



29 lutego 2016

*P*rzegląd
*S*ocjologii
*J*akościowej

Tom XII
Numer 1

*Perspektywa Foucaultowska
we współczesnej refleksji
badawczej*

pod redakcją
Magdaleny Nowickiej
i Karola Franczaka

www.przegladsocjologiijakosciowej.org

REDAKTOR NACZELNY

Krzysztof Tomasz Konecki, UŁ

REDAKTORZY PROWADZĄCY

Jakub Niedbalski, UŁ

Izabela Ślęzak, UŁ

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Waldemar Dymarczyk, UŁ

Marek Gorzko, US

Anna Kacperczyk, UŁ

Sławomir Magala, Erasmus

University

Łukasz T. Marciniak, UŁ

REDAKTOR

DZIAŁU RECENZJI

Dominika Byczkowska-Owczarek,

UŁ

REDAKTOR JĘZYKOWY

Aleksandra Chudzik (j. polski)

Jonathan Lilly (j. angielski)

AUDYTOR WEWNĘTRZNY

Anna Kubczak, UŁ

KOREKTA

Magdalena Chudzik-Duczmańska

Magdalena Wojciechowska, UŁ

SKŁAD

Magdalena Chudzik-Duczmańska

PROJEKT OKŁADKI

Anna Kacperczyk, UŁ

WWW

Edyta Mianowska, UZ

ADRES REDAKCJI

Uniwersytet Łódzki

Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Instytut Socjologii

Katedra Socjologii

Organizacji i Zarządzania

ul. Rewolucji 1905 r. 41/43

90-214 Łódź

redakcja.psj@gmail.com

Przegląd
Socjologii
Jakościowej

Tom XII
Numer 1

*Perspektywa Foucaultowska
we współczesnej refleksji badawczej*

pod redakcją
Magdaleny Nowickiej
i Karola Franczaka

Prawa autorskie

Czasopismo oraz wszystkie zamieszczone w nim artykuły stanowią dorobek współczesnej socjologii. Mogą zostać wykorzystane bez specjalnej zgody dla celów naukowych, edukacyjnych, poznawczych i niekomercyjnych z podaniem źródła, z którego zostały zaczerpnięte.

Wykorzystywanie ogólnodostępnych zasobów zawartych w naszym piśmie dla celów komercyjnych lub marketingowych wymaga uzyskania specjalnej zgody od wydawcy. Pobieranie opłat za dostęp do informacji lub artykułów zawartych w naszym piśmie lub jakiegokolwiek ograniczanie do niego dostępu jest zabronione. Autorzy nadsyłanych artykułów ponoszą odpowiedzialność za uzyskanie zezwoleń na publikowanie materiałów, do których prawa autorskie są w posiadaniu osób trzecich.

Logotyp, szata graficzna strony oraz nazwa *Przeglądu Socjologii Jakościowej* (*Qualitative Sociology Review*) znajdują się w wyłącznym posiadaniu wydawcy. Wszystkie pozostałe obiekty graficzne, znaki handlowe, nazwy czy logotypy zamieszczone na tej stronie stanowią własności ich poszczególnych posiadaczy.

RADA NAUKOWA

Jan K. Coetzee

University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

Markieta Domecka

University of Surrey, UK

Aleksandra Galasińska

University of Wolverhampton, UK

Piotr Gliński

Uniwersytet Białostocki

Marek Kamiński

New York University, USA

Michał Krzyżanowski

Lancaster University, UK

Anna Matuchniak-Krasuska

Uniwersytet Łódzki

Barbara Misztal

University of Leicester, UK

Janusz Mucha

Akademia Górniczo-Hutnicza

Sławomir Partycki

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Anssi Perakyla

University of Helsinki, Finland

Robert Prus

University of Waterloo, Canada

Marek Szczepański

Uniwersytet Śląski

Piotr Sztompka

Uniwersytet Jagielloński

SPIS TREŚCI

Od redaktorów:

Karol Franczak, Magdalena Nowicka

Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej 6

Dyskusje

Małgorzata Kowalska, Małgorzata Jacyno, Kajetan M. Jaksender, Magdalena Nowicka

Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta. Z prof. Małgorzatą Kowalską, prof. Małgorzatą Jacyno i Kajetanem Marią Jaksenderem rozmawia Magdalena Nowicka 16

Marek Czyżewski, Ewa Marynowicz-Hetka, Maria Mendel, Astrid Męczkowska-Christiansen, Helena Ostrowicka, Tomasz Szkudlarek

Oswajanie Foucaulta w analizach społeczno-pedagogicznych – zapis dyskusji panelowej 32

Artykuły

Paweł Bytniewski

„Reżimy prawdy” i „reżimy fikcji” – Foucault o związkach sztuki z nauką 62

Marcin Maria Bogusławski

Michel Foucault jako *farmakon* 76

Krzysztof Pacewicz

Zboczony seks jako bioopór. Między Foucaultem a Agambenem 92

Karol Franczak

Rozum na barykadzie. Michel Foucault i intelektualizacja społecznego protestu 108

Jerzy Stachowiak

Czy władza jest wszędzie? Krytyka dwóch uzasadnień Foucaultowskiej tezy o powszechności władzy 128

Helena Ostrowicka

Wokół problematyki „metody” w postfoucaultowskich badaniach społecznych – pomiędzy strategią transkrypcji a strategią fugi 152

Magdalena Nowicka

O użyteczności kategorii dyspozytywu w badaniach społecznych 170

Karol Franczak
Uniwersytet Łódzki

Magdalena Nowicka
Uniwersytet Łódzki

Od redaktorów:

Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej

Abstrakt Wprowadzenie do tomu *Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej* składa się z dwóch części. Celem pierwszej z nich jest zwięzłe zaprezentowanie głównych kierunków współczesnych inspiracji bogatym dorobkiem Michela Foucaulta, do których należą między innymi studia nad biopolityką, rządomyślnością/urządzeniem (*governmentality*), krytyczne analizy neoliberalizmu, analiza dyspozytywu oraz refleksja nad kategoriami krytyki i parezji. W drugiej części charakteryzowany jest tematyczny zakres tomu, który odzwierciedla wieloaspektowość i wielowątkowość postfoucaultowskiej refleksji badawczej.

Słowa kluczowe Michel Foucault, biopolityka, rządomyślność, dyspozytyw, opór

Karol Franczak – socjolog i kulturoznawca, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problematyką władzy i komunikacji, sfery publicznej oraz analizą działalności współczesnych elit symbolicznych. Autor książki *Kalający własne gniazdo. Artyści i obrachunek z przeszłością* (Universitas 2013). Publikował w czasopismach naukowych, m.in. „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie Socjologicznym” i „Societas/Communitas” oraz w prasie społeczno-kulturalnej, m.in. „Odrze” i „Tygodniku Powszechnym”.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej, Instytut Socjologii UŁ
90-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41
e-mail: karol.franczak@wp.pl

Magdalena Nowicka – doktor, adiunkt w Zakładzie Badań Komunikacji Społecznej w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Łódzkim. Interesuje się kondycją debaty publicznej, rolą intelektualistów w przestrzeni publicznej i postfoucaultowską analizą dyskursu. Publikuje w czasopiśmie socjologicznym oraz w „Tygodniku Powszechnym” i „Wiedzy i Życiu”. W roku 2014/2015 stypendystka Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej
Instytut Socjologii UŁ
90-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41
e-mail: m.a.nowicka@tlen.pl

Teksty zebrane w tomie „Przeglądu Socjologii Jakościowej” zatytułowanym *Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej* stanowią dorobek sympozjum z okazji 30. rocznicy śmierci Michela Foucaulta pod tytułem *Pamiętać Foucaulta. Władza, wiedza, opór we współczesnej refleksji badawczej*. Sympozjum odbyło się 16–17 grudnia 2014 roku na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego. Organizatorami tego wydarzenia był Zakład Badań Komunikacji Społecznej (Instytut Socjologii UŁ) oraz Katedra Pedagogiki Społecznej (Wydział Nauk o Wychowaniu UŁ). Spotkanie, którego pretekstem była chęć wspomnienia zmarłego w 1984 roku Michela Foucaulta, miało i wręcz musiało mieć interdyscyplinarny charakter. Zaproszenie do udziału w sympozjum przyjęli znawcy i znawczynie myśli Foucaulta oraz tłumacze i tłumaczki jego prac, reprezentujący filozofię, antropologię, pedagogikę i socjologię. Ten wachlarz perspektyw pozwolił oddać – przynajmniej w pewnym stopniu – wielowymiarowość spojrzenia samego Foucaulta, którego nie sposób zaszeregować do jednej tylko dyscypliny. On sam umieszczał swoje rozważania na granicy pola filozofii, nauk humanistycznych i społecznych. „W gruncie rzeczy”, mówił, „chcę stanąć poza kulturą, do której należymy, badać jej warunki formalne, by móc poddać ją krytyce, nie po to jednak, by obniżyć jej wartość, ale po to, by zobaczyć, jak faktycznie mogła ona powstawać” (Foucault 2013: 57).

Choć Foucault zmarł ponad 30 lat temu, recepcja pozostawionych przez niego tekstów jest nader żywa i intensywna. Od kilkunastu lat badacze różnych dyscyplin mierzą się między innymi z kolejnymi

tomami wykładów wygłaszanych przez filozofa w Collège de France na przełomie lat 70. i 80., a opublikowanych dopiero w ostatnich dwóch dekadach. Krytyczna lektura udostępnionych szerokiemu odbiorcy wystąpień Foucaulta zaowocowała między innymi wzmożonym zainteresowaniem biopolityką i rządomyślnością/urządzeniem (*governmentality*) i w konsekwencji namysłem nad pośrednimi sposobami rządzenia populacją.

W przypadku biopolityki zainteresowano się między innymi medykacją i normalizacją społeczeństwa poprzez praktyki biomedyczne, urządzenia bezpieczeństwa (np. systemy ubezpieczeń, programy powszechnych szczepień czy badania profilaktyczne) oraz rozwijanie troski o siebie i innych w propagowaniu tak wydawałoby się nieproblematicznych idei, jak „zdrowy styl życia” czy „opieka psychoterapeutyczna”. Zainteresowanie medykacją współczesnych społeczeństw skupia się na analizie sposobów konstruowania coraz większej liczby aspektów ludzkiego życia w kategoriach zdrowotnych i – szerzej – sekurytyzacyjnych. Pod lupą badaczy znajdują się nowe technologie rządzenia mające na celu dobrostan populacji – profilowanie ryzyka, normalizacja czy przewidywanie z pomocą metod statystycznych.

W przypadku *governmentality studies* zajęto się nowoczesną formą władzy-wiedzy, nabierającą znaczenia w realiach gospodarki neoliberalnej. Szczególnie kuszący okazał się opis współczesnych sposobów ujarzmiania/subiektywizacji (*assujettissement*), czyli praktyk wytwarzania podmiotu określonego typu przez anonimowe procesy i zewnętrzne wobec jednostki dyskursy. W kontekście tej ważnej

Foucaultowskiej kategorii przez lata badaczy inspirowała głównie figura panoptikonu z książki *Nadzorować i karać* oraz jej kolejne rekontekstualizacje (dziś rozwijane choćby w odniesieniu do kontroli sprawowanej dzięki zbieraniu danych wizualnych i cyfrowych). Choć *assujettissement* od początku oznaczało zarazem podporządkowanie i upodmiotowienie jednostki, to metafora więziennego nadzoru akcentowała rolę kontroli, osłabiając jednocześnie znaczenie produktywnego wymiaru władzy. Dopiero w wykładach o rządomyślności doszedł w pełni do głosu podwójny charakter ujarzmiania/subiektywizacji, gdzie władza „stwarza” użyteczne podmioty i daje im sporą dozę autonomii. W warunkach rządomyślności ujawnia się relacja, którą Foucault określał jako „prowadzenie ludzi w ich prowadzeniu się” (Foucault 2011: 194). Jej sens polega nie tylko na tym, by kierować, panować i dyscyplinować jednostki, ale także na tym, by czynić je bardziej rozumnymi, produktywnymi, samozadowolonymi i spełnionymi. W warunkach „rządzenia przez wolność” (określenie Nikołasa Rose’a) człowiek staje się przedsiębiorcą samego siebie, który – jak twierdził Foucault (2011: 231) – jest „swym własnym kapitałem, swym własnym producentem i źródłem dochodów”. Kondycja taka w założeniu nie ma być ekskluzywna, bo neoliberalizm chce ją rozszerzyć właściwie na wszystkich obywateli nowoczesnego państwa.

Analizowane w kontekście rządomyślności idee rozwoju kapitału ludzkiego, uwłasnowolnienia i kształcenia ustawicznego łączone są w badaniach postfoucaultowskich z kategorią dyspozytywu bezpieczeństwa, czyli takiego mechanizmu władzy, w którym kontrola nad populacją sprawowana jest

poprzez wyposażenie jednostek w poczucie sprawczej podmiotowości, a nie rygorystyczne egzekwowanie prawa (jak w dyspozytywie prawnym) czy społeczny nadzór (typowy dla dyspozytywu dyscyplinarnego) (Czyżewski 2012: 85–86). Za pomocą kategorii dyspozytywu Foucault próbował opisać zmiany społeczne następujące w reakcji na „określony stan nagłej konieczności” (np. nową sytuację geopolityczną, gwałtowne zmiany demograficzne, pojawienie się nowych sposobów gospodarowania i związanych z nimi wzorów życia czy wy-czerpanie się i nieefektywność określonych metod rządzenia). Odpowiedź na ów krytyczny moment ujawnia się w zestawie wzajemnie powiązanych składników dyskursywnych (wypowiedziach, tekstach, regulacjach prawnych) i niedyskursywnych (np. sposobach organizacji przestrzeni, kształcie i strukturze instytucji), czyli zarówno w tym, co powiedziane, jak i w tym, co niepowiedziane. Dyspozytyw porządkuje rzeczywistość społeczną i jednocześnie określa kryteria możliwych w niej prawomocnych działań. Będąc odpowiedzią na społeczną sytuację przełomu, staje się – jak ujmuje to Andrea D. Bührmann i Werner Schneider (2008: 53 [tłum. własne]) – „operatorem rozwiązywania problemów”. Ich charakter niekoniecznie musi być związany z polem współczesnej gospodarki – kategoria dyspozytywu znalazła swoje miejsce między innymi w badaniach mediów, pamięci zbiorowej i analizach świata polityki (zob. Czyżewski 2012; Kumięga, Nowicka 2012).

Warto podkreślić, że w ostatnim czasie wypowiedzi Foucaulta na temat neoliberalizmu ulegają rewizji. Uwagę zyskują stanowiska dostrzegające ambiwalentny sens diagnoz stawianych między

innymi w wykładach z Collège de France, szczególnie w cyklu z roku 1979 znanym jako *Narodziny biopolityki* (Foucault 2011). Foucaultowi zaczęto przypisywać poglądy mieszczące się między rozumiejącą krytyką a afirmacją porządku neoliberalnego. Dyskusję zainicjowało w roku 2012 seminarium z udziałem dawnego ucznia i współpracownika Foucaulta François Ewalda, noblisty w dziedzinie ekonomii Gary’ego Beckera oraz amerykańskiego akademika Bernarda Harcourta (Becker, Ewald, Harcourt 2012). Największe emocje rozbudziła dokonana przez Ewalda nowa interpretacja obecnych w wykładach Foucaulta odniesień do ekonomicznej teorii zachowań ludzkich Gary’ego Beckera, a w dalszej kolejności komentarze tego ostatniego, który po raz pierwszy tak obszernie próbował ustosunkować się do koncepcji Foucaulta. Z kolejnymi, polemicznymi głosami występują dziś kluczowi egzegeci dorobku francuskiego filozofa (zob. m.in. Zamora, Behrent 2016).

O ile kategorie biopolityki, rządomyślności i dyspozytywu zdomowały się już w słowniku współczesnej humanistyki, to w Foucaultowskiej „skrzynce z narzędziami” czekają kolejne, które powoli zyskują uwagę badaczy. Co ciekawe, najwięcej nadziei na twórcze opracowanie rodzą pojęcia związane z zagadnieniem oporu – krytyka i parezja. Warto przypomnieć, że na początku lat 70. Foucault twierdził, że każdy sprzeciw wobec „reżimu prawdy” musi prowadzić do nowych form władzy-wiedzy. Walka o panowanie i podporządkowanie podmiotów jest nieuchronna i nieunikniona. Pod koniec dekad – równoległe z „rządomyślnością” – pojawiło się u Foucaulta zainteresowanie subiektywizacją – samo-kształtowaniem – którą chciał odróżnić od ujarz-

miania/subiektywizacji. W prowadzonych w tym czasie badaniach Foucault poszukiwał szans na kontrprowadzenie, które wiązał z indywidualnym przewodnictwem czy nową sztuką życia. Przez następnych kilka lat prowadził dalsze poszukiwania, w których koncentrował się na możliwościach choćby częściowego wyjścia z ram władzy-wiedzy (częściowego odujarzmiania). Kategoriami powiązanych z tym wysiłkiem, które dziś coraz bardziej inspirują badaczy, są właśnie krytyka oraz parezja.

Przez krytykę Foucault rozumiał opór w stosunku do dominującej aktualnie formy władzy-wiedzy. W tym sensie mówić można o „sztuce niebycia rządzonym” albo sztuce niebycia rządzonym w *taki* sposób, w *takiej* mierze, *takim* kosztem, w imię *takich* reguł, przez *takich* ludzi (Foucault 1990: 36–39). Warunkiem postawy krytycznej jest odrzucenie dominującego „reżimu prawdy”, czyli sproblematyzowanie kulturowego ładu ugruntowującego sposoby myślenia, mówienia i oglądania świata, które w danym czasie uchodzą za nieproblematyczne i przyjmowane są na mocy oczywistości. Krytyka jest postawą systematycznego wyrażania dezaprobaty wobec dominujących praktyk i dyskursów oraz ustawicznym zmaganiem, którego niezaspokojonym celem pozostaje zakwestionowanie reguł fundujących prawomocny model panowania.

Pisząc o „parezji” (*parrēsia*), czyli publicznym mówieniu prawdy, Foucault „wracał do Greków”. Klasyczny parezjasta kładł na szali własne życie, ponieważ odważnie stawał przed władcą (jak Sokrates przed ateńską *heliąją* czy Platon przed Dionizjuszem z Syrakuz) i mówił to, czego suweren nie chciał usłyszeć. Oprócz wyrażenia osobistego

przekonania paretzja mógł także wypowiadać się w imieniu tych, którzy mówić nie mogą, „milczącej większości”. Stąd dziś kategoria ta zdaje się najmocniej inspirować badaczy zainteresowanych dążeniami wolnościowymi i emancypacyjnymi, w których chodzi o udzielanie głosu przedstawicielom takich grup jak bezdomni, nielegalni imigranci, ofiary przemocy czy weterani wojenni. Współczesna „neoparetzja” ma być próbą realizacji siebie we własnych działaniach, taktyką wolności, która w konsekwencji umożliwia jakiś rodzaj wyzwolenia. Warto dodać, że odnowienie tradycji publicznego „mówienia prawdy” bardziej łączy się obecnie z instytucjonalizacją i uprawomocnieniem idei inkluzywności (przywracającą pamięć o wykluczonych w sensie społecznym lub ekonomicznym) niż z bezkompromisowym ujawnianiem „prawdy”, za którym stałoby prawdziwe niebezpieczeństwo dla demaskatora. Paretzja stała się tym samym kolejną ważną figurą myślową uruchamianą w badaniu pamięci, którą zastosowano w obszarze humanistyki, i której przypisano możliwość przeobrażenia patrzania na świat oraz wyprowadzenia ludzi z deficytów zapomnienia.

Materiały opublikowane w tym tomie można podzielić na trzy części problemowe. Pierwsza z nich obejmuje zapisy dwóch dyskusji, które odbyły się podczas sympozjum *Pamiętać Foucaulta. Władza, wiedza, opór we współczesnej refleksji badawczej*. Ich wspólnym celem była – podejmowana raz w perspektywie filozoficzno-socjologicznej, raz w optyce pedagogiczno-socjologicznej – próba odpowiedzi na pytanie o aktualność myśli Foucaulta i możliwość

jej odniesienia do problemów na styku władzy, wiedzy i stawianego im oporu, które są wyzwaniem dla współczesnego europejskiego, w tym polskiego, społeczeństwa. Druga część zawiera cztery artykuły dotyczące fundamentalnych dla Foucaulta wytworów porządków władzy i wiedzy, jak prawda (na przykładzie prawdy sztuki), podmiot (na przykładzie emancypacyjnego i normatywnego wymiaru teorii *queer*) oraz opór wobec władzy dyscyplinującej i normalizującej ludzkie ciała (na przykładzie seksualności oraz instytucji więzienia). Natomiast w części trzeciej znalazły się trzy artykuły dotyczące wywodzenia z prac Foucaulta metody i perspektywy badawczej, które mogłyby dziś służyć do empirycznych analiz „władzy, która zewsząd się wyłania” (Foucault 1995: 84) – anonimowej, społecznie rozproszonej i cyrkulującej kanałami edukacyjnymi, rynkowymi i medialnymi.

Uczestnicy dyskusji zatytułowanej *Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta*, Małgorzata Kowalska, Małgorzata Jacyno, Kajetan Maria Jaksender i prowadząca rozmowę Magdalena Nowicka, konfrontują ze sobą hasło sympozjum i przewrotny apel Jeana Baudrillarda (2014): *Oublier Foucault!* wyrażony w jego eseju z 1976 roku pod tym samym tytułem. Punktem wyjścia jest obiegowy wizerunek Foucaulta w naukach humanistycznych i społecznych, redukujący jego dorobek do kilku hasłowych koncepcji, jak chociażby panoptikon i władza dyscyplinarna. Rozmówcy podkreślają, że większość Foucaultowskich koncepcji i narzędzi analitycznych (zwłaszcza krytyka władzy pastoralnej i biopolityki w kontekście neoliberalizmu) pozostaje aktualna, szczególnie w odniesieniu do obecnej także w Polsce wizji uniwersytetu przedsiębiorczego, oferującego wiedzę praktyczną

kosztem rozwijającej krytycyzmu refleksji teoretycznej, której mistrzem był sam Foucault. Uczestnicy dyskusji zwracają także uwagę na pułapki i deficyty perspektywy Foucaultowskiej. Małgorzata Jacyno zauważa, że inspirowany Foucaultem dyskurs nowych ruchów oporu wobec władzy jest dziś łatwo przez tę władzę przejmowany i adaptowany do jej potrzeb, Małgorzata Kowalska mówi o niedostatecznej u tego autora refleksji nad globalnymi relacjami władzy ekonomicznej i o braku wyraźnego postulatów normatywnego, zaś Kajetan Maria Jaksender podkreśla, że współczesna władza nad ludźmi staje się jeszcze bardziej nieuchwytna, niż widział to Foucault i wiele z proponowanych przez niego narzędzi oporu traci dziś skuteczność. W konkluzji rozmówcy akcentują jednak, że trudno bez Foucaulta wyobrazić sobie współczesną filozofię i socjologię, choć warto jego optykę przekraczać w nowych kierunkach. W otwartej części dyskusji cenne uwagi i uzupełnienia formułują inni wybitni znawcy tego myśliciela: Krzysztof Matuszewski, Tomasz Szkularek i Marek Czyżewski.

W drugiej dyskusji pod tytułem *Oswajanie Foucaulta w analizach społeczno-pedagogicznych* biorą udział pedagogicy: Maria Mendel, Astrid Męczkowska-Christiansen, Helena Ostrowicka i Tomasz Szkularek, a moderują Marek Czyżewski i Ewa Marynowicz-Hetka. Tematyka koncentruje się wokół trzech pytań problemowych: co w warstwie normatywnej oznacza kierowanie się w naukach społeczno-pedagogicznych inspiracjami Foucaultowskimi; jaka jest przydatność koncepcji Foucaulta do analiz społeczno-pedagogicznych oraz w jakim stopniu przyjęcie perspektywy Foucaultowskiej może zachwiać tożsamością pedagogiki i socjolo-

gii? Pośród wielu zagadnień poruszanych przez panelistów warto przywołać choćby kilka. Helena Ostrowicka akcentuje znaczenie dla współczesnej pedagogiki krytycznych analiz dyskursu edukacyjnego i uznanie go za przedmiot badań tej dyscypliny naukowej. Astrid Męczkowska-Christiansen podkreśla, że dla analiz społeczno-pedagogicznych najistotniejsze wydaje się dziś Foucaultowskie rozumienie wolności jako instrumentu rządzenia jednostkami, gdyż pozwala rozpoznać problematyczne oddziaływania eksperckich i terapeutycznych dyskursów pedagogicznych. Z kolei dla Marii Mendel najważniejsze są Foucaultowskie inspiracje, które można zastosować w badaniach empirycznych (na przykład nad bezdomnością) – jak koncepcja heterotopii umożliwiająca przełamywanie binarnego opisu doświadczeń wykluczenia. Natomiast Tomasz Szkularek patrzy na recepcję Foucaulta w polskich i zachodnich naukach społecznych w perspektywie historycznej. Zastanawia się, jak polski kontekst polityczny, w tym okres komunizmu, wpłynął na wybiórczą w pedagogice interpretację Foucaulta, kładącą nacisk na analizę systemów dyscyplinarnych, a niedoceniającą jego koncepcji neoliberalnej rządymyślności. Te wypowiedzi uzupełniane są uwagami od: Marcina Marii Bogusławskiego, Małgorzaty Kowalskiej, Mariusza Granosika, Krzysztofa Matuszewskiego, Karola Franczaka i Jerzego Stachowiaka.

Część drugą, skupioną na analizie kluczowych Foucaultowskich kategorii związanych z porządkami władzy i wiedzy, inicjuje tekst Pawła Bytniewskiego pod tytułem „*Reżimy prawdy*” i „*reżimy fikcji*” – *Foucault o związkach sztuki z nauką*. Autor

dowodzi, że poglądy Foucaulta na te dwie dziedziny doświadczenia przekładają się na diagnozę dziejów nowożytnej kultury Zachodu, w której dostrzec można nieoczywiste związki między estetyką a epistemologią. Według autora oryginalne stanowisko Foucaulta polega między innymi na opisie alternatywnego kierunku tej relacji – to nie wiedza pozwala na refleksyjny dystans wobec sztuki, ale odwrotnie: to sztuka pełni krytyczne funkcje wobec wiedzy. Sztuka w ujęciu Foucaulta pozwala krytykować przemijający porządek wiedzy i proklamować nowy. Dziedziny takie jak literatura i malarstwo „przeczuwają” kolejne epistemologiczne mutacje i niejako sankcjonują zmianę w ludzkim samopoznaniu. Tak zarysowana funkcja krytyczna i poznawcza analizowana jest na przykładzie książki *Don Kichot z La Manchy* Miguela Cervantesa oraz obrazu *Las Meninas* Diego Velázqueza. Oba dzieła pokazują nieciągłość badanych przez Foucaulta episteme, a użyte w nich środki reżimu fikcji – między innymi paradoks, dystans i ironia – pozwalają odsłonić matrycę reżimu prawdy charakterystyczną dla renesansowej episteme.

Marcin Maria Bogusławski w tekście zatytułowanym *Michel Foucault jako farmakon* wpisuje myśl Foucaulta w logikę Derridiańskiego *farmakonu* – środka, który jest zarazem trucizną i lekarstwem. Autor dowodzi aktualności Foucaulta w polemice z *Historią egzystencjalną* Ewy Domańskiej – książką próbującą odesłać Foucaulta i jego pojmowanie władzy-wiedzy do akademickiego archiwum, a w zamian przywracającą znaczenie sprawstwa i samostrownego działania. Bogusławski podaje w wątpliwość użyteczność wniosków, które Domańska wyprowadza z kolejnych zwrotów

humanistycznych, ze szczególnym odwołaniem do niejednoznacznych konsekwencji zwrotu performatywnego. Autor traktuje Foucaulta przede wszystkim jako „filozofa podmiotu”, dla którego centralnym problemem były procesy ujarzmiania/subiektywizacji, czyli wytwarzania podmiotowości przez anonimowe relacje władzy, dyskursy i złożoną grę społecznych zasad. Poszukując możliwości choćby częściowego wyjścia z ram władzy-wiedzy, autor rozważa dwie strategie oporu, które jego zdaniem można wyprowadzić z prac Foucaulta: wiązaną z przekraczaniem wszelkich struktur władzy transgresję oraz pracę polegającą na poszerzaniu zbioru funkcjonujących w kulturze norm.

Krzysztof Pacewicz w artykule pod tytułem *Zboczony seks jako bioopor. Między Foucaultem a Agambenem* nakreśla miejsce seksu i seksualności w teoriach biopolityki Michela Foucaulta i Giorgia Agambena. Pokazuje, w jaki sposób lektura tych filozofów umożliwia odmienne myślenie o cielesności jako domenie działań biopolitycznych. Szukając napięć w obu wpływowych analizach, autor sięga po kategorie *zoopolityki* (bliższej zainteresowaniom Agambena) i *etopolityki* (właściwej badaniom Foucaulta), a następnie wydobywa z obu stanowisk istotne różnice odnośnie rozumienia istoty polityczności. Pacewicz dowodzi, że mimo nieusuwalnych rozbieżności duch sprzeciwu wobec opresyjnej (bio)władzy przenika oba stanowiska, a łączy je położenie akcentu na tak zwany *zboczony seks* – zachowania seksualne znacząco odbiegające od normy. Foucault możliwość biooporu lokuje wewnątrz koncepcji biopolityki i łączy go z kreatywnymi praktykami przyjemności, „produkowaniem nowych, twórczych form korzystania z ciała”. Intelktualna refleksja

Agambena prowadzi nie przez namysł nad biopolityką, ale radykalne wykorzystanie figur teologicznych i koncepcji religijnych. Efektem jest swoiście rozumiany projekt profanacji ciał, w którym kluczowe okazuje się oderwanie ich od przypisanych funkcji i wyzwolenie z opresyjnych norm.

Artykuł Karola Franczaka zatytułowany *Rozum na barykadzie. Michel Foucault i intelektualizacja społecznego protestu*, wychodząc od przekrojowej analizy procesów problematyzacji buntu i sprzeciwu w dyskursie elit symbolicznych, opisuje paradoksy zaangażowania Foucaulta w działania współtworzonej przez niego inicjatywy *Groupe d'Information sur les Prisons*. Autor pokazuje, w jaki sposób GIP można traktować nie tylko w kategoriach interwencyjnej centrali wspierającej osadzonych, ale także jako „rodzaj eksperymentu w myśleniu” i narzędzie problematyzacji kontrowersyjnych praktyk instytucjonalnych związanych z dyscyplinowaniem społeczeństwa za pomocą surowej polityki penitencjarnej. Zaangażowanie Foucaulta w aktywność GIP oceniane jest także przez pryzmat jego ówczesnych zainteresowań intelektualnych, w tym uwagi poświęconej kategorii oporu oraz prawom wiedzy partykularnej, identyfikowanej z perspektywą takich grup, jak więźniowie, homoseksualiści czy nielegalni imigranci. W tym kontekście artykuł podejmuje problem ambiwalentnych konsekwencji zaangażowania publicznego intelektualisty w próby oddania głosu tym, którzy „sami nie mogą się reprezentować”. Autor stawia pytanie, czy składana w publicznych działaniach Foucaulta obietnica emancypacji, indywidualizacji i „uwłasnowolnienia” tak rozumianych Innych nie jest w istocie ofertą fałszywą.

Część metodologiczną tomu otwiera artykuł Jerzego Stachowiaka pod tytułem *Czy władza jest wszędzie? Krytyka dwóch uzasadnień Foucaultowskiej tezy o powszechności władzy*. Autor przygląda się tu *Metodzie*, podrozdziałowi *Historii seksualności* Foucaulta (1995), który jest jednym z nielicznych tekstów, gdzie ten myśliciel wyraźnie nakreśla horyzont badawczy swoich rozważań, rozumiany tu nie tyle jako instruktaż prowadzenia analiz empirycznych, lecz jako uważność badawcza, sposób stawiania pytań i konceptualizowania kluczowych pojęć. W centrum zainteresowania Foucaulta stoi postulat nowej analityki władzy, którą uznaje za wszechobecną, ponadjednostkową i obejmującą nawet enklawy oporu wobec niej samej. Stachowiak przedstawia rozwijane przez Foucaulta dwa uzasadnienia powszechności władzy: historiozoficzne oraz uzasadnienia różnicowaniem społecznym, a następnie poddaje je krytyce, wskazując na ich problematyczne skutki dla postulowanej analityki władzy, a szerzej dla postfoucaultowskiego nurtu w naukach społecznych. Autor stawia pytanie o to, jak badacz ma odpowiedzieć na utratę polemicznej skuteczności dyskursu teoretycznego, który krytycznie analizując władzę, jest zarazem traktowany jako jej element.

Z kolei Helena Ostrowicka w swoim tekście zatytułowanym *Wokół problematyki „metody” w postfoucaultowskich badaniach społecznych – pomiędzy strategią transkrypcji a strategią fugi* omawia metodologiczne zalecenia wynikające z recepcji prac Foucaulta. Autorka wyróżnia dwa scenariusze aplikowania perspektywy Foucaultowskiej na potrzeby badań społecznych: strategię transkrypcji, możliwie wierne odtworzenie sposobu postępowania Foucaulta, oraz

strategię fugi, polegającą na modyfikowaniu optyki Foucaulta, rekonceptualizacji jego pojęć i kategorii, a także łączeniu ich z innymi podejściami metodologicznymi. Autorka ilustruje swoje rozważania przykładem wielorakiej recepcji prac Foucaulta w polskiej pedagogice, a szczegółowej analizie poddaje cieszące się popularnością podręczniki jakościowych metod badań społecznych Davida Silvermana i zbiorowe opracowanie pod redakcją Normana K. Denzina i Yvonne S. Lincoln. Ostrowicka wyłuskuje trudności związane z prezentowanymi sposobami aplikacji koncepcji Foucaulta do badań społecznych: strategia transkrypcji mierzy się z nieoczywistym przenoszeniem teoretycznych kategorii w obszar badań empirycznych, zaś strategia fugi wiąże się z koniecznością szukania spójności epistemologicznej, aksjologicznej i pojęciowo-kategorialnej między podejściem Foucaulta a innymi metodami.

Tom zamyka artykuł Magdaleny Nowickiej – *O użyteczności kategorii dyspozytywu w badaniach społecznych* – w którym autorka prezentuje kategorię dyspozytywu w rozumieniu Foucaulta oraz omawia trudności związane z jej aplikacją do badań społecznych. Kategoria dyspozytywu, jak już wspomniano, pojawia się w późnych pracach i wykładach tego myśliciela, a oznacza heterogeniczną kompozycję dyskursywnych i niedyskursywnych elementów rzeczywistości społecznej połączonych dynamicznymi relacjami władzy. Jako narzędzie analityczne dyspozytyw budzi zainteresowanie studiów nad rządomyślnością i postfoucaultowskiej analizy dyskursu. Efektem prób operacjonalizacji dyspozytywu jest dziś perspektywa badawcza analizy dyspozytywu, dynamicznie rozwijana zwłaszcza przez badaczy niemieckich, ale coraz częściej wykorzystywana także

przez badaczy polskich. Autorka omawia główne założenia tego podejścia i proponuje typologię zastosowań Foucaultowskiej kategorii dyspozytywu w badaniach empirycznych, zwracając jednocześnie uwagę na pewne niekonsekwencje i ograniczenia analizy dyspozytywu.

Tematyka poruszona w tekstach zebranych w niniejszym tomie nawet w małym stopniu nie wyczerpuje szerokiego spektrum refleksji Foucaultowskiej i postfoucaultowskiej. Mamy jednak nadzieję, że już tak niewielki zbiór materiałów sygnalizuje zróżnicowanie problemów i wielość ujęć w obszarze tej perspektywy oraz wskazuje na możliwość dialogu z innymi nurtami teorii społecznej i filozofii. Ten brak schematyzmu i wariacyjność odciska się także na języku i terminologii, gdyż autorzy tekstów sięgają do różnych tłumaczeń prac Foucaulta i sami dokonują odmiennych wyborów translacyjnych. Jedni piszą o *rządomyślności*, inni – mając na myśli to samo pojęcie – o *urządzaniu*, jedni mówią o *dyspozytywie*, inni o *urządzeniu*, jedni o elementach *dyskursywnych* i *niedyskursywnych*, inni o *dyskursowych* i *niedyskursowych*. Szanując decyzję autorów, nie ujednoliliśmy zapisu.

Mimo różnorodności przedmiotowej i pojęciowo-terminologicznej zgromadzone tu rozważania łączy wspólna wrażliwość, wyczulenie na nadwyżki władzy w złożonych siatkach relacji społecznych i nawiązywanie do bliskiego Foucaultowi (2000: 286) filozoficznego etosu oznaczającego „permanentną krytykę naszego historycznego bytu”. Krytyka ta pozostaje jednak krytyką daleką od samozadowolenia, świadomą swoich granic i paradoksów związanych z oporem, jaki dyskurs teoretyczny może stawić praktyczności władzy.

Bibliografia

Baudrillard Jean (2014) *Zapomnieć Foucaulta*. Przełożył Kajetan Maria Jaksender. Kraków: Eperons-Ostrogi.

Becker Gary S., Ewald François, Harcourt Bernard E. (2012) *Becker on Ewald on Foucault on Becker American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures*. Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper No. 614.

Bührmann Andrea D., Schneider Werner (2008) *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld: transcript.

Czyżewski Marek (2012) *Wiedza specjalistyczna i praktyka społeczna – przemiany i pułapki* [w:] Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk, Mariusz Zemło, red., *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną i praktyką społeczną*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 71–93.

Foucault Michel (1990) *Qu'est-ce que la critique?* „Bulletin de la Société Française de Philosophie”, nr 2, s. 35–63.

Foucault Michel (1995) *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.

Foucault Michel (2000) *Czym jest Oświecenie?* [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przełożyli Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 276–293.

Foucault Michel (2011) *Narodziny biopolityki*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2013) *Kim pan jest, profesorze Foucault?* [w:] *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*. Przełożył Kajetan Maria Jaksender. Kraków: Eperons-Ostrogi, s. 51–76.

Kumiega Łukasz, Nowicka Magdalena (2012) *Dyskurs o badaniach nad dyskursem w Niemczech*. „Oblicza Komunikacji”, nr 5, s. 129–154.

Zamora Daniel, Behrent Michael C., eds. (2016) *Foucault and Neoliberalism*. Malden: Polity Press.

Cytowanie

Franczak Karol, Nowicka Magdalena (2016) *Od redaktorów: Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 6–15 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologii-jakosciowej.org>.

Foucauldian Perspective in Contemporary Research

Abstract: The introduction to the volume *Foucauldian Perspective in Contemporary Research* consists of two parts. The aim of the first part is a brief presentation of the main directions in contemporary studies inspired by Michel Foucault's legacy to which belong, for example, studies in biopolitics, governmentality studies, critical analysis of neoliberalism, dispositive analysis, and reflection on the categories of critique and parrhesia. The second part characterizes the thematic field of the volume, which reflects the multidimensionality and complexity of post-Foucauldian research.

Keywords: Michel Foucault, Biopolitics, Governmentality, Dispositive, Resistance

Małgorzata Kowalska
Uniwersytet Warszawski

Małgorzata Jacyno
Uniwersytet Warszawski

Kajetan M. Jaksender
Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Paris VII Denis Diderot

Magdalena Nowicka
Uniwersytet Łódzki

Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta

Z prof. Małgorzatą Kowalską, prof. Małgorzatą Jacyno i Kajetanem Marią Jaksenderem rozmawia Magdalena Nowicka

Magdalena Nowicka (MN): W nagradzanej pracy Karola Modzelewskiego pod tytułem *Zajeżdżimy kobyłę historii* znajduje się następujący *passus*: „Wybitny historyk francuski Michel Foucault, zanim odjechał w stronę postmodernizmu, poświęcił narodzinom nowoczesnego więziennictwa świetną książkę [*Nadzorować i karać*]. [...] Z pracy Foucaulta myślący czytelnik, nawet jeśli los nie dał mu szansy, żeby osobiście posiedzieć, wyciągnie nieodparty wniosek: system represji w ogóle, a więzienie w szczególności, jest zwierciadłem społeczeństwa i jego kultury. Sposób, w jaki traktujemy naszych przestępców, mówi bardzo wiele o nas samych” [K. Modzelewski, *Zajeżdżimy kobyłę historii*, Iskry, Warszawa 2013, s. 173]. Chciałabym ten cytat uczynić pretekstem do pytania o obiegowy wizerunek Foucaulta wśród polskich akademików. Czy mimo coraz liczniejszych tłumaczeń jego prac

i wykładów Foucault nie został w pewnym sensie „upupiony” jako autor plakatowej koncepcji władzy dyscyplinarnej?

prof. Małgorzata Kowalska (MK): Oczywiście, wizerunek Foucaulta i znajomość jego myśli w humanistyce opiera się na rozmaitych uproszczeniach, czasami wręcz karykaturalnych. Jest to jednak nieuchronne w dobie daleko idącej specjalizacji. Co więcej, w filozofii wciąż żywy jest podział na tak zwanych filozofów analitycznych i kontynentalnych. Dla tych pierwszych dorobek Foucaulta w ogóle nie jest interesujący. Poza tym każdy oryginalny myśliciel, od Platona przez Marksa aż po Foucaulta, zostaje zwulgaryzowany – czasami w jak najlepszej wierze. Wreszcie, analizy Foucaulta, zwłaszcza w *Nadzorować i karać*, mają dwuznaczny status. Z jednej strony stanowią

prof. Małgorzata Kowalska kieruje Zakładem Filozofii Współczesnej i Społecznej na Wydziale Historyczno-Socjologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Interesują ją problemy demokracji, liberalizmu i pojęcie sprawiedliwości. Jest znawczynią i tłumaczką współczesnej filozofii francuskiej: Michela Foucaulta, Jacques’a Derridy, Georges’a Bataille’a, Jeana-Paula Sartre’a, Emmanuela Levinasa i Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Jej książka *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy* (2000) była nominowana do literackiej nagrody Nike i otrzymała Nagrodę Ministra Szkolnictwa Wyższego I stopnia.

