

Monika Bobako

Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie.

Przypadek polski po 1989 roku

W poniższym tekście chciałabym przyjrzeć się procesowi tworzenia się klas społecznych w Polsce po 1989 roku i pokazać, iż może być on interpretowany jako proces *urasowiania* grup, które stały się ofiarami kapitalistycznej transformacji. W sposobach definiowania tych grup mamy bowiem jak sądzę do czynienia ze zjawiskiem, które można nazwać *rasizmem kulturowym*. Polega ono na esencjalizowaniu, reifikowaniu czy też naturalizowaniu przypisywanych danej grupie cech kulturowych w celu uzasadniania określonych relacji władzy. Jest to więc zabieg dyskursywny, który ma jednak jak najbardziej realne, materialne skutki. Mówiąc o *urasowaniu* w kontekście polskiej transformacji mam zatem na myśli mechanizm legitymizowania nierówności i wyzysku, zgodnie z którym najpierw wytwarza się i esencjalizuje pewne charakterystyki upośledzonych ekonomicznie grup społecznych, a następnie wskazuje się je jako przyczynę, a także uzasadnienie tych nierówności. Cały proces umożliwia zachowanie wiary w słuszność transformacji i z góry wyklucza, a przynajmniej poważnie osłabia, możliwość oceniania jej jako niesprawiedliwej, niemoralnej czy po prostu niefunkcjonalnej. Mechanizm ten da się wytropić w wielu dyskursach transformacyjnych, które akcentują kwestie mentalności, posiadanych wartości, „kompetencji cywilizacyjnych”, cech osobowościowych i intelektualnych, i które głoszą, iż to właśnie one są przyczyną sukcesu lub porażki ekonomicznej jednostek. Ten typ dyskursu funkcjonuje zarówno na gruncie publicystyki, w wypowiedziach prasowych i gazetowych interpretacjach zjawisk społecznych, jak i w akademickich dyskusjach socjologicznych. Mam tutaj na myśli narracje, które w odniesieniu do przegranych polskiej transformacji (na przykład pracowników byłych pegeerów) stwierdzają, że są oni ludźmi, którzy „zatrzymali się w procesie ewolucji do kapitalistycznej normalności”, „nie nauczyli się pracować”, nie dorastają do kapitalistycznych

standardów pracy, są roszczeniowi, cechuje ich alkoholizm, skłonność do kradzieży i innych patologii.¹

Mówiąc o konstruowaniu klasowej odmienności jako *urasowianiu* łączę kwestie podziału klasowego i zjawisko rasizmu. Połączenie to nie jest jednak przypadkowe czy arbitralne. Wielu teoretyków rasizmu, a wśród nich Etienne Balibar, podkreśla, że w swych początkach nowoczesny sens pojęcia rasizmu nie miał charakteru narodowego czy etnicznego, ale właśnie klasowy (a może raczej kastowy, bo chodziło w nim o przedstawienie nierówności klas społecznych jako nierówności natury)². Motyw rasizmu klasowego pojawił się na przykład w dyskursie arystokracji, który miał uzasadniać jej kruszące się przywileje – mówiono tu o dziedzicznym szlacheństwie, wyższości rasy, ciągłości genealogii. Dyskurs ten miał więc przede wszystkim charakter defensywny, rozwinął się wraz z procesami budowania państwa i administracji w oparciu o przedstawicieli burżuazji. Pojawił się gdy na znaczeniu straciły dawniejsze, feudalne wyobrażenia o organicznej strukturze hierarchii społecznych legitymizowanych przez odwołanie do boskiej transcendencji. Narodziły się wtedy idee „błękitnej krwi” czy pochodzenia arystokratów od Franków czy Germanów (w przypadku polskiej szlachty – od Sarmatów). Ten „kastowy” rasizm był więc przede wszystkim obroną arystokracji przed podważającymi jej pozycję procesami narodotwórczymi. Jak zauważa Balibar, był on jednak również „pośrednio związany z prymitywną akumulacją kapitału”³, miał więc także funkcję ekonomiczną. Autor ten stwierdza więc, że „od samego początku rasistowskie przedstawienia historii wiążą się z walką klasową”⁴. Dopiero później pojęcie rasy zostaje zetniczowane i zaczyna być częścią „kompleksu nacjonalistycznego”.

Proto-klasowy charakter rasizmu jest także wyraźnie widoczny w dyskursach legitymizujących niewolnictwo i handel niewolnikami w Ameryce. Dyskursy te podkreślały wrodzoną niższość czarnych, ich niezdolność do stworzenia cywilizacji i naturalne przeznaczenie do prac fizycznych i służebności. Teoretycy rasizmu zgodnie zauważają, że

¹ Zob. Michał Buchowski „Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego”, w: *Recykling Idei* nr 10, wiosna/lato 2008, s. 101.

