z analizą dyskursu i hermeneutycznym ogarnianiem badawczego opisu w sposób możliwie „rozumiejący”.

Heterotopie „zobaczyć” można badawczo, dokonując oglądu przez pryzmat działania zinstytucjonalizowanej i zrytualizowanej sfery publicznej, przestrzeni – co tutaj już chyba oczywiste – jeszcze niezdesakralizowanej.

Z ukierunkowaniem na analizę dominujących form przestrzeni we współczesnej grze racjonalności (między racjonalnościami), badawczym działaniem zostały objęte trzy heterotopie, poddające się „widzeniu” poprzez skupienie na rytualizacjach, tworzących „nasz” kulturowo i semiotycznie świat, który znaczy.

Każda z tych heterotopii analizowana jest w części trzeciej; każda odrębnie, jako kolejny *casus*. W strukturze tej książki znajdzie więc Czytelnik elementy powtarzające się i nowe zarazem. Zainteresowany bezdomnością, biorąc do ręki tom w podtytule wskazujący na ten właśnie *casus*, znajdzie analizę heterotopii bezdomności w części trzeciej, podczas gdy pozostałe części będą niemal identyczne w każdym z dwóch kolejnych tomów, przybliżających inne heterotopie: szkoły oraz uniwersytetu.



W ten sposób powstała książka – trzytomowa seria, opatrzona wspólnym tytułem: *Społeczeństwo i rytuał*. Każdy kolejny tom różni się podtytułem, informującym o heterotopii, jako przypadku analizowanym w danym tomie (*Heterotopia bezdomności; Heterotopia szkoły; Rodzice; Heterotopia uniwersytetu*).

Części: pierwsza, druga i czwarta, w każdym z tych tomów ujmują ten sam wywód, do którego spójności i znaczenia każda z tych wersji części trzeciej wnosi wartość o tej samej sile argumentacyjnej. Zróznicowana jest forma analiz heterotopii oraz ich treść. Uznawszy, że Czytelnik np. zainteresowany bezdomnością niekoniecznie będzie chciał zagłębiać się w analizy szkoły czy uniwersytetu i sięgać po ciężką i mało tym samym zachęcającą do lektury książkę, dokonałam wspomnianego podziału.

W każdym z tych tomów różnice w treści początkowych partii książki są zatem niewielkie i dotyczą jedynie koniecznych „zakorzenień” literaturowych, pozwalających Czytelnikowi lepiej odnaleźć się w analizach poszczególnych heterotopii. Na przykład w tomie poświęconym uniwersytetowi we wspomnianych partiach szkicowany jest pewien kontekst analizowanych zjawisk, studiowana jest literatura odnosząca się do zagadnienia szkoły wyższej.

W nadziei na, możliwie minimalny, zamęt, jaki w odbiorze książki może wywołać zaprezentowana struktura, cieszę się z powodu ukazania się jej w druku, licząc na rozpoczynającą się w ten sposób dyskusję wokół związków społeczeństwa i przestrzeni oraz roli rytuału w projektowaniu jednostkowej i społecznej zmiany.

W oparciu o heterotopologię bezdomności, którą ujmuje ten tom, można zbudować – jak sądzę – nowe podejście do tego wycinka społecznej rzeczywistości. Narracje osób bezdomnych i analiza zrytualizowanych procedur, które w nich opisali, nie pozwalają po staremu ogarniać „naszego” świata i same sobą niosą postulat refleksji nad tym, co zwyczajowo robimy, co, dlaczego i po co stanowi elementy instytucjonalnych praktyk życia codziennego. W ślad za tego rodzaju „diag-

nostyczną” myślą kształtuje się potrzeba dystansowania się wobec zhegemonizowanych struktur i dokonywania przemian w treści i formie rytualnych czynności, które – tak jak te, odkrywane w toku analizy autobiografii osób bezdomnych – naznaczają, wyłączają i w sposób trwały osadzają ludzi na społecznym marginesie.

Na przykład transformacja ustrojowa wskutek tej lektury może przestać być jedynie własnym doświadczeniem oraz splotem społeczno-politycznych, ekonomicznych uwarunkowań, pozamykanych gładko w obiegowych definicjach.

Transformacja w opowieściach badanych bezdomnych jest elementem ich życia na marginesie. W wyniku analizowania bezdomności, jako heterotopii, wymagającego skrzyżowania spojrzeń, pomieszania doświadczenia własnego z cudzym i – na własny użytek – zastosowania tej perspektywy „z ukosa”, odkrywa się inny, nieznanый albo mało znany obraz.

Wydaje się on w jakiś sposób dopełniony i znaczący, przynajmniej na tyle, by mógł dokonywać się na jego podstawie społeczno-kulturowy rozwój, rozumiany jako zmiana w głąb nas samych, wartościowsza niż liniowy postęp ograniczający człowieka w dążeniach typu „więcej” i „szybciej”. Ten jakościowy, „kolisty” rozwój możliwy jest tylko w warunkach przestrzeni pierwotnej, jedni, jaką stanowi, żyjący zawsze we własnym świecie, człowiek. Heterotopiczna wymiana, skrzyżowanie spojrzeń i, idące w ślad za tym, rozumienie sensów miejsc służy takiemu rozwojowi i jest kreowaniem takiej przestrzeni.

Gdynia, marzec 2007 r.

Część I

Więzi społeczne i edukacja, przestrzeń i rytuał

1.1. Pierwotny sens przestrzeni

Człowiek i świat. Były te, jako odrębne, określone we własnych rozciągłościach, od czasów Kartezjusza stanowią podstawę porządku opartego na dualizmie, racjonalności i parametryczności. Kondycji, w której wszystko ma swoje miejsce w matrycowo ukształtowanym układzie i staje się przez to wymierne, czyli poddające się lokalizacji, łatwemu u-miejscowieniu. Stwarza to warunki, w których normą staje się kontrola, bo pomiar pełni w nich rolę podstawowej aktywności i regulatora wszelkich relacji.

Podlega temu także, a może przede wszystkim czas, który ma być w związku z tym wartością fizyczną i ciągiem kolejnych „teraz” ułożonych na jednej linii. Natomiast przestrzeń wobec tego ma być światem, w którym owe momenty znajdują właśnie „swoje miejsce”, miejsce w ogólnym i jedynym, racjonalnym łańdźcu. Sprowadza się zatem do znaczenia szeroko rozumianego układu współrzędnych.

Znajdujący w tym swoje zakorzenienie modernizm, w świetle zasad przedstawionego porządku, jest oczywistą niezgodą na jedność bytów, jakie stanowi człowiek i świat.

Zamiennie tu stosując określenia: *modernizm* i *nowoczesność*, odnosząc je do umownego okresu w historii kultury europejskiej, trwa-

jącego od początku wieku XIX do pierwszej wojny światowej. Okresu ukształtowanego jako efekt myśli oświeceniowej oraz „dojrzała wersja nowożytności” [Buliński, 2002, s. 141].

Rozkwitając w wieku XIX, modernizm uformował swoje miano „wieku obsesji”, czyniąc to niejako swoją linearną opowieścią, historią kształtującą podstawy dla procesu podporządkowywania wszystkich sfer życia wartościom rozumowym, dla „wielkiej racjonalizacji” – od modernizmu zwanej modernizacją. Istniejące teorie *modernizacji* ukazują ją jako projekt ludzkości, dla niektórych nigdy nieskończony [m.in. Escobar, 1995, za: Peters, 2004; Bauman, 1996; tenże, 2006].

Nie raz będę wracała do tego wątku – jednego z ważniejszych w tym opracowaniu – teraz więc porzucę go, by nie zagubić rozpoczętej myśli o jedności albo dualności bytów: człowiek, świat.

Wydaje się, że w pokartezjańskim myśleniu chodzi mniej o negację tej jedności, a bardziej o niemożność jej wytłumaczenia. Można by powiedzieć, że jedność człowieka i świata pozostaje nie do wyjaśnienia w ramach aparatu pojęciowego i języka wygenerowanego niejako w ślad za dualnym podmiotem, czyli – dokonując skrótu – kompleksu społecznych praktyk i ich konsekwencji, określanych nauką, w jej modernistycznym sensie.

Jak zauważa Martin Heidegger, jeżeli wszystko co poznawalne („wyjaśnialne”) daje się podzielić pomiędzy nauki szczegółowe – bądź to przyrodnicze, bądź humanistyczne (co stało się według niego około połowy XIX wieku, w czasie wybujałej modernizacji rzeczywistości) – filozofii pozostaje poznawanie nauk, a nie bytu [przyt. za: Baran, 1998, s. IX]. „Ginie” w ten sposób filozofia i – co ważniejsze, szczególnie w tym kontekście – ginie tak byt, ztraca się świadomość jedności, jaką stanowi człowiek i świat.

Yi-Fu-Tuan w swoim interdyscyplinarnym studium przestrzeni znakomicie dowodzi wielu aspektów tej jedności, dając w ten sposób rodzaj wprowadzenia w filozoficzne jej *metaogarnianie* [1997].

Człowiek dla niego jest „miarą wszystkich rzeczy” i to, co określa mianem „przestrzeni”, wynika z postawy i struktury jego ciała oraz relacji, jakie kształtuje pomiędzy sobą i innymi ludzkimi istotami [tamże, s. 51]. Przestrzeń jest więc „ludzka”, w tym znaczeniu, że nie ma jej poza człowiekiem, albo że jest (w) nim. Pisze Yi-Fu-Tuan, że „jeżeli użyjemy terminów »człowiek« i »świat« nie myślimy o człowieku – przedmiocie w świecie, zajmującym małą część przestrzeni, ale o człowieku zamieszkującym świat, rządzącym światem i stwarzającym go. W istocie sam termin *world* (»świat«) mieści w sobie zarówno człowieka, jak i jego otoczenie, bo jego etymologiczny korzeń *wer* znaczy »człowiek«. Człowiek i świat to złożone pojęcia”; i dalej: „ciało nie tylko zajmuje przestrzeń, ale poprzez swoje intencje rządzi nią. Ciało jest »ciałem żyjącym«, a przestrzeń jest przestrzenią skonstruowaną przez człowieka” [tamże, s. 51–52].

Tuan rozróżnia przestrzeń i miejsce, ukazując tę pierwszą jako „wzywającą wolnością”, drugie – „kuszące bezpieczeństwem” [tamże, s. 13–14, 75, 99 i in.]. Będzie to dalej podstawą odrębnych analiz. Tu natomiast warto dodać, za badaczem pedagogicznej roli miejsc, że perspektywa, z której widzi się ludzi jako *place-makers*, jest (od czasów starożytnych przynajmniej) zakorzeniona w refleksji najogólniejszej natury, w filozofii, którą trudno może określić jako filozofię przestrzeni (bo ta, w swojej wersji odsyłającej do całościowego jej rozumienia, wydaje się być tworzona głównie przez Martina Heideggera), ale która wprowadza w pojęcie przestrzeni pierwotnej [Gruenewald, 2003]. Ludzie czynią w niej miejsca, one zaś są tym, czym czynią je ludzie.

Jedność człowieka i świata dawała i daje o sobie znać w języku, który powstaje niejako w wyniku czynienia miejsc, nieustannego tworzenia przestrzeni i przestrzenności – zawsze „naszego”, ludzkiego – świata.

Jedność człowieka i świata, rozumiana pierwotnie, ogarnia wszystkie możliwe aspekty rozumienia przestrzeni, sama w sobie wydaje się być ontologią, bytowaniem bytów, przestrzenią, która „dzieje się” i „trwa”.

Jest ona niewyraźna w naukowym (pokartezjańskim) języku. Przyjmuje się w nim błędne założenie, którym jest, traktowana jako „oczywistość”, nieodpowiednia wykładnia ukonstytuowania jestestwa. Zanim to wyjaśnię, odnosząc się do aparatury pojęciowej Heideggera, przybliżę niektóre z jej elementów.

Niemiecki termin *Dasein* – bycie „tu oto” – został wybrany przez Heideggera na oznaczenie bytu jako „czysty wyraz bycia” [Heidegger, 1994, s. 18]. *Dasein*, jestestwo jest warunkowane przestrzenią, którą jednocześnie tworzy; bez miejsca (zawsze gdzieś jest jego „tu”) obyć by się nie mogło.

Inna Heideggerowska konstrukcja: „bycie-w-świecie” pomaga zrozumieć tę złożoność. „Bycie-w-świecie” to jednolity fenomen, który stanowi ukonstytuowanie bycia. Można rozpatrywać go w różnych momentach, z których nie każdy odnosi się do miejsca [tamże, s. 75]. Fenomen jednak zawsze powinien być postrzegany całościowo, a „Bycie-w-świecie jest wprawdzie *a priori* koniecznym ukonstytuowaniem jestestwa, lecz dalece niewystarczającym do określenia jego bycia” [tamże].

Jak ma się *Dasein* do „bycia-w-świecie”? Odpowiedź na to pytanie naturalnie odsyła do myślenia o przestrzeni pierwotnej, fenomenalnie wiążącej te ujęcia. Przytoczone dalej wyjaśnienie Heideggera dość precyzyjnie ją oddaje. Píše Heidegger, że „bycie-w-świecie” oznacza „sposób bycia bytu, który jest »w« jakimś innym, tak jak woda »w« szklance, suknia »w« szafie. Przez owo »w« rozumiemy stosunek do siebie bycia dwóch rozciągniętych »w« przestrzeni bytów pod względem ich miejsc w niej zajmowanych (...) ten stosunek bycia daje się rozszerzać, np. ławka »w« sali, sala »w« uniwersytecie, uniwersytet »w« mieście, itd. (...) Te byty, których przebywanie »w« innych można tak określić, mają wszystkie ten sam wspólny sposób bycia: obecności w sensie rzeczy występujących »w obrębie« świata. Bycie obecnym »w« czymś obecnym, współobecność z czymś o tym samym sposobie bycia w sensie określonego stosunku miejsc, to ontologiczne charakter (...), określające byt o sposobie bycia odmiennym niż jestestwo” [tamże, s. 76]. Jestestwo konstytuuje się w bytowaniu, które zawsze ma

swoje miejsce, dokonuje się „w” określonym miejscu i tworzy przestrzeń istnienia, „bycia-w-świecie”.

Przestrzeń, którą dlatego można nazywać pierwotną.

Zwracając na to uwagę w kontekście krytyki przestrzeni kartezjańskiej, píše Heidegger, że „poznawanie świata (...) lub podejmowanie i omawianie świata (...) pełni funkcję pierwotnego *modus* bycia-w-świecie, które jednak samo jako takie nie zostaje uchwycone pojęciowo. Ponieważ zaś ta struktura bycia pozostaje ontologicznie niedostępna, choć jest doświadczana ontycznie jako »relacja« między bytem (świat) a bytem (dusza), i ponieważ bycie rozumiane jest zrazu na gruncie ontologicznego zakotwiczenia u bytu jako bytu wewnątrz-światowego, próbuje się ową relację między wspomnianymi bytami ująć na ich gruncie i w sensie ich bycia, tj. jako bycie czymś obecnym. „Bycie-w-świecie” – choć przedfenomenologicznie doświadczalne i znajome – staje się na drodze tej ontologicznie nieodpowiedniej wykładni *niewidoczne*” [Heidegger, 1994, s. 83].

Zamiast dualizmu, który jawi się w związku z tym jako błędna założeniowość, mamy stale jednak trudną do uchwycenia jedność, jeden byt, jakim jest człowiek i świat.

Jedność ta staje się bardziej zrozumiała (bo/i wyjaśnialna), kiedy właśnie przenosimy myślenie o niej w inne rejestry, w obszar innej racjonalności, poza ontologię interpretującą świat jako *res extensa* czy *res cogitans* [„Najbardziej skrajną skłonność do takiej ontologii »świata«, i to o wręcz przeciwnym zorientowaniu na *res cogitans*, która ani ontycznie, ani ontologicznie nie pokrywa się z jestestwem, przejawia Kartezjusz” (Heidegger, 1994, s. 94)].

Martin Heidegger dokonał tego poprzez język. To język umożliwił osiągnięcie hermeneutycznej pełni, wyraziście obecne u tego filozofa poczucie ogarniania owej jedności. Kluczowe ma w tym znaczenie kategoria przestrzeni. Heidegger ukazał ją fenomenologicznie, nie pozostawiając przy tym wątpliwości, że jej „wymowa” jest egzystencjalna.

Tak zorientowany egzystencjalizm Heideggera, według Hanny Buczyńskiej-Garewicz, dał istotny początek hermeneutyce przestrzeni

(„badaniu sensów i miejsc rzeczy, składających się na świat”), ukazującej „nowy, hermeneutyczny obszar filozofii przestrzeni” [2005, s. 9]. Heideggera można zatem uznać za prekursora w ten sposób zorientowanej, można by powiedzieć: hermeneutycznej filozofii przestrzeni.

Zanim wejść w ten obszar, widząc w nim interesujące, istotne społecznie i pedagogicznie elementy, wyjaśnię – trochę na marginesie, więc lakonicznie – swój stosunek do wywołanego tu modernizmu, by dalsze przywoływanie go nie brzmiało „fałszywą nutą”. Będzie to również pewna podstawa tezy, która organizuje treść tej książki.

Modernizm, szczególnie ten XIX-wieczny, ekstatycznie rozwijający etos Oświecenia z jego wielkimi narracjami i kartezjańskim Rozumem, budującym ramy racjonalnego świata, nowoczesność wybujała pozytywistyczną postacią modernizacji każdej ze sfer ludzkiego życia, zachłyśnięta potęgą industrializmu i towarzyszącego mu kapitalizmu, to epoka narracji. Czas był w niej najważniejszy, czas linearnie rozciągnięty i „składający” historie (wyznaczające rozwój bez ograniczeń, podążające ciągle „do przodu”, w zgodzie z wszechogarniającym „duchem Postępu”). Historie zawsze „zamocowane” do określonych wydarzeń – punktów, na które patrzenie dokonywane być musiało, siłą rzeczy, także z jakiegoś punktu, czyli z danej (narzuconej, przyjętej) pozycji. To rzeczywistość dyskursów, wkomponowujących mówców w ramy opowiadanych, dominujących w społecznym przekazie, historii. Rzeczywistość historii, pozycjonujących i stratyfikujących, podporządkowujących jednostki i społeczeństwo ich tematom, regulujących życie, doprowadzając je do postaci zracjonalizowanej (rządzonej rozumowo).

Zarówno Oświecenia, jak powiązanego z nim modernizmu nie chcę wartościować, sprowadzając znaczenie tej książki do prostego opowiedzenia się za lub przeciw niemu. Trafnie dylemat ten wyraził Michel Foucault, twierdząc w nawiązaniu do myśli Kanta o *Aufklärung*, że „należy odrzucić wszystko, co może przedstawiać się w formie uproszczonej i apodyktycznej alternatywy: albo akceptuje-

cie Oświecenie i zostajecie w tradycji racjonalizmu (jedni uznają ten termin za pozytywny, inni za zarzut), albo krytykujecie Oświecenie i wtedy próbujecie uciekać od zasad racjonalności (co znów można postrzegać jako dobre, lub jako złe). Nie uwalniamy się od owego szantażu, wprowadzając »dialektyczne« niuanse i starając się określić, jakie dobre i złe elementy można w Oświeceniu znaleźć” [Foucault, 2000, s. 286–287].

I za rozwiązaniem tego dylematu, który proponuje Foucault właśnie, chciałabym iść w swojej refleksji nad przestrzenią, heideggerowsko rozumianą i naturalnie wiążącą się z zagadnieniem czasu, tak charakterystycznym dla narracyjnego ducha modernizmu [por. Ogrodnik, 1995].

Chciałabym zachowywać w tym postawę pozwalającą na dokonywanie krytycznej (z dystansu), ale stałe fundamentalnej ontologii nas samych – metafizyki ludzkiego jestestwa. Za Heideggerem chodzi mi o fundamentalną ontologię z istotowym *Dasein*; *in-der-Welt-Sein* – Jestestwem, jako bytowaniem bytu, „byciem-w-świecie” [1998, dz.cyt., s. 7–8]. Fundamentalną ontologię, możliwą do „uwidocznienia” jedynie fenomenologicznie, tu – przez dokonywaną w ramach tego studium – fenomenologię przestrzeni.

Przy czym ważnym byłoby dla mnie, by postawa ta dała się przełożyć na pracę analityczną, zajmującą stronicę tej publikacji. Podążając za Foucault, analiz tego rodzaju można chyba się uczyć, co czynię swoim zamiarem. Jak pisze: „analizy te czerpią swą metodologiczną spójność z równocześnie archeologicznego i genealogicznego badania praktyk, traktowanych zarazem jako technologiczny typ racjonalności oraz strategiczne gry wolności; swą spójność teoretyczną osiągną w określeniu historycznie unikalnych form, w których problematyzowane są generalne cechy naszych relacji z rzeczami, innymi, i z nami samymi. Swą spójność praktyczną czerpią z troski, polegającej na poddaniu refleksji historyczno-krytycznej próbie konkretnych praktyk” [Foucault, 2000, s. 293].

Zatem, bez wartościowania, a z krytycznym i pełnym uważności i cierpliwości nastawieniem, chcę dalej analizować przestrzeń, co oczywiste – wiążąc ją z czasem, a to oznacza nieuchronne z kolei powiązanie z dyskursem modernizmu i postmodernizmu, a także innymi prądami kulturowymi, jak można by nazwać pewne dominujące paradygmaty, organizujące życie społeczne na masową skalę i tym samym je totalizujące. Z pewnością należy też do nich Ulricha Becka [2004a] „druga nowoczesność”, o której pisze jak o fali ogarniającej ludzkość (dość europocentrycznie rozumianą) po modernizmie, niejako niezależnie od postmodernizmu.

Pytania powstające wokół wzajemnego związku tych prądów oraz – przede wszystkim – niejako o trwałość racjonalności, stanowiącej podłoże modernizacji świata, stanowią oś wyводу.

W części czwartej książki znajdzie Czytelnik pewne odpowiedzi, kierujące uwagę na edukację i rytuał w nieustannie modernizowanym [jak rozumie tę relację ciągłości kulturowego ładu m.in. Zygmunt Bauman (1996)] świecie.

Analizując hermeneutykę przestrzeni Heideggera, jak trafnie zauważa analizująca jego „język przestrzeni” Hanna Buczyńska-Garewicz, widzimy, że posługuje się on dwoma współlistniejącymi tematyzacjami [dz.cyt., s. 11].

Egzystencjalna tematyzacja przestrzeni, w rozumowaniu Heideggera, występuje „gdy terminy egzystencjalne używane są dla wyrażenia doświadczenia przestrzennego, czyli gdy »pierwsze« kategorie przestrzenności zaczerpnięte są z dziedziny sposobu bytowania człowieka w świecie” [tamże]. Człowiek nie jest w świecie jak woda w dzbanie, suknia w szafie, itd. Kartezjańska koncepcja człowieka i świata, jako substancji określanych przez ich rozciągłość, zostaje u Heideggera odrzucona. Formuła „bycie-w-świecie” nie mówi o przestrzennej relacji ciał.

Pisze on przekonująco, że Kartezjańskie założenie działa jak oczywistość i sprawia, że punkt wyjścia problemów teorii poznania lub „metafizyki poznania” staje się „ewidentny”, czyli niewyjaśnialny, za-

łożeniowy, błędny. „Cóż bowiem jest bardziej oczywistego niż to, że »podmiot« pozostaje w relacji do »przedmiotu« i na odwrót? Ta »relacja podmiot-przedmiot« musi zostać założona. Pozostanie ona jednak niepodważalnym w swej faktyczności, ale przecież właśnie dlatego wręcz fatalnym założeniem, jeśli jej ontologiczna konieczność, a przede wszystkim jej ontologiczny sens pozostawione zostaną w mroku” [1994, dz.cyt., s. 83].

Z drugiej strony Heidegger akcentuje przestrzenną tematyzację bycia, „gdy terminy przestrzenne służą objaśnianiu i rozświetlaniu kwestii ontologicznych, czyli gdy mówi się o byciu w języku relacji przestrzennych” [tamże].

Obie tematyzacje są jak dwie strony tego samego medalu. Heidegger znamienne tworzy z nich (na nich) własny język, który stał się dla niego „językiem pierwotnego sensu przestrzenności” [tamże].

Bez zamiaru prezentowania tu filozofii przestrzeni Heideggera, lecz z myślą o możliwości dalszego wypowiedzania się z zastosowaniem owego języka, w ogromnym skrócie przedstawię kilka jej podstawowych elementów.

Pierwotną przestrzenność człowieka wyraża Heidegger, opisując ludzki sposób i charakter bycia w świecie, obcowania z nim. Sposób określa ontologicznym terminem: *cura*, czyli „troska”. To taki sposób istnienia bytu, w którym „możliwość dominuje nad rzeczywistością, którego rzeczywistością jest możliwość”, jak celnie ujęła to H. Buczyńska-Garewicz [dz.cyt., s. 9].

Natomiast charakter obcowania człowieka ze światem jest ważny (*umsichtig*), wskutek czego otaczający świat (*Umwelt*) jest zawsze światem rozumianym.

Człowiek jest *in-der-Welt-Sein*, jego byt istoczy się w świecie. Ludzkie jestestwo, *Dasein* – „istnienie” i jednocześnie „bycie tu oto” – jest byciem, które jest „tu oto”, to znaczy „sens bycia” ujawnia się jako „bycie-tu-oto”, jestestwo – w fakcie jego „jest-tu-oto” [Baran, 1994, s. 7].

Podkreślając znaczenie „w”, wyprowadza je etymologicznie z zamieszkiwania, a nie tylko ze znajdowania się wewnątrz czegoś innego (jak wspomniana woda w dzbanie). To egzystencjalny sens „posiadania domu”, „bycia u siebie”, który wyraża szczególną relację zażyłego współistnienia. „Tu już mamy nowy, właściwy sens bycia człowieka w świecie, jako stanu zamieszkiwania, czy przyswajania pokonującego obcość” [tamże].

W ujęciu semiotycznym, pierwotny sens przestrzeni zdaje się wyrażać rozumienie człowieka jako znaczonego wobec przestrzeni, która jest w tej semiozie znaczącym. Wyjaśnić ją może m.in. Heideggerowska troska, z rzeczywistością, w której dominuje możliwość. Bytujący w-świecie byt bez „świata” by się nie obył i składa go jako własne sensory, świat nieodmiennie swój, ze znaczeniem, które mu nadał.

Dla semiotyka przestrzeni Algirdasa J. Greimasa przestrzeń jest relacją między kategorią *signifiant* a kategorią *signifié*. Jest to w jego ujęciu „relacja konieczna między kategoriami jakimikolwiek i kategoriami ustalonymi w danym kontekście; (...) artykulację binarną tych kategorii zasugerowano tutaj celem egzemplifikacji minimalnych warunków znaczenia (...). Ważne jest, aby dostrzec, że warunki owe znajduje się po to, aby rozważać przestrzeń jako formę zdolną stanowić mowę przestrzenną, pozwalającą »mówić« o rzeczach innych niż przestrzeń, podobnie jak funkcją języków naturalnych, będących mową dźwiękową, nie jest mówienie o dźwiękach” [Greimas, 1989, s. 169].

Podstawowym, „wyjściowym” warunkiem takiego rozumienia przestrzeni czyni Greimas jej rozważanie w uwzględnieniu nierozdzielności stosowania topiki razem z heterotopiką. Interesująco wyprowadza ów warunek z pytania nie o przestrzeń (co według niego jest bezcelowe, tak jak – sędzę – każde pytanie o pojęcie pierwotne), lecz o jej najprostszą artykulację, to znaczy o „miejsce”. Może ono być uchwycone, jak pisze, „wyłącznie w odniesieniu do miejsca innego” i definiuje się „wyłącznie przez swą nieobecność”, przedstawiając się jako dysjunkcja: „tutaj” vs. „gdzie indziej” [tamże, s. 168].

Przeźren określa się w ten sposób „sama przez się” (pierwotny sens), a heterotopie, o których pisze Michel Foucault i do których szerzej odnoszę się dalej, mogą być rozumiane nie jako „miejsce”, a „miejsca miejsc” właśnie.

Michel Foucault prezentuje swój zamyśl heterotopologii jako opis przestrzeni i miejsc „innych”, jako rodzaj „kontestacji, zarazem mitycznej i realnej, przestrzeni, w której żyjemy” [Foucault, 2005, s. 121]. W dalszych częściach książki omawiam go szerzej, widząc w nim inspirację własnych badawczych analiz, skupionych wokół przykładów „heterotopii”, miejsc przedstawianych w opozycji do „utopii”.

Tłumacząc je, Foucault odwołuje się do przykładu zwierciadła, które jest utopią (miejszem bez miejsca, tak jak kulturowo tworzone są np. udoskonalone postaci społeczeństw). Ale jest też zwierciadło heterotopią, miejscem krzyżujących się spojrzeń [tamże, s. 121; por. część II].

Heterotopie zaczynają „funkcjonować w pełni wtedy, gdy ludzie znajdują się w sytuacji absolutnego zerwania ze swoim tradycyjnym czasem” [tamże, s. 123], istnieją zatem jako miejsca – sieci relacji człowieka ze światem i z samym sobą, istnieją w rzeczywistości, ale „ukazują się oczom” tylko w ramach refleksyjnego oglądu, w warunkach krytycznego, niejako po raz drugi, z dystansem i w pewnym oderwaniu od czasu, „mającego swoje miejsce” spojrzenia (na) „człowieka-w-świecie”.

W ten sposób jako heterotopia może być „ogładana” szkoła, uniwersytet, także bezdomność. Wszystkie, „spinając” miejsc wiele i miejsca różne, dają się jednak objąć jednym, krytycznym spojrzeniem, pozwalającym dostrzec – interesującą i edukacyjnie nośną – spójność zinstytucjonalizowanych i zrytualizowanych praktyk społecznych.

Wydaje się, że wyraża się w znaczeniu heterotopii (i utopii zarazem) sens pierwotnej przestrzeni, a także pierwotne jej znaczenie. Chodzi o przestrzeń „przednaukową”, w znaczeniu „przedkartyżjańskiej”; raz jeszcze dopowiem: przestrzeni, która nie oddziela bytów, jakimi są człowiek i świat.

Dla podkreślenia tego „wyrazu” pierwotnej przestrzeni warto przypomnieć zarzut Heideggera, sformułowany wobec Kanta, „dowodu na istnienie świata zewnętrznego”. Jak dla Kanta skandalem filozofii jest ciągły brak takiego dowodu, dla Heideggera skandal ten stanowi dowodu takiego poszukiwania. „Pierwotną bowiem »daną« ludzkiego jestestwa jest jego bycie-w-świecie. Jestestwo to z istoty jest-w-świecie. Świat stanowi jeden z momentów tej *pierwotnej* całości bycia-w-świecie. Problem istnienia świata jest więc bezsensowny” [prztyt. za: Baran, dz.cyt., s. XVII].

Przestrzeń pierwotna wydaje się zatem nie istnieć w modernizmie, skoncentrowanym na czasie, pozwalającym rozwijać jego historyczne narracje; przestrzeń – zgodnie z jego projektem – zracjonalizowana.

Można powiedzieć, że przestrzeń ze zracjonalizowanymi jej elementami, takimi jak spolaryzowane i wyizolowane, rozumowo zasadne obiekty, przestrzeń doprowadzana do jedynego ładu, porządkowana według jego zasad („unowocześniana” w tym duchu) nie mogła być już przestrzenią w jej pierwotnym sensie.

Dobitnie wypowiedział to Foucault wspomnianą kontestacją, wyartykułowaną w 1967 roku [Foucault, dz.cyt.].

1.2. Śmierć przestrzeni a przemiany społecznych więzi

Rzeczywistość modernizmu stopniowo „uśmiercała” (czy też „uśmierca”) przestrzeń pierwotną. Czas źródłowy, pojmowany w niej poza pierwotnym sensem, „umarł” jakby wcześniej i całkowicie, formując podstawy dla racjonalności. Racjonalna modernizacja opiera się na czasie liniowym, na jego pospolitym znaczeniu i sama w związku z tym oznacza diachroniczną narrację, generując przy tym wszechobecność i swoiste władztwo historii. Ulegli jej także Georg W. F. Hegel i Immanuel Kant, posługujący się pojęciem czasu liniowego, o czym przekonująco w wielu fragmentach *Bycia i czasu* pisze Martin Heidegger [1994, dz.cyt.; por. też Baran, 1989, s. XVII].

Zwycięstwo racjonalności kojarzy się więc ze „śmiercią” pierwotnego czasu i „uśmiercaniem” pierwotnej przestrzeni. Równoległe istnienie czasowości pierwotnej, wobec tak w modernizmie dominującej czasowości liniowej, jest niemożliwe. Pierwotna przestrzenność natomiast, choć także racjonalizowana, nigdy nie została objęta totalnością, która w modernizmie zaważadnęła czasem. „Umierała” jednak (czy „umiera”) poddawana niekończącym się procesom modernizacyjnym.

Bez przesądzenia co do fazy owego „umierania”, w dalszym opisie – umownie – będę posługiwać się czasem przeszłym.

I tak, rozumienie rozłączne człowieka i świata generowało społeczne praktyki, instytucjonalizujące wszelkie obszary życia. Przestrzeń, pojmowana egzystencjalnie, a w niej miejsca – sieci zróżnicowanych, przecinających się w nich i poprzez nie relacji, kreujących jednostkowy i społeczny podmiot [por. Foucault, 2005] – w dyskursie nowoczesności przestawały istnieć. W jego ramach przestrzeń stawała się zamknięta, niedialektyczna, umarła [Soja, 1993, s. 137; podobnie Usher, 2002].

Humanistyczni geografowie (jak określa się przedstawicieli nurtu, ujmującego jakościowe analizy ugruntowane filozoficznie, w zakresie związku przestrzeń-społeczeństwo) akcentują to bardzo wyraziście, *explicite* prezentując przestrzeń, jako skonstruowaną w ramach modernizacji. Sposób wynikający z procesów ją tworzących każe rozumieć przestrzeń niejako z dala od człowieka, z dystansem wobec niego, jako podmiotu i bez wpływu na formację jego tożsamości. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do biografii, która racjonalna jest jakby jedynie poza przestrzenią [Soja, 1989, 1993 dz.cyt., 1996; Smith, 1994; inni].

Sieci relacji „rozgrywają” się w przestrzeni pierwotnej, w jedni, jaką stanowią „ludzie-w-świecie”, chodzący, mówiący do siebie, wzajemnie na siebie spoglądający, istoczący się w jakimś ustawicznym ru-

chu, co dobrze wyraża nacechowane dynamizmem i przestrzennością *Dasein*, „jesteć”¹.

To ludzie w miejscach, z których świat im się składa, zawsze ich miejscach, nieistniejących bez nich i tworzących ich zarazem. Pytanie o te sieci – po modernizmie – można uznać za bardzo ciekawe, szczególnie w warunkach zainteresowania społeczeństwem i edukacją, któremu dają wyraz w tej książce.

W poszukiwaniu odpowiedzi na nie warto, jak sądzę, skupić się na przestrzeni w jej pierwotnym sensie i badać ją, opisując owe sieci. Wydaje się, że działając w ten sposób, można z dużą wyrazistością uchwycić cechy (zmiennosc) społecznych więzi i, co za tym idzie, rozumieć społeczeństwo, stwarzając tym podstawę przedsięwzięć o charakterze edukacyjnym, czyli – między innymi – określenia perspektyw i społecznych wyzwań.

Tego rodzaju zamysł badawczy, w szczególności jego wyniki, można zatem traktować jako pewną koncepcję w zakresie teorii społecznej, bazującą na założeniu, że przestrzeń pierwotna jest nośnikiem wiedzy o społeczeństwie. Wiedzy umożliwiającej zmianę, nie liniową, modernistycznie „rozgrywaną” jako rozwój bez granic i postęp, lecz zmianę w człowieku, chciałoby się powiedzieć: jakościową zmianę, odnoszącą się do jego „bycia-w-świecie” (w czym m.in. realizuje się edukacyjny wymiar tego zamierzenia).

¹ Oddaje to znakomicie język polski i inne języki słowiańskie, oparte na rozbudowanej fleksji, dzięki której „ja” uzewnętrznia się przez język jako tożsamość *in actu*, podmiot w działaniu (np. *idę, jem, mówiłam*, itd.), a wśród nich najbardziej wyrazista postać „bycia-tu-oto”, jaką stanowi: JESTEM). Najtrafniejszą w języku polskim formą oddającą Heideggerowskie znaczenie *Dasein* byłoby zatem nie tyle „jesteństwo”, choć także celne (wprowadzone dzięki przekładowi Bogdana Barana), co „JESTEĆ”, jako bezokolicznikowa postać rzeczownika odczasownikowego, akcentująca jestestwo w kondycji „bycia-w-świecie”; czyli dokładnie tak, jak w języku niemieckim wyraża to *Dasein*: istnienie, bycie tu oto. Uwagę tę zawdzięczam Tomaszowi Szkudlarkowi, który wypowiedział *jesteć* i stworzył dla mnie podstawę do nadania tej artykulacji Heideggerowskiego znaczenia.

W przejściu od kategorii szczegółowych, jakie stanowią relacje i ich sieci oraz obserwowalne w nich więzi społeczne, do metakategorii, jaką jest społeczeństwo, wykorzystuję system znaczeń zaproponowany przez Mirosławę Marody i Annę Gizę-Poleszczuk w celu opisu przemian społecznych [2004; Giza-Poleszczuk, 2006].

Podejście Giza-Poleszczuk i Marody, funkcjonujące w ramach realizowanego tu namysłu nad pierwotną przestrzenią, społeczeństwem i edukacją, właśnie przez obecny w nim kontekst społecznych przemian jako swoistego „uczenia się-w-świecie”, nabiera cech szczególnej atrakcyjności. Podłożem myślenia auterek jest bowiem twierdzenie, że społeczeństwo to dominująca forma uspołecznienia, przeważający w określonym kontekście czasoprzestrzennym sposób budowania relacji pomiędzy ludźmi, zawiązywania więzi czyniących ich wspólnotą (więzi społecznych) [Marody, Giza-Poleszczuk, dz.cyt., s. 53–59, 178 i in.].

Tak rozumiane społeczeństwo, to nie statyczny twór, lecz dynamiczny, niekończący się proces „stawiania się” ludzi w ich „byciu-w-świecie”, możliwy do nazwania, kiedy – przez dominację określonych cech więzi – przybiera skonkretyzowaną „postać”. Można powiedzieć, że cechy te są jakby „na miejscu”, osadzone w danych warunkach czasoprzestrzennych.

Z takim podejściem do społeczeństwa współgra między innymi² wspomniana wyżej Michela Foucaulta – inspirująca i nośna dla koncepcji tej książki – formuła „społeczeństwa przestrzeni” (jak można byłoby je ująć), czyli społeczeństwa tworzonego przez sieci relacji rozpinających się w przestrzeni bycia.

Nie żyjemy wewnątrz pustki, w której można by sytuować jakieś jednostki i rzeczy – pisał – „pustki, zabarwiającej się różnymi refleksami światła, żyjemy w sieci relacji, wyznaczających miejsca (*emplacements*) wzajemnie do siebie nieredukowalne i absolutnie nie dające się jedno na drugie nakładać [Foucault 2005, s. 119].

² Myślę tu o psychologach środowiskowych [np. Bańka, 1999], pedagogach miejsca [np. teksty zebrane w *Pedagogice miejsca*, 2006].

Pisząc więc dalej o przestrzeni pierwotnej w ukierunkowaniu na wskazane wyżej cele, osadzam swoje myślenie o społeczeństwie w perspektywie, zgodnie z którą opis tej przestrzeni „ludzi-w-świecie”, w uwzględnieniu kontekstu czasowego, powinien doprowadzać do ukazania pewnych jej dominant, ujawniających się jako przeważające w danych okolicznościach, dominujące typy społecznych więzi, sieci relacji, wyznaczających określone miejsca.

Wsparciem dla tego myślenia może być analiza współzależności: przestrzeń–czas–bycie, czyli „czasowoprzestrzenność” relacji społecznych, dokonywana w pracach Edwarda Soja [1989; 1993; 1996].

Bez odniesień, pozwalających w sposób niepozostawiający wątpliwości zakorzeń jego dociekania w filozofii Heideggera, lecz w ramach tego samego – jak sądzę – hermeneutycznie ogólnego myślenia o przestrzeni, Soja pisze o modernizmie, który utrwalił rozumienie czasu i historii ponad albo bez przestrzeni i geografii.

W jego analizach niezwykle interesująco odkrywa się – skądinąd prosta – współzależność pomiędzy relacjami społecznymi oraz czasowoprzestrzennymi. Grunt dla jej prezentacji znalazł w pracach Marshalla Bermana (opisującego szybkość i symultaniczność jako cechy społecznej rzeczywistości i wieszczącego wzrastającą odporność globalnego systemu, zmierzającego w nieodwracalnym kierunku) i Michela Foucaulta (znanego ze swoich „historii przestrzeni” i akcentującego odwracalność zmian społecznych poprzez ich refleksyjną reorganizację, dokonywaną m.in. rękami planistów, architektów i in.).

Pod wpływem tej myśli jasno widzi się przemiany więzi społecznych w ich aspektach czasowoprzestrzennych, postrzega się je po prostu jako przemiany relacji czasowych i przestrzennych.

Pisze Soja na przykład, że dominacja modernistycznej racjonalności nie pozwala dostrzec złożoności zjawiska i każe definiować społeczne transformacje jako destrukcję i przemieszczenie społecznych tradycji, podczas gdy wymagają one znacznie bardziej wysublimowanych i uważniejszych podejść. Według niego, modernistyczne interpretacje nie uwzględniają faktu, iż w społecznych transformacjach

mamy do czynienia z „kompleksową reorganizacją relacji czasowych i przestrzennych” [1993, dz.cyt., s. 135].

W sensie jednostkowym widać to w autobiograficznych narracjach osób bezdomnych objętych badaniem, relacjonowanym w części trzeciej tego opracowania. Bezdomni zrywają ze swoim tradycyjnym czasem i, zmieniając jednocześnie społeczne kręgi, miejsca, w których funkcjonują, całą tę czasowo-przestrzenną konstrukcję modelują na nowo. Transformacja ustrojowa (na przykład) w świetle ich opowieści oznacza całościową reorganizację ich świata, żadnej ze sfer ich życia nie pozostawiając w „starym” kształcie.

Mówi o tym dzieło Maxa Webera, przedstawiające istotę działania racjonalnego i XIX-wiecznej praktyki szerzenia racjonalizmu, czyli – w ówczesnym wydaniu – postępującej modernizacji, instrumentalizacji racjonalności, uwzględniającej analizowanie, planowanie i manipulację znaczeń, podporządkowywanie ich – na skalę światową ustalany – celom [Weber, 1994].

Dla Webera modernizacja taka jest postępem, ale postępem wyrażanym jedynie materialnym dobrostanem, a okupionym bardzo drogo, bo uzyskanym za cenę permanentnego niezadowolenia, niemożliwego do zaspokojenia braku jednostkowej i społecznej satysfakcji (z czym wiąże się ciągła niemożność zakończenia modernistycznego projektu) oraz „żelaznej klatki” biurokratycznej alienacji i „odczarowania świata”, do którego to pojęcia – niezmiernie znaczącego w świetle problematyki tej książki – powracać będę wielokrotnie.

Modernizacja w odniesieniu do społecznych sieci, w interpretacji tak Webera, jak przywołanych wcześniej Foucaulta, Ushera oraz geografów, takich jak Soja czy Smith, jest niepozostawiającym wątpliwości ich „splaszczaniem”, przejawiającym się między innymi w spowodowaniu ich transformacji do liniowego przekształcenia tradycji, podczas gdy zmianie podlegał cały czasoprzestrzenny kompleks, jaki stanowi ludzkie bytowanie, „bycie-w-świecie”.

Flagowym tego przykładem może być rodzina, której modernizacja jest kształtowaniem „nowego” (inna obyczajowość, kultura) na

bazie niezmiennego się – pomimo ewidentnie dokonujących się w sieciach rodzinnych relacji przemian – założenia co do jej nuklearnej struktury. Głosiciele przeciwstawnych temu poglądów, charakterystycznie w tym kontekście, określane są jako „nie-racjonalni”, „wizjonerzy” itp. Zaliczyć do nich można Heidi i Alvina Tofflerów, Jeana Baudrillarda, nawet Zygmunta Baumana, którego czytelnicy, zainspirowani jego myślą i ją rozwijający, eufemistycznie zwani są w kręgach akademickich „małymi baumankami”, którzy mają swoje „odjazdy” i jako tacy mieszczą się poza racjonalnością.

W związku z odmiennością tematykacji, w których – ze świadomością uzyskaną dzięki językowi Heideggera – ująć można zagadnienie *Dasein*, bycia „tu oto”, jedności, jaką stanowi człowiek i świat, pierwotna przestrzeń opisywana bywa albo z naciskiem na „być”, owocującym ekspozycją spraw egzystencjalnych, nieodmiennie „gdzieś” się toczących, albo ze szczególnym akcentem na miejsce – i dominuje wówczas mowa o jego egzystencjalnych aspektach. Bez miejsc ludzkie życia opowiedziane by być nie mogły, niemożliwe byłyby wszelkie ludzkie narracje. Przestrzeń i miejsce bowiem to „zawiły konstrukt, którego język dominuje w myślach narratorów”, jak pisał Jerome Bruner [1990, s. 12].

Fenomenologiczna i konstruktywistyczna perspektywa postrzegania przestrzeni (i miejsca jako jej elementu) pozostają wobec siebie we wzajemnym związku [szerzej o tym Mendel, 2006b]. Te dwie perspektywy, służąc określonej konceptualizacji, jak w tym przypadku – przestrzeni pierwotnej i jej „pracy” w postawionej dalej tezie – nie pozostają wobec siebie w opozycji, jak sądzę, lecz wspólnie kształtują interesujący kontekst, dzięki któremu możliwe staje się sformułowanie perspektywy trzeciej. Organizuje ona treści zawarte w dalszych częściach książki i jest dialektyką, wywodzącą się ze splotu podejść fenomenologicznych i konstruktywistycznych.

Znacząca jest dla niej Freudowska koncepcja „fantazmatu”, która – jak cała teoria Freuda – dowodzi, iż wiedza nie istnieje poza umysłem, że jest konstruowana wewnątrznie. Jak przekonująco twierdzi

ten autor, człowiek swój skarb najcenniejszy, życie, rozwija zgodnie z własną, oryginalną „melodią” i tak też zawsze „po swojemu” rozumie siebie i świat, w którym owo życie się toczy [za: Pietkiewicz 2002, s. 118–119].

Przyjmując konstruktywistyczną orientację, nie ma wątpliwości co do faktu, że przestrzeń stanowi to, za co biorą ją ludzie. Ważne są przede wszystkim jej znaczenia. Zatem przestrzeń to wynik wspólnego ustalania i podtrzymywania znaczeń. To społeczna i jednostkowa wiedza, do której dochodzi się poprzez nadawanie jej elementom określonych sensów i znaczeń, przez negocjacje.

W związku z tym, wiedza ta nie jest statycznym opisem rzeczywistości, lecz ją współkreuje. W ten sposób w ujęciu konstruktywistycznym utrwała się pogląd Heideggera, że przestrzeń jest wiedzą i niesie potencjał kreacyjny (podmiot przez swoje „bycie-w-świecie” poznaje i staje się sobą). Przez miejsce dokonuje się on i sam – nieodmiennie „gdzieś” – siebie stanowi.

Pisząc kiedyś o „pedagogice miejsca”, nieustannie w związku z tym przywoływałam wspomnienie z lektury tekstów Brunera, który, badając ludzkie życia jako konstruowane narracje, zwracał uwagę na doniosłe, kluczowe znaczenie miejsca, które kształtuje i ogranicza analizowane przez niego opowieści. Jak pisał „inaczej (bez miejsca – dop. M. M.) opowiedziane by być nie mogły” [tamże, s. 12]. Miejsca to, według Brunera, nie tylko „kawałek geografii”. W jego badaniach „pozwalają” one na coś, „dopuszczają”, „umożliwiają” coś, miejsca „występują”, tworząc pole działania badanym bohaterom [tamże, s. 12–16]. Miejsce można zatem rozpatrywać wprost, jako przestrzeń życiową, autobiografię. Idąc głębiej, patrzeć można na nie jak na historię życia, w której znaczącą rolę odgrywa edukacja. Miejsce może być historią własnej edukacji.

Do ujęć tych nawiązuję, czy wręcz bazuję na nich, prezentując dalej wybrane heterotopie w badawczym ujęciu, użytkującym – niejako przede wszystkim – autobiografię. Stanowi ona podstawę kształtowanej tu wiedzy o ludzkich „spojrzeniach”, krzyżujących się w przestrzeni i tworzących ją jako „miejsca miejsc”.

Przestrzeń w kontekście egzystencjalnym angażuje, jak widać z kontekstów, które wyrywkowo zaprezentowałam, bardzo wiele wątków i ujęć (biograficzne wyróżniają się i wydają się wśród nich specjalnie znaczące). Każdy z analizowanych autorów porusza się właściwie w tym samym, zbliżającym ich do Heideggera, obszarze znaczeń i – krótko mówiąc – ma na myśli przestrzeń pierwotną.

Wobec konsekwencji, jakie niesie ze sobą dyskurs nowoczesności w związku z zagadnieniem przestrzeni, można powiedzieć, że autorzy ci upominają się o pierwotne jej pojmowanie, na nowo jakby „odkrywając” jedni, jaką stanowi „człowiek-w-świecie”.

Takie myślenie wpisuje się w nurt dyskusji wokół relacji: modernizm – postmodernizm [zob. Usher, 2002; Peters, 2004 i in.]. Może ono być bowiem wyrazem postmodernistycznych tendencji, na czoło wysuwających postulat wielości i różnicy. Upominanie się o pierwotną przestrzeń mogłoby być traktowane w tym kontekście jako jego bezpośrednia realizacja.

Jednak Weberowskie „działanie racjonalne”, napędzające projekt XIX-wiecznej modernizacji świata, ma to do siebie, że trwa w sprzyjających dla siebie społeczno-ekonomicznych warunkach, takich np. jak kapitalizm. Stąd wielu społecznych badaczy, między innymi Zygmunt Bauman, mocno podtrzymuje tezę o niekończącej się racjonalizacji, która na neoliberalnym podłożu przekształca swoją postać, będąc stale tym samym ładem rzeczywistości, uporządkowanej przez rozumowe kryterium (czyli wyrzucającej poza granice publicznej przestrzeni wszystko to, co „nie mieści się w głowie”, jest nieracjonalne, czyli głupie, bo bezsensowne, przy czym sensem jest to, co prowadzi do postępu, diachronicznie rozumianej zmiany).

Rozwiązania pojawiające się w obszarze takiej refleksji, między innymi koncepcja Ulricha Becka „nowej racjonalności” i „drugiej nowoczesności” [2004a, b], poszerzają zakres wspomnianej dyskusji. Nie jest to więc debata: modernizm – postmodernizm, lecz raczej: modernizm – postmodernizm (jako zaprzeczenie tego pierwszego) oraz modernizm – jego odmiany/kontynuacje.

Nawiązując do nich, dokonując dalej swoich badawczych analiz oraz konkludując je w części czwartej myślą o idei zrównoważonego rozwoju, która – jak sądzę – stanowi interesujący wyraz pewnej dynamiki w polu fluktuującego modernizmu.

W ramach takiej opcji pojawia się wiele interesujących pytań, m.in. powstaje kwestia postmodernizmu czy „drugiej nowoczesności” wobec dziedzictwa modernizmu, jakim stała się śmierć przestrzeni.

Co w ramach tego nurtu czy tych nurtów kulturowych dzieje się z „trupem” przestrzeni, z tym, co pozostało z jej pierwotnego sensu?

1.3. Epoka przestrzeni

Można sądzić, że postmodernizm, w sposób charakterystyczny dla tego nurtu kulturowego czy też „szczególnego klimatu społecznego” [por. Szkudlarek, 1993], obudowywał, przebudowywał, budował na tym, co zastał, zasadniczo negując „jedynie” prymat homogenicznych porządków i w miejsce monokultury podstawiając ich wielość i różnorodność. Jednak w świetle rozważań, które wokół relacji: modernizm – postmodernizm ujęte są w części czwartej i dotyczą gry w niej pustego znaczącego, jaki stanowi „zrównoważony rozwój”, nie można sprowadzić tego do jedynie takiej tezy.

Jak piszę dalej, niesiona myślą Petersa, Escobara i innych, postmodernizm jako zaprzeczenie modernizmu wygenerował nie tyle (jak można by się spodziewać) nie-racjonalność, co racjonalność inną, w moich analizach wyraźnie „biologizującą” i „organiczną”, eksponującą dyskursy natury, ekologii itp.

Już nie modernizacja zatem, lecz racjonalizacja trwała nadal „po” modernizmie, w warunkach postmodernizmu, kontynuowana jako dominacja porządku świata społecznego, opartego na „naturze” i jego organizacji według kryterium „naturalności” tworzących go stosunków.

Zaprzeczenie modernizmu w postmodernizmie wygląda więc na oksymoron. Biorąc pod uwagę kwestię, co stało się z Weberowskim

„działaniem racjonalnym”, torującym drogę modernizacji świata, trzeba skwitować ją chyba stwierdzeniem, że postmodernizm stworzył jedynie nowe jego formy.

Ulrich Beck, jako autor z różnych względów opozycyjnej wobec postmodernizmu koncepcji „społeczeństwa ryzyka” i „drugiej nowoczesności”, analizowany przeze mnie głównie również w części czwartej, w kontekście rozwijającej się presji zrównoważonego rozwoju, nie pozostawia złudzeń w sprawie racjonalizacji. Jego zdaniem, XIX-wieczna jej postać (zakorzeniona, jak wiadomo, w aurze Oświecenia), osiągnęła dzisiaj kształt „nowej racjonalności”, generującej bezwzględny nakaz ratowania życia, świata. Mając na uwadze współczesną rzeczywistość, kreowaną z udziałem mediów i charakterystycznie „naszpikowaną” powodami do ludzkiego strachu o życie własne oraz życie na naszej planecie, pisał wprost o „drugiej nowoczesności” jako konsekwencji aktualnego panowania tej właśnie racjonalności [Beck, 2004a, b, dz.cyt.].

Co zatem z pierwotną przestrzenią w tym stale racjonalizowanym świecie?

Spuścizną modernizmu, jak wspomniałam, stała się przestrzeń zinstytucjonalizowana, rzeczywistość odrębnych, oddziaływujących na siebie, lecz niepowiązanych wzajemnie, niedialektycznych bytów. Przestrzeni takiej nie tworzą sieci przecinających się i dynamicznie zmiennych relacji, lecz względnie stałe formacje, apriorycznie ustalające kształt życia społecznego.

Przemiany więzi społecznych to w tym kontekście. zewnątrz wobec podmiotu ruchy instytucjonalne, dyscypliny, które identyfikował M. Foucault w swoich „historiach” (szaleństwa, seksualności, więzienia, kliniki), ogarniając przy tym modernistycznego ducha *fin de siècle* [1987; 1993; 1995; 1999]. Wszystko, co racjonalne, tworzy ład, w którym nie ma miejsca na odstępstwa. Dyscyplina jest uwewnętrzniona, ludziom już nie tyle „nie wolno”, co „nie wypada” pewnych rzeczy robić, a granice tego – poszerzającego sferę publiczną – dyskursu

rozciągnęły się tak bardzo, że „nie wypada” obejmuje również kwestię podmiotowej tożsamości: czy/jak być sobą.

Media doskonale wkomponowały się w ten klimat i skwapliwie podpowiadają, kim jesteśmy i jak układamy się ze światem, jak odnajdujemy się w przestrzeni, określając swoje w niej miejsca [przy okazji czerpiąc z tego spore zyski i napędzając maszynę nowego kapitalizmu (por. Bauman, 2006 i in.)].

Postmodernistyczne obudowywanie, budowanie na czy też przebudowywanie takiej przestrzeni w ramach „drugiej nowoczesności”, w świetle stwierdzenia, że racjonalizacja w różnych postaciach, ale stale jest kontynuowana, można chyba określić jako trwające w czasie „uśmiercanie” przestrzeni pierwotnej.

Można też – być może ryzykownie, ale dla klarowności tej myśli raczej trafnie – ująć to w metaforze procesu utylizacji. Co w społecznym życiu może wyrażać ten proces niekończącej się racjonalizacji (eksponującej czas i panującej nad nim „całkowicie”) – utylizacji (dotyczącej przestrzeni, na którą jakby teraz, gdy czas został już opanowany, „przyszła pora”)? Co może oznaczać ewentualny „recykling” takiej przestrzeni i jaki finalny kształt przybrać może przestrzeń w rezultacie tego procesu, czyli jaka może być przestrzeń – postmodernistyczna oraz w ramach „drugiej” (i prawdopodobnie kolejnych) nowoczesności – zutylizowana?

Wreszcie pytania kluczowe: co właściwie dzieje się teraz, z jaką postacią racjonalności mamy obecnie od czynienia i co – w związku z tym – może dziać się dalej, czy można na te procesy wpływać, jeżeli tak, to jak, w jaki sposób tego dokonywać?

Pytania te wydają się wyznaczać też pewną oś tego tekstu, którego cele skupiają się wokół przemian więzi społecznych i w którym – zasadniczo – jak w każdym opracowaniu akcentującym edukację, chodzi o wskazanie społecznych perspektyw.