Adres kontaktowy:

Katedra Filozofii, Instytut Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku
Plac Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok
e-mail: malkowal@gmail.com

prof. Małgorzata Jacyno kieruje Zakładem Socjologii Wsi i Miasta w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Warszawskim. Do jej głównych zainteresowań należą proces terapeutyzacji i medykalizacji życia społecznego, kwestia upodmiotowienia w późnym kapitalizmie oraz kulturowa „wszystkożerność” współczesnego podmiotu. Jest autorką takich książek, jak m.in. *Iluzje codzienności: O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu* (1997) oraz *Kultura indywidualizmu* (2007), która została przetłumaczona na język rosyjski i czeski.

Adres kontaktowy:

Zakład Socjologii Wsi i Miasta
Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski
ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: jacynoma@is.uw.edu.pl

Kajetan M. Jaksender, doktorant w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i na Uniwersytecie Paris VII Denis Diderot. Jego praca doktorska pod kierunkiem Julii Kristewej poświęcona jest Michelowi Foucaultowi i literaturze. Inicjator, tłumacz i redaktor (wraz z Krzysztofem Matuszewskim i Bartłomiejem Błesznowskim) serii pism wybranych Foucaulta (I tom: *Kim pan jest, profesorze Foucault* ukazał się w 2014 roku). Jest także tłumaczem prac Jeana Baudrillarda, Gillesa Deleuze’a, Jacques’a Derridy, Rolanda Barthes’a i Julii Kristewej. W 2016 roku ukazał się kolejne tomy pism wybranych Foucaulta oraz przekład książki Julii Kristewej *Czas odczuwalny. Proust i doświadczenie literackie*.

e-mail: yaxender@gmail.com

Magdalena Nowicka, doktor, adiunkt w Zakładzie Badań Komunikacji Społecznej w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Łódzkim. Interesuje się kondycją debaty publicznej, rolą intelektualistów w przestrzeni publicznej i postfoucaultowską analizą dyskursu. Publikuje w czasopiśmie socjologicznym oraz w „Tygodniku Powszechnym” i „Wiedzy i Życiu”. W roku 2014/2015 stypendystka Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej
Instytut Socjologii
Uniwersytet Łódzki
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Łódź
e-mail: m.a.nowicka@tlen.pl

próbą, eksperymentalną diagnozę relacji władzy, a z drugiej jej krytykę. Z punktu widzenia czytelników zaangażowanych politycznie, do jakich niewątpliwie należy Karol Modzelewski, w lekturze Foucaulta na plan pierwszy wysuwa się krytyka pewnego typu reżimu. Sam Foucault podsuwał zresztą, między innymi w wykładach pod tytułem *Trzeba bronić społeczeństwa*, porównania reżimu dyscyplinarnego i reżimu kapitalistycznego z totalitarnym reżimem stalinowskim. Dlatego rozumie czytelników takich jak Modzelewski.

prof. Małgorzata Jacyno (MJ): Owe dwie interpretacje prac Foucaulta, ta obiegująca oraz ta pogłębiona i bardziej wysublimowana, są sobie nawzajem potrzebne. Można tu mówić o pewnym podziale pracy. Bez istnienia obiegującej opinii o tym, co napisał Foucault, „poważni” interpretatorzy nie mieliby dość wigoru, żeby dokonywać egzegezy jego pozostałych, zwłaszcza późnych prac. Mało tego, uważam, że *Nadzorować i karać* oraz niemal równie słynna *Historia seksualności* wcale nie zostały przez nas przetrawione, to nie jest wcale taka prosta, plakatowa lektura. Upraszczać, można powiedzieć, że o ile tak zwany wczesny Foucault pisze o tym, że władza produkuje więzienia, o tyle Foucault późny twierdzi, że władza produkuje wolność. Obydwie te konstatacje są obecne w dyskursie publicznym, dziennikarskim czy w sztuce, ale przypominają syjamskie bliźnięta, które udają, że się nie znają i nic o sobie nie wiedzą.

MN: Czy we Francji, gdzie spędził pan kilka lat, spuścizna Foucaulta napotyka podobne problemy?

Kajetan Maria Jaksender (KMJ): W ostatnich latach nastąpił tam ogromny rozkwit zainteresowa-

nia jego twórczością i to w tak wielu dziedzinach, że można mówić o renesansie Foucaulta. Zestaw zagadnień, jakie on podsuwa, jest chętnie wykorzystywany w badaniach kulturowych i literaturoznawczych do analiz związanych z tematyką wyzwolenia, LGBT, *queer* czy *gender*. Wszyscy znają Foucaulta, wszystkie humanistyczne instytuty, jakie powstały w ostatnim czasie, zostały poniekąd zainicjowane przez ruch myśli Foucaultowskiej albo się do niej odwołują. Na ten rozkwit wpływa także ciekawy z naszej perspektywy fakt, że we Francji pojedyncze teksty Foucaulta – jak choćby te dotyczące biopolityki – studiuje się zarówno na Science Po, jak i na wydziałach socjologicznych, medycznych czy prawniczych. W każdej księgarni, lepszej bądź gorszej, na półce z literaturą jest wybór pism Foucaulta. Można tu przy okazji przywołać mało odkrywczą myśl, że Francuzi, dzięki swojemu „urządzeniu edukacyjnemu”, stworzyli bardzo dobry system, który zachęca do studiów nad Foucaultem, jako że problematyka, którą podejmował, dziś dopiero „dojrzała”, przeniosła się na poziom ogólności i nie sposób nie używać jej jako całkiem poręcznego i przydatnego narzędzia. Nie tylko teksty z zakresu biopolityki, ale także krytycznoliterackie, z obszaru walki o prawa mniejszości, więziennictwa *et cetera*, wszystko to czyta się dziś zupełnie „na luzie”, a zarazem poważnie się studiuje.

MN: Pana uwaga o „urządzeniu edukacyjnym” splata się z moim kolejnym pytaniem. Jak naucza się dziś Foucaulta na uniwersytecie, który staje się coraz bardziej neoliberalny i ma – przynajmniej w sferze deklaracji – wytwarzać „przedsiębiorców samych siebie”, czyli mógłby, a może nawet powi-

nien, stać się przedmiotem krytyki w perspektywie Foucaultowskiej? Z tym wiąże się też problem, czy Foucault potrafi dziś poruszyć młodych humanistów i odpowiedzieć im na ich własne dylematy? Czy jest dla niego miejsce nie tylko w małej salce seminaryjnej, ale także na dużej sali wykładowej?

MJ: Kwestia frekwencji na wykładzie o Foucaulcie wydaje mi się drugorzędna wobec zasadniczego problemu, a mianowicie rozmywania się granic uniwersytetu. Uniwersytet przestaje być miejscem, które ma swoje specyficzne reguły gry. W tych warunkach myśl filozoficzna podlega racjonalizacji, dostosowaniu do oczekiwań i gustów tak zwanej szerokiej publiczności. Warto jednak przypomnieć, że jeszcze w latach 70. i 80. na wykłady Foucaulta przychodzili studenci różnych dyscyplin, bo wierzyli w to, że wiedza daje możliwość jakiegoś uzdrowienia. W tej chwili absolutnie nie ma już tej wiary. Nie sądzę też, by u Foucaulta można było znaleźć wypowiedzenie tego niepokoju, jaki towarzyszy dzisiaj studentom i ludziom młodym. Mam wrażenie, że poszukują pytań – jeśli nie gotowych odpowiedzi – innego rodzaju niż te, które stawiał Foucault. Przykładowo: dlaczego bycie samemu i samotność oraz bycie z innymi są równie nieznośne i przysparzają tyle samo cierpienia? To skądinąd kwestia, którą można by odnieść do identyfikowanej przez Foucaulta funkcji literatury i psychoanalizy, a mianowicie brania na siebie „skandalu” ludzkiego istnienia i pełnego determinacji poszukiwania dla niego odpowiedniego wypowiedzenia.

MK: Obecny uniwersytet, od kilkunastu lat przeobrażający się w Polsce w sposób często karykaturalny, to instytucja poddana presji bycia zarazem

wydajną produkcyjnie, jak i niezwykle precyzyjnie działającą w sensie administracyjnym. Uniwersytet ma więc stać się superzbiurokratyzowany i superrynkowy, a poddany tym wymogom siłą rzeczy musi kształcić inaczej niż do tej pory. Na studiowanie Foucaulta nie zostaje tu wiele miejsca. Co na to studenci? Przez lata wykladałam filozofię dla studentów socjologii i zawsze znajdował się ktoś, kto na podstawie ledwie jednego, dwóch wykładów zaczynał się bardzo Foucaultem interesować, dlatego że zachował spontaniczną postawę krytyczną i refleksyjną. Tacy studenci wciąż zdarzają się na różnych kierunkach – a na filozofii chyba częściej. Kiedy w zeszłym roku broniliśmy istnienia kierunku filozofia na Uniwersytecie w Białymstoku, studenci byli najbardziej aktywni, urządzili rodzaj medialnego protestu, który poszedł w Polskę. To znaczy, że im chodzi wciąż o coś innego niż uniwersytet działający na wspomnianych wcześniej zasadach. Takich studentów jest jednak coraz mniej. Znakomita większość oczekuje gotowej strawy, edukacji zinstrumentalizowanej. Pewnie niedługo nie będzie sensu prowadzić zajęć na temat Foucaulta, nie mówiąc już o zajęciach w stylu Foucaulta, dla grupy większej niż kilka osób.

KMJ: Trudne kwestie współczesnego uniwersytetu i tego wszystkiego, o czym mówiły przedmówcy, i o czym w ogóle ostatnio wiele się mówi, wciąż domagają się omówień, badań i konkretnych reform, o ile cokolwiek miałyby się tutaj zmienić. Nie będę więc mówił o rzeczach oczywistych, odniosę się za to do pewnego tekstu Foucaulta, który dość jasno podejmuje sprawę akademii, bo pokazuje zarówno historyczne korzenie uniwersytetu, jak i wskazuje całkiem aktualne zadania i powinności

oraz kreśli swoisty ideał filozofa i humanisty w kontekście problemów zbliżonych do naszych. Dobry trop w kwestii uniwersytetu, powinności i edukacji podsuwa Foucault w artykule *Czym jest Oświecenie*, napisanym równie 200 lat po pracy Kanta na konkurs „Berlinische Monatsschrift”, ogłoszony w 1784 roku. Oświecenie jest tu ujęte nie jako epoka w dziejach, ale jako formacja umysłowa, dla której wyznacznikiem staje się hasło *sapere aude!*, oddające rodzaj fermentu wręcz rewolucyjnego, zaś samo oświecenie staje się krytycznym narzędziem – określa pewien sposób myślenia, odczuwania i działania, który powinien się jawić jako zadanie. Foucault powiada, że to zadanie w każdym czasie winno się odnosić do greckiego pojęcia *ethos*. Humanista powinien każdorazowo dokonać historycznego rozpoznania korzeni pojęcia, instytucji czy jakiejś – jak to określał – „formy rozumowej”, a następnie podejmować się dekonstrukcji tego, co przeszło jako fakt społeczny do historii i domagać się powtórnie krytycznego nad nim namysłu, tylko bowiem w ten sposób znajdzie sposób na odzyskanie dla siebie teraźniejszości. Dlatego sam problem zwany oświeceniem domaga się kolejnych wznowień i transpozycji, czyli kwestionowania tego, jak go rozumiano onegdaj, oraz odpowiedzi, jak należy go rozumieć i używać dziś, jako że kwestia oświecenia dotyczy każdorazowo określenia tego, czym jest ów moment, kiedy rozum zyskuje autonomię, zaś wiedza wie o sobie samej tyle, by móc uznać się za niepodważalną i pewną. Oświecenie – powiada Foucault – jest nie tylko procesem, dzięki któremu jednostki dostrzegają zagwarantowaną im osobistą wolność myśli; mamy z nim do czynienia wówczas, gdy uniwersalne, wolne i publiczne zastosowania rozumu wzajemnie się zębiają. Humanistycznie w tym kwestionowaniu i zapy-

tywaniu wszystko powinno być wolno. Tak więc bez humanistyki nie ma myślenia krytycznego, bez tego z kolei nie ma ani wymiany idei – która, *nolens volens*, w rzeczywistości globalnego kapitału jest czymś ze wszech miar hiperrealnym i nadrzeczywistym – ani jakichkolwiek przemian: społeczeństwo redukowane jest do milczącego tłumu i jednolitej masy niewolników, pogrążonych w – jak to określał Adorno, wybitny komentator oświecenia – *dogmatycznej drzemce*. Bez humanistyki, bez tego krytycznego namysłu czeka nas „hańba adaptacji”. Dlatego jako narzędzie oświecenia humanistyka jest, jak ujął to w *Kryzysie nauk europejskich* Husserl, *ratio* w nieprzerwanym ruchu samo-oświecenia. Jak widać, problem oświecenia i kryzysu nauki powraca w każdej epoce, trzeba się z nim każdorazowo mierzyć i go podejmować.

MN: Czy pojawiające się w ostatnich latach w Polsce tłumaczenia wykładów, wywiadów i publicystyki Foucaulta wpływają na recepcję tego autora i na zainteresowanie jego myślą wśród badaczy i aktywistów?

KMJ: Zacznę od anegdoty. Po ukazaniu się książki *Kim pan jest, profesorze Foucault* próbowaliśmy zainteresować nią różne media, w tym kilka poważnych, największych gazet. Najpierw otrzymaliśmy pozytywną odpowiedź, że chętnie coś napiszą. Po kilku miesiącach przyszła kolejna: „Za trudne”. Recepcja Foucaulta napotyka więc podstawową przeszkodę, jakim jest trud zrozumienia zawiłych i niejednoznacznych kwestii. Gdyby były jednoznaczne, łatwo byłoby je uczynić orężem jakiejś ideologii czy walki, a więc stosować powszechnie i banalnie. Można znaleźć wnikliwe recenzje ostatnich tłumaczeń w „Kulturze Liberalnej”, „Machinie Myśli”,

„Nowych Książkach” czy „Praktyce Teoretycznej”, ale w mediach głównego nurtu Foucault wciąż jest nieobecny. Z drugiej strony, gdy weźmiemy pod uwagę popularność Slavoja Žižka, który świetnie zna Foucaulta, albo Thomasa Piketty’ego, który w swoich ekonomicznych tekstach także wykorzystuje jego myśl, to widać, że trafia on do mainstreamu wieloma drogami. Filozofia Foucaulta się upowszechniła, stała się w pewnym sensie uniwersalnym kodem kulturowym, być może w takiej mierze jak w latach 50. we Francji psychoanaliza stała się bazowym językiem dysput nie tylko akademickich, ale – jak to się zwykło mówić – językiem ulicy. To jest proces kulturotwórczy, który wprowadza do języka nowy idiom, a dzięki temu język, poprzez podejmowanie takich czy innych tematów, się uniwersalizuje. Właśnie dzięki uwewnętrznieniu tego, co wcześniej było na zewnątrz, przechodzi na inny, „wyższy”, by tak rzec, poziom. To dobry przykład „sublimacji” języka oraz uczestnictwa i aklimatyzowania się wysokich idei w popkulturze, gdzie zarówno Foucault, jak i na przykład Jacques Derrida są chętnie wykorzystywani.

MJ: Chciałabym odnieść się do pewnej problematycznej tezy Foucaulta, którą zajmował się wspomniany przez pana Jaksendera Žižek, a mianowicie do kwestii dwuznacznej relacji między władzą i oporem. W jej kontekście chciałabym widzieć tłumaczenia prac Foucaulta dostępne w Polsce. Foucault dostarcza narzędzi konceptualizacji i krytyki naszej rzeczywistości społecznej, ale jednocześnie to, co dzieje się obecnie w Polsce, jest ilustracją tezy o tym, że władza i opór to nie tyle opozycja, co continuum – władza dostarcza wigoru oporowi, natomiast opór jest inspirujący dla władzy. Jeśli porów-

nać dyskurs nowych ruchów miejskich i retorykę kampanii wyborczej towarzyszącej ostatnim wyborom samorządowym, można zobaczyć, że władza przejmuje język grup oporu i ich retorykę, która została z trudem wypracowana przez nowe ruchy miejskie, sięgające między innymi do Foucaulta. Paradoksalnie, te pojawiające się w ostatnim czasie przekłady prac Foucaulta mogą pośrednio dostarczać nowych narzędzi rządzącym. To, co przez krytyków jest wypowiediane szyderczo, na przykład że uniwersytet ma być przedsiębiorstwem, przez władzę jest wypowiediane całkiem serio. Wystarczy zmienić ton, aby treść wygłoszonej przez kogoś krytyki ktoś inny mógł uczynić pochwałą rzeczywistości lub programem reformy. Władza staje się coraz bardziej czujna, dysponuje nową retoryką, potrafi przetoczyć krytyczne pojęcia na zupełnie inne tory, a dużą część ciężkiej konceptualnej pracy wykonują za władzę grupy oporu.

MK: Jestem pod ogromnym wrażeniem diagnozy profesor Jacyno, iż jednym z prawdopodobnych użytkowników z prac Foucaulta jest odarcie ich z potencjału krytycznego i wykorzystanie jako rodzaju instruktażu do bardziej elastycznego funkcjonowania władzy, która wchłaniając elementy dyskursu emancypacyjnego, staje się przez to jeszcze bardziej wydajna. Jeśli tak ma być, to może przestańmy tłumaczyć Foucaulta? Oczywiście, pisząc recenzje wydawnicze dla PWN związane z wydawaniem kolejnych tomów wykładów Foucaulta, musiałam w każdej z nich uzasadnić prośbę o dofinansowanie książki ze środków ministerialnych, czyli wykazać ważność i wagę Foucaulta. Wiadomo, że argumenty czysto merytoryczne tutaj nie wystarczą, więc dodaje się, że te wykłady będą z pewnością

szeroko wykorzystywane przez studentów i wykładowców wielu kierunków. Aczkolwiek takie rzeczy pisze się w ramach myślenia życzeniowego. Reprezentuję prowincjonalny uniwersytet i mogę powiedzieć z ręką na sercu, że poza niszowymi seminariami na filozofii, nikt na zajęciach nowych tłumaczeń tekstów Foucaulta nie wykorzystuje. Jeżeli ktoś je przeczyta, zrobi to prywatnie. Nie ma wokół tych tekstów dyskusji – przynajmniej w Białymstoku. Wątpię też, by docierały do władzy.

KMJ: Wszelkie dysputy inspirowane Foucaultem – co rozumiem bardzo szeroko, w sensie języka, pojęć, kwestii, którymi się zajmował i do których odnosili się inni, a więc jako do pewnej całości teorii i praktyk – toczą się i zbierają czasem niezwykły plon, szczególnie u średniego i młodego pokolenia. Praktyka filozofii, praktykowanie myślenia aktywnego, któremu przewodził Foucault, to właśnie ta droga, którą obrał i jako profesor, i jako – jak to mówił – intelektualista zaangażowany. Ona nadal budzi ogromny szacunek. We Francji wciąż żywy jest praktyczny wymiar filozofii czy raczej dialogu jako „filozofowania”, który badacze władzy powinni żywo analizować. Społeczne protesty, manifestacje, wychodzenie na ulicę – to nie bierze się znikąd, na pewno nie tylko z solidarności społecznej, z której *post factum* pozostają czasem tylko niesnaski i pretensje, ale i z samoświadomości jednostek, grup i ogółu jako takiego. Protestujący cytują Foucaulta, czasem mają go z tyłu głowy, czasem wykorzystują w formie sloganów bądź uproszczeń. Kiedy, tak jak dziś, demokracja jest całkowicie wyssana z możliwości ideowych i dyskursywnych, myśl Foucaulta mobilizuje do oporu i wysiłku intelektualnego. Czy należy ganić uproszczenia? Może warto wyciągnąć

z tego także pozytywne wnioski, związane z faktem, że jako całość stajemy się coraz bardziej świadomi i nowocześni, i nie jesteśmy już wyłącznie jako społeczeństwo narzędziem władzy, a stajemy się również tym jego elementem, z którego sama władza się wywodzi.

MN: W tytule dyskusji mamy hasło „Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta”. Chciałabym zacząć od pierwszej jego części. Które elementy bogatej myśli tego autora szczególnie warto pamiętać, na nowo rozwijać i reinterpretować? Które wątki i kategorie mogą znaleźć zastosowanie w analizach społecznych i kulturowych w Polsce?

MK: Sądzę, że większość koncepcji i narzędzi analitycznych proponowanych przez Foucaulta można by z dużym pożytkiem wykorzystać do analizy polskiej rzeczywistości. Źródłem inspiracji może być nie tylko *Nadzorować i karać*, ale zwłaszcza wykłady pod tytułem *Narodziny biopolityki*, gdzie Foucault skupia się przede wszystkim na analizie liberalizmu i mechanizmów rządzenia przez wolność – wytwarzania nowego rodzaju podmiotów: samodzielnych, przedsiębiorczych i w tym sensie wolnych. Późny Foucault wciąż jest w Polsce mało znany, a mógłby znakomicie posłużyć do analizy procedur rządzenia społeczeństwem, zaś uniwersytetem w szczególności. W Polsce mamy zresztą do czynienia z nakładaniem się różnych form władzy i one wszystkie zostały w pewnej mierze skonceptualizowane przez Foucaulta. Można powiedzieć, że obok polskiego typu władzy liberalnej mamy polską odmianę władzy pastoralnej, dyscyplinarnej *et cetera*. Bez wątplenia dzisiejsze wojny kulturowe w naszym kraju są związane z napięciem między

różnymi typami władzy. Również trywialne z pewnego punktu widzenia polemiki partyjno-medialne można by analizować przy pomocy narzędzi Foucaultowskich. Zarówno partie polityczne, jak media przez samego Foucaulta zostały nieco zaniebane, może jako zbyt oczywiste, zbyt jawne i masywne urządzenia do produkcji wiedzy-władzy. Mimo to chyba warte zachodu byłoby przeanalizowanie tych naszych lokalnych urządzeń z perspektywy Foucaultowskiej genealogii, to znaczy pod kątem wykorzystywanych przez nie strategii władzy i związanych z nimi rodzajów dyskursu, poczynając od wszechobecnego dyskursu zagrożenia i bezpieczeństwa, racji stanu, zgody narodowej *et cetera*, przez dyskurs ekonomiczny w różnych odcieniach liberalizmu i dyskurs polityki historycznej w różnych odcieniach antykomunizmu, patriotyzmu i katolicyzmu, aż po różne kontradyskursy, głównie lewicowe, ale także ultranarodowe. Ciekawe byłoby zwłaszcza zbadanie, w jaki sposób dyskursy dziś dominujące rodziły się najpierw w ukryciu, a potem wypływały na powierzchnię, oddziaływały na siebie i łączyły się ze sobą, by ostatecznie wytworzyć „mainstream” w naszym dość unikalnym polskim wydaniu oraz związany z tym efekt przemożnej władzy systemowej.

MJ: Wydaje mi się, że w badaniach społecznych koncepcja biopolityki jest dziś już dość powszechnie wykorzystywana. Dlatego chciałabym przypomnieć inną pracę Foucaulta, rzadko wymienianą w analizach i opracowaniach, i chyba niedocenianą w Polsce. Mam na myśli *Narodziny kliniki*, które mogłyby dostarczyć ciekawych argumentów do dyskusji, w których powtarza się przekonanie, że śmierć jest współcześnie tabuizowana. Empiryczne nastawie-

nie medycyny europejskiej, jak pisze Foucault na ostatnich stronach tej książki, poprzedza „gest filozoficzny”, czyli tradycja namysłu i sporów dotyczących tego, jak współistnieją, jak układają się ze sobą dobro i zło, życie i śmierć, zdrowie i choroba, łaska i przekleństwo, szczęście i cierpienie. Na przełomie wieku XVIII i XIX zapadło w tej kwestii rozstrzygnięcie, które natychmiast się przełożyło na organizację leczenia, nauczanie medycyny i kierunek rozwoju wiedzy medycznej. Niewątpliwie zwycięstwo jednej ze stron sporu, tej mianowicie, która była przekonana o wzajemnym przenikaniu się życia i śmierci, tworzyło warunki do zapomnienia o tym sporze. Zapomnieniu czy „wyparci” podlega jednak spór, a nie śmierć. Lekarz, który bada pacjenta, nie szuka bowiem choroby, ale – mając na względzie ten źródłowy spór – zastanawia się nad tym, jak ten człowiek zaczął umierać, jak zagląda śmierci w oczy, i stara się wyczuć w nim pulsowanie śmierci. To całkiem filozoficzne podejście, które każe widzieć chorobę jako sposób umierania człowieka, zadecydowało, jak można się domyślać, o tym, że medycyna zachodnia, w tym polska, preferuje agresywne formy terapii, obfitujące w skutki uboczne. Zwalcza bowiem nie chorobę, nie osłabienie czy zaburzenie, ale zawsze konfrontuje się ze śmiercią.

Jeśli chodzi o Polskę, z jednej strony zgodziłabym się z tym, że narzędzia wypracowane przez Foucaulta doskonale nadają się do badań naszej współczesnej rzeczywistości społecznej. Z drugiej odnoszę wrażenie, że wynik takich analiz łatwo można przewidzieć. Wiąże się to ze wspomnianym przeze mnie zjawiskiem inspirowania się wywrotową wiedzą, między innymi Foucaultem, przez władzę. Przykładowo, nowe ruchy miejskie działające w Warszawie

wywodzą się ze środowisk uniwersyteckich, tworzą je ludzie dobrze wykształceni, piszący doktryny. Świetnie dopasowują swój sposób widzenia relacji między władzą i oporem do perspektywy Foucaultowskiej, ale jestem też przekonana, że wynik tak prowadzonej analizy jest znany, już się rozstrzygnął.

MN: W takim razie, aby uczynić krok dalej w analizach współczesnych przestrzeni władzy i enklaw oporu, być może warto do pewnego stopnia „zapomnieć Foucaulta”. Jean Baudrillard w eseju pod takim właśnie tytułem demaskował dyskurs Foucaulta jako nie „bardziej prawdziwy niż jakikolwiek inny” [J. Baudrillard, *Zapomnieć Foucaulta*, Eperons-Ostrogi, Kraków 2014, s. 8]. Czy są takie miejsca, w których koncepcja Foucaulta ujawnia swoje słabe punkty, staje się niewywrotna i samozwrotna, i w których warto „porzucić” Foucaulta, a otworzyć się na inną analitykę władzy?

MK: Nie sądzę, że trzeba aż „zapomnieć Foucaulta”, ale nie wątpię, że jego koncepcję warto odnowić i nieco inaczej, niż proponował, rozkładać akcenty w myśleniu o władzy. Z dzisiejszej perspektywy słabością jego spojrzenia jest nie tyle zbyt szeroka koncepcja władzy, bo jeśli rozumieć ją jako efekt nierównego stosunku sił, to rzeczywiście relacje władzy w różnych modalnościach występują niemal wszędzie. Problem tkwi w tym, że Foucault nieustannie skupiał się na analizie rozmaitych mikrośrodków tej władzy i związanego z nią oporu. Dlatego można go nazwać myślicielem *par excellence* postmodernistycznym, sprzyjającym rosnącej pluralizacji społeczeństwa, którego nie organizuje żadna demokratyczna siła. Musimy jednak pamię-

tać, że Foucault analizował mechanizmy liberalnej czy neoliberalnej władzy jeszcze w kontekście przedglobalizacyjnym. Współcześnie doświadczamy dyktatu innego rodzaju władzy: globalnej władzy ekonomicznej. To jej zostają podporządkowane wszelkie formy rządzenia ludźmi, to ona wyjaskrawia deficyt władzy politycznej, rozumianej jako rządy ogółu obywateli. Odpolitycznienie ludzi staje się zarazem konsekwencją, jak i przyczyną umacniania się reżimu niedemokratycznego czy pozorowanie demokratycznego. Dlatego kategorie Foucaulta należałoby dziś uprościć, ponieważ władza jest władzy nierówna. Choć Foucault nie odrzucał marksistowskiej krytyki władzy ekonomicznej, dostarczył też narzędzi do analizy liberalizmu ekonomicznego jako sposobu zarządzania wolnością, to w zasadzie kwestię władzy ekonomicznej zostawiał na marginesie swoich rozważań jako wątek już przerobiony przez innych. Sądzę, że współcześnie trzeba na nowo dowartościować marksizujące analizy tego właśnie rodzaju władzy. Być może warto prowadzić analizę trochę mniej wyrafinowaną, mniej drobiazgową i mniej w sumie relatywistyczną. Z myśli Foucaulta wyłania się bowiem konstatacja, że skoro władza jest wszędzie, możemy tylko punktowo próbować odwrócić stosunki sił. Natomiast współcześnie obserwujemy, że władza działa w sposób globalny, a więc globalnie, a nie punktowo należy też analizować konflikt, który się z nią łączy.

KMJ: Cóż, Baudrillard z właściwą sobie dezynwolturą Foucaulta przypomniał, zmusił do pomyślenia o nim od nowa – i do dziś nie rozumiem, dlaczego tamten tak się nań obraził. Problem z myślą Foucaulta widzę tu nieco inaczej. Chciałbym zacząć od cytatu ze wspomnianego eseju Baudrillarda. Po-

wiada on, że cały dyskurs Foucaulta jest „lustrem władzy, którą opisuje”, i w tym tkwi jego faktyczna siła, a nie jakieś naukowo udowodnione odniesienie do prawdy. Ten dyskurs „nie jest przez to prawdziwszy niż jakikolwiek inny”, ale tu liczy się magia analiz, które podążają „subtelny miandrami za swym przedmiotem”, opisują go „z dotykową i taktyczną dokładnością”, i w których sam ruch języka inauguruje działanie nowych władz. Na tym właśnie polega działanie mitu, z jego skutecznością symboliczną, fikcyjną, tak dokładnie opisaną przez Lévi-Straussa. W kategoriach nauki „nie jest to zatem dyskurs prawdy, lecz dyskurs mityczny, w mocnym znaczeniu tego słowa”, ale nie można wątpić co do efektu prawdy, jaki przez ową siłę wytwarza. I dalej Baudrillard powiada, że tego właśnie brakuje wszystkim naśladowcom Foucaulta, którzy idąc po jego śladach, przechodzą obok tego wyposażenia mitycznego i „zostają z prawdą, niczym więcej, jak tylko z prawdą” [J. Baudrillard, *Zapomnieć Foucaulta*, Eperons-Ostrogi, Kraków 2014, s. 8–9]. Baudrillard uchwycił tu istotę myślenia Foucaulta o władzy, który formułując jej główne zasady, wprowadzał do mówienia o niej pewną jej „nadwyżkę”, niebędącą jednak jakimś zewnętrznym probierzem – a do tego stworzył nowe zestawy metafor, zupełnie nowy język jej opisu. Gdy Foucault zaczyna swoją *Historię szaleństwa*, używa języka nie jak filozof, ale powieściopisarz. „U schyłku średniowiecza”, pisze, „trać znikną w świecie zachodnim” [M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, P.I.W, Warszawa 1987, s. 17]. To jest dopiero pierwsze zdanie! Gdy przeczytałem w eseju Paula Veyne’a *Ostatni Foucault i jego moralność* wypowiedź Foucaulta, że *przez całe życie tworzył tylko fikcje* – pomyślałem o pewnym orzeczeniu Derridy, że w każdym działaniu performatyw-

nym, o ile chce się wyrazić jakąś prawdę o świecie, trzeba najpierw zakreślić pole dla fikcji, bo prawda nie wyraża się inaczej jak poprzez fikcję właśnie! W analizach Foucaulta dostrzegam ową fikcjonalność władzy, co doskonale uchwytuje Baudrillard. Powiada, że dokonało się na poziomie tej analizy coś, czego Foucault nie może uchwycić nawet z głębi swej genealogii, albowiem nie ma dla niego jakiegokolwiek kresu polityki, są tylko metamorfozy, spiralny ciąg sekwencji i nadwyżki wybuchających co rusz metafor, i tak aż do poziomu mikrokomórkowego. Z kolei w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Jürgen Habermas mocno podważał wizję nieustannego rozpleniania się władzy, a mnie się wydaje, że dzisiaj właśnie ten wątek koncepcji Foucaulta znajduje szerokie potwierdzenie w praktyce. Władza rozszerza się we wszystkich kierunkach i na wszystkie pola, nie ma stałego miejsca, przenosi się z miejsca na miejsce, eksploatuje dany obszar, po czym niby rój odlatuje gdzie indziej. Jednakże narzędzia, którymi w latach 60. i 70. XX wieku Foucault chciał przeciwstawiać się władzy, dziś tracą poręczność, choćby z tego względu, że przecież Foucault był piewą liberalizmu (w klasycznym znaczeniu). Ponadto dzisiaj jakaś rzeczywista władza, tak jak ją rozumiał Foucault, praktycznie nie istnieje. Wyparły ją korporacje i globalne siły polityczne, „widma”, z którymi trudno walczyć bezpośrednio, co dobrze pokazuje historia ruchu *Occupy!* bądź innych ruchów społecznych i oddolnych, ukazujących oblicze demokracji bezpośredniej.

MJ: Uchwycę się wątku poruszonego przez pana Jaksendera – że Foucault opisał, jak wygląda władza. W moim przekonaniu, wtedy, kiedy to robił, jego diagnozy były trafne. Demistyfikował władzę,

wskazywał, że za pewnymi oczywistymi dla nas rozwiązaniami stoją bardzo nieoczywiste i ekscentryczne pomysły władzy, jak na przykład wymyślenie specjalnego pojazdu dla skazańców, zamiast wykorzystania istniejących maszyn. Foucault dobrze ukazał ekscentryczność władzy, ale obecnie problem związany z rządzeniem tkwi w czymś innym. Sięgnęłabym do przekonania Žižka, iż jakkolwiek demokracja na Zachodzie jest fikcją. Dlatego do jej słownika stalinizm nie tylko nie mógł się odwoływać, ale całkowicie go zakazywał. Sądzę, że w rzeczywistości, w której żyjemy, zaczyna brakować fikcji i z tego powodu demaskatorskie myślenie Foucaulta okazuje się niewystarczające. Przypomnijmy tak zwaną aferę taśmową – podsłuchiwanie w restauracji polskich polityków rozmawiających w sposób zdecydowanie nieparlamentarny. Problem polega na tym, że politycy nie chcą już kłamać, nie chcą wypierać się tego, że tak rozmawiają i działają. Tłumaczą, że wszyscy robią to, co oni, że polityka właśnie taka jest, jak na ujawnionych nagraniach, i nikogo to nie powinno oburzać. Wynika z tego, że wyczerpała się pewna fikcja, na której opierała się demokracja. U Foucaulta, który był konstrukcjonistą, brakuje mi właśnie uważności na pewne wyjątkowe konstrukty, zwłaszcza te, które zwykło się wiązać z odniesieniem symbolicznym. Foucault spierał się z myślą psychoanalityczną, między innymi z tego powodu, że nie widział nic szczególnego w odniesieniu symbolicznym, a przecież to dzięki niemu daje się pomyśleć pewną społeczną fikcję. Dlaczego ta fikcja jest istotna? Po to, by zaistniał moment dialektyczny, pozwalający nam wyjść poza kontinuum władza–opór. Znalazłam jedno miejsce w pracach Foucaulta, w *Historii seksualności* [1995, s. 127], kiedy pisze on o użyteczności

fikcji i wskazuje na możliwość zaistnienia momentu dialektycznego. Twierdzi, że władza ustanawiająca życie jako obiekt polityczny, została pochwycona za słowo i skoro rozpowiada tyle o życiu i chce nim rządzić, to w takim razie ludzie mogą i będą się tego życia domagać. Jest to jednak bodaj jedyny taki fragment w jego tekstach. Otóż w systemie neoliberalnym, kiedy słabnie odniesienie symboliczne, myśl Foucaulta może inspirować do coraz większego rozproszenia podmiotowości i zamieniania jej w samotnicze pozycje i samotnicze krytyki. Foucault we wszystkim widzi konstrukty, a nawet mniej – *tylko* konstrukty. Dlatego w swojej krytyce władzy wylewa dziecko z kąpielą. Pozbawia tę krytykę punktu oparcia: tego, co w psychoanalizie nazywa się odniesieniem symbolicznym, a w nurtach konserwatywnych – dogmatycznością. Wydaje mi się, że to jest zasadniczy impas w myśli Foucaulta, jeśli miałaby ona inspirować do tego, jak dziś myśleć i działać krytycznie.

MN: No właśnie: co robić? Nie chcąc kończyć dyskusji binarną opozycją „pamiętać Foucaulta” albo „zapomnieć Foucaulta”, chciałabym spytać o możliwość „przekroczenia” jego koncepcji z korzyścią dla analiz władzy, wiedzy i oporu. Myśl Foucaulta wciąż może służyć jako „skrzynka z narzędziami” do diagnozowania niewidocznych relacji władzy, które regulują rozmaite wymiary rzeczywistości. Jak jednak przejść od diagnozy do prognozy i do praktyki konstruktywnej krytyki rzeczywistości?

MK: Wypowiedź profesor Jacyno zainspirowała mnie do kilku uwag o naturze zmiany, której można by wobec koncepcji Foucaulta dokonać. Zawsze brakowało mi w niej wyraźnej normatywnej per-

spektywy. Oczywiście, ona jest *implicite* zawarta w jego pracach, zwłaszcza wtedy, gdy Foucault podejmuje temat wolności, wytwarzania nowych form podmiotowości i nowych typów wspólnot. Wtedy wprowadza do swoich analiz elementy języka normatywno-postulatywnego. Jednak zgodziłabym się, podobnie jak profesor Jacyno, z takimi krytykami jak Žižek, Fredric Jameson i Terry Eagleton, zarzucającymi Foucaultowi, że proponuje myślenie, które może konserwować kondycję społeczeństwa zdeorganizowanego, a zatem podległego tym mechanizmom władzy, które mają charakter bardziej globalny i bardziej sieciowy, niż Foucault chciał przyznać. Obok horyzontu normatywnego brakuje mi u tego filozofa analizy całościowej. Metodologia Foucaulta opiera się na programie punktowych analiz coraz to nowych wycinków rzeczywistości. Takie podejście nie pozwala dokonać konstruktywnej krytyki rzeczywistości, z której wynikałby jakiś rodzaj postulatu normatywnego. Sądzę, że właśnie w tym kierunku warto Foucaulta przekroczyć.

MJ: Ja z kolei chciałabym teraz pochwalić Foucaulta. Jestem przekonana, że mój krytycyzm wobec jego myśli i jej wykorzystania nie byłby możliwy bez tego, czego można się od Foucaulta nauczyć. Myśl Foucaulta pozwala odróżnić aktywizm skuteczny i sprawiający, że pojawia się w naszym życiu moment dialektyczny od aktywizmu związanego ze stylami życia, raczej modnego niż skutecznego. Przykładowo, prowadzę ze studentami zajęcia w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, gdzie niedawno oglądaliśmy wystawę sztuki postinternetowej dedykowaną Foucaultowi. Moi studenci byli zażenowani oczywistością podsuwanych przez artystów interpretacji. Na wystawie

przeważały obiekty, które mogłyby być ilustracjami do *Nadzorować i karać* czy *Historii szaleństwa*, jak kamera, na której stała świeczka, a więc kamera podniesiona do rangi ołtarzyka. Jeśli taki ma być użytek z Foucaulta jako analityka współczesności, to okazuje się, że on przestaje dawać odpowiedzi na aktualne pytania. Dzisiaj trzeba bowiem sporo narozrabiać, żeby władza zobaczyła człowieka i zechciała go nadzorować. Co ciekawe, Foucault opisywał ten deficyt uwagi, zanik duszpasterskich mechanizmów władzy i pojawienie się punktowej kontroli człowieka. Jednak paradoks współczesnej lektury Foucaulta polega na tym, że obecny deficyt doglądania jednostki przez władzę współgra z naszym pragnieniem bycia oglądanym. W efekcie zatrzymujemy się na diagnozie nowego panoptikonu i nie przekraczamy myśli Foucaulta w kierunku, który on sam podsuwał.