² Etienne Balibar „Class Racism”, w: Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991. s. 207.

³ *Ibidem*, s. 208-209.

⁴ *Ibidem*, s. 208.

relacja wyzysku ekonomicznego poprzedza powstanie dyskursu rasistowskiego, że nowoczesny rasizm pojawia się – jak mówi Wacquant – jako „nieprzewidziany produkt uboczny” relacji ekonomicznych opartych na niewolnictwie.⁵ Co więcej, pojawianie się specyficznie nowoczesnych form rasizmu interpretowane jest jako paradoksalny efekt idei egalitarnych, głoszących niezbywalne prawo ludzi do wolności i równości szans. Ideologia biologicznej niższości czarnych musiała pojawić się w społeczeństwie, które z jednej strony głosiło przywiązanie do tych ideałów, a z drugiej – było zbudowane w oparciu o instytucje i urządzenia społeczne wymagające podporządkowania ludności czarnoskórej. Jak stwierdza Loïc Wacquant, „religijna i pseudonaukowa wiara w różnicę rasową godziła brutalny fakt pracy niewolniczej z opartą na prawach naturalnych doktryną wolności poprzez zredukowanie niewolnika do żywej własności – trzech piątych człowieka według świętych pism Konstytucji”.⁶ Dyskurs niższości rasowej czarnych pojawił się więc jako narzędzie legitymizowania nierówności i wyzysku tam, gdzie z racji deklarowanych ideałów humanistyczno-egalitarnych z tych nierówności w ogóle trzeba się było tłumaczyć. Jak podkreśla Gunnar Myrdal, przed narodzinami tych ideałów dyskurs rasistowski mógłby się w ogóle nie pojawić: „naród mniej żarliwie zaangażowany w demokrację prawdopodobnie mógłby żyć szczęśliwie w systemie kastowym, z odrobiną mniej intensywną wiarą w biologiczną niższość podporządkowanej grupy”⁷.

W analizach amerykańskiego rasizmu podkreśla się historyczną przygodność tego, że jego obiektem stali się ludzie o czarnym kolorze skóry. Jak zauważa Olivier C. Cox, to, że właśnie oni stali się niewolnikami wynika z przypadkowego faktu, że Europa nie dysponowała wystarczającą ilością siły roboczej, która mogłaby zasilić amerykańskie plantacje.⁸ Cox jest jednym z autorów, którzy jednoznacznie wiążą zjawisko nowoczesnego rasizmu z kapitalizmem. Podobnie robi Immanuel Wallerstein, dla którego związek rasizmu i kapitalizmu jest jednocześnie konieczny i paradoksalny. Paradoksalny – ponieważ rasizm stanowi przeciwieństwo uniwersalizmu, który jest według tego autora kluczowy dla rozwoju

⁵ Loïc Wacquant, „From Slavery to Mass Incarceration. Rethinking the ‘race question’ in the USA”, *New Left Review* 13 Jan/Feb 2002, s. 45.

⁶ *Ibidem*, s. 45.

⁷ Gunnar Myrdal „Racial Beliefs in America”, w: *Theories of Race and Racism. A Reader*, red. L. Back, J. Solomos, Routledge, Londyn, Nowy Jork 2000, s. 91.

⁸ Olivier C. Cox „Race Relations”, w: *Theories of Race and Racism. A Reader*, red. L. Back, J. Solomos, Routledge, Londyn, Nowy Jork 2000.

kapitalistycznej gospodarki. Wallerstein mówi w tym kontekście o „ideologicznych napięciach kapitalizmu”.⁹ Pokazując funkcjonalność ideologii uniwersalistycznej dla kapitalizmu stwierdza, że imperatyw niekończącej się akumulacji kapitału, ciągłego dążenia do rozszerzania rynków zbytu i zdobywania coraz to nowych zasobów siły roboczej, wymaga intensyfikowania i rozszerzania przepływów kapitału, dóbr i siły roboczej. Wszelki partykularyzm grozi natomiast ograniczeniem tych przepływów, powstrzymaniem ekspansji, ograniczeniem możliwości akumulowania kapitału. Z definicji więc – twierdzi Wallerstein – kapitalizm będzie wspierał wszelkie ideologie uniwersalistyczne.

