

Teresa Żółkowska

Niepełnosprawność  
Po/nowoczesne rozważania



Niepełnosprawność.  
Po/nowoczesne rozważania

UNIwersytet Szczeciński  
ROZPRAWY I STUDIA T. (MCCCXLI) 1267

Teresa Żółkowska

Niepełnosprawność.  
Po/nowoczesne rozważania

Szczecin 2023

#### Rada Wydawnicza

Barbara Braid, Anna Cedro, Urszula Chęcińska, Rafał Klóska  
Maciej Kowalewski, Ewa Mazur-Wierzbicka, Jarosław Nadobnik  
Grzegorz Wejman, Renata Ziemińska, Magdalena Ziolo  
Andrzej Skrendo – przewodniczący Rady Wydawniczej  
Elżbieta Zarzycka – dyrektor Wydawnictwa Naukowego

#### Recenzent

prof. dr hab. Iwona Chrzanowska

#### Redakcja językowa

Anna Kurzyca/e-DYTOR

#### Redakcja techniczna i skład

Wiesława Mazurkiewicz

#### Korekta

Paulina Kaczyńska-Domagalska

#### Projekt okładki

Joanna Dubois-Mosora



Wersja elektroniczna publikacji dostępna na licencji CC BY-SA 4.0  
po 12 miesiącach od daty wprowadzenia do obrotu

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2023

Teresa Żółkowska ORCID 0000-0003-0922-2710

DOI 10.18276/978-83-7972-617-2  
ISBN 978-83-7972-617-2 (online)  
ISBN 978-83-7972-575-5 (print)  
ISSN 0860-2751

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie 1 | Ark. wyd. 10,1 | Ark. druk. 9,6 | Format 170×240

## Spis treści

|   |     |
|---|-----|
| Wstęp   | 7   |
| 1. Refleksyjna nowoczesność. Niepełnosprawność  | 11  |
| 1.1. Ponowoczesna codzienność   | 11  |
| 1.1.1. <i>Osoba</i> – refleksyjny podmiot w refleksyjnej nowoczesności                                    | 19  |
| 1.1.2. Ponowoczesna rzeczywistość   | 26  |
| 1.1.3. Pomiędzy uwiedzeniem a ryzykiem. Niepełnosprawni w refleksyjnej nowoczesności                      | 36  |
| 1.1.4. Uwagi końcowe  | 43  |
| 2. O roli zwrot-ów i post-ów w eksploracjach niepełnosprawności   | 47  |
| 2.1. Kilka wstępnych uwag   | 47  |
| 2.2. Posthumanizm jako dyskursywna rama odniesienia do eksploracji niepełnosprawności                     | 52  |
| 2.2.1. Posthumanizm. Uwagi wprowadzające  | 52  |
| 2.2.2. Kierunki analiz w posthumanizmie. Co nam daje posthumanizm w analizach niepełnosprawności?         | 62  |
| 2.2.3. Niepełnosprawność z perspektywy posthumanizmu. Podsumowanie  | 66  |
| 2.3. Poststrukturalistyczna interpretacja niepełnosprawności  | 70  |
| 2.3.1. Kilka uwag wstępnych o poststrukturalizmie   | 70  |
| 2.3.2. Poststrukturalistyczne rozważania o niepełnosprawności   | 74  |
| 2.4. Neomaterialistyczny projekt niepełnosprawności jako relacji w świecie i ze światem                   | 83  |
| 2.4.1. O zwrocie materialistycznym w deliberacjach o niepełnosprawności – wprowadzenie                    | 83  |
| 2.4.2. Rizomatyczna koncepcja Deleuze'a i Guattariego   | 89  |
| 2.4.3. W kierunku nowego <i>Podmiotu</i> i relacyjnej <i>przestrzeni</i> niepełnosprawności. Podsumowanie | 93  |
| 2.5. Konstruktywistyczna i post/konstruktywistyczna orientacja w rozważaniach o niepełnosprawności        | 94  |
| 2.5.1. O konstruktywizmie – wybrane myśli na marginesie   | 94  |
| 2.5.2. Postkonstruktywistyczna teoria aktora-sieci  | 104 |
| 2.5.2.1. Założenia teorii ANT   | 104 |
| 2.5.2.2. Zalety teorii aktora-sieci   | 107 |
| 2.6. Eksploracje niepełnosprawności z perspektywy refleksyjnych podejść badawczych                        | 108 |
| 2.6.1. Wzmianka o refleksyjnej teorii społecznej  | 108 |
| 2.6.2. Rola metodologii refleksyjnej w reorientacji wiedzy o niepełnosprawności                           | 114 |
| 2.7. Performatywność jako narzędzie i przestrzeń eksploracji niepełnosprawności                           | 117 |
| 2.7.1. Performatywność jako kategoria badawcza  | 117 |
| 2.7.2. Performatyka w rozważaniach o niepełnosprawności   | 119 |

|  |     |
|--|-----|
| 3. Na skrzyżowaniu naukowych prawd, dyskursywnej uniwersalności i ideologicznej normy.<br>Namysł końcowy | 121 |
| Bibliografia   | 135 |
| Streszczenie   | 153 |
| Summary  | 154 |

## Wstęp

Następstwem różnorodności i wielości podejść badawczych we współczesnej nauce o niepełnosprawności jest pojawienie się różnych teorii i koncepcji tworzących często odmienne opisy rzeczywistości. W badaniach spotyka się równie często analizy prowadzone w nurcie obiektywizmu, jak i antynaturalizmu czy konstruktywizmu. Oprócz refleksji traktujących niepełnosprawność jako obiektywny i poddający się standaryzacji proces mamy też perspektywy ujmujące niepełnosprawność jako obszar dyskursu, zjawiska uwikłanego w historię i kulturę. Poza badaniami sytuującymi osoby z niepełnosprawnościami w ich „naturalnych” zasobach (stopień i rodzaj niepełnosprawności) (Dykcik, 2001; Chrzanowska, 2015; Wyczesany, 2012) przeprowadza się badania uwzględniające strukturalne właściwości systemu społecznego, reprodukcję praktyk społecznych i ich znaczenie dla procesów identyfikacji i samoidentyfikacji. Spotyka się eksploracje odnoszące się do mechanizmów tworzenia nierówności społecznych, wykluczenia czy samowykluczenia. Wiedzie się też rozważania o niepełnosprawności jako przestrzeni doświadczeń, sposobów współkreacji tożsamości człowieka. Przywodzi się również refleksje na temat niepełnosprawności rozumianej jako rzeczywistość społeczna człowieka, jego codzienność, doświadczanie bycia-w-świecie (Borowska-Beszta, 2005, 2013; Cytowska, 2011, 2012; Chodkowska, 1993; Chrzanowska, 2009, 2015; Ćwirynkało, 2008; Ćwirynkało, Żyta, 2013; Dykcik, 1996, 202; Gajdzica, 2003, 2008, 2014; Krause, 2000, 2004, 2010, 2011; Krzemińska, 2012; Parys, 2013; Rzeźnicka-Krupa, 2007; Sadowska, 2005, 2006; Tarkowska, 1999; Woynarowska, 2010; Włazło, 2013, 2016; Zaorska, 2002).

Pomimo równoważnego zainteresowania badaczy różnymi opisami rzeczywistości, Nicolas Rose dostrzega, że współcześnie coraz częściej teoretycy zwracają uwagę na to, iż jesteśmy w centrum istotnego kulturowego procesu, niepostrzeżenie prowadzącego do

szeregu transfiguracji. Dzięki nim zaczynamy dostrzegać liczne powiązania, zależności i ciągłość w miejscach, w których uprzednio dostrzegaliśmy wyłącznie granice (Rose, 2011). Stąd też obserwujemy „gwałtowny zwrot od stanowczości i pewności przekonań do niepewności i pluralizmu przekonań, od wąskiego kręgu dopuszczonych do głosu do równoprawności i każdego głosu w zamęcie «wieży Babel»” (Kwieciński, 2012, s. 41).

Poszukiwania odpowiednich perspektyw dla eksplorowania zjawiska niepełnosprawności we współczesnej, niedookreślonej rzeczywistości, cechującej się gwałtownymi ponowoczesnymi przemianami (w sytuacji gospodarczo-społecznej) oraz modernistycznymi (w wartościach, koncepcjach), jest na pewno trudne, ale nie niemożliwe. W mojej ocenie niezwykle cenny grunt dla badań niepełnosprawności mogą stanowić socjologia i pedagogika, czy, korzystając z pojęcia używanego w tej pracy, perspektywa socjopedagogiczna.

W literaturze odnoszącej się do nowych orientacji, oryginalnych perspektyw, nowych nurtów teoretycznych można spotkać prezentację różnorodnych zwrotów, przewrotów, przejść. Za przykład mogą tu posłużyć zwroty: afektywny, lingwistyczny, antypozytywistyczny, poststrukturalistyczny, posthumanistyczny, neomaterialistyczny, itd.

Niniejsza książka poświęcona jest refleksjom o niepełnosprawności prowadzonym na podstawie wybranych podejść zakreślonych w kontekście post-ów i zwrot-ów ontologiczno-epistemologicznych. Przy czym skupię się tylko na tych nurtach, które proponują nowe ujęcie podmiotu i świeże podejście do niepełnosprawności.

Post-y i zwrot-y badawcze, które dokonały się w naukach humanistycznych i społecznych w całym XX wieku, to liczne szkoły, kierunki badawcze, kolejno uznawane za przełomowe w rozwoju nauki. W swoim opracowaniu wykorzystuję pojęcia post-u i zwrot-u w celu zaakcentowania nowych, świeżych orientacji teoretyczno-empirycznych pojawiających się w obszarach socjologii i pedagogiki, zmieniających przy tym dotychczas stosowany sposób ujmowania niepełnosprawności (Schreiber, 2012, s. 52). Post-y i zwrot-y badawcze oznaczają odrzucenie określania dotychczasowych kategorii, w tym wersji socjologicznych i pedagogicznych, jako kategorii homogenicznych, a proponują podejścia związane z przekraczaniem granic określonych przez różne dyscypliny naukowe (Schreiber, 2012, s. 52). Post-y i zwrot-y wskazują tym samym, że niepełnosprawność jest i może być fenomenem coraz powszechniej analizowanym przez badaczy spoza nurtu socjopedagogicznego, między innymi przez psychologów, filozofów, ekonomistów, prawników, itp. W przyjętym przeze mnie rozumieniu, **post-y i zwrot-y stanowią inter- i transdyscyplinarny dialog ontologiczno-epistemologiczny konceptualizujący niepełnosprawność.**



Socjopedagogiczna optyka eksplorowania niepełnosprawności w aktualnej rzeczywistości, wyznaczonej przemianami społeczno-kulturowymi i ekonomicznymi, ma do spełnienia szczególne zadania. Mam tu na myśli zarówno adekwatną do intensywności i zakresu przemian refleksję teoretyczną, jak i stworzenie właściwych warunków wsparcia (w edukacji, rehabilitacji, mieszkaniu, pracy, czasie wolnym) ludziom z niepełnosprawnością oraz przygotowania refleksyjnych praktyków do współdziałania z omawianymi osobami. Szczególnie ważna jest kwestia przygotowania do tych przemian samego człowieka z niepełnosprawnością oraz jego otoczenia tak, aby było gotowe na przyjęcie osoby z niepełnosprawnością i współbycie z nią, bez konieczności zmieniania jej oraz przekształcania jej indywidualnych potrzeb czy preferencji.

Prowadząc refleksje na temat niepełnosprawności, nie będę dokonywać przeglądu podejść do samej niepełnosprawności ani przemian w ujmowaniu definicji czy istoty niepełnosprawności. W pracy przyjmuję, że przedmiotem mojego namysłu nie są klasyfikacje czy charakterystyki funkcjonowania omawianych osób. Uznaję bowiem, że niepełnosprawność jest konstytuowana przez kulturę, koncepty teoretyczne i praktyki społeczno-kulturowe. A wybrane dysfunkcje, związane czy to z wyglądem, czy to z poziomem funkcjonowania tych osób, traktuję jako atrybuty, których znaczenie jest zmienne, ponieważ jest określane przez kontekst społeczno-kulturowy. Informacje na temat rozwoju poznawczego, intelektualnego, społecznego osób z niepełnosprawnościami czytelnik znajdzie w takich pozycjach, jak na przykład Iwony Chrzanowskiej (2015).

Struktura tej monografii pomyślana jest w taki sposób, aby wydobyć i uwidocznić istotne obszary prezentowanych analiz. Książka składa się ze wstępu oraz trzech rozdziałów, w obrębie których znajdują się tematyczne podrozdziały. Zadaniem rozdziału 1 „Refleksyjna nowoczesność. Niepełnosprawność” jest umiejscowienie rozważań o przedmiocie analiz ze względu na ramy czasowe i znaczeniowe. W podrozdziałach czytelnik odnajdzie określenia najważniejszych pojęć, opis struktur i praktyk społeczno-kulturowych w refleksyjnej rzeczywistości konstytuujących niepełnosprawność. Przy czym pojęcie ‘niepełnosprawność’ oznacza osobę z niepełnosprawnością i przestrzeń (wykreowaną przez po/nowoczesną rzeczywistość), w której te osoby są umiejscowione. W rozdziale 2 „O roli zwrot-ów i post-ów w badaniach niepełnosprawności” mieści się sześć podrozdziałów przybliżających wybrane orientacje teoretyczne ujęte w kontekście post-ów i zwrot-ów. I tak, w podrozdziale 2.2 mowa jest o post/humanizmie jako nowej, dyskursywnej ramie odniesienia do refleksji nad niepełnosprawnością. Podrozdział 2.3 jest próbą zaprezentowania post/strukturalistycznej interpretacji niepełnosprawności. Neomaterialistyczny projekt niepełnosprawności jako relacji w świecie i ze światem

został opisany w punkcie 2.4. Następny podrozdział ukazuje konstruktywistyczną i post/konstruktywistyczną orientację w rozważaniach o niepełnosprawności. W podrozdziale 2.6 mieści się spojrzenie na niepełnosprawność z perspektywy refleksyjnej teorii i empirii. Ostatnim podjętym w rozdziale 2 zagadnieniem jest performatywność jako narzędzia i przestrzeni eksploracji niepełnosprawności. Całość książki domyka rozdział 3 „Na skrzyżowaniu naukowych prawd, dyskursywnej uniwersalności i ideologicznej normy. Namysł końcowy”.

Mam nadzieję, że tak pomyślana i zrealizowana książka pozwoli czytelnikom odbyć ciekawą wędrówkę po teorii i praktyce, w których osoba z niepełnosprawnością zajmuje podmiotową pozycję w przestrzeni codziennego życia.

Kończąc, pragnę podziękować osobom, bez których przygotowanie i wydanie tej publikacji nie byłoby możliwe. Najserdeczniej dziękuję przyjaciołom z uczelni i środowiska polskich naukowców. Dziękuję wszystkim, którzy mnie wspierają, pomagają pokonywać kolejne trudności i otaczają przyjaźnią.

Dziękuję też mojej rodzinie, której dedykuję tę książkę.

# 1. Refleksyjna nowoczesność. Niepełnosprawność

## 1.1. Ponowoczesna codzienność

Zdaniem Elżbiety Hałas „kolejne *zwroty*: postmodernistyczny i inne, takie jak: zwrot językowy, zwrot kulturowy, zwrot performatywny, itd., ewokują nowe nastawienie poznawcze czy też zmianę paradygmatu badawczego” (Hałas, 2011, s. 191). Taką funkcję pełni też **zwrot refleksyjny** w naukach społecznych, który pojawił się w dyskursie nauk społecznych od połowy XX wieku.

W swoim szkicu przedstawię wybrane zagadnienia związane z refleksyjnością na gruncie nauk społecznych. Nie zamierzam bowiem w tym miejscu dokonywać analizy licznych teorii na temat współczesnego społeczeństwa, skupię się na szczególnej **koncepcji refleksyjnej ponowoczesności** autorstwa Ulricha Becka, Anthony’ego Giddensa i Scotta Lasha (2009) oraz Zygmunta Baumana (1990, 2000a, 2000b, 2007, 2011).

Poszukując inspiracji dla eksploracji **niepełnosprawności**, podejmuję próbę wskazania, czym jest refleksyjna ponowoczesność, jak przejawia się w podejściu badawczym, jak konstruuje *Osobę* (racjonalność indywidualna) i *przestrzeń*, w której osoba z niepełnosprawnością funkcjonuje w refleksyjnej nowoczesności.

Wejście w XXI wiek ujawnia z większą niż dotychczas ostrością problematyczność współczesnych przemian społecznych. Na naszych oczach, jak pisze Bauman, świat wchodzi w nową fazę przemian społecznych, które autor określa jako płynną nowoczesność (Bauman, 2011, 2003), natomiast Anthony Giddens (2011) i Piotr Sztompka (2010) jako późną nowoczesność. Jean-François Lyotard (1997), który spopularyzował pojęcie ponowoczesności, rozumie je jako odejście od prób ugruntowania epistemologii oraz od wiary w postęp jako dzieła człowieka (Lyotard, 1997).

Wykorzystywane przez Lyotarda (1997) pojęcie ‘ponowoczesność’ dość często jest utożsamiane z tzw. postmodernizmem, z uwagi jednak na silne uwikłania filozoficzne

ponowoczesność bliższa jest raczej klimatowi intelektualnemu postmoderny<sup>1</sup>. O ile bowiem mianem ‘postmoderna’ określa się na ogół przemiany w myśli filozoficznej, odpowiadający im ogólny klimat intelektualny oraz formację kulturowo-cywilizacyjną, następującą po epoce nowoczesnej<sup>2</sup>, o tyle termin ‘postmodernizm’ stosuje się na oznaczenie wielości nowych tendencji we współczesnej kulturze (zwłaszcza w sztuce), następujących po szeroko rozumianym modernizmie<sup>3</sup>. Tendencje te wypracowały własną specyfikę w złożonej relacji do dziedzictwa modernistycznego poprzez jednoczesną negację założeń tzw. wysokiego modernizmu oraz rozmaite formy asymilacji (kontynuację, przetworzenie, radykalizację, itp.) wybranych wątków tradycji awangardowej (zwłaszcza futuryzmu, dadaizmu, surrealizmu, itp.) (Burzyńska, 2006, s. 108–110).

Problem ze zdefiniowaniem pojęcia nowoczesności polega na tym, że o ile wiemy, że istniała, to określenie jej niekontrowersyjnych ram czy jakiejś strukturalnej mapy okazuje się niemożliwe. Jak bowiem zauważa Adam Sulikowski, każde pojęcie nowoczesności ma charakter **pragmatyczno-interpretacjonistyczny**. Pojęcie to jest stosowane w wyjaśnianiu danych procesów. Nowoczesność jest definiowana poprzez to, co ma wyjaśnić. W związku z powyższym identyfikuje się ją jako czas, zespół myśli, typ społeczeństwa, sposób gospodarowania czy głębszą, niewidoczną *prima facie* strukturę, którą można wydobyć czy opisać w drodze skomplikowanych analiz (Sulikowski, 2013, s. 40). Podobnie uważa Sławomir Krzychała, podając, że **nowoczesność** jest stałym, a jednocześnie zmiennym wydarzeniem się dynamicznych fenomenów w życiu jednostek, grup i struktur (Krzychała, 2007, s. 20).

---

<sup>1</sup> Do rozróżnienia postmoderny (ponowoczesności) i postmodernizmu skłania nie tylko fakt, że zarówno na gruncie języka francuskiego, jak angielskiego oraz niemieckiego istnieją również osobne nazwy (odpowiednio: postmodernité – postmodernism i postmodernity – postmodernism, postmoderne – postmodernismus), lecz także i to, że terminy te mają różne konteksty odniesienia, zarówno w aspekcie chronologicznym, jak i problemowym. Termin ‘ponowoczesność’ wprowadził polski filozof i socjolog Zygmunt Bauman, uznając go za trafniejszy od określenia ‘postmoderna’, bo wykorzystujący możliwość języka polskiego do lepszego rozróżnienia ponowoczesności jako zjawiska filozoficzno-światopoglądowego od postmodernizmu (jako zjawiska artystyczno-estetycznego).

<sup>2</sup> Formacja kulturowo-cywilizacyjna liczona mniej więcej od narodzin światopoglądu oświeceniowego w XVIII wieku po późne lata sześćdziesiąte XX wieku lub np. od śmierci Descartesa w 1650 roku także, mniej więcej, do końca lat sześćdziesiątych XX wieku.

<sup>3</sup> Szeroko rozumiany modernizm to nurt liczony od schyłku XIX wieku po późne lata sześćdziesiąte XX wieku, z główną fazą w latach 1910–1930.

Anthony Giddens doprecyzowuje wskazane określenia, pisząc, że

słowo nowoczesność odnosi się do tych jakości życia społecznego lub organizacji społecznych, które ujawniają się w Europie od ok. siedemnastego wieku, a których wpływy rozprzestrzeniają się mniej lub bardziej na cały świat. Takie określenie nowoczesności przedstawia ją w łączności z określoną przestrzenią czasu i geograficznym punktem wyjścia, podczas gdy główne charakterystyki (jakości) pozostają nietknięte i utajnione w czarnej dziurze. (Giddens, 1997, s. 9)

Jak wynika z podanych ujęć pojęcia, podstawową **cechą nowoczesności** okazuje się: rozwój, zmienność, dynamika rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Nowoczesność to dość długotrwały okres, którego początków można się doszukiwać w renesansie, dalej przebiegający w oświeceniu i pozytywizmie. Stale postępująca zmiana, której dynamika nasiliła się w społeczeństwach zachodnich (od lat sześćdziesiątych XX wieku), spowodowała przemiany we wszystkich wymiarach życia, zarówno społeczno-kulturowych, ekonomicznych, politycznych, jak i w nauce. Pod wpływem rozwoju nauki i techniki nastąpiło odejście od społeczeństwa industrialnego. Społeczeństwo przestało wierzyć w propagowane w nowoczesności poglądy na temat postępu, cywilizacji, dążenia do doskonałości, możliwości poznania, przewidzenia i polepszania wszystkiego, co dotyczy i przyrody, i życia ludzkiego, tego, że wszyscy ludzie powinni mieć takie same prawa. Pojawiła się koncepcja społeczeństwa postindustrialnego (Bell, 1974; Touraine, 1971; Sztompka, 2005). Jest to społeczeństwo, w którym zachodzą zmiany ekonomiczne, dokonuje się przejście od przemysłu do usług, pojawiają się różne zawody niezwiązane z produkcją, ale z takimi sektorami, jak: handel, rekreacja, administracja, edukacja, opieka zdrowotna. Rozwijają się nowe technologie, wzrasta rola wiedzy i informacji oraz rola wykształcenia jako wyznacznika osiągania sukcesu i powodzenia w życiu. Zasady wolnego rynku zdaniem Baumana (2006a) spowodowały też przemiany w polityce. Doszło do ograniczenia wpływu państwa, a władzę przejęli inwestorzy. Rola państwa ograniczyła się do stwarzania jak najkorzystniejszych warunków do funkcjonowania kapitału finansowego. Wolny rynek przekształcił relacje między gospodarką i państwem, państwem i społeczeństwem oraz społeczeństwem i jednostką. W państwie nie można już liczyć na pomoc i opiekę. Nie są realizowane zasady solidarności i troski. Obywatel nie może oczekiwać wsparcia w sytuacji odrzucenia czy wykluczenia, jak również przed przypadkowymi ciosami losu – „przeciwko trafieniu na śmietnik «ludzkich odpadów», spowodowanemu przez indywidualne niedoskonałości lub niepowodzenia;

w skrócie – na obietnicy pewności i bezpieczeństwa w życiu, w którym w innym przypadku rządziłyby chaos i przypadek” (Bauman, 2006a, s. 177).

Do wydarzeń, które stały się przyczyną przemian ponowoczesnych, zaliczyć można między innymi stagflację, polegającą na spowolnieniu gospodarki krajów zachodnich i wynikającego z tego bezrobocia oraz wysokiej inflacji. Przemianom tym towarzyszyło oczekiwanie społeczne co do coraz wyższego poziomu życia i dodatkowo przedłużanie czasu życia ludzi, co znacznie utrudniło poradzenie sobie z przewyciężeniem kryzysu. Zmiany w przemyśle pociągały za sobą zmiany w zatrudnieniu. Postęp techniczny spowodował większą automatyzację i wzrost wydajności pracy. Efektem było stałe ograniczanie zatrudnienia i powolny zanik klasy robotniczej, zwłaszcza spadek liczby robotników niewykwalifikowanych. Nastąpiło odejście od modelu określanego jako „fordyzm”, który polegał na produkcji długich serii produktów (Giddens, 2004). Zaczęło natomiast wzrastać zatrudnienie w usługach, szczególnie w tych sektorach, które związane są z nowymi technologiami informatycznymi.

Podczas kiedy kraje zachodnie miały trudności ekonomiczne, w krajach Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej nastąpił znaczny wzrost gospodarczy. Początkowo dzięki taniej sile roboczej rozpoczęto masową produkcję na potrzeby własne, a następnie uruchomiono masowy eksport, dzięki czemu przejęto rynki światowe w wielu ważnych sektorach, jak chociażby elektronicznym czy samochodowym. Państwa Azji Wschodniej i Pacyfiku dzięki wzrostowi produkcji zapewniły obywatelom wysoki poziom życia zbliżony do poziomu w krajach zachodnich. Z kolei państwa Ameryki Łacińskiej przeżywały regres, uzależniły się od rozwoju gospodarczego państw zachodnich oraz wstrząsały nimi okresy kryzysów politycznych i społecznych.

W przypadku Polski znaczącym czynnikiem były zmiany zachodzące w krajach socjalizmu państwowego, postępująca w nich stagnacja wywołana głównie scentralizowanym zarządzaniem gospodarką. Dopiero po rozpadzie Związku Radzieckiego pojawiły się warunki do wprowadzenia reform polegających na ograniczeniu wpływu państwa i regulacji administracyjnych na gospodarkę, chociaż pograżenie kraju w wieloletniej stagnacji znacznie utrudniało prawidłowy rozwój gospodarczy Polski i jej konkurencyjność na rynkach światowych. Sytuacja ta wynikała między innymi z faktu, że w momencie wychodzenia z socjalizmu Polska była na etapie przejścia z epoki agrarnej do przemysłowej i znajdowała się dopiero na poziomie fordyzmu. W chwili pojawienia się społeczeństwa postindustrialnego tylko wybrane grupy były gotowe na przyjęcie wzorów zachodnich, czy to w organizacji przemysłu, czy to w życiu społeczno-gospodarczym.

W efekcie część społeczeństwa przejęła wzory zachodnie i dostosowała się do nich, ale duża część ulegała stopniowemu wykluczeniu.

Omawiane tu przemiany występowały w wielu częściach świata, dotyczyły gospodarek różnych krajów, a obejmowały zarówno kapitał, jak i produkcję oraz usługi. W rezultacie zaczęły powstawać przedsiębiorstwa, korporacje, które nie były powiązane z jakimś konkretnym krajem, ale firmy o ponadnarodowym charakterze, które produkowały i sprzedawały artykuły czy usługi z rozmaitych branż na całym świecie. Czynnikiem sprzyjającym był rozwój technik informatycznych i telekomunikacyjnych. Konsekwencje tych przekształceń, zwanych globalizacją, miały i mają nadal charakter gospodarczy, polityczny i społeczny. A ich różnorodność i zakres są efektem zróżnicowania i wielokontekstowości samego zjawiska. Przemiany gospodarczo-społeczne wpłynęły na życie codzienne pojedynczych osób i społeczności. Egzystencja zaczęła tracić swoją naturalność i stawała się coraz bardziej problematyczna, co z kolei zainicjowało zmiany w kształtowaniu się tożsamości człowieka. W okresie modernizacji refleksyjnej **tożsamość** ludzka zaczęła stawać się projektem, wplątywanym w sieć codziennego życia i obejmującym ciągłą analizę, opracowanie i rewizję osobistych narracji poszczególnych jednostek.

Następstwem wskazanych tu przemian gospodarczych i społecznych było pojawienie się kolejnej fazy nowoczesności określanej jako **nowoczesność refleksyjna**<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> „W języku polskim ‘refleksyjność’ pojawiła się w przekładach angielskiego słowa *reflexivity* (by ograniczyć się tylko do literatury anglosaskiej) w znaczeniu innym, ale nie zawsze dostatecznie wyraźnie odróżnianym od wcześniejszego użycia wyrażenia ‘refleksyjność’, pochodzącego od refleksji jako aktu podmiotu, a więc np. jako ‘refleksyjność poezji’. Angielskie *reflexivity*, w przeciwieństwie do angielskiego *reflexion* (a także angielskie *reflectivity*) jest słowem nowym, które pojawiło się w XX wieku najpierw w odniesieniu do własności relacji zwrotnej, by przeniknąć następnie do języka nauk społecznych, w którym miesza się nieustannie przeciwstawianie pojęć refleksji i refleksyjności bądź ich współwystępowanie. Gdy idzie o łacińską etymologię, to zarówno dawniejsza ‘refleksja’, jak i współczesna ‘refleksyjność’ pochodzą od *reflexio, -onis* (zwrócić wstecz), jak i *reflecto, -flexi* (odbić, odzwierciedlić), czy *refluo, -fluxi* (płynąć wstecz). Bierze stąd początek wiele innych, pochodnych wyrażań i znaczeń, w tym też interesująca nas ‘refleksja’, która jako *animus reflectare* – oznaczała myśl zwróconą ku sobie samej. ‘Refleksyjność’ (ang. *reflexivity*) w agonistycznym wobec ‘refleksji’ (ang. *reflection*) użyciu we współczesnej teorii społecznej nie jest już własnością podmiotu zdolnego do samoświadomej refleksji. Kiedy mowa o refleksyjności, w odróżnieniu od refleksji, nie chodzi tylko – jeśli w ogóle – o czynność umysłu ujmującego czy uświadamiającego sobie własne akty. Rozróżnienie między refleksyjnością i refleksją nie jest jednak oczywiste, a za terminami tymi idzie wiele znaczeń, kiedy stają się one kategoriami pojęciowymi teorii często dalece się różniących. W istocie ta wieloznaczność odzwierciedla trudności, jakie następcza analiza zjawisk i procesów społecznych na ponadindywidualnym poziomie systemów czy struktur, wraz z wbudowaną w nie podmiotowością i sprawczością ludzką” (Hałas, 2011, s. 192).

Scott Lash twierdzi, że istnieje trzypięcioletnia koncepcja zmiany społecznej – **od tradycji poprzez prostą nowoczesność do nowoczesności refleksyjnej**. Z tego punktu widzenia społeczeństwa prostej nowoczesności nie są w pełni nowoczesne. Nowoczesność refleksyjna nadchodzi po prostej nowoczesności (Lash, 1993). Podobnie uważa Ulrich Beck, wskazując na dwie fazy nowoczesności, to jest prostą i refleksywną (Beck, 2002, s. 14).

Modernizacja **refleksywna**<sup>5</sup> zdaniem Becka oznacza, iż zmiana społeczeństwa przemysłowego, dokonująca się niepostrzeżenie i w sposób niezaplanowany w następstwie zwykłej, autonomicznej modernizacji w ramach niezależnego, nienaruszonego porządku politycznego i ekonomicznego, wiąże się z radykalizacją nowoczesności, prowadzącą do rozpadu założeń i konturów społeczeństwa przemysłowego, oraz umożliwiająca powstanie nowej nowoczesności (Beck, 2002, s. 13). Modernizacja refleksywna zawiera tezę, że dzisiejsze społeczeństwo cechuje, jak to określa Ulrich Beck – refleksywność. Podobnie pisze Giddens, jednocześnie proponując przyjęcie określenia radykalnej nowoczesności (Giddens, 1997, s. 185). Autor podkreśla, że nie wyszliśmy jeszcze poza nowoczesność, lecz żyjemy w fazie, która staje się coraz bardziej radykalna (Giddens, 2008, s. 36). Zaznacza dalej, że nowoczesność radykalna charakteryzuje społeczeństwo znajdujące się w fazie reorganizacji życia społecznego, do tej pory zorganizowanego wokół wartości materialnych, produkcji dóbr czy przemian systemu społecznego, w którym najważniejszą rolę odgrywa wiedza i informacja. Radykalizm, jego zdaniem, polega na tym, że późna nowoczesność jest niejako zmuszona do refleksji nad samą sobą (Giddens, 1997, s. 10). Wzrasta zapotrzebowanie zarówno na wiedzę ogólną, jak i na wiedzę o sobie samym.

Rozwijając przemyślenia na temat refleksyjności radykalnej, można powiedzieć w ślad za Giddensem (Giddens, 2010, s. 36), że **refleksyjność** jest „zasadniczo porządkiem posttradycyjnym. Przekształcenia czasu i przestrzeni, wraz z mechanizmami wykorzenianymi, odrywają życie społeczne od gotowych wzorców i ustalonych praktyk. W tych warunkach w pełni rozwija się właśnie omawiana refleksyjność, trzeci główny czynnik dynamiki instytucji nowoczesnych”. Refleksyjność nowoczesności nie jest tym samym co właściwa ludzkiej aktywności refleksyjna kontrola działania. **Refleksyjność**

---

<sup>5</sup> Pojęcie refleksyjności (zwrotności) jest stosowane w wielu dyscyplinach naukowych, takich jak: pedagogika, socjologia, filozofia, ekonomia, prawo, lingwistyka, literatura, matematyka, muzyka, fizyka, politologia, itd. Chociaż pojęcia ‘refleksyjność’ i ‘refleksyjność’ nie są jednoznacznie definiowane, to refleksyjność zawsze jest traktowana jako zwrócenie się podmiotu myślącego ku własnej aktywności, czynnik aktu świadomości stanowiący o tym, że spełniając go, uprzytamniamy sobie jego zachodzenie (*Słownik języka polskiego*, 2011).



**nowoczesności** oznacza systematyczne poddawanie rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę większości zachowań wobec ludzi i materialnego środowiska naturalnego. Wiedza nie jest przy tym czymś ubocznym czy przypadkowym, ale stanowi strukturalny element nowoczesnych instytucji, co daje obraz bardzo złożony, zważywszy na to, na ile sposobów można w warunkach nowoczesności poddawać refleksji refleksyjność. W przeciwieństwie do Becka, Giddens nie uważa, że refleksyjność to cecha tylko ostatniego etapu współczesności. Autor podkreśla, że nowoczesność i refleksyjność są nierozłączne. Refleksyjność to podstawowa właściwość współczesnego społeczeństwa, chodzi tu nie o jej zasięg, ale o zwrotne monitorowanie swojej działalności. Refleksyjność powoduje trudności w oddzielaniu życia społecznego od wiedzy o życiu społecznym. Ten najważniejszy wymiar instytucjonalnej refleksyjności jest zaakcentowany bardzo wyraźnie przez Giddensa, kiedy pisze, że społeczny świat może nigdy nie stanowić pewnego środowiska ze względu na rolę wiedzy o jego właściwościach i oddziaływaniach (Giddens, 2009, s. 16). Jednocześnie, jak pisze Hałas, refleksyjność ma zmniejszać i filtrować asymetrię, hegemonię czy dominację w relacjach między poznającymi i poznawanymi. Nowa transformująca wiedza powinna być wypracowywana jako samowiedza (Hałas, 2011, s. 199). Okazuje się jednak, że nowa wiedza (pojęcia, teorie, ustalenia) nie tylko nie pomaga zrozumieć świata, ale zmienia jego naturę, co powoduje coraz większą niepewność. Jak podkreśla Giddens, nowoczesność to instytucjonalizacja niepewności (Giddens, 2008, s. 125).

**Niepewność i ryzyko** to też główne aspekty analizy refleksyjnej nowoczesności wymieniane przez Becka (2004). Autor rozumie refleksyjność głównie jako samokonfrontację. Jego podstawowy argument brzmi, że po fazie „prostej modernizacji” kierowanej przez kontrolowaną interwencję w życiu społecznym i naturalnym, następuje okres refleksyjnej modernizacji, kiedy musimy stanąć wobec niezamierzonych konsekwencji właśnie tego procesu modernizacji. Dla Becka refleksyjna nowoczesność obejmuje zmianę od społeczeństwa przemysłowego do społeczeństwa ryzyka. Społeczeństwo ryzyka cechuje pojawianie się coraz to nowych zagrożeń będących wynikiem społeczeństwa przemysłowego. Społeczeństwo ryzyka stanowi rozwojową fazę społeczeństwa nowożytnego, w którym społeczne, polityczne, ekologiczne i indywidualne ryzyka wywołane są przez zmiany niepodlegające kontroli przez instytucje społeczeństwa przemysłowego (Beck 2004, s. 31 i nast.). Beck zwraca też uwagę, że refleksyjność współczesnego społeczeństwa niekoniecznie wpływa na właściwe zastosowanie wiedzy eksperckiej. W tym podejściu widzi różnice między swoimi poglądami i poglądami Giddensa. Beck uważa, że wiedza ekspercka może przyczynić się do dalszej dystrybucji ryzyka.

Beck nie zaprzecza, że refleksywność prowadzi do zasadnego wykorzystania wiedzy, ale wskazuje też na zagrożenia, jakie niosą systemy eksperckie oraz na trudności, jakie niesie sama nowoczesność (Beck 2009, s. 70 i nast.). Przyjęcie tych założeń daje możliwość dostrzeżenia dwóch aspektów modernizacji refleksywnej – z jednej strony refleksja daje możliwość oceny społecznej praktyki i przekształcania jej zgodnie z wiedzą, a z drugiej strony niepewny, niedający się kontrolować charakter takiego procesu powoduje częściej zagrożenia niż korzyści.

Sama **refleksyjność** jest więc pojęciem różnie rozumianym i różnie definiowanym przez teoretyków nowoczesności. Na przykład według George'a Herberta Meada refleksja lub refleksyjne zachowanie powstaje tylko w warunkach pozwalających na istnienie samoświadomości, w ten sposób staje się możliwe dla indywidualnego organizmu celowe regulowanie i organizowanie jego zachowania ze względu na środowisko społeczne i fizyczne, w którym ten organizm działa i na które reaguje (Mead, 1975, s. 130). Podobnie pojmuje refleksyjność Pierre Bourdieu – jako zdolność do namysłu nad własnym myśleniem, do dystansowania się i wątpienia w źródła swego myślenia. Zdaniem tego autora refleksyjność nie zakłada namysłu podmiotu nad sobą samym (samowiedza). Wymaga ona raczej „systematycznej eksploracji niepomysłanych kategorii myślenia, które wyznaczają to, co jest do pomyślenia, i określają to, co zostało pomyślane” (Bourdieu, 2001, s. 38). Według Sztompki refleksyjność można spozstrzegać jako nowoczesny „mechanizm autokorekty” zarówno na poziomie myślenia i działania jednostkowego, jak i społecznego, globalnego (Sztompka, 2002, s. 573).

Pojęcie ‘refleksyjność’ jest też rozmaicie stosowane/rozumiane przez samych autorów omawianej koncepcji. Otóż w tłumaczeniach prac Becka przyjęto przymiotnik ‘refleksywny’ jako oznaczenie *zwrotnego* odniesienia względem samego siebie, autoreferencję, skierowanie na poznający podmiot (Krzychała, 2007, s. 10). Giddens z kolei przyjmuje określenie refleksyjny i wskazuje, że oznacza ono: „wszystko, co aktorzy wiedzą i w co wierzą odnośnie do okoliczności działań własnych i cudzych na podstawie ich produkcji i reprodukcji, łącznie z wiedzą ‘milczącą’ i dyskursywnie dostępną” (Giddens, 2003, s. 426). Zdaniem autora refleksyjność jest najważniejszą cechą działania człowieka, nieodłącznym atrybutem działań. Jest to samoświadome wykorzystywanie bodźców, na przykład w formie informacji zwrotnych, do kształtowania swojego przyszłego funkcjonowania, ale też nieustanne autoodniesienie do swoich czynności, zamierzeń, pewna samozwrotność działania. Refleksyjność nie dotyczy tylko samego człowieka i jego projektu życia, dotyczy ona też grup społecznych (Giddens, 1984, s. 376). Odnosi się do funkcjonowania i jednostki, i społeczeństwa w środowisku. Od jednostki refleksyjnej

wymaga się, by mogła określić, podać powody swojego działania. Możliwość podania tych powodów ma znaczenie zarówno dla wewnętrznej wiarygodności człowieka, jak i zgodności z ogólnie przyjętymi uzasadnieniami (zdroworozsądkowy zasób wiedzy). Jak interpretuje to Sławomir Krzychała, w pracach Giddensa określenie „refleksyjny odnosi się do wnikania wyników owej refleksyjnej *refleksji* w proces poznawczy i praktykę działania (nie tylko dyscyplin naukowych), ale także w praktykę społeczną w ogólności” (Krzychała, 2007, s. 10).

W dalszych analizach będę posługiwać się tylko jedną formą, to jest określeniem **refleksyjność**, przypisując jej odniesienie do obu wskazanych wyżej aspektów modernizmu.

Rozważając problem wykorzystania refleksyjnej nowoczesności w analizach z zakresu socjopedagogiki niepełnosprawności, podejmę próbę wskazania kilku poznawczych inspiracji. W dalszej kolejności przedstawię sugestie dotyczące **refleksyjności indywidualnej** (relacyjne konstruowanie *Osoby*) oraz *przestrzeni, w której funkcjonuje Osoba z niepełnosprawnością w refleksyjnej nowoczesności* (Giddens, 1998, 2001a, 2001b; Bourdieu, 2001; Hammersley, Atkinson, 2000; Sztompka, 1999, 2002).

W odniesieniu do podanych wyżej rodzajów refleksyjności przyjmuję, że **refleksyjność indywidualna** to zdolność podmiotu do refleksji na temat własnego życia i działania oraz zdolność do konstruowania refleksyjnego projektu tożsamości (Giddens, 2010, s. 16 i nast.). Natomiast **refleksyjność instytucjonalna** to „refleksyjność nowoczesności obejmująca rutynowe włączanie nowej wiedzy lub nowych informacji do warunków działania [instytucji], czego efektem jest ich przebudowa i reorganizacja” (Giddens, 2003, s. 316).

### 1.1.1. *Osoba* – refleksyjny podmiot w refleksyjnej nowoczesności

Zdaniem Becka każdy człowiek rozwija formę refleksyjności, która dotyczy jego aktualnego życia. Ujmuje to tak:

Jednostka jako jednostka, lub mówiąc dokładnie, wyłącznie jako jednostka – staje się podmiotem praw (i obowiązków). Jednostki w coraz większym zakresie muszą same dostrzegać, interpretować i zarządzać możliwościami, zagrożeniami i ambiwalencjami pojawiającymi się w ich życiu, z którymi wcześniej radziły sobie w obrębie rodziny, we wspólnocie lokalnej lub przez odwołanie się do klasy lub grupy społecznej. (Beck, 2009, s. 20)

**Indywidualna refleksyjność** to zdolność podmiotu do refleksji na temat własnego życia i działania oraz zdolność do konstruowania refleksyjnego projektu tożsamości (Giddens, 2010, s. 16 i nast.). Jak podkreśla Giddens, „zwrotne monitorowanie działania” jest cechą całego ludzkiego działania i odmiennie od refleksyjności jaźni, specyfiki ponowoczesności. Autor pisze, że „w przeciwieństwie do jaźni w ogóle, tożsamość jaźni zakłada świadomość refleksyjną. Jest ona tym, czego jednostka jest świadoma w wyrażeniu *samoświadomości*”. Innymi słowy, kontynuuje Giddens, „tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako wynik ciągłości jej działania, ale czymś co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę” (Giddens, 2010, s. 79).

W najnowszych ujęciach nie ma już rozważań na temat jednostki i społeczeństwa jako oddzielnych bytów, obiektów czy substancji. Są to raczej dwie strony, dwa aspekty jednolitej rzeczywistości społecznej, a jednostkowa biografia i społeczna historia to nie dwa osobne procesy, lecz splecione nierozzerwalnie dwie strony, dwa aspekty jednolitej dynamiki. Pozorny dylemat ‘jednostka w społeczeństwie’ zostaje odrzucony i zastąpiony dwoma kategoriami: ‘jednostka w społeczeństwie’ i ‘społeczeństwo jednostek’ (Elias, 2001). Pierwsza artykułuje spostrzeżenie, że nie ma jednostek osobnych, w pełni autonomicznych, całkowicie pojedynczych, bezwzględnie samotnych, bo każda jest członkiem jakiejś zbiorowości, a jej jednostkowa tożsamość – „ja” – jest w ogromnej mierze emanacją miejsca, jakie zajmuje w szerszej społeczności – „MY”. Jestem tym, z kim się stykam, zadaję, kontaktuję, przyjaźnię, a także zapisem wszystkich tych kontaktów z przeszłości. Moja niepowtarzalna indywidualność bierze się stąd, że każdy ma inny krąg tego rodzaju relacji – aktualnych, przeszłych i potencjalnych – przyszłych (Sztompka, 2008, s. 22).

Podobnie ujmuje powiązania tego, co jednostkowe i co społeczne Charles H. Cooley (2017) w koncepcji jaźni odzwierciedlonej i George H. Mead (1975), w idei *me*, czyli tego centralnego fragmentu jaźni, który krystalizuje wpływy innych członków społeczeństwa. To, czym jest nasza jaźń, tożsamość – a nawet więcej, sama potencjalna zdolność do uzyskania autonomicznej jaźni i niepowtarzalnej tożsamości – są produktem interakcji, w jakie wchodzimy z innymi od dzieciństwa, nieustannie przez całe życie. Nasza jaźń to zapis historii naszych interakcji (Sztompka, 2008, s. 31). Norbert Elias podkreśla, że jednostka zyskuje swoje indywidualne rysy z historii relacji, zależności od innych, a więc w szerszym sensie z historii całej sieci ludzkiej, w której dorastała i żyje. Ta historia i sieć są obecne w nim i jest ich reprezentantem, czy to wtedy, gdy wchodzi w relacje z innymi, czy gdy jest sam, zanurzony w pracy w wielkim mieście, a nawet

wtedy, gdy znajdzie się na bezludnej wyspie tysiące mil od swojego społeczeństwa (Elias, 2001; Sztompka, 2008).

Tożsamość według Meada („ja”, „ja podmiotowe”), *me* („mnie”, „ja przedmiotowe”) nie jest zadowalającym rozstrzygnięciem kwestii tożsamości. W teorii Meada „ja przedmiotowe” jest tożsamością – tożsamością społeczną, która w toku rozwoju psychicznego dziecka uświadamia sobie „ja podmiotowe”. „Ja podmiotowe” jest niejako aktywną, prymitywną inicjatywą jednostki, która chwytając „ja przedmiotowe” jako odbicie więzi społecznych. Można zgodzić się z Meadem, że niemowlę zaczyna wykształcać jaźń w odpowiedzi na społeczny charakter wczesnych doświadczeń. Ale relacja „ja”–„mnie” (oraz „ja”–„mnie”–„ty”) jest relacją wewnątrz języka, a nie łącznikiem między niesocjalizowaną częścią jednostki („ja”) i jej tożsamością społeczną. „Ja”

jest nośnikiem językowym, któremu sens nadają siatki pojęciowe stanowiące zasoby dyskursywne podmiotu. Umiejętność językowego użycia „ja” i innych kategorii związanych z podmiotowością jest warunkiem pojawienia się samoświadomości, ale sama przez się jej nie definiuje. (Mead, 1975; Giddens, 2011)

Tożsamość jednostki według Giddensa jest to „ja” pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych. Tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę. Zakłada to poznawczy element bycia „osobą”. Bycie „**Osobą**” oznacza nie tylko, że jednostka jest refleksyjnym aktorem, ale także, że dysponuje ona pojęciem osoby (zarówno w odniesieniu do siebie, jak i do innych). Oczywiście rozumienie pojęcia osoby jest uwarunkowane kulturowo, chociaż, pewne elementy tej koncepcji powtarzają się wszędzie. Właściwa wszystkim znanym kulturom zdolność posługiwania się wyrażeniem „ja” w zmiennych kontekstach jest elementarną cechą refleksyjnych koncepcji jaźni (Giddens, 2010, s. 80).

Typowe poczucie własnej tożsamości cechuje się kilkoma właściwościami. „**Osoba**”, której tożsamość jest w miarę stała, ma poczucie ciągłości biograficznej, a więc jest w stanie odnieść się refleksyjnie do przebiegu własnego życia, mniej lub bardziej wyczerpująco, zrelacjonować je innym. Osoba ta wykształciła także przez wczesne relacje zaufania – kokon ochronny, który w sytuacjach życia codziennego izoluje ją od wpływu czynników, które mogłyby naruszyć całość jej tożsamości i zagrozić poczuciu własnej wartości. Wreszcie jednostka taka jest w stanie uznać własną wartość. Ma dość szacunku dla samej siebie, by zachować poczucie, że żyje, czyli refleksyjnie kontroluje rzeczywistość, a nie jest jedynie jej bezwolnym elementem (Giddens, 2010, s. 81). Refleksyjność jaźni jest procesem ciągłym i dotyczącym różnych wymiarów funkcjonowania.

Wielokrotnie człowiek musi dokonywać samorefleksji, uwzględniając zmiany, jakie się dokonują w jego codziennym życiu.

Poglądy Giddensa na temat refleksyjności indywidualnej czy refleksyjności jaźni nie cieszą się jednakże powszechnym uznaniem. Krytyka odnosi się do co najmniej dwóch spraw. Pierwsza kwestia dotyczy tego, że współcześni ludzie nie są zdolni do ciągłego poddawania analizie wszystkiego, co robią. Nie jest też możliwe zdobycie wiedzy na temat wszystkich podejmowanych działań. Poza tym współcześni ludzie coraz częściej posiadają jedynie wyrywkową, niepełną wiedzę. Dodatkowo złożoność cywilizacji, specyfika urządzeń technicznych, język ekonomii czy medycyny to kolejne czynniki, które powodują, że nie wszyscy ludzie mają możliwości pełnego refleksyjnego podejścia do własnej aktywności.

Szczególne trudności w tym zakresie mają osoby cechujące się ograniczonymi możliwościami poznawania świata i zdobywania wiedzy. Chodzi o ludzi z niepełnosprawnościami. Uwzględnienie tej kwestii pozwala zauważyć, że do analizy indywidualnej refleksyjności należy włączyć kwestie nierówności społecznych. Jak pisze Beck, krytyczna analiza własnego zachowania, planowanie swojej własnej biografii i relacje społeczne wytwarzają nowe nierówności, które autor nazywa nierównościami w radzeniu sobie z niepewnością (Beck, 1992, s. 98).

Wśród przyczyn nierówności, poza wskazanymi wyżej, Beck wymienia również pochodzenie społeczne i rodzinne. Lash natomiast pisze, że w modernizacji refleksyjnej powstają przegrani i zwycięzcy refleksyjności. Autor pyta:

Czy we współczesnych, coraz bardziej klasowo spolaryzowanych, a jednocześnie coraz mniej klasowo świadomych społeczeństwach informacyjnych, obok wymienionych tu „zwycięzców refleksyjności” (za których autor uważa producentów sprzętu komputerowego, elektronicznego, osoby wykonujące usługi biurowe), istnieją zastępy „przegranych refleksyjności”? A jeśli wyjdziemy poza obszar bezpośrednio związany z produkcją, jak bardzo „refleksyjna” może się stać samotna matka żyjąca w getcie?

Beck i Giddens piszą wiele, zdaniem Lasha, na temat autokreacji narracji życiowych. W tym kontekście zadaje on kolejne pytanie: Jaką wolnością od „konieczności” istnienia struktury i strukturalnego ubóstwa cieszy się taka samotna matka z getta podczas konstruowania „własnej narracji życiowej”? (Lash, Urry 1993). Zdaniem Lasha wyjaśnienie systemowych nierówności możliwe jest poprzez przyjrzenie się strukturalnym warunkom refleksyjności (Lash, 2009). A tu, jak zauważa autor, szanse życiowe – wynikające z tego, czy zaliczymy daną jednostkę do zwycięzców, czy do przegranych

refleksyjności – zależą od położenia w ramach „sposobu korzystania z informacji” (Lash, 2009; Poster, 1990). Szanse życiowe w nowoczesności refleksyjnej to kwestia dostępu nie do kapitału produkcyjnego lub struktur produkcji, ale do nowych struktur informacyjnych i komunikacyjnych i położenia w nich (Lash, 2009, s. 159).

Według Lasha (2009) teoria modernizacji refleksyjnej jest bardzo „wyrzystem” programem **indywidualizacji**. Za opisywany przez teorię stan rzeczy w coraz większym stopniu odpowiada sformułowana przez Becka zasada „ja jestem sobą”, w której „ja” jest coraz słabiej związane ze wspólnotą i może konstruować narracje opisujące własną biografię (Beck, 2009, s. 147). Zdaniem Lasha (2009) indywidualizacja jest motorem zmiany społecznej. W tym kontekście nowoczesny charakter zmiany społeczeństwa lub prostej nowoczesności wynika z faktu, że indywidualizacja w znacznym stopniu zburzyła tradycyjne struktury: rodzinę wielopokoleniową, kościół, wspólnotę lokalną. Indywidualizacja w prostej modernizacji dokonała się tylko treściowo, a w miejsce tradycyjnych struktur powstały nowe: związki zawodowe, państwo opiekuńcze, biurokracja rządowa, klasa rozumiana jako struktura. Pełna modernizacja dokonuje się dopiero wtedy, gdy dalsza indywidualizacja uwalnia podmiotowość od struktur społecznych zwykłej nowoczesności. Przy czym trzeba podkreślić, że struktury w tradycyjnych społeczeństwach i w prostej nowoczesności różnią się, w tradycyjnym społeczeństwie bowiem są struktury wspólnotowe, a w prostej nowoczesności struktury kolektywne. Więzy wspólnotowe w tych drugich uległy zanikowi, a „my” stało się zbiorem abstrakcyjnych, zatomizowanych jednostek. We wspólnotach istniały wspólne znaczenia, a w zbiorowościach są wspólne interesy. Dopiero dalsza indywidualizacja w drugiej, refleksyjnej fazie nowoczesności uwolniła jednostki również z kolektywnych i abstrakcyjnych struktur w rodzaju klasy, narodu, rodziny nuklearnej, bezwarunkowej wiary w słuszność nauki (Lash, 2009, s. 148–152). Podkreślając problem indywidualizacji, należy wyraźnie odróżnić poglądy Giddensa na temat indywidualnej refleksyjności z poglądami na temat indywidualizmu. Jak twierdzi Roy F. Baumeister (1986), w czasach poprzedzających nowoczesność nie istniał taki nacisk na indywidualność jak dziś. Kulturom przednowoczesnym obca jest idea, że każda osoba ma wyjątkowy charakter i sobie tylko właściwe możliwości, które mogą zostać zrealizowane lub nie. Analiza Baumeistera przypomina Durkheimowską; w pewnym sensie w kulturach tradycyjnych „jednostka” nie istniała, a indywidualność nie była w cenie. Dopiero wraz z pojawieniem się społeczeństw nowoczesnych, a zwłaszcza zróżnicowanego podziału pracy, w centrum zainteresowania staje konkretna osoba (Durkheim, 1999).