KMJ: Wróć do problemu, który poruszyła profesor Jacyno w słowach, że aby pojawiła się dialektyka, musi pojawić się fikcja. No tak, prawda ma naturę kłamstwa, czyli fikcji właśnie. To niezmiernie ciekawa rzecz, a fikcją w filozofii, fikcjonalnością jako taką sam mocno się interesuję. Dodałbym tu, parafrazując Hegla, że aby móc coś stworzyć, trzeba najpierw coś wchłonąć, a następnie zdobyć się na niełatwy odruch sublimacji pojęcia bądź teorii – czyli rozumienia emocjonalnego, uczuciowego, „prze-życia” czegoś. Innymi słowy, trzeba najpierw „wchłonąć Foucaulta”, aby później móc go przekroczyć. Dzisiejsze czasy wyznaczają nie tylko kres tradycyjnie rozumianych relacji międzyludzkich czy klasycznie pojmowanej pracy, ale i zmiany na poziomie religijności oraz absolutny kryzys instytucji, które budowały naszą kulturę. Relacje

przeniosły się do sieci, praca dziś to w dużej mierze „telepraca”, „praca-bez-miejsca”. W pewnym sensie na progu XXI wieku skończyła się teraźniejszość, nastąpił kres historii jako pewnej danej nam perspektywy, gdyż dzięki nowym mechanizmom absolutnego monitorowania życia jesteśmy w stanie przewidywać przyszłość. Możliwość nowego ładu widziałbym w pewnym utopijnym projekcie, o którym pisze Derrida w *Uniwersytecie bezwarunkowym*. Chodzi tu o tworzenie dzieł, które nie tylko opiszą rzeczywistość, ale wytworzą też nowy rodzaj reprezentacji. Pisarzami tworzącymi takie „przełomowe” dzieła byli Cervantes, Kafka, Freud, Joyce, Orwell, którzy opisywali rzeczywistość jakby od nowa i w ten świat, wykreowany w samym ruchu tekstu, o którym mówił Baudrillard w kontekście Foucaulta, włączali współczesnego im człowieka. Ale by na koniec powrócić do kwestii reprezentacji, takim pisarzem, który ją wytwarza zupełnie od nowa, jest właśnie Foucault, który nie tylko opisuje jakąś rzeczywistość, ale tworzy mityczną przestrzeń dla tego, o czym pisze, co rzekomo opisuje. Bo *de facto* niczego nie opisuje, jest artystą-filozofem, jego pisma wyrastają z samego ruchu tworzenia tekstu poddanego ciągłej sprawdzalności w kontekście prawdy, którą sam wytwarza. Oddać rzeczywistość w zupełnie inny sposób niż do tej pory, jakby tworząc ją od nowa – to jest właśnie ten utopijny projekt filozofowania, którego nam dziś brakuje.

MN: Bardzo dziękuję uczestnikom dyskusji. Proszę o komentarze i pytania od publiczności.

prof. Tomasz Szkudlarek (Uniwersytet Gdański): Profesor Jacyno wspomniała, że u Foucaulta braku-

je fikcji – emocjonalnej, symbolicznej płaszczyzny, która mogłaby nadać znaczenie naszemu życiu – i że ten deficyt sensu osłabia pole filozofii. Zgodziłbym się z pierwszą częścią tej diagnozy, ale nie sądzę, że teksty filozoficzne muszą być kompletne w tym sensie, żeby obok warstwy krytycznej i dekonstrukcyjnej zawierały również tę mityczną. Co więcej, właśnie konsekwencją zachodniej filozofii po roku 1968 jest postępująca demitologizacja świata, ciąg dalszy odczarowywania świata opisywanego przez Maxa Webera. Za Louisem Althusserem i *Lekcją Althussera* Jacques’a Rancière’a można powiedzieć, że filozofia zeszała z barykad, zostało jej jedynie zinterpretować rzeczywistość. To jest zresztą tylko jeden z przejawów wycofywania się intelektualnej kultury Zachodu z pozycji mitotwórczych, które mogłyby wciągać ludzi na barykady. Mobilizacja wokół pewnej fikcji ma miejsce poza akademią, w ruchach narodowych, a dziś może w szczególności w Państwie Islamskim. Czy jednak takiej właśnie fikcji chcemy?

MJ: Rzeczywiście, odniesienie symboliczne pozwala na nadużywanie ludzi i nie zwalnia nas z moralnej czujności. Jeśli odbudujemy odniesienie symboliczne, a więc posłuszeństwo wobec pewnej dogmatyczności, to nasza odpowiedzialność moralna nie zniknie. Wydaje mi się, że także taką niepokojącą utratę można wiązać dziś z myślą Foucaulta, piszącego słynne słowa, że „człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza” [M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tom II, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 220]. Wyrażając sceptycyzm wobec fikcji czy odniesienia symbolicznego, tak naprawdę mówimy o niepokoju, czy uda się uczłowieczyć następne pokolenia tak, aby ludzie potrafili ze sobą współistnieć. Zaraz po wojnie jedną z pierwszych myśli,

która pojawiała się w głowach ludzi wracających z obozów koncentracyjnych, było niedowierzanie, że ich oprawcy powychodzili z takich pięknych domów. W latach 20. i 30. XX wieku żyło się dosyć spokojnie, a mimo to zaistniał kryzys kulturowy związany z zanikaniem odniesienia symbolicznego i z dosłownością rozumienia „ziemi” czy „braterstwa”. Zanik symboliczności oznacza, że kulisy, „ciemna strona”, jaką ma każda instytucja, przestają być wstydlive i wtedy, niejako w odruchu obrony porządku, pojawia się dążenie, aby jakości czy wielkości regulujące nasze współistnienie realizowały się w dosłowny sposób (np. „bycie u siebie”). Dziś mamy do czynienia z taką dosłownością także w polu religijnym, które tradycyjnie uchodziło za przestrzeń produkcji odniesienia symbolicznego – wystarczy przywołać wypowiedzi księdza profesora Dariusza Oka. Musimy pamiętać, że pewne nurty myślenia, w tym te, w których widzi się depozytariuszy i gwarantów porządku moralnego, sprawdzają, by posłużyć się określeniem Gillesa Deleuze’a, sensy do infrasensów.

prof. Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki): Wracając do pytania, czy pamiętać Foucaulta, czy go zapomnieć, chciałbym przywołać inspiracje teoretyczne, którym on sam podlegał, czasem niesłusznie je odrzucając. Z jednej strony mówiąc o śmierci człowieka, powtarzał myśli reprezentantów szkoły frankfurckiej o barbaryzacji, postępującej w wysoko rozwiniętym kapitalizmie. Z drugiej – przed Foucaultem byli tacy myśliciele, jak Albert Camus czy Georges Bataille, którzy niemal jednym głosem mówili, że serce pozostaje ludzkim dopóty, dopóki się buntuje. Można by, znów przywołując frankfurczyków, powiedzieć, że władza to taka in-

stytucja, przeciwko której kategorycznie, stanowczo i pryncypialnie trzeba się buntować. W koncepcji Foucaulta ta lekcja płynąca z Adorna, Camusa czy Bataille’a ulega zatarciu. To prawda, że Foucault w jakiejś mierze czyni władzę pozytywną. Powinniśmy jednak docenić to, że wzywa też do praktykowania walki wobec coraz bardziej wyrafinowanych technik władzy, już nie represyjnej, ale biopolitycznej. Powinniśmy pamiętać Foucaulta dlatego, że mobilizuje nas do eksperymentowania postawy obywatelskiej, która ma dwa istotne aspekty: po pierwsze, jako jednostki mamy troszczyć się o siebie (nie pozwalając się zawłaszczyć żadnej zinstytucjonalizowanej formie opresji), po drugie, w tym zatroskaniu powinniśmy mieć zarazem na względzie społeczną przestrzeń jako miejsce niezagrożonej zakusami faszyzmu samorealizacji wszystkich członków wspólnoty.

prof. Marek Czyżewski (Uniwersytet Łódzki): Profesor Jacyno mówiła, że władza przejmuje dyskursy wobec niej krytyczne. Chciałbym zauważyć, że podobny proceder dotyczy też przywoływanej przez profesora Matuszewskiego szkoły frankfurckiej. Opisali go Luc Boltanski i Ève Chiapello w *Nowym duchu kapitalizmu*, pokazując, jak dokonana przez frankfurczyków krytyka anonimowości relacji społecznych oraz biurokratyzacji i centralizacji kierownictwa – tendencji obecnych w kapitalizmie połowy XX wieku, stawiającym na masowe wytwarzanie wystandaryzowanych produktów w wielkich przedsiębiorstwach – została w ostatnich dekadach XX wieku przechwycona przez nową teorię zarządzania i wcielona w życie w kapitalizmie projektowo-sieciowym, głoszącym zasadę „miękkiego”, nieautorytarnego stylu kierownictwa

oraz idee autonomii, „empowermentu”, kreatywności i elastyczności pracowników, a także ich odpowiedzialności za siebie. W pewnym stopniu analogicznej operacji są poddawane niektóre wątki prac Foucaulta, a jednym z przykładów jest koncepcja demokracji autorstwa Marka Bevira, który właściwie rozbraja wywrotowy potencjał myśli Foucaulta i pozbawia ją ostrza polemicznego.

Są zatem powody, by wystrzegać się krytycyzmu niekonsekwentnego, bezkrytycznego wobec samego siebie i w rezultacie częściowo pozornego. Idee Foucaulta są w tej mierze, jak sądzę, niezastąpionym źródłem inspiracji. Dzisiaj jednak, gdy w naukach społecznych (zwłaszcza w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych) istnieje już silny nurt badań postfoucaultowskich, pojawia się nowy dylemat: jak pozostać wiernym Foucaultowi i zarazem nie popaść w mentalną rutynę, nie stracić świeżo-

ści krytycznego spojrzenia? Które elementy myśli Foucaulta warto koniecznie zachować, a które można i być może warto przekroczyć? Na ten temat odbyła się interesująca, choć bezkonkluzywna dyskusja na kongresie socjologicznym w Niemczech w 2014 roku. W polskim kontekście problem ten nabiera dodatkowego znaczenia, gdyż istnieje ryzyko, że przykładając narzędzia Foucaultowskie do badania polskiej rzeczywistości, będziemy reprodukować ukształtowane już wzory niemieckich i amerykańskich „badań nad rządomyślnością” (*governmentality studies*), stanowiące dość przewidywalny typ dyskursu w naukach społecznych. Oczywiście, *przekraczanie* Foucaulta też powinno mieć granice, aby nie powielać przypadku Bevira, który moim zdaniem z tego autora robi właściwie karykaturę. Wydaje mi się, że to jest dzisiaj kluczowa kwestia w obszarze recepcji Foucaulta: pytanie o to, jak dalej mamy z jego spuścizną postępować.

Cytowanie

Kowalska Małgorzata, Jacyno Małgorzata, Jaksender Kajetan Maria, Nowicka Magdalena (2016) *Pamiętać Foucaulta, zapomnieć Foucaulta*. Z prof. Małgorzatą Kowalską, prof. Małgorzatą Jacyno i Kajetanem Marią Jaksenderem rozmawia Magdalena Nowicka. „Przełąd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 16–30 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przehladsocjologii-jakosciowej.org>.

Marek Czyżewski
Uniwersytet Łódzki

Ewa Marynowicz-Hetka
Uniwersytet Łódzki

Maria Mendel
Uniwersytet Gdański

Astrid Męczkowska-Christiansen
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Helena Ostrowicka
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Tomasz Szkudlarek
Uniwersytet Gdański

Oswajanie Foucaulta w analizach społeczno-pedagogicznych – zapis dyskusji panelowej

Marek Czyżewski, prof. UŁ dr hab., kierownik Zakładu Badań Komunikacji Społecznej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Do jego głównych zainteresowań należą: komunikowanie publiczne i masowe; opinia publiczna i demokracja; przemoc, wojna i pamięć zbiorowa; „język wrogości” oraz mowa nienawiści; społeczeństwo wiedzy oraz „rządomyślność”; jakościowe badania społeczne (głównie analiza dyskursu i retoryki publicznej oraz socjologia interakcji); komunikacja międzykulturowa i międzynarodowa; teoria społeczna.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej
Instytut Socjologii, Uniwersytet Łódzki
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Łódź
e-mail: marek_czyzewski@uni.lodz.pl

Ewa Marynowicz-Hetka, prof. dr hab., kierownik Katedry Pedagogiki Społecznej na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania badawcze: narzędzia analizy pola działania/aktywności pedagoga społecznego; kształcenie do pola praktyki; pedagogika społeczna jako dyscyplina akademicka i jako orientacja działania.

Maria Mendel, prof. dr hab., kierownik Zakładu Pedagogiki Społecznej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Gdańskiego. (Współ)autorka i (współ)redaktorka licznych publikacji, wśród nich analiz badawczych i studiów, najczęściej wokół relacji podmiot –miejsce, w których interesujący jest dla niej m.in. problem lokalnej tożsamości i demokratyzacji życia społecznego.

Marek Czyżewski (MCz): Proponujemy zając się próbami osvajania Foucaulta w naukach społeczno-pedagogicznych. Tytułem wstępu chciałbym zauważyć, że osvajanie Foucaulta w naukach społeczno-pedagogicznych wiąże się z dwoma fundamentalnymi problemami. Po pierwsze, z kwestią normatywności. Czy i jakie wskazówki normatywne z Foucaulta wynikają? Co w warstwie normatywnej oznacza kierowanie się w naukach społeczno-pedagogicznych inspiracjami Foucaultowskimi? Po drugie, choć sam Foucault nie prowadził żadnych metodycznych badań empirycznych, to powstało mnóstwo badań postfoucaultowskich, które należą do dziedzin z reguły określanych jako empiryczne. Przejście od Foucaulta do badań empirycznych nie jest jednak bezdyskusyjne, co widać wyraźnie na przykładzie analizy dyskursu. Paradoks polega na tym, że wpływy perspektywy Foucaultowskiej są w tej dziedzinie

szczególnie duże, mimo że Foucault nigdy nie analizował żadnego tekstu. Jakie instrumentarium badawcze jest zatem z perspektywą Foucaultowską zgodne, a jakie nie?

Z kwestią normatywności łączyłbym ponadto dwie sprawy, jedną względnie prostą, a drugą złożoną i niejednoznaczną. Względnie prosta, choć niepozbawiona aspektów kontrowersyjnych, jest relacja między teorią krytyczną i późniejszymi przemianami w naukach o zarządzaniu, opisana przekonująco przez Luca Boltanskiego i Ève Chiapello w książce *Nowy duch kapitalizmu* (wydanie francuskie 1999 r.). Otóż wywodzące się z teorii krytycznej lat 60. XX wieku zarzuty, wskazujące na centralizację i biurokratyzację zarządzania gospodarką, anonimowość relacji społecznych w miejscu pracy oraz na syndrom braku inicjatywy ze strony pracowników, zostały wchłonięte i przetworzone przez późniejszą

Astrid Męczkowska-Christiansen, dr hab., dyrektor Instytutu Pedagogiki Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni. Jej zainteresowania naukowe są realizowane głównie w obszarze filozofii wychowania i pedagogiki ogólnej. Jej prace mają interdyscyplinarny charakter, łączący problematykę pedagogiczną z analizą szerszych zjawisk kulturowo-społecznych, podejmowaną w obszarze filozofii oraz studiów kulturowych. Jest autorką kilkunastu prac naukowych, w tym trzech książek. Do roku 2008 była związana z Instytutem Pedagogiki Uniwersytetu Gdańskiego.

Helena Ostrowicka, doktor, adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej i Porównawczej oraz zastępca Dyrektora Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. Zainteresowania: pedagogika ogólna, metodologia badań, anali-

za dyskursu, a w szczególności polityczne wymiary edukacji i recepcja prac Michela Foucaulta w badaniach pedagogicznych. Autorka dwóch monografii oraz artykułów opublikowanych na łamach m.in. „European Educational Research Journal”, „Kultury i Edukacji” i „Kwartalnika Pedagogicznego”.

Tomasz Szkudlarek, prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Wychowania i Studiów Kulturowych w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Prowadzi badania nad relacjami edukacji, kultury i polityki w perspektywie teorii dyskursu, obecnie głównie w ujęciu E. Laclaua. Ostatnie publikacje to m.in. *Education and the Political: New Theoretical Articulations* (red. i współautor), Rotterdam 2013; *Dyskursywna konstrukcja podmiotu. Przyczynek do rekonstrukcji pedagogiki kultury* (współautor), Gdańsk 2012.

teorię zarządzania, która nastawiła się na sieci, projekty, małe grupy, *team work*, innowacyjność, kreatywność i tym podobne. W ten sposób nowoczesna teoria zarządzania w dużej mierze pozbawiła teorię krytyczną jej krytycznego ostrza, a nawet sprawiła, że paradoksalną cechą tejże stał się po części bezkrytyczny krytycyzm (czyli krytycyzm pozbawiony krytycznego namysłu nas własnymi ograniczeniami).

Natomiast mniej oczywista jest relacja między Foucaultem i ewentualnymi zastosowaniami jego idei (zwłaszcza tych późnych) w społecznej praktyce. Chciałbym tutaj wspomnieć o trosce o siebie, która z jednej strony jest przecież bardzo ważnym wątkiem późnych pism i wypowiedzi Foucaulta, z drugiej zaś, w rozpowszechnionej dzisiaj zinstrumentalizowanej i strywializowanej postaci coachingu, mentoringu czy sięgających selektywnie i schematycznie po stoicyzm poradników „jak żyć” lub innych sposobów kształtowania tak zwanych kompetencji miękkich, przeistacza się w swoisty przemysł (a nawet terror) troski o siebie. Jest tutaj, wydaje mi się, duży znak zapytania. Jak się ma indywidualistyczna i uchylająca się od presji społecznych i kulturowych wzorów troska o siebie do masowej, wspieranej przez współczesne kręgi gospodarcze oraz media promocji „rozwoju osobistego” i „ludzkiego kapitału”? Kolejny znak zapytania odnosi się, jak sądzę, do obywatelskich aspektów troski o siebie. Profesor Matuszewski wspominał w czasie sympozjum o zachęcie do bycia obywatelem. Z kolei doktor Franczak mówił (a kilka innych osób wspominało) o instrumentalizacji Foucaultowskiej idei prowadzenia (np. wtedy, gdy chodzi o prowadzenie zapośredniczone przez ruchy spo-

łeczne), a także o intelektualizacjach odnoszących się do obywatelskiej aktywizacji. Stąd właśnie wynika pytanie, czy i na ile Foucault może być wskazówką normatywną, czy raczej, jak sugerowała profesor Kowalska, już w pracach samego Foucaulta jest pewien kłopot w tym względzie. Być może warto zakwestionować podział na bezwzględnie słuszną normatywnie perspektywę Foucaulta i wątpliwą optykę tych, którzy stosując tę perspektywę, wpadają niejako w „jamochłon” neoliberalizmu. Być może punktowy anarchizm Foucaulta jest w gruncie rzeczy z perspektywy dominujących relacji władzy czymś w rodzaju nieszkodliwego brzęczenia muchy i na dobrą sprawę dogodnym wentylem bezpieczeństwa. W zamian do rozważenia byłaby normatywna wskazówka wynikająca z perspektywy historyczystycznej, z socjologii wiedzy Karla Mannheim’a i idei „następnego kroku”, czyli ustawicznego przesuwania punktu krytycznego na podstawie przeglądu tego, co do tej pory się dokonało i zostało już przedyskutowane.

W odniesieniu do spraw empirycznych, czyli drugiego z sygnalizowanych na wstępie obszarów problemowych, a zatem odnośnie pytania, na ile Foucault może być wskazówką dla przedstawicieli dyscyplin, których zadaniem jest nie tylko teoretyzowanie, ale także przeprowadzanie badań empirycznych, mówić można nie tylko o kwestii technik badawczych. Szersze pytanie, skądinąd łączące aspekty empiryczne i normatywne, brzmi: czy i na ile perspektywa postfoucaultowska w równym stopniu kwestionuje optykę nauk społecznych i humanistycznych, czy też istnieją pod tym względem różnice między poszczególnymi dyscyplinami naukowymi? Inaczej mówiąc, czy są takie dyscypliny,

w których przyjęcie inspiracji Foucaultowskich jest łatwiejsze, i takie, w których przyjęcie tych inspiracji mogłoby zachwiać tożsamością dyscypliny? Jakie są tutaj bariery, zwłaszcza w odniesieniu do problematyki wytwarzania podmiotu, o czym przecież w naukach społecznych i pedagogicznych tyle jest mowy.

Mam nadzieję, że te uwagi staną się impulsem do zabrania głosu w dyskusji.

Ewa Marynowicz-Hetka (EMH): Na wstępie trzeba powiedzieć, że jeśli zabiera głos pedagog, to można się spodziewać, że jest to osoba reprezentująca dyscyplinę praktyczną. Ta zaś zajmuje się projektowaniem transformacji rzeczywistości. W związku z tym szybko ujawnia się niebywale ważna kategoria normatywności, jak również zachęta do podkreślenia wymiaru aksjologicznego działania społeczno-pedagogicznego. W dyskusjach, które prowadziliśmy przez kilka lat w zespole pod kierunkiem profesora Czyżewskiego i moim, próbowaliśmy spojrzeć w sposób interdyscyplinarny na pole aktywności określane jako „pedagogizacja życia społecznego”. Zgodziliśmy się co do tego, że szczególną cechą podejścia interdyscyplinarnego jest próba budowania przestrzeni „pomiędzy”, powstałej z pewnego oddalenia i nabrania dystansu, kiedy to badacz wycofuje się trochę ze swojej dyscypliny, dzięki czemu tworzy się przestrzeń neutralna. Specyfikę interdyscyplinarności można określić, konfrontując ją z podejściem pluridyscyplinarnym, które charakteryzuje to, że każdy przychodzi ze swoją skrzynką z narzędziami i bardzo trudno wygospodarować wspólną przestrzeń, intersubiektywnie podzielaną.

Uzyskanie tej przestrzeni było bardzo trudne. Stąd temat i tytuł tego panelu, w którym termin „oswajanie” użyty jest intencjonalnie. W toku prac faktycznie mieliśmy wrażenie wzajemnego oswajania innych perspektyw, innych sposobów widzenia, poszukiwania trzeciej drogi i pewnego mediowania. Ważne było także tytułowe oswajanie się z pewnym odniesieniem. Była nim twórczość Foucaulta, jego kategorie, jego koncepcje i jego współczesne odczytanie. Pytanie, które cały czas sobie stawialiśmy, i ono dzisiaj też jest aktualne, brzmi następująco: jaka jest przydatność koncepcji Foucaulta do analiz społeczno-pedagogicznych?

Jednym z punktów wyjścia było przyjęte przypuszczenie, że rozszerzający się zakres pedagogizacji wszystkiego we wszystkich przestrzeniach życia powoduje, być może, także pewne zagrożenie dyscyplinarne. Odbywa się to na przykład poprzez wprowadzanie języka pedagogicznego do sfery życia społecznego i nadawanie używanym pojęciom innych znaczeń. Zresztą sam termin „pedagogizacja” już w latach 70. XX wieku był wyraźnie akcentowany w dyskusjach i w praktyce pedagogicznej. Wobec czego również musieliśmy przewyciężyć zakresy konotacyjne terminu „pedagogizacja”, wynikające z naszych doświadczeń i ukierunkowujące nasze myślenie. Z drugiej strony rozwijają się w samej pedagogice nurty i stanowiska, takie jak pedagogika krytyczna, pedagogika, niedyrektywna, emancypacyjna czy jeszcze inne, jak na przykład pedagogika miejsca. Stawiamy więc drugie pytanie: jak mieści się w tym dzieło Foucaulta? Jakie są związki tych nurtów z myślą Foucaulta? Czy w ogóle współwystępuje ona z tymi nurtami pedagogicznymi, w których pewne kategorie Foucaultowskie

są również bardzo obecne, na przykład kategoria wolności czy kategoria władzy. Jeśli tak, to powstaje kolejne pytanie, jak ta myśl jest obecna i jakie są możliwości odkrycia owych związków. Myśleliśmy także o tym, w jaki sposób koncepcje Foucaulta (np. problematyki, genealogii) mogą wzbogacić (lub utrudnić) pojmowanie złożoności neoliberalnego kontekstu, w którym obecnie zachodzą procesy transmisji kulturowej i kooperacji, tak ważne dla społeczno-pedagogicznej perspektywy.

Stawiając więc pytanie o to, co na temat Foucaulta i przydatności jego koncepcji do analiz społeczno-pedagogicznych ma do powiedzenia pedagogika jako dyscyplina, ale przede wszystkim jako praktyka/pedagogia, tym samym pytamy o to, jak rozważać/analizować te ważne problemy z perspektywy społeczno-pedagogicznej. Zakres pytań jest tak rozległy, że nie sądzę, abyśmy w ciągu jednej dyskusji w zupełności na którekolwiek z tych pytań zdołali odpowiedzieć, ale być może dyskusja ta stanie się początkiem nowego spojrzenia i nowych pytań. Kategorie, które oscylują wokół jednostki, podmiotu, wytworzenia podmiotu, stanowią w gruncie rzeczy *clou* oddziaływania pedagogicznego, transmisji kulturowej i transmisji wartości. Jak na tym tle mogą być inne rozwiązania i związki z innymi koncepcjami?

Prosiłabym uczestników dzisiejszego panelu, by scharakteryzowali zakres swoich zainteresowań badawczych, a następnie ustosunkowali się do wcześniej zaproponowanych zagadnień przedstawionych przez profesora Marka Czyżewskiego i przeze mnie. W drugiej turze oddamy głos uczestnikom sympozjum i będziemy prosili o zwrotne komentarze, pytania, uwagi, krytykę.

Helena Ostrowicka (HO): Nawiązując do tematu sympozjum, zacznę od wyznania, że nie wyobrażam sobie współczesnej pedagogiki, która zapomniałaby Foucaulta. Czuję się mocno związana z rozumieniem pedagogiki jako obszaru wiedzy, który przedmiotem swoich refleksji czyni całość kształtu praktyki edukacyjnej, zarówno minionej, jak i aktualnej. Nie tyle zatem projektuje tę praktykę, ile czyni przedmiotem swoich badań. W związku z tym badania Foucaulta nad subiektywizacją, technikami siebie, dyscypliną czy urządzaniem można postrzegać jako badania praktyk edukacyjnych. Na poziomie najbardziej ogólnym te Foucaultowskie pojęcia pozwalają nam ująć złożone relacje władzy wpisane w przebieg i efekty szeroko rozumianej edukacji, w tym także w uwarunkowania dyskursu edukacyjnego. Myślę też, że bardzo ważne dla współczesnej pedagogiki jest uznanie dyskursu edukacyjnego za przedmiot badań tej dyscypliny naukowej.

Przedmiotem moich refleksji w ostatnich latach uczyniłam recepcję prac Foucaulta w badaniach pedagogicznych w Polsce. Interesowało mnie to, w jaki sposób Foucaultowskie idee „pracują” w rozwiązywaniu problemów badawczych ważnych dla pedagogów. Chodziło mi o dotarcie do tych badań, w których koncepcje i pojęcia Foucaulta są traktowane nie tylko jako „skrzynka z narzędziami”, ale także jako kategorie nasycone nowymi znaczeniami. W tym sensie, posługując się metaforą, którą zaproponował Foucault, chodzi o takie zastosowanie, gdzie „śrubokręt” i „dłuto” nabierają nowych funkcji. Ten ruch myśli w badaniach pedagogicznych opisałam jako poruszanie się pomiędzy dychotomiami: heterotopią a utopią, autonomią a he-

teronomią oraz między wyzwoleniem a represją. Kategoria heterotopii jest rozwijana między innymi w ramach krytycznej pedagogiki miejsca w badaniach Marii Mendel. Natomiast z szerszym odbiorom, w przypadku badań pedagogicznych w Polsce, spotkały się prace Foucaulta zawierające krytykę tak zwanego autonomicznego podmiotu. Można powiedzieć, że ten nurt twórczości Foucaulta w badaniach pedagogicznych spełnia co najmniej dwie funkcje. Po pierwsze, Foucaultowska „krytyka podmiotu” jest impulsem do identyfikacji i opisu autonomii i podmiotowości jednostek oraz zbiorowości, na przykład w badaniach Zuzanny Zbróg nad nauczycielską autonomią; po drugie, idee Foucaulta inspirują do opuszczenia myślenia w opozycji autonomia – heteronomia, na przykład w badaniach Astrid Męczkowskiej-Christiansen.

Trzecia linia recepcji dotyczy Foucaultowskiej koncepcji władzy. Tutaj widać wyraźnie na gruncie pedagogicznym zainteresowanie przede wszystkim władzą dyscyplinarną, normatywną, rzadziej zaś władzą normalizującą (pastoralną, władzą rządzenia).

Astrid Męczkowska-Christiansen (AMC): Spróbuję się odnieść do kwestii podstawowych. W projekcie naszego panelu pojawił się ważny wątek dotyczący tego, które z elementów twórczości Foucaulta warto, a których raczej nie warto włączać do pedagogiki. Muszę przyznać, że nie bardzo rozumiem ideę „angażowania” myśli Foucaulta w kategoriach „aplikacyjnych”. Po pierwsze, ze względu na niejednoznaczność jego twórczości. Mam wrażenie, że Foucault w swojej odmowie konsekwencji stara się unikać wszelkiej stałości. Może właśnie na tym polega jego anarchizujący urok, który jedno-

ześnie nie pozwala dokonywać prostego przekładu filozofii Foucaulta na narzędzia metodologiczne czy – raczej – metodyczne. Jeżeli bowiem rozumiemy metodologię jako dostarczanie kategorii, które stanowią nasz horyzont rozumienia i interpretacji dla objaśniania zjawisk, w tym pedagogicznych, to oczywiście tkwi w myśli Foucaulta wielka wartość. Natomiast jeśli chcielibyśmy wyprowadzać z myśli Foucaulta instrumentalnie pojmowaną „metodykę”, to wydaje mi się, że byłoby to pewne nieporozumienie czy wręcz nadużycie. Tak jak powiedziała Helena Ostrowicka, nawet stosowanie dłuta i śrubokręta wymaga od nas własnej inwencji i przełożenia na własne struktury działania.

Szczególnie znaczącym dla pedagogiki tropem są kwestie produkowania władzy i wiedzy dyscyplinującej. Jest to oczywiście problem podjęty w pedagogice dość dawno temu, zwłaszcza w odniesieniu do analizy relacji pomiędzy tożsamością, wiedzą a władzą. Drugą bardzo istotną kwestią wydaje się rozpoznanie relacji pomiędzy autonomią podmiotu, władzą, wiedzą i oporem, który jest, w moim rozumieniu, pewną formą wyrażania autonomii – skończoną, być może jedyną. Ma to szczególne znaczenie dla pedagogiki, w której (przed recepcją prac Foucaulta) przyjęło się budować dyskurs władzy-wolności na kategoriach dychotomizujących, to znaczy, autonomii przeciwstawiano zniewolenie lub dominację; nie rozumiano władzy w kategoriach relatywnych, to jest w połączeniu z wolnością podmiotu i z oporem. Foucaultowska myśl o tym, że nie występuje żadna forma władzy w postaci czystej, skończonej bywa trudna do pojęcia w świetle „klasycznych” teorii pedagogicznych, fundujących dyskurs pedagogiki począwszy od XIX wieku.

Foucault pozwala nam także na odejście od „romantycznej” koncepcji wolności obecnej w pedagogiach samorealizacyjnych, gdzie samorealizacja jest kojarzona z drogą do osiągnięcia pełnej autonomii; czyli odejście od koncepcji wolności związanej z „romantyczną ideologią wychowania”, na przykład w pedagogice humanistycznej. Łączy się ona z demonizowaniem wszelkich form władzy, jej jednoznaczną identyfikacją z przemocą, dominacją, totalnym zniewoleniem. Owa demonizacja władzy, jak myślę, to pewien kulturowy rys, wpisany w pedagogikę jako dyscyplinę naukową.

Kolejna, chyba najbardziej aktualna kwestia dotycząca rozumienia wolności u Foucaulta i jego znaczenia dla pedagogiki odnosi się do interpretacji wolności podmiotu w kategoriach narzędzia sprawowania władzy. Foucault dowodzi, że władza nie jest autonomiczna; że stanowi strukturę działań wpływających na działania wolnych podmiotów, sama zaś wolność jest w tym kontekście „instrumentem” sprawowania władzy. Ta koncepcja wydaje mi się szczególnie znacząca dla rozpoznania dzisiejszych pedagogii, w tym praktyk pedagogicznych, odnoszonych przez łódzkich badaczy do kwestii pedagogizacji życia społecznego. Tu w pełni ujawnia się rozumienie wolności w kategoriach narzędzia rządzenia jednostkami, Foucaultowskiego „urządzenia”. Takie rozumienie wolności, łączące się z kategorią urzędowania, pozwala na rozpoznanie oddziaływania tych pedagogii, które odwołują się do przyjemności, ludyczności i obejmują samorealizacyjne wyzwania „praktykowania wolności”. Pozwala ono także na analizy oddziaływania eksperckich i terapeutycznych dyskursów pedagogicznych, w znaczeniu praktyk, za pomocą których zarządza

się podmiotami. Ta idea jest niezwykle ważna dla analizowania zarówno zinstytucjonalizowanych, jak i niezinstytucjonalizowanych form oddziaływań pedagogicznych.

Maria Mendel (MM): Zaczę od tego, że jestem pedagogką społeczną i jako taka zawsze jestem zainteresowana „tym trzecim”. Trzecim miejscem, trzecią przestrzenią, trzecią drogą, trzecim wyjściem. Foucault jest tutaj dobrym, interesującym kluczem dla mnie, jak i dla całej dyscypliny, bo właśnie jego myślenie jest niezwykle inspirujące do takich poszukiwań. Foucault przełamuje dwubiegunowe struktury i to, co potem widzimy w pracach Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego, czyli łamanie dychotomii, także tej podstawowej dychotomii: kultura–natura, tak naprawdę zaczyna się u Foucaulta. W wypowiedziach uczestników naszej konferencji słysząc było echa takiego myślenia Foucaulta i jego, jak to można by ogólnie nazwać, logiki trialektycznej. Idąc dalej w tę stronę, dla mnie jako społecznej pedagogożki interesujące są Foucaultowskie inspiracje badawcze. Jak pokazują badania, na przykład nad bezdomnością – binarne struktury co najwyżej pozwalają w sposób statyczny opisać napakowaną problemami, społeczną rzeczywistość. A w niej przecież potrzebne są zmiany. Perspektywa zmiany, nowe, społeczne rozwiązania, nowe możliwości – wszystko to leży poza dychotomią. Narracje osób bezdomnych zebrane w moich badaniach ewidentnie, niemal od pierwszego słowa do ostatniego, przedstawiały świat podzielony, w którym *ja jestem tu*, a wszystko inne jest *tam*, ale też świat, w którym – jak po spojrzeniu w lustro – te osoby doskonale wiedziały, na czym polega problem i gdzie są jego potencjalne rozwiązania, właśnie trzecie drogi. Foucaultowskie

heterotopie były w tych narracjach tak bardzo „na wierzchu”, że książki relacjonujące te badania nie mogłam zatytułować inaczej niż *Heterotopie bezdomności*. Takie badania pokazują, że przełamywanie binarności ma swój bardzo praktyczny wymiar. Po prostu można zmieniać świat, szukając tych trzecich dróg, trzecich przestrzeni.

Wracając do Foucaulta, można dodać, że w swoim trialektycznym, heterotopycznym myśleniu ewidentnie buduje on bardziej przestrzeń *nomos* niż *logos*. Akcentuje *nomos*, która jest heterogeniczną przestrzenią wspólnoty, styków relacyjnych, a nie *logos*, zamkniętą jednak przestrzeń uniwersalności, czyli jednoznaczności.

Skoro wspomniałam heterotopię, to warto zwrócić uwagę, jak wciąż jest płodne korzystanie z tej kategorii. W swoim krótkim tekście, wygłoszonym w 1967 roku, a upowszechnianym – najpierw głównie w środowisku architektów – od roku 1984, Foucault opisał zamysł, który wprost „uprzestrzenił” nauki społeczne, otwierając je na zwrot od połowy lat 90., określanej jako *spatial turn* (jako pierwszy ogłosił go chyba Edward Soja). *Des espaces autres* to tekst niewątpliwie znaczący. Z perspektywy moich pedagogicznych zainteresowań niezmiernie istotne okazało się, co Foucault napisał o heterotopii jako specyficznym kontrmiejscu.

Cytuję: „Są też, prawdopodobnie w każdej kulturze, w każdej cywilizacji, miejsca (*lieux*) rzeczywiste – miejsca, które wyznaczone są wraz z tworzeniem się społeczeństwa, które są czymś w rodzaju kontrmiejsc (*contre-emplacements*), rodzajem efektywnie odgrywanej utopii, w której wszystkie inne rze-

czywiste miejsca (*emplacements*), jakie można znaleźć w ramach kultury, są jednocześnie **reprezentowane, kontestowane i odwracane**” (podkr. MM) [Foucault (2005) *Inne przestrzenie*. „Teksty Drugie”, nr 6(95), s. 123]. Przyznam, że to współwystępowanie reprezentacji, kontestacji i konwersji ciągle mnie inspiruje, chociaż do tej pory wiele już razy dawałam wyraz jego rozmaitym zastosowaniom (często posługuję się nim w interpretacjach, a w empirycznych projektach budowałam na nim nawet matryce badawcze i analityczne). Kiedy więc mówię o tym, jak nośne dla pedagogiki jest myślenie Foucaulta, mam na uwadze także swoje własne doświadczenia i ewidentną fascynację koncepcją heterotopii jako kontrmiejsc kultury.