Z drugiej jednak strony ideologie egalitarne i uniwersalistyczne są czynnikiem wzmagającym niepokoje społeczne, żądania sprawiedliwości i zmiany systemu. Stanowią zatem zagrożenie dla procesów akumulowania kapitału. „Magiczną formułą”, idealnym sposobem nie merytokratycznego uzasadniania nierówności, a jednocześnie minimalizowania ryzyka niepokojów społecznych, okazuje się właśnie rasizm (a także seksizm, który według Wallersteina pełni analogiczną do rasizmu funkcję – oba umożliwiają obniżenie kosztów produkcji). Wallerstein odróżnia jego nowoczesne formy od tradycyjnej ksenofobii, dążącej do wykluczenia obcych ze wspólnoty czy miasta i pokazuje, że w kapitalizmie funkcją rasizmu nie jest wyrzucanie ich poza system – bo ten potrzebując ciągle nowej siły roboczej nie może sobie na to pozwolić – ale właśnie włączanie do niego, lecz na takich zasadach, żeby koszt ich pracy był niski. Rasizm „etniczkuje” siłę roboczą i umożliwia zdefiniowanie pracy pewnych grup społecznych jako mniej wartościowej, ich praw jako mniej godnych ochrony, a ich głosów jako mniej wartych wysłuchania. Jest więc sposobem utrzymania i legitymizowania hierarchii, bardziej skutecznym niż merytokracja, bo ta nie zapewnia stabilności politycznej. Wallerstein podkreśla jednak, iż to jakie grupy zostaną dla potrzeb akumulacji kapitału zdefiniowane jako rasowo niższe zależy od zmiennych okoliczności społecznych w danym miejscu i czasie. Rasistowska retoryka jest esencjalizująca, lecz w rzeczywistości granice tych grup są płynne, jeśli brakuje Murzynów, zawsze znajdują się „biali Murzyni”.

⁹ Immanuel Wallerstein, „The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism”, w: Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.

To zaproponowane przez Wallersteina ujęcie rasizmu jako mechanizmu minimalizowania kosztów produkcji oraz dyscyplinowania siły roboczej pozwala na dostrzeżenie, iż z procesami urasowania możemy mieć do czynienia również tam, gdzie w grę nie wchodzi różnice etniczne czy odmienny kolor skóry. Ujęcie to pozwala na przykład zrozumieć rasizm, którego przedmiotem staje się proletariat jako z jednej strony populacja wyzyskiwana, a z drugiej – stanowiąca polityczne zagrożenie. Ten typ rasizmu zaczyna być w XIX wieku dyskursem burżuazji – jego zadanie polega na powstrzymaniu klas „niebezpiecznych” przed wdarciem się na salony władzy i uzyskaniem praw obywatelskich. Jego geneza jest analogiczna do genezy amerykańskiego rasizmu wymierzonego w czarnych – powstaje jako paradoksalny produkt uboczny retoryki egalitaryzmu i praw naturalnych, retoryki, która umożliwiła burżuazji zdelegitymizowanie porządku feudalnego i która inspiruje klasy niższe do walki o swoje prawa. Urasowanie klas niższych jest strategią, która ma przeciwstawić się tej retoryce i uzasadnić wykluczenie ich z praw obywatelskich, a tym samym ograniczyć dostępne im możliwości politycznej i prawnej walki z wyzyskiem ekonomicznym.

Rasizm, którego obiektem jest proletariat można odnaleźć w całej gamie pochodzących z dziewiętnastego i początków dwudziestego wieku dyskursów medycznych, socjologicznych, psychologicznych, „biologicznych” mówiących o degeneracji klasy robotniczej czy o tym, że kontakt z jej przedstawicielami jest niebezpieczny dla „rasy” obywateli. Dyskursy te podkreślają, że z racji nędzy materialnej i duchowej, alkoholizmu, brudu, promiskuityzmu, defektów psychicznych i fizycznych, etc, potrzebna jest nad klasami niższymi kontrola i nadzór. Właśnie na fali obaw przed robotniczym i lumpenproletariackim żywiołem, a także patologiami industrializacji i urbanizacji, powstaje i rozwija się idea eugeniki, na początku w USA, potem w Europie i również Polsce.¹⁰ Eugenika ma na celu dbałość o jakość „rasy”, jej czystość i zdrowie, staje się więc szczególnie podejrzliwa wobec biednych, ponieważ jak mówi Magdalena Gawin, na gruncie eugeniki „materialną kondycję jednostki kojarzono z jej możliwościami przystosowawczymi, a te z „dobrą” lub „złą” dziedzicznością, czyli cechami dziedziczonymi po przodkach. Dlatego na różnych etapach rozwoju doktryny eugenicznej biedni, a przynajmniej niektórzy spośród tej grupy, byli włączani do zbioru jednostek

¹⁰ Zob. na przykład Edwin Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004.

„dysgenicznymi”¹¹. W wielu krajach postulaty eugeniczne znalazły się w prowadzonej przez państwo polityce społecznej – przykładem może być legalizacja sterylizacji jednostek „dysgenicznymi” w Stanach Zjednoczonych, państwach skandynawskich, Czechosłowacji, Rumunii i w nazistowskich Niemczech, której nieświadomymi często ofiarami byli przede wszystkim ludzie z klas niższych. W Polsce rozmaite towarzystwa higieniczne walczyły z szerzącymi się wśród biednych alkoholizmem, chorobami wenerycznymi i nadmierną dzietnością proponując na przykład – obok pomocy finansowej i mieszkaniowej – wprowadzanie zakazu małżeństw między mało wartościowymi segmentami populacji.¹² Dyskurs niższości rasowej biednych i klas pracujących wiąże się z myśleniem w kategorii darwinizmu społecznego, zgodnie z którym ubóstwo i niski status społeczny jednostki jest nie tyle produktem organizacji społeczeństwa, co raczej dowodem jej nieprzystosowania i bezwartościowości.