W świetle dokonanych analiz, utylizacja przestrzeni może oznaczać ów metaforyczny „recykling” uśmierconej przestrzeni. Może być bowiem powrotem do przestrzeni pierwotnej, do jej sensu sprzed nar-

racji, dyktowanych XIX-wieczną obsesją historii z jej tematami, takimi jak „rozwój i zatrzymanie, kryzys i cykl, akumulacja przeszłości i zagrażające zlodowacenie świata” [Foucault, 2005, s. 117].

Dokonująca się na fali postmodernizmu utylizacja uśmierczonej przestrzeni, jako robienie z nią „czegoś” w ramach odmiennego, heterogenicznego porządku, mogła oczywiście oznaczać ponowne jej „uśmiercanie”, co do którego wiadoma byłaby jedynie intencja (przeciw dualizmowi: człowiek – świat i homogenicznemu wzorowi przestrzeni), a jako nieprzewidywalne pozostawałyby jego szczegółowe konsekwencje. Wśród nich – paradoksalny, aczkolwiek prawdopodobny, powrót do „trupa”. Dążenie do „nowego” w praktyce społecznej często bowiem oznacza osiągnięcie dobrze znanego, „starego” [jak dowodzą tego kopie bez oryginału – symulakry Jeana Baudrillarda (2005), albo jak głosi kultowa fraza z filmu *Rejs*, że dobre są tylko te piosenki, które już raz słyszeliśmy].

Pierwsza z tych opcji wyznacza ścieżkę „konstrukcyjną”, na której budowany (stąd konstrukcja, a nie rekonstrukcja) byłby powrót do przestrzeni o określonym kształcie, pierwotnej. Druga – „destrukcyjną”, na której podstawowym paradygmatem społecznego działania byłaby intencja zmiany przestrzeni zastanej, w rezultacie mogąca okazać się jej pozorem i – w rzeczywistości – powrotem do przestrzeni „zmodernizowanej”, czyli zamkniętej i martwej.

Edward Soja, na początku lat dziewięćdziesiątych piszący o analogiach pomiędzy społeczną czasoprzestrzenią końca wieku XIX i XX, ukazujący realność kolejnego *fin de siècle* z groźbą następnej obsesji historii [Soja, 1993, s. 136, 150 i in.], stwarza tu pewne podstawy analiz.

Na pytanie o potencjalność tych dróg można odpowiadać, wskazując na znakomicie uchwycone przez niego cechy społecznej rzeczywistości końca wieków XX i XIX. W obu dominującym stał się dyskurs modernizacji, którą Soja ujął trafnie jako proces społecznej restrukturyzacji, skutkujący znaczącą rekompozycją „czasowo-przestrzennego-bycia” [tamże, s. 149].

Inne, aczkolwiek zbliżone, wyrażane w kategoriach ekonomiczno-politycznych, opisy obu tych „czasów” ukazują coś, co łączy je ewidentnie: tę samą dokładnie atmosferę napięcia w dążeniu do oraz w pożądanym zmianie. Potwierdzać to może zaprezentowaną wyżej myśl o racjonalizacji, która nie ma końca, trwa pomimo różnicujących się w czasie uwarunkowań (nurtów, jak o nich poprzednio pisałam) kulturowych. Idea „zmiany”, przenikająca znaczenie „rozwoju” i kreująca „postęp”, to znak rozpoznawczy XIX-wiecznej modernizacji świata. Z analiz Edwarda Soi wynika, że wokół „zmiany” uformowała się również późniejsza, XX-wieczna racjonalność, generująca dominujący w tej rzeczywistości proces racjonalizacji.

Pomiędzy konstrukcją a destrukcją, jako przeciwstawnymi tendencjami, także występuje napięcie, być może to samo, być może widoczna jest w tym „pomiędzy” jakaś jego strona. Napięcie to wyraża rzeczywistość końców XIX oraz XX wieku, schyłków, dla których głównymi kategoriami opisu, w ramach „obsesji historii” i w opozycji wobec niej, stały się czas oraz przestrzeń.

Jak pisze M. Foucault: „obecna epoka będzie przypuszczalnie (...) epoką przestrzeni” [Foucault, 2005, s. 117]. Według niego, znajdujemy się w momencie, w którym „świat wydaje się nie tyle długą historią rozwijającą się w czasie, co siecią łączącą punkty i przecinającą własne poplątane odnogi” [tamże].

Co bardzo interesujące w świetle dokonywanych tu analiz, Foucault widział jasno, że współczesne konflikty ideologiczne rozgrywają się właściwie pomiędzy „wiernymi dziedzicami czasu i zaciekleymi mieszkańcami przestrzeni”³ [tamże]. Można, jak sądzę, odnieść tę obserwację do napięć pomiędzy konstrukcją i destrukcją, jako sposobami wspomnianej „utylizacji” martwej przestrzeni, radzenia sobie z tym, co zostało z niej po modernizmie.

Chciałabym zwrócić na te napięcia szczególną uwagę, rozumiejąc je jako kluczowe dla formułowanej dalej tezy.

³ Foucault pisał o tym w nawiązaniu do opozycji: strukturalizm *versus* poststrukturalizm.

Poza tym należy mieć na uwadze, że – niezależnie od kontinuum, na którym trwa proces racjonalizacji, nie mogąc osiągnąć końca – istniejący kontekst może w sposób nieprzewidywalny przeobrazić jego postać. Gianni Vattimo wieści ukształtowanie się – w związku z kryzysem modernizmu – nowej formacji, którą określił jako „społeczeństwo przejrzyste”. Aktualne odejście od historii jest, według niego, równoznaczne z przekreśleniem idei postępu, co ma swoje „złe” strony. Uznanie unilinearności historii traktuje jak warunek rozumienia jej jako stopniowego urzeczywistniania tego, co „autentycznie ludzkie” [Vattimo, 2006, s. 16]. Niestety, jest tym między innymi skłonność do panowania i tworzenia totalizujących łańdów.

Pisze Vattimo, że „jeśli sprawy ludzkie nie tworzą unilinearne-go kontinuum, wówczas nie będzie można twierdzić, że wypełniając racjonalny plan doskonalenia, edukacji, emancypacji, zmierzają ku jakiemuś kresowi. Sam cel, który nowoczesność uznała za nadający kierunek biegowi wydarzeń, wyobrażano sobie podług pewnego ideału człowieka. Myśliciele Oświecenia, Hegel, Marks, pozytywiści, wszelkiego rodzaju historycy w zasadzie podobnie wyobrażali sobie, że sens historii polega na urzeczywistnieniu cywilizacji, a co za tym idzie – nowoczesnego Europejczyka” [tamże, s. 17]. I dalej: „aktualny kryzys pojęcia unilinearnej historii, a w konsekwencji również kryzys idei postępu i koniec nowoczesności są wydarzeniami spowodowanymi nie tylko przez transformacje teoretyczne – przez krytyki, którym dziewiętnastowieczny historycyzm (idealistyczny, pozytywistyczny, marksistowski, itd.) poddał poziom idei. Wydarzyło się coś zgoła innego i wydarzenie to jest o wiele bardziej doniosłe (...) Europejski ideał ludzkości okazał się jednym z wielu ideałów, niekoniecznie gorszym, ale niezdolnym, by bez użycia przemocy utrzymać się jako prawdziwa esencja człowieka – każdego człowieka” [tamże, s. 18].

Ze słów tych wynika, że „koniec historii”, kryzys XIX-wiecznej idei postępu z całą jaskrawością ujawnił nie tylko europocentryzm, ale – niejako przede wszystkim – kolonialny nadal charakter europejskiej kultury.

Określający tym swoją tezę, dotyczącą „społeczeństwa przejrzystego”, Vattimo opatruje stworzoną przez siebie nazwę znakiem zapytania, jakby mając nadzieję, że się myli, jakby ostrzegając przed rzeczywistością, w której dominująca stałaby się tego rodzaju formacja.

Zwraca też uwagę, że ponowoczesne społeczeństwo jest społeczeństwem komunikacji, żyjącym w warunkach podważenia „zasady rzeczywistości”, bo to mass media odegrały najbardziej znaczącą rolę w jego narodzinach. „Nie charakteryzują one owego społeczeństwa jako bardziej »przejrzystego«, bardziej siebie świadomego, bardziej »oświeconego«, lecz czynią je społeczeństwem bardziej złożonym, nawet chaotycznym (...) ów relatywny »chaos« stanowi naszą nadzieję na emancypację” [tamże, s. 18]. Emancypacja ta może dokonywać się według niego przez dezorientację, uwalniającą różnice. W perspektywie nią wyznaczonej Vattimo widzi niezliczone, „lokalne” racjonalności ponowoczesnego świata, racjonalności mniejszości etnicznych, seksualnych, religijnych, innych. Zastąpiły one, według tego autora, jedną, „centralną” racjonalność, stwarzając pole wolności od totalizującego projektu nowoczesności (czy też jej późniejszych, być może nienazwanych odmian, kontynuujących modernizację świata).

Zaskoczony niesprawdzeniem się swoich prognoz co do homogenizacji świata pod wpływem rozwoju medialnej propagandy Theodor Adorno, wraz z podobnie zadziwionym Maksem Horkheimerem, stali się dla Vattimo przykładem działania tego, co nieprzewidywalne, a co, dziejąc się, jest w stanie odmienić najbardziej zhegemonizowane struktury [tamże, s. 19]. Erozja zasady rzeczywistości, która dokonała się przez media, przyczyniła się do zniszczenia jednej racjonalności i eksplozji owych racjonalności lokalnych.

Bliskie człowiekowi, w tworzonych dyskursach przemawiające głosem wspólnot i realnych miejsc, można by powiedzieć, że są heterotopiami, w których skrzyżowane „spojrzenia” stwarzają szansę negocjacji nieustannie powstających różnic.

Czy to szansa na powrót przestrzeni pierwotnej, czy tworzy się ona wraz ze społeczną formacją, którą Vattimo nazywa „społeczeństwem przezroczystym”?

Media, na których pracę w tym społeczeństwie zwraca uwagę, „uprzestrzeniają” i zagęszczają świat coraz bardziej [por. Soja, 1996]. Czy chaos tym powodowany zwiększa dyspersję „lokalnych” racjonalności i czy na tym polegać ma nasza wolność?

Nie da się na te pytania odpowiedzieć, przynajmniej nie w sposób jednoznaczny, ale możliwość ich powstania sama w sobie jest znakiem swobody i emancypacja podmiotu w „chaosie” uformowanym dzięki (sic!) mediom, dokonuje się chyba naprawdę.

Poza tym refleksja wokół koncepcji Gianniego Vattimo z pewnością stanowi też dobry punkt wyjścia do dalszych analiz wokół – coraz bardziej chyba nieodgadzionych – „losów” przestrzeni pierwotnej w ponowoczesności.

1.4. Przestrzeń pierwotna dzisiaj: instytucje nie do końca zdesakralizowane

Pod wpływem – szczególnie tu „produktywnych” – myśli Heideggera i Foucaulta, a także wobec przedstawionych dotąd zainteresowań i celów badawczych, można przyjąć, że współczesne konflikty ideologiczne ujawniają się jaskrawo w obszarze edukacji (głównie z racji toczącej się w nim walki o przyszły kształt rzeczywistości) i po pierwsze – prezentują nieprzerwanie trwającą reorganizację ludzkich relacji, które są zawsze czasowe i przestrzenne. Po drugie – mogą być rozumiane jako stan napięcia pomiędzy dążeniem do powrotu przestrzeni pierwotnej, świata jako sieci budującej się w „ludzkich”, zawsze czyichś, miejscach, do heterotopii (konstrukcja przestrzeni) a pragnieniem zmiany, ładu i bezpieczeństwa, kojarzonego ze „strzałką” na osi czasu, którą w stronę postępu podążać może każda linearnie rozumiana racjonalizacja (osiąganie ideału w czasie, dochodzenie do niego w określonych etapach i procesach). Może to być kolejna, nowa modernizacja, mogąca również oznaczać powrót, ale do przestrzeni zinstytucjonalizowanej, do świata jako historii, do rzeczywistości, zmieniającej się nie „w głąb”, przestrzennie, lecz rozwijającej się jak liniowa narracja (destrukcja przestrzeni).

Łagodzenie tego rodzaju napięć, ich swoiste rozgrywanie w praktyce społecznej niektórzy jej badacze (w szczególności semiotycy topologiczni) określają jako rytualizacje [Leach, Greimas, 1989, s. 58–61, 168–173 i in.; por. Dembiński, 2005, s. 24–30 i in.]⁴. Nie ma potrzeby, by opisywać je w tym miejscu szeroko, zatem – dla prezentacji dalszych swoich zamierzeń – zwrócę uwagę jedynie na ich najbardziej elementarne, aczkolwiek znaczące w tym kontekście, cechy.

Nawiązanie do raz już przywołanych słów Foucaulta o pełni funkcjonowania heterotopii możliwej w sytuacji, gdy ludzie zrywają ze swoim tradycyjnym czasem [2005, s. 123] nasuwa myślenie o rytuale. Przestrzeń pierwotna, jeżeli by opisywać ją jako heterotopiczną, „ujawnia się” jak w przykładzie ze zwierciadłem, kiedy ludzie „zatrzymują” się i z dystansem spoglądają na swoje „bycie-w-świecie”. Z antropologicznych ujęć wynika, że takie zerwanie z „tradycyjnym” czasem charakterystycznie stanowi cechę rytuału.

Rytualizacje stanowią warunek *sine qua non* istnienia naszego świata. Bez zrytualizowanych działań społecznych nie byłoby tego, co wspólne, co jednocześnie zróżnicowane (przy wielości kultur) i stałe w formie [Dembiński, s. 26]. Rytualizacja zapewnia ład i porządek w świecie (C. Bell), tworząc wizję porządku społecznego (niekoniecznie zgodną z zastanym ładem) i postulując jego przeobrażenia. Stąd uogólniające rozumienie rytualizacji jako procesu noszącego cechy rytów przejścia. Żaden podmiot – ani w wymiarze jednostkowym, ani społecznym – w efekcie rytualizacji nie pozostaje tym samym, zawsze staje się innym od tego, kim był, zanim pojawił się rytuał [tamże, s. 55]. Okazuje się zatem, że – spełniając swoje negocjacyjne funkcje – rytuały grają w życiu społecznym rolę nośników społecznej zmiany.

⁴ Książka Mariusza Dembińskiego zawiera rzetelnie dokonany przegląd opracowań w zakresie teorii rytuału, znakomicie porządkujący i aktualizujący ten obszar wiedzy; korzystam z niej tu obficie.

Nie są przy tym „niewinne” w znaczeniu pewnego braku obiektywności, dotyczącej istotowej tu kwestii.

Jak zauważa Pierre Bourdieu, jest rytualizacja temporalizującym mechanizmem, pozwalającym opanować czas poprzez wprowadzenie w jej czasoprzestrzenny obszar określonych wydarzeń [tamże, s. 25]. Działa zatem instytucjonalizująco – jak widzą to P. Berger i T. Luckman – wobec społecznych praktyk o charakterze nawykowym i w rezultacie prowadzi do powstawania instytucji [tamże, s. 27].

Wydawać by się w związku z tym mogło, że rytualizacja łagodzi napięcia typu: konstrukcja – destrukcja w odniesieniu do przestrzeni, stanowiąc w istocie jej... modernistyczną kolonizację. Tak jednak chyba nie jest, a argumentacja tej, bardzo ostrożnie formułowanej, tezy (naprawdę nie wiadomo, jak jest, można tylko podejmować próby zrozumienia kontekstu, obierając kierunek analiz i ucząc się „w drodze”) powinna być traktowana jako dalsza prezentacja założeń oraz ogólnej koncepcji badań, realizowanych w ramach tego opracowania.

Otóż instytucje, te zrytualizowane praktyki społeczne, jak wynika z przeglądu ważniejszych koncepcji w tym zakresie (m.in. Turner, Bell, Goodman, Durkheim, Girard, McLaren), budują się wokół rdzenia, jaki stanowi rytuał oraz religia [por. Dembiński, dz.cyt., s. 28–30]. Wzorem i podstawą dla nich jest religia i towarzyszące jej działania o zrytualizowanym charakterze. Instytucje, w pierwotnym ich sensie, zawierają zatem elementy *sacrum*, w swojej istocie stanowią obszar święty, z wszystkimi jego włączającymi i wyłączającymi cechami, z myśleniem magicznym itp.⁵

Teza, którą stawiam i którą warto zaprezentować w tym właśnie kontekście, głosi, że modernizacja, jaka dokonała się w nowoczesności i pomimo kryzysu wielkich narracji (jak ujmował je Jean-Francois Lyotard), niekoniecznie osiągnęła swój koniec, choć wraz z tym mię-

⁵ Analizując dalej wybrane elementy rzeczywistości, będę dokonywała interpretacji, w których zawarty będzie ich opis.

dzy innymi kryzysem z pewnością skończyła się „tamta”, dziewiętnastym wiekiem zapoczątkowana nowoczesność.

Racjonalizacja, którą już Max Weber określał jako charakterystyczną dla kultury zachodniej [1994], trwa w zmieniających się postaciach i unowocześnianie świata (modernizacja), zgodnie z procesami, które się na nią składają, jak się wydaje, również ma się dobrze.

Przestrzeń racjonalizowana to zwiększająca się sfera publiczna, na której scenie grają aktorzy instytucjonalni. W związku z tym racjonalizacja świata to postępująca instytucjonalizacja przestrzeni. Polega ona na podporządkowywaniu jej wartościom rozumowym, czynieniu jej rządzącą się racjonalnymi prawami, a także osiągającą racjonalne cele.

Cele te mogą jednakże skupiać się w takiej postaci instytucjonalizacji, która byłaby całkowitą desakralizacją przestrzeni, odarciem jej z jej (można powiedzieć, pierwotnej) świętości. Taki, *explicite*, był projekt modernizmu: pozytywistyczna sekularyzacja, racjonalizacja i funkcjonalizacja społecznych praktyk [Peters, dz.cyt., Bauman, 2006, dz.cyt., Soja, 1993, dz.cyt., Foucault, 2005, dz.cyt. i in.]. Taki może być ten aktualnie trwający, aczkolwiek niekoniecznie istniejący w języku, może nienazwany jeszcze, projekt współczesności. Być może desakralizację zinstytucjonalizowanej przestrzeni kolejna „nowa racjonalność” uczyniła swoim celem, tworząc w ten sposób „trzecią”, którąś z kolei nowoczesność? Jaką rolę pełni w tym rytuał?

Znacząco i w czasie znaczącym, na fali „XIX-wiecznej obsesji historii”, o której wspomniałam, akcentował go m.in. Talcot Parsons, twierdząc, że sekularyzujące działania dowodzą uniezależniania się współczesnych społeczeństw od rytuału, stanowiącego relikwiarz czasów minionych, że zachodzącym społecznym zmianom towarzyszą przemiany instytucji – coraz bardziej niezależnych i wyspecjalizowanych [przyt. za: Dembiński, dz.cyt., s. 29].

Niejako przede wszystkim odkrywa się w tym istota „odczarowania świata”, rozpoznanego bardzo trafnie przez Maxa Webera i ujętego jako koncepcja spójna z jego teorią działania racjonalnego, w jego wy-

kładzie z 1918 roku [1998, s. 157–176; 1994; Cahoone, 1998]. To wykład o nauce jako zawodzie, w ramach którego – tak jak na przykład w przypadku medycyny i w niej działalności lekarzy – dokonuje się masowej manipulacji znaczeniami i planowo zastępuje zastaną rzeczywistość (co do której po prostu nie formułuje się najważniejszych w niej, egzystencjalnych pytań), rzeczywistością symulowaną i „sztuczną”, w której „lekarstwo” znajduje się na wszystko, bo tak choroby, jak leki produkowane są w tym samym, wszechogarniającym dyskursie racjonalizacji, intelektualizacji i „odczarowywania świata”.

Ta niezwykle ważna dla współczesności krytyka modernizmu, tak już dawno wygłoszona przez Webera, stale odbija się echem w refleksji społecznej [por. prace Zygmunta Baumana, (m.in. 1996; 1998), Jeana Beaudrillarda (m.in. 2005, dz.cyt.) i innych]. Z jednej strony wiadać w tym, że wyjaśniająca moc tej teorii wydaje się aktualizować ją ciągle na nowo, niezależnie od zmieniającego się kontekstu. Z drugiej świadczyć to może o niebywałej sile i trwałości wpływu XIX-wiecznej, „obsesyjnej”, jak wspomniałam, modernizacji rzeczywistości.

Projekt modernizmu jawi się więc jako wyraziście nieskończony. Można przyjąć, że dzieje się tak z powodu, „naturalnego” w takich warunkach, wiecznego braku spełnienia, cechującego rzeczywistość zdominowaną ideą postępu jako liniowo pojmowanego, niemającego granic rozwoju wzrostu, przyrostu itp. (nigdy nie osiąga się w niej stanu nasycenia, każda „pełnia” – jak każdy ideał – ma to do siebie, że nie sposób do niej dotrzeć; duch postępu oznacza w tym kontekście swoje skazanie na wieczną drogę, bez satysfakcji osiągnięcia celu).

Jak wspomniałam w rozdziale o śmierci przestrzeni, modernizacja, jaka dokonała się dotąd, przyniosła wiele pożytku dla ludzkości, ale również stała się powodem jej nieszczęścia, na co zwraca uwagę zarówno sam Weber, jak i jego interpretatorzy i kontynuatorzy [por. Cahoone, dz.cyt., s. 157]. Bezpośrednią przyczynę owego nieszczęścia może stanowić, według niego, właśnie „odczarowanie świata” – jeden z najbardziej znaczących elementów nieskończonego projektu modernizmu.

„Odczarowanie świata”, jak pisze Weber, jest – obok racjonalizacji i intelektualizacji – cechą „brzemienia naszych czasów”, cechą, która charakteryzuje je „przede wszystkim” [Weber, dz.cyt., s. 175]. „Odczarowanie”, najkrócej, polega na – z duchem „postępu” dokonanym – wypchnięciu najbardziej wysublimowanych i ostatecznych dla człowieka wartości ze sfery publicznej (całkowicie zracjonalizowanej) i tym samym zawężeniu ich potencjalności (pewnej dopuszczalności istnienia) do „transcendentalnego królestwa życia mistycznego” lub do granicznych obszarów bezpośrednich ludzkich relacji. Mogły one istnieć jedynie poza sferą publiczną, czyli – co w tym wypadku jednoznacznie – „poza” racjonalnością. Mogły istnieć, ale jako nie-racjonalne, czyli – w tamtym kontekście – gorsze, wstydlive, zepchnięte na margines.

Sfera publiczna, a w niej instytucje, jako najważniejszy wyraz społecznej rzeczywistości, zostały w ten siłowy, bo będący realizacją jednej wizji świata, sposób oddzielone od... człowieka. To w nim przecież rozgrywają się zarówno te, dające się ogarnąć rozumem światy, jak te mistyczne, spoza racjonalności, leżące poza możliwościami intelektu. Odczarowanie świata jest więc wyrugowaniem tych drugich ze sfery publicznej, a docelowo (w zgodzie z projektem modernizmu) – odmówieniem im prawa istnienia.

Weber, posługując się przykładami monumentalnej sztuki i – podobnie jawiącej się w krytykowanych czasach – religii, przekonuje, że wszelkie próby siłowego zaszczepiania idei, a także konstruowania ich bez oparcia w ludziach, muszą przynosić marne rezultaty. Nigdy skutek takich praktyk nie powstanie autentyczna i oryginalna wspólnota, co najwyżej „fanatyczna sekta”, jak pisał o akademikach – „zawodowcach”, uprawiających „postępową” naukę, polegającą na pokrywaniu własnej niemocy i wspólnym poddawaniu się ułudzie racjonalnych rozwiązań [tamże, s. 175].

„Odczarowanie świata” Maxa Webera można, jak sądzę, w sposób bezpośredni przenieść na postawioną wyżej tezę. Wydaje się, że do-

tyczy ono dokładnie przestrzeni przednaukowej, pierwotnej, z której w wyniku działania racjonalnego o kompleksowym i skomasowanym charakterze (modernizacji) wyrzuca się magię. Postępującą sekularyzację przestrzeni pierwotnej, którą zakładam, będę więc określać dalej „odczarowywaniem przestrzeni”, zachodzącym w rytualizacjach, toczących się w heterotopicznej sferze publicznej (instytucje to przecież „miejsca miejsc”).

Instytucje – magiczne i święte, instytucje, które uznaję tu za wyraz przestrzeni pierwotnej, nie są chyba jednak (pomimo modernizacji) zdesakralizowane do końca. Skoro – jak wspomniałam – instytucje zawierają elementy *sacrum* i w swojej istocie stanowią obszar święty i magiczny, bo wzorem i podstawą dla nich jest religia i towarzyszącej rytuały, to pełna desakralizacja nie jest możliwa i wymykać się będzie każdej, nawet najbardziej zdeterminowanej próbie racjonalizacji.

Wobec tego stwierdzić można, że dyskurs nowoczesności instytucjom (czyli przestrzeni, publicznej sferze ludzkiego działania) zagroził jedynie, zachwiał nimi i poruszył je ku zmianie, ale nie zdesakralizował w sposób ostateczny. Wydaje się, że widać to „gołym okiem”, szczególnie w instytucjach edukacyjnych, którym w całości tego opracowania poświęcam sporo uwagi.

Foucault uważa, że „pomimo wszelkich wynajdywanych technik, pomimo całego porządku wiedzy, który pozwala nam określać czy formalizować, współczesna przestrzeń jest przypuszczalnie nadal nie całkiem zdesakralizowana – w odróżnieniu od czasu, który został (całkowicie – przyp. M. M.) zdesakralizowany w XIX wieku” [Foucault, dz.cyt., s. 119].

Twierdzi dalej, że nie osiągnęliśmy jeszcze desakralizacji przestrzeni w sensie praktycznym i przypuszczalnie „nasze życie wciąż rządzone jest przez pewną liczbę opozycji, które pozostają nienaruszone, których nasze instytucje i praktyki nie ośmieliły się jeszcze przełamać – opozycji, które traktujemy jak proste dane: np. między przestrzenią prywatną a przestrzenią publiczną, między przestrzenią

rodzinną a przestrzenią społeczną, pomiędzy przestrzenią kulturalną a użytkową, między przestrzenią wypoczynku i przestrzenią pracy. Wszystkie te opozycje wciąż ożywiane są przez stłumioną sakralizację” [tamże, s. 119].

Foucault interesują te przestrzenie, które jako sieci relacji posiadają „osobliwą właściwość pozostawania w relacji z wszystkimi innymi miejscami, ale w taki sposób, że zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji, który jest przez nie wskazywany czy odzwierciedlany” [Foucault, dz.cyt., s. 120]. Te przestrzenie, w pewien sposób powiązane z wszystkimi innymi i z tego też względu im zaprzeczające, określa mianem – wspomnianych już – utopii (miejsca bez rzeczywistej przestrzeni, które są zasadniczo nierealne) oraz heterotopii. Te drugie postrzegają jako typowe dla wszystkich kultur, stanowiące stałą w każdej grupie ludzkiej. Wyróżnia przy tym heterotopie kryzysu, charakterystyczne dla społeczeństw pierwotnych (np. miejsca uprzywilejowane, święte lub zakazane, zastrzeżone dla jednostek, które w stosunku do społeczeństwa, w którym żyją, pozostają w stanie kryzysu: młodociani, menstruujące lub ciężarne kobiety, starcy – to miejsca „nigdzie”, miejsca bez geograficznych oznaczeń, takich na przykład jak hotel czy pociąg, w których – w zastępstwie domu, w którym nie mogło to się dokonać – następowała defloracja młodej kobiety w ramach tzw. wyprawy poślubnej) oraz heterotopie dewiacji, w których sytuowane są jednostki o zachowaniu dewiacyjnym w stosunku do przeciętnego czy wobec wymaganej normy [tamże, s. 121].

Heterotopie, według opisu autora, podlegają w swoim kulturowym funkcjonowaniu sześciu zasadom, które rysują ich zmienność i kontekstualną plastyczność (analizy dokonywane w drugiej części książki zawierają ich szerszą prezentację). Piąta z nich głosi o pewnej rytualności miejsc heterotopicznych, ujawniających się w funkcjonowaniu w nich systemu otwarcia i zamknięcia, czyniącego je jednocześnie izolującymi i przepuszczalnymi [tamże, s. 123].

W świetle przyjętego założenia, że zrytualizowane instytucje najlepiej wyrażają przestrzeń pierwotną, sieci ludzkiego „bycia-w-świe-

cie”, można – dość owocnie chyba – analizować je jako heterotopie, wykorzystując przy tym heterotopologię Michela Foucault. Zakładam zatem, że instytucje, to heterotopie – „miejsca miejsc” zrytualizowane i magiczne – sakralizowane lub desakralizowane w społecznej praktyce, której blisko albo do ponowoczesnej konstrukcji (być może, jak chce Vattimo, dokonywać się to będzie przez eksplozję „lokalnych” racjonalności), albo modernistycznej, racjonalnej destrukcji (przez dominację i podporządkowanie świata jednej, „centralnej” racjonalności).

Prezentując dalej planowane analizy, powrócę do wspomnianych napięć, które odzwierciedla – z jednej strony – modernizacja-desakralizacja instytucji, z drugiej – recykling jej pierwotnej formy, czystej postaci przestrzeni pierwotnej.

W rytuałach, które charakteryzują dzisiejsze instytucje, rozumiane tu jako najodpowiedniejszy wyraz przestrzeni pierwotnej, nie do końca – jak sądzę – wskutek realizacji projektu modernistycznego zdesakralizowanej, widać ich swoistą mediacyjność.

Przez swoje występowanie „pomiędzy”, w ramach opozycji, np. tych wyróżnionych przez Foucaulta, a także poprzez mieszczanie się „na linii” starcia porządków, o których wspomniałam (konstrukcja i destrukcja), są rytuały na wskroś – można powiedzieć – dialektyczne. Ewidentnie stanowią one dialektyczny środek „dla prowizorycznych zbieżności tych przeciwstawnych sił, których współdziałanie jest widziane jako konstytuowanie kultury” – na przykład w formie instytucji właśnie [C. Bell, 1982, za: Dembiński, dz.cyt., s. 27].

Można zatem twierdzić, że w rytuałach rozgrywają się i łagodzone są napięcia dotyczące przestrzeni, krzyżują się dyskursy modernizmu i postmodernizmu, praktycznie dokonuje się jej użycie. Napięcia, o których mowa, mogą być zatem w sposób adekwatny ujmowane w języku teorii rytuału. Na jej gruncie obiecujące mogą okazać się dalsze poszukiwania.

Yi-Fu Tuan, ukazujący związek przestrzeni z rytuałami, zwraca uwagę, że „Człowiek, przez swą obecność podporządkowuje przestrzeń schematowi. Najczęściej sam nie jest tego świadom. Uświadamia sobie brak schematu wtedy, kiedy się gubi. Zaznacza obecność schematu przy rytualnych okazjach, kiedy przekraczając granice codzienności uświadamia sobie wartości życia, łącznie z tymi, jakie znajdują wyraz w przestrzeni” [dz.cyt., s. 53–54].

Rytuał, utrzymujący schematy kulturowe, tworzący kulturę, pozwala więc na – kojące, kiedy występuje obawa czy też poczucie zagubienia – upewnienie, że „wszystko jest na swoim miejscu”. Przez rytualizację i za ich pośrednictwem napięcia są „uwidaczniane” i tym samym łagodzone.

W ramach, w powyższy sposób ukierunkowanych poszukiwań, stawiać można pytania, na które odpowiedź może mieć walory eksplanacyjne oraz emancypacyjne wobec rzeczywistości, której dotyczą. Chodzi bowiem w tych analizach o przestrzennie zawiązywane więzi społeczne, sieci relacji, wyznaczonych ludzkim „byciem-w-świecie”, czyli: przestrzeń pierwotną, dzisiaj postrzeganą przez pryzmat „nie do końca” zdesakralizowanych instytucji, wśród nich przede wszystkim edukacyjnych, jako skupiających w sobie współczesne konflikty ideologiczne i odzwierciedlających w ten sposób aktualną kondycję społeczną. Zrytualizowane praktyki szkoły, uniwersytetu i innych heterotopii mogą okazać się tu czymś w rodzaju soczewki, której opis sam w sobie może być wyjaśniający.

Odpowiedź, zapowiadana prezentowanym zamysłem analiz, może mieć także walory emancypacyjne. Istnieje bowiem szansa określenia pewnych rozwiązań, prowadzących nie do wyzwolenia od wspomnianych napięć (bo są one nieredukowalne, co wyjaśniam dalej), lecz zbliżających nasze bytowanie do – jednak i pomimo całej paradoksalności tego stwierdzenia – ideałów Oświecenia, w które wiara stale je aktualizuje i nie pozwala pytań o nie uczynić bezwartościowymi.

Chciałabym, jak pisze Foucault, dokonując swoich analiz, wykonywać „pracę cierpliwą”, nadającą formę „rozgorączkowanemu oczekiwaniu wolności” [2000, s. 293].

1.5. Struktura i antystruktura jako modalności przestrzeni a totalitaryzm

Victor Turner, jeden z najwybitniejszych teoretyków rytuału, dokonał interesującego w kontekście przedstawionych poszukiwań rozróżnienia, w którym przeciwstawia sobie dwa typy modalności stosunków społecznych [Turner, 1969; Burszta, 1998]. Pisze on o *communitas* i „antystrukturze” oraz skontrastowanej z nimi „strukturze”. Charakteryzują je binarne opozycje, takie jak między innymi: równość – nierówność, sakralność – świeckość.

Punktem wyjścia dla powstania *communitas* i antystruktury jest struktura, wobec której, także na zasadzie negacji, konstytuuje się ten rodzaj homogenicznej całości. Można powiedzieć, że *communitas* i antystruktura, w której role społeczne, statusy tracą swoją ważność (stałe obecną w strukturze), jest silnie odczuwaną i przynoszącą satysfakcję swoim członkom, wspólnotą równych. Wspólnotą, która jednak bez struktury nie istnieje, bo konstytuuje się, jak Lacanowski symptom lub łańcuchy ekwiwalencji wobec pustych znaczących Ernesta Laclau [2004], poprzez brak. To struktura i jej formalne porządki: ról, statusów i związanej z nimi nierówności, nomenklatury, świeckości, czyni antystrukturę i wywołuje *communitas*.

Struktura jawi się zatem jako nieredukowalna i pierwsza, przez co znana i bezpieczna, ale *communitas* woła wolnością, obiecując równość i satysfakcję zbiorowego współlistnienia.

Wydaje się, że obserwowalne w rytuałach instytucjonalnych łagodzenie i rozgrywanie napięć dotyczących przestrzeni może dokonywać się w obszarze pomiędzy strukturą i antystrukturą (z *communitas* jako jej szczególną formacją). Parcie ku strukturze można by w takiej

optyce wiązać z destrukcją przestrzeni, natomiast pożądanie wspólnoty równych (antystruktury i *communitas*) – z konstrukcją i powracaniem do przestrzeni pierwotnej.

W zgodzie z antropologią Edmunda Leacha i jego koncepcją czasu oraz przestrzeni jako swoich wzajemnych reprezentacji, „rozgrywki” te można byłoby powiązać z szerszej pojmowaną, znacznie ogólniejszą opozycją pomiędzy Kulturą i Naturą [Leach, Greimas, 1989, s. 58–60].

Być może na tej, elementarnej wobec innych, np. tych przeze mnie wyróżnionych, opozycji zasadza się jakaś istota pojmowania przestrzeni pierwotnej i czasoprzestrzennych relacji międzyludzkich?

Nie rozstrzygając tej kwestii⁶ i skupiając się teraz na kategoriach mniej ogólnych, stawiam inne pytanie: co daje tego rodzaju ujęcie, jakie korzyści może nieść wkomponowanie interesujących tu zagadnień w ramę opozycji, generalnie: kultura vs. natura, szczegółowo: struktura vs. antystruktura?

Przede wszystkim ujęcie to pozwala dostrzec, że zdesakralizowany modus instytucji, z nieredukowalną, aczkolwiek „zeświecczoną”, rytualizacją (tu rozumiany jako rezultat projektu modernizmu) odznacza się walorami struktury i kusi swoim porządkiem, poczuciem bezpieczeństwa w dobrze znanych pozycjach, jest ładem.

Antystruktura i *communitas* natomiast to rytualizacje w sferze *sacrum*, wyznaczające sieci relacji wspólnotowych, pozwalające na odczuwanie przestrzeni pierwotnej, „bycie-w-świecie”.

Jak struktura systemowym, nomenklaturowym porządkiem, wolnym od religii i magii (przynajmniej w założeniach), opartym na braku równości, tak antystruktura (i *communitas*), jak chaos, o którym pisał Vattimo, wzywa swoim *sacrum*, bezinteresownością, uwalniającą bez-

⁶ Powrócę do niej nie raz w dalszych częściach tekstu, w szczególności – w powiązaniu z opisem i interpretacjami zrytualizowanych porządków przedstawianych instytucji.

imiennością i równością. I dalej, przez analogię, uogólniając: z-modernizowana przestrzeń woła ładem, pierwotna – równością. Obydwa dążenia mają charakter egzystencjalny, są niezbywalne, to one wyznaczają rozwój tak w jednostkowym, jak społecznym wymiarze.

Jak twierdzi E. Leach: „Całe nasze środowisko społeczne podobne jest do mapy. Ilekroć istoty ludzkie budują mieszkanie lub zakładają osadę, tylekroć czynią to w geometrycznie uporządkowany sposób. Wydaje się to tak »naturalne« dla człowieka, jak jego zdolność do posługiwania się językiem. *Potrzebujemy porządku w naszym otoczeniu*” [Leach, Greimas, dz.cyt., s. 59]. Porządku Kultury, jak pisze ten autor; kultury będącej wytworem człowieka, kultury, której świat jest oswojony, pełen prostych linii, prostokątów itd. Ale potrzebujemy też Natury, będącej plątaniną niezmiernie ilości zakrzywień, wśród których trudno dopatrzeć się regularnych kształtów geometrycznych [tamże].

Wynika z tego, że opozycja między „stworzoną przez człowieka »geometryczną« topografią” i „przypadkową topografią naturalną” jest metonimicznym znakiem bardziej ogólnej opozycji między Kulturą i Naturą [tamże].

Wkrótce powrócę do semiotycznej topologii Leacha, jako znakomitej podstawy „obserwacji” „bycia-w-świecie”, „metafizycznych położeń podmiotu” w „metafizycznym stanie świata” [tamże, s. 60] – pierwotnej przestrzeni.

Napięcie, które powstaje pomiędzy Kulturą i Naturą, strukturą i antystrukturą, pomiędzy postaciami nie do końca zrealizowanego projektu modernizmu, między konstrukcją i destrukcją, przestrzenią pierwotną i z-modernizowaną, zrytualizowaną instytucją – zdesakralizowaną i taką, w której stale jeszcze się to nie dokonało, itd., jest rezultatem (albo też klimatem) ludzkiego działania, ukierunkowanego na osiągnięcie równości w porządku. Działanie to, mocno „szyfrowe”, nie jest jednak zakotwiczone w miejscach, które Foucault nazywa „utopiami”, czyli miejscami bez przestrzeni rzeczywistej, nierealnymi [dz.cyt.,

s. 120]. Dokonuje się ono, jak sądzę, w Foucaultowskich heterotopiach właśnie, w miejscach „nigdzie”, ale istniejących w przestrzeni, nie w próżni, lecz w człowieku, w jego „byciu-w-świecie”, uświadomionym poprzez dystans wobec własnego „ja-w-świecie”. Napięcie to, jako – jak wspomniałam – warunkowane egzystencjalnie, jest nieredukowalne.

Jaką rzeczywistość kształtować może takie napięcie, jakie mogą być konsekwencje tego – jednocześnie dokonującego się – parcia ku wykluczającym się kondycjom: nomenklaturowego ładu i wspólnotowej równości? Sądzę, że jest to rzeczywistość totalitarna.

Formację społeczną, opartą jednocześnie na równości i porządku wyznaczonym statusami i rolami, wyobrazić sobie można jedynie jako relację władzy, która totalizuje, podporządkowując całą rzeczywistość określonej wizji, utrzymywanej w warunkach systemowo rozwijającej się przemocy. Można tu przywołać opis szpitala autorstwa Ervinga Goffmana, w którym totalizacja oznacza porządek zrytualizowanych procedur, utrwalanych przez codzienne odgrywanie ról tak przez personel, jak przez pacjentów tej instytucji [1987]. Dzieje się to w ramach racjonalnej praktyki, w której bezwzględność, z jaką realizuje się wizję miejsca, pozwalającego na utrzymanie zdrowia i życia podmiotu przebija bezwzględność, z jaką on sam żyje.

Ale to właśnie Goffman, w wyniku swojej analizy szpitalnego ładu, znakomicie „ogarnął” totalność, jaką są w stanie generować instytucje, i – co niezmiernie istotne w kontekście tego opracowania – ukazał ich słaby punkt. Słaby punkt, jak przyczółek nadziei, jak potencjalność zerwania nawet najbardziej magicznych w wywoływanym wrażeniu wszechogarniającej niemożliwości, totalnych instytucji. Jest nim pole do negocjacji wzajemnych relacji. Pozostawia je każda taka instytucja, niezależnie od egzekwowanej pieczołowicie niepodważalności własnych reguł [tamże].

I właśnie ten „margines swobody”, ta dopuszczalność niedopuszczalnego, możliwość niemożliwego, otwiera pole dla pedagogicznej refleksji.

Kolejne części tej książki ukazują rytualizacje i pracę na rzecz ich zmiany jako przyjęte tu jej centrum.

1.6. Agonistyczny pluralizm i edukacja, czyli osiągnięcie niemożliwego: praca na zmianę rytuału i *communitas* w strukturze

Rozważając strukturę i antystrukturę (z *communitas*) jako modalności przestrzeni warto, w odruchu poszukiwania drogi pozwalającej odejść jak najdalej od totalitarnych formacji, po pierwsze – przypomnieć sobie, że procesy rytualizacji (charakteryzujące instytucje i im właściwe) ściśle wiążą się z rytuałami przejścia⁷ albo – jak twierdzi Victor Turner, odnoszący je do kontekstu społeczno-kulturowego i aspektów czasowo-przestrzennych – są procesami przejścia [Turner, dz.cyt.].

Turner w nawiązaniu do przestrzeni i czasu, na matrycy pojęć van Gennepa (ryt separacji, stan graniczny, ryt agregacji⁸, czyli *rite de separation, marge, agregation*) wprowadził „fazową” klasyfikację rytów, tworząc triadę: *preliminal, liminal, postliminal* (będę dalej wiązać z nimi swoje analizy).

W efekcie procesów rytualizacji, rozumianych jako ryty przejścia (niekoniecznie rozumiane tak wąsko jak u van Gennepa – z jednego statusu społecznego w drugi), każda jednostka zmienia się „jakoś”, jest kimś innym, niż była, zanim pojawił się rytuał.

Rytualizacje prowadzą więc do zmiany człowieka i ludzi (także do społecznej zmiany zatem) i – jako takie – są w tym kontekście oddala-

⁷ Teoria rytów przejścia (*rites de passage*) Arnolda van Gennepa przedstawiona jest w języku polskim m.in. [w:] E. Leach, A. J. Greimas (1989), *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa; M. Buchowski (1993), *Magia i rytuał*, Warszawa.

⁸ Podaję za tłumaczeniem Michała Buchowskiego, Anny Grzegorzczuk i Ewy Umińskiej-Plisenko: E. Leach, A. J. Greimas (1989), *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa, s. 82.

nia groźby totalitaryzmu – nadzieją. Analizując instytucje i ich procesy rytualizacji można – jak sądzę – opisywać uwarunkowania zmiany i wyciągać wnioski, pozwalające wpływać na nie przez nadawanie im określonych kierunków.

Po drugie w działaniu na rzecz oddalania zagrożenia totalitaryzmem niezmiernie owocne może okazać się sięgnięcie do koncepcji Chantal Mouffe [2005]. Jej projekt „agonistycznego” modelu demokracji, także ze względu na prowadzoną w związku z nim dyskusję z Oświeceniem, wpisuje się znakomicie w realizowany tu zamysł.

Mouffe twierdzi, że w dążeniu do ukształtowania „demokratycznych obywateli” nie można opierać się na (oświeceniowo-modernistycznym, jak sądzę) założeniu, że instytucje stanowią „ucieleśnienie racjonalności” [tamże, s. 113]. Buduje swoją koncepcję w warunkowanym poglądami Wittgensteina przekonaniu, że „musimy wyrzec się mrzonki o racjonalnym konsensie wiążącej się ze złudzeniem, iż moglibyśmy uwolnić się od ludzkiej formy życia” i że alternatywa wobec racjonalizmu wymaga pogodzenia się z faktem, iż stosunki społeczne konstytuowane są przez władzę, a nieredukowalność antagonizmu, będącego konsekwencją pluralizmu, jest niezaprzeczalna, stanowi o naturze polityczności.

Zapominamy o niej, jak dowodzi autorka, kreując modele demokratycznego współistnienia, takie np., jak J. Habermasa demokracja deliberacyjna, sprowadzające się jedynie do alternatywy polegającej na przekształceniu polityki w etykę [tamże, s. 115–116 i in.].

Polityka, według Mouffe, ma na celu „tworzenie jedności w kontekście konfliktu i różnicowania; zawsze chodzi w niej o wytworzenie pewnego „my”, dzięki określeniu kim są „oni” i że nie polega ona na przewyciężaniu opozycji „my” – „oni” (co nie jest możliwe, jeżeli przyjąć, że antagonizm jest nieredukowalną kondycją stosunków społecznych i że konsens – zawsze chwilowy rezultat niestałej hegemonii, stabilizacja władzy i związek z jakąś formą wykluczenia – jest nieosiągalny), lecz na innym sposobie jej stanowienia [tamże, s. 119–122].

Agonistyczny pluralizm Chantal Mouffe bazuje na, stanowiącym cel demokratycznej polityki, konstruowaniu owego „oni” tak, by nie byli postrzegani jako „wróg, którego należy zniszczyć, lecz jako „przeciwnik”, ktoś, kogo idee zwalczamy, lecz kogo praw do tych idei nie kwestionujemy” [tamże, s. 119]. Antagonizm jest w związku z tym walką pomiędzy wrogami – naturalną dla człowieka i typową dla stosunków społecznych. Agonizm jest natomiast szczególną wersją antagonizmu, drogą doprowadzającą tę walkę do postaci walki przeciwników. Chodzi zatem o przekształcanie antagonizmu w agonizm.

W procesie tego rodzaju przemian najbardziej znaczącym wydaje się, by istniała wspólnota podstaw, łącząca zantagonizowane strony. To ona, wyrażana np. jako świadomość udzielenia poparcia dla ideałów równości i wolności, przy jednoczesnym braku zgody na znaczenie i sposób ich realizacji, charakteryzujący każdą z nich, zmienia wrogów w przeciwników [tamże, s. 119–120].

Owocującą totalizującą praktyką, przesycone napięciem osiągnięcie poczucia porządku i bezpieczeństwa, wynikającego z ustalonych pozycji, przy jednoczesnym szczęściu odczuwania wspólnoty równych, przedstawione wyżej jako dążenie do antystruktury (i *communitas*) w strukturze, wobec koncepcji Mouffe można postrzegać jakby mniej dramatycznie.

W jej świetle struktura i siła dążenia do niej mogłyby być rozumiane jako wyraz antagonistycznej natury społecznego układania się ludzi. *Communitas* natomiast rodziłoby się jako pewna wersja struktury, niekoniernie wobec niej opozycja (antystruktura), jak ujmował ją Turner.

Może przekonująca jest w związku z tym wizja przestrzeni jako hybrydy, w której miałyby miejsce akty kulturowej translacji, gdzie znaczenia, reprezentowane i reprodukowane, podlegałyby nieustannej wymianie i negocjacji; może tak rozumiana hybrydalność prze-

strzeni nie „jest”, lecz „bywa” jej naturą, kiedy ludzie chcą godzić Kulturę z Naturą, strukturę z antystrukturą?

Homi Bhabha nadaje „hybrydzie” mniej więcej takie właśnie znaczenie [1990]. Jego koncepcja kultury, której wszelkie formy podlegają nieustannej hybrydyzacji, wydaje się w tym kontekście bardzo inspirująca. W niej zaś szczególnie, w książce o przestrzeni i napięciach pomiędzy jej pierwotną i zmodernizowaną odmianą, zainteresowanie budzi Bhabhy kategoria „trzeciej przestrzeni”.

Pojęcie „trzeciej przestrzeni” nie zamyka się wyłącznie w znaczeniu, nadawanym mu przez H. Bhabhę.

„Trzecią przestrzeń”, nośną w badaniach społeczno-geograficznych i niezwykle istotną dla myślenia o przestrzeni pierwotnej, nieco inaczej przedstawia przywoływany wcześniej Edward W. Soja [1996].

„Trzecia przestrzeń” [*Thirdspace*], według tego autora, to bogata znaczeniowo przestrzeń społeczna, to szerokie jej rozumienie, ogarniające jednocześnie dwie perspektywy: „pierwszej przestrzeni”, która koncentruje się na rzeczywistym, materialnym świecie, oraz „drugiej przestrzeni”, która jest perspektywą interpretacji rzeczywistości przez pryzmat wyobrażonych reprezentacji przestrzenności. Przy czym przestrzenność (*spatiality*) ma u tego autora (jak u M. Heideggera) analityczne znaczenie, ale jest też pojęciem; organizowana jest przez takie kategorie, jak: „historyczność” (*historicality*) oraz „społeczność” (*sociality*). Należą więc do niej tak różnorodne elementy, jak: miejsce, lokalizacja, otoczenie/krajobraz, środowisko, dom, miasto, region, terytorium, geografia [tamże].

Soja jest zdania, że z perspektywy „trzeciej przestrzeni” ogarniamy „miejsca rzeczywiste-wyobrażone” (*real-and-imagined places*), i to wydaje się stanowić pełne odzwierciedlenie przestrzeni pierwotnej [tamże]. Owe *real-and-imagined places*, odzwierciedlające życie wewnętrzne jednostki oraz jej „zewnętrzne” funkcjonowanie, mieszczące się i układające się jej ze światem, to przestrzeń ontologiczna, „bycie-w-świecie” ontycznego podmiotu.

Wydaje się, że w ten sposób wiąże się w „trzeciej przestrzeni” perspektywa fenomenologiczna i konstruktywistyczna, o których dialektyce wspomniałam. „Tkanką” są w niej relacje z otaczającym, „zewnątrznym” światem, a „miejszem” jest sfera wewnętrznych przeżyć, emocji, uczuć jednostki.

Interesujące studium „trzech przestrzeni” dzieci dorastających w warunkach przemocy przeprowadziła Linda Rogers [2006]. Może ono stanowić przykład powiązania, o którym wspomniałam.

„Trzecia przestrzeń” funkcjonuje też w aparaturze pojęciowej i języku architektury, odsyłając do przestrzeni pomiędzy obiektami, należącej do sfery publicznej i prywatnej, to przestrzeń zwyczajowo „niczyja”, o którą nie chcą troszczyć się ani instytucje odpowiedzialne za swoje siedziby, ani właściciele prywatnych posesji, zamykający swoją odpowiedzialność w obrębie płotu. Tworzą ją chodniki, place, „dziki” parki itp. „Trzecia przestrzeń” w języku architektów odzwierciedla przestrzeń głęboko wspólną, jakby „przedwłasnościową”, niemającą właściciela, bo/dlatego należąca do wszystkich. Odsyła to do historii parcelacji ziemskich, inspirującej dla krytycznej teorii społecznej.

Przełądu w tym zakresie oraz twórczej interpretacji pojęcia parcelacji w ramach studium z pedagogiki miejsca dokonał Tomasz Szkudlarek [2006].

Natomiast wracając do Homi Bhabhy, warto za nim zwrócić uwagę, że „istoty hybrydyzacji nie stanowi śledzenie dwóch oryginalnych momentów, w wyniku którego pojawia się trzeci; hybrydyzacja jest raczej »trzecią przestrzenią« pozwalającą ukazać się innym pozycjom. Ta trzecia przestrzeń zmienia miejsce konstytuujących ją historii, i łączy nowe struktury rządzenia, nowe inicjatywy polityczne, które – przez ową mądrość otrzymaną – rozumiane są nieadekwatnie” [tamże, s. 211].

„Trzecia przestrzeń” tworzy się zatem w warunkach zburzenia zastanej „odpowiedniości” i „stosowności”, regulujących modus struktury. Przez preredagowanie historii (funkcji instytucji w rozciągło-

ści czasu), otwarcie na zmianę pozycji i ról, i pewną akceptację ich nietrwałości, a także zgodę na labilność, stwarza możliwość powstawania układów nowych, poczucia *communitas*, antystruktury, osiągniętej nie do końca, ale „jakoś” – dziwnie, bo hybrydalnie, ale tylko w ten sposób możliwe, przy niezbywalności tej ludzkiej potrzeby, jaką jest struktura, ład Kultury.

Dążenie do agonistycznych wymiarów rzeczywistości, tworzenie „trzeciej przestrzeni” uznałabym zatem za fundamentalny w tej książce element myślenia o społeczeństwie, za formułę łagodzenia wspomnianych napięć, radzenia sobie z nieustającym zagrożeniem totalitaryzmem i – wreszcie – jakkolwiek mozolnego, ale jednak osiągnięcia ideału, sięgania „niemożliwego”, jakim jest struktura w *communitas*, jednostkowa i społeczna satysfakcja z więzi równości w nomenklaturowym porządku.

Wiążąc powyższe ujęcia i wprowadzając – już bezpośrednio – w treść kolejnych części tej książki, chciałabym zwrócić jeszcze uwagę na kilka podjętych decyzji, o których informacja może być istotna dla Czytelnika.

Przede wszystkim, chcąc uchwycić interesujące mnie napięcia w „dotknięciach” rzeczywistości, w jedynej dostępnej każdemu badaczowi analizie, jaką stanowi rozbiór jej, zawsze jedynie tych wybranych, zawsze – w porównaniu ze skalą ludzkiego świata – niewielkich wycinków, skupiłam się na rytualizacji, „widocznej” dość jaskrawo w heterotopias szczególnych, z punktu widzenia celów tego opracowania, niezmiernie znaczących. Są nimi, jak wspomniałam, szeroko rozumiane, funkcjonujące w aktualnej rzeczywistości instytucje. Jako podstawę analiz, traktując je jako heterotopie, wybrałam trzy współcześnie funkcjonujące struktury instytucjonalne: bezdomność (przy założeniu, że to instytucja, bezdomność staje się możliwa do uchwycenia tylko poprzez heterotopologię, jako opis zrytualizowanych praktyk, odsyłających do miejsca na społecznym marginesie), szkołę (w niej rodziców, jako umiejscawiający się zaskakująco w „poderzwiach” szkoły, komponent tej heterotopii)

i uniwersytet (z akcentem na rozumienie jego heterotopii, jako różnorodnych wymiarów negocjacji pomiędzy Tuanowskim „miejszem” i „przestrzenią”).

W ich opisie, w dostrzeganych konfliktach ideologicznych, w ujęciach zrytualizowanych, stale jeszcze niezdesakralizowanych do końca praktyk, widzieć będę pierwotny sens przestrzeni, z perspektywy, jaką daje „trzecia przestrzeń”, dostrzec będę mogła „miejsca rzeczywiste-wyobrażone”, ludzkie u-miejscawianie, czyli jednostkowe i społeczne, „przestrzenne” ontologie, „bycie-w-świecie”.

Będę chciała ukazać także, jak przestrzeń (z)modernizowana może współistnieć z przestrzenią pierwotną, czyli jak totalizujące praktyki dążenia do „struktury” i „antystruktury” jednocześnie (wizja wspólnoty w nomenklaturze) może owocować nie starciami wrogów, lecz konfrontacjami przeciwników, zakładając że agonistyczny pluralizm w sieci relacji zawiązujących przestrzenie ludzkiego bycia, skutecznie oddala zagrożenie totalitaryzmem.

Część II

Heterotopia jako przedmiot badania. O heterotopologii opisującej „inne miejsca” i ich rytuały

„Inne przestrzenie”, „inne miejsca” – tak Foucault zamiennie określał heterotopie, niejako kontestując w ten sposób przestrzeń zastaną. Systematyczny opis, dla którego stanowiłyby (w danym społeczeństwie) przedmiot analiz, nazywa – również wyrażając tym sprzeciw wobec przestrzeni, w której żyjemy – heterotopologią [2005, s. 121].

Analizy zawarte w tym opracowaniu mieszczą się, jak sądzę, w polu zarysowanym przez Foucaulta. Wiem jednak, i to bez konieczności odwoływania się do hermeneutycznych podstaw rozumienia tekstów, bo można traktować to jak oczywistość, że pozostając w granicach własnego „rozumiejącego ogarniania”, tworzę – już nie foucaultowskie heterotopie i heterotopologie. Dzieje się tak niejako tym bardziej, że odnoszę te pojęcia do nowo praktykowanej tu formuły, wedle której heterotopie stanowią centrum badawczych analiz, a heterotopologia jest metodologią ich badania. Szczególnym rysem, naznaczającym rozwijane tu rozumowanie jest też odniesienie do rytualizacji, przy założeniu, że składają się one na „cały nasz świat”, tworząc kulturę. Nie byłoby jej bez rytualizacji, charakteryzujących każdą w warunkach społecznych dokonującą się aktywność, w wyniku której żaden podmiot w niej uczestniczący nie pozostaje taki sam. Heterotopologia stanowi zatem w tym przypadku rodzaj systematycznego opisu, obierającego sobie za przedmiot

studiów heterotopie postrzegane przez pryzmat składających się na nie rytuałów.