Tomasz Szkudlarek (TSz): Zaczę od pytania: jakie elementy z twórczości Foucaulta są, a jakie nie są reprezentowane w polskiej pedagogice? Koleżanki już o tym mówiły, ale warto spojrzeć na to zagadnienie także z perspektywy historycznej i zdać sobie sprawę z kontekstu, w którym Foucault był czytany w „wolnym świecie”, i z kontekstu jego lektur w Polsce w latach 80. i 90. Recepcja Foucaulta w polskich dyskusjach pedagogicznych wiązała się oczywiście z polityką. Po pierwsze, w latach 80., kiedy komuna padała i czekaliśmy, kiedy umrze, akademickie środowiska pedagogiczne intensywnie podejmowały krytykę pedagogiczności i dotychczasowego dyskursu pedagogicznego. Prowadziło to do pewnej oczyszczającej terapii, w której ludzie zajmujący się pedagogiką próbowali zrozumieć swoją własną rolę, czy rolę swoich starszych kolegów, w konstruowaniu odchodzącego właśnie PRL-u. Powstała masa tekstów, nie wszystkie były publikowane, w których próbowano zrozumieć, jaki jest związek podstaw

teoretycznych czy metodologii badań edukacyjnych z represyjnym systemem politycznym. Najprostsza odpowiedź brzmiała, i to było w powietrzu na całym świecie, że „zło” myślenia teoretycznego wiąże się ze scjentyzmem. Na przykład Krzysztof Konarzewski w jednej z ważnych publikacji pisał, że naukowa pedagogika powinna uwolnić się od normatywności. Nauka nie jest bowiem władna rozstrzygać o celach ludzkiego działania, może natomiast i powinna zająć się obsługą technologii procesu modernizacyjnego. Dziś brzmi to racjonalnie i niewinnie, ale wtedy rozumieliśmy to jako postulat dostarczania technologii instytucjom nieakceptowanej władzy. To oczywiście wywoływało silne reakcje, które przywołały jako kontrę dla tego sposobu myślenia ujęcia typu humanistycznego i hermeneutycznego. Było to nawiązanie, jeśli chodzi o pedagogikę, do przełomu XIX i XX wieku, do koncepcji pajdocentryzmu i nowego wychowania, które były postrzegane jako próba antysystemowego uwalniania kreatywności. W każdym razie lata 80. to gigantyczna eksplozja zainteresowania jednostką, skupienia się na dziecku, na relacji władza a jednostka. Można to zjawisko określić jako efekt postkomunistycznej alergii, choć miało ono swoje odniesienia do tego, co robiono w innych krajach. Na przykład szkoła amerykańska w latach 70. edukowała według założeń psychologii Carla Rogersa, on sam pisał książki dla nauczycieli, wypracowywano koncepcje kształcenia alternatywnego i tak dalej. Dekadę później ten nurt eksplodował w Polsce, mieliśmy całą masę szkół alternatywnych, montessoriańskich, to wszystko było związane z tym ciśnieniem gromadzącym się pod pokrywą socjalizmu, pod którą rodziło się pragnienie uwolnienia jednostki. Myślę, że to jest właśnie powód, dla którego pedagogiczna

interpretacja Foucaulta poszła w kierunku rekonstrukcji systemów dyscyplinarnych, a nie jego późniejszych koncepcji. Wątek związany z technikami siebie, z troską o siebie został niejako zaspokojony przez psychologów humanistycznych, na przykład Rogersa, i nie było specjalnej presji na to, żeby akurat „tego” Foucaulta czytać, tłumaczyć i aplikować do rekonstruowania nowego terytorium. Natomiast dyscyplina i wszystkie panoptyczne metafory weszły do języka pedagogiki jako odkrywcze i niesłychanie potrzebne. I to jest powód, później identyfikowany przez Gerta Biestę, pewnej bezbronności pedagogiki wobec upowszechniania się neoliberalnych technik zarządzania przez wolność jednostki. Inaczej mówiąc, w czasie gdy my wychodziliśmy z komuny i próbowaliśmy się nauczyć indywidualizmu, ten stawał się właśnie reżimową technologią władzy, na przykład w polityce Margaret Thatcher. Zresztą podobne przeoczenie nastąpiło w Europie Zachodniej, tam również następowało odchodzenie od socjaldemokracji i zwroty polityczne zapowiadające upadek lewicy – z innych oczywiście powodów. Ale właśnie Gert Biesta zauważył, że fascynacja pedagogów psychologią humanistyczną i indywidualizmem spowodowała, że te środowiska przespały włączenie indywidualizmu do dominującej polityki społecznej i zaczęły zauważać zagrożenia neoliberalnej polityki o dziesięć lat za późno. Ten wątek, jak sądzę, pozwala zrozumieć, dlaczego pewne elementy myśli Foucaulta są aż do znudzenia opanowane i opracowane, a inne, że tak powiem, stoją z boku zainteresowania pedagogów. Można powiedzieć, że w tej chwili już jest za późno, żeby je rekonstruować w celu mobilizowania jakichś strategii oporowych, zostały już zużyte w międzyczasie i z wyprzedzeniem wmontowane w strategię polityczną.

EMH: Zanim przejdziemy do kolejnej rundy wypowiedzi panelistów, chcielibyśmy oddać głos publiczności.

Marcin Maria Bogusławski (MMB, Uniwersytet Łódzki): Jeżeli mogę, mam pytanie dotyczące przestrzeni, ale nie heterotopijnej, lecz realnej. Chciałbym zapytać, na ile pedagogika wchłonęła przekonanie Foucaulta, że dyscyplinujący jest też charakter budynku, w którym nas wychowują? Mówimy wiele o zmianach pedagogicznych wynikających z przekształceń ustrojowych, natomiast mam dziwne przekonanie, że o ile coś zmieniło się w teorii, o tyle budynki szkolne się nie zmieniły. Z jednej strony mamy chociażby retorykę Ministerstwa Nauki czy Ministerstwa Edukacji Narodowej, które ciągle mówią o urynkowieniu, niepowtarzalności, kreatywności, nowych technikach uczenia i Bóg wie, o czym jeszcze. Z drugiej, kiedy przychodzę na uniwersytet, tam wciąż sale są hierarchicznie ustawione, jest wielki stół prezydialny albo katedra, a grupy na ćwiczeniach liczą czterdzieści osób i nie dość, że się nie da pracować konwersatoryjnie, to niemożliwe jest robienie warsztatów. Publiczne szkoły też się nie zmieniły jako budynki. Podział klas, zamknięte gabinety – być może nauczyciele konwersują w większym gronie w pokoju nauczycielskim, ale my na uniwersytecie siedzimy zamknięci w naszych gabinetach i nie ma żadnego przepływu idei. I tutaj kłania się Foucault: architektura przemocy, dyscyplinowania, ukierunkowywania tego, jak kształtuje się podmiot i tak dalej. Co na to pedagogika?

MM: To, co pan opisał, jest efektem szerszej działających sił. Po prostu szkoła zawsze była i jest funkcjo-

nalna wobec społeczeństwa, i to, jak wygląda dzisiaj, bardzo mocno jest zdeterminowane tym, niestety, powszechnym oczekiwaniem od szkoły, że właśnie zdyscyplinuje, że posadzi, że usadzi, że umieści tak, a nie inaczej, w hierarchicznej strukturze górodół. Natomiast ewidentnie potrzebne są badania nad szkołą, realizowane w nowych perspektywach i pozwalające opisywać ją w języku świata, którego jest częścią. Jedną z możliwości w tym zakresie jest nurt, który nazywamy pedagogiką miejsca. Składają się na niego projekty analizujące relację podmiot-miejsce i szeroko angażujące krytyczny dystans, jakiego uczymy się między innymi od Foucaulta, badacza – w *Nadzorować i karać* – przestrzennych dyscyplin, do których należą na przykład opisane przez niego praktyki repartycji. Rezultaty takich badań bardzo ciekawie łączą się z ideą demokracji, w szczególności radykalnego założenia demokracji Jacques’a Rancière’a. Na przykład jego metafora „wspólnego pokoju” świetnie pracuje w fazie perspektywnej interpretacji wyników. Mówimy o tym dużo jako pedagodzy, że szkoła jest przestrzenią uczniów, obywateli, tych, którzy są widoczni i mają głos. W związku z tym na szkołę próbujemy patrzeć jak na „wspólny pokój”, w którym dokonuje się przestrzenna sprawiedliwość. To nie jest sprawiedliwość według deklaracji i podziału: „każdemu po równo”, tyle samo miejsca, tyle samo wpływów, przywilejów i tak dalej, ale na zasadzie nieustającego ruchu w sferze doświadczania sprawiedliwości, przemieszczeń wynikających z wzajemności stanowiącej odniesienie do artykulacji potrzeb: „posuń się, dzielimy tę przestrzeń, jesteśmy w niej razem”. Nie budujemy zatem oddzielnych łazienek dla każdego z mieszkańców wspólnego pokoju, tylko dzielimy go na warunkach wzajemności, dzielimy

jego przestrzeń. Hasło „wszyscyśmy obywatelami w szkole” naprawdę jest niezwykle nośne. Sprzyja powstawaniu nowych, demokratycznych podmiotowości i odmienia spetryfikowane relacje pomiędzy nauczycielami a uczniami, między uczniami i między nauczycielami, a także – traktowanymi stale jako goście w szkole, a niewątpliwie będącymi częścią szkolnej społeczności – rodzicami. Szkoła może działać w warunkach radykalnego założenia demokracji (wszyscyśmy w niej obywatelami, wszyscyśmy razem w tym, co ją stanowi). Otwartą kwestią pozostaje, jak je w niej zaszczyć, co – oczywiście – zależne jest od świata, w którym szkoła funkcjonuje.

TSz: Chciałbym zwrócić uwagę, że to, co Maja Mendel przed chwilą powiedziała, jest po części odpowiedzią na to, co dzieje się z normatywnością w pedagogice. Wiele było na ten temat dyskusji, ale uprzedzając inne pytania o wpływ akademickiej pedagogiki na rzeczywistość edukacyjną, jest on mniej więcej taki jak socjologii na frekwencję wyborczą. Po prostu nie jest tak, że to, co się publikuje jako teorie czy wyniki badań natychmiast, a może w ogóle, wpływa na przykład na zarządzanie szkołami w poszczególnych gminach. Jeżeli istnieje jakikolwiek wpływ, to, jak to dostatecznie długo obserwowałem, jest on odroczony o dziesięć do dwudziestu lat. Krótko mówiąc, „na topie” w programach kształcenia nauczycieli są zagadnienia, o których dyskutowaliśmy na uniwersytetach w latach 80. i 90., próbuje się kształcić do rewolucji, która *wtedy* miała się odbyć – a dzisiaj to są rozwiązania zupełnie funkcjonalne w stosunku do praktyk rządności czy rządomyślności. Może tak po prostu musi być – to opóźnienie, to rozciągnięcie w czasie i w prze-

strzeni daje nam niesłuchanie potrzebny przywilej dystansu. W sensie mentalnym obsługiwalismy zatem obecny system w latach 80. i 90. – budowaliśmy pewną utopię edukacji jednostkowej, szkoły otwartej, szkoły bez ścian, tworzyliśmy ruchy szkoły alternatywnej, promowaliśmy prawa rodziców i tak dalej. To było projektowane, wymyślane, pisano do szuflady albo przygotowywano z tego jakieś publikacje, ale nie miały one wyraźnego wpływu na praktyki szkolne. Po jakimś czasie, gdy zmieniają się warunki systemowe, takie pomysły bywają zużytkowywane – już nie jako rewolucyjne projekty zmian, a jako zupełnie funkcjonalne, zgodne z logiką systemu ideologii i technologii. Nie ma takiej możliwości, prawdopodobnie, abyśmy sobie wydiskutowali *rewolucję*, którą natychmiast ktoś za nas zrobi w praktyce. Nie ma takiej relacji między teorią a praktyką.

EMH: Krótki komentarz: być może moje zdanie, że pedagogika zajmuje się projektowaniem, mogło wywołać wrażenie, iż mam na myśli projekt, który jest dyrektywnie (zewnątrznie) zaproponowany do bezpośredniego wdrożenia. W przyjętym rozumieniu oznacza on raczej wyobrażenie/reprezentację mentalną, która wyznacza ramy podejmowanej/projektowanej aktywności, możliwej do podjęcia, ale nie jest to wyobrażenie bezpośrednio „przekładalne” na działania praktyczne.

MMB: *Ad vocem*, zadając pytanie, byłem sprowokowany opinią o praktycznym charakterze pedagogiki, ale także tym, że mam poczucie kapitalistycznej schizofrenii. Bardzo mnie cieszy, że w latach 80. zajmowaliśmy się kwestią szkół bez barier, indywidualności, wolności, ale w dzisiejszej sytuacji, może

to moje prywatne wrażenie, jest to pusta retoryka decydentów, dlatego że przyjęcie na serio tych założeń, które są deklarowane, musi pociągnąć za sobą zmiany na serio, także zmiany architektoniczne. Szkoły podstawowe czy licea, które odwiedzam, w żaden sposób nie kojarzą mi się ze szkołami „bez ścian”, wolnymi, takimi, które budzą jakieś twórcze możliwości w jednostkach i tak dalej. Są to dokładnie takie same dyscyplinujące budynki, jakie były kiedyś. Zastanawiam się, czy to nie jest kwestia kapitalistycznej schizofrenii, bo na poziomie tego, co mówi ministerstwo, wszystko jest bardziej niż piękne, a Polska to kraj kwitnącej kreatywności, niewiarogodnych indywidualistów, tylko że w praktyce tego nie widzę. Stąd wynikało moje pytanie.

AMC: Pytanie postawione przez filozofa, sugerujące odpowiedzialność pedagogów (akademickich) za wychowanie w ogóle wydaje mi się nie *fair*. A mówiąc poważniej – dlaczego myślimy o pedagogice (i pedagogach) jako wytwórcach problemów społecznych? Wiele powiedziano w czasie tej konferencji o pedagogizacji problemów społecznych, ja zaś postawiłabym wtórną tezę o ich „akademizacji”. W tym znaczeniu odpowiedzialnością, „winą” obarcza się intelektualistów, naukowców, akademików, którzy „nie określili”, „nie zaprojektowali”, „nie przewidzieli”, „nie wychowali należyście”...

HO: Do tej dyskusji o wpływie pedagogiki na praktykę oświatową chciałabym jeszcze dodać słowo o tym, jaki wpływ ma akademicka pedagogika na kształcenie nauczycieli. To też jest obszar, na który nasz wpływ jest bardzo ograniczony. W tej chwili kursy kwalifikacyjne dla nauczycieli, kursy doskonalenia nauczycieli są bardzo często realizowane

przez odrębne jednostki organizacyjne poza wydziałami pedagogicznymi.

AMC: Przykładowo – biologii uczy biolog po kursie pedagogicznym, który jest realizowany przez uniwersytecki wydział biologii (nie pedagogiki) i najczęściej kurs ten prowadzi także biolog, tyle że metodyk. Pedagodzy akademicy zajmują się jedynie kształceniem nauczycieli wczesnej edukacji, jeśli mówimy o wydziałach na uniwersytetach.

Małgorzata Kowalska (MK, Uniwersytet w Białymstoku): *Ad vocem*, jeśli mówimy o kształceniu nauczycieli na uniwersytetach, w wielu miejscach, na przykład w Białymstoku, kursy pedagogiczne są świadczone przez CKU i to jest organizm związany u nas z uczelnią w tym sensie, że osoby prowadzące szkolenie pedagogiczne w Centrum są jednocześnie pracownikami uniwersyteckiego Wydziału Pedagogiki, a uczestnicy takich szkoleń będący studentami uniwersytetu wnoszą preferencyjne, niższe opłaty za kurs.

MCz: Chciałbym jeszcze dodać jedną rzecz, zanim ponownie oddamy państwu głos. Otóż jestem jedynym socjologiem przy tym stole i na dodatek niereprezentatywnym, jednak muszę tutaj flagę socjologiczną jakoś unieść. Nawiążę krótko do wypowiedzi profesora Szkudlarka na temat przemian w ramach nauk o wychowaniu. Mam wrażenie, że w naukach społecznych miały miejsce podobne przewartościowania. W latach 80. psychologowie, a także pedagodzy fascynowali się nurtami humanistycznymi jako alternatywą wobec szeroko pojmowanego systemu, lecz potem, po zmianie systemowej, w dużej mierze zostali przez nowy

system wchłonięci i zinstrumentalizowani (m.in. w dziedzinie psychologii biznesu). Z kolei w socjologii lat 80., zarówno tej oficjalnej, jak i PTS-owej, w refleksji na poły oficjalnej i na poły środowiskowej, ważną rolę odgrywała idea społeczeństwa obywatelskiego, formułowana w geście niezgody na represyjny charakter systemu realnego socjalizmu, a także pod wpływem nieodpartego kojarzenia tego systemu z mechanizmami władzy dyscyplinującej. Następnie prawie wszyscy koryfeuszowie idei społeczeństwa obywatelskiego znaleźli się w głównym nurcie komentowania i wspierania nowej rzeczywistości. Tak więc zarówno psychologowie, pedagodzy, jak i socjologowie mają kłopot wtedy, gdy chcą dzisiaj powiedzieć coś istotnego na temat rządomości (czy – w innym tłumaczeniu – urządzania), bo z jednej strony należałoby odnieść się krytycznie do współczesnej rzeczywistości, a z drugiej strony trudno dzisiejszą diagnozę oddzielić od dawnego impulsu krytycznego. Wydaje mi się, że podobne rzeczy dzieją się w zakresie pomocy społecznej oraz programów społecznych dla osób i środowisk wykluczonych. Nawet najbardziej partnersko nastawione pomaganie nie może się uwolnić od paternalizmu.

Zarówno do pedagogów i psychologów, ale też i do socjologów stosuje się niemieckie określenie *dumm gelaufen*, czyli „głupio się zapędzić”. W obszarze wiedzy domagającej się uwzględnienia przez rządzących zapędziliśmy się niemądrze, bo zapędziliśmy się w ideę podmiotowości, a przecież hasło podmiotowości znajduje się na sztandarach nowych, anonimowych relacji władzy. I trochę nam jest głupio, bo nie wiemy, jak się z tego wyplątać. Jest jeszcze drugi biegun wiedzy, a mianowicie tej dążącej do reflek-

sji teoretycznej, gdzie prawdopodobnie w państwa dziedzinach dzieje się podobnie jak w socjologii. Socjologiczne nurty alternatywne, niekiedy określane mianem socjologii interpretatywnej, już w latach 60. i 70. XX wieku stawiały na interpretację, podmiotową sprawczość (*agency*) i na *empowerment*. Krótco potem wyselekcjonowane idee interpretatywne zostały nie tylko przechwycone przez nowe teorie głównego nurtu, reprezentowane między innymi przez Anthony’ego Giddensa i Piotra Sztompkę, lecz także w pewnym sensie „rozbrojone”. I to właśnie te nowe „głównonurtowe” kierunki stanowią obecnie dominującą wykładnię procesów transformacyjnych.

Chciałbym tym samym nieco poszerzyć pole naszej dyskusji o problematykę związaną z szeroko pojmowaną pedagogią społeczną, ale samokrytycznie chcę dodać, że ta kwestia dotyczy nie tylko dyscyplin w ścisłym sensie pedagogicznych, lecz z całą pewnością także socjologii, która jest być może jeszcze bardziej w pedagogizację uwikłana, bo udaje, że ma w tym względzie czyste ręce. Pedagogom trudno udawać, bo są niejako z definicji włączeni w procesy edukacyjne, pedagodzy nie mogą powiedzieć „nas to nie dotyczy”. Socjologowie mogą trochę udawać, ale są przecież w takim samym potrzasku. Zapraszamy do wypowiedzi.

Mariusz Granosik (Uniwersytet Łódzki): Chciałem zacząć moją wypowiedź od tego, że sam jestem rozczarowany i dobrze rozumiem rozczarowanie profesora Czyżewskiego, który przychodząc do Katedry Pedagogiki Społecznej, w której pracuję, miał pewnie wrażenie, że wraz z Foucaultem przynosi nam „piękną katastrofę”, a to nie do koń-

ca tak wyszło. Widzę w pedagogice pewien opór przeciwko pomysłom „późnego” Foucaulta. Dlatego chciałbym się odnieść do postawionego jakiś czas temu przez profesora Czyżewskiego pytania „co pedagogika społeczna na to?”, czyli co pedagogika na krytykę formułowaną przez Foucaulta i następców. Wtedy nie wiedziałem, co odpowiedzieć, dzisiaj widzę trzy ścieżki. Dla mnie przywoływanie Foucaulta to wkładanie kija w mrowisko, w całą pedagogikę i również w inne dyscypliny, burzenie tego, co już poukładane. Jednak, żeby to zrozumieć, trzeba wyjść z owego mrowiska i zobaczyć, czy jest ono zburzone dokumentnie i jaka, paradoksalnie, może być z tego korzyść oraz, jako że przywołuję tu perspektywę pedagogiczną, co zrobić w tej sytuacji.

Widzę trzy drogi. Pierwsza, która już znajduje swoje realizacje, to wybiórcze włączanie twórczości Foucaulta, zwykle z wczesnego okresu, do teorii pedagogicznej, na przykład postrzeganie różnych placówek jako panoptikonu. Takie mechaniczne przenoszenie interpretacji Foucaulta do pedagogiki to chyba trochę za mało. Co jednak pedagogika może zaproponować w obliczu tak dogłębnej krytyki podmiotowości, którą zajmował się Foucault? Tutaj pojawia się druga droga. Można przecież nie kopiować treści, ale przyjąć jego sposób radzenia sobie z trudnościami, czyli rodzaj intelektualnej ucieczki, porzucania teorii, aby nadmiernie nie ulec jej władzy. Wreszcie, istnieje trzecia droga – można niejako przedłużyć linię rozwojową Foucaulta, nie iść drugi raz wydeptaną przez niego drogą, a nawet nie używać tego samego sposobu jej wytyczania, by ją przedłużyć, tylko zastanowić się, dlaczego Foucault podejmuje takie

działania, nawet jeżeli nie osiąga zadowalających rezultatów. Po pierwsze, ważne wydaje mi się porzucenie uciekania przed władzą, bo wymykanie się mechanizmom władzy powoduje jedynie jej udoskonalenie. Może zatem odpowiedzią na rządomość (zaawansowany mechanizm władzy) jest prostomyślność, kategoria wyjęta z filozofii Józefa Bańki. Nie chodzi tu o konkretny pogląd, co o sposób podejścia, o uproszczenie – to znaczy o pewną antyintelektualność. Byłem przez jakiś czas pracownikiem socjalnym i z tej perspektywy widziałem, że wolność, podmiotowość, indywidualność to są kategorie ważne dla inteligencji, ale nie zawsze dla „zwykłego” człowieka. Recentywistyczna prostomyślność byłaby dla mnie takim tropem, jak wychować człowieka niewikłającego się w kolejne pułapki samokrytyki. Jest też tak zakreślona prostomyślność efektem wzięcia w nawias, a może nawet i zanegowania, podstawowych założeń nauk o wychowaniu – chociażby założenia ukierunkowanego rozwoju. Nazwałbym ten kierunek myślenia, trochę prowokacyjnie, pedagogiką regresu. Tutaj pojawia się kolejny ważny aspekt, po części korespondujący z poprzednim, a po części sprzeczny, czyli porzucenie europocentryzmu. Pomysły Foucaulta, jak wielu innych, są mimo wysiłków autora w swojej istocie euroamerykańskie. Wyjście z takiego „centryzmu” byłoby wyjściem ze wspomnianego wcześniej własnego „mrowiska” i zobaczeniem, jak rzeczywistość społeczna wygląda z perspektywy innych ontoepistemologii. Kolejnym krokiem byłoby już pewnie porzucenie etnocentryzmu. Pozwolę sobie zaznaczyć na koniec, że to oddalenie, nawet na chwilę, nie musi oznaczać rewolucji, ale jednak powinno prowadzić do istotnej zmiany, bo pedagogika (w odróżnieniu

od socjologii czy filozofii) musi rozwijać swoje teorie w kierunku działania, nawet wtedy, kiedy ze względów strukturalnych jest ono utrudnione.

AMC: Chciałabym zwrócić uwagę na pewną rzecz: w tej dyskusji czasami pojawia się pojęcie „dyscypliny naukowej” we wczesnodwudziestowiecznym sensie, kiedy dyscypliny rzeczywiście były budowane w oparciu o określoną spójność teoretyczną, która odzwierciedlała się w systemie twierdzeń wzajemnie niesprzecznych. Obecnie dysponujemy zupełnie innym sensem nauki. Mówiąc o pedagogice, po pierwsze, musimy zwrócić uwagę na jej wewnętrzny pluralizm, a zarazem heteronomiczny status. Są tacy, którzy uprawiają pedagogikę w sensie tradycyjnie rozumianej dyscypliny naukowej, akcentując jej charakter stosowany, intencjonalność wychowania i ostre granice oddzielające ją od innych dyscyplin naukowych, ale są też tacy wśród pedagogów akademickich, i to podejście jest mi bliższe, którzy rozumieją pedagogikę raczej w kategoriach studiów nad edukacją/wychowaniem, stanowiących integralny komponent studiów społecznych czy kulturowych. Innymi słowy, w tym przypadku nie odrywamy praktyki edukacyjnej od całego kontekstu socjologicznego, między innymi władzy, oporu, wolności. Mówiąc o angażowaniu, nie zaś (instrumentalnie pojmowanej) aplikacji, myśli Foucaulta „w” pedagogikę, musimy rozumieć pedagogikę nie tyle w wąskim sensie dyscypliny, lecz w znaczeniu studiów/badań nad edukacją jako fenomenem kulturowym.

Po drugie, angażowanie tej myśli wymaga zmiany pojęć, które fundują dyskurs tradycyjnie rozumia-

nej pedagogiki. Już na samym początku zwróciłam uwagę na pojęcie „wychowania” w jego wąskim sensie, charakterystycznym dla pedagogiki instrumentalnej, gdzie wychowanie jest łączone z intencjonalnością oddziaływań pedagogicznych i „ukształcalnością” podmiotu wychowania. Tworzy ona określone reżimy prawdy o człowieku, o konstruowaniu podmiotowości i wychowaniu jako jej „narzędziu”. W takim tradycyjnym ujęciu nie da się myśleć o pedagogice czy wychowaniu w perspektywie myśli Foucaulta; zaś w ujęciu odnoszącym pedagogikę do studiów kulturowych – owszem, tak. Te dwie perspektywy wyznaczają różne drogi do tworzenia projektów praktyki pedagogicznej, zawsze oparte na „grze” pomiędzy pojęciami, koncepcjami wychowania i ich filozoficznymi kontekstami. Możemy fundować projekt praktyki, która ma w dosłownym znaczeniu „wychować”, to znaczy „ukształcić” człowieka (jak w wypadku pedagogiki Herbartowskiej); ale możemy także kreować projekt praktyki pedagogicznej, która jest obarczona nieuchronnym ryzykiem towarzyszącym realizacji sensu emancypacyjnego, to jest odnoszącym się do wolności człowieka pojmowanej jako wolność niepełna – w sensie „resztek”, czyli tego, co z niej zostało „po Foucaulcie”. Są takie sposoby rozumienia wychowania, niekoniecznie nowe, niekoniecznie wyrastające na gruncie filozofii Foucaulta, które mają charakter dialektyczny. Mogłabym się tutaj odnieść do zagranicznych autorów, powiedzmy Gerta Biesty, ale chętnie w tym kontekście przywołam rodzimą koncepcję Romany Miller, która wiele lat temu zrodziła się na Uniwersytecie Gdańskim, mówiącej, że wychowanie to jest interwencja w dialektyczny związek pomiędzy człowiekiem i światem – i tylko tyle.

MM: Myśląc o puencie wypowiedzi doktora Mariusza Granosika, że trzeba budować kulturę, a nie kulturę mniejszości, będę polemizować ze zdaniem profesor Astrid Męczkowskiej-Christiansen, że mamy skupiać się na studiach nad edukacją. Istnieje moim zdaniem obawa, że koncentrując się na studiach nad edukacją, możemy stać się świetnymi ekspertami od tych studiów, a nie badaczami edukacji. Centrum zainteresowania powinno znajdować się więc chyba gdzie indziej, pewnie tam, gdzie toczy się edukacja i gdzie mają miejsce wiążące się z nią problemy.

AMC: Tylko jedno zdanie wyjaśnienia – nie dyktomizuję teorii i praktyki.

Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki): Chciałbym nawiązać do kwestii zainaugurowanej w kuluarach, mianowicie do tego, jak piękne idee instrumentalizują się w praktyce. Wspominał o tym profesor Czyżewski. Instrumentalizuje się również owa bardzo szlachetna i subtelna idea podmiotowości. Podmiotowość jest zawłaszczana przez władzę i to nas martwi, bulwersuje. Powiedziałbym jednak, po Foucaultowsku, że taka instrumentalizacja jest wpisana w formułę naszego gatunku. Jesteśmy istotami faustycznymi; każda idea, która się ucieleśnia, od razu w jakiś sposób się degraduje. To konsekwencja osadzenia w historii, o której wiemy, dziś lepiej niż kiedykolwiek, że z natury jest alienująca, jeśli nie, jak bez ogródek twierdzi Cioran, demoniczna. Ale to, że władza niszczy piękne idee, nie pozbawia nas kondycji istot rudymenarnie wolnych. Oznacza to, że każdą próbę przechwycenia i manipulowania przez władzę cennej dla nas idei możemy skontrolować naszą demaskacją władczych

zakusów. W związku z tym uznałbym, że wspomniana w czasie konferencji szkoła frankfurcka wcale się nie zdezaktualizowała. Teoria krytyczna nie została w jakiś definitywny sposób wchłonięta przez władzę. Dorobek frankfurtczyków wciąż jest do wykorzystania, dopóki esencjalna, jak sądzę, wolność wyposaża nas w moc kontestacji. Nie zgodziłbym się więc z zarzutem, że szkoła frankfurcka jest już dzisiaj *démodé*, ponieważ sama podległa tej władczej pacyfikacji, przeciwko której tak pryncypialnie występowała. Myślę, że demystyfikowanie władzy, zwrócone ku niej „nie”, bunt i konkretny opór są wciąż naszym atutem. Oportunizm byłby niezaszczytną, z góry sankcjonowaną porażką.

MCz: Zgadza się, ale jeśli tak jest, to istnieje jeszcze dodatkowa kwestia. Można wracać do idei, ale nie warto chyba wracać do terminów, ponieważ słowa w ramach rozlicznych instrumentalizacji ulegają zużyciu. Są systematycznie kontaminowane, brudzone i kojarzą się często ze swoim przeciwieństwem. Na przykład hasła „wolności”, „podmiotu”, „empowermentu”, „agency” i „kreatywności” są już, w moim poczuciu, zużyte, wyświechtane i coraz częściej kojarzą się źle. W związku z tym powracanie do źródeł, do postawy buntu być może byłoby nadal możliwe, ale wymaga innej retoryki, bo ta „podmiotowa”, mam wrażenie, jest już zepsuta. Nie wiem, czy tu się zgodzimy.

TSz: Co do idei „prostomyślności”, rzeczywiście dzieje się coś ciekawego w tym zakresie. Potężny ferment, przynajmniej w tym mikrośrodku, które znam, wywołują prace Jana Masscheleina i Maartena Simonsa z Laboratorium Edukacji na Uniwersytecie w Leuven. Jest dostępna bezpłatnie,

online, ich książka *In Defence of the School. A Public Issue*. Ci autorzy budują pedagogikę na ontologii Jacques'a Rancière'a. Proponują rekonstrukcję tego, co pedagogiczne i tego, co edukacyjne w edukacji, na zasadzie odcięcia naleciałości związanych z nawarstwiającymi się, multiplikującymi się kontekstami politycznymi, socjologicznymi, kulturologicznymi i tak dalej. Można to ująć jako pytanie o to, co jest swoiste dla pedagogicznych (a nie na przykład dla socjologicznych) ujęć edukacji. Z tego pytania wyłania się fenomenologiczna analiza szkoły, sięgająca do średniowiecznego uniwersytetu, także do idei *scholé* jako czasu wolnego, jako wyłączenia z presji socjalizacyjnych i tak dalej. To się bardzo dobrze spina z tym, co Gert Biesta mówi o wymiarach pojęcia „edukacji”, gdzie mowa jest o socjalizacji, kwalifikacji i upodmiotowieniu jako o trzech warstwach tego procesu. Socjalizacja i kwalifikacja są niepedagogiczne *sensu stricto*, bo mogą odbywać się poza dyskursem pedagogiki i poza instytucją szkoły. Trzeci wymiar – upodmiotowienie, rozumiany nie w sensie Foucaultowskim, tylko w sensie Rancièreowskim, występuje przeciw identyfikacji, czyli przeciw efektem socjalizacji, spina się on z tym, o czym mówiła profesor Astrid Męczkowska-Christiansen, odwołując się do Romany Miller i rozumienia wychowania jako interwencji w skutki socjalizacji, czyli w to, co jest relacją człowieka i świata, która została ukształtowana społecznie i kulturowo. Z wychowaniem mamy do czynienia, kiedy w tę relację ktoś się próbuje wtrącać na zasadzie zadania pytania, podsunęcia lektury albo powiedzenia „a może spróbowałbyś inaczej?”. Myślę, że tego typu rozwarstwienie, separacja rejestrów socjalizacyjnych i edukacyjnych bardzo oczyszcza to pole. Narastające w historii języka teoretycznego przedeterminowanie, naddeter-

minacja w Althusserowskim i Freudowskim sensie, polegająca na nawarstwieniach tego, co jest typowe, co akcydentalne i co wielokrotnie skontekstualizowane, prowadzi do kompletnej deprecjacji samej tej pojęciowości. Trzeba ją naprawdę w tej chwili albo radykalnie oczyszczać, albo wynajdywać na nowo. Rzeczywiście, to, o czym profesor Czyżewski mówił, ma miejsce w pedagogice: masa pojęć została zużyta. Ale to nie tylko problem pedagogiki. Kiedy pracowaliśmy nad przekładem *Rozumu populistycznego* Ernesta Laclaua, miałem potężny problem z przełożeniem na język polski kategorii „lud”, bo co to jest w recepcji współczesnych czytelników „lud” jako konstrukt pojęciowy? Polska Rzeczpospolita Ludowa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Cepelia i Trybuna Ludu? To słowo jest zepsute, ale co zrobić w tej sytuacji, jaką strategią się posłużyć, jeżeli musimy mówić o podmiocie polityki, którym jest *lud* i kropka, a słowo „lud” nie działa, „nie robi”? Mamy wynajdywać nowe słowo? Udawać, że Laclau tego słowa nie użył? Czy uprzeć się i jednak go używać w takim rudymmentarnym sensie, mówiąc tak, to o to chodzi, to jest to słowo, i wejść w wojnę z tymi wszystkimi kontekstami, które owo słowo zepsuły, upierając się, że będziemy tego słowa używać? To są czysto taktyczne decyzje, ale zawsze działamy na polu zajęтым, już zdefiniowanym, już przez kogoś opowiedzianym i w związku z tym zawsze wchodzimy w kolizję z tymi znaczeniami, które aktywizujemy przez sam fakt wypowiedzi. To są bardzo skomplikowane sytuacje, w każdym razie, o czym wspominał doktor Granosik, czasem konieczne jest wyjście poza te wszystkie komplikacje. W każdym razie wyjście w stronę pojęć, które są pojęciami (w sensie, że pozwalają się zdefiniować jako odrębne od innych pojęć), które się oczyszcza,

jest bardzo silną pokusą – chociaż grozi to idealistycznym zamknięciem na złożoność świata. Jan Masschelein i Maarten Simons są bardzo płodni, produkują wiele tekstów i to, jak one są czytane, jaki efekt wywołują, potwierdza tę tęsknotę: to daje odświeżający efekt, jak otwarcie okna – „aha, to o to naprawdę chodzi, nareszcie rozumiem”. Ich głos oczywiście natychmiast zacznie być kwestionowany, kontestowany, komplikowany, bo nie da się tego uniknąć. Ale od czasu do czasu potrzebny jest taki Nietzscheński gest przecięcia. Jest on gestem oczyszczenia pola. Na to trzeba się zdobyć od czasu do czasu.

Karol Franczak (KF, Uniwersytet Łódzki): Mam jeden krótki komentarz i jedno pytanie do państwa. Pierwsza sprawa dotyczy towarzyszącego nam przekonania na temat pojęcia władzy u Foucaulta – przekonania opartego na tym, że Foucault cały czas zwraca uwagę na trwałe przekształcanie się relacji władzy. Mam przeświadczenie, że w polskiej recepcji prac Foucaulta przyswojono już dość dobrze tezę, że współcześnie te relacje oparte są coraz mniej na dyscyplinie, a coraz bardziej na subtelnych mechanizmach rządzenia ludźmi. Chodzi o praktyki, które akcentują samokierowanie i znaczenie podmiotowej sprawczości. Nikolas Rose używa tu sformułowania „rządzenie przez wolność”, sam Foucault mówi o „prowadzeniu ludzi w ich prowadzeniu się”. Konfrontując to przekonanie z ważną koncepcją socjologiczną Karla Mannheim'a dotyczącą demokratyzacji kultury, można nabrać wątpliwości, czy ta linia rozwoju relacji władzy faktycznie biegnie w stronę coraz bardziej subtelnych i wyrafinowanych form panowania. W swojej koncepcji Mannheim mówi o okresach „dystancjacji” – wytwarzania i pod-

trzymywania dystansów w relacjach społecznych; oraz o fazach dedystancjacji – redukcji i osłabiania dystansów. Koncepcja Mannheim'a podpowiada, że momenty wzmacniania dystansów (sprzyjające władzy dyscyplinarnej) i momenty ich osłabienia (ułatwiające dominację subtelnych praktyk rządzenia) powtarzają się cyklicznie. Pamiętam, że podczas spotkań w ramach seminarium badawczego prowadzonego we wspólnym zespole pracowników Zakładu Badań Komunikacji Społecznej UŁ i Katedry Pedagogiki Społecznej UŁ rozmawialiśmy o badaniach pedagogicznych, które wskazywały na powrót lub podskórne trwanie praktyk dyscyplinarnych w działaniach pracowników socjalnych. Dzieje się tak – paradoksalnie – mimo humanistycznej retoryki obecnej od lat w uzasadnieniach działań pomocowych. Zastanawiam się, czy można to czytać jako zapowiedź odwrotu od tego typu racjonalizacji, która akcentuje podmiotowość i uwłasnowolnienie „klienta” pomocy społecznej. Być może taki wniosek współgra z tym, o czym mówił profesor Szukdlarek na temat szkoły w kontekście przepaści między wolnościową retoryką a faktycznymi relacjami władzy, które sytuują się w zupełnie innym porządku. Częściowo z tą kwestią wiąże się moje pytanie – czy interesują państwa szersze przekazy pedagogiczne, poza tym, o czym tu była głównie mowa, czyli poza praktykami edukacyjnymi i wychowawczymi w ścisłym sensie? Chodzi mi o zjawisko mnożenia się przekazów pedagogicznych w rzeczywistości medialnej, tworzonych nie tylko przez pedagogów czy tych, którzy identyfikują się z tą dyscypliną, ale także przez osoby, które retorykę wychowawczą i pedagogiczną wykorzystują do celów pragmatycznych, optymalizacyjnych lub po prostu komercyjnych. W pierwszym przypadku

chodzi o „sterowanie” podmiotowością jako ważnym składnikiem dzisiejszych strategii bezpieczeństwa, w drugim o przekazy, które „monetaryzują” myśl pedagogiczną i wyraźnie odcinają się od powiązań z akademią.

AMC: W kwestii zainteresowania pedagogów, jak najbardziej leżą różnego rodzaju pedagogie, czyli formy praktyk społecznych, które obejmują oddziaływania pedagogizacyjne, ujarzmiające, subiektywizujące, konstruujące podmioty w sieci relacji społecznych i w obszarze gry wielości dyskursów. Przykładem ich analizy jest doskonały tom *Pedagogizacja życia społecznego* wydany przez państwa, a także książka Heleny Ostrowickiej, która badała sposoby urządzania młodzieży.

Trudno mi jednak zrozumieć tezę, że przekształcenia sposobów sprawowania władzy w społeczeństwie mają charakter historyczny, ciągły i linearny. Wydaje mi się, że sam Foucault nie widzi tego problemu w ten sposób, gdyż przykłady tego rodzaju władzy, które odnoszą się do rządomyślności/urządzania czy też władzy dyskursu, są już opisywane w *Historii seksualności* w odniesieniu do czasów bardzo dawnych. Podobnie w domenie oddziaływań dzisiejszych pedagogii dostrzegamy zarówno te miękkie formy przemocy, które moglibyśmy ująć za pomocą kategorii urządzania (np. te sposoby konstruowania podmiotu, które uwewnętrzniają pewne aspiracje samorealizacyjne zgodne z interesem sprawowania nad nim władzy), jak i dostrzegamy udział władzy ujarzmiającej, dyscyplinującej, „tredującej”. Tę ostatnią uwidaczniają choćby przykłady praktyczne dotyczące funkcjonowania wspólnego uniwersytetu; sprawowanie tego rodzaju

władzy, który Foucault opisywał w *Nadzorować i karać*, jest tu widoczne gołym okiem. Przypomnę, profesor Małgorzata Jacyno mówiła w trakcie konferencji o wizytacji na Uniwersytecie Warszawskim „komisji weryfikującej ds. weryfikacji efektów kształcenia”. Jak to nazwać? Nie inaczej niż jako władza dyscyplinująca, w której sprawowaniu pośredniczą „agenci” (w znaczeniu Foucaultowskim) z komisji akredytacyjnej, sami będący pracownikami akademickimi. Kiedy sprawujemy władzę za pośrednictwem agentów, którzy są członkami grupy, to oddziaływania władzy są silniejsze, bardziej ujarzmiające. Różne odmienne modalności władzy są w społeczeństwach obecne równolegle i nie patrzyłabym na to w ogóle w kategoriach linearności rozwoju ich form.

Chciałabym jeszcze nawiązać do kwestii języków pedagogiki, jej retoryki, do sprawy „dewaluowanych pojęć”. Ciągła zmiana języka dokonywana po to, by uniknąć kolonizacji, a w efekcie – dewaluacji pojęć, grozi rozpadem ich struktury i spójności dyskursu, a zarazem obecnego w nim sposobu obrazowania, definiowania i rozumienia świata; być może i erozji jego pochodnych – tych narzędzi działania w świecie, które dotyczą praktyk wychowania. Tyle o moich wątpliwościach. Niedawno w jednym z raportów dotyczących społeczeństwa wiedzy, opublikowanym przez Komisję Europejską, przeczytałam, że krytyczne myślenie to umiejętność oddzielania informacji użytecznych od nieużytecznych. Podaję to jako przykład kolonizacji języka pedagogiki, ale zarazem nie mam odpowiedzi na pytanie, jak się przed tym bronić.