Indywidualność była ceniona – nie w tym samym stopniu – w różnych kulturach i oznaczała kultywację indywidualnych możliwości. Jak twierdzi Sztompka, społeczeństwo wytwarza nie tylko to, co podobne i typowe, ale także to, co indywidualne (Sztompka, 2008, s. 32). Istotą indywidualizacji, jest – jak wskazuje Bauman – „kruшение się więzi międzyludzkich i wbudowane w nieoczekiwanie tymczasowości oraz wątnienie instytucjonalnych fundamentów i pancerzy grupowych solidarności” (Bauman 2007, s. 370). Ludzie wiedzą, że zarówno w osiągnięciu sukcesu, jak i w przypadku niepowodzeń nie mogą liczyć na wsparcie państwa. To, czy będą osiągać sukcesy, czy doznawać niepowodzeń, zależy tylko od nich samych i ich umiejętności poradzenia sobie z codziennością. W codziennym życiu niezbędne jest zaufanie do bezosobowych zasad i anonimowych obcych (Giddens, 2008, s. 84 i nast.).

W ponowoczesności mamy zdaniem Becka model **potrójnej indywidualizacji**, która prowadzi do uwolnienia od historycznie danych społecznych form i więzi, rozumianych jako tradycyjne struktury władzy i ochrony bytu (wymiar uwolnienia, u nas uwiedzenia), do utraty tradycyjnych przekonań dotyczących wiedzy o działaniu, wiary i panujących norm (wymiar odczarowania) i – poprzez co pojęcie to nabiera znaczenia przeciwnego – do nowego rodzaju więzi społecznych (wymiar kontrolny lub reintegracyjny) (Beck, 2004, s. 193).

Podsumowując, zamiast formułować uogólnienia na temat Osoby czy „tożsamości indywidualnej” jako wyróżniających się cech nowoczesności, proponuję, w ślad za Giddensem, uważne przyjrzenie się, jak są konstituowane te dwa konstrukty (Giddens, 2010).

Po pierwsze, tożsamość jest uznana przez Giddensa (2010) za projekt refleksyjny, za który jednostka jest odpowiedzialna. Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy. Nie byłoby prawdziwe stwierdzenie, że „ja” jest pozbawione jakiegokolwiek treści, bo istnieją psychologiczne procesy kształtowania własnej osobowości i potrzeby psychologiczne, które dostarczają kryteriów reorganizacji osobowości. Poza tym jednak, kim stanie się jednostka, wynika z jej starań zmierzających do jej rekonstrukcji. Oznacza to więcej niż po prostu „lepsze poznanie samego siebie”. Samozrozumienie jest podporządkowane szerszemu i bardziej fundamentalnemu celowi, jakim jest wytwarzanie i odtwarzanie spójnego i satysfakcjonującego poczucia tożsamości. Uderzającą cechą takiej refleksyjności jest jej wyczulenie na wyniki badań socjologicznych i nastawienie, w przeważającej mierze, na efekt terapeutyczny.

W drugim ujęciu Giddens (2010) twierdzi, że „ja” tworzy trajektorię rozwoju od przeszłości do antycypowanej przyszłości. Jednostka przystosowuje swoją przeszłość,



analizując ją ze względu na to, czego spodziewa się po (refleksyjnie zorganizowanej) przyszłości. Trajektorja tożsamości jest spójna i wynika z poznawczej świadomości różnych faz przebiegu życia. To właśnie przebieg życia, a nie wydarzenia w świecie zewnętrznym, staje się dominującą „figurą tła” w sensie *Gestalt*. Nie jest całkiem tak, że wszystkie wydarzenia zewnętrzne czy instytucje to „nieokreśloność”, na tle której wyraźnie wyróżnia się jedynie przebieg życia. Ale wydarzenia te zaznaczają się tylko o tyle, o ile przyczyniają się do samorozwoju, stawiają przeszkody, które trzeba pokonywać, albo są źródłem wątpliwości, którym trzeba stawiać czoło.

Po trzecie, Giddens (2010) uważa, że refleksyjność „ja” jest ciągła i wszechogarniająca. Zaleca się, aby w każdej chwili, a przynajmniej z jakąś regularnością jednostka odpowiadała sobie na pytania o to, co się w danej chwili dzieje. Począwszy od serii świadomie stawianych pytań, jednostka przyzwyczai się do pytania: „Jak mogę wykorzystać ten moment, żeby się zmienić?”. Taka refleksyjność należy do refleksyjnej historyczności nowoczesności, która jest pojęciem węższym od refleksyjnej kontroli działania.

W czwartej kwestii Giddens (2010) pisze, że okazuje się, iż tożsamość jednostki jako spójna całość zakłada narrację: narracja „ja” staje się jawna. Autobiografia – szczególnie w szerokim znaczeniu interpretacji przez jednostkę jej własnej historii, niezależnie od tego, czy będzie ona spisana, czy nie – jest rdzeniem tożsamości jednostki w nowoczesnym życiu społecznym. Jak każda inna sformalizowana narracja, jest to coś, co musi zostać wypracowane i co naturalną kolejną rzeczą wymaga twórczego wkładu.

Piąta uwaga dotyczy samorealizacji. Według Giddensa (2010) samorealizacja zakłada panowanie nad czasem, które polega na ustanawianiu przez jednostkę jej stref czasowych. Strefy te tylko w sposób marginalny wiążą się z zewnętrznym porządkiem temporalnym, czyli zrutyinizowanym światem czasowo-przestrzennym, którym rządzi zegar i uniwersalizowane standardy pomiarowe. Właśnie „utrzymywanie dialogu z czasem” jest podstawą samorealizacji, bo jest to podstawowy warunek osiągnięcia satysfakcji w dowolnym momencie – życia pełnią życia. Przyszłość, zdaniem Giddensa, mieni się możliwościami, a jednostka nie jest zdana na przypadek. O ile to możliwe, przyszłość powinna być uporządkowana przez same procesy czynnej kontroli i czynnej interakcji, które służą konstruowaniu narracji tożsamościowej (Giddens, 2010).

### 1.1.2. Ponowoczesna rzeczywistość

Refleksyjną nowoczesność według Sztompki cechuje: nowa forma zaufania (do „systemów abstrakcyjnych” o charakterze zarówno technicznym, jak i społecznym, np. do systemów finansowych, komunikacyjnych, środków masowego przekazu, organizacji międzynarodowych, itd., których zasad działania do końca nie znamy, ale ponieważ stanowią one kontekst naszego życia, jesteśmy zdani na obdarzenie ich zaufaniem), nowe formy ryzyka, nieprzejrzystość, globalizm (Sztompka, 2002, s. 577–578).

Podobnie Giddens wymienia cztery cechy późnej nowoczesności: zaufanie, ryzyko, nieprzejrzystość i globalizację (Giddens, 2008). Z kolei Martin O’Brien i Sue Penna (1998) wskazują na takie trendy, jak: biurokratyczna decentralizacja, rozdrobnienie politycznej kultury, wzrastające znaczenie globalnych i lokalnych sieci (O’Brien, Penna, 1998).

Charakterystyka **społeczeństwa refleksyjnej nowoczesności** jest zadaniem trudnym, szczególnie w porównaniu z okresem poprzednim. Istnieją pułapki polegające na tym, że albo ukaże się zbyt dużo różnic, albo zbyt mało. Może pojawić się przesada w ukazywaniu niespotykanych współczesnych społecznych procesów. Bądź przeciwnie, można uważać, że nic szczególnego się nie wydarzyło. Bourdieu ujmuje to tak, że „socjolog może ulec symetrycznemu złudzeniu, mianowicie złudzeniu, że nie jest tak jak przedtem, i złudzeniu, że zawsze tak było” (Bourdieu, 1996, s. 49). W rozwoju nauki, jak zauważa John Law (1994, s. 33), teoretycy nie uniknęli pierwszej pułapki, podkreślając, że współczesne społeczeństwo cechuje detradycjonalizacja, a jak pokazują badania i życie codzienne, nowoczesność i tradycja koegzystują równocześnie, nawet w granicach tego samego społeczeństwa. Jak podkreśla Giddens (2010, s. 136), przez większość swojego istnienia nowoczesność w równym stopniu odbudowywała tradycję, co ją osłabiała. Utrzymywanie tradycji jest charakterystyczne dla wspólnot lokalnych i służyło uprawomocnianiu władzy. Wraz z rozpadem wspólnoty lokalnej i nastaniem globalizacji nastąpiło, jak pisze Bauman, ich kulturowe wymywanie (Bauman, 2000a). Rozciąganie się sieci ekonomicznych, społecznych, politycznych i kulturowych na całą ziemię doprowadziło do przekształcenia współczesnego świata (Sztompka, 2005, s. 62). Jak pisze Manuel Castells, powstało **społeczeństwo sieci** (Castells, 2010). Układy społeczne przybrały charakter sieci, a ich rozwój związany jest z postępem w zakresie technik informatycznych i komunikacyjnych. Ważną cechą czy wręcz zaletą sieci jest możliwość dostosowania się do zmieniających się warunków oraz elastyczność. Z tego względu stały się najbardziej znaczącą formą uspołecznienia. Ze względu na swoje właściwości są obecne i w obszarze

makro, i w środowiskach lokalnych, i w małych grupach (Castells, 2000, s. 15). Urry (2004, s. 169) wyróżnia: sieci globalne i globalne przepływy. **Globalne sieci** to spójne, złożone, trwałe i przewidywalne powiązania między narodami, przedmiotami i technologiami na licznych i rozległych obszarach przestrzeni i czasu. Natomiast **globalne przepływy** to ruchy mające charakter odterytorializowany, składają się na nie praktyki ludzi, nierzadko mające w drodze powtórzeń wpływ na odległe w czasie i przestrzeni sytuacje. Przepływy mogą mieć różną dynamikę, nie są określone żadnym kontekstem, natomiast same mogą tworzyć kontekst (Urry, 2004, s. 169).

Ważną cechą sieci według Castellsa jest też to, iż działa na zasadzie **włącznie/wyłącznie**. To, czy dany element sieci będzie włączony czy nie, zależy od logiki sieci, a nie od pojedynczej jednostki czy nawet grupy społecznej. Autor podkreśla, że sieci jako formy społeczne są naturalne, nie zależą od wartości, nie mają nic osobistego i funkcjonują na zasadzie automatu zgodnie z zaprogramowanymi celami. Cele te są dynamiczne i podlegają ciągłej zmianie (Castells, 2000, s. 16). W związku z powyższym dla ludzi, którzy w sieci funkcjonują bez względu na miejsce, jakie w niej zajmują, są źródłem braku zaufania i niepewności. W zasadzie nie ma też sposobu, aby uchronić się przed wykluczeniem. Nie daje takiej możliwości ani kapitał, ani pozycja społeczna, ani wykształcenie. Ci którzy nie są przydatni dla sieci, są wykluczeni. Ludzie i miejsca nieprzydatne dla globalnych sieci Manuel Castells nazywa „czarnymi dziurami” (Castells, 1998, s. 162), miejscami, w których doświadczą się (często nakładających się) trudności i niepowodzeń, jak np. utraty pracy, choroby czy bezdomności. Miejscami, gdzie nie można liczyć na pomoc innych, szczególnie struktur opiekuńczych państwa (Lash, 1994, s. 131). Miejscami, w których w wyniku globalizacji, szczególnie przemieszczeniu się okręgów przemysłowych i gospodarczych, ludzie zostali pozostawieni nie tylko bez źródeł pracy, ale i edukacji oraz opieki zdrowotnej i socjalnej. Tak więc w procesie globalizacji pojawiły się dwa odrębne światy. Szybki świat, wypełniony ruchem i zmiennością, napędzany produkcją i konsumpcją, i świat, gdzie spowolnienie dotyczy i aktywności, i bytu ludzi (Williamson, 1998, s. 391–392). W nowym społeczeństwie, jak pisze Robert Reich (1996), najbardziej znaczące są wiedza i wykształcenie, a najbardziej atrakcyjne pozycje zajmować zaczęli „symboliczni analitycy”: naukowcy, menadżerowie, specjaliści od reklamy, giełdy czy finansów. Wzrost znaczenia wiedzy sprzyja powstawaniu *mechanizmów wykorzenienia*. Przez wykorzenienie Giddens rozumie *wyrwanie* stosunków z lokalnych kontekstów interakcji oraz ich ponowne skonstruowanie na nieokreślonych obszarach czasoprzestrzeni (Giddens, 2008, s. 15). Autor charakteryzując współczesne przemiany, wskazuje na kontrasty między czasem i przestrzenią, na oddzielanie

przestrzeni od miejsca. Zmiana dotyczy tego, że przestrzenne wymiary życia społecznego przestały być dla ludzi określane przez konkretne czynności, przez *obecność*. Nadejście nowoczesności w coraz większym stopniu odrywa przestrzeń od miejsca, promując relacje zachodzące między *nieobecnymi* innymi: relacje, w których miejsce akcji nie ma nic wspólnego z sytuacją interakcji twarzą w twarz. W warunkach nowoczesności miejsce staje się coraz bardziej *fantasmagorią*, co oznacza, że miejsca akcji ulegają wpływom społecznym bardzo od nich odległym oraz są przez nich kształtowane. Miejsce akcji ustrukturyzowane jest nie tylko przez to, co obecne: *widzialna postać*, miejsce akcji ukrywa stosunki na odległość, które determinują jego charakter (Giddens, 2008, s. 13). Widać to wyraźnie na przykładzie powstawania wielkich ponadnarodowych korporacji, które mają wpływ na to, co dzieje się w środowisku lokalnym. W polityce, w tym finansowej, dyrektywy wypracowane w Brukseli organizują życie instytucji lokalnych. Zjawisko to dostrzegamy też w przypadku kontaktów nawiązywanych przez środki komunikacji, jak chociażby Facebook, itp. Takie zjawisko pozwala na oderwanie się od norm, tradycji obowiązujących w środowiskach lokalnych. Mechanizmami wykorzeniającymi według Giddensa są *systemy abstrakcyjne*, na które składają się *środki symboliczne i systemy eksperckie*. Przez *środki symboliczne* rozumie autor środki wymiany, które mogą *przechodzić z rąk do rąk* bez względu na specyficzne cechy posługujących się nimi jednostek i grup, używających ich w dowolnym momencie (Giddens, 2008, s. 16). Będą to zarówno środki legitymizacji administracyjnej, policyjnej, jak i pieniądź. Przez *systemy eksperckie* Eliot Freidson rozumie systemy wykonawstwa technicznego lub profesjonalnego zawstwa, na których opiera się organizacja ogromnych obszarów środowisk materialnych i społecznych, w jakich żyjemy (Freidson, 2001). Wiedza ekspercka wypełnia nasze codzienne życie. Korzystamy z niej nie tylko wtedy, kiedy chcemy zasięgnąć specjalistycznej informacji, lekarskiej, technicznej, ekonomicznej, prawnej, ale w zasadzie w każdej czynności. Na ogół nie mamy szczegółowej wiedzy na temat działania komputera, telewizora, samochodu czy naszego organizmu. To systemy eksperckie dostarczają nam informacji na temat tego, co jemy, lekarstw, które zażywamy, domów, w których mieszkamy, środków transportu, z których korzystamy, i całego mnóstwa innych aspektów życia społecznego, w tym naszej osobowości i naszych relacji z innymi (Giddens, 2010, s. 34). Korzystając z urzędzeń i planując dzień, opieramy się na wiedzy dostarczonej nam przez systemy eksperckie. Nie jest to zawsze wiedza specjalistyczna, ale pozwala nam ona na w miarę sprawne działanie. Mimo to nie zawsze jesteśmy biernie poddani wpływowi systemów eksperckich. Podejmując działania związane z przejściem kontroli nad swoim życiem i budowania podmiotowości, dążymy do wywłaszczenia systemów eksperckich.

Podajemy wtedy próby zdobywania wiedzy i umiejętności, albo weryfikacji tego, czego doświadczamy w życiu osobistym czy społecznym. Okazuje się, jednak, że takie próby nie dają nam pełnego zakresu wiedzy i umiejętności, a poza tym zaczynamy podlegać kolejnym systemom eksperckim. W takich przypadkach często rozbieżnych z tymi, których doświadczaliśmy poprzednio, jak wizyty u lekarzy, coraz to nowych specjalistów, konsultacje genetyczne czy inne interwencje medyczne. Nasze nastawienie do systemów eksperckich to najczęściej mieszanka szacunku i rezerwy, aprobaty i niepokoju, entuzjazmu i niechęci (Giddens, 2010, s. 19).

Korzystanie z systemów eksperckich wymusza **zaufanie**. Jest ono niezbędne, aby móc wykorzystywać ograniczoną wiedzę na temat skodyfikowanych informacji niezbędnych dla naszego codziennego życia. Stanowi podstawę do podejmowania codziennych decyzji. Zaufanie nie jest wyłącznie aktem świadomie podejmowanych decyzji. Jest ono raczej ogólnym nastawieniem, które leży u podstaw tych decyzji. Zaufać, jak pisze Giddens, to znaczy *zawierzyć, wziąć na wiarę*, której nie daje się do niczego sprowadzić. Zaufanie jest specyficznie związane z nieobecnością w czasie i przestrzeni, i z niewiedzą (Giddens, 2010, s. 34–35). Zaufanie łączy się z postawą zawierzenia. Jak podaje Sztompka, zaufanie jest niezwykle istotnym fenomenem społecznym. Warunkuje dialog, służy współpracy, pomaga realizować osobiste i społeczne potrzeby, umożliwia związki intymne, wspomaga gospodarkę i politykę. Zaufanie ma wiele różnych funkcji, wymiarów. Jest więc ważnym i trudnym problemem badawczym (Sztompka, 2007). Według Giddensa zaufanie to zawierzenie lub ufanie jakiejś właściwości lub atrybutowi osoby lub rzeczy bądź wiara w prawdziwość jakiegoś stwierdzenia. Zarówno zaufanie, jak i zawierzenie odnoszą się do oczekiwań, które mogą zostać zawiedzione lub porzucone. Zaufanie zakłada świadomość ryzyka, podczas gdy zawierzenie nie (Giddens, 2008, s. 22). Podobnie pisze Luhmann, wskazując, że zawierzenie jest czymś normalnym – wierzy się, że własne oczekiwania nie zostaną zawiedzione: że politycy będą próbowali unikać wojen, że samochody nie będą się psuły ani też wypadły z jzdni i wjeżdżały na ludzi, którzy wyszli na niedzielny spacer. Nie można żyć bez formułowania oczekiwań wobec zdarzeń przypadkowych i trzeba w pewnym stopniu lekceważyć możliwość zawiedzenia tych oczekiwań. Lekceważy się je, bo to bardzo rzadko wydarzająca się możliwość, a także dlatego, że nie bardzo wiadomo, co innego można by zrobić. Alternatywą byłoby życie w ciągłej niepewności i braku oczekiwań, których niczym nie udało by się zastąpić (Luhmann, 1988, s. 97). W przypadku zaufania człowiek uwzględnia rozwiązania alternatywne, świadomie podejmuje decyzję. Natomiast w sytuacji, kiedy nie uwzględnia się rozwiązań alternatywnych, mamy do czynienia z ufnością. Zaufanie

uchodzi za wysoce pożądane, ponieważ ułatwia ono drogę do wymagających współpracy relacji społecznych (Luhmann, 1980; Putnam, 1993; Fukuyama, 1995).

Wyznacznikami zaufania według Russella Hardina (2008) są ograniczenia epistemologiczne oraz ograniczenia czasowe, które powodują, że możemy ufać jedynie ograniczonej liczbie osób.

Eric M. Uslaner wyróżnia zaufanie normatywne i strategiczne. Zaufanie normatywne to zaufanie do ludzi, których nie znamy i którzy mogą być inni od nas. Nie możemy opierać zaufania do nieznanym na uznaniu ich za godnych zaufania, ponieważ nie możemy sprawdzić, czy są uczciwi. Musimy po prostu to założyć. Wierzymy, że dzielimy z innymi podstawowe wartości moralne. Zaufanie normatywne dostarcza racjonalnego uzasadnienia do współdziałania z innymi ludźmi i dążenia z nimi do kompromisów. Zaufanie strategiczne to zaufanie oparte na wiedzy i zależy ono od posiadanych informacji i doświadczenia (Uslaner, 2008, s. 182 i nast.). Zaufanie oparte na wiedzy z góry zakłada ryzyko. Zaufanie pozwala nam rozwiązywać problemy działań zbiorowych przez redukcję kosztów transakcji – ceny zdobycia niezbędnych informacji (Putnam, 1985, s. 268). Jest to wskazanie, które pomaga stwierdzić, czy inni ludzie są godni zaufania (Luhmann, 1979, s. 43). W przeciwieństwie do zachowania strategicznego podstawą zaufania normatywnego nie jest doświadczenie osobiste. Nie polega ono na wierze w poszczególnych ludzi czy nawet na wierze w konkretne grupy ludzi. Jest to generalny pogląd na ludzką naturę i w większości nie zależy od osobistych doświadczeń czy założeń, że inni są godni zaufania. Jest nakazem traktowania ludzi tak, jakby byli godni zaufania. Zaufanie normatywne jest wiarą w to, że inni podzielają twoje wartości moralne i dlatego powinni być traktowani przez ciebie tak, jak ty chciałbyś być traktowany przez nich. Istotną kwestią jest poczucie więzi z innymi wskutek postrzegania ich jako członków swojej społeczności, których interes musi być traktowany poważnie (Uslaner, 2008, s. 184 i nast.). Jak pisze Fukuyama, zaufanie pojawia się, kiedy wspólnota podziela szereg wartości moralnych w takim stopniu, aby ludzie mogli stale oczekiwać od siebie nawzajem przewidywalnego i szczerego zachowania (Fukuyama, 1997, s. 153). Poza zachowaniem strategicznym i normatywnym Uslaner (2008, s. 184 i nast.) wymienia też zaufanie uogólnione i zawężone.

Uogólnione zaufanie to wiara w to, że większość ludzi jest godna zaufania, w dużej mierze (ale niecałkowicie) opiera się na zaufaniu normatywnym, ma jednak pewne podstawy w doświadczeniu. Życiowy optymizm i wiara w kontrolę nad otaczającym światem są w przypadku uogólnionego zaufania bardziej istotne niż doświadczenie.

Im bardziej jesteśmy zależni od naszych przyjaciół i krewnych, tym bardziej zasadne wydaje się nam spostrzeganie świata w kategoriach *my i oni*. Większości ludzi, a zwłaszcza nieznanym nie będziemy ufać (Pagden, 1988, s. 139). Takie zaufanie może doprowadzić do tego, że ludzie będą uczestniczyć jedynie w działaniach podejmowanych przez członków grupy własnej. Różnice między zaufaniem zawężonym i uogólnionym tkwią w leżących u ich podłoża światopoglądach i oczekiwaniach, wobec tego, co mogą zaferować nieznanymi. Osoby posługujące się zawężonym zaufaniem postrzegają świat zewnętrzny jako groźne miejsce, nad którym mają niewielką kontrolę. Mogą nawet dopatrywać się w nim wymierzonych przeciw nim spisków. Są egocentryczni, obawiają się, że cały świat sprzysiął się przeciwko nim oraz mają skłonności autorytarne, zwykle mają też trudności w nawiązywaniu bliskich relacji. Przede wszystkim z pesymizmem patrzą w przyszłość i uważają, że nie są w stanie na nią wpływać. Z tego powodu unikają kontaktów z obcymi, którzy mogliby ich chcieć wykorzystać (Uslaner, 2008, s. 198). Natomiast osoby posługujące się uogólnionym zaufaniem mają pozytywne zdanie zarówno o grupie własnej, jak i innych grupach. Jeżeli wierzysz, że wszystko zmierza ku lepszemu – i że ty możesz sprawować kontrolę nad swoim życiem – ufanie innym osobom nie jest tak ryzykowne (Uslaner, 2008, s. 200). Osoby o uogólnionym zaufaniu są bardziej zadowolone ze swojego życia prywatnego i wierzą, że są panami swego losu. Są tolerancyjni w stosunku do innych i wierzą, że współpraca z obcymi otwiera więcej możliwości, niż pociąga za sobą ryzyka (Rotter, 1980, s. 6). Osoby cechujące się uogólnionym zaufaniem mogą działać na rzecz innych ludzi, podejmować prace społeczne, są oni też bardziej skłonni do działań na rzecz sprawiedliwych rządów, mogą przyczynić się do otwartości rynków, większego wzrostu gospodarczego czy lepszej redystrybucji dóbr od bogatych do biednych. Zawężone zaufanie może poprawić życie ludziom podobnym do siebie, ale nie przyczyni się do dobrobytu w społeczeństwie (Woolcock, 1998).

Jak pisze Erving Goffman (1971) podtrzymaniu postaw uogólnionego zaufania, które jest warunkiem interakcji w sytuacjach publicznych, jest między innymi zachowywanie *uprzejmej nieuwagi* w stosunku do obcych na ulicy. Uprzejma nieuwaga oznacza, że we współczesnym społeczeństwie funkcjonuje umowa o wzajemnym rozpoznaniu i ochronie. Mijając innego na ulicy i obdarzając go chwilowym spojrzeniem, a następnie odwracając wzrok, sygnalizujemy, że zauważamy, ale nie kierujemy wobec niego agresji. W społecznościach tradycyjnych nachalne spojrzenie lub jego brak było oznaką agresji lub lekceważenia (Goffman, 1971). Okazywany *brak publicznej uwagi* nie jest obojętnością. To raczej starannie nadzorowana demonstracja tego, co można by nazwać *grzeczną separacją*. Zachowanie uprzejmego braku uwagi jest, jak się wydaje, bardzo ogólnym

założeniem zaufania wobec obcych spotykanych w zwykłym trybie w miejscach publicznych (Giddens, 2008, s. 59). Inny mechanizm ma *interakcja zogniskowana*. Zdaniem Goffmana (1971) przejście od *uprzejmego braku uwagi* do *interakcji zogniskowanej*, czyli spotkania, jest trudne. Elementarne zaufanie, zakładane na początku każdego spotkania, zwykle sankcjonowane jest wrażeniem ustalonej wiarygodności oraz/lub zachowaniem nieformalnych rytuałów. Przebieg interakcji zogniskowanej wyznaczają zaufanie, takt i władza. Wymienione czynniki służą wzajemnej ochronie. Wykorzystywane są one (na poziomie świadomości praktycznej) jako forma kontaktu zarówno przez obcych, jak i znajomych. W przypadku dużego zróżnicowania i niechcianej nadmiernej bliskości może nastąpić wypaczenie taktu, zaufania i rytuałów grzeczności (Goffman, 1971; Giddens, 2008). Uogólnionego zaufania będącego podstawą relacji z innymi czy zaufania do systemów abstrakcyjnych uczymy się (lub nie) od naszych rodziców, opiekunów czy w szkole. Zawężone zaufanie polega na obdarzaniu zaufaniem ludzi do nas podobnych, co ogranicza wielkość naszej wspólnoty moralnej (Uslaner, 2008, s. 188). Sporym zaufaniem darzymy instytucje, które podziwiamy lub które dobrze znamy (straż pożarna, policja, szkoły publiczne i nawet wiadomości telewizyjne), a mniejszym struktury, które częściej się zmieniają lub wydają się bardziej odległe (władze lokalne, państwowe) (Uslaner, 2008, s. 198). Postawy zaufania, czy to wobec określonych instytucji, osób czy systemów, czy też te bardziej uogólnione, mają bezpośredni związek z poczuciem bezpieczeństwa psychicznego jednostek i grup. Zaufanie, bezpieczeństwo i ryzyko wzajemnie się splecają (Giddens, 2010, s. 35).

**Bezpieczeństwu ontologicznemu** sprzyja poznawanie rzeczywistości zewnętrznej poprzez *doświadczenie zapośredniczone*, czyli możliwości zapoznania się z własnościami obiektów i zdarzeń znajdujących się lub zachodzących, poza tym, co bezpośrednio dostępne doświadczeniu zmysłowemu, doświadczanie tego co nieobecne a wiadomo, że jest (Giddens, 2010, s. 66 i nast.). Poszerzenie doświadczenia zapośredniczonego, sprzyja autonomii człowieka i jego wolności, pozwala mu również na nawiązywanie relacji społecznych.

Ontologicznie bezpieczna osoba stawiać będzie czoło wszelkiemu ryzyku, na które naraża ją życie: społecznemu, etycznemu, duchowemu, biologicznemu, z wewnętrznym poczuciem realności i tożsamości własnej oraz innych ludzi (Laing, 2004, s. 49). Jest to szczególnie ważne dla osób z niepełnosprawnościami, które mają większą niż inni potrzebę uzyskania pewności co do swojej natury istnienia, mniej możliwości poradzenia sobie z niepewnością co do stosunku innych wobec siebie czy realnej oceny wielu faktów społecznych, np. zagrożenia wojną. Osoby te nie mają też tak jak inne możliwości



polegania na otrzymanym od innych (w rodzinie, szkole) *podstawowym zaufaniem*. Jest to określenie przyjęte za Erikiem H. Eriksonem, które oznacza, że nie tylko uczymy się polegać na tożsamości i ciągłości zewnętrznych żywicieli, lecz także, iż można ufać samemu sobie. Jeżeli nie dojdzie do wytworzenia podstawowego zaufania, to u takiego dziecka, jak podaje Erikson, słabo rozwija się poczucie rzeczywistości rzeczy czy innych ludzi (Erikson, 1965, s. 239–241).

Zdaniem Giddensa bezpieczeństwo ontologiczne odnosi się do *bycia* czy też, mówiąc w kategoriach fenomenologicznych, do *bycia w świecie*. Jak podkreśla Roland D. Laing, człowiek powinien mieć poczucie, że jego obecność, istnienie w świecie ma kształt rzeczywisty, żywy, pełny i – w ograniczonym czasie – ciągły charakter. Jako taki może on żyć w świecie i spotykać innych: doświadczać świata i innych ludzi jako podobnie rzeczywistych, żywych, pełnych i trwałych (Laing, 2004, s. 49).

Zaufanie, będące podstawą bezpieczeństwa ontologicznego, człowiek może uzyskać też dzięki **rutynie** (Berger, Luckmann, 2010; Schütz, 2008). Wykonywanie działań rutynowych powoduje, że nie trzeba stale analizować tego, co się robi, dlaczego i od czego to działanie jest uzależnione. Nawyki i działania rutynowe to najważniejszy bastion obrony przed groźącymi jednostce lękami, ale z tego samego powodu jest to zjawisko samo przez się wywołujące napięcia. Każda jednostka mogłaby ulec lękowi powiązanemu z ryzykiem związku ze znaczeniem, jakie niesie *zapośredniczone doświadczenie*. Dzięki podstawowemu zaufaniu wytwarza się jednak *odporność*, która decyduje o ogólnym optymistycznym spojrzeniu na rzeczywistość i nie dopuszcza do jednostki negatywnych myśli. Kokon ochronny to nie tyle przekonanie o własnym bezpieczeństwie, ile przede wszystkim poczucie *nierzeczywistości*. Ewentualne wydarzenia, jakie mogłyby stanowić zagrożenie dla cielesnej lub psychicznej integralności jednostki, zostają wzięte w nawias. Bariera ochronna, która w ten sposób powstaje, może zostać chwilowo lub na stałe naruszona przez wydarzenia, które są spełnieniem i przez to dowodzą realności wpisanych we wszelkie ryzyko opcji negatywnych (Giddens, 2010, s. 58 i nast.). W analizowanych tu kwestiach należy zwrócić uwagę na sytuacje, kiedy jednostka posługuje się działaniami rutynowymi bez względu na warunki realizacji działań. Giddens takie zachowania określa *symptodem neurotycznym* (Giddens, 2010, s. 64). Przyczyną takiego zachowania mogą być niewłaściwe warunki w kształtowaniu się podstawowego zaufania lub trudności w rozpoznaniu działania, co jest typowe dla osób z niepełnosprawnością intelektualną. Zakładając, że człowiek może poradzić sobie z analizą działania i jego warunków (choćaby w podstawowym zakresie), to niezbędne do wykształcenia się u niego działań kreatywnych, zachowań koniecznych do funkcjonowania w nowych

sytuacjach jest podstawowe zaufanie. Samo zaufanie, jak pisze Giddens, zawiera w sobie pewien naturalny element kreatywności, gdyż warunkuje oddanie się, czyli krok w nieznaną, zgodę na ryzyko, która jest równoznaczna z gotowością na przyjęcie nowych doświadczeń. Autor pisze, że osoby, które – czy to dlatego, że są zmuszane do działania w określony sposób, czy też dlatego, że nigdy nie zdołały uznać otaczających ich osób i rzeczy za w pełni solidne – nie potrafią żyć w sposób twórczy, mają skłonność do popadania w chroniczną melancholię lub schizofrenię (Giddens, 2010, s. 64–65). Posiadanie podstawowego zaufania pozwala nie tylko poznać i zaakceptować innych ludzi i otaczający nas świat, ale i określić swoją **tożsamość**.

Na bezpieczeństwo ontologiczne ma wpływ **redystrybucja dóbr**. Zdaniem Uslanera są tego dwie przyczyny. Po pierwsze, duże nierówności ekonomiczne sprawiają, że trudniej jest z optymizmem patrzeć w przyszłość. Ludzie o niższych dochodach będą mniej przekonani o tym, że oni również uczestniczą w społecznym dobrobycie. Z badań wynika, że to, jak radzą sobie mieszkańcy kraju jako całość, a nie każdy z osobna, prowadzi do zmian międzyludzkiego zaufania (Kinder, Kiewiet, 1979, s. 495–527). Ponadto redystrybucja dóbr odgrywa kluczową rolę w umacnianiu wiary w to, że ludzie dzielą wspólny los oraz że mają podobne wartości. Kiedy podział dóbr jest mniej więcej równy, łatwiej dostrzec wspólny interes z innymi ludźmi. Jeżeli są duże różnice w dobrobycie, ludzie usytuowani na obydwu skrajach drabiny społecznej mogą mieć poczucie, że nie mają z innymi nic wspólnego. W społeczeństwach o dużych nierównościach ludzie znajdujący się w podobnym położeniu będą trzymali się razem. Poczucie niesprawiedliwości wzmocni negatywne stereotypy o innych grupach, utrudniając wzajemne dostosowanie się i zaufanie (Boix, Posner, 1998, s. 693).

Długotrwałe ubóstwo i dyskryminacja mogą sprawić, że ludzie stracą zaufanie, którym dotychczas obdarzali nieznajomych. Grupy, które doświadczyły takiej dyskryminacji, również doświadczają nierówności wobec prawa. Grupy mniejszościowe, które dotknęła dyskryminacja ze strony rządu, policji, sądów, prawdopodobnie będą wierzyć, że przeważającej populacji nie można ufać w kwestii wymierzania sprawiedliwości, mogą też uogólniać doświadczenia z prawem na szerszą populację (Uslaner, 2008, s. 214). Bardziej sprawiedliwy podział zasobów prowadzi do większego zaufania w stosunku do innych, które z kolei powoduje jeszcze lepszą dystrybucję. Porównując państwa, można zauważyć, że wyższy poziom zaufania prowadzi także do większego otwarcia rynku i większego bogactwa. Zarówno na poziomie jednostki, jak i zbiorowości, zaufanie pociąga za sobą wiele korzyści (Uslaner, 2008, s. 216).

Powtarzające się złe doświadczenia, rzadko przerywane przejawami dobrej woli, bez wątplenia mogą doprowadzić do braku zaufania do większości ludzi (Giddens, 2008, s. 203). Problem ten jest szczególnie ważny w sytuacji ponowoczesności, kiedy dochodzi do zmiany warunków kształtowania się zaufania. Dawniej ważnym kontekstem zaufania był stosunek pokrewieństwa. Pokrewieństwo, zdaniem Giddensa, stwarza stabilizującą siatkę relacji, na których można polegać, opartych na koleżeństwie czy przyjaźni, które trwają w czasie i przestrzeni. Podobnie jest ze stosunkami w środowiskach lokalnych. Lokalność ogniskowała ontologiczne bezpieczeństwo. Innym czynnikiem, który zapewniał bezpieczeństwo ontologiczne, była religia oraz tradycja. (Giddens, 2008, s. 71 i nast.). Detradycjonalizacja, która cechuje ponowoczesność, to przemiana norm i zwyczajów zarówno na poziomie globalnym, jak i indywidualnym. Trzeba przy tym podkreślić, że detradycjonalizacja nie powoduje pojawienia się nowych tradycji, raczej w miejsce dawnych pojawiają się zmienność i płynność zasad funkcjonowania społecznego. Społeczeństwa tradycyjne cechował porządek kulturowy, tradycje miały swoje specyficzne znaczenia, stałe, niezmiennające się pod wpływem czasu ani przestrzeni. Zmienność tradycji w ponowoczesności stała się jednym z czynników niebezpieczeństwa ontologicznego.

**Niebezpieczeństwo ontologiczne** istniało też w tradycyjnych kulturach, jak np. choroby, wojny, ale miały one inny charakter. Ludzie w dalszym ciągu cenią sobie takie rzeczy, jak stosunki pokrewieństwa, religię czy środowisko lokalne, ale czynniki te nabrały innego wymiaru; przede wszystkim w przeszłości nie cechowały się tak dużą dynamiką i zmiennością i nie były tak oderwane od czasu i przestrzeni (Giddens, 2008, s. 74 i nast.). Ważnym czynnikiem zaufania w refleksyjnej nowoczesności jest też **kapitał społeczny**. Gdy poruszamy kwestię kapitału społecznego, ważne wydaje się przywołanie poglądów Sztompki, który w związku ze zmianą społeczną zauważa zmiany w zakresie więzi społecznych (Sztompka, 1987). Autor, pisząc o więzi moralnej, wyodrębnia następujące elementy: zaufanie, czyli oczekiwanie godnego postępowania innych wobec nas; lojalność rozumianą jako powinność w zakresie nienaruszania zaufania, którym zostaliśmy objęci, oraz wywiązywanie się z przyjętych zobowiązań; jako ostatni czynnik – solidarność, czyli troska o interesy innych i gotowość do podjęcia działań na ich rzecz, nawet gdy narusza to nasze interesy własne (Sztompka, 1987, s. 8). Autor wymienione *imponderabilia* uważa za czynnik kapitału podmiotowości społeczeństwa, kapitału, który pozwala na trwanie i reprodukcję. W obszarze indywidualnym więź ta jest rozumiana jako przestrzeń, która umożliwia człowiekowi definiowanie samego siebie. Sytuacja trudności, zmienności, nieprzewidywalności, zachwiania poczucia bezpieczeństwa może zagrażać budowaniu swojej tożsamości. Może to też prowadzić do

braku zaufania wertykalnego (w przypadku instytucji publicznych) oraz horyzontalnego (w odniesieniu do innych ludzi). Pojawiają się nielojalność, nieufność, manipulacje. Jak pisze Sztompka, obserwuje się symptomy kultury cynizmu, czyli takiej kultury, w której dominuje nastrój podejrzliwości, przypisywanie innym najniższych motywów itp. Lojalność zastępowana jest kulturą manipulacji, a oszustwo czy kłamstwo traktowane są jako mechanizmy przetrwania. Solidarność, zdaniem autora, wypierana jest przez kulturę obojętności, egoizmu, skrajnego indyferentyzmu na krzywdy innych (Sztompka, 1987, s. 10–11). Jak podkreśla Sztompka, zwężeniu może też ulegać zakres więzi, czyli może dojść do ekskluzywności więzi moralnej. W przestrzeni moralnej pozostaną tylko „swoi” – rodzina, przyjaciele, sąsiedzi (Sztompka, 1987, s. 9).

Czynnikami sprzyjającymi utracie zaufania są więc ponowoczesne przemiany. Poza już wymienionymi należy też wspomnieć, że postmodernizm przyniósł swoisty kryzys demokracji (Szahaj, 2012). Widoczny on jest i na poziomie ogółnoświatowym (komunizm, reżimy w krajach Trzeciego Świata), i na poziomie poszczególnych krajów. W obrębie kraju dotyczy zarówno polityki państwa, jak i instytucji (spadek autorytetów, działania przestępcze). Przemiany demokracji widoczne są też w relacjach małych grup społecznych. Wynika to przede wszystkim z coraz bardziej rozwijającego się indywidualizmu, o którym pisałam wcześniej.

### 1.1.3. Pomędzy uwiedzeniem a ryzykiem.

#### Niepełnosprawni w refleksyjnej nowoczesności

Analizując ponowoczesne przemiany w aspekcie funkcjonowania osoby z niepełnosprawnością i jej społecznego wsparcia, należy zwrócić uwagę na kilka zjawisk. Zamierzam je ująć w kategoriach refleksyjnej nowoczesności, czyli **od uwiedzenia do dystrybucji ryzyka**.

**Uwiedzeniem** jest wiara w możliwość kontrolowania rzeczywistości, w sprawiedliwe państwo, w systemy eksperckie, w stałość sytuacji życiowej i w stałość naszej tożsamości. Uwiedzenie to pojawienie się warunków do akceptacji różnorodności. Uwiedzenie to wskazanie na możliwość zmiany zastanej rzeczywistości, szczególnie jej ograniczeń, oraz promowanie wolności wyborów, zachowań. W społeczeństwie refleksyjnym osoba z niepełnosprawnością jest też uwiedziona możliwością dopominania się o swoje prawa i to na forum publicznym w telewizji czy na konferencji naukowej. Doznaje uwiedzenia

przez społeczną deklarację akceptacji społecznej, zmiany czy elastyczności norm, nawoływania do podmiotowości, niezależnego życia, integracji, możliwości opieki medycznej czy rehabilitacyjnej. Jak pisze Bauman, w nowej rzeczywistości jednostka staje się naprawdę wolna i autonomiczna w swoich wyborach, żyje w ambiwalencji i różnorodności. W praktyce oznacza to, że przyjmując jedną z wielu zaoferowanych jej równorzędnych możliwości, postaw i projektów, dowolnie konstruuje liczne fragmenty rzeczywistości, bezkarnie je porzucając, przechodząc do innych, często sprzecznych, niepowiązanych ze sobą, nie wzbudzając przy tym najmniejszego zainteresowania (Bauman, 1994). Sytuacja taka sprzyja grupom mniejszościowym. Zdaniem Andrzeja Szahaja sytuacja grup skazanych na piętno odmienności zmienia się radykalnie w ponowoczesności, albowiem w świecie, w którym wszyscy są inni bądź też chcą być inni, traci sens pojęcie odmienności jako skazy (Szahaj, 1996, s. 76). Człowiek z niepełnosprawnością tak jak każdy inny może swobodnie uczestniczyć w różnych obszarach życia. Może konsumować zarówno dobra materialne, jak i korzystać z dóbr niematerialnych. Jedynym wyznacznikiem jest to, czy posiada odpowiednie środki finansowe. Człowiek niepełnosprawny jest tak samo dobrym konsumentem jak każdy inny, a może lepszym, bo mniej wymagającym, szybciej ulegającym pokusom i łatwiejszym do uwiedzenia. Uwiedzenia, którego doznaje w różnych obszarach życia społecznego, np. w kinie, w centrum rozrywki, a zwłaszcza w galerii handlowej. Jak podkreśla Krause, w społeczeństwie ponowoczesnym zgodnie z teoriami Becka, Bergera, Habermasa, rynek nie tyle uprawnia do konsumpcji, ile ją upowszechnia i pod groźbą marginalizacji nakazuje. Sztompka mówi wręcz o dyktaturze konsumpcji (Krause, 2004, s. 40). Osoba z niepełnosprawnością tak jak inni może (a nawet, aby nie być wykluczoną, musi) uczestniczyć w konsumpcji. Rynek sprzyja temu, tworząc różnorodną ofertę, szczególnie w ogólnodostępnych mediach, takich jak telewizja. Z wypowiedzi osób niepełnosprawnych (Cytowska, 2012; Krause, 2004) wynika, że oglądanie telewizji to główne ich zajęcie i poświęcają mu prawie cały czas wolny. Oglądają seriale, słuchają muzyki, chodzą na koncerty, korzystają z kin. Główną rolę odgrywa właśnie telewizja. Różnorodność ofert telewizji sprawia, że osoby z niepełnosprawnościami znajdują też coś dla siebie. Dzięki telewizji zdobywają informacje, poznają normy i wzory zachowań, poznają świat, który jest dla większości z nich niedostępny. Niestety, nieograniczona dostępność może też mieć negatywny wpływ. Trudności w rozumieniu, w odróżnieniu świata realnego od iluzji, brak umiejętności krytycznej oceny napływających informacji mogą sprzyjać powielaniu niewłaściwych zachowań czy pojawianiu się nierealnych planów lub aspiracji.

Jak pokazuje codzienne życie, te same zmiany społeczno-gospodarcze, które propagowały nowy system wartości i norm, głosiły hasła autonomii, indywidualizmu i wolności ludzi (Bauman, 2006b) stały się czynnikiem utrudniającym funkcjonowanie człowieka. Jak podkreśla Maciej Gałaś, idolem ponowoczesności stała się zabsolutyzowana wolność pojęta jako uwolnienie się od wszelkich hamulców i powściągliwości, wszystko jest dozwolone, wszystko wolno. Ta wolność wyzwalająca z wszelkich ograniczeń staje się jednak fikcją wobec takich wymiarów życia społecznego, jak: oferta konsumpcyjna, wymagania rynku, mediów i preferowanych przez nie zachowań (Gałaś, 2000, s. 41). Matthew Adams pisze, że obecnie członkowie klas niższych mają świadomość samego aktu wyboru, lecz nie posiadają środków, by go zrealizować. „Refleksyjność w takim kontekście nie daje szansy, lecz jedynie bolesną świadomość jej braku” (Adams, 2006, s. 525). Osoby z klas niższych czy z subproletariatu, podobnie jak inni, pragną brać udział w *karnawale konsumpcji* i też, podobnie jak inni, poszukują w owym uniwersum takich znaczeń, które pomogą im zbudować swoje identyfikacje. Brak środków jednak nie pozwala na „refleksyjną” konsumpcję. Bauman (2000b) nazywa takie osoby „konsumentami z usterką”. W jego opinii osoby te konsumują, ale jest to konsumpcja bierna, mająca raczej charakter uśmierzenia traumy niż walki z nią. Czasami przeradza się w „cyniczny hedonizm”, nieporadną chęć odsunięcia od siebie problemów. Dla wskazanych klas, zwłaszcza subproletariatu, niemożność skorzystania ze znaczeń świata konsumenckiego jest o tyle dotkliwa, że ich dobrze znany świat etosu klasy robotniczej, konstytuujący regularność habitusu, doświadczył nieodwracalnej dekonstrukcji. W związku z powyższym habitus ulega rozpadowi, a praktyki temporalne ulegają maksymalnemu skróceniu – żyje się z dnia na dzień, ale bez bezpiecznego „surfowania” w beczasowym czasie przestrzeni przepływów – świata, w którym żyją dominujący globalnej ery (Warczok, 2008, s. 251).

Istnieje więc niebezpieczeństwo, że z takiej wolności osoby z niepełnosprawnościami nie tylko nie będą umiały skorzystać, ale stanie się ona źródłem ryzyka (Krause, 2004). Gałaś zastanawia się, czy ludzie (niewykształceni) są w stanie dostrzec i zrozumieć ironię zawartą w popularnych przekazach medialnych. Czy stwarza się im autentyczną szansę wyboru, czy zamyka w granicach tandety i znakomicie zwiększa skuteczność socjotechniki promującej hedonistyczną wizję życia (Gałaś, 2000, s. 40–44; Krause, 2004, s. 114). W codziennym życiu dla wielu ludzi swoboda dokonywania wyborów jest znacznie ograniczona właśnie poprzez zmieniające się warunki społeczne, np. na rynku pracy czy w kulturze (Szkudlarek, 1993). Państwo stało się niewydolne, a pod przykrywką haseł propagujących indywidualizm rozpoczęto tworzenie warunków do przekazywania

ludziom coraz więcej przywilejów i praw. Sytuacja ta spowodowała, że człowiek stał się bardziej ograniczony i bardziej odpowiedzialny za siebie (Żółkowska, 2006, s. 35–42). Postulaty obejmujące kreatywność, dyspozycyjność stały się czynnikiem tak naprawdę utrudniającym wielu osobom rozwój i niezależne życie. Powody tkwiły między innymi w niewłaściwym przygotowaniu, braku konkurencyjności, ograniczonych możliwościach rywalizacji zarówno w edukacji, jak i w pracy (Giddens, 2002). W tych nowych warunkach rzesze ludzi nie tylko nie znalazły możliwości stawania się niezależnym podmiotem, ale często zaczęły funkcjonować w sposób nieakceptowany społecznie. Jak wykazują badania, *ograniczenie człowieka w jego podmiotowości* powoduje pogorszenie jakości i ilości wykonywanych czynności, wykształcenie się bezradności, uleganie pokorze czy pasywne podporządkowanie się siłom natury, losowi itp. Pojawienie się *uczucia uzależnienia* z jednej strony może dawać poczucie bezpieczeństwa i komfortu związanego z brakiem odpowiedzialności, a z drugiej doprowadzić do buntu, przekory czy agresji (Reykowski, 1989, s. 204). Tak więc konieczność sprostania współczesności powoduje, że niektórzy zamiast się rozwijać, zaczynają się koncentrować na zaspokajaniu swoich podstawowych potrzeb, przede wszystkim potrzeby bezpieczeństwa. Jak pisze Marek Ziółkowski, pomimo świadomej i celowej aktywności jednostek, działania nigdy nie są do końca ani zamierzone, ani uświadomione. Zanikają bowiem jednoznaczne kierunki ludzkiej celowości na korzyść równouprawnionej i społecznie dozwolonej wielości (Ziółkowski, 1998, s. 53). Zmiany społeczne przyniosły też prymitywizację i powierzchowność, negację zasadniczych wartości, tradycji, uniformizację, preferowanie fikcji.

Osoby z niepełnosprawnościami, jak zauważa Krause (2004), podobnie jak inni, a może nawet bardziej niż osoby pełnosprawne, podlegają wpływom przemian. W większym stopniu niż pełnosprawni zachwycają się tym, co widzą w mediach, i bardziej od pełnosprawnych wierzą w możliwość realizacji proponowanych iluzji. Bardziej niż pełnosprawni dają się uwodzić wizjom innego, lepszego życia. Bardziej też od pełnosprawnych niepokoją się zagrożeniami, jakie niesie cywilizacja. Częściej od innych nie rozumieją ich i częściej nie znajdują sposobów na poradzenie sobie z trudnościami życia codziennego. Zdaniem Mariańskiego dokonująca się w nowoczesności refleksyjnej *reorganizacja przestrzeni moralnej* powoduje, że wartości i normy moralne tracą swoją przejrzystość oraz moc orientowania i regulowania działań (Mariański, 1999, s. 248). Na skutek pojawiających się trudności w samodzielnym rozpoznaniu wieloznaczności, w sprośtaniu wymaganiom wynikającym z płynności i zmienności norm czy zachowań społecznych, konieczności podejmowania decyzji przekraczających możliwości intelektualne wolą izolować się w swoich bezpiecznych miejscach. Osoby z niepełnosprawnościami

są zagubione i często bezradne. Uciekają w swój bezpieczny świat stworzony im przez rodziny czy placówki rehabilitacyjne. Jak pisze Witkowski (1998), zbiorowe uwiedzenie przez instytucje w erze stymulatorów (określenie przyjęte za Baudrillardem, 2006), zawierające obietnice zapełnienia pustki konsumpcją, jest tak naprawdę odpowiedzią na samotność, zmęczenie, chorobę czy brak satysfakcji seksualnej.

W refleksyjnej nowoczesności obserwuje się potrzebę *organizacji wspólnot*. To zapotrzebowanie na wspólnotowość, potrzebę wypełnienia społecznej pustki przez jakąkolwiek formę życia zbiorowego, przejawiać się może w różny sposób. Jednym z przykładów są nowe współczesne wspólnoty – *neoplemiona*. Koncepcję *neoplemion* opracował francuski socjolog Michel Maffesoli (1996). Według niego *neoplemiona* są kolektywami charakterystycznymi dla ponowoczesności i zasadniczo różnią się od wcześniejszych form wspólnotowych. *Neoplemiona* to wspólnoty o charakterze estetycznym, gdzie „estetyczny” odnosi się do wspólnie podzielanego sentymentu, kolektywnie odczuwanych emocji (Maffesoli, 1996, s. 20). *Neoplemiona* służą samym sobie, nie są drogą do jakiegoś przyszłościowego celu, nie stanowią projektu realizującego interes grupy; jedyną racją ich istnienia ma być po prostu „bycie razem”. *Neoplemiona* zaspokajają więc zasadniczy deficyt globalizującego się świata – potrzebę afiliacji, płynącego z przebywania razem wzajemnego uznania. *Neoplemiona* różnią się jednak w sposób zasadniczy od tych, które pamiętamy z opisów etnograficznych, przede wszystkim w kwestii trwałości – są one relatywnie nietrwałe, pojawiają się i znikają, jednostki zaś mogą dowolnie przechodzić z jednego plemienia do drugiego. W tym także zasadza się różnica między późno- i wczesnonowoczesną wspólnotą (Warczok, 2008, s. 272). Pojęcie wspólnoty, zdaniem Giddensa, obejmuje pewne grupy elementów. We wspólnocie istnieją stosunki wynikające z zajmowania tej samej przestrzeni, są więzi pokrewieństwa, stosunki osobistej zażyłości między osobami o równym statusie (przyjaźnie) oraz związki oparte na zażyłości seksualnej (Giddens, 2008, s. 82). W społeczeństwach tradycyjnych zaufanie do przyjaciół miało zasadnicze znaczenie. Przyjaźń opierała się na takich wartościach, jak szczerść i honor. Przyjmowała postać braterstwa, na którym można było polegać w sytuacji zagrożeń, tworzenia więzi gospodarczych, pomszczenia krzywd, itd.

W nowoczesności refleksyjnej nastąpiła zmiana natury przyjaźni. Opozycją do przyjaźni nie jest *wróg* czy *obcy*, ale *znajomy*, *kolega*, *ktoś*, *kogo nie znam*. Podstawą przyjaźni nie jest honor, ale sympatia i uczucie, autentyczność (otwartość i dobre intencje). Nawiązywanie relacji przyjaźni, zaufania do innej osoby nie opiera się na osobistych związkach w obrębie wspólnoty czy na pokrewieństwie. Staje się projektem, który



wpracowują zaangażowane strony, oraz wymogiem otwarcie się na innego (Giddens, 2008, s. 84 i nast.).

Ucieczka do wspólnoty okazuje się więc niełatwa, ponieważ nowoczesność refleksyjna spowodowała zmiany w zakresie funkcji i struktury codziennego życia. Przemiany na poziomie i makro, i mikro, obejmujące przemysł, urbanizację i demokrację, spowodowały, że ludzie zaczęli być traktowani jako anonimowy, zatowiszony tłum pracowników, urzędników, wyborców, nabywców lub widzów. Różnice między jednostkami i unikalna przynależność grupowa zatarły się albo są zupełnie ignorowane. W rezultacie zerwane zostały międzyludzkie więzi wspólnego zamieszkania, podobieństwa etnicznego, religijnego lub klasowego, jednostki są osamotnione i są wykorzystywane. *Utrata poczucia wspólnoty* oznacza pogorszenie się jakości życia, rodzi frustrację. Na poziomie politycznym oznacza, że ludzie jako zubożeni, ujednoliconi i zależna masa, pozostają na łasce bezosobowych biurokracji i rządów. Taka masa podatna jest na manipulacje (Sztompka, 2005, s. 88 i nast.).