Urasowanie w dyskursach polskiej transformacji

Chciałabym teraz zastanowić się, w jaki sposób mechanizm urasowania, uznany między innymi przez Wallersteina za integralny składnik rozwoju kapitalizmu, funkcjonuje w procesach polskiej transformacji po 1989 roku. Interesującą ilustracją tego funkcjonowania można znaleźć w książce Elizabeth Dunn *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*. Autorka nie używa w niej odniesień do pojęcia rasizmu klasowego czy kulturowego, ale posługuje się foucaultowską siatką pojęciową, która akcentuje fakt wytwarzania podmiotów przez władzę. Ta siatka pojęciowa umożliwia jej pokazanie, że nowa kapitalistyczna władza operuje poprzez wytwarzanie dwóch nowych kategorii osób, które zostają sobie przeciwstawione: są to osoby spełniające kryteria użyteczności i przystosowania do nowej kapitalistycznej rzeczywistości oraz te, które tych kryteriów nie spełniają. Proces wytwarzania tych kategorii pokazany jest na przykładzie fabryki bobofrutów Alima w Rzeszowie, w której autorka pracowała przez dwa lata. To doświadczenie pozwoliło jej na obserwowanie z bliskiej perspektywy całej gamy mikropraktyk władzy związanych z wprowadzaniem w tej fabryce kapitalistycznych

¹¹ Magdalena Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego*, Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2003, s. 8.

¹² Zob. Magdalena Gawin, op. cit., zwłaszcza rozdział 5.

stosunków własności, kapitalistycznych sposobów zarządzania firmą oraz strategii marketingowych. To właśnie w tych mikropraktykach władzy produkujących nowe formy podmiotowości można jak sądzę dostrzec omówiony wcześniej mechanizm urasowania.

Ze względu na swoją przenikliwość analizy Dunn zasługują na szersze przytoczenie. Jak pokazuje autorka, reorganizacja pracy i zmiana stosunków między poszczególnymi grupami pracowników fabryki przeprowadzana była pod hasłami odchodzenia od „złych”, „nienormalnych”, „komunistycznych” sposobów działania do „normalnych” i „kapitalistycznych”, dla których naturalnymi wzorcami były zasady postępowania importowane z Zachodu. Nowe reguły działania wymagały wypracowania nowych postaw, cech, dyspozycji, a nawet stylu bycia. Nowy świat miał swoich nowych bohaterów, których należało przeciwstawić tym, którzy ucieleśniali stary porządek. Ci nowi bohaterowie stanowili pierwszą wspomnianą przez Dunn kategorię osób i w powszechnie akceptowanym języku służącym do opisu transformacji definiowani byli przez takie określenia, jak „elastyczny”, „mobilny”, „racjonalny”, „indywidualistyczny”, „konkurencyjny”, „aktywny”. Znaleźli się w niej managerowie (którzy wyewoluowali ze skromnych socjalistycznych kierowników) i przedstawiciele handlowi. Drugą kategorię osób określały przymiotniki takie, jak „bierny”, „zacołany”, „kolektywistyczny”, „sztywny”, można także dodać – „roszczeniowy” i „socjalistyczny”. Kategorię tę stanowili robotnicy. Ten wytworzony na potrzeby transformacyjnej dramaturgii podział wcielany był w życie za pomocą praktyk i strategii towarzyszących prywatyzacji firmy, które opierały się na przeciwstawieniu dawnej, spatologizowanej, socjalistycznej rzeczywistości nowemu światu kapitalistycznej normalności. Kluczowy jest tutaj fakt, że oparte na tym przeciwstawieniu praktyki prowadziły do odmiennego traktowania ludzi przeznaczonych do pracy na nowych stanowiskach managerów czy przedstawicieli handlowych oraz „tradycyjnych” robotników. Dunn pokazuje na przykład, w jaki sposób struktura szkoleń przeznaczonych dla pracowników odzwierciedlała założenie o cechach ludzi należących do tych dwóch kategorii – wyspecjalizowane szkolenia nastawione na wykształcanie w ludziach pożądanym „kapitalistycznych” cech, dotyczące tematów takich, jak „techniki negocjacji”, „kreatywne myślenie”, „etyka biznesowa” kierowane były do menagerów i przedstawicieli handlowych, natomiast do robotników – wyłącznie niepoważnie traktowane szkolenia BHP. Podejście to