Jak rozumiem Foucaulta „inne przestrzenie” i „inne miejsca” i czym – wobec tego oraz własnych celów badawczych, rozpiętych wśród zagadnień wiążących społeczeństwo i edukację – są dla mnie heterotopie?

Odpowiedzi na takie pytanie udzielałam wiele razy, wspominając to pojęcie w części pierwszej książki, za każdym razem jednak odnosząc je do kontekstu, w którym się pojawiało. W tej części, jak nigdy wcześniej dotąd, chcę zaprezentować heterotopię i opisującą ją heterotopologię w możliwie spójny i całościowy sposób, po to, by stworzyć tym podstawy do dalszych analiz, poświęconych wybranym heterotopiom, takim jak heterotopia bezdomności, szkoły czy uniwersytetu.

Grecki źródłosłów odsyła do: *tópos*, czyli „miejsce”, „okolica”, oraz *héteros*, czyli „inny”, „różny”. *Héterotópos*, heterotopia, to zatem miejsce inne, różne, różnorodne. Takie etymologiczne ujęcie nie jest wystarczające; by zrozumieć heterotopię należy pogłębić je, wiążąc ją z utopią. Tę można rozumieć, jako nie-miejsce, bo greckie *outópos* znaczy utopia (*ou* = „nie”-*tópos*, nie-miejsce).

Foucault przeciwstawia heterotopię utopii (miejsca bez miejsca) i w tym znaczeniu twierdzi, że ta pierwsza jest rzeczywista [tamże]. Dochodząc do jej głębszego precyzowania, autor ten zwraca uwagę na, wiążące ze sobą hetero- oraz u-topie, *emplacements*. Nie żyjemy wewnątrz pustki, zabarwiającej się różnymi refleksami światła – twierdzi – żyjemy w sieci relacji, wyznaczających miejsca – te właśnie *emplacements* – wzajemnie do siebie nieredukowalne i absolutnie niedające się jedne na drugie nakładać (możliwe do opisu jako zespół, wiązka relacji, np. relacje przejścia, jak miejsca, takie jak pociąg, ulica, albo zatrzymanie, jak kawiarnia, kino). Przy czym interesujące są dla niego *emplacements* posiadające osobliwą właściwość pozostawiania w relacji ze wszystkimi innymi *emplacements*, ale w taki sposób, że zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji, który jest przez nie wskazywany czy odzwierciedlany. Tak rozumiane *emplacements* należą do dwóch typów: są utopiami lub heterotopiami [tamże, s. 118–120].

Utopie, jako miejsca bez rzeczywistej przestrzeni, wobec rzeczywistej przestrzeni społeczeństwa pozostają w ogólnej relacji bezpośredniej lub odwróconej analogii. Ukazują społeczeństwo w udoskonalonej bądź „wynaturzonej” postaci, są – zasadniczo – „nierealne”.

Jednak stwierdzenie, że heterotopia jako miejsce rzeczywiste jest – po prostu – przeciwieństwem utopii, gubi istotę każdego z tych pojęć. Obydwa wiążą się, jak wiadomo, a znaczenie ich związku trafnie oddaje – zaprezentowane przez Foucaulta – doświadczenie lustra. Zwierciadło ostatecznie jest utopią, bo jest miejscem bez miejsca (*lieu sans lieu*), ale jest też ono heterotopią, ponieważ istnieje w rzeczywistości i „wytwarza rodzaj efektu zwrotnego w stosunku do miejsca, które zajmuję – wychodząc od zwierciadła odkrywam swoją nieobecność w miejscu, w którym jestem, bo widzę siebie tam. Zaczynając od spojrzenia, które skierowane jest na mnie, z głębi tej wirtualnej przestrzeni, która znajduje się po drugiej stronie lustra, wracam do siebie, kieruję moje oczy ku sobie i ponownie ustanawiam siebie tu, gdzie jestem” [Foucault, 2005, s. 120].

Heterotopie, jak widać – w odróżnieniu od utopii i wszystkich *emplacements*, miejsc, które odzwierciedlają i o których mówią, to miejsca rzeczywiste (*lieux*).

Z uwagi na cele, dla których rozumienie heterotopii jest tu prezentowane, warto – jak sądzę – sprowadzić je do ujęcia pozwalającego na projektowanie procesu badawczego, stawiającego heterotopię jako przedmiot analiz. Aby ją badać, trzeba wiedzieć, na czym należy się skupić.

Zatem heterotopia to nie-utopia, miejsce nie jedyne w swojej wirtualności, jak utopia, stanowiąca miejsce bez miejsca „rzeczywistego”. Można by powiedzieć, że utopia jest „miejscem”, ale zawsze w jednej tylko głowie, bez możliwości skrzyżowania spojrzeń, „odbijających” się od materialnego fragmentu przestrzeni, skrzyżowania, które – jeśli zaistnieje – następuje „gdzieś”, mając swoje miejsce rzeczywiste w przestrzeni, heterotopię.

W związku z tym, że miejsca zawsze są „czyjeś”, zawsze należą do kogoś, bo nie ma miejsc jako takich [por. m.in. Bruner, 1999; Gruene-

wald, 2005], heterotopia, jako wspomniane skrzyżowanie, przecięcie się „spojrzeń”, jest miejscem tych miejsc. Heterotopia, jako „miejsce miejsc”, możliwa do uchwycenia wydaje się wyłącznie w sytuacji kontaktu, przecięcia owych „spojrzeń”, czyli ich spotkania (również wymiany) w warunkach dystansu, utrzymywanego tak wobec siebie, jak miejsca, ogarnianego – można w związku z tym powiedzieć – krytycznym spojrzeniem.

Badacz heterotopii jest więc także jej twórcą. To osoba włączona w konstruowanie „miejsc miejsc”, spośród których jedno z pewnością należy do niego. Ujrzy je jednak tylko, jeżeli będzie swoiście, przez dystans, zdwojone – jak w doświadczeniu z lustrem – kiedy (myśląc po heideggerowsku) „będzie-w-miejscu” i wejdzie z nim w interakcję. Ponieważ to samo dotyczy miejsc „czyichś”, spotkanych, przecinających się w „skrzyżowanych” podczas spotkania spojrzeń, może w takim spojrzeniu objąć heterotopię. Chodzi więc o to, by to umożliwić, pozwalając przecinać się spojrzeniom i wchodząc w niekończące się „interakcje-w-miejscach”, być badawczo skoncentrowanym na ich przebiegu i rezultatach.

Wobec tego wydaje się, że tego rodzaju badanie ma swoje źródło w myśleniu, jakie w naukach społecznych odsyła do społecznego tworzenia rzeczywistości, zdynamizowanej produkcji wiedzy, dokonującej się poprzez nieustanną wymianę, negocjowanie i wspólne utrzymywanie znaczeń [zob. Berger i Luckman, Bruner, Trzebiński i in.]. Jednakże kontekst, jaki stwarza heterotopia w ujęciu M. Foucaulta i w sposobie, w jaki sama staram się ją rozumieć i badać (kontekst ten odsyła do miejsc rzeczywistych, geograficznych i fizycznie materialnych, nie pozwala zamknąć myślenia o nich w kategoriach społecznych relacji i takiegoż konstruktów), nakazuje zakorzeniać badawcze działania, niejako przede wszystkim i „po prostu”, w fenomenologii.

Analizy, których dalej dokonuję, są fenomenologiczne, wraz ze wszystkimi konsekwencjami takiego podejścia. Jedną z nich stanowi przyjęcie, że opis jest główną, najważniejszą kategorią w badaniu [zob. m.in. Denzin, 1989]. Tego rodzaju „przedzałożenie” pozostaje w zgo-

dzie z wspomnianą heterotopologią, która dla Michela Foucaulta jest rodzajem systematycznego opisu heterotopii, opierającego się na sześciu zasadach [2005, s. 121–125].

Zaprezentuję je w pewnej parafrazie, stanowiącej rezultat spłotu własnej interpretacji Foucaultowskiej heterotopii z ujęciem wyznaczonym perspektywą dalszych, badawczych jej analiz. Nierzadko więc w ramach wypowiedzi o danej zasadzie heterotopii, znajdzie Czytelnik próby argumentowania tez stanowiących podstawę dociekań ujętych w tym opracowaniu. Jest to wprowadzenie, w którym staram się otworzyć na podjęte zagadnienia w sposób badawczo-empiryczny, prezentując preferowaną drogę metodologiczną w oparciu o fragmenty analiz, mających na celu opis, będący analizą wybranych heterotopii.

Pierwsza zasada głosi, że nie ma uniwersalnej formy heterotopii. Można jednak podzielić je na dwie kategorie: heterotopie kryzysu (miejsca uprzywilejowane, święte, zakazane, zastrzeżone dla jednostek, które w relacji do społeczeństwa pozostają w stanie kryzysu) oraz heterotopie dewiacji (miejsca, w których jednostki o zachowaniu dewiacyjnym są sytuowane).

Wydaje się, że o ile heterotopia kryzysu jest miejscem, z którego – umownie rzecz wyrażając – wychodzi się i pozostaje ono swoistym elementem przejścia dla jednostek, które przebywały w stanie kryzysu – zawsze czasowo (pojęcie kryzysu zakłada temporalność), o tyle heterotopia dewiacji na to nie pozwala. Dewianci mają „swoje” miejsca na stałe. Przykładem może być tu, jak sądzę, heterotopia szkoły specjalnej, która sprawia, że jej absolwent z nawet niewielką niepełnosprawnością intelektualną, uczący się w niej bardziej z powodu zaniedbań środowiskowych niż faktycznych deficytów intelektualnych, trwale jest w niej zakotwiczony jako „inny” i taki pozostaje także w innych miejscach.

Heterotopia dewiacji, jak ją rozumiem, ma właściwości ekstrapolacyjne, łatwo rozciąga się na inne „miejsca miejsc” i daje się w nich odnajdywać. Uczniowie ze „specjalnej” czy w tramwaju, czy w kinie,

zawsze są „ze specjalnej” („z Batorego”, jak mówi o swoich badanych jedna z gdańskich badaczek tego środowiska).

Badana przeze mnie heterotopia bezdomności wydaje się bardzo dobitnie potwierdzać tę zasadę. Odwołuje się do niej znaczna część zrealizowanych analiz. Bezdomni, ze swoim „życiem na przemiał”, jak ujął tego rodzaju biografie Zygmunt Bauman [2006], dzisiaj – inaczej niż w przeszłości – nie znajdują się na społecznym marginesie po to, by z niego do społeczeństwa powrócić. Tkwią na marginesie, jakby mu przeznaczeni, a świat poza tą niewidzialną, graniczną linią – jak ukazują to analizy heterotopii bezdomności – jawi im się, jako niezrozumiały, skrajnie zinstytucjonalizowany, jak ujęłam go dalej: „legalny”.

Druga zasada mówi, że każda heterotopia ma konkretną i określoną funkcję wewnątrz społeczeństwa i – zgodnie z synchronią kultury, nie przestając trwać, może tę funkcję zmieniać. Przykładem tego rodzaju heterotopii jest – według Foucaulta – cmentarz, istniejący „zawsze”, aczkolwiek zmienny w swoich funkcjach w zmieniającym się kontekście społecznym. Jeżeli jest tak, jak przyjąłam w tym opracowaniu za Mirosławą Marody i Anną Gizą-Poleszczuk, że społeczeństwo stanowi dominujący w danych okolicznościach typ więzi społecznych, to cmentarz wydaje się to unaoczniać. Zaobserwować to można, jak sądzę, właśnie w dynamice jego funkcji [dz.cyt., 2004; Giza-Poleszczuk, 2005].

Pisze Foucault, że od XIX wieku „każdy ma prawo do swojego małego pudełka na własny osobisty rozkład”, a „cmentarze nie stanowią już świętego i nieśmiertelnego serca miasta, ale „inne miasto”, w którym każda rodzina ma, posiada swoją ponurą siedzibę” [2005, dz.cyt., s. 122]. We współczesnej rzeczywistości to prawo do „własnego pudełka na cmentarzu” wydaje się dość jaskrawo oddawać aktualnie silny w kształtowaniu społecznych więzi prymat indywidualizacji przez izolację, coś, co – mając na uwadze przestrzeń w pierwotnym jej znaczeniu – można by nazwać nie tyle kolonizacją (bo nie ma tu mowy o podboju i zawłaszczeniu w celu czerpania korzyści), co

swoistą personalizacją drobnych wycinków przestrzeni, budowaniem utożsamienia: jednostka – miejsce.

To dokonujące się po śmierci zakotwiczenie może być wyrazem ekstazy (jak powiedziała by pewnie Jean Baudrillard) dzisiaj mobilności, możliwej w warunkach dostępności środków transportu. Śmierć, stanowiąca w tym myśleniu zaprzeczenie życia, jawi się w związku z tym jako bezruch zamiast ruchu, pęd i w nim zatrzymanie, które zawsze jest punktem w przestrzeni, bo dokonuje się w jednym i jedynym dla tego zatrzymania miejscu.

Ten punkt, obrastający wynikającymi z takiej logiki rytualizacjami (między innymi wspomniane grodzienie, mogiły wydzielane bardzo precyzyjnie i okalane jak ogródki, dokładnie określana parcela, metraż jak współrzędne punktu), może też wyrażać właściwości dominującego dziś typu jednostki, konsumenta. Reprezentować je wydaje się kontrast, jakim jest utożsamienie – właściwego naszym czasom – konsumenta z miejscem pochówku, wobec skończonego właśnie życia w rzeczywistości hipermarketów i reklam.

Świat ten generuje wszechogarniające poczucie pozoru (tylko w telewizji jestem warta kosmetyków *Loréal*, niestety), anonimowość (*Be yourself, drink Pepsi* oznacza ni mniej, ni więcej, że wszyscy, którzy po nią sięgają, są *Pepsi*-sobą, identycznymi w tym i wielu innych konsumenckich, wdrukowanych nam odruchach) i bezwolność jednostek (bo sławiona w warunkach konsumpcjonizmu wolność wyboru jest wyborem, którego ktoś już za konsumenta dokonał, jest „wyborem z jednej półki”).

W świecie konsumpcji nikt nie ma miejsca naprawdę własnego, bo takiego nie można sobie kupić, a reguły tej rzeczywistości do tego rodzaju znaków ciągle odsyłają. Kumulujący się w jednostkach pewien niedosyt – można by powiedzieć: ból niespełnienia – możliwe, że kompensowany jest po śmierci, na przykład w skwapliwym korzystaniu z należnych i pewnych fragmentów przestrzeni.

Wszystko to może składać się na – charakterystyczną dla „odczarowanego świata” (jak chce M. Weber), czy współczesności (jak

ujmuje ją w całym swoim pisarstwie Z. Bauman) – niemożność akceptacji śmierci. W kształcie współczesnego cmentarza widać to w mogiłnych ogródkach, w nacisku na odróżnienie w gęstym tłumie i zachowanie pewności co do – coraz bardziej paradoksalnego – „istnienia” w rytualnym ogradzaniu milionów, niemogących się w tej skali różnić, mogli; wykupywanie cmentarnych parceli na dziesiątki lat itp.

Heterotopia cmentarza zdaje się dobrze reprezentować społeczeństwo jako rodzaj dominanty, odczytywalnej w sposobach wiązania się z – jak często mówi się z naciskiem – „tym światem”, czyli światem ludzi i zawsze „ich” miejsc.

Ta heterotopia przekonuje, że dzisiaj z jednej strony jakby w ogóle z niego się nie „schodzi”, bo kwatery z nazwiskiem i mogiłnym ogródkiem na cmentarzu jest pewna, poprzez instytucjonalne realia i podtrzymujące je prawo, indywidualizując i upodmiotawiając, zakotwicząc „jednostkę-w-miejscu”; z drugiej – przez niemal fraktalny plaster tych kwater dobitnie ukazując, jak praktyki, instytucjonalizujące życie po śmierci, czynią je skrajnie skolektywizowanym, wyzutym z indywidualności, anonimowym.

Refleksja w takim kształcie zmierza oczywiście w stronę argumentacji dotyczącej wiodącej w tym opracowaniu tezy o modernizacji przestrzeni i jej współczesnych kontynuacjach oraz możliwości zakłóceń w jej niekończącym się rozwoju.

Trzecia zasada heterotopii odnosi się do jej cechy, jaką stanowi możliwość zestawiania w jednym realnym miejscu licznych przestrzeni, wielu miejsc niekompatybilnych ze sobą, sprzecznych ze sobą i wobec siebie. Foucault odsyła do przykładów, takich jak ogród, teatr, kino [tamże, s. 122–123]. Kino jest pomieszczeniem będącym bryłą, w której na dwuwymiarowym ekranie dokonuje się projekcja przestrzeni trój- lub czterowymiarowej... Trudno o większe pomieszczenie przestrzeni w... przestrzeni.

Podobne, jak sądzę, cechuje heterotopię szkoły, której badawczy opis podjęłam.

Szkoła jest ciągle fragmentem przestrzeni „zamykającym” w swojej bryle dziesiątki innych jej wymiarów i postaci. Pomimo kontestacji takiego jej kształtu i prób ukonkretnienia postulatu jego zmiany [por. m.in. Illich, 1976; Meighan, 1997] szkoła jest swoistym laboratorium, skupiającym – w mikroskali ujmowane – reprezentacje rzeczywistości ją otaczającej. Ma więc swoje globusy i mapy, tablice, wykresy, preparaty, urządzenia markujące, modele i warsztaty. I ma za ich pośrednictwem „przybliżyć” rzeczywistość. Ta natomiast – właśnie przez zapośredniczenie, dokonujące się wraz z powstaniem i wykorzystaniem reprezentacji – nieuchronnie oddala się od poznającego podmiotu.

Można powiedzieć, że to i dobrze, i źle, że szkoła jest taką właśnie heterotopią. Z jednej strony świat przez nią reprezentowany widziany jest bowiem z daleka, poprzez medium, które nie pozostaje niewinne w procesie przekazu. Z drugiej ów dystans pozwala na krytyczność, bo dopiero z odsunięcia WIDĄĆ, czyli możliwy jest jakikolwiek osąd. Poza tym reprezentacje świata, jakkolwiek oddalające, przybliżają go jednak tym, którzy nie mieliby żadnych szans na kształtowanie swojej o nim wiedzy. Szkoła pełni funkcje w zakresie reprodukcji społecznej i kulturowej, ale jednocześnie to właśnie ona, przez swoje unifikujące struktury i procedury, tworzy podstawy do jej przełamania [por. Szkudlarek, 1993]. Hasło równości w praktyce szkoły nie raz przybiera bardzo konkretny wymiar, a gorzki slogan, odzwierciedlający reprodukcję statusu społeczno-ekonomicznego, mierzonego poziomem wykształcenia i dochodów: „magister syn magistra”, pod wpływem pracy – jakkolwiek unifikującej i uprzedmiotawiającej szkoły właśnie – przekształca się w „magister syn rolnika” czy „magister syn sprzątaczkę”. W tym, być może, najpełniej wyraża się oświeceniowa misja szkoły i w jakiś sposób ujawnia się ponadczasowość i niezależność ideałów Oświecenia, wolnych także od ich XIX-wiecznej interpretacji, wprzęgającej je w proces modernizacji świata.

Pragnąc jednak uniknąć nie najistotniejszego tu wartościowania takiego stanu rzeczy, chcę zwrócić uwagę na wzajemność tych, sprzecznych wobec siebie przestrzeni, ich relację, która w heterotopii szkoły, ewidentnie „trzymającej” tę trzecią zasadę heterotopii, two-

rzy jakość niezwykłą. Trochę jak doświadczenie zabawy z dzieciństwa, szkoła pozwala próbować, smakować świat „na niby”, zanim dokona się rytualne, przez mającą spełniać takie funkcje maturę, wejście do niego „naprawdę”.

Tak postrzegana szkoła staje się „korytarzem” i interesującym – jak sądzę – obszarem analiz, w szczególności analiz rytualizacji przejścia, w których świat-laboratorium, ze swoimi nieustannymi odesłaniami do świata „prawdziwego”, spotyka się z tym drugim, już bez referencji.

W ramach podjętego badania kategoria „korytarza” pojawiła się w odniesieniu do heterotopii uniwersytetu, szkoły mającej przygotowywać profesjonalistów różnych dziedzin, rozpoczynających po jej ukończeniu, pracę zawodową.

Inna, związana z tą kategorią, została przeze mnie wyodrębniona w ramach analizy heterotopii szkoły, dokonywanej w skupieniu na rodzicach, stanowiących jeden z elementów szkolnej wspólnoty. To „poddzwi”, jako nazwa kategorii, mająca ujmować miejsce rodziców w szkole najczęstsze, wycinek szkolnej przestrzeni, któremu znaczenie nadała ich w nim – stosunkowo stała – obecność.

Czwarta zasada heterotopii odnosi się do faktu, że wiążą się one z heterochroniami, są obecne w warstwach czasu akumulującego się w nieskończoność (np. muzea) lub przejściowego, nietrwałego (np. jarmarki). Heterotopia zaczyna funkcjonować w pełni wtedy, gdy ludzie znajdują się w sytuacji absolutnego zerwania ze swoim tradycyjnym czasem, pisze Foucault i wykazuje, jak akumulacja czasu, widoczna między innymi w heterotopii muzeum i biblioteki, właściwa jest kulturze zachodniej XIX wieku, natomiast jego przejściowość i nietrwałość (na przykład w heterotopii jarmarku czy miejscowości wypoczynkowej) stanowi dla tej kultury przeciwieństwo [tamże, s. 123].

Zasada ta jest w pełni uobecniona w kształcie, analizowanej szerzej w tym opracowaniu, heterotopii bezdomności, która wydaje się nie tyle – jak chce Foucault – przeciwieństwem heterotopii akumulującej czas i przez to charakterystycznej dla zmodernizowanego wskautek XIX-wiecznego projektu świata. Heterotopia bezdomności, ze

swoją nietrwałością w czasie, stanowi nie opozycję raczej, lecz specyficzny, składowany na marginesie „odpad” tej rzeczywistości, pozostający w ściślejszej wobec niej zależności. Przyczynia się to oczywiście nie do wolności, właściwej opozycji, lecz uzależnienia, które w gruncie rzeczy jest zniewalającym podmiot podporządkowaniem.

Najpierw może jednak o bardziej ogólnej natury spostrzeżeniu, iż bezdomni funkcjonują „poza czasem”. W swoim miejscu na marginesie, abstrahując głównie od jego mierzalnego wymiaru, który unifikuje, ale raczej nie uwspólnia ludzi w grupującej ich nie wspólnocie, lecz dyscyplinie, panującej w świecie podporządkowanym rytmowi kalendarza i zegara, miesięcy, dni, godzin, ostatnio (co widać np. w masowo produkowanych, elektronicznych zegarkach) – jakby w wyrazie potęgującego się szaleństwa racjonalności i apoteozie pomiaru – ułamków sekund, które mają odmierzać nasze „bycie-w-świecie”.

Nietrudno dostrzec w tym kolejną konsekwencję i swoisty produkt, stale – jak widać – rozwijającej się (w warunkach postulowanej logiki rozwoju) i postępującej (w ramach głoszonej idei postępu) racjonalizacji i instytucjonalizacji. Dokonuje się ona na wielką skalę, ogarniającą cały nasz krąg kulturowy i sprawia, że XIX-wieczny projekt ludzkości, polegający na modernizacji świata, jest ciągle projektem nieskończonym.

W jego współczesnym kształcie dość jaskrawo chyba ujawnia się konstytuujący go paradoks: projekt coraz bardziej dotyczy sam siebie. Aktualnie np. poprzez osiąganie ekstatycznego i absurdalnego wymiaru własnych zasad, jak w skrupulatnym odmierzaniu ułamków sekund, regulujących czas rozpoczęcia pracy w biurach. Trafnie Ryszard Kapuściński ujął tę ekstazę „naszego” świata w swoim *Hebanie*, po raz kolejny podejmując problematykę zderzeń cywilizacyjnych. Opisał scenę oczekiwania na autobus – w Afryce rozgrywającą się jako spokojne czekania pod słupkiem do czasu „aż przyjedzie”, a w zachodnim świecie będącą sekwencją nerwowych gestów, spoglądania to na zegarek, to na rozkład jazdy [Kapuściński, 1998].

Bezdomni rzadko noszą zegarki, i to – jak afrykańskich bohaterów Kapuścińskiego – oddziela ich od „naszego” świata kultury. Tak

jak tych drugich jednak uniezależnia to od dominacji i dyktatu czasu, panującego w obcych im realiach kulturowych, tych pierwszych jedynie marginalizuje.

Czwarta zasada w odniesieniu do bezdomności szczególnie dotyczy związku tej heterotopii z czasem ulotnym, mało trwałym, zmiennym i zmieniającym przestrzeń, w której żyją bezdomni. Tak jak w przykładzie wziętym z Foucaulta jarmark (który jest w danym miejscu w określonym tylko czasie, np. w poniedziałki, środy i piątki, a w pozostałe dni tygodnia po prostu nie ma go) [2005, dz.cyt., s. 123], „domy” bezdomnych cechuje ogromna zmienność w wymiarze czasowym. Kartonowo-kocowa konstrukcja w nocy jest, a za dnia nie ma po niej śladu, dworcowa ławka jest w nocy sypialnią, by w dzień służyć innym celom. Heterotopia bezdomności mieni się wielością i różnorodnością w tym zakresie, co starałam się ująć w dalszych jej analizach.

Piąta zasada heterotopologii eksponuje fakt, że heterotopie zawsze zakładają system otwarcia i zamknięcia, który jednocześnie izoluje je i czyni przepuszczalnymi. Píše Foucault, że „Generalnie, miejsce heterotopiczne nie jest równie łatwo dostępne jak przestrzeń publiczna. Albo wejście jest obowiązkowe, jak w przypadku wchodzenia do koszar lub więzienia, albo jednostka musi poddać się rytom i oczyszczeniom” [tamże, s. 123].

Heterotopie kształtują się zatem w rytuałach, które formują przestrzeń, „rysują” miejsca. W ramach rozwijanej w tym opracowaniu refleksji, ten – ewidentnie piątą zasadą wyrażany – związek heterotopii z rytualizacjami staje się argumentem w wywodzie, podtrzymującym sformułowaną w części pierwszej tezę o potencjale tkwiącym w pracy na rzecz zmiany rytuałów. Ma ona edukacyjny charakter i, bazując na wynikach – np. badawczej diagnozy ich „zastanej” treści i formy – stwarzać może szansę stymulowania i kierunkowania społecznej zmiany. Książka w całości optuje za tego rodzaju praktyką.

W analizowanych heterotopiach centrum zainteresowania stanowią, formujące je rytualizacje, wśród których Foucaultowskie syste-

my otwarcia i zamknięcia, ujęte w piątej zasadzie, znajdują swoje liczne reprezentacje.

Szósta, ostatnia zasada heterotopologii mówi, że heterotopie pełnią dwojaką funkcję wobec pozostałej przestrzeni. Wskutek ich spełniania kształtują się heterotopie iluzji [tworzące przestrzeń iluzji, odsłaniającą całą realną przestrzeń (w przykładzie podanym przez Foucaulta są to dawne burdele)] albo heterotopie kompensacji, które tworzą przestrzeń inną, realną, ale tak doskonałą, jak nasza jest niedoskonała. Ich przykładem mogą być XVII-wieczne kolonie purytańskich Anglików w Ameryce, spełniające tam wizje Anglii nie tyle lepszej, co doskonałej [tamże, s. 124–125].

Wydaje się, że iluzja i kompensacja, jako postaci funkcji i celów heterotopii, są ze sobą ściśle powiązane, stanowiąc jakby dwie strony tego samego medalu. Widać to między innymi w analizowanych przeze mnie heterotopiach. Na przykład szkoła – szczególnie w swoich relacjach z rodzicami uczniów, którzy w zdemokratyzowanej rzeczywistości są autonomicznymi i równymi współtwórcami szkolnej wspólnoty – pozostaje taką przestrzenią ambiwalencji.

Z jednej strony jest w niej iluzja, która odsłania całą realną przestrzeń braku możliwości osiągnięcia takiego statusu, z drugiej – szkoła kształtuje się w związku z dokonującą się w jej praktykach kompensacją. Rodzice, w świetle legislacyjnych uwarunkowań równoprawni partnerzy nauczycieli i współgospodarze szkolnej przestrzeni, w praktyce nie mają w niej – w przenośni i dosłownie – swojego miejsca [por. Mendel, 1998; 1999; 2000; 2001; 2006]. Odnosząca się do miejsc rodziców w szkole wspomniana kategoria „poddrzwi”, która działała jako analityczna w zrealizowanym studium, wyraża to dość dobitnie. W wyraźnym konflikcie jawnego i ukrytego przekazu, w zewnętrznych i „podskórnych” warstwach kultury organizacyjnej szkoły, przejawiających się w jej rytuałach zachowywania zgodności z prawem i reprezentowania zakorzenionych przekonań i orientacji wobec rodziców (intruzów i „kłopotu” w szkole) widać, jak heterotopia ta produkuje ambiwalencję i na niej bazuje. W jednocześnie zapraszających

rodziców i repulsywnych wobec nich gestach i rytach, iluzja przenika się z kompensacją. Szkoła jest przestrzenią idealną, prezentując pełną zgodność z prawem, i jest areną działań zupełnie przeciwnych wobec intencji ustawodawcy.

Podobnie rzecz się ma z aktualnymi tendencjami w obrębie tej heterotopii w odniesieniu do władz oświatowych. Szkoła dzisiaj, pod rządami ministra zaangażowanego w budowę młodzieżowego ruchu o charakterze faszystowskim, jest politycznie poprawna i – w szacunku dla prawa – realizuje nawet najbardziej kuriozalne jego pomysły, równocześnie – jak określiła to w nieformalnej rozmowie jedna z wizytatorek komponująca wraz z policjantem i prokuratorem tzw. Giertychowską trójkę – „pozostaje z głębokim obrzydzeniem wobec tego rodzaju procedur”. Wskutek dialektyki tych dwóch wyróżnionych przez Foucaulta funkcji heterotopii, niejako wprost odnoszących się do szkoły, z pewnością rodzi się frustracja, której warto zaradzać. Można to robić, jak staram się wykazywać dalej, poprzez edukacyjną pracę na rzecz zmiany rytuałów kształtujących heterotopie.

To, co dotąd zaprezentowałam jako heterotopologię, przeniknięte jest myśleniem o rytuale. Wydaje się, że Foucault, choć nie odsyła do niego wprost, w przywoływanej tu stale wypowiedzi kształtuje jego koncepcję. Rytualizacje, jako ciągi społecznych praktyk, wydają się tworzyć jego „inne przestrzenie” i „inne miejsca”.

Ze zbudowanym przez Foucaulta i w przedstawiony sposób rozumianym układem odniesienia, przyjął, że heterotopologia jest systematycznym opisem rytualizacji rozgrywających się w przestrzeni, wykorzystujących i modelujących ją stosownie do swoich celów i treści. Tak właśnie traktuję i tak dlatego nazywam analizy wypełniające to opracowanie. To heterotopologia rytualizacji, kształtujących heterotopię bezdomności, szkoły, uniwersytetu.

Co widać również w zaprezentowanych wyżej zasadach heterotopologii, rytuały stanowią warunek „naszego” świata. Jak pisałam

w części pierwszej, bez zrytualizowanych działań społecznych nie byłoby tego, co wspólne, co jednocześnie zróżnicowane (przy wielości kultur) i stałe w formie.

Rytualizacja, jako proces społecznej produkcji rytuałów, jak również wspominałam za Bergerem i Luckmanem, jest z kolei temporalizującym mechanizmem, pozwalającym opanować czas poprzez wprowadzenie w jej czasoprzestrzenny obszar określonych wydarzeń. Działa instytucjonalizująco wobec społecznych praktyk o charakterze nawykowym i w rezultacie prowadzi do powstawania instytucji. Instytucje można więc rozumieć jako zrytualizowane praktyki społeczne (i czyni tak większość badaczy i twórców teorii rytuału, takich jak Turner, Bell, Goodman, Durkheim, Girard, McLaren). W związku z tym, że budują się one – jak uzasadniałam swoje tezy w części pierwszej – wokół rdzenia, jaki stanowi rytuał oraz religia, instytucje, w pierwotnym ich sensie, zawierają elementy *sacrum*, w swojej istocie stanowią obszar święty, z wszystkimi jego włączającymi i wyłączającymi cechami, z myśleniem magicznym itp.

Do czego zmierzam, przypominając tu licznie elementy przedstawionego wcześniej studium? Chcę dokonać pewnego podsumowania rozwijanego wywodu, w sposób możliwie przekonujący ukazując, że rytualizacje są heterotopiczne czy też heterotopie są zrytualizowane i że ma sens rozumienie heterotopologii jako systematycznego opisu rytuałów składających się na heterotopie. Sens ten widzę przede wszystkim w tym, że ów opis, pozwalający na – jakkolwiek zawsze względne – w nich rozeznanie, może jednak stać się podstawą pracy ukierunkowanej na ich zmianę. A heterotopie przekształcane przez działania zorientowane na rytuał, to wizja znacznie szersza. To perspektywa społecznej zmiany.

Można bowiem znowu przypomnieć, że rytualizacja zapewnia ład i porządek w świecie, bo tworzy wizję porządku społecznego i postuluje jego przeobrażenia, a żaden podmiot ani w wymiarze jednostkowym, ani w społecznym, w efekcie rytualizacji nie pozostaje tym samym, zawsze staje się innym od tego, kim był, zanim pojawił się rytuał [por. Leach, Greimas, 1989; Buchowski, 1993]. Spełniając swoje nego-

cyjny funkcje, rytuały grają więc w życiu społecznym rolę nośników społecznej zmiany.

Mając na uwadze obszar badawczy nauk społecznych, w szczególności cele społecznych analiz, można byłoby rekomendować w tym miejscu badanie heterotopii jako niosące szansę jednostkowej i społecznej zmiany poznawanie rytualizacji, zagłębianie się w istotę rytuału i – w konsekwencji – dochodzenie do rozumienia istoty kulturowej spójności.

Heterotopia jako pole badań wymaga zatem metodologii umożliwiającej objęcie jej „meta-spojrzeniem”, chwytającym w przecięciu spojrzeń wielu to, co powstaje pomiędzy nimi i w ich wzajemnym przenikaniu, jakąś ich nieprzewidywalną syntonię. Badanie heterotopii, stanowiącej owo „miejsce inne”, złożone „miejsce miejsc” czyichś mogłoby być realizowane w ujęciach fenomenologicznych, fenomenograficznych, etnograficznych, biograficznych itp.

Wszelkie metodologiczne rozwiązania (często z typowym odsyłaaczem „-grafia” w końcówce nazwy), traktujące opis jako swoją główną kategorię, wydają się przydatne. Między innymi także fotografia, rozumiana jako metodologia operująca opisem tego, co uchwycone dzięki światłu, oświetlone (greckie *fota* znaczy światło). Heterotopię widać, ukazuje się oczom, wyjęta z cienia na światło. Jej badanie za pomocą fotograficznych ujęć [analizy serii obrazów, jak nazywa je np. N. Denzin, 1990] może okazać się więc dobrą metodologią.

Z uwagi na charakterystyczne dla heterotopii u-miejscowienie, obiecujące wydają się także badania „wizualne”, ale nie tylko z obszaru antropologii lub socjologii obrazu, lecz głównie geografii humanistycznej [por. m.in. Soja, 1993; Rogers, 2006]. Ludzkie wskazywanie miejsc oraz budowanie ich symbolicznych reprezentacji w badaniu może być w tym obszarze znaczącą i przynoszącą bogaty materiał formułą badawczą.

Interesujące i – jak sądzę – najcenniejsze wydaje się wiązanie podejść, dokonywane nie tyle z intencją triangulacji, co szczególnego splecia metod, stwarzającego szersze możliwości badawcze.

Ukazując heterotopię jako potencjalne pole empirycznych dokonań, można też zwrócić uwagę na, rysujące się w związku z założeniem o jej reprezentacji w rytuałach, kategorie badawcze.

Każdy rytuał jest rytuałem przejścia. Jak pisałam za E. Leachem i A. Greimasem, nikt wskutek rytuału, który go obejmuje, nie pozostaje taki sam. W związku z tym Arnolda van Gennepa „ryty przejścia” [*rites de passage*] mogą być rozumiane jako uniwersalne kategorie badawcze w analizach heterotopii, poznawanych przez pryzmat wypełniających je rytuałów [Buchowski, 1993; Leach, Greimas, 1989].

Na zakończenie, dla przykładu, przywołam tu analizy heterotopii bezdomności.

Można powiedzieć, że „nasz świat”, przez rytuały czyniące go – pomimo całej racjonalności – magicznym, jest światem nieustannie dzielonym, parcelującym społeczną przestrzeń, stale wytyczającym swój margines. Za tą umownie odcinającą linią mieści się wydzielony świat ludzi „z marginesu”, którymi są między innymi bezdomni. Rytuały ich dotyczące, w świecie nieustannie modernizowanym, realizowane jako „racjonalne” procesy dokonujące się w i za pośrednictwem instytucji, łatwo dają się wkomponować w ramę rytów przejścia Arnolda van Gennepa. Są bowiem dokonującym się w trzech fazach separacji, marginalizacji i akomodacji przejściem z jednego statusu społecznego w drugi, a w zinstytucjonalizowanym świecie i wobec występującej tu koncentracji na bezdomnych są stopniową legalizacją statusu osoby bezdomnej, rozpoczynającą się od procedur meldunkowych, a kończącą się jasną kwalifikacją umożliwiającą pobieranie zasiłków, są nazwaniem człowieka bez meldunku bezdomnym.

Część III

Przestrzeń i marginesy: heterotopia bezdomności

3.1. Autobiografia w badaniu bezdomności

Trzecia część książki ma być heterotopologią, czyli – zgodnie z założeniami tego studium – metodologią badania heterotopii, jej opisem, odnoszącym się w szczególności do rytualizacji, które ją tworzą jako społeczny fenomen. Ich rozpatrywanie w kontekście wyzwań edukacyjnych – poprzez ingerencję w rytuały, dokonującą się przez ich podejmowanie – może zaowocować społeczną zmianą. Przy czym, jak przekonywałam w poprzednich częściach książki, nie chodzi tu o zmianę rozumianą jako modernistyczny postęp (rozpiętą w czasie liniowym, akcentującą rozwój jako parcie „do przodu”), lecz o zmianę „w głąb” kultury, o odmienność jakościową rytualizacji, które ją stanowią. Takie są cele prezentowanych w tej części heterotopologicznych analiz. Dokonują się one w ramach założenia, że bezdomność jest heterotopią, że można tak ją rozpatrywać i że może to być „skuteczne”, czyli – postępując w ten sposób – można osiągnąć postawione cele.

Trudno wykazywać sensowność takiej tezy bez wnikania w badawcze analizy. Zatem, nie próbując tego czynić w tym miejscu, przedstawiam koncepcję badań, a dalej ich wyniki, które mogą być w tym względzie, jak sądzę, przekonujące.

Heterotopologia bezdomności, opis „miejsca miejsc”, dokonywany przez pryzmat rytualizacji, stał się dla mnie możliwy dzięki powiązaniu go z biograficznym badaniem, zrealizowanym w ramach projektu „Agenda bezdomności. Standard aktywnego powrotu na rynek pracy”¹.

Krótko charakteryzując ten projekt, ukażę kontekst, jaki dla badań własnych tu prezentowanych, miało tamto badawcze działanie w zespole pedagogów z Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Gdańskiego².

Edukacja, w całym zamyśle projektu oraz badania zrealizowanego w jego ramach, stanowiła wiodący wątek. Cele projektu planowało się w nim osiągać przez edukację; edukacyjny jest też charakter planowanych zadań. Dla przykładu, główny w nim cel to „zwiększenie szans osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością na przywrócenie samodzielności społecznej, w tym powrót na rynek pracy, poprzez wypracowanie i wdrożenie kompleksowego, zintegrowanego systemu reintegracji społecznej i zawodowej” [z tekstu projektu: „Agenda bezdomności. Standard aktywnego powrotu na rynek pracy”]. Zarówno oczekiwany powrót bezdomnych do „samodzielności społecznej”, jak osiągnięcie wspomnianego systemu stanowi wyzwanie w polu edukacji (obszar pedagogiki społecznej). Ponadto cel ten wiązał się w projekcie z zadaniami, takimi jak warsztaty, „treningi” i inne formy szkoleń, prowadzającymi do ukształtowania określonych umiejętności stanowiących wyraz pozyskanej wiedzy; działania ukierunkowane na „łamanie stereotypu osoby bezdomnej”, „wdrażanie do nawyku pracy” itp.

Projekt badawczy pedagogów, zgodnie z priorytetami wspomnianego projektu, został zorientowany na podmiot w działaniu, osobę

¹ Projekt finansowany ze środków Inicjatywy Wspólnotowej *Equal*. W latach 2005–2007 Uniwersytet Gdański zrealizował w nim badania nad „Psychospołecznym profilem osoby bezdomnej”, za których część jakościową odpowiadał zespół badaczy z Instytutu Pedagogiki UG: dr Jolanta Sokołowska, mgr Katarzyna Kmita i mgr Katarzyna Młyńska, pracujący pod kierunkiem M. Mendel.

² Część tekstu dotycząca projektu (autorska) pochodzi z raportu badawczego oraz innych opracowań, powstających w jego ramach, a sygnowanych zespołowo: K. Kmita, M. Mendel, K. Młyńska, J. Sokołowska.

bezdomną w kontekście społecznym, czyli – innymi słowami – podmiot w jego ontologii, albo – jak można ująć to za M. Heideggerem – byt „istoczący” się-w-świecie [1994].

Zgadając się z poglądem, że ontologia nie jest metafizyką i zajmuje się „byciem-bytu-tu-oto” [*Dasein*], oraz przyjmując heideggerowską perspektywę fundamentalnej ontologii fenomenologicznej, można dostrzec interesujące możliwości badawcze, drogi osiągania celów, stawianych w projekcie. Czyniąc tak, pedagodzy opracowali badanie lokujące się poza scjentyzmem, na gruncie metodologii jakościowej (paradygmat humanistyczny) [por. Wyka, 1993; Malewski, 1997], opcji metodologicznej najlepiej oddającej wspomnianą orientację i pozwalającej na możliwie pełną realizację celu badawczego, skoncentrowanego na bezdomnego „byciu-w-świecie”, w szczególności na jego przejawach, pozwalających określić – priorytetowe w projekcie – szanse na „samodzielność” i uczestnictwo w życiu społecznym osób, pozostających w bezdomności oraz nią zagrożonych. W związku z tym, podjęta problematyka badawcza rozciąga się wokół prezentowanych niżej zagadnień.

Po pierwsze bezdomność nie jest jedyną kategorią, za pomocą której można, mając na uwadze cele projektu, opisać osobę – metaforycznie – „nie posiadającą dachu nad głową”, a w języku teorii wsparcia społecznego – „osobę, która czasowo utraciła społeczną samodzielność” [Kawula, 1999]. W badaniu szukano zatem innych kategorii pozwalających na opis i wyprowadzone z niego osiągnięcie postawionych celów. Dlatego też pytano o bezdomnego w różnych „przejawach” i fragmentach jego życia dawniej, obecnie i w najbliższej perspektywie, osiągając w ten sposób pewien „kształt” jego „bycia-w-świecie”, jego fenomenologicznie uchwyconą ontologię, z której ma szansę wyłonić się interesujący badaczy podmiot. Pytano zatem ostatecznie o to, kim jest bezdomny, podmiot dający się ująć w „przejawach” jego życiowej aktywności.

Kontekst stanowi tu płeć, wiek, kategoria bezdomności (zależna od miejsca przebywania bezdomnego: „placówka”, „działki”, „miejsce

publiczne”) oraz kategorie ogólne, takie jak miejsce (Trójmiasto) oraz czas (pierwsze półrocze roku 2006). Wszystkie one, stając się kryteriami doboru badanych, pozwoliły na wyłonienie 31-osobowej grupy bezdomnych, która objęta została badaniem. Kompleks, na który składała się wiedza o bezdomnych, płynąca z analizy danych mieszczących się w tych kategoriach, stał się podstawą do realizacji celów projektu, czyli – poprzez określenie „profilu osoby bezdomnej” – zaproponowanie rozwiązań (strategii, systemu), umożliwiających jej włączenie w życie społeczeństwa oraz zapobieganie bezdomności innych.

Z uwagi na specjalną w projekcie ekspozycję celów bezpośrednio związanych z pracą i edukacją (powrót na rynek pracy przez edukację), pewien nacisk w badaniu położony został na zagadnienie pracy, głównie jej wspólnotowej natury, polegającej na wzajemności i wymianie (uspołecznienie, włączenie społeczne za pośrednictwem pracy) oraz uczenie się jej od innych, z innymi itd. – także w porządkach instytucjonalnych.

W świetle przedstawionej problematyki badawczej oraz – wyznaczonej jej charakterem i uznanej za optymalną w tym przypadku – metodologii, wpisującej podejmowane działania w paradygmat niepozytywistyczny, najskuteczniejszą metodą badań staje się metoda biograficzna. Wspominam o niej w części drugiej, jako o metodzie znakomitej w realizacji celów badawczych, ukierunkowanych na heterotopie.

Metoda biograficzna umożliwia analizę określonych problemów na tle życiowych narracji snuty przez osoby objęte badaniem i daje możliwość odniesień do czasu i miejsc, w których się rozgrywały. Wzgląd na – istotny w tym badaniu – wymiar czasowy i przestrzenny stanowi typowy element podejścia biograficznego, „w którym uznaje się, że człowiek nie tyle »jest«, co »staje się« w ciągu swojego życia”, „formowany” w kompleksie wpływów otoczenia i sam na nie wpływający [Żurko, 1995, s. 100]. Poza tym metoda biograficzna, z jej otwar-

tością i plastycznością, pozwala na twórcze wykorzystanie jej przez badacza, który, stosując ją, pozostaje otwarty na różne dane, także te, których ściśle procedury badawcze nie ujmują [tamże, s. 100].

Cechy te dodatkowo wzmocniły pewność co do trafności wyboru metody i ośmieliły zespół badaczy z Instytutu Pedagogiki do własnych poszukiwań, dostosowujących metodę do wymagań związanych z postawionym problemem, do „niezwykłości” fenomenów, które przyszło im zgłębiać.

W uwzględnieniu potrzeb badania „profilu psychospołecznego osoby bezdomnej w Trójmieście” stworzona została specyficzna wersja metody biograficznej, którą można określić jako autobiograficzny wywiad narracyjny o walorach terapeutycznych, stanowiący rodzaj badania w działaniu. Przy czym nie należy rozumieć jej jako rodzaju triangulacji metod, lecz jako skomponowaną z różnych podejść jednolitą metodę badawczego działania, stworzoną, jak wspomniałam, wobec jego swoistych uwarunkowań i potrzeb.

W sytuacji, gdy badanymi są bezdomni, czyli osoby pozostające w stanie kryzysu, nieusatsfakcjonowane własnym położeniem, istotnym postulatem było przeprowadzenie wywiadu w sposób, który pozwalałby badanemu fakt badania uznać za niewątpliwą dla siebie korzyść, przekładającą się także na korzyść o charakterze społecznym. Chodzi o korzyść, rozumianą jako zmianę, dokonującą się w związku z wywiadem (życiową narracją), obserwowalną w wypowiedziach i postawie badanego. Refleksję towarzyszącą opowiadaniu o życiu cechuje „moc” sprawcza, zawiera ona potencjał terapeutyczny, wiążący się między innymi z poczuciem „trzymania swojego życia we własnych rękach” [por. Demetrio, 2000].

Stąd poszukiwania badaczy podążały w kierunku metody biograficznej, ale wyjątkowej, bo stanowiącej także rodzaj badania w działaniu, metody *sensu stricto* edukacyjnej, bo ukierunkowanej na korzystną zmianę w badanym – dla niego samego, jak również dla społeczności, w której żyje. Chodziło o metodę, wiążącą wymiar aktywności jednostkowej i społecznej z wymiarem terapeutycznym, rozumianym jako pomaganie sobie przez uczenie się z życia własnego i in-

nych, przewijających się w toku biograficznej opowieści. Opowieści stanowiącej szczególny splot ponadczasowo i czasowo uporządkowanych aspektów narracji, takich jak *fabula* (historia narratora) oraz *su-
jet* (narracyjne elementy dopełniające, czyniące słowną konstrukcję przejrzystą i fascynującą, pochłaniającą narratora) [por. Bruner, 1990, s. 7; Demetrio 2000a, s. 125].

Jak stwierdza B. Smolińska-Theiss, jako pierwsza opisująca badanie w działaniu na gruncie pedagogiki społecznej, jest ono odmianą badania aktywnego, angażującego w dokonującą się poprzez nie zmianę zarówno badanych, jak badacza³. Realizowane z koncentracją na politycznym wymiarze zmian wywołanych badaniem („akcja polityczna”), może być ekspozycją procesu uczenia się (formuła dydaktyczna), metodą zmian społecznych (np. przełamanie sprzeczności społeczeństwa klasowego), a także organizacji środowiska [1988, s. 62–86]. Jedno z głównych założeń badania przez działanie głosi, iż celem badania nie jest samo badanie, ale ulepszanie rzeczywistości (praktyczność). Jak słusznie eksponuje ten fakt B. Smolińska-Theiss: „żadne badanie nie jest czystą rejestracją faktów, a zatem każde jest jednocześnie nowym zdarzeniem społecznym, wpływającym na przebieg procesów społecznych”; i w innym miejscu: „Przede wszystkim jednak badania przez działanie mają oświecić ich uczestników, dać wiedzę na temat głębokiej, ukrytej struktury niekorzystnych zjawisk, wpływu czynników polityczno-społecznych i kulturowych na powstawanie i rozwój, a także ukazywać zawarte w rzeczywistości społecznej różne konflikty interesów” [tamże].

Na tej podstawie jasnym stało się, że autobiograficzna narracja snuta przed badaczem i stanowiąca rodzaj refleksyjnego wglądu w siebie, przy jednoczesnym i obustronnym – tak ze strony badacza, jak badanego – nastawieniu na „ulepszanie rzeczywistości” (każdy bezdomny pragnie zmienić swoje położenie na lepsze, a badacz współdziała z nim w tym kierunku przez fakt badania), jest odmianą badania w działaniu.

³ Do badania w działaniu i do poglądów Barbary Smolińskiej-Theiss dotyczących tej formuły metodologicznej, nawiązuję również w ostatniej części książki, we fragmentach odnoszących się do projektu „Edukacja dla zmiany”.

Jego terapeutyczny wymiar znajduje zakorzenienie w koncepcji „autobiografii, jako terapeutycznego pisania/mówienia o sobie” Duc-cia Demetria [2000a]. Myśl autobiograficzna, pisze Demetrio, „stanowić może rodzaj terapii – odtwarzanie obrazów z przeszłości wprawia opowiadającego w lepsze samopoczucie, samo zaś opowiadanie staje się metodą lepszego poznania i formą wyzwolenia zarazem” [tamże, s. 11]. Autobiografia, jako ciąg tego rodzaju myśli, „zdolna jest kształtować na nowo ludzkie życie – to tajemny lek i niezwykła forma terapii” [tamże]. Jej siła wydaje się tkwić w edukacyjnych walorach tej aktywności. Demetrio, nie bez przyczyny, pisze bowiem o autobiografii, jako „kształcącej podróży”, w której wydarzenia jawią się jak „zabawki w naszych rękach” i w której efekcie, trochę jak rzemieślnicy, „nadajemy nowy kształt temu, co wydarzyło się w przeszłości” [2000b, s. 13]. Demetrio podkreśla przy tym, że „wskrzeszanie przeszłości zawiera w sobie elementy zabawy, natomiast ukrywanie lub przekształcanie rzeczywistości jest źródłem wiedzy” [tamże, s. 14]. Można powiedzieć, że autobiograficzne narracje widzi w konsekwencji jako terapeutyczne zaktywizowanie pamięci oraz jednocześnie kreacyjne działanie w kierunku powstawania własnych, życiowych pedagogii [por. tamże, s. 19]. Perspektywa, w jakiej autor ten umieszcza czynności składające się na proces autobiografii-terapii, uczyniła ją bardzo atrakcyjną dla zespołu badaczy z Instytutu Pedagogiki, podejmujących badanie wśród bezdomnych. W projekcie przez nich opracowywanym stała się podstawą określenia specyficznej, jak wspomniałam, wersji metody biograficznej, w której retrospekcja splata się z introspekcją, kształtując podłoże zmiany w podmiocie (jego orientacjach, dyspozycjach do działania itd.).

Mowa tu o „specyficzności” głównie w związku z brakiem ścisłych i bezpośrednich nawiązań do istniejących koncepcji w tym zakresie. O metodzie biograficznej, stanowiącej jednocześnie metodę badawczą oraz edukacyjną i terapeutyczną nie wspominał ani Demetrio, piszący o autobiograficznych „grach” terapeutycznych, ani autorzy, wypowiadający się o biografii jako metodzie edukacyjnej (dydaktycznej) [Czerniawska, 1997/1998; Theiss, 1991; Dominice, 1999; i in.].

O tym, że wśród wypowiedzi na temat metody biograficznej jako metody badawczej nie ma takich, które ukazywałyby walory stojące tu w centrum zainteresowania, przekonują wyniki przeprowadzonego studium literaturowego, w ramach którego przeanalizowane zostały poglądy badaczy biograficznych: W. Runyana (z perspektywy psychologicznej) oraz socjologów, w tym także humanistycznych: F. Znanieckiego, J. Chałasińskiego, J. Szczepańskiego, N. Denzina, D. Bertaux, F. Schütze i innych [por. m.in. przegląd koncepcji w: Chmielewska-Luczak, Fankowski, 1995; zob. także Żurko, dz.cyt.]. W związku z tym prezentowana tu wersja badania biograficznego potraktowana została jako oryginalna formuła badania jakościowego bezdomnych, służąca im samym oraz spełniająca cele naukowe (w tym także cele projektu).

W obliczu problemów z organizacją badania i z uwagi na fenomenologiczne założenia, leżące u podstaw sformułowanych problemów badawczych, źródłowe stały się przede wszystkim prace socjologa humanistycznego i fenomenologa Normana Denzina oraz – przywołanego wcześniej – inspirującego przyjęte rozumienie „biograficznego mówienia o sobie”, Duccia Demetria.

Z uwagi na typowe dla badań biograficznych trudy tworzenia narzędzia, niezwykle przydatne okazały się „autobiograficzne gry terapeutyczne” Demetria [2000b]. Stały się one podstawą dla skategoryzowanych dyspozycji do wywiadu narracyjnego, w którym – zgodnie z procesami pamięci, składającymi się na życiowe narracje – następowało przechodzenie od przywoływania obrazów z przeszłości, poprzez wspomnienia, do scalania fragmentów przeszłości [tamże, s. 19–20]. Za Demetrium procesy te można opisać następująco:

- „przywoływanie obrazów z przeszłości polega na wydobywaniu z mroków niepamięci rzeczy, faktów, odczuć, postaci;
- wspomnienie jest powracającą do życia chwilą, którą na skutek emocji, odczuć i wrażeń przeżywamy stale na nowo, i która bardziej jest dla nas znacząca od innych zdarzeń, którymi naznaczona jest nasza przeszłość;

– scalanie fragmentów przeszłości równoznaczne jest z zestawianiem zdarzeń i doznań celem nadania im formy i kształtu. Bodźce stymulujące pamięć nie powinny ograniczać się jedynie do ulotnych doznań, lecz służyć mają tworzeniu pełnego obrazu życia z zachowaniem harmonii i jednolitego charakteru całości. Ta funkcja pamięci pomocna w dokonywaniu bilansów, sprzyja stworzeniu wirtualnego portretu samego siebie w kolejnych etapach życia” [tamże, s. 20].

Swoistym tworzywem w formułowaniu owych dyspozycji (często też pytań wywiadu) były zaproponowane przez Demetria, zmienione na potrzeby badania, gry terapeutyczne. Na przykład w treści wywiadu pojawiła się dyspozycja: „MIJANIE... Jaką osobą, jaki Pan?/Pani był/była jako: domownik (członek rodziny), uczeń (osoba ucząca się), pracownik. A jaką osobą jest Pan/Pani obecnie? (Kim był-a, a kim jest teraz?)”. W takiej postaci w wywiadzie „uzewnętrzniła” się inspirująca obecność gry autorstwa Demetria pt. *Mijanie*, w której uczestnicy mieli opisać momenty swojego życia, w których „byli” i w których „stali się” kimś określonym, momenty tworzące „chaotyczną gmatwaninę”, wymagającą „uporządkowania” [tamże, s. 44].

W ten sposób powstało 12 dyspozycji, tworzących główne narzędzie w podjętym badaniu, to znaczy „Listę dyspozycji do wywiadu narracyjnego”. Pogrupowane one zostały w zgodzie z kategoryzacją odpowiadającą przedstawionym wyżej procesom oraz szczegółowym kwestiom badawczym. Powstały tak następujące kategorie, w których występują poszczególne dyspozycje: dom, edukacja, praca.

Zaprezentowane rozwiązanie pozostaje w zgodzie z poglądem Normana Denzina, iż danych autobiograficznych dostarcza przede wszystkim wywiad, w szczególności wywiad „ukierunkowany”, umożliwiający wypowiedzi otwarte [Denzin, przyt. za: Żurko, dz.cyt., s. 102].