Miejsca, w których pragną schronić się osoby z niepełnosprawnościami, to światy społeczne wyłączone ze świata „zewnątrznego”, pozwalające na czasowe przynajmniej odsunięcie traumatycznych doświadczeń. Segregacja instytucjonalna przypomina „obszar izolowany” w rozumieniu Giddensa, dający możliwość łagodzenia lęków i zachowanie bezpieczeństwa ontologicznego (Giddens, 2008, s. 214). Jak wynika z prezentowanych treści, ów dychotomiczny, porządkujący podział obejmuje z jednej strony *bezpieczny świat placówek rehabilitacyjnych i domu, z drugiej, niebezpieczną i złowrogą rzeczywistość*. Wskazany tu podział dotyczy też szerszej perspektywy – dostrzegalnej w chwili obecnej w różnych miastach w postaci powstawania „stref niebezpiecznych”. To z kolei może prowadzić do swoistej dualizacji przestrzeni miejskiej: na strefy „zadowolonej większości” i „niezadowolonej, niebezpiecznej, mniejszości” (Giddens, 2008, s. 214). Definicje te można dostrzec zarówno w „rzeczach” (przestrzeni miasta), jak i w „ciałach” (habitusach), które bardzo czytelnie wskazują na to, gdzie leży linia podziału między „kosmosem” a „chaosem” (Warczok, 2008, s. 281). Rzecz jest konstruowana w drodze odpowiednich praktyk dyskursywnych; jak pokazuje Loïc Wacquant, przestrzenie niebezpieczne naznaczone są „terytorialną stygmatyzacją” (Wacquant, 2007). Obraz ten ma także drugą stronę – rzeczywistość „nomady” (MacCannell, 2002). Prace Wacquanta pokazują, że „strefy zagrożenia”, dzielnice naznaczone stygmatyzacją, są miejscami trudnymi do zamieszkania. Jak pisze w *Territorial Stigmatization...*, strefy te są zaludnione przez pozbawione więzi indywidua, są pustymi przestrzeniami bez właściwości i nie mają cech miejsca (przestrzeni naznaczonej sensem), przez co nie umożliwiają zakorzenienia, co

jest warunkiem bezpieczeństwa ontologicznego (Wacquant, 2007, s. 67). *Czarne dziury*, jak zauważa Bauman, to miejsca, gdzie brak jest nie tylko kapitału ekonomicznego, ale dochodzi do zubożenia kapitału społecznego (Bauman, 2003, s. 166). Łoïc Wacquant wskazuje, że w gettach (u badacza – amerykańskich) następuje atomizacja życia społecznego na skutek wycofania się instytucji państwowych (Wacquant 1998). W ten sposób walka z traumą po jednej stronie, stronie dominującej, powiększa inną traumę – po stronie zdominowanych (Warczok, 2008, s. 287).

Jednym z warunków, który może okazać się znaczący dla funkcjonowania osób z niepełnosprawnościami, jest **rutyna** (Berger, Luckmann, 2010; Schütz, 2008). Trzeba też jednak pamiętać, że rutyna dnia codziennego może zostać nagle przerwana. Pojawia się więc pytanie, co dzieje się z tożsamością osoby z niepełnosprawnością. Przy niezbyt głębokich zakłóceniach rutyny część tych osób może dostosować swoje postępowanie do zmieniających się warunków. Natomiast głębokie naruszenie rutynizacji, wynikające ze zmiany o charakterze traumatogennym, nazywanej przez Giddensa „sytuacją krytyczną”, dekonstruuje cały rdzeń tkanki tożsamościowej (Giddens, 1979, s. 123 i nast.). Konsekwencje mogą być wielorakie. Przede wszystkim osoba może zatracić poczucie ciągłości własnej tożsamości, wydarzenia z przeszłości będą się wówczas przedstawiać jako oddzielne, autonomiczne epizody. Skróceniu ulegnie też perspektywa temporalna – osoba nie będzie umieć refleksyjnie projektować swojej przyszłości. Towarzyszyć temu może „(...) lęk jednostki, że zostanie unicestwiona, pochłonięta, zmiażdżona lub złana przez napierające z zewnątrz wydarzenia” (Giddens, 2008, s. 76). Osoba z niepełnosprawnością może wówczas mieć zaniżone poczucie własnej wartości, co paradoksalnie idzie w parze z ciągłym monitorowaniem siebie, które może przybierać formę fiksacji. Ważnym wymiarem tożsamości jest zdolność odróżniania się od innych. W sytuacji trudnej może natomiast dojść do złania się z otoczeniem, fragmentacji tożsamości dokonanej w wyniku sprzecznych, silnych oczekiwań zewnętrznych; w tej sytuacji ma miejsce dominacja „ja przedmiotowego” i zaniku „ja podmiotowego”. Poza powyższym możliwa jest unifikacja tożsamości, sztywne trzymanie się jej podstaw, niedopuszczające względności czynników zewnętrznych. Jeszcze inną kwestią są aberracje związane z ciałem, powstałe przy głębokim naruszeniu narracji tożsamościowej. Może tu bowiem dojść do oddzielenia ciała od świadomości, postrzegania własnego ciała jako przedmiotu obcego. Osoba z niepełnosprawnością może się wówczas uzależnić od rutynowych czynności ciała, mogą ją dręczyć zachowania kompulsywne. W gruncie rzeczy najistotniejszym wyrazem traumy globalizacyjnej w wymiarze tożsamościowym jest utrata bezpieczeństwa ontologicznego jednostki i przekształcenie go w niepewność ontologiczną.

W konsekwencji spójność tożsamości może ulec rozbięciu, a jednostka zacznie doświadczać nierealności samej siebie, wewnętrznej pustki (Giddens, 2008; Warczok, 2008). Rozpaczliwie szukając wyjścia z tego stanu, omawiane osoby uczą się poruszać między skrajnościami – Laing twierdzi, że „(...) obserwujemy polaryzację pomiędzy całkowitą izolacją i całkowitym zespoleniem się z czyjąś tożsamością” (Laing, 2004, s. 68.).

#### 1.1.4. Uwagi końcowe

Jak pisze Bauman, nie ma co liczyć na to, że ten chaos kiedyś ustąpi, że jeszcze jeden wysiłek i tam, za rogiem, wszystko już będzie jasne i przejrzyste. Taka nadzieja była jądrem idei postępu, czyli ruchu naprzód, ale to się skończyło (Bauman, 2011, s. 11). Mimo to, jak pisze Beck, świat nie ginie i nie zginie, życie toczy się dalej. Autor uważa, że epoka nie może ześlizgnąć się w przestrzeń pozostającą poza dotychczasowymi kategoriami, nie dostrzegając i nie rozróżniając nic, czym ta przestrzeń jest, a mianowicie przedłużonym poza siebie, a pochodzącym z przeszłości wymogiem porządkowania, któremu wymknęła się teraźniejszość i przyszłość (Beck, 2004, s. 19).

Przemiany w ponowoczesnym świecie nie mają jednorodnego charakteru. Przemiany te są wielowymiarowe, osadzone w różnych kontekstach o charakterze makro- i mikrospołecznym. Toczą się jednocześnie na wielu różnych poziomach i mają różny zakres. Giddens uważa, że **globalizację** można zdefiniować jako intensyfikację ogólnoswiatowych społecznych relacji, które łączą odległe lokalności w ten sposób, że lokalne wydarzenia są kształtowane przez zdarzenia rozgrywające się wiele mil dalej i odwrotnie (Giddens, 2008). Dotyczy ona nas wszystkich i naszej codzienności. To, jak funkcjonujemy na co dzień, nie pozostaje bez wpływu na procesy globalne, i odwrotnie – to, co przynosi globalizacja kształtuje naszą codzienność. Czyli to, co globalne, przeplata się z tym, co lokalne. To splatanie określone zostało jako **glokalizacja**. Glokalizacja w rozumieniu Robertsona to stałe napięcie między „ogólnym” a „szczególnym”, uniwersalizmem a partykularyzmem, globalnym i lokalnym. Nie ma tutaj mowy o liniowym procesie homogenizacji globu, ale o dwukierunkowym, wzajemnym oddziaływaniu „uniwersalizacji partykularyzmów i partykularyzacji uniwersalizmów” (Robertson, 1992, s. 100).

Czy obcy zniknie? Niekoniecznie – pisze Bauman (2013, s. 28) wbrew licznym lirycznym panegirynom ku chwale ponowoczesnej tolerancji i przypisywanemu duchowi ponowoczesnemu rozmiłowaniu we wszystkim, co odmienne i dziwaczne.

W ponowoczesnym świecie swobodnie konkurujących stylów i sposobów życia pozostał wszak jeden surowy egzamin, który wszyscy ubiegający się o przyjęcie doń zdać muszą: trzeba dowieść, że jest się podatnym na pokusy nieskończonych możliwości i propozycje nieustannej odnowy, oferowanej przez rynek konsumpcyjny, i że jest się w stanie być przez nie uwiedzionym. Nie każdy potrafi zdać ten egzamin. Już samą swą obecnością – boleścią na pomarszczonej twarzy wypisaną, niedostatkiem wymalowanym na wychudłym ciele, biernym podpieraniem ścian, gdy inni się weselą na tanecznym parkiecie – psują oni harmonię życia, zatruwają dobry humor, są skazą, zmazą, piętmem, plamą na obrazie świata, który winien być klarowny i lśnić czystością. Osoby niezdające egzaminu ponowoczesności to konsumenci z usterką, pisze Bauman – nie reagują na podniety rynkowe w taki sposób, jakiego po konsumentach rzetelnych i niekłamanych wypadałoby się spodziewać – te sposoby wymagają przecież posiadania środków, których oni są pozbawieni. Do puli towarów niczego nie dodają, nadmiaru towarów w składach rozładować nie pomogą (Bauman, 2013, s. 30).

Przed teorią i praktyką ujmowaną z socjopedagogicznej perspektywy pojawia się więc ważny problem, dotyczący tego, jakie cechy powinno się rozwijać u człowieka, w jaką wiedzę i umiejętności go wyposażać, aby umiał funkcjonować w nowej rzeczywistości? W jaki sposób go wspierać w pogłębiającej się sytuacji niepewności? Wydaje się, że neutralizacja negatywnych skutków ponowoczesności dotyczy przeciwdziałania zagrożeniom w funkcjonowaniu osób z niepełnosprawnościami występującym głównie w zakresie odbioru kultury, ujednoczenia wartości i stylów zachowania, dyskredytacji wartości nadrzędnych, ambiwalencji i niejednoznaczności moralnej, przeobrażeń rynku pracy i zaniku lokalności. Oznacza to konieczność wychowania w wartościach ponadczasowych, wzmożoną potrzebę tłumaczenia zjawisk w kulturze, wykształcenia selektywnego odbioru otoczenia społecznego, z zaniechaniem biernego kopiowania zachowań ludzi sprawnych, towarzyszenia w przewyciężaniu trudności, a nie wyłącznie ochrona przed nimi, organizacji miejsc pracy chronionej lub form zajęciowych, uwidocznienia pozytywnych stron środowiska lokalnego, wzmocnienia tożsamości lokalnej z jednoczesnym wskazaniem złudzeń pozornej ponadlokalności.

W przypadku tych osób ważne jest pogodzenie **dwóch tendencji**, czyli z jednej strony promowanie indywidualizacji, przygotowanie do życia w autonomii i przygotowanie społeczeństwa, a z drugiej strony stworzenie systemu wsparcia umożliwiającego podmiotowe funkcjonowanie w ich najbliższym otoczeniu. W tym drugim przypadku należy podkreślić konieczność zmian w funkcjonowaniu instytucji rehabilitacyjnych, to znaczy przystosowania procesu rehabilitacji do nowych warunków społecznych zarówno

w wymiarze struktury instytucji, jak i kompetencji wychowawców. Należy umożliwić osobom z niepełnosprawnościami naukę podmiotowego funkcjonowania w ich najbliższym środowisku. Ważne jest także kształtowanie postaw rodziców, uświadamianie im znaczenia wychowania osób z niepełnosprawnościami w autonomii, dającego większe szanse na samodzielną egzystencję, możliwości korzystania z szans, jakie niesie współczesna cywilizacja. Jest to szczególnie ważne w związku ze stale postępującymi ograniczeniami w funkcjonowaniu państwa opiekuńczego. Coraz silniej następuje odchodzenie od państwa opiekuńczego. Przestają funkcjonować (lub funkcjonują nie do końca właściwie) instytucje mające za zadanie wspomagać tych wszystkich, którzy potrzebują wsparcia w związku z nieradzeniem sobie w życiu społecznym. Mowa o instytucjach, które powinny zapobiegać nierównościom społecznym, ale jednocześnie współdziałać z rynkiem i państwem oraz realizować podstawowe zasady demokracji. Od kilku lat następuje decentralizacja usług i rozproszenie odpowiedzialności. Powoduje to, że osoba z niepełnosprawnością podlega różnym resortom, od których otrzymuje ograniczoną, najczęściej doraźną pomoc. Rozproszenie i odpowiedzialności, i usług powoduje, że spada ich jakość, ale też nie wszystkie te osoby są w stanie zdobyć informacje o należnych im świadczeniach i skorzystać z możliwej dla nich opieki. Rozproszenie jest też przyczyną nierównego finansowania. Instytucje, zabiegając o środki, promują swoje zadania na rzecz osób z niepełnosprawnością, które często dotyczą tylko wybranych form aktywności, a przez to dodatkowo utrudniają kompleksowe wsparcie. Jest też rozbieżność w usługach na rzecz dzieci i dorosłych. Instytucje mają za zadanie oszczędzanie kosztów i zapewnianie jak najwyższej jakości usług przy jednoczesnej ograniczonej możliwości planowania ich zakresu czy koordynowania ich. Są dokładnie kontrolowane przez państwo według biurokratycznych kryteriów. Nigdy przedtem w systemie wsparcia nie było tak dużej decentralizacji i rozproszenia odpowiedzialności. Zagubione osoby z niepełnosprawnością intelektualną i ich rodziny potrzebują więc kompetentnego pedagoga (specjalnego).

W nowej sytuacji zapytamy nie tylko o praktyczne umiejętności, ale też o refleksyjność pedagogów specjalnych, o ich przygotowanie do tej refleksyjności, jak również o potencjał rozwojowy oraz jego adekwatność do tempa ponowoczesnych przemian. Należy też ustalić, jaka jest wydolność instytucji oświatowych i ich adekwatność strukturalna do zmian kontekstu społecznego. Kolejne pytanie powinno dotyczyć realizacji nowatorskich koncepcji edukacyjnych czy wychowawczych, chociaż w tym przypadku znamy odpowiedź. Są to bowiem trudności natury ekonomicznej, strukturalnej, organizacyjno-prawnej, np. we wprowadzaniu koncepcji integracji czy normalizacji,

niezależnego życia. Do pokonania tych trudności mogą przyczynić się środowiska akademickie, przede wszystkim poprzez aktualizację ponowoczesnej problematyki społecznej, poszerzanie oddziaływań na społeczeństwo ludzi pełnosprawnych w formie profilaktyki, przygotowanie do integracji czy działanie informujące. Ważny jest też rozwój teorii socjologicznej i pedagogicznej w ścisłej integracji z innymi dyscyplinami, otwarcie się na nowe teorie i sposoby badań.

## 2. O roli zwrot-ów i post-ów w eksploracjach niepełnosprawności

### 2.1. Kilka wstępnych uwag

W literaturze naukowej ostatnich dziesięcioleci dość często spotyka się kategorię post-u i zwrot-u badawczego służącą do opisanie zmian, jakie zachodzą w naukach humanistycznych i społecznych. Pojęcia te można spotkać w filozofii, socjologii, pedagogice, antropologii, historii, literaturoznawstwie, gdzie pojawiły się w celu zaakcentowania nowych idei, podejść teoretyczno-empirycznych stosowanych w wielu obszarach nauki i przekształcających dotychczasowy sposób ich analizowania. Pisze o tym między innymi socjolog George Steinmetz, wskazując, że w przypadku post-ów i zwrot-ów badacze odrzucają ujmowanie danej kategorii jako homogenicznej i w swoich badaniach przełamują bariery dyscyplin naukowych. Bywa więc tak, że dany post czy zwrot „obejmuje wiele różnorodnych nurtów w naukach społecznych, wywodzących się z pól badawczych do tej pory uznawanych za peryferyjne” (Steinmetz, 1999, s. 1–2).

Pojęcia post-y i zwrot-y są ostatnio na tyle częstą kategorią, że czytając współczesne opracowania, ma się wrażenie, iż post czy zwrot badawczy jest najpopularniejszym kryterium, organizującym refleksję i powiązane z nią badania. Odnosząc się do rozumienia samego pojęcia, można wskazać, że w języku polskim zakres semantyczny pojęcia post, określa taki na przykład opis: „pierwszy człon wyrazów złożonych tworzący nazwy i określenia osób, rzeczy lub zjawisk występujących później od czegoś lub będących późniejszą formą czegoś” (SJP, 2022). Natomiast zwrot nakreślają takie związki znaczeniowe, jak na przykład: „zmiana kierunku”, „nowy kierunek”, „obrót”, „skręt”, „zwrócenie się ku czemuś”, „zajęcie się czymś” (SJP, 2022). Odwołując się do wymienionych znaczeń, wydaje się, że post i zwrot badawczy mogą być ujmowane jako „następowanie po” oraz zerwanie, odwrócenie, przemiana w stosunku do dominującego dyskursu czy

obowiązującej w danej dyscyplinie, w danym okresie narracji. Anna Burzyńska (2006, s. 99–101) zauważa, że w przypadku wielu terminów obdarzonych przedrostkiem „post-” wskazuje się przede wszystkim na niesamodzielność i złożoną relację zjawiska do formacji (paradygmatu, tradycji, itp.) znajdujących się w pozycji „anty”. Bycie post- oznacza bowiem (a precyzuje te znaczenia właśnie Lyotard, 1997) zarówno „po”, jak i „o” – tzn. następstwo czasowe w zwykłym sensie, jak i poddanie założeń owej formacji, paradygmatu lub tradycji krytycznej analizie. Owo „po” nie znaczy wcale, że w momencie nadejścia kolejnego paradygmatu ten poprzedni kończy się w sensie faktycznym, lecz że można dostrzec pewne ślady wyczerpania się jego programu i że towarzyszyć mu będzie coś w rodzaju równoległej opcji krytycznej. Opcja ta na bieżąco dokonywać będzie analizy owego programu, po to, by kwestionując, ale także kontynuując, a nawet radykalizując założenia teoretyczne, skonstruować swój własny projekt. Tego rodzaju implantowanie na formacji poprzedzającej właściwe jest wszystkim „postom”: „post-” to także inaczej tematyzacja lub uprzedmiotowienie określonych formacji, paradygmatów w celu ich ponownego przepracowania. Wszelki „post-” więc (tak poststrukturalizm, jak i postmodernizm czy ponowoczesność), rozgrywa się w środowiskach, z których bezceremonialnie czerpie, a z tego, co uda mu się odnaleźć, na wzór Lévi-Straussowskiego bricoleura, konstruuje swoją własną układankę. Tak więc wszelki „post-” to czas powstrzymania, oczyszczenia, przewartościowywania, przepracowywania – a więc po prostu czas postu, który pojawia się, aby otworzyć możliwości czemuś nowemu. Konsekwencje całego tego procesu nie są widoczne od razu, lecz zawsze tylko *ex post* (Burzyńska, 2006, s. 99–101).

Przedstawiając rozumienie post-ów i zwrot-ów, należy też podkreślić, że składające się na nie orientacje, nurty badawcze nie układają się w sposób linearny, wprost przeciwnie – najczęściej nakładają się na siebie, współwystępują albo też krzyżują się na różnych poziomach, w różnych obszarach podejść, nurtów teoretyczno-badawczych wprowadzających pewne zmiany. Należy również zwrócić uwagę, że status tych zmian też bywa różny. Wiele z nich pojawia się nagle i często nagle znika. W przypadku innych ta gwałtowność odbija się na ważności ogłaszanych tez. W sytuacji jeszcze innych dany post czy zwrot staje się przyczynkiem do wypracowania kolejnego postu czy zwrotu.

Zdaniem Jacka Kowalewskiego i Wojciecha Piaska należy wyodrębnić dwa rodzaje zwrotów: mocne i słabe. Mocne są to zwroty „przyjmujące kształt rewolucji paradygmatycznej Kuhna – zwroty, które spowodowałyby zasadnicze zmiany w obrębie danej dyscypliny” (Kowalewski, Piasek, 2010, s. 12). Pomiędzy nimi znajdują się zwroty uznawane za słabe, niemające już tak rewolucyjnego oddziaływania. Autorzy uważają też, że



karnawał zwrotów nie może trwać wiecznie i stanowi jedynie „moment” w funkcjonowaniu organizującej nasze życie kultury. Praktyka naukowa, podobnie jak modlenie się, odczuwanie wyrzutów sumienia, wyrażanie wdzięczności, prowadzenie interesu, to forma kulturowego rytuału, konstruowana forma aktywności, charakterystyczna dla kultur w danym czasie i miejscu. Oddanie się takiej aktywności zawsze oznacza przyjęcie i przestrzeganie ich reguł oraz związanie się z tymi, którzy te kultury stworzyli. (Kowalewski, Piasek, 2010, s. 12–13)

W klasycznym podręczniku Jonathan Turner (2005) do zwrotów zalicza szkołę frankfurcką, która pojawiła się na początku ubiegłego wieku i wskazywała na konieczność teorii krytycznej w analizie życia społecznego. Jej przedstawicielami byli: Max Horkheimer, Theodor Adorno (Turner, 2005, s. 639–641) czy piszący później Jürgen Habermas (1987a). W ramach zwrotów wskazuje się też na ujęcie poznawcze rzeczywistości społecznej, wyrastające z teorii konstruktywistycznych, rozwijanych w XX wieku, zakorzenionych w socjologii interpretatywnej (Zemło, 2003; Berger, Luhmann 2010; Schütz, 1984).

Jak pokazują Katarzyna Leszczyńska i Katarzyna Skowronek, ów repertuar różnych koncepcji można usystematyzować w trzy główne okresy/etapy historyczne zmian kulturowych. Pierwszy okres to początek drugiej połowy XX wieku, gdy dominuje strukturalizm Lévi-Straussa, ukierunkowany na znaki i symbole oraz uznający je za konstytutywne dla zrozumienia kultury, a przy tym dystansujący się od systemowego rozumienia kultury. Drugi etap, od około lat siedemdziesiątych XX wieku, powiązany jest z pracami Haydena White’a (1975), w których autor formułuje postulat konieczności konstruktywistycznego i narracyjnego odczytywania tekstów historycznych, oraz Cliffora Geertza (2005), który refleksyjność, relatywizm i interpretację interpretacji uznaje za podstawowe warunki uprawiania współczesnej antropologii. Tutaj ważne są też prace Pierre’a Bourdieu (2003), Michela Foucaulta (1995). Trzeci etap rozwija się od lat osiemdziesiątych XX wieku i jest konstytuowany przez nurty postmodernistyczne i poststrukturalistyczne, dekonstruuje esencjalistyczne i obiektywistyczne wizje podmiotu, nauki i wiedzy, świata społecznego i zbiorowości (Leszczyńska, Skowronek, 2012, s. 16–17).

Teoretycy zajmujący się nowymi prądami, podejściami teoretycznymi proponują zilustrowanie pojawiających się różnorodnych zwrotów, przewrotów, przejść, często bardzo rozległych inter- i transdyscyplinarnie, na przykład zwroty: antypozytywistyczny, psychoanalityczne koncepcje podmiotowości, sprzężenie Lacanowskiej psychoanalizy z teorią polityki, poststrukturalistyczny, posthumanistyczny, dalej takie zwroty, jak: lingwistyczny, narratywistyczny, neomaterialistyczny, afirmatywny czy OOO (tzw. zwrot

ontologii zorientowanej na obiekt), itd. (Lykke, 2010) w formie kartograficznej jako szkicowanie mapy. W tym szkicowaniu ważne jest, aby pamiętać, że we współczesnej refleksji teoretycznej mamy jeszcze do czynienia z wcześniej znaczącymi podejściami, które wzbogacają/eliminują nowe orientacje oraz z zupełnie nowymi konstruowanymi w oderwaniu od dotychczasowej wiedzy. Zdaniem Moniki Glosowicz (2012) w analizach współczesnych idei warto pamiętać o **aspekcie genealogicznym**. Jak podkreśla autorka, mimo że będziemy mówić o szeroko pojmowanych naukach humanistycznych (często przecinając ich nieszczerne granice), nie każdy ze zwrotów w takim samym stopniu stał się obiektem debaty chociażby w ramach samej filozofii. Stawiając zatem pytania o charakterze mniej lub bardziej interdyscyplinarnym i posługując się na przykład pojęciem *afektu* (*zwrot afektywny*), nie można zapominać o genealogii samego pojęcia, jego rozumieniu czy kontekście, w którym powstało – o tym, co mogło mieć znaczenie dla jego takiego, a nie innego rozumienia. Glosowicz podkreśla ten aspekt, ponieważ w jej opinii na przykład „afekt” jest definiowany – również w ramach samej teorii afektywnej – na wiele sposobów. Perspektyw korzystania z afektu jako metodologii, soczewki, przez którą patrzymy, jest kilka. W ramach perspektywy filozoficznej (antypschoanalitycznej) mamy drogę łączącą Barucha Spinozę, Gilles’a Deleuze’a i Félixę Guattariego, Briana Massumiego oraz Rosi Braidotti, gdzie afekt jest tym, co poprzedza doświadczenie, stanowi coś przedosobowego, intensywność, siłę, rodzaj uczucia, którego jednak nie należy porównywać z emocją (w przeciwieństwie do afektu emocję można zrelacjonować, opowiedzieć, przynależy ona do danego podmiotu). Kierując się natomiast odczytaniem zakorzenionym w psychoanalizie, które znaleźć możemy w pracach Silvana Tomkinsa, Eve Kosofsky Sedgwick, a także w pewien sposób u Sary Ahmed, możemy dostrzec, że afekt jest bardziej zbliżony do emocji, będąc jej cielesnym, biologicznym wymiarem. Ważne jest więc pamiętanie o tych różnicach, gdy posługujemy się pojęciem afektu (Glosowicz, 2012, s. 1).

Podobnie jak w przypadku pojedynczego, omawianego wyżej zwrotu afektywnego, tak i w szerszym ujęciu, czyli analizie obecnych we współczesnym dyskursie naukowym wielu różnych zwrotów, szkicowanie mapy okazuje się bardzo przydatną czynnością. Wskazane idee, szczególnie *neomaterializm*, *posthumanizm*, *postkonstrukcjonizm*, *zwrot afektywny* czy *afirmatywny*, wydają się na siebie nakładać, ich granice są gąbczaste, płynne, a poruszane problemy bardzo zbieżne. Niemniej, zdaniem Glosowicz, akcenty oraz podstawowe kwestie podnoszone przez daną perspektywę są różne. Należy o tym pamiętać, „dobierając soczewki, przez które patrzymy na badany problem” (Glosowicz, 2012, s. 1). Trzeba stale zważać na to, co jest wspólne, a co różne, bowiem może to

pomóc badaczowi w zrozumieniu, o co chce zapytać, jakie aspekty problemu chce przeanalizować.

Bazując na ogólnych charakterystykach, można wskazać, że *neomaterializm* (pojęcie pojawiło się na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku w pracach Manuela DeLandy (2006) i Rosi Braidotti (2014)) odbiega od dualistycznego sposobu myślenia. Neomaterializm skupia się na dynamicznym charakterze materii (odejście od odseparowanych od siebie dziedzin ducha, umysłu, znaczenia z jednej strony, oraz biernej materialności i ciała z drugiej) oraz na relacjach pomiędzy ontologią, epistemologią i etyką. W konsekwencji monistycznego charakteru podejścia neomaterialistycznego, czyli nie-dialektycznego, orientacją spinozjańską, można tu wskazać również na zwrot afirmatywny. Trzeba jednak pamiętać, iż perspektywa afirmatywna to nie to samo, co podejście naiwne (Glosowicz, 2012; Bakke, 2010).

Innym przykładem zachodzącego współcześnie zwrotu jest *posthumanizm*, który bywa różnie rozumiany, co też często powoduje nieporozumienia. Przyjmując za Manuellą Rossini (2006, za: Glosowicz, 2012, s. 2), można odróżnić pojęcie *posthumanizmu* od *transhumanizmu*, który, najszerszej ujmując, umacnia antropocentryczne (a także androcentryczne) cechy oświecenia, próbując dostrzec szanse na przebudowanie, udoskonalenie i wzmocnienie pozycji człowieka w stale rozwijających się technologiach. Posthumanizm z kolei ogniskuje się na oddaleniu od antropocentryzmu (a często także gatunkowizmu), jego główną cechą jest redefinicja podmiotu, relacji, skupienie na nie-ludzkich innych (czyli zwierzętach i innych organizmach, technologii oraz formach, które trudno zakwalifikować jako żyjące bądź nieżyjące, jak np. wirusy) (Bakke, 2010, s. 8; Glosowicz, 2012, s. 3; Kopciewicz, 2015, s. 63).

*Postkonstruktywizm* to kolejny zwrot teoretyczny zaproponowany w teoriach feministycznych przez Ninę Lykke (2010). Lykke odniosła ten nurt do tych koncepcji, które odwołują się do pojęcia różnicy seksualnej i feminizmu korporalnego (Rosi Braidotti czy Elizabeth Grosz), jak i tych, które ujawniły się na pograniczu filozofii feministycznej i nauk przyrodniczych (Karen Barad, Donny Haraway czy Elizabeth Wilson). Poza feminizmem jest to też kierunek bardzo dynamicznie rozwijany między innymi w oparciu o teorię Bruno Latoura (2009b, 2011). Postkonstruktywizm koncentruje się na dynamicznej relacji pomiędzy ontologią, epistemologią oraz etyką (etyko-ont-epistemologią), jak i oznaczeniu tego, co „materialno-dyskursywne”, innymi słowy na współtworzeniu się jednostek, podmiotów i przedmiotów oraz znaczeń. Sam termin postkonstruktywizm jest ciekawy, ponieważ omija problem narracji „nowości”, który

jest widoczny w neomaterializmie (Abriszewski, 2010; Bińczyk, 2013; Duda, 2016; Głosowicz, 2012; Prokopczuk, 2016; Zybortowicz, 1995).

Analizując podstawowe założenia poszczególnych idei można wysnuć wniosek, że ich inter- i transdyscyplinarność sprzyja szerokiemu, kompleksowemu rozwojowi współczesnej refleksji teoretycznej, twórczemu traktowaniu pytań i problemów, afirmatywnemu podejściu w miejsce dialektycznego „uśmiercania” (Głosowicz, 2012, s. 3). Bazuje na łączeniu różnych kultur, czyli z jednej strony humanistyki i nauk społecznych, a z drugiej nauk przyrodniczych, co daje możliwość twórczego wzbogacenia perspektywy badawczej. Skłania do myślenia, inspiruje do stawiania pytań i rozważania problemów, ujawniając ukryte/zagubione wątki. Afirmatywne podejście, suponowane w nowych podejściach teoretycznych, to nie tylko ideał czy przesłanka teoretyczna, ale przede wszystkim zasada, która coraz częściej jest wcielana w życie, w akademicką praktykę i kulturę (Braidotti, 2014).

## 2.2. Posthumanizm jako dyskursywna rama odniesienia do eksploracji niepełnosprawności

### 2.2.1. Posthumanizm. Uwagi wprowadzające

Posthumanizm, jak pisze Lucyna Kopciewicz, wyrósł na gruncie krytycznych teorii społecznych, ale jest również znacząco zasilany przez nauki przyrodnicze i informatyczne, które interesują się materią życia (Kopciewicz, 2015, s. 63). Analizując posthumanizm, będę chciała zarysować problem rozumienia pojęcia człowiek/podmiot oraz w jaki sposób niepełnosprawność jest powiązana z tym znaczeniem i jakie posthumanistyczne zmienne mogą być uwzględnione w rozmyślaniach o niepełnosprawności. W celu odpowiedzi na to pytanie dokonam próby analizy wzajemnych relacji pomiędzy naturą a społeczeństwem, wspomnę o znaczeniu technologii i kultury aż do sytuacji, gdy człowiek/podmiot może być potraktowany jako przedawnione zjawisko zastąpione przez postczłowieka. W swoich rozważaniach będę opierać się na wybranych wątkach posthumanistycznych koncepcji uwzględniających współczesną złożoność świata oraz problemy człowieka i innych podmiotów wskazujące na konieczność akceptacji różnicy i wzajemnych relacji czy wielokrotną przynależność, która pomaga w wypracowaniu wniosków co do wykorzystania posthumanizmu w badaniach niepełnosprawności.

Jedną z przedstawicielek posthumanizmu – Rosi Braidotti (2014) formułuje pytanie: Czy kiedykolwiek byłeś człowiekiem? I tak odpowiada: „Nie wszyscy możemy powiedzieć z jakimkolwiek stopniem pewności, że zawsze byliśmy ludźmi – albo że jesteśmy tylko ludźmi. Niektórzy z nas nawet dzisiaj nie są uznawani za w pełni ludzkich – a co dopiero w przeszłości, w społecznej, politycznej i naukowej historii Zachodu” (Braidotti, 2014, s. 45).

Humanizm, towarzysząc kulturze zachodniej w starożytności, spektakularnie rozkwitając w renesansie, nie stanowił w założeniu jakiejś jednej doktryny. Rzecz jednak w tym, że w historii kultury i idei, humanizm łatwo padał ofiarą *sentymentalnych* i dlatego redukcyjnych poglądów. Sami jego wybitni przedstawiciele (Descartes, Montesquieu, Rousseau) głosili filozoficzną otwartość tego prądu myślowego, czyniąc z niego bardziej ideologię opartą na uniwersalistycznych (metafizycznych) twierdzeniach odnośnie do natury ludzkiej oraz miejsca człowieka w świecie (Lorenc, 1998). Humanizm tradycyjnie był identyfikowany z postawą intelektualno-moralną, wyrażającą się troską o potrzeby, godność, szczęście i swobodny rozwój jednostki. Postawa taka miała też praktyczne implikacje; oto człowieka zaczęto sytuować w centrum świata jako istotę najwszechstronniej uzdolnioną i wyposażoną w cechy, jakich nie posiadają inne byty, np. racjonalność, rozbudowaną sferę emocjonalną i duchową, zmysł moralny, itp. Człowiek, tak jak jest klasycznie rozumiany, to abstrakcyjny ideał oparty na osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych zasadach klasycznego humanizmu, popierającego ideał wywodzący się ze starożytności i włoskiego renesansu, ideał, który stał się podstawą określonego modelu cywilizacji (Braidotti, 2014; Davis, 2020, 2013). Według Lennarda J. Davisa (2002), Luce Irigaray (2010), Rosi Braidotti (2009, 2014), Stuarta Murraya (2020) i innych człowiek jako symbol klasycznego humanizmu to zdecydowanie męski egzemplarz gatunku, nie tyle człowiek, co mężczyzna. Co więcej jest on biały, pochodzenia europejskiego, przystojny i sprawny, używający standardowego języka, heteroseksualny, reproduktor, aktywny obywatel, uznający władzę dominujących instytucji. To racjonalne zwierzę obdarzone językiem (Irigaray, 2010, s. 141 i nast.).

**Człowiek humanizmu** wyznacza normy i jest przez nie określany. A jak podkreśla Davis (2013), życie w świecie norm powoduje, że każdy z nas stara się być normalny lub celowo próbuje unikać tego stanu. W odniesieniu do norm analizujemy życie, pracę, przeciętnego człowieka. Oceniamy naszą inteligencję, poziom cholesterolu, naszą wagę, wzrost na poziomie od nienormalnego do ponadprzeciętnego. Nasze dzieci są klasyfikowane w szkole, poddawane testom i oceniane w oparciu o krzywe uczenia się czy ilorazy inteligencji. Lekarze mierzą je i ważą, sprawdzają, czy znajdują się powyżej lub

poniżej średniej na wykresach wzrostu i masy ciała. Prawdopodobnie nie ma takiej dziedziny współczesnego życia, w której nie ma jakiegoś pojęcia normy, średniej, przeciętnej. Według Davisa pojęcie normy, w przeciwieństwie do ideału, sugeruje, że większość populacji musi lub powinna w jakiś sposób być częścią normy.

Człowiek humanizmu to normatywny kanon – co nie czyni go czymś z istoty negatywnym, a tylko czymś wysoce regulującym, a zatem bardzo istotnym dla praktyki wykluczenia i dyskryminacji. To reguła, standard, za pomocą którego sami się oceniamy i oceniamy wszystkich innych. To kryterium oceny, kontroli i przypisywania do określonych pozycji społecznych. W humanizmie sposób bycia człowiekiem jest przekształcany w uogólniony wzorzec, który nabiera transcendentnych cech, stając się tym, co ludzkie w ogóle. Ten wzorzec uznaje się za absolutnie i jakościowo odmienny od tych, którzy uznawani są za innych. A jeżeli jest się innym od..., to tym samym jest się gorszym niż... czy też mniej znaczącym niż... (Braidotti, 2014; McRuer, 2006). W myśl idei humanistycznych, zdaniem Joanny Bednarek (2014a), nie wszyscy przedstawiciele gatunku homo sapiens byli do końca ludźmi. Nie było i nie jest to możliwe, gdy za „człowieka” uważa się istotę znaną nam za sprawą oświecenia i jego dziedzictwa, czyli kartezjański podmiot – cogito, kantowska wspólnota bytów rozumnych, albo w bardziej socjologicznym ujęciu podmiot jako obywatel, posiadacz praw, właściciel, itd. Jak podkreśla Jacques Rancière, kryteria rozumności i posiadania własności tak naprawdę wykluczały większość ludzi ze wspólnoty obywatelstwa, nadając im jedynie status przedmiotów ochrony prawa (Rancière, 2008).

Najoczywistszą przyczyną upadku idei humanizmu i pojawienia się początkowo antyhumanizmu, a potem posthumanizmu, były czarne karty historii XX wieku. Następujące po drugiej wojnie światowej procesy dekolonizacji inspirowały filozoficzny sprzeciw wobec prób jakiegokolwiek obiektywizowania prawdy o człowieku bez uprzedniego rozpatrzenia kontekstu historyczno-kulturowego, w jakim powinno się w ogóle rozważać istotę ludzką. Upadek humanizmu można było zaobserwować, według niektórych interpretacji, od lat dwudziestych XX wieku, kiedy pojawiała się zaawansowana refleksja nad związkami człowieka z maszyną, zdaniem innych – od późnych lat czterdziestych w związku ze słynnym listem Martina Heideggera o humanizmie. Jeszcze inni datują go na lata sześćdziesiąte, kiedy rozwinął się antyhumanistyczny poststrukturalizm, bądź też na lata osiemdziesiąte w związku z oddźwiękiem na głośny *Manifest cyborga* Donny Haraway. Wtedy obok krytyki uważanej za tradycyjną pojawia się nowa myśl, która poza tym, że jest nowa, to w opinii teoretyków ma też rewolucyjną siłę, zdolną do pozbawienia humanizmu jego hegemonicznej pozycji (Sulikowski, 2013, s. 85 i nast.).

Posthumanizm można na sposób genealogiczny wywieść z poststrukturalizmu, antyuniwersalizmu, studiów nauko- i technoznawczych, antykolonialnej fenomenologii Frantza Fanona i jego nauczyciela Aimé Césaire'a oraz feminizmu. Posthumanizm odnoszony jest przede wszystkim do myśli lat osiemdziesiątych i kolejnych.

Wspomniany tekst Heideggera (1977, s. 78) bywa często określany jako moment „symbolicznej śmierci humanizmu”. W tych samych latach Michel Foucault ogłasza „śmierć człowieka” (1967, 2006), Jacques Derrida pisze o „kresie człowieka” (1993, 2002), a Gilles Deleuze (1997) i Jean-François Lyotard (1997) akcentują: „Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka” (Bakke, 2012; Bednarek, 2014b). W tym miejscu należy podkreślić, że oczywiście filozofom nie chodzi o *zabicie* człowieka czy o wyjście poza rzeczywistość ludzką. Ogłaszany kres człowieka *czy śmierć* człowieka to jedynie koniec pewnego konstruktów. Pewnej koncepcji człowieka, ograniczającej i izolującej, a często antagonizującej go ze światem.

Antyhumanizm stanowi ważne, choć nie jedyne źródło myśli posthumanistycznej. Radykalni myśliciele lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych odrzucali humanizm. Szczególnie poststrukturaliści, którzy odsunęli humanistyczny ideał, bowiem ich zdaniem tworzył on rdzeń liberalnego, indywidualistycznego ujęcia podmiotu, definiującego doskonalenie się w kategoriach autonomii i samostanowienia. Okazało się, że człowiek zamiast być wzorcem idealnych proporcji, wyznaczających uniwersalny ideał, stanowił w istocie historyczny konstrukt, przygodny w swych wartościach i umiejscowieniu (Davis, 2013; McRuer, 2006). Indywidualizm nie jest bowiem, tak jak wierzą myśliciele liberalni, wrodzoną cechą „natury ludzkiej”, ale historycznie i kulturowo określona formacja dyskursywna. Filozoficzna generacja lat siedemdziesiątych, która ogłosiła „śmierć człowieka”, była zatem antyfaszystowska, postkomunistyczna, postkolonialna i posthumanistyczna w różnych kombinacjach tych terminów. Pokolenie to doprowadziło do odrzucenia klasycznego określania tożsamości europejskiej za pomocą humanizmu, racjonalności tego, co uniwersalne. Formacja ta kładła nacisk na potrzebę otwarcia Europy na „innych” (Bednarek, 2014a; Braidotti, 2014; Irigaray, 2010; Sulikowski, 2013). Wskazywała, tak jak na przykład przedstawiciele *Crip Theory*, na konieczność umieszczenia różnorodności i wielokrotnej przynależności w centrum jako strukturalnego składnika społecznego (McRuer, 2006).

*Dekonstrukcyjny nurt konstruktywizmu społecznego* zainicjowany przez Derridę również przyczynił się do poważnej rewizji zasad humanizmu. Całe pokolenie wzywało do nieposłuszeństwa w stosunku do humanizmu. Feministki, takie jak Lucy Irigaray (2010), podkreślały też, że humanizm jest niepożądany nie tylko ze względów

epistemologicznych, ale też etycznych i politycznych. Teoretycy antykolonialni zajmowali podobne stanowisko, kwestionując prymat białości oraz europocentryzm (Braidotti, 2014, s. 78; por. też: Bednarek, 2014a; Irigaray, 2010; Sulikowski, 2013).

*Anty-humanizm* z powodów wymienionych wyżej stanowi ważne źródło myśli posthumanistycznej. Nie jest jednak źródłem jedynym, to tylko jedna ze ścieżek, które mogą prowadzić do posthumanizmu. Posthumanizmu, który we współczesnej refleksji teoretycznej staje się czymś oczywistym, bowiem jak zauważa Murray (2020), nie jest możliwe dłuższe godzenie wszystkich pozytywnych i negatywnych elementów humanizmu. Autor podkreśla, że nie chodzi tu tylko o przesunięcie sposobu rozumienia człowieka, ale także o przemyślenia dotyczące relacji zachodzących w środowisku między mieszkańcami naszego świata. Braidotti (2014) z kolei uważa, że promowany w humanizmie indywidualizm rodzi egotyzm i skupienie się na sobie, a samostanowienie może przerodzić się w arogancję i dominację. Podkreśla, że aby wydobyć z humanizmu stanowisko nie-humanistyczne należy dostrzec i wymazać coś, co Derrida nazywa przemocą epistemiczną. A dostrzeżeniu istnienia przemocy epistemicznej, zdaniem autorki, towarzyszy zauważenie istnienia rzeczywistej przemocy stosowanej w przeszłości i obecnie wobec politycznych innych, humanistycznej normy, jak np. osób z niepełnosprawnością czy innych nie-ludzi (zwierząt). Zdaniem Davisa w przypadku osób z niepełnosprawnościami jest to o tyle ważna kwestia, że w przeciwieństwie do rasy, klasy i płci niepełnosprawność jest nadal postrzegana w kontekście tożsamości i jest tą sferą, w której nadal stosuje się kryteria *normy, normalności* (Davis, 1995, s. 1). Osoby z niepełnosprawnościami, które w przeszłości były wyłączone z kategorii ludzi, muszą nadal domagać się odejścia od tych kryteriów, dalej są zmuszone do toczenia walki z *disablismem* (przejawami dyskryminacji osób z niepełnosprawnościami występującymi w głównym nurcie społeczeństwa). W dalszym ciągu są zobligowani do domagania się *disability justice* – „sprawiedliwości dla niepełnosprawnych”. Zdaniem Roberta McRuera (2018), aby osiągnąć taki stan sprawiedliwości, trzeba wykroczyć poza strategię oparte na domaganiu się praw i na przynależności państwowej. Taka wizja sprawiedliwości wymaga bowiem antyneoliberalnych koalicji na rzecz globalnej wyobraźni *cripowej*, dzięki której będzie możliwe wypracowanie nowych sposobów przeciwstawiania się opresji i generowania nowych form współżycia.

**Posthumanizm** to historyczny moment wyznaczający kres pomiędzy humanizmem a anty-humanizmem i zarysowujący nowe dyskursywne ramy odniesienia, co pozwala mu w bardziej afirmatywny sposób postrzegać nowe ujęcia, perspektywy. Ważne jest poszukiwanie alternatyw, nowych ujęć ludzkiego podmiotu. Kryzys humanizmu oznacza, że



strukturalni inni – na przykład niepełnosprawni – mogą wyłaniać się z większą siłą. Najważniejsze nowoczesne ruchy emancypacyjne zostały zainicjowane i są podtrzymywane przez owych odrodzonych innych. Innych, o których upominają się: ruch na rzecz praw kobiet, ruch antyrasistowski i antykolonialny, ruch ekologiczny, ruchy osób z niepełnosprawnościami. W nieunikniony sposób stanowią one świadectwo kryzysu humanistycznego centrum czy też dominującej pozycji podmiotowej, nie są po prostu antyhumanistyczne, ale wykraczają poza antyhumanizm ku nowemu posthumanistycznemu horyzontowi. Stanowią one wyraz kryzysu tego, co większościowe, jak i wyznaczają kierunek stawania się tego, co mniejszościowe (Bednarek 2014a; Braidotti, 2014; Davis, 2002; Garland-Thomson, 1997; McRuer, 2018; Murray, 2020; Szopa, 2014).

Innymi słowy stanowisko posthumanistyczne opiera się na dziedzictwie antyhumanistycznym (szczególnie epistemologicznych i politycznych fundamentach położonych przez pokolenie poststrukturalistów) i zarazem podąża dalej. Jak pisze Braidotti, humanizm bowiem w swym historycznym rozwoju stał się podstawą określonego modelu cywilizacji, który następnie ukształtował specyficzną ideę Europy jako bytu urzeczywistniającego uniwersalizującą moc refleksyjnego rozumu. Owa arogancka wizja zakłada, że Europa to nie tylko umiejscowienie geopolityczne, lecz także uniwersalny atrybut ludzkiego umysłu, który można przypisać dowolnemu obiektowi spełniającemu określone wymagania. Ten europocentryczny paradygmat, jak zauważa Braidotti, zakłada dialektykę *ja i innego/niepełnosprawnego*, a także binarną logikę tożsamości i inności jako siłę napędową oraz kulturową strukturę uniwersalnego humanizmu. Zasadnicze dla tej uniwersalistycznej postawy i jej binarnej logiki jest pojęcie różnicy rozumianej pejoratywnie. Podmiotowość utożsamiana jest ze świadomością, uniwersalną racjonalnością i autorefleksyjnymi zachowaniami etycznymi, podczas gdy *inność/niepełnosprawność* jest definiowana jako jej negatywny i nieracjonalny odpowiednik (Braidotti, 2014). Owi upłciowieni (kobiety), urasowieni (tubylcy) i znaturalizowani inni (niepełnosprawni) według Davisa (2003) zostają zredukowani do mniej niż ludzkich ciał, którymi można w dowolny sposób rozporządzać. Wszyscy jesteśmy ludźmi, ale niektórzy są bardziej śmiertelni niż inni, czy też bardziej niż inni wykluczeni lub zmarginalizowani (Braidotti, 2014; Davis, 2013; Irigaray, 2013; McRuer, 2016). Braidotti (2014) wskazuje, że dialektyka *inności/niepełnosprawności* jest wewnętrznym motorem humanistycznej władzy człowieka, który z wyznaczania różnic na hierarchicznej skali czyni narzędzie zarządzania. Wszystkie inne formy ucieleśnienia zostają wykluczone z pozycji podmiotowej, co jest równoznaczne z wykluczeniem innych: *nie-białych, nie-normalnych, nie-młodych, nie-zdrowych, nie-pełnosprawnych*, itd. Wszyscy inni jako negatywne,

patologiczne odchylenie od normy są odsyłani do domeny anomalii, dewiacji, potworności czy zwierzęcości. Jest to proces ze swej natury antropocentryczny, upłciowiony i urasowiony, gdyż utrzymuje w mocy estetyczne i moralne ideały, które wywodzą się z białej, maskulinistycznej, heteroseksualnej cywilizacji europejskiej (Braidotti, 2014; Davis, 2013; Garland-Thomson, 1997; McRuer, 2006; Murray, 2020). Obecna w humanizmie polityka różnicy skutkowałą uznaniem całych grup ludzi za mniej wartościowych. Dialektyka naturalizacji, upłciowienia, urasowienia, skutkująca odsunięciem na margines innych, miała też wpływ na wytwarzanie półprawd czy też cząstkowej wiedzy o innych. Ujmowana dialektycznie i pejoratywnie *inność/niepełnosprawność* wymusiła ignorancję na temat tych, którzy zostali umieszczeni poza głównym nurtem – człowieczeństwem (McRuer, 2016). Radykalna krytyka humanistycznej arogancji nie jest jednak tylko jednoznacznie negatywna, ponieważ łączy się z proponowaniem nowych, innych bardziej inkluzyjnych i zróżnicowanych sposobów ujmowania człowieka. To nowe podejście bazuje na teorii Deleuze'a i Guattariego (1987) i jest prezentowane w twórczości współczesnych badaczy, takich jak na przykład Donna Haraway (1997, 2004a) czy Elizabeth Grosz (2005).

Stanowisko antyhumanistyczne ma też wiele wewnętrznych sprzeczności, o czym świadczy między innymi ujęcie emancypacji i postępowej polityki, którą można uznać za najbardziej wartościowy aspekt tradycji humanistycznej i jej najtrwalsze dziedzictwo. Po liberalnej stronie politycznego spektrum humanizm był źródłem indywidualizmu, autonomii, odpowiedzialności i samostanowienia. Na froncie polityki radykalnej wspierał solidarność, więzi wspólnotowe, sprawiedliwość społeczną, równość. W nauce świecka orientacja humanizmu sprzyjała szacunkowi dla nauki, kultury. Nie ma więc zdaniem Braidotti (2014) podstaw do całkowitego odrzucenia humanizmu, generalnie chodzi bowiem o krytykę założeń dotyczących ludzkiego podmiotu podtrzymywanych przez humanistyczną wizję człowieka. Braidotti podkreśla, że nie jest możliwe, zarówno z intelektualnego, jak i etycznego punktu widzenia, aby rozdzielić pozytywne i negatywne elementy humanizmu (Braidotti, 2014, s. 87 i nast.). Problemy rasy, egoizm i indywidualizm, egocentryzm, samostanowienie mogą stać się przedmiotem arogancji i dominacji, a ponadto należy pamiętać, że nauka nie jest wolna od własnych dogmatów (Davis, 2013).

Humanistyczne ograniczenie kategorii człowieka to jeden z kluczy do zrozumienia, jak w ogóle doszło do zwrotu posthumanistycznego. Braidotti (2014) opowiada się za teorią posthumanistyczną jako użytecznym narzędziem w afirmatywnej konfrontacji z teraźniejszością, ponieważ ujmuje ona niektóre z cech w sposób empirycznie

ugruntowany, a zarazem nieredukcjonistyczny. Jest to teoria krytyczna, ale zdaniem autorki niepopadająca w negatywność. Wskazuje na ryzyko, ale też identyfikuje teoretyczne, polityczne i artystyczne okazje do korzystania z humanistycznych postulatów. Braidotti uważa, że po zwrocie postmodernistycznym, postkolonialnym, postindustrialnym i postkomunistycznym weszliśmy w epokę kondycji postludzkiej. Nie jest to, jak podkreśla autorka, kolejna wariacja w szeregu przedrostków mogących sprawiać wrażenie czegoś nieskończonego i cokolwiek arbitralnego (Braidotti, 2014, s. 44 i nast.). Kondycja postludzka stanowi jakościową zmianę w naszym myśleniu o podstawowej jednostce odniesienia wspólnej dla gatunku, do którego należymy, o polityczności oraz o naszym stosunku do mieszkańców planety. Problem ten zmusza do stawiania poważnych pytań o postać struktur naszej wspólnej (ludzkiej) tożsamości w świetle złożoności współczesnej polityki, nauki, stosunków międzynarodowych (Braidotti, 2014; Davis, 2013; McRuer, 2018). A sama niepełnosprawność według Davisa (2013) może być nowym pryzmatem, przez który postmodernizm będzie się analizował i określał, zastępując kategorie rasy, klasy, płci i orientacji seksualnej, itd.

Murray (2020) uważa, że w naszym zglobalizowanym, zapośredniczonym technologicznie społeczeństwie, dyskursy i przedstawienia tego, co nieludzkie, antyludzkie i postludzkie, mnożą się i nakładają na siebie. W debacie prowadzonej w głównym nurcie pojawiają się zarówno trzeźwe biznesowe omówienia robotyki, technologii protetycznych, neuronauki oraz kapitału biogenetycznego, jak i luźniejsze wizje transhumanizmu i technotranscendencji. Kwestia ulepszenia człowieka znajduje się w centrum tych dyskusji (Braidotti, 2014; Davis, 2013; Garland-Thomson, 1997; McRuer, 2006).

W obrębie kultury akademickiej z kolei posthumanizm jest wysławiany jako nowe, ekscytujące pogranicze teorii krytycznej i studiów kulturowych albo odrzucany jako następna irytująca moda na „post”. To co postludzkie budzi entuzjazm, ale również lęk związany z możliwością usunięcia z centrum świata Człowieka, dawnej miary wszechrzeczy. Powszechny jest też niepokój o to, że dominująca wizja ludzkiego podmiotu i skupione wokół niego pole badawcze, czyli nauki humanistyczne, utracą swoją istotność i władzę (Braidotti, 2014, s. 59 i nast.).

Określenie kondycji postludzkiej jest możliwe dzięki przyjęciu istnienia zasadniczej kategorii samoorganizującej się, a zarazem ujmowanej nie-naturalistycznej żywej materii (Davis, 2013; McRuer, 2006). Owo kontinuum natura–kultura to też punkt wyjścia do teorii posthumanistycznej. Przy tym nie wiadomo, czym takie postnaturalistyczne założenie może skutkować: radosnym eksperymentowaniem z granicami doskonalenia ciała, tezą moralną związaną z rozpadem starych przekonań dotyczących „natury ludzkiej”

czy może bezwzględny, nastawiony na zysk, pościgiem za kapitałem genetycznym i neuronalnym (Braidotti, 2014, s. 47 i nast.). Co właściwie oznacza przyjęcie założenia o istnieniu kontinuum natura–kultura? Zdaniem Bednarek (2014b) jest ono podstawą paradygmatu naukowego dystansującego się od konstruktywizmu społecznego, który jak dotąd był przedmiotem powszechnego konsensusu. Zakładał on zdecydowane rozróżnienie między tym, co dane (natura) i tym, co skonstruowane (kultura). Odróżnienie to pozwalało na wyostrenie perspektywy przyjmowanej w analizach zjawisk społecznych oraz dostarczało solidnych podstaw do badania i krytyki mechanizmów umożliwiających tworzenie podstawowych tożsamości, instytucji i praktyk. W postępowej polityce konstruktywizm społeczny wykorzystywany był/jest przy próbach denaturalizacji społecznych różnic przez ukazanie, że stanowią one dzieło człowieka.