łączyło się na przykład z blokowaniem robotnikom możliwości przechodzenia do wyżej waloryzowanego zawodu przedstawiciela handlowego. Uzasadnienia podawane przez organizatorów głosiły, że robotnicy są ludźmi poprzedniej epoki, są „za starzy”, przede wszystkim jednak są ludźmi „prostymi” (w domyśle – o niewystarczających kompetencjach intelektualnych), nierozumiejącymi zachodzących zmian, uwikłanymi w dawne socjalistyczne relacje społeczne, nie potrafiącymi przestawić się na działanie „indywidualistyczne” i „elastyczne”. Takie narracje tworzyły coś w rodzaju wizerunku nowego kapitalistycznego człowieka i jego „Innego”, którym stali się robotnicy.

Dunn zauważa jednak, że te wytwarzane na potrzeby dyskursu o „zmianie” wizerunki robotników miały niewiele wspólnego z rzeczywistością. Po pierwsze, średnia wieku robotników w Alimie w opisywanym przez nią czasie wynosiła 33 lata i ciągle mieściła się w limicie wieku, który wyznaczono dla przedstawicieli handlowych. „Starość” robotników była więc tutaj konstruktem wytworzonym przez transformacyjny dyskurs. Po drugie, jak podkreśla Dunn, w czasach socjalistycznych robotnicy w Alimie musieli wykazywać się ogromną kreatywnością, aby w obliczu ciągłych niedoborów i psujących się maszyn coś w ogóle produkować, musieli reagować na nieprzewidywalne okoliczności i posiadali znacznie większą autonomię działania w hali fabrycznej, niż po sprywatyzowaniu firmy, kiedy zaczęto ich traktować jak nierozumnych ludzi-maszyny. Wytworzony wizerunek robotników jako zacofanych homo sovieticusów miał więc według niej charakter czysto ideologiczny, a co więcej doprowadził do zmarnowania ogromnego potencjału i doświadczenia, jakie posiadali. Przede wszystkim jednak sprawił, że zostali oni wykluczeni „z obszarów, gdzie mogliby zdobyć więcej wiedzy o zachodnim biznesie oraz nawykach i wartościach zachodnich ludzi interesu”. A ponieważ „ten rodzaj wiedzy jest warunkiem wstępnym mobilności społecznej w postsocjalistycznej Polsce”, wspomniany wizerunek i oparte na nim praktyki doprowadziły do tego, że „ludzie z klasy robotniczej zostają z tyłu w wyścigu o dobra materialne i władzę.”¹³

¹³ Elizabeth C. Dunn, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 102.

Szczególnie istotne jest tutaj spostrzeżenie Dunn, że wraz z nastaniem kapitalizmu autonomia robotników w fabrycznych halach Alimy została zredukowana niemal do zera. Kapitalizm, który głosił chwałę elastyczności, innowacyjności, umiejętności adaptacji do zmian, etc, tak zredefiniował tok pracy robotników, że całkowicie pozbawił ich możliwości wykazywania się tymi cechami, założył, że oni ich nie są w stanie wygenerować. To podejście do ludzi wykonujących pracę fizyczną nie jest niczym nowym. Można raczej powiedzieć, że po okresie deklarowanego w komunizmie szacunku dla pracy robotników czy chłopów po 1989 roku nastąpił w Polsce powrót do tradycyjnej pogardy wobec pracy fizycznej. Jej deprecjacja ma długą historię zaczynającą się od Greków i ich przeciwstawienia pracy fizycznej statusowi obywatela. Kapitalistyczny wariant tej pogardy można dostrzec w doktrynie taylorizmu, której autor, Frederick Winslow Taylor, otwarcie stwierdzał w „Zasadach zarządzania naukowego” z 1909 roku, że pewne jednostki mają naturalne predyspozycje do wyczerpującej, mechanicznej, brudnej pracy. (Ci sami ludzie mają predyspozycje do wojaczki i dlatego zawsze potrzebują „kogoś nad sobą”, żeby móc realizować swoją „naturę”.) Warto dodać, że przedmiotem pogardy nie jest tu sama praca fizyczna – bo ta w postaci „rękodziela” czy „rzemiosła” jest idealizowana, ale fizyczna praca *zmechanizowana*, w której ciało jest maszyną, oderwaną od ducha, inteligencji, jest podzielone i zaprogramowane do wykonywania mechanicznych, powtarzalnych ruchów, etc.¹⁴ Uderzającym wnioskiem, jaki płynie z analiz Dunn jest to, że konstrukcja robotników jako bezrozumnych, biernych, nie innowacyjnych, która stanowiła integralny element dyskursu „zmiany” w Alimie na pierwszy rzut oka wydaje się nieracjonalna z ekonomicznego punktu widzenia – jest bowiem marnotrawstwem doświadczenia, umiejętności i pomysłowości ludzi nauczonych działać – jak twierdzi Dunn pokazując historię tej fabryki – w warunkach wymagających elastyczności i inwencji. Ta nieracjonalność okazuje się jednak pozorna, jeśli – sięgając choćby do przywoływanego wcześniej Wallersteina – weźmiemy pod uwagę fakt, iż dla kapitalizmu strukturalnie niezbędne jest istnienie grup społecznych, których pracę można uznać za „niewymagającą” i mniej wartościową.