MCz: Wydaje mi się, że jest zupełnie odwrotnie. Nie mamy powodu obawiać się destrukcji dyskursu na-

ukowego, bo ona się już dokonała. Dyskurs naukowy uległ destrukcji, zepsuciu, kontaminacji. Moim zdaniem dokonało się już nieodwracalne naznaczenie terminów podmiotowo-emancypacyjnych. Używanie ich dzisiaj bez cudzysłowu i bez świadomości dyskursowej może oznaczać odwrotność sensów zamierzonych. To samo mógłbym powiedzieć o niektórych częściach socjologii, zwłaszcza tych dotyczących aktywizacji obywatelskiej, w tym obszarze lokuje się wręcz pedagogizacyjna awangarda. Sądzę też, że nie ma bardziej pedagogizacyjnych nurtów w pedagogice niż pedagogika emancypacyjna i krytyczna. To są nurty, które używają całkowicie wyświechtanych pojęć podmiotowych bez dystansu i na serio. To mnie chwilami przeraża. Nie inaczej jest w socjologii, na przykład w ramach badań i koncepcji teoretycznych dotyczących kapitału społecznego i zaufania. Nie mamy się już czego obawiać, bo stało się już to, co się miało stać – destrukcja dyskursu naukowego jest faktem. W tej kwestii się różnimy. Mam wrażenie, że potrzebna jest nie tylko większa świadomość dyskursowa, ale również refleksja nad tym, jak te lub inne nauki pozwoliły sobie na tę tendencję i nadal ją w glorii praktykują, ostentacyjnie wchodząc w alianse z (Foucaultowsko pojmowanym) rządem. Wydaje mi się, że istnieje jednak potrzeba nowej retoryki.

AMC: Ta potrzeba też łączy się z ryzykiem.

MCz: Nie ma żadnego ryzyka. Moim zdaniem katastrofa już się dokonała, ale tu się różnimy.

TSz: W tym, o czym państwo mówią, jest ryzyko i nie ma ryzyka. Zależy z jakiej perspektywy na to patrzeć. Myślę, że nie ma ryzyka, jeśli nową retory-

kę wypracowywalibyśmy kolektywnie czy grupowo, czyli postawilibyśmy na jakiś element kolektywistyczny w ramach naszego myślenia, także o uniwersytecie czy o szkole. Natomiast trochę się boję, że my rzeczywiście jesteśmy w tej chwili dyscyplinowani przez bycie wolnymi. W końcu patrząc na nas jako akademików, nasza „punktowa kreatywność” ma polegać na tym, że my w każdym kolejnym tekście kreatywnie przelicytowujemy siebie i innych, także w wytwarzaniu nowej retoryki. Pod tym względem ja się takiego generowania pseudonowości boję. Zgadza się, że potrzebujemy nowego języka, ale pod warunkiem, że powrócimy do akademickiej współpracy, której, wbrew zachętom do projektów interdyscyplinarnych, absolutnie nie służą warunki rozliczania karier naukowych.

MCz: Mówiąc o retoryce, miałem na myśli między innymi kategorię „nastawienia” u Kennetha Burke’a. Moim zdaniem ten aspekt wypowiedzi, w wersji aktywistycznej, zaczyna dominować w języku socjologów, pedagogów, być może także częściowo filozofów. I to jest ten element retoryczny, który staje się kulą u nogi nauk społecznych i pedagogicznych z chwilą, gdy nie jest poddany refleksji w wystarczającym stopniu. Dlatego uważam, że jako środek zaradczy mogłaby być wzięta pod uwagę Mannheimowska strategia „następnego kroku”.

HO: Nawiązując jeszcze do pytania doktora Franczaka – zgoda, ja też widzę naszą rzeczywistość rządomyślności/urządzania jako sytuację, gdzie różne odmiany władzy współgrają, są kompatybilne. Władza dyscyplinarna i władza rządu nie działają na zasadzie wykluczania, ale raczej działają w takiej logice strategii, o której pisze Foucault. To

więc co możemy zaobserwować w szkołach – kierowanie innymi, rządzenie poprzez wolność – doskonale współgra dzisiaj z władzą dyscyplinarną. Jeszcze *à propos* języka: kiedy czytałam zbiór poświęcony pedagogizacji, miałam pewien kłopot z obecną tam definicją pedagogizacji jako zjawiska przenoszenia kategorii pedagogicznych do innych domen, niezwiązanych z wychowaniem, takich jak gospodarka, społeczeństwo obywatelskie, kultura. Czy moglibyście państwo wyjaśnić, o jakie kategorie pedagogiczne chodzi – o „wychowanie”, „kształcenie”?

MM: Myślę, że to są bardzo ważne pytania i rzeczywiście chyba wszyscy tutaj siedzący pedagodzy bardzo chętnie usłyszeliby odpowiedź na nie. Natomiast ja chciałam jeszcze dodać do tego, co mocno – słusznie, że mocno – zaakcentował profesor Czyżewski, swoją krótką ocenę sytuacji, która zabrzmiała dość dramatycznie: pedagogów nie ma. W nawiązaniu też do tego, co powiedział Tomasz Szkudlarek, po prostu chyba przespaliśmy pewne momenty. Proszę zobaczyć, jak dzisiaj wygląda pole działalności edukacyjnej. Edukacją zajmują się niepedagodzy, świetnie sprawdzają się tutaj ludzie od zarządzania, psychologowie, generujący rozliczne kursy, przeróżne formy edukacyjne, po prostu to nie jest pole pedagogów. Pedagodzy tego pola nie obrabiają, znikają – może tak jak znika dzisiaj szkoła? Może w tym kontekście warto pomyśleć o znaczeniach, jakie wiążą się z – mającymi aktualnie miejsce – „ucieczkami szkoły od samej szkoły”. Wiem, że brzmi to co najmniej dziwnie, ale chyba dobrze oddaje fenomen, na który chcę zwrócić państwa uwagę. Otóż daje się dzisiaj zaobserwować wyraźną tendencję do przekształca-

nia szkół. Z jednej strony dzieje się to na poziomie formalno-prawnym, i – na przykład – szkoły publiczne stają się szkołami niepublicznymi. Już to jest pewną ucieczką „szkoły od szkoły”, bo nie jest ona już tym samym. To, co zwykle określaliśmy szkołą, właśnie znika na naszych oczach. Ruch przemian w obrębie – nazwijmy to – tradycyjnego szkolnictwa publicznego nasila się (amerykańskie *charters*, angielskie *academies* zamiast zwykłych szkół gminnych, polskie stowarzyszenia edukacyjne, oferujące „jedyną”, „dobrą edukację” – przykłady można mnożyć). Przemiany te znajdują grunt w neoliberalnym zarządzaniu oświatą, w tendencjach prywatyzacyjnych, wreszcie w tym, co Colin Crouch nazwał postdemokracją, czyli warunkach demokratycznych, które stały się funkcjonalne wobec kapitału i służą jemu, nie zaś obywatelom. Niewątpliwie dzieje się coś bardzo interesującego, także z punktu widzenia naszych zainteresowań Foucaultem. Na pewno warto zwracać uwagę na te przemiany, kiedy mówimy o „zabrudzeniu”, o tej bardzo ważnej kwestii, którą podniósł profesor Czyżewski. To zabrudzenie przybiera formy nie zwykle zaskakujące. Kiedyś nazwaliśmy to ucieczką desygnatu. Wydaje mi się, że skoro wszyscy są pedagogami, edukacja jest wszędzie, to pewnym wyjściem z tego impasu, także z punktu widzenia roli pedagogów, jest zwrócenie uwagi na ogromną potencjalność, jaką zawiera w sobie Foucaultowska opcja zamieniania perspektywy „albo-albo” w perspektywę „to i to, i również tamto”, czyli właśnie wychodzenie poza binaryzm. Może tego pilnowaliby pedagodzy, może w tym niech znajduje wyraz pedagogizacja? Nie pozostawajmy w okowach binarności. I to mógłby być – bardzo szumnie brzmiący, ale chyba nośny – postulat. Światelko

w tunelu, rodzaj celu, który jest oczywiście celem społecznym, jeżeli wierzymy, że świat może być lepszy.

MCz: Przepraszam, że po raz kolejny próbuję kwestionować Państwa wypowiedzi. Wiara w możliwość wyjścia poza binarność została już zjedzona i przetrawiona przez psychologię biznesu. Analizowaliśmy swego czasu jedną z audycji w radiu TOK FM z psychologiem Leszkiem Mellibrudą, gdzie tenże, powołując się na najnowsze badania amerykańskich psychologów (jakżeby inaczej), zalecał, by wyjście poza binarność traktować jako jedną z podstawowych zasad w przedsiębiorczości i w życiu prywatnym. Bardzo trudno jest więc znaleźć ideę, która nie byłaby już zabrudzona.

KF: W trybie uzupełnienia odnośnie tego właśnie fragmentu – Leszek Mellibruda mówił o przejściu od zasady „albo-albo” do zasady „i-i”. Przedstawiał to w formie instruktażowej do wykorzystania przez pracowników firm zarówno w różnego rodzaju działaniach zawodowych, jak i w obszarze prywatnym. Odpowiadając doktor Helenie Ostrowickiej, chciałem tylko zasygnalizować, że w ramach badań Zakładu Badań Komunikacji Społecznej próbujemy oczywiście pisać o tym, na czym polega pedagogizacja i ekspansja semantyk pedagogicznych poza dyscypliny naukowe bezpośrednio związane z edukacją i wychowaniem. Jak próbowaliśmy pokazać, pedagogizacja promuje pożądane w „nowych czasach” wzory postępowania oraz modeluje codzienne praktyki z użyciem wiedzy wytwarzanej w polu nauki. Transformacja działań społecznych i mentalności obywateli związana jest między innymi z obecnością i popularyzacją w mediach koncepcji

zaczepniętych z psychologii, socjologii, pedagogiki czy ekonomii – w obszarach takich jak: psychologia biznesu, poradnictwo czy rozrywkowe formaty oddziaływań wychowawczych. W prowadzonych dotychczas analizach staraliśmy się wyraźnie odróżnić medialne i pozamedialne formy pedagogizacji, na przykład *coaching* czy *mentoring* prowadzony w zamkniętym kontekście firm czy instytucji i jego zmedializowane formy: publikacje prasowe, cykliczne audycje radiowe i telewizyjne czy kanały tematyczne w Internecie.

HO: Tutaj pełna zgoda, całkowicie rozumiem szeroką przestrzeń zjawiska pedagogizacji życia społecznego. Moje pytanie i wątpliwość wiązały się z tym, że kategorie pedagogiczne to nie jest dla mnie oczywista grupa kategorii. Czy w proponowanej przez państwa definicji zjawiska pedagogizacji chodzi o pewien „przymus” wychowywania społeczeństwa, czyli o to, co w pedagogice nazywamy pedagogizmem, imperatywem wychowywania oraz kształcenia innych i siebie?

AMC: Tutaj się w pełni zgadzam z Heleną Ostrowicką. Chciałam spytać, czy to są kategorie pedagogiczne przenoszone z wewnątrz pedagogiki do dyskursu społecznego, czy mamy do czynienia z innym zjawiskiem? Raczej postawiłabym tezę, że mamy do czynienia ze zwrotnością tej relacji, to znaczy sama idea wychowania – w tym przekonanie, iż społeczeństwo trzeba wychowywać – jest przeniesiona, ale chyba nie z pedagogiki, lecz do pedagogiki, gdyż tkwi ona w „naturze” życia społecznego. Natomiast odnośnie języka, proszę zwrócić uwagę na to, jakie kategorie budują ów dyskurs pedagogizacyjny. To są kategorie związa-

ne z czymś, co określa się jako „dyskurs menedżeryzmu”. Chodzi o nie do końca uprawnione, albo wprost nieuprawnione, przenoszenie kategorii i pojęć z języka zarządzania do wszystkich innych sfer życia społecznego i życia indywidualnego, to jest do tych sfer, które w ogóle nie odnoszą się do zarządzania. W obszarze praktyk pedagogicznych mamy raczej do czynienia z myśleniem o edukacji jako zarządzaniu sobą, własną karierą, własnym czasem, zarządzaniu dzieckiem albo inwestowaniem w dziecko i tak dalej; język, dla którego kluczowe terminy to „zarządzanie”, „inwestycja”, „ekonomizacja” i tym podobne, tworzy fundament dla pewnych pedagogii, ale to nie jest język pedagogiki. Dodam jeszcze, że zwrotność tej relacji polega na tym, że ten dyskurs menedżerski przenosi się także na język samej pedagogiki.

KF: *Ad vocem*, upierałbym się jednak, że za ten „eksport” bardzo często odpowiadają przedstawiciele nauk o wychowaniu. Niekiedy są to osoby deklarujące przynależność do pedagogiki krytycznej czy pedagogiki emancypacyjnej, co również wydaje się bardzo interesujące. Warto zasygnalizować kategorie, które wykorzystywaliśmy w naszych badaniach. Wrażenie hybrydowości i niejednoznaczności przekazu pedagogicznego potęguje cyrkulacja dyskursów i powstawanie niejednorodnych zestawów, na które składają się elementy dyskursowe pochodzące z różnych źródeł (np. odmiennych dyscyplin naukowych, mowy medialnej czy wiedzy potocznej) oraz nieustanna „artykulacja” (w znaczeniu Ernesta Laclaua), czyli łączenie i budowanie powiązań między niejednorodnymi zasobami wiedzy w określony sposób (np. przez uproszczenie czy banalizację). To nie przeczyłoby temu, o czym mówiła profe-

sor Męczkowska-Christiansen, to znaczy elementy pedagogiczne mogą być na przykład „montowane” z elementami psychologicznymi czy składnikami wiedzy o zarządzaniu, mogą też funkcjonować samodzielnie. Przywołany wcześniej Leszek Mellibruda, ale też inne osoby w audycjach Radia TOK FM, cytowały fragmenty książek pedagogicznych i łączyły je z wiedzą innych dyscyplin. Na tym polega między innymi współczesny fenomen cyrkulacji wiedzy. Oczywiście eksperci i inni przedstawiciele elit symbolicznych osiągają niesamowitą sprawność w posługiwaniu się tymi zasobami teoretycznymi i potrafią je dostosować do każdego odbiorcy. Na przykład w Radiu TOK FM formaty audycji zmieniają się nieustannie, ale pewien kanon „pedagogiczny” jest stale obecny. W audycjach z obszaru psychologii biznesu nie chodzi tylko o popularyzację psychologii usprawniającej zarządzanie, ale też o promocję idei pedagogicznych, które wspomagają „mentalnościową” modernizację uczestników życia gospodarczego.

Jerzy Stachowiak (Uniwersytet Łódzki): Chciałbym dorzucić dwa grosze do tego, co powiedział doktor Franczak przed chwilą. Jeśli mówić o wpływie czy powiązaniach dyskursu pedagogicznego, czy też praktyk pedagogicznych z zarządzaniem, to w tomie *Pedagogizacja życia społecznego* jest przynajmniej jeden tekst mówiący o związkach między pedagogiką czy dyskursem pedagogicznym a zarządzaniem oraz o tym, jak ta dwukierunkowa relacja ujawnia się w dyskursie menedżerskim. Wydaje mi się, że jest jeszcze jedna sprawa, o której mówiły wcześniej profesor Męczkowska-Christiansen i doktor Ostrowicka, czyli wątpliwości dotyczące definicji pedagogizacji, proponowanej

we wspomnianej publikacji. Sądzę, że sam problem pedagogizacji umożliwia jego różne definiowanie. W tym tomie są obecne odmienne sposoby widzenia pedagogizacji. Na gruncie badań przedstawionych w tomie *Pedagogizacja życia społecznego* pojawiają się przynajmniej dwie definicje czy też dwa sposoby zoperacjonalizowania tego pojęcia. Wydaje mi się, że można przyjąć jedną z tych operacjonalizacji związaną z upowszechnianiem sposobów wytwarzania gotowości do pracy nad sobą i harmonizowania się z innymi, czy to w życiu biznesowym, czy szkolnym, czy w samopomocy, czy w rodzinie i, w dalszej kolejności, z celami instytucji, całych grup i tak dalej. W moim przekonaniu są duże możliwości analizy pedagogizacji, bardzo mocno związane z tym, o czym mówił profesor Szkudlarek. Jeśliby zdefiniować pedagogizację jako interwencję w efekty socjalizacji, próbę korekty, próbę uzupełnienia procesów socjalizacji, to wtedy same badania tego obszaru pedagogizacji życia społecznego można byłoby widzieć jako część szerszego pola badań nad kontrolą społeczną, rozumianą w kategoriach socjologicznych – to znaczy kontrolą społeczną, w której mieszczą się i procesy socjalizacyjne, i procesy edukacyjne. To są dwa elementy tego samego procesu kontroli społecznej, rozumianej w klasycznych terminach socjologicznych – zapewnienia i stabilizowania porządku między bardzo różnymi obywatelami w odmiennych kontekstach, między różnymi ludźmi wychowującymi się w zróżnicowanych środowiskach. Wydaje mi się, że te wątpliwości, o których mówią profesor Męczkowska-Christiansen i doktor Ostrowicka, można byłoby równoważyć poprzez to, co już jest omówione w tomie *Pedagogizacja życia społecznego*.

TSz: Chciałbym podjąć kilka kwestii. Pierwsza sprawa dotyczy przewijającego się wątku, że wszystko stracone: czego byśmy nie wymyślili, to już zostało kooptowane do dyskursu władzy. Dorzucę coś do tego koszyczka. Dwa czy trzy lata temu byliśmy z profesorem Mendel na konferencji politologicznej, gdzie dowiedzieliśmy się, że ten dotychczas jeszcze „niespedagogizowany” Gilles Deleuze jest fundamentem dla strategii izraelskich jednostek specjalnych w Strefie Gazy. Oddziały te wjeżdżają buldożerami w poprzek osiedla, wchodząc do domów, nie wchodzą przez drzwi, tylko burzą młotem ścianę, żeby wejść do środka. Kompletnie ignorują oswojone granice przestrzeni. Robią kłaczę; dziurawią płaszczyznę immanencji, jakbyśmy sobie tego nie nazwali. W każdym razie, oni szkolili się w oparciu o koncepcje Deleuze’a. Nie ma więc chyba możliwości, żebyśmy od tego uciekli: skoro ktoś coś mówi, będzie to wykorzystane przeciw niemu, jak w amerykańskim kryminale. Jest zatem opcja: albo zamilkniemy, albo się z tym oswoimy, że wszystko, co robimy, będzie użyte, wykorzystane jako już wypowiedziane, w sposób, którego nie kontrolujemy, i nikt z nas nie będzie miał na to wpływu. Możemy się potem tylko zarzekać, że to nie my wymyśliliśmy takie zastosowania. To dotyczy oczywiście też kwestii pedagogizacji, więc chciałbym ją troszeczkę uporządkować i zwrócić uwagę na to, że powinniśmy sobie odpowiedzieć na pytanie, gdzie jest „zło” w tym zjawisku. Opowiadamy o tym jak o jakimś demonie. Czego by nie wymyślić: „empowerment”, „emancypacja”, „podmiot” i tak dalej, wszystko jest wykorzystywane przez techniki rządzenia. Ale w zasadzie co z tego wynika? Gdzie naprawdę te pedagogizacyjne maszyny wytwarzają efekty, którym jest sens się opierać? Otóż ja ich nie

widzę w samym fakcie kooptacji. Nie widzę wielkiego problemu w tym, że jako socjologowie, pedagodzy, psychologowie, ludzie związani z naukami społecznymi współpracujemy z różnymi agendami władzy – a współpracujemy i świadomie, z lokalnymi i nielokalnymi politykami, piszemy ekspertyzy, strategie albo udzielamy wywiadów, i nieświadomie – proponując nowe pojęcia, uprawiając „czystą” i „krytyczną” wiedzę. Ona zawsze wchodzi w obieg publiczny, tylko w sposób przez nas akceptowany, albo po dłuższym czasie (dziesięć–dwadzieścia lat) i w sposób przez nas niekontrolowany; ta wiedza zawsze może być wykorzystywana jako część dyskursu publicznego dla rozwiązywania określonych problemów, definiowania tych problemów, redefiniowania i tak dalej. Po prostu zawsze będziemy w to uwikłani – i nie jest to ta relacja, o której mówiłem poprzednio jako o mitycznym „stosowaniu teorii w praktyce”, bo to jest proces rozproszony, tu nie ma żadnej modelowej koherencji. Jeżeli jest coś złego w aplikowaniu pojęć czy strategii pedagogicznych do rozwiązywania problemów społecznych, to przynajmniej niektórzy autorzy dyskutujący nad fenomenem pedagogizacji twierdzą, że problem pojawia się wtedy, kiedy pedagogizacja wiąże się z depolityzacją problemów społecznych. W tym tkwi problem, a nie w samym fakcie pedagogizacji życia społecznego, nie w tym, że próbujemy się wychowywać. Chodzi mi o sytuacje, kiedy na przykład przedstawiamy problem bezdomności jako problem wyuczonej bezradności, a nie polityki w zakresie budownictwa komunalnego, albo kiedy problem bezrobocia przedstawiamy jako deficyt kompetencji, które wymagają treningu, a nie jako problem likwidacji miejsc pracy, bo w ten sposób redukowane są koszty i maksymalizowane są zyski. Jeżeli

przedstawiamy tego typu problemy jako problemy edukacyjne, jako deficyty w procesie uczenia się, a nie jako problemy struktury społecznej, kapitału i tak dalej, to wtedy jest naprawdę problem. Bo to jest odwracanie uwagi i ciąg dalszy starej, „pięknej” strategii *blaming the victim* – czyli ci, którzy odpadli, mają jeszcze za to dodatkowo płacić i są traktowani jako ciężar, problem, patologia, przeszkoda w procesie transformacji. Bywa to także ujmowane jako „problem mentalności” grup marginalizowanych w procesie rozwoju. Tam, gdzie pedagogizacja zastępuje takie strategie, które realnie mogłyby adresować te problemy, naprawdę pojawia się problem. W innych przypadkach nie widzę tego zjawiska tak dramatycznie, ponieważ jest ono po prostu częścią naszej cywilizacji i kropka. Pedagogizacja życia społecznego może być identyfikowana od czasów antycznych. Książka Wernera Wilhelma Jaegera, *Paideia*, mówi właśnie o tym, że kultura antyku jest w swej istocie kulturą wychowywania człowieka. Jaeger przytacza następującą anegdotę: któryś z jego kolegów miał wypowiedzieć myśl, że Platon to fajny autor, dobrze się go czyta, tylko czemu on tam ciągle mówi o wychowaniu. Na co Jaeger odpowiada, przytaczając innego rozmówcę: to tak, jakbyś powiedział, że Biblia to fajna książka, tylko czemu tam się tyle mówi o Bogu. Po prostu wychowanie jest immanentną częścią kultury antyku. Formowanie człowieka jest tym, o co chodzi w kulturze. Samo pojęcie *cultura* oznacza uprawę. Kultura jest związana genetycznie z procesami wychowania, czyli z panpedagogizmem kontroli społecznej, wpływu społecznego, formowania relacji między ludźmi, z etycznością, moralnością i tak dalej. Potężnym, rewitalizacyjnym gestem w historii tego wymiaru kultury była reformacja. Od reformacji zaczyna

się profesjonalizacja edukacji i pedagogiczność pojawia się wtedy jako pewien profesjonalny sposób myślenia. Społeczeństwo ma być moralne i wychowywane, wszystkie relacje społeczne mają być prześlągnięte zadaniem budowania odpowiedzialnego życia na drodze do zbawienia. Później nadchodzi modernizacja z wizją życia według projektu, dzięki któremu świat ma się stawać lepszy i oświecony. To jest kontynuacja długotrwałego cyklu zdarzeń – procesu, który jest elementem europejskiej cywilizacji. Natomiast współczesna forma pedagogizacji wydaje mi się o tyle dramatyczna, o ile kolonizuje te obszary problemów społecznych, których się nie da rozwiązać pedagogicznie. Gdzie edukacja pojawia się *zamiast* interwencji politycznej, zmiany sposobów zarządzania przestrzenią, polityk własnościowych, kontroli kapitału, polityki podatkowej. Możemy milion razy wysyłać ludzi na szkolenia dla bezrobotnych, ale jeżeli nie zmieni się struktura gospodarcza, w ten sposób dajemy tylko pracę ludziom, którzy prowadzą szkolenia dla bezrobotnych.

À propos pojęcia pedagogizmu. Ono się pojawiało w pedagogice zanim zaczęliśmy mówić o pedagogizacji problemów społecznych. Chodzi o refleksję, że istnieje coś w rodzaju rozproszonego wychowania w przestrzeni społecznej. Dla mnie to jest głównie produkt dyskursu teologicznego w nowożytnej Europie, związanego przede wszystkim z Reformacją. Ta kategoria sprowokowała nas kiedyś do rozważania, jaka jest relacja między pedagogizmem a pedagogiką, czyli tym rozproszonym procesem wychowania, które jest wszędzie, a tym, który w pewnym momencie wydziela się, instytucjonalizuje jako szczególna sfera aktywności kulturowej, określanej mianem pedagogiki i mającej być dziedziną od

tej pory niejako odpowiedzialną za ten proces, tak jakby miała przejąć nad nim kontrolę. Oczywiście nie przejęła nigdy i nigdy nie przejmie kontroli nad procesami formowania grup społecznych i jednostek czy nad mechanizmami kontroli społecznej. Natomiast obecność tej wyspecjalizowanej sfery profesjonalizmu pedagogicznego wytwarza niesłychanie interesujące efekty retoryczne, które dla mnie są fundamentalnie ciekawe jako pewien problem do analiz na styku socjologii wiedzy, teorii polityki, filozofii polityki i tak dalej. Profesjonalizacja pedagogiki niejako wydziela z pola społecznego pole wychowania, wytwarza pewien artefakt w postaci tego, że oto mamy szkołę i to w niej się ma odbywać wychowanie, a reszta już nim nie jest. Czyli zaczyna się dyscyplinowanie tego pola, strukturyzowanie go w taki sposób, że społeczeństwo dzielimy na pedagogiczne i niepedagogiczne. Edukacja zaczyna się autonomizować, rozwija się i rozbudowuje. Przykładem może być lektura książki Johanna Friedricha Herbarta z 1806 roku zatytułowanej *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*. To jest tekst prawie już nieczytany na studiach pedagogicznych, chyba tylko na kursach historii wychowania. To był pierwszy tekst, który spełniał kryteria akademickiego wykładu koncepcji pedagogiki jako dyscypliny naukowej, mówił o jej celu, o metodach, zostały zdefiniowane w nim podstawowe pojęcia i tak dalej. Lektura tego tekstu *po* lekturze Foucaulta jest zdumiewająca. To jest niemal zupełny wykład teorii władzy dyscyplinarnej z *Nadzorować i karać*. Herbart posługuje się niemal tymi samymi pojęciami: „rząd nad dziećmi” (czy „rządność” – można by powiedzieć), „dyscyplina”, „wiedza”, „kształtowanie woli”, „wola prowadząca do charakteru”, „charakter prowadzący do

autonomii podmiotowej”. Wychowanie jest opisane jako projekt strategii kształtowania wolnego człowieka, wolnego podmiotu poprzez niezauważalne dyscyplinowanie ciała i organizację pola percepcji oraz struktury wiedzy, więc tego, co dziś nazywamy dyskursem. Główne pytanie w ramach mojego obecnego projektu badawczego jest takie: jeżeli Foucault ma rację, że władza dyscyplinarna była rozpowszechniona w czasie, gdy Herbart pisał swój wykład z pedagogiki, to po co postulować ją jako wynalazek pedagogiczny? A jeszcze dokładniej: jaki jest *efekt* takiego postulatu replikującego rzeczywistość? Tu nie chodzi o to, czy Herbart jest nieoryginalny albo czy Foucault się myli. Dla mnie jest to pytanie o retorykę teorii, nie tylko pedagogicznej, ale o retorykę teorii społecznej w ogóle, w sytuacjach, gdy opisuje ona istniejące praktyki społeczne jako praktyki pożądane. Co „robi” taka sytuacja, w której postulujemy rzeczy, które istnieją? Człowiek ciężko haruje, a ja mu mówię: „wiesz, powinieneś przyłożyć się do roboty”. Dzieciak właśnie wysprzątał pokój, a ja wchodzę i mówię: „powinieneś tu posprzątać”. Co się dzieje w takich sytuacjach? Po pierwsze, usuwamy dyskursywnie obecność tego, co jest i pokazujemy, że to nie istnieje. Po drugie, mówimy, że to jest bardzo ważne. Zdaje się, że tego rodzaju postulatyczna retoryka jest maszyną formowania wartości. Wartość to jest coś, co nie istnieje, ale powinno istnieć. Jednocześnie jest to „pompa pneumatyczna” procesów formowania, wychowania, rozumianych jako wysysanie ludzi z aktualności ku potencjalności i waloryzacja tej potencjalności jako czegoś lepszego od tego, co jest. Czy można to uogólnić i powiedzieć, że tak pracuje teoria na tkanice życia społecznego? Nie tylko polityka, jak mówił Laclau, ale – jak się zdaje – także teoria ma swoje

„retoryki ontologiczne”, retoryki stwarzające społeczeństwa niekoniecznie na zasadzie ich logicznego modelowania i „wdrażania teorii w praktykę”. Reagowałem energicznie za każdym razem, kiedy ktoś z państwa mówił, że coś jest „tylko retoryką”. Retoryka to nie jest „tylko” retoryka. Jeżeli dyskurs jest maszyną strukturyzującą, to retoryka jest maszyną ontologii społecznej, a nie ozdobnikiem, który nie ma sensu merytorycznego.

MK: Co robić, kiedy słowa zostały zużyte? Myślę, że są dwie metody. Albo rezygnacja z mówienia w ogóle, albo walka o te słowa, próba ich odbicia. To zawsze jest możliwe, wiadomo, że spory o znaczenie rozmaitych słów, terminów, zwłaszcza tych filozoficznych czy ogólnoideologicznych trwały zawsze. Nie ma powodu, żeby zaprzestać takich walk. Jest jeszcze o wiele bardziej dywersyjna metoda, związana z pedagogizacją: skoro wszyscy są pedagogami, wszyscy pedagogizują, to pedagogom, którzy myślą refleksyjnie i krytycznie nad pojęciem wychowania, pozostało powiedzieć, że oni nie są pedagogami, czyli zastosować metodę ironicznego odwracania. Takie taktyki zostały opisane przez Judith Butler w książce *Walczące słowa. Mowa nawiąści i polityka performatywu*. To wszystko jest do wykorzystania.

AMC: Chciałabym uzupełnić dyskusję o pedagogizacji. Wydaje mi się, że na obrzeżu zjawiska pedagogizacji wytwarzają się nowe dyskursy. Zauważam tu dyskurs rasizmu społecznego w stosunku do tych, którzy „powinni” podlegać pedagogizacji, a nie podlegają. Przykładowo: jeśli nie jesteś w stanie „zarządzać” własną karierą, to jesteś desygnowany do grupy tych, którzy nie powinni mieć gło-

su. Foucault pisze o rasizmie społecznym w wykładach z 1976 roku. Myślę, że pedagogizacja generuje nowy typ podziałów społecznych, na tych, którzy są pedagogizowani i ochoczo w tym procesie uczestniczą, i na tych, którzy stają się odpadami albo też w jakimś sensie ofiarami tego procesu.

EMH: O tym też rozmawialiśmy w naszych dyskusjach, zwłaszcza wtedy, gdy polem obserwacji były służby społeczne i praca socjalna.

AMC: Ja bym to wyraźnie nazwała rasizmem społecznym, bo wydaje mi się, że słowa czasami jeszcze „mówią”.

MM: Jestem bardzo ciekawa zdania profesor Marynowicz-Hetki i profesora Czyżewskiego w kontekście pytań, które zadała doktor Ostrowicka o wychowanie, kształcenie, jakość słów. Jeżeli wierzyć Deleuze’owi i Guattariemu, to pedagogika jest niezbędna filozofii, której zadaniem jest tworzenie pojęć. Jeżeli jest niezbędna po to, żeby je operacjonalizować, to znaczy, że filozoficzne ziarno rozplenia się i uczymy się nowych relacji, nowych związków, tworzymy nowe podmiotowości. Uczymy się na słowach, które zaczynają pracować zupełnie inaczej.

HO: Wracając do pojęcia pedagogizacji, w nawiązaniu do tego, co powiedział profesor Szkudlarek, ważny jest dla mnie – w możliwych znaczeniach pojęcia pedagogizacji – ten element pedagogizacji problemów społecznych, w którym edukację postrzega się jako sposób na wszystkie bolączki społeczeństw. Kiedy badałam medialne dyskursy o młodzieży, zauważyłam pedagogizację „problemów z młodzieżą”, opartą na grze kategorią „bez-

stresowego wychowania”. Figura „bezsresowego wychowania” jest tu szczególnie ciekawa. Analizy Bogusława Śliwerskiego pokazały, że to pojęcie nie istnieje w teorii pedagogicznej, w słownikach pedagogicznych, podręcznikach do pedagogiki. Natomiast w dyskursie medialnym pedagogika niejako została zaatakowana jako ta, która promuje metody wychowania bezstresowego. To pokazuje złożoność zagadnienia, czym są kategorie pedagogiczne, w jaki sposób są wytwarzane i wykorzystywane w różnych kontekstach.

TSz: To jest pojęcie z dyskursu medycznego, z książki amerykańskiego pediatry doktora Spocka z lat 40. XX wieku.

EMH: Chcę powiedzieć, że przyjęcie pewnego stanowiska czy choćby dojście do tego, jak będziemy rozumieć pedagogizację, trwało połowę czasu naszej wspólnej pracy. Tak naprawdę uświadomienie znaczenia tego pojęcia zostało przez nas stopniowo zinterioryzowane w momencie pisania tekstów. Zresztą werbalizacja stanowi zwykle naturalny etap, kiedy następuje zinterioryzowanie określonego rozumienia i sensu pojęcia. Nasze analizy rozpoczęliśmy od publikacji z lat 70. XX wieku, ważnych dla pedagogiki społecznej. Mianowicie od podręcznika Aleksandra Kamińskiego, który kategorię „panpedagogizmu” przyjmuje, w gruncie rzeczy, jako niebywale pozytywny sztandar możliwości oddziaływania wychowawczego na społeczeństwo. Należy przypomnieć także „społeczeństwo wychowujące” oraz *Raport o stanie oświaty* pod redakcją Jana Szczepańskiego. Zaczęliśmy od tego kontekstu, czyli oddzielenia „pedagogizmu” od „pedagogizacji”. Po czym szukaliśmy dalszych kontekstów.

MCz: Proszę nie traktować tych paru zdań jako podsumowania, bo nie uzurpuję sobie takiego przywileju. Chciałbym jedynie poruszyć dwa wątki, tytułem zachęty do podejmowania dalszych tropów w przyszłości. Obydwa wątki były dzisiaj wielokrotnie omawiane. Pierwszy dotyczy dużej retoryki. Wydaje mi się, że o ile my, tu obecni, w większości zgadzamy się co do tego fenomenu, o tyle większość socjologów, pedagogów i psychologów otwierałaby oczy ze zdumieniem, gdyby usłyszała takie *dictum*. Zatem pierwszym zadaniem jest wykazanie, że ten problem w ogóle istnieje, że nie jest on właśnie retoryczny w cudzysłowie, tylko jest retoryczny w pełnym sensie tego słowa, bo współtworzy rzeczywistość. Inna sprawa to jak się z tym fenomenem uporać. Profesor Kowalska wspominała o pewnych strategiach w tym względzie. Można by także sięgnąć do koncepcji ramowania, stosowanej między innymi w książce George’a Lakoffa *Nie myśl o słoniu! Jak język kształtuje politykę*, która mówi o możliwościach „przeramowania” debaty publicznej, czyli skutecznej wymiany stosowanych w niej podstawowych schematów interpretacyjnych.

Druga kwestia to pedagogizacja. Tutaj w pewnych warstwach zgadzamy się, a w innych być może nie. Pedagogizacja może faktycznie służyć depolityzacji, jednak sądzę, że zagrożenia związane z pedagogizacją sięgają dalej. Wydaje mi się, że pedagogizacja może być kłopotliwa także wtedy, gdy prowadzi do zjawiska, które w socjologii nazywa się dedyferencją albo odróżnicowaniem. Autor tego terminu Niklas Luhmann uważał, że współczesna rzeczywistość coraz bardziej się różnicuje: jednym kodem posługujemy się w odniesieniu do

naszego życia prywatnego, inaczej kodujemy życie gospodarcze; stosujemy także zróżnicowane kody w obszarach religii, polityki, obywatelstwa i tak dalej. Luhmannowska idea różnicowania była zbieżna z ponowoczesną koncepcją fragmentacji świata społecznego. W przeciwieństwie do tej diagnozy sądzę, że żyjemy w czasach glajszachtowania, zacierania różnic między kodami dotyczącymi różnych dziedzin życia, i że do owej dedyferencji czy odróżnicowania służy często pedagogizacja. Na przykład sztuka przestaje być ekskluzywną domeną doznań estetycznych, staje się formą nagłaśniania problemów społecznych lub nawet odmianą pracy socjalnej – musi być krytyczna, publiczna, społecznie zaangażowana, musi uświadamiać, musi o coś walczyć. Krótko mówiąc, musi wychowywać. Życie prywatne staje się domeną pracy nad sobą, samorozwoju, a nie doznań specyficznych, związanych z więzią z osobami najbliższymi. Polityka staje się domeną wychowania narodów i ludów w stronę cywilizacji. Można by te przykłady mnożyć. Sądzę, że istnieje ryzyko związane z przenoszeniem semantyk pedagogicznych na obszary uprzednio niezwiązane z wychowaniem. Zagrożenia związane z pedagogizacją nie tylko dotyczą fundowania tematów zastępczych, zasłaniania aspektów strukturalno-politycznych, ale być może także ujednociania rzeczywistości, która na razie jest jeszcze (na szczęście) w dużej mierze różnorodna.

oprac. Marek Czyżewski, Ewa Marynowicz-Hetka¹

¹ Moderatorzy panelu dziękują pani Izabeli Kamińskiej, asystentce w Katedrze Pedagogiki Społecznej UŁ, za sporządzenie znacznej części zapisu dyskusji.

Cytowanie

Czyżewski Marek, Marynowicz-Hetka Ewa, Mendel Maria, Męczkowska-Christiansen Astrid, Ostrowicka Helena, Szkudlarek Tomasz (2016) *Oswajanie Foucaulta w analizach społeczno-pedagogicznych – zapis dyskusji panelowej*. „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 32–61 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przeegladsocjologiijakosciowej.org>.

Paweł Bytniewski
Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej

„Reżimy prawdy” i „reżimy fikcji” – Foucault o związkach sztuki z nauką

Abstrakt O filozofach Michel Foucault powiedział kiedyś, że są ich dwa rodzaje: tacy, „którzy jak Heidegger, otwierają nowe drogi myślenia” i tacy, „którzy odgrywają rolę archeologów, badają przestrzeń, w której rozwija się myśl, warunki owej myśli, sposób jej ustanawiania”. Zamierzam podążać śladami Foucaulta, mniemając, że nie jest to wcale szeroki i do końca dobrze rozpoznany trakt. Zwracam się ku problematyce relacji między wiedzą a sztukami pięknymi, podejmowanej przez niego wielokrotnie, która jednak nie znalazła osobnego opracowania w napisanych przez niego tekstach. O ile wiedzę chciał ujmować Foucault w wielkich historycznych formacjach zwanych przez niego epistemami lub dyskursami, to w spojrzeniu na malarstwo czy literaturę kierował się ku konkretnym dziełom. Jednak pomimo różnic w ujęciach – co chciałbym pokazać – poglądy na wiedzę i sztukę cementuje u Foucaulta silny związek spójnego myślenia o dziejach nowożytnej kultury Zachodu. Wedle Foucaulta potencjał krytyczny zawarty w literaturze i malarstwie ma sens epistemologiczny, a nie estetyczny. To sztuka pełni krytyczne funkcje wobec wiedzy. Najważniejsze w sposobie myślenia Foucaulta jest jednak to, że owa krytyczna wobec wiedzy rola, jaką biorą na siebie malarstwo i literatura, ukazywana jest przez niego w sposób, który jest integralną częścią jego pojmowania historii wiedzy. Gdy ukazuje ona nieciągłość przemian nauk o człowieku i gdy wedle archeologicznych rozpoznai bieg ich historii nieodwracalnie anuluje prawdy wcześniej im przysługujące, to właśnie literatura i malarstwo sankcjonują zmianę i zapowiadają nowe formy poznania.