Owo podejście, opierające się na binarnej opozycji tego, co dane i tego, co skonstruowane, jest obecnie zastępowane przez niedualistyczne ujęcie interakcji natura–kultura. Kontekst i podbudowę stanowi tu **filozofia monistyczna**, odrzucająca dualizm, przede wszystkim zaś dychotomię natury i kultury, a w zamian podkreślająca samoorganizującą się (czy też autopojetyczną) moc żywej materii. Granice między kategoriami natury i kultury uległy przemieszczeniu i w dużej mierze zatarciu na skutek odkryć naukowych i technologicznych (Braidotti, 2014, s. 131 i nast.).

Podobnie jak poststrukturaliści i postmoderniści, tak potem posthumaniści zakładają, że stara modernistyczna idealizacja racjonalnego, niezależnego, samotnego pełnosprawnego człowieka jest fikcją. Osoba, obywatel, człowiek – każdy z tych podmiotów zindywidualizowanych – w posthumanizmie jest mocno połączony i wciągany w stale rosnącą grę kapitału, technologii, komunikacji oraz zostanie zmieniony w wyniku rzeczywistych i wirtualnych doświadczeń miejsca i przestrzeni (Davis, 2002; McRuer, 2016; Murray, 2020). Obywatel XXI wieku jest „poznającym się” z potencjałem „mogącym uwolnić się od prowincjonalizmu umysłu, od sekciarstwa ideologii oraz nieuczciwości imponującego pozerstwa i kleszczy lęku” (Braidotti, 2014, s. 11).

Według Barta Simona (2003) posthumanizm to interdyscyplinarna perspektywa, analizy przewartościowujące tradycję humanistyczną i podejmujące próby ujęcia jej w ramy doświadczenia współczesności. Współczesny posthumanizm nie stanowi jakiegos jednego prądu naukowego, obecnie możemy mówić o wielu posthumanizmach, które ulegają rozlicznym modyfikacjom. Najczęściej wyróżnia się dwa główne nurty. Pierwszy posthumanizm – analityczny – związany jest z badaniami nad nauką i technologią, drugi, wywodzący się z tradycji antyhumanistycznych filozofii podmiotowości, czyli posthumanizm krytyczny, reprezentują między innymi: Bruno Latour, Donna Haraway,

Rosi Braidotti, Lennard Davis, Rosemarie Garland-Thomson, Robert McRuer, Stuart Murray i inni) (Bakke, 2013; Bednarek, 2013; Braidotti, 2014; Sulikowski, 2014).

Kontrowersyjny jest posthumanizm analityczny (transhumanizm). Zdaniem Muraya (2020) znika tu bowiem podmiotowość. Duma z osiągnięć technicznych może przeszkadzać w dostrzeżeniu ogromnych sprzeczności społecznych oraz etycznych zrodzonych przez zaawansowane technologie (Murray, 2020).

Reprezentanci **posthumanizmu krytycznego** piszą, że w reprezentowanym przez nich nurcie najważniejsze jest ujęcie **podmiotu**. Braidotti na przykład definiuje podmiot jako „relacyjny, ukonstytuowany w i dzięki wielości, a zatem podmiot, który przecina różnice, jest zróżnicowany wewnętrznie, ale i lokalnie osadzony oraz odpowiedzialny” (Braidotti, 2014, s. 346). Posthumanistyczni badacze opowiadają się za złożonością, popierają podmiotowość opartą na etyce stawania się. Proponują przejście od podmiotowości jednolitej do nomadycznej, co oznacza podążanie pod prąd klasycznego humanizmu i jego współczesnej wersji. W swoich poglądach odrzucają indywidualizm, mocno dystansują się od relatywizmu czy nihilistycznego defetyzmu. Może ono być podstawą etycznej więzi zupełnie innej niż ta wykorzystująca dążenie jednostkowego, definiowanego zgodnie z wizją klasycznego humanizmu, podmiotu do korzyści własnej. Posthumanistyczna etyka dla niejednorodnych podmiotów czerpie z poczucia powiązania pomiędzy ja i innymi, łącznie z innymi nie-ludzkimi, pozbywając się przeszkody, jaką stanowi egoistyczny indywidualizm. Posthumanistyczna podmiotowość jest materialistyczna, witalistyczna, ucieleśniona i lokalnie umiejscowiona. Teoria podmiotowości materialistycznej i relacyjnej, „naturokulturowej”, samoorganizującej się jest podstawą wypracowania krytycznych narzędzi umożliwiających analizowanie złożoności i sprzeczności naszych czasów (Bakke, 2010; Bińczyk, 2011; Braidotti, 2014; Davis, 2002; Garland-Thomson, 1997).

Poglądy posthumanistów wskazują na przesunięcie tego jak rozumiemy człowieka, ale także na konieczność przemyślenia naszych relacji z naszymi środowiskami, mieszkańcami naszego świata i ludzi i nie-ludzi na naszej planecie. W tym kontekście mogą też być prowadzone przemyślenia co do niepełnosprawności. W tym przypadku ważne mogą okazać się takie tezy jak: odejście od binarności, dialektyki negatywnej różnicy, podkreślanie heteronomii i wieloaspektowych relacji, odejście od autonomii i samodoskonających praktyk dyscyplinarnych, dalej „relacyjny podmiot” (Bińczyk, 2011; Braidotti, 2014, Davis, 2002; Deleuze, Guattari, 1987; Latour, 2009b; McRuer, 2018; Murray, 2020).

### 2.2.2. Kierunki analiz w posthumanizmie.

#### Co nam daje posthumanizm w analizach niepełnosprawności?

Podstawowe obszary zainteresowania posthumanizmu to: krytyka humanistycznego ograniczenia kategorii człowieka, zmiana koncepcji podmiotu (odejście od podmiotu jako świadomości na rzecz podmiotu relacyjnego, nomadycznego), podważanie dominującej pozycji esencjalizmu, zmiana europocentrycznego usytuowania modelu cywilizacji, rola nowych technologii w zmianie podstawowej biologicznej i poznawczej formy funkcjonowania człowieka, analiza śmierci jako wartości, zniesienie dualizmu natura-kultura. Na potrzeby prezentowanego opracowania zdecydowałam się na wybranie tylko dwóch z wymienionych obszarów, to znaczy określonej binarnie przestrzeni: natura–kultura oraz przybliżenie ujęcia podmiotu nomadycznego.

#### Naturokultura

W posthumanistycznej debacie na temat życia jako takiego szczególnie przydatne jest greckie rozróżnienie na *bios* i *zoe*. *Zoe* oznacza w niej życie wszystkich istot, całe bliżej nieokreślone życie, natomiast *bios* życie o określonych cechach, życie, które można odróżnić od innego życia, jak np. życie człowieka (Latour, 2009b). Spory wokół *zoe* pochodzą już od Arystotelesa i uogólniając, można powiedzieć, że dotyczą pytania o status nie-ludzkiego w człowieku. *Zoe* w humanizmie była wyraźnie zapomniana lub też celowo pomijana. Dopiero posthumanizm pomógł usytuować *zoe* na pierwszym planie przed *bios*. Samo rozumienie tego, kim jesteśmy, jakimi jesteśmy formami życia i jakie formy zamieszkujemy, sprowadziło z powrotem *bios* do *zoe*, a pytanie o dobre życie *bios* stało się nieodłączną sprawą witalnych procesów naszego zwierzęcego życia *zoe* (Braidotti, 2014, s. 139 i nast.). W posthumanizmie *zoe* analizowane jest w duchu specyficznie pojętego witalizmu i egalitaryzmu. Jest to koncepcja materialistyczna wywodząca się z tradycji spinozjańskiej w interpretacji Deleuze'a (2000). Zgodnie z takim podejściem *zoe* oznacza witalność życia obecną w każdej żywej materii. *Zoe* więc wraca, a wraz z jej powrotem powracają wreszcie rzeczywiste ciała przez wieki odseparowane od rozumu. Efektem nowego ujęcia *zoe* jest postulowanie przez rzeczników posthumanizmu krytycznego zniesienia opozycji kultura vs natura. Tradycyjne, antropocentryczne, europocentryczne oraz oparte na różnicy myślenie spowodowało, że natura stanowiła i dalej stanowi konstrukt teoretyczny pozostający na usługach zmieniających się ideologii (Agamben, 2008; Bakke, 2010; Braidotti, 2014; Latour, 2011).

Zdaniem Haraway (2003) opozycja natura vs kultura jest wręcz aktem odziedziczonej przemocy (Haraway, 2003). Podobnie uważa Rosemarie Garland-Thomson (1997), wskazując na opresyjne narracje, relacje między teoriami, praktykami i dominującymi ideologiami mającymi wpływ na powiązania natury i kultury. Obecnie w związku z osiągnięciami nauki i technologii, między innymi: nanotechnologią, biotechnologią, technologią informacyjną, naukami kognitywnymi, możemy dokonać zmiany naszego myślenia o naturze po to, aby wreszcie zauważyć, że nie wszyscy są tacy jak my, nie wszyscy są organiczni czy technologiczni. Granice między kategoriami natury i kultury uległy przesunięciu, współcześnie nie ma już powrotu do humanistycznie rozumianej natury (Bińczyk, 2011; Davis, 2013). W związku z powyższym proponuje się, aby w miejsce opozycji natura vs kultura wprowadzić kryterium naturokultura. Podobnie uważa Bruno Latour (2011). Autor zwraca uwagę, że kultury zachodnie nigdy nie interesowały się naturą. Zastanawia się też, jak to się stało, że na Zachodzie tak długo i tak uparcie obstawano za tym, że po jednej stronie jest tylko jeden znaczący gatunek, jedna ważna forma życia, a wszystko inne znajduje się po drugiej stronie (Latour, 2011).

Co właściwie oznacza przyjęcie założenia o istnieniu kontinuum natura-kultura? Jest ono podstawą paradygmatu naukowego odchodzącego od konstruktywizmu społecznego, który jak dotąd był przedmiotem powszechnego konsensusu. Rozróżnienie na to, co dane (natura) i co skonstruowane (kultura), pozwalało zdaniem Elizabeth Grosz (2002) na wyostrenie perspektywy przyjmowanej w analizach zjawisk społecznych oraz dostarczało solidnych podstaw do badania i krytyki mechanizmów umożliwiających tworzenie podstawowych tożsamości, instytucji i praktyk. W polityce konstruktywizm społeczny wykorzystywany był i jest przy próbach denaturalizacji społecznych różnic przez ukazanie, że stanowią one dzieło człowieka i są historycznie przygodne. Zniesienie binarnej opozycji tego, co dane i tego, co skonstruowane oparte jest na filozofii monistycznej podkreślającej samoorganizującą się (czy też autopojetyczną) moc żywej materii. Monizm jako konceptualna rama odniesienia implikuje otwarte, międzyrelacyjne, wielopłciowe oraz transgatunkowe przepływy stawania się przez interakcje z różnorodnymi innymi.

## Nomadyczny podmiot

Braidotti, pisząc o współczesnych teoriach podmiotowości (Braidotti, 2009, s. 24), wskazuje na teoretyczną figurację<sup>6</sup> mającą oddawać jej rozumienie podmiotu. Zdaniem autorki podmiot nomadyczny to mit, fikcja polityczna, która umożliwia podjęcie refleksji nad ustalonymi kategoriami i poziomami doświadczenia, czy jak sama pisze „poruszanie się w poprzek nich; zmazywanie granic bez palenia mostów”. Braidotti, zdaniem Aleksandry Derry, podaje charakterystykę podmiotu w ogóle (Derra, 2016)<sup>7</sup>. W swojej koncepcji ujmuje, że posthumanistyczny podmiot jest materialistyczny i witalistyczny, ucieleśniony i lokalnie osadzony – jest zawsze gdzieś umieszczony, zgodnie z radykalną immanencją „polityki umiejscowienia”. Jest to podmiot wielowymiarowy i relacyjny, skonceptualizowany w ramach monistycznej ontologii z perspektywy Spinozy, Deleuze’a i Guattariego oraz teorii feministycznych i postkolonialnych. Jest to podmiot aktualizujący się w relacyjnej witalności i złożoności żywiołów, które cechują samą myśl posthumanistyczną (Braidotti, 2009, 2014). Witalna polityka, jak podkreśla Braidotti (2014), jasno odcina się od uczynionego kanonicznym przez poststrukturalizm i psychoanalizę prymatu kultury i znaczenia nad formacją podmiotową. Zdaniem autorki nie istnieje rzekomo „naznaczony” podmiot, który źródłowo i nieuchronnie uwięziony jest w macierzy władzy bez względu na to, czy miałby to być *Logos*, eurocentryczny transcendentny rozum czy heteroseksualna normatywność. Władza nie jest stabilną pozycją, pisze Braidotti (2014), znajdującą się na usługach pojedynczego władczego właściciela. Polityka monistyczna umieszcza zróżnicowane mechanizmy dystrybucji efektów władzy w samym rdzeniu podmiotowości. Złożone sposoby uwikłania dają również początek różnorodnym formom oporu. Struktury władzy są określone w czasie i w związku z tym tymczasowe i przygodne względem działań i interakcji społecznych. Ruch i prędkość, linie sedymacyjne i linie ujścia (por. Deleuze, Guattari, 2015, 2017) są głównymi czynnikami, które wpływają na formację niejednolitego posthumanistycznego podmiotu (Braidotti, 2014, s. 347). **Figura podmiotu nomadycznego** jest symbolem odnoszącym się do takiego krytycznego nastawienia w myśleniu, które będzie sprzeciwiać się zamkniętym i zakodowanym społecznie sposobom myślenia o podmiotowości czy tożsamości

<sup>6</sup> Figuracja – jest to taki sposób przedstawienia w teorii sztuki oraz literatury, na który składają się nie tylko stosowne formy konkretyzacji dzieła, ale także związane z tym sposoby konceptualizacji. Jest to pojęcie szersze niż wyobrażenia czy obrazowanie (Derra, 2010, za: Jagusiak, 2016).

<sup>7</sup> Podmiot jest „(...) ucieleśniony, usytuowany w jakimś miejscu, działający w określonych okolicznościach, upłciwiony i polityczny” (Derra, 2016).



jednostki (Braidotti, 2009, s. 28). Zdaniem Agnieszki Jagusiak to także pewna sytuacja egzystencjalna, która przekłada się na konkretny sposób myślenia. Mówiąc inaczej, **nomadyzm** to alternatywny sposób myślenia dla esencjalistycznych i postmodernistycznych koncepcji tożsamości (Jagusiak, 2016). Braidotti (2014) w swojej koncepcji zwraca też uwagę na właściwe rozumienie pojęcia nomady: „Nomada nie jest związany z bezdomnością czy uzależnieniem od przemieszczenia się; jest raczej figuracją dla podmiotu, który zrzekł się całkowicie idei ukształtowania, nie tęskni za nim (...) Stan nomadyczny definiuje obalenie konwencji, a nie dosłownie akt podróży” (Braidotti, 2009, s. 28, 50). Nomada jest osobą zmieniającą miejsce oraz rzeczywistość, w której się znajduje.

Nomadyzm to projekt podmiotowości posthumanistycznej, oparty na trzech czynnikach: **płci, różnicy, ciele** (Hyży, 2003). Ciało i cielesność należą do najważniejszych wymiarów podmiotowości w filozofii posthumanistycznej. Ciało jest wręcz tą kategorią, która umożliwia zmianę paradygmatu, w którym tworzony był dyskurs tożsamościowy (Davis, 2002; Derra, 2011; Garland-Thomson, 1997; McRuer, 2006). Jak podkreśla McRuer (2016), w konstytuowaniu podmiotowości cielesność jest kluczowa i wyjściowa. Ciało oddaje siłę ideologii. Podmioty z inną cielesnością są piętnowane, postrzegane jako skazy, są niezupełnie ludzkie (por. Goffman, 1963). W posthumanizmie, według Aleksandry Derry (2011), ciało, jest traktowane jako zmieniająca się konstrukcja, miejsce, w którym krzyżują się oddziaływania materialnych i dyskursywnych sił. W odniesieniu do niepełnosprawności Garland-Thomson (1997) podkreśla, że to właśnie ciało sytuuje niepełnosprawność jako konstrukcję społeczną, przenosząc ją z własności ciał do produktów kulturowych, reguł dotyczących tego, jakie ciała powinny być i co powinny robić. *Extraordinary Bodies*, według autorki, określają nowy kierunek badań nad niepełnosprawnością w naukach humanistycznych, definiując niepełnosprawność jako dyskurs mniejszościowy, a nie medyczny, i ujawniając kierunki wyzwolenia.

Jak wynika z prezentowanych treści, posthumanistyczni badacze nie traktują ucieleśnienia jako czegoś, co jest ukonstytuowane przez kategorie jedynie biologiczne czy też socjologiczne. W przypadku Braidotti ucieleśniony podmiot nomadyczny jest wypadkową obu obszarów. Jak sama pisze, „ciało nie należy ani do kultury, ani do natury” (Braidotti, 2002, s. 5–6 i 33). Posthumaniści prezentują nowy materializm, zajmują się kwestią ciała i cielesnością, ale uważają, iż tę dyskusję należy poszerzyć o debatę na temat relacji między seksualnością, językiem, sferą symboliczną (Davis, 2002; Hyży, 2003; Murray, 2020). Ucieleśniony materializm oznacza też, że posthumaniści nie odnoszą ciała tylko do jakiejś jego części (jak to jest w dyskursie biomedycznym), nie odbierają ciał ich podmiotowo-twórczej sile, pamiętając na każdym kroku, że ludzkie ciało jest

już zawsze upłciowione (Derra, 2011). Zdaniem Braidotti (2014) ciało to żywa materia, na której zapisywane są różne doznawane doświadczenia, budujące tożsamość podmiotu. Żyjącą materię można uchwycić tylko dzięki kulturowemu przekazowi, który wytwarza dyskursy dookreślające, uobecniające i oceniające ciało oraz związane z nim praktyki (przestrzeń, w którą są wpisane społeczne i symboliczne kody) (Braidotti, 2014; Derra, 2011).

Według Jagusiak (2016) centralnymi punktami koncepcji posthumanistycznych są ruch, przemieszczanie się, zmienność podmiotu. Badacze nie uznają tożsamości skończonej, tzn. raz na zawsze z góry określonej, która jest ukształtowana przez schematyczne kategorie. Podmiot to proces, który nigdy się nie kończy (Świerkosz, 2008). Nomadyczny podmiot to nie jest jakaś nieokreśloność, a raczej świadomość nietrwałości kategorii, które umiejscawiają podmiot (Bińczyk, 2011; Braidotti, 2014). Nomadyczna podmiotowość jest zawsze gdzieś pomiędzy. Tożsamość podmiotu to działanie, bycie w świecie, bytowanie pomiędzy naturą a kulturą. Jak pisze o podmiocie nomadycznym Derra: „zmienny, wieloraki, usytuowany (zawsze ulokowany w jakimś tu i teraz), ucieleśniony, lokalnie zakorzeniony, niejednorodny, nieustannie stający się «jakimś», relacyjny, uwikłany w sieć powiązań z czynnikami pozaludzkimi” – w tym właśnie punkcie ujawnia się posthumanizm (Derra, 2017).

### 2.2.3. Niepełnosprawność z perspektywy posthumanizmu.

#### Podsumowanie

Wydaje się, że posthumanizm jest ważną perspektywą dla deliberacji o niepełnosprawności. Szczególnie przydaje się w analizach krytycznych, w których podaje się w wątpliwość tradycyjne i normatywne rozumienie ludzkiej osoby, jej relacji, tradycyjnego ujmowania podmiotu. Wielką w moim odczuciu zasługą jest to, że **posthumanizm** proponuje odejście od antropocentrycznego, europocentrycznego paradygmatu zakładającego dialektykę ja i innego, a także binarną logikę tożsamości i inności. Proponuje **odejście od uniwersalistycznej postawy** opartej na pojęciu różnicy rozumianej pejoratywnie. **Krytykuje humanistyczną podmiotowość** utożsamianą ze świadomością, uniwersalną racjonalnością i autorefleksyjnymi zachowaniami etycznymi. Tak rozumiana podmiotowość powoduje bowiem, że inność jest definiowana jako jej negatywny i nieracjonalny odpowiednik. **Nowy podmiot** jest rozszerzony (pozagatunkowy), jest to podmiot

zbiorowy, podmiot relacyjny, taki, który funkcjonuje w kontinuum natura-kultura i jest zapośredniczony technologicznie. Jest to podmiot otwarty, wrażliwy na swoje otoczenie, którego jest częścią.

W tradycji kulturowej Zachodu status podmiotu łączymy z przynależnością gatunkową. Humanizm, walcząc z biologią, doprowadził do wytworzenia się **szowinizmu gatunkowego** – najbardziej niepokojącego z wymiarów humanizmu, oznaczającego dyskryminację, uprzedzenie, wykorzystywanie, opresję i okrutną niesprawiedliwość wobec innych gatunków, ale także ludzi, którzy nie spełniają kryteriów człowieczeństwa, racjonalności, itd. Wśród przykładów wymienić należy eksperymenty na żywych organizmach, eugenika, pozyskiwanie części ciała, niewolnicza praca, dewastacja siedlisk, separacja dzieci od rodziców, zмова milczenia, stereotypizacja, itd. (Agamben, 2006, 2008, 2010a, b; Braidotti, 2014; Bakke, 2010; Davis, 2002; Haraway, 1991, 2003; Derrida, 2002, 2004; Deleuze, Guattari, 2015, 2017; Garland-Thomson, 1997; McRuer, 2018; Žižek, 2007, 2010).

W analizach niepełnosprawności ważne jest, że krytyka posthumanizmu podważa pozycję, jaką zajmuje człowiek humanizmu. Posthumanistyczny człowiek nie jest już bowiem standardem uznawalności – tożsamości. Nie jest też **uogólnionym wzorcem**, który posiada transcendentalne cechy, stając się tym, co ludzkie w ogóle (Goffman, 1963). Człowieka nie traktuje się też jako głównej kategorii operacyjnej, jako wzorca, który miałby za zadanie dzielenie istot ludzkich na bardziej i mniej wartościowe, lepiej i gorzej spełniające kryteria człowieczeństwa. Tym samym posthumanistyczny człowiek nie rozstrzyga o tym, kto powinien zostać usunięty na margines lub wykluczony.

Nietrudno dostrzec zbieżność z historycznym **wykluczeniem osób z niepełnosprawnościami**. Od wieków są one przedmiotami binarnej polityki opartej na różnicy i to negatywnie pojętej. Od dawna walczą o swoją niezależność i prawa (Davis, 2002; Krause, 2004; Nowak, 2015; McRuer, 2006; Szczupał, 2009; Murray, 2020). Jak podkreśla Szkudlarek (2008) nawet gdy osoby znajdujące się poza kategorią człowieka osiągały drobne zwycięstwa, to i tak te zwycięstwa pozostały dwuznaczne: logika walki, którą toczą, umieszczała je w pozycji petentów. Kandydaci do miana człowieka musieli zawsze udowodnić – poprzez walkę, aktywność intelektualną czy przyswajanie zdobyczy cywilizacji – że są ludźmi, podobnie jak ci, którzy odmawiają im praw. Przejawia się to w ciągłej walce rodziców czy organizacji działających na rzecz osób z niepełnosprawnością intelektualną (Braidotti, 2014). Walki o zakaz dyskryminowania politycznego, edukacyjnego, zawodowego prowadzone przez rodziców czy organizacje pozarządowe mają charakter globalny, jak i lokalny w postaci codziennych potyczek, negocjacji, dyskusji,

zmuszających do ponownego przemyślenia tego, jakimi jesteśmy ludźmi, jakich ludzi cenimy i jak to wpływa na nasze relacje z osobami z niepełnosprawnością. W tej walce z wykluczeniem ważne miejsce stanowi prawo, które zdaniem posthumanistów musi być zrewidowane ze względu na antropocentryczne podejście.

Niepełnosprawność z perspektywy posthumanizmu może być rozpatrywana w kontekście **etyki relacyjnej**. Takie bowiem ujęcie zmusza nas to tego, abyśmy ponownie zastanowili się nad naszymi związkami z innymi i zachęca nas do przyjęcia specyficznie rozumianej etyki troski. Etyka relacyjna za podstawę ludzkiej egzystencji i punkt wyjścia do rozważań etycznych przyjmuje opartą na trosce relację między istotami ludzkimi, a nie indywidualną świadomość podmiotu moralnego. Etyka relacyjna nie jest sztywno osadzona w humanistycznych wartościach niezależności i autonomii. Jak podkreśla Braidotti, fakt bowiem dostrzegania i uwzględniania innych, poczucie wzajemnych powiązań i zależności z innymi, nie-ludzkimi, wymaga odrzucenia indywidualizmu (Braidotti, 2014, s. 118). Indywidualizm rodzi egotyzm i skupienie się na sobie, samostanowienie może przerodzić się w arogancję i dominację, sama nauka nie jest wolna od tendencji dogmatycznych. Podobnie pisze Szkudlarek (2008), który uważa, że indywidualizm jest współcześnie raczej strategią władzy niż wolności, raczej sferą zarządzania niż emancypacji. Najsilniej ten jego aspekt uwidacznia się w logice wolnego rynku i w serii przekształceń, jakim w duchu tej logiki poddana została edukacja i cała sfera dziś tak zwanych „usług społecznych”. Być może warto więc na nowo zdefiniować zgodnie z postulatami posthumanizmu co tak naprawdę powinniśmy rozumieć przez autonomię, wolność, niezależne życie, normalizację czy integrację. Doświadczenia wielu krajów, realizujących od wielu lat postulaty integracji czy normalizacji, wskazują na niekorzystne skutki indywidualizacji i autonomii, np. w wyniku umieszczania osób z niepełnosprawnością intelektualną w samodzielnych mieszkaniach (Żółkowska, 2004). Prowadzi to bowiem częściej do ich izolacji i ma dla nich dużo mniejsze korzyści rozwojowe niż wtedy, gdy korzystają z mieszkań grupowych i poddane są zbiorowej pomocy. Wyrażane są obawy, by w myśl humanistycznych ideałów indywidualności, samostanowienia nie doszło do zaniku do niedawna traktowanych jako oczywiste obszarów dobra wspólnego, sfery publicznej, wspólnotowości. Według Goodleya (2016) być może warto zadać sobie pytanie: czy proponowana teoretyczna krytyka humanistycznych ideałów indywidualizmu, niezależności, autonomii, prawa wyboru związanego z prawami człowieka nie jest trudna/niebezpieczna dla osób z niepełnosprawnością intelektualną? Czy akademickie dyskusje posthumanistyczne nie doprowadzą do odejścia od codziennych zmagania rodziców, organizacji społecznych i samych osób z niepełnosprawnością z opresją?

Etyka relacyjna wiąże się z **etyką stawania się**, co oznacza „współzależność z wieloma innymi”, z uwzględnianiem zewnętrznych innych. Osoby z upośledzeniami fizycznymi, sensorycznymi lub poznawczymi są obiektem niezliczonej ilości praktyk kulturowych, zawodowych, politycznych i dyscyplinarnych, które kształtują ich samych oraz ich wzajemne relacje ze światem (Goodley, 2016). Badania niepełnosprawności wymagają przyjęcia założenia, że niepełnosprawność pozostaje w sieci „współzależnych” połączeń z innymi ludźmi, technologiami, podmiotami innymi niż ludzkie, relacjami komunikacyjnymi w przestrzeni wypełnionej ludźmi i innymi podmiotami, nowymi technologiami. W przypadku osób z niepełnosprawnością i specyficznych relacji, jakie nawiązują, ważne wydaje się badanie zarówno ilości, jak i jakości ich relacji. Warto też poddać analizie jakość usług, ofert i ile z nich to oferty z obszaru praktyk dyscyplinarnych, zarządzania ciałem i życiem niepełnosprawnych. Trzeba też przanalizować relacje w kontekście władzy, autorytetu i oporu.

W deliberacjach nad niepełnosprawnością warto podjąć dyskusję nad tym, kto ma moralne, polityczne prawo do analizy problemów człowieka? Teoretycy czy praktycy, rodzice? Jeżeli teoretycy, to co z tymi, którzy ignorują sam fakt, że osoby z niepełnosprawnością nie mają przyzwolenia do zajmowania kategorii człowieka? Michał Kruszelnicki pyta, jak można dalej ufać humanistyce, skoro wiadomo, że rzekomo obiektywne teorie tworzone były tylko przez tych i dla tych, którzy dysponowali „normatywną” racjonalnością, seksualnością, statusem społecznym oraz służyły wzmocnieniu struktur dominujących i opresyjnego porządku dla wszystkich „innych” (Kruszelnicki, 2008, s. 6).

**Niepełnosprawność** wydaje się tym fenomenem, który wskazuje na konieczność dyskusji z tezami humanizmu. Niepełnosprawność wymaga bowiem nienormatywnego sposobu życia. Pokazuje nieprzydatność humanistycznych idei. Uważam, że niepełnosprawność zgodnie z propozycją Braidotti to postczłowiek (poczłowiek), ponieważ wymaga nowych ontologii, nowych sposobów dotyczących życia i umierania (Braidotti, 2014). Poglądy posthumanistów wskazują na przesunięcie tego, jak rozumiemy człowieka, ale także na konieczność przemyślenia naszych relacji z naszymi środowiskami, mieszkańcami naszego świata oraz ludzi i nie-ludzi na naszej planecie. W tym kontekście mogą też być prowadzone przemyślenia co do niepełnosprawności. W tym przypadku ważne mogą okazać się takie tezy, jak: odejście od binarności, dialektyki negatywnej różnicy, podkreślanie heteronomii i wieloaspektowych relacji, odejście od autonomii i samodoskonalących praktyk dyscyplinarnych.

## 2.3. Poststrukturalistyczna interpretacja niepełnosprawności

### 2.3.1. Kilka uwag wstępnych o poststrukturalizmie

Określenie poststrukturalizm pojawiło się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, czyli mniej więcej w tym samym czasie, w którym, jak już wspominałam, został przez Jean-François Lyotarda (1979) spopularyzowany termin postmodernizm. Za prawdopodobne miejsce pierwszego użycia tego terminu uznaje się konferencję naukową w Baltimore, w której udział wzięli filozof Jacques Derrida oraz literaturoznawca i krytyk Roland Barthes. **Poststrukturalizm**, według Agnieszki Gajewskiej (2016), to szereg dyskursów teoretycznych (praktyk analitycznych, koncepcji filozoficznych, stanowisk i tendencji oraz sposobów ich opisu) zawierających krytykę pojęcia poznania obiektywnego i podmiotu zdolnego poznać samego siebie, które pojawiły się w latach sześćdziesiątych XX wieku. Od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku w ramach teorii poststrukturalnych wypracowywano nowe programy i poszerzano obszary badawcze humanistyki, a przewagę zdobyły projekty etyczno-polityczne kładące nacisk na wielość i różnorodność praktyk czytania.

Głównymi **elementami poststrukturalizmu** jest krytyka poznania i totalności, dekonstrukcja, genealogia i teorie różnicy, a także kontestacja dualizmu, kwestionowanie podziału na ahistoryczny system i jego przygodne aktualizacje czy krytyka dualizmu podmiot-przedmiot (Bednarek, 2012; Burzyńska, 2006; Burzyńska, Markowski, 2006; Gajewska, 2014). Habermas ujmuje to tak:

Stronictwa, które od czasu młodoheglistów rywalizują o właściwe rozumienie nowoczesności, zgadzają się w jednym punkcie: że mianowicie z procesami uczenia się, które wiek osiemnasty zawarł w pojęciu oświecenia, wiąże się głęboka autoiluzja. Zgodność panuje też co do tego, że autorytarne cechy ciasnego oświecenia założone są już w zasadzie samowiedzy albo podmiotowości. Odnoszący się do siebie podmiot mianowicie zdobywa samowiedzę za cenę uprzedmiotowienia natury zewnętrznej oraz własnej natury. Pamiętając i działając, na zewnątrz i wewnątrz, podmiot musi zawsze odnosić się do przedmiotów, i w rezultacie nawet w aktach, które mają zapewniać samopoznanie i autonomię, sam robi się zarazem nieprzejrzysty i zależny. Ta bariera wbudowana w strukturę samoodniesienia, pozostaje w procesie uświadomienia nieuświadomiona. Stąd bierze się tendencja do samouwielenia i złudzeń, to jest do absolutyzowania każdorazowo osiągniętego szczebla refleksji. (Habermas, 2007, s. 70)

Poststrukturalizm nie jest traktowany jako osobny kierunek (orientacja czy formacja), lecz bardziej jako faza, nurt, czy „ruch wewnątrz” strukturalizmu. Strukturalizm był od samego początku zjawiskiem zróżnicowanym wewnątrz. Mniej więcej po roku 1966 pojawiła się wśród strukturalistów znacząca rozbieżność stanowisk. Wewnętrzne zróżnicowanie doprowadziło w efekcie do wyodrębnienia się nowych ścieżek teoretycznych. W wielu wypadkach powodem było głębokie rozczarowanie strukturalizmem, który miał dać humanistyce szansę odejścia od pozytywizmu i innych nowoczesnych idei (Markowski, 2010, s. 8). Jürgen Habermas pisze, że w dyskursie nowoczesności oskarżyciele podnoszą zarzut, który co do substancji pozostaje niezmienny od Hegla i Marksa po Nietzschego i Heideggera, od Bataille’a po Foucaulta i Derridę. Oskarżenie, jak zauważa Habermas, wymierzone jest przeciw rozumowi ugruntowanemu w zasadzie podmiotowości: głosi, że rozum ten demaskuje i podważa wszystkie jawne formy ucisku i wyzysku, upodlenia i wyobcowania tylko po to, by w ich miejsce ustanowić niewzruszone panowanie samej racjonalności. Zdaniem autora takie rządy podmiotowości, fałszywie absolutyzowanej, przemieniają środki uświadamiania i emancypacji w instrumenty upodmiotowienia i kontroli, i w formach ukrytego panowania zapewniają sobie niezwyklej immunitet. Według Habermasa nieprzejrzystość stalowej budowli pozytywnego rozumu znika jak w jaskrawym blasku doskonale przejrzystych szklanych pałaców. Wszystkie stronnictwa są tu zgodne: tę szklaną fasadę trzeba rozbić. Różnią się natomiast co do strategii obieranych w celu zwyciężenia pozytywizmu rozumu (Habermas, 2007, s. 70).

Co prawda pojawienie się na bazie strukturalizmu nowych podejść nie oznaczało, że strukturalizm upadnie, chodziło raczej o stworzenie pewnej opozycji mającej na celu krytykę twórczości strukturalistów (Bielik-Robson, 2000; Domańska, 2010). Jak przyjmuje Szahaj, strukturalizm prezentował modernistyczną formację myślową, poststrukturalizm zaś – postmodernistyczną (Szahaj, 2017). Z czasem zaczęły pojawiać się takie określenia, jak: neostrukturalizm, hiperstrukturalizm, antystrukturalizm, strukturalizm ideologiczny czy strukturalizm krytyczny. Do badań poststrukturalistycznych zalicza się dekonstrukcję, współczesne odmiany feminizmu, teorie psychoanalityczne, konstruktywistyczne, marksistowskie, neohistoryczne, postkolonialne, ekologiczne i posthumanistyczne. Teorie te wchodzą ze sobą w rozmaite związki, a wszystkie łączy to, że są formą poznawczego sceptycyzmu dotyczącego autorytetu, uprawomocnienia wiedzy, norm kulturowych i społecznych (Gajewska, 2014). Do przedstawicieli poststrukturalizmu zalicza się między innymi: J. Derridę, M. Foucaulta, G. Deleuze’a, J.-F. Lyotarda, R. Rorty’ego, L. Althussera, R. Barthes’a, J. Kristevą. Przy czym za głównych

twórców uważa się filozofa Jacques'a Derridę oraz literaturoznawcę i krytyka Rolanda Barthes'a (Baert, Carreira da Silva, 2013). Jak podkreśla Burzyńska (2006, s. 103–105), niemal powszechnie uznaje się dzisiaj, że to właśnie Derridowska „rozbiórka” fundamentów zachodniej metafizyki (jako narracji ugruntowującej zarówno myśl nowoczesną, jak i strukturalizm) oraz przeprowadzone przez filozofa krytyczne (dekonstrukcyjne) lektury poglądów najważniejszych teoretyków strukturalizmu – Ferdinanda de Saussure'a i Claude'a Lévi-Straussa – dały myślowe impulsy całemu ruchowi poststrukturalistycznemu. Bez wątplenia to właśnie z inspiracji Derridy, pisze Burzyńska, poststrukturaliści amerykańscy i francuscy skoncentrowali się na krytyce pojęciowych fundamentów myśli strukturalno-semiotycznej (zwłaszcza zhierarchizowanych opozycji systemu językowego/mowy, znaczonego/znaczącego, itp.) i podważyli niektóre z jej głównych idei (np. struktury, znaku, opozycji binarnej, spójności, ciągłości, itp.). Zdaniem Burzyńskiej niektóre poglądy strukturalistów, zostały przyjęte w radykalizowanej formie (np. tezę de Saussure'a o niewspółmierności znaku i znaczenia czy o „języku jako systemie różnic, bez terminów pozytywnych”), po to, by w oparciu o nie skonstruować nową wizję języka i literatury. Taką, w której idee struktury zastąpi idea gry języka, scalenie ustąpi różnicowaniu, systemowość – jednostkowości, ciągłość – przypadkowości, mit tożsamości i podobieństwa abdykuje na rzecz inności i różnicy, a potrzeba porządku i „teoretycznego bezpieczeństwa” usunie się w cień dla przygody i ryzyka (Burzyńska, 2006, s. 103–105).

W konsekwencji wymienionych przemian poststrukturalizm stał się nurtem zakorzenionym w szeroko zakrojonym projekcie krytyki nowoczesnej tradycji filozoficznej oraz wychodził naprzeciw aktualnym przemianom języka (Choińska, 2012). Zdaniem Andrzeja Szahaja można wskazać na następujące **cechy poststrukturalizmu**: 1) poststrukturalizm nie pożąda Teorii w sposób jednoznaczny opisującej wszystkie możliwe warianty układu znaczeń; 2) stara się programowo uniknąć Porządku, zaprzeczając istnieniu obiektywnego ładu w świecie (znaczeń); 3) przekornie czyni ważnym to, co strukturalizm umieszczał na marginesach, odwraca hierarchie, neguje opozycje centrum/peryferie, istotowo konieczne/przygodne; 4) nie wierzy w Prawdę, mnoży prawdy; 5) rezygnuje z ideału naukowości na rzecz swobodnej twórczości i ekspresji, chce produkować teksty sytuujące się pomiędzy innymi tekstami, nie zaś teorematy dysponujące metateoretyczną nadwyżką świadomości; 6) interpretowane teksty stają się dla poststrukturalizmu tylko pretekstami do dalszego wytwarzania tekstów, nie są natomiast źródłem jakiegokolwiek obiektywnie ważnej wiedzy. I, w podsumowaniu, rzecz chyba najważniejsza: o ile strukturalizm chciał odkrywać rzeczywiście (obiektywnie) jego zdaniem



istniejące relacje, o tyle poststrukturalizm, po odkryciu, że ich rzekoma obiektywność jest fikcją, zdecydowany jest raczej t w o r z y ć światy znaczeń i relacji, niż je odtwarzać. Nie trzeba dodawać, iż wszystkie powyżej przypisane poststrukturalizmowi cechy są również typowe dla myśli postmodernistycznej jako takiej (Szahaj, 2017, s. 5). Poststrukturalizm można więc uznać zarówno za przewartościowanie programu samego strukturalizmu, jak i za jeden ze sposobów podjęcia krytycznej analizy teoretycznego dziedzictwa nowoczesności. Dlatego też mówiąc o poststrukturalizmie, podkreśla się jego doniosłe, epokowe znaczenie.

Podsumowując, można przyjąć za Burzyńską (2006), że w szerszym planie uczestniczenia w krytycznym przedsięwzięciu ponowoczesności, poststrukturaliści poddali przewartościowaniu główne wyznaczniki myśli nowoczesnej: prymat rozumu (pretensje do legitymizacji i totalizacji całości doświadczenia), dominację „mocnego” podmiotu i jego dążenie do opanowywania świata (realizujące się w pojmowanej znów na modłę heideggerowską „technicyzacji”), obecność wielkich (całościowych) systemów filozoficznych oraz metanarracji, mających uprawomocnić źródła i cele aktywności ludzkiej, a także – rezultaty wiedzy naukowej, zakwestionowali naczelną ideę moderny (systemowości, jedności, całościowości, tożsamości, podobieństwa, postępu) oraz prymat powszechnie obowiązujących kryteriów (prawdy, obiektywności, uniwersalności). Korzystając obficie z inspiracji swoich wielkich prekursorów – zwłaszcza Nietzschego, Freuda i Heideggera – poststrukturalizm podważył większość dogmatów nowoczesnego ideału wiedzy, a więc przede wszystkim jej najważniejszą dyscyplinę: teorię (Burzyńska, 2006, s. 107; Habermas, 2007; Landwehr, 1990; Sheperdson, 1995; Szahaj, 2007).

Mając możliwość spojrzenia na poststrukturalizm z perspektywy czasu, można zobaczyć jego wewnętrzne zróżnicowanie, odczuć dynamikę, a nawet dostrzec pewne fazy rozwojowe. Poststrukturalizm od początku był nurtem niejednorodnym. Od lat siedemdziesiątych bowiem zaznaczył się wyraźny wpływ trzech teoretyków. Oprócz wymienianych już Derridy i Barthes’a ważną postacią był też Michel Foucault. Foucault w swojej twórczości podejmował głównie temat podmiotu, napięć pomiędzy podmiotem a władzami dyskursu, czyli kwestiami etycznymi i politycznymi, badaniem mechanizmów władzy ukrytych w języku (Błesznowski, 2009; Habermas, 2006; Foucault, 2012).

Biorąc pod uwagę kierunki zainteresowań głównych teoretyków, poststrukturalizm dzieli się na dwie odmiany: „tekstualną” (Derrida i Barthes) oraz „światową” (Foucault). W obszarze pierwszej odmiany najczęściej dokonywane były dekonstrukcyjne odczytania tekstów. Natomiast w obrębie drugiej odmiany przeważały analizy związane

z nowym historyzmem, zajmujące się etyczno-politycznymi konsekwencjami strategii analitycznych i gestów interpretacyjnych (Nycz, 1997). Poststrukturalizm dzielony jest też na następujące dwa etapy. Etap pierwszy (negatywny) to faza poststrukturalizmu (lata 1966–1985), związana głównie z dekonstrukcją (Derridy), dekonstrukcjonizmem amerykańskim i poglądami Barthes'a, oraz drugą (pozytywną) fazę, określaną jako post-poststrukturalizm (od 1985 roku do chwili obecnej) (Habermas, 2007)). W wymienionej jako pierwsza fazie podejmowano głównie krytykę strukturalizmu. Jak podkreśla Lyotard, chodziło tu o rewizję całego tradycyjnego/nowoczesnego dyskursu uprawomocniającego humanistykę i jej poszczególne dyscypliny (Lyotard, 1979, s. 19). Natomiast w fazie drugiej podjęto próby wypracowania nowych projektów, poszerzania obszarów badawczych, w tym o kierunki: etyko-polityczne, historystyczne, kulturalistyczne, intertekstualne, neopragmatystyczne, feministyczne itp., które zaowocowały między innymi rozkwitem tzw. *Gender Studies* (badań nad społeczno-kulturowymi determinacjami płci) oraz *Queer-Studies* (badań nad innością), a także tzw. krytyk mniejszości (etnicznych, rasowych, płciowych, seksualnych itp.) (Humm, 1993). Istotnie, jak podkreśla Burzyńska, o ile pierwsza faza poststrukturalizmu przyniosła ze sobą przede wszystkim krytykę scjentyzmu i fundamentalizmu poznawczego, o tyle obecnie za jedną z najważniejszych konsekwencji poststrukturalistycznej krytyki myśli nowoczesnej i nowoczesnego modelu wiedzy o literaturze uważa się wyraźną reorientację badań w kierunku antropologiczno-kulturowym (teorii kulturowej), całemu zaś nurtowi poststrukturalistycznemu przypisuje się przełomowość na miarę przełomu antypozytywistycznego (Burzyńska, 2006, s. 108 i nast.). Przełomowość, zdaniem Domańskiej, jest wynikiem uczestniczenia różnych odmian poststrukturalizmu w zmianach o charakterze paradygmatycznym. Podobieństwa między przełomem antypozytywistycznym i przełomem poststrukturalistycznym można doszukiwać się między innymi **ze względu na metateoretyczny, metametodologiczny i metanaukowy charakter** (Domańska, 2010).

### 2.3.2. Poststrukturalistyczne rozważania o niepełnosprawności

Poststrukturalistyczne deliberacje o niepełnosprawności skupiają się głównie na podważaniu esencjalistycznego rozumienia człowieka, na teorii Foucaulta, dalej na poststrukturalistycznych teoriach feministycznych oraz dekonstrukcji podziału na jednostki „normalne” i „upośledzone”.

W przypadku **negacji esencjalizmu** pragnę przypomnieć, że najogólniej mówiąc, myśl esencjalistyczna zakłada, że dla każdej konkretnej jednostki (takiej, jak na przykład ciało ludzkie) istnieje określony zestaw cech lub atrybutów, które każdy podmiot tego rodzaju winien posiadać. Te esencjalne atrybuty lub właściwości uznawane są za niezmiennie, nieodłączne i niezależne od kontekstu. Innymi słowy, indywidualna jednostka (np. ciało ludzkie) posiada zestaw esencjalnych atrybutów lub cech, które gwarantują jej przynależność do danego gatunku lub rodzaju (tzn. ciała ludzkiego) (Migasiński, 2011). Myśl esencjalistyczna była i jest przyczyną niekorzystnego umiejscowienia ludzi z niepełnosprawnością ciała lub umysłu, odbierającą im pełny status człowieka, a czasem także – usprawiedliwiająca eugeniczne dążenia do ich eliminacji. Esencjalizm na przestrzeni wieków przybierał różne formy. Przykładowo, esencjalizm arystotelesowski sugeruje, że gatunki posiadają pewną idealną formę lub ponadczasową istotę, którą w większym lub mniejszym stopniu manifestują poszczególni przedstawiciele gatunku, lecz nigdy w pełni jej nie urzeczywistniają (Fukuyama, 2009). W XIX wieku arystotelesowskie pojęcie idealnego człowieka zostało zastąpione nieesencjalistyczną koncepcją statystycznie normalnego człowieka (Feely, 2016). Wtedy też naukowcy zajmujący się eugeniką rozpoczęli konstruowanie rozkładów normalnych oraz obliczanie norm statystycznych obejmujących pełen zakres cech cielesnych i kognitywnych. Te, rzekomo obiektywne, normy statystyczne szybko stały się normami moralnymi, wszelkie zaś odchylenia od norm, na przykład niski iloraz inteligencji – były patologizowane jako wybrakowane i chore. Co więcej, zaczęto postrzegać je jako problem, który powinien zostać wyeliminowany poprzez szereg działań eugenicznych (Barnes, 2008).

W rozważaniach nad niepełnosprawnością opartych na **refleksjach Foucaulta** (1975, 1998) wykorzystuje się między innymi analizy autora na temat tego, jak w okresie nowożytnym potężne dyskursy społeczno-naukowe, takie jak psychiatria, które powinny być źródłem odpowiedzi na ludzką różnorodność, przyniosły jedynie zdevaluowane podmioty (osoba z niepełnosprawnością) i gatunki społeczne (ludzie z niepełnosprawnością). Pojawienie się zdevaluowanego podmiotu w ujęciu Foucaulta – w odniesieniu do niepełnosprawności – nie zaprzecza istnieniu różnorodności wśród ludzi. Wyjaśnia ono, w jaki sposób zróżnicowany poznawczo i fizycznie gatunek ludzki został podzielony koncepcyjnie oraz hierarchicznie na podmioty „normalne” oraz „zdevaluowane” i „upośledzone” pod względem różnych cech. W skrócie, był to efekt wzajemnie powiązanych ze sobą procesów naukowych i społecznych, a ściślej mówiąc – naukowej klasyfikacji, praktyk repartycji i subiektyfikacji. Michael Feely (2016) pisze, że naukowa klasyfikacja obejmuje arbitralne taksonomiczne działania organów władzy w ramach nauk

humanistycznych. I choć decyzje tego typu są arbitralne, ponieważ występują w obrębie pozornie naukowego dyskursu, to jednak uznawane są one za obiektywne i prawdziwe. Praktyki repartycji z kolei, są praktykami podziału osób arbitralnie klasyfikowanych jako „upośledzone” w stosunku do „normalnej” większości, co prowadzi do wzmocnienia ich inności (np. segregacja osób „upośledzonych” w ramach instytucjonalizacji). I na koniec, subiektywizacja dotyczy jednostek, które zostały autorytatywnie sklasyfikowane jako „upośledzone” i uznały owe przypisane im patologiczne etykiety za swoją prawdziwą tożsamość. W sytuacji, gdy podmiot zgadza się na swoją „upośledzoną” tożsamość, możliwe staje się jego uczestnictwo w polityce tożsamościowej. Dla przykładu, grupa ludzi, których określono mianem osób „upośledzonych” może wspólnie tworzyć grupę społeczną (polityczną) i wysuwać pewne żądania wobec władzy (na przykład grupę wsparcia dla osób z niepełnosprawnością intelektualną). Polityka tożsamościowa może być bowiem potężnym orężem politycznym, ale w ujęciu Foucaulta, proces ten wygląda zupełnie inaczej. Jak podkreśla autor w swoich pracach, zdewaluowana grupa społeczna raczej akceptuje, aniżeli podważa dyskursy, które ustanawiają ją inną i gorszą (Foucault, 2012). W myśl twierdzeń Foucaulta podział gatunku ludzkiego na podmioty „normalne” i „zdewaluowane” z czasem stał się naturalny i nieunikniony. W rzeczywistości jest on jednakże iluzją, w dodatku „nienaturalną i hierarchiczną (albo kulturalną i polityczną), nie zaś oczywistą i powszechną” (McRuer, 2006, s. 37). Tak rozumiany podział na „normalnych”/„upośledzonych” staje się sporny i potencjalnie modyfikowalny. Zdaniem Feely (2016) można wskazać wiele przykładów rzekomych upośledzeń, które oznaczono później mianem różnic. Na przykład w roku 1973 Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne usunęło homoseksualizm ze swojej diagnostycznej klasyfikacji, uznano bowiem, że pociąg do osób tej samej płci przestał być zaburzeniem psychicznym i stał się różnicą (Feely, 2016; Silverstein, 2009). Podobnie, w tym samym roku, Amerykańskie Towarzystwo ds. Upośledzeń Umysłowych odrzuciło kategorię upośledzenia umysłowego typu „borderline”, jednym pociągnięciem pióra „uzdrawiając” tysiące ludzi z niepełnosprawnością intelektualną (Bray, 2003; Feely, 2016, s. 4). Te działania depatologizujące poprzez autorytatywną resygnifikację są o tyle ważne, że wskazują na istnienie wielu jednostek/umysłów, obecnie dewaluowanych jako „upośledzone”, którym można nadać nowe znaczenia w mniej opresyjny sposób.

Dla tych, którzy akceptują ujęcie Foucaulta, możliwa staje się nowa reakcja polityczna na problem niepełnosprawności. W związku z tym, że określenie ludzi mianem „upośledzonych” jest arbitralne, uzasadnione wydaje się odrzucanie podobnych etykiet i sprzeciw wobec identyfikacji z nimi, czy to na poziomie indywidualnym czy

zbiorowym. Przykład sprzeciwu odnajdujemy na poziomie indywidualnym w obrębie badań empirycznych na temat sposobu, w jaki określona została własna tożsamość osób z niepełnosprawnością intelektualną (Cytowska, 2011; Żyta, 2011). Natomiast za zbiorowy sprzeciw można uznać działania międzynarodowego ruchu neuro różnorodności (ang. *neurodiversity*), który sprzeciwia się konstrukcji autyzmu i innych „upośledzeń” poznawczych jako „zaburzeń”, wskazując, że powinny one zostać resygnifikowane jako niepatologiczne różnice (Feely, 2016; Jaarsma, Welin, 2012). Ostatnio o krok dalej poszła Feely, sugerując dalsze wyjście poza stałe pozycje podmiotowe „neuro różnorodnych” i „neurotypowych” (Feely, 2016, s. 4).

Dla badań nad niepełnosprawnością duże znaczenie miał też rozwój **feminizmu poststrukturalnego**, dla którego centralnym problemem od lat siedemdziesiątych XX wieku stała się kwestia różnic płci, rasy, klasy społecznej, pochodzenia etnicznego, stanu zdrowia. W konsekwencji spowodowało to, że feminizm poststrukturalistyczny wystąpił przede wszystkim przeciwko ujmowaniu ludzi w kategoriach braku zróżnicowania. Innym ważnym z punktu widzenia pedagogiki specjalnej aspektem badań feministycznych jest też koncentracja na performatywnej roli dyskursu w kreowaniu oraz realizowaniu opisywanych też przez Foucaulta dominujących form sprawowania kontroli, przecięciach rozmaitych relacji wiedzy/władzy (Bator, 2001). Kolejną przydatną dla deliberacji o niepełnosprawności cechą badań feministycznych było ukierunkowanie na analizy struktur językowych, ponieważ, jak sądzę, tylko za ich pośrednictwem możliwa jest artykulacja doświadczenia niepełnosprawności. Ważne jest też to, że propagowany przez feministki sposób myślenia nie odwołuje się do esencjalizmu ani do ciała. Natomiast wskazuje, że pozycja Innego/Niepełnosprawnego upoważnia człowieka do zajmowania krytycznego stanowiska wobec praktyk kultury dominującej oraz że może się stać – mimo skojarzeń z opresją czy podrzędnością – sposobem bycia, myślenia prowadzącym do otwartości, wielości, różnorodności i różnicy. Walorem omawianych refleksji jest też to, że badaczki feministyczne wykorzystały narzędzia dekonstrukcji, by zdekonstruować binarne opozycje (np. kultura/natura, umysł/ciało, męskie/kobiece, wiedza/ignorancja), które wpisane w kulturę zachodnią uprawomocniają hierarchiczną strukturę społeczną i podtrzymują status quo (Walczewska, 2006). Opozycje binarne, jak podkreślał Foucault, klasyfikują i organizują przedmioty, zdarzenia oraz relacje w świecie, rządzą zarówno codziennym myśleniem, jak i myśleniem filozoficznym, teoriami i wiedzą. Zasada opozycji nie jest naturalna, ale nie jest też nieunikniona, stanowi tylko/aż konstrukcję wytworzoną przez dyskursy (Gajewska, 2014). Podejście poststrukturalistyczne zwraca uwagę na język, a ponieważ kategorie językowe silnie oddziałują

na strukturę społeczną i działania polityczne, to podmiot/niepełnosprawność w tym ujęciu jest efektem kreacyjno-represyjnych wpływów władzy. Zgodnie z Foucaultowską koncepcją wiedzy/władzy nie można ominąć sieci zależności od tych kategorii, ponieważ nie istnieje perspektywa zewnętrzna wobec dyskursu. Istnieje tylko możliwość wypracowania takich dyskursywnych mechanizmów, które mogą się stać odporne wobec dominujących kategorii (Błesznowski, 2009; Foucault, 1998).