¹⁴ Etienne Balibar, op. cit., s. 211.

Przedstawiony przez Dunn mechanizm produkowania klasowej inności można opisać przy użyciu kategorii zaczerpniętych z teorii postkolonialnej.¹⁵ Robi tak Michał Buchowski, który pokazuje, iż mechanizm ten jest formą *orientalizowania* robotników, którzy stają się niejako „zewnątrzem” procesów cywilizacyjnych i problemem transformacji. Zważywszy na to, że wprowadzanie kapitalizmu w Polsce bywa często – na przykład przez takich socjologów, jak Piotr Sztompka – przedstawiane w kategoriach misji cywilizacyjnej, adaptacja kategorii postkolonialnych wydaje się uzasadniona. Mówiąc o problemach polskiej transformacji Sztompka posługuje się pojęciem „niekompetencji cywilizacyjnej”, która przejawia się według niego w zachowaniu i mentalności „postkomunistycznych ludzi” i stanowi „trwały syndrom kulturowy”.¹⁶ Ten syndrom polega między innymi na braku innowacyjności, nastawienia na osiągnięcia, indywidualnej konkurencyjności i kalkulacyjnej racjonalności, braku zaangażowania politycznego, tolerancji, otwartości, ale także schludności, czystości, troski o zdrowie, sprawności fizycznej i umiejętności obsługi urządzeń.¹⁷ Sztompka definiuje postkomunistyczną kulturę poprzez brak tych cech, ale stwierdza, że istnieją w Polsce ludzie o „nastawieniu kosmopolitycznym” oraz wysokim stopniu edukacji – i to oni stanowią „cywilizacyjną awangardę”, która poprowadzi Polaków w kierunku świetlanej kapitalistycznej przyszłości. Wizja ta jest jednoznacznie apologią kapitalistycznej modernizacji i jako taka ma raczej charakter manifestu ideowego. Jako tekst socjologa zaskakuje jednak stopniem swojej asocjologiczności i teleologizmem. Obecny jest w niej także bardzo silny esencjalizujący, kulturowy determinizm, który uzasadnia wykluczenie społeczne i paternalistyczną postawę wobec tych, którzy stali się jego („cywilizacyjnie niekompetentnymi”) ofiarami. Zważywszy na rolę, jaką determinizm ten pełni w legitymizowaniu nowych relacji władzy można go zakwalifikować jako pewną formę rasizmu kulturowego.

Sięgnięcie w tym kontekście po kategorie postkolonialne może być o tyle użyteczne, że stanowią one dobre narzędzie do dekonstruowania dyskursów, w których transformacja przedstawiana jest w kategoriach para-kolonialnej misji cywilizacyjnej. Przykładem takiej kategorii jest pojęcie „mimikry”, którym Homi Bhabha, jeden z czołowych teoretyków

¹⁵ Michał Buchowski „Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego”, w: Recykling Idei nr 10, wiosna/lato 2008.

¹⁶ Piotr Sztompka, „Civilizational Competence: A Prerequisite Of Post-communist Transition”, źródło: www.ces.uj.edu.pl/sztompka/competence.doc

¹⁷ Ibidem, s. 7.

postkolonializmu, określa mechanizm rządzący „misją cywilizacyjną” w koloniach.¹⁸ Mimikra polega na przekształcaniu skolonizowanych w ucywilizowane podmioty, ale w taki sposób, żeby proces cywilizowania nigdy nie był kompletny. Żeby kolonialne relacje władzy zachowały swoją trwałość i legitymację trzeba tubylców cywilizować, ale tylko trochę, mają być podobni, ale nie tacy sami. Chodzi tu więc o produkcję Innego, który ma być rozpoznawalny i kontrolowalny, ale ma pozostać Innym. Analiza Bhabhy pokazuje, że system, aby istnieć, potrzebuje swoich Innych, swoich odmiennych kulturowo „dzikich”, którzy są nie tylko punktem odniesienia dla prawdziwie europejskiej, „cywilizowanej” tożsamości, ale stanowią rezerwar taniej siły roboczej, i których wykluczenie społeczne i wyzysk ekonomiczny można uzasadnić przez odwołanie do ich „inności”. Te spostrzeżenia doprowadza zresztą Bhabhę do stwierdzenia „dwuznaczności” dyskursu kolonialnego, która polega na tym, że może on funkcjonować tylko jako drwina z samego siebie. Okazuje się bowiem, że kolonialna misja szerzenia ideałów i wartości europejskiej cywilizacji doprowadza do takiego „przesunięcia” w ich znaczeniu, które podważa samą tę misję.