Zgodnie z zasadami badania w działaniu [por. Smolińska-Theiss, dz.cyt. i in.], wszystkie wywiady przeprowadzone zostały przez nas osobiście, to znaczy przez członków grupy badawczej z Instytutu Pedagogiki UG. Realizację wywiadu wśród bezdomnych zaplanowano, za Denzinem, w trzech fazach [przyt. za: Żurko, dz.cyt., s. 102–103]:

I. Rekonstrukcja doświadczenia (badany odpowiada na zachętę badacza do rozwinięcia swojej historii, dokonania „wglądu” we własne doświadczenie) – pytania i prośby badacza w tym zakresie nie są ujęte na „Liście dyspozycji...”. Badacz samodzielnie ocenia sytuację i stosownie do niej formułuje zróżnicowaną w formie zachętę.

II. Odpowiedzi na pytania i prośby badacza (badany opowiada o swoim życiu, rozwijając wypowiedzi w nawiązaniu do dyspozycji – jak wyżej). Pytania i prośby to 12 dyspozycji, tworzących „Listę...”.

III. Osoba badana staje się w tej fazie „teoretykiem własnego życia”, ustosunkowującym się do swoich doświadczeń. W użytkowanym narzędziu aktywność tę wywoływać miały pytania pochodzące ze znanej metody „metaplanu” [por. Mendel, 1999]: jak jest?, jak być powinno?, dlaczego nie jest tak, jak być powinno? i co zrobić, żeby było tak, jak być powinno?

W ten sposób powstało spójne narzędzie, pozwalające na użytkowanie stworzonej metody, jak wspomniałam, specyficznej wersji metody biograficznej.

N. Denzin, prezentujący niewątpliwie fenomenologiczne podejście do biografii i określający własną orientację w metodzie biograficznej, jako „interakcjonizm interpretacyjny”, przedmiotem badań czyni „przeżywane doświadczenie i sensory nadawane owemu doświadczeniu przez jednostki wchodzące w interakcje” [Denzin 1990, przyt. za: Chmielewska-Łuczak, Fankanowski, dz.cyt., s. 93]. Kategoria „doświadczenia” pełni przy tym rolę kluczową. Jak pisze Denzin: „Dwa strumienie doświadczenia: wewnętrzny i zewnętrzny, łącząc się w obwód samoświadomości, wiążą podmiot wraz z innymi we wspólnym polu doświadczeń – przeżyć. Przeżyte doświadczenie, wspólne dwóm lub więcej uczestnikom, jest procesem czasowym, emocjonalnym i poznawczym, polegającym na jednoczesnej penetracji przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w pojedynczym fragmencie interakcji” [tamże, s. 94].

Poszukując sposobów analizy przeprowadzonych wywiadów, Denzina „hermeneutyka interakcyjna”, polegająca na dążeniu badacza do odkrycia i zinterpretowania znaczeń tworzonych i przeżywanych

przez ludzi, stała się – szczególnie w świetle jej „adekwatności” wobec cech stworzonej na potrzeby tego badania wersji badania biograficznego – znakomitym drogowskazem⁴. Uznawszy za nim, że „środkiem lub metodą odkrywającą znaczenie wpływające z danej biografii jest proces, w którym to znaczenie jest tworzone, interpretowane i rozumiane” oraz że „znaczenie i metoda stają się jednym” [tamże, s. 94], zaplanowano analizy badawcze jako opis kategorii wyłaniających się w toku badania, rejestrowanych przez badaczy, przeprowadzających wywiady, a następnie wspólnie przez nich porządkowanych.

Analiza rozumiana była zatem jako opis „domu”, „edukacji” i „pracy” badanych bezdomnych, wynikająca z ich autobiograficznych narracji. W treści finalnego raportu przenikają go sproblematyzowane zagadnienia, odzwierciedlające kategorie wyłonione przez badaczy w toku badania. Struktura, tworząca się w ten sposób, stała się ramą kategorialną, na której powstał główny rezultat badawczy, czyli – jak można by powiedzieć – owoc postępowania budującego teorię ugruntowaną: opis zmiany, dokonującej się w badaniu – działaniu, autobiografii, która – realizowana jako narracja – kształtuje życie inaczej, na nowo. Ramę tę stanowiło sześć następujących kategorii analitycznych:

- bezdomność jako przejaw wyłączenia społecznego, utraty więzi;
- kultura bezdomności;
- trajektorie bezdomności;
- transformacja ustrojowa w życiu bezdomnych;
- filozoficzność bezdomnych;
- „legalny świat” w heterotopii bezdomności.

W zgodzie z koncepcją tego opracowania prezentuję dalej dwie z wyżej wymienionych kategorii, opisujące „legalny świat” w heterotopii bezdomności oraz transformację ustrojową, uchwyconą dzięki heterotopologicznej analizie biograficznych narracji osób bezdomnych. Kategorie te zostały przeze mnie przeanalizowane w sposób

⁴ Także Fritza Schütze kategoria „trajektorii cierpienia” okazała się przydatna w tym kontekście i traktowano ją jako kategorię analityczną [por. Schütze, 1997]

znajdujący swoje poszerzenie w trzeciej, mieszczącej się poza przedstawioną strukturą i poza badaniem „profilu psychospołecznego osoby bezdomnej...”. Chodzi o „Bezdomność jako heterotopię kryzysu i dewiacji”, dopełniającą realizowaną tym zamysłem heterotopologię bezdomności.

Materiał stanowiący podstawę analiz, to – jak wspomniałam – transkrypcje narracji badanych bezdomnych, uzyskane w wyniku przeprowadzonych z nimi, w Gdańsku wiosną 2006 roku, 31 wywiadów biograficznych, oraz spostrzeżenia, będące wynikiem obserwacji im towarzyszących. Oznaczenia występujące w tekście i odsyłające do transkrypcji to zapisane w nawiasie: K – kobieta, M – mężczyzna, liczba – wiek osoby, P – placówka, D – działki, N – miejsce Niemieszkalne, W – wywiad (cyfra obok oznacza numer wywiadu; numer strony).

W związku z tym, że opis stanowi główną kategorię w badaniu, na podstawie którego przeprowadzone zostały poniższe analizy, nie wieńczy ich żadne „zgrabne” uogólnienie, nie ma wzniosłych puent, czy postulatów na przyszłość. Losy po prostu zawsze „mówią same za siebie”.

Warto wspomnieć jeszcze choćby najkrócej, o wynikach terapeutycznych i tych, które wiązały się z założeniami badania w działaniu. Walory terapeutyczne, chociaż nie ujawniają się w poniższym tekście w sposób bezpośredni (nie ma tu uogólniających odniesień do tego założenia), są ewidentne. Zgodnie z zaprezentowaną wyżej metodologią, samo ujęcie własnego życia w ciągłą opowieść, narrację, w której badany trzyma je w swoich rękach i dowolnie operuje jego elementami, jest terapią.

Ponadto, w ramach badania pojawiały się również wypowiedzi ukazujące, typowe dla badania w działaniu, zaangażowanie badacza, oraz – w pewnym sensie – uwypuklenie terapeutycznego wymiaru podjętego przedsięwzięcia, np. „P.: Jak Pani zechce, to możemy pytać, jakoś ten temat podrażnić, rzeczywiście wygląda to zastanawiająco... Czy jeszcze chciałaby Pani coś dodać? Jeszcze coś dopowiedzieć na zakończenie? O.: Bardzo miło mi się rozmawiało. Trochę się ja-

kość... Pomogła mi Pani z tym, że się wy... Z serca mi wszystko wyszło, bałam się tego, ale... [niezrozumiałe]. P.: To ja bardzo dziękuję Pani!” [K:49, P, W9, s. 69].

Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że biograficzne badanie w działaniu prowadzi zarówno do zmiany w narratorze, snującym swoją życiową opowieść, jak w badaczu, nie tylko jej słuchającym, lecz – jak ukazuje między innymi przytoczony fragment – wchodzącym z nim w relację. Zmiana ta powiązana jest z terapią, dokonującą się w trakcie i za pośrednictwem opowiadania. Warto podkreślić, że cele badania, dotyczące tych jego aspektów wydają się wobec tego spełnione.

3.2. „Legalny świat” w heterotopii bezdomności

„Legalny świat” jest określeniem kategorii analitycznej, wyodrębnionej pod wpływem grupowania treści zawartych w materiale badawczym, jaki stanowiły (dla przypomnienia) transkrypcje narracji 31 badanych osób bezdomnych, uzyskanych metodą wywiadu narracyjnego wraz z towarzyszącą mu obserwacją. W związku z tym, że kategoria ta wymaga przybliżenia kontekstu, w jakim powstało jej określenie, bardziej szczegółowy opis w ramach tej kategorii poprzedza następujące wprowadzenie:

3.2.1. Rytualizacja jako porządek świata „naszego”, czyli ład przez rytualne dzielenie i wytyczanie marginesu

Jak wspomniałam w poprzedzających tę częściach opracowania, Michel Foucault opisuje heterotopię jako przeciwieństwo utopii, „miejsce” nie jedyne, jak ona – zamknięta jak jedna wizja jednego twórczego umysłu; „miejsce” zawsze mające miejsc wiele, bo istniejąc realnie, ma kształt określony wskutek nieskończonej liczby spojrzeń, odbitych i odbijających je jak lustro [Foucault, 2005].

Bezdomność jest heterotopią. Ma miejsce w miejscach wielu. Nie byłoby ich, nie byłoby jej bez ludzi, którzy je i ją tworzą. Według Foucaulta, heterotopia istnieje tylko wtedy, gdy zrywają oni ze swoim tradycyjnym czasem [tamże, s. 123]. A bezdomność jest odejściem od czasu „wspólnego”, jest czasem własnym, bardzo autonomicznie odczuwanym, co przewija się w analizowanych tu narracjach, tworząc ich swoisty, czasowy wzór (stąd między innymi wyróżnienie w opisie kategorii, jaką jest „transformacja ustrojowa” niemożliwa do ustalenia w sztywnych, uniwersalnych ramach czasowych czy „trajektorii bezdomności”, zawsze rysująca się w czasie jedynym, czasie bezdomnego).

Przywodzi to wprost do myślenia o rytuale. Jego teoretyczne ujęcia są ciągłym odsyłaniem do relatywnego czasu. Jak zauważa także wcześniej przywoływany Pierre Bourdieu, jest rytualizacja temporalizującym mechanizmem, pozwalającym opanować czas poprzez wprowadzenie w jej czasoprzestrzenny obszar określonych wydarzeń. Działa zatem instytucjonalizująco wobec społecznych praktyk o charakterze nawykowym i w rezultacie prowadzi do powstawania instytucji. Instytucje natomiast, te zrytualizowane praktyki społeczne, jak wynika z dokonanego w części pierwszej przeglądu ważniejszych koncepcji w tym zakresie, budują się wokół rdzenia, jaki stanowi rytuał oraz religia.

Wzorem i podstawą dla instytucji jest religia i towarzyszące jej działania o zrytualizowanym charakterze. Instytucje, w pierwotnym ich sensie, zawierają zatem elementy *sacrum*, w swojej istocie stanowią obszar święty, z wszystkimi jego włączającymi i wyłączającymi cechami, z myśleniem magicznym itp.

Rytualizacje to warunek *sine qua non* istnienia naszego świata, bez zrytualizowanych działań społecznych nie byłoby tego, co wspólne, co jednocześnie zróżnicowane (przy wielości kultur) i stałe w formie (jak pisałam za M. Dembińskim w części pierwszej). Przy czym rytualizacja zapewnia ład i porządek w świecie, tworząc wizję porządku społecznego (niekoniecznie zgodną z zastanym ładem) i postulując jego przeobrażenia. Stąd uogólniające rozumienie rytualizacji jako

procesu noszącego cechy rytów przejścia [por. Leach, Greimas, 1989; Buchowski, 1993]. Żaden bowiem podmiot – ani w wymiarze jednostkowym, ani w społecznym – w efekcie rytualizacji nie pozostaje tym samym, zawsze staje się innym od tego, kim był, zanim pojawił się rytuał.

Wiadomo zatem, że – spełniając swoje negocjacyjne funkcje – rytuały grają w życiu społecznym rolę nośników społecznej zmiany. Wobec tego myślenie o bezdomności jako heterotopii, stale odsyłające do kształtujących ją rytualizacji, wydaje się bardzo owocnym działaniem. Głównie z uwagi na rodzącą się wraz z nim szansę dostrzeżenia możliwości społecznej zmiany. Skoro rytuały są jej nośnikiem i dotyczyć to ma również rytuałów tworzących heterotopię bezdomności, należy poznać je i pracować na ich zmianę. To społeczno-kulturowy cel tego opracowania, to także jego pedagogiczne przesłanie.

Bez rytualizacji nie byłoby tego, co wspólne, nie byłoby „naszego” świata. Stanowi on w związku z tym wyraz aktualnej dominacji w kulturze, która czyni go „naszym”, bo spójnym w pewnym podporządkowaniu [por. Turner, 1969]. Dzisiaj to podporządkowanie wydaje się dość jednoznaczne. „Nasz” świat jest (i ma być, jak można założyć w zgodzie z nieprzerwanym trwającym projektem jego modernizacji) zinstytucjonalizowany i racjonalny, zdecydowanie „odczarowany” [Weber, 1998].

Jednak przez rytuały, czyniące go – pomimo racjonalności – magicznym, jest światem nieustannie dzielonym, parcelującym społeczną przestrzeń, stale wytyczającym swój margines. Za tą umownie odcinającą linią mieści się wydzielony świat ludzi „z marginesu”, którymi są między innymi bezdomni.

Rytuały ich dotyczące w świecie nieustannie modernizowanym, realizowane jako „racjonalne” procesy, dokonujące się w i za pośrednictwem instytucji, łatwo dają się wkomponować w ramę rytów przejścia Arnolda van Gennepa, są bowiem – dokonującym się w trzech fazach separacji, marginalizacji i akomodacji [za: Leach, Greimas, 1989; Buchowski, 1993] – przejściem z jednego statusu społecznego

w drugi, a w zinstytucjonalizowanym świecie i wobec występującej tu koncentracji na bezdomnych, jest stopniową legalizacją statusu osoby bezdomnej, rozpoczynającą się od procedur meldunkowych, a kończącą się jasną kwalifikacją, umożliwiającą pobieranie zasiłków, jest nazwaniem człowieka bez meldunku, bezdomnym.

3.2.2. Dwu-rzeczywistość albo bezdomnych świat przełamany

Bezdomni w związku z tym odczuwają świat w poczuciu ambiwalencji. Ich rzeczywistość wydaje się być binarna. Można by nazywać ją „dwu-rzeczywistością” bezdomnych, w której jednocześnie są w świecie wspólnym, ale z uwagi na to, że sytuują się na jego marginesie, są także poza nim i spoglądają na niego z dystansem (i *vice versa*, można powiedzieć, bo oddalenie to działa w obie strony).

„To nie mój interes i świat” – mówi jeden z badanych [M:50, D, W23, s. 180]. Jego opis realiów, w których żyje jako bezdomny, na „dziko”, na działce, to ostre przeciwstawienie dwóch odrębnych światów. Kontrast „my” – „oni” jest bardzo jaskrawy: „Co wy wiecie (...) wy tam nie wiecie takich rzeczy” [tamże, 178]. I to, co w jednej rzeczywistości jawi się jako w pełni nieracjonalne, w drugiej w ogóle nie dziwi: „Wolę iść siedzieć, kurna...” [tamże]. Rzeczywistość racjonalna nie reaguje jednak jakby na te „nieracjonalności” zza marginesu i objawia pełnię swojej obojętności wobec ludzi stamtąd: „ale oni nie chcą mnie zamykać” [tamże].

Świat, w którym żyje bezdomny, jest więc nie tylko podzielony. Jego części pozostają wobec siebie w oddaleniu tak dużym, że abstrahującym i potęgującym *sacrum*. Jeden z badanych mówi: „To nie mój interes i świat, nie jestem Bogiem” [M:50, D, W23, s. 181]. „Nie-mój” świat tak jest daleko, tak bardzo nie można liczyć na jego odpowiedź, że musi należeć do bogów.

Podział na „my” i „oni”, obecny we wszystkich analizowanych narracjach, wiąże się czasem z – artykułowanym wprost – oskarże-

niem: „Oni nam zabrali, znaczy, że zostaliśmy bezdomni, ale oni nam godności nie są w stanie zabrać” [K:52, P, W11, s. 83], i dalej: „Żeby nas traktowali jak normalnego człowieka, a nie jak coś... Bo nie raz ten papier, który leży tu, ma większą wartość, niż my, jak to normalne społeczeństwo (...) bo oni se kojarzą bezdomność jakoś w inny sposób” [tamże, s. 85–86].

Opis świata, z którym bezdomni nie utożsamiają się, patrząc na niego zza marginesu, jest krytycznym oglądem i identyfikacją cechujących go praktyk pozorów. Jeden z badanych mocno w swojej wypowiedzi akcentował różnice pomiędzy czasem przed i po przełomie 1989 roku, w jego życiu stanowiącym jednocześnie przełom radykalnej zmiany. Wskutek przemian transformacyjnych w Polsce stał się bezdomnym. Dla niego wszystko w tym „przełamanym” świecie jest inne. Z ogromną jasnością outsidera widzi praktyki pozorów, realizowane jako „państwowy system opieki”. Jego instytucje uprawiają fikcję: „Urząd Pracy tworzy jakieś fikcyjne kursy, na których, kuźwa, jacyś ludzie dodatkowi zarabiają pieniądze (...) i niby takie warsztaty pracy, tam typowych zawodów uczą. Ja już w takich dwóch projektach uczestniczyłem i nic, nic to nie dało, nie nauczyli mnie zawodu żadnego (...) papierków w życiu nigdy nie za mało, ale nie nauczyli tych ludzi nic. Oni sprząтали gdzieś na budowach, zamiast wykonywać pracę zawodową typowo. Pieniądze poszły, rozliczone było; to są unijne pieniądze, poszły w błoto, ale jest odhaczone, że coś Urząd Pracy robi (...) To jest właśnie to, że państwo nie pilnuje, jak idą i jak są traktowane te pieniądze. Wiadomo, że one idą całkowicie z dymem. Są przejadane, przesiedziane i przejadane” [tamże, s. 220]. Podobnie jest z innymi instytucjami, np. tymi, które mają rozwiązywać problem bezdomności (Towarzystwo Budownictwa Socjalnego). „TBS to są najdroższe mieszkania, żadnego bezdomnego [tam] nie będzie” [M:60, P, W28, s. 220].

Dopełnia ten opis, widziana klarownie z pozycji, z której mówi badany, zza marginesu, marionetkowość postaci poza nim. Marionetkowość, ponieważ nic z ich działania nie przekłada się na realną zmia-

nę oczekiwaną przez ludzi takich, jak on, wskutek przeżytego przełomu, „przełamanych”: „bardzo szanuję pana Szczurka, że przyjdzie tutaj jak są jakieś święta, złoży życzenia z jakimś księdzem, wyjdzie. [ale] on tylko wchodzi i wychodzi” [tamże].

Z tej dwu-rzeczywistości, niejako naturalnie, jak konsekwencja wiecznego między jej składowymi napięcia, rodzi się rzeczywistość-utopia, projekt lepszej organizacji świata, widoczny w wielu narracjach: „Wyobraź sobie, oni tu żyją jak w rodzinie [o schronisku – dop. aut.]. Prawdziwej rodzinie. Jeden drugiemu pomaga, podzieli się kromką chleba. Jeden nie ma, a drugiemu pomaga. I wiesz co? Oni lepiej sobie pomogą, niż te MOPSy-sropsy, niż ta opieka cała, zasrana, społeczna. Tylko dać im wolną rękę, dać im wolną rękę, dać im te parę groszy, niech oni tym dysponują RAZEM [z naciskiem]. I oni sobie naprawdę poradzą doskonale. Bo oni tak: znajdą sobie chałupę, poczwórną, czteroosobową, powiedzmy: znajdą kwatery na cztery osoby. Oni będą mieli tak! Bo jedna pójdzie do pracy, jedna będzie gotowała, drugie pójdzie do pracy, czwarte będzie sprzątało. I oni zawsze sobie poradzą” [M:40, N, W19, s. 148]. Badany ten roztacza tu wizję tzw. *squotów* – szeroko znanych wśród młodzieży, szczególnie tej w celach zarobkowych przebywającej za granicą. To wieloosobowe komuny, zamieszkujące wspólnie jedno, z reguły wynajmowane lokum. Rozwiązanie na pewno realne i pozwalające myśleć o rzeczywistym wyjściu z bezdomności.

Jak widać, w poszukiwaniu takich rozwiązań warto pytać o nie samych zainteresowanych.

Wśród tak „konkretnych” i możliwych do realizacji, warto wyodrębnić i to, skupione wokół – niekoniernie utopijnej – idei tanich mieszkań oraz usługowych brygad robotniczych, złożonych z mieszkańców schronisk: „Można by stworzyć nie wiem, no, nawet niech na obrzeżach miasta zrobią, wybudują tanim kosztem bardzo tanie, może kontenerowe mieszkania” [M:60, P, W28, s. 220] albo, na przykład, ośrodki pomocy, schroniska dla bezdomnych mogłyby się przekształcać w oferujące fachowe usługi brygady remontowo-budowlane, a służby pomocowe zaangażowane byłyby głównie w organiza-

cję warunków pracy i „ośrodek by zarabiał, ludzie by mieli pieniądze, wyszliby z bezdomności (...) Niech stworzą takie brygady i ludzie będą pracowali, czy to przy porządkowaniu jakimś, czy przy pielęgnii w zieleni, ale nie robią tego, no nie robią tego” [M:60, P, W28, s. 220].

Nie ma odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego „nie robią tego”. Może – jak ujmuje to np. ta wypowiedź – dwie części przełamanego świata są stronami w walce: „Chcę żyć normalnie, obrót 360 stopni. Może spotkamy się kiedyś na kawie, za rok. Będę po innej stronie barykady” [M:37, P, W17, s. 135].

3.2.3: „Legalny świat”

Do dwu-rzeczywistości, w której żyją bezdomni, odsyłają wszystkie wypowiedzi zarejestrowane w badaniu. Wiele spośród nich akcentuje „legalność” jako cechę, którą nosi świat „nie-mój”, „przed marginesem”, „przełamany”. Na przykład jedna z narratorek, uprowadzona do Niemiec i wykorzystywana tam seksualnie, relacjonując swoją ucieczkę stamtąd i zatrzymanie na granicy, mówi: „No i tak się stało, wie pani, udało mi się stamtąd uciec. I nie miałam paszportu, nie miałam rzeczy, nie miałam nic, wszystko zostało. I na granicy, wie pani, czekałam dwanaście godzin, żeby po prostu zadzwonili do Polski, żeby mnie sprawdzić, czy jestem legalna, czy tego... No i tak, udało mi się uciec” [K:28, N, W1, s. 4].

„Legalność” stanowi wyrazistą cechę zracjonalizowanej rzeczywistości, organizującej się w instytucjonalnych formach życia społecznego. Uczestnictwo w nim wymaga w związku z tym poddania się niezliczonej liczbie rytuałów, dokonujących się w procedurach i przez dokumenty, nazywające jednostki i grupy, potwierdzające ich przynależność, określające – ciągle na nowo – status, rolę, pozycję itd.

Jednocześnie, w procedurach tych i dokumentach przynależność ta może być negowana i – w konsekwencji – tak jak istnieją uprzywilejowane jednostki i grupy, są też jednostki i grupy marginalizowane,

niejako za pośrednictwem specjalnych czynności „urzędowych” i „papierów”, takich jak zaświadczenia, dowody, pisma orzekające itp. To elementy uprzywilejujących lub marginalizujących rytualizacji.

Siła i podpora tej zrytualizowanej praktyki panowania tkwi oczywiście w uwarunkowaniach i zależnościach ekonomicznych. „Legalny świat”, przez swoje instytucje, dysponuje aparaturą finansową systemu i – rytualnie – prowadzi rozdzielnictwo uprzywilejowań i marginalizacji, dystrybuując środki, do których prawo ma całe społeczeństwo.

Zależności, o których tu mowa, szczególnie jasno widać w tych narracjach, w których zaakcentowanie przejścia owych procedur i uzyskania niezbędnych w „legalnym świecie” dokumentów wiąże się z wyartykułowaniem pewnej ulgi lub odczuciem wyraźnego sukcesu z powodu dokonania tego wszystkiego. Tak zwane „dopełnienie formalności”, charakterystyczne dla zrytualizowanego „legalnego świata”, jest jakimś uspokajającym i satysfakcjonującym wypełnieniem mocno uwewnętrznionego obowiązku: „Wszyscy się dziwowali, że ja sobie potrafiłam tak świetnie radzić, wszyscy mówią, że ja naprawdę sobie świetnie radzę. Nie dam sobie w kaszę grać. Bo naprawdę, czy to pani Marzena, czy pani Beata, czy nawet (gdyby) pani poprosiła o jakiś dokument, czy co – bez problemu. Ja idę i wszystko załatwię. Muszę. To jest mój obowiązek, to ja muszę. W tej chwili jestem zarejestrowana w Urzędzie Pracy w Wejherowie, tak jak właśnie opowiadałam, w Wejherowie jestem zarejestrowana. I co? Rodzinne pobieram, i wszystko (...) Jestem zarejestrowana i ubezpieczona. No bo zaświadczenia musiałam te wszystkie, no bo o pracę... No, a na razie takiej pracy nie ma” [K:47, D, W5, s. 39].

„Legalny świat” przejawia się bezdomnym w działaniach, składających ich do myślenia o nim w kategoriach magicznych, odsyłających do wzorów religijnych. Widać to między innymi:

- w magiczności „warunków”, o których w następujący sposób mówi podczas wywiadu jedna z badanych: „Pytanie: I co musi pani spełnić, żeby... żeby zamieszkać z synem? Odp.: Warunki. Pytanie: Mhm... i będzie pani dążyć do tego, żeby spełniać warunki? Odpowiedź: Będę próbować” [K:35, N, W2, s. 15];

- w ołtarzowej powadze i potęgującym magiczną aurę oddaleniu instytucji, od których zależą sprawy życiowo ważne: „Urząd Miasta jest niby urzędem poważnym, a ludzi się w nim traktuje niezbyt poważnie” [K:43, P, W4, s. 27] i które ferują wyroki o charakterze egzystencjalnym (np. te dotyczące dachu nad głową i wszystkiego, co z tym się wiąże, a jest uczestnictwem w „legalnym świecie”). Jak mówi bezdomna od lat starająca się o mieszkanie kwaterunkowe: „Jakieś listy dostawałam, i to szczególnie z Urzędu Miasta, to byłam zaskoczona, że było coś dobrego napisane. Czy coś złego, czy dobrego, że trzeba się zgłosić, że coś tam się posuwa do przodu. Także to były takie może zadowolające niektóre z nich” [K:43, P, W4, s. 30];
- w kontroli i nadzorze, praktykowanych jako utrwalanie podporządkowanej pozycji bezdomnych i przebiegających w formach nakazujących takie jak to, nielegalnie zamieszkującej działkową altankę badanej, magiczne skojarzenia: „a dzisiaj mi się pies przyśnił, to dzisiaj będzie patrol, no i za chwilę już są. Zawsze jak mi się pies przyśni, to oni są” [K:49, D, W8, s. 62];
- w legitymizacji i uprawnieniu obecności przez wygląd, we wszechobecnym wymaganiu wyglądu „stosownego”, sformułowanym często pozawerbalnie, tkwiącym w kulturze organizacyjnej instytucji, w życiu „legalnego świata”. Wypowiedzi bezdomnych bardzo sugestywnie, „plastycznie” ujmują to wymaganie, kiedy opisują swoje działania, by nie traktowano ich jak „szmaty”: „Staram się udowodnić, że nie jestem szmatą. Chodzę raz w miesiącu do fryzjera, włosy zrobię, tak. Mam wszystko wyprane, mam rzeczy wyprasowane, tu wszystko mam czystiutkie, tak. Jak tak do mamy, to jest źle, no wie pani, bo to jest wstyd...” [K: 49, P, W9, s. 67]. W „legalnym świecie”, jak w świątyni, trzeba być ubranym odpowiednio, by niewłaściwym strojem nie sprofanować bóstwa;
- we władzy wyrokowania, nieprzewidywalności wyroków i łaskawości „legalnego świata”, przejawiającej się nierównym stosowaniem reguł, okazjonalnym od nich odstępowaniem (jak w świecie boskim nikt nie wie, kiedy i jaki kaprys sprawi, że ży-

cie poddanych wiernych potoczy się tak czy inaczej, ale zawsze mogą oni mieć nadzieję, że bogowie okażą się łaskawi). Szttywne wymaganie odpłatności za korzystanie ze środków komunikacji miejskiej, bardzo uciążliwe dla badanych, często wskazywane przez nich jako pilny problem do rozwiązania, okazuje się nie tak sztywne wobec innej marginalizowanej grupy, jaką stanowią niepełnosprawni. Trochę to tak, jakby „legalny świat” robił do nich tzw. „oko” i dobrotliwie zezwalał na wyłom w systemie i nieprzestrzeganie zasady. Oto fragment narracji jednego z badanych, który sam przedstawił się jako „od urodzenia małutki” i „wodogłowy”: „... zanim ja dojadę do Wrzeszcza stąd, trzeba najpierw zapłacić z Wrzeszcza za autobus, to kosztuje, nie. Tylko mnie te konduktorzy już znają. Renoma, nie? Bo to jest Renoma, co sprawdzają bilety, to oni już mnie znają wszyscy, nie. I raz bilet pokazałam, bo jechałam do Gdańska (...) – czemuś bilet kupił? Przecież my cię znamy już, nie? On mówi tak: jeszcze raz cię zobaczę, żebyś miał bilet przy sobie, to mandat dostaniesz. Ja mówię: dobra (śmiech). Ja mówię: dobra, już nie będę kupował. Raz pojechałam, ostatnim razem, akurat ci sami jechali i mówią: masz bilet pewnie? Nie! Nie mam biletu w ogóle! Tak powiedziałem, bo to znajomi byli, nie. A to masz szczęście, bo tak to byś mandat dostał” [M:37, P, W18, s. 137].

Spoglądając na wszystkie te uchwycone w badaniu elementy opisu zrjonalizowanej i zinstytucjonalizowanej rzeczywistości, która przez swoje, nacechowane religijnie rytuały działa wobec bezdomnych wykluczająco, zwraca uwagę charakterystyczny dla niej język. Charakterystycznie oddają go między innymi pierwsze słowa badanych w wywiadzie, formułowane w odpowiedzi na prośbę o „powiedzenie czegoś o sobie na początek”. Badani, jakby chcąc przedstawić się badaczce, rozumianej jako osoba „stamtąd”, z „legalnego świata”, używali jego języka; języka, w którym świat ten do nich się zwraca, charakterystycznie „definiując” ich przez określone klasyfikacje: „Znaczy, nałogi mam takie, że palę. Nie należę do grupy wysokiego

ryzyka. To znaczy nie piję alkoholu. Nigdy nie piłam. Nie byłam zaciągana na Izbę Wyrzecznień. I nie hańbiłam się nierządem. I to wszystko, co mogę o sobie powiedzieć” [K:52, N, W11, s. 79].

Najczęściej jednak przedstawiali się bardzo krótką „etykietą”: „jestem bezdomnym od 25 lat” [M:54, N, W26, s. 195] albo „jestem nietypowym bezdomnym, bo jestem właścicielem mieszkania” [M:60, P, W29, s. 222].

„Legitymowali” się też, mówiąc o swoim wieku, wykształceniu, „stażu” w bezdomności: „Od przeszło dwudziestu lat jestem bezdomna (...) wykształcenie podstawowe” [K:48, D, W7, s. 49], karalności: „(odsiedziałem) łącznie około trzynastu lat, ostatni wyrok: sześć” [M:54, D, W25, s. 189] i akcentują swoje małe znaczenie w społeczeństwie: „jestem zwykłym obywatelem” [M:42, D, W20, s. 153].

Badani sprawiają wrażenie, że zostali tych słów nauczeni, że przyswoili te zdania wskutek wielokrotnego powtarzania w zetknięciach z funkcjonariuszami „legalnego świata”, bo – sądząc po języku właśnie – można o ludziach instytucji, z którymi mają do czynienia bezdomni, wyrazić się w ten właśnie sposób. Instytucje, ustami swoich kadr, przemawiają do bezdomnych językiem nadzoru, ujęciami praktyk kontrolowania, manipulowania i kierowania ludźmi, dokonującymi się między innymi w nieustannych klasyfikacjach, warunkujących spełnienie – kuriozalnie w Polsce rozbudowanych⁵ – procedur

⁵ Pracownicy socjalni największą część swojego czasu pracy przeznaczają nie na żywy kontakt z podopiecznymi, lecz na wypełnianie formularzy, a ich niezbędne wyposażenie, z którym idą w teren, to aktówka pełna druków do opracowania na miejscu, w rozmowie ze swoim „klientem”. Wskazują na to między innymi dane z wywiadów, realizowanych w ramach badań statystycznych „Agendy Bezdomności”. Ten skrajnie zinstytucjonalizowany kształt i niezwykle zbiurokratyzowany system opieki społecznej w naszym kraju ma swoje podłoże w uwarunkowaniach ekonomicznych. Tam, gdzie pieniędzy na pomoc społeczną jest za mało, każdą złotówkę zasiłku należy wydać na ściśle określone cele i spełniając precyzyjnie określone kryteria, a nieudokumentowanie tego stanowi o niewywiązaniu się z obowiązków i nieprofesjonalnym działaniu pracownika socjalnego. Powstaje przy tym pytanie, czy pieniądze na pomoc może być w ogóle dostatecznie dużo i czy porządek polityczno-gospodarczy, oparty na charytatywnie rozumianej opiece społecznej stanowi rozwiązanie optymalne.

sprawozdawczych. Michel Foucault nazywa je praktykami repartycji [1993].

„Legalny świat” przejawia się bezdomnemu w magii słów, w wielokrotności ich piętnującego powtarzania, odsyłającego na społeczny margines. Magia słów, które powtarzane naznaczają i wykluczają, to znany, opisany przez Pierre’a Bourdieu i Ervinga Goffmana element rytualizacji ukierunkowanych na społeczne odizolowanie [zob. Jacyno, 1997, s. 105].

Język „legalnego świata”, można powiedzieć za Basilem Bernsteinem, że – w przeciwieństwie do kodu ograniczonego, którym posługują się bezdomni (kodu podporządkowanego idei autorytetu i czci), tworzy kod rozwinięty [1980, s. 557–596, 594]. Przez to, być może, kształtuje magię, o której tak często tu mowa; być może też dlatego bezdomni przyswajają wybrane, często powtarzane im frazy czy pojedyncze słowa.

Tak czy inaczej, język instytucji i dokumentów przez nie generowanych buduje już nie margines, lecz głęboką przepaść, odgradzającą tych ludzi, którzy pomimo to podejmują często wręcz heroiczną walkę, niemal dosłownie przebijając się przez mury „legalnego świata”: „bo na przykład, jak idę załatwiać jakieś papiery, ktoś mnie odsyła od drzwi do drzwi, ja... Ciężko jest mi to załatwić... Nie mogę po prostu... Siadam wtedy i.... płaczę. Ciężko jest mi takie coś... To jest dla mnie naprawdę ciężkie” [K:48, P, W15, s. 114].

Badani bezdomni sprawiali też czasem wrażenie, że nie do końca rozumieją znaki funkcjonujące w „legalnym świecie”. Może zatem nie tylko językowa, również semiotyczna kodyfikacja stanowi barierę komunikacyjną, której nie mogą przełamać bezdomni. Dla przykładu, w następującym fragmencie widać, że badany nie wie, co znaczy graficznie przedstawiona rybka, umieszczana na karoseriach samochodów ubezpieczonych w korporacji ubezpieczeniowej firmującej się takim logo: „Od tamtej pory nie toleruję siostr ze wspólnoty chrześcijańskiej. Pani nie wie co to jest? Rybkę mają na samochodzie, obwódke rybki, to jest wspólnota chrześcijańska. Dziady. To jeszcze było pięć,

szesć lat temu, tylko było wejście z zeszytu, co rozdawali zupki, jeszcze teraz te zupki plastikowe dają, a biorą 750 złotych i wie pani, co biorą? 150 złotych na lekarstwa, na leki” [M:50, D, W23, s. 176].

Niemożność zrozumienia kodów „legalnego świata” prezentuje się też – można powiedzieć – okazale w tej wypowiedzi, wyartykułowanej, co znaczące, z poczuciem ogarniającego narratorkę strachu i zagrożenia: „Nie wiem, jak to jest zrobione, ale chcieli mnie wymeldować z tego domu. I ja im tam automatyczną blokadę zrobiłam. Ja z kierownikiem domu lokalu jestem na bieżąco, że jak będą coś dalej działać, że... a więc stało w miejscu, że jak będą coś dalej działać, to on ma adres tutaj. To automatycznie on ma do mnie wezwanie pisać. A na przykład oni mają dotacje załatwione, a dotacje są wymeldowane, nie wiem, jakim sposobem. Bo nie raz, wie pani, jak miałam dół, to chciałam do domu wrócić. Nie jadę do policjantów, teraz mnie okradli, nie mam dowodu. No to świeży dowód, trzy miesiące temu vyrabiany, wyraźnie pisze adres, nie? Dokładny. To przecież, jak go będą vyrabiać, to oni wezmą go na komputer, i normalnie, mam meldunek. Ja z policją wchodzę, oni mają jakiś papier, że ja jestem tam zameldowana. No ja nie wiem, gdzie ja mam z tym iść, się dowiedzieć” [K:49, P, W9, s. 69].

W świetle tej i wielu innych narracji wydaje się, że bariery komunikacyjne, związane z różnicami kodów semiotycznych i językowych, uniemożliwiające zrozumienie zależności i procedur, warunkujących uzyskanie bądź utrzymanie mieszkania, mogą stanowić jedną z głównych przyczyn niemożności wyjścia z bezdomności wielu pogrążonych w niej osób. Uciążliwe, wieloletnie „starania” o przydział kwatery mieszkalnej – dawniej w rzeczywistości PRL-u, a dzisiaj niekończące się próby uzyskania tak zwanych „lokali zastępczych”, szeroko ujmowane w narracjach badanych – mogą być opisem trudów porozumiewania się z „legalnym światem” [m.in. w wywiadach nr 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 22, 23, 29].

W świetle analizowanych narracji, wśród których wiele jest takich jak wyżej przytoczona, nie ma wątpliwości, że rytualizacje „le-

galnego świata” produkują zniewolenie. Dotyczy ono zarówno tych uprzywilejowanych, jak zmarginalizowanych. Sądząc po losie bezdomnych, wpisanych w społeczny margines, tym drugim owo zniewolenie z pewnością nie „służy”: „Wolny jestem teraz na chwilę. Może znowu odwieszą mi wyrok i będę... Jaki ja jestem wolny? Ja jestem bezwolny. Całe życie takie się toczy, no” [M:42, D, W20, 155].

Bezdomni objęci badaniem czują się nie tylko „bezwolni”, ale również poniżeni i przerażająco niepotrzebni, co przenika każdą niemal z analizowanych narracji i przekonująco wyjaśnione jest przez Stefana Czarnowskiego jako mechanizm społecznej samoorganizacji, generujący „ludzi zbędnych” [2006]. Szersze odniesienie do tej niezwykle silnej ekplanacyjnie koncepcji kończy podejmowane tu analizy.

3.2.4. Magia meldunku

Magiczną rolę w rytuałach, tworzących proces społecznego naznaczenia-zniewolenia, w odniesieniu do bezdomności odgrywa meldunek. Meldunek jak znak „legalnego świata”, pieczęć statusu jednostki, która ma w nim swoje miejsce i znaczenie. Bez meldunku jest się „poza światem”, poza Tym światem, oczywiście. Świat osoby bez meldunku staje się, wraz z rytualnym gestem wymeldowania, rzeczywistością „bezdomnego”, czyli rzeczywistością „nigdzie”. I pomimo całej jaskrawości faktu, że „nigdzie” nie istnieje i że każdy „bezdomny” gdzieś mieszka, pracuje i żyje, świat – określony tu jako „świat legalny” – zachowuje się wobec niego repulsywnie i definiuje go przez brak, charakterystycznie wyrażając to w języku patologii („patologiczne”, chore, wymagające separacji i przez to uzasadniające swoje miejsce na społecznym marginesie są wobec tego całe środowiska, jednostki i grupy⁶) oraz w określeniach wypełniających m.in. liczne opisy pro-

⁶ Warto zauważyć w tym miejscu, że pojęciem „patologii” w dyskursie społecznym posługujemy się jednocześnie jako przyczyną i skutkiem, co myślenie o niej skazuje na brak konstruktywności i nie pozwala na skuteczne rozwiązywanie problemów (tworzy się tak „zaklęty krąg” sytuacji bez wyjścia). Na przykład i powodem, i skut-

gramów tzw. wychodzenia z bezdomności, w których typowe jest zastosowanie „bez”, np. człowiek bez domu, bez pracy, bez szans, które trzeba mu stworzyć.

Brak meldunku stanowi narzędzie społecznej topologii, umiejscawia w przestrzeni życia zbiorowego. Analizy narracji prowadzą do wniosku, że niezameldowanie jest wskazaniem miejsca poza „legalnym światem”. Niemal każda z nich oddaje jakoś trudy znajdowania pracy w sytuacji niemożności podania adresu. Stanowi to w Polsce formalnoprawną przeszkodę w legalnym zatrudnieniu i stwarza płaszczyznę dla rozwiązań poza prawem, rozwijających tak zwaną „szarą sferę”. Czyni to bezdomnych ludźmi „nielegalnymi”, umiejscawia ich wyraziście poza „legalnym światem”: „jestem bezdomny, a wszędzie – jak na stałe, trzeba mieć znowu meldunek i to jest takie koło błędne, można powiedzieć, nie? Ba, bo jak ja w sumie nie mam meldunku stałego, to właściwie nikt mnie nie chce, nikt mnie nie przyjmie do pracy” [M:45, P, W22, s. 168].

Brak meldunku nadaje znaczenie osobie. Człowiek bez zameldowania generalnie ma złe zamiary, to potencjalny oszust i złodziej. Jak mówi jedna z badanych, dyplomowana opiekunka PCK, na pracę w swoim zawodzie liczyć nie może: „no, ale nikt nie przyjmie obcej osoby, nawet na kilka godzin pod dach... Z niedołączoną osobą, chorą jakąś się tam zostawia bez zameldowania, później nie wiadomo, jak coś zginie, nie wiadomo, gdzie szukać. To jest logiczne, także ciężka

kiem w zgłębianiu niepowodzenia życiowego pana X jest patologia jego rodziny. Por. tekst Małgorzaty Jacyno [1997].

⁷ O tym, jak dalece rozwinięte są paradoksy działania instytucji i jak wykluczający ma ono charakter, świadczyć może szeroko latem roku 2006 opisywany w prasie precedens. Sąd odmówił wszczęcia postępowania w sprawie rozwodowej, wnioskowanej przez człowieka nieposiadającego zameldowania (co jest zgodne z obowiązującym prawem; można np. otrzymać dowód osobisty, nie podając swojego adresu). Tym samym instytucja, funkcjonująca w ramach konstytucjonalnego porządku, gwarantującego każdemu obywatelowi prawo dochodzenia sprawiedliwości za jej pośrednictwem, złamała to prawo, odmawiając swojego działania wobec człowieka bez adresu.

sprawa. To wszystko się rozbija o ten brak zameldowania” [K:48, D, W7, s. 49]; i dalej: „no, bo ja bym przynajmniej nie wzięła osoby, której nie znam, która nie może mi przedstawić dokumentów, gdzie jest zameldowana, tak, żebym w razie czego wiedziała, jak coś mi zginie, a zostawiam w końcu dom w rękach obcej osoby, choć że ja powiem, że ja nie kradnę, to kto ci na piękne oczy uwierzy. To każdy tak może powiedzieć, nie? A później wykorzystać moment, okraść i szukać wiatru w polu. To jest normalne, ja to rozumiem. Także, to już nic takiego” [tamże, s. 50–51].

Inne wypowiedzi ujmują to równie wyraziście: „bo jak ja chcę pracę znaleźć, czy cokolwiek, no to jest: bez meldunku, to powiedzą, znów – wiadomo: że jestem bezdomny, a że bezdomny to musi być alkoholik (...). Wiadomo, że człowiek widzi i się załamuje, ja też się załamam, nie, no i trochę tego alkoholu nadużywałem, ale to nie jest oznaką, że jak się jest bezdomnym, to już wiadomo, że musi to być człowiek z marginesu i już. Człowiek jest przecież pogrążony” [M:45, P, W22, s. 168]; „przede wszystkim to jest podstawa: zameldowanie. Bo pracodawca, patrząc na CV, widzi, że no, bezdomny, bo pan może być złodziejem, będąc bezdomnym jest pan złodziejem, potencjalnym złodziejem, już się boję, bo jest niepewny” [M:60, P, W28, s. 220].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że sami bezdomni często takie właśnie znaczenie wiążą ze statusem bezdomnego, ale w ślad za tym – inaczej niż znaczy etykieta bezdomności w „legalnym świecie”, kwitująca jedynie „stan rzeczy” – formułują projekty rozwiązań, wskazują drogi pomocy: „Człowiek już tak typowo bezdomny, to jest taki człowiek, który jest kompletnym degeneratem. To znaczy nic go w około już nie obchodzi. Budzi się, np. gdzieś leżąc w trawie, tam gdzieś pod jakimś papierami i myśli tylko o tym, aby się napić” – ale – „i właściwie się tak zastanawiam, czy ludzie, którzy typowo SA (wypowiedziane z naciskiem) bezdomni i nie mają tej pracy, to, nie wiem, można by było im właśnie w ten sposób pomóc, żeby właśnie, jeżeli chcą już naprawdę, żeby dać im ten bilet, na przykład” [K:57, D, W12, s. 96] – chodzi o darmowy bilet na przejazdy środkami komunikacji miejskiej.

Meldunek, jako oznaka „legalnego świata” noszącego cechy *sacrum*, sam przez się zatem zbliża do świętości i „uświęca”. Mieć meldunek, to być lepszym, na przykład uczciwym: „ja uczciwie podchodzę do kobiet, mówię, że jestem osobą taką a taką, nie mam swojego meldunku, na razie przebywam w schronisku. Ja myślę, że uczciwością i słusznym podejściem do sprawy więcej zyskuje” [M:37, P, W17, s. 126].

Mieć meldunek, to również „być niewinnym”, np. jak w tej sytuacji opisanej przez badanego, który traktował go jak gwarancję swojej niewinności: „Bo to był napad na mieszkanie, nie powinni mnie wsadzić, nie byłem tam zameldowany” [M:50, D, W23, s. 175].

Zameldowanie jawi się w tym też jako warunek osiągnięcia jakiejś doskonałości, „dostąpienia” świętości „legalnego świata”.

Bezdomni, ze swojej pozycji ubiegających się o tę świętość, bardzo jaskrawo przy tym widzą, jak „legalny świat” jest nią podbudowany, jak prawo i określone nim znaczenie meldunku reguluje życie społeczne, ustanawiając je jako niekończącą się walkę, toczoną z pominięciem zasad etycznych, zwykłych, „ludzkich” odruchów. Można powiedzieć, że „legalnym światem” rządzi Temida, której ślepotą dała się naszym badanym we znaki. Wielu z nich stało się bezdomnymi wskutek – zawsze zgodnego z prawem, aczkolwiek etycznie wątpliwego, krzywdzącego – wymeldowania, stanowiącego dla nich zaskoczenie, dokonanego ponad ich głowami, często wskutek intryg, zmów rodzinnych i sąsiedzkich, itp. „Rodzina mnie wywaliła i teraz – na dworcu” [M:70, N, W30, s. 231] mówi jeden z badanych, dodając dalej, że tym, co chciałby wyrzucić z pamięci na zawsze, jest krzywda, której doznał od najbliższych [tamże, s. 236]; „mieszkanie straciłam, bo przecież mogłam – po matce, dwa lata później miała, bo ojciec umarł, to mogłam przecież, ja tam mieszkałam od urodzenia, to to mieszkanie byłoby moje, a jednak to zostało jako porażka, że zostałam na lodzie” [K:48, D, W7, s. 53]; i dla przykładu fragment przytoczonej wcześniej wypowiedzi: „Nie wiem, jak to jest zrobione, ale chcieli mnie wymeldować z tego domu (...). No to świeży dowód, trzy mie-

siące temu wyrabiany, wyraźnie pisze adres, nie? Dokładny. (...) i normalnie, mam meldunek. Ja z policją wchodzę, oni mają jakiś papier, że ja jestem tam zameldowana” [K:49, P, W9, s. 69].

Dzięki swoim doświadczeniom z meldunkiem badani dostrzegają i celnie lokalizują paradoksy systemowe, odkrywając nie tylko przyczyny, ale i struktury, które doprowadziły do ich ukształtowania: „Pięć lat się męczę z tą historią jeszcze teraz, widzi pani, muszę dochodzić tak zwanych praw do swojego własnego mieszkania. A to mieszkanie jest notarialne, wie pani, moje odrębne, no, ale jest tu takie prawo w tym kraju, że – wie pani – że meldunek więcej znaczy niż prawo własności. No i ja się właśnie z tym nie mogę zgodzić” [M:60, P, W29, s. 223].

Meldunek jest w tych życiowych opowieściach traktowany jak feztysz. Często narracja go dotycząca ujmuje przełomowe momenty i oddaje magiczną moc sprawczą czynności za- i wymeldowywania. Tak jak w tej wypowiedzi: „I ja wtedy mogłam go wymeldować, tylko nie zrobiłam tego. I bardzo źle zrobiłam” [K:72, P, W14, s. 107] – mówi kobieta, z perspektywy swoich 72 lat oceniająca meandry życia. Od meldunku ono zależało, w meldunku skupiło się jego znaczenie.

Z niektórych narracji bije też wiara, że meldunkiem można wszystko załatwić, że działa on jak przepustka usprawiedliwiająca nie stosowanie się do zasad świata i czyniąca go otwartym bez granic: „Ja już byłem wszędzie, w każdym mieście, mogę jechać nawet za granicę, bo mam dowód przecież z meldunkiem. 25 lat jestem bezdomnym, a mam meldunek jeszcze przy sobie i jadę wszędzie na gapę, jeżdżę za darmo wszędzie...” [M:50, D, W23, s. 181]. W innej wypowiedzi, taki dowód z meldunkiem, okazuje się być czymś co najmniej tak ważnym jak pieniądze potrzebne na takie podróże: „A może ojciec mój w Brukseli jest, nie wiem. Dlatego matka kazała mi jechać do Brukseli. Ja nie jadę, bo nie mam kasy. Dowód mam, mogę jechać, nie?” [M:50, D, W24, s. 185].

Brak meldunku w myśleniu badanych pozostaje w oderwaniu wobec posiadania mieszkania: „bo ja w ogóle nie mam nigdzie mel-

dunku. Nie tylko, bo mieszkania człowiek nie ma” [K:48, P, W15, s. 116]. Każdy gdzieś mieszka, to oczywiste.

Zakłada to nawet „legalny świat”, prawnie dopuszczając brak adresu w dowodzie osobistym. Posługując się w tym jednak jakąś przewrotną logiką, widoczną w opisywanej tu praktyce naznaczania i marginalizowania bezdomnych. Z jednej strony, prawnej, mamy wolność bycia bezdomnym, z drugiej – kulturowy nakaz, głoszący, że bezdomnym być nie należy i towarzyszące mu działania instytucjonalne, odmawiające np. legalizacji różnorodnych „mieszkań”, które znaleźli bądź wybudowali sobie ludzie, radząc sobie z problemami lokalowymi (istnieją regulacje, sztywno klasyfikujące je jako „miejsca niemieszkalne” i blokujące ludzką samowystarczalność w tym zakresie, która – jakkolwiek na to patrzeć – zagrażać mogłaby rynkowi mieszkaniowemu i systemowi kontroli społecznej właściwemu dla „legalnego świata”. Dla bezdomnych, szczególnie tych z działkowych altanek, brak miejsca zameldowania nie jest równoznaczny z brakiem mieszkania: „nie wiem, czy to jest na dziko, czy nie jest na dziko, jak to tam wygląda. W każdym razie mieszkam, tak jak w domu, nie? (...) W każdym razie podłączyli w grudniu prąd i wtedy było tak przyjemnie (...). Lubię mieć ładnie. Czy ozdóbka czy każde gówienie – musi być zrobione, żeby mi to dawało radość, nie?” [K:57, D, W12, s. 87]. Ich bezdomność jest – dokładnie – brakiem adresu, niemożnością wskazania miejsca zameldowania. Domki działkowe mają status miejsca niemieszkalnego i choć badani wykupili je sobie i zaadaptowali, chociaż – paradoksalnie – domki te niejednokrotnie mają swoje adresy, z ulicą i numerem, zamieszkiwanie w nich jest w „legalnym świecie” bezdomnością.

Przewrotność tej logiki buduje się też przez brak uznania, że placówki różnego rodzaju, określane „schroniskami” dla bezdomnych, są mieszkaniem tymczasowym (tak jak były nim kiedyś hotele robotnicze), a czasowe zameldowanie ułatwiałoby pozyskanie zatrudnienia i wyjście z bezdomności. Bezdomni mieszkają w nich czasem przez wiele lat i traktowani są tam jako mieszkańcy, współodpowiadający za to lokum, ale okazuje się, że nic to nie znaczy w sensie prawnym, bo nie zyskują tym podstawy do meldunku.

3.3. Bezdomność jako heterotopia kryzysu i dewiacji

Według Foucaulta, w końcu lat sześćdziesiątych wieszczącego epokę przestrzeni, „w praktyce” przestrzeń niezasakralizowana jeszcze charakterystycznie ujawnia się w naszym życiu, które stale rządzone jest przez opozycje:

- między przestrzenią prywatną a przestrzenią publiczną,
- między przestrzenią rodzinną a przestrzenią społeczną,
- pomiędzy przestrzenią kulturalną a użytkową,
- między przestrzenią wypoczynku i przestrzenią pracy [2005].

Nie wiadomo, na ile dzisiaj, w początkach XXI wieku, aktualne jest owo „jeszcze”, ale ewidentnie wszystkie te opozycje wydają się grać znacząco w odniesieniu do miejsc „nigdzie”, choć istniejących realnie i „mieszczących” tych, których definiuje się przez brak, bezdomnych. Widać je wyraźnie w instytucji społecznej przestrzeni, jaką jest zinstytucjonalizowana (czyli – w zgodzie z poglądami Turnera i innych – podlegająca procesom rytualizacji) bezdomność. Prezentując ją w ten sposób, w związku z postawioną tezą o modernistycznej, zrjonalizowanej, czyli zeświecczonej wersji widocznych w niej rytuałów, chciałabym skupić uwagę na elementach tworzących *sacrum* tej instytucji, wyodrębnić „nie do końca zdesakralizowane” (za Foucaultem) jej cechy.

Ujmując bezdomność jako heterotopię, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na przywołane wcześniej stwierdzenie Algirdasa Greimasa, że miejsce, jako najprostsza artykulacja przestrzeni, może być uchwycone wyłącznie w odniesieniu do miejsca innego, że może być definiowane wyłącznie przez swą nieobecność [Greimas, 1989, s. 168]. Zatem topika może istnieć tylko w powiązaniu z heterotopiką, bo nie ma miejsca „jednego”, a przestrzeń może być opisywana tylko heterotopicznie (stąd heterotopologia Foucaulta jako opis heterotopii, społecznych relacji, ludzkiego „bycia-w-świecie”, czyli przestrzeni pierwotnej).

Miejsce topiczne jest natomiast zarazem miejscem wypowiedziania i miejscem wypowiedzianego, jest miejscem, o którym i jednocześnie wewnątrz którego się mówi [tamże, s. 169].

W odniesieniu do Foucaultowskich heterotopii, do analizy bezdomności, jako takich szczególnych „miejsc” właśnie, uwaga ta wydaje się niezmiernie ważna. Parafrazując przykłady Greimasa, nie jest tym samym *tutaj* mieszkańca miasta czy użytkownika schroniska dla bezdomnych, co *tutaj* wędrowcy oglądającego miasto czy też badacza wchodzącego w nawet najbardziej „miękkie” badanie i rozmawiającego z bezdomnym w schronisku.

Podchodząc do bezdomności jako do heterotopii widać, jak wyraziście wiąże ona w sobie dwie jej zasady, wyróżnione przez Foucaulta [2005, dz.cyt., s. 121]. Jest heterotopią kryzysu oraz heterotopią dewiacji zarazem. Przenikają się wzajemnie w opisie, jednak w zgeneralizowanym ujęciu widać różnicę i wydaje się, że bezdomność jako heterotopia kryzysu ustępuje wobec, stającej się dominującą, bezdomności jako heterotopii dewiacji.

Bezdomność jako heterotopia kryzysu ujawnia się w podejściach skoncentrowanych wokół faktu, że bezdomny mieszka w miejscach, które są inne, w szczególnie sposób „odosobnione”, zakazane. Zakazane do mieszkania, bo mieszka się w domach, a nie na ulicy, działce czy w schronisku. Bezdomność zinstytucjonalizowana wydaje się być – choćby z tego względu – niekończącym się procesem rytualizacji, wpisujących się w matrycę rytów przejścia i sakralizujących tę instytucję praktyk.

Najpierw może stwierdzenie, że „instytucjonalność” bezdomności jest określona administracyjnie i sformułowana prawnie jako cechy i system oddziaływania państwa na osoby nieposiadające adresu, w myśl prawa – bez stałego zameldowania, miejsca w państwowej ewidencji ludności [por. Dębski, Olech, dz.cyt.].