Słowa kluczowe Michel Foucault, *episteme*, *Las Meninas*, *Don Kichot*, reżimy prawdy, reżimy fikcji

Paweł Bytniewski – dr hab., absolwent UMCS w Lublinie, adiunkt w Zakładzie Antropologii Kulturowej na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie. Jego główne zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień filozofii kultury, epistemologii nauk humanistycznych i socjologii wiedzy. Opublikował ponad 50 artykułów naukowych m.in. w „Studiach Filozoficznych”, „Colloquia Communia”, „Akcencie”, „Annales UMCS”, „Przeglądzie Filozoficznym – Nowej Serii”, „Lubelskich Odczytach Filozoficznych” oraz „Powszechnej Encyklopedii Filozofii”. Jest autorem dwóch książek: *Genealogia dyskursu. Problemy niehermeneutycznej kon-*

cepcji rozumienia (2000) i *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych* (2013). Jest członkiem rady redakcyjnej czasopisma „Colloquia Communia”, należy do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Adres kontaktowy:

Zakład Antropologii Kulturowej
Wydział Filozofii i Socjologii
Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej
pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4
e-mail: pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl

Skrzynka z narzędziami

Michel Foucault uchodzi słusznie za ważnego innowatora aparatu pojęciowego filozofii końca XX wieku. Dwudziestowieczna myśl krytyczna zawdzięcza mu pojęcia, które włączono w jej dyskursy, jak się zdaje, na stałe. W obiegu literatury filozoficznej, myśli politycznej i szeroko rozumianej refleksji społecznej są one obecne już od ponad 25 lat i utrwalają pozycję Foucaulta jako jednego z najważniejszych myślicieli drugiej połowy XX wieku. Epistemologiczne pojęcia archeologii wiedzy (*archéologie du savoir*) i episteme (*épistémè*), pojęcie dyskursu (*discours*), genealogii (*généalogie*), pojęcie dyspozytywu (*dispositif*), biopolityki (*biopolitique*), technik jaźni (*techniques de soi*), hermeneutyki podmiotu (*herméneutique du sujet*) – wszystkie te pojęciowe wynalazki możemy znaleźć we wnętrzu Foucaultowskiej „skrzynki z narzędziami”, choć nie zawsze są tam one ułożone w zadowalającym łańdźcu¹. Nie zawsze też użyteczność tych narzędzi jest oczywista. Konkurują one bowiem swą pomysłowością, zakresem zastosowania, odkrywczością z innymi, znanymi i wykorzystywanymi już przez Foucaulta wcześniej pojęciami.

Z wnętrza Foucaultowskiej skrzynki z narzędziami zostało wydobyte, przedyskutowane i chyba najszerszej spopularyzowane pojęcie **episteme**²

¹ Tę Heideggerowską metaforę można odnaleźć w kilku wypowiedziach Foucaulta. W jednej z nich stwierdza on: „Wszystkie moje książki, czy to *Historia szaleństwa*, czy ta, o której rozmawiamy [*Nadzorować i karać* – przyp. PB], są, jeśli sobie pan życzy, małymi skrzynkami na narzędzia (*petites boîtes à outils*). Jeśli ludzie chcą je otwierać, używać poszczególnych fraz, idei albo analiz jak śrubokręta, albo klucza w celu wywołania śpięcia, dyskwalifikacji lub przełamania systemów władzy, w tym także tych, z których wywodzą się moje książki [...] tym lepiej” (Foucault 1994: 720 [tłum. własne]).

² Polskie przekłady stosują dwie pisownie „episteme” lub „epistema”.

(*épistémè*). I nic w tym dziwnego skoro stało się ono środkiem, bez którego nie można by dokonać takiej analizy historii intelektualnej kultury Zachodu, jaką znajdujemy w *Słowach i rzeczach* (2006). A to właśnie ta książka stała się nie tylko lokalnym wydarzeniem na rynku wydawniczym w roku 1966 we Francji, ale początkiem międzynarodowej kariery pism Foucaulta. Znaczna część ich powodzenia polega zarówno na oryginalności podejścia autora do tematów, które wcześniej uznawano za filozoficznie nieistotne (np. szaleństwo) bądź całkowicie wyeksploatowane (problematyka poznania humanistycznego), jak i na przeciwstawianiu się perspektywom badawczym, które wcześniej traktowano jako bezalternatywne na ich rodzimym terenie (hermeneutyka, strukturalizm). Rozległe i zarazem subtelne analizy skomplikowanych struktur pojęciowych potrafił on łączyć ze szczegółowością historycznych narracji, a wszystko to za pomocą języka sugestywnego, eksplodującego energią mało spotykanej docieklivosti i rzadkiego talentu literackiego. Stąd dzieło Foucaulta – przynajmniej od czasu publikacji *Słów i rzeczy*³ – ma licznych komentatorów: polemistów i apologetów skłonnych do snucia analogii znaczeniowych, by objaśnić sens konstelacji pojęciowych, które uruchamia myśl Foucaulta. To dlatego episteme zestawia się z „paradygmatem” Thomasa Kuhna, kategoriami w sensie Immanuela Kanta i „głębokimi strukturami” Noama Chomsky’ego. Foucault energicznie protestował przeciwko upodobnieniom tego rodzaju. Od początku swej pracy pisarskiej był bowiem przekonany, że „oryginalne

³ Interesujące okoliczności wydania tego dzieła omawiają szczegółowo David Macey i Didier Eribon (por. Macey 1993; Eribon 2005).

formy myśli służą za swe własne wprowadzenia: ich własna historia jest jedynym rodzajem wykładni, jaką dopuszczają, a ich przeznaczenie to jedyny rodzaj krytyki, jakiej się poddają” (Foucault 1993: 31 [tłum. własne]).

Trzeba jednak i to podkreślić, że Foucault posługiwał się swymi intelektualnymi wynalazkami w sposób swobodny, jakby w oczekiwaniu, że słowa same objawią swój właściwy sens w trakcie ich używania i nadużywania. Toteż rzadko kiedy zamykał sobie drogę do reinterpretacji własnej myśli za pomocą definiowania swych terminów-wynalazków. To raczej w sporze, albo dzięki reproblematykacji własnych ujęć wcześniejszych, jakieś słowo-klucz uzyskiwało zdeterminowane definicją oblicze. Wyraźne próby definicji, często kluczowych pojęć, znajdujemy u Foucaulta najczęściej w tekstach, które sygnalizują już porzucenie konstelacji pojęciowej, w jakiej pojęcia te powstały i spełniały swe teoretyczne zadania. Ukazują one wówczas pewien rezultat myślowy, czasem sygnalizują otwarcie nowej problematyki, ale rzadko kiedy pozwalają ustalić drogę, jaką myśl Foucaulta pokonała, by je wykreować. Swobodę w tworzeniu pojęć, jako pożądaną własność myśli odrywającej się wciąż od podłoża osiągniętych rezultatów, swobodę, o którą warto zabiegać, bo uczestniczy ona w autopojetycznej grze „autor – dzieło”, Foucault cenił bardzo wysoko⁴.

⁴ Ten rodzaj „doświadczenia myśli” dobrze rozpoznał u Foucaulta James Bernauer, wiążąc następujące po sobie etapy w jego myśli z przemianami stylu – od afektowanego miejscami stylu *Historii szaleństwa* po prostotę prozy *Historii seksualności*: „Jego perspektywa zmienia się od dzieła do dzieła, a jego myśl nurtuje marzenie o intelektualistcie, który jest kimś, «kto jest nieustannie w ruchu, kto nie wie dokładnie, gdzie podąża ani co będzie myśleć jutro, ponieważ jest zbyt zainteresowany teraźniejszością»” (por. Bernauer 1990: 2 [tłum. własne]).

Tak właśnie jest na przykład z pojęciem episteme. Pojawia się ono całkiem nieoczekiwanie, na pierwszych stronicach *Słów i rzeczy*, a praktycznie znika z tekstów Foucaulta już w książce następczej, w *Archeologii wiedzy*, by pojawić się tylko incydentalnie, właśnie pod postacią formuły definiującej episteme, ale dopiero wtedy, gdy porzuca on archeologię na rzecz genealogii i łączy wiedzę w związek z władzą, a nie z historycznymi formami ładów nauk humanistycznych. Pojęcie episteme zyskuje wówczas ogólniejszy kontekst, zmienia znaczenie i... staje się zbędne.

Dlatego chciałbym pójść drogą, którą sam Foucault tylko nakreślił w sposób szkicowy i z której się w końcu wycofał, gdy dostrzegł inne niż archeologiczne horyzonty własnej myśli. Rzecz w tym bowiem, że pojęcie episteme jest szersze niż jego epistemologiczne zastosowanie. Owszem, oznacza pewien historycznie zmienny ład wiedzy, ale poza tym wyznacza historyczne granice sposobów traktowania reprezentacji. A to zagadnienie może przybrać formy swej problematyki już poza terenem nauk, w dziedzinie sztuki słowa i jeszcze dalej, w sferze obrazu.

Epistemy i sztuki

Lektura Foucaulta to doświadczenie mieszane, sprawia zarazem wiele satysfakcji i bólu⁵. Ból bierze się z tego, że trzeba porzucić myśli, do jakich się już przywykło, z jakimi zrosła się nasza własna myśl, a źródłem satysfakcji jest odkrycie nowego. Chciał-

⁵ On sam pisał, że „ból i przyjemność książki powinny być doświadczeniem” (Foucault 1991: 339 [tłum. własne]). Miał jednak na myśli pisanie, a nie lekturę.

bym więc, kierowany własnym doświadczeniem tej myśli, ukazać jej pewne cechy charakterystyczne: agonistyczny charakter w wymiarze performatywnym, wielodyscyplinarność w zaangażowaniu przedmiotowym, jej potencjał i ruchliwość.

O filozofach Michel Foucault powiedział kiedyś, że są ich dwa rodzaje: tacy, „którzy jak Heidegger, otwierają nowe drogi myślenia” i tacy, „którzy odgrywają rolę archeologów, badają przestrzeń, w której rozwija się myśl, warunki owej myśli, sposób jej ustanawiania” (Foucault 2013: 202). Zamierzam podążać śladami Foucaulta, mniemając, że nie jest to wcale szeroki i do końca dobrze rozpoznany trakt, a także w przekonaniu, że warto tę drogę przebyć nie tylko z ciekawości do myśli Foucaulta. Wybieram zaś ten odcinek trajektorii jego myśli, który nie zaznaczył się w jego tekstach wyraźnie. W każdym razie nie na tyle, by zachęcić komentatorów jego pism do wielu rozrząsań właśnie w tej kwestii. Chodzi o temat, który Foucault podejmował wielokrotnie, który jednak nie znalazł osobnego opracowania w napisanych przez niego tekstach. **Chodzi o relację między wiedzą a sztukami pięknymi.**

W pismach Foucaulta istnieje znaczna dysproporcja w opracowaniu tych dziedzin kultury. Można też dostrzec odmiennosc w sposobach ich ujmowania. Historiom nauk o człowieku poświęcił on kilka osobnych książek. Sztuka zaś – i to w okrojenu do literatury pięknej i malarstwa – choć pojawia się wielokrotnie jako temat w jego tekstach, to jakby na marginesie: albo tytułem wprowadzenia do innych tematów, albo jako ilustracja czy wręcz emblemat jakiejś rozwijanej dalej idei, albo w sposób bardziej samodzielny, lecz wówczas w tekstach o mniejszej

wadze niż te, które traktują o wiedzy. Inna ważna różnica traktowania wiedzy i sztuki: ujęcie literatury i malarstwa u Foucaulta pojawia się w pewnym perspektywicznym skrócie, to jest poza ich własną historią, tymczasem historia nauk stanowi dla niego uprzywilejowaną drogę do refleksji epistemologicznej.

Tak więc o ile wiedzę chciał ujmować Foucault w wielkich historycznych formacjach zwanych przez niego epistemami lub dyskursami, to w spojrzeniu na malarstwo czy literaturę kierował się ku konkretnym dziełom. A jednak, pomimo tych różnic – co chciałbym pokazać – poglądy na wiedzę i sztukę cementuje u Foucaulta silny związek spójnego myślenia o dziejach nowożytnej kultury Zachodu.

Foucault wywraca na opak tradycję mówienia o związkach wiedzy i sztuki, w której miejscu sztuki jest bycie przedmiotem krytyki estetycznego znawstwa. Odwraca on bowiem rolę między nimi. To nie wiedza pozwala na refleksyjny dystans wobec sztuki, ale odwrotnie: to sztuka pełni krytyczne funkcje wobec wiedzy. Najważniejsze w sposobie myślenia Foucaulta jest jednak to, że owa krytyczna wobec wiedzy rola, jaką biorą na siebie malarstwo i literatura, ukazywana jest przez niego w sposób, który jest integralną częścią pojmowania historii wiedzy. Takie odwrócenie ról rozpoznaje on bowiem w krytycznych momentach historii wiedzy, którą uczynił przedmiotem swych archeologii.

Gdy archeologia ukazuje nieciągłość przemian nauk o człowieku, gdy wedle archeologicznych

rozpoznać bieg ich historii nieodwracalnie anuluje prawdy wcześniej im przysługujące, to właśnie literatura i malarstwo sankcjonują zmianę i zapowiadają nowe formy poznania. **Wedle Foucaulta potencjał krytyczny zawarty w literaturze i malarstwie ma sens epistemologiczny, a nie estetyczny.** Stwierdzenia te wymagają jednak objaśnień.

Archeologia wiedzy, archeologia fikcji

Własną koncepcję analizy procesu historycznego nauk nazwał Foucault archeologią. Oznacza to – głównie z inspiracji Kantowskiej – epistemologiczną i historyczną zarazem rekonstrukcję tego procesu jako nieciągłego, nieteleonomicznego, autonomicznego, normatywnego i ponaddiscyplinarnego. Archeologia bada głównie dyskursy wiedzy, to jest te, które wysuwają roszczenia do wartościowych poznań. Bada je pod pewnym określonym względem. Archeologia wiedzy zakłada bowiem pewien poziom fundamentalnego sceptycyzmu, który nakazuje przyjrzeć się stosunkom reprezentacji, jakie łączą wypowiedzi z ich przedmiotami, by zrozumieć, jak reprezentacje te mogą stać się poznawczo wartościowe, „prawdomówne” na mocy reguł, które wytwarza sam dyskurs. Zanim wypowiedzi o „wypowiedzianych” przedmiotach uznane zostaną za prawdziwe, trzeba przyjrzeć się procesowi historycznemu, który pozwala im „być w prawdzie”, to jest pozwala spełniać wymogi stawiane dyskursom wiedzy. Owo „bycie w prawdzie” – termin zaczerpnięty z koncepcji historii nauk Georges’a Canguilhema, nauczyciela i promotora Foucaulta – to efekt oddziaływania na dyskursy nauk pewnego rodzaju konstrukt historycznego. Archeologia analizuje mianowicie

to, jak owe dyskursy konstytuują przedmioty, o których orzekają, i jak poznaniom, które realizują się w tych dyskursach, przypisują one zdolność wypowiedzenia prawd o tych przedmiotach, także prawd, które charakteryzują wypowiedzi dyscyplin naukowych.

Rzecz, ujmując ją *grosso modo*, dotyczy dwóch kwestii: co w historii wiedzy – a dziedziną wiedzy, która służy tu za pole badań, są nauki o człowieku – systematyzuje funkcje reprezentacji w odniesieniu do przedmiotów w sposób, który reprezentacjom tym umożliwia wykazanie się prawdziwością? I druga kwestia: jaki mechanizm kulturowej i zarazem epistemologicznej mutacji zamyka historię pewnego odcinka ukształtowanej relacji między reprezentacjami a ich przedmiotami i nie pozwala na przeniesienie ich prawd w ruchu historii nauk?

Nieciągłość epistemologiczną podporządkowuje zatem Foucault nieciągłości temporalnej, co pozwala dostrzec naraz dwa typy porządków wiedzy: porządek współistnień poszczególnych dyscyplin naukowych (*connaissances*), określony pewną ogólną formą reprezentacji wiedzy (*savoir*) pozwalającą im „być w prawdzie”, oraz porządek następstw historycznych owych form reprezentacji tworzących łądy wiedzy wykraczające poza spójności poznania w poszczególnych dyscyplinach.

Dokonyje się ów proces w sferze określanej przez Foucaulta terminami dość enigmatycznymi. Jest to bowiem – wedle archeologicznych określeń – dziedzina episteme, której granice twórczej swobody w reprezentowaniu swych przedmiotów wyznacza wszelkim reprezentacjom historyczne *a priori*:

Mam tutaj na myśli *a priori*, co byłoby nie warunkiem prawidłowości sądów, lecz warunkiem realności wypowiedzi. Nie chodzi o odnalezienie tego, co czyni twierdzenie zasadnym, ale o wyodrębnienie warunków wyłaniania się wypowiedzi, prawa ich współistnienia z innymi wypowiedziami, specyficznej formy ich sposobu istnienia, zasad, na mocy których mogą przetrwać, przekształcać się i znikać. Nie chodzi o *a priori* prawd, które mogłyby nigdy nie być wypowiedziane ani rzeczywiście dane doświadczeniu, lecz o *a priori* historii, która jest nam dana jako historia rzeczy naprawdę powiedzianych. (Foucault 1977: 162)

Episteme to pewien aparat pozwalający na oddzielenie nie tyle prawd od fałszów, ile tego, co może być uznane za naukowe od tego, co takie nie jest na mocy samej formy relacji reprezentacji i co może pretendować do bycia w prawdzie (Foucault 1980: 197). Terminów tych używa on w sposób – jak sam mówi – nieco barbarzyński, to jest oddalony od tradycji, w jakich powstały.

Sformułowane wyżej pytania można więc zamienić na bardziej lakoniczne i bliższe sposobowi myślenia Foucaulta: **co konstytuuje „reżimy prawdy”?**

To ostatnie określenie, chyba też barbarzyńskie, mieści się w ramach refleksji, która już przekracza granice archeologii pojmowanej jako odmiana refleksji epistemologicznej. Odwołuje się bowiem także do ograniczeń wypowiedzi, jakie te biorą na siebie z racji uwikłań pozaepistemicznych. Retrospektywnie można jednak jego sens odnaleźć w pojęciu episteme. Dla moich potrzeb jest ono przydatne o tyle, o ile pozwala dostrzec w archeologii Foucaulta inny rodzaj reżimów, mianowicie „reżimy fikcji”.

Archeologia Foucaulta różnicuje dwa poziomy wiedzy – *savoir* i *connaissance*. Na poziomie *savoir* ustalana jest relacja reprezentowanego do reprezentującego, na poziomie *connaissance* poszukiwane są prawdy reprezentacji gwarantowane reżimem prawdy *savoir*. *Savoir normuje* prawdy *connaissances*. Archeologia bada zatem *savoir* – czy to w postaci *episteme*, czy dyskursów. Trzeba zejść poniżej zróżnicowania dyscyplinarnego wiedzy, stwierdza Foucault, poniżej *connaissances*, na poziom analiz samych reprezentacji, by odróżnić reżimy prawdy od reżimów fikcji. Porządki reprezentacji, które umożliwiają prawdę, to reżimy prawdy, natomiast porządki reprezentacji, które nie są zobowiązane do prawdy przedmiotowej, ale mogą w pewnych przypadkach mówić prawdę o relacjach, jakie ustanawiają reżimy prawdy, to reżimy fikcji. W pewnych historycznych momentach kryzysu nawiedzającego *savoir* reżimy fikcji mogą wytwarzać prawdy o dyskursach, które właśnie tracą zdolność do wytwarzania prawd przedmiotowych. Ułomność zdolności reprezentacji do wytwarzania prawdy, historyczność „bycia w prawdzie” dostrzegamy właśnie wtedy, gdy fikcja narusza, zakłóca ów związek reprezentowanego i reprezentującego, jaki utrzymuje się w *episteme*. To właśnie wtedy związek „słów” i „rzeczy” ulega skłóceniu, a prawda – do tej pory dająca się wydobyć z tego związku – w ogóle przestaje być widoczna. W stylistycznych odstępstwach od norm wyrażania się, w swego rodzaju **epistemologicznych anamorfozach**, w ironicznej często grze z nawykami ukształtowanymi w *savoir*, w retoryce poznawczego suspensu reżimy fikcji odbierają „bycie w prawdzie” jego obezwładniającą umysł moc. Na terenie nauk reżimy fikcji pozwalają ukazywać pozór prawd, paradoksy poznania, na terenie sztuki kreują czystą grę przedstawień.

Czym jest więc fikcja wedle Foucaulta? „Fikcja to rygor opowiadań (*régime du récit*) lub raczej różne rygory «opowiadania»: postawa narratora wobec tego, co opowiada. [...] Fikcja to następstwo związków, ustalanych przez sam dyskurs, pomiędzy tym, kto mówi i tym, o czym mówi. Fikcja to «aspekt» fabuły” (Foucault 1999: 163). Nie jest reprezentacją świata możliwego, myślową utopią, nie jest też zaprzeczeniem świata realnego. Jest formą dyskursu, a szerzej sposobem kształtowania wszelkich reprezentacji, które przeciwstawiają się prawdzie dyskursów wiedzy w taki sposób, że w konsekwencji dyskursom rządzonym fikcją prawda nie przysługuje – lecz to wcale ich nie dyskwalifikuje. Dyskursy fikcyjne tak rozumiane, gdy pełnią swe role epistemologiczne, są więc nie po to, by głosić fałsz czy iść za głosem złudzenia, ale po to, by **ukazywać historyczne granice prawdy**. W możliwościach fikcji literatura znajduje poświadczenie odrębności swego bytu, a jej autonomia otwiera pole eksperymentu i krytyki wobec dyskursów wiedzy, bo „rzeczy wypowiedziane” na potrzeby eksperymentu mogą łączyć się ze sobą inaczej niż z „rzeczami w świecie”.

Don Kichot, Las Meninas

Wspomniałem o tym, że Foucault w swym podejściu do sztuk pięknych odwołuje się do konkretnych dzieł. Oto dwa paralelne dzieła, którym przypisuje on funkcję krytyczną w wyżej zarysowanym sensie. Pierwszym jest *Don Kichot z La Manchy* (1605–1615) Miguela Cervantesa, drugim obraz Diego Velázqueza znany jako *Las Meninas* (1656). Obydwa wyznaczają granicę między przednowożytnym porządkiem wiedzy a jej formą nowożytną. Choć zatem są konkretnymi dziełami, to ich rola jest epokowa. Pozwa-

lają bowiem pochwycić *in statu nascendi* przemijanie na poziomie episteme.

Krytyczną i zarazem poznawczą funkcją reżimu fikcji porządkującego relację narratora z fabułą jest w *Don Kichocie* ukazanie złudzenia, jakie niesie **podobieństwo**: bo to ono stanowi rygor wiedzy rządzący przedstawieniami i ich prawdą w renesansowej episteme. Dyspozycja poznawcza renesansowej episteme oparta była – wedle rozpoznania *Słów i rzeczy* – na podobieństwie jako normie relacji między reprezentacją a jej przedmiotem. Ograniczoność episteme, która prowadzi Don Kichota przez świat i pozwala mu być w nim „w prawdzie”, polega właśnie na tym, że każdą prawdę pojmuje on jako prawdę na mocy podobieństwa jako stosunku reprezentacji do przedmiotu. Sam Don Kichot – postać ukazana z perspektywy narracji, a więc w relacji umożliwiającej odniesienie krytyczne – to pomyłony rycerz, figura minionego, właśnie renesansowego świata. Prawdę reprezentacji traktuje on jako podobieństwo rzeczywistości do fikcji literackiej romansów rycerskich. Tak podobieństwo, transcendujące stosunek realność – fikcja, czyni Don Kichota szaleńcem. W realnym świecie, koegzystującym w powieści z rojeniami Don Kichota, podobieństwo musi więc być tylko podstawą do pomyłki, złudzenia. Tekst Cervantesa w całej swej rozciągłości kompromituje podobieństwo jako podstawę relacji poznawczej między przedstawieniem a przedmiotem i przekreśla tym samym roszczenia podobieństwa do „bycia w prawdzie”.

Czym dysponuje reżim fikcji, jakim posługuje się Cervantes, by ujawnić strukturalną siatkę reżimu prawdy epoki wiedzy, która w czasach Cervantesa właśnie przemija, epoki renesansowej episteme?

Po pierwsze i przede wszystkim, to **paradoks**. Rozumiem przez to środek reżimu fikcji, jakim jest przekroczenie granicy między literaturą a rzeczywistością **w samej fabule**. Don Kichot ma okazję trafić w swym realnym świecie na książkę, która podszywa się pod prawdziwą o nim opowieść. By zaprzeczyć jej fabule, zmienia zamiary podróży i w ten sposób czyni to dzieło fałszywym *Don Kichotem*. Ubiegając się o prawdę o sobie, musi ją wytworzyć wedle działania, które przeczy fikcji „fałszywego” *Don Kichota*, ale czyniąc tak, potwierdza tylko fikcyjny charakter własnej egzystencji. Nie ma znanego przez nas reżimu prawdy, który godziłby byt fikcyjnych postaci literackich z realnościami w ramach jednej rzeczywistości. Reżim fikcji Cervantesa taką możliwość zakłada. W reżimie fikcji, na jakim opiera się *Don Kichot*, świat literacko przedstawiony i wytworzony retorycznie na potrzeby fabuły przenika do świata realnego, wywołując w nim niespodziewane konsekwencje.

Po drugie, takim środkiem jest **dystans fikcji względem fabuły**. Dystans ten gwarantuje ironia, która może być tak wielka, że przekształca *Don Kichota* w tekst samozwrotny. W *Don Kichocie* – powieści Don Kichot – postać czyta tekst *Don Kichota* – powieści. Ironia nie pozwala w przestrzeni powieści utrzymać się nikomu i niczemu w powadze realności, lecz zarazem ma moc wobec tej realności, jakiej norma narracji realistycznej nie posiada. To moc krytyki, demaskacji podobieństwa jako formy poznawczej aktywności wyczerpującej się w samej sobie, eksplodującej.

Po trzecie, środkiem reżimu fikcji Cervantesa jest **metanarracyjne** ukazywanie granic świata przed-

stawionego, co odpowiada stwierdzeniu, że każde narracyjne ukazanie świata jest fragmentaryczne i eliminuje inną możliwość jego prezentacji. Służy temu zmienność postaw narratora wobec fabuły. Narrator przebiega w swej pracy „opowiadacza” i dubluje duchową rzeczywistość postaci. Ironia nie jest jego jedynym środkiem zachowania – „na zapleczu fabuły”, jakby powiedział Foucault – własnego głosu i dystansu wobec świata opowiedzianego. Narrator współczujący, narrator prześmiewczy, narrator zaangażowany – to wszystko metanarracyjne figury krytycyzmu wobec podobieństwa rządzącego światem Don Kichota.

Po czwarte, to **reprezentacja reprezentacji**. Powieść Cervantesa to zarazem odsłonięcie technik pisarskich romansu rycerskiego. Okazją ku temu są nie tylko jawne retoryczne ekskursy Don Kichota, z których wyziera heroikomiczny byt naśladowczej względem literatury przygody rycerskiej, ale także gry z tekstami, jakie pojawiają się w tekście samego *Don Kichota*.

Wszystkie te środki służą poznawczej kompromitacji podobieństwa, ponieważ wszystkie grają podobieństwem jako rekwizytem opowieści, jako zasadą, której poznanie ujawnia miejsca pracy reżimu fikcji. Paradoks, dystans, ironia, reprezentacja reprezentacji, jako środki reżimu fikcji Cervantesa, rozbijają reżim prawdy oparty na podobieństwach. *Don Kichot* w pewien specyficzny sposób sankcjonuje kres episteme podobieństwa, które traci moc organizowania dyskursów wiedzy. Giovanni Battista della Porta, autor serio ubiegającego się o prawdę traktatu z zakresu fizjognomiki *De humana physiognomonia* (1596), nie może od tej pory być uznawany za kogoś,

kto w społeczności uczonych podziela ich sposób dociekań prawdy (Porter 2005). Główna idea wyłożona w *De humana physiognomonia* – idea poznawczej efektywności porównań podobieństwa, jakie można czynić między wyglądami ludzkich twarzy i oblicz zwierzęcych – została bowiem „sfalsyfikowana” na terenie nauk środkami analogicznymi do tych, jakie angażuje we właściwy dla siebie sposób reżim fikcji *Don Kichota*. Tak oto *Don Kichot*, z pewnej głębi historii, która defamiliaryzuje reżim prawdy naukowej kultury Renesansu, pokazuje historyczną granicę jej episteme. Nie jest pochwałą estetyki iluzji, ale krytyką iluzji, jaka jest rezultatem reżimu prawdy w episteme podobieństwa.

Wszystkie te odkrycia, przypisywane reżimowi fikcji, jaki wynalazł Cervantes, same z kolei są przedmiotem archeologii Foucaulta, wszędzie tam, gdzie rekonstruuje ona porządek renesansowej episteme. Jest bowiem archeologia konsekwencją pytania o sposób pozwalający porównywać reżimy prawdy i reżimy fikcji w odwołaniu do *savoir*.

Nieco inaczej rzecz przedstawia się z *Las Meninas*.

Obraz ten, uważany przez wielu za arcydzieło, a przedstawiający, jak wiadomo, dość konwencjonalną scenę z życia dworskiego w epoce Filipa IV, króla Hiszpanii, Foucault analizuje w pierwszej części *Słów i rzeczy*. Traktuje ów obraz jako swego rodzaju emblemat, wizualizację episteme, która w historii następuje po episteme renesansowej. *Las Meninas* to już nie krytyka przemijającego porządku wiedzy, to raczej proklamacja nowego. *Ład (Ordre)* – bo taką nazwę Foucault nadaje episteme czasów nowożytnych – organizuje swój reżim prawdy nie

w granicach podobieństwa, lecz w relacjach arbitralnego znaku i jego przedmiotu. Nie ma tu – jak w episteme podobieństwa – ontycznego związku znaku i przedmiotu, ale następuje ich epistemologiczna separacja. Separacja ta jest warunkiem wszelkiej efektywności poznawczej w ramach *Ładu* i normuje każde konkretne poznanie. *Ład* ustala relację między reprezentacją a reprezentowanym w sposób, który wyzwala pytanie o prawdę reprezentacji jako arbitralnego konstruktów porządkującego różnice i tożsamości przypisywane strukturalnym tworzonym przez przedmioty znaków. Problem *Ładu* polega jednak na tym, że prawda może się wymknąć każdemu przedstawieniu, które oparte jest na arbitralności znaku. Ustanowienie arbitralne czegoś, jako reprezentacji czegoś jeszcze innego, nigdy nie jest oczywiste. Problem, jaki może stwarzać pomyłkowe wzięcie reprezentowanego za reprezentujące bądź na odwrót, problem zmylenia w sferze tego, co arbitralne, *Ład* rozwiązuje przez **zdwojenie reprezentacji. Znak, jakim operuje Ład, przedstawia nie tylko przedmiot, ale sam się autoprezentuje.** Znak nie tylko oznacza swój przedmiot, ale ujawnia siebie jako li tylko znak. Oznacza to tyle, że znak w epoce *Ładu* nie tylko reprezentuje przedmioty, ale jego arbitralność jest kontrolowana przez ten element reżimu prawdy, iż znak, jako autoprezentujący się, jest wystawiony na krytykę. Stąd trzy epistemologiczne konsekwencje reżimu prawdy *Ładu*: krytyka znaku i przedstawień znakowych realizowana w poszukiwaniach uniwersalnego i doskonałego systemu znaków, świadomość nieuniknioności aspektowości przedstawień i niemożność reprezentacji podmiotu reprezentującego, którego obecność w *Ładzie*, jako przedmiotu reprezentowanego – jak stwierdza Foucault – z góry krępowałyby czystą,

Ryc. 1. *Las Meninas*



Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/ff/ff/Las_Meninas_%281656%29%2C_by_Velazquez.jpg

uniwersalną reprezentację. *Ład* ustanawia więc pewną normę epistemologiczną, normę pojmowania związku między reprezentującym a reprezentowanym i kreuje w ten sposób pewien reżim prawdy, podobnie zresztą jak miało to miejsce w episteme renesansowej, to jest w trybie historycznego *a priori*.

Jakimi środkami reżimu fikcji dysponuje *Las Meninas* w ukazywaniu tego, co Foucault nazywa *Ładem*? Są one takie same jak w przypadku *Don Kichota*, choć ich zastosowanie jest odmienne.

Po pierwsze – **paradoks**. Paradoksalność *Las Meninas* polega na tym, że w miejscu, gdzie widz powinien domyślać się wymienności swej pozycji i pozycji malarza, czeka na widza niespodzianka. Zgodnie z porządkiem przedstawienia trzeba założyć bowiem w tym miejscu obecność odbitej w lustrze pary królewskiej. Tymczasem wedle reguł perspektywy Albertiańskiej trzeba by domyślać się w tym miejscu pozycji malarza. Malarza jednak odnajdujemy nie w miejscu, jakie zajmuje realny widz, gdy patrzy na płótno, lecz przedstawionego na nim. Wymiana widza i pary królewskiej, wymiana pozycji malarza i osoby przedstawianej to zerwanie granicy realności i przedstawienia. Rozpościerający się widok na scenę jest więc paradoksalny w taki sam sposób jak fabuła *Don Kichota*.

Po drugie – **dystans**. Dystans do przedstawianej sceny, odpowiednika fabuły literackiej, zaznacza się w *Las Meninas* przez samozwrotność obrazu. Przypuszczenie, wyrażone przez Johna Searle'a, że przedstawiony w *Las Meninas* Diego Velázquez maluje właśnie... *Las Meninas* nie jest nieprawdopodobne. Co więcej, rozmiar płótna sugerowałby taką in-

terpretację (Searle 2006). Jeśli tak miałoby być, to Velázquez odwołuje się do środków malarskich, jakie w czasach nam bardziej współczesnych stosowano w pop-artcie poprzez grę tego, co przedstawiane z tym, co przedstawiające. Malarstwo Velásqueza nie tylko „wie”, że jest malarstwem, ale w tej wiedzy zachowuje krytyczny dystans do wszelkiej obrazowej reprezentacji jako skończonej, zamkniętej w czasie i w przestrzeni.

Po trzecie, to **metanarracyjne** funkcje aranżacji sceny, czyli odpowiednika narracji w literaturze. Każdy rodzaj reprezentacji w *Las Meninas* jest domniemywany w jego aspektowym ograniczeniu: lustro daje niewyraźny wizerunek pary królewskiej, malowane przez uchwyconego w autoportrecie Velásqueza płótno jest odwrócone, wiszące nad postaciami kopie obrazów Rubensa zacięte. *Las Meninas* łamie też zasady renesansowej perspektywy Albertiańskiej, wyznaczając co najmniej trzy miejsca skupienia, zbiegu perspektywicznego. **Każda widzialność zakłada niewidzialne – oto zasada reżimu widzenia stosowanego w *Las Meninas*.**

Po czwarte – **reprezentacja reprezentacji**. Reprezentowany jest akt reprezentacji, czyli czynność malowania, lecz także rezultat tego aktu w postaci płócien stanowiących aranżację wnętrza, a także postać reprezentacji już niezależna od aktu malarzkiego: lustro, które nie jest prawdziwe, bo oczywiście nie odbija realnego widza *Las Meninas*, lecz parę królewską. Wreszcie reprezentowany jest akt uważnego spojrzenia sześciu z jedenastu postaci, spojrzenia zawieszzonego na punkcie, w którym odnajdujemy się sami jako widzowie.

Reżim fikcji, jaki formuje *Las Meninas*, ukazuje warunki, w jakich możliwa staje się krytyka przedstawień w sensie wymaganym przez arbitralności znaku w uwikłaniu w *Ład*. Reżim fikcji, który nie tylko pracuje w przedstawieniu, ale też ujawnia swą arbitralną postać w tym, co sam przedstawia, podsuwa oczom obraz redundantny, skoro wystawia na widok nie tylko to, co przedstawia, ale i samo – unormowane regułami przedstawiania – widzenie. W ten sposób *Ład* przedstawia sam siebie jako porządek arbitralny, lecz zarazem nie do uniknięcia. Jest bowiem władzą widzenia. Chcąc widzieć to, co *Ład* przedstawia, patrzymy zgodnie z pewną postacią epistemologiczną anamorfozy, lecz dla nas, choć arbitralna, musi ona pozostać prawidłem widzenia tego, co przedstawia *Las Meninas*.

Foucaultowska archeologia ukazuje więc w analizie *Las Meninas* reżim fikcji afirmujący swymi własnymi środkami reżim prawdy, jaki wytworzy *Ład*. Tym samym reżim ów zapowiada *Ład* i wyraża go, w postaci paralelnej do werbalizmu, jaki dominuje w dyskursie wiedzy.

Skąd bierze się potencjał krytyczny myśli? Nie z realizacji jej ambicji uniwersalistycznych, ale z konfrontacji jej partykularizmów, która pozwala dostrzec ograniczoność każdego przedsięwzięcia intelektualnego. Lekcja Foucaultowskiej archeologii poucza nas o tym, że z racji swej historyczności reżimy fikcji i reżimy prawdy mogą brać na siebie wzajem krytyczne role właśnie dlatego, że są ograniczone. Efekt tych konfrontacji jest zawsze emergentny. Poprzez ich przyrównania, poprzez ich częściowe

tylko kompatybilności przeziara bowiem albo jakąś prawdą dyskursów wiedzy, albo jakąś prawdą o nich, o sposobach konstytuowania tych prawd.

Porównania reżimów prawdy z reżimami fikcji ujawniają zatem ich historycznie lokalną spójność i partykularizm przymusów, które antycypują w formie historycznego *a priori* to, co konkretny podmiot może uznać za prawdę lub za fikcję na mocy reguł rządzących wypowiedziami i w ogóle reprezentacjami. Ale też reżimy te wzajem oświetlają swe granice, a przez to pozwalają dostrzec szczelinę między nimi. To w niej pracuje myśl archeologiczna.

Porównanie obydwu typów reżimów – fikcji i prawdy – możliwe tylko w odwołaniu do Foucaultowskiej archeologii, ukazuje także historyczne źródła **dynamiki myśli**. Tymi źródłami są jej partykularizm, historyczna stronniczość, a zarazem zdolność do uwalniania się od porządków narzuconych własną inercją, a to dzięki wielości form, jakie przybiera ona w czasie. Żadna kultura nie jest zsynchronizowana w czasie na tyle, by nie ujawnić wątpliwych miejsc swej spójności, żaden przymus myślenia, jakkolwiek zniewalający bądź atrakcyjny, nie jest sam przez się zdolny unicestwić ruchliwości myśli. Kreatywność i nieprzewidywalność jej historycznego biegu, skłonność do transgresji poprzedzane są, w nierównym rytmie historycznych nieciągłości, własną pretensją do uniwersalności, a jej arbitralności, po niewczasie nawet śmieszne lub zadziwiające, zdradzają obecność historii, jaka się w niej nawarstwiła. Zasadniczym momentem reżimów fikcji i reżimów prawdy jest więc zarówno ich nietrwałość, jak i siła przymusów, jakie nakładają na ludzkie umysły i wrażliwości.

Myśl tak ujmowana ma zdolność do penetrowania nie tylko naszych wypowiedzi i zachowań, ale tworzy złożoną sieć korelacji konstytuującą ludzkie istoty w ich podmiotowości. Wyraża się w tym, jak sądzę, specyficzny, historyczny panlogizm Foucaulta, przekonanie, że myśl to nie tylko proces i efekt operacji mentalnych czy dyskursywnych, ale przede wszystkim forma inteligibilności naszego środowiska życia – obszar otwarty, bo podatny na refleksję, zarazem niezmierny, bo nie istnieją jego formy ostateczne.

Foucaultowska archeologia jest formą analizy porównawczej w dziedzinie tego, co inteligibilne. Przemierza więc całe połącie historii myśli w poszukiwaniu

filozoficznego *tertium comparationis*. Dyskursy wiedzy, dyskursy wysuwające pretensje do prawdziwości spotykają się tu z wypowiedziami zakładającymi fikcję, a nie prawdę jako modalność swego sensu. Rewelatorstwo tego rodzaju analiz polega jednak nie na odkryciu tego, co w minionych i często przedawnionych treściach wiedzy dziś trzeba uznać za fikcję ani tego, co w fikcji można uznać za zapowiedź przyszłej prawdy. Chodzi raczej o to, co ruch myśli przenosi jako sens w dowolną dla siebie materię zdarzenia historycznego, nauki, literatury czy malarstwa. Opór, jaki stawia myśl innej myśli, bezgłośny ich agon i wzajemne dopełnienia, wszystko to, co czyni z nich zdarzenie – oto przedmiot archeologii Michela Foucaulta.

Bibliografia

Bernauer James W. (1990) *Michel Foucault's Force of Flight. Toward an Ethics for Thought*. New York: Humanity Books.

Eribon Didier (2005) *Michel Foucault. Biografia*. Przełożył Jacek Levin. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Foucault Michel (1977) *Archeologia wiedzy*. Przełożył Andrzej Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Foucault Michel (1980) *The Confession of the Flesh* [w:] Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books, s. 194–228.