Na istotny aspekt mechanizmów urasowienia funkcjonujących w potransformacyjnej Polsce, który wiąże się z gloryfikowaną przez Sztompkę figurą zindywidualizowanego, aktywnego i racjonalnego kapitalistycznego podmiotu, zwraca uwagę Ewa Charkiewicz w swoim tekście „Matki do sterylizacji. Neoliberalny rasizm w Polsce”.¹⁹ Charkiewicz analizuje kilka tysięcy wypowiedzi internetowych, które pojawiły się na różnych lokalnych i ogólnopolskich forach w reakcji na protest kobiet z Wałbrzycha przeciwko wyrzuceniu ich z pustostanów, które zajęły wraz z rodzinami. Jak zauważa, „znacząca większość potępiała kobiety za to, że zostały matkami nie mając dostatecznych środków na utrzymanie dzieci. W domyśle, biedacy i ich dzieci są zbędni, należy się ich pozbyć”. Przywołuje całą masę brutalnych stwierdzeń, o „pasożytach do sterylizacji”, o tym, że to patologia, że „margines rodzi margines”, etc i zastanawia się, co sprawiło, że takie wyartykułowanie ich w ogóle było możliwe. *Warunku możliwości* tego typu wypowiedzi upatruje w neoliberalnej retoryce „produktywności”, według której ci, którzy pozostają „nieproduktywni” zaczynają być definiowani jako odpady,

¹⁸ Homi Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, Literatura na Świecie, nr 1-2/2008.

¹⁹ Ewa Charkiewicz. *Matki do sterylizacji. O neoliberalnym rasizmie w Polsce*. Referat do dyskusji na seminarium „Nekropolityka”. Warszawa. 28 kwietnia 2008.

URL http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0053charkiewicz_szkic.pdf

jako pasożyty właśnie, jako jednostki zbędne, nie zasługujące na korzystanie z pełni praw obywatelskich i praw człowieka.

Stwierdzając, że w neoliberalizmie miarą wartości człowieka jest produktywność i zdolność do płacenia podatków, Charkiewicz przywołuje słowa Leszka Balcerowicza, który mówi „działania produktywne to praca, a nieproduktywne to rabunek, wojny albo prosta bezczynność”. Według niego największym problemem w dzisiejszej Polsce jest „ogromna ilość niepracujących ludzi. Skoro można dość łatwo i przez dłuższy czas dostawać pieniądze za niepracowanie, to będzie dużo ludzi niepracujących. Niepracowanie ma różne formy: wcześniejszych emerytur, łatwo dostępnych rent inwalidzkich, rozmaitych zasiłków itd. ... A ponieważ ci, którzy nie pracują nie płacą podatków i często korzystają z zasiłków, to ci, którzy pracują płacą wysokie podatki”. Kluczową cechą dyskursu produktywności jest to, że ma on charakter skrajnie indywidualistyczny i prowadzi do rozbicia wszelkiej solidarności społecznej. Opiera się bowiem na ideale konkurujących ze sobą jednostek-atomów, racjonalnie kalkulujących swoje interesy, żyjących „na własny rachunek”, „będących kowalami własnego losu”. Dla większości ludzi żyjących w społeczeństwie zorganizowanym według neoliberalnych zasad oznacza to jednak nie tyle wolność i nieograniczoną możliwość samorealizacji, co raczej konieczność walki o przetrwanie w sytuacji niepewności i niestabilności zatrudnienia. To sprawia, że jakakolwiek grupa wymagająca pomocy czy wsparcia w społeczeństwie zorganizowanym na zasadach rynkowych może stać się przedmiotem wrogości i stygmatyzacji. Dyskursywnie konstruowana jest bowiem jako zagrożenie i patologia, jako zamach na czyjąś własność, źródło nieuprawnionych roszczeń. W języku neoliberalizmu nie istnieje bowiem możliwość mówienia o ludzkich potrzebach inaczej niż w kategoriach zysku i ceny, nie istnieje możliwość mówienia o społeczeństwie jako systemie relacji współzależności i solidarności. Charkiewicz stwierdza zatem „wezwanie do sterylizacji niezamożnych kobiet nie są przypadkiem złego zachowania jednostek, ale krańcowym przejawem upowszechnienia neoliberalnej polityki prawdy oraz elementem powszechnej marketyzacji”. Rasizm okazuje się zatem nieodłączną częścią neoliberalnego społeczeństwa, nieuniknionym produktem ubocznym jego własnych założeń.