Feministyczne badania poststrukturalistyczne poszukują więc dróg, by rozpoznać i zakłócić myślenie o tożsamości, dlatego też poza racjonalnymi argumentami feministyczne badaczki korzystają z fikcji literackiej, poezji, muzyki, performance'u. Posługują się gramami językowymi, alternatywnymi formami narracji oraz reprezentacji, co pomaga im zatrzeć granice między binarnymi podziałami, podkreślając jednocześnie ich ograniczenia (Burzyńska, 2003). Myśl poststrukturalistyczna jest zbyt specyficzna, aby można ją było bezproblemowo przełożyć na praktykę czy metodę, ale podejście feministyczne wypracowuje narzędzia, które pomagają zakwestionować oczywistość i pozwolić na wskazanie ukrytych ideologii oraz mechanizmów represji wobec Innych/Niepełnosprawnych (Gajewska, 2014). Poszukując atrybutów dorobku poststrukturalistycznych feministek w odniesieniu do pedagogiki specjalnej, należy jeszcze wskazać na to, że omawiana twórczość ma nomadyczny charakter i jest inter- i transdyscyplinarnie skoncentrowana na wybranych obiektach, granicach, transgresjach oraz nieciągłościach. Interpretacje są oparte na języku i ukazują historyczne, kulturowe i dyskursywne sposoby myślenia oraz odnoszą je do współczesnych form dominacji i opresji (Kłosińska, 2010). Jednym z najważniejszych zagadnień w badaniach feministek przestaje już być problem władzy (Foucault, 1998), a staje się nim sprawstwo (*agency*), które zarówno obiecuje wolność człowieka, jak i możliwość samostanowienia i niezależności. Pokazuje, że podmiot jest formowany historycznie i społeczno-kulturowo, co pozwala też ujawnić, że te uwarunkowania mają charakter dyskursywny, a więc jest możliwość poddania ich krytyce (Bednarek, 2012; Braidotti, 2014). Feministyczne badania obejmujące problemy kobiecości, heteroseksualności, płodności i macierzyństwa mogą pozwolić na nowe odczytanie tych kwestii w przypadku kobiet z niepełnosprawnością. Szczególnie istotne wydaje się też zagadnienie niepełnosprawności w wymiarze demokracji czy obywatelskości kobiet (Hyży, 2003). Przydatne w naszej opinii jest też wykorzystywanie feministycznych badań opartych na teorii rizomatycznej i nomadycznej, wykorzystującej figurację kłacza: splotu niezliczonych punktów, wzajemnego przenikania oraz nieustannego ruchu (Deleuze, Guattari, 2015, 2017). Przydatność widzimy w tym, że jest to model myślenia o **podmiocie i przestrzeni jego życia** w której wytwarzane są nowe połączenia

oraz nieoczekiwane implikacje znaczeniowe. Badania te bowiem podważają transcendentność i spójność podmiotu (Bednarek, 2012). Analizy przyjmujące za podstawę mityczną figurę nomady są powiązane z krytyką liberalnego indywidualizmu, pozwalają dostrzec możliwość różnorodnych, wielokrotnych, wzajemnych relacji, podkreślają podobieństwo, wspólność powiązań w miejsce niezależnego, odseparowanego *człowieczeństwa* (Bakke, 2011; Braidotti, 2014). W badaniach prowadzonych z perspektywy feminizmu można też spotkać kolejną figurę – **cyborga**. Opisana przez Donnę Haraway metafora cyborga podnosi kwestię zniesienia binaryzmów, pozwala odczytać, w jaki sposób nastąpiło przemieszczenie granic w wyniku technologicznych i dyskursywnych działań między tym co sztuczne/wyuczone a naturalne. Uważamy, że wskazanie na rozwiązanie sieciowo-modułowe jest jednocześnie pokazaniem nowych sposobów walki o życie (osób z niepełnosprawnością) w świecie pozbawianym schematów reprodukowanych za pomocą logiki, języka, praktyki (Haraway, 2003).

Badacze niepełnosprawności zainspirowani ideą feminizmu rozpoczęli analizy „potencjalnych zagrożeń i wykluczenia” (Kafer 2013, s. 15) w polityce tożsamości osób z niepełnosprawnościami i podjęli się poszukiwania strategii „wymazania” podziału: normalny/upośledzony. W ważnych pozycjach tego rodzaju Mairian Corker (1999, s. 637) wskazuje na możliwość budowania teorii niepełnosprawności „gotowych do problematyzowania pojęcia upośledzenia jako uwarunkowanego biologicznie”; Shelley Tremain (2002, 2005) czy Marcin Włazło (2013) dekonstruują rozróżnienie na upośledzenie i niepełnosprawność; Robert McRuer (2006) opisuje teatralne wystąpienia (np. odgrywanie roli osoby z niepełnosprawnością przez pełnosprawne osoby) mogące demaskować sztuczność rozróżnień na „normalność” i „upośledzenie”. Dan Goodley (2011) natomiast krytykuje normatywne założenia dotyczące cielesności. Dla teoretyków niepełnosprawności prace Foucaulta i poststrukturalnych feministek są ważne, ponieważ sugerują one, że nie musimy akceptować przyjętych ram dla kategoryzowania ludzkiej różnorodności. Przy odrobinie politycznej presji ramy te mogłyby zostać łatwo obalone i zastąpione mniej opresyjnymi formami konceptualizowania i odpowiedzi na różnorodność (Feely, 2016).

Ujęcia poststrukturalistyczne poza swoimi walorami mają też niedoskonałości. Stały się one przedmiotem ogólnej krytyki akademickiej, a w szczególności – studiów nad niepełnosprawnością (Goodley, 2011; Włazło, 2016). Krytycy najczęściej przywołują trzy problemy: ujęcia te pomijają (często niedostępny) świat materialny zamieszkiwany przez osoby z niepełnosprawnościami; nie są one w stanie korzystać z nauki i technologii bardziej produktywnie, niż krytycznie; ponadto, lekceważą one znaczenie

ucieleśnionego doświadczenia. Biorąc pod uwagę niemożność mierzenia się poststrukturalizmu z realiami świata materialnego, Shakespeare (2014, s. 52) sugeruje, że „auto-rzy wydają się dużo bardziej zainteresowani tekstem i dyskursami, aniżeli zwyczajnym życiem osób niepełnosprawnych”. Co skutkuje tym, o czym pisze Colin Barnes (2012), że ujęcia poststrukturalistyczne „bagatelizują materialną rzeczywistość, w jakiej żyją osoby niepełnosprawne”, co prowadzi do deradykalizacji badań nad niepełnosprawnością poprzez odwrócenie krytycznej uwagi od identyfikowania i kwestionowania sił materialnych leżących u podstaw niesprawności „w kierunku politycznie łagodnego skupienia się na kulturze, języku i dyskursie” (Barnes, 2012, s. 23).

Trudności z omówieniem świata materialnego przez poststrukturalizm prowadzą także do problemów z produktywnym wykorzystaniem nowych technologii i nauk materialnych. Braki te zostały odnotowane przez filozofów, naukowców i badaczy niepełnosprawności. Filozof John Searle (Di Lucia, Fittipaldi, 2021) sugeruje, że chociaż praktyki kulturowe są pojęciem względnym, to już traktowanie wiedzy pochodzącej z nauk materialnych jako zwykłej konstrukcji społecznej jest „niemądre i uniemożliwia sensowne zaangażowanie w najbardziej udany system, jaki kiedykolwiek został stworzony przez ludzki rozum na rzecz zdobywania wiedzy o tym, jak działa świat”.

Ambiwalentne i niejednokrotnie niekorzystne stanowisko poststrukturalizmu względem **nauk i technologii** jest również problematyczne oraz ograniczające dla badań nad niepełnosprawnością. Z perspektywy Foucaulta można to wyjaśnić na przykładzie protezy ramienia, która może być traktowana podejrzliwie jako urządzenie normalizujące z pominięciem jego pozytywnego wpływu na zwiększanie możliwości ciała. Podobnie leki psychiatryczne mogą być rozumiane jako technologie dyscyplinarne, które tworzą posłusznych pacjentów, z pominięciem ich roli w zmniejszaniu *cierpienia* u osób chorych (Feely, 2016).

Takie podejście prowadzi nas do kolejnego rodzaju krytyki ujęć poststrukturalistycznych, zawierającego zarzut, że nie mówią one o **ucieleśnionym doświadczeniu**. Można to wyrazić słowami Grosz (1994, s. 116): „Ciało pozostaje przede wszystkim tekstem do oznaczenia, prześledzenia, napisania – przez różne reżimy (dyskursywnej i niedyskursywnej) władzy instytucjonalnej”. Tymczasem, jak pisze w innym miejscu autorka, podobnie jak w modelu społecznym – ujęcia poststrukturalistyczne milczą na temat ucieleśnionych i wewnętrznych aspektów upośledzenia. Cytowana przez Grosz osoba z niepełnosprawnością, czerpiąc z własnego doświadczenia, przyznaje, że „odczuwa pewien dyskomfort, gdy pełnosprawni badacze (...) mówią mi, osobie z dwoma, dość przykrymi i bolesnymi upośledzeniami, że upośledzenie nie istnieje, albo



jest tylko produktem dyskursu (...). Mój problem ma swoje fizyczne ucieleśnienie i jest on negatywnym doświadczeniem symptomów wynikających z upośledzenia” (Grosz, 2014, s. 66–67).

Ogólnie, zdaniem krytyków, ujęcia poststrukturalistyczne kształtują niekompletny i niesatysfakcjonujący obraz niepełnosprawności. Potrzebne jest zatem bardziej holistyczne podejście, które uwzględniałoby materialną rzeczywistość osób z niepełnosprawnością, a także ich ucieleśnione doświadczenia. W związku z tym, niektórzy zwolennicy zwracają się w kierunku realizmu krytycznego (Danermark, 2002; Shakespeare, 2006, 2014). To, jak twierdzą, dopuszcza nieredukcjonistyczny, wieloczynnikowy obraz, który pozwala rozpatrywać niepełnosprawność na wielu płaszczyznach (biologicznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej itd.). (Feely, 2016). Jak podkreśla Szkudlarek, tożsamość w rozumieniu poststrukturalistów ma też **naturę językową**. Autor wskazuje, że

językowe kategoryzacje zyskują materialny wymiar, wpisują się w praktykę tworzenia bytów społecznych, stają się realnością ludzkiego świata. Dochodzi przy tym do szczególnej gry dominacji i podporządkowania. W języku odzwierciedlają się bowiem – zarazem są aktywnie projektowane – relacje społecznej hegemonii. (Szkudlarek, 1994, s. 402)

W mojej ocenie realizm krytyczny, jest pod pewnymi względami podejściem problematycznym. W ślad za Srnicek (2007, s. 22) można bowiem zauważyć, że choć realizm krytyczny pozwala na nieredukcjonistyczny przegląd zagadnień społecznych, to nie udaje się mu uniknąć odwołania do esencjalizmu i wciąż określa on jednostki „poprzez ich uczestnictwo we wspólnym wymiarze – istocie”. Zgodnie z tym, wraz z powrotem do rzeczywistości materialnej, w realizmie krytycznym często odnajdujemy nawiązania do esencjalizmu – w ujęciu kwestii upośledzenia (Feely, 2016). Shakespeare (2006) na przykład, podważa tezę, że wszystkie istoty ludzkie – czy to rzekomo „normalne” czy „upośledzone” – uzależnione są od całej puli udogodnień technologicznych. Przywołując esencjalistyczną koncepcję normy gatunkowej, twierdzi on, że wykorzystanie technologii wspomagających przez ludzi z upośledzeniami różni się zasadniczo: „Zarówno samoloty, jak i wózki inwalidzkie umożliwiają jednostkom przewyżczenie naturalnych ograniczeń ciała, jednak chodzenie jest normalnym elementem funkcjonowania gatunku ludzkiego, podczas gdy latanie – nie jest” (Shakespeare, 2006, s. 51).

A zatem, choć powrót do realizmu krytycznego pozwala na nowe skupienie się na świecie materialnym i ciałach materialnych obdarzonych *uczuciem*, to może on również nawiązywać do esencjalizmu oraz akceptować dyskursy, które konstruują osoby

z *anomalnymi* ciałami i umysłami jako fundamentalnie różnych, i gorszych od normalnej większości.

W ramach prezentowanej tu krytyki ważną wydaje się też wypowiedź Karen Barad, która pisze, że w refleksji teoretycznej językowi przyznano zbyt wiele władzy. **Zwrot językowy, zwrot semiotyczny, zwrot interpretacyjny, zwrot kulturowy:** wydaje się, że ostatnio wraz z dowolnym z tych zwrotów każda z „rzeczy” – nawet materialność – zostaje przekształcona w kwestię języka albo inną formę kulturowej reprezentacji. Wszelchobecne *znaczenia* nie oznaczają niestety, zdaniem autorki, przemyślenia kluczowych pojęć (materialności i znaczenia) oraz relacji między nimi. Owe gry słów wydają się raczej symptomem tego, do jakiego stopnia kwestia (tak zwanych) „faktów” została zastąpiona problemem znaczenia. Język ma znaczenia. Dyskurs ma znaczenie. Kultura ma znaczenie. W pewnym sensie jedyna rzecz, która wydaje się nie mieć już żadnego znaczenia, to materia (Barad, 2012, s. 323–324). Jest to też z pewnością stanowisko, które podzielają Foucault czy Butler. W ujęciu Foucaulta dyskurs jest wypadkową języka oraz rzeczywistych praktyk społecznych. Ponadto wprowadzenie przez Foucaulta pojęcia dyspozytywu (franc. *dispositif*) pozwala na bardziej dogłębne ujęcie materialności (Foucault, 1980). Podobnie jest z twórczością Butler (2008), która nie sugeruje, że poza dyskursem nie istnieje nic. Stwierdza ona jedynie, że każda próba opisania ciała kształtuje znaczenie ciała. Tak czy inaczej, mimo że Foucault i Butler nie pomijają materialności, ich konkretne stanowiska epistemologiczne i metodologiczne wskazują, że traktują oni dyskurs jako wartość nadrzędną względem innych aspektów egzystencji. Znaczna część ich prac opiera się na badaniu tego, jak dyskurs kształtuje i wpływa na stosunkowo bierny świat materialny, ale nie badają oni porządku przeciwnego – tego, w jaki sposób aktywny świat materialny kształtuje i oddziałuje na dyskurs (Feely, 2016). Braki te nie muszą jednak oznaczać, że mamy przyjąć ontologie esencjalistyczne, które uznają *upośledzenie* za brutalną rzeczywistość. Istnieją sposoby na zachowanie radykalnego potencjału poststrukturalizmu – możliwości kwestionowania opresyjnych kategorii tożsamości – przy jednoczesnym badaniu faktycznego świata materialnego, nauk o materiałach oraz fizycznego doświadczenia posiadania ciała. Propozycje takie można właśnie odnaleźć w nowych nurtach, kierunkach, nowych ontologiach i metodologiach, które jak już wspominałam, pojawiały się w ostatnich latach, i są w filozofii kontynentalnej określane mianem „zwrotu ontologicznego” (Barad, 2007; Braidotti, 2011; DeLanda, 2006).

## 2.4. Neomaterialistyczny projekt niepełnosprawności jako relacji w świecie i ze światem

### 2.4.1. O zwrocie materialistycznym w deliberacjach o niepełnosprawności – wprowadzenie

Zwrot materialistyczny, jak podkreśla Katarzyna Szopa (2013), miał miejsce w trzech różnych okresach. Według autorki można wyróżnić materializm trzech pokoleń: pokolenia końca dziewiętnastego wieku (Marks, Freud, Darwin, Nietzsche i Bergson), pokolenia związanego z majem 1968 roku (Foucault, Deleuze, feminizm francuski) i nowy materializm dwudziestego pierwszego wieku (Braidotti, Barad, Deleuze, Guattari, Latour). Szopa podkreśla, że **zwrot materialistyczny** oparty jest na krytyce ontologicznego dualizmu i preferuje kreatywną afirmację nowej ontologii lub onto-epistemologii (Szopa, 2013). Nowy materializm implikuje również znaczące zmiany w obrębie nauk humanistycznych, a jego główny potencjał leży w postawie anty-humanistycznej (w domyśle: anty-fallogocentrycznej, anty-antropocentrycznej i antyandrocentrycznej) i skłanianiu się w stronę obszarów posthumanistycznych. Zmiany w obrębie humanistycznego paradygmatu polegają przede wszystkim na zacieraniu binarnego myślenia, stąd „nowy materializm – jak mówi Braidotti – wyłania się jako metoda, konceptualna rama i stanowisko polityczne zarazem, które odrzuca lingwistyczny paradygmat, akcentując w zamian konkretny jeszcze kompleks materialności ciał zanurzonych w społecznych relacjach władzy” (Braidotti, 2014, s. 75). Przyjęcie sformułowanej przez Braidotti konceptualnej ramy nowego materializmu spowodowało, że feministyczne przedstawicielki nowego materializmu poddały ponownej analizie głównie dualistyczną koncepcję znaku Ferdinanda de Saussure’a, dekonstrukcjonistyczną filozofię Jacques’a Derridy, a także dychotomię „płeć biologiczna / płeć kulturowa” najbardziej znaną z wcześniejszych prac Judith Butler. Dla przykładu w konsekwencji zniesienia dychotomii pomiędzy materią martwą/nieorganiczną a żywą/organiczną zaistniała możliwość tworzenia się takich obszarów wiedzy, jak studia nad rzeczami (Domańska, 2008, s. 22).

Zdaniem Moniki Bakke nowy materializm stoi w opozycji do radykalnego konstrukttywizmu, bowiem nie wykluczając społecznego charakteru wiedzy i bez popadania w esencjalizm, bierze też pod uwagę uwarunkowania materialne (Bakke, 2010, s. 57). Według Szopy (2013, s. 144) projekt neomaterializmu opiera się na kilku zasadniczych założeniach: po pierwsze, **nowy materializm** dąży do rewaloryzacji cielesności

i materialności, przy czym nie sytuuje się on w opozycji do myśli transcendentalnej, ale odczytuje na nowo metafizykę jako formę całościową określaną mianem materializmu transcendentalnego czy „płaszczyzny immanencji” (Deleuze); po drugie, odrzuca koncepcję dualistyczną i zwraca się w kierunku Spinozańskiej myśli monistycznej. Co więcej, nowy materializm przyjmuje pozycję antyantropocentryczną, która nie dąży do uprzywilejowania ciała ludzkiego, ale raczej każdego innego podmiotu ucieleśnionego. I wreszcie, uprzywilejowanie materii i jej rewaloryzacja nie są równoznaczne z podtrzymywaniem esencjalnej wizji podmiotu, a wręcz przeciwnie – nowy feministyczny materializm jest teorią anti-esencjalistyczną, gdyż nie zakłada, że podmiot jest monolitycznym i raz na zawsze ukonstytuowanym bytem, ale raczej ucieleśnieniem wielokrotnych, złożonych i potencjalnie sprzecznych splotów doświadczeń, definiowanych jako nakładające się na siebie zmienne, takie jak rasa, klasa, wiek, styl życia, orientacja seksualna, sprawność itd. Po trzecie, nowy materializm odrzuca również wszelkie sposoby klasyfikacji dążące do tworzenia hierarchii na rzecz kartografii – ta ostatnia polega na całkowitej deterytorializacji sposobów, wedle których teorie kulturowe były dotychczas klasyfikowane (Szopa, 2013, s. 144).

Jak już wskazywałam wcześniej, przedstawicielką nowego materializmu jest między innymi Karen Barad (2012). Autorka *Meeting the Universe Halfway...* proponuje interesującą koncepcję posthumanistycznego, materialistycznego ujęcia performatywności, kwestionującą przedstawienie materialności jako tego, co dane, albo jako wytworu ludzkiego działania. W proponowanym ujęciu realizmu sprawczego, materialność, zdaniem Barad, stanowi aktywny czynnik procesu materializacji. Podkreśla ona, że natura nie jest ani bierną powierzchnią oczekującą na kulturowe oznaczenia, ani produktem końcowym działań kulturowych. Przekonanie, że natura jest niema i nieruchoma, a wszelkie możliwości znaczenia sytuują się w kulturze, wprowadza dychotomię natura-kultura (Barad, 2012, s. 356). Podobnie rozróżnienie ludzkie/nie-ludzkie nie może być głównym założeniem żadnej teorii dążącej do ujęcia historyczności materii. Dlatego też, jak zaznacza Barad, żadne sensowne ujęcie performatywności nie powinno umieszczać u swoich podstaw jakiegokolwiek rodzaju antropocentrycznych wartości. Zwraca ona uwagę, że decydującym aspektem zaproponowanego przez nią ujęcia performatywności jest reformułowanie praktyk dyskursywnych i fenomenów materialnych oraz relacji między nimi. W ujęciu przyjętego przez Barad realizmu sprawczego praktyki dyskursywne to nie działania ludzkie, ale konkretne (re)konfiguracje świata, poprzez które różnicująco ustanawiane są lokalne określenia granic, własności, znaczeń. Materia nie jest niezmienną esencją; to raczej substancja zaangażowana w intra-aktywne stawianie się – nie rzecz, ale

działanie (Barad, 2012, s. 356). Performatywność według Barad jest rozumiana jako iteracyjna intra-aktywność. Autora pisze też, że praktyk poznawczych nie można uznać za praktyki w pełni ludzkie; nie dlatego, że do naszych praktyk używamy nie-ludzkich elementów, ale dlatego, że poznanie to część procesu, w którym jedna część świata staje się zrozumiała dla innej części. Praktyki poznawania i bycia nie są od siebie odizolowane, ale raczej splątane. Nie zdobywamy wiedzy, stojąc na zewnątrz świata, wiemy, ponieważ znajdujemy się wewnątrz niego. Jesteśmy częścią różnicującego stawiania się świata. Oddzielenie od siebie epistemologii i ontologii to odbicie metafizyki zakładającej istotową różnicę między ludzkim i nie-ludzkim, podmiotem i przedmiotem, umysłem i ciałem, materią i dyskursem. „Ontoepistemologia” – badanie praktyk poznawczych w obrębie bytu – jest prawdopodobnie najlepszym sposobem myślenia o zdobywaniu znaczenia/materializacji poszczególnych intra-akcji<sup>8</sup> (Barad, 2012, s. 357–358).

Ważnymi postaciami neomaterializmu są Gilles Deleuze (1997, 2007, 2011, 2014, 2015, 2017) oraz Felix Guattari (2015, 2017).

Deleuze najczęściej jest kojarzony z poststrukturalizmem, ale przyglądając się jego twórczości można zauważyć, że jego ontologia nie jest podobna do założeń proponowanych przez poststrukturalistycznych teoretyków pokroju Foucaulta i Butler. Badacze ci, w większym lub mniejszym stopniu, należą do tradycji idealizmu filozoficznego. W związku z tym wydają się oni bardzo sceptyczni wobec ontologii, ponieważ jak zauważają, twierdzenia ontologiczne faktycznie konstytuują byty, które mają opisywać (Butler, 2008). Deleuze z kolei w pełni przyjmuje ontologię, aczkolwiek w wersji idiosynkratycznej (Herer, 2006). Jego ontologia zakłada, że dyskurs jest ważny i ma wpływ na podmioty materialne, jednocześnie uznając, że podmioty materialne są ważne i wpływają na dyskurs. Tym samym Deleuze obala tradycyjny podział na dyskurs i materialność, sugerując, że zarówno wypowiedzi dyskursywne, jak i obiekty materialne są prawdziwe i wzajemnie na siebie wpływają. W ramach tej ontologii, **podmioty materialne i semiotyczne mają taki sam status ontologiczny** (Dobrowolski, 2012). Dla Deleuze’a zatem egzystencja staje się prostą płaszczyzną różnych, ale i wzajemnie oddziałujących na siebie

---

<sup>8</sup> „Termin »interakcja« sugeruje dwie niezależnie ustanowione jednostki wkraczające ze sobą w wymianę lub związek”. W intra-akcji chodzi więc o płynny proces przechodzenia, podczas gdy interakcja jest relacją statyczną. »Intra-akcja« zakłada zatem ustanowienie nowej relacji, która wyklucza możliwość istnienia w separacji i polega na „epistemologicznej nierozdzielności pozostających w sprawczej intra-akcji składników”. Co więcej, owa nierozdzielność nie oznacza wchłonięcia i wykluczenia, ale raczej, jak ujmuje to Barad, „sprawcze oddzielenie” (będące przeciwieństwem kartezjańskiego cięcia między podmiotem a przedmiotem), które określa jako „zewnętrzność-wewnątrz-fenomenu” (Barad, 2012; Szopa, 2013).

podmiotów materialnych i semiotycznych. Aby ontologia ta mogła odpowiednio funkcjonować, potrzebny jest nowy sposób myślenia i dyskusji na temat faktycznych jednostek materialnych, a nie ich reprezentacji. W konsekwencji powyższych założeń Deleuze opracował **oryginalną koncepcję ontologii**, w której podstawowym pojęciem nie był byt czy bycie, ale różnica, powtórzenie i ekspresja (Deleuze, 2007; Deleuze, 2011). Jak zauważa Bogdan Banasiak, Deleuze w bezpośredni sposób podejmował tematykę różnicy i powtórzenia, a więc badał te kategorie, które bezustannie nawiedzają świadomość myślicieli XX wieku, ogniskując refleksję wielu orientacji intelektualnych, gdzie zastępują tradycyjne kategorie tożsamości i sprzeczności, wyznaczając być może najistotniejsze od czasów Platona przewartościowanie umysłowe (Banasiak, 1995). Filozofia dla Deleuze'a była przede wszystkim logiką wielości, a owa wielość w poszczególnych jego pracach przybiera różne postacie, takie jak na przykład: wola różnicy sił, różnica i powtórzenie, postać rozgrywającego się na powierzchni (genealogia sensu) zdarzenia, urządzenia mechanicznego i strumienia pożądania czy też kłacza i plateau jako zestawu linii lub ciągłego regionu intensywności, a także ciałem bez organów. Filozofia jest dla Deleuze'a też problemem myślenia, a najważniejszą kwestią filozofii jest pytanie, co to znaczy myśleć. Postawienie zaś tego pytania jest poszukiwaniem obrazu myśli. A że myśleć to tworzyć, a w filozofii myśleć to tworzyć pojęcia, tym samym filozofia staje się aktywnością twórczą, aktywnością polegającą na „tworzeniu, wynajdywaniu pojęć, eksperymentowaniu”. W twórczości Deleuze'a wskazać więc można dwa wymiary: teorię, logikę czy po prostu filozofię wielości (wielości przybierającej postać zdarzeń, jednostkowości, plateau, kłaczy, urządzeń mechanicznych itd.) oraz teorię obrazu myśli, którą określa on jako noologię, „studium obrazów myśli i ich historyczności” (Banasiak, 1997, s. 11).

Dzieła Deleuze'a ujawniają, że jest on zwolennikiem konkretnej i antyesencjalistycznej **odmiany materializmu** (Feely, 2016). Wierzy w świat materialny, który poprzedza jakiegokolwiek ludzkiego obserwatora i istnieje poza (a dokładniej obok) pojęć ludzkich i języka. Jego materializm podkreśla wspomnianą wyżej różnicę i zmianę (Pisarski, 2008). Zdaniem filozofa nic nie jest i nie będzie trwać wiecznie: ani ciało ludzkie, ani rasa ludzka, ani Słońce, ani Ziemia (Deleuze, Guattari, 1988). Wszechświat według Deleuze'a jest w ciągłym ruchu, ciągle się staje w różnym tempie oraz powolności. We wszechświecie, w którym wszystko ciągle się staje, niemożliwe jest mówienie o istocie, tożsamości jakiegokolwiek podmiotu. Wieczne istoty są tym, co DeLanda określa mianem „złudzenia optycznego, wytworzonego przez stosunkowo powolne tempo zmian” (DeLanda, 2006, s. 49).

Jak wskazywałam wcześniej, tradycyjnym sposobem na krytykę esencjalizmu w ramach badań dotyczących niepełnosprawności jest podkreślenie zmienności języka służącego do opisanego jednostki na przestrzeni czasu lub międzykulturowo, celem wykazania, że jej rzekomo niezmienna istota jest faktycznie zmienna historycznie oraz geograficznie. Deleuze proponuje inne podejście. Jego materializm, który wiele zawdzięcza Spinozie, pozwala nam myśleć i mówić o ciałach (i wszystkich podmiotach). Domaga się on od nas jednak porzucenia tradycyjnych pytań esencjalizmu („Czym jest ciało?”) i skupienia się raczej na jego obecnie uaktualnionych czy – jak nazywa je Deleuze – faktycznych możliwościach („Co może zrobić ciało?”), a także na jego potencjalnych albo, używając określenia Deleuze’a – wirtualnych możliwościach („Co jeszcze może zrobić ciało?”) (Feely, 2016). Konkretne osoby nigdy nie są ontologicznie wyizolowane ze swojego środowiska. W rzeczywistości podział pomiędzy ludźmi a ich środowiskiem jest pod wieloma względami abstrakcją wobec rzeczywistej sytuacji (Deleuze, 1997). Z uwagi na to, że ciało zawsze/już występuje w określonym kontekście materialnym, jego możliwości – co może i czego nie może zrobić – zawsze są kontekstowe i relacyjne. Co ważne, w badaniach nad niepełnosprawnością materializm deleuzjański unika powrotu do esencjalizmu czy podziału na to, co normalne/niepełnosprawne, pozwalając nam jednocześnie rozpoznać bardzo realne zagrożenia, na jakie narażone są niektóre ciała. Innymi słowy, unika on powrotu do esencjalizmu, potwierdzając, że wszystkie ludzkie ciała różnią się od siebie nawzajem, oraz że każde ciało podlega procesom ciągłej zmiany i stawania się, zawsze różniąc się od swojej młodszej wersji (Braidotti, 2014). Banasiak pisze, że koncepcja Deleuze’a, niejako „ucieleśnia” stawanie się. Jej zasadniczą własnością jest „heraklityzm strumieni”, czyli mobilizm jednostkowości, intensywności. Wszystko, pojęcie czy rzecz, jest rezultatem gry intensywnych, przed-indywidualnych, przed-osobowych zmienności. Formy i struktury są tylko chwilowym i pozornym depozytem. Ten mobilizm intensywności zakłada pluralizm różnic jako różnic form życia i myśli. Cechy te zbiegają się w trzeciej, która nadaje im ich prawdziwy sens w immanencji (Banasiak, 1997, s. 12). To jednak nie powstrzymuje nas od uznania pewnych ograniczeń ciała. W pewnych momentach procesu stawania się oraz w niektórych kontekstach ciało będzie doświadczało całej gamy ograniczeń i nie będzie mogło „czegoś” zrobić. Koncentrowanie się na możliwościach zależnych od kontekstu, a nie na tożsamościach jednostek „otwiera zupełnie nowe pole manewru” dla teoretyków i praktyków (Bakke, 2010; Bednarek, 2012; Braidotti, 2014; Bromberg, 2015). W dziedzinie badań nad niepełnosprawnością ujęcie deleuzjańskie odsuwa potrzebę kategoryzowania

i przypisywania ciałom stałej tożsamości. Ważne jest odkrywanie coraz to nowych zdolności i możliwości ciała zależnych od kontekstu.

Zdaniem Herera (2006) antyesencjonalistyczny materializm deleuzjański pozwala na „rygorystyczny, jasny, precyzyjny, użyteczny udział w dyscyplinach naukowych” (Herer, 2006). W ten sposób umożliwia on badaczom zajmującym się niepełnosprawnością podjęcie produktywnych, nie tylko krytycznych, działań w ramach nauk materialnych. Nauki te mogą – i mówią nam o możliwościach danych podmiotów w określonym kontekście. Wiedza ta jest bardzo przydatna dla praktyki, pozwala bowiem dostrzec możliwości, jakie niosą ze sobą na przykład nowe technologie we wspomaganiu osób z niepełnosprawnością (Bakke, 2010; Braidotti, 2014).

Herer zauważa, że podejście deleuzjańskie umożliwia nam ponowny udział w krytycznym wymiarze nauk materialnych, a jednocześnie pozwala na zajęcie bardzo krytycznego stanowiska wobec esencjonalistycznych praktyk naukowo-społecznych, które dążą do przypisania stałych tożsamości (Herer, 2016). W ramach terminologii deleuzjańskiej, kiedy ciału zostaje przypisana jedna z takich tożsamości, zostaje ona „nadpisana”, skutecznie uniemożliwiając nam kreatywne myślenie o nieskończonej liczbie rzeczy, które to samo ciało może lub mogłoby zrobić w innych kontekstach (Feely, 2016).

Syntetyzując, ujęcie deleuzjańskie nie jest ograniczone w taki sam sposób jak znane poststrukturalistyczne ujęcia niepełnosprawności. Oferuje ono możliwość opisu świata materialnego i nauk materialnych. Tak rozumiane stanowi ono materialistyczną alternatywę dla modelu społecznego, a także realizmu krytycznego.

Ujęcie deleuzjańskie jest ponadto mniej ograniczone niż epistemologie konstruktywistyczne, które pozwalają jedynie na rozważenie reprezentacji ucieleśnionego doświadczenia. Jak zauważa Barad, Deleuze dostarcza nam pojęć afektu i uczucia, które umożliwiają omówienie faktycznego fizycznego i ucieleśnionego doświadczenia. Afekt i uczucie stanowią fizycznie ucieleśnione doznanie samo w sobie, nie zaś sposób, w jaki doznanie jest przełożone na myśl dyskursywną czy język. Mówiąc inaczej, ciało doświadcza afektów i uczuć na poziomie własnej *rzeczywistości*, a nie na poziomie swojego „znaczenia” (Barad, 2012). Tymczasem, Deleuze uważa, że afekt dotyczy bezpośredniego działania układu nerwowego, uczucie natomiast jest tym, co jest dawane bezpośrednio i unika meandrów przekazywania historii (Deleuze, 2011).

Chociaż ucieleśnione uczucie i afekt są pod pewnymi względami poza dyskursem, ich związek z dyskursem pozostaje złożony. Po pierwsze, afekt może być omawiany – czy to w rozmowie czy w tekście – tylko poprzez dyskurs, który, jak sugeruje Szkudlarek (2008), nieodłącznie kształtuje to, co próbuje opisać. Ponadto, zdaniem Bakke (2010),



podczas gdy ucieleśnione afekty i uczucia czasami wyprzedzają myśl dyskursywną, sama myśl dyskursywna może również wywoływać ucieleśnione afekty i uczucia. Najbardziej produktywnie wydaje się potraktowanie afektu i dyskursu jako różnych, ale i nierozdzielnie ze sobą związanych i wzajemnie oddziałujących na siebie sił. Rozwiązanie to pozwala bowiem wyjść poza czysto dyskursywne ujęcia niepełnosprawności.

Uznanie znaczenia zarówno środowiska materialnego, jak i materialnego ucieleśnienia prowadzi zwolenników ujęcia deleuzjańskiego do skomplikowania wcześniejszych ujęć poststrukturalistycznych w zakresie **ciała i subiektywizacji**. Jak zauważa Braidotti, jeżeli chodzi o ciało, ujęcia poststrukturalistyczne, dotyczące stosunkowo biernego ciała kształtowanego przez dyskurs, zostały zastąpione przez bezustannie **stające się ciało** biologiczne, pozostające w dynamicznej relacji z otoczeniem (Braidotti, 2014, s. 361). Podobnie w ujęciu deleuzjańskim podmiot dyskursywny (myślące, mówiące „ja”) zostaje zastąpiony przez ucieleśniony podmiot, pozostający pod wpływem swojego środowiska materialnego i ucieleśnienia, także przez swoją pozycję w dyskursie (Rogowska-Stangret, 2017). Ta zdwojona uwaga, z jaką traktowane są ponaddyskursywne aspekty ludzkiego doświadczenia jest również potencjalnie istotna z punktu widzenia deliberacji nad niepełnosprawnością. Pozwala ona na przykład na badanie i potwierdzenie istnienia często pomijanych niepełnosprawności, które nie dotyczą dyskursywnych aspektów podmiotowości (np. życia osób z rozległymi urazami mózgu, zaawansowaną chorobą Alzheimera itp.).

#### 2.4.2. Rizomatyczna koncepcja Deleuze’a i Guattariego

Realizacja omawianego wyżej „myślenia inaczej” oznacza, że tradycyjny dla filozofii problem początku, fundamentu, źródła (a więc także badanej przez Deleuze’a filozoficznej intencji bezzałożeniowości), jest problemem fałszywym. Jak zauważa Banasiak (1997), Deleuze jest jednak bardzo wstrzeźliwy w posługiwaniu się modnymi dziś formułami „końca filozofii” i wyznaje: „kwestie «przekroczenia filozofii», «śmierci filozofii» nigdy mnie nie dotyczyły” (Banasiak, 1977, s. 67). W jego myśli nie chodzi bowiem ani o początek, ani o koniec, lecz o *milieu* (trudny do oddania w języku polskim termin oznaczający „środek”, „środowisko”, „otoczenie”). Dlatego Deleuze może stwierdzić: „najlepszym słowem na określenie wielości jest dla mnie «kłące»”. Kłące bowiem – pojęcie, jakie wielość otrzymuje w *Mille plateaux* – „nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, [to] między-byt, intermezzo”

(Deleuze, Guattari, 1988). Świat nie ma zatem żadnej podstawy, jest raczej stałym usuwaniem podstaw i odsłanianiem się, jest światem pozorów. Nie oznacza to jednak, iż Deleuze rezygnuje z wszelkiej systematyczności, wszelkiej charakterystycznej dla nauki formy. W jego przypadku system przybiera inną postać – jest „heterogenezą”, „całością otwartą” czy też „systemem otwartym”, kłaczem, w którym rozwidlają się i przenikają różnorodne i heterogeniczne wielości. Toteż w odniesieniu do filozofii Deleuze’a najtrafniejsze są formuły „nomadologia” bądź „rizomatyka” (Banasiak, 1997). Banasiak podkreśla, że dogmatycznemu obrazowi myśli opartej na dystrybucji osiadłej, zapożyczającej model od instytucji państwa (która różnicy i powtórzeniu wyznacza ściśle określone miejsce w systemie, funkcjonalizuje je i podporządkowuje, tym samym więc pozbawia samoistności, anihiluje), Deleuze przeciwstawia **nomadyczną myśl zewnątrz**, opartą na dynamicznym, płynnym **modelu kłącza (rizomatyka) i maszyny wojennej**, będącą ukoronowaną anarchią, dionizyjską wielością, chaosmosem. W świetle tej myśli, w której różnica i (różnicujące) powtórzenie zyskują walor warunków transcendentálnych, sama „źródłowość”, pierwotna obecność są złudzeniami (Banasiak, 1997). Jak mówi Deleuze, „nie ma w filozofii prawdziwego początku albo raczej, prawdziwy filozoficzny początek, czyli Różnica, jest już sam w sobie Powtórzeniem” (Deleuze, 1997). Zaproponowany model kłącza w sposób szczególny odnosi się do przemian w pojmowaniu roli pisma, książki, autorstwa czy interpretacji. Nie przez przypadek w swojej argumentacji francuscy filozofowie posługują się alegorią książki i przy tworzeniu opozycji struktura drzewa-struktura kłącza zderzają dominującą dotychczas w kulturze książkę-korzeń z jej przeciwieństwem: książką-kłaczem („system-korzonek” albo „korzeń wiązkowy”) (Piekarski, 2008). Co najważniejsze w podejściu obu autorów nie chodzi (tylko) o to, co książka oznacza, lecz o to, z czym się łączy, wspólnie z czym funkcjonuje, jaką „inną maszynę wciąga w grę”.

Ów rizomatyczny otwarty system to **nowy model** dyskursu politycznego, literatury i innych zjawisk czy procesów. Struktura kłącza przypomina nie tylko kłączowatą roślinę. Deleuze i Guattari piszą: „Kłacz to dziczka, skomplikowany system podziemnych pędów lub nadziemnych korzeni, kłąb, bulwa, cebulka. Kłacz to ziemniak i perz, zgraja szczurów i zwierzęce nory, mrówki i trawa. Rizomatyczny jest język i pamięć, tkanka glejowa i nitki marionetki, aparalna ewolucja osy i orchidei, kota i pawiana, wschodnie ogrodnictwo «klonów» i amerykański kapitalizm, underground i bitnicy” (Deleuze, Guattari, 1988). Kłacz jest więc złożoną płataniną podziemnych pędów przypominających korzenie, które rozprzestrzeniają się w sposób horyzontalny i nie mają centrum. Jest to zbiór „różnorodnych elementów – żywych i nieożywionych – które

łączą się ze sobą w sposób tymczasowy” (Shildrick, 2015, 18) i wspólnie tworzą całość. DeLanda (2006) mówi, że skupiska nie powinny jednak być rozumiane jako nieprzerwane całości czy zamknięte systemy. Każde skupisko składa się z mniejszych skupisk i jest częścią większych skupisk. Wraz ze wzrostem skali, każde skupisko wykształci właściwości, które przyniosą możliwości, jak i ograniczą jego części składowe (np. konkretne skupisko ciała daje możliwości, ale i ogranicza swoje organy, skupisko ośrodka dziennego dla niepełnosprawnych daje możliwości, ale i ogranicza swoich członków, itd.) (Feely, 2016). Poza tym, że skupiska obejmują mniejsze skupiska i wchodzi w skład większych skupisk, Herer (2015) sugeruje, że możemy myśleć o nich także jako o posiadających stosunki wewnętrzne (pomiędzy częściami składowymi) oraz – potencjalnie – zewnętrzne (z innymi skupiskami). Deleuze i Guattari (2015) przypominają nam, że „każdy fragment kłacza może być połączony z innym, a nawet musi”. Myślenie i analiza typu „kłacze” nigdy nie doprowadzi do całkowitego zamknięcia (dla Deleuze’a produkcja wiedzy jest rozbieżna, a nie zbieżna). **Myślenie typu „kłacze”** o skupiskach pozwala na zgromadzenie bardzo szczegółowych (ale nigdy kompletnych) danych o poszczególnych podmiotach, postawienie nowych pytań i podążanie twórczym i eksperymentalnym torem analizy naukowej.

Myśl typu „kłacze” jest zatem raczej horyzontalna, aniżeli wertykalna, nieliniowa, podąża wielokierunkowo, łącząc różne porządki egzystencjalne, a jej kreatywne powiązania tworzą się nieustannie i nigdy się nie kończą: kłacze nieustannie tworzy powiązania między łańcuchami semiotycznymi, organizacjami władzy i okolicznościami związanymi ze sztuką, nauką i walkami społecznymi (Deleuze, Guattari, 2015).

Rizomatyczna koncepcja Deleuze’a i Guattariego określa przestrzeń wielości i intensywności, która w stałym ruchu deterytorializacji i reterytorializacji współdziała z zewnątrz i może zostać połączona z dowolnym „urządzeniem”, także całkiem innego porządku. Rizomatyczna metodologia Deleuze’a i Guattariego (2015) pozwala łączyć pozornie przeciwstawne pojęcia, zdarzenia, procesy, wzbogacając je o zupełnie nową perspektywę. W przypadku niepełnosprawności, jak podaje Feely (2016), osoba z porażeniem mózgowym, która nie posługuje się mową, może być między innymi rozpatrywana pod kątem biologii konkretnego ciała i jego faktycznych zdolności fizycznych (rzeczy, które może zrobić, i których nie może zrobić w obecnym kontekście materialnym); istniejących technologii komunikacyjnych oraz obecnego stanu badań na temat technologii komunikacyjnych; dostępnych w tym zakresie dofinansowań; sposobu, w jaki odpowiednie prawodawstwo i polityka umożliwiają i ograniczają dostęp

do technologii mowy; sposobu, w jaki dyskursy społeczne konstruują niemówiące podmioty oraz zaopatrzenia ich w drogie technologie.

Deleuzjańskie kłącza i skupiska mogą być rozpatrywane jako sieci heterogenicznych elementów, których jedność bierze się tylko z tego, że elementy te funkcjonują razem, że „działają” razem jako jednostka funkcjonalna (Deleuze, Guattari, 2015). Znaczenie tej koncepcji filozoficznej bierze się stąd, że wspiera ona i pozwala nam myśleć o tym, że porządki egzystencjalne tradycyjnie uważane za oddzielne (np. biologiczne, ekonomiczne, dyskursywne) – razem tworzą wspólną całość budującą zrozumienie, działanie i jedność (Braidotti, 2014).

Myślenie o jednostkach jako skupiskach wymaga nowych sposobów myślenia. Jak zauważa Feely (2016), analiza skupiska może na przykład obejmować uznanie, że wszystkie porządki egzystencjalne, tradycyjnie rozumiane jako oddzielne są potencjalnie ważne. Z początku może się to wydawać kontrintuicyjne, jesteśmy bowiem przyzwyczajeni do analiz, które pośrednio lub bezpośrednio faworyzują jeden porządek i odczytują cały system pod kątem tego właśnie porządku. W przeciwieństwie do nich analiza skupisk Deleuze’a i Guattariego odrzuca faworyzowanie i przyznanie ostatecznej przyczynowości konkretnemu porządkowi. Zamiast tego, skupia się na sposobach, w jakich pozornie niekompletne elementy łączą się, tworząc całość (Deleuze, Guattari, 2015). Aby skonceptualizować to, jak skupisko diametralnie różnych elementów funkcjonuje razem jako jedna całość, musimy zapomnieć o nawykowych sposobach myślenia i połączyć je ze sobą – a zwłaszcza koncepcyjne schematy, które Deleuze i Guattari (2015) nazywają myślą „rozgałęzioną”. Tym samym autorzy wskazują na potrzebę wyjścia poza sztywne ramy dotychczasowych sposobów myślenia i analizy, które tłumią kreatywność i przynoszą przewidywalne rezultaty. Jak podają bowiem Deleuze i Guattari, jeżeli można mówić o budowaniu jakiegoś modelu świata, to z pewnością bardziej zasadne jest czynić to w odniesieniu do kłącza, rzeczywistość bowiem istotnie jest rizomorficzna – rośliny tworzą kłącze z wiatrem, ze zwierzętami, z ludźmi, a my „tworzymy kłącze wespół z naszymi wirusami albo raczej nasze wirusy pozwalają nam tworzyć kłącze z innymi zwierzętami” (Deleuze, Guattari, 1988, s. 108).

Mimo że analiza skupisk z zasady jest procesem antyautorytarnym, kreatywnym i nieprzewidywalnym, to jednak Deleuze i Guattari (2015) proponują pewne zasady. A konkretnie sugerują oni, że możemy identyfikować i porządkować komponenty skupiska wzdłuż kontinuum materialno-dyskursywnego; uwzględnić siły ciągłości i zmiany w ramach skupiska w oparciu o kontinuum deterytorializacji i reterytorializacji; a także wyznaczać przepływy heterogenicznych substancji przez i w ramach skupiska (Jaeglé,

2013). Jacek Piekarski specyficzne zasady kłacza ujmuje tak: a) pierwsza z nich to zasada łączności: dowolny punkt kłacza może zostać połączony z dowolnym innym; b) druga to zasada heterogeniczności: w kłaczu dochodzi do powiązań porządków odmiennego rodzaju; c) trzecią jest zasada wielości; d) czwartą, jedną z najciekawszych z punktu widzenia teorii nowych mediów, jest zasada nie-znaczącego zerwania: „kłacze może zostać przerwane w dowolnym miejscu, lecz posuwa się nadal własną czy też obcą linią; może ulec częściowemu zniszczeniu, lecz zostaje odtworzone, rekonstruuje się”; e) piąta zasada to zasada kartografii i przekalkowania. Kłacze to mapa, a nie odbitka. W każdej chwili można tę mapę rozrysować na nowo, jest ona odwracalna, można ją rwać i przystosowywać do nowych warunków (Piekarski, 2008, s. 1).

Aby umożliwić rozpatrywanie procesów ciągłości i zmiany w ramach skupiska, Deleuze i Guattari (2015) proponują kontinuum reterytorializacji i deterytorializacji. Reterytorializacja odnosi się do sposobu, w jaki w ramach skupiska zachowywana jest ciągłość, identyczność i granice. Deterytorializacja zaś, odnosi się do sposobów, w jakie granice skupiska są jednocześnie niewyraźne, podważone, usunięte – pozwalając na zmianę, rozprzestrzenianie się różnic oraz procesy stawania się. Każde kolejne skupisko będzie obejmowało zarówno siły reterytorializacji, które działają na rzecz utrzymania jego granic, a także „ostre krawędzie deterytorializacji, które niosą je dalej” (Deleuze, Guattari, 2015, s. 88).

### 2.4.3. W kierunku nowego *Podmiotu* i relacyjnej *przestrzeni* niepełnosprawności. Podsumowanie

Podsumowując, pragnę podkreślić, że w całym podrozdziale 2.4 skupiłam się na potencjale tylko dwóch, a w szczególności jednego z ujęć neomaterialistycznych. W ramach omawianej wyżej filozofii opracowano między innymi koncepcję ciała i podmiotowości (Deleuze, 2000). W neomaterialistycznym ujęciu Deleuze’a podmiot nie jest autonomiczny i niezmienny, ale raczej definiowany jest jako komponent różnorodnych procesów i przemian, które umacniane są przez ciąg aktywnych i nieustających przeobrażeń (Braidotti, 2010; Derra, 2016). To właśnie „stawanie się” (*becoming*), a nie trwanie (*being*) oddaje właściwości podmiotowości (Derra, 2016). Deleuze postuluje zerwanie z myśleniem o materii jako dialektycznie opozycyjnej wobec kultury. Przedstawiciele nowego materializmu porzucają definicję materii jako bezwładnej substancji i określają ją

jako komponent fizykochemicznych procesów. Innymi słowy, materia, jak powiedziałby Deleuze, raczej się staje, a nie po prostu „jest” (Deleuze, 2011). Nowy materializm, który pojawił się jako odpowiedź na współczesne przemiany o charakterze globalnym (na przykład rozwój nauk przyrodniczych), oznacza powrót do najbardziej fundamentalnych pytań o ucieleśnione byty w materialnym świecie, a także o ich wzajemne relacje (Bakke, 2010; Braidotti, 2014; Derra, 2016)

Antyesencjalistyczne ujęcie materialistyczne Deleuze’a i Guattariego jest więc szczególnie interesujące z punktu widzenia **eksploracji niepełnosprawności**. Można tu wskazać kilka powodów. Po pierwsze, dopuszcza ono analizowanie otoczenia materialnego osób z niepełnosprawnościami oraz produktywnie korzystanie z nauk materialnych i nowych technologii. Po drugie, pozwala nam rozważać, co mogą i czego nie mogą zrobić ciała materialne w danych kontekstach, a także potwierdzać bardzo prawdziwe ograniczenia niektórych ciał w niektórych kontekstach bez uciekania się do esencjalizmu. I po trzecie, dzięki temu ujęciu możemy mówić o ucieleśnionych i fizycznych aspektach ludzkiej egzystencji. Co ważne, proponowane ujęcie analityczne może być również zachętą do wyjścia poza sferę krytyki w kierunku myślenia produktywnego i twórczego o tym, jak analiza skupisk mogłaby pomóc w zmianie lub przystosowaniu do tego, aby mogły działać inaczej/lepiej.

## 2.5. Konstruktywistyczna i post/konstruktywistyczna orientacja w rozważaniach o niepełnosprawności

### 2.5.1. O konstruktywizmie – wybrane myśli na marginesie

Podjęte w tej części rozważania w pierwszej kolejności zmiernają do zilustrowania podstawowych informacji na temat konstruktywizmu społecznego jako uznanej i często wykorzystywanej perspektywy teoretyczno-badawczej niepełnosprawności. Przy tym dokonuję tu jedynie próby zilustrowania podstawowych założeń wskazanej teorii/koncepcji poznawczej. W drugiej kolejności natomiast podejmuję starania mające na celu odsłonięcie post/konstruktywistycznego podejścia do niepełnosprawności (Żółkowska, 2018).

Zdaniem Andrzeja Zybortowicza **konstruktywizm** jest zjawiskiem w refleksji nad poznaniem względnie nowym, choć już wielowymiarowym (Zybortowicz, 1995).

W opinii autora konstruktywizm w obszarze badań społecznych bywa pojmowany jako teoria lub koncepcja nauki, poznania i rzeczywistości w ogóle; jako orientacja teoretyczna; metodologia, orientacja metodologiczna lub nurt badań empirycznych (Zybertowicz, 2001, s. 124). Podobnie Michał Wendland wskazuje, że konstruktywizm to niejednolite i niespójne stanowisko, w zasadzie jest to zbiór stanowisk w obszarze nauk społecznych, takich jak na przykład socjologia czy pedagogika oraz literaturoznawstwo czy nauki przyrodnicze (Wendland, 2011, s. 32). W zależności od tego, jakie aspekty tworzenia wiedzy są brane pod uwagę, wyróżnia się konstruktywizm filozoficzny, radykalny i cybernetyczny, konstruktywizm w teorii systemów, neurobiologiczny, społeczno-kulturowy, społeczno-psychologiczny, psychologiczno-terapeutyczny i konstruktywistyczną teorię wiedzy (Hug, 2004, s. 126, za: Kos, Urbaniak-Zajac, 2013, s. 59). Konstruktywizm można spotkać w teorii Jeana Piageta (1966), kulturowo-społecznych badaniach Lwa Wygotskiego (1995), w koncepcji Jerome'a S. Brunera (1978), teorii poznania Humberta Maturany (2015), analizach prowadzonych przez Brunona Latoura (2009b) oraz koncepcji Alfreda Schütza (2008), kontynuowanej przez jego uczniów Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna (2010).

Zdaniem Michała Wendlanda w ramach ogólnej perspektywy konstruktywistycznej można wyróżnić przynajmniej trzy jego podstawowe odmiany: społeczny konstruktywizm (*social constructivism*), konstruktywizm poznawczy (zorientowany poznawczo, *cognitive constructivism*) oraz konstruktywizm epistemologiczny (metodologiczny). Nie jest to jednak klasyfikacja powszechnie przyjmowana – niektórzy badacze konstruktywizmu lub sami konstruktywiści podają inne podziały lub wcale ich nie uwzględniają. Na przykład tzw. radykalny konstruktywizm Ernsta von Glasersfelda bywa zaliczany do epistemologicznej odmiany konstruktywizmu (Wendland, 2011).

**Konstruktywizm** można zdefiniować jako zespół poglądów bliskich lub pokrewnych takim obszarom, jak: post/empiryczna lub/i post/pozytywistyczna filozofia nauki, mocny program socjologii wiedzy, nie-klasyczna socjologia wiedzy oraz post/modernistyczne koncepcje wiedzy (Zybertowicz, 2001). Zdaniem Danuty Urbaniak-Zajac konstruktywizm tworzy ogólne założenie, że wszystkie sposoby kształtowania i interpretowania świata są konstrukcjami uformowanymi przez język i interakcje społeczne (Reason, Torbert, 2010, s. 121, za: Urbaniak-Zajac, 2013, s. 58). Według Adama Groblera konstruktywizm (społeczny) „twierdzi, że nauka nie wykrywa faktów, lecz je konstruuje, nie bada rzeczywistości, lecz ją tworzy” (Grobler, 2006, s. 275).