W pierwszej kolejności zatem bezdomność jawi się jako ryt separacji [rytuały, odcinające jednostkę od grupy, statusu społecznego, który ją dotąd charakteryzował [zob. van Gennep, za: Leach, dz.cyt., s. 81–83; także Turner, dz.cyt.] i wiąże się z utratą adresu, która dokonuje się czasowo w fazie preliminalnej, przestrzennie – w sieci spo-

łecznych relacji i działań („teściowa mnie nie lubiła, a mieszkaliśmy u niej kątem. Wymeldowała mnie i już”, itp.), ma swoje miejsce jako administracyjnie, w urzędzie dokonywany, instytucjonalnie rytualny – można by powiedzieć – „obrzęd” wymeldowania.

W ślad za tym bezdomny wchodzi w „stan graniczny” (*rite de marge*) i, nie należąc do żadnego ze światów (pierwszy etap bezdomności zawsze wiąże się ze stanem zawieszenia, z „pomieszkowaniem byle gdzie”), stwarza sytuacje, w których staje się powodem łamania formalnych porządków i zawieszenia wobec niego prawa, np. mieszka bez zameldowania u znajomych i do pewnego czasu, do upłynięcia fazy liminalnej jest to umownie dopuszczalne. Co interesujące wobec celu, jakim jest śledzenie dyskursu modernizmu w badanych instytucjach, ryt ten – „normalnie” niezmiernie uświęcający, sakralizujący osoby, ich czynności, miejsca i czas ich trwania – w odniesieniu do bezdomności wydaje się bardzo „świecki” (urzędowy, formalnoprawny) i zracjonalizowany.

Postliminalny okres, ryt agregacji może oznaczać otrzymanie statusu osoby bezdomnej. W przestrzeni społecznej wszystko od tego „momentu” jak gdyby układa się samo, wskutek i pod wpływem konsekwencji tego statusu. Nadawany on jest formalnie, w jednostkach administracji samorządowej i służbach im podległych, poprzez odpowiednie zaświadczenia, pozwalające na uzyskanie zasiłku i pobyt w schroniskach.

Nazwa tej części rytuałów instytucji bezdomności: „agregacja”, jako włączenie do wspólnoty osób pełniących tę samą społeczną rolę, mających ten sam status itp., w tym przypadku jest i nie jest adekwatna. Oczywiście istnieje rzesza bezdomnych legitymujących się takimi zaświadczeniami i wspólnie zamieszkujących schroniska, altanki działkowe itp. miejsca, ale – jak dowodzą tego badania i jak ukazuje to proste doświadczenie obserwacji osób bezdomnych, które widuje się najczęściej pojedynczo – nie jest to społeczna wspólnota. Choć bezdomnych łączy podobny los, mocno akcentują swój dystans do „takich jak oni” i zasadniczo nie tworzą między sobą więzi, a stworzone – zrywają, jakby nie dowierzając ich istnieniu, czy nie ufając przyszłości.

Tak czy inaczej, agregacja, jako włączenie do określonego grona, mieści się wśród działań zrytualizowanej instytucji bezdomności, realizowana między innymi poprzez nadawanie statusu osoby bezdomnej w ramach systemowego rozwiązania, pozwalającego – poprzez odpowiednią legitymację – konsumować „przywileje”, takie jak skromne zasiłki i miejsce w noclegowni.

Legitymizacja tego rodzaju nie pozwala jednak na zatrudnienie. Bez adresu nie ma takiej możliwości. Inaczej jest w przypadku pracy dorywczej, w której pozyskaniu liczy się – ceniona przez pracodawców – „elastyczność”, sprowadzająca się do możliwości szybkiego, niepodlegającego ewidencji zatrudnienia. Stąd można powiedzieć, że telefon komórkowy jest dzisiaj „adresem” bezdomnych. Niemal każda z osób objętych badaniem posiadała „komórkę”, dzięki której również możliwe były badawcze spotkania (umówienie się z osobą bezdomną inaczej byłoby trudne).

System kształtujący instytucję bezdomności jest zatem ewidentnie naznaczający, a jego rytualizacje – widoczne w zaprezentowanych rytach przejścia – w dużym stopniu formalnie zdesakralizowane przez swoją systemową racjonalność i świeckość (urzędy, prawo, akcentujące niezależność od magii, religii itp.). Sakralność rytualizacji tworzących bezdomność przejawia się jawnie, racjonalnie w charakterze miejsc, które zamieszkują bezdomni, jak wspomniałam, miejsc zakazanych, „nie-do-mieszkania”, i przez to uświęcających, magicznych.

W tym świetle, uogólniając, bezdomność należy postrzegać – w zgodzie z założeniami określonymi w części pierwszej tej książki – jako instytucję społeczną, „rozgrywaną” systemowo poza sferą *sacrum*, w dużej mierze modernistycznie uformowaną, wpisaną w dyskurs racjonalności.

Jako „zamieszkujący” miejsca zakazane, mieszkający „nigdzie”, w relacji do środowiska, w którym żyje, bezdomny pozostaje w stanie kryzysu (jest też w związku z tym dewiantem, nie trwałe, lecz czaso-

wo odchylonym od „domnej” większości). Niektórzy badacze, zresztą w całkowitym oderwaniu od tego o nich sposobu myślenia, piszą o bezdomnych, jak o tych, którzy tkwią w kryzysie, są „inni”, ponieważ np. „czasowo utracili samodzielność” i lokują się w związku z tym w centralnym punkcie „spirali życzliwości”, jak w swojej teorii wsparcia społecznego ujmuje ich Stanisław Kawula [1999]. Koncepcja ta jest też dobrym przykładem znaczeń i – co za nimi idzie – społeczno-politycznych rozwiązań „problemu bezdomności”, jak ujmuje się zwykle tę instytucję społecznego porządku.

Bezdomny, jako człowiek w stanie kryzysu, wywołuje strategie wsparcia, pomocy, opartej na „czasowości”, dającej grunt pojęciu kryzysu, na perspektywie doraźności tych działań, na założeniu, że „wyjdzie” z tego stanu okresowej marginalizacji, „powróci” do społeczeństwa. Tytuł oraz – wkomponowujące się w politykę preferowaną przez Unię Europejską – priorytety wspomnianego współrealizowanego przeze mnie projektu: „Agenda Bezdomności. Standard aktywnego powrotu na rynek pracy” jest tu znakomitym przykładem.

Bezdomność jako heterotopia kryzysu to również – w związku z tym – rozwiązania polityczne, orientacje ideologiczne i podejścia systemowe, ukierunkowane na pewną doraźność społecznych działań wobec osób, „które czasowo utraciły samodzielność”, czyli okresowo ubezwłasnowolnionych, warunkowo uprzedmiotowionych itd., czyli niedecydujących o sobie, czyli takich, o których można powiedzieć, że stosowana jest wobec nich przemoc. Pomoc przybiera w ten sposób kształt przemocy. Powstaje tak – charakteryzująca bezdomność jako heterotopię kryzysu – „pomoc-przemoc”, widoczna w rytuałach „jednostka metafizyczna”, jak można by ująć ją za E. Leachem. Rytuał jest przez antropologów uznawany za najważniejszy obszar, w którym występują materialne symbolizacje jednostek metafizycznych. Jednostki te (np. określone idee wyrażane słowami) zrodzone w umyśle, uzewnętrzniane są w czasie i przestrzeni, oczywiście wzajemnie współzależnych. Dokonuje się to np. poprzez opowiadanie mitów oraz stawianie budowli i innych obiektów materialnych, „służą-

cych jako reprezentacje idei metafizycznych i ich myślowych konotacji” [Leach, dz.cyt., s. 49].

Można powiedzieć, że „pomoc-przemoc” uzewnętrznia się w postaci czasowej (narracyjnej), w tym kontekście głównie jako wypowiedzi polityczne (programy, projekty i in.), oraz w postaci przestrzennej, jako określone obiekty materialne, czyli między innymi schroniska, domy pomocy, urzędy i biura „obsługi” bezdomnych, a także stopy dokumentów, cała aparatura biurokratyczna oraz badawczo-wdrożeniowa, będąca uzewnętrznieniem „pomocy-przemocy”. Toczy się w nich dyskurs, odzwierciedlający konflikty ideologiczne. Co zastanawiające, trwa on jakby tylko w warstwie narracyjnej, na poziomie politycznych deklaracji. W praktyce „przestrzennej” natomiast widać raczej zadziwiająco spójność – wszyscy optują za minimalizowaniem wydatków budżetowych związanych z „pomocniczością” państwa, więc – w tym dyskursie – również bezdomnością. Partie lewicy i prawicy jawią się jako „podobne”, ich stanowiska różnią się niuansami, różnic zasadniczych prawie nie ma. Wszystkie opcje polityczne swoim – tak zbliżonym – działaniem ożywiają ruchy populistyczne, domagające się radykalnej zmiany.

Może to być wyrazem politycznej roli centrum dzisiaj, na którą zwróciła trafnie uwagę Chantal Mouffe [dz.cyt., s. 26–27 i in.]. W swoim wstępie do książki Mouffe celnie i krótko ujął to Leszek Koczanowicz: „Wszystkie partie starają się umieścić jak najbliżej centrum, co powoduje, że grupy wyborców pozostają bez adekwatnej ekspresji swych interesów. Pozostawiani poza obrębem działania „tradycyjnych” partii, muszą zwracać się ku organizacjom populistycznym, które spostrzegają jako jedyne ruchy, wyrażające ich potrzeby i dążenia” [Koczanowicz, 2005, s. 14].

Niezależnie od istniejących konfliktów ideologicznych, bezdomność, jako heterotopia kryzysu – wyrażana w czasie, w roszczeniu do jej okresowego trwania, „gra” pomiędzy radykalnym konserwatyzmem o odcieniu narodowym i rynkowo zorientowanym neoliberalizmem (nieprzekładających się, jak wspomniałam, na rozwiązania „przestrzenne”). W praktyce oznacza to spójność form „pomoc-

cy-przemocy” podejmowanych wobec „czasowo niesamodzielnych” i rozwiązania polegające głównie na cięciu wydatków budżetowych przy jednoczesnej promocji formuł pomocowych typu „wędka, a nie ryba”, czyli przede wszystkim na zwracaniu (czy też odwracaniu) społecznej uwagi na rolę edukacji.

Heterotopia kryzysu, jaką jest bezdomność, w związku z aktualnym kontekstem polityczno-ideologicznym, jawi się też zatem jako miejsca pozostawione raczej „samym sobie”, słabo dotowane, utrzymywane w większości przez organizacje pozarządowe.

Spójność, dostrzeżona w analizie owego kontekstu, przejawiająca się w fasadowości konfliktów ideologicznych, jaskrawo widocznej w identyczności reprezentacji przestrzennych (wiecznie biedne, ciągle niezabezpieczające lokalnych potrzeb noclegownie, schroniska w walących się, od lat nieremontowanych budynkach itd.), może nieść pierwiastek totalitaryzmu i stanowić zagrożenie nim. Wydaje się, że w odniesieniu do instytucji bezdomności może on ujawniać się we wspomnianym, rozgrywanym „narracyjnie” para-konflikcie ideologii, „para-”, bo w rezultacie niczego niewnoszącym, nieróżnicującym tej heterotopii, a wręcz przeciwnie – budującym ją w spójnych formach „pomocy-przemocy” w arbitralnie ustalonym, przesądzonym apriorycznie wychodzeniu z bezdomności, jako uporaniu się bezdomnego z kryzysem.

Mówcy w tym dyskursie – tu politycy, przemawiający z pozycji większości, czyli enigmatycznych obywateli z adresem, pozostających w stanie „bez kryzysu” – ustalili pewną całościową wizję rzeczywistości, w której odpowiedzialność za bezdomność jest wewnętrzną odpowiedzialnością bezdomnego. Wszystko w takiej rzeczywistości współgra, pod warunkiem, że obiekty totalizujących praktyk – tu bezdomni – pozostaną bez głosu. Widać jasno, jak w licznych frazach tego – wybitnie neoliberalnego w nacisku na „rynkową wolność” – dyskursu (np. „sami sobie winni”, „to ich wola, sami wybrali taki los”, „niech sobie radzą jak wszyscy”, „niech wezmą wreszcie własne życie w swoje ręce”) pracuje jednolita wersja świata, w którym zrzucenie społecznej odpowiedzialności na barki bezdomnych czyni z nich bezgłośne

obiekty (wszystko już za nich przesądzono) i wcale nie jest zorientowane na rzeczywiste wychodzenie ich z „kryzysu”, bo i tak – zgodnie z logiką tego dyskursu i odpowiedzialnością należącą do samego bezdomnego – nikogo poza nim nie obchodzi jego kondycja, czyli obojętne jest, czy pozostaje czy też porzuca właśnie swój kryzys.

Orientacja na agonizm, zachowywana w tej książce, nie podpowiada tu, niestety, specjalnie radykalnych rozwiązań, choć w świetle powyższych analiz wydają się niezbędne. Wydaje się, że edukacyjne działania ukierunkowane na różnicowanie politycznej sceny, stawianie na wielość dyskursów dotyczących bezdomności i jej heterotopii rysują drogę skutecznych społecznych działań ukierunkowanych przeciw totalitaryzmowi, którym zagrożenie jest niezmiernie aktualne.

Sieć relacji stabilizująca się w odniesieniu do „pomocy-przemocy” właściwa staje się również dla bezdomności, jako heterotopii dewiacji. Jej opis, w dużej mierze pokrywający się z opisem – jak wyżej – heterotopii kryzysu (bo bezdomny pozostaje w odchyleniu, jak wspomniałam, wobec „domnej” większości), wydaje się jednak różnić, przede wszystkim poprzez akcentowanie pewnego ruchu przeszerzenia. To dokonujące się instytucjonalnie, zrytualizowane „zasłanianie” dewiantów, w wyniku którego stają się „niewidoczni”, i „odsuwanie” (zwiększanie dystansu pomiędzy bezdomnymi i „domnymi”, którzy stanowią „normę”).

„Kiedy uczestniczymy w rytuale sami sobie »mówimy« pewne rzeczy” [Leach, dz.cyt., s. 54]. „Wykonawcy i słuchacze są tymi samymi ludźmi. Uczestniczymy w obrzędach po to, by przekazać zbiorowe komunikaty samym sobie” [Leach, dz.cyt., s. 56].

Bezdomność, będąca heterotopią dewiacji, zakłada (formułowany w piątej zasadzie funkcjonowania heterotopii [Foucault, dz.cyt., s. 123]) system otwarcia i zamknięcia, który jednocześnie izoluje ją i czyni przepuszczalną. Wydaje się, że rytualizacje ten system określające są artykulacją komunikatów, w których sami sobie „mówimy”, że

heterotopii bezdomności nie ma, że nie ma miejsc, które by ją tworzyły. „Mówiąc” to, odsuwamy ją, zasłaniamy, „nie widzimy”.

Bezdomny może wejść do schroniska tylko wtedy, gdy jest trzeźwy. Powinien umyć się i przebrać, zanim będzie mógł skorzystać z posiłku. Stanowi to niejednokrotnie element schroniskowego regulaminu. Choć, oczywiście, normalnością jest, że istnieją odstępstwa od zasad, tu zastanawia ich typowość. Trzeba być trzeźwym, a bezdomnego trzeźwego trudno znaleźć; trzeba być umyтым, a miejsc prysznicowych jest zwykle kilka i w logicznej konsekwencji niemożliwe jest umycie się wszystkich potencjalnych uczestników schroniskowych posiłków. Wszystko to układa się w zinstytucjonalizowany porządek, jak każdy taki – rytualizowany. W tym przypadku tworzą go „gesty” nie do uniknięcia „na wejściu”, czynności przypominające rytuał oczyszczający. Rytuał ten jest odgrywany jak społeczna drama – „na niby”; to pozór, wedle którego bezdomny ma poprzez ten rytuał być uczyniony kimś innym niż jest, godnym posiłku, „takim samym”, chociaż wiadomo, że taki nie jest i nie będzie. Gesty te zasłaniają, bezdomny „taki sam” – chociaż „na niby” i chociaż na chwilę – znika.

Mając natomiast na uwadze wspomniane „odsuvanie”, rozumiane jako zwiększanie dystansu pomiędzy bezdomnymi i – stanowiącymi normę – ludźmi z adresem, można w centrum zainteresowania umieścić fizyczny dystans, jaki dzieli różnorodne elementy heterotopii bezdomności i świat ustabilizowanej mieszkalniczo „normy”. Za komponenty heterotopii bezdomności można uznać placówki (w każdej relacji, dla każdego podmiotu w niej się, jak w lustrze, przeglądającego, w jakiś sposób inne), takie jak: schroniska, noclegownie, „domy opieki” itp., a także miejsca wybierane przez samych bezdomnych, czyli altanki, albo – tak zwane – miejsca niemieszkalne, czyli kotłownie, klatki schodowe, wysypiska śmieci itp.

Świat „normalsów” stanowią z kolei ich miejsca różnorakie, zwane domami i mieszkaniami. Miejsca zamknięte jako „jednostki” administracyjne (określane w tym języku, wyrażane np. przez adres), ale także kategorie kulturowe, które należałoby chyba definiować w terminach

niemalże prawniczych, bo tak bardzo odzwierciedlających kluczowe dla ich istoty zagadnienie własności i dostępności. „Dom”, „mieszkanie” określa się właściwie przez pryzmat przynależności albo możliwości korzystania z nich, opisuje je stosunek własności lub dostępności do niego, którą posiada lub nie posiada dany podmiot. Zracjonalizowanie, któremu uległa ta sfera wydaje się osiągać szczyty.

Fizyczny dystans, o którym mowa, widać bardzo jaskrawo w świetle doświadczeń, które stały się udziałem wspomnianej grupy badawczej z Instytutu Pedagogiki UG, współpracującej w ramach projektu „Agenda Bezdomności...”. Każda z badaczek musiała pokonać go, często z dużym trudem, znajdując wreszcie miejsca spotkań, czyli – wspomniane wyżej – elementy heterotopii bezdomności.

Istnieje jakaś zasada w geografii tych miejsc. Schroniska są zwykle umiejscawiane na obrzeżach miasta. Jedno ze schronisk, które odwiedzałam, zlokalizowane jest w peryferyjnej dzielnicy miasta, na terenie wagonowni. Dwa budyneczki tkwią gdzieś pomiędzy towarowymi wagonami, wśród szyn i zwrotnic, nijak nie przywołując myśli, że może to być miejsce dla ludzi. Jedna z badaczek przeprowadziła wywiad, miejsce spotkania znajdując w efekcie długiej i niebezpiecznej drogi, polegającej na przedzieraniu się pomiędzy krzakami na nieużytkowanych działkach, o których istnieniu nie wiedziała żadna z zapytanych wcześniej osób.

Miejsca bezdomnych mają być – jakby planowo, w zgodzie z niewartykułowaną, aczkolwiek świetliście jasną zasadą – daleko, musi być trudno do nich się dostać. I nie jest to tylko sprawa intencji ukrycia się bezdomnego, która z pewnością stanowi tu przyczynę. Równie mocno ujawnia się w tym, jak sądzę, cel odsunięcia owego „nieczystego”, które uosabia bezdomny, wymagający – jak pisałam w odniesieniu do fenomenu „zasłaniania” – rytuału oczyszczenia, zanim dostąpi godności posiłku czy noclegu.

Zaprezentowałam elementy rzeczywistości, ujmując je jak wycinki, małe kadry z filmu, jakim jest codzienność osób bezdomnych. W podejściu ogólniejszym, w szerszej, społeczno-politycznej refleksji

bardziej jaskrawo widać owo zasłanianie i zwiększanie dystansu pomiędzy odchylonymi od normy i w niej się mieszczącymi.

Charakter bezdomności jako heterotopii dewiacji oddaje zrealizowane w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku studium wybitnego polskiego socjologa Stefana Czarnowskiego wokół „ludzi zbędnych”. Powrócę do niego, zamiast zakończenia tej części książki, przedstawiając zainspirowaną nim refleksję o bezdomności „dzisiaj”, która – postrzegana jako heterotopia – ukazuje stałość marginesu i świat nim, niestety trwale, podzielony [por. Bauman, 2006]. Bezdomni jako dewianci tkwią za umownie wydzieloną linią, praktycznie bez szans na zmianę statusu. Wydaje się w związku z tym, że zabieganie o rozumienie bezdomności jako heterotopii kryzysu staje się w aktualnej rzeczywistości dużym wyzwaniem. W ramach myślenia o bezdomnym jako człowieku w stanie kryzysu dopuszczona jest bowiem możliwość jego powrotu, zmiany statusu. Bezdomny rozumiany jako dewiant nie ma takiej możliwości. Podejmując pracę na rzecz zmiany rytuałów, w znacznej mierze utrwalających i podtrzymujących bezdomność jako dewiację, nie pozostawiamy tego wyzwania bez odpowiedzi.

3.4. Transformacja ustrojowa jako heterotopia biograficzna

Jedną z analitycznych kategorii wyodrębnionych w toku wspomnianego badania stała się transformacja ustrojowa. Zebrane w niej zostały i poddane analizie te z wypowiedzi badanych osób, które w jakiś sposób reprezentują, akcentowane w całym materiale badawczym (31 narracji), problem zmiany rzeczywistości w latach dziewięćdziesiątych. Istotą jej jest więc problematyka przejścia, umownie rozpoznającego się przełomem polityczno-gospodarczym roku 1989.

Umowność ta nie dotyczy życia i w związku z tym transformacja „widoczna” jest w heterotopii, miejscu krzyżujących się miejsc czyichś, biografii osób, dosłownie: „przeżywających” zmianę. Transformacja, jak każde społeczne wydarzenie czy ich ciąg, jest życiem ludzi jej do-

konujących; tworzy je tak, jak oni tworzą ją, generując i negocjując kształt rzeczywistości. Jest heterochronią i heterotopią jednocześnie, spełniając tym samym zasadę, opisaną przez Foucaulta (2005, dz.cyt.). Umownie więc określam tu transformację ustrojową, „widoczną” w narracjach osób bezdomnych, jako „heterotopię biograficzną”.

Zainteresowani transformacją możemy liczyć na bogaty materiał źródłowy, jaki stanowią nie tylko dokumenty i inne produkty zbiorowego działania, lecz również (albo i przede wszystkim) ludzkie byty, toczące się w czasie przejścia z jednego ładu społecznego w drugi. Jednak tak jak dostępny jest ten materiał w odniesieniu do biografii osób wybitnych, sławnych, wysuwających się przed szereg w publicznej aktywności, tak wydaje się on nie do zdobycia, jeżeli idzie o tak zwane społeczne „doły”, przeważnie anonimowe i w znaczących społecznie przekształcaniach odgrywające bardziej rolę niemych świadków niż wyróżniających się współuczestników. Wydaje się, że jednostkowe losy osób bezdomnych, rozgrywające się w czasie transformacji, mogą wnieść jakąś wartość w społeczne myślenie o zmianie ustrojowej i – jak zwykle to bywa w przypadku intencji pedagogów społecznych – przyniosą refleksję o charakterze edukacyjnym, nadającą optymalny kierunek rozwojowi społecznemu.

Transformacja w tym biograficznym i heterotopycznym wymiarze to zmiany, nieraz gwałtowane i zaskakujące, które w życiu badanych odegrały znaczącą rolę, stanowiąc element „nowego” dla Polaków w tym czasie świata. Budowany w nim właśnie, absolutnie szczególny, spłot demokracji i kapitalizmu, jako jedynego dopuszczalnego ładu, przybrał postać skrajnie neoliberalną, w której rygorystycznie przestrzegana zasada wolnego rynku odpowiadać miała zarówno za wolność, jak i równość, paradoksalnie materializując się w działaniach, podejmowanych w imię S(s)olidarności, takich jak antykomunikacja, prywatyzacja dóbr państwowych i nade wszystko utrwalona w społecznej praktyce dyrektywa, wyrażana w potocznym, bardzo gorzkim: „jesteś wolny, radź sobie sam” albo „nie masz co liczyć? Licz na siebie”.

Uwarunkowania te ukształtowały niezwykle mizerną pod względem spójności społecznej kondycję, w której marginalizacja stanowi

niekwestionowaną praktykę społeczną. Państwowy sektor opieki poddał się jej również, zresztą w ramach modelowych działań transformacyjnych, ukierunkowanych na przeformułowanie państwa z jego „opiekuńczej” wersji, kojarzonej z poprzednim systemem i przekreślonej z tego powodu raczej bezrefleksyjnie. Pisze o tym między innymi, minister pracy i polityki społecznej w czasie przełomu, Jacek Kuroń, z goryczą stwierdzając, że „doświadczenia polityczne III Rzeczypospolitej, analogicznie do innych krajów postsowieckich, prowadzą do wniosku, że demokracji uprawiać nie umiemy” [Kuroń, 2004, s. 41] i to, co w tej jej ułomnej postaci tworzymy, obecnie w ramach Unii Europejskiej, staje się – niestety – niczym więcej, niż „obłądnym konkurowaniem o inwestora” poprzez oferowanie z jednej strony coraz to niższych podatków, z drugiej ograniczeń w sferze wydatków socjalnych. To nie budowanie Wspólnej Europy, lecz Wspólnego Rynku [Kuroń, 2004, s. 69].

W analitycznych wobec tego czasu spojrzeniach wstecz rzadko pamiętamy, że owo „przeformułowywanie” ustroju było budową systemu opieki, którego w państwie socjalistycznym właściwie nie było (początkowa w początkach lat dziewięćdziesiątych „kuroniówka”, znacząca darmową zupę lub finansowy zasiłek dla bezrobotnych, paradoksalnie, bo niejako wbrew lewackim intencjom autora tego rozwiązania, stała się „dobroczynnością” i swoistym kamieniem węgielnym dla neoliberalnie zorientowanego ładu społeczno-gospodarczego III RP).

Stosunkowo dobrze wówczas rozbudowany system świadczeń socjalnych gwarantowanych na wypadek zdarzeń losowych stanowi niewielką część systemu opieki, o którym mowa, i trudno porównywać go nawet z rozwiązaniami stosowanymi w krajach o rynkowej orientacji ekonomicznej. W nich bowiem zapewnianie bezpieczeństwa socjalnego jest ingerencją w sferę konsumpcji, czyli na poziomie wtórnym, a gospodarka PRL-u ukierunkowana była na pierwotną dystrybucję dochodu narodowego jeszcze na szczyblu produkcji. Jak pisze Mirosław Książopolski, „osiągano to przede wszystkim przez dążenie do stanu pełnego zatrudnienia. Pewność pracy i płacy stanowiła podstawę systemu bezpieczeństwa socjalnego w krajach realnego socja-

lizmu. Częściowo »socjalny« charakter wynagrodzeń upodabniał je nieco do świadczeń gwarantujących minimalny dochód w krajach kapitalistycznych” [Książopolski, 1999, s. 118].

Trudno powiedzieć, że bezdomności w PRL nie było. Inne było jej znaczenie, zarówno w sensie jednostkowym, jak społecznym. W sytuacji, gdy bezdomność nie była stanem bezrobocia, bo każdy był gdzieś zatrudniony, człowiek bez domu mieszkał w hotelu robotniczym lub „na stacji”, wynajmując pokój [por. Stankiewicz, 2005]⁸. Można stwierdzić w związku z tym, że bezdomność, w jej znaczeniu właściwym dla końcówki drugiego dziesięciolecia transformacji, zaczęła rodzić się w jej początkach, kiedy po przełomie roku 1989, wskutek rozpoczynającej się prywatyzacji przedsiębiorstw i innych konsekwencji przełożenia gospodarki na tory rynkowe, gwałtownie wzrosło bezrobocie. „Zakłady pracy”, z ich socjalną odpowiedzialnością, z hotelami, ośrodkami wczasowymi i – choćby najskromniejszymi – placami dla radzących sobie najmniej, stawały się „firmami” gromadzącymi kapitał zysków. Z nich, oczywiście drogą nowo wprowadzonego systemu podatkowego, tworzyły się formy innych zabezpieczeń socjalnych, właściwych już dla ekonomicznych porządków rynkowych, osadzonych w myśleniu liberalnym (w Polsce po 1989 roku przybierającym kształt „starego liberalizmu” czy „anty kolektywizmu”, skrajnie ekspansyjnego odpowiedzialność jednostki za swój los).

W ten mniej więcej sposób, drogą wtórnej dystrybucji dochodu narodowego, ingerującą – jak wspomniano – w sferę konsumpcji, wygenerowano w postsocjalistycznej Polsce środki na... bezdomność. Budowany w ten sposób, zupełnie nowy dla ludzi żyjących dotąd w realiach PRL-u, system opieki oparty na zasiłkach, schroniskach, ośrodkach opieki itp. w sposób konkretny nazwał swojego klienta. I tak, osoby pozbawione zatrudnienia, a co za tym idzie „stacji”, hotelu robotniczego czy taniego lokum z tzw. kwaterunku nie miały już wątpliwości, że są bezdomnymi.

⁸ Wg tego źródła, 270 000 mieszkańców hoteli robotniczych potencjalnie „zasiliło” szeregi bezdomnych.

Bezdomność w tych warunkach, jako zjawisko społeczne, przybierała, oczywiście, na sile [Dębski, Olech, 2005], stając się z jednej strony konsekwencją transformacji ustrojowej w Polsce, w szczególności zaś rezultatem konkretnej drogi przejścia z jednego porządku społecznego w drugi, obranej (czy też politycznie implantowanej) w naszym kraju po przewrocie roku 1989. Jak pisze jeden z polskich badaczy zjawiska bezdomności, „w Polsce wyłania się, nie znana dotąd kategoria młodych robotników, którzy na skutek narastającego bezrobocia i likwidacji hoteli robotniczych popadają w krańcowe formy bezdomności społecznej” [Porowski, 1995, s. 435]. Z drugiej strony bezdomność jest więc też społecznym kosztem transformacji, jeżeli przyjąć, że utrata pracy i domu przez tysiące ludzi w wieku pełnej aktywności społecznej i zawodowej („produkcyjnym”) stanowi negatywną wartość ekonomiczną.

Analizowane tu narracje w mniejszym lub większym stopniu eksponują zagadnienie transformacji. Łączy je, wspólna dla wszystkich, podstawa, jaką jest doświadczanie bezdomności wskutek realizowanego w Polsce systemowego przejścia. Trudno twierdzić to z pewnością, jednak z dużym prawdopodobieństwem można uznać, że snujący swoje życiowe opowieści badani raczej nie byłiby bezdomni, gdyby nie owo przejście. Ich bezdomność albo zaczęła się wskutek przekształceń społeczno-gospodarczych w Polsce we wczesnych latach dziewięćdziesiątych, lub utrwaliła się jako jedyna możliwa forma egzystencji, wobec beznadziei wynikającej z opisu i oceny otaczającego świata, świata bez szans.

Organizacyjnie analizy prezentowane są w trzelementowej strukturze, oddającej fazy transformacyjnego przejścia. Mając na uwadze czynnik czasowy, grający znaczącą rolę w transformacji, zawsze dokonującej się w czasie, można mówić o fazie preliminalnej, liminalnej i postliminalnej [por. Turner, 1969], przy czym rok 1989 stanowiłby czas graniczny, określający cenzus wieku badanych.

W każdej narracji fazy te są stałe pod względem czasu, różne pod względem treści i znaczeń, jakie badani nadawali poszczególnym

fragmentom swojego życia, wycinkom – za każdym razem ich własnej, jedynej i niepowtarzalnej – rzeczywistości. Hasłowo reprezentują je tytuły poszczególnych analiz, skoncentrowanych zawsze wokół jednej narracji.

Z ogólnej, jednocześnie jakby „meta”, bo niejako pomiędzy narracjami toczącej się, refleksji, dokonywanej w poniższych – tu jedynie dziewięciu, wybiórczo zaprezentowanych – analizach tych życiowych opowieści, można wyprowadzić pewne uogólnienia, dające obraz polskiej rzeczywistości transformacji i bezdomnych, opisujących ją jako swoje życie. Obraz ten może zaskakiwać. Ani bezdomni nie są w nim do końca tacy, jak ujmuje ich stereotyp obecny w zbiorowej świadomości, ani transformacja, w związku z którą oczekiwanie zmiany na lepsze jest po prostu naturalne, wobec czego jej znaczenie dla bezdomnych kłóci się z powszechnie już (po niemal dwudziestu latach od przełomu roku 1989) pozytywną oceną tego ustrojowego i mentalnego przejścia. A owo znaczenie transformacji dla bezdomnych też nie jest proste i wcale nie oddaje go stwierdzenie, że w nowej rzeczywistości mają oni „gorzej”.

Jakkolwiek oceniać przejście, faktem jest, że bezdomność jest jego produktem i polskich bezdomnych „gorzej” wiązać należy chyba przede wszystkim z upokorzeniem poprzez trwałe wykluczenie, wynikające z – dokonanej niejako ponad nimi – kwalifikacji.

Bezdomni w Polsce czasu transformacji dość dramatycznie zmienili swoje miejsce na liście płac na miejsce na liście zasiłków. Ujęcie to, dość chyba czytelnie, ukazuje warunki tego przejścia, które z godności wyprowadziło ich do kondycji upokorzenia. Nadana im nazwa i związany z nią status piętnuje i wysysa ze społeczeństwa, sprawiając, że kondycja ta pozostaje im w obecnym świecie jako jedyna („nic się nie zmieni” powtarza się w ich wypowiedziach jak mantra). Formuje ją dokuczliwe poczucie zbędności i braku szans na zmianę własnej sytuacji.

Wrażenia tego nie mogą, w ich opinii, odwrócić żadne projekty czy programy, np. wychodzenia z bezdomności i powrotu na rynek pracy, bo pracy nie ma, bo zatrudnieniem objęta być może tyl-

ko część społeczeństwa, i to im właśnie, niestety, przypadło w udziale mieścić się w tej zatrudnieniu nieobjętej, to ich właśnie nikt do niczego nie potrzebuje. Czują się więc, jak mówią, bezwolni i bezużyteczni, zbędni.

Precyzyjnie sklasyfikowani i stale pod kontrolą, stanowią sobą społeczny margines, czyli – jak wskazuje na to bardzo sugestywna plastycznie nazwa – mieszczą się za umownie wytyczoną linią, granicą, dzielącą ich od innych. Margines jest ich odcięciem od tak zwanego „ogółu”, od społeczeństwa, które w III (czy też IV) RP, należącej do bogatej Unii Europejskiej i oszołomionej trwającym wzrostem gospodarczym, raczej cieszy się zatrudnieniem i – można powiedzieć – wspaniale konsumuje realia rynkowej ekonomii.

Bezdomni, patrząc z miejsca z boku, ze swojego też pogrążenia w różnego rodzaju uzależnieniach (większość nałogowo pije alkohol), widzą tę, nie swoją już rzeczywistość, jakby trochę z ukosa, w dziwnym skrócie, w którym niby wszystko jest blisko, ale nie sposób tego osiągnąć. Ten ich skrót, taki sobie „wykoślawiony” dystans stwarza niezwykle interesującą perspektywę poznawczą, w której nie ma miejsca na sądy obiegowe czy politycznie poprawne. Badacze społeczni mogą zyskać dzięki niej, jak sądzą, atrakcyjnie wielostronny ogląd pochłaniających ich zjawisk.

Życiowe narracje naszych 31 badanych to owe intrygujące spojrzenia z ukosa. Wszystkie stanowią specyficzne, bo dokonywane przez pryzmat indywidualnych doświadczeń, ujęcia procesu transformacji ustrojowej. Wszystkie bowiem, odzwierciedlając biografie osób żyjących w jej czasie, obejmują – z różnym naciskiem z powodu zróżnicowania m.in. wieku badanych – kolejne jej fazy.

I tak np. w opowieściach osób starszych (powyżej 48 lat, najstarszy z badanych w roku 1989 miał 53 lata) łatwo przyporządkować wspomniane doświadczenia trzyetapowemu cyklowi przejścia, z tym, że etap ostatni przypada na okres ich względnej bierności społecznej i nie ma w nim cech „żywego” uczestnictwa w dokonujących się przemianach (choć wiadomo, oczywiście, że następują one z ich udziałem).

W narracjach osób młodszych (poniżej 48 lat, najmłodszy z badanych w roku 1989 miał 12 lat) jest odwrotnie. Nie znaczy to jednak, że reprezentacja pierwszej z trzech faz transformacji (preliminalna, rzeczywistość „komuny”) jest u nich słabsza lub że starsi nie oddają klimatu ostatniej (postliminalnej, świata „postkomuny”). Kreowane z różnych perspektyw, są one jakościowo odmienne, tworząc podstawy wielowymiarowego oglądu zjawiska transformacji ustrojowej, w jej najbardziej chyba „ludzkiej” warstwie, którą stanowi obszar osobistych przeżyć.

To samo można stwierdzić w odniesieniu do różnic wynikających z płci narratorów. Rysujące się różnice nie stanowią podstawy kwalifikacji analizowanych losów, jako wybitnie „kobiecych” czy „męskich”. Zapoznając się z nimi, nietrudno zauważyć, że różnice są oczywiste (są to „po prostu” życiowe opowieści kobiet i mężczyzn). Interesujące jest przede wszystkim współwystępowanie tych narracji. To ono właśnie kształtuje znaczenie, którego ciekawość dała podstawę badaniu.

Zarówno zatem płeć, jak i wiek czy aktualne miejsce pobytu badanych (również określone w badaniu) nie odegrały roli zmiennych kontekstowych, kategoryzujących uzyskany materiał. W każdej z części jego analiz wyznacznikiem ich ładu stała się problematyka, która czyni pojedyncze opowieści wspólnymi. W ten sposób, wtórnie wobec pierwszej kategoryzacji dokonanej w fazie projektowania, wyodrębnione zostały kategorie „nowe”. Jedną z nich stanowi właśnie „transformacja ustrojowa”.

Prezentowane poniżej analizy dotyczą, jak wspomniałam, zaledwie dziewięciu z opowiedzianych nam w ramach badania 31 biografii, wybranych jako jedne z tych, jakby najbardziej jaskrawo odzwierciedlających różnorodność całego materiału badawczego i zarazem ukazujących jego spójność w ramach kategorii, jaką jest transformacja systemu społecznego w Polsce. Zjawisko widoczne w jednostkowych losach badanych osób i, tym samym, czyniące je losem wspólnym. Losem Polaków, których życie w sposób jednoznaczny wiąże się z transformacją i którzy żyją dzisiaj na społecznym marginesie jako bezdomni.

W związku z tym, że opis stanowi główną kategorię w badaniu, na podstawie którego przeprowadzone zostały poniższe analizy, nie wieńczy ich żadne „zgrabne” uogólnienie, nie ma wniosków pu-ent czy postulatów na przyszłość. Zakładając, że losy zawsze „mówią same za siebie”, przedstawiam ich własną interpretację, z której wnioski sformułuje Czytelnik, jeżeli oczywiście uzna prezentowany opis za sensowną podstawę pewnej rewizji własnej wiedzy o transformacji ustrojowej w Polsce lat dziewięćdziesiątych. Stanowi to, jak wspominałam, najważniejszy cel oraz intencję tego, wycinkowo przybliżającego uzyskane rezultaty badawcze, opracowania.

3.4.1. Narracja pierwsza: stoczniowiec (42 lata, cenzus roku 1989: 25 lat)

Trzy fazy przejścia:

Klasa robotnicza i moralność w komunie / Koniec robotnika / Robotnicy, róbta, co chceta.

Bezwolność przez obojętność czasu wolności

Mówi, że pije od zawsze, od wczesnego dzieciństwa. Wtedy, bardzo młodo, umarła mu mama, a trzyletni braciszek wpadł pod autobus. Ale nauczyciel historii kazał lekcje prowadzić starszym kolegom, podczas gdy sam grał z nim w szachy, a kiedy zaczął pracować w stoczni niemal od razu stanął w rzędzie najlepszych spawaczy.

Komuna go, jak innych, demoralizowała. Trzy stoczniowe pensje zarabiał, pracując przy budowie domów lekarzy, którzy wystawiali mu zwolnienia; domów parafialnych z kradzionego budulca itp.

Pomimo to i pomimo pogłębiającego się uzależnienia, utrzymywał pracę w Stoczni Gdańskiej, która dawała mu satysfakcję, tu czuł się dobry, potrzebny, wśród swoich:

„Byłem dobry. Jak pracowałem to cztery papierosy w ciągu ośmiu godzin potrafiłem spalić, bo zawsze: ach, za chwilę. Kumple mnie wołali, bo oni co chwilę to palili, ja mówię: nie, ja robię, potrafiłem robić.

Największy harpagan spawał na C5 i jednym ciągiem szedł, a ja dwoma ciągami i tyle co on zrobiłem (...). No, ale pokazałem za chwilę, jak to się mówi, co ja potrafię, że chlać za dużo potrafię, no. No, jak zaskoczyłem, to chlałem, no, ale później jak robiłem, to robiłem i tak mnie tolerowali przez jakiś czas, no, ale wreszcie kazali szukać roboty i tak siedzę, i kawę piję na W4, tam na wydziale kierownik szedł, a widzi tą obiegówkę, że ją trzymam – chlast, wyrwał mi ją i poszedł. Ja u niego robiłem, byłem wynajmowany ze spółki, to wiedział, że jestem dobry. Przyjdź za chwilę, jak wypijesz kawę, mówi. Wypiłem kawę, idę do niego. Mówi: leć tam do głównego kierownika tego całego wydziału. Przychodzę, a ten mnie awansuje. Tu mnie wyrzucili, a ja tu awansuję, jeszcze stawka do góry idzie. Bo wiedział, że ja potrafię (...), ja robiłem mu na K5 (...) każdy jeden jest tam najlepszy spawacz, bo to najgorszy wydział jest, jak to się mówi: szkoła przetrwania. Kto stamtąd, jak wychodzi, idzie gdzieś indziej to umi wszystko zrobić [M:42, D, s. 158].”

W czasie transformacji, gdy stocznia nikła w oczach [„i ty, ty, ty, i tak dwóch zostało z ośmiu, bierzcie kable i się zwijajcie” (M:42, D, s. 158)], stał się bezdomnym i sypiał w kolejce, ciesząc się, że szatnie otwierają o czwartej nad ranem i można przemieszkać w nich do czasu rozpoczęcia pracy. Później, zgodnie z sugestią syndyka, najął się do gdyńskiej spółki stoczniowej. Nadal sypiał w kolejce, tylko w „martwych” godzinach nie miał już co ze sobą zrobić, bo w Gdyni szatnie otwierali później.

Mówi, że „całe życie takie się toczy” i jaki tam on wolny. „Ja jestem bezwolny” [M:42, D, s. 155], twierdzi.

A za porażkę uznaje krytyczny moment swojego życia: „to, że porzuciłem... i wdałem się z kumplami, i poszedłem na prywatnie robić. Bo to wszystko zgubiło się i poszło tak (...). Niepotrzebny jestem już teraz” [M:42, D, s. 158, 159].

Czas postkomunistycznej wolności dla tego człowieka, zdemoralizowanego w czasie komuny, ale i doświadczającego w nim siebie i realizującego się jako dobry stoczniowiec, zaowocował gorzką refleksją o „bezwolności”, która wydaje się być czymś więcej niż tylko brakiem

poczucia sprawstwa. Na jej tle ten bez-robotny opowiada o „końcu robotnika”, o sobie, któremu „mylą się lejce” [s. 159], bo nie jest już wśród swoich; ten bez-domny zaś snuje narrację o domu utraconym, jakim była dla niego stocznia i robotnicza kultura. Zagubienie i życiowa porażka jest w jego przypadku przejściem na „prywatne”. Bezrobocie, bezdomność, bezradność, bez-ludzie wokół, wszystkie jego „bez-” składają się na efekt transformacji ustrojowej, gospodarczej, społecznej. Człowiek ten „przeszedł” i „stracił” w swoim życiowym bilansie robotnika-stoczniowca.

3.4.2. Narracja druga: kierowca zawodowy (45 lat, cenzus roku 1989: 28 lat)

Trzy fazy przejścia:

Praca, dom, normalne życie / Krach / (S)poza świata: obcość, dziwność, nieczułość

Stał się bezdomnym wskutek eksmisji „na bruk” (bezrobotny, nie płacił czynszu). O swoim statusie bezrobotnego i bezdomnego mówi z poczuciem trwającego od dawna zaskoczenia:

„Mieszkanie na przykład straciłem przez to, że nie miałem po prostu funduszy, nie spodziewałem się, że u nas nastąpi taka sytuacja, że człowiek będzie kiedykolwiek bezrobotnym (...). Kiedyś jeszcze, za komuny, jeszcze w dziewięćdziesiątym roku niżej, człowiek nie chciał pracować, to był przymuszany do pracy, nie, tu raptem przyszły takie czasy, że niestety człowiek został bez pracy, nie ma żadnej szansy na to, nie. No to jak ja jeszcze, zawodowy kierowca, straciłem prawo jazdy, no to w końcu w ogóle nie mogłem podjąć pracy. No tak do chwili obecnej jestem praktycznie w beznadziejnej sytuacji, w Polsce, do tego jestem bezdomny, a wszędzie jak na stałe trzeba mieć znowu meldunek i to jest takie koło błędne (...) no bo jak ja w sumie nie mam meldunku stałego, to właściwie nikt mnie nie chce, nikt mnie nie przyjdzie do pracy, a przecież jeszcze w takim wieku jestem, że mógłbym

spokojnie pracować (...), no i tak rozgoryczony jestem po prostu sytuacją. Kto mógł wiedzieć, że kiedykolwiek w życiu będę bezdomny, nigdy nie było, prawda, takiej sytuacji, żeby w Polsce człowiek był bezdomny (...) i z tego względu jest człowiek, na pewno czuje się rozgoryczony” [M:45, P, s. 168].

Ów zakłęty krąg ukazuje też jako automatyczne sieci skojarzeń, przekładających się na system uniemożliwiający bezdomnemu powrót do świata, z którego wypadł:

„Człowiek chce pracę znaleźć, no to jest bez meldunku, to powiedzą, znów wiadomo, że jestem bezdomny, a że bezdomny, to musi być alkoholik. Wiadomo, człowiek widzi to i się załamuje, ja też się załamałem i trochę tego alkoholu nadużywałem, ale to nie jest oznaką, że jak się jest bezdomnym, to już wiadomo, że musi to być człowiek z marginesu i już człowiek jest przecież pogrążony, no” [M:45, P, s. 168].

Komuna jest opisywana trochę jak „raj utracony” i zaskoczenie związane z zakończeniem jej trwania, pomimo ogólnie pozytywnej oceny faktu obalenia jej systemu, wydaje się bolesne, szczególnie z perspektywy osoby pozostającej jakby pod wpływem niekończącego się szoku bez-robocia i bez-domności:

„Były wtedy prace społeczne. Mieszkaliśmy w ramach tych prac u kolegi, pracowaliśmy bardzo ciężko w polu, przy burakach cukrowych (...) Ciężko było, ale no... przyjemnie było. (...) Po szkole pracowałem jako mechanik samochodowy w Budimorze (na) Marynarki Polskiej, w tej chwili tej firmy dawno nie ma, a była dość potężną firmą” [M:45, P, s. 169].

„Raczej to tak nic nie jest w stanie mnie zdziwić i zaskoczyć, ja już tyle w życiu przeżyłem, nie? Na pewno przejście z tego... Na przykład myślałem, że komunizm nigdy u nas..., że będzie wiecznie, że nie ma na niego żadnej siły, a bardzo mnie to zaskoczyło, że jednak gośmy obalili, prawda, to było dla mnie dużym zaskoczeniem, to na pewno. Mimo to ten komunizm miał też dobre i złe strony, no tak z jednej strony za komunizmu to bezdomnym bym nie był, nie, nie doszłoby do tego, ale ogólnie rzecz biorąc to dobrze zrobili. Zakończyło się tym, że bezdomnym się stałem” [M:45, P, s. 170–171].

Zaskakujący dla siebie również czas transformacji, spleciony dokładnie z początkami własnej bezdomności (wskutek eksmisji „na bruk”), człowiek ten ilustruje obrazem wielkich, powstających gęsto jak grzyby po deszczu, schronisk:

„... w ogóle nie wiedziałem, że istnieją takie przybytki, dopiero się później dowiedziałem, jak się zaczynało, coraz więcej ludzi stało się bezdomnych, to wtedy zaczęło się coś dziać, no i te schroniska ogromne zaczęły powstawać, przez to dopiero tu trafiłem (...). No i w tej chwili znowu trafiłem z powrotem i... człowiekowi naprawdę ciężko jest odbić się z takiej sytuacji, jak raz się wpadnie, to już się przesja staje coraz silniejsza. Zwłaszcza z wzrastającym bezrobociem, coraz trudniej jest po prostu” [M:45, P, s. 171].

Ze schronisk, które działają tu jak znak rozpoznawczy nowej rzeczywistości, pragnie wyjść i to jest jego nadzieją, wyrazem wiary w istnienie swojej „szansy”. Tę rzeczywistość – postkomunistyczną, z rynkowymi regułami i nieprzejednanym, „twardym” obliczem – ocenia bez cienia wątpliwości:

„Bo jak nie mam tego mieszkania, to jak może być? Ja nie urodzę, w tych czasach ciężka jest sprawa, żeby się mieszkania dorobić, myśli pani, że tak łatwo takim jak ja, przecież szans w ogóle nie mam przecież nie dostanę. (...) Co ja mogę zrobić... na razie ciepły kożuch, wyjść z tych..., oszczędności przede wszystkim, jakiś pokój wynająć, inaczej myśleć przede wszystkim, nie aby do czegoś dojść, na razie odbić się od tego najgorszego, wyjść z tych schronisk (...). No, a przede wszystkim, aby sobie pracę znaleźć taką, która by mnie dała zabezpieczenie, żebym mógł sobie opłacić ten pokój spokojnie, a wiadomo, dzisiaj jeden dzień jest praca, a jutro już jej nie ma (...), więc co ja zrobię. Znowu wrócić? Nie, po prostu znaleźć tą pracę i wynająć sobie ten skromny kącik, jakoś może przy drugim (łucie) szczęścia w nie-szczęściu spróbować sobie to życie jeszcze ułożyć. Nie, zawsze jest jakaś szansa, prawda” [M:45, P, s. 174].

Pozostaje bez złudzeń i liczy na siebie, wiedząc, że „odpadł” [s. 172] i w związku z tym, przemawiając „spoza świata”, musi liczyć tylko na siebie, niestety. Pytanie o wspólnotę pozostaje w ostatecznej

wymowie tej narracji oskarżająco otwarte, a jego naiwność tylko pogłębia oskarżenie. Jeżeli istnieje jakieś społeczeństwo, jakiś system, w którym dzięki więziom międzyludzkim ma szansę nie zginąć jednostka, to dlaczego jest ślepe lub tak czymś (czym?) zajęte, że nie dostrzega tego człowieka?

3.4.3. Narracja trzecia: robotnik (50 lat, cenzus roku 1989: 33 lata)

Trzy fazy przejścia:

Bezdomność w domach kobiet i komuny świecie ludzkim/
Od-czulanie i narodziny świata znieczulonego /
Postkomuny świat „nie-mój”

Mówi, że od 25 lat jest bezdomnym, że był bez domu, kiedy żył z kolejnymi kobietami „z mieszkaniem”, przypisującymi mu kolejne dzieci i przysparzającymi mu kolejnych kłopotów. Dzisiaj jest zdecydowanym „singlem”: „kobiet nie toleruję (...), żyję sobie sam (...). Nie chcę teraz nikogo, bo tak mnie życie nauczyło” [M:50, D, s. 180].

Jednak nietolerancja kobiet jest tylko elementem szerszej niezgody tego człowieka na otaczającą go aktualnie rzeczywistość. Dowodzi tego ostra krytyka i nie tylko brak utożsamienia, lecz jasne jego odcięcie się od obecnego świata. „To nie mój interes i świat” – mówi, nie czując z nim związku i z nim się nie utożsamiając. „Inne czasy, inne życie”, jak twierdzi, to dzisiejsze realia wyraziście przeciwstawione przeszłości, której systemowy porządek nie generował braku wzajemności w relacjach międzyludzkich, wszechobecnej „znieczulicy”, której rozsiewaniu owocnie służą, nieustannie łowiące sensacje, media. Tak więc swoje poczucie przynależności buduje w odniesieniu do rzeczywistości „komuny”, w której zawsze „było się komu poskarżyć”, która jawi się w tej autobiografii jako – przeciwstawiony obecnemu – niezmiernie „ludzki” porządek. Konsekwencje czynów były jasne, reguły czytelne i w pełni akceptowane, odwoławcze instytucje i proce-

dury działały, jak trzeba, rodząc społeczne zaufanie i kształtując klimat społecznej sprawiedliwości:

„Inne czasy, inne życie. Wcześniej, za komuny, do sekretarza się skarżyłem, a teraz do kogo pójść naskarżyć? Jak mi, kurna, glina wpierdoli, czy mi połamię ręce czy grzbiet, to gdzie ja pójść? A niejednego połamali i mnie też nie raz, dlatego, że ja dużo pyskuję, bo nie jestem głupi i nie dam się w chuja robić. Małolatów się boją, na ulice nie wyjdą. (...) Żeby to pani widziała, gorzej jak za komuny. Biorą wszystkich bezdomnych, (...) przedwczoraj wszystkich wygnali ze stacji, wczoraj padało, to zostawili. Zależy jaka zmiana jest, a tak nabiją w lesie, potrzaskają, połamią, chłopaki umierają później. Co wy, kurna, robicie, dziennikarze, a nie widzicie, gdzie, kurna, stuka. Ja wam powiem: leją. Powiem pani, ile zabili już chłopaków (...) nabijają pałami i znowu się nikt nie poskarży nikomu. Za komuny się miałem gdzie poskarżyć, do sekretarza, i chuj, a teraz co? Do kogo się poskarżą? Chcieliście, kurna, kapitalizmu i leją pałami, wywożą do lasu (...). Kule mu ukradli, on ledwo chodzi na nogach, przewraca się, a pałą mu przywalili, całkiem się, kurna, czołgał, i za chwilę umiera i... do kogo iść, naskarżyć? Do was? Wy tego nie napiszecie, bo wy tylko robicie pierdoły, i chuj, to mi się nie podoba właśnie w życiu, a wy to tylko: zaliczyć egzamin. Myśli pani, że ja nie wiem, o co tu chodzi w życiu takiej młodej dziennikarce, przyszłej dziennikarce? Żeby zliczyć egzaminy, jakiś dobry wywiad mieć i taka praca jest wasza. Ale żeby ktoś zadziałał ostro, to nie ma. Niech zbiją tam bezdomnego, czy tu, czy na działce, niech spalą jeden dół. Teraz spalili, kurna, zabili kobietę tam, na działkach, i co, i kto to napisał?” [tamże, s. 179].

Opis tych realiów uzasadnia ostre przeciwstawienia dwóch odrębnych, funkcjonujących bez wzajemności światów, a jaskrawy kontrast „my” – „oni” znajduje liczne potwierdzenia w ujęciach, takich jak następujące: „Co wy wiecie (...) wy tam nie wiecie takich rzeczy” [tamże, s. 178]. Wobec tych realiów rozwiązania eskapistyczne jawią się temu badanemu jako w pełni racjonalne i rozumiałe: „Wolę iść siedzieć, kurna...” [tamże, s. 178]. Nie są jednak takie dla „onych”, tych z obcego, nieczułego świata. Badany kończy przywołane zdanie w spo-

sób niepozostawiający wątpliwości co do obojętnej wobec niego postawy owego świata. Z rezygnacją, dostrzegalną w kolejnych zdaniach, dodaje: „ale oni nie chcą mnie zamykać” [tamże].

Świat ewidentnie stał się podzielony, a jedna z jego części, ewidentnie „nie-moja”, niemożliwa do utożsamienia się z nią, stała się tak odległa i abstrakcyjna, że... boska: „To nie mój interes i świat, nie jestem Bogiem” [tamże, s. 181]. Jeżeli jednak mówić o tym świecie w kategoriach boskich, to nie jest to, niestety, boskość o ludzkim obliczu, bliska człowiekowi i rozumiejąca jego niedoskonałość. Z poczuciem bycia pozostawionym samemu sobie, bez szans na jakąkolwiek, choć trochę „rozumiejącą” reakcję ze strony zimnego, nieczułego świata, człowiek ten po prostu rezygnuje i w beznadziei wypowiada swoją, kończącą tę autobiograficzną wypowiedź, kwestię: „Nie chcę poprawiać swojej sytuacji. Chcę tak żyć, tak se wybrałem i tak, kurna, umrę – jutro, może dzisiaj. Nie chcę się męczyć” [tamże].

3.4.4. Narracja czwarta: budowlaniec (54 lata, cenzus roku 1989: 37 lat)

Trzy fazy przejścia:

Dom i praca godna wśród starych i młodych / Świat bez starych; młodzi przyszli / „Nie poprawi się”, więc jest nieźle, czyli wyższość działki nad dworcem

Sprawy związane z pracą, całe swoje pracownicze życie cenił zawsze bardzo wysoko. Biograficzna wypowiedź mieszkającego dziś na działkach budowlańca, „malarza pokojowego” (jak nazywa się jego wyuczony zawód), pełna jest akcentów, przywołujących doświadczenia z tego właśnie obszaru. Można stwierdzić, że przenika ją etos pracy.