Foucault Michel (1991) *The History of Sexuality, Volume II*. London: Penguin Books.

Foucault Michel (1993) *Dream, Imagination, Existence* [w:] Keith Hoeller, ed., *Dream and Existence*. New Jersey: Humanity Press, s. 9–128.

Foucault Michel (1994) *Dits et écrits II (1970–1975)*. Paris: Gallimard.

Foucault Michel (1999) *Zaplecza fabuły* [w:] tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Wybór i opracowanie Tadeusz

Komedant. Przełożył Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i in. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 163–171.

Foucault Michel (2006) *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Przełożył Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Foucault Michel (2013) *Kim jest filozof?* [w:] Bartłomiej Blesznowski, Kajetan Maria Jaksender, Krzysztof Matuszewski, red., *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*. Wybór i tłumaczenie Kajetan Maria Jaksender. Kraków: Libron i Eperons-Ostrogi, s. 201–202.

Macey David (1993) *The Lives of Michel Foucault. A Biography*. New York: Vintage Books.

Porter Martin (2005) *Windows of the Soul. Physiognomy in European Culture 1470–1780*. Oxford: Clarendon Press.

Searle John Rogers (2006) *Las Meninas i paradoksy malarzkiego przedstawienia* [w:] Andrzej Witko, red., *Tajemnica Las Meninas. Antologia tekstów*. Kraków: Wydawnictwo AA, s. 137–164.

Cytowanie

Bytniewski Paweł (2016) „Reżimy prawdy” i „reżimy fikcji” – Foucault o związkach sztuki z nauką. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 62–75 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

“Regimes of Truth” and “Regimes of Fiction.” Foucault on Relation Between Art and Science

Abstract: Foucault once said that, “we can envisage two kinds of philosopher: the kind who opens up new avenues of thought, such as Heidegger, and the kind who in a sense plays the role of an archeologist, studying the space in which thought unfolds, as well as the conditions of that thought, its mode of constitution.” I am going to follow in Foucault’s footsteps, supposing that this highroad is in no sense wide and well recognized. I turn to the issues which Foucault has explored time and again, but which have no strict elaboration in his oeuvres. The idea is as follows: **what is the relation between knowledge and *beaux arts*?** While Foucault wanted to show knowledge in great historical formations called *epistēmāi* or discourses, he directed his gaze to the fine art in specific, individual mode. Yet, despite differences in the ways these have been approached—what I want to show—Foucault’s view on relation between knowledge and fine arts is strongly linked by consistent thinking about the history of modern Western culture. **According to him, the potential of literature and painting is epistemological, not esthetical.** Actually, the art serves as a critique of knowledge. But, the most important in Foucault’s thinking is that this critical role, which literature and painting undertake, is depicted in the manner which is an integral part of the Foucauldian understanding of the history of knowledge. When this history shows discontinuity of changes of human sciences, when under archeological diagnosis their history nullifies truths, it is the literature and painting that have power to sanction change and to announce new forms of cognition.

Keywords: Michel Foucault, *Episteme*, *Las Meninas*, *Don Quixote*, Regimes of Truth, Regimes of Fiction

Marcin Maria Bogusławski
Uniwersytet Łódzki

Michel Foucault jako *farmakon*

Abstrakt W artykule szukam odpowiedzi na pytanie, czy spuścizna Michela Foucaulta jest wciąż aktualna, czy stanowi już tylko szacowny zabytek humanistyki. Wpisuję myśl Foucaulta w „logikę *farmakonu*”, to znaczy środka, który jest zarazem lekarstwem i trucizną. W polemice z poglądami Ewy Domańskiej pokazuję, że myśl Foucaulta nadal pozostaje aktualna. Pozwala bowiem tak pytać o podmiotowość, status norm i normalizacji, by z jednej strony dostrzegać mechanizmy władzy i wiedzy, które warunkują procesy upodmiotowienia, a z drugiej zdać sprawę z autonomii i samosterowności podmiotów, w tym z wpływu, jaki podmioty mogą wywierać na społecznie funkcjonujące normy.

Słowa kluczowe normy, heteronorma, performatywność, normalizacja, *queer*, podmiot, Michel Foucault, Ewa Domańska

Czy myśl Michela Foucaulta pozostaje wciąż żywa, czy stała się już szacownym zabytkiem? Czy jego krytyka władzy i filozofia podmiotu są aktualne, czy zużyły się, strywializowały, zdezaktualizowały?

Marcin Maria Bogusławski – ur. 1982. Asystent w Katedrze Filozofii Współczesnej na Uniwersytecie Łódzkim. Zainteresowania naukowe: epistemologia historyczna, w tym filozofia humanistyki, filozofia polityki, współczesna filozofia francuska (zwłaszcza Georges’a Canguilhema, Michaela Foucaulta, Michela Serres’a i Bruno Latoura). Redaktor naczelny „Rzeczpospolitej Wolnomularskiej”, redaktor „Internetowego Magazynu Filozoficznego HYBRIS” oraz „Niec-Dziennika Etycznego”; blogger.

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki
ul. Kopcińskiego 16/18, 90-232 Łódź
e-mail: martinmaria.bog@voila.fr

Sądzę, że nie ma na te pytania jednej odpowiedzi. Wszystko zależy od tego, jak podchodzimy do dziedzictwa Foucaulta, czego szukamy w jego pismach i jak chcemy z nich skorzystać. Mówiąc inaczej, refleksja Foucaulta jawi mi się jako rodzaj Derridianieckiego *farmakonu*, a więc czegoś, co jednocześnie leczy i truje. „Nie ma nieszkodliwego lekarstwa” – pisał Jacques Derrida – „*Farmakon* nigdy nie może być po prostu dobroczynny” (Derrida 1992: 48). Nim rozwinę tę myśl, poczynię kilka uwag o tym, jak sam odczytuję myśl Foucaulta.

Po pierwsze, nie oddzielam od siebie Foucaultowskiej archeologii i genealogii. Projekty archeologii i genealogii wydają mi się komplementarne. Foucault bada w ich ramach *episteme* / archiwa / porządki dyskursu / urządzenia, czyli **struktury relacyjne** odpowiedzialne za cyrkulację wiedzy i władzy, „a przez to warunkujące upodmiotowienie człowieka”, które są **logicznie i ontologicznie**

wcześniejsze od faktów kulturowych (Bogusławski 2008: 100–101). Pojęcie urządzenia uważam za końcowy efekt poszerzania zakresu znaczeniowego pojęcia *episteme*, którego etapem pośrednim było skonstruowanie pojęcia archiwum. I tak:

1. jak *episteme* urządzenie oznacza zbiór warunków możliwości, dzięki którym w danym miejscu i czasie pojawić mogą się określone operatory wiedzy i władzy;
2. jak archiwum urządzenie eksponuje jednoczesną lokalność i globalność, nieciągłość i ciągłość taktyk wiedzy-władzy;
3. jak porządek dyskursu urządzenie wiąże operatory wiedzy-władzy z konkretnymi wypowiedziami czy formacjami dyskursywnymi. O ile jednak *episteme*, archiwum i porządek dyskursu odnosiły się zasadniczo do warunków immanentnych samemu dyskursowi, o tyle urządzenie wskazuje na związek dyskursu i instytucji, wiedzy i władzy, praktyk dyskursywnych i niedyskursywnych. I właśnie ten element stanowi nowość [...]. (Bogusławski 2008: 89)

Po drugie, nie przeciwstawiam tak zwanego „późnego Foucaulta” Foucaultowi wcześniejszemu¹. Uważam bowiem, że centralnym problemem całej działalności badawczej Foucaulta jest podmiot, a mówiąc dokładniej to, co warunkuje powstawianie (wyłanianie się) podmiotu. Dyskurs medyczny, narracje nauk humanistycznych, władza dyscyplinująca czy władza jednostki nad nią samą są fragmentami szerszej struktury związanej z procesami upodmiotowienia (por. Bogusławski 2008).

¹ W polskiej recepcji Foucaulta dostrzec można przejście od interpretacji, które przeciwstawiały sobie Foucaulta „późnego” Foucaultowi „wcześniejszemu” (zob. np. Kwiek 1998), do prac, w których pokazuje się, że projekt Foucaultowski stanowi continuum (zob. np. Błesznowski 2009). Nie oznacza to jednak, że kwestia ta została interpretacyjnie przesądzona. Opozycją „wcześniejszy”–„późny” Foucault posługuje się choćby Urszula Zbrzeźniak (2010).

Po trzecie, nie traktuję refleksji Foucaulta jako analizy kultury czy społeczeństwa. W moim odczuciu Foucault nie dokonuje analizy „faktów kulturowych”. Czytam go nieco po Kantowsku, a więc uważam, że rekonstruuje on pewne historycznie zmienne *a priori* faktów kulturowych. Foucault jawi mi się tedy nie jako badacz empiryk (socjolog, antropolog), ale jako zainspirowany perspektywą Kantowską badacz historycznych *a priori*, wyznaczających możliwe perspektywy tworzenia się podmiotu poprzez odnoszenie się do samego siebie i do „świata”. Nie oznacza to, rzecz jasna, deprecjowania pracy badaczy empiryków. Uważam jedynie, że rozważania Foucaulta nie mają charakteru empirycznego, lecz (quasi)transcendentalistyczny, a stosowane przez niego pojęcia wymagają operacjonalizacji (przekładu, mówiąc w żargonie Bruno Latoura), gdy chce się je wykorzystywać w badaniach empirycznych (zob. Bogusławski 2008: 97).

Foucault wydaje mi się myślicielem żywym jako filozof podmiotu. Wymaga jednak ponownego odczytania czy może raczej doczytania. Kwestii tej poświęcę ostatnią część artykułu. Teraz przejdę do naszkicowania „logiki *farmakonu*”, w ramach której funkcjonuje myśl Foucaulta i jej recepcja. Przewodnikiem będzie tu dla mnie Ewa Domańska, która w jednej ze swoich ostatnich prac, pod tytułem *Historia egzystencjalna*, jednoznacznie domaga się porzucenia Foucaultowskiego dziedzictwa.

Foucault jako lekarstwo

Trudno przecenić rolę, jaką refleksja Foucaulta odegrała w walce o emancypację i równouprawnienie mniejszości seksualnych. Badania Foucaulta

przyczyniły się w tej kwestii do dwóch rzeczy. Po pierwsze, francuskiemu myślicielowi udało się zakwestionować przekonanie o naturalnym charakterze panującego porządku społecznego ze sposobami upodmiotowienia na czele. Foucault pokazał dobitnie, że za naszymi pojęciami normalności, seksualności czy człowieczeństwa tkwią historycznie zmienne warunki możliwości, pozwalające na rozegranie i rozprowadzenie sił wiedzy i władzy. Po drugie, Foucault dostarczył ruchom LGBT/*queer* języka, za pomocą którego mogły przeciwstawić się społecznym stereotypom i mechanizmom normalizacji realizowanym i umacnianym w praktykach naukowych, medycznych czy prawnych. Myślę tu zwłaszcza o Foucaultowskich pojęciach wiedzy-władzy, ujarznienia, biopolityki oraz o jego analizie dyskursu medycznego, a także o czynnym zaangażowaniu w kulturę gejowską, o którym opowiadał w wywiadach (zob. Foucault 2013). Rzecz jasna, Foucault nie działał w próżni, przed nim i równocześnie z nim funkcjonowały inne języki emancypacyjne, jak marksizm czy teoria krytyczna. Nie mogąc tu jednak omówić tych kwestii szczegółowo, odsyłam do prac, które przedstawiają wpływ Foucaulta na dyskurs emancypacyjny (Kochanowski 2004a; Ping Lam b.d.)

Foucault jako trucizna

Zdaniem Domańskiej potencjał emancypacyjny refleksji Foucaultowskiej okazał się wyjątkowo krótkotrwały, dlatego że Foucault postrzega podmiotowość jako coś „tworzonego przez relacje władzy i pozbawionego mocy sprawczej” (Domańska 2012: 148). Według Domańskiej Foucault przesadnie przywiązany jest do cyrkulacji wiedzy i władzy. Są one

w jego refleksji wszechobecne i determinujące. Teza o „determinizmie władzy” prowadzi, jak twierdzi Domańska, do zneutralizowania wszelkich prób oporu – skoro warunkująca władza jest wszędzie, każde jej przeciwdziałanie jest tak samo nieskuteczne. Podejście to odbiera motywację wszelkiemu działaniu mającemu na celu emancypację czy zmiany, zabija także nadzieję i odwagę, konieczne intelektualistom do pełnienia ich funkcji społecznych. Nie dość tego, Foucault nie tylko nie daje recepty na to, jak uwolnić się od dominacji struktur władzy, ale doprowadza wprost do zniszczenia czegoś, co Domańska nazywa mocnym podmiotem. Wiąże się to z zapowiedzianą w *Słowach i rzeczach* ideą śmierci człowieka, podjętą w ramach tak zwanej *French Theory* jako teza o śmierci podmiotu. Idzie o to, że na gruncie refleksji Foucaulta i inspirujących się nim badaczy podmiot staje się awataram, wypadkową mechanizmów tworzących świat symulacji, *matrix* (Domańska 2012: 151, 153). Traci on status realności obdarzonej tożsamością i zdolnej do samosterownego działania (sprawstwo, ang. *agency*)².

Foucault jako lekarstwo

Foucaultowska koncepcja podmiotu jako awataru relacji władzy była, zdaniem Domańskiej, uży-

² Utożsamienie tezy o „śmierci człowieka” z tezą o „śmierci podmiotu”, a tej z koncepcją podmiotu biernego bierze się ze zbyt mocnego wiązania ze sobą filozofii Foucaulta i *French Theory*, a więc amerykańskiej recepcji francuskiego poststrukturalizmu w ogóle, a myśli Foucaulta w szczególności. Choćby Małgorzata Kowalska podkreśla, że sama nie posługiwała się taką etykietą. Zauważa również, że przynajmniej początki polskiego zainteresowania Foucaultem odbywały się poprzez bezpośredni kontakt z jego tekstami i z francuskimi komentarzami na temat jego projektu, bez zainteresowania tym, co na temat Foucaulta mówi się w USA (zob. Kowalska 2010). Uważam zatem, że Domańska walczy z papierowym tygrysem, wczytując w polski kontekst idee amerykańskiego postmodernizmu.

teczna w dobie polskich przemian ustrojowych, pozwalała bowiem wtedy na większą społeczną samoświadomość. Zdaniem Domańskiej myśl Foucaulta umożliwiała zrozumienie władzy nie jako siły związanej z wyodrębnionymi instytucjami społecznymi, ale jako pewnej dynamicznej sieci reguł, poprzez którą Polacy kształtowali sposób myślenia o sobie samych i o rzeczywistości. Perspektywa Foucaultowska pozwalała nam zrozumieć determinizm władzy, przejawiający się nie tylko przez decyzje polityczne, ale także przez kształtowanie społeczne akceptowanych prawd, przez regulowanie tego, co zasadnie można powiedzieć o świecie czy tego, co należy uznać za dewiację. Refleksja Foucaulta odegrała pozytywną rolę, gdyż była „przykładem teorii zaangażowanej i proskrypcyjnej”, która spowodowała „«podniesienie świadomości» dotyczącej mechanizmów działania władzy, a z drugiej promowanie podmiotowości tworzonej przez relacje władzy i pozbawionej mocy sprawczej” (por. Domańska 2012: 148, 158, 155). Przyznam, że mam problem ze zrozumieniem tego stanowiska. Nie sądzę, by intencją Foucaulta było promowanie podmiotu tworzonego przez relacje władzy. Sądzę raczej, że odsłonięcie gry władzy, której stawką jest ludzka podmiotowość, miało być impulsem do oporu wobec kulturowej przemocy i represji. Oporu, który nie pochodzi spoza porządku władzy, ale z jej wnętrza.

Foucault jako trucizna

Domańska twierdzi, że nieumiejętność porzucenia koncepcji Foucaulta we właściwym czasie pociągnęła za sobą negatywne skutki w polskiej huma-

nistyce i życiu społecznym³. Przekonuje, że *French Theory* odpowiedzialna jest za „alienację poprzez teorię”. Badacze zainfekowani modą na *French Theory* oduczuli się, jej zdaniem, budowania własnych perspektyw teoretycznych. Spowodowało to, że polską humanistykę cechuje intelektualna impotencja. Poza tym doszło do separacji teoretyków i praktyków, którą widać choćby w niechęci historyków do teorii historiograficznych. W końcu, „efekt Foucault” doprowadził do intelektualnego znużenia „rozważaniami o relacji wiedzy i władzy, o ucisku, ofiarach, marginalizacji i wykluczeniu. Wszyscy jesteśmy ofiarami «efektu Foucault»” – zapewnia Domańska – „który sformatował nasze myślenie o świecie w kategoriach wiedzy-władzy, nie dając nadziei na uwolnienie się ze świata rządzonego stosunkami władzy”. Czas zatem – mimo deklarowania, że badań Foucaulta lekceważyć nie wolno – na rozstanie z tą perspektywą. „*Foucault go home!*”, „*Forget Foucault!*” – nawołuje Domańska (2012: 158–160).

Domańska jako lekarstwo

W związku z powyższym Domańska postuluje, by odrzucić perspektywę Foucaultowską i powrócić do idei mocnego podmiotu, **ujmowanego poza relacjami wiedzy i władzy**, wyposażonego w silną tożsamość i zdolnego do działania. Zdaniem Domańskiej skonstruowanie idei mocnego podmiotu umożliwił dokonany na gruncie humanistyki „zwrot performatywny” (w połączeniu ze

³ Na podstawie jej tekstu trudno ustalić, kiedy miałby nastąpić właściwy czas porzucenia *French Theory*. Za okres transformacji uznaje lata 80. i 90. XX wieku. Może zatem symboliczny rozbrat z Foucaultem powinien się rozegrać na początku XXI wieku (zob. Domańska 2012: 148)?

„zwrotem ku rzeczom” i „zwrotem ku materialności”⁴). Zwrot performatywny charakteryzuje ona jako

nastawienie na sprawczość i zmiany wywołane w rzeczywistości, rozszerzenie rozumienia sprawczości na byty nie-ludzkie (posthumanistyczne oblicze idiomu performatywnego), interdyscyplinarność czy też 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: 52)

⁴ Zwrot ku rzeczom wiąże się z ponownym otwarciem pytania o to, czym jest rzecz, z próbą „dotarcia do rzeczy” wolnej od reprezentującego ją kodu znaków i wartości. Związany jest z nim zwrot ku materialności, a więc próba wyjścia poza wirtualny, oparty na grze symulaków charakter współczesnej kultury, ku zmysłowemu doświadczeniu materialności świata. Oba terminy wykorzystywane są w krytyce perspektyw antropocentrycznych i tekstualistycznych, mają wskazywać na możliwość dotarcia do nagiego świata i nagich faktów. Tak piszą o tym Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek: „Zwrot ku rzeczom», w wykładzie jego rzeczników, ma być reakcją i zarazem panaceum na panujący rzekomo powszechnie w humanistyce konstruktoryzm, narratywizm i dekonstrukcję. W tym sensie nowe zainteresowanie materialnością jawi się więc nie tyle jako forma myśli po-konstruktorywistycznej, jak chcieliby zwolennicy tego zwrotu, ile forma myśli antykonstruktorywistycznej. Rzecz w tej opowieści – jak zauważa Domańska – występować ma jako środek odbudowy kontaktu z rzeczywistością”. I dalej: „bezpośrednim źródłem projektowanego przejścia ma być zmieniający się kontekst doświadczenia dzisiejszego człowieka, związany z narastającym procesem zacierania oczywistych do tej pory relacji między tym, co ludzkie a nieludzkie, organiczne i nieorganiczne. Zmiany te inicjowane i współbieżne miałyby być ze współczesnymi odkryciami i wynalazkami naukowymi, takimi jak nanotechnologia, biotroniczne implanty i transplantacje tkanek zwierzęcych w ciała ludzi, klonowanie czy manipulacje kodem genetycznym – słowem procesy i praktyki wiodące do powstawania transgenicznych hybryd. Nowa «materialna» humanistyka występuje więc – jak mniemamy – w roli świadomej siebie dziedziny światopoglądowej, odpowiadającej na załamujący się na naszych oczach system tradycyjnych, modernistycznych, dualizujących klasyfikacji gatunków” (Kowalewski, Piasek 2008: 62). „Zwrot ku materialności” nie jest więc tym samym co feministyczny nowy materializm.

Domańska jako trucizna

Poglądy Domańskiej można poddać wielorakiej krytyce. Z mojego punktu widzenia dwa zarzuty wydają się szczególnie ważne.

Po pierwsze, uzasadnione wątpliwości budzi promowana przez nią perspektywa „zwrotów” badawczych. Zwraca na to uwagę Paulina Abriszewska, wskazując, że na przestrzeni ostatnich lat nasila się zjawisko ogłaszania w humanistyce zwrotów (czy przełomów). Zdaniem Abriszewskiej jest to działanie mało refleksyjne, gdyż:

1. wykorzystuje stereotypowe, niepogłębione rozumienie zwrotu dla wypromowania określonej postawy badawczej,
2. przyczynia się do inflacji samego pojęcia (liczba zwrotów „dokonanych” w ciągu ostatnich lat jest tak duża, że nie mają one większego znaczenia),
3. wskrzesza perspektywę teoretyczną zbudowaną wokół idei postępu, ewolucji, rozwoju, hierarchizacji, nowości *ex definitione* lepszej od tego, co minionie, ignorując fakt, że została ona poddana gruntownej problematyzacji i krytyce (Abriszewska 2010: 45–47).

Perspektywa zwrotu gubi bardzo ważny wymiar pracy badawczej, jakim jest świadomość nieoczywistości, płynności, (współ)przenikania się badanych problemów oraz związana z tym samoświadomość dyscypliny i reprezentującego ją badacza. „Historia niedostrzegająca swojej własnej historyczności” – stwierdza Abriszewska (2010: 47) – „problematycz-

ności współlistnienia/wymieniania się kolejnych narracji raczkuje rozpaczliwie w poszukiwaniu kolejnej nowości, zwrotu, przełomu, który błyskawicznie przebrzmi. Słowa «zwrot» i «przełom» sugerują gwałtowną zmianę, diametralną w zestawieniu z poprzednikiem [...]. [...] wprowadzają myślenie biegunowe, antagonistyczne, wykluczające, marginalizujące”, podczas gdy złożoność i współlistnienie problemów wymaga wielorakich i koegzystujących perspektyw.

Po drugie, jeśli odpowiedzią na „truciznę Foucaulta” ma być zwrot performatywny, to trzeba powiedzieć, że źródłem tego zwrotu jest... Foucault! Pamiętać bowiem należy, że performatywność stanowi egidę społecznej teorii *queer*, której patronują jednocześnie Foucault i Judith Butler.

Foucault jako lekarstwo⁵

Pojęcia performatywności, performansu, sprawczości należą do podstawowego słownika tak zwanej społecznej teorii *queer*. Dopisuję do tego zestawu pojęcie transgresji, świadom, że moja decyzja będzie budzić kontrowersje. Idę w tym przypadku za tropem obecnym w tekście Jacka Kochanowskiego (2011: 176–177), a także za rozpoznaniem Pawła Pieniążka, który uważa, że specyfiką post-strukturalizmu jest jego „transgresyjna struktura”. Przejawia się ona „w permanentnym, znoszącym wszelkie totalizujące (i strukturalizujące) ograniczenia przekraczaniu rzeczywistości antropolo-

⁵ O *queer* i normatywności pisałem wcześniej w innym artykule (Bogusławski 2014). Poniższy fragment jest tekstem samodzielnym, ale jako że zasadniczo nie zmieniłem poglądów wyrażonych w przywołanym artykule, struktura argumentacyjna bywa podobna.

giczno-kulturowej ku temu, co Niemożliwe, Nie-wypowiadalne, Nieludzkie” (Pieniążek 2006: 17). W przypadku Foucaulta ów ruch transgresyjny działa na „społecznej płaszczyźnie władzy, uwalniając zarazem pragnienie Niemożliwego z wszelkich metafizycznych rezydów i wiążąc je z permanentnym przekraczaniem wszelkich struktur władzy” (Pieniążek 2006: 267).

Queer jako perspektywa badawcza ukształtowała się w latach 90. XX wieku za sprawą Judith Butler, która czerpała między innymi z myśli Michela Foucaulta. Niemniej grunt przygotowały dla niej zmiany w naukach humanistycznych i w sztuce, które zachodziły od zakończenia drugiej wojny światowej. Myślę tu zwłaszcza o teorii aktów mowy Johna Austina oraz pojawieniu się sztuki zaangażowanej, której celem nie było (tylko) wzbudzanie uczucia estetycznej przyjemności, ale stawianie pytań o kondycję społeczeństwa, znaczenie męskości i kobiecości, cielesność czy pamięć. W moim odczuciu bez Josepha Beuysa, Helen Chadwick, Mariny Abramović czy Aliny Szapocznikow *queer* albo by nie powstało w takim, a nie innym kształcie, albo pozostałoby z gruntu niezrozumiałe. Moje słowa znajdują potwierdzenie w pracach tych autorów z kręgu historii sztuki, którzy odwołują się do *queer*, by wspomnieć Pawła Leszkowicza (zajmował się Chadwick i Szapocznikow) czy Marka Beylina. Dlatego odwołam się do tekstu Beylina o Szapocznikow, by scharakteryzować na najbardziej ogólnym poziomie to, czym jest *queer*. Beylin pisze:

Najważniejsze pytanie przedstawienia [mowa o performansie kończącym wystawę prac Szapocznikow

na Biennale w Brukseli w 2012 roku – przyp. MMB] brzmi: jak uzyskać wewnętrzną wolność podczas upadku, choćby gdy już wiem, że zbliża się śmierć? Jak wyrwać się z klatki cierpienia narzuconego przez okoliczności? [...] Trzeba nadawać sens sobie i światu, być podmiotem rzeczywistości. Jak Szapocznikow, która umierając, tworzyła święto życia, a nie miotała się, zamknięta w cierpieniach. I pozostawiła po sobie przesłanie, że życie jest radością. Komunikowała to w dużej mierze własnym ciałem jako instrumentem wyrazu i narzędziem sztuki. [...] Trzeba żyć w przechyle, na granicy upadku [...]. Żyć w ustawicznym zaciekawieniu światem, nawet gdy zbliża się twój kres. I czerpać z tego radość odgradzającą cię od cierpień. (2015: 259–260)

Jak te słowa mają się do *queer*? Odpowiedź na to pytanie zależy będzie od przyjętej optyki. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że strategie *queer* trudno poddają się definiowaniu, a każda próba dookreślenia, czym jest *queer* domaga się

nieustannych rewizji, redefinicji i poszukiwania nowych kłączowatych powiązań, a także czujnego baczności, kto i w jakich kontekstach odwołuje się do idei odmienności, w jakie projekty polityczne próbuje się ją zaprząć, jaki porządek (prawny, polityczny, społeczny) próbuje się za jej pomocą usankcjonować. (Sikora 2012: 36)

Nie mam ambicji mówienia o *queer* po prostu; celem moich refleksji nie jest także próba nakreślenia prowizorycznej mapy strategii *queerowych* (taką próbę znaleźć można w: Szkudlarek 2012). Przedmiotem mojej uwagi będą zasadniczo teksty Jacka Kochanowskiego, które, choć nie bez kontrower-

sji⁶, wiąże się ze strategiami *queer*. Dla wygody rezygnuję z ciągłego przypominania, że chodzi mi o *queer* à la Kochanowski. Skrupulatnie podkreślał będę za to odniesienia do innych polskich *queerowych* autorów.

Podstawowym rozpoznaniem, dokonywanym w perspektywie badawczej *queeru*, jest zdiagnozowanie naszej kultury jako heteronormatywnej. Oznacza to, że „dominujący w danej kulturze i społecznie, instytucjonalnie usankcjonowany wzorzec postępowania, myślenia, odczuwania, odnoszący się do wszystkich aspektów życia” (Kochanowski 2004a: 28) ma na celu podtrzymanie heteroseksualnego modelu kultury, którego elementami są (a) patriarchalizm, (b) wykluczenie (czy marginalizowanie) osób nieheteroseksualnych jako niespełniających normy kulturowej, (c) ścisłe oddzielenie od siebie męskości (jako tego, co racjonalne, dominujące, normatywne itp.) i kobiecości (jako sfery emocjonalności, uległości/pasywności, realizacji zewnętrznego wzorca normatywności itp.). Tak określony model kultury staje się następnie matrycą porządku społecznego, którego główną funkcją jest wytwarzanie „zuniformizowanych jednostek”. Dokonuje się to w procesie socjalizacji, w którym

⁶ We wprowadzeniu do *Strategii queer. Od teorii do praktyki* czytamy, że „początki myśli akademickiej i aktywizmu związanego z teorią *queer* i studiami gejowsko-lesbijskimi” datują się na lata 2002–2004 (Drozdowski, Kłosowska, Stasińska 2012: 9). Wśród preliminariów znajdują się takie publikacje, jak książka Kochanowskiego *Fantazmat różnicowany...* (2004a) czy tom wieloautorski *Parametry pożądania. Kultura odmienców wobec homofobii*, z tekstem Kochanowskiego *Wszyscy jesteśmy odmiencami. Przyczynki do społecznej teorii queer*. Społecznej teorii *queer* poświęcona jest także rozprawa Kochanowskiego *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*. Poświęcona jej dyskusja została opublikowana na łamach pisma *Societas/Communitas* (nr 1[11] 2011). Kochanowski jest również współredaktorem *Queer studies. Podręcznik kursu*, wydanego w 2010 r. przez KPH. Jeśli na serio traktować deklarację Tomasza Sikory, że *queer* ma strukturę kłączowatą, daleką od jakiegokolwiek „dyscyplinarnej czystości” (Sikora 2012: 36), trudno mi zrozumieć, na jakiej podstawie należałoby wykluczyć Kochanowskiego spośród teoretyków *queer*.

poprzez „dyskursy eksperckie” (religia, psychologia i psychiatria, seksuologia, edukacja szkolna, np. wychowanie do życia w rodzinie, prawo jako sfera legalności i nielegalności) kształtuje się nasza kulturowa tożsamość. Opis działania kulturowej heteronormy teoretycy *queer* czerpią właśnie z prac Foucaulta, przy czym najczęściej przywoływane są *Nadzorować i karać*, dwa pierwsze tomy *Historii seksualności* oraz książki i wykłady poświęcone zjawisku biowładzy i biopolityki (zob. Foucault 1995; 1998; 2011; 2014). Foucault charakteryzuje w nich taki model kultury, w którym władza sprawowana jest nad życiem jednostek – dotyczy ich zdrowia, ustala kryteria normalności, buduje wyspecjalizowany dział nauk poświęcony badaniu dewiacji i zaburzeń i tak dalej. Przez to zaś ujarzma, czyli konstruuje podmiotowość w oparciu o grę norm, które czyni legalnymi.

Prace Foucaulta pozwalają także dostrzec, że kultura oparta o heteronormę ma swoją genealogię (choćby biopolityka jest tworem XVIII–XIX-wiecznym, podobnie jak znane nam pojęcie homoseksualności skonstruowane zostało dopiero w XIX wieku). Jest zatem pewnym tworem historycznym, który daje się kwestionować. W jaki sposób?

Queer odwołuje się do pojęć performatywności i sprawczości, by opisać ruch „stawania się sobą”, czyli konstruowania płci społeczno-kulturowej. W procesie nieustannego „stawania się sobą” zbiega się, moim zdaniem, performatywność z performansem, o ile przez performatywność rozumieć sposób konstruowania płci (i tożsamości) społecz-

⁷ Cudzysłów podkreślać ma dystans do idei „bycia sobą”, które konstytuowane jest, jak piszę dalej, poprzez reguły i normy kulturowe lub w opozycji do nich.

no-kulturowej poprzez jej nieustannie powtarzane odgrywanie (Butler 2008: 262). Zwraca się tu uwagę, że procesy socjalizacyjne uczą ludzi odgrywania ich ról płciowych i tożsamości. Butler twierdzi, że ów element gry rozpoczyna się w momencie narodzin dziecka, któremu nadaje się kulturowy status mężczyzny lub kobiety, konstytuując jego ciało za pomocą kulturowych reguł i norm (por. 2008). Formą oporu wobec działania heteronormy może stać się performans transgresyjny, w którym dochodzi do celowego przekroczenia standardów kultury. Chodziłoby tutaj o pełne pasji odgrywanie swojej nieheteronormatywności po to, by wymknąć się relacjom władzy. Nie da się tego osiągnąć poprzez jednorazowy akt kontestacji. Ale – jak twierdzi Kochanowski – nie da się tego dokonać również w tym sensie, że kulturze heteronormatywnej przeciwstawi się holi-styczną wizję tożsamości gejowskiej, kultury gejowskiej i praktyki gejowskiej (Kochanowski 2004a: 54, 49). „[...] praktyka oporu jest praktyką dokonującą się wewnątrz kultury i w obrębie charakteryzujących ją relacji władzy, opór ten jest procesem stałym, trwającym i nigdy nie dokończonym” (Kochanowski 2004a: 49). Jeśli tak, to mamy tu do czynienia z transgresją, która jest świadomą destabilizacją norm czy wykraczaniem poza normy, ale nie jest próbą odrzucenia jednego porządku normatywnego na rzecz innego. Sądzę, że poglądy Kochanowskiego znajdują uzasadnienie w myśli Foucaulta, dla którego strategią oporu wobec heteronormatywnej kultury było poszukiwanie zachowań przełamujących logikę jej zachowań, jak choćby (a) sadomasochizm i fisting, które pozwalają na tworzenie „nowych możliwości przyjemności”, erotyzują ciało, a jednocześnie deseksualizują przyjemność, odrywając ją od penetracji genitalnej (źródłem przyjemności stają się różne części ciała

oraz różne przedmioty), (b) użycie środków psychodelicznych, poszerzających pole przyjemności, ale i destabilizujących dominującą pozycję świadomego *ratio* czy w końcu (c) przekonanie, że gejom nie tyle winno chodzić o dostęp do heteroseksualnych modeli życia, ile o poszerzenie ich o nowe, niewyartykułowane jeszcze formy „przyjaźni” (Foucault 2013: 332–333, 55, 281–302).

Istotnym elementem wymykania się działaniu heteronormy staje się także destabilizacja własnej tożsamości. W odniesieniu do gejów Kochanowski (2004b) pisze o

strategiczny[m] ruch[u] ku kobiecości jako temu, co nieobecne, co pozakulturowe, co pozasymboliczne. Nie-normalność seksualna jest szansą, premią na starcie: samo homoseksualne pożądanie jest już ruchem od tego, co męskie (pożądanie kobiety przez mężczyznę) ku temu, co kobiece (pożądanie mężczyzny). To strategiczne opowiedzenie się po stronie przegranych, zdominowanych, znajdujących się na straconych pozycjach po to, by wraz z nimi podjąć trud budowy sprawiedliwości.

W moim odczuciu najbardziej wymownym odegraniem niestabilności kulturowych norm jest biseksualizm. Kapitalnie pokazuje to John Irving w powieści pod tytułem *W jednej osobie*. Jej bohaterem jest biseksualny pisarz angażujący się w relacje uczuciowe z transseksualistkami. Dla jednej z nich, Donny, biseksualizm bohatera okazał się wyzwaniem nie do pokonania:

Gdy przestałem widywać się z Donną (a dokładniej, kiedy ona przestała widywać się ze mną), nabrałem

pewnego dystansu do transseksualistów – nie przestali mnie pociągać i nadal podziwiałem ich za odwagę, ale transseksualiści (zwłaszcza Donna) bezustannie zmuszali mnie do refleksji nad zawitymi aspektami mojej biseksualności! Donna była wyczerpująca:

– Zwykle lubię heretyków – kładła mi do głowy. – Lubię też innych transseksualistów... nie tylko takich jak ja.

– Wiem, Donno.

– I nie przeszkadza mi, jeśli heretycy lubią kobiety – bądź co bądź usiłuję żyć jako kobieta. Jestem kobietą z penisem! – mówiła coraz głośniej.

– Wiem, wiem – mitygowałem.

– Ale ty lubisz też innych facetów... zwykłych facetów... i kobiety, Billy.

– Owszem, niektóre – zaznaczyłem. – I ładnych facetów... ale też nie wszystkich.

– Dobra, nie wnikam – odpowiadała Donna. – Najbardziej wkurza mnie, że nie wiem, co lubisz we mnie i czego we mnie nie lubisz.

– Wszystko w tobie lubię, Donno. Lubię cię całą – przysięgałem.

– Niech ci będzie. Jeśli kiedykolwiek zostawisz mnie dla kobiety, jak zrobiłby to heteryk, zrozumiem. A jeśli kiedykolwiek zostawisz mnie dla faceta, jak zrobiłby to gej, też zrozumiem – powiedziała Donna. Ale sęk w tym, Billy... czego nie rozumiem kompletnie... że ja nie wiem, dla kogo lub czego mnie zostawisz.

– Ja też nie wiem – przyznałem prawdomównie. (Irving 2012: 71)

Foucault jako trucizna

Zgadzam się z wieloma rozpoznaniem, których, w ramach *queer*, dokonał Kochanowski, choć nie zgadzam się z przedstawianym przez niego ujęciem kultury. W moim odczuciu jego strategia *queer*

wpada w mechanizm detotalizacji-i-retotalizacji, który w myśleniu postmodernistycznym wytropiła Agnes Heller (zob. 2012: 125–154).

Detotalizacja oznacza zakwestionowanie uniwersalistycznych opowieści na temat świata i polega na pokazaniu, że takie całości, jak „kultura”, „światopogląd”, „moralność” nie stanowią homogenicznych całości, ale zbiór heterogenicznych elementów. Każdy z tych elementów może być używany osobno, a jego związki z pozostałymi mogą być mniej lub bardziej problematyczne. Retotalizacja z kolei polega na uznaniu prymatu jednego z tych elementów, przez co fragment staje się źródłem nowej całości (zob. Heller 2012: 127–128).

W moim odczuciu *queer* słusznie postrzega kulturę jako rodzaj performansu, w którym odgrywa się różnorodne elementy tak, by złożyły się w rzekomo spójną całość. Niesłusznie natomiast wywodzi całość kultury ze „źródłowej” heteronormy⁸. Takie posta-

⁸ Kochanowski pisze: „Seksualność jest tylko jednym z licznych obszarów *normatywnej konkwesty*, normatywnego ujarznienia jednostek w procesie żmudnej ich uniformizacji i kształtowania społecznego ładu” (2004a: 47), a same normy postrzega jako zbędny balast (zob. Kochanowski 2006: 49). Jeśli ujarznienie jednostki „polega na ukształtowaniu jej sposobu myślenia, mówienia, odczuwania w taki sposób, by automatycznie i odruchowo orientowała **ona wszelką swą aktywność** w kierunku społecznie pożądanej normy” (Kochanowski 2004a: 30–31 [wyróżnienie MMB]), a tym, czemu stawia się opór, jest kultura heteronormatywna, to heteronorma staje się swoistą *arche* dla wszelkich pozostałych norm. Podobnie odczytuję stanowisko Rafała Majki, o którym piszę w dalszej części tekstu. Praktyka *queer* wiąże się dla niego z zakwestionowaniem/krytyką „całej kultury Zachodu”, która jest kulturą kapitalistyczną (neoliberalną) oraz heteronormatywną, patriarchalną i androcentryczną (zob. Majka 2012). Zastanawiam się zatem, czy jest sens wyodrębnić wiązany z Lee Edelmanem i Leo Bersanem tzw. antywspółnotowy nurt *queer*, którego cechą charakterystyczną miałyby być właśnie krytyka wszechogarniającego i represyjnego oddziaływania heteronormy (zob. Bersani 2012; Edelman 2012). A jeśli się go wyodrębni, to czym uzasadnić zasadnicze podobieństwa między poglądami teoretyków nurtu antywspółnotowego a koncepcjami Kochanowskiego czy Majki?

wienie sprawy prowadzi bowiem do absurdu. Uznać bowiem trzeba, że heteronorma stoi za zakazem kradzieży, zabójstwa czy uznaniem szeregu indywidualnych wolności opisanych w Deklaracji Praw Człowieka (przypomnę, że prawa mniejszości seksualnych zostały uznane za element systemu praw człowieka). Co gorsza, fundamentalne przekonanie *queer* o represjonującym charakterze heteronormy i nabudowanej na niej kultury nakazuje uznać, że elementem represji jest wspomniany zakaz kradzieży, zabójstwa czy respektowanie praw człowieka.

Moje wątpliwości budzi także strategia performansu transgresyjnego jako wyróżnionej formy oporu. Dochodzi tu do estetyzacji tożsamości, która staje się paraartystyczną zabawą w to, kim się jest. Celem tej zabawy nie jest jednak zmiana *status quo*. Słusznie pisze Beylin, że sztuka transgresyjna (w odróżnieniu od sztuki skandalizującej) przekracza barierę nie po to, by je znieść, ale po to, „by głębiej oddać stan świata” (2015: 229). Tak charakteryzował transgresję Georges Bataille, do którego odwołuje się Jacek Kochanowski (por. 2011: 176–177).