Ograniczając rozważania do **konstruktywizmu społecznego** (zwanego też konstrukcjonizmem społecznym), należy podkreślić, że uformował się on w drugiej połowie

XX wieku w Stanach Zjednoczonych i w Niemczech, gdzie do tej pory jest przyjmowany i rozwijany w ramach socjologii, psychologii rozwojowej, pedagogiki i matematyki. W Europie został on spopularyzowany przez Bergera i Luckmanna (2010), którzy między innymi rozwijali refleksje Schütza (2008). Konstruuąc własną teorię społecznego tworzenia rzeczywistości, autorzy oparli się na sposobie rozumienia wiedzy i podstaw życia codziennego Schütza. Jak zauważa Sławomir Mandes, wykorzystali też tezy Karola Marksa, antropologiczne wnioski wyciągnięte z biologii Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena i innych. Uwzględniali poglądy na naturę Emila Durkheima, analizę subiektywnych znaczeń Maxa Webera oraz założenia interakcjonizmu symbolicznego George'a H. Meada (Mandes, 2012, s. 12). W efekcie rekonstrukcji wspomnianych koncepcji pojawiły się różne interpretacje teoretyczno-badawcze, takie jak np. interpretacja Thomasa Luckmanna, który wypracował koncepcję świata przeżywanego, mająca charakter ontologiczny. Określił ją jako koncepcję protosocjologii, czyli regionalną ontologię świata społecznego. Koncepcja ta stała się podstawą do wykształcenia kierunku, jakim jest fenomenologiczna socjologia wiedzy (Berger, Luckmann, 2010) oraz fenomenologiczna teoria działania (Luckmann, 1992; Mandes, 2012).

Mimo znaczących różnic pomiędzy poszczególnymi wersjami konstruktywizmu możliwe jest, zdaniem Zybertowicza, wskazanie ich cechy wspólnej: **konstruktywiści zakładają, że wiedza o świecie (zarówno wiedza naukowa, jak i potoczna) jest konstruowana w procesach interakcji społecznych.** Zybertowicz ujmuje to następująco:

Konstruktywizm odrzuca nie tylko tezę, że wiedza stanowi coś w rodzaju odbicia, odwzorowania świata, który swoją własną naturą przesądza jej kształt. Odrzuca też tezę, że w ogóle można prawomocnie mówić cokolwiek o świecie poza samą wiedzą, poza kulturą – jeśli ujmujemy ją całościowo. Mówiąc językiem filozoficznym, mamy tu do czynienia z tezą transcendentalizmu. (Zybertowicz, 2001, s. 7)

Biorąc pod uwagę prezentowany punkt widzenia, dostrzega się, że wiedza nie jest odkrywana, ale raczej wynajdywana lub wytwarzana. Jak pisze Wendland, przyjmuje się, że wyniki praktyki poznawczej (naukowej bądź potocznej) nie zależą od tego, jak „umeblowany jest świat”: nie zależą od tego, jaki jest świat obiektywnych, „nagich” faktów, ponieważ – z punktu widzenia konstruktywistów – to, co uznajemy za rzeczywistość (społeczną), jest konstruowane w ramach praktyk społecznych regulowanych kulturowo (nie istnieje, zgodnie z tym przekonaniem, rzeczywistość pozakulturowa) (Wendland, 2011, s. 45).



Wiedza jest budowana w wyniku ciągłej interpretacji. W ten sposób powstaje zarówno wiedza naukowa, jak i codzienna. Interakcje są natomiast formułowane przez podświadomą obiektywizację subiektywnego poznania rzeczywistości społecznej. W komunikacji nie jest uświadomiony historyczny charakter znaków. Zdaniem Bergera i Luckmanna każde pojęcie jest konstruktem społecznym. Pojęcia nie mają więc obiektywnego charakteru, są bowiem tworzone w danej społeczności i na jej użytek. Rzeczywistość społeczna, zdaniem autorów, jest więc zbiorem reprezentacji danej społeczności (Berger, Luckmann, 2010). Jak podkreśla Danuta Urbaniak-Zajac, za określoną konstrukcję można uznać każdą językową wypowiedź (Urbaniak-Zajac, 2013, s. 57). Słowa, jak pisze Harris, nie są już głosowymi etykietami ani komunikacyjnymi dodatkami nakładanymi na uprzednio istniejący porządek rzeczy. Stają się kolektywnymi wytworami interakcji społecznej, podstawowymi narzędziami, za pomocą których ludzie tworzą i artykułują swój świat (za: Rasiński, 2009, s. 9; Kos, Urbaniak-Zajac, 2013, s. 57). Zybortowicz podkreśla, że konstruowanie przebiega na wszystkich poziomach: tworzenia podstawowych kategorii i rozróżnień, uznawania danych informacji (bądź informatorów) za nie/wiarygodnych, uznawania danych procedur weryfikacji za nie/prawidłowe, uznawania danych stanów rzeczy za faktyczne/fikcyjne (Zybortowicz, 2001, s. 132).

Bazą konstruktywizmu społecznego jest więc założenie, że **wiedza o świecie (również wiedza naukowa) jest nierozzerwalnie związana z kulturą i uwarunkowana (determinowana) społecznie**, a obrazuje to właśnie przymiotnik *społeczny*. Określona w ten sposób wiedza jest konstruowana przez ludzi. Zarówno teorie naukowe, jak i potoczne sądy są społecznymi konstrukcjami, tak samo jak opisywane w nich obiekty teoretyczne. Jak zauważa Wendland (2011), społeczni konstruktywiści są przekonani, że cała nasza wiedza jest konstruowana. Konstruowaną wiedzę tworzą pojedynczy badacze lub grupy ekspertów, podczas dyskusji czy też za pomocą odpowiedniego syntetyzowania idei i koncepcji. W efekcie dochodzi do powstania coraz to nowych kognitywnych artefaktów jako wytworów ludzkiej pracy. Twórcze jednostki oraz grupy badaczy posługują się przy tym różnymi poziomami wiedzy. Przy czym to nie jest istotne dla społecznego konstruktywizmu, tutaj bowiem ważny jest jedynie proces tworzenia (konstruowania), a nie odkrywania (Wendland, 2011, s. 33).

Zybortowicz umieszcza epistemologiczny konstruktywizm w ramach określonego modelu poznania, który charakterystyczny jest dla takich stanowisk i nurtów filozoficznych, jak: hermeneutyka, pragmatyzm, relatywizm, poststrukturalizm. Zdaniem autora

opozycyjny wobec konstruktywistycznego model poznania można określić jako obiektywistyczny. Zybortowicz uważa, że:

obiektywistyczny model poznania, zakłada, że rzeczywistość jest czymś przyczynowo zewnętrznym i niezależnym wobec poznania, a prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań zależy od natury świata, do którego się one odnoszą. Konstruktywistyczny model poznania podkreśla, że to, co postrzegamy jako rzeczywistość, konstytuowane (lub konstruowane) jest w ramach uregulowanych kulturowo praktyk społecznych, w tym poznawczych, a prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego, w jakim one występują. W tym sensie konstruktywizm koncentruje się na poznaniu uwikłanym w praktykę. (Zybortowicz, 2001, s. 99)

Michał Wendland wskazuje, że istnieje również druga, bardziej radykalna postać konstruktywizmu. Oparta ona jest na założeniu, że nie tylko wiedza o świecie jest konstruowana w interakcjach międzyludzkich (czy również między innymi w działaniach komunikacyjnych), ale również sam świat (rozumiany jako rzeczywistość społeczna) jest konstruktem, artefaktem, wytworem ludzkim (społecznym); wytworem, który jest przez człowieka poznawany, ale również eksplorowany, zamieszkiwany i przetwarzany (Wendland, 2011).

Zdaniem Ireneusza Krzemińskiego (2009, s. 15 i nast.) konstruktywizm tak naprawdę nie oznacza skupienia się na twórczych siłach jednostek, grup, wspólnot, społeczności. Raczej pokazuje ten proces „konstruowania” w perspektywie gotowych społecznych schematów, ukrytych schematów władzy. Jest to ukazanie w krzywym zwierciadle porządku społecznego, ładu liberalnej demokracji. Krzywego odbicia samozadowolonego obrazu ładu, opartego na obronie praw człowieka i obywatela i w pełni realizującego normę „równości szans” osób z niepełnosprawnością. Pozoru liberalno-demograficznych frazesów o wolności i autonomicznych jednostkach z niepełnosprawnością. Prowadzenie deliberacji o niepełnosprawności w tym kontekście polega i na szukaniu władzy instytucji, przyjętych norm, i na analizie „samostylizacji”, wytwarzania i kontrolowania obrazu siebie przez ludzi (grupy społeczne) często uznających się za jednostki autonomiczne, a tak naprawdę podlegające mniej lub bardziej jawnym manipulacjom przez mniej lub bardziej skrywane struktury (Krzemiński, 2009, s. 16).

Odnosząc się więc do kwestii niepełnosprawności z perspektywy konstruktywizmu społecznego, należy podkreślić znaczenie konstruowania tego fenomenu w ramach struktur i praktyk społecznych regulowanych kulturowo. Trzeba uwzględnić rolę struktur i praktyk społeczno-kulturowych wykreowanych przez pełnosprawne społeczeństwo,

stosunki władzy konstruujące doświadczenia ludzi z niepełnosprawnością, ich tożsamości i rzeczywiste funkcjonowanie w przestrzeni społecznej. W szczególności wypada poddać analizie: a) procesy społeczne uzależnione od systemu, b) władzę instytucji, c) władzę mediów oraz rynku, d) gotowe wzory normatywne, na których podstawie dokonuje się klasyfikacji ludzi, podziałów, przydziałów do określonych ról czy pozycji społecznych, e) władzę ukrytą w systemie, schematach, regułach podporządkowywania i uzależniania.

Wyniki analiz problematyki niepełnosprawności z perspektywy konstruktywizmu społecznego (Krause, 2004; Żółkowska, 2018) ujawniają, że w przypadku tych ludzi (podobnie jak wszystkich innych) wzory, normy, które określają ich doświadczenia, zawarte są w codziennej kulturze. Umiejscowienie wzorów i norm jest takie samo, jak u wszystkich, ale już ich treść jest szczególna (specjalna), dlatego że jest określona i narzucona przez dominującą *kulturę pełnosprawności*. *Kultura pełnosprawności* odbiega od wzorów i reguł świata życia osób z niesprawnościami chociażby tym, że ma opresyjny, podporządkowujący, wykluczający charakter i wyznacza specyficzne, marginalne usytuowanie osobom z niepełnosprawnościami. Szczególność (specjalność) omawianych doświadczeń pogłębia dodatkowo to, że omawiane osoby, uznają normatywne struktury i praktyki i w oparciu o nie same się stylizują, a tym samym uzależniają się od *pełnosprawnej władzy* i jej mechanizmów kontroli i zniewolenia (Żółkowska, 2018).

Ukrycie *pełnosprawnej władzy* we wzorach i regułach codzienności jest możliwe, ponieważ reguły działania, według Bourdieu są kształtowane w relacjach z innymi ludźmi, w wyniku oddziaływań różnych środowisk czy instytucji oraz w różnych kontekstach (materialnych, kulturowych), w których człowiek doświadcza reguł, zależności, poznaje możliwości i ograniczenia, doświadcza struktury społecznej czy władzy. Bourdieu wyjaśnia, że znajomość reguł gry wynika z faktu, że mamy „przyrodzoną” przynależność do jakiegoś pola, że posiadamy umiejętność praktycznego przewidywania tego, co nastąpi. Znajomość reguł gry pozwala uznać, że „wszystko, co się dzieje w danym polu, wydaje się sensowne, czyli wyposażone w sens i obiektywnie nastawione w roztropnym kierunku” (Bourdieu, 2008, s. 91). Mimo to do codzienności, do rutyny codziennego życia przenikają struktury, których zadaniem jest poddanie kontroli (od wewnątrz) tego codziennego zrutynizowanego działania w celu odtwarzania tej struktury, jak to ujmował Bourdieu, „ciągłego odtwarzania siebie” między innymi poprzez fakt podporządkowania, zniewolenia ludzi zgodnie z przyjętymi wzorcami społecznymi (Bourdieu, 2008, s. 91). W konsekwencji w ramach kultury powstają różnorodne/szczególne doświadczenia. Co więcej, to właśnie ten określony *rodzaj doświadczeń* spaja tożsamość osób z niepełnosprawnościami i kulturowe reguły interakcji. W sieci założeń i wzorów ludzie

z niepełnosprawnościami zostają podporządkowani oddziaływaniom struktur i praktyk społecznych. Ich indywidualna tożsamość zostaje zastąpiona przez kulturowe wzory codzienności, a osoby z niepełnosprawnościami *internalizują* i *odgrywają* tę tożsamość. Inaczej mówiąc, **legitymizują** uwarunkowane kulturowo procesy socjalizacji, jakich doświadczają już od najwcześniejszego okresu życia (Gajdzica, 2008; Hurrelmann, 1994; Kirenko, 2006; Kościelska, 1984; Krause, 2004; Modrzewski, 1994; Nowak, 1999; Żółkowska, 2018). Ludzie z niepełnosprawnościami za oczywiste przyjmują relacje władzy, reguły posłuszeństwa, złe warunki materialne w ich rodzinnych domach, biedę, bezrobocie, kłótnie, awantury, alkoholizm, porzucenie, zapomnienie (Krause, 2004; Nowak, 2012; Żółkowska, 2018). Legitymizują też procesy wtórnej socjalizacji wcielone w instytucje konstruuje *przestrzeń* ich życia, których intencje niestety różnią się od potrzeb omawianych osób. Zamiast bowiem prowadzenia człowieka z jednego społecznego świata w inny, wdrażania go w praktyki społeczne określające nowe sensory i znaczenia, których dotychczas nie znał, jak i wdrażania w nowe wzory społecznych zachowań, których jeszcze nie doświadczył, to codzienne, uregulowane kulturowo struktury i praktyki społeczne wprowadzają osobę z niepełnosprawnością w *przestrzeń* schematyczną, bierną, ograniczającą (Żółkowska, 2018). Socjalizacja omawianych ludzi odbywa się zgodnie z hasłami o demokratycznym, dobrym życiu (Borowska-Beszta, 2013; Cytowska, 2012; Żyta, 2011). Ludzie z niepełnosprawnościami są zapewniani o istnieniu porządku społecznego, o przestrzeganiu zasad praworządności, o działaniach mających na celu obronę praw człowieka i o ich „równych szansach” z innymi. Te **ideologiczne frazesy** są przykrywką dla ukrytego działania schematów władzy, której najważniejszym celem jest przeniknięcie do struktur codzienności w celu utrzymania rutyny, aby zniewalać i zwodzić ludzi, dostosowywać ich do przyjętego wzorca i jednocześnie dbać o stałe odtwarzanie władzy (Foucault, 1975). W przypadku omawianych osób można dostrzec te mechanizmy we wszystkich *przestrzeniach* ich życia codziennego.

Tożsamość osób z niepełnosprawnościami cechuje się *szczególną* refleksyjnością. Wskazując na refleksyjność, teoretycy tacy, jak Habermas (2002) czy Giddens (2010) pokazują, że człowiek ma możliwość kreowania samego siebie, własnego stylu życia, własnej tożsamości. Pisząc o znaczeniu refleksyjności, autorzy wskazują na działania, tworzenie i odtwarzanie codziennych sensów. W tym też sensów i znaczeń generowanych przez ludzi w trakcie konstytuowania codziennych konstrukcji społecznych. W przypadku omawianej grupy *stanowienie przestrzeni* nie pomaga jednak oswoić przyszłości, zapewnić pozytywnych doświadczeń. Potwierdza się więc refleksja Baumana, który uważa, że prawo swobodnego wyboru w przypadku jednostek słabych i nieprzedsiębiorczych od

początku do końca jest złudzeniem (Bauman, 2008, s. 134). Każdy niejasny, niemożliwy do realizacji projekt *przestrzeni* życiowej ogranicza refleksyjność, staje się źródłem niepokoju, poczucia, że nie ma się możliwości zbudowania planu własnej biografii (Żółkowska, 2018). Bywa więc, że człowiekowi z niepełnosprawnością pozostaje jedynie oparcie się na strukturach i praktykach społeczno-kulturowych zapewniających poczucie bezpieczeństwa z powodu tego, że są pewne i oczywiste. Ustanowioną dla ludzi z niepełnosprawnością przestrzeń, można uznać za obszar, w którym pod pretekstem ochrony, opieki, troski tak naprawdę uruchamia się **narzędzia zniewolenia**. Badania (Żółkowska, 2018) ujawniają więc *dwukierunkowe relacje*, osoby z niepełnosprawnością są społecznie konstruowane, jak i same się konstruują, jako wymagające pomocy, wsparcia ze strony struktur i praktyk społeczno-kulturowych. Te *dwukierunkowe relacje* wskazują na to, co Foucault nazywa *ujarzmieniem* (2009). *Ujarzmienie* polega na takim wykreowaniu człowieka (dusza, indywidualność, świadomość, zachowanie), aby odruchowo kierunkował się na pożądane społecznie normy. Ukształtowanie takiego funkcjonowania i nadzór nad tym, aby przebiegało ono zgodnie z *normą* zapewniają *sędziowie normatywności*, którymi mogą być zarówno politycy, administracja systemu wsparcia, teoretycy, osoby bezpośrednio pracujące z niepełnosprawnymi, jak i rodzice (Foucault, 2009, s. 299).

Przesłanki (polityczne, społeczne, ekonomiczne,) kierujące osobami konstruującymi *przestrzeń*, w której funkcjonują osoby z niepełnosprawnościami, są tak silne, że możliwość przyjęcia innych sensów wydaje się bardzo ograniczona. Jak piszą bowiem Eugenia Potulicka i Joanna Rutkowiak, **polityka** „kształtuje potrzeby, identyfikacje, wartości i sposoby rozumienia świata, które składają się na ideologiczne oraz instytucjonalne formy podtrzymujące dany porządek społeczny” (Potulicka, Rutkowiak, 2010, s. 7). Wraz z upowszechnianiem ideologii neoliberalnej, przejawiającej się ekonomizacją, konsumpcjonizmem, rywalizacją, indywidualizmem, standaryzacją, selekcją, pojawił się nowy kontekst życia osób z niepełnosprawnościami (Żółkowska, 2018). **Władza neoliberalnego rynku** i dominująca w wyniku przemian społeczno-gospodarczych **zasada ekonomiczności**, która zastąpiła zasadę opiekuńczości państwa, **spowodowała szczególną/trudną sytuację** tych osób. Ekonomizacja rozprzestrzeniła się we wszystkich strukturach i praktykach ich codziennej rzeczywistości i spowodowała, że ta codzienność znacznie odbiega od oczekiwań samych zainteresowanych (Dykcik, 2001; Krause, 2004; Krause, Żyta, Nosarzewska, 2010; Żółkowska, 2018).

W obszarze deliberacji na temat niepełnosprawności ważne są więc pytania o sposoby, o wzajemne relacje w konstruowaniu niepełnosprawności i doświadczeń tych osób. O to, jak społeczne znaczenia i znaczenia osobiste, w tym dotyczące własnej kondycji

psychofizycznej, kształtują identyfikacje człowieka i jego doświadczenia. Należy też zwrócić uwagę na **konstruowanie naukowych „prawd”** o niepełnosprawności i doświadczeniach osób dotkniętych niepełnosprawnością (Żółkowska, 2018). Ważną rolę odgrywa tu wiedza naukowa, najczęściej oparta na autorytecie „obiektywnej” nauki. Wiedza o niepełnosprawności i doświadczeniach osób z niepełnosprawnościami, konstruuje pojęcia i je legitymizująca, dostarcza szczegółowych klasyfikacji pozwalających odróżnić zachowania „normalne” od „nienormalnych”, dostarcza typologii pozwalających odróżnić typowość od deficytów czy zaburzeń. W socjopedagogice zajmującej się niepełnosprawnością definiowany jest typologizowany specyficzny obszar nietypowości w budowie, działaniu i doświadczaniu człowieka. Wiedza naukowa „produkuje” naukowe klasyfikacje, kategorie zaburzeń czy kategorie odchyień od normy (Żółkowska, 2018). Wiedza ta „ukazuje” niepełnosprawność i doświadczenia osób z niepełnosprawnościami, a wraz z tym wyłaniają się różne typologie niepełnosprawności – postacie osób z odchyleniami od normy i różne sposoby doświadczania świata. Postacie te są szczegółowo charakteryzowane pod względem tego, jak myślą, zachowują się, co odczuwają (Doroszevska, 1981; Kirejczyk, 1981; Sowa, Wojciechowski, 2001; Żółkowska, 2018). Wyjaśniane są przyczyny braku typowości i projektowane mechanizmy korekcji – mechanizmy ironicznie nazywane przez Foucaulta mechanizmami ortopedycznymi, którymi posługują się „fachowcy od normalności” (Foucault, 2009, s. 176, 292 i nast.). W wymienionych charakterystykach wiedza naukowa umieszcza wyłącznie zbiór tego, co wadliwe i nietypowe, i to w zakresie budowy, zachowania, jak i sposobów doświadczania świata, po to, aby było wiadomo, co należy poddać korekcji (Doroszevska 1981; Dykcik, 2002; Sękowska, 1998). Wiedza naukowa zajmuje się też formami, metodami korekcji. Powszechnie akceptowana metoda indywidualizacji polega na stworzeniu „kolekcji typów”, które można rozpoznać na podstawie ogólnych cech i obiektywizacji niepełnosprawności (Foucault, 2009, s. 368). Wiedza naukowa sprawia, że każdy człowiek posiadający diagnozę podpada pod ogólną, zobiektywizowaną, naukowo opisaną, kategorię, która jest niczym innym niż opisem obiektywnej tożsamości, portretem nietypowego sposobu doświadczania codzienności (Doroszevska, 1981; Dykcik, 2002; Sękowska, 1998). Kategoria musi być obiektywna, naukowa, ponieważ jest to warunek jej legitymizacji. Jak podkreśla Szkudlarek,

językowe kategoryzacje zyskują materialny wymiar, wpisują się w praktykę tworzenia bytów społecznych, stają się realnością ludzkiego świata. Dochodzi przy tym do szczególnej gry dominacji i podporządkowania. W języku odzwierciedlają się bowiem

– zarazem są aktywnie projektowane – relacje społecznej hegemonii. (Szkudlarek, 1994, s. 402)

Można więc powiedzieć, że wiedza naukowa „produkuje” prawdy interpretacji i ujarzmienia (Błesznowski, 2009, s. 89). Wiedza, jak wskazuje Foucault, jest wykorzystywana przez władzę do sankcjonowania mechanizmów normalizacji. Ponadto wiedza ta zostaje przyjęta przez człowieka niepełnosprawnego w procesie socjalizacji za pośrednictwem różnych mechanizmów regulacyjnych (Foucault, 2009). Wiedza naukowa o niepełnosprawności i to, jak w takim stanie funkcjonowania pojawiają się doświadczenia, powoduje, że niepełnosprawność może stać się „obiektem” społecznych praktyk mających na celu wyłączenie ze społeczności, ze świata uznanych norm wyglądu, zachowania się czy doświadczania. Niepełnosprawność i sposoby doświadczania świata przez osoby z niepełnosprawnościami mogą być więc powiązane z różnymi praktykami „dyscyplinarnymi”. Stanowiąc przedmiot wiedzy naukowej, niepełnosprawność i doświadczenia osób z tą niepełnosprawnością powinny być rozpatrywane w szerszym kontekście społecznym, politycznym i epistemologicznym.

Jak wynika z badań, doświadczenia osób z niepełnosprawnościami możemy uznać za „**kulturowy akt przemocy**”, przejawiający się w postaci dyskryminacji, dewaluowania i stereotypizowania oraz zaburzenia ich ontologicznego bezpieczeństwa (Żółkowska, 2018). Žižek taką przemoc nazywa **przemocą bytową, czyli przemocą wobec bycia i istnienia** (Žižek, 2010).

Jeżeli możliwa jest obrona sposobów konstruowania niepełnosprawności być może powinna się ona opierać na założeniu, że pozostaje faktem, że wszyscy ludzie są traktowani w specyficzny sposób z racji niezaprzeczalnie społecznego charakteru naszego istnienia. Mając to na uwadze, można zakwestionować twierdzenia o zdeterminowanej naturze rzeczy, nieuniknioności klasyfikacji i kategoryzacji oraz o istniejących oczekiwaniach i założeniach wobec ludzi z niepełnosprawnościami (Feely, 2016; Żółkowska, 2018).

Hacking uważa, że można tego dokonać w oparciu o założenia społecznego konstrukttywizmu, poprzez konstruowanie nowych wzorów postrzegania, oceniania, działania (Hacking, 1999). Jest to możliwe, ponieważ wszyscy rodzimy się w uprzednio, niezależnie od nas zbudowanym i zinterpretowanym świecie; tak jak wszyscy nie budujemy własnego systemu reprezentacji porządku społecznego oraz nie konstruujemy samodzielnie i niezależnie od innych samych siebie i przestrzeni swojego życia. Jeżeli więc w procesie socjalizacji będziemy przejmować **nowe, pozytywne wobec osób z niepełnosprawnością**, społecznie określone sposoby interpretacji i wartościowania oraz typizacji

obiektów i ludzi, to w ten sposób będziemy mogli konstruować swoje poglądy i będą to poglądy naturalne właśnie ze względu na sposób ich konstrukcji. Jako naturalne będą one oczywiste i niebudzące żadnych wątpliwości oraz pozwolą przyjąć, że w świecie społecznym ludzie są skłonni do postępowania na rzecz dobra innego człowieka.

## 2.5.2. Postkonstruktywistyczna teoria aktora-sieci

### 2.5.2.1. Założenia teorii ANT

Odmienne od prezentowanych wcześniej założeń konstruktywizmu społecznego przesłanki można odnaleźć w teorii aktora-sieci (ang. ANT – *actor-network theory*) autorstwa Brunona Latoura, Michela Callona oraz Johna Law (Abriszewski, 2010, s. 18).

Teoria aktora-sieci oparta jest na założeniach post-konstruktywistycznych. Post-konstruktywizm w ATN zastępuje typową dla konstruktywizmu społecznego/kulturowego perspektywę opartą na relacji epistemologicznej ontologią relacyjną, w której od relacji poznawczej opartej na dychotomii podmiot/przedmiot ważniejsza jest relacja przekształcania i oddziaływania. Nie wnikając w szczegółowe rozważania na temat epistemologii i socjologii wiedzy (por. Abriszewski, 2010; Bińczyk, 2010; Hacking, 1999; Sikora, 2006; Zybortowicz, 1995), chcemy tylko wskazać na wybrane aspekty uzasadnienia perspektywy teoretycznej ANT. Otóż zmiany cywilizacyjne, jakie zachodzą we współczesnym świecie, najnowsze osiągnięcia nauki i technologii wskazują, że konstruowanie nie ma już tylko charakteru społecznego. Jest to raczej proces wielowymiarowy, często materialno-techniczny. Jak podaje Bruno Latour, przykładami skonstruowanych obiektów są m.in. radia, zegary, teorie, programy polityczne, a także dziura ozonowa, zamrożone embriony, banki danych, bakteria wąglika czy wirusy, na przykład wirus HIV (Latour, 2011, s. 49 i nast.). Latour podkreśla, że we współczesnych analizach nie można już przeciwstawiać natury i kultury i dokonywać tradycyjnego podziału na nauki przyrodnicze i społeczne. Taka opozycja powoduje bowiem niekorzystne – zarówno poznawczo, jak i praktycznie – skutki, a ponadto oddziela proces naukowy od procesu politycznego. Latour pisze, że współcześnie konstruowane obiekty (teoretyczne i praktyczne) są konstytuowane przez sieć powiązanych, różnorodnych ontologicznie składników. I są to zarówno relacje społeczne, jak i czynniki pozaludzkie. W konceptualizowaniu danego obiektu można dostrzec elementy: materialne, koncepcyjne, normatywne czy organizacyjne (Latour, 2009b). Jak zauważa Ewa Bińczyk, zarówno nauka, jak i technologia



definiowane są w ramach post-konstruktywizmu jako zinstytucjonalizowane obszary praktyk zbiorowych, nastawionych na skuteczność, uzależnionych od infrastruktury organizacyjno-materialnej laboratorium. W obszarze studiów nad nauką oraz technologią, pomiędzy praktykami naukowców oraz laboratoryjnymi praktykami inżynierów nie dostrzega się większych różnic. Coraz częściej praca intelektualna naukowców jest sprowadzana do działalności inżynierów i techników w laboratoriach. Samo teoretyzowanie, gotowe teorie, to zaledwie część procesów obecnych w nauce. Współczesna nauka ma wymiar materialny, poznawczy i społeczny (Bińczyk, 2010, s. 243 i nast.). Dlatego też Latour w odniesieniu do wymienionych wyżej sfer używa określenia „technonauka” (Latour, 2009a). W perspektywie post-konstruktywizmu nieodłączny element obrazu technonauki stanowią czynniki i ludzkie, i pozaludzkie: aparatura, instrumenty pomiarowe, prototypy. Są tą czynnikami, które ułatwiają procesy standaryzacji procedur i rozstrzygnięć, podnoszą precyzję technonauki, a także generują zupełnie nowe, rozszerzone kompetencje poznawcze. Nauka wchodzi w społeczeństwie współczesnym w fazę post-akademicką, którą cechuje interdyscyplinarność, zróżnicowanie aktorów i instytucji zaangażowanych w badania, a także wysoki nacisk na zastosowanie osiągnięć naukowych w krótkiej perspektywie (Bińczyk, 2009a). Jak zauważa Ewa Domańska, Bruno Latour buduje projekt socjologii nie jako nauki o tym, co społeczne (*sociology of the social*), ale nauki, która śledzi różnego rodzaju związki i budowanie się tych związków. Podobnie uważa Krzysztof Abriszewski, wskazując, że ANT nie podnosi kwestii natury wiedzy i o wiedzę nie pyta, nie rozstrzyga tego, czym jest na wzór innych koncepcji. Zainteresowania ANT lokują się w przekształcaniu zbiorowości, w której jedną z podstawowych sił są praktyki naukowo-badawcze. Innymi słowy, jak pisze Abriszewski, ANT raczej rozstrzyga kwestię, jak funkcjonuje poznawanie nie jako proces epistemologiczny, ale jako czynne przekształcanie świata. ANT jest zainteresowana stawaniem się. Interesują ją procesy poznawcze (szeroko pojmowane) z tak silną koncentracją na ich dynamice, że nie ma miejsca na statyczną wiedzę (Abriszewski, 2010, s. 22–23). Zamiast epistemologii opartej na oddzieleniu podmiotu od przedmiotu post-konstruktywizm proponuje specyficzne myślenie ontologiczne. I znów – Latour postuluje, aby pytać nie tyle o relację poznawczą, ile o to, jakie praktyki sprawiają, że dany przedmiot może działać w relacjach kształtujących zbiorowość. Mówiąc krótko – pytanie o poznanie jest tutaj ściśle połączone z pytaniem o działanie (Wróblewski, 2014, s. 450). Podobnie uważa Abriszewski, który omawiając kluczowe kwestie ANT, wskazuje, że zainteresowania ANT pozostając ontologiczne, pytają o kształt zbiorowości i jego zmiany. Analizując twórczość Latoura, można dostrzec, że dotyczy ona głównie następujących

problemów: w jaki sposób działają zbiorowości? Jak się tworzą i rekonstruuują? Co sprawia, że dana zbiorowość trwa? Kto, co i w jaki sposób decyduje o tym, że zbiorowość przybiera taki, a nie inny kształt? Jaka perspektywa jest najlepsza dla uchwycenia procesów konstytucji i rekonstytucji zbiorowości? (Latour, 2011, s. 25–82). Według Abriszewskiego zbiorowość (składająca się z ludzi i rzeczy) postrzegana jest przez pryzmat różnic. Każdy byt – aktor – posiada swoją tożsamość, stanowiącą efekt relacji, jakie łączą go z innymi aktorami. ANT, jak już wspomniano, w miejsce esencjalizmu wprowadza ontologię relacyjną. Byty nie posiadają więc tożsamości z powodu posiadania pewnych esencjonalnych cech, ale poprzez relacje z innymi bytami. Relacje, różnice oraz ich zmiana mają pierwszeństwo na płaszczyźnie ontologicznej, natomiast esencje są wynikiem zawiązania się i ustabilizowania pewnej wiązki relacji. Taki proces esencjalizacji w ANT określany jest jako „czarna skrzynka” (Abriszewski, 2010). Powiązania w teorii aktora-sieci Latoura określane są „sieciami translacji” lub „sieciami referencji”. Budowanie „łańcuchów referencji” rozumiane jest tu słabiej, niż przyjmuje się w obrębie wielu tradycyjnych stanowisk epistemologicznych, bowiem Latour odrzuca samo założenie istnienia ontologicznej „przepaści” pomiędzy światem a jego reprezentacją (proponując zignorowanie problematyki adekwatności reprezentacji do rzeczywistości) (Bińczyk, 2006, s. 223–233). Teoria aktora-sieci rekonstruuje w zamian praktyki budowania modeli czy „łańcuchów krążącej referencji” w laboratoriach. Praktyki te obejmują rozliczne próby ustanawiania oraz podtrzymywania całej sieci, często rozproszonych, relacji pomiędzy różnego rodzaju konkretnymi elementami. Praktyka laboratoryjna to proces potencjalnie otwarty, bez wyznaczonych z góry rozstrzygnięć. Nie należy go pojmować teleologicznie czy esencjalistycznie, albowiem ewoluują tu zarówno cele, hipotezy, jak i umiejętności badaczy (por. Latour, 1999a, s. 24–79; Bińczyk, 2006, s. 223–233; Abriszewski, Afeltowicz, 2007). Kluczowymi cechami jest to, że sieć stanowi rezultat relacji między różnymi bytami, ważna jest tutaj siła wiązań oraz testy ją sprawdzające; relacje ustabilizowane, zamknięte w czarnej skrzynce, tworzą jedność, czyli aktora. W celu skorzystania z ustabilizowanych relacji sieć musi zostać tak skonstruowana, by można ją było kontrolować, aby małe wysiłki zamieniała w większe skutki, drobne informacje przynosiła do strategicznego miejsca, określanego w ANT jako „centrum kalkulacyjne” (Abriszewski, 2010, s. 20–22). Według Latoura aktorzy cały czas zajmują się wytwarzaniem hybrydycznych sieci powiązań, które „są zarazem realne, jak przyroda, znarratywizowane, jak dyskurs” (Latour, 2011).

### 2.5.2.2. Zalety teorii aktora-sieci

ANT stanowi nie tyle teorię w ścisłym tego słowa znaczeniu, ile pewną perspektywę metodologiczną: oferuje raczej zestaw pojęć, dyrektyw i modeli służących badaniu świata społecznego w nowy, pełniejszy sposób (Latour, 1999b). ANT w najbardziej minimalistycznym wydaniu daje się wyrazić za pomocą dyrektywy „Podążaj za aktorami!” (*Follow the actors!*): staraj się ustalić elementy oddziałujące na inne, nie zakładając na starcie rozróżnień na czynniki czynne i bierne, społeczne i przyrodnicze, etc.; następnie podążaj śladem przekształceń, translacji i mobilizacji, stanowiących efekt działania owych elementów, rekonstruując w ten sposób złożoną sieć procesów i zasobów (Latour, 2011).

Zalet teorii aktora-sieci można doszukiwać się przede wszystkim w kontekście badań nad światem współczesnym. Zdaniem Wróblewskiego, dla Latoura nowoczesność stanowi projekt społeczno-polityczny polegający na ciągłym ukrywaniu praktyk współkonstituujących zbiorowość. O ile każda zbiorowość uwikłana jest w praktyki własnej rekonstytucji (które Latour określa jako translacje), to zbiorowość nowoczesna ten fakt ukrywa poprzez oddzielenie natury od kultury, społeczeństwa, polityki. Ma to charakter paradoksalny, ponieważ nowoczesność ze względu na zwielokrotnienie praktyk translacyjnych (głównie z powodu rozwoju technologicznego) przekształca zbiorowość w niespotykanym dotąd zakresie. Perspektywa nowoczesna powoduje więc wiele problemów w kontekście interesujących Latoura pytań. Oddzielenie natury od kultury sprawia bowiem, że ta pierwsza staje się bytem niezmiennym i niezależnym w odniesieniu do praktyk przekształcających oraz że ta druga jest obszarem autonomicznym ze względu na wszelkie czynniki niekulturowe. Mówiąc inaczej, projekt nowoczesności nie ujawnia faktu ciągłej rekonstytucji zbiorowości, ponieważ eliminuje możliwość przekształcania tego, co naturalne, przez to, co społeczne, polityczne czy kulturowe. A ponadto nie bierze pod uwagę faktu, że kultura jest konstituowana nie tylko poprzez normy, wartości, idee czy interpretacje, ale i praktyki mobilizujące świat czy też przez czynniki pozaludzkie. Post-konstruktywizm, pytając o kształt zbiorowości, zastanawia się nad dynamizmem, zmianą i przekształcaniem. Pyta o to, kto i w jaki sposób działa? Odpowiedź ma charakter symetryczny: działa nie tylko to, co ludzkie, ale również to, co ludzkie nie jest (Wróblewski, 2014, s. 445).

Zaletą ANT jest też stworzenie ramy dla badania licznych współczesnych problemów społeczno-politycznych czy wybranych kontrowersji dotyczących: żywności modyfikowanej genetycznie, diety (np. roli cholesterolu czy witamin), antybiotyków, zmian klimatycznych, dziury ozonowej, efektu cieplarnianego, itp. Przyczyną pojawiania się

kontrowersji, jak zauważa Bińczyk, jest to, że współczesna nauka nie daje nam pewności, nie dostarcza jednoznacznych odpowiedzi. Musimy więc przyglądać się temu, jak konkurują ze sobą sprzeczne ekspertyzy, interesy ekonomiczne czy społeczne, teorie naukowe. Zdaniem Latoura powinniśmy się do takiej sytuacji przyzwyczaić, ponieważ złożoność świata będzie się ciągle pogłębiać. A wyjścia z sytuacji niepewności, ryzyka, nie da nam odwołanie się do superekspertów, ponieważ złożoność i globalność współzależności wykracza poza nasze możliwości poznawczego oglądu (Latour, 2009b, s. 280). Zdaniem Latoura w warunkach nowoczesności powinniśmy raczej nauczyć się sceptycyzmu wobec ekspertów, zarówno tych mówiących w imieniu ludzi, jak i czynników pozaludzkich. Powinniśmy pamiętać, że wszystko jest dynamiczne i zmienne. A ponowoczesne próby budowania zbiorowości mają najczęściej wymiar eksperymentowania (Bińczyk, 2006, s. 11).

## 2.6. Eksploracje niepełnosprawności z perspektywy refleksyjnych podejść badawczych

### 2.6.1. Wzmianka o refleksyjnej teorii społecznej

Pojawienie się refleksyjnych podejść badawczych wskazuje na przełom w naukach społecznych (Krzychała, 2004). Podstawę tej transformacji stanowi próba urealnienia czy krytycznego, a zarazem pozytywnego (konstruktywnego) „odnowienia” interpretatywnych orientacji badawczych oraz ukazanie nowych wizji ich rozwoju i możliwości poznawczych (Giddens, 2001b) związanych z omawianymi wyżej przemianami rzeczywistości społecznej, postępowaniem w nauce i technice oraz radykalną zmianą kulturową. Przy tym, jak podają autorzy koncepcji refleksyjnej modernizacji, największe przemiany dotyczą powiązania wiedzy z praktyką, codziennym życiem ludzi i ingerencji w nie (Giddens, Lash, 2009a). Refleksyjność, jak dostrzega Hałas, stosowana jest w teorii społecznej w różny sposób. Autorka wskazuje na jej cztery typy (Alvesson, Hardy, Harley, 2004):

- refleksyjność jako subwersja (krytyka mitów racjonalności, prawdy i postępu, m.in. za Derridą i Foucaultem);
- refleksyjność jako poznanie wieloperspektywiczne, inaczej *bricolage* (wpływ m.in. Rorty’ego);

- refleksyjność jako polifonia (pozbawienie badacza uprzywilejowanego „głosu” w relacji z badanymi, m.in. Clifford i Marcuse);
- refleksyjność sceptyczna, oznaczająca rozpoznanie granic i relatywności wiedzy, wynikających ze społecznych konwencji, kulturowych założeń, czy politycznych i instytucjonalnych uwarunkowań (Hałas, 2011).

Przypisanie **teorii społecznej określenia „refleksyjna”** wynika z faktu, że jest to teoria, która wpływa na decyzje ludzi, na ich interpretacje, na to, jak reagują i postępują, a przez to na formę społeczeństwa. Jest to też teoria, która sama staje się przedmiotem nieustannej refleksji i reinterpretacji oraz podlega ciągłej autorefleksji w swym własnym środowisku (Giddens, 2001b; Sztompka, 2002), którym powinno być pole nauk społecznych (Bourdieu, 2001, Dróżka, 2006). Podobnie pisze Hałas, która uważa, że pojęcie refleksyjności jako zwrotności, związane jest z problemami teorii społecznej (w sensie modernistycznym), zdolnej do wyjaśnień w wyniku zwrotnego wpływu teorii na rzeczywistość społeczną. Wiedza o regularnościach przebiegu zjawisk społecznych, stając się składnikiem wiedzy uczestników życia społecznego, modyfikuje tę rzeczywistość. Kwestię tak pojętej refleksyjności – zwrotności – wiązano z problemem samospełniających się i samodestrukcyjnych prognoz (proroctw) (Hałas, 2011).

Refleksyjne nauki społeczne, zgodnie z prezentowanym ujęciem, będą oznaczać dyscypliny badające „zwrotnie” w pierwszej kolejności własną praktykę społeczną, stosując własne metody i kategorie do krytycznej analizy tych metod i do opisu społecznych funkcji wytwarzanej wiedzy. A w dalszej kolejności będą analizować zwrot ku przedmiotowi przyjętemu przez daną dyscyplinę (Krzychała, 2007, s. 10). Zdaniem Hałas, refleksyjność, przeciwstawiana jest refleksji *Cogito* zachodniej filozofii oraz takim pojęciom, jak: rozum, wiedza, reprezentacja, prawda, wartościowanie, świadomość. Refleksyjność przeciwstawiana jest koncepcjom inności i różnicy. Refleksyjność też sprawia, że teoria społeczna wykorzystywana jest jako wielowymiarowa krytyka dotychczasowych form wiedzy i modeli myślenia o świecie w kulturze europejskiej (Hałas, 2011, s. 200). Refleksyjne nauki społeczne w tym ujęciu to „dyscypliny interpretatywne, rozumiejące, nasycone krytycznym i wnikliwym namysłem epistemologiczno-metodologicznym” (Krzychała, 2007, s. 10). Z refleksyjnością spotykamy się w badaniach etnometodologicznych, gdzie Harold Garfinkel (1967) odnosi ją do procesu tworzenia znaczeń w życiu codziennym w kontekście sytuacji. Autor pisał o zwrotności relacji między rozpoznawanym kontekstem działania oraz racjonalizującymi wytłumaczeniami działań, które ten kontekst wytwarzają (Garfinkel 2007, s. 18–20). Pojęcie refleksyjności w połączeniu z *praxis* pojawia się też w 1970 roku w radykalnym manifeście socjologii Alvina

Gouldnera, skierowanym przeciwko socjologii liberalnej (amerykańskiej), jako nauce normalnej. Gouldnerowi, jak zauważa Hałas, nie chodziło o nową odmianę nauki, choć nazwał ją socjologią refleksyjną, ale o nowy rodzaj wiedzy. Socjologia nauki i socjologia wiedzy powinny, według Gouldnera, zostać wprzęgnięte w przeobrażanie czy też transformację poznającego podmiotu tak, aby zyskał nową świadomość siebie samego i swego miejsca w świecie społecznym oraz swej historycznej misji (Gouldner, 1977, s. 256, za: Hałas, 2011, s. 197–198). Kryzys, o którym głosił Gouldner, obwieszczany był w XX wieku wielokrotnie dla całej dziedziny nauk społecznych oraz szerzej – dla całej humanistyki, co stale podkreśla i podtrzymuje retoryka „kryzysu rozumu zachodniego” (Hałas, 2011, s. 198). Refleksyjność zdaniem Wojciecha Chudego pełni też funkcję epistemologiczną i w tym sensie pojawia się jako zasada w teorii społecznej (Chudy, 1995, s. 461). Zasada refleksyjności stanowi założenie teorii społecznej rozumianej jako postkrytyczna (po szkole frankfurckiej), jako nowa teoria krytyczna. W tej teorii refleksyjność wyraża transformacyjne dążenie do przekształcenia nauk społecznych, a nawet dotychczasowej kultury wiedzy (Hałas, 2011, s. 198).

Odwołując się do nowej sytuacji nauki, Jean François Lyotard opisuje sytuację ponowoczesną jako zanikanie „wielkiej narracji” – spinającej rzeczywistość „opowieści”, dzięki której mieliśmy swoje miejsce w historii jako istoty o określonej przeszłości i przewidywalnej przyszłości. W ponowoczesności dostrzega się pluralizm heterogenicznych roszczeń wiedzy, wśród których nauka nie zajmuje uprzywilejowanej pozycji (Lyotard, 1997). Refleksyjność bowiem pozwala dostrzec brak jednolinitowego rozwoju wszystkich wymiarów rzeczywistości. Samoświadomość nowoczesności pokazuje, że nie jest możliwe rozumienie procesów społecznych jako jednolitych i ciągłych. Posiadane są tylko wybrane, fragmentaryczne doświadczenia, niepewne przecucia co do ważnych dla nas wydarzeń, od których może zależeć nasze życie, a których całości nie jesteśmy w stanie ogarnąć (Giddens, 1979, s. 11). W tej nowej rzeczywistości człowiek jako pozostawiony sam sobie, musi się nauczyć korzystać z wiedzy, musi nieustannie kontrolować swoje myślenie i konfrontować je z tym co myślą inni. Refleksyjność powoduje zmiany relacji pomiędzy wiedzą a kontrolą: więcej wiedzy na temat życia społecznego nie oznacza lepszego kontroli tego świata. Przeciwnie, więcej wiedzy ujawnia tylko zagrożenia i niepewność. Socjalizacja natury i zwrotna konstrukcja systemów społecznych to dwa czynniki ludzkiej interwencji. Ta interwencja sprawia, że pojawiają się nowe typy indywidualnego i kolektywnego ryzyka, (Giddens, 1991b: xv). Refleksyjność wymaga od eksperta ciągłego doskonalenia się, odnoszenia posiadanej wiedzy do kontekstów i ciągłej jej weryfikacji. Refleksyjność więc nie daje pewności wiedzy, ale ujawnia niepewność. Beck,

Giddens, Lash, (2009a) akcentują obosieczny charakter refleksywności społeczeństwa, co oznacza, że „światy społeczne i naturalne są dziś przesiąknięte refleksyjną wiedzą, nie powoduje ona jednak, że jako zbiorowość kontrolujemy nasze przeznaczenie” (Beck, Giddens, Lash, 2009a, s. 8).

Jak podkreśla Beck, termin środowisko naturalne sugeruje zewnętrzny kontekst ludzkich działań: tymczasem ekologia wysunęła się na pierwszy plan wyłącznie dlatego, że środowisko naturalne już nie jest czymś zewnętrznym wobec życia społecznego, ponieważ to całkowicie je przenika i przekształca. Ludzie potrafili kiedyś powiedzieć, czym jest natura, teraz tego nie wiedzą. To, co naturalne, jest obecnie do tego stopnia powiązane z tym, co społeczne, że dawne kategorie przestały obowiązywać. Podobnie jak wiele aspektów życia rządzonych przez tradycję, „natura” staje się obszarem działania, w którym ludzie dokonują wyborów o charakterze praktycznym i etycznym (Beck, 2009, s. 8). Wiedza społeczna budowana w nowoczesności okazuje się wiedzą niepewną, niedającą właściwego rozeznania w codziennym życiu, a ponadto jest to wiedza nie tylko o zmieniającym się świecie, ale sama też zmienia świat. „Wiedza nie tyle towarzyszy faktycznym zdarzeniom, ile współtworzy je. Podobnie rzecz ma się ze wszystkimi innymi wymiarami życia społecznego w nowoczesności” (Giddens, 2001a, s. 20).

Niepewność to kwestia analizowana zarówno przez Becka, jak i Giddensa, ale u obu autorów widziana nieco inaczej. Giddensa – podobnie jak przedstawiciele klasycznych socjologów, np. Durkheima – interesuje zagadnienie porządku, natomiast Becka – tak jak przedstawiciele tradycji wywodzącej się od Marksa do Habermasa – problem zmiany. Obaj teoretycy – jak to podkreśla Lash – uważają, że minimalizację niepewności zapewnia refleksyjność (Lash, 2009a, s. 154). Beck postrzega systemy eksperckie jako przeszkody w osiągnięciu poczucia bezpieczeństwa, poradzenia sobie z zagrożeniami. Natomiast według Giddensa poczucie niepewności możemy pokonać za pośrednictwem systemów eksperckich, dzięki nim możemy sobie poradzić z zagrożeniami i środowiskowymi, i społecznymi. W swojej koncepcji Giddens odnosi swoje systemy eksperckie do praktyk profesjonalistów lub innych ekspertów i mają one wyraźny aspekt instytucjonalny. Chodzi tu zarówno o wiedzę ekspercką uprzedmiotowioną w urządzeniach, np. komputerach, jak i mechanizmach finansowych (Giddens, 2008, s. 60–61). Pojawiające się niepewność, zagubienie czy wręcz zagrożenie, jak pisze P. Sztompka – trauma zmienności, kierują zainteresowanie ludzi w stronę codziennej sfery życia (Sztompka, 2008, s. 21).

Sytuacja ta ma niewątpliwy wpływ na nauki społeczne. Nauki te stają wobec konieczności wypracowywania nowych koncepcji rzeczywistości społecznej czy stosowania

nowych metodologii. Teoria społeczna musi się zająć rozpoznaniem/opisem *narzędzi* dających umiejętność celowego programowania relacji ze światem poprzez ciągłe odwoływanie się do swych celów, zamierzeń, stałe monitorowanie własnych motywów, intencji, nieustanną ocenę własnych kompetencji (Beck, 2009; Dróżka, 2006). Można więc stwierdzić, że refleksyjność oznacza także oddziaływanie teorii nauk społecznych na pojęcia potoczne, czyli odnosi się do ich potencjału dla wyzwania „racjonalnej autonomii działania” (Giddens, 2003, s. 224). Teoria społeczna ma wymiar *narzędzia refleksyjnej autoregulacji społeczeństwa*, ponieważ wiedza, jaką pozyskują ludzie na temat mechanizmów reprodukcji systemu, może być zastosowana do kontroli tego procesu (Giddens, 2003, s. 426). Przy tym, zdaniem Giddensa, „w procesie monitorowania nie chodzi o nie-uświadamiane kontrolowanie działania, a raczej o «refleksję nad refleksyjnością», czyli o świadome, dyskursywne myślenie, nad wiedzą stanowiącą strukturalny element nowoczesnych instytucji” (Giddens, 2001a, s. 29). Jak wynika z tych treści, Giddens w swoich rozważaniach podkreśla pragmatyczny aspekt refleksyjności ze względu na to, że jest dla niego „środkiem kontroli”. Jak bowiem podaje, refleksyjne monitorowanie cechuje codzienne działania jednostek, które kontrolują sytuacje swego działania, swe własne czynności, oczekując tego samego od innych (Giddens, 2003, s. 43). Podstawowym aspektem refleksyjnego monitorowania działań jest refleksja świadomości, rozumiana na wstępie jako świadomość praktyczna, czyli świadomość zachodzących zdarzeń, i umiejętność dostosowania do nich własnego działania. A następnie świadomość dyskursywna, oparta na zdolności wytłumaczenia, innymi słowy, na racjonalizacji własnego działania. Refleksyjność, jak podkreśla Giddens, jest własnością uniwersalną umysłu w tym sensie, że działający nigdy całkowicie nie polegają na rutynach. Wszyscy (nawet w bardzo tradycyjnych społeczeństwach) muszą być do pewnego stopnia „teoretykami społecznymi”, używając istniejących konwencji (Giddens, 2003, s. 17).

**Refleksyjność** jako najbardziej **konstytutywna cecha nowoczesności**, jej swoisty „paradygmat”, jest postrzegana w różnych aspektach i wymiarach: jako zasada, cecha, kompetencja, postawa (Dróżka, 2006). Przyglądając się refleksyjności jako cesze badań społecznych oraz postawie badacza, Wanda Dróżka pisze, że refleksyjne strategie badawcze umożliwiają dokonanie rozumiejącego (zakładającego autorefleksyjność badacza) wglądu w praktykę ludzkiego działania zawartą czy niejako zdeponowaną w refleksyjności (w umysłach) jej podmiotów, a zapośredniczoną i wyraźną poprzez język (Dróżka, 2006, s. 29). Podobnie pisze Giddens, wskazując, że traktowanie działania w terminach racjonalnego postępowania kierowanego refleksją przez działającego oraz uchwycenie znaczenia języka jako medium praktyki, którą on umożliwia – to główne zadania teorii



społecznej oraz prowadzonych badań (Giddens, 2001b, s. 10). Hałas zauważa też, że refleksyjna teoria społeczna jest zorientowana nie tyle na celu poznawczym, ile na wiedzy mającej skutki praktyczne – prowadzącej do emancypacji ludzi od narzucanych ograniczających przekonań i wierzeń kulturowych (Rosenberg, 2011, za: Hałas, 2011, s. 199).