Ten – aktualnie bezrobotny – „z krwi i kości” robotnik, transformacyjne fazy opisuje bardzo lakonicznie, choć niezwykle precyzyjnie. To przejście, uchwycone w jednoznacznych ocenach kolejnych okresów linearnie rozumianego, rozpiętego w czasie zatrudnienia. Trans-

formacja jest dla niego przejściem z jednej kondycji zatrudnienia w drugą, kondycji, w której rozumienie, jakby charakterystycznie dla tego bez-robotnego i bez-domnego człowieka, wpisany jest dom. Dom, dla tego budowlanica oznaczający tak ludzi, jak cegły go budujące. Te znaczeniowe perspektywy przenikają się wzajemnie w narracji, która kształtuje niezwykle sugestywny obraz czasu przełomowego.

I tak, okres komuny jest z jednej strony postrzegany przez pryzmat ciągłości edukacji i pracy: „No bo kiedyś tak było. Praktykę zawodową musiałem mieć u prywatnego, a szkoła normalnie szła. No to w tym czasie, jak zawodówkę zacząłem, tak automatycznie miałem załatwiony prywatny zakład, w którym musiałem pracować, no to tam robiłem – ile? Dziesięć albo jedenaście lat w tym zakładzie prywatnym” [M:54, D, s. 190]. Potem wiele lat w gdańskim Transbudzie. Z drugiej strony czas PRL-u wypowiedź ta ujmuje w kategoriach budowlano-domowych: „Książeczkę się miało, swoje trzeba było odczekać, to było MUROWANE (...) ... no, ale że tam pracowałem w tym, no, przedsiębiorstwie budowlanym, bo w Transbudzie, no to szybciej poszło, bo to tam przydziały dostawali, tych mieszkań jakąś tam pulę. No to dostałem tą pulę, która się należała, no, ale co z tego, trzeba było jeszcze kupę czasu wsadzić, żeby to jeszcze wyremontować. Bo te szpary, nie szpary, drzwi się nie domykały, wie pani, (...) takie to normalne było za komuny budownictwo” [tamże, s. 190]. I dalej, w ocenie, z której przebija wartość, jaką stanowi dla niego godność pracy – „... w Transbudzie to ciężko się pracowało. Bo to trzeba było wszystko prawie ręcznie przeladowywać, nie? Później dopiero poszedłem na kurs, to kierowcę zrobiłem (...), ale to ciężko było tak samo, te dwanaście godzin dziennie to trzeba było robić, bo to czasami święto i niedziela się robiło. Jak wagony przyjeżdżały na stację, przyjeżdżali do domu, brali i koniec. Trzeba było jeździć nawet w święto, nie było tam przepros (...). I tylko to: wysiłek, pieniążki, no i satysfakcja, że się pracowało, nie? I to za dobre pieniądze, nie za gorsze, nie. (...) Satysfakcja była z tego, że mieszkanie się dostało, że wyremontowałem to i że rodzinę się sprowadziło (...), nie koczowało się u rodziców” [tamże, s. 191].

Faza liminalna własnych wymiarów transformacji jest w tej narracji kolejną, bardzo skrótową, aczkolwiek niezwykle wyrazistą oceną, która – dość zaskakująco – eksponuje zagadnienie w świetle relacji młodzi–starzy i dostrzeganej luki międzypokoleniowej: „Coś tam się zaczęło knocić, to wszyscy starzy się powynosili, no i pozostali tylko młodzi sami, którzy dopiero co przyszli do pracy, a ze starych, to już nikt nie został, to już mieliśmy dość (...). I od tego czasu to się pracowało do... dziewięćdziesiąty dziewięć, no do dziewięćdziesiątego siódmego, i później, roku, bo to później już z przerwami tak było, te dziewięćdziesiąte lata to już z przerwami. Bo to już się zaczęły te, te, te zwolnienia i tego, redukcje, i tak dalej, bo i tu się pracowało, i i gdzie indziej znowu jakiś czas, no” [tamże, s. 190].

Ta biografia wydaje się wskazywać na niezwykle interesujące aspekty społeczno-gospodarczej transformacji i ukazywać ją w mało znany sposób. Tu jest nią pokoleniowa wymiana. Badany zauważa, że „starzy”, z którymi się utożsamia, „powynosili się”, a ich miejsce zajęli „młodzi”. Co stało się ze „starymi” w okresie przejścia? Czy tak jak on, żyją bez-robotni i bez-domni, ustępujący „młodemu”, robiący im – metaforycznie, ale i bardzo dosłownie – miejsce w przestrzeni? Być może, tak jak układa się to chyba w ocenach tego badanego, transformacja jest przymusowym odejściem „starych”, czyli tych, którzy należą do poprzedniego porządku?

Odpowiedź, którą nietrudno znaleźć w analizowanej tu wypowiedzi, jest – niekoniernie gorzkim – raczej niezwykle wyważonym, racjonalizowanym ujęciem „stanu rzeczy”, takim jak to np., że satysfakcję dla „starego” stanowi dzisiaj „to, że się mieszka tu, a nie na dworcu kościelny, ani gdzieś okazyjnie, po jakichś ogródkach albo po czymś” [tamże, s. 191]; i dalej: „No, jak być powinno... oho (westchnienie) ... raczej to nie jest ziszczalne (...). Na razie trzeba być zadowolonym z tego, co się ma i co jest, i nic więcej. Nie poprawi się” [tamże, s. 194].

Niezwykła siła tej narracji tkwi w jej czytelności i walorach ekplanacyjnych. Wszystko tu wydaje się jasne i zrozumiałe, logiczne. Badany racjonalizował transformację i racjonalizacja ta, jakkolwiek trudna do akceptacji, jawi się jako przekonująca opcja myślenia o spo-

łecznych obliczach i konsekwencjach transformacji porządku społeczno-gospodarczego w Polsce.

3.4.5. Narracja piąta: „pracownik umysłowy” (60 lat, cenzus roku 1989: 43 lata)

Trzy fazy przejścia:

Od medycyny do dendrologii, od Wolnej Europy do KOR, czyli własna droga do wolności / Od-społecznienie i wolność, co była, czyli człowieka we wspólnocie i pracy prawdziwej raj utracony / „Państwo, co się nie opiekuje nic”, czyli bezsens wolności bez wspólnoty

Miał zostać lekarzem, jak jego ojciec, albo lekarzem „prawie”, jak jego matka, felczerka. Nie wiadomo jednak dlaczego, mając „załatwiony” indeks na medycynę, bez wiedzy rodziców zdał na AWF, a potem podjął studia przyrodnicze, specjalizując się w – zaskakującej nawet dla siebie – dziedzinie o wdzięcznej nazwie: dendrologia z trawami. Może to przez dyskurs wolności, w którym wyrastał, przez jej obecność, przenikającą i naznaczającą całe życie tego człowieka? Może stało się tak z powodu, licznie przez niego wysłuchiwanym, rodzinnych opowieści o wojnie i walce o wolną Polskę, a może przez wspomnienia z wczesnego dzieciństwa bez taty, który dopiero w 1955 roku przestał być więźniem politycznym i wrócił „z wojny” do domu; albo dlatego, że przez długie lata całą rodziną słuchali, jak wszyscy wówczas, ze ściszych odbiorników audycji Radia Wolna Europa?

Długie lata pracował w stoczni w dziale socjalnym jako instruktor do spraw sportu i turystyki. Organizował stoczniowcom czas wolny, m.in. zagraniczne wycieczki. Do roku 1976, kiedy aresztowano go za działalność w KOR, miał tak zwany paszport służbowy, czyniący mu świat otwartym, niezależnie od „żelaznej kurtyny” i ograniczeń PRL-u. Z jego opisu tamtych czasów wynika dość uprzywilejowana, przynajmniej „do czasu”, pozycja stoczniowców „w ogóle”: „wyjeżdża-

łem jako kierownik wycieczek; praktycznie po całej Europie jeździliśmy... Stoczniowcy mieli naprawdę takie dobre uprawnienia, nie tylko »demoludy«, tylko po całej Europie jeździliśmy” [M:60, P, W28, s. 211]. Ale korekta systemu w tym miejscu nastąpiła szybko, o czym świadczyć może inny fragment tej wypowiedzi: „organizowałem wypoczynek dla stoczniowców. I tak się to ciągnęło. Później mnie zamknęli” [tamże].

Cała polityczna działalność tego człowieka była dla niego życiem, po prostu, jak mówił, historią prawdziwą, niedokonaną. Odpowiadając na pytanie o swoje zetknięcie z niesprawiedliwością, opowiedział o takich właśnie, stale dokonujących się, nieskończonych, póki życie trwa, dziejach: „W siedemdziesiątym szóstym byłem w grupie tworzącej wolne związki zawodowe i jednocześnie byłem czynnym uczestnikiem w KOR-ze; wtedy to tak, to [niesprawiedliwość – dop. aut.] na własne oczy zobaczyłem. Byłem już wtedy w miarę dorosłym człowiekiem, takim ukształtowanym, zresztą u mnie w domu na pierwszym miejscu była historia i to prawdziwa historia niedokonana, tak rodzice mnie wychowali. Nienawidziłem komunizmu, to miałem wszczepione; byłem białasem, jak to mówiłem, i później zaczęły się aresztowania, no, kilka razy. Najpierw na trzy miesiące, później w siedemdziesiątym szóstym, pod koniec w listopadzie dostałem pierwszy wyrok, na trzy lata, wyszedłem. Solidarność, osiemdziesiąty rok... Znow zamknęli mnie na trzy lata, w osiemdziesiątym czwartym dopiero wyszedłem na wolność. Ale to nie był naprawdę czas stracony, ja się dużo nauczyłem. Nas tam nie rozdzielali, wie pani, na początku, jeszcze w latach siedemdziesiątych (...) przekazywali mnie do celi, gdzie siedzieli najwięksi bandyci, autentycznie, ale ja potrafiłem się odnaleźć i jakoś tak se dawałem radę” [tamże, s. 210].

Po wyjściu z więzienia, znacząco pod względem politycznym odseparowany od środowiska stoczniowców, pracował w Zieleni Miejskiej, jak mówił, „w swoim zawodzie” [tamże, s. 211].

Potem, w latach 80., znalazł naprawdę swoje miejsce, satysfakcjonującą pracę w klubie sportowym Bałtyk Gdynia. Był konserwatorem zieleni boisk, unikatowym specjalistą, pracującym właściwie jak eks-

pert i ochoczo w takiej roli zatrudniany okazjonalnie przez zarówno polskie, jak zagraniczne kluby: „pracowałem w Werderze-Brema” [tamże, s. 211], „naprawdę dobrze mi się pracowało, miałem wyniki w pracy (...), zbudowałem kilka płyt, byłem w Polskim Związku Piłki Nożnej takim kwalifikatorem boisk, oceniałem murawy” [tamże, s. 214].

Dlatego może przełom roku 1989 i lata transformacji opisał, pozostając stale w pewnej bliskości wobec tamtego właśnie miejsca i czasu: „Żyliśmy naprawdę jak rodzina, to ten Bałtyk tak mi się kojarzy, ja naprawdę bardzo mocno byłem zżyty. I jak było to przejście później, ta cała reforma i likwidowano klub, bo to był stoczniowy klub i stocznia przestała łożyć pieniądze na klub, to przejęło to miasto i nie dawało tyle pieniędzy, no nie byliśmy się w stanie utrzymać, ostatnie trzy miesiące pracowałem bez pieniędzy, dosłownie na oszczędnościach żyłem” [tamże, s. 212]. Później nie powtórzyło się to już nigdy. Chociaż zagraniczne wyjazdy były dla niego codziennością, od tego czasu podkreślał ich zarobkowy charakter: „na początku lat dziewięćdziesiątych zacząłem wyjeżdżać, a to za chlebem, jak to się mówi, bo zaczęły się ciężkie czasy” [tamże, s. 211]. I chociaż zawsze właściwie pracował, jeżdżąc po świecie, kontynuując, stwierdził: „Zrezygnowałem całkowicie z polityki, także teraz nie mam nic wspólnego z żadnym politykiem, z żadną działalnością społeczną, ani polityczną, ani związkową, zacząłem po prostu jeździć do pracy” [tamże]. Różnica mówi wiele: „pracować” nie jest tym samym, co „jeździć do pracy”. Praca i powiązana z nią działalność społeczno-polityczna, będąca dotąd powszedniością i normalnym życiem tego człowieka, ustąpiła miejsca społecznej bierności i „jeżdżeniu do pracy”. Zaś kreującą go wspólnotowa natura pracy w wirze wydarzeń przełomu '89 została gdzieś zaprzepaszczona, czyniąc zeń obywatelsko martwy, odspołeczniiony element społeczeństwa.

Można powiedzieć, że prawdziwa praca skończyła się wraz z tym przełomem, który przyniósł pracę, do której się jeździ, a nie w której, przez którą i – w istocie – którą się jest; pracę wśród ludzi, ale jakby bez nich samych, obcych teraz sobie i niezintegrowanych. Transformacja, na przykładzie tej biografii, stała się procesem zmiany natury

pracy lub – trafniej chyba – procesem wynaturzania pracy, jeśli przyjąć, że stanowi o niej wspólnotowość, będąca nieustanną wymianą, kreacją, utrzymywaniem i zacieśnianiem międzyludzkich więzi. Tym samym stała się transformacja zmianą egzystencjalną, przekształceniem ludzkich ontologii, w których praca, jako wspólnotowe i tworzące wspólnotę działanie, zostaje zapośredniczona przez mechanizmy ekonomii rynkowej, przez racjonalność wolnego rynku. PRL-owska rzeczywistość, z centralistycznym zarządzaniem i gospodarką opartą na pozorze, była w tym kontekście światem totalnej irracjonalności, lecz zarazem światem stwarzającym miejsce dla pracy prawdziwej, czyniącej człowieka ludzkim. Biografia ta przywodzi myśl o paradoksie, w którym socjalistyczna ekonomia pozoru generuje pracę „naprawdę”, natomiast naprawdę wolnorynkowa gospodarka kapitalistyczna produkuje pozór pracy, w szczególności przez sprowadzenie jej znaczenia do „bycia zatrudnionym” [por. Szkudlarek, 2006].

W związku z tym, świat po przełomie jawi się badanemu jako, dosłownie niemal, przełamany. Po utracie pracy wskutek działania mechanizmów rynkowych, jeździł jeszcze trochę za granicę i zarabiał pewnie nieźle, ale wydatki związane z wynajmowaniem kolejnych mieszkań, jednocześnie pogłębiające brak szans na zakup własnego, doprowadziły go w końcu do życia w schronisku, skupiającym – trochę jak dawne hotele robotnicze – wielu przemieszczających się w poszukiwaniu pracy, lecz stopniowo tracących więzi z rodziną, robotników.

Nic w tym „przełamany” świecie nie jest takie samo. On, „bardzo sumienny w pracy i pracoholik” [tamże, s. 216], jak mówił o sobie, stał się bezdomnym – w świetle swoich doświadczeń i mądrości, sześćdziesięcioletniego dzisiaj, aktywnego politycznie działacza – jaskrawo postrzegającym mankamenty społecznego systemu i, tym samym, pewne porażki, związane z emancypacyjnymi celami swojej działalności. Przede wszystkim wydaje się, że człowiek ten, ze swojej unikalnej pozycji bezdomnego – outsidera wobec dominujących opcji społecznego bytowania – pyta o sens państwa w warunkach jego całkowitego wypróżnienia z funkcji tworzenia i podtrzymywania wspól-

noty; wypróżnienia dokonującego się niejako z dwóch powodów. Po pierwsze, wskutek braku troski o „ludzką” gospodarke, jak wcześniej wspomniano, pozwalającą na rozwój wspólnotowej natury pracy.

Po drugie pytanie „po co państwo?” powstaje z racji, dokonującego się w wyniku przełomu, zagubienia elementarnej odpowiedzialności socjalnej, podstaw sprawowanej przez państwo opieki. Jak ujął to badany: „ja nie mówię, że państwo musi być nadopiekuńcze, ale niech państwo się opiekuje ludźmi w jakiś sposób. Państwo nie opiekuje się nic” [tamże, s. 220].

Opis owego nie-opiekuńczego państwa zajmuje sporo miejsca w wypowiedzi badanego i jest przejmującą charakterystyką praktyki pozor, skupionych pod szyldem państwowego systemu opieki. Fikcją jest, według autora wypowiedzi, działalność instytucji oraz skuteczność rozwiązań przez nie wprowadzanych. Dotyczy to m.in. Urzędu Pracy, który „tworzy jakieś fikcyjne kursy, na których, kuźwa, jacyś ludzie dodatkowi zarabiają pieniądze (...) i niby takie warsztaty pracy, tam typowych zawodów uczą. Ja już w takich dwóch projektach uczestniczyłem i nic, nic to nie dało, nie nauczyli mnie zawodu żadnego (...) papierków w życiu nigdy nie za mało, ale nie nauczyli tych ludzi nic. Oni sprząтали gdzieś na budowach, zamiast wykonywać pracę zawodową typowo. Pieniądze poszły, rozliczone było; to są unijne pieniądze, poszły w błoto, ale jest odhaczone, że coś Urząd Pracy robi (...) To jest właśnie to, że państwo nie pilnuje, jak idą i jak są traktowane te pieniądze. Wiadomo, że one idą całkowicie z dymem. Są przejadane, przesiedziane i przejadane” [tamże, s. 220].

Wychodzenie z bezdomności, jako uzyskiwanie mieszkania z pomocą państwa, ocenia badany jako przykład kolejnej praktyki pozorowania efektów, wśród których umieszcza m.in. twór gdańskiego samorządu, jakim jest Towarzystwo Budowy Socjalnej. Stwierdza, że współmieszkańcy ze schroniska, przebywający w nim od wielu lat, wszyscy na listach oczekujących na mieszkania komunalne, byli świadkami zaledwie trzech przeprowadzek, „choć pustostanów jest bardzo dużo (...) TBS to są najdroższe mieszkania, żadnego bezdomnego [tam] nie będzie (...) bo tam jest ogrzewanie gazowe, albo prądem wszystko, jak

ktos ma zapłacić za mieszkanie i później tysiąc złotych za czynsz i za opłaty, to nie stać. Miasto po prostu umywa ręce, to jest temat tabu, po prostu się nie rusza. (...) dlatego bardzo szanuję pana Szczurka, że przyjdzie tutaj, jak są jakieś święta, złoży życzenia z jakimś księdzem, wyjdzie. [ale] on tylko wchodzi i wychodzi” [tamże, s. 220].

A mogłoby być inaczej... Badany snuje swoją opowieść jak wizję rozwiązań systemowych, w ramach których „można by stworzyć nie wiem, no, nawet niech na obrzeżach miasta zrobią, wybudują takim kosztem bardzo tanie, może kontenerowe mieszkania” [tamże, s. 220] albo np. ośrodki pomocy, schroniska dla bezdomnych mogłyby się przekształcać w oferujące fachowe usługi brygady remontowo-budowlane, a służby pomocowe zaangażowane byłyby głównie w organizację warunków pracy i „ośrodek by zarabiał, ludzie by mieli pieniądze, wyszliby z bezdomności (...) Niech stworzą takie brygady i ludzie będą pracowali, czy to przy porządkowaniu jakims, czy przy pieleniu w zieleni, ale nie robią tego, no nie robią tego” [tamże].

Osiąganie tych ideałów wiąże z esencjonalnym w tej sprawie „posiadanym” pracy, rozumianej przez pryzmat jej wspólnotowej natury, twierdząc, że to „kwestia chęci, włożenia trochę pieniędzy i zapewnienia tym ludziom podstawowego bytu, niech mają pracę, bo podstawowym bytem jest praca” [tamże]. Rozwiązanie problemu bezdomności stanowić ma egzystencjalnie pojmowana praca. Praca, która tworzy jeden społeczny świat i nie pozwala na „wypadanie” z niego jednostek czy grup, praca, która nie służy alienacji, lecz jej – można powiedzieć, że po marksowsku – przeciwdziała. Rozwinięcie tej koncepcji także podąża jakoś za Marksem, ponieważ badany, nie widząc innych możliwości dokonania systemowej zmiany, odwołuje się ostatecznie do metod rewolucyjnych: „Cały marazm z tym, jak się nie siedzi w tym; jak się słucha, to tak, to dopiero dociera. To trzeba być w środku, żeby widzieć to, bo jak się nie zaczepi i nie będzie się w problemie głęboko siedziało, to nie wiadomo. To trzeba ugryźć od środka ten problem, bo to że się go będzie nadgryzało, to to nic nie daje. Bo trzeba rozwalić to od środka, żeby można coś konkretnego zrobić” [tamże].

Trudno orzec, na ile wiek i doświadczenia badanego płynące z życia w poprzednim porządku ustaliły te poglądy jako apriorycznie głoszone wobec każdej, nie tylko postkomunistycznej, polskiej rzeczywistości. Patrząc na nie jednak z perspektywy zawodności w niej właśnie stosowanych rozwiązań, takich jak wspomniane TBS-y czy pękające w szwach i coraz liczniejsze schroniska dla bezdomnych, należy chyba z mocą powtórzyć za autorem tej wypowiedzi jego niezwykle ważne aktualnie pytania o sens państwa, które nie troszczy się o swoich obywateli, czy o zasadność radykalnych działań, burzących zastany porządek w celu narodzin ładu bardziej sprawiedliwego.

3.4.6. Narracja szоста: rzemieślnik (60 lat, cenzus roku 1989: 43 lata)

Trzy fazy przejścia:

„Król życia”, czyli apolityczny rzemieślnik w czasach PRL-u /
Małe-wielkie interesy i wielki upadek /
Przedsiębiorczość w wydaniu bezdomnego

Rdzenny, z dziada pradziada gdynianin i kontynuator długiej tradycji rzemieślniczej w rodzinie [„Tam dopiero w siedemdziesiątym, sześćdziesiątym ósmym zrobili muzeum. Ja w tym domku tam się wychowałem, w tym kaszubskim, tam na Starowieyskiej” (M:60, P, W29, s. 226); „interes przejąłem po ojcu, bo z rodziny rzemieślniczej się wywodzę. Ojciec był kiedyś prezesem spółdzielni Kilińskiego” (tamże, s. 222)]. Jego biografia opisuje głównie czas PRL-owski, choć chyba najbardziej w tym życiu ważące okazały się lata transformacji. Stracił w nich wszystko, co dotąd stanowiło trwałą podstawę wysokiego statusu społeczno-ekonomicznego i rozpoczyna życie niejako od początku, startując w nowe z pozycji dawnego „prywaciarza”, dzisiaj bezdomnego, którego przedsiębiorczość dziwnie nie przystaje do czasów rynkowych lub zawsze była dziwolągami, reliktem zamierzchłej, przedwojennej tradycji, która cudem ostała się w realiach PRL. Ba-

dany wojuje obecnie o mieszkanie, jedno z jedenastu, jakie były kiedyś jego, gdyńskiego bogacza, własnością. Paradoksalnie, niska racjonalność socjalistycznej gospodarki, którą odślaniał każdym powodzeniem rzemieślniczej tradycji i przedsięwzięć o przedwojennym rodowodzie, stała się jego udziałem, uwewnętrznił ją niejako i stosuje w aktualnie podejmowanych działaniach. Składają się na nie sądowe procesy, toczone bez końca, niszczące resztki rodzinnych więzi i pogarszające jego kondycję ekonomiczną, jeżeli można jeszcze o jakiejś mówić. Nie utożsamiając się z bezdomnymi, określając się mianem „nietypowego bezdomnego”, chce mieć mieszkanie i już, bez względu na racjonalne rozwiązania. To tak, jakby komunistyczne realia, dla których w czasie ich trwania stanowił pewne przeciwieństwo, odcisnęły na nim piętno, czyniące go dzisiaj głuchym i niereagującym na głosy rozsądku. Przedsiębiorczość, cechująca go w starym systemie, jest obecnie pustym rozszczeniem do ważności i legitymizacji nieistniejącego już statusu.

Transformacja w tej życiowej opowieści może być określona jako wygnanie z raj, dramatyczne pozbawienie dotychczasowych form życia, koniec jego bajkowej kondycji: „Rzemieślnikom dobrze się żyło zawsze, nigdy nie miałem kłopotów, wie pani, czy z jedzeniem, czy z jakimś tam, w stanie wojennym, czy... bo przyszła jakaś tam ze sklepu mięsnego i mówi: panie Marcinie, mięso kosztuje tam powiedzmy cztery tysiące złotych, da mi pan osiem i bez kartek ma pan tyle, ile pan chce. Pieniądze... taki był kraj i ja się umiałem znaleźć w tym. Wie pani, kupa ludzi, co umiała coś zrobić się znalazła, nie znaleźli się ci, którzy, wie pani, liczyli tylko na państwowy garnuszek (...) a ci, co umieli coś tam pokazać, coś zrobić, to...” [tamże, s. 225].

W podkreślanej mocno apolityczności, w wypracowanym po latach prześladowań „kułaków” i „spekulantów”, mających racjonalizować absurdy socjalistycznej ekonomii, bezpiecznym zawieszeniu pomiędzy własną tradycją i obcością narzuconego, dziwnego systemu, rzemieślnicy, tak jak ten badany, nauczyli się żyć w PRL-u i pokochali go – jak się mawia – wraz z całym dobrodziejstwem inwentarza, wśród nich przede wszystkim z – przewrotnie tu brzmiącym, lecz

prawdziwym dla nich – cudem nieustannych braków rynkowych: „Bo ja mam, wie pani, narobić powiedzmy dwa tysiące pasków do dzinsów albo dla dziewczyn jakieś tam zamszowe paski, albo dla piesków obroże, smycze i kagańce – pojechałem na jarmark – zarobiłem. Za komuny zarobiłem przez taki jarmark na małego fiata Monte Carlo, przecież to były pieniądze! (...) Dla mnie PRL to była moja ojczyzna. I w tym, tym PRL-u umiałem się znaleźć, bo braki były, wie pani. A tu jak się nagle rynek wypełnił przez tych ludzi, którzy weszli z gotówką, tu taki żuczek jak ja już nie może znaleźć miejsca” [tamże, s. 222]. „Dobrze mi się powodziło. I to wszystko nagle się oberwało, wie pani, mniej więcej w dwutysięcznym roku, bo rynek chiński wszedł, tam inne też skórzane wyroby. I widzi pani, torebki są po piętnaście złotych (...). Koszta mnie przerastały” [tamże].

Nagle dla dobrze prosperujących w PRL-u małych rzemieślniczych firm nastąpił czas totalnego krachu. Rynek, wchłaniany przez wielkie przedsiębiorstwa i korporacje, nie pozostawił miejsca dla małych firm, które, jak firma tego badanego, upadały w toku licznych przekształceń i w gorączkowej walce o przetrwanie z przeciwnościami rynkowymi, a ich właściciele – z samymi sobą, słabnącymi w nieustannym wysiłku: „jak każdy rzemieślnik porządny, to sobie lubię wypić i towarzystwo, i to, tamto. Okradli mnie tam troszkę, wie pani, parę groszy. Powoli, powoli i od dziewięćdziesiątego szóstego roku już tak to się stoczyło, że przejął po mnie kolega krawiec. Ja u niego pracowałem, też to krawiectwo prowadził jeszcze ze cztery lata i też wypadł – gorzej, bo on został z długami” [tamże, s. 222].

Rzeczywistość czasu względnej stabilizacji, nastającej po owym krachu, badany określa w kategoriach porażki: „Największa porażka to jest to, że straciłem swój zakład. Już nie mówię o tych dochodach super, ale mówię o tym, że (...) uniezależnienie, samodzielność od nikogo, jestem sterem i żeglarzem, jakimś małym właścicielem” [tamże, s. 229–230]. W wyniku transformacji ustrojowej, w której z warunków odmawiania prawa do własności nastąpiło przejście do kondycji z własnością jako kluczową kategorią, organizującą ład społeczno-ekonomiczny, ten rzemieślnik, stawiający na nią w życiu, przegrał.

Jest to przejmujące doświadczenie, tak w sensie jednostkowym, jak społecznym. Nie wiadomo jednak, niestety, czego ono uczy? Mając na uwadze narrację tego sześćdziesięcioletniego rzemieślnika, można stwierdzić, że ta jego życiowa lekcja dała mu jedynie poczucie dotkliwej straty i zagubienia w niezrozumiałej rzeczywistości. Co zaskakujące, nie ukształtował on w sobie pod jej wpływem żadnego odczucia społecznej niesprawiedliwości, przynajmniej nie na tyle, by je wyartykułować w tej wypowiedzi o własnym życiu. Kategoria ta nie pojawiła się wcale, ponieważ – jak można przypuszczać – społecznej sprawiedliwości po prostu nie oczekiwał, zdany na odmienności realiów, w których na przestrzeni wieków rozwijało się nasze rodzime rzemiosło. Można powiedzieć, że rzemieślnicy ci, zahartowani w trudach utrzymania prywatnej własności, mali, nawet „maluczcy” przedsiębiorcy (jak sami o sobie mówią, co widać w analizowanej tu wypowiedzi), przegrali w momencie, w którym – znowu paradoksalnie – nastąpił czas własności i wygrał kapitalizm.

Porażka ta nabrałaby jeszcze bardziej gorzkiego smaku, jeżeliby dokonać jakiegoś bilansu i przyjrzeć się zyskom i stratom poniesionym przez tego rzemieślnika i wielu innych w Polsce tego czasu. Przede wszystkim na czoło wysuwa się zawód, jakiego doznali, przegrywając w nierównej walce z wielkim kapitałem, który – jakby bez osłoniętych zabezpieczeń ze strony państwa (znów pojawia się pytanie o jego sens) – wtargnął na polski rynek, niszcząc lata rzetelnej pracy oraz lokalnej, często bardzo starej tradycji. W latach dziewięćdziesiątych, w ekonomicznie najtrudniejszym z okresów transformacji, kiedy nie można było jeszcze ochraniać tego rodzaju dziedzictwa, m.in. za pieniądze unijne, rzemieślnicy ratowali swoje firmy i – zawierzywszy hasłom dotyczącym rozwoju przedsiębiorczości – rzucili się w wir swoich „działalności gospodarczych”, warunkowanych zwykle drogimi i ryzykownymi kredytami. I tak nieznaczącymi wobec potęgi, wkraczającego wówczas na polski rynek, obcego kapitału oraz komasujących się rodzimych kampanii kapitałowych. W rezultacie wiele rzemieślniczych przedsięwzięć upadło, nie mając szans pod rosnącym naporem rynkowych goliatów.

Badany jest obecnie bezdomnym, który – pomimo tego faktu i jego negatywnego znaczenia w rzeczywistości, w której żyje – scala obraz własnego życia, eksponując w nim okres transformacji i, jednak optymistycznie, stwierdza: „Dobrze mi się przeżyło i nie mogę (narzekać). No, teraz trochę tak w dziesięciu latach to tak niespecjalnie mi się wiedzie, ale mam nadzieję, że jeszcze się znajdę” [tamże, s. 229]. W świetle tej biografii i w szczególności przywołanego tu podsumowującego stwierdzenia, można widzieć w tym rzemieślniku (jak również w innych, których losy są zbliżone) wartość społecznego trwania, zastanawiającą niezmienną w etosie pracy i niezależności, a także względnej wolności od politycznych wpływów. Może daje w nim o sobie znać hybrydalna tożsamość czasów transformacji, ukształtowana w zmieniających się i przeciwstawnych warunkach ustrojowych, niesiona w wielowiekowym etosie rzemiosła? Jak można sądzić na podstawie życiowej opowieści badanego, rzemieślnicy w obliczu każdej zmiany systemowej, także wobec ostatniej transformacji, działali, starając się „znaleźć się w czasie” (jak nie raz ujmował to w swojej wypowiedzi). Wcześniej udawało się to i przynosiło oczekiwane efekty ich ojcom, a z życia badanego wynika, że w komunistycznym czasie znakomicie powiodło się to i jemu. Tym razem jednak najwyraźniej nie zadziało. Porażka, o której mówi, jest gorczywą utraty najdroższego, co miał, czyli swojego zakładu. Rzemiosło, które w realiach postkomunistycznego kapitalizmu, globalizacji i związanego z nią korporacjonizmu, nie tylko nie znalazło potwierdzenia swojego szacunku dla „małej własności”, ale – co więcej – nie otrzymało żadnych warunków rozwoju, co w rezultacie gorsze dla niego niż – zdawałoby się – niesprzyjający mu, odchodzący świat komuny. Wielki kapitalizm, oczekiwany przez rzemieślników jako źródło poprawy ich kondycji, motor postępu i modernizacji, w rzeczywistości postkomuny zaowocował krachem kapitału małego, śmiercią wielu małych, rodzinnych przedsiębiorstw. Porażka, o której mówił badany, znajduje w tym kolejny wymiar i jest kolejną stratą.

Choć to oczywiste, warto wyeksponować tu, że strata ta ma również wymiar społeczny. Dotyczy np. Gdyni, która przez taką a nie inną

treść analizowanej narracji, przez taką a nie inną postać transformacji, formującej tę biografię, straciła jakiś element swojej tożsamości. Wraz z porażką, o której opowiada ten Kaszuba, członek rodziny od pokoleń zamieszkującej Gdynię i ją tworzącej, została przerwana pewna kulturowa ciągłość, której nie da się odbudować. Jeżeli nic się nie zmieni, za bardzo już niedługo można będzie jedynie wspominać tego przedstawiciela starej, gdyńskiej rodziny, tego produktywnego rzemieślnika, który naznaczał ją swoją wieloletnią pracą, dokładającą się jak ogniwo w łańcuchu rodzinie rozwijanego rzemiosła. Rosło ono, można powiedzieć, jak Gdynia, w tym właśnie miejscu, niepowtarzalnym i jedynym, tworzonym w ten właśnie sposób i przez ludzi, takich jak on. Może jest jednak coś do uratowania, może jest miejsce na inicjatywę, pozwalającą uchronić żywe dziedzictwo, kulturowe kontrybucje, które uosabiają bezdomni? Być może projekty, zorientowane na zmianę ich sytuacji, m.in. „Agenda Bezdomności”, powinny ją wyartykułować, czyniąc to odpowiednio politycznie i stosownie donośnym głosem.

3.4.7. Narracja siódma: opiekunka społeczna (48 lat, cenzus roku 1989: 31 lat)

Trzy fazy przejścia:

„Ja dla komuny nie będę robić”, czyli czekanie na „godziwe życie normalne” / Nadejście zaskakującego „teraz” / Czekania na „godziwe życie normalne” ciąg dalszy

Całą tę życiową opowieść przenika swoisty klimat przejścia, można powiedzieć, że to „transformacyjna” narracja. Autorka stale dokonuje porównań i maluje obrazy swojej przeszłości, zestawiając je w strukturalnej opozycji, charakterystycznie tu „gubiącej” fazę liminalną. Jest czas komuny i jest „teraz”, a brak wspomnień, ujmujących „już nie komunę, ale jeszcze nie teraz”. Narracja ta może wskazywać, że jej autorka zawsze czekała na owo „teraz” i nie wyróżnia w związku z tym

momentu przełomu, określając go poprzez opozycję: „czas komuny” vs. „teraz”.

Tkwi w niej głęboko zakorzenione poczucie społecznej niesprawiedliwości wyrażanej zgodą społeczeństwa na jakąś umowność, zachodzącą ponad – odczuwanymi przez nią jako „naturalne” – zależności. Chodzi jej o to, że ludzie godzą się na nierówne traktowanie, że mogą być na to obojętni. Istotne znaczenie ma w tej narracji motyw szkolnej edukacji, w szczególności lekcji historii w szkole podstawowej: „mieliśmy akurat lekcję o Engelsie i Marksie i, nie myśląc, powiedziałam do historyczki, żeby zaczęła mówić o Katyniu. Afera była nieprzeciętna. Przecież to tyle lat temu, to było coś potwornego, tylko zatuszowali to wszystko. A miałam trochę... to znaczy moja mama miała trochę znajomości, żeśmy słuchały opowiadań repatriantów z Kazachstanu, w ogóle wysiedleńców z Lwowa, z Wilna, i oni dużo opowiadali, właśnie też o Katyniu, między innymi, i dlatego ja się wyrażałam. I to była dla mnie niesprawiedliwość. No bo dlaczego ja mogę słuchać, wszystko wiedzieć na ten temat, a ona tak mnie potraktowała (...) cały rok był przechlapany, nie zdałam oczywiście, no bo już miałam u wszystkich przegrane. A im nie wolno było w zasadzie tego mówić, dopiero później nauczyciel wf-u, ale to po kilku latach... już byłam poza szkołą i mówi: taka mądra jesteś, to ja cię teraz zawiozę. I zawiózł mnie do pewnego pana, za Gdańsk (...), który spędził tydzień czasu w celi przed wyrokiem, w ostatniej chwili przyszło od Bieruta ułaskawienie (...) I mnie tam zostawił. Całą noc żeśmy przegadali, właściwie to ja słuchałam tylko. Ale to właśnie, ta lekcja historii, to była dla mnie niesprawiedliwość, pierwszy raz. No, a później, wiadomo, kto ma pieniądze, ma oparcia, ten ma wszystko” [K:48, D, W7, s. 49].

Tę niezwykłą lekcję autorka wypowiedzi pragnie zapamiętać, chociaż jej życiowa maksyma to „nigdy niczego nie żałować. Nawet z najgorszych nieraz chwil zawsze coś tam się wyciągnie, jakąś naukę” [tamże, s. 57]. Szkoła podstawowa jeszcze jej się śni, stara się nie myśleć, ale „sen, ale to samo, w podświadomości widocznie siedzi. Ja to bym chciała wymazać w ogóle z pamięci (...) wszystkie lata, od pierwszej do ósmej klasy” [tamże].

Naznaczona tą „lekcją” szła przez życie stale bacznie mu się przyglądając, uważna i krytyczna w swoich obserwacjach, które stanowią interesującą ocenę uwarunkowań i przebiegu transformacji ustrojowej w Polsce: „Cały czas, ja pani powiem, wszyscy w moim środowisku przeciwko komunie byliśmy. A na komunę nie będzie się robić, a co tam. Tak minęło ładnych parę latek i, niestety, teraz jest za późno. Teraz już nic nie da się z tym zrobić. Większość z nas tak właśnie łąduje. Nie tylko z nas, bo większość ludzi, normalne rodziny, łądają na bruku przecież też. A my tu w tamtych czasach to właściwie z wyboru. Do pracy – gdzie tam, do pracy, ja dla komuny nie będę robić, no, pewnie. A to wtedy by się wypracowywało te lata, to już jednak by było inaczej, to już jednak byłoby przepracowane” [tamże, s. 57].

Autorka tej wypowiedzi widzi przyczyny społecznej bezradności ludzi jej podobnych dzisiaj (kryzysu bezdomności, w jej osobistym przypadku) w postawach, wygenerowanych wskutek życia w permanentnej opozycji („ja dla komuny nie będę robić”). Anarchizujące bycie przeciw systemowi, z perspektywy wielu lat życia w komunistycznej rzeczywistości, ale „przeciw komunie”, obecnie jest według niej egzystencjalnym błędem, jakimś „przegapieniem” własnych, życiowych interesów. Czuje się w tym zawiedziona, dowodząc niejako swoim przykładem, że opozycyjna orientacja rujnowała, zamiast budować, ze skutki życia „na nie” muszą być rozpatrywane w kategoriach straty.

Aktualnie kobieta ta, można powiedzieć, znowu czeka. W wersji transformacji pisanej jej własnym życiem, kondycja oczekiwania jest stała. I chociaż nie sposób teraz mówić o jej przyczynach, argumentując „ja dla komuny nie będę robić”, czekanie trwa niezmiennie, bo stale niezaspokojone jest jej pragnienie „godziwego życia normalnego”. Narratorka widzi to jako niepowodzenie, wskazując jego przejawy: „Brak mieszkania, no i finanse. Nie, nie tam o jakieś bajeczne sumy chodzi, tylko na jako takie, godziwe życie normalne. No bo nawet jak coś z pomocy dostanę (...), to co to jest sto pięćdziesiąt cztery złote na miesiąc. A leki? To jest parodia. No... tylko kasa na jakieś takie uczciwe życie, żeby nie chodzić i nie żebrać” [tamże, s. 57].

„Uczciwe życie normalne” wydaje się być w tej narracji ideałem, do którego prowadzi bierność. Za komuny był nią opór przeciw systemowi, wyrażający się w odmowie aktywności obywatelskiej i pracy. Dzisiaj natomiast owa bierność kojarzy się z roszczeniem odpowiedniego minimum socjalnego. To tak, jakby każdy z dwóch systemów, które stanowią kontekst życia tej badanej, nauczył ją określonej postawy. Komuna – generując walkę biernością, postkomuna – produkując zrezygnowane nią roszczenie. Kobieta ta nie liczy już na nic, chce tylko dostać zasiłek, na tyle odpowiedni, by pozwolił jej przetrwać bez łamania prawa i utraty godności. Tyle jej zostało z ideału „godnego życia normalnego”. Tyle zostało jej po komunie.

3.4.8. Narracja ósma: handlarka targowa (49 lat, cenzus roku 1989: 33 lata)

Trzy fazy przejścia:

Komuny bieda i spokój / Harówka zwana przedsiębiorczością /
Wstyd i zdziwienie

Atmosfera wczesnych lat dziewięćdziesiątych, z jej ogromnym gospodarczym ożywieniem i wszechobecną pochwałą przedsiębiorczości, przenika tę życiową opowieść. Narratorka często wraca do tamtego czasu, czyniąc z niego motyw przewodni narracji i tym samym – jak wykazuje Duccio Demetrio – upewniając, że jest to wspomnienie znaczące dla jej biografii, wracające niezależnie od jej woli i kształtujące jej samoocenę [2002].

Mężatka, matka dwójki dzieci, z „prawie skończoną” zawodówką i stałą pracą sprzątaczką, rzeczywistość PRL-u przeżywała bez specjalnego utyskiwania na system i jego ograniczenia. Jednak w przełomowym czasie, tuż po zmianach roku 1989, zobaczyła nowe perspektywy i postanowiła wraz z mężem coś w życiu zmienić. Oboje chyba postrzegli wówczas siebie jako ludzi zdolnych do gospodarczej samodzielności, najwyraźniej wierząc w lansowaną wtedy intensywnie

nie siłę przedsiębiorczości, która była na ustach wszystkich, od polityków prezentujących programy przestawienia gospodarki na nowe tory dzięki „pracowitości i samodyscyplinie Polaków”⁹ począwszy, a skończywszy na prostych ludziach, zapelniających ulice niezliczoną ilością towaru na połowych łózkach.

Autorka tej wypowiedzi, niesiona tą falą, stała się handlarką targową: „O, tak, często bardzo dobrze szło. No, ja miałam samochód, miałam, i mąż miał. Dwa samochody, mercedesy, tą beczkę; tam Żuka – to do towaru. Zawsze z towarem jeździł, co tydzień przywoził. Tam z Gorzowa przyjeżdżał w Malborku, bo tam mieliśmy trzy kontenery. Mąż tam siedział, a ja przeważnie do Wrzeszcza na rynek tym Passatem przyjeżdżałam. Tutaj stałam i to, co zarobiłam, to miałam dla siebie. Że kiedyś miałam mnóstwo pieniędzy. A teraz nie mam nawet na chleb” [K:49, P, W9, s. 65].

Praca w ramach tej wersji polskiej przedsiębiorczości pochłaniała całkowicie, owocując konsekwencjami nie tylko w postaci satysfakcjonujących zarobków. Wymagała poświęceń i separowała od rodziny, a skrajne zmęczenie i niemożność relaksu oraz potęgujące się poczucie osamotnienia prowadziły do uzależnienia od alkoholu, który łagodził dotkliwie odczuwanie skutków takiego życia. Kobieta wspomina „noce w samochodzie przespane. Byliśmy na Przymorzu, we Wrzeszczu... [pauza]. Tak się koło dziewiątej dopiero składałam dopiero na nockę. Co było warto pilnować... [fragment niezrozumiały] no ciężko, ciężko miałam, że...” [tamże, s. 66].

⁹ Rząd Tadeusza Mazowieckiego, formowany od przełomowego 12 września 1989 roku, bardzo jednolicie wpisywał swoje kilkuletnie działania w strategię „grubej kreski”, mającej odcinać przeszłość (nie tylko w znaczeniu odnoszącym się do lustracji) i otwierać nową rzeczywistość III RP, której ład społeczno-ekonomiczny określony został jako społeczna gospodarka rynkowa, co oznaczało dominację zasady wolnego rynku i – w konsekwencji – ustrój kapitalistyczny. „Gruba kreska” przekreśliła zatem wiele, między innymi ucinając wszelkie poszukiwania tak zwanej „trzeciej drogi”, charakterystyczne dla myślenia ruchu opozycyjnego, działającego w PRL-u (m.in. Komitet Obrony Robotników, KOR), także *Solidarności*, negującej w swoich początkach obydwa zwalczające się systemy ustrojowe, zarówno socjalizm, jak kapitalizm.

Kiedy doszedł do tego krach związany z silną inflacją i raptowną zmianą wartości kredytów, straciła właściwie wszystko: „handel obwoźny prowadziliśmy i wpadliśmy w długi takie, że... mąż sobie towarzystwo poznał i ja się przy nim od tego czasu rozpiłam. No i już. Jak zostałam z dziećmi, no to on tą forszę tak przepijał, przepijał” [tamże, s. 65]. I dalej: „Mąż już prawie wszystko posprzedawał. Już nie miał za co pić. Samochody wszystkie posprzedawał, Renault Combi i Passat Combi. Wziął, przerejestrował na siebie, sprzedał razem. Komornicy go ścigają, serce aż boli” [tamże, s. 69].

Dzisiaj wstydi się swojego położenia i stwierdza: „nie mam odwagi powiedzieć, czemu tu jestem. Czemu nie mogę wyjść” [tamże, s. 66]. Wstydi się, ale można powiedzieć, że pozostaje w stanie zdziwienia własnym losem. Potoczyło się tak, jak się potoczyło, wie, że to źle, że pije i ogólnie ocenia się negatywnie, ale sprawia wrażenie, że własne życie jest dla niej dziwne, niezrozumiałe. Może dlatego, że ciąg przyczynowo-skutkowy pomiędzy ciężką pracą na targowisku i obecną sytuacją okazał się zaskakujący, że nagrodą za tę pracę szaloną, pozwalającą – jak mówiła – myśleć o nocce dopiero przed dziewiątą, nie stała się perspektywa spokojnej starości.

3.4.9. Narracja dziewiąta: ekonomistka (57 lat, cenzus roku 1989: 40 lat)

Trzy fazy przejścia:

Czas rodzinny i domowy / Czas przedsiębiorczości własnej i bycia przeszkodą w cudzej / Czas „na niby”

Historie ujmujące utratę domu wskutek przekształceń prawa lokalowego i majątkowego, procesy prywatyzacyjne i reorganizację instytucji państwowych (m.in. redukcja wojska), bankructwa firm łożących na mieszkania pracowników lub dysponujących lokalami służbowymi, itp. stanowią niemal połowę analizowanego materiału badawczego. Licznie opowiadane przejścia do statusu osoby bezdomnej poprzez

eksmisje, dokonujące się zwroty majątków, nieuczciwość żądnych zysku nowych nabywców kamienic czy restrukturyzacje zakładów pracy, można powiedzieć, że ucieleśniają transformację, eksponując niejako jej ciemną stronę, widoczną w życiowym niepowodzeniu, jakim jest los bezdomnego. Historii takich było wiele w badaniu, obejmującym zaledwie 31 osób. Najbardziej charakterystyczne w tym obszarze narracje kobiet, to wywiady: W5, W12, W13, W15; narracje mężczyzn: W16, W20, W22, W27, W45.

W świetle tych – nic nie znaczących statystycznie – proporcji, wydaje się, że polska bezdomność dzisiaj to przede wszystkim bezdomność stanowiąca owoc przekształceń systemowych. Nietrudno myśleć o niej, jak o produkcie transformacji ustrojowej.

Opowieść tej wykształconej (dobrze zdana matura, ukończone pomaturalne studium ekonomiczne), w czasach komuny zajmującej się głównie domem i wychowywaniem trojga dzieci kobiety, dość precyzyjnie przedstawia transformacyjny kontekst oraz struktury i mechanizmy działań systemowych, instytucjonalnych i jednostkowych, doprowadzających ją do bezdomności: „To nie była eksmisja, to była taka umowa pomiędzy właścicielem domu na Skwerze Kościuszki, gdzie mieszkaliśmy na stałe. Taka była umowa, bo mieszkałam tam z trójką dzieci, z mężem i ojcem. Ojciec umarł, a ten pan właściciel robił... jakiś bar budował, coś tam budował w każdym razie, że miał podwyższyć windę, a myśmy mieszkali na ostatnim piętrze. Więc z nami się handryczył, co chodzi o płatność za czynsz, a tak, że duże było to mieszkanie, bo myśmy jeszcze dla dzieci zaadaptowali strych jakby, ta właścicielka nam pozwoliła na to. Więc zaadaptowaliśmy ten strych, to wtedy, to wtedy – aha! Tak! I poprzez to, że tam miał być ten bar i musieli zrobić podwyższenie tej windy. Myśmy byli mu... jakby przeszkadzaliśmy. To był rok... właśnie w roku dwutysięcznym my zostaliśmy wymeldowani stamtąd, nie? Tak, na koniec, to było zero dziewiątego, czyli września, nie? Września. Zostaliśmy... To nie była eksmisja, ale musieliśmy wyjść, bo się nie dogadaliśmy z tym właścicielem, nie? Bo czynsz mieszkania był tysiąc złotych. W owym czasie ja już byłam na zasiłku przedemery-

talnym, mój mąż prowadził działalność swoją, z czego... nie wyszło to za dobrze, kiepsko wręcz, kiepsko wręcz. I wtedy nie mieliśmy na ten czynsz. No to chodziliśmy... Nas podał do sądu i tak chodziliśmy... »Kiedy państwo zapłaca, a jak nie, to będzie eksmisja, będzie eksmisja« i tak strasznie nie było, nie? Ja do sędziego mówię tak: »Panie, pan po moim trupie dostanie to mieszkanie« a ja pójdę... bo byłam, jakoś to byłam, a nie będę mówić, się wyraziłam, no po prostu brzydko jakoś: chyba pójdę zarabiać, tylko szkoda, że nie mam dwudziestu lat. No i... ale niestety, racja była. Tak więc w prawo, tak w lewo, dogadaliśmy się z tym właścicielem. Dał nam pewną sumę pieniędzy, która umożliwiła nam wynajęcie nowego mieszkania i przystosowanie go do używalności, bo tam nie było ciepłej wody, zlew był chyba sprzed pierwszej wojny światowej, więc trzeba było pomalować, zrobić. Mąż to wszystko zrobił, właśnie za te pieniądze. Podłączenie gazu, tak, tam też nie było gazu, więc podłączyliśmy, co trochę kosztowało. No i z tych pieniędzy musieliśmy, niestety, oddać, no, prowadząc działalność, mąż miał zobowiązania wobec pracowników. Chodzi o wypłatę. Więc zdecydowałam się, choć byłam bardzo zła. Nie chciałam dać tych pieniędzy, ale jednak, no przecież ludzie nie są winni tego. No i zapłaciliśmy my, a to było gdzieś w granicach połowy tych, co dostaliśmy pieniędzy. To były takie, no co tu dużo... zależy, jak kto na to patrzy, ale połowę z tego, co ten pan nam dał, tam mieszkając. No i przeprowadziliśmy się tam. Tam mieszkaliśmy chyba ze trzy lata» [K:57, D, W12, s. 87–88].

Historia ta splata wiele wątków i składa okoliczności, które niekorzystnie dla tej kobiety i jej rodziny stały się podstawą stale pogarszającego się w końcu lat dziewięćdziesiątych bytu i – w początkach XXI wieku – zamieszkania na działce. Można wśród nich wyróżnić funkcjonalność przebudowywanego prawa i niewydolność systemu zabezpieczeń socjalnych, praktykującego pozór ochrony przedemerytalnej itd.

Poza tym jest tu znaczące niepowodzenie działalności gospodarczej męża narratorki (nie dziwne w obliczu ówczesnego kształtu rzeczywistości gospodarczej w Polsce, m.in. trwającego wtedy procesu

konsolidacji rynku pod wpływem korporacyjnych praktyk i – towarzyszącego mu – masowego upadku małych przedsiębiorstw i firm produkcyjno-usługowych). Można wśród tych niekorzystnych uwarunkowań wskazać na zachłanną, nieliczącą się z losem innych, „przedsiębiorczość” właściciela domu, który postępując w zgodzie z prawem, lecz poza granicami uczciwości, pozbył się przeszkadzających mu w rozwinięciu własnego biznesu lokatorów. W pewnej opozycji do postawy właściciela domu, warto zwrócić uwagę na zachowanie autorki wypowiedzi i jej męża, przeznaczających swoje – egzystencjalnie znaczące – pieniądze na wypłatę zaległych wynagrodzeń pracownikom prowadzonej przez nich firmy.

Przeciwstawiają się w tych dwóch podejściach dwa oblicza społeczno-gospodarczej rzeczywistości czasu transformacji, mocno eksponującego ludzką przedsiębiorczość, która miała wygenerować swobodnie funkcjonującą, wolnorynkową gospodarkę. Widać, jak mizerna, w sensie humanistycznym, jest kondycja społeczna rodzącego się systemu, jak brak w niej cech spójności, jak zaginęła gdzieś wzajemność i współodpowiedzialność. Widać, jak działa wolny rynek, w ramach którego tymi, co sobie „radzą” niekoniecznie są ci zapracowani i uczciwi, pełni szacunku dla pracy własnej i cudzej, solidarni w jakimś etosie wspólnoty pracy, lecz ci, którzy zwrotność zawartą w źródłowości terminu „przed-się-biorczość” rozumieją dość przewrotnie, skupiając się na sobie i funkcjonując wśród innych jako szczęśliwi biorcy. W tym przeciwnym związku ujawnia się zatem opozycja kolektywizm vs. indywidualizm, która wydaje się znacząco cechować czas polskiej transformacji.

Lata dziewięćdziesiąte dla autorki analizowanej wypowiedzi i jej rodziny były czasem dużej aktywności, przejawiającej się m.in. w prowadzeniu własnej firmy, inwestycjach w piękne mieszkanie w centrum miasta i pomaganiu odchodzącym „na swoje” dzieciom. Ich „teraz” na działce jest kontrastem wobec tamtego świata, chociaż oboje, wraz z mężem cały czas wykazują się swoją, w ich życiu nie raz przejawianą, przedsiębiorczością o kolektywnym charakterze, solidarnym współbudowaniem „naszego”, a nie wyłącznie „mojego” świata. Wy-

korzystując fakt, że była jeszcze zameldowana u córki, mówi, na przykład: „wzięłam pożyczki na te cementy, na te kleje i deski i tam jeszcze wszystko, co było potrzebne, no i mąż pracował, oczywiście, przez cały czas (...) biorąc tę pożyczkę dowiedziałam się, że możemy podłączyć prąd. To było zbawienie, bo kiedy mieszkaliśmy w tym drewnianym domku przed spaleniem, no to po prostu całą zimę świeczkami się świeciło wieczorami, nie? W każdym razie podłączyli w grudniu, pamiętam, w zeszłym roku, w grudniu, prąd. I wtedy było... inni żyjąc w takich warunkach... jest jednak bardzo trudno, to nie jest łatwe, człowiek się załamuje (...). A ja należę do osób, które chciałyby coś działać, coś jeszcze robić (...). Nie mogę mieć normalnego domu, to chociaż tam, żeby zrobić namiastkę tego domu. No i próbuję, próbuję, ale co będzie dalej, nie wiem” [tamże, s. 87]. Dalej intensywnie pomagają dzieciom, które mieszkają samodzielnie, a oni oboje na działce: „mieszkam na Hutniczej, między Hutniczą a koleją, na takich działkach” [tamże, s. 87]. Raz już spaleni, ponownie urządzili się jakoś i mają tam, jak wskazuje przytoczona wyżej wypowiedź, ładną i miłą „namiastkę”.

Kobieta ta bez wahania mówi, że tam mieszka, ale nie określa działki swoim domem. Kontrast, jaki stanowi jej obecne życie wobec tego, co za nią, nie wzbudza akceptacji. Ocena świata dzisiaj wywołuje podobne wrażenie: „Uważam, że... uważam, że coś musi być w tym... naszym, w ogóle, kraju coś jest niedobrego” [tamże, s. 91]. I dalej, jakby wyjaśniając i wskazując podstawy takiej oceny: „bo ja, idąc do pracy, miałam trzy miejsca [do wyboru – dop. aut.] (...) A teraz młody człowiek nie ma tej pracy, więc to jest to... To jest po prostu walka, to jest walka” [tamże, s. 93].

Widząc w tej ocenie przejście kulturowe, z jednej kultury organizacyjnej w drugą, można powiedzieć, że rzeczywistość kooperacji ustąpiła miejsca rzeczywistości rywalizacji [por. Hofstede, 2000]. Narracja tej kobiety, jej biografia dowodzi, że dokonująca się w Polsce transformacja ustrojowa była takim przejściem.