Performans transgresyjny prowadzić musi do utwierdzenia heteronormatywnego charakteru kultury. Do takiego wniosku prowadzi, moim zdaniem, przekonanie, że (1) władzy można przeciwstawić się wyłącznie „z jej wnętrza”, (2) opór wobec władzy oznacza „kompleksową krytykę kultury” zachodniej wraz z jej heteronormatywnym, patriarchalnym i androcentrycznym porządkiem symbolicznym, (3) krytyka ta nie może mieć charakteru zaangażowania publicznego (to potwierdza legalność opresyjnych postaci władzy), ale musi być prowadzona na poziomie jednostkowym, jako eksperymentowanie z przekraczaniem

kulturowych norm (Majka 2012: 122, 125, 133). Pogląd ten, zaczerpnięty od Rafała Majki, wskazuje na bliskość *queer* i myślenia postanarchistycznego. Autor ten mówi jasno, że „kiedy spojrzemy na *queer* jako na projekt, który akcentuje wzajemną pomoc oraz solidarność między odmieńcami różnych geopolitycznych porządków, musimy dojść do wniosku, jak bardzo *queerowi* nie po drodze z dyskursami suwerenności i państwowości” (Majka 2012: 129). Strategie *queer* są w tej perspektywie próbą poradzenia sobie z pytaniem: „w jaki sposób wyjść poza logikę państwa, państwowości, suwerenności, będące wykluczającymi logikami esencjalizującymi, totalizującymi i homogenizującymi?” (*nota bene* Majka płynnie przechodzi od „strategii państwowości” do państwa neoliberalnego tak, jakby jedno musiało być tożsame z drugim) (Majka 2012: 129–130). W zarysowanej przez niego perspektywie strategią oporu jest krytyka „kultury zachodniej w całości”, istotna w projekcie poststrukturalistycznym (Pieniążek 2006: 16), realizowana poprzez anarchizującą destabilizację (transgresję) norm na poziomie jednostkowym, bez możliwości odwołania się do jakichkolwiek wartości ogólnych.

Zgadzam się z Pieniążkiem, że sprowadzenie polityki „do sfery prywatnej i indywidualnej”, które przypisuje Foucaultowi, niszczy „podstawy własnej krytyki i możliwości działania” (Pieniążek 2006: 267). W takiej perspektywie nie da się uzasadnić działania publicznego („bezpośrednio zainteresowani mogą mówić na rzecz samych siebie”). Nie posiada się również kryterium, które pozwoliłoby „ugruntować i ocenić kierunek zmiany jako lepszej, a prowadzącego do niej działania jako słusznego i postępowego”. Bez odwołania do jakiejś perspektywy ogólnej trudno uzasadnić krytykę funkcjonujących „form racjo-

nalności” i struktur władzy. Koniec końców, utożsamienie oporu z jednostkowymi strategiami destabilizacji norm nie pozwala ugruntować wspólnotowości, która nie istnieje bez reguł, regulujących jej działanie, i bez uczestnictwa w zbiorowym działaniu (Pieniążek 2006: 267–269). Zawsze można by twierdzić, że zbiorowym działaniem jest opór wobec opresyjnej władzy, ale i to okazuje się niemożliwe, gdy zaneguje się pojmowanie władzy jako opresyjnej esencji. A tak czyni wspomniany Majka (2012: 122).

Jeśli nie możemy stawiać oporu władzy z zewnętrznego wobec niej punktu widzenia, czyli nie możemy przeciwstawić krytykowanej formie kultury innej, lepszej formy, pozostaje nam ruch przekraczania granic świata ludzkiego, który jednocześnie ów świat potwierdza, a więc transgresja.

Jak zatem uzasadnić zabiegi o legalizację związków jednopłciowych i małżeństw homoseksualnych? Jak uzasadnić dążenie do równości wobec prawa? W imię czego pracować na rzecz związków poliamorycznych? O jaką wspólnotę zabiegać?

Myślę, że trzeba zrobić dwie rzeczy. Po pierwsze, uznać, że krytyka heteronormy ma charakter lokalny, a więc, że heteronorma nie stanowi podstawy czy źródła wszystkich elementów kultury Zachodu. Po drugie, trzeba powrócić do idei Foucaulta, że władza i normy są czymś produktywnym, a nie tylko negatywnym⁹. Przy czym produktywny charakter

⁹ Chodzi mi tu o zrezygnowanie z rozumienia heteronormy jako swoistej *arche* norm kulturowych oraz o pozytywne rozumienie produktywności norm. *Queer*, nie tylko w rozumieniu Kochanowskiego, ma zasadniczo charakter krytyczny, mówi o działaniach (post)anarchistycznych czy mikrostrategiach oporu (por. Majka 2012; Szkudlarek 2012). Jeśli postrzega produktywność norm, to jako coś, czemu należy się przeciwstawić.

władzy i norm stanowi dla Foucaulta podstawę jednostkowej wolności. „Gdyby nie było oporu, pisze Foucault, to nie byłoby stosunków władzy. Wszystko byłoby wówczas po prostu kwestią posłuszeństwa” (Foucault 2013: 336).

Z tekstów Foucaulta można wysnuć inną strategię oporu niż transgresja. Jest nią zabieganie o poszerzenie zestawu funkcjonujących w kulturze norm. To zaś możliwe jest wtedy, gdy postrzegamy kulturę jako system, którego konstytutywnym elementem jest **otwartość na zmiany**. Ma to miejsce wtedy, gdy system kulturowych norm nastawiony jest na podtrzymywanie i umacnianie wolności obywateli, w tym wolności wyboru (lub powstrzymania się od niego) oraz swobody krytyki (por. Foucault 2013: 284). Jak ujął to sam Foucault:

Kwestią istotną wydaje mi się nie to, czy kultura pozbawiona restrykcji jest możliwa lub pożądana, ale czy system ograniczeń, wewnątrz którego funkcjonuje społeczeństwo, pozwala wolnym ludziom zmieniać ten system. [...] Nie ma wątpliwości, że społeczeństwo bez restrykcji jest nie do pomyślenia; mogę jednak tylko powtórzyć, iż uważam, że owe restrykcje powinny być w zasięgu tych, których dotyczą, ażeby mieli ono przynajmniej możliwość je zmienić. (2013: 291)

Pozwolę sobie na małą dygresję. Otóż, jeśli uznamy, że projekt *queer* ma i musi mieć „charakter antyliberalny, czyli kontestuje tradycyjny liberalny podmiot i tradycyjne metody «robia polityki»” (Sikora 2012: 36), jak chce Tomasz Sikora, to przedstawiony powyżej pogląd na pewno da się wpisać na listę „liberalnych komunalów”. Sikora utrzymuje nadto, że można uznać „szeroko rozumiany liberalizm (a tym bar-

dziej neoliberalizm) za ideologiczne alibi dla kapitalizmu” (2012: 36), przez co *queer* – ze względu na swój antyliberalny charakter – musi być także projektem antykapitalistycznym. Przyznaję jednak, że mam problem z takim postawieniem sprawy. Zdaje się, że Sikora traktuje liberalizm bardzo szeroko – pod jeden mianownik wciąga Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Adama Smitha, Johna Stuarta Milla, Johna Rawlsa i płynnie wywodzi z tej tradycji neoliberalizm, nie podając jednak jego przedstawicieli (Sikora 2012: 39–40). Żałuję, że przedstawiona przez niego rekonstrukcja nie jest bardziej szczegółowa, być może dałbym się bowiem przekonać, że liberalny projekt Rawlsa i zdecydowanie neoliberalną myśl Ayn Rand powinienem traktować w taki sam sposób czy zmierzyć je tą samą miarą. Zdecydowanie bliższy jest mi pogląd Andrzeja Szahaja, który przekonuje, że neoliberalizm jest w kontekście szeroko rozumianego liberalizmu nurtem merytorycznym (bo nie politycznym) marginalnym i aberracyjnym (por. 2014). Liberalizm zaś to formacja bardzo złożona, jedne jej elementy są mi bliskie, inne – zdecydowanie nie.

Dlatego z mojego punktu widzenia doprecyzowania wymaga też to, co rozumie się przez *queerowy* antykapitalizm. Sądzę, że Sikorze idzie o sprzeciw wobec ekonomii neoklasycznej i związanej z nią praktyki kapitalizmu. Jeśli tak, podpisuję się pod jego krytycznym podejściem. W ekonomii funkcjonuje wiele szkół ekonomicznych i wiele wizji gospodarki. Ha-Joon Chang wymienia ich dziewięć. Pisze:

Te szkoły nie są nieprzejednanymi wrogami, granice między nimi są właściwie rozmyte. Należy jednak dostrzec, że istnieją różne sposoby konceptualizacji i wyjaśniania gospodarki czy też uprawiania ekonomii,

jeśli wolisz. I żadna z tych szkół nie może rościć sobie prawa do wyższości nad innymi, a tym bardziej – do monopolu na prawdę. Jednym z powodów jest sama natura teorii. Wszystkie, włącznie z teoriami nauk przyrodniczych takich jak fizyka, zawierają abstrakcję, a więc nie potrafią uchwycić wszystkich aspektów złożoności rzeczywistego świata. To oznacza, że żadna teoria nie nadaje się do wyjaśnienia wszystkiego. Każda ma swoje mocne i słabe strony, w zależności od tego, co uwypukla, a co lekceważy, jak konceptualizuje różne rzeczy i w jaki sposób analizuje relacje między nimi. Nie ma czegoś takiego jak jeden koncept, który może wyjaśnić wszystko lepiej niż inne – „jeden, by wszystkimi rządzić” – jeśli jesteś fanem *Władcy pierścieni*.

Dochodzi do tego fakt, że – w odróżnieniu od przedmiotu badań nauk przyrodniczych – jednostki ludzkie mają własną wolną wolę i wyobraźnię. Nie reagują po prostu na uwarunkowania zewnętrzne. Próbuje, i często im się udaje, zmieniać same warunki, wyobrażając sobie utopię, przekonując innych i organizując społeczeństwo w odmienny sposób. Jak elokwentnie ujął to kiedyś Karol Marks, człowiek tworzy własną historię. Każda dziedzina badająca ludzkie jednostki, w tym ekonomia, musi zachować pokorę co do granic swoich predyspozycji do przewidywania przyszłości. Co więcej, w odróżnieniu od nauk przyrodniczych ekonomia wiąże się z wydawaniem sądów wartościujących, mimo że wielu ekonomistów neoklasycznych powiedziałoby ci, że uprawiają naukę pozbawioną wartościowania. Za technicznymi koncepcjami i suchymi liczbami kryje się cały szereg sądów wartościujących: czym jest dobre życie; jak powinno się traktować poglądy mniejszości; jak definiować społeczny postęp i jakie są moralnie ak-

ceptowalne sposoby osiągnięcia „większego dobra” niezależnie od jego definicji. Nawet jeśli jedna z teorii jest bardziej „słuszna” z jakiegoś politycznego czy etycznego punktu widzenia, to z innego taka być nie musi. (Chang 2015: 79–80)

Krytyka neoliberalnej teorii i praktyki prowadzona może być zatem w różny sposób. Jednym słowem, antykapitalizm antykapitalizmowi nierówny. To z kolei może powodować, że – kłaczowaty z natury *queer* – będzie zdolny posługiwać się rozmaitymi taktykami krytyki i oporu. W tym takim, które mieścić się będą w instrumentarium szeroko rozumianego liberalizmu.

Uważam, że pewne elementy myślenia liberalnego zasługują na uznanie i podtrzymanie. Są one, moim zdaniem, niezbędne sytuacji, w której pilnie potrzebujemy (w czym zgadzam się z Rosi Braidotti) refleksji nad podstawami etycznymi i politycznymi „kondycji postludzkiej” (Braidotti 2014: 124). Zgadzam się z nią także, że „skupienie się na podmiotowości jest niezbędne, ponieważ pojęcie to pozwala nam połączyć ze sobą zagadnienia, które w przeciwnym wypadku pozostałyby rozproszone w kilku oddzielnych domenach. Na przykład zagadnienie norm i wartości, form więzi wspólnotowej i przynależności do społeczeństwa, a także polityczna kwestia rządzenia zakładają i wymagają pojęcia podmiotu” (Braidotti 2014: 109–110). Moja „liberalna” krytyka *queeru* bierze się z przekonania, że wspólnota nie może istnieć bez norm, które mają charakter ogólny. Ważne pozostaje dla mnie to, by członkowie wspólnoty mogli mieć realny wpływ na przekształcanie norm, w czym idę za przywołaną wcześniej myślą Foucaulta.

Wspomniałem na wstępie, że badania Foucaulta interpretuję jako rekonstrukcję historycznego *a priori*, które określa możliwe formy życia społecznego. W taki, „formalny”, sposób rozumiem przytoczone wyżej wypowiedzi. Obok silnego nacisku na podtrzymywanie **wolności obywateli**, w tym swobody w określaniu swojego życia i swoich preferencji (pragnienia) oraz możliwości nieskrępowanej krytyki, a więc otwartości systemu władzy na zmiany, Foucault wyraźnie wskazuje na **ich równość**. Wyraża się to w przekonaniu, że każdy obywatel powinien móc w taki sam sposób wpływać na kształt reguł życia wspólnego i ponosić równą odpowiedzialność. W moim odczuciu doszukać się tu można inspiracji Kantowskiej – „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się konkretnym prawem” (Kant 1984: 50). Operacjonalizacja tych warunków formalnych daje nam wgląd w kondycję współczesnych społeczeństw, pozwala na ich krytykę (w tym na stanowczą krytykę neoliberalizmu) i wytyczanie strategii oporu, które obok krytyki zawierać będą element konstruktywny – wskazanie zmian, dzięki którym nasze życie wspólne będzie bardziej równe, wolne i odpowiedzialne.

Zakończenie

Dziedzictwo Foucaulta wydaje mi się wciąż żywe i aktualne. Uważam, że w jego pismach tkwi niewykorzystany potencjał, jeśli chodzi o problematyzowanie kwestii podmiotu i jego autonormatywności. Nie zgadzam się zatem z Domańską, kiedy twierdzi, że dla Foucaulta podmiot jest całkowicie zdeterminowany przez niezależne od niego mechanizmy władzy i wiedzy. Nie

zgadzam się także z tym, że potrzebujemy dziś koncepcji „mocnego podmiotu”, o ile ta miałaby całkowicie zastąpić koncepcje wcześniejsze i być ekspresją domniemyanych teoretycznych „zwrotów w humanistyce”. W kontekście dorobku nauk społecznych i humanistycznych nieporozumieniem wydaje mi się wiara, że możemy dziś myśleć o podmiocie jako całkowicie niezależnym od relacji władzy.

Filozofia Foucaulta, jeśli traktować ją z dystansem, a nie na kolanach, pozwala zobaczyć więcej niż to, co mówi o niej Domańska, a także więcej niż pozwala perspektywa, którą Domańska promuje. Narzędzia wypracowane przez Foucaulta pozwalają bowiem na jednoczesne odsłonięcie warunków upodmiotowienia niezależnych od podmiotu, jak i sposobów oddziaływania na te warunki. Jego spojrzenie pozwala także zobaczyć, jak możliwa jest autostylizacja podmiotu, jego samodeterminacja, niekiedy wbrew dominującym społecznie i kulturowo tendencjom.

Otwarty pozostaje problem, czy perspektywa Foucaulta dostarcza odpowiedzi na pytanie o źródło norm. Nie istnieje tu, jak sądzę, żadna jednoznaczna odpowiedź. Jeśli chodzi o tę kwestię, sam odczytuję Foucaulta w kontekście filozofii życia Georges’a Canguilhema, szczególnie w aspekcie tego, co Canguilhem mówi o normatywności życia, normatywności organizmu i normatywności społeczeństwa (Canguilhem 2000; Macherey 2011). O tym, że jest to zasadne, starałem się przekonać w innym miejscu (Bogusławski 2008). Ale zdaję sobie sprawę, że takiej propozycji czytania Foucaulta nie da się zuniwersalizować.

Bibliografia

Abriszewska Paulina (2010) *Stereotyp zwrotu, inflacja przełomów we współczesnej humanistyce* [w:] Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, red., „Zwroty badawcze” w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-institutionalne. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 45–60.

Bersani Leo (2012) *Czy odbytnica jest grobem?* Przełożył Michał Abel Pelczar [w:] Agnieszka Gajewska, red., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 745–782.

Beylin Marek (2015) *Ferwor. Życie Aliny Szapocznikow*. Kraków, Warszawa: Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.

Błesznowski Bartłomiej (2009) *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Bogusławski Marcin M. (2008) *Michela Foucaulta uzasadnienie metafizyki władzy*. Niepublikowana praca magisterska [manuskrypt]. Biblioteka Instytutu Filozofii UŁ.

Bogusławski Marcin M. (2014) *Po co gejowi normy? „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”*, t. 25, s. 94–109.

Braidotti Rosi (2014) *Po człowieku*. Przełożyły Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Butler Judith (2008) *Uwikłani w płęć*. Przełożyła Karolina Krasuska. Warszawa: Krytyka Polityczna.

Canguilhem Georges (2000) *Normalne i patologiczne*. Przełożył Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Chang Ha-Joon (2015) *Ekonomia. Instrukcja obsługi*. Przełożyła Barbara Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Derrida Jacques (1992) *Farmakon* [w:] tenże, *Pismo filozofii*. Przełożył Krzysztof Matuszewski i in. Kraków: Inter Esse, s. 43–69.

Domańska Ewa (2007) „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. „Teksty Drugie”, z. 5, s. 48–61.

Domańska Ewa (2012) *Historia egzystencjalna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Edelman Lee (2012) *Przyszłość to dziecinne mrzonki*. Przełożył Tomasz Sikora [w:] Agnieszka Gajewska, red., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 675–711.

Foucault Michel (1995) *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Tadeusz Komendant. Warszawa: Czytelnik.

Foucault Michel (1998) *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia.

Foucault Michel (2011) *Narodziny biopolityki*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2013) *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*. Przełożył Kajetan Jaksender. Kraków: Li-bron i Eperons-Ostrogi.

Foucault Michel (2014) *Rządzenie żywymi*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Heller Agnes (2012) *Eseje o nowoczesności*. Przełożyli Jan Hurdzik i in. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Irving John (2012) *W jednej osobie*. Przełożyła Magdalena Małkowska-Moltzan. Warszawa: Prószyński Media.

Kant Immanuel (1984) *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przełożył Mieczysław Wartenberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kłosowska Monika, Drozdowski Mariusz, Stasińska Agata, red. (2012) *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin.

Kochanowski Jacek (2004a) *Fantazmat różNICowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*. Kraków: Universitas.

Kochanowski Jacek (2004b) *Czy gej jest mężczyzną?* [w:] M. Radkiewicz, red., *Gender. Konteksty*. Kraków: Rabid [dostęp 9 marca 2015 r.]. Dostępny w Internecie <http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly_i_opracowania/czy_gej_jest_mezczyzna_przy-czynki_do_teorii_postplciowosci.htm>.

Kochanowski Jacek (2006) *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer* [w:] Tomasz Basiuk, red., *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, Kraków: Universitas, s. 37–50.

Kochanowski Jacek (2011) *Mikrofizyka władzy i mikrofizyka oporu w ujęciu społecznej teorii queer*. „Societas/Communitas”, z. 1(11), s. 163–183.

Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech (2008) *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu ‘zwrotu ku rzeczom’ w historiografii i archeologii* [w:] Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa, red., *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 61–81.

Kowska Małgorzata (2010) *Przygoda z French Theory: od postmodernizmu i postmetafizyki do krytycznej analizy społecznej* [w:] Ewa Domańska, Mirosław Loba, red., *French Theory w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 21–46.

Kwiek Marek, red. (1998) *Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dzisiaj*. Poznań: UAM.

Macherey Pierre (2011) *Siła norm. Od Canguilhema do Foucaulta i z powrotem*. Przełożyła Agata Czarnacka. Warszawa: Książka i Prasa.

Majka Rafał (2012) *Postanarchistyczny queer/queerowy postanarchizm – perspektywy radykalnej polityki we współczesnym*

systemie-świecie [w:] Monika Kłosowska, Mariusz Drozdowski, Agata Stasińska, red., *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin, s. 115–135.

Pieniążek Paweł (2006) *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Ping Lam Joe Ip (b.d.) *Emancipation Without Telos: A Comparison of Foucault and Marx* [dostęp 24 maja 2015 r.]. Dostępny w Internecie <https://www.academia.edu/5398283/Emancipation_without_Telos_A_Comparison_of_Foucault_and_Marx>.

Sikora Tomasz (2012) „... czymś innym niż...”: *queer jako (anty)liberalna polityka* [w:] Monika Kłosowska, Mariusz Drozdowski, Agata Stasińska, red., *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin, s. 35–59.

Szahaj Andrzej (2014) *Kapitalizm drobnego druku*. Warszawa: Książka i Prasa.

Szkudlarek Paulina (2012) *A spanner in the work, czy(li) narzędzie w robocie. O użyciach i nadużyciach ujęć queerowych* [w:] Monika Kłosowska, Mariusz Drozdowski, Agata Stasińska, red., *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Warszawa: engram, Difin, s. 150–169.

Zbrzeźniak Urszula (2010) *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*. Warszawa: Scholar.

Cytowanie

Bogusławski Marcin Maria (2016) *Michel Foucault jako „farmakon”*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 76–91 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Foucault As the *Pharmakon*

Abstract: In my article, I will try to find an answer to a question: Is Michel Foucault’s *oeuvre* still up to date or has it become one of the respected but foregone relics of humanities? I would inscribe Foucault’s thought into the “logic of pharmakon,” that is, a means being, at the same time, both a poison and a cure. I will show, polemically to Ewa Domańska, that Foucault’s thought remains valid nowadays. It allows us to question the subjectivity, status of norms, and normalization in such manner that we can perceive, on the one hand, mechanisms of power and knowledge and, on the other hand, we can give an account of subjects’ autonomy and self-determination, including their impact on norms at work in society.

Keywords: Norms, Heteronormativity, Performativity, Normalization, Queer, Subject, Michel Foucault, Ewa Domańska

Krzysztof Pacewicz
Uniwersytet Warszawski

Zboczony seks jako bioopór. Między Foucaultem a Agambenem

Abstrakt Seks i seksualność odgrywają ważną rolę w teoriach biopolityki Michela Foucaulta i Giorgia Agambena. Dzięki teoretycznemu podziałowi biopolityki na dwie dziedziny: zoopolitykę (politykę ciała) i etopolitykę (politykę zachowań) można dostrzec, jak głęboko różnią się omawiane teorie: Agamben skupia się bowiem raczej na zoopolityce, Foucault zaś – na etopolityce. Z tego wynikają ich odmiennie zainteresowania badawcze. Foucault analizuje przede wszystkim typową (etopolityczną) medycynę, seksuologię czy psychiatrię, a Agamben – (zoopolityczną) nazistowską eugenikę. Obaj myśliciele mają też zupełnie odmienny stosunek do ciała i w inny sposób pojmują polityczność. Z tych różnic w podstawowych założeniach wynikają odmiennie koncepcje tego, na czym może polegać seksualny bioopór. Ostatecznie, obaj myśliciele nie formułują konkurencyjnych projektów, ale raczej poruszają się na innych poziomach – myśl Foucaulta jest skupiona bardziej na seksualnej praktyce biooporu, za to Agambena – na seksualnej utopii filozoficznej. Łączy ich zaś przekonanie, że to nienormalny, zboczony seks ma potencjał biooporu.

Słowa kluczowe bioopór, biowładza, Michel Foucault, Giorgio Agamben, biopolityka

Krzysztof Pacewicz – filozof, kulturoznawca. Doktorant w MPISD AAL (WAL UW), członek Komisji Techno-Humanistyki WAL UW, absolwent ISNS UW i MISH UW (CLAS). Zajmuje się współczesną filozofią polityczną i teorią biopolityki, przygotowuje pod opieką prof. Szymona Wróbla i prof. Ewy Domańskiej pracę o politycznej filozofii życia.

Adres kontaktowy:

Wydział Artes Liberales
Uniwersytet Warszawski
ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
e-mail: krzysztof.pacewicz@al.uw.edu.pl

Od początku dziejów aż do naszych czasów ukrycia w prywatności zawsze potrzebowała właśnie cielesna część naszej egzystencji to, co wiązało się z koniecznościami samego procesu życiowego i przed epoką nowożytną obejmowało wszelkie czynności służące utrzymaniu się jednostki przy życiu oraz przetrwaniu gatunku. (Arendt 2010: 93)

Dla Hannah Arendt, tak samo jak dla większości klasycznych filozofów polityki, seksualność jest wykluczona z porządku politycznego, z domeny publicznej, z *polis* – jej miejsce leży zaś w sferze biologicznej reprodukcji, w domenie *oikos* (Arendt

2010: 50). Zachowania seksualne podlegają bowiem według autorki *Kondycji ludzkiej* prawom naturalnej, gatunkowej *konieczności* i w związku z tym nie może się w nich realizować *wolność* człowieka jako istoty politycznej. Dla klasycznej filozofii politycznej samo wyrażenie *polityka seksualna* stanowi oksymoron.

Dopiero przeniesienie refleksji politycznej na grunt *biopolityki* umożliwiło postawienie kwestii seksu i seksualności jako problemu politycznego. Od lat 70. XX wieku koncepcja biopolityki robi zawrotną karierę, stając się *de facto* nowym paradygmatem w studiach nad stosunkami władzy. Nic dziwnego – zważywszy na to, że wraz z postępującym rozwojem technologii i nowoczesnych metod rządzenia coraz łatwiej można życie nadzorować, modyfikować, korygować czy odbierać – perspektywa biopolityczna zdaje się coraz bardziej odpowiadać współczesnym realiom. Dlatego sfera zachowań seksualnych jako sfera biopolityczna *par excellence* stała się centralnym obszarem refleksji politycznej.

W moim artykule pokazuję, jakie miejsce zajmuje seks i seksualność w teoriach biopolityki Michela Foucaulta i Giorgia Agambena. Pomimo tego, że formułują odmiennie koncepcje, dzieła obu myślicieli przenika duch sprzeciwu wobec opresyjnej biopolityki. Obaj też zgadzają się, że zachowania seksualne znacząco odbiegające od normy – tak zwany *zboczony seks* – mają w sobie potencjał *biooporu*.

Foucault: od krwi do seksu

Pierwszym analitykiem biopolityki był z pewnością Michel Foucault. Owszem, prehistoria użytku

pojęcia „biopolityka” rozpoczyna się wraz z teoriami eugenicznymi na początku XX wieku (zob. Lemke 2010: 17), jednak to francuski myśliciel jako pierwszy wprowadził refleksję biopolityczną jako krytyczną analizę nowoczesnych relacji władzy. W pracach z lat 70. XX wieku Foucault proponował analizę zmian w sposobie sprawowania władzy, które dokonały się na progu nowoczesności, czyli na przełomie XVIII i XIX wieku. Kluczowe miejsce w jego analizach zajmuje proces, który nazywa „narodzinami biopolityki”.

Według Foucaulta w późnym klasycyzmie dochodzi do całkowitej przemiany w ekonomii władzy. Do tego momentu władza miała zasadniczo charakter jurydyczno-suwerenny i była przede wszystkim władzą nad śmiercią. Suweren mógł swoich poddanych prawomocnie ukarać za pomocą pozbawienia ich dóbr lub odebrania im życia (zob. Foucault 2010b: 93). Foucault nazywa taką władzę sangwiniczną – to znaczy władzą *krwi* i władzą *nad krwią* poddanych.

Tak długo jednak, jak władza nie korzystała ze swoich krwawych przywilejów, życie poddanych toczyło się poza jej nadzorem. Jednak wraz z wejściem w nowoczesność całokształt życia poddanych został objęty ciągłą obserwacją i kontrolą, stał się przedmiotem nieustannej korekcji i modyfikacji. Władza organizuje, powiększa i ukierunkowuje siły życiowe populacji; prawo do zabijania zostało zepchnięte na margines jej prerogatyw i ukryte.

Wraz z wejściem w nowoczesność kaźń zostaje zamieniona na więzienie, a publiczne egzekucje zniesione. Jeśli trzeba pozbawić kogoś życia, to robi się

to w sposób bezkrwawy – po cichu i w ukryciu, częściej jednak brutalne i jednorazowe kary zostają zamienione na długotrwałe procedury korekcji i „resocjalizacji” przestępców. „Przez tysiąclecia człowiek pozostawał tym, czym był dla Arystotelesa: wyposażonym w życie zwierzęciem, zdolnym ponadto do egzystencji politycznej; człowiek nowoczesny jest zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu” (Foucault 2010b: 98).

Według Foucaulta władzy nowoczesnej nie da się opisać za pomocą zwykle stosowanych do tego kategorii zakazu czy represji – jest to przede wszystkim władza nadzorująca i produkująca. Aby rządzenie biopolityczne mogło być skutecznie wprowadzone na dużą skalę, konieczne stało się rozwinięcie technik „ujarzmiania”, czyli sztuki produkowania w ludziach potrzeb i pragnień albo, jak pisze Foucault, wytwarzania w nich „ja”, „duszy” – przekonania ich, że powinni nadzorować, kontrolować i korygować się sami. Biowładza działa więc przede wszystkim „w duszach” (według Foucaulta dusza to zaledwie „skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii” [Foucault 2009: 31]), jej procedury nastawione są na produkcję podmiotów jako „uległych ciał”, które będą zachowywać się w taki sposób, aby sprzyjać ogólnemu biopolitycznemu celowi – zwiększeniu siły witalnej populacji. Od nowoczesności „populacja” zastępuje „lud” i staje się głównym przedmiotem biopolityki; populacja zaś różni się od ludu tym, że jest zasadniczo określana przez pewne zmienne o charakterze biologicznym i statystycznym, takie jak liczebność, struktura wieku i płci, zdrowie, dzietność i tym podobne.

Władza nad życiem – biowładza – stara się bowiem podporządkować sobie to, co stanowi warunek możliwości życia i wzrostu populacji: samą rozrodczość gatunku ludzkiego. Stąd też sfera seksualności zostaje obdarzona gigantycznym zainteresowaniem. Mówiąc za Foucaultem: wraz z narodzinami nowoczesności władza zamiast na krwi skupia się na seksie.

Agamben: władza suwerenna i nagie życie

W przeciwieństwie do Foucaulta, który narodził biopolitykę upatruje pod koniec XVIII wieku, Agamben jej źródła doszukuje się już w starożytności. Ważne miejsce w jego koncepcji zajmuje greckie rozróżnienie na *dzoe* – życie biologiczne – i *bios* – życie polityczne. Według włoskiego filozofa proste życie biologiczne (*dzoe*) „jest w świecie klasycznym jednak wykluczone z *polis* we właściwym sensie i pozostaje jako zwykłe życie rozrodcze ograniczone do sfery *oikos*” (Agamben 2008a: 10). Agamben twierdzi, że ten gest wyrzucenia (*bando*) nagiego życia poza obręb polityczności jest jednocześnie gestem wpisania go w samą polityczność. Tutaj staje się przydatna analiza rzymskiej kategorii prawnej *homo sacer* – jest to człowiek, którego można bezkarnie zabić, ale nie można go złożyć w ofierze. Według Agambena gest sprowadzenia człowieka do jego fizycznej egzystencji – do nagiego życia, którego nie można nawet złożyć w ofierze, jest podstawowym gestem zachodniej polityki. Polityka zawsze była więc biopolityką – czyli właśnie władzą nad pozbawionym możliwości domagania się swoich praw biologicznym życiem.

Nowoczesność stanowi kontynuację antycznej biowładzy – współczesnymi *homini sacri* są bowiem między innymi więźniowie obozów koncentracyjnych, uchodźcy, bezpaństwowcy, osoby będące w stanie śmierci mózgowej. Łączy ich to, że nie są podmiotem praw politycznych – nie mogą zostać prawomocnie złożeni w ofierze, czyli zostać skazani na śmierć – za to władza może dysponować ich biologicznym życiem tak, jak chce.

Wyrzucenie nagiego życia poza obręb polityczności i przejęcie nad nim absolutnej kontroli przez władzę jest możliwe dzięki czemuś, co Agamben nazywa logiką wyjątku. Zgadza się on z Carlem Schmittem, że tylko ten, kto może wprowadzić stan wyjątkowy, jest suwerenny. Do ustanowienia brutalnej dominacji nad nagim życiem potrzebne jest zawieszenie prawa, wyjście poza porządek prawny w dziedzinę czystej przemocy – ten akt jest jednak według tego filozofa prawotwórczy. Oznacza to, że u źródła porządku prawnego i każdej władzy stoi w istocie gotowość do użycia pozaprawnej przemocy (zob. Agamben 2010b: 62).

Według Agambena ten mechanizm został we współczesności rozszerzony na wszystkie dziedziny życia społecznego – żyjemy w permanentnym stanie wyjątkowym. Dlatego paradygmatem nowoczesności jest obóz koncentracyjny – jesteśmy nieustannie obserwowani i kontrolowani przez władzę i w każdej chwili możemy zostać podejrzani o terroryzm, pozbawieni praw politycznych i sprowadzeni do nagiego życia (zob. Agamben 2010b: 100). Nowoczesność więc tym różni się od poprzednich epok, że „nagie życie, które wcześniej usytuowane było na obrzeżach egzystencji poli-

tycznej, coraz bardziej wnika teraz w przestrzeń polityczną” (Lemke 2010: 68). Logika stanu wyjątku zostaje tym samym zgeneralizowana i przeniesiona do centrum życia społecznego – dlatego świat przypomina obóz koncentracyjny, w którym nikt nie może być pewny tego, czy nie stanie się przedmiotem brutalnej, biopolitycznej władzy. Nasze nagie życie znajduje się w centrum współczesnej biopolityki.

Zoopolityka a etopolityka

Pojęcie biopolityki porusza wyobraźnię filozofów i publicystów przede wszystkim dlatego, że w jednej koncepcji łączy dwa bardzo odmienne procesy charakterystyczne dla nowoczesności. Oba te wymiary nie są wprawdzie *explicite* rozdzielone ani nazwane w dziełach Foucaulta i Agambena, ale dla jasności obrazu należałoby się o to pokusić.

Zoopolityką nazwijmy politykę ciał, politykę *dzoe*, proces animalizacji człowieka, patrzenia na niego przez pryzmat jego biologii, zamiany *zoon politikon* w *animal laborans* (zob. Arendt 2010). *Zoopolityką* okreśmy taką technologią władzy, która sprowadza obywateli do poziomu bydła, podchodzi do nich tak, jakby stanowili stado określane przez zmienne o charakterze nie politycznym, lecz biologicznym, związanym z samym faktem życia.

Etopolityką zaś nazwijmy, za Nicolasem Rose’em, politykę stylu życia, politykę *bios*, normalizującą politykę zachowań, wpływające na codzienne wybory dokonywane przez ludzi za pomocą rozbudowanych urządzeń ujarzmiających. Rose twierdzi, że „etopolityka skupia się na technikach siebie, za

pomocą których istoty ludzkie powinny oceniać i oddziaływać na siebie, aby czynić siebie lepszymi niż są” (2011: 201). Etopolityka to inaczej „produkcja” człowieka.

Oczywiście, te dwa wymiary nie funkcjonują oddzielnie. Nie można zapominać, w jakim kontekście Foucault wprowadza pojęcie biowładzy czy biopolityki: robi to wtedy, kiedy analizuje urządzenie seksualności – czyli mechanizm władzy, który jest właśnie dlatego tak interesujący, że czarno na białym widać w nim połączenie *etopolityki* z *zoopolityką*. Wpływanie za pomocą „miękkich środków” na wybory seksualne obywateli przekłada się bowiem w bardzo bezpośredni sposób na biologiczny stan populacji, jej liczebność, strukturę i tym podobne. „[Seks] sytuuje się bowiem na styku dwóch osi, wzdłuż których rozwinęła się cała polityczna technologia życia” (Foucault 2010b: 100). Dlatego też seksualność stanowi jeden z centralnych elementów nowoczesnej biowładzy.

To właśnie połączeniu wymiaru *zoopolitycznego* z *etopolitycznym* koncepcja biopolityki zawdzięcza swoją płodność intelektualną, jednak pomiędzy tymi dwoma wymiarami istnieje stałe napięcie. Foucault myśli o współczesnej biopolityce bardziej przez pryzmat *etopolityki* – władzy nad *bios*, a Agamben – przez pryzmat *zoopolityki*, władzy nad *dzoe*.

W *etopolityce* chodzi o to, by wychować jednostki, które troszczą się o siebie. Troska o siebie jest jednak rozumiana w specyficzny sposób – jej celem nie jest bowiem dobrobyt jednostki, lecz dobrobyt populacji, który jest warunkiem dobrobytu państwa. „Chodzi o to, by ze szczęścia jednostek uczynić coś uży-

tecznego dla państwa, dla jego sił” (Foucault 2010a: 331). Nicolas Rose tak opisuje, jak działa to w ramach współczesnego, *etopolitycznego* urządzenia zdrowia:

Od oficjalnych dyskursów promocji zdrowia, przez opowiadania o doświadczeniach choroby i cierpienia w mediach masowych, po popularne dyskursy o odchudzaniu i ćwiczeniach, widzimy narastający nacisk na osobistą odbudowę przez działanie na ciele w imię sprawności, która jest równocześnie cielesna i psychologiczna. (2011: 201)

Zainteresowanie Foucaulta seksualnością wynika w dużej mierze właśnie z tego, że jest to teren poddany niezwykle rozbudowanej władzy *etopolitycznej*. Nasza tożsamość seksualna okazuje się efektem relacji społecznej dominacji – wbrew potocznemu przekonaniu o „naturalności” pociągu seksualnego, płci i tym podobnych, które według tego myśliciela bezkrytycznie przyjęła psychologia oraz psychoanaliza.

Dla czerpiących z Foucaulta filozofek i socjologów *queer* wymiar *zoopolityczny* jest znacznie mniej istotny, funkcjonuje gdzieś na obrzeżu ich myśli, podczas gdy wymiar *etopolityczny* – wymiar polityki zachowań, na przykład zachowań seksualnych czy związanych z płcią kulturową, jest absolutnie kluczowy. Jako oczywisty przykład można tu podać Judith Butler, która na motto kanonicznej już książki *Uwikłani w płęć* obiera *etopolityczny par excellence* cytat z Foucaulta: „Urządzenie seksualności wprowadziło pojęcie płci” (2008: 41).

W ramach refleksji *etopolitycznej* sfera „prywatna” czy „niepolityczna” jest współtworzona przez

normalizującą produkcję stylów życia, okazuje się więc również przestrzenią polityczną – nawet wtedy, kiedy aktorzy społeczni nie mają tego świadomości. Na gruncie refleksji Foucaulta tożsamość prywatna – „to, kim jestem naprawdę” – okazuje się bowiem efektem działania procedur biopolitycznych (zob. Kochanowski 2009).

Z punktu widzenia inspirowanej Foucaultem teorii *queer* strategia oporu wobec opresyjnej biopolityki polega na lokalizowaniu relacji władzy tam, gdzie są one najmniej widoczne, czyli właśnie w sferze prywatnej i doprowadzaniu do ich repolityzacji. „Podobnie jak powierzchnię ciała można zrealizować jako to, co naturalne, tak może ona stać się okazją dla inscenizacji pozbawionej harmonii i odnaturalnionej, która będzie w stanie oddać performatywny charakter tego, co naturalne”, przekonuje Butler (2008: 260). Parafrazując: *etopolityczny* opór wobec władzy ma odbywać się przede wszystkim w domenie najbardziej prywatnej – na powierzchni ciała, a jego metodą jest „inscenizacja pozbawiona harmonii i odnaturalniona”. Dzięki zachowaniom seksualnym uważanym za „nienaturalne” możliwa staje się eskpozycja arbitralności norm seksualnych biowładzy i ich destabilizacja.

Eugenika czy medycyna?

Według Agambena jądrem wszelkiej władzy suwerennej jest biopolityczna operacja sprowadzenia poddanego do nagiego życia. Dlatego mniej interesuje go specyficznie *etopolityczny* wymiar biopolityki, związany nie tyle z samym „wytworzeniem” nagiego życia jako właściwości poddanego, ale

z modyfikowaniem, wzmacnianiem i normalizowaniem go za pośrednictwem wyrafinowanych procedur. Agamben zarzuca Foucaultowi, że „nie przeniósł, jak można by zasadnie oczekiwać, swojej działalności na obszar, który mógł się zdawać miejscem nowoczesnej biopolityki *par excellence*, czyli w dziedzinę polityki wielkich