Refleksyjna teoria w naukach społecznych jest też wiedzą podzielaną, negocjowaną, przejawiającą się w schematach interpretacyjnych, którymi w takim samym stopniu posługują się badani i badacze. Giddens wskazuje też, że na refleksyjność nowoczesności składają się „nie tylko badania akademickie, ale także wszelkie podręczniki, przewodniki, działalność terapeutyczna i poradnictwo” (Giddens, 2001a, s. 4). Innymi słowy, to wszystko co stanowi „systemy eksperckie” przenikające wszystkie sfery codziennego życia. Autor wskazuje też, że nawet znane i hołubione doktryny naukowe są w refleksyjnej nowoczesności poddane rewizji. Wątpienie jest bowiem nierozłączną cechą nowoczesnej myśli krytycznej, przenika zarówno świadomość filozoficzną, jak i codzienność. To wątpienie powoduje, że nauka przybiera postać hipotez, które są zawsze otwarte na rewizję (Giddens, 2001a, s. 5, 29–30, 116). W związku z powyższym można przyjąć, że refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę. Giddens opisuje to tak:

(...) refleksyjność nowoczesności zawodzi oczekiwania myśli Oświecenia – chociaż sama jest tej myśli wytworem. (...) Nauka nie opiera się na indukcyjnej akumulacji dowodów, ale na metodologicznej zasadzie wątpienia. (...) Ten integralny związek nowoczesności z radykalnym wątpieniem jest kwestią, która, raz wypowiedziana, nie tylko burzy spokój filozofów, ale staje się źródłem „niepokoju egzystencjalnego” zwykłych ludzi. (Giddens, 2010, s. 27–30)

Refleksyjność, jak podkreśla Giddens, powstaje w nowoczesności przez „podwójną hermeneutykę”, w której pierwszym pośrednikiem interpretacji jest podmiot społeczny, a drugim systemy eksperckie. W późnej nowoczesności coraz większy odsetek populacji ma większy lub mniejszy dostęp do koncepcji socjologicznych będących hermeneutycznym pośrednikiem refleksji – a potencjalnie również impulsem do zmiany społecznej – nad regułami i zasobami struktury społecznej. W przeciwieństwie do niej autorefleksyjność lub samoorganizowanie się narracji życiowych dokonuje się według Giddensa za pośrednictwem systemów eksperckich (Giddens, 2010). Beck widzi sprawę inaczej. Refleksyjność w nowoczesności oznacza u niego narastające wyzwalamie się spod władzy systemów eksperckich oraz ich krytykę. Stąd refleksyjność strukturalna wiąże się

z wolnością od systemów eksperckich zajmujących dominującą pozycję nauki. Autorefleksyjność to wolność od różnych form psychoterapii oraz ich krytyka. Refleksyjność nie opiera się na zaufaniu do systemów eksperckich, ale na braku zaufania do nich, może bowiem powstać albo przez zapożyczenie „systemów eksperckich”, albo wbrew naturze takich systemów (Lash, 2009, s. 153). Teza ta powstała na skutek obserwacji wyraźnego rozgraniczenia między sferą nauki i sferą codziennego życia oraz poglądów, że wykorzystywanie wiedzy naukowej w wiedzy potocznej powoduje liczne wypaczenia i dewaluuje wiedzę. Nie ulega wątpliwości, że korzystanie z wiedzy naukowej w życiu potocznym jest często nie do końca właściwe, chociażby dlatego, że korzysta się z tej wiedzy w nie zawsze właściwych kontekstach, że zastosowania są niepełne, że ludzie mają swoje upodobania co do wybranych teorii czy perspektyw, że nie interpretują zgodnie z oryginalnymi znaczeniami czy zamierzeniami badaczy. Nie należy tego jednakże rozpatrywać w kategoriach negatywnych, a przeciwnie jako przejaw pozytywnej formy wykorzystania wiedzy, wskazujący na znaczenie wiedzy w życiu codziennym. Pozwala to określić miejsce eksperta we współczesnym społeczeństwie oraz wskazać na ważne dwa procesy zachodzące w naszym społeczeństwie – detradycjonalizację i indywidualizację.

### 2.6.2. Rola metodologii refleksyjnej w reorientacji wiedzy o niepełnosprawności

W obrębie teorii społecznej rozwinęło się też specyficzne podejście badawcze, które Dróźka nazywa „**metodologią refleksyjną**”. Zdaniem autorki (Dróźka, 2006, s. 35–37) metodologia ta opiera się na następujących tezach:

- kwestionowane są dążenia do tworzenia rygorystycznie pojmowanej teorii dedukcyjnej, gdyż z uwagi na zmienność świata społecznego oraz sposobów jego pojmowania nie jest możliwe określenie jego uniwersalnych właściwości (Giddens, 2001a);
- nie jest możliwe tworzenie wiedzy niezaangażowanej; żaden z paradygmatów – ani pozytywistyczny, ani naturalistyczny (interpretatywny) – nie stworzył wiedzy opartej na absolutnie pewnych podstawach (Hammersley, Atkinson, 2000, s. 28);
- odrzuca się koncepcje, iż badania społeczne są albo mogą być prowadzone w jakimś autonomicznym obszarze odizolowanym od szerszej społeczności i od biografii konkretnego badacza, że są wolne od zniekształceń spowodowanych przez procesy społeczne i cechy osobiste (Hammersley, Atkinson, 2000, s. 27);

- fundamentalną cechą badań społecznych jest refleksyjność, stanowimy bowiem integralną część badanego świata i nie uciekniemy przed zdroworoządkową wiedzą oraz takimi metodami badań, opartymi najogólniej na obserwacji uczestniczącej (Hammersley, Atkinson, 2000, s. 33);
- odchodzi się od założenia o neutralności badacza na rzecz stałej dyspozycji do auto-refleksji, czyli uświadamiania sobie przesłanek własnego rozumowania, własnej wiedzy, ideologii, uprzedzeń, doświadczeń biograficznych, itp. (Bourdieu, 2001);
- badania prowadzone w nurcie obserwacji uczestniczącej (w tym narracyjne i autobiograficzne), służące odtwarzaniu praktyki, wymagają rozumiejącego patrzenia oraz podzielenia perspektywy i sensu; z tego też względu badaczowi w jego autorefleksji (jak też każdemu, kto wnika w swoje znaczenia: intencje, motywy, postawy, cele działania) potrzebna jest wizja teoretyczna, która przybliży sens (a nie tylko technologie badawcze), uwrażliwia, „otwiera oczy i poszerza horyzonty patrzenia” (Bourdieu, 2001, s. 252); przywraca się należną rangę teorii społecznej, sprzeciwiając się jej bezrefleksyjnemu wykorzystywaniu w oglądzie praktyki społecznej (Bourdieu, 2001, s. 250–252);
- nauki społeczne (przede wszystkim socjologia, ale również pedagogika) muszą być osadzone w rzeczywistości konstruującej „całościowe fakty społeczne” jako kategorie pojęciowe i przekroje analityczne rzeczywistości społecznej (Bourdieu, 2001; Kwieciński, 2000; Witkowski, 2008);
- metodologia refleksyjna prowadzi do tworzenia nie tyle błyskotliwych teorii, ile wiedzy „społeczno-moralnej”, „odpowiedzialnej”, która ukazuje problemy społeczne jako zrozumiałe, czyli poddane uprzednio autorefleksyjnej analizie przez badacza.

Odnosząc się do kwestii odpowiedzialności refleksyjnej teorii społecznej, Hałas pisze, że „«społeczna» natura tej teorii odzwierciedla się w szczególnie rozumianej odpowiedzialności, polegającej na zadaniu demaskacji przyjętych prawd, idei, wartości jako arbitralnych konstruktów społecznych” (Hałas, 2011, s. 192).

Jak wynika z prezentowanych treści, metodologia „refleksyjna” wskazuje na założenia, zasady, reguły dotyczące ponowoczesnej rzeczywistości społecznej oraz tego, jak można tę rzeczywistość badać i w niej działać. Mamy tu do czynienia, jak zauważa Dróżka, z nowego typu ujęciem ontologii społecznej. Nowa ontologia społeczna odrzuca dualizm jednostka/społeczeństwo; podmiot/struktura, myślenie/działanie, teoria/praktyka. W nowoczesności rzeczywistość społeczna jest nieustannie tworzona i reprodukowana w sposób racjonalny, kompetentny, przy udziale refleksji opartej na wiedzy, w tym zwłaszcza wiedzy płynącej z nauk społecznych, rozumianych przez Giddensa (2001b,

s. 30) jako systematyczna i samoświadoma refleksja na temat warunków działań społecznych. Wiedza ta staje się przestrzenią działań znaczących, a podmiot musi nieustannie, racjonalnie kontrolować dokonywane wybory, w tym również dotyczące korzystania z systemów eksperckich oraz systemów abstrakcyjnych (Dróżka, 2006, s. 3; Giddens, 2001b). Podobnie uważa Bourdieu, pisząc, że:

właściwym przedmiotem nauki społecznej jest nie jednostka (...) ani grupy, lecz relacja między dwoma rodzajami realizacji działania historycznego. To znaczy podwójna ukryta relacja między habitusami, czyli trwałymi i dającymi się przenosić systemami wzorów percepcji, oceny i działania, wynikającymi z przyswojenia pierwiastka społecznego przez ludzkie ciało (czy jednostkę biologiczną), a polami, czyli systemami obiektywnych relacji, będących wynikiem ucieleśnienia pierwiastka społecznego w rzeczach i mechanizmach, wyposażonych w *quasi*-realność przedmiotów fizycznych. (Bourdieu, 2001, s. 114; Dróżka, 2006)

W analogiczny sposób problem ten ujmuje Hałas, wskazując, że refleksyjność wiedzy do relacjonalnej społecznej epistemologii (wykluczającej zarówno obiektywizm, jak i subiektywizm). Podmiot poznający utrzymuje się w relacjach ze światem społecznym (jest społecznie konstytuowany). Hałas zauważa, że refleksyjność oznacza konieczność analizy różnych aspektów relacjonalnych podmiotu, jak i analizy bardziej złożonej, to znaczy tworzenia wiedzy rozumianej jako proces społeczny. Autorka podkreśla też, że refleksyjność nie prowadzi tylko do celu poznawczego, ma ona większy zasięg, bowiem transformuje zastaną wiedzę kulturową (Hałas, 2011, s. 199).

Nauki społeczne nie mają, zdaniem Giddensa, na celu tylko dokonywania opisu i wyjaśnienia obiektywnych struktur ani też odkrywania subiektywnej perspektywy podmiotowej, czyli ukazywania znaczeń w kategoriach motywacji idealistycznej, jak to czynią – zdaniem autora – tradycyjne nurty socjologii interpretacyjnych. W opinii autora powinny to być badania, które poprzez rozumiejący wgląd w refleksyjność jako centralny wymiar ludzkiej praktyki, umożliwiałyby wskazanie, w jaki sposób sensowne działania powiązane są ze strukturą, jak tworzona jest przestrzeń podmiotowych działań znaczących, jakie jest źródło określonych sposobów myślenia, schematów interpretacyjnych, wzorów percepcji i ocen wykorzystywanych przez ludzi w ich działaniach. Celem powinno być odtwarzanie wielorakich wersji praktyki oraz jej ram znaczeniowych, innymi słowy, głębszego, ontologicznego podłoża działań znaczących. Wzbogaci to, zdaniem autora, teorię społeczną o sposoby kategoryzowania przez ludzi struktury, taktyki umiejscawiania się w strukturze i podejmowania w niej działań. Pomoże rozpoznać

sposoby zarówno korzystania z możliwości struktury, jak i przeciwstawiania się jej ograniczeniom (Giddens, 2001b, s. 226; Dróżka, 2006, s. 38–39).

Metodologia „refleksyjna” ma więc przyczyniać się do rozwijania społecznej przestrzeni wiedzy, w której proces jej tworzenia jest wynikiem rozumiejącego, świadomego i zaangażowanego wglądu w problemy badawcze postrzegane jako problemy społeczne wraz z intencją ich odpowiedzialnego rozwiązywania (Giddens, 2001a, s. 227; Sztompka, 2002).

Przybliżenie takiej perspektywy pedagogice (specjalnej) wydaje się uzasadnione, gdyż ukazuje ona istotę i kierunek zmian w spojrzeniu na dotychczasowe koncepcje praktyki badawczej, a przede wszystkim na nowe podejścia. Szczególnie odpowiednia wydaje się tu praktyka badawcza obejmująca badania autobiograficzne, narracyjne i tzw. uczestniczące, które dają dostęp zarówno do faktów, jak i do podmiotowej interpretacji (Dróżka, 2006, s. 29).

## 2.7. Performatywność jako narzędzie i przestrzeń eksploracji niepełnosprawności

### 2.7.1. Performatywność jako kategoria badawcza

Omawiany poprzednio zwrot refleksyjny w naukach społecznych, filozofii, nauce, edukacji i sztuce stanowi tło dla kształtowania się kolejnej perspektywy teoretycznej i praktycznej, to jest performatywności. Poza zwrotem refleksyjnym do rozwoju tego nurtu przyczyniły się też badania postkolonialne oraz inne refleksje postmodernistyczne, szczególnie te oparte na dyskursie. Performatywność, jak zauważają Leszczyńska i Skowronek, stała się w chwili obecnej pojęciem modnym, które wykorzystują badacze w różnych kontekstach. Jest to też pojęcie aktywne i wieloznaczne, którego znaczenia są nieustannie negocjowane. **Performatywność** to kategoria teoretyczna, analityczna, metodologiczna w socjologii, filozofii, antropologii, psychologii, pedagogice, kulturoznawstwie czy sztuce. Jest to kategoria interdyscyplinarna, która służy renegegowaniu granic nauk i dyscyplin, zarówno w zakresie postulatów i problemów badawczych, jak i epistemologii (Leszczyńska, Skowronek, 2012, s. 16–17). Do reprezentantów nurtu performatywnego można zaliczyć Giorgia Agambena, Alaina Badiou, Judith Butler, Freire (2001), Giroux (2000, 2001), Donnę Haraway, Brunona Latoura i Slavoję Žižka oraz wśród polskich

teoretyków Jacka Kochanowskiego (2009). Jako prekursorów można wskazać Ervinga Goffmana (2007), Harolda Garfinkela (2007) czy Jeffrey C. Alexandra (2010).

Kluczowym postulatem tego nurtu jest procesualny zarys rzeczywistości, natomiast zasadniczym mechanizmem tej procesualności jest działanie. Działanie jest postrzegane jako powtarzalne, rutynowe, sprawcze. Działanie zarówno reprezentuje rzeczywistość społeczną, jak i ją tworzy. Takie ujęcie sprawia, że rzeczywistość jest percepowana jako dynamiczna, pozostająca w ciągłym ruchu oraz zmienna (Maciąg, 2012, s. 39–41). Podobnie uważa Ewa Domańska, pisząc, że „zwrot performatywny” należy wiązać i rozpatrywać wraz z tzw. zwrotem ku sprawczości, tj. szczególnym zainteresowaniem problemem sprawczości (*agency*), nie tylko ludzi, lecz także bytów nieożywionych (na przykład rzeczy), zwrotem ku materialności, czyli zwrotem ku rzeczom, oraz niezwykle szybko rozwijającym się zainteresowaniem posthumanizmem (zwrot ku temu-co-nie-ludzkie). Performatywność staje się bowiem obiektem zainteresowania właśnie jako specyficzny rodzaj sprawczości, a performance jako specyficzny sposób jej wyrażania i egzekwowania (Domańska, 2007, s. 52). Domańska wskazuje na następujące cechy „zwrotu performatywnego”: nastawienie na sprawczość i zmiany wywoływane w rzeczywistości, rozszerzenie rozumienia sprawczości na byty nie-ludzkie (posthumanistyczne oblicze idiomu performatywnego), interdyscyplinarność czy antydyscyplinarność badań oraz wyjście poza metaforę świata rozumianego jako tekst w kierunku metafory rozumienia świata jako wielości performatywnych działań i jako performance’u, w którym się uczestniczy (Domańska, 2007, s. 52). W obszarze performatyki rozwijana jest bardziej teoria społeczna aniżeli socjologiczna, cechująca się szeroko rozumianą *praxis*, perspektywą krytyczną i emancypacyjną (Kochanowski, 2009). W ramach studiów performatywnych realizowane są badania z wykorzystaniem różnych, często nieklasycznych, technik badawczych. Najczęściej są to badania jakościowe oparte na sztuce, w wielu przypadkach pełniące interwencyjną rolę społeczną. Ponieważ w tych badaniach teoretykami są osoby zaangażowane w praktyczną działalność: teatru, filmu, rysunku czy tańca, to badaniom tym przypisuje się status *Active Research*. Badania performatywne można umieścić w obszarze nauk społecznych uczestniczących krytycznych badań interwencyjnych. Badacze korzystają w tym celu z różnych reinterpretacji metod nauk społecznych w celu przeprowadzenia badań mogących pomóc danej społeczności, której badanie dotyczy (Lincoln, 1995). Zdaniem Jacquesa Rancièrè’a istnieją trzy formy, które określają, w jaki sposób sztuki mogą być postrzegane i rozumiane jako sztuki oraz jako formy polityczne, czy jak to określa autor, utrwalania się sensu wspólnoty: powierzchnia „malowanych” znaków, podwojenie teatru i rytm tańczącego chóru. Definiują one sposób, w jaki dzieła

albo spektakle „uprawiają politykę” niezależnie od intencji, jakie zawierają, od miejsca, jakie w społeczeństwie zajmują artyści, czy sposobu, w jaki formy artystyczne odzwierciedlają struktury lub ruchy społeczne (Rancière, 2007, s. 71).

### 2.7.2. Performatyka w rozważaniach o niepełnosprawności

W rozwoju badań performatywnych, zdaniem Susan Finley (2009, s. 59), można wyróżnić trzy etapy: a) zwrot nauk społecznych ku zaangażowaniu w problemy społeczne; b) wyodrębnienie badań posługujących się sztuką i zwrot w kierunku sztuki aktywistów (partycypacyjnych badań społecznych); c) zwrot w kierunku radykalnych, etycznych i rewolucyjnych badań posługujących się sztuką (powstanie rewolucyjnej pedagogiki).

Pierwszy etap przypadł na lata siedemdziesiąte XX wieku i był powiązany z poszukiwaniem przez badaczy nowych sposobów łączenia teorii i praktyki w rozpatrywaniu problemów społecznych. Wykorzystanie w tym celu sztuki pozwoliło na podjęcie szerszych dyskusji na temat relacji etycznych pomiędzy badaczami i społecznościami. Pojawiły się więc podejścia wykorzystujące etykę troski, która ostatecznie stała się standardem w ramach tego paradygmatu badań społecznych. Badania zostały ukierunkowane na zmiany wybranego obszaru społecznego w oparciu o interpersonalne, emocjonalne, polityczne czy etyczne kompetencje mające na celu rozwijanie relacji pomiędzy badaczami i badanymi (Lincoln, 1995, za: Finley, 2009, s. 59–60). W efekcie rozwoju licznych, zaangażowanych w problemy społeczne praktyk artystycznych oraz metod badań naukowych (np. badania narracyjne) pojawiały się coraz to nowe poszukiwania i propozycje form performatywnych. Następowало też coraz większe zaangażowanie polityczne zarówno teoretyków, jak i praktyków tego nurtu. Zdaniem Niny Felshin (1995, za: Finley, 2009, s. 62) pojawiła się „nowa sztuka publiczna”. Na powiązania pomiędzy polityką i estetyką wskazuje między innymi Rancière (2007). Według niego u podstaw polityki leży „estetyka”, która nie ma nic wspólnego z estetyzacją polityki. Tej estetyki nie należy rozumieć jako perwersyjnego opanowania polityki przez siły sztuki lub traktowanie ludu jako dzieła sztuki. Jeśli doszukiwać się analogii, można ją rozumieć jako system apriorycznych form określających to, co poddaje się odczuciu. Estetyka jest podziałem czasu i przestrzeni, tego, co widzialne i niewidzialne, języka, szumu, który definiuje jednocześnie miejsce i cel polityki jako formy doświadczenia. Polityka dotyczy tego, co widzimy i co możemy powiedzieć, tego, kto ma kompetencje, aby widzieć, i predyspozycje, aby mówić, oraz sposobów zajmowania przestrzeni lub dysponowania czasem. Praktyki

artystyczne są sposobami działania, które ingerują w ogólny podział zasobów działania i w ich relacje ze sposobami bycia oraz formami widzialności (Ranciére, 2007, s. 70).

Badania performatywne stwarzają możliwość krytyki struktur społecznych, między innymi dlatego, że posługują się językiem bliskim badanym, poruszają ważne dla społeczności problemy i dają możliwość bezpośredniego udziału społeczności w realizacji performance'u. Pozwalają na odczytanie, że posiadana przez badanych wiedza, ich emocje uwikłane są w relacje władzy (obowiązujące narracje, dominujący dyskurs), które następnie są reprodukowane wewnątrz szerszych struktur kulturowych. A to odczytanie w trakcie performance'u pozwala na podjęcie krytyki czy oporu. Jak zauważa Finley, z tego oporu politycznego, pedagogiki i performance'u wyłania się metoda poznania i sedno założeń metodologicznych posługujących się sztuką (Finley, 2009, s. 67). Na kwestię tę wskazuje Peter McLaren podkreślając, że w obliczu globalnych opresji i represyjnych struktur politycznych należy ponownie podejmować działania naprawcze. Praktycy i teoretycy, którzy kierują się etyką troski i społeczną odpowiedzialnością, powinni skierować krytyczną pedagogikę na tory działalności o charakterze politycznym. Pedagogikę należy postrzegać „(...) jako przestrzeń narracyjną burzącą wzory życia codziennego, idącą pod prąd zwykłych społecznych praktyk, wyzwalającą pola okupowane przez kapitał. Pedagogika wyzwolenia musi tworzyć nowe możliwości wyłaniania się narracji. (...) Musi wrócić do historii o emancypacji oraz wolności i opowiedzieć ją na nowo” (McLaren, 2015, s. 328).

Podsumowując, można powiedzieć, że w przypadku eksploracji niepełnosprawności mogą okazać się ważne takie cechy studiów performatywnych, jak sprzeciw wobec sztywnych zasad, raz wypracowanych reguł, w tym różnorodnych klasyfikacji, typizacji oraz instytucjonalizacji. Jest to nurt propagujący otwartość, zmienność form. Szczególnie ważne jest zaangażowanie w problemy społeczne osób z niepełnosprawnością, ich rodzin, środowisk lokalnych, w których funkcjonują. A pojemność znaczeniowa, jaką cechują się badania performatywne daje możliwość poruszania różnorodnych kwestii związanych z niepełnosprawnością i pedagogiką (specjalną).



### 3. Na skrzyżowaniu naukowych prawd, dyskursywnej uniwersalności i ideologicznej normy. Namysł końcowy

Podsumowując prezentowane w książce rozważania, pragnę zauważyć, że w obszarze nauk humanistycznych i społecznych pojawia się coraz więcej nowych i nowatorskich podejść. Poszukiwane są lub reinterpretowane teorie, metody badań, kwestie do przeanalizowania. Te nietradycyjne poszukiwania mają bardzo duży potencjał, który może być wykorzystany w próbach nowego/szerszego ujmowania **podmiotu – to jest osoby z niepełnosprawnością, czy też koncepcji wsparcia (edukacji, rehabilitacji, pracy, mieszkania, spędzania czasu wolnego, itp.)**.

Współczesny potencjał eksploracji niepełnosprawności wynika między innymi ze splatania inter- i transdyscyplinarnych teorii, podejść, nurtów badawczych czy kategorii interpretacyjnych. Powiązań, których celem jest bieżąca analiza zachodzących we współczesnym świecie ważnych problemów społecznych oraz zmian kulturowych. Ale nie tylko, bowiem coraz częstszym obszarem badawczym wykorzystywanym w eksploracjach niepełnosprawności stają się nowoczesne technologie, przemysł. Teoria i praktyka coraz szerzej korzystają z nauk o kondycji człowieka (m.in. inżynierii genetycznej, nanotechnologii, psychofarmakologii, transplantologii zwierzęcej i biotronicznej, biologii nowych gatunków zwierząt i roślin). Teoretyczny namysł i badania posiłkują się danymi o zmianach klimatycznych czy położeniu geograficznym. Przyjmują interpretacje, ale też wypracowują własne wnioski na temat roli zjawisk społeczno-kulturowych, w tym takich o charakterze globalnym (terroryzm, migracje), jak i dotyczących różnych grup mniejszościowych i własnego środowiska. Prowadzenie badań i stałe poszerzanie ich zakresu stanowi narzędzie rozumienia świata i próby wypracowania sposobów radzenia sobie ze zmianami powodującymi coraz częściej poczucie bycia pod kontrolą, niepewność czy wręcz zagrożenie. Może to też być związane ze zmianą uprzywilejowanej pozycji człowieka jako podmiotu badań.

## „Stawanie-się” osoby z niepełnosprawnością

W po/nowoczesnych rozmyślaniach o niepełnosprawności następuje odejście od **antropocentrycznej, europocentrycznej podmiotowości utożsamianej ze świadomością, uniwersalną racjonalnością i autorefleksyjnymi zachowaniami etycznymi**. Proponowane jest **porzucenie uniwersalistycznej postawy opartej na pojęciu różnicy rozumianej pejoratywnie**. Następuje też **wycofanie się z krytyki biologii**, która doprowadziła do pojawienia się szowinizmu gatunkowego, przejawiającego się dyskryminacją, dominacją, opresją wobec innych gatunków i tych, którzy nie spełniali kryteriów człowieczeństwa/racjonalności.

Takie właśnie ujęcie podmiotu oceniam za najbardziej korzystne dla rozumienia pojęcia **osoby z niepełnosprawnością** oraz stanowienia przestrzeni, w jakiej te osoby są umiejscowione. Walory tego nowego rozumienia podmiotu najlepiej wykazać w opozycji do analiz prowadzonych z punktu widzenia społecznego konstruktywizmu.

W tym miejscu pragnę zauważyć, że **konstruktywizm społeczny** ukierunkowany antyesencjalizmem tak naprawdę **uznaje podmiot mały/słaby pozbawiony sprawczości, ukonstytuowany przez dyskurs, system oraz relacje wiedzy-władzy**. Konstruktywizm popiera też **definiowanie niepełnosprawności w opozycji do normalności**. Pisze o tym między innymi Fiona Campbell (2005), która traktuje niepełnosprawność jako **ontologiczne zaprzeczenie**. Autorka uważa, że rozważania na temat tego, że definicje niepełnosprawności wymagają zewnętrznego komponentu (który tworzy ten wewnętrzny) wydają się zaczerpnięte z poglądu, że kategoryzacje niepełnosprawności i jednostki z niepełnosprawnością są interaktywnymi relacjami umiejscowionymi w gęsto utkanej sieci czynników społecznych. Campbell precyzuje, że pojęcie autonomii rozumianej jako niezależność jest czynnikiem, który w znacznym stopniu przyczynia się do negatywnej ontologii niepełnosprawności. Zdaniem autorki, pojęcie autonomii promuje i afirmuje dychotomiczny pogląd na sprawność/niepełnosprawność, w którym osoba niepełnosprawna postawiona zostaje zawsze po stronie zależnej (nieautonomicznej) podziału (Campbell, 2005, s. 112). Osoba sprawna jest oddzielona od swojego „niesprawnego” odpowiednika za sprawą testów na inteligencję i testów behawioralnych, zaprojektowanych w celu regulacji i podziału oraz służącym wyznaczaniu „uregulowanej wolności” (Campbell, 2005, s. 112). Normatywność instytucjonalna stanowi jednak tylko pewną część sposobów na określanie sprawności w społeczeństwie. Jak zauważa Campbell, każdy z nas angażuje się w złożony proces samookreślenia się, w którym działamy tak, aby znaleźć się w położeniu bliskim normom. Rozwijamy w sobie silne poczucie „zachowania poprawnego

etycznie” (Campbell, 2005, s. 119). Dla jednych jest to łatwiejszy standard do osiągnięcia niż dla innych. Niemniej dla osoby z niepełnosprawnością takie „dążenie” do „normalności” jest często kluczowe dla odniesienia przez nią sukcesu społecznego. Zatem, jak uważa Campbell, osoby z niepełnosprawnościami nie są zwyczajnie zamykane przez społeczeństwo w uporządkowanych, zorganizowanych i „dusznym szufladkach”. Zdaniem autorki, najbardziej „zdradliwym” elementem kategoryzacji jest sposób, w jaki osoba funkcjonuje w ramach ustanowionej konstrukcji norm, wyznaczając sobie miejsce w systemie społecznym i kierując się normami wykluczającymi z tego systemu. Campbell (2005, s. 109) prezentuje pogląd, że to dyskurs „dyskryminacji sprawnościowej” (ang. *ableism*)<sup>9</sup> pozwala na postrzeganie osoby z niepełnosprawnością w kategoriach „innej” oraz dopuszcza i uzasadnia „prawdy” na jej temat i wówczas niepełnosprawność jest pochodną dyskursu wykluczającego.

## Niepełnosprawność. Na przecięciu natury i kultury

W eksploracjach niepełnosprawności ważna jest też kwestia ujmowania tego fenomenu w **opozycji kulturowe (skonstruowane) versus naturalne (biologiczne)**. Kulturowe określa człowieka, który kształtowany jest przez relacje społeczne, społeczną kategoryzację i wynikające z niej doświadczenia, prowadzące do uwewnętrzniana wiedzy wynikającej z tej kategoryzacji. Naturalne natomiast mówi o elementach „neutralnych – niezmiennych” pod wpływem kategoryzacji, „niereagujących” na jej przejawy (Hacking, 1999, s. 122).

Uważam, że zwrócenie uwagi na rozróżnianie kulturowego i naturalnego może pomóc w dostrzeżeniu dominującej we współczesnych badaniach społecznych interpretacji niepełnosprawności. Ponadto opis takiego dualizmu może dostarczyć podstaw do krytyki mechanizmów tworzących podstawowe tożsamości i praktyki. W związku z powyższym analizy ujmujące niepełnosprawność jako przestrzeń społecznych relacji należy poszerzyć o fakt, że może ona być też uznana za „obiekt neutralny”. Przy czym należy zauważyć, że obie wskazane możliwości nie są i nie powinny być rozpatrywane w kategoriach wzajemnie wykluczających się.

Wykorzystując ponownie konstruktywizm społeczny jako inspirację do poszukiwania nowych, świeżych perspektyw rozmyślań o niepełnosprawności, można powiedzieć,

---

<sup>9</sup> Campbell definiuje *ableism* (dyskryminacja na podstawie sprawności) jako „sieć poglądów, procesów i praktyk, które tworzą szczególny rodzaj obrazu «ja» i ciała (standard cielesny), które są projekcją ideału, typowej formy gatunkowej, przez co postrzegane są jako pierwotne i w pełni ludzkie” (Campbell, 2005, s. 127).

że rozważania o niepełnosprawności należy rozbudować o to, co jest „konstruowane a rzeczywiste”. Czy jak pisze Elizabeth Grosz, o rozróżnienie na to, co dane (natura), i co skonstruowane (kultura) (Grosz, 1994). W literaturze można dostrzec trzy sposoby rozwiązania tego problemu: możemy rozmyć nasze określenie rzeczywistego, pokazując, w ślad za Hilary Putnam, jak rzeczywiste (tak jak normalne) jest „bez końca renegocjowane” w trakcie naszego rozwoju (1999, s. 101); ewentualnie, możemy zdecydować się na odkrywanie semantycznych implikacji, jakie niesie podział: rzeczywiste versus konstruowane (1999, s. 121); wreszcie, możemy też przyrzec się „dynamicie” ujęcia problemu. W mojej ocenie ten ostatni ze sposobów jest najbardziej korzystny dla eksploracji niepełnosprawności, gdyż uwzględnia fakt, że pomiędzy omawianymi wymiarami zachodzi swoista dynamika i relacyjność.

Wstępnym elementem eksploracji niepełnosprawności jako opozycji kulturowego i naturalnego powinno być omówienie bardzo istotnego i być może dyskusyjnego rozróżnienia: uszkodzenie kontra niepełnosprawność. Wskazana opozycja stanowi podstawę wielu teorii o niepełnosprawności. Filozoficzny dualizm uszkodzenia i niepełnosprawności nie stanowi, co postaram się pokazać, dominującego w naukach społecznych odczytania niepełnosprawności oraz jedynie „obowiązującego/słusznego” dyskursu (Allen, 2005; Bakke, 2010; Bednarek, 2012; Belzyt, Doroszuk, Woynarowska, 2015; Braidotti, 2014; Cytowska, 2012; Deleuze, Guattari, 2017; Gajdzica, 2013, 2014; Grosz, 1994; Kumaniecka-Wiśniewska, 2006; Tremain, 2002; Wlazło, 2013; Woynarowska, 2010; Żyta, 2011).

Michael Oliver, który jako jeden z pierwszych teoretyków rozpatrywał niepełnosprawność pod kątem społecznym, zdefiniował pojęcie uszkodzenia jako fizyczny „brak” lub „defekt” oraz pojęcie niepełnosprawności jako problem społeczny (Oliver, 1990, s. 11). Zdaniem autora omawiane rozróżnienie nie jest ważne, ponieważ niepełnosprawność należy kontekstualizować jako fakt społeczny, a nie fizyczny. Kolejny teoretyk, Hacking, zdefiniował uszkodzenie jako „epistemologicznie obiektywne” – istnieje obiektywnie, tymczasem niepełnosprawność jako „ontologicznie subiektywną” – determinowaną/konstruowaną społecznie (Hacking, 1999, s. 22). Tremain poszerzyła ujęcie Hackinga, wskazując, że dualizm uszkodzenia i niepełnosprawności ma podłoże polityczne (Tremain, 2002, s. 33, 41). Zdaniem autorki omawiane rozgraniczenie było podyktowane chęcią zerwania ze związkiem przyczynowym pomiędzy kondycją ciała jednostki (jej uszkodzeniem) oraz jej sytuacją społeczną (niepełnosprawnością) (Tremain, 2002, s. 41).

Problemem opozycji kulturowe versus naturalne zajmowali się też poststrukturaliści. Ograniczając się (na potrzeby tego wywodu) do refleksji Foucaulta, można

naświetlić sposób, w jaki uszkodzone ciało jest historycznie uwarunkowanym obiektem badań, będącym wynikiem relacji władzy. Foucault zauważa, że ciało staje się podstawą do badań i obiektywizacji odbywających się pod ścisłym nadzorem instytucji. Zgodnie z tym stanowiskiem uszkodzenie staje się nie tylko deskrypcją biologicznego stanu ciała, ale raczej nacechowaną wartościująco oceną obiektywizowanej jednostki. W rozumieniu Foucaulta wiedza jest władzą. Zdaniem autora „władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania” (Foucault, 1998, s. 29). W konsekwencji może dochodzić do politycznego nadzorowania fizyczności, praktykowania władzy nad osobami z niepełnosprawnością oraz do dyscyplinarnych praktyk w zakresie kształtowania ich tożsamości. Podobnie uważa Lyotard, wskazując, że wiedza naukowa w chwili obecnej jest bardziej niż w innych okresach podporządkowana polityce. Sądzi on, że wiedza i władza składają się na to samo pytanie dotyczące tego, kto decyduje o tym, co to jest wiedza i kto wie, jak należy decydować (Lyotard, 1997, s. 39).

Poglądy Foucaulta rozwija Barry Allen, podkreślając, że uszkodzenie jest definiowane jako dewiacja od przyjętych norm (Allen, 2005, s. 94), a w konsekwencji, dotknięte nim jednostki stawiane są w niekorzystnym położeniu społecznym; co oznacza, że zarówno niepełnosprawność, jak i uszkodzenie są wytworami społecznymi. Allen zauważa, że uszkodzenie jest „rzeczywiste”, ale nie jest ono naturalnie nadaną anomalią, lecz raczej „sztucznym wytworem” wiedzy, która oddziela dewiację od normy (Allen, 2005, s. 94). Dalej pisze, że uszkodzenia „istnieją, są rzeczywiste, ale tylko dlatego, że ludzie godzą się traktować je poważnie jako przedmiot wiedzy” (Allen, 2005, s. 94–95). Uszkodzenia są ustanowione jako coś, co należy badać, coś dewiacyjnego, wymagającego leczenia, a w konsekwencji stają się zagadnieniem dla ekspertów, stają się przedmiotem wiedzy, w Foucaultowskim rozumieniu wiedzy/władzy (Allen, 2005, s. 95). Nie jest tak, że owe praktyki dyskursywne wyznaczają możliwości osoby bycia w czymś dobrą „z natury”, ale raczej kwestionują one, utrudniają i podważają zdolności jednostki do realizowania się w świecie. Innymi słowy, wartość nakładana na te zdolności lub niezdolności jest w pełni skonstruowana i społecznie determinowana. Allen zauważa, że „dostrzegalna odmienność staje się ograniczającym uszkodzeniem, gdy czyni się z niej przedmiot fachowej interwencji, zamiast traktowania jej nieformalnie i lokalnie jako kontekstu codziennego życia” (Allen, 2005, s. 95).

Jak wynika z prezentowanych poglądów, kontekstualizowanie niepełnosprawności może być bardzo ograniczające. Przyczyn tego stanu jest kilka. Po pierwsze, kategoryzacje usuwają wielowymiarowość, to znaczy, że klasyfikacja człowieka jako

niepełnosprawnego nie oddaje licznych umiejętności, jakie ta osoba może posiadać. Niemniej klasyfikacja i dyskwalifikacja poruszają się na drodze dwukierunkowej, na której dochodzi do interakcji między klasyfikacją a klasyfikowaną jednostką (Hacking, 1999, s. 116). Zdaniem Hackinga kategoryzacje, klasyfikacje, „uznane przez ludzi i stosowane przez instytucje, zmieniają sposób, w jaki jednostki odbierają siebie – i mogą nawet prowadzić do zmiany ich odczuć i zachowań, po części dlatego, że są one tak a nie inaczej klasyfikowane” (Hacking, 1999, s. 104). Pojęcie niepełnosprawności zostaje wbudowane w praktyki, instytucje, pracę społeczną, opiekę zdrowotną i politykę (Hacking, 1999, s. 125) i w podobny sposób staje się ono punktem odniesienia do samopostrzegania jednostek.

## Rozmyślenia o koncepcji wsparcia

Z perspektywy konstruktywizmu społecznego i poststrukturalizmu można dostrzec, jak różne struktury społeczne (nauka, instytucje, władza), składające się na wsparcie osób z niepełnosprawnościami (edukacja, rehabilitacja, mieszkanie, praca, czas wolny), wydają się „dobrze” odczytywać różnorodność interpretacji tego, co normalne. Widać to też wyraźnie w założeniach, choć bardziej tych ukrytych, koncepcji pracy z osobami z niepełnosprawnościami i w Polsce, i na świecie. Można je dostrzec zarówno w pierwszych, klasycznych już definicjach pedagogiki specjalnej, jak i tych najnowszych ujęciach definicyjnych. Dla przykładu według Marii Grzegorzewskiej rewalidacja to „proces *przywracania* jednostce upośledzonej *możliwości i uzdolnień do pracy społeczno-użytecznej*. W realizowaniu zadań pracy rewalidacyjnej ważne jest zastosowanie właściwych metod *kompensacyjnych, korygujących, usprawniających* [wyróżnienia T.Ż.]” (Grzegorzewska, 1964). Zdaniem Doroszewskiej pojęcie rewalidacja oznacza „*dążenie do przywrócenia* dziecku upośledzonemu *pełnej sprawności*, w tym przypadku intelektualnej, społecznej itd. Rewalidacja ma za zadanie *przywrócenie* osobie upośledzonej *możliwości uczestniczenia w życiu społecznym, kulturalnym i przygotowanie do pracy dającej podstawy do materialnego utrzymania się w dorosłym życiu* [wyróżnienia T.Ż.]” (Doroszewska, 1981). Podobnie kwestia ta wygląda w Konwencji ONZ o prawach osób niepełnosprawnych<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych przyjęta została przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 13 grudnia 2006 roku, rząd Polski podpisał ją 20 marca 2007 roku, natomiast ratyfikacja Konwencji przez Polskę nastąpiła 6 września 2012 roku. Celem Konwencji jest ochrona i zapewnienie pełnego i równego korzystania z praw człowieka i podstawowych wolności przez osoby z niepełnosprawnościami na równi ze wszystkimi innymi obywatelami. Polska zobowiązana jest do wprowadzenia w życie zawartych w Konwencji standardów postępowania w celu

W artykule 24 punkt (e) czytamy, że wobec osób niepełnosprawnych „stosowane będą skuteczne środki zindywidualizowanego wsparcia w środowisku, które *maksymalizują rozwój* edukacyjny i społeczny, *zgodnie z celem pełnego włączenia*”. W artykule 26 punkt 1, możemy zauważyć, że „Państwa Strony są zobowiązane do podejmowania *skutecznych i odpowiednich środków*, uwzględniając wsparcie wzajemnie udzielane sobie przez osoby niepełnosprawne oraz wsparcie udzielane przez inne osoby, w celu umożliwienia osobom niepełnosprawnym *uzyskania i utrzymania możliwie największej niezależności, pełnych zdolności fizycznych, intelektualnych, społecznych i zawodowych oraz pełnej integracji i udziału we wszystkich aspektach życia społeczeństwa* [wyróżnienia T.Ż.]” (Dz.U. 2012, poz. 1169).

Jak widać, główne cele oddziaływań wspierających ukierunkowane są na przywrócenie maksymalnych zdolności, niezależnego uczestnictwa w życiu społecznym czy pełnej integracji. Realizacja tych celów jest ewidentną odpowiedzią na z pozoru nieuniknioną potrzebę **sprostania przez osoby z niepełnosprawnościami standardom wyznaczanym przez społeczeństwo**. Jak głoszą bowiem hasła współczesnych interpretacji niepełnosprawności, zapewnienie osobom normalnych warunków pozwala na ich godny i należyty poziom partycypacji społecznej. Hasła głoszone w ramach koncepcji pracy z osobami z niepełnosprawnościami nawołują do integracji ludzi i tworzenia szerszych wspólnot w celu podnoszenia poziomu ich sprawności oraz zmiany ich samo-postrzegania tak, aby były akceptowane społecznie; dodatkowo, normalizacja wdraża jednostki do pełnienia wartościowych ról społecznych, rozwija ich osobiste możliwości oraz pomaga w kreowaniu pozytywnego wizerunku społecznego (Krause, 2014; Żyta, 2011; Żółkowska, 2004). Twórca teorii waloryzacji roli społecznej osoby niepełnosprawnej, Wolfensberger, podkreślał, że sposoby wykorzystywane w normalizacji powinny być zgodne z ogólnymi standardami panującymi w społeczeństwie (Wolfensberger, 1983, 1972, 1980a, b, 1995, 2006). Można więc podsumować, że **uczestnictwo osób z niepełnosprawnościami zgodnie z przyjętymi normami jest uznawane za najważniejszy wyznacznik ludzkiej godności, jako sposób na zwalczanie dyskryminacji i budowy zintegrowanego społeczeństwa czy też sposób na zdobycie szacunku, równości i przynależności społecznej**.

Pojawia się jednak pytanie, czy to, co „normalne” powinno być tu celem? Czy sprawiedliwe, a nawet czy możliwe jest wymaganie zmian od osób, za sprawą których

---

zapewnienia osobom z niepełnosprawnościami realizacji ich praw. Tekst Konwencji opublikowany został w Dzienniku Ustaw 25 października 2012 roku, poz. 1169.

zaczęłyby one odpowiadać konwencjonalnym standardom sprawności? Jak pisze Scott Yates (2005, zasady propagowane we współczesnym modelu wsparcia pozwoliły zauważyć, że podejście nastawione na asymilację i przystosowanie się osób z niepełnosprawnościami do społeczeństwa są niewłaściwe. W związku z powyższym założenia współczesnych koncepcji uczestnictwa społecznego należy poszerzyć o konieczność podejmowania działań zapobiegających niwelowaniu indywidualnych różnic pomiędzy ludźmi, dążeniu do ujednolicania, równaniu do normalności w celu uzyskania akceptacji społecznej. Hilary Brown i Jan Walmsley wskazują, że podstawowym błędem założeń systemu wsparcia osób z niepełnosprawnościami opartego na integracji i normalizacji było przyjęcie tezy, że **zgodność jest „warunkiem przyjęcia” do społeczeństwa**. Podkreślają nieprawidłowości odnoszące się do rygorystycznych warunków normalności i bycia w większej zgodności z ideałem niż byciem „tylko neutralnym” ze względu na określoną wartość społeczną (Brown, Walmsley, 1997). W związku z powyższym w koncepcjach wsparcia bycie „innym” jest mniej pożądane niż bycie „normalnym” i dlatego obowiązkiem osoby z niepełnosprawnością powinno być działanie zmierzające do tego, aby stać się „kimś innym niż jest” (Morris, 1991). Poza tym, jak podkreślali Andrew Culham i Melanie Nind, wspieranie osób z niepełnosprawnościami oparte na normalizacji wymaga od tych „innych” osób, aby przystosowały się do innego niż swoje środowiska. Wymaga dostosowania się, a nie dyskusji czy nawet kwestionowania myślenia i polityki, która przyczynia się do ich negatywnej percepcji (Culham, Nind, 2003).

Określanie celów działań praktycznych z osobami z niepełnosprawnościami jako dążenia do zrównania jednostek z niepełnosprawnością z ich społecznymi rówieśnikami prezentuje się zapewne bardzo pozytywnie i obiecująco. Jak zauważa Chris Drinkwater, jednak tego typu propozycje stawiają jednostce wymóg dostosowania się do standardów społecznych. Co więcej, wskazują one, że tak zwane normalne, wartościowe style życia mogą zostać zapoczątkowane tylko na skutek wyuczonych/wyćwiczonych zachowań (Drinkwater, 2005, s. 233). Na przykład wspomniana wyżej teoria waloryzacji roli społecznej jako pewien rodzaj normalizacji popiera kultywowanie tak zwanych „zachowań wartościowych” u osób z niepełnosprawnościami, ponieważ wprowadzanie ich w życie jest równoznaczne z podjęciem działania społecznego (Drinkwater, 2005, 232). Zgodnie z tą logiką pełnienie wartościowej roli w społeczeństwie oznacza jednakże dostosowanie się do podyktowanych z góry norm społecznych – norm związanych z zachowaniem, rozumowaniem, oczekiwaniami, itd. Wszystkie zachowania odbiegające od norm są rozpatrywane jako „dewiacyjne”, a więc stają się przedmiotem „krytycznej oceny i naprawy” (Drinkwater, 2005, s. 233). Wolfensberger (1983), autor wspomnianej teorii, wskazuje



na dwie główne strategie waloryzacji roli społecznej: (a) poprawienie społecznego wizerunku ludzi oraz (b) zwiększenie ich kompetencji, w najszerszym tego słowa znaczeniu. Poprawienie wizerunku i zwiększenie kompetencji tworzą pozytywną lub negatywną spiralę przyczynowo-skutkową. Osoba nieposiadająca kompetencji, ma negatywny wizerunek społeczny, negatywny wizerunek skutkuje traktowaniem człowieka w taki sposób, który ogranicza i pomniejsza jego kompetencje. Odwrotnie, kiedy osoba ma pozytywny wizerunek społeczny ma wiele pozytywnych doświadczeń oraz takie warunki, które zwiększają jej kompetencje (Thomas, 1999; Wolfensberger, 1983; Żółkowska 2013; Żółkowska, 2016).

Współczesne cele i koncepcje wsparcia osób z niepełnosprawnością (np. integracja, normalizacja, niezależne życie) sugerują ponadto, że osoba z niepełnosprawnością powinna „chcieć” się dostosować. Tak więc poglądy związane z zagadnieniem normalności wskazują na pewne **ultimatum** postawione osobie niepełnosprawnej: dostosuj się albo zajmij miejsce na marginesie (Żółkowska, 2016). W związku z takimi założeniami pojawia się pytanie: jak jest rozumiana jednostka/człowiek w ujęciach teoretycznych? Jak już wspomniałam, istnieje przede wszystkim jako **ucieleśnienie społecznie utworzonych ról i kompetencji**, które następnie prezentuje w obszarze społecznym. Osoba w charakterze podmiotu jest ukryta i rozumiana jako produkt wpływów społecznych, co daje możliwość przyjęcia stwierdzenia Wolfensbergera, że: „każda osoba niepełnosprawna może zrobić i być prawie wszystkim, jeśli tylko otrzyma wystarczającą oczekiwaną rolę i okazję” (Wolfensberger 1983, s. 97; Żółkowska, 2016).

Współczesne cele i koncepcje wsparcia osób z niepełnosprawnościami, które dewalują ludzi i przyczyniają się do wykluczenia, nie są w stanie wyjść poza pojęcie „niepełnosprawności” lub „różnicy” jako istotnych, ważnych biologicznie, w ramach koncepcji uczestnictwa społecznego omawianych osób. Konstrukcje „różnicy”, „niepełnosprawności” lub „inności” nie są uznane przez koncepcje, co prawda istnieją (choć w sposób domyślny) (Żółkowska, 2016). Właśnie ten w dużej mierze ukryty, niejawny charakter jednostki i jej „niepełnosprawności „jest powodem krytyki, że w badaniach **nie mówi się o niepełnosprawności jako o czymś, co mogłoby być cenione samo w sobie**. Wprost przeciwnie, wyraża się negacją koncepcji różnicy, w opozycji do „normalności” lub „społecznej wartości”. W efekcie pojawia się to, o czym piszą Dan Goodley, Bill Hughes i Lennard J. Davis, że **wyłączne skupienie się na wpływach społecznych w „produkcji niepełnosprawności” „przekazuje aspekty niepełnosprawności (w tym biologiczne) do opresyjnej dyskursywnej przestrzeni”**, że fakt konceptualnego odróżniania uszkodzenia od niepełnosprawności „uspołecznionych” powoduje, że uszkodzenie jest uznawane

tylko za problem medyczny lub tylko problem psychologiczny, „do zlikwidowania lub zrehabilitowania” (Hughes, Goodley, Davis 2012). Dostrzega się przejawy tego, co Goodley nazywa społecznymi i kulturowymi formami przemocy (Goodley, 2011). Jest tu widoczne odtwarzanie procesów dominacji „ideologii i ucisku”, tym razem **ideologii społecznego modelu niepełnosprawności** – opresji dostrzeganej często w subtelnych i codziennych spotkaniach z niepełnosprawnością. Chodzi tu o „opresję”, o której piszą między innymi Jacques Lacan czy Slavoj Žižek (2010). Niepełnosprawność bowiem, mimo że często utworzona poza kulturą, tak naprawdę jest „odczuwana” właśnie poprzez kulturę. Szczególnie niebezpieczna jest bowiem internalizacja „dyskryminacyjnych wartości”, która skutkuje obniżeniem poczucia własnej wartości. Žižek (2010) taką przemoc nazywa przemocą *bytową*, czyli *przemocą wobec bycia i istnienia*.

Współczesne koncepcje wsparcia dążą do równości między ludźmi; zmierzają one do stworzenia możliwości dla równego traktowania jednostek w myśl założenia, że każdy powinien mieć szansę na tak zwane normalne życie. Jak słusznie zauważa Jenkins, jednak „**ideologie ziemskiej równości** niekoniecznie mają zastosowanie w przypadku problemów ludzi z niepełnosprawnościami”. Przede wszystkim, projekty te jawnie ignorują głosy ludzi, których losy mają one przecież rozpatrywać i odmieniać (Jenkins, 1998, s. 22). Założenie, że wartości istniejące w społeczeństwie są „słuszne” i „odpowiednie” dla osób z niepełnosprawnościami jest nie tylko z gruntu protekcyjne, ale prawdopodobnie także ograniczające cele, do których dążymy, a przede wszystkim dla uzyskania przez omawiane osoby niezależności. W rzeczywistości, pisze Jenkins, „ceną za akceptację ludzi, których byt na świecie stawia wyzwanie granicom naszej kategoryzacji może być rezygnacja z niezależności, która jest właściwie czynnikiem rozstrzygającym o «normalnej» dorosłości demokracji” (Jenkins, 1998, s. 22). Krytycyzm Jenkinsa jest echem refleksji Drinkwata, zgodnie z którą w pracy z osobami z niepełnosprawnościami lekceważy się pytania typu: „czyja prawda?”, „czyje wartości?” i wreszcie, „czyje społeczeństwo?” (Drinkwater, 2005, s. 234). Ten rodzaj myślenia o wartościach przesłania relacje władzy, które są przecież nieodłączną częścią tego poglądu.

Jest zrozumiałe, że współczesne koncepcje wsparcia mają swoje słabe strony, mimo wszystko warto zauważyć także ich **korzystną** odpowiedź w postaci działania na rzecz podnoszenia jakości życia, rozwijania niezależności osób z niepełnosprawnością. W końcu mają one na celu włączenie jednostek w świat społeczny i zwiększenie ich ekonomicznej i społecznej sprawności, promowanie szacunku dla samego siebie, kierowanie swoim życiem w interakcji z różnymi innymi. Jeżeli możliwa jest obrona koncepcji (integracji, normalizacji, niezależnego życia) w odniesieniu do osób z niepełnosprawnościami, być

może powinna się ona opierać na następującej linii: jeżeli musi istnieć sztywny standard normalności i jeśli musi on istnieć jako „przeciwieństwo” szeroko zakrojonej definicji niepełnej sprawności, to być może najlepszą strategią byłoby zachęcanie osób z niepełnosprawnościami do podejmowania takich wyborów, które same uznają za wartościowe. Czy opowiemy się za koncepcjami uczestnictwa społecznego w myśl takiej czy innej perspektywy, czy też poddamy je krytyce, pozostaje fakt, że jednostki traktowane są w specyficzny sposób z racji niezaprzeczalnie społecznego charakteru naszego istnienia. Mając to na uwadze, **możemy zakwestionować** twierdzenia o zdeterminowanej naturze rzeczy, nieuniknioności klasyfikacji i kategoryzacji oraz o istniejących oczekiwaniach i założeniach wobec ludzi z niepełnosprawnością. Ważne natomiast mogą się okazać tutaj takie założenia jak: **odejście od binarności, dialektyki negatywnej różnicy, podkreślanie heteronomii i wieloaspektowych relacji, odejście od autonomii i samodoskonalących praktyk dyscyplinarnych, dalej „relacyjny – nomadyczny podmiot”** (Braidotti, 2014, s. 347, 145). Należy więc, jak pisze Braidotti, „zdobyć się na odwagę, aby przekraczać problem troski o człowieka (...) i przyjąć szersze wyzwania” (Braidotti, 2013, s. 153).

Uważam, że pomocne w tym względzie będą opisane wyżej założenia posthumanistyczne, poststrukturalistyczne, postkonstruktywistyczne, neomaterialistyczne, refleksyjne czy performatywne w odniesieniu do podmiotu/osoby z niepełnosprawnością oraz koncepcji wsparcia (edukacji, rehabilitacji, mieszkania, pracy, czasu wolnego itd.).

Wymienione nowe i nowatorskie podejścia badawcze można, w mojej opinii, ocenić w opozycji do haseł poststrukturalizmu głoszących „śmierć podmiotu” jako „powrót podmiotu mocnego/wielkiego”. Propagowane przez omawiane wyżej post-y i zwrot-y, kwestie związane z praktyką i działaniem pozwalają bowiem ukonstytuować **podmiot, który nie jest obiektem, ale może być sprawcą, może dokonywać zmian**. Nie jest to też podmiot esencjalny, homogeniczny, ale **jest czymś w rodzaju hybrydy** pozostającej w relacjach z bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, funkcjonującej w kontinuum natura-kultura i zapośredniczonej technologicznie.

**Proponowany podmiot** jest rozszerzony (pozagatunkowy), jest to podmiot zbiorowy, relacyjny. Jest on otwarty, wrażliwy, jest usytuowany w otoczeniu, którego jest częścią. Istotną cechą jest też **ukierunkowanie na cielesność, procesy jej wytwarzania, reprodukcji i przekształcania**. Podmiot w kontekście filozofii post-ów i zwrot-ów jest bowiem **ucieleśniony i zakorzeniony w cielesności świata, konstytuowany przez współzależności i wzajemne relacje ze środowiskiem w ludzkim i nie-ludzkim, organicznym i nieorganicznym sensie**. Przy tym, co warto podkreślić, nie jest to też podmiot

autonomiczny czy niezależny (Barad, 1996; Braidotti, 2014; Bakke, 2010; Glosowicz, 2012). Podmiotowość bowiem zarysowuje się we wzajemnych relacjach, siłach i intensywności. W swoim ucieleśnieniu jest ona dynamiczna i afektywna (ulega działaniu innych ciał, ale też sama oddziałuje na inne ciała), a ponadto jest to podmiotowość wrażliwa (Rouse, 2004). W omawianych **ideach** nie mamy do czynienia z oddzieleniem umysłu i ciała – podmiot jest ujmowany monistycznie (Bakke, 2010, s. 7). Ciało, podmiotowość, są przepuszczalne i otwarte (dosłownie, i w otwartości na nowe relacje, połączenia, transformacje). Pojawia się więc możliwość wyjścia z dyskursu cechującego „napięcie” pomiędzy biologią a kulturą w fenomenie niepełnosprawności. A wspomniana otwartość na nowe możliwości to nie tylko otwarcie na nowe/inne ludzkie i nie-ludzkie formy podmiotowości, ale i na nowe, możliwe oraz lepsze jutro (Glosowicz, 2012, s. 4).