3.5. Zamiast zakończenia: o potrzebie edukacji zorientowanej na zmianę rytuałów

Stefan Czarnowski pisze o „marginesie społecznym”, definiowanym jako istniejąca w każdym społeczeństwie charakteryzującym się „związaniem” środków produkcji (czyli owładnięciem ich przez np. zamkniętą organizację producentów, stan albo ród; wydaje się, że również przez organizację państwową, z systemem ekonomicznym, połączoną z nim organizacją pracy jako zatrudnienia, podatkami itp.) „pewna liczba jednostek zdeklasowanych, nie mających określonego społecznego statutu, z punktu widzenia produkcji materialnej i intelektualnej uważanych za zbędnych i za takich uważających się (...) nie znajdujący dla siebie miejsca w świecie” [1956, przyt. za: Czarnowski, dz.cyt., s. 95–96]. Margines ten, rozumiany bardzo szeroko, obejmuje ludzi bezrobotnych, bezdomnych, „wolne ptaki”, przestępców, młodych nieosadzonych „jeszcze” w rzeczywistości, a także niedostosowanych do niej kulturowo (w latach 50. należeli do tej grupy m.in. wywłaszczeni eks-ziemianie, dzisiaj mogą to być żyjący w szoku transformacji ustrojowej emeryci, osoby nieznajdujące się w świecie przedsiębiorczości i in.). Jak pisze ten autor, w opinii społecznej ludzie ci określani są jako „krnąbrni”, ośmielając się np. „uważać, że wydawane im obiady są im należne i wyrażać niezadowolenie ze złego gatunku rozdzielanych produktów spożywczych” [tamże, s. 96].

Tymczasem, jak przekonująco w swoim historycznym przeglądzie dowodzi Czarnowski, ludzie ci istnieli zawsze, generowani przez społeczeństwo (określona, dominująca w danym czasie i miejscu grupę interesu, grupę uwikłaną zwykle w podtrzymywanie systemu polityczno-gospodarczego), potrzebni mu i warunkujący ich niezakłócone trwanie w określonym porządku. Plebejusze, potencjalni wytwórcy „używani” byli np. przez patrycjat miejski do „utrzymania w szachu” rzemieślników, niedopuszczani lub w politycznie grających (dyscyplinujących grupę uprzywilejowanych) działaniach limitowani w realizacji swojego fachu w mieście. Wypadając poza „dopuszczoną” do korzyści grupę, stanowili zatem „margines”, grono ludzi zbędnych,

aczkolwiek – jak widać jaszkrawo w świetle analiz Czarnowskiego – jednocześnie wybitnie niezbędnych w tworzeniu i podtrzymywaniu systemowych, instytucjonalnych praktyk społecznych, a także skwapliwie wykorzystywanych, jako dostarczycieli dóbr tanich, które wytwarzali, wykraczając poza przeznaczony im „margines”, często działając całkowicie poza prawem, konstruowanym jakby wyraźnie nie dla nich (co dobitnie potwierdzają narracje badanych bezdomnych); nielegalnie usiłując przetrwać w czasie „niełaski” przez wstrzelenie się w istniejące nisze rynkowe.

Jakby potwierdzając słuszność i ponadczasowość poglądów głoszonych przez Czarnowskiego w latach pięćdziesiątych XX wieku, występowanie podobnych zależności w świecie współczesnym dostrzeżę Zygmunt Bauman, opisując ludzi „zbędnych”, z ich nikomu niepotrzebnym „życiem na przemiał” [2005].

Zagadnienie ludzkiej „zbędności” w kontekście aktualnej rzeczywistości, w której zracjonalizowana ekonomicznie sfera kultury i edukacji wydaje się stanowić obszar podobnych praktyk, przedstawiał również Tomasz Szkudlarek [2001]. Jego analizy kategorii „praca” i „zatrudnienie”, dokonywane w innych opracowaniach (także w zakresie „pedagogiki miejsca”), w powiązaniu z przywołanym, pozwalają widzieć w nich spójną konceptualizację „zbędności”, jako praktyki generowanej politycznie i – tym samym – przekonująco anarchizującą teorię krytyczną [Szkudlarek, 2005; tenże, 2006].

W powiązaniu z ujęciami przywołanych wyżej autorów, stanowić ona może rodzaj układu odniesień, w ogarnianiu heterotopii bezdomności niezwykle użyteczny i inspirujący.

Bezdomni – w świetle analizowanych narracji zawsze jakoś, zawsze gdzieś pracujący, np. zbierający puszki i odzyskujący inne surowce wtórne – są w dzisiejszej rzeczywistości jedynymi chyba osobami systematycznie wykonującymi te ważne społecznie prace. Nie widać jednak żadnych oznak społecznego uznania, ich praca to nie praca (bo mieści się poza systemem, bezdomni ci nie są nigdzie zatrudnieni i nie płacą podatków; bo zatrudnienia dla nich nie ma), a jej

realizacja – zbiorowo niedostrzegana, choć nie ma chyba mieszkańca miasta, który raz dziennie nie widziałby bezdomnego albo z wózkiem pełnym żelastwa, albo szukającego użytecznych jeszcze odpadów w śmietniku.

Społeczny porządek, w ramach którego praca nie jest nazywana pracą i nie widać jej ani jej wykonawców, niewątpliwie stoi na takiej właśnie „ślepcie”. Podtrzymuje ją i wyraża zestaw „kadrów” z codzienności bezdomnych, relacjonowanej w ich narracjach. To codzienność zrytualizowana, w której – jak wskazują na to powyższe analizy – wiele powinno się zmienić, począwszy od dominującej racjonalności, „odczarowującej” społeczny świat i czyniącej go „legalnym światem”, coraz bardziej nieczułym i nieludzkim; poprzez zmiany legislacyjne i porządek prawny, dzisiaj pełen paradoksów i wyraźnie nieprzeniknięty ideą społecznej sprawiedliwości; skończywszy na regulacjach i rytuałach meldunkowych, utwierdzających podziały i pogłębiających nierówności.

Być może, zinstytucjonalizowane i zrytualizowane życie „legalnego świata” należy interpretować jako praktykę wkomponowaną w pierwotną, atawistyczną dążność do kształtowania grupowych tożsamości przez odróżnianie, potrzebę przetrwania i panowania (jak w Heglowskim ujęciu narodzin Pana); może to – po prostu – dyskursywna rzeczywistość, tocząca się w relacjach władzy i do władzy [Szkudlarek, 1993¹⁰].

Można uznać, że w tym kontekście Zygmunt Bauman pisze o władzy, opierającej się na strachu [2005, dz.cyt.]. Analizując go za Bachtinem, Bauman uważa, że kiedyś był to strach kosmiczny wobec wielkiej i niepokonanej siły, natomiast obecnie mamy do czynienia ze strachem urzędniczym, bazującym na prawie, stworzonym przez i zarazem wymagającym pośrednictwa człowieka. Obydwa „strachy” czerpią z ludz-

¹⁰ Tomasz Szkudlarek rozwija koncepcję na podstawie tezy Foucaulta o nieredukowalności życia społecznego w relacjach władzy, w kontekście analizy postkolonializmu, pisząc o strategiach społecznych konstruowanych nie w „relacji władzy” (Foucault), lecz w „relacji do władzy”.

kiej bezbronności i niepewności. Pierwszy wykorzystują systemy religijne, drugi władze polityczne. Przywodzi to na myśl Ulricha Becka społeczeństwo ryzyka, organizowane w odpowiedzi na ryzyko [2004a]. Ciągłe myślenie o przyszłości w kategoriach szans i zagrożeń wynikać w nim może z coraz większych możliwości działania, przy coraz większej niepewności konsekwencji. Odwołanie się do ludzkiego strachu, stworzenie odpowiednich warunków do jego wystąpienia jest zatem stworzeniem zapotrzebowania na władzę, uzasadnieniem jej istnienia. Nie jest to czynność jednorazowa, każda władza polityczna musi systematycznie odnawiać podstawy swojego istnienia.

Według Baumana, w zależności od tego, czy wspomniani ludzie-odpady powstają wewnątrz danego społeczeństwa czy napływają do niego z zewnątrz, mamy do czynienia z powstawaniem gett lub obozów dla uchodźców. Jeszcze w czasach nowoczesności azyle te spełniały funkcję przechowania celem późniejszego przywrócenia społeczeństwu potencjalnie przydatnych jednostek. Obecnie, podobnie jak więzienia, są wyłącznie miejscem składowania odpadów, pilnie strzeżonym i nadzorowanym, aby „toksyczne wyziewy” [Bauman, 2005, dz.cyt., s. 94] nie przeniknęły na teren zdrowej tkanki społecznej. Sprawia to wrażenie dbania o bezpieczeństwo „zdrowych”, jednak ich działania także podyktowane są strachem – oni sami mogą w każdej chwili zasilić szeregi odrzuconych.

W ten sposób władza wywołująca strach zostaje uprawomocniona poprzez wytwarzane społecznie strategie radzenia sobie z nim. Ludzie-odpady tracą natomiast możliwość zasymilowania. Widoczne jest tu przejście, można by dodać: zrytualizowane przejście, od przeobu wtórnego do pozbywania się ludzi-odpadów (izolowania i powierzchni, społeczno-ekonomicznie uzasadnionego represjonowania). Bauman nazywa je „szczelnym zamykaniem pojemnika” [tamże, s. 134].

Niezależnie jednak od kierunku, w którym potoczą się interpretacje (Czytelnik i tak sam je dla siebie ustali), najważniejszym wydaje

się, by w edukacyjnej pracy na rzecz zmiany rytuałów przeformułować rolę społeczną ludzi zbędnych i, WIDZĄC heterotopię bezdomności, przestać ZASŁANIAĆ ich niezbędność. I ważne chyba, by chronić się w tym przed totalizującymi formami działania np. przed – zawsze niosącym przemoc – projektowaniem jednostkowych relacji. Jak pisał Zygmunt Bauman, gdy zaczynamy projektować formy ludzkiego współbycia, odpadami stają się istoty ludzkie [Bauman, 2005, dz.cyt.].

Wiedząc o tym, stary dyskurs należałoby zastępować nowym. Nie ma w nim pewnie szansy na zmianę beneficjentów [pozostaną nimi korporacje, państwa i inne organizacje wiążące źródła zasobów, umożliwiające dostęp do zmieniających się dóbr (zgodnie z tezą Jeremy'ego Rifkina o hiperkapitalizmie i „wieku dostępu”, 2003)], ale znacząco mogą zmienić się heterotopie, takie jak bezdomność.

„Uwidocznienie” heterotopii bezdomności może także owocować, brzemienym w społeczne skutki, ujawnieniem praktyk zasłaniających „produkcję” ludzi zbędnych, mającą miejsce w określonych warunkach politycznych i ekonomicznych. Zarówno topologiczne studium miejsca jako parcelacji społeczeństwa wiedzy Tomasza Szkularka, jak historyczne (ale nie diachroniczne), utrzymane w stylu analiz Philipa Ariésa i Michela Foucaulta, analizy Stefana Czarnowskiego nie pozostawiają wątpliwości co do faktu, że „zbędność” jest generowana i że powstaje w warunkach, opisanych przez Michela Foucaulta, praktyk repartycji; jest ona manipulowaniem, kierowaniem i zarządzaniem ludźmi, dokonującym się w skali globalnej.

Pisze o tym również Zygmunt Bauman, wiążąc fenomen mobilności społecznej ze stratyfikacją i „rozwiązywaniem” globalnych problemów, takich jak bezrobocie, przez systemowe unieruchamianie mas ludzkich, na przykład w więzieniach. Jego opis amerykańskiego więzienia *Pelican Bay* i statystyki ukazujące demograficzne cechy „uwięzionionych” prowadzą do przekonania, że służy to określonym celom [Bauman, 2000].

Jak celnie ujął to Czarnowski, „użycie ludzi marginesowych do rozbicia ustalonego stanu rzeczy” poprzedzone było zawsze „okre-

sem bardzo intensywnego pomnażania liczebnego »marginesu«. Nie wchodząc tu w przyczyny historyczne tego pomnażania, (...) następuje ono w łączności z wyżej wspomnianym związaniem – zmonopolizowaniem środków produkcji i prawa do wykonywania zawodu, przez klasy uprzywilejowane” [tamże, s. 99].

Ale, jak zauważa Bauman, niegdyś państwo opiekuńcze było potrzebne na kształt armii rezerwowej bezrobotnych i ośrodka sanitaro-leczniczego. Silne powiązanie siły roboczej z miejscem wytwórczym już w czasach rozkwitu industrializmu produkowało ludzi przeznaczonych na margines, i tak idea państwa opiekuńczego służyła odzyskiwaniu potencjału klasy bezrobotnej w razie ich ponownego zapotrzebowania. Sanitaro-leczniczy charakter służył w rzeczywistości rozwijającemu się kapitalizmowi, który produkując odpady, nie miał środków ani chęci na ich przerobienie [Bauman, dz.cyt., 2005].

Według Foucaulta, jest zasadą heterotopii, że spełnia ona określone, zmienne funkcje wewnątrz społeczeństwa; zgodnie z synchronią kultury trwa, zmieniając swoje funkcje [2005, dz.cyt., s. 121]. Heterotopia bezdomności zdaje się przejawiać w tym ową zasadę. Zmieniają się obiekty monopolizacji i mówcy oraz beneficjenci toczonych dyskursów – różne postaci „władzy bez podmiotu” (m.in. wielkie korporacje) – ale heterotopia trwa. „Niezbędni zbędni” stanowią swoisty gwarant funkcjonowania, globalnie dzisiaj przenikniętego neoliberalnym dyktatem wolnego rynku, systemu społeczno-ekonomicznego, tworzącego z nich – bezgłośnie w tym dyskursie – obiekty swoich praktyk.

Pomnażanie, o którym pisał Czarnowski, wyraźnie dokonujące się w obecnej rzeczywistości [por. Bauman, dz.cyt.], może w tym kontekście być zapowiedzią kolejnych zmian, utrwalających ten kierunek rozwoju systemu, zmian niemających na celu bynajmniej dobrostanu ludzi „zbędnych”. Bogaci stawać się w nim będą bogatsi, biedni – jeszcze biedniejsi.

Jak niejednokrotnie wspominałam, każde jednak ludzkie, społeczne działanie przewidywalne jest tylko w części; każda, nawet naj-

bardziej totalna instytucja pozostawia pole do negocjacji ról w niej pełnionych i podtrzymujących totalny ład [por. Laclau, dz.cyt., Goffman, dz.cyt.].

„Uwidocznienie”, którego potrzeba formułowana jest tu w odniesieniu do opisywanej heterotopii bezdomności, stając się np. systemowym działaniem edukacyjnym, polegającym na kształtowaniu krytycznego dystansu wobec rytualizacji i systemową oraz systematyczną pracą na zmianę rytuałów, może rozpocząć łańcuch nieprzewidywalnego, np. zainicjować powstawanie różnorodnych form społecznej samoorganizacji, zdolnych doprowadzić do zmiany „w głąb” nas samych, naszego „bycia-w-świecie”, do zmiany kultury.

Część IV

Przestrzeń i edukacja: zrównoważony rozwój

4.1. Rozwijać się, by trwać

Układy społecznych, w globalnej skali podejmowanych działań, ukierunkowanych na mieszczanie *communitas* w strukturze, czyli ludzkie próby osiągnięcia niemożliwego, jak pisałam w części pierwszej, prezentując nośny model agonistycznego pluralizmu Chantal Mouffe, można zaobserwować – jak się wydaje – w praktykach zorientowanych na ideę *sustainable development*, wyrażaną określeniem: „zrównoważony rozwój”. Nie do końca oddaje ono esencjonalne znaczenie, odnoszące się do zrównoważonego, ale nie tyle w sensie statystycznej równowagi dokonującego się rozwoju¹, lecz uważnego, rozważnego, można powiedzieć: spokojnego podtrzymywania go, utrzymywania możliwości jego istnienia, w warunkach, gdy dotyczy on każdej formy i każdej sfery życia na naszej planecie.

Enough for all forever to słowa 10-latka, biorącego udział w akcji jednej z organizacji ekologicznych szerzących ideę zrównoważo-

¹ Jak w anegdocie o jednym z gdańskich urzędników, który zrównoważony rozwój tłumaczył jako potrzebę równoważenia, objawiającą się np. w decyzjach budowlanych gminy, które – dotycząc dziesięciu wniosków o pozwolenie na budowę w terenie leśnym objętym ochroną – powinny kończyć się zgodą na dokładnie pięć takich inwestycji.

nego rozwoju². Wyrażają one tę ideę niezmiernie lakonicznie, aczkolwiek dość precyzyjnie, akcentując potrzebę zabiegania o zabezpieczenie „zasobów” pozwalających życiu trwać, po prostu.

Na razie pozostanę przy takim wyjaśnieniu „zrównoważonego rozwoju”, bardziej złożone jego definiowanie pozostawiając na później, ponieważ poszczególne etapy refleksji wokół niego będą przynosiły kolejne, znacznie komplikujące jego rozumienie, ujęcia.

Ryszard Kapuściński pisał o afrykańskich mitach, w których „w miejsce dat i mechanicznej miary czasu – dni, miesiące, lat – występują określenia inne, takie jak »dawno« – »bardzo dawno« – »tak dawno, że już nikt nie pamięta«. Wszystko można w tych terminach pomieścić i ułożyć w hierarchii czasu. Z tym że ten czas nie będzie rozwijał się i układał linearnie, ale przybierze formę ruchu, jaką ma nasza ziemia – obrotową, jednostajnie kolistą. W takiej koncepcji czasu pojęcie rozwoju (podkr. moje) nie istnieje, a jego miejsce zajmuje pojęcie trwania (podkr. moje)” [Kapuściński, 1998, s. 334].

Sustainable development znaczy chyba dokładnie to właśnie. Chodzi o „trwanie” albo o rozwój rozumiany jako trwanie.

Projekt modernizacji świata, wygenerowany w realiach XIX wieku, polegający na racjonalizacji wszystkich sfer życia, odczarowującej” je (czyli racjonalizacji nie rozwiązującej spraw dla człowieka najważniejszych, ostatecznych, lecz wyrzucającej je ze sfery publicznej, jako „nieracjonalne”, czyli głupie i nie do powszechnego przyjęcia) – jak trafnie określił to, przytaczany nie raz, Max Weber – zrodził się w zgodzie z ideą POSTĘPU. Ta zaś, ściśle wiążąc się z linearnie pojmowanym czasem, odwoływała się do ROZWOJU, który rozumiany był jako zmiana dokonująca się w czasie. Postęp rozumiany był jako – dosłownie niemal liniowe – posuwanie się do przodu. Potoczne po-

² Chodzi o World Wide Found for Nature [WWF], w swoich programach edukacyjnych i materiałach tego rodzaju użytkujący przywołaną myśl [por. m.in. materiały projektu *Education for Change*, o którym dalej zamieszczam więcej informacji].

wiedzenie: „kroczyć z duchem postępu” odzwierciedla ten ruch – jakby nie dość, że po linii, chciałoby się powiedzieć, że po osi, linii ze strzałką, nadającą mu precyzyjnie określony kierunek. Rozgrywa się to w czasie i przestrzeni; idea postępu i tak rozumianego rozwoju odwołuje się do obu tych atrybutów materii, które stanowią i które nas stanowią.

Dominacja diachroniczności, dokonująca się w związku z XIX-wieczną obsesją historii [jak pisali o tym Foucault, Soja, Vattimo i inni] i – ostatecznie – instytucjonalizacją, zawłaszczeniem czasu w procesie racjonalizacji i desakralizacji świata, nie była jednak równoznaczna z dominacją skolonizowanej wersji przestrzeni, która była by podporządkowana tej logice linearności.

Przestrzeń, jak można przypomnieć za przytaczanymi w pierwszej części wypowiedziami w tej kwestii Edwarda Soja czy Michela Foucaulta – w odróżnieniu od czasu – „nie została zdesakralizowana do końca”. Wydają się potwierdzać to heterotopie, te „inne przestrzenie” i „inne miejsca”, miejsca miejsc, które zawsze są czyjeś, do kogoś należą i niosą elementy *sacrum* w bez końca ustanawianych i przeżywanych rytuałach, które składają się na nie.

Być może zatem idea zrównoważonego czy też podtrzymywanego rozwoju, jak pisał Kapuściński, „kolistego” TRWANIA – w opozycji wobec POSTĘPU, linearnie, „do przodu kroczącego” rozwoju – jest, z jednej strony sprzeciwem wobec XIX-wiecznej modernizacji świata i kontestacją zapoczątkowanej wówczas „obsesji historii” (ponieważ akcent pada na przeciwieństwo diachroniczności).

Z drugiej, można postawić tezę o *sustainable development*, jako innej wersji tego samego, odmianie racjonalizacji, również koncentrującej się na czasie (wszak *sustainable development*, trwający, nieprzerwany rozwój nadal wyraża kładzenie nacisku na czas, tyle że czas „inaczej”. Kapuścińskiego metafora „kolistości”, odniesiona do trwania, dobrze to chyba oddaje. Zastanawiające, że „kolistość” stanowi cechę przestrzeni...

Może należy założyć, że *sustainable development* jest kontynuacją projektu modernizacji świata, nieoddającą skolonizowanego w ramach XIX-wiecznej obsesji pola, jakim jest – zinstytucjonalizowany dzisiaj do granic i dominujący w swojej zrationalizowanej, wymiernej i dyscyplinującej postaci – czas, ale jednocześnie kontynuacją zainteresowaną polem ciągle nie do końca zdobytym, projektem zorientowanym na przestrzeń?

Czy *sustainable development* ma zrobić z przestrzenią to, czego XIX wiek dokonał z czasem, „do końca” zdesakralizować przestrzeń, dokańczając w ten sposób projekt modernizmu, którego jest współczesną wersją?

Czy może jest odwrotnie i idea zrównoważonego rozwoju ma być powrotem do czasu i przestrzeni pierwotnej?

Jak w tym kontekście ujednoznaczyć stwierdzenie, że idea zrównoważonego rozwoju jest czarowaniem świata? Czy, zgodnie z jednym znaczeniem, jest to właśnie wspomniany powrót i w związku z tym czarowanie świata jest „zaczarowywaniem” go na nowo; czy też chodzi tu o czarowanie jako praktykę pozorów, budowania ułud, mającego zwieść podmioty, których dotyczy?

Też o tym, że idea zrównoważonego rozwoju jest projektem mieszczącym się w tej samej kategorii, co „projekt ludzkości”, jakim stała się idea modernizacji, wydaje się – może pozornie – że podtrzymać jest stosunkowo łatwo. Idea *sustainable development*, szczególnie po „Szczycie Ziemi” w Rio de Janeiro w 1992 roku, przeniknęła kontynenty i zaistniała – mocno dzięki zaangażowaniu globalnie działających instytucji i różnego rodzaju międzynarodowych organizacji – jako nośna płaszczyzna dla rozwiązań politycznych, na skalę globalną [Key Issues..., s. 249].

Poza tym idea zrównoważonego rozwoju, jak w XIX wieku idea czynienia świat nowocześnie, objęła wszelkie sfery życia. Jej charak-

ter jest w tym znaczeniu absolutnie uniwersalny, co można powiedzieć o cechach wszelkich „wszechogarniających” procesów, również modernizacji, odnoszącej się do „wszystkiego” i obejmującej „wszystko”.

Co zatem z tymi kontrowersjami zrobić, szczególnie w związku z realizowanym w tym opracowaniu badaniem heterotopii, dokonującym się w kontekście postulatu społecznej zmiany, nie linearnie, lecz raczej „kuliście” rozumianej, możliwej w drodze edukacyjnej pracy na rzecz zmiany rytuałów tworzących nas i nasze heterotopie; upominania się o „przestrzeń pierwotną” i poszukiwania odpowiedzi na pytania o – społecznie typowe – próby godzenia *communitas* ze „struktura” i groźbę totalitaryzmu z takimi dążeniami związaną?

Wobec tego, którą z tych przeciwstawnych tez, dotyczących zrównoważonego rozwoju, przyjąć?

Spróbuję zastanowić się nad każdą z nich, mając na uwadze badanie własne, jego – przypomniane wyżej – tezy i cele.

Najpierw o edukacji, która w każdym projekcie, również tym globalnym i „ogólnoludzkim” ma priorytetowe znaczenie. Każdy bowiem projekt opiera się na idei, ma swoją ideologię, czyli pewną filozofię, możliwą do użytkowania w praktykowanej wersji – zawsze, nieodmiennie i jedynie – za pośrednictwem edukacji, poprzez składające się na nią procesy i jej formy. Zwraca na to uwagę wielu filozofów, wśród nich akcentujący to bardzo wyraziście Gilles Deleuze i Felix Guattari, w postulowanej „pedagogice pojęcia” (podczas gdy funkcją filozofii ma być – według nich – tworzenie pojęć) [1991, m.in. s. 20]. Pedagogika, jak można by powiedzieć, operując edukacją, jawi się jako ta (jedyna w tym kontekście) dziedzina ludzkiej aktywności, która pozwala na realizację idei, wcielanie w życie ideałów, ożywianie ideologii.

Modernizm, projekt w swojej „rozległości” stanowiący prąd kulturowy, uczynił z postępu własną ideologię. Rozwój przez liniową zmianę to jego podłoże.

Edukacja w takich warunkach, edukacja wcielająca w życie taką ideologię, musi odcinać od kontekstu, odrywać od „praktycznej codzienności”. Jak ujął to Tarzycjusz Buliński, „w społeczeństwie nowoczesnym ważniejsza od wiedzy praktycznej jest wiedza abstrakcyjna i to ona umożliwia poprawne odgrywanie ról społecznych w ciągle przekształcającym się świecie. Uzyskać ją można tylko w nowożytnej szkole, zaś wiedza nabywana dzięki doświadczeniu jest jedynie dodatkiem do tej wyniesionej ze szkolnej ławy. I nie powinny zaciemniać tego faktu ustawiczne pedagogiczne nawoływania do powiązania szkolnych przedmiotów z życiem codziennym. Ideologia to jedno, a rzeczywistość to drugie” [2002, s. 170].

Edukacja modernistyczna, edukacja w warunkach nowoczesności, jest zatem nieustannym abstrahowaniem. W przełożeniu na problematykę przestrzeni jest odrywaniem od miejsc, podążającym w stronę rozwijania ich symbolicznych reprezentacji. Symulacje i symulakry, jak powiedziałby Jean Baudrillard o procesach, składających się na taką edukację oraz o jej owocach [2005]. Zastępniki zamiast świata, kopie zamiast oryginałów. Heterotopia szkoły, postrzegana przez pryzmat trzeciej zasady heterotopologii, głoszącej, że może to być przestrzeń iluzji bądź kompensacji, doskonale jest w tym reprezentowana.

Czy pozostaje w powyższym znaczeniu „nowoczesna”, czy przestaje nią być edukacja zorientowana na zrównoważony rozwój, pozwalająca „wejść w życie” formującym ją ideałom – jak można by powiedzieć – „ideologii trwania”?

O edukacji dla zrównoważonego rozwoju pisze się różnie, chociaż na poziomie bardzo ogólnego jej definiowania można mówić o pewnej spójności podejść. Można stwierdzić, że generalnie oznacza ona „przygotowanie każdego człowieka do troski o naszą planetę, poprzez poszanowanie sprawiedliwości i tożsamości lokalnej oraz respektowanie podstawowych warunków, kształtujących jednostkowy i społeczny dobrostan” [O’Riordan, 2004, s. 33].

W ogniu krytyki stawiają ją głosy, w kontekście też tej książki, zwracające uwagę naciskiem kładzionym na analizę charakteru dyskursu zrównoważonego rozwoju [Scott i in., 2004; Peters, 2004; Jickling, 2004]. Wynikać może z niego, że mętność koncepcji, z jednej strony, i zapalczliwość z jaką podejmuje się ją w skali światowej, z drugiej, potwierdzają wchodzenie w życie nowej odmiany racjonalności, zaczynającej panować w sposób nieznoszący krytyki i stanowiący rodzaj kolonizacji umysłów, zachodzącej w rozszerzającej się tendencji do podporządkowywania sobie innych koncepcji i innych dyskursów.

Dotyczy to koncepcji zrównoważonego rozwoju. Natomiast w bardziej szczegółowym ujęciu, stawiającym w centrum uwagi edukację, określaną jako *education for sustainable development*, akcentowany jest problem wyższości kompetencji krytycznych (ogólnych) nad szczegółowymi [por. Sachs, 1991 i Stable, 2001, za: Peters, 2004, s. 50; także Jickling, dz.cyt.]; czyli tu – przygotowania do życia z dystansem wobec wszelkich idei, ponad przygotowanie do życia „w równowadze”: „Chciałabym, żeby moje dzieci poznawały argumenty przemawiające za zrównoważonym rozwojem i czyniące go zrozumiałym. Chciałabym jednak, żeby wiedziały również, że koncepcja ta jest krytykowana, żeby mogły poddawać tę krytykę ocenie, a uznając, że jest pożądana, by mogły w niej uczestniczyć. Chciałabym, by wiedziały, że trwa debata wyostrażająca różnice w poglądach na świat, które stają się coraz klarowniej ekocentryczne lub antropocentryczne. Chciałabym, by moje dzieci mogły inteligentnie w takiej debacie uczestniczyć. By mogły to robić, powinny być uczone, że wszystkie te zróżnicowane stanowiska odwołują się do logiki większej lub mniejszej ważności i żeby dokonywać ich osądu, pozwalającego określić stanowisko własne, dzieci muszą być ćwiczone w korzystaniu z technik filozoficznego rozumowania. Powinny otrzymywać odpowiednią w tym zakresie edukację. Zadaniem dla nas nie jest więc edukacja dla zrównoważonego rozwoju. W warunkach błyskawicznie zmieniającego się świata sprawić musimy przede wszystkim, by uczniowie/studenci byli zdolni do uczestnictwa w debacie, do ewaluacji oraz własnego osądu zrelatywizowanych znaczeń i skonfrontowanych stanowisk” [Jickling, 2004, s. 135].

Zrównoważony rozwój jawi się w tej wypowiedzi jako dominująca i kolonizująca racjonalność, „druga nowoczesność”, jak powiedziałby pewnie Ulrich Beck, przedstawiając ją jako sposób na strach, panujący w „społeczeństwie ryzyka” (*risk society*) [2004a, b].

Strach jest paraliżujący, bo i ryzyko duże, przede wszystkim ryzyko świadomości, dotyczącej nieprzerwanego pasma zagrożeń, od zanieczyszczeń i trucizn, wzrostu przestępczości i obawy wyjścia z domu, do pauperyzacji, mogącej – bez żadnego problemu – osiągnąć każdego z nas, niezależnie od podejmowanych zabezpieczeń itp., itd.

Myśl Becka, mogąca – jak sędzę – stanowić teoretyczny kontekst dla zrównoważonego rozwoju, bazuje na idei „państwa kosmopolitycznego”, wyrastającej z obserwowanego współcześnie twórczego rozpadu „prawomocnego” ładu świata, a wraz z nim – państw narodowych, które w nim dominowały. Beck nie odsyła do *clash of civilizations*, lecz opisuje kosmopolityczne podejście jako rodzaj ludzkiej kultury, „w której mogłyby ze sobą współżyć różne tradycje. Nie jest możliwy mur, który „kraje środka” mógłby odgradzić od humanitarnych katastrof w innych częściach świata. Nowe zagrożenia, które cywilizacja rodzi dla samej siebie, nie znają różnic ras, narodów czy kontynentów” [Beck, 2005, s. 15].

Kosmopolityzm Becka, jak widać, pełen jest wrażliwości na ideę zrównoważonego rozwoju. Widać to jaskrawo w takich jak ta wypowiedziach: „spojrzenie kosmopolityczne łączy więc respekt dla godności tego, co kulturowo odmienne, z troską o przetrwanie każdej jednostki” [tamże, s. 17]. Autor akcentuje te same zależności, argumentuje podobnie.

Jego koncepcja wydaje się doskonale zharmonizowana z przytoczonym wyżej zdaniem B. Jickling i tezami tego opracowania. Beck ideowo i literalnie odwołuje się do ducha racjonalności, wieszcząc jej nowy, kosmopolityczny wymiar [„Nowy racjonalizm kosmopolityczny wisi w powietrzu!” (tamże, s. 15)] oraz do nowoczesności, o której współczesny kształt zdaje się walczyć. Wyróżniwszy „pierwszą nowoczesność” właściwą dawnemu światu ideowemu, obejmującemu gospodarkę, społeczeństwo i politykę (ujmowane z punktu widzenia

państw narodowych), oddzielił ją od „drugiej nowoczesności”, „którą definiują globalne kryzysy ekologiczne i ekonomiczne, zaostrzające się nierówności pomiędzy narodami, indywidualizacja, niepewność pracy zarobkowej i wyzwania kulturowej, politycznej i militarnej globalizacji” [tamże, s. 17].

Według Becka, projekt modernizmu trwa i tylko zmienia postać. Akceptując taki stan rzeczy, uważa, że ważne staje się „kluczowe pytanie, w jaki sposób owa druga nowoczesność może stać się kosmopolityczna?” [tamże]. Ukazał tym samym centrum swojego zainteresowania, jakie stanowi wizja „alternatywnego ładu, którego zwornikiem jest zarówno polityczna wolność, jak i społeczna oraz ekonomiczna sprawiedliwość (nie zaś prawa rynku światowego). Globalizacji postać nadal potężni na niekorzyść biednych. Forsuje się nie wielokulturowe współdziałanie różnych społeczeństw, lecz dominację jednych nad wszystkimi innymi. Wyobraźnia kosmopolityczna reprezentuje uniwersalne interesy ludzkości jako takiej. Trzeba spróbować poza narodową aksjomatyką i arogancją na nowo przemyśleć zależności i wzajemności w duchu kosmopolitycznego „realizmu”, który tak wyostreza spojrzenie, aby potrafiło dostrzegać nieznaną, „glokalnie” zespoloną społeczność, w których żyjemy i działamy” [tamże, s. 17–18].

Beck widzi „przestrzenność świata”, można by powiedzieć, że „pałczy heterotopicznie”. Z jednej strony dostrzega nowoczesną racjonalność, z drugiej – użytkuje „skrzyżowania” spojrzeń (np. wspomnianą przez niego glokalność można uznać za takie skrzyżowanie, w którym przecina się globalne z lokalnym, oddając w ten sposób pewne „miejsce miejsc”, „inną przestrzeń”, heterotopię glokalności).

Być może myśl Becka dopisuje się do argumentów przemawiających za rozumieniem zrównoważonego rozwoju, nie jako praktyki pozor i zwodzenia, lecz czarowania, jako osiągnięcia – niejako na powrót – kulturowej wrażliwości na jedność człowieka i świata, na nienaukową, przedkarterzańską przestrzeń. W tym ujęciu byłby to projekt, stanowiący kontynuację modernizacji świata, ale w wersji „zaczarowującej” go na nowo, przynajmniej w części, jaka dotyczy „niewidzialnego”.

Wracając do zagadnienia „edukacji dla zrównoważonego rozwoju” i refleksji B. Jickling, wieszczącej – jak Beck – nadejście nowej racjonalności o totalizującym charakterze, należy podkreślić niezwykłą, jak sądzę, trafność proponowanych przez nią rozwiązań, które właśnie w edukacji znajdują swoją podstawę. Według Jickling, nie powinna to być jednak „edukacja dla zrównoważonego rozwoju”, lecz (jak można by powiedzieć) „edukacja dla myślenia”, użytkująca aparaturę filozoficzną i kształtująca – niejako przede wszystkim – kompetencje krytyczne uczniów.

Matthew Lipman, propagujący te idee autor znanego programu „Filozofii w szkole”, od lat głosi postulat, by szkoła uczyła myślenia i z tego czyniła swój główny cel [Lipman, Oscanyan, Sharp, 1997]. Co potwierdzają badacze edukacyjni, promujący edukację krytyczną, w szczególności krytyczną edukację medialną [np. Szkudlarek, 1999] czy edukację konsumencką [Łaciak, 2003], wydaje się to nieodzowne w dzisiejszej rzeczywistości, w świecie zdominowanym przez media, gubiącym tożsamość w warunkach wszechobecnego nakazu konsumpcji i broniącym się – jak ukazują to m.in. przywołani Jickling czy Beck, opisujący „społeczeństwo ryzyka” – popadaniem w skrajność, można by powiedzieć: ekstatyczną racjonalność, objawiającą się, w – ogarniającym coraz to więcej sfer naszego życia, przenikającym sferę tak publiczną, jak prywatną – „Zrównoważonym Rozwoju” (który w takiej „postaci” należałoby chyba pisać z wielkiej litery, jak oświeceniowe ideały, w których dyskurs z pewnością wpisuje się przedstawiana tu społeczna praktyka).

Mało kto wie, co to jest „zrównoważony rozwój”. Brak klarowności w definiowaniu tego pojęcia jest dla niego typowy. W książce pod redakcją Williama Scotta i Stephena Gougha [2004] większość tekstów odnosi się do tego właśnie zagadnienia. Niektóre, jak wypowiedź M. Petersa, wiążą ów pojęciowy zamęt z aurą postmodernizmu, inni, jak B. Jickling, R. Soetaert, A. Mottart, W. Sachs, widzą w tym upodobanie do definiowania *sustainable development* w postaci oksymoronów, pozwalających na wyrażanie w ten sposób braku znaczenia, jaki

go charakteryzuje. Autorzy dywagują wokół przedziwnego związku wyrazowego: *sustainable development* oraz łączonych z nim znaczeń, które angażują pojęcia, takie jak: *sustainability, development, environment, nature, ecology* i inne, które – także w języku polskim [por. Sagan, 2005; Baruro i in., 1997] – nie dają się wiązać w spójną aparaturę, sieć znaczeniową, pozwalającą na rozumienie, czym jest „zrównoważony rozwój”.

Pojęcie to funkcjonuje globalnie i ponadjęzykowo, wyrażane właściwie w pewnym „metajęzyku”, mieszczącym się w sferze międzycywilizacyjnej. W obecnym „szumie” każde znaczenie należy do autora. Można by stwierdzić, że w związku z tym „zrównoważony rozwój”, jako pojęcie mające wiele znaczeń, należy do języka komunikacji (pozostającego w opozycji wobec języka operacji. Języki operacji stają się coraz mniej przekładalne, ponieważ ewoluują ku zmniejszaniu się liczby znaczeń na jednostkę [por. Obuchowski, 1990]). Wydaje się przy tym, że ta komunikacja zachodzi na poziomie intuicji niemalże, bo *sustainable development* bardziej działa jak szyld, etykieta, znak, sygnalizujący, że „wiadomo, że nie wiadomo o co chodzi”, niż wywoływalacz określonej definicji, „konkretnego” znaczenia.

Analizy skupione na funkcjonowaniu pojęcia zrównoważonego rozwoju w języku (czy może lepiej w międzycywilizacyjnym „metajęzyku”) mogą prowadzić do wniosku, wyprowadzającego je poza język, w obszar dociekań społeczno-politycznych i semiotyki pozwalającej na ich, bardziej uogólnione, praktykowanie.

Można w związku z tym zauważyć, że *sustainable development* „pracuje”, posługując się teorią przywołanego w części pierwszej Ernesto Laclau, jak puste znaczące, „element znaczący bez elementu znaczonego” [2004, s. 67]. Jako puste znaczące mogą być rozpatrywane pojęcia, takie jak „sprawiedliwość”, „demokracja” czy – analizowane w ten sposób przez Tomasza Szkudlarka – „społeczeństwo oparte na wiedzy” [2006]. Jak pisze Laclau, puste znaczące może pojawić się „jedynie wtedy, gdy w znaczeniu jako takim zawiera się strukturalna niemożliwość i wtedy tylko, jeśli niemożliwość ta może oznaczać samą siebie jako zerwanie (zniesienie, zniekształcenie, etc.) strukturalne”.

ry znaku. Znaczy to, że granice znaczenia mogą dawać o sobie znać jako niemożliwość urzeczywistnienia tego, co znajduje się w ich obrębie – jeśli granice te dawałyby się oznaczyć bezpośrednio, byłyby dla znaczenia czymś wewnętrznym i, ergo, w ogóle nie byłyby granicami” [2004, dz.cyt., s. 68].

Wpisanie myślenia o zrównoważonym rozwoju w teorię Ernesto Laclau, w nawiązaniu do tez tej książki, wydaje się kuszące, szczególnie ze względu na – dowodzoną przez autora – grę pustych znaczących w konstrukcji świata społecznego, w tworzeniu się dominacji, również takich, jak tworzone w obrębie modernizacji czy też postmodernizacji świata.

Laclau zwraca uwagę, że „obecność pustych znaczących (...) jest zasadniczym warunkiem hegemonii” [tamże, s. 75]. Nie zagłębiając się w bardziej wnikliwą prezentację teorii, której elementy tu wybieram, stwierdzenie takie może pociągnąć pasmo refleksji na temat „zrównoważonego rozwoju” jako pustego znaczącego. Wydaje się, że może być w nich zawarty spory potencjał wyjaśniający.

Przed wszystkim zrównoważony rozwój reprezentuje „niemożliwość” i brak (wykluczenie ze znaczeń). Jak wykazywałam, ujawnia się to w języku: ludzie, nawet czując się ekspertami w tym obszarze, kiedy starają się definiować zrównoważony rozwój, uciekają się do wielce złożonych, opisowych form. Generalizując, można stwierdzić, że nikt specjalnie nie wie, co to jest.

Z drugiej jednak strony w powszechnym osądzie „zrównoważony rozwój” kojarzony jest z dobrem, jego percepcja i artykulacja wiąże się z akceptacją, ludzie mają poczucie dążenia do jego osiągnięcia³. Nie dąży się do tego, co się ma. „Zrównoważony rozwój” w swoim nieobecny (wypróżniony przez brak) znaczeniu ukazuje to, czego nie ma (jak sprawiedliwość, która znaczy tylko wtedy, gdy myśli się jednocześnie o niesprawiedliwości). By stać się znaczącymi tego, co wy-

³ Dla potwierdzenia tych słów, można przywołać tu wrażenia i obserwacje, towarzyszące realizacji projektu „Edukacja dla zmiany”: zrównoważony rozwój, jako hasło, zawsze wywołuje aprobatę i – ogólnie – przyjazne nastawienia.

kluczone, różne wykluczone kategorie, jak ekologiczny system, niezagrożone życie, natura i środowisko, itp. muszą – tworząc łańcuch ekwiwalencji – „unieważnić różnice, które zachodzą między nimi, oraz tym, co system demonizuje, aby oznaczyć sam siebie. Widać tu ponownie możliwość pustego znaczącego, dającą o sobie znać dzięki logice, w której różnice znikają, przekształcając się w łańcuchy ekwiwalencji” [tamże, s. 70].

Mógł w ten sposób powstać „zrównoważony rozwój”; mógł stać się rezultatem hegemonizacji, dokonującej się jako proces w łańcuchach ekwiwalencji, w tym przypadku, „równo” wykluczonych i pustych znaczących, które wygenerowały kategorię zhegemonizowaną, ogarniającą, ale nie reprezentującą ich wszystkich. Zrównoważony rozwój powstać mógł w wyniku napięć w łańcuchu ekwiwalencji, utworzonym przez puste znaczące – jak wspomniałam – m.in. „naturalne środowisko życia”, zapewniające nieprzerwane jego trwanie w sytuacji odczuwanych braków i zagrożeń z nim związanych, oraz niepokoju o „przyszłość świata”.

Według Laclau jednak, tego rodzaju „sukces” owocuje narażeniem na zerwanie więzi „zwycięskiego” pustego znaczącego, za jakie można by uznać „zrównoważony rozwój”, z siłą, która była jego początkowym promotorem i beneficjentem, tu głównie potrzebą bezpieczeństwa, uspokojenia lęku o życie własne oraz życie na planecie [tamże, s. 77]. Jeśli przyjąć takie rozumowanie, to – niestety – „zrównoważony rozwój” nie spełni pokładanych w nim nadziei „ludzkości”. Pisze się o tym wiele i mówi, dostrzegając taki charakter i losy tego ideału [por. Baruro, Burger, Kassenberg, 1997]. Przeciwnie, może nad nią zapanować, w tym sensie, w jakim duch modernizacji ogarnął XIX-wieczną rzeczywistość i „odczarował świat”.

W tym kierunku zmierza refleksja Micheala Petersa, kształtowana jako pewna kontr-teza wobec krytyki „zrównoważonego rozwoju”, prowadzonej bez odwołania do modernizmu i „teorii modernizacji” (na przykład w ujęciu Escobara) [2004, s. 50–52]. Peters przekonuje, że krytykujący, odnosząc się do niej, natychmiast wpisaliby swo-

je myślenie o „zrównoważonym rozwoju” w filozoficzno-historyczny koncept postmodernizmu i odpowiednik modernizacji, jaki stanowi postmodernizacja.

Jakkolwiek bliskie lub dalekie jest to w stosunku do wizji Becka „drugiej nowoczesności” i „nowej racjonalizacji” (o tym chciałabym pisać nieco dalej), ważne w tym kontekście jest pytanie Petersa o „zrównoważony rozwój”. Według niego, kluczową kwestią jest, „czy postmodernizm oferuje nam drogę wyjścia z krępujących opozycji i głębokiej ambiwalencji, stawiającej naukę przeciw etyce i działalności politycznej, a postęp i rozwój przeciw utrzymaniu środowiskowej równowagi? I dalej, podobnie, czy *postmodernizacja* oferuje nowe możliwości »rozwoju«, nie będące jedynie linearnym, redukcjonistycznym i odosobnionym dziełem przypadku? Europocentrycznym modelem kulturowym, utrzymującym w ten sposób swoją dominację nad światem?” [tamże, s. 52]. Sam chciałby odpowiadać na takie pytania w pewnej ich afirmacji (ukazując kierunek swoich poszukiwań, interesując – także z uwagi na rozwijaną w tej książce myśl – odsyła do Nietzschego, Wittgensteina i Heideggera), ale – niejako przede wszystkim – zwraca uwagę na edukację, która tak na wczesnym, jak zaawansowanym szczeblu ma być badaniem wszystkich tych możliwości [tamże].

Nie poprzestając na analityczno-diagnostycznych funkcjach edukacji, czy po prostu bardziej akcentując jej znacznie szerszą społeczną rolę, warto dopowiedzieć do inspirujących uwag Petersa, że ostatecznie to edukacja przesądza o zmianie społecznej, co – w związku z argumentowaną w tym opracowaniu tezą – dokonuje się w niekończących się rytualizacjach. Uczymy się rytuałów i one uczą nas, nie pozwalając nam pozostawać tymi samymi i składając się w ten sposób na dynamiczny konstrukt – „nasz świat”, który jest kulturą w przestrzeni oraz przestrzenią kultury jednocześnie.

4.2. Edukacja dla zmiany: edukacja środowiskowa

Sądzę, że warto w tym kontekście wspomnieć o projekcie stawiającym w centrum uwagi akcentowane wyżej kwestie, zarówno edukację, jak zmianę. Jego tytuł, wyrażając wiążącą obydwie te zagadnienia ideę „zrównoważonego rozwoju”, może przekonywać, że dalsza refleksja wokół niego nie jest porzucaniem głównego w tej części książki wątku: „Edukacja dla zmiany. Perspektywy edukacji i uczestnictwa w zrównoważonym rozwoju” [ang. *Education for Change. Perspectives for education and participation in sustainable development*]. Jest to przedsięwzięcie badawczo-wdrożeniowe podejmujące taką edukację zarówno swoimi celami (organizacja i upowszechnianie edukacji dla społecznej zmiany zorientowanej na „zrównoważony rozwój”), jak treściami, pogrupowanymi w różnych formach realizacji (dokonująca się w zróżnicowanym kształcie kursów, między innymi w postaci kół samokształceniowych, edukacja nauczycieli czynnych zawodowo oraz dzieci i studentów – przyszłych nauczycieli)⁴.

Edukacja dla „zrównoważonego rozwoju”, w kształcie proponowanym przez grupę działaczy środowiskowych oraz naukowców z sześciu krajów europejskich, wydaje się zasadniczo odbiegać od edukacji, którą określiłam wcześniej jako „nowoczesną”, edukacji krzewiącej ideę Postępu. Trudno też odmówić tej koncepcji cech krytycznych, o których pisałam wyżej, podążając za myślą B. Jicckling i U. Becka, i w tym świetle trudno nazwać ją „edukacją dla zrównoważonego rozwoju”, choć projekt taką opcję mocno eksponuje.

Metody i formy w nim użytkowane czynią tę edukację nieformalną i środowiskową, i widać w tym pewną zgodność z ujęciem, jakie zaproponował Wiesław Theiss [2001, s. 21–22; 2003, s. 24–31; 2006, s. 17 i in.]. Będę dalej prezentować obydwie te ujęcia w powiązaniu, ro-

⁴ Chodzi o międzynarodowy projekt, realizowany w latach 2005–2008 i koordynowany przez Uniwersytet w Uppsali (Szwecja), w ramach programu Socrates-Comenius [nr 29350-IC-1-2005-1-SE-COMENIUS-C21, akcja 2.1], w którym z ramienia Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Gdańskiego uczestniczy grupa (dr Małgorzata Puchowska, mgr Sylwester Zielka) pod kierownictwem M. Mendel.

rozumiejąc edukację dla zrównoważonego rozwoju jako bliską lub tożsamą z edukacją środowiskową i widząc w tym – wobec celów własnej refleksji – godną zainteresowania formułę analiz.

Termin „edukacja środowiskowa” określa, według tego autora, „nieformalną edukację dzieci, młodzieży i dorosłych, związaną z realizacją potrzeb, dążeń i ideałów występujących w środowisku czy społeczności lokalnej (...) zasadniczym środkiem oraz formą tego typu edukacji jest porozumienie i współpraca, nie zaś na przykład szkolenie czy instruktaż” [Theiss, 2003, s. 24–25]. Jako realizowana głównie poprzez zajęcia pozalekcyjne i pozaszkolne dzieci, poświęcone problematyce zrównoważonego rozwoju oraz aktywność samokształceniowa, inicjowana w projekcie wśród nauczycieli szkół podstawowych i gimnazjalnych [praca metodą kół samokształceniowych], „edukacja dla zmiany” w formach i metodach wydaje się *sensu stricto* edukacją środowiskową i – jak widać – trudno byłoby wpisać ją w model edukacji zakorzenionej w racjonalności „pierwszej nowoczesności”; to raczej nie edukacja, modernizująca świat.

W warstwie treści natomiast, tam gdzie bardziej bezpośrednio widać związek z ideologią, którą ta edukacja „upraktycznia”, retoryka postępu i linearna logika rozwoju występuje szeroko, chociaż nie można jednoznacznie stwierdzić, że chodzi tu dokładnie o to samo, co w unowocześnianiu i „odczarowywaniu” świata. Można natomiast twierdzić, że liniowość ta może odzwierciedlać inną niż modernistyczna, ale przez jej fakt kontynuowaną, racjonalność nową, według Ulricha Becka charakteryzującą „drugą nowoczesność”.

W tej warstwie także można edukację dla zrównoważonego rozwoju rozumieć jako edukację środowiskową Wiesława Theissa. Jest to bowiem edukacja, której pole, tak jak w przypadku „edukacji dla zmiany”, którą przybliży wspomniany projekt, „zawiera się między biegunem tego, co indywidualne, jednostkowe i prywatne oraz biegunem tego, co wspólne, grupowe, publiczne. Z innej strony patrząc, jest to obszar leżący pomiędzy naturalnymi (przyrodniczymi), kulturowymi

a społecznymi (samorządowymi, obywatelskimi) wymiarami środowiska. Zatem w grę wchodzi tu zarówno zagadnienia związane z ekologią, kulturą i tradycją, poprzez procesy rodzinnej i szkolnej socjalizacji i wychowania, po problemy zaangażowania społecznego, partycypacji obywatelskiej oraz edukacji samorządowej” [tamże, s. 25].

W swojej „flagowej” części treści „edukacji dla zmiany” zorientowanej na zrównoważony rozwój, którą – na potrzeby analiz – utożsamiam tu z edukacją środowiskową według W. Theissa i rozwijaną między innymi przez Mikołaja Winiarskiego [por. Winiarski, 2000; 2006], odzwierciedlają niemal wprost (w celach, tytułach itp.) ideę rozwoju przez zmianę w czasie liniowym. Nacisk w jej artykułowaniu jest tak duży, że główny jej wyraz chciałoby się nawet w związku z tym zapisać, rozpoczynając od wielkiej litery: Rozwój. Czytamy między innymi, że „Rozwój, centralna kategoria przedstawianej koncepcji, oznacza zmianę, sekwencyjne przechodzenie do wyższych, efektywniejszych faz życia społecznego i gospodarczego” [Theiss, 2001, s. 17].

Jednak – niejako równolegle, wtedy gdy podłoża koncepcji ma dostarczać formuła rozumienia środowiska jako (jak u W. Theissa) „małej ojczyzny” – jego linearna logika rwie się i nie daje się już – przynajmniej tak prosto – wpisywać w ideę postępu, z dominującym w niej diachronicznym i poddającym się pomiarowi pojęciem rozwoju. Mała ojczyzna jest przestrzenią psychofizyczną, powstaje w wyniku emocjonalnej więzi jednostki z miejscem, jego ludźmi, ich i jego biografiami; jest bytem relacyjnym, powstającym „pomiędzy” człowiekiem i – zawsze jego – światem [Ossowski, 1967, s. 201–226]. Jest „miejscem”, kuszącym bezpieczeństwem i znajomością „wszystkiego”, jest oswojonym fragmentem przestrzeni, gdyby użytkować rozróżnienie przestrzeń – miejsce Yi-Fu-Tuana [1987]. Wkomponowana w pojęcie „środowiska”, w którym i za pośrednictwem którego dokonuje się „edukacja środowiskowa”, czyni je konstruktem ontologiczno-geograficznym, tym bardziej, że autor ten nieustannie odsyła do biografii tak w jednostkowym, jak społecznym wymiarze.

Podobnie jawi się realizacja projektu „edukacji dla zmiany”, angażująca osobiste doświadczenia uczestników, wykorzystywane np. jako podstawa głównej, preferowanej w nim formy edukacji, jaką stało się samokształcenie oraz formy ewaluacji, jaką stanowi badanie w działaniu.

Na zasadzie pewnej dygresji, ale także z myślą o jednak nieco bardziej przybliżającym projekt „edukacji dla zmiany” jego ujęciu, przedstawiam dalej jeden z własnych tekstów pisanych na jego potrzeby. To zamysł organizacyjny badania w działaniu, które odbywało się w ramach zajęć z nauczycielami w trzech szkołach wiejskich województwa gdańskiego, prowadzonych metodą kół samokształceniowych (*study circles method*)⁵. Badanie stanowiło jednocześnie dość niekonwencjonalną formę ewaluacji tej części projektu, przynosząc pewne pogłębienie wartości samokształceniowych kursu. Raportowanie wyników trwa w czasie, gdy o tym piszę, więc nie mam możliwości ich zaprezentowania, ale też nie to jest celem ukazywanej tu „próbki”, pozwalającej – jak sądzę – na ukształtowanie pewnej orientacji w „edukacji dla zmiany” proponowanej w ramach projektu.

4.3. „Edukacja dla zmiany” jako samokształcenie przez badanie w działaniu

Na gruncie pedagogiki społecznej (który stanowi podłoże podjętych w projekcie zadań) badanie w działaniu jest rozumiane jako odmiana badania aktywnego, które może być realizowane z koncentracją na politycznym wymiarze zmian, wywołanych badaniem („akcja polityczna”), może być ekspozycją procesu uczenia się (formuła dydaktyczna), metodą zmian społecznych (np. przełamanie sprzeczności

⁵ Badanie zrealizowane w terenie przez dr Małgorzatę Puchowską i Sylwestra Zielkę z Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Gdańskiego, przy znaczącym współudziale instytucjonalnego partnera w projekcie „Edukacja dla zmiany” – Polskiego Klubu Ekologicznego w osobie Pani Grażyny Wolniakowskiej, której – w ten sposób również – pragnę podziękować za Jej wkład w badanie.

społeczeństwa klasowego), a także organizacji środowiska [Smolińska-Theiss, 1988, s. 62–86].

Jedno z głównych założeń badania przez działanie głosi, iż celem badania nie jest samo badanie, ale ulepszanie rzeczywistości (praktyczność) [tamże]. Jak słusznie eksponuje ten fakt B. Smolińska-Theiss: „żadne badanie nie jest czystą rejestracją faktów, a zatem każde jest jednocześnie nowym zdarzeniem społecznym, wpływającym na przebieg procesów społecznych”; i w innym miejscu: „Przed wszystkim jednak badania przez działanie mają oświecić ich uczestników, dać wiedzę na temat głębokiej, ukrytej struktury niekorzystnych zjawisk, wpływu czynników polityczno-społecznych i kulturowych na powstawanie i rozwój, a także ukazywać zawarte w rzeczywistości społecznej różne konflikty interesów” [tamże].

Badając społeczną rzeczywistość przez działanie, zmieniamy ją, czyniąc to z określoną, edukacyjną intencją. Stajemy się przy tym częścią wspólnoty, w której działamy, a pracując na jej zmianę, pozostajemy w przymierzu z tworzącymi ją ludźmi, aktywizujemy ich potencjał, współrealizując podjęte cele edukacyjne, rozwojowe.

Cele projektu, wyrażone w jego nazwie: „Edukacja dla zmiany. Perspektywy edukacji i uczestnictwa w zrównoważonym rozwoju” [ang. *Education for Change. Perspectives for education and participation in sustainable development*], w odniesieniu do nauczycieli, a przez nich – ich uczniów, środowisk, w których i poprzez które uczą, badanie w działaniu wydaje się realizować znakomicie, w szczególności w powiązaniu z założeniami dotyczącymi aktywizacji jednostkowej i społecznej (nauczycieli, ich uczniów, ich rodziców, lokalne społeczności) poprzez samokształcenie za pomocą metody kół zainteresowań, propagowanej przez szwedzkiego koordynatora, rozslawiającego w ten sposób swój kraj jako ojczyznę tej metody [zob. Blid, 1989; Kingström, 2002].