Rozpoznany i opisany przez Elizabeth Dunn mechanizm produkowania kapitalistycznych podmiotów a także analizowana przez Charkiewicz rasistowska stygmatyzacja ofiar transformacji są zjawiskami, które pojawiają się w kontekście postępującego demontażu państwa prowadzonego pod hasłami prywatyzacji, konkurencyjności i produktywności. Neoliberalna racjonalność ekonomiczna, odpowiedzialna za omawiane przeze mnie procesy urasowiania, nie pozostaje jednak bez wpływu na funkcjonowanie instytucji kurczącego się państwa. Również ono zaczyna uczestniczyć w urasowaniu niektórych grup swoich obywateli i aktywnie przyczyniać się do ich stygmatyzacji i naruszania ich praw. Szczególnie uderzającym przykładem takiego działania może być głośna w sierpniu 2009 sprawa odebrania rodzicom nowonarodzonej Róży oraz przeprowadzenia na matce dziecka sterylizacji bez jej zgody. Sprawa dotyczyła rodziny z małej miejscowości Błota Wielkie w województwie wielkopolskim, która uznana została za niezdolną do opieki nad dzieckiem z powodu niezaradności i biedy. Dziecko zostało odebrane kobiecie jeszcze w szpitalu, kilka dni po porodzie, na podstawie opinii kuratora, który stwierdził, że „w domu panuje bałagan, matka jest niezaradna, a ojciec ma 63 lata”.²⁰ Za rodziną wstawiła się lokalna społeczność, według której w rodzinie panowały silne więzi, a starsze dzieci były otoczone opieką. Po siedmiu tygodniach sąd zmienił zdanie i przyzwolił na warunkowy powrót dziecka do domu. O sterylizacji kobieta dowiedziała się w domu, z wypisu wręczonego jej w szpitalu. Dokonano jej podczas porodu przez cesarskie cięcie, uzasadniając je potem potencjalnym zagrożeniem, jakie mogłaby dla niej stanowić kolejna, dziewiąta, ciąża. Na wniosek pełnomocnika kobiety wszczęto śledztwo w sprawie ubezplodnienia, które wkrótce zostało umorzone. W styczniu 2010 decyzja o umorzeniu została uchylona, śledztwo wszczęto ponownie. Przypadek rodziny z Błot Wielkich, zapewne nie odosobniony, pokazuje niebezpieczną łatwość z jaką przedstawiciele instytucji państwa, sędziowie, kuratorzy, a także pracownicy państwowej służby zdrowia (jeśli potwierdzi się to, że uzasadnieniem sterylizacji nie mogło być bezpośrednie zagrożenie życia i zdrowia, a więc, że została przeprowadzona nielegalnie) przejmują język neoliberalnego darwinizmu społecznego, zgodnie z którym bieda, brak wykształcenia i wiejskie pochodzenie jest oznaką niepełnowartościowości naznaczonych nimi jednostek i może stanowić podstawę dla ograniczania ich praw.

²⁰ Zob. np. Violetta Szostak, Marcin Kącki „Sąd zabrał dziecko, bo w domu był bałagan” (04.08.2009.) http://poznan.gazeta.pl/poznan/1,36001,6894917,Sad_zabral_dziecko_bo_w_domu_byl_balagan.html

* * *

Jak starałam się pokazać, kategorie rasy, rasizmu klasowego i kulturowego oraz urasowienia mogą stanowić użyteczne narzędzie analizy powstawania różnic klasowych w Polsce. Pozwalają one jak sądzę na pogłębione zrozumienie procesów społecznego segregowania i hierarchizowania ludzi we współczesnych kapitalistycznych społeczeństwach oraz uchwycenie sposobów, na jakie hierarchie społeczne są stabilizowane i uzyskują legitymizację oraz status niekwestionowanej często oczywistości. Wymaga to jednak wykroczenia poza potoczne rozumienie rasizmu jako patologicznego zachowania niewydukowanych, marginesowych grup czy jednostek, które można łatwo zidentyfikować i ukarać. Rasizm jest tutaj raczej mechanizmem wytwarzania i narzucania określonym grupom definicji, które sytuują je w pozycji podporządkowania bądź wykluczenia społecznego i które są funkcjonalne dla określonych reżimów władzy – również tych istniejących w społeczeństwach formalnie demokratycznych. Omawiane przez mnie „urasowanie” robotników czy grup będących ofiarami polskiej transformacji jest więc nie tyle aktem skierowanej wobec nich otwartej przemocy i dyskryminacji (choć także może nim być, jak pokazuje przywołany przez Ewę Charkiewicz przykład kobiet z Wałbrzycha czy sprawa małej Róży odebranej rodzicom), ale raczej efektem codziennych praktyk i dyskursów obecnych w społeczeństwie zorganizowanym na zasadach neoliberalnych.

Monika Bobako

Monika Bobako. Konstruowanie odmiennosci klasowej jako urasawianie. Przypadek polski.

Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego 2011.

URL <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0108Bobako2011.pdf>