Nowe, świeże, nowatorskie perspektywy badawcze budują też przestrzeń dla refleksji, krytyki i oporu. Pojawia się bowiem propozycja w postaci projektów społeczno-politycznych mających na celu uświadamianie grup mniejszościowych, wskazywanie na ich siłę sprawczą. Uzmysłowienie, że niepełnosprawność jest ukształtowana przez wydarzenia, siły lub historię społeczną, pomaga w ustaleniu tego, że norma wcale nie jest tym, „jak być powinno”, że współcześnie wykorzystywane koncepcje wsparcia nie są jedynym środkiem i sposobem na działanie społeczne, oraz że osoba z niepełnosprawnością w trakcie ustanawiania swojej tożsamości nie musi kierować się wyłącznie skonstruowanymi założeniami, które przyporządkowane są kategoryzacji i pojęciu niepełnosprawności. Świadomość, że uszkodzenie jest konstruowane na mocy relacji władzy oraz zrozumienie, że jest ono wynikiem warunków historycznych i relacji władzy, może pomóc w zmianie i wzbogaceniu rozumienia niepełnosprawności i możliwe stanie się rozpoznanie i odparcie esencjalistycznych poglądów.

Nowe i nowatorskie rozwiązania ontologiczne łączą się z nową interdyscyplinarną metodologią. Myślenie jako kłącze, ontologia ujmowana w kategoriach naturokulturowych układów/złożeń/urządzeń pozwalają na stosowanie metod z różnych dyscyplin, relacyjne łączenie, a w efekcie wypracowywanie nowych sposobów badania i analizy wyników.

Gdy patrzę łącznie na wymienione wyżej post-y czy też zwrotne perspektywy, powstaje we mnie przekonanie, że system wsparcia może być traktowany równorzędnie z kulturą, formacją społeczną czy ekonomiczną. Wsparcie powinno być postrzegane w kategoriach procesualnych jak każdy inny równoważny czynnik, który jest determinowany i sam determinuje przemiany społeczno-kulturowe i historyczne. Zróznicowanie wsparcia implikuje interdyscyplinarność badań na poziomie metodologii, założeń,

aksjomatów i interpretacji. Metody badania wsparcia, rozumianego jako proces oraz heterogeniczna i dyskursywnie tworzona rzeczywistość, są różnorodne w tym sensie, że nie ma żadnej specjalnie uprawnionej. Chociaż jak ujawniają prezentowane wyżej propozycje, można dostrzec, że następuje powolne wyeksploatowanie się dyskursu, interpretacji tekstu czy poszukiwania relacji pomiędzy językiem i rzeczywistością.

W rozwoju nauki o niepełnosprawności będą zapewne pojawiać się nowe pytania. Kolejne pytania i teorie będą bardziej wnikliwe, bardziej konkretne i mam nadzieję, że bardziej przydatne dla osób z niepełnosprawnościami i ich rodzin czy środowisk. W wielu zakresach, w jakich nauka dysponowała tylko teoriami, mamy coraz więcej dowodów. Badania są bardziej zróżnicowane i hierarchicznie zintegrowane. A zwiększenie zróżnicowania i hierarchicznej integracji stanowi zarówno podstawę coraz to wyższych poziomów rozwoju (każdego żywego organizmu), jak i nauki (Fisher, Hodapp, Dykens, 2007).



## Bibliografia

- Abriszewski, K. (2010). *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Abriszewski, K., Afeltowicz, Ł. (2007). Jak gołym okiem zobaczyć rosnące neurony i siłę alergii? Krążąca referencja w nauce i poza nią. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 43 (3–4), 405–420.
- Adams, M. (2006). Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards of Understanding of Contemporary Identity. *Sociology*, 3 (40), 525.
- Agamben, G. (2006). *Profanacje*. Tłum. M. Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Agamben, G. (2008). *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Tłum. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, G. (2010). *Nagość*. Tłum. K. Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej* (2010). Tłum. K. Gawlicz, oprac. zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- Allen, B. (2005). Foucault's Nominalism. W: S. Tremain (red.). *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 93–107.
- Alvesson, M., Hardy, C., Harley B. (2004). Reflecting on Reflexivity. W: K.M. Weaver (red.). *Conference Proceedings, 64th Annual Meeting of the Academy of Management*. New Orleans: Academy of Management.
- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Atkinson, D., McCarthy, M., Walmsley, J. (2000). *Good Times, Bad Times: Women with Learning Difficulties Telling Their Stories*. Kidderminster: Bild.
- Bacińska, M. (2011). Sztuka ciała jako teologia nagości i abjectu, czyli o wpływie diagnoz Giorgia Agambena na refleksję o sztuce współczesnej. *Przegląd Kulturoznawczy*, 2 (10), 102–113.
- Baert, P., Carreira da Silva, F. (2013). *Teorie społeczne w XX wieku i dzisiaj*. Tłum. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bakke, M. (2010). *Bio-transfiguracje, Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Banasiak, B. (1995). *Nekrolog – Gilles Deleuze*. Pobrano z: [http://bb.ph-f.org/teksty/bb\\_nekrolog.pdf](http://bb.ph-f.org/teksty/bb_nekrolog.pdf), dostęp: 1.07.2018.
- Banasiak, B. (1997). Bez różnicy [przedmowa do:] G. Deleuze. *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa: Wydawnictwo KR, 5–20.

- Barad, K. (1996). Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction. W: L. Nelson, J. Nelson (red.). *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*. London: Kluwer Academic Publishers, 161–194.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham–London: Duke University Press.
- Barad, K. (2012). Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie. Tłum. J. Bednarek. W: A. Gajewska (red.). *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 323–363.
- Barnes, C. (2012). Understanding the Social Model: Past, Present and Future. W: N. Watson, A. Roulstone, C. Thomas (red.). *The Routledge Handbook of Disability Studies*. London: Routledge, 12–29.
- Barnes, C., Mercer, G. (2008). *Niepelnosprawność*. Tłum. P. Morawski. Warszawa: Sic!
- Barthes, R. (1970). *Mit i znak. eseje*. Tłum. W. Błońska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bator, J. (2001). *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek drugiej fali*. Gdańsk: Wydawnictwo: Slowol/ obraz terytoria.
- Baudrillard, J. (2006). *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (1990). *Socjologia*. Tłum. J. Łozinski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (2000a). *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Z. (2000b). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2003a). *O korzyściach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Tłum. E. Kraśńska. Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2003b). *Razem, osobno*. Tłum. T. Kunz. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2004). Utopia bez toposu. W: M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.). *Kultura w czasach globalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 17–31.
- Bauman, Z. (2006a). *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Tłum. S. Obirek. Kraków: WAM.
- Bauman, Z. (2006b). *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Tłum. J. Bauman. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2007a). *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Z. (2007b). *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Tłum. J. Konieczny. Kraków: Znak.
- Bauman, Z. (2008). *Zindywidualizowane społeczeństwo*. Tłum. O. i W. Kubińscy. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Bauman, Z. (2011a). *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Agora.
- Bauman, Z. (2011b). *Płynne życie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Baumeister, R.F. (1986). *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: University of Teesside, 98.
- Beck, U. (2004). *Spółczesność ryzyka*. Tłum. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.



- Beck, U. (2009). Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej. W: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.). *Modernizacja refleksyjna*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 20.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (2009a). *Modernizacja refleksyjna*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (2009b). Przedmowa. W: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.). *Modernizacja refleksyjna*. Warszawa: Tłum. J. Konieczny. Wydawnictwo Naukowe PWN, 8.
- Bednarek, J. (2012). *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bednarek, J. (2014a). Emancypacyjna obietnica posthumanizmu. *Praktyka Teoretyczna*, 14 (4), 171–177.
- Bednarek, J. (2014b). Nowa kartografia współczesności. W: R. Braidotti. *Po człowieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 11–45.
- Bell, D. (1974). *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Harper Colophon Books.
- Belzyt J.I., Doroszuk, J., Woynarowska, A. (2015). *Doświadczenia niepełnosprawności w przestrzeniach spotkania*. Gdańsk: Wydawnictwo Katedra.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (2010). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bielik-Robson, A. (2000). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Universitas, 382.
- Bińczyk, E. (2006). Program badawczy Bruno Latoura i jego zalety w kontekście badań nad światem współczesnym. W: P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.). *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 303–313.
- Bińczyk, E. (2009a). *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*. Kraków: Universitas.
- Bińczyk, E. (2009b). Praktyka, laboratorium, czynniki pozaludzkie. Najnowsze modele technonauki oraz wybrane tezy Ludwika Flecka. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 74 (2), 9–26.
- Bińczyk, E. (2010). (Post)konstruktywizm na temat technonauki. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2, 231–251.
- Bińczyk, E. (2011). Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu. *Teksty Drugie*, 4, 69–86.
- Bińczyk, E. (2013). (Post)konstruktywizm na temat technonauki. *Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej*, 4 (1), 54–75.
- Błesznowski, B. (2009). *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Boix, C., Posner, D.N. (1998). Social Capital: Explaining Its Origins and Effects on Government Performance. *British Journal of Political Science*, 28 (4), 686–693.
- Borowska-Beszta, B. (2013). *Niepełnosprawność w kontekstach kulturowych i teoretycznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Bourdieu, P. (1996). *Sur la télévision. Suivi de L'emprise du journalisme*. Paris: Liber.
- Bourdieu, P. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Tłum. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Bourdieu, P. (2003). Participant Objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (9), 281–294.
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny*. Tłum. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2005/2006). Affirming the Affirmative: On Nomadic Affectivity. *Rhizomes*, 11 (1). Pobrano z: <http://www.rhizomes.net/issue11/braidotti.html>, dostęp: 19.12.2022.
- Braidotti, R. (2008). The Politics of Life as Bios/Zoe. W: A. Smelik, N. Lykke (red.). *Bits of Life: Feminism at the Intersection of Media, Bioscience and Technology*. Seattle: University of Washington Press, 177–192.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Tłum. A. Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2012). Etyka stawania-się-niewykrywalnym. Tłum. A. Derra. W: A. Gajewska (red.). *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bray, A. (2003). *Definitions of Intellectual Disability*. Wellington: Donald Beasley Institute.
- Bromberg, S. (2015). Vacillations of Affect: How to Reclaim ‘Affect’ for a Feminist-Materialist Critique of Capitalist Social Relations? W: S. Merz, M. Bakko (red.). *Theorising Affect, Rethinking Methods and (Re)Envisioning the Social*, 93–119.
- Brown, H., Walmsley, J. (1997). When “ordinary” isn’t enough: a review of the concept of normalization. W: J. Bornat, J. Johnson, C. Pereira, F. Williams (red.). *Community care: A reader*. London: Macmillan. Open University, 227–236.
- Burzyńska, A. (2003). Poststrukturalizm zdefiniowany. *Ruch Literacki*, 2, 121–135.
- Burzyńska, A. (2006). *Anty-teoria literatury*. Kraków: Universitas.
- Burzyńska, A., Markowski, M.P. (2006). *Teorie literatury XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w pleć*. Tłum. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- Campbell, F.K. (2005). Legislating Disability. Negative ontologies and the government of legal identities. W: S. Tremain (red.). *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 108–130.
- Castells, M. (1998). *End of Millennium*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Castells, M. (2000). Materials for an Exploratory Theory of the Network Society. *The British Journal of Sociology*, 1 (51), 5–24.
- Castells, M. (2010). *Spółczesność sieci*. Tłum. J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Chodkowska, M. (1993). *Kobieta niepełnosprawna. Socjopedagogiczne problemy postaw*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Choińska, B. (2012). Poststrukturalizm a myśl etyczna Nietzschego. *Filo-Softija*, 12 (16), 183–194.

- Chrzanowska, I. (2015). *Pedagogika specjalna. Od tradycji do współczesności*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Chudy, W. (1995). *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Cooley, C.H. (1909). *Social Organization: A Study of the Larger Mind*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Cooley, C.H. (2017). *Social Organization: A Study of the Larger Mind*. New York: Routledge.
- Corker, M. (1999). Differences, Conflations and Foundations: The Limits to 'Accurate' Theoretical Representation of Disabled People's Experience? *Disability & Society*, 5 (14), 627–642.
- Culham, A., Nind, M. (2003). Deconstructing normalization: Clearing the way for inclusion. *Journal of Intellectual and Developmental Disability*, 1 (28), 65–78.
- Culler, J. (1987). Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich. Tłum. M.B. Fedewicz, *Pamiętnik Literacki*, 4 (78), 266.
- Ćwirynkało, K. (2010). Pełnomocność w roli kolegi i ucznia osoby z niepełnosprawnością w szkole ogólnodostępnej. W: B. Witkowska, K. Bidziński, P. Kurtek (red.). *Dzieci i młodzież ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi w realizacji zadań rozwojowych*. Kielce: Gens, 285–293.
- Ćwirynkało, K., Żyta, A. (2013). Nowe tendencje i kierunki rozwoju pedagogiki osób z niepełnosprawnością intelektualną: zmiany terminologiczne. *Niepełnosprawność*, 10, 52–61.
- Cytowska, B. (2011). *Dorośli z niepełnosprawnością intelektualną w labiryntach codzienności. Analiza badań – krytyka podejść – propozycje rozwiązań*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Cytowska, B. (2012). *Trudne drogi adaptacji: wątki emancypacyjne w sytuacji dorosłych osób z niepełnosprawnością intelektualną*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Danermark, B. (2002). Interdisciplinary Research and Critical Realism: The Example of Disability Research. *Journal of Critical Realism*, 1 (5), 56–64.
- DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, G. (1997). *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G. (2011). *Logika sensu*. Tłum. G. Wilczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1988). Kłacze. Tłum. B. Banasiak. *Colloquia Communia*, 1–3 (36–38).
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Co to jest filozofia?* Tłum. P. Pieniążek. Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Tłum. praca zbiorowa. Wydawnictwo: Fundacja Bęc Zmiana.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. Tłum. T. Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- De Saussure, F. (2002). *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłum. K. Kasprzyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derra, A. (2010a). Ciało – kobieta – różnica w nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti. W: A. Kiepas, E. Struzik (red.). *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 449–469. Pobrano z: <http://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/932/A.%20Derra%2c%20Cia%20%20kobieta%20r%20%20B%20%20C%20%20n%20%20nomadycznej%20teorii%20podmiotu%20Rosi%20Braidotti.pdf?sequence=>, dostęp: 12.12.2016.

- Derra, A. (2010b). Słownik wybranych pojęć. W: R. Braidotti (red.). *Podmioty nomadyczne: Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Derra, A. (2011). Obiektywność spleciona z męskością, czyli o języku nauki z perspektywy feministycznej. *Teksty Drugie*, 4 (130), 49–68.
- Derra, A. (2016). Przemilczane i zapomniane. O zjawisku Matyldy, czyli systemowym umniejszaniu roli kobiet w nauce. *Ethos*, 1 (113), 203–220.
- Derra, A. (2017). Meandry biologii płci. Badania feministyczne poza podziałem na sex i gender. *Teksty Drugie*, 4 (166), 13–35.
- Derrida, J. (2002). Kres człowieka. Tłum. P. Pieniążek. W: A. Dziadek, J. Margasiński, P. Pieniążek (red.). *Marginesy filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Di Lucia, P., Fittipaldi, E. (2021). An Interview with John R. Searle. W: P. Di Lucia, E. Fittipaldi (red.). *Revisiting Searle on Deriving “Ought” from “Is”*. London: Palgrave Macmillan Cham.
- Drinkwater, Ch. (2005). Supported Living and the Production of Individuals. W: S. Tremain. *Fourcalt and the Government of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 229–244.
- Domańska, E. (2007). „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. *Teksty Drugie*, 5, 48–61.
- Domańska, E. (2008). Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami. *Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Krytyka*, 3, 9–21.
- Domańska, E. (2010). Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka? *Teksty Drugie*, 1/2, 45–55.
- Doroszewska, J. (1981). *Pedagogika specjalna*, t. 1. Warszawa: Ossolineum.
- Dróżka, W. (2006). Kategorie analityczne w badaniach pedeutologicznych – w świetle założeń refleksyjnych nurtów poznawczych w naukach społecznych. *Chowanna*, 1 (26), 26–48.
- Dykcik, W. (1996). *Spoleczeństwo wobec autonomii i izonomii osób niepełnosprawnych*. Poznań: Eru-ditus.
- Dykcik, W. (2001). *Pedagogika specjalna*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Dykcik, W. (2002). Komplementarność i interdyscyplinarność jako paradygmaty naukowego rozwoju pedagogiki specjalnej. W: E. Malewska, B. Śliwerski (red.). *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Elias, N. (2001). *Society of Individuals*. London: Continuum International Group Publishing.
- Erikson, E.H. (1965). *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin in association with the Hogarth Press.
- Fanon, F. (1985). *Wyklęty lud ziemi*. Tłum. H. Tygielska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Feely, M. (2016). Disability studies after the ontological turn: a return to the material world and material bodies without a return to essentialism. *Disability & Society*, 7 (31), 1–22.
- Finley, S. (2009). Badania posługujące się sztuką. Rewolucyjna pedagogika oparta na performansie. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.). *Metody badań jakościowych*, t. 2. Tłum. K. Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 57–81.
- Fisher, M.H., Hodapp, R.M., Dykens, E.M. (2007). Child abuse among children with disabilities: What we know and what we need to know. *International Review of Research in Mental Retardation*, 35, 251–289.
- Foucault, M. (1993). *Nadzorować i karać*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Foucault, M. (1998). Podmiot i władza. *Lewa Noga*, 10, 174–192.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy*. Tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (2009). O archeologii nauk. W odpowiedzi kołu epistemologicznemu. Tłum. A. Bandura. W: L. Rasiński (red.). *Język, dyskurs, społeczeństwo*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki*. Tłum. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu*. Tłum. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freidson, E. (2001). *Professionalism, the Third Logic: On the Practice of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freire, P. (2001). *Política e Educação*. São Paulo: Cortez.
- Fukuyama, F. (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.
- Fukuyama, F. (1997). *Zaufanie: kapitał społeczny a droga do dobrobytu*. Tłum. A. Śliwa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fukuyama, F. (2009). *Koniec historii*. Tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gajdzica, Z. (2008). Dwa wymiary bezradności społecznej jako wskaźniki (utruty) jakości życia osób z lekkim upośledzeniem umysłowym. *Chowanna*, 1 (38), 83–95.
- Gajdzica, Z. (2013). *Człowiek z niepełnosprawnością w rezerwacie przestrzeni publicznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Gajdzica, Z. (2014). *Kategorie sukcesów w opiniach nauczycieli klas integracyjnych jako przyczynek do poszukiwania koncepcji edukacji integracyjnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Gajewska, A. (2014). Poststrukturalizm. W: M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mrozik (red.). *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*. Warszawa: Czarna Owca, 414–417.
- Galaś, M. (2000). *Wartości kultury w epoce współczesnej*. Toruń: Akapit.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Garfinkel, H. (2007). *Studia z etnometodologii*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Los Angeles: University of California Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1991a). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1991b). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1994). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1998). *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. London: Blackwell Publishers.
- Giddens, A. (2001a). *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*. Tłum. G. Woroniecka. Kraków: Nomos.

- Giddens, A. (2001b). *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*. Tłum. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Giddens, A. (2004). *Socjologia*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*. Seria Eidos. Tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2011). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giroux, H. (2000). *Impure Acts: The Practical Politics of Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Giroux, H. (2001). *Theory and Resistance in Education*. Westport: J.F. Bergin & Garvey.
- Glosowicz, M. (2012). *Nowe relacje, połączenia oraz transformacje: wywiad z Mariettą Radomską*. Art-PAPIER, 13 (205).
- Goffman, E. (1971). *Relations in Public*. New York: Basic Books.
- Gołębiowski, T. (2008). Sytuacja osób niepełnosprawnych na polskim rynku pracy. *Wspólne Tematy*, 3, 15–21.
- Gołębiak, B.D., (2003). Szkoła – kształcenie – nauczyciel. W: Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.) *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 142–157.
- Goodley, D. (2011). *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage.
- Goodley, D., Runswick-Cole, K. (2016). Becoming dishuman: thinking about the human through dis/ability. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 1 (37), 1–15.
- Gouldner, A. (1977). Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego. W: J. Szacki (red.). *Czy kryzys socjologii?* Warszawa: Czytelnik, 127–135.
- Grobler, A. (2006). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Indiana: Indiana University Press.
- Grosz, E. (2005). *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Durham–London: Duke University Press.
- Grzegorzewska, M. (1964). *Pedagogika specjalna*. Warszawa: PIPS.
- Habermas, J. (1983). *Teoria i praktyka*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (1987a). Aspekty racjonalności działania. W: A.M. Kaniowski, A. Szahaj (red.). *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*. Warszawa: Kolegium Otryckie.
- Habermas, J. (1987b). Odpowiedź na zarzuty. W: A.M. Kaniowski, A. Szahaj (red.). *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*. Warszawa: Kolegium Otryckie, 217.
- Habermas, J. (2002). *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego. Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2006). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hałas, E. (2011). Refleksyjność jako zasada i problem teorii społecznej. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2 (188), 191–202.
- Hammersley, M., Atkinson, P. (2000). *Metody badań terenowych*. Tłum. S. Dymczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Haraway, D.J. (1991). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminism Studies*, 3 (14), 575–599.
- Haraway, D.J. (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium. Female\_Man\_Meets\_OncoMouse*. New York–London: Routledge.
- Haraway, D.J. (2003). Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych. Tłum. E. Majewska, S. Królak. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 1 (3), 49–87.
- Haraway, D.J. (2004a). *Nasze ciała, nasze życie*. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskie.
- Haraway, D.J. (2004b). *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/ Others: The Haraway Reader*. London: Routledge.
- Haraway, D.J. (2009). *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*. Think Tank Feministyczny. Pobrano z: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/haraway1988>, dostęp: 7.07.2018.
- Hardin, R. (2008). Zaufanie i społeczeństwo. W: P. Sztompka, M. Bogunia-Borkowska (red.). *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak.
- Heidegger, M. (1977). List o humanizmie. W: K. Michalski (red.). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hejnicka-Bezwińska, T. (2003). Pedagogika ogólna: tradycja – terażniejszość – nowe wyzwania. W: T. Hejnicka-Bezwińska (red.). *Problemy, antynomie, dylematy i kontrowersje w pedagogice i edukacji*. Bydgoszcz: Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego.
- Herer, M. (2006). *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*. Kraków: Universitas.
- Herer, M. (2015). Tysiąc plateau. Książka osobliwa. W: G. Deleuze, G. Guattari (red.). *Tysiąc plateau*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, V–XIV.
- Hickey-Moody, A., Malins, P. (2007). *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*. London: Palgrave Macmillan.
- Hickey-Moody, A., Woods, D. (2008). Imagining Otherwise: Deleuze, Disability & Second Life. ANZCA08 Conference, *Power and Place*. Wellington, July 2008. Pobrano z: [https://www.academia.edu/33133675/Imagining\\_Otherwise\\_Disability\\_Deleuze\\_and\\_Second\\_Life\\_2008](https://www.academia.edu/33133675/Imagining_Otherwise_Disability_Deleuze_and_Second_Life_2008), dostęp: 19.12.2022.
- Hug, T. (2004). Konstruktivistische Diskurse und qualitative Forschungsstrategie. W: S. Moser (red.). *Konstruktivistisch Forschen. Methodologie, Methoden, Beispiele*. Wiesbaden: VS Verlag, 121–144.
- Hughes, B., Goodley, D., Davis, L. (2012). Conclusion: Disability and Social Theory. W: D. Goodley, B. Hughes, L. Davis (red.). *Disability and Social Theory*. London: Palgrave Macmillan.
- Humm, M. (1993). *Słownik teorii feminizmu*. Tłum. J. Mikos. Warszawa: Semper, 112.
- Hurrelmann, K. (1994). *Struktura społeczna a rozwój osobowości. Wprowadzenie do teorii socjalizacji*. Tłum. M. Roguszka. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Hyży, E. (2012). *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Irigaray, L. (2010). *Ta płec (jedną) płcią niebędącą*. Tłum. S. Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Irigaray, L. (2013). *In the Beginning, She Was*. London–New York: Bloomsbury.
- Jaeglé, C. (2013). *Portret oratorski Gilles'a Deleuze'a o kocim spojrzeniu*. Tłum. M. Jacyno. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jagusiak, A. (2016). *W kierunku ciała, czyli podmiot ucieleśniony według Elizabeth Grosz i Rosi Braidotti*. Pobrano z: <http://machinamysli.org/podmiot-ucieleśniony-wedlug-grosz-oraz-braidotti/#easy-footnote-bottom-29>, dostęp: 19.12.2022.
- Jaarsma, P., Welin, S. (2012). Autism as a Natural Human Variation: Reflections on the Claims of the Neurodiversity Movement. *Health Care Analysis*, 20 (1), 20.
- Jeffery, S. (2018). *Producing and Consuming the Posthuman Body in Superhero Narratives*. Pobrano z: [https://www.academia.edu/1275763/Producing\\_and\\_Consuming\\_the\\_Posthuman\\_Body\\_in\\_Superhero\\_Narratives](https://www.academia.edu/1275763/Producing_and_Consuming_the_Posthuman_Body_in_Superhero_Narratives), dostęp: 7.12.2022.
- Jenkins, R. (1998). Culture, Classification and (In)Competence. W: R. Jenkins (red.). *Questions of Competence: Culture, Classification and Intellectual Disability*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–24.
- Jonak, Ł. (2011). Science fiction i ten drugi posthumanizm. *Kultura Liberalna*, 135 (32). Pobrano z: <https://kulturaliberalna.pl/2011/08/09/marody-jonak-bucholc-dukaj-postep-obcosc-i-wygasa-jace-czlowiezenstwo-fantastycznie/#2>, dostęp: 7.07.2018.
- Kafer, A. (2013). *Feminist, Crip, Queer*. Indiana: Indiana University Press.
- Kaszowska-Wander, B.D. (2007). (Post)homine. *Terminus*, 9 (1/16), 6–7.
- Kinder, D.R., Kiewiet D.R. (1979). Economic Discontent and Political Behavior; the Role of Personal Grievances and Collective Economic Judgments in Congressional Voting. *American Journal of Political Science*, 23 (3), 495–527.
- Kirejczyk, K. (1981). *Upośledzenie umysłowe – pedagogika*. Warszawa: PWN.
- Kirenko, J. (2006). *Oblicza niepełnosprawności*. Lublin: Wydawnictwo Akademickie Wyższej Szkoły Społeczno-Przyrodniczej im. Wincentego Pola.
- Kochanowski, J. (2009). *Spektakl i wiedza, Perspektywa społecznej teorii queer*. Łódź: Wschód-Zachód. *Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych, sporządzona w Nowym Jorku dnia 13 grudnia 2006 roku*. Dz. U. 25.10.2012, poz. 1169.
- Kopciewicz, L. (2015). Jan Jakub Rousseau w naturze/ogrodzie? Dyskursy natury we współczesnych odczytaniach feministycznych i posthumanistycznych. *Problemy Wczesnej Edukacji*, 29 (2), 53–66.
- Kos, E., Urbaniak-Zajac, D. (2013). *Badania jakościowe w pedagogice. Wywiad narracyjny i obiektywna hermeneutyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kościelska, M. (1984). *Upośledzenie umysłowe a rozwój społeczny*. Warszawa: PWN.
- Kowalczyk, A. (2010). Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów. *Praktyka Teoretyczna*, 1 (1), 94–115.
- Kowalewski, J., Piasek, W. (2010). Wprowadzenie. W: J. Kowalewski, W. Piasek (red.). „Zwroty” badawcze w humanistyce. *Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 7–15.
- Krause, A. (2000). *Integracyjne złudzenia ponowoczesności*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Krause, A. (2004). *Człowiek niepełnosprawny wobec przeobrażeń społecznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.



- Krause, A. (2011). *Współczesne paradygmaty pedagogiki specjalnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Krause, A. (2014). Pedagogika w zmianie pragmatycznej – problem hermeneutycznej niewspółmierności. *Studia Edukacyjne*, 33.
- Krause, A., Żyta A., Nosarzewska S. (red.) (2010). *Normalizacja środowiska społecznego osób z niepełnosprawnością intelektualną*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.
- Kristeva, J. (2007). *Potęga obrzydzenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kruszelnicki, M. (2008). Po humanizmie. Miraże podmiotowości. *Forum Oświatowe*, Numer specjalny, 15–23. Pobrano z: [https://opub.dsw.edu.pl/bitstream/11479/84/1/Po\\_humanizmie\\_Miraze\\_podmiotowosci\\_Wprowadzenie\\_do\\_dyskusji%281%29.pdf](https://opub.dsw.edu.pl/bitstream/11479/84/1/Po_humanizmie_Miraze_podmiotowosci_Wprowadzenie_do_dyskusji%281%29.pdf), dostęp: 8.08. 2018.
- Krzemińska, D. (2012). *Język i dyskurs codzienny osób z niepełnosprawnością intelektualną*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Krzychała, S. (2004). *Spoleczne przestrzenie doświadczenia: Metoda interpretacji dokumentarnej*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Krzychała, S. (2007). *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Kumaniecka-Wiśniewska, A. (2006). *Kim jestem? Tożsamość kobiet upośledzonych umysłowo*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Kwieciński, Z. (2000). *Tropy – ślady – próby: studia i szkice z pedagogii pogranicza*. Poznań: Wydawnictwo Edytor.
- Kwieciński, Z. (2012). *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Laing, R.D. (2004). *Podzielone „Ja”: egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej*. Tłum. M. Karpiński. Poznań: Rebis.
- Landwehr, J. (1990). Poststrukturalistyczne wyzwanie: próba „dekonstrukcji”. Tłum. M. Łukasiewicz. *Teksty Drugie*, 2, 18–38.
- Lash, S. (1993). Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension. *Theory, Culture & Society*, 10 (1), 1–23.
- Lash, S. (2009). Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota. W: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.). *Modernizacja refleksyjna*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lash, S., Urry, J. (1993). *Economies of Signs and Space*. London: University of Oxford.
- Lash, S. (1994). Reflexivity and Its Doubles: Structures, Aesthetics, Community. W: A. Giddens, S. Lash, U. Beck (red.). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Latour, B. (1999a). On Recalling Ant. *Philosophical Literary Journal Logos*, 27 (1), 201–214.
- Latour, B. (1999b). *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2009a). Dajcie mi laboratorium a poruszę świat. Tłum. K. Abriszewski. *Teksty Drugie*, 1–2 (115–116), 163–192.
- Latour, B. (2009b). *Polityka natury*. Tłum. A. Czarnecka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.

- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Tłum. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, B. (2013). *Nadzieja Pandory*. Tłum. K. Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe.
- Law, J. (1994). *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Lemay, R. (1995). Normalization and Social Role Valorization. W: A.E. Dell Orto, R.P. Marinelli (red.). *Encyclopedia of Disability and Rehabilitation*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 515–521.
- Leszczyńska, K., Skowronek, K. (2012). Wolność i wierność. O roli zwrotów w humanistyce i naukach społecznych. W: K. Leszczyńska, K. Skowronek (red.) *Performatywne wymiary kultury*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropologia strukturalna*. Tłum. K. Pomian. Kraków: Aletheia.
- Lincoln, I.S. (1995). Emerging criteria for quality in qualitative and interpretive research. *Qualitative Inquiry*, 1 (3), 275–289.
- Lorenc, W. (1998). *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*. Warszawa: Scholar.
- Luhmann, N. (1980). Trust: A Mechanism for the Reduction of Social Complexity. W: N. Luhmann (red.). *Trust and Power*. New York: Wiley.
- Luhmann, N. (1988). Familiarity Confidence, Trust: Problems and Alternatives. W: D. Gambetta (red.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Blackwell, 94–107.
- Lykke, N. (2010). *Feminist Studies: a guide to intersectional theory, methodology and writing*. New York–London: Routledge.
- Lyotard, J.F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- MacCannell, D. (2002). *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Muza.
- Maciąg, R. (2012). Performatywne skutki wypowiedzi publicznych. Droga do performatologii. W: K. Skowronek, K. Leszczyńska (red.). *Performatywne wymiary kultury*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Macnaghten, P., Urry J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Scholar.
- Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Mallett, R., Runswick-Cole, K. (2014). *Approaching Disability: critical issues and perspectives*. Abingdon: Routledge.
- Mandes, S. (2012). *Świat przeżywany w socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mariański, J. (1999). Kryzys moralny czy transformacja wartości. W: P. Sztompka (red.). *Imponderabilia wielkiej zmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Markiewka, T. (2013). Problem dualistycznego podziału na naturę i kulturę. O postkonstruktywizmie i konstruktywizmie kulturowym. *Przegląd Kulturoznawczy*, 1 (15), 100–110.
- Markowski, M.P. (2010). Humanistyka po dekonstrukcji. W: E. Domańska, M. Loba (red.). *French Theory w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 47–61.
- Marks, D. (1999). Dimensions of Oppression: Theorising the Embodied Subject. *Disability & Society*, 5 (14), 626–661.

- Mąkowska, J. (2015). Korpor(e)alna materialność i nomadyczna podmiotowość według Rosi Braidotti. W: Z. Łodyga, J. Włodarczyk (red.). *Po humanizmie. Od technokrytyki do Animals Studies*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 138–155.
- McLaren, P. (2015). *Życie w szkołach. Wprowadzenie do pedagogiki krytycznej*. Tłum. J. Dzierzgowski, M. Starnowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- McRuer, R. (2006). *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- Mead, G.H. (1975). *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Tłum. Z. Wolińska. Warszawa: PWN.
- Migasiński, J. (2011). *Filozofia nowożytna*. Warszawa: Wydawnictwo STENTOR.
- Modrzewski, J. (1994). Socjalizacja jako proces wyznaczający kształt społecznego uczestnictwa jednostki w jej cyklu życia. *Forum Oświatowe*, 1 (10), 135–153.
- Morawski, S.T. (1992). Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie. W: J. Mizińska, T. Szkolut (red.). *Czy kryzys wartości?* Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Morris, J. (1991). *Pride Against Prejudice*. London: The Women's Press.
- Murray, S. (2020). *Disability and the Posthuman: Bodies, Technology and Cultural Futures*. Liverpool: Liverpool UP Print.
- Nowak, A. (1999). *Wybrane edukacyjne i prawne aspekty niepełnosprawności*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Nowak, A. (2012). *Zagrożenie wykluczeniem społecznym kobiet niepełnosprawnych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Nowak, A. (2015). Uczestnictwo osób niepełnosprawnych w kulturze. *Chowanna*, 1 (44), 91–102.
- Nycz, R. (1997). *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.
- O'Brien, M., Penna, S. (1998). *Theorising Welfare: Enlightenment and Modern Society*. London: Sage.
- Oliver, M. (1990). *The Politics of Disablement*. London: Macmillan.
- Pagden, A. (1988). The Destruction of Trust and Its Economic Consequences in the Case of Eighteenth-century Naples. W: D. Gambetta (red.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Palmer, R. (1992). Manifest hermeneutyczny. Tłum. M. Król, W. Lubowiecki. *Pamiętnik Literacki*, 1 (83), 150–171.
- Parys, K. (2013). *Przestrzeń dla kreatywności uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu lekkim*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Pisarski, M. (2008). *Hipertekst – punkt węzłowy*. Pobrano z: [https://techsty.ghost.pl/techsty/?page\\_id=15](https://techsty.ghost.pl/techsty/?page_id=15), dostęp: 19.12.2022.
- Poster, M. (1990). *Mode of Information*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Potulicka, E., Rutkowiak, J. (2010). *Neoliberalne uwikłania edukacji*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Prokopczuk, M. (2006). Pomiędzy kulturą a naturą. Ciało w perspektywie osmologicznej. W: D. Majka-Rostek, E. Banaszak, R. Florkowski, P. Czajkowski (red.). *Trickster. Społeczno-kulturowe konteksty doświadczania ciała*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 79–97.
- Putnam, R.D. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

- Putnam, H. (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. Columbia: Columbia University Press.
- Rancière, J. (2007). *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Tłum. M. Kropiwnicki, J. Sowa. Kraków: Korporacja Ha!Art.
- Rancière, J. (2008). *Nienawiść do demokracji*. Tłum. M. Kropiwnicki, A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Prasa.
- Rasiński, L. (2009). *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reason, P., Torbert, W.R. (2010). Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej. Tłum. M. Lavergne. W: H. Červinková, B.D. Gołębiak (red.). *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Wrocław: Wyd. Naukowe DSW, 117–152.
- Reich, R. (1996). *Praca narodów; przygotowanie do kapitalizmu XXI wieku*. Tłum. L.A. Zybliekiewicz. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Robertson, R. (2000). *Globalization: Social Theory, and Global Culture*. London: SAGE Publications.
- Rose, N. (2011). Polityka życia samego. Tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder. *Praktyka Teoretyczna*, 2–3, 187–209.
- Rosenberg, A. (2011). Social Science, Methodology of. W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Rotter, J.B. (1980). Interpersonal Trust, Trustworthiness, and Gullibility. *American Psychologist*, 1 (35), 1–7.
- Rouse, J. (2004). Barad's Feminist Naturalism. *Hypatia*, 1 (19), 142–161. doi:10.1111/j.1527-2001.2004.12a3354e0a316&solr\_nav%5Bid%5D=33a9ef112a3354e0a316&solr\_nav%5Bpage%5D=0&solr\_nav%5Boffset%5D=0, dostęp: 16.12.2022.
- Ryder, R.D. (2000). *Animal Revolution. Changing Attitudes Toward Speciesism*. Oxford: Berg Publishers.
- Rzeźnicka-Krupa, J. (2007). *Komunikacja – edukacja – społeczeństwo. O dyskursie dzieci z niepełnosprawnością intelektualną*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Sadowska, S. (2005). *Ku edukacji zorientowanej na zmianę społecznego obrazu osób niepełnosprawnych*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.
- Sadowska, S. (2006). *Jakość życia uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu lekkim*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Schreiber, H. (2012). Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych. W: A. Solarz, H. Schreiber (red.). *Religia w stosunkach międzynarodowych. 10-lecie współpracy Instytutu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego ze Zgromadzeniem Słowa Bożego (SVD)*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 51–76.
- Schütz, A. (2008). *O wielości światów*. Tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Sękowska, Z. (1998). *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*. Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.
- Shakespeare, T. (2006). *Disability Right and Wrongs*. London: Routledge.
- Shakespeare, T. (2014). *Disability Right and Wrongs Revisited*. London: Routledge.
- Shepherdson, C. (1995). History and the Real: Foucault and Lacan. *Postmodern Culture*, 2 (5), 219.
- Schildrick, M. (2015). Why Should Our Bodies End at the Skin? Embodiment, Boundaries, and Somatechnics. *Hypatia*, 1 (30), 13–29.

- Sikora, M. (2006). Konstruktywizm i realizm wobec statusu faktów naukowych. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 1 (1), 11–26.
- Silverstein, C. (2009). The Implications of Removing Homosexuality from the DSM as a Mental Disorder. *Archive of Sexual Behaviour*, 2 (38), 161–163.
- Simon, B. (2003). Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures. *Cultural Critique*, 53, 1–9.
- SJP (2022). *Słownik języka polskiego*. <https://sjp.pwn.pl/sjp/post;2572173.html>
- Sowa, J., Wojciechowski, F. (2001). *Proces rehabilitacji w kontekście edukacyjnym*. Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe FOSZE.
- Srnicek, N. (2007). *Assemblage Theory, Complexity and Contentious Politics. Political Ontology of Giles Deleuze*. Ontario: University of Western Ontario.
- Steinmetz, G. (1999). Introduction: Culture and the State. W: G. Steinmetz (red.). *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn (The Wilder House Series in Politics, History and Culture)*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sulikowski, A. (2013). *Posthumanizm a prawoznawstwo*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Szahaj, A. (1993). Teksty na wolności (strukturalizm – poststrukturalizm – postmodernizm). *Kultura Współczesna*, 2, 5–13.
- Szahaj, A. (1996). Co to jest postmodernizm? *Ethos*, 1–2 (33–34), 63–78.
- Szczupał, B. (2009). *Godność osoby z niepełnosprawnością*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akapit.
- Szkudlarek, T. (1994). Pedagogika jako dekonstrukcja kultury. W: J. Brzeziński, L. Witkowski (red.). *Edukacja wobec zmiany społecznej*. Poznań–Toruń: Edytor.
- Szkudlarek, T. (2008). Dyskursywna konstrukcja podmiotowości („puste znaczące” a pedagogika kultury). *Forum Oświatowe*, 20, 125–139.
- Szlachcic, I. (2003). *Biografia a tożsamość*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szopa, K. (2013). Dermografie: poetyka relacji. Wokół związków materii i języka w poezji Joanny Mueller. *Praktyka Teoretyczna*, 4 (10), 137–160.
- Szopa, K. (2014). Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej. *Praktyka Teoretyczna*, 4 (14), 207–225.
- Sztompka, P. (1987). Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych. Zaufanie, lojalność, solidarność. *Studia Socjologiczne*, 4, 10–11.
- Sztompka, P. (1999). *Imponderabilia wielkiej zmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Sztompka, P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Znak.
- Sztompka, P. (2008). Życie codzienne – temat najnowszej socjologii. W: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.). *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak.
- Świerkosz, M. (2008). Feminizm korporalny w badaniach literackich. Próba wyjścia poza metaforykę cielesności. *Teksty Drugie*, 1–2, 75–95.
- Tarkowska, E. (1999). Świat społecznych biednych a koncepcja kultury ubóstwa. *Polityka Społeczna*, 11 (12), 3–6.
- The Transhumanist FAQ (1999). Pobrano z: <http://www.transhumanism.org/resources/faq.html>, dostęp: 9.01.2023.
- Thomas, C. (1999). *Female Forms*. Buckingham: Open University Press.

- Touraine, A. (1971). *The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*. New York: Random House.
- Transhumanist Declaration. Pobrano z: <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhuman-Declaration.pdf>, dostęp: 13.12.2022.
- Tremain, S. (2002). On the Subject of Impairment. W: M. Corker, T. Shakespeare (red.). *Disability/Postmodernity: Embodying Disability Theory*. London: Continuum.
- Turner, J. (2004). *Struktura teorii socjologicznej*. Tłum. G. Woroniecka et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Urry, J. (2004). Globalne układy złożone. W: M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.). *Kultura w czasach globalizacji*. Warszawa: IFiS PAN.
- Urry, J. (2005). The Complexities of the Global. *Theory, Culture and Society*, 5 (22), 235–254.
- Uslaner, E.M. (2010). Zaufanie strategiczne i zaufanie normatywne. W: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.). *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak.
- Wacquant, L.J.D. (1998). Negative social capital: State breakdown and social destitution in America's urban core. *Journal of Housing and the Built Environment*, 1 (13), 27–28.
- Wacquant, L.J.D. (2004). Decivilizing and Demonizing: Remaking the Black American Ghetto. W: S. Loyal, S. Quilley (red.). *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wacquant, L.J.D. (2007). Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality. *Thesis Eleven*, 1 (91), 66–77.
- Walczewska, S. (1999). *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków: eFKA.
- Waldschmidt, A. (2015). Who Is Normal? Who Is Deviant?: “Normality” and “Risk” in Genetic Diagnostics and Counseling. W: S. Tremain (red.). *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 191–207.
- Warczok, T. (2008). *W poszukiwaniu bezpieczeństwa. Społeczne zmagania z traumą globalizacyjną. Rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem prof. dr. hab. Wojciecha Świątkiewicza*. Katowice: Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii.
- Wendland, M. (2011). *Konstrukttywizm komunikacyjny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Williamson, O.E. (1998). *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu. Firmy, rynki, relacje kontraktowe*. Tłum. J. Kropiwnicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 391–392.
- Witkowski, L. (2008). *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
- Wlazło, M. (2013). *Proste myśli, trudne słowa. Z perspektywy socjopedagogicznej o wizerunku osób z niepełnosprawnością intelektualną w literaturze pięknej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Wlazło, M. (2016). Interdyscyplinarne studia nad niepełnosprawnością – sprzymierzeniec czy wróg pedagogiki specjalnej? *Problemy Edukacji, Rehabilitacji i Socjalizacji Osób Niepełnosprawnych*, 2 (23), 65–74.
- Wolfensberger, W. (1972). *The Principle of Normalization in Human Services*. Toronto: National Institute on Mental Retardation.
- Wolfensberger, W. (1980a). Research, empiricism, and the principle of normalization. W: R.J. Flynn, K.E. Nitsch (red.). *The definition of normalization: Update, problems, disagreements, and misunderstandings*. Baltimore: University Park Press, 71–115.

- Wolfensberger, W. (1980b). Research, empiricism, and the principle of normalization. W: R.J. Flynn, K.E. Nitsch (red.). *Normalization, social integration, and community services*. Baltimore: University Park Press, 117–129.
- Wolfensberger, W. (1983). Social role valorization: A proposed new term for the principle of normalization. *Mental Retardation*, 6 (21), 234–239.
- Wolfensberger, W. (1995). *The SRV training package*. Unpublished manuscript.
- Wolfensberger, W. (2006). An overview of Social Role Valorization theory. *The SRV Journal*, 1 (1), 4–13.
- Wolfensberger, W., Glen, S. (1973a). *Program Analysis of Service Systems (PASS)*, vol. 1. A Handbook, 2nd ed. Toronto: NIMR.
- Wolfensberger, W., Glen, S. (1973b). *Program Analysis of Service Systems (PASS)*, vol. 2. A Handbook. Toronto: NIMR.
- Wolfensberger, W., Glen, S. (1975). *PASS 3: Program Analysis of Service Systems: a Method for the Quantitative Evaluation of Human Services*. A handbook. Toronto: NIMR.
- Woolcock, M. (1998). Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework. *Theory and Society*, 27, 151–208.
- Woynarowska, A. (2010). *Niepełnosprawność intelektualna w publicznym i prywatnym dyskursie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Wróblewski, M. (2014). Postkonstruktywizm, czyli zmieńmy temat rozmowy. Odpowiedź Michałowi Rydlewskiemu. *Filo–Sofija*, 2 (25), 443–457.
- Wyczęsany, J. (2012). Wybrane aspekty diagnozy i terapii osób z niepełnosprawnością intelektualną. W: K. Bobińska, T. Pietras, P. Gałęcki (red.). *Niepełnosprawność intelektualna, etiopatogeneza, epidemiologia, diagnoza, terapia*. Wrocław: Wydawnictwo Continuo.
- Yates, S. (2005). Truth, power, and ethics in care services for people with learning difficulties. W: S. Tremain (red.). *Foucault and the Government of Disability*. Detroit: University of Michigan Press, 65–77.
- Yates, S., Dyson, S., Hiles, D. (2008). Beyond normalization and impairment: Theorizing subjectivity in learning difficulties – Theory and practice. *Disability & Society*, 3 (23), 247–258.
- Zaorska, M. (2002). *Wiodące koncepcje w edukacji i rehabilitacji głuchoniewidomych dzieci*. Olsztyn: Oficyna Wydawnicza Kastalia.
- Zemło, M. (2003). *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ziółkowski, M. (1998). Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne. *Kultura i Społeczeństwo*, 4 (42).
- Žižek, S. (2007). *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*. Tłum. J. Kutyla. Kraków: Ha!art.
- Žižek, S. (2010a). *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. J. Kutyla. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- Žižek, S. (2010b). *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*. Tłum. A. Górny. Warszawa: Muza.
- Žižek, S., Butler, J., Laclau, E. (2014). *Przygodność, hegemonia, uniwersalność*. Tłum. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyka Polityczna.
- Zybertowicz, A. (1995). *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

- Zybertowicz, A. (1999). Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych. *ASK. Społeczeństwo. Badania. Metody*, 8, 7–28.
- Żółkowska, T. (2004). *Wyrównywanie szans społecznych osób z niepełnosprawnością intelektualną*. Szczecin: Oficyna In Plus.
- Żółkowska, T. (2006). Podmiotowość osób z niepełnosprawnością intelektualną w teorii i praktyce. W: Cz. Kosakowski, A. Krause, S. Przybyliński (red.). *Pomiędzy teorią a praktyką*. Olsztyn: UWM.
- Żółkowska, T. (2013). Inny (wykluczony): dyskurs, puste znaczące, emancypacja. *Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne*, 23, 189–210.
- Żółkowska, T. (2016). Construction of the intellectual disability. (De)construction of the social role of intellectually disabled persons. *International Journal of Developmental Disabilities (former British Journal of Development Disabilities)*, 4 (62), 213–223.
- Żółkowska, T. (2018). *Doświadczenia zaufania osób z głębszym stopniem niepełnosprawności intelektualnej. Szkice praktyk*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żyta, A. (2011). *Życie z zespołem Downa. Narracje biograficzne rodziców, rodzeństwa i dorosłych osób z zespołem Downa*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Żyta, A. (2013). Aspiracje zawodowe rodzeństwa pełnosprawnego podyktowane doświadczeniem niepełnosprawności w rodzinie. *Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej*, 3, 21–29.



## Streszczenie

Niniejsza publikacja poświęcona jest refleksjom o niepełnosprawności prowadzonym w oparciu o wybrane podejścia zakreślone w kontekście post-ów i zwrot-ów ontologiczno-epistemologicznych. Skupiam się tylko na tych nurtach, które proponują nowe ujęcie podmiotu i świeże podejście do niepełnosprawności. Post-y i zwrot-y badawcze, które dokonały się w naukach humanistycznych i społecznych w całym XX wieku, to liczne szkoły, kierunki badawcze, kolejno uznawane za przełomowe w rozwoju nauki. W książce wykorzystuję pojęcia post-u i zwrot-u w celu zaakcentowania nowych, świeżych orientacji teoretyczno-empirycznych, pojawiających się na płaszczyznach socjologii i pedagogiki, zmieniających przy tym dotychczas stosowany sposób ujmowania niepełnosprawności. W przyjętym przeze mnie rozumieniu post-y i zwrot-y stanowią inter- i transdyscyplinarny dialog ontologiczno-epistemologiczny konceptualizujący niepełnosprawność.

W rozdziale 1 prezentuję zagadnienia dotyczące refleksyjnej nowoczesności, które pozwalają na umiejscowienie rozważań o przedmiocie analiz ze względu na ramy czasowe i znaczeniowe. W rozdziale 2 przybliżam kwestie związane z rolą zwrot-ów i post-ów w badaniach niepełnosprawności. W szczególności poruszam problemy: post/humanizmu jako nowej dyskursywnej ramy odniesienia do refleksji nad niepełnosprawnością, post/strukturalistycznej interpretacji niepełnosprawności, neomaterialistycznego projektu niepełnosprawności jako relacji w świecie i ze światem, konstruktywistycznej i post/konstruktywistycznej orientacji w rozważaniach o niepełnosprawności, perspektywy refleksyjnej teorii i empirii niepełnosprawności oraz performatywności jako narzędzia i przestrzeni eksploracji niepełnosprawności. Całość książki domykają dylematy znajdujące się w rozdziale 3 „Na skrzyżowaniu naukowych prawd, dyskursywnej uniwersalności i ideologicznej normy”.

## Summary

### Disability. Post/modern reflections

The following book presents an array of disability theories that stem from ontological and epistemic context. However, the author tried to present only chosen and modern approaches to discussed subject. Phrases, theories and scientific terms derived from 20<sup>th</sup> century humanistic and social science were (and still are) considered as critical and groundbreaking. In the following book, the author creates new frame for disability definition using *phrases* that stem from Sociology and Education fields of science. By doing so new theoretical and empirical approaches are being stressed. In the following monograph phrases are understood as inter- and transdisciplinary ontological and epistemic dialogue that conceptualize disability.

Moreover, in the book are presented terms from *reflexive modernity theory*, and therefore frame thoughts and views depending on the time and meaning.

Next, in the book the role of issues regarding the role of *phrases* is being discussed. Specifically, author explains such problems as posthumanism as new discursive frame for reflections of disability, post/structural interpretation of disability, neomaterialistic project of disability as a relation in the worlds and with the world, constructive and post/constructive orientation in reflections about disability, perspective of reflexive theory and empiricism of disability and performance as a device and space for exploration of disability. The ending of the monograph is closed with dilemmas titled *On the verge of scientific truths, universality and ideological norms*.

**Teresa Żółkowska** profesor dr hab. nauk społecznych. Specjalizuje się w pedagogice specjalnej i socjologii niepełnosprawności. Wykształcenie: mgr pedagogiki specjalnej (1980), dr (1990), hab. (w zakresie socjologii 2002), hab. (w zakresie pedagogiki 2011), prof. nauk społecznych (2020). Praca: Uniwersytet Szczeciński, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Pedagogiki od 1982 roku, kierownik Katedry Pedagogiki Specjalnej (2004–2022), dyrektor Instytutu Pedagogiki (2009–2019). Autorka ponad 100 publikacji m.in.: *Rodzina a funkcjonowanie w klasie szkolnej ucznia upośledzonego umysłowo w stopniu lekkim* (1994), *Osoby z niepełnosprawnością intelektualną w Danii* (2001), *Wyrównywanie szans społecznych osób z niepełnosprawnością intelektualną* (2004), *Reflection on Moderate and Severe Intellectual Disability* (2009), *Społeczno-pedagogiczne konteksty niepełnosprawności* (2011), *Zaufanie. Szkice teoretyczne* (2014), *Doświadczenia zaufania osób z głębszym stopniem niepełnosprawności intelektualnej* (2019). Organizatorka (współorganizatorka) kilkunastu międzynarodowych i krajowych konferencji naukowych poświęconych pedagogice specjalnej. Stale współpracuje z: instytucjami naukowo-badawczymi w kraju i za granicą (np. Dania, Hiszpania, Norwegia, Portugalia, USA, Włochy), organizacjami i instytucjami samorządowymi oraz pozarządowymi, szkołami, Specjalnymi Ośrodkami Szkolno-Wychowawczymi, placówkami opieki i rehabilitacji osób z niepełnosprawnościami. Promotor prac naukowo-badawczych. Członek redakcji naukowych wiodących polskich czasopism naukowych. Recenzent książek, artykułów i projektów naukowo-badawczych z zakresu pedagogiki specjalnej. Członek sekcji Pedagogiki Specjalnej KNP Polskiej Akademii Nauk.

Niniejsza książka poświęcona jest refleksjom o niepełnosprawności prowadzonym na podstawie wybranych podejść zakreślonych w kontekście post-ów i zwrot-ów stanowiących inter- i transdyscyplinarny dialog ontologiczno-epistemologiczny konceptualizujący niepełnosprawność. W książce zaprezentowano zagadnienia dotyczące *Refleksyjnej nowoczesności*, które pozwalają na umiejscowienie rozważań o przedmiocie analiz ze względu na ramy czasowe i znaczeniowe. Następnie przybliżono kwestie związane z *Rolą zwrot-ów i post-ów w badaniach niepełnosprawności*. W szczególności poruszone są problemy: post/humanizmu jako nowej dyskursywnej ramy odniesienia dla refleksji nad niepełnosprawnością, post/strukturalistycznej interpretacji niepełnosprawności, neomaterialistycznego projektu niepełnosprawności jako relacji w świecie i ze światem, konstruktywistycznej i post/konstruktywistycznej orientacji w rozważaniach o niepełnosprawności, perspektywy refleksyjnej teorii i empirii niepełnosprawności oraz performatywności jako narzędzia i przestrzeni eksploracji niepełnosprawności. Całość książki domykają dylematy znajdujące się *Na skrzyżowaniu naukowych prawd, dyskursywnej uniwersalności i ideologicznej normy*.