Metoda kół samokształceniowych (*study circles method*), jak ją prezentuje Carina Kingström, jest uczestnictwem w pracach koła samokształceniowego; jest procesem dynamicznym, opierającym się na doświadczeniu uczestników, umiejętnościach lidera koła i jako-

ści materiału szkoleniowego. Proces ten ukazuje wyjątkowość metody kół samokształceniowych w jej pedagogicznym aspekcie. W przeciwieństwie do nauczania konwencjonalnego, gdzie nauczyciel przekazuje wiedzę z pozycji dominującej, koło samokształceniowe angażuje wszystkich jego uczestników w przekazywanie i budowanie wiedzy [Kingström, dz.cyt., s. 6]. Koła samokształceniowe są w tym kontekście zawsze dobrowolnymi i darmowymi studiami nad uwarunkowaniami i możliwościami rozwoju ludzkości, społeczeństwa, warunków pracy, natury i kultury w bezpośrednim otoczeniu uczestników. Mają na celu zrozumienie siły, mocy sprawczej i przyjemności płynącej z robienia czegoś razem. Poprzez współdziałanie uczestnicy mogą wykształcić w sobie zdolności do przyswajania wiedzy i dogłębnego zrozumienia panujących warunków społecznych oraz znalezienia perspektyw dla rozwoju społeczności lokalnej.

Pracę w kole samokształceniowym organizuje się wokół przekazywania takiej wiedzy, której potrzebują uczestnicy, zgodnie z ich potrzebami i zainteresowaniami. Podstawą są tutaj wartości demokratyczne, w związku z czym wymiana i analiza doświadczeń uczestników stanowią wytyczną do dalszej pracy. Studia są więc całkowicie zależne od czynnego udziału i zaangażowania uczestników zarówno w planowanie pracy, jak w jej wykonanie.

Koło samokształceniowe to zwykle mała grupa ludzi (7–12 uczestników), którzy w określonym czasie spotykają się i przeprowadzają zaplanowane wcześniej zajęcia pod okiem wspólnie zaakceptowanego lidera. Podstawowymi elementami składowymi studiów są: doświadczenie i umiejętności uczestników, plan studiów lub specjalnie przygotowane materiały szkoleniowe oraz dobrze zorientowany w sytuacji i odpowiednio przeszkolony lider, który w dużej mierze ponosi odpowiedzialność za rezultat pracy koła.

Decyzję o temacie prac koła podejmuje się wewnątrz grupy, dlatego dotyczy on bezpośrednio każdego z uczestników. Temat powinien być jasno określony, a prace koła powinny mieć swój początek w doświadczeniu i wiedzy uczestników. Kiedy zostanie on ustalony, należy wspólnie rozważyć, które jego aspekty są najważniejsze, tak aby wszy-

scy zdawali sobie sprawę, czego będą się uczyć. Ważne jest, aby ustalić schemat pracy, którego realizacja będzie możliwa w ustalonych wcześniej ramach czasowych, tj. w ciągu takiego okresu czasu, na jaki przewidziano funkcjonowanie koła. To uczestnicy koła ustalają plan zajęć i są odpowiedzialni za zaplanowanie własnego kursu. Istotne, aby wszyscy uczestnicy koła doszli do porozumienia na temat planu nauki, w przeciwnym wypadku może później dojść do wielu dyskusji, które będą zupełne bez związku z tematem prac koła. Ustalenie planu nauki często nie jest kwestią jednego spotkania. Należy przeznaczyć na ten cel tyle czasu, ile potrzeba. Dobry wynik nauki zależy od jej odpowiedniego zaplanowania i rzetelnego przygotowania zajęć. Spotkania muszą być wcześniej zaplanowane, a cele nauki muszą być wcześniej uzgodnione i należy znaleźć odpowiednie środki do ich realizacji.

Plan tej wspólnej nauki (samokształcenia, które jest uczeniem się od siebie i poprzez własną aktywność) powinien uwzględniać następujące po sobie kroki – etapy nauki. Można przy tym używać takich metodycznych podejść, jak burza mózgów, organizowanie danych czy konsensus. Należy zidentyfikować i zorganizować dostęp do źródeł informacji i innych potrzebnych materiałów i pomocy. Powinno się też dojść do wstępnego porozumienia na temat sposobu pracy poszczególnych uczestników. Dobrze jest uwzględnić w planie pracy różne czynności socjalne.

Uczestnicy koła mają prawo dokonywać zmian w planie nauki już po rozpoczęciu prac. Plan jest tylko narzędziem i może zostać zmieniony w dowolnym momencie.

Pracy koła samokształceniowego cały czas towarzyszą czynności dokumentacyjne, których dokonywanie – samo w sobie niejako – stanowi badanie w działaniu. Pomocne w osiągnięciu jego celów stają się następujące pytania:

- czy koło pracuje zgodnie z ustalonym planem?
- czy wyznaczony cel pracy wciąż ma sens?

Negatywna odpowiedź na którekolwiek z tych pytań powinna sprowokować ustalenie, gdzie został popełniony błąd. Gdy problem zostanie już zidentyfikowany, trzeba spróbować go rozwiązać:

- czy można zmienić panującą sytuację?
- czy istnieje konieczność zmiany planu pracy lub powtórnego przyjrzenia się wyznaczonym celom? (np. czy założenia były zbyt optymistyczne lub pesymistyczne?).

Zamiast używać kwestionariusza, który miałby zmierzyć postęp prac koła, preferowane są inne działania, pozwalające dużo dokładniej ustalić, na jakim etapie pracy znajduje się grupa itp. To po prostu zadawanie sobie pytań wewnątrz grupy i przedyskutowywanie uzyskiwanych odpowiedzi:

- jak dobrze nam poszło, jaką część planu udało nam się zrealizować?
- gdzie napotkaliśmy przeszkody?
- co mogło spowodować ich powstanie?
- które z naszych doświadczeń mogą się okazać pomocne dla innych kół?
- co dalej? (zastanowienie się nad przyszłością).

Uczestnicy muszą również ustalić, jak ich wnioski i obserwacje mają zostać zaprezentowane. Czy końcowa prezentacja efektów prac koła ma przyjąć formę wystawy, przedstawienia teatralnego czy spotkania? Niezależnie od podjętej na ten temat decyzji, zainteresowanie rezultatami prac koła może być wysokie nie tylko wśród uczestników, ale również ze strony szkolnej wspólnoty, lokalnej społeczności. Prezentacja ta powinna więc w ten czy inny sposób pokazywać, jak przebiegał proces studiów. Informacja ta może być istotna dla innych kół, jak również może zachęcić nowe grupy ludzi do stworzenia własnych kół samokształceniowych.

W sposób mniej więcej taki, jak opisałam go wyżej – głównie za H. Blidem i C. Kindstrom⁶ – w ramach realizacji projektu zorgani-

⁶ Odniesienie stanowiły tu oczywiście polskie opracowania z obszaru dydaktyki, andragogiki, pedagogiki społecznej. Wiele z nich ich powstawało w okresie PRL-owskim, więc jako zdominowane charakterem tamtej rzeczywistości (edukacja i szkoła wplecione były w realizację zadania utrzymania kontroli państwa nad społeczeństwem), rzadko uwzględnia się je dzisiaj, w „nowej” rzeczywistości i bardziej ak-

wana była praca nauczycielskich kół samokształceniowych, grupujących się wokół problematyki „zrównoważonego rozwoju”.

Wydaje się, że nietrudno dostrzec w niej walory badania w działaniu, o którym wspomniałam. Metoda kół samokształceniowych, jak pisze Blid za jej – głównie szwedzkimi – klasykami, zawsze pozwalała na osiągnięcie edukacyjnych efektów dzięki i poprzez to, że sama jest nieustannym badaniem [Blid, 1990, s. 18].

Może, aby jednak nieco bardziej wyraziście je ukazać, przywołam, pochodzące z periodyku prezentującego dziesiątki tego rodzaju badań, typowe – chyba nie tylko dla warunków amerykańskich – badania typu *action research*. Te, które mam na myśli, dotyczą optymalizacji pracy szkoły poprzez „rozumiejące” podejścia nauczycieli [Hagarty, Amos, Oversby, Spear, 1999]. Grupa złożona w równych częściach z nauczycieli akademickich i szkolnych, zatrudnionych w ramach jednego dystryktu, przez rok współpracowała, spotykając się raz w miesiącu i rozwijając swoje wspólne badanie – działanie, w którym można wyodrębnić następujące elementy: postawienie problemu, zaplanowanie jego rozwiązania, wzajemne konsultacje co do przebiegu przyjętego planu, ewaluacja, podsumowanie, refleksyjnie wbudowujące osiągnięte wyniki w ramy teorii społecznych.

Bardzo podobnie zorganizowana została praca w ramach nauczycielskich kół samokształceniowych, stanowiąca jednocześnie badanie-działanie, poświęcone problematyce „zrównoważonego rozwoju” oraz edukacji dla zmiany, na taki rozwój zorientowanej.

W ramach celów i zadań projektu „Edukacja dla zmiany”, badanie w działaniu ukierunkowane zostało tak, by w spotkaniach samokształceniowych nauczycieli pojawiły się następujące elementy:

tualnej myśli pedagogicznej. Sama jednak czuję się mocno zainspirowana dokonaniami w tym obszarze – przede wszystkim dziełem H. Radlińskiej i A. Kamińskiego, a także – klasyków samokształcenia w Polsce – W. Spasowskiego, S. Rudniańskiego i innych. Pewien przegląd w tym zakresie znajdzie Czytelnik w opracowaniach W. Okonia: tenże (red.) (1979), *Teoria i praktyka upowszechniania wiedzy*, Wiedza Powszechna, Warszawa, oraz tenże (1987), *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, PWN, Warszawa.

Określenie problemu – dokonujące się wraz z badanymi, w czasie pierwszego spotkania (np. czego i jak powinni się uczyć, co umieć i jak przygotowanymi być powinni nauczyciele, wobec których można by formułować wymagania edukacji dla zmiany, edukacji dla „zrównoważonego rozwoju”? Czyli, inaczej rzecz ujmując, co powinna obejmować (treści) i jak powinna „wyglądać”, jak przebiegać (metody, formy, środki) edukacja przyszłych nauczycieli, zorientowanych na ideę „zrównoważonego rozwoju”? Szczegółowo, w odniesieniu do opracowywanego kursu dla studentów, przyszłych nauczycieli: jakimi treściami powinien być wypełniony taki właśnie kurs, traktujący o problematyce „zrównoważonego rozwoju”, i jak powinien być zaaranżowany do realizacji – organizacja miejsca kursu w toku studiów, proponowane metody, narzędzia itp. Natomiast w odniesieniu do przygotowywanej książki, materiałów dla nauczycieli szkolnych oraz akademickich: jakie powinny być jej treści, w jakiej powinny być ujęte strukturze, także w jakiej formie edytorskiej, by jak najlepiej służyła realizacji dydaktycznych celów itp.

Punktem wyjścia do określenia problemu (jak wyżej) mogłaby być miniankieta lub „rundka” wypowiedzi w jednym zdaniu (nagrywanych): „Jak jest z kształceniem przyszłych nauczycieli do ich zadań, związanych z edukacją dla zrównoważonego rozwoju? Jak być z nim powinno?”

Skonstruowanie i przyjęcie planu rozwiązania problemu, czyli: jak ze spotkań, jak w czasie ich trwania „wyłuskiwać” elementy składające się na rozwiązanie postawionego problemu, dotyczącego studentów, przyszłych nauczycieli, „młodszych” kolegów nauczycieli, objętych badaniem? Miejsce tu na zaproponowanie czegoś, co wyniknie z zestawienia wszystkiego, co powiedzieli (napisali) uczestnicy spotkania poprzedniego, odpowiadając na pytanie o idealny, przyszły kształt edukacji akademickiej przyszłych nauczycieli (spotkanie – jak wyżej). Przydatne tu mogą się okazać np. arkusze spostrzeżeń, uwag, wniosków, które padły, ale które wyraźnie zapoczątkowują kolejne wpisy. Badacz powinien przedstawić go uczestnikom badania i zapropono-

wać formułę uzupełniania arkuszy w trakcie kolejnych spotkań (mogą to być też dwa arkusze albo dwukolumnowa tabela w jednym arkuszu: a) kurs, b) książka – i luźne zapiski w tych rubrykach, dokonywane podczas spotkań, przy wspólnej akceptacji).

Przebiegać to może tak, że samokształceniowa praca toczy się „gładko”, a od czasu do czasu ktoś (także badacz) podchodzi do arkusza i zapisuje coś w nim, coś, na co albo od razu, albo na koniec spotkania wszyscy zwrócą uwagę, ustosunkują się do tego, zaakceptują lub wykreślą w wyniku wspólnej decyzji. Może tak powstać bardzo wartościowy materiał, ujmujący, niemal wprost, odpowiedzi na pytania, problemy badawcze (jak wyżej).

Wzajemne konsultacje dotyczące przebiegu badania-działania, które (poza konsultacjami, o których mowa wyżej) mogą oznaczać np. inicjowane przez badacza, przeważnie pod koniec spotkania, krótkie wymiany zdań, minidyskusje wokół tego, co wspólnie robimy. Chodzi tu m.in. o znaczące refleksje odnoszące się do poczucia sensu i pożytku z – charakterystycznie „naszego” – badania-działania (co to daje, czy daje to, o co nam chodziło, czy to warto robić dalej, czy może coś zmienić itp.).

Ewaluacja, to monitoring (czyli to, co działo się – umownie – w opisanych wyżej fazach badania), kontrolę („co to daje, czy daje to, o co nam chodziło?”), ocenę („czy to warto robić dalej, czy może coś zmienić?”) i określenie kierunków, perspektyw dalszego działania [może to być np. realizowana w ramach ostatnich spotkań formuła działania, w której spotkałyby się powiązane ze sobą ściśle metody i techniki badawcze, m.in. ankieta lub wywiad w oparciu o listę pytań (powtórzenie pytań z pierwszego spotkania: jak jest z kształceniem przyszłych nauczycieli w kontekście zrównoważonego rozwoju? jak być powinno? oraz: dlaczego nie jest tak, jak być powinno? co trzeba zrobić, żeby było tak, jak być powinno?), test niedokończonych zdań: *Zrównoważony rozwój, to w mojej pracy edukacyjnej*
Kurs dla nauczycieli uczących dla zrównoważonego rozwoju powinien

..... Książka przeznaczona dla nauczycieli uczących dla zrównoważonego rozwoju powinna zawierać/być..... itp.

Teoretyzacja, następująca później, to zakorzenianie własnego działania w istniejących koncepcjach teoretycznych i czerpanie z nich w dalszej pracy. Jej trwanie oraz dotychczasowe rezultaty – przynajmniej w odniesieniu do „kuliście” dokonujących się zmian we mnie, jako jednym z jego uczestników, widać między innymi na kartkach tej książki.

W powyższy sposób zaprezentowane samokształcenie w ramach badania w działaniu miało być – na marginesie poczynionym – przybliżeniem celów i charakteru realizacji projektu, stanowiącego tu przykład edukacji, „wcielającej” w życie, „materializującej” w działaniach jednostkowych i społecznych ideę zrównoważonego rozwoju.

4.4. Modernizacja, postmodernizacja i druga nowoczesność a zrównoważony rozwój jako puste znaczące nowej racjonalności

Wracając do ukazanej niespójności pomiędzy – wybitnie modernistyczną – racjonalnością projektu „edukacji dla zmiany” (edukacji środowiskowej W. Theissa) a jego – osadzonymi w przedkarterzjańskiej logice i pierwotnym znaczeniu przestrzeni – formami, warto zapytać, jak może to współgrać? Jak może wiązać się kontekst rozwojowej „efektywności” (kojarzonej z racjonalizującymi praktykami pomiaru i planowania, itp.) z przestrzenią psychofizyczną i jej „kolistością”, jak plastycznie niemierzalne postaci czasoprzestrzeni ujął przytaczany wyżej Ryszard Kapuściński?

Może należy rozumieć takie połączenia jako wyraz ewolucyjnych przeobrażeń projektu modernizacji świata, który, trwając ponad dwa wieki, musiał ulec przekształceniom i – w świetle obecnych uwarunko-

wań, o których wspomniałam między innymi za U. Beckiem – wygenerował „drugą nowoczesność” i dominującą w niej – w, pełnym obaw o życie i strachu o jego kondycję oraz trwanie teraz i w przyszłości, „społeczeństwie ryzyka” – racjonalność zrównoważonego rozwoju?

Wracając do refleksji M. Petersa, nie można też zapomnieć w tym kontekście o postmodernizmie oraz, dywagując wcześniej tyle na temat modernizacji świata, nie zapytać tu o jego postmodernizację [Peters, dz.cyt.].

Nie należy jednak pytać o nią, jak sądzę, w oderwaniu od dotkniętych już tropów: za myślą Becka o „drugiej nowoczesności” i „nowej racjonalności”, którą starałam się łączyć ze zrównoważonym rozwojem oraz z rozumieniem *sustainable development* jako (za Lacciau) pustego znaczącego, którego zhegemonizowana postać może stanowić zagrożenie, podobnie jak stanowił go Postęp w ramach modernizacji świata. Tropy te należy trzymać razem i, formując tak drogę dalszych analiz, rozpatrywać wszystkie te wersje gry „zrównoważonego rozwoju” (oraz – „zrównoważonym rozwojem”) w bezpośrednim i ścisłym związku.

W podsumowującym rozważaniu wywodzie, możliwie krótkim, by nie stracił na klarowności, można przedstawić rezultaty takich analiz następująco:

XIX-wieczny projekt modernizacji świata opierał się na – ciągle niezwykle nośnej, ponadczasowo formującej myślenie ludzkości – logice Oświecenia [zob. m.in. Foucault, 2000; Soja, 1993; Habermas, Rorty, Kołakowski..., 1996; Buliński, 2002]. Z łańcucha ekwiwalencji, jaki tworzyły w ówczesnych dyskursach puste znaczące, takie jak „zmiana”, „nieograniczony rozwój” i „ekonomia(-e) rozwoju”, „postęp”, wiążące w sobie odwołanie do liniowo rozumianego czasu i zakorzenione w wielkiej narracji, jaką tworzyła wówczas Historia. Pojawienie się wtedy takich pustych znaczących i siła ich łańcucha ekwiwalencji, to właśnie – jak ujmowali to, szeroko w tych fragmentach wypowiedzi przytaczani w pierwszej części, Foucault i Soja – XIX-wieczna obsesja historii.

W ramach tej struktury, w wyniku hegemonizacji wyłoniła się „modernizacja”, stając się pustym znaczącym, które – jak uczy Lac-lau – oderwało się od „wynoszących” je, pierwotnych beneficjentów, oczekiwani i nadziei na lepszy, „nowoczesny” świat. Modernizacja stała się ideologią niesioną za pośrednictwem szeroko zakrojonych, projektowanych w jej duchu działań edukacyjnych i rozwiązań, przebudowujących przestrzeń, zabierających jej pierwotny, przednaukowy charakter (niekartezjański w sensie separacji bytów, jakie stanowią człowiek i świat). Weberowskie „odczarowanie świata”, dokonujące się w związku z tym projektem ludzkości (europocentrycznie rozumianym, oczywiście), przede wszystkim było desakralizacją sfery publicznej, by mogła zapanować w niej racjonalność, by „nasz świat” (w zgodzie z moim założeniem stanowi go to, co wspólne, czyli rytuały, składające się na kulturę) mógł być „nowoczesny”.

Przy czym – w ramach dyktatu liniowo rozumianego rozwoju i postępu – „unowocześnianie” (czytaj: „modernizacja”) oznaczać musiało zerwanie dotychczasowych porządków. W przestrzeni architektonicznej widać to nader jaskrawo: *Bauhaus* Oscara Niemeyera i innych był szkołą budującą na negacji, ambitnie promującą Nowe, również jako Jedyne, które – w podporządkowaniu racjonalności – miało najlepiej rozwiązywać problemy ludzkości. Z nienawiązywania do wcześniejszych wzorów architektki tej szkoły uczynili cnotę, znakomicie reprezentującą walory projektu modernizacji świata, która ogarnęła wszystkie dziedziny życia społecznego, przekształcając przestrzeń, nie tylko architektoniczną, jaką stanowi dla człowieka jego „bycie-w-świecie”.

Postmodernizm – chronologicznie – jako później wyłaniający się prąd kulturowy, negując *mainstream* modernizmu, zrywał z kolei z modernizacją i w jej miejsce, zdawać by się mogło, wkładał „własne” procesy rearanżacji świata, polegającej jakby z jednej strony na powrocie do przeszłości, z drugiej na jej krytycznym osądzie. W rezultacie takiego „punktowego”, „wyspowego”, wybierającego jedynie niektóre elementy, zainteresowania tym, co za nami, rzeczywistość postmodernizmu i działania w ramach „postmodernizacji” przypominać mogą *patchwork*. Pisząc o postmodernistycznej tożsamości, a także

o ogólnej kondycji kulturowej postmodernizmu, której cechy potwierdzać mogą występowanie – *per analogiam* wobec modernizacji – postmodernizację świata, zwracają na to uwagę m.in. Peter Alheit [2004], Zygmunt Bauman [1996], Anthony Giddens [2001], Tomasz Szukdlarek [1993]. Realizację tego projektu również można ukazać na przykładzie przestrzeni architektonicznej, wskazując m.in. na patchworkowo bajkowe budowle i instalacje licznie powstające od lat 50., odsyłające do dość spektakularnie łamiącego modernistyczny porządek artysty, jakim jest Friedensreich Hundertwasser.

Jak dla Niemeyera linijka mogła być podstawowym narzędziem pracy, dla Hundertwassera był nim chyba krzywik⁷. W jego wykonaniach wszystko wije się i miesza, w skojarzeniowych odesłaniach do elementów przeszłości, wykrzywiając je jak w cyrkowym zwierciadle i podważając przez to jakby słuszność wszelkich domysłów. Po prostu nic nie ma tu być „dawne” i nic nie ma być „nowe”, a już na pewno nie „nowoczesne” (czytaj: „racjonalne”).

Intrygujący jest związek tego rodzaju postmodernizacyjnych aktywności z „logiką” natury, do której – często wprost, przecząc tym również racjonalności modernizmu – one się odwołują. To tak, jakby w ramach postmodernizacji dawała o sobie znać jakaś subwersywna gra „kolejnych” pustych znaczących, formujących „kolejny” łańcuch ekwiwalencji. W opozycji wobec modernizacji operującej liniowym Postępem i zmianą, postmodernizacja doprowadziła do hegemonizacji puste znaczące, mające „działać” przeciwnie, nierozumowo. Dość chyba wyraziście tym zhegemonizowanym pustym znaczącym stała się „natura” (ukazuje to także przywołany przykład, jakim jest sztuka Hundertwassera, który charakterystycznie opatrzył swój album – manifest tytułem: *For more human architecture in harmony with nature*).

⁷ Fotografia G. Kroemera przedstawiająca artystę z przedziwnym, mocno wygiętym, jakby wijącym się liniałem, zatytułowana *Hundertwasser with bent ruler*, zaprezentowana jest w albumie, którego tytuł, interesujący w świetle tych analiz, brzmi: *For more human architecture in harmony with nature: Hundertwasser Architecture*, (1997), Benedikt Taschen Verlag GmbH, Taschen, Koeln, Lisboa, London, New York, Paris, Tokyo.

Postmodernizacja, generująca ideologiczny dyktat „naturalnych” rozwiązań i bliskiego związku z „naturą”⁸, następowała w świecie coraz bardziej zdominowanym przez media. Użytkując podatny grunt, jaki stanowiło zainteresowanie „stanem natury”, jej „bezpieczeństwem”, przekładającym się na kondycję jednostek i społeczeństwa, itp. media zapośredniczały doniesienia, we właściwy sobie sposób na masową skalę wyolbrzymiając fakty i globalizując zagrożenia.

Tak mógł rodzić się dyskurs „dobra planety”, nieprzerwanego życia, coraz to bardziej operujący z jednej strony pustymi znaczącymi, które (jak wykazywałam) obdarzyły swoją, wzmocnioną w łańcuchu ekwiwalencji siłą, „zrównoważony rozwój”, który osiągnąwszy zhegemonizowaną postać, stał się dominującą ideologią. Z drugiej można ten dyskurs określić jako produkcję i dystrybucję strachu, ponieważ jego konstytutywną cechą jest utrzymywanie i potęgowanie atmosfery nieustającego zagrożenia wszelkiego życia, przede wszystkim zaś własnego życia każdego członka tej kulturowej wspólnoty – coraz bardziej zamykających się i wznoszących coraz solidniejsze mury swoich przeróżnych, materialnych i symbolicznych twierdz – „widzów”, „słuchaczy”, „konsumentów”.

Z takiego zaplecza – jak sądzę z postmodernizacji – wyrasta rzeczywistość, w której niezbędność racjonalności jest niepodważalna i nie podlega dyskusji (*świat zwariował, trzeba ratować siebie i jego, i wreszcie zacząć korzystać z rozumu*). Dla Ulricha Becka są to realia „drugiej nowoczesności” wpisane w ramy „nowej racjonalności”. Wydaje się, że stanowią tło, a zarazem istotę roli, jaką we współczesnej rzeczywistości gra „zrównoważony rozwój”.

Nie można w tym zapomnieć o edukacji, która „ukonkretnia” to puste znaczące. To przez nią i z jej powodu ciągnie ono za sobą ludz-

⁸ Co ważne dla znaczenia tego wywodu, warto zauważyć, że konstrukcja, w ramach której wydziela się byt, jakim jest „natura”, jest dychotomiczna i – w rzeczywistości – na przekór niejako, wbrew intencjom „postmodernizatorów”, oddala od pierwotnej przestrzeni.

kie działania zorientowane na *sustainable development*, jakkolwiek mglista jest to orientacja.

4.5. „Nasza nowoczesność” i edukacja dla zrównoważonego rozwoju jako zmiana rytuałów

Wracając do pewnych zaskoczeń, uchwyconych podczas analizy elementów składowych koncepcji edukacji środowiskowej, „edukacji dla zmiany”, można powiedzieć, że zauważona w nich „niekompatybilność”, nakazująca rozumieć je jako osadzone zarówno w racjonalności, jak poza nią, to rezultat przebijania się na powrót do sfery publicznej wartości, wypchniętych z niej wskutek, racjonalizującego życie społeczne w warunkach „pierwszej nowoczesności” – „odczarowywania” świata.

Jak pięknie powtarza często Ernesto Laclau, ludzie nie są przewidywalni całkowicie [dz.cyt.] i nawet najbardziej skrupulatnie zorganizowany i rzetelnie realizowany projekt społeczny nie może być zgodny ze swoim planem do końca. Jeśliby tak było, to edukacja, którą bez obaw można byłoby określać „edukacją dla zrównoważonego rozwoju” (np. „edukacja dla zmiany”, koncepcja edukacji środowiskowej Wiesława Theissa) przez swoją linearność treści (rozumienie rozwoju) i formujące ją odwołania do czasu i przestrzeni pierwotnej, przednaukowej, zakładającej jedność człowieka i świata, świata, który nie istnieje poza nim, wydaje się, że mogłaby wykuwać kształt „nowej” albo po prostu „naszej nowoczesności”, z akcentem na jej wspólnotową aurę.

W tej, wcale nie hybrydalnej, lecz zgodnej z ideą jedności, jaką stanowi wszelkie „bycie-w-świecie”, postaci rzeczywistości kształtowanej przez edukację, dominacja *ratio* nie oznaczałaby zamknięcia sfery publicznej na wartości „pozarozumowe”, takie jak wiara, tradycja, dogmaty i przesady, mieszczące się poza racjonalnością, na *sacrum*.

Jak dzieje się to w przestrzeni jednostkowych i społecznych ontologii, „widocznej” w prezentowanych heterotopkach, dominacja racjonalności stopniowo zastępowana byłaby dialektyką, w której istnieje się każdy podmiot i która angażuje zarówno to, co umożliwia rozum, jak to, co jest możliwe, bo JEST, choć dla niego nie do ogarnięcia, bo „poza” nim.

Eksponując walory transcendencji, postuluję tu, jak się wydaje, metafizykę zamiast ontologii. Obie, i ontologia, i metafizyka, są – jak wiadomo – teoriami bytu. Ta druga jednak dopuszcza transcendencję i w związku z tym z pewnością nie może być badana przez fenomeny. A to z kolei jest oczywiste dla ontologii w rozumieniu Heideggera. „Uwiedziona” filozofią przestrzeni Martina Heideggera, który opowiada za fenomenologiczną ontologią, zakładając, że żadna inna być nie może („każda ontologia jest fenomenologiczna”, „każda fenomenologia jest ontologią”, głosił, co przywoływałam w pierwszej części książki), nie czuję się niesiona intencją polemiki w tym obszarze. Jednak jeżeli dzieje się tak w związku z prezentowaną tu koncepcją „edukacji dla zrównoważonego rozwoju”, to pragnę podkreślić, że ma ona w moim odczuciu sens tylko i wyłącznie w warunkach założenia o przenikaniu się i transcendencji bytów, które mogą – jak rozumem Heideggera – tworzyć wówczas jednię, jaką jest *Dasein*, „jesteć”.

W ten sposób rozumiana „edukacja dla zrównoważonego rozwoju” nadawałaby formę, „rzeźbiąc” nie XIX-wieczną racjonalizację, „odczarowującą” świat w warunkach szerzonej idei liniowego „rozwoju bez ograniczeń” (Postępu), jak również nie racjonalizację (podbudowaną „nową racjonalnością” Becka), która wskutek współcześnie szeroko uświadamianych (redundowanych przez media) zagrożeń ma przede wszystkim i „jedynie” ratować świat, podtrzymując go przy życiu, utrzymując go żywym.

Można tę, tworzącą ramę „edukacji dla zrównoważonego rozwoju”, racjonalność nazwać – jak sądzę w świetle przeprowadzonych analiz – racjonalnością zrównoważonego rozwoju, generującą proces

racjonalizacji, dokonujący się nie przez instytucjonalizację i desakralizację (jak w projekcie modernizacji świata), nie przez strach przed światem (jak wskazywać by na to mogła „nowa racjonalność” „drugiej nowoczesności”), lecz przez pełne na niego otwarcie. Dokonuje się ono, jak sądzę, w aktualnych warunkach bezwzględnej potrzeby trwania życia, niedeterminującej jednak społecznej izolacji, obojętności i anomii.

Celem i produktem takiej racjonalizacji byłaby wzajemność i wspólnota, tworzące tak nowoczesność, o której moglibyśmy wszyscy bez wahania mówić: „nasza”, ponieważ byłaby to rzeczywistość dzielona, wspólna: współczesność.

Wydaje się to stanowić istotę *sustainable development* oraz koncepcji współczesnej rzeczywistości, którą może kształtować edukacyjna praca, ukierunkowana nie na puste znaczące liniowego rozwoju czy ucieczkę przed „złym światem”, lecz na – jak wspominałam o tym wiele razy – zmianę rytuałów, z których społeczna przestrzeń, ów świat, zawsze nieodmiennie „nasz” się składa; rytuałów, tworzących kulturę.

Edukację dla zrównoważonego rozwoju widzieć można zatem jako zorientowaną w powyższy sposób pracę na rzecz zmiany rytuałów. W niej odzwierciedlałaby się, postulowana tym opracowaniem, w pełni zgodna z ideałami Oświecenia, do których – jak pewnie wszyscy [zob. Foucault, 2000, dz.cyt.] – zmierzam, idea mieszczenia *communitas* w strukturze i zapobiegania totalitaryzmowi. Zawierałaby się w niej też istota zmiany jako przestrzennej dynamiki, za Kapuścińskim, „kolistości” naszych, stale przecież toczących się bytów, nie zaś kartezyjskiej rozciągłości, ich mierzalnej linearności.

To także koncepcja rozwoju bez ograniczeń, ale nie z definiującą go ekspozycją strzałki wskazującej kierunek w czasie, lecz akcentującego – zawsze ludzkie – topoty i heterotoposy; rozwoju zanurzającego człowieka w głąb dialektycznej przestrzeni, w której – jakby „po prostu” – TRWA jego relacja ze światem i przenikają się, formujące

ją, natura oraz kultura. Przestrzeni budzącej wyzwania, ale nie obezwładniającej strachem, jak – również dążąca do oświeceniowych ideałów, lecz totalizująca – rzeczywistość, podporządkowana racjonalności „pierwszej” czy „drugiej” nowoczesności.

Nie zważając na idealizm tkwiący w treści następującego stwierdzenia, artykułuję je na koniec z poczuciem głębokiej w nią wiary (ideały mają to do siebie, że nigdy nie mogą być zrealizowane w pełni. Pedagogika jest dążeniem do nich, bez ideałów nie ma sensu).

W kondycji „naszej nowoczesności”, ukształtowanej postulowaną tu edukacją, nasze heterotopie (Foucaultoskie „inne miejsca”, „inne przestrzenie”) będą miały szansę stać się skrzyżowaniami „innych spojrzeń”, śmielszych i nienaznaczonych strachem, spojrzeń ludzi wolnych i szczęśliwych.

Zakończenie: w stronę Radlińskiej

Tezy prezentowane w tej książce są sprowadzone w „finalnej” argumentacji do refleksji o „zrównoważonym rozwoju” jako wyrazie pewnej racjonalności współczesnego, można by powiedzieć, zanurzonego w pogrążającej go logice bezpieczeństwa, świcie. Ta myśl z kolei bardzo płynnie niesie do pedagogiki społecznej, w której polu, w ramach polskich reprezentacji, Helena Radlińska i jej liczni następcy odwoływali się do pojęcia „środowisk życia”. Radlińska charakterystycznie użyła tu liczby mnogiej, podkreślając tym (co trafnie zauważyła Ewa Marynowicz-Hetka) możliwość uczestnictwa jednostki w wielu środowiskach życia oraz transwersalny wymiar analizy tego środowiska, „wyrażający się w tym, że może ono być wielokrotnie waloryzowane w sposób indywidualny” [2006, s. 54].

W jednej z interpretacji (Kowalski), pojęcie „środowiska życia” H. Radlińskiej jest – przywodzącą na myśl opisy „zrównoważonego rozwoju” – pewną dialektyką, splatającą przenikające się wpływy. Jest „zespołem warunków przyrodniczych, kulturowych, osobowo-społecznych, wśród których żyje jednostka i czynników przekształcających jej osobowość, zakładając dialektyczną współzależność między środowiskiem wychowującym a jednostkami lub grupami wychowywanymi” [tamże, s. 58].

Radlińska o środowiskach życia pisze (w kontekście analizy procesu oraz postulatu ich przetwarzania), że „pedagogika społeczna zajmuje się stosunkiem jednostek i grup do środowisk życia (przyrodniczego, kulturowego i osobowego) oraz ich rolą jako składników śro-

dowisk i czynników przemian (...) rozróżnione zostały w odmiennych przekrojach środowiska bezpośrednio i szersze, subiektywne i obiektywne, materialne i niewidzialne" [1961, s. 366, za: tamże].

Jednocześnie Radlińska zwraca uwagę, że „pedagogika społeczna – w odróżnieniu od polityki społecznej – kładzie szczególny nacisk na stosunek wzajemnych czynników biologicznych i społecznych” [Radlińska, 1961, s. 23]. Według tej, klasycznej dzisiaj, koncepcji, pedagogika społeczna ma „własny punkt widzenia”, wyrażony w zainteresowaniu „wzajemnym stosunkiem jednostki i środowiska, wpływem warunków bytu i kręgu kultury człowieka w różnych fazach jego życia, wpływem ludzi na zapewnienie bytu wartościom przez ich przyjęcia i krzewienie oraz przetwarzanie środowisk „siłami człowieka w imię ideału” [tamże, s. 361]. Podążając za Trentowskim, ciągle w swoich pracach akcentuje „przeznaczenie” pedagogiki społecznej: wykrzyk środków, którymi da się bóstwo *in potentia* przebudzić i „w istny jaw życia, tj. w bóstwo *in actu* zamienić” [za: Theiss, 1997, s. 160].

Wydaje się, że Radlińska widzi rzeczywistość „przestrzennie”, sądzę, że „heterotopicznie” nawet, bo – mając w pamięci jej podejście do „środowisk życia” – widać, jak „je” świat stanowi splot takich środowisk, *miejsc miejsc*.

„Środowiska życia” Radlińskiej wyraźnie tworzą jakąś egzystencjalną tematyzację, w ramach której ujawnia się jej rozumienie relacji człowiek–świat jako jedni, którą stanowi ludzkie jestestwo, byt istoczący się w działaniu, w kształtujących go przekształceniach. Jako takie, myślenie to staje się bliskie i bardzo nośne wobec dalszych dociekań wokół przestrzeni pierwotnej, może wyznaczać pewne kierunki poszukiwaniom, dla których punkt wyjścia stanowić by miała ta książka.

Może warto w pedagogice społecznej, tak jak ją przed laty uformowała Helena Radlińska, dostrzec charakter „pedagogiki miejsca” i rozwijać ją, stawiając w centrum analiz zagadnienie przestrzeni, która – jak wykazywałam – zawsze jest „ludzka”. Realna, jak heterotopie, z których się składa, „miejsca miejsc”, w których i którymi żyjemy, na-

szych – nieskończonych i nieograniczonych w potencjale możliwych przekształceń – „środowisk życia”.

Może perspektywa pedagogiki społecznej – zgodnie z podstawami nakreślonymi przez Radlińską, nigdy nie rozrywająca pola własnej teorii i praktyki – ma szansę zaowocować pewną praktycznością wobec ujęć wieńczących wywód zaprezentowany w tej książce?

Być może, w perspektywie pedagogiki społecznej, jako pedagogiki miejsca (w tego rodzaju wersji), można byłoby zobaczyć „konkretne” rozwiązania, pozwalające na planowe i systematyczne, świadome przekształcanie naszych środowisk życia poprzez pracę na rzecz zmiany rytuałów?

Stanowiłoby to jednocześnie o uprawnionej obecności jedni człowiek–świat w dyskursach toczących się w przestrzeni „naszego” świata, przestrzeni pierwotnej, której – bez skłonności do dominacji – nie odmawiałoby się możliwości formowania sfery publicznej.

Może tędy właśnie, przez tego rodzaju pedagogiczną refleksję, wiedzie droga do ideału, jakim – w świetle treści książki – byłaby pewna „racjonalność dopuszczająca nieracjonalność”, agonistyczna w swoim pluralizmie rzeczywistość, godząca w „jednym” dążenia do osiągnięcia zarówno ładu struktury, jak „ładu inaczej”, czyli antystruktury – *comunitas*, o czym pisałam za Turnerem.

Projekt Radlińskiej może być uznany za „żywą” wersję kształtowania rzeczywistości agonistycznego pluralizmu.

Z uwagi na jego dostrzeżone cechy, puentując analizy zawarte w książce, można też sformułować pytania o charakter tego projektu w związku z ideałami Oświecenia, które – jak wspomniałam – prowadzą nas wszystkich do prawdy, poprzez, co okazało się z lektury Vattimo, Becka i innych, nie jedną, lecz wiele racjonalności. Z pewnością projekt Radlińskiej jest wyrazem wiary w te ideały. Niekoniecznie odzwierciedla wiarę w postęp i racjonalizację-modernizację, choć czas, w jakim powstawał, mógłby jeszcze na to wskazywać.

Radlińska, krytyczna wobec „generacji, która zajmuje się wychowaniem”, pisała wtedy, że jej działania streszczają się w tym, „żeby »było

lepiej«. W pragnieniach wielu rodziców »lepiej« oznacza »lżej«, wygodniej. W rozważaniach głębiej sięgających »lepiej« przybiera inny kształt: bogatszego, bardziej wszechstronnego, lecz równocześnie zharmonizowanego życia indywidualnego i zbiorowego" [Radlińska, dz.cyt., s. 44].

Neguje w tym ideę liniowego rozwoju, postępu jako ruchu „do przodu”, bez ograniczeń. Przypomina to Kapuścińskiego przywołaną wcześniej kategorię „kolistej” zmiany. Radlińska proponuje zmianę, która miałaby „postępować”, ale nie linearnie, lecz w głąb człowieka, z nastawieniem na pewną koncentryczność, silnie akcentowanego przez autorkę, procesu budowania harmonii.

Wprawdzie głosząc swoje słynne zdanie, że „w imię ideału siłami człowieka wychowanie przetwarza dzień dzisiejszy” [tamże], odsyła do Oświecenia i do modernistycznej racjonalności zarazem („ideału – czyli owego „lepszego” jutra” – pisze dalej, ukazując diachroniczną perspektywę zmiany, znany z XIX wieku „Postęp”), ale z mocą podkreśla, że „ureczywistnienie ideałów odbywa się w kształtach nieprzewidywanych” [Radlińska, 1935, za: Theiss, 1997, s. 160].

Nieprzewidywalność, wielokrotnie w tej książce przywoływana, jak z jednej strony zagrożenie totalitaryzmem, z drugiej – jego zaprzeczenie, znak nadziei na zmianę totalizujących procesów i struktur, w refleksji Radlińskiej jawi się w tym samym, jak sądzę, rozumieniu.

Radlińska wierzy w „nowego człowieka”, ale go nie kreuje. Raczej uważnie bada go (stąd nacisk w jej pedagogii na badanie – działanie), widząc w tym podstawę pracy pedagogicznej, jako pełnego trocki wsparcia, dokonującego się w przestrzeni pomiędzy człowiekiem i jego światem życia, może – jak ujęła to Romana Miller – poprzez ingerencję w dialektykę tego związku [1981]. Edukacja jest socjalizacją i *vice versa*, i tak jedna, jak druga odsyła do nieprzewidywalności, jaką przedstawia sobą człowiek „bytujący-w-świecie”.

W tym kontekście zyskuje więc na aktualności stawiane w tym opracowaniu pytanie o zagrożenie totalitaryzmem w warunkach dążenia do wspólnotowego ładu, czyli prób godzenia struktury z antystruktura.

Wobec „kształtu” analizowanych heterotopii, jest to pytanie o podstawy, o kierunek, jaki wskazuje zarówno pedagogika społeczna Radlińskiej i grona jej kontynuatorów [wielu ich przedstawia Wiesław Theiss, 1997 czy Ewa Marynowicz-Hetka, dz.cyt.], jak współczesne teorie społeczne oraz rozmaite rozwiązania „kwestii społecznej”, artykułowane aktualnie w polityce. Wobec wszystkich sformułowanych w książce wyzwani dotyczących kształtowania antagonistycznych, aczkolwiek możliwie wolnych od przemocy form „bycia-w-świecie” w „epoce przestrzeni”, pedagogika społeczna, a w szczególności jej odmiana jaką stanowi pedagogika miejsca, stoi przed zadaniami chyba najbardziej znaczącymi.

Postulowana przez Radlińską praca na „ureczywistnianie ideału”, objawiającego się w formach nieprzewidywalnych, może być pracą społeczną (jak ją określa) lub animacją społeczno-kulturalną i pracą socjalną oraz organizacją lokalnych społeczności, jak ujmują ją kontynuatorzy.

Może to być praca ze świadomością rytualizacji i ukierunkowaniem na wychowawczą ingerencję poprzez ich przekształcanie, może to być działanie na znaki heterotopii. Mimo swojej nieskończoności, ma szansę uwrażliwić na miejsce i nadać inny kształt światu, który jest „nasz”, przestrzeni, której „jesteć”, odnoszące się do każdego, nadaje jej pierwotnie ludzkie, „czarowne” znaczenie.

Bibliografia

- Alheit P. (2004), *Ponowoczesne wyzwania „społeczeństwa uczącego się”*. Podejście krytyczne, „Teraźniejszość, Człowiek, Edukacja”, nr 4(28).
- Baruro W., Burger T., Kassénberg A. (1997), *Agenda niespełnionych nadziei. Społeczna ocena realizacji Agendy 21 w Polsce*, IE, Warszawa.
- Bańka A. (1999), *Architektura psychologicznej przestrzeni życia: behawioralne podstawy projektowania*, Poznań.
- Baran B. (1989), *Kant Heideggera (przedmowa)*, [w:] Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, PWN, Warszawa.
- Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja*, Wydawnictwo „Sic!”, Warszawa.
- Bauman Z. (1996), *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (1998), *Ponowoczesne losy życia i śmierci*, „Kultura, Język, Edukacja”, nr 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa.
- Bauman Z. (2005), *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Beck U. (2004a), *Społeczeństwo ryzyka*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Beck U. (2004b), *Risk society: towards a new modernity*, [w:] *Key issues in sustainable development and learning. A critical review*, Scott W., Gough S. (red.), RoutledgeFalmer, London and New York, s. 10-16.

- Beck U. (2005), *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Berger P., Luckman T. (1983), *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa.
- Bernstein B. (1980), *Socjolingwistyczne ujęcie procesu socjalizacji: Uwagi dotyczące podatności na oddziaływania szkoły*, [w:] *Badania nad rozwojem języka dziecka*, wybór prac pod redakcją Shugar G. W. i Smoczyńskiej M., PWN, Warszawa, s. 557–596.
- Bhabha H. (1990), *The Third Space (Interview with Homi Bhabha)*, [w:] *Identity: Community, Culture, Difference*, Rutherford J., Lawrence & Wishart, Londyn, s. 207–221.
- Blid H. (1990), *Education by the People – Study Circles*, Tryckeri AB Primo, Oskarshamn.
- Bruner J. (1990), *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 4.
- Buchowski M. (1993), *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H. (2005), *Język przestrzeni u Heideggera*, „Teksty Drugie”, nr 4 (94), s. 9–28.
- Buliński T. (2002), *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Burszta W. (1998), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- Cahoone L. E. (1998), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, Blackwell Publishers, Malden–Oxford.
- Chmielewska-Łuczak D., Fankanowski M. (1995), *Przegląd aktualnych tendencji w badaniach biograficznych w obrębie nauk społecznych*, [w:] *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*, M. Straś-Romanowska (red.), Wyd. Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.
- Czarnowski S. (2006), *Ludzie zbędni w służbie przemocy*, [w:] *Bezdomność*, tom VII, *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 95–105.
- Czerniawska O. (1997/1998), *Biografie edukacyjne i ich zastosowanie*

- w kształceniu andragogicznym*, „Rocznik Andragogiczny”, Akademickie Towarzystwo Andragogiczne, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Delleuze G., Guattari F. (1991), *Co to jest filozofia?*, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Dembiński M. (2004), *Rytualne oblicze lekcji. Studium teoretyczno-empiryczne*, Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków.
- Demetrio D. (2000a), *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, IMPULS, Kraków.
- Demetrio D. (2000b), *Zabawa na tle życia. Gra autobiograficzna w edukacji dorosłych*, IMPULS, Kraków.
- Dębski M., Olech P. (2005), *Socjodemograficzny portret zbiorowości ludzi bezdomnych w województwie pomorskim*, „Pomost. Pismo Samopomocy”, Gdańsk.
- Dominicé P. (1999), *Historia życia jako proces kształcenia*, [w:] *Psychologiczna problematyka doradztwa zawodowego. Materiały do studiowania*, Skłodowski H. (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- For more human architecture in harmony with nature: Hundertwasser Architecture* (1997), Benedikt Taschen Verlag GmbH, Taschen, Koeln, Lisboa, London, New York, Paris, Tokyo.
- Foucault M. (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa.
- Foucault M. (1993), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Wydawnictwo ALETHEIA-SPACJA, Warszawa.
- Foucault M. (1995), *Historia seksualności*, Warszawa.
- Foucault M. (1999), *Narodziny kliniki*, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Czym jest Oświecenie?*, [w:] Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.
- Foucault M. (2005), *Inne przestrzenie*, „Teksty Drugie”, nr 6 (95), s. 117–125.
- Giddens A. (2001), *Jednostka i tożsamość*, PWN, Warszawa.
- Giza-Poleszczuk A. (2005), *Rodzina a system społeczny. Reprodukcyjność i kooperacja w perspektywie interdyscyplinarnej*, Wydawnictwo

- Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Goffman E. (1987), *Charakterystyka instytucji totalnych*, [w:] Derczyński W., Jasińska-Kania A., Szacki J., *Elementy współczesnych teorii socjologicznych*, In Plus, Warszawa.
- Greimas A. J. (1989), *Ku semiotyce topologicznej*, [w:] Leach E., Greimas A. J. (1989), *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa, s. 168–189.
- Gruenewald D. A. (2003), *Foundations of Place: A Multidisciplinary Framework for Place-Conscious Education*, „American Educational Research Journal”, tom 40, nr 3.
- Habermas, Rorty, Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej* (1996), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Hagarty L., Amos S., Oversby J., Spear M. (1999), *Striving for Quality When Quantity Seems to Count*, „Educational Action Research”, tom 7, nr 2.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, PWN, Warszawa.
- Hofstede G. (2000), *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Illich I. (1976), *Spółczesność bez szkoły*, Warszawa.
- Ingarden R. (1998), *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Jacyno M. (1997), *Kontrkultura ubóstwa. Pierre'a Bourdieu koncepcja reprodukcji klas społecznych a problem reprodukcji otwartej*, „Studia Socjologiczne”, nr 3 (146), s. 101–120.
- Jickling B. (2004), *Why I don't want my children educated for sustainable development?*, [w:] *Key issues in sustainable development and learning. A critical review*, Scott W., Gough S. (red.), RoutledgeFalmer, London and New York, s. 133–137.
- Kapuściński R. (1998), *Heban*, Oficyna Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa.
- Kawula S. (1999), *Człowiek w relacjach socjopedagogicznych*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, Toruń.
- Kindström K. (2002), *A presentation of the study circle method*, Studie-

- forbundet Vuxenskolans, Stockholm.
- Koczanowicz L. (2005), *Antagonizm, agonizm i radykalna demokracja. Koncepcja polityki Chantal Mouffe*, [w:] Mouffe Ch. (2005), *Paradoks demokracji*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Księżopolski M. (1999), *Polityka społeczna. Wybrane problemy porównań międzynarodowych*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice.
- Kuroń J. (2004), *Rzeczpospolita dla moich wnuków*, Warszawa.
- Laclau E. (2004), *Emancypacje*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Leach E., Greimas A. J. (1989), *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa.
- Leach E. (1989), *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, [w:] Leach E., Greimas A. J. (1989), *Rytuał i narracja*, PWN, Warszawa, s. 21–167.
- Lipman M., Sharp A. M., Oscanyan F.S. (1997), *Filozofia w szkole*, Wydawnictwo CODN, Warszawa.
- Łaciak B. (2003), *Wizerunek dziecka w reklamie telewizyjnej*, [w:] *Dziecko we współczesnej kulturze medialnej*, Łaciak B. (red.), Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.
- Malewski M. (1997), *Metody ilościowe i jakościowe w badaniach nad edukacją. Spór o ich metodologiczną komplementarność*, „Kultura i Edukacja”, nr 1–2.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Marynowicz-Hetka E. (2006), *Pedagogika społeczna. Podręcznik akademicki*, tom I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Meighan R. (1997), *The Next Learning System: and why home – schoolers are trailblazers*, Educational Heretics Press, Nottingham.
- Mendel M. (1998), *Rodzice i szkoła. Jak uczestniczyć w edukacji dzieci?*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mendel M. (1999), *Edukacja społeczna jako odmiana myślenia o wczesnej edukacji*, Wydawnictwo OSW „GLOB”, Olsztyn.
- Mendel M. (2000), *Partnerstwo rodziny, szkoły i gminy*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

- Mendel M. (2001), *Edukacja społeczna. Partnerstwo rodziny, szkoły i gminy w perspektywie amerykańskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mendel M. (red.) (2002), *Animacja współpracy środowiskowej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mendel M. (red.) (2003), *Animacja współpracy środowiskowej na wsi*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mendel M. (red.) (2006a), *Pedagogika miejsca*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Mendel M. (2006b), *Pedagogika miejsca i animacja na miejsce wrażliwa*, [w:] *Pedagogika miejsca*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Miller R. (1981), *Socjalizacja – Wychowanie – Psychoterapia*, PWN, Warszawa.
- Mouffe Ch. (2005), *Paradoks demokracji*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Obuchowski K. (1990), *Kolektywizm – Indywidualizm – Ideologizm*, [w:] *Orientacje społeczne jako element mentalności*, Reykowski J., Skarżyńska K., Ziolkowski M. (red.), Wydawnictwo NAKOM, Poznań.
- Ogrodnik B. (1995), *Ontologia czasu konkretnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Okoń W. (1987), *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, PWN, Warszawa.
- Peters M. (2004), *Ecology, education and modernity: nature as a self-regulating machine*, [w:] *Key Issues in Sustainable Development and Learning. A critical review*, Scott W., Gough S. (red.), RoutledgeFalmer, London and New York, s. 50–56.
- Pietkiewicz B. (2002), *Psychoanaliza jako terapia narracyjna*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Trzebiński J. (red.), GWP Gdańsk.
- Pilch T., Lepalczyk I. (red.) (1995), *Pedagogika społeczna*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Porowski M. (1995), *Bezdomność – obraz zjawiska i populacji ludzi bezdomnych*, [w:] *Pedagogika społeczna*, Pilch T. i Lepalczyk I. (red.), Wydawnictwo „Żak”, Warszawa.

- Radlińska H. (1961), *Pedagogika społeczna*, Ossolineum, Wrocław.
- Rifkin J. (2003), *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Rogers L. (2006), *„Trzecia przestrzeń” dziecka dorastającego w warunkach przemocy*, [w:] *Pedagogika miejsca*, Mendel M. (red.), Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Sagan I. (2005), *The policy of sustainable development in post-socialist cities*, [w:] *Society, economy, environment – towards the sustainable development*, Sagan I. i Smith D. M. (red.), Uniwersytet Gdański, Wydawnictwo Naukowe Bogucki, Gdańsk–Poznań.
- Scott W., Gough S. (red.) (2004), *Key Issues in Sustainable Development and Learning. A critical review*, RoutledgeFalmer, London and New York.
- Schütze F. (1997), *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, „Studia Socjologiczne”, nr 1 (144).
- Skibińska E. M. (2006), *Mikroświaty kobiet. Relacje autobiograficzne*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Smith D. M. (1994), *Geography and social justice*, Basil Blackwell, Cambridge.
- Smolińska-Theiss B. (1988), *Badanie i działanie. W poszukiwaniu metod organizacji środowiska wychowawczego*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Soja E. W. (1989), *Postmodern geographies: the reassertation of space in critical social theory*, Verso, Londyn.
- Soja E. W. (1993), *History: geography: modernity*, [w:] *The Cultural Studies Reader*, During S. (red.), Routledge, Londyn, s. 135–150.
- Soja E. W. (1996), *Thirdspace: journeys to Los Angeles and real-and-imagined places*, Blackwell, Oxford.
- Szkudlarek T. (1993), *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków.
- Szkudlarek T. (1999), *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu*, Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków.
- Szkudlarek T. (2001), *Ekonomia i moralność: przemieszczenia dyskur-*

- su edukacyjnego, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, numer specjalny: *Normatywizm – etyczność – zaangażowanie. Współczesne dyskusje o praktyczności pedagogiki*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Szkudlarek T. (2005), „Koniec pracy” czy koniec zatrudnienia? *Edukacja wobec presji światowego rynku*, [w:] *Rynek i kultura neoliberalna a edukacja*, Kargulowa A., Kwiatkowski S. M., Szkudlarek T. (red.), Oficyna Wydawnicza IMPULS, Kraków.
- Szkudlarek T. (2006), *Parcelacje. Topografia społeczeństwa wiedzy*, [w:] *Pedagogika miejsca*, Mendel M. (red.), Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Śliwerski B. (2001), *Edukacja pod prąd*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Theiss W. (1991), „Pogwarki węgrowskie”. *Společna funkcja lokalnej historii*, [w:] Smolińska-Theiss B. (red.), *Węgrów. Siły społeczne małego miasta*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Theiss W. (1997), *Radlińska*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa.
- Theiss W. (2001), *Mała ojczyzna: perspektywa edukacyjno-utilitytarna*, [w:] *Mała ojczyzna*, Theiss W. (red.), Wydawnictwo Akademickie „Żak”, s. 11–23.
- Theiss W. (2003), *Mała ojczyzna – w kręgu edukacji środowiskowej*, [w:] *Ośrodek kultury i aktywności lokalnej. W poszukiwaniu modelu instytucji społecznościowej*, Mołda S. i Skrzypczak B. (red.), Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, Warszawa, s. 18–33.
- Theiss W. (2006), *Edukacja środowiskowa – wprowadzenie*, [w:] *Edukacja i animacja społeczna w środowisku lokalnym*, Theiss W. i Skrzypczak B. (red.), Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, Warszawa, s. 12–35.
- Trzebiński J. (red.) (2002), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk.
- Tuan Y.-E. (1987), *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa.
- Turner V. (1969), *The Ritual Proces. Structure and Anti-structure*, Chicago.

- Usher R. (2002), *Putting space back on the map: globalisation, place and identity*, „Educational Philosophy and Theory”, nr 34, s. 41–55.
- Weber M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo TEST, Lublin.
- Weber M. (1998), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Science as a Vocation*, [w:] Cahoon L. E., *From Modernism to Post-modernism: An Anthology*, Blackwell Publishers, Malden-Oxford, s. 157–176.
- Winiarski M. (2000), *Rodzina – szkoła – środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, Wydawnictwo Instytutu Badań Edukacyjnych, Warszawa.
- Winiarski M. (2006), *Współpraca jako wymiar edukacji środowiskowej*, [w:] *Edukacja i animacja społeczna w środowisku lokalnym*, Theiss W. i Skrzypczak B. (red.), Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, Warszawa, s. 35–55.
- Wyka A. (1993), *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa.
- Vattimo G. (2006), *Společzeństwo przejrzyste*, Wydawnictwo DSWE, Wrocław.
- Żurko M. (1995), *O przydatności metody biograficznej w psychologii*, [w:] *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*, Straś-Romanowska M. (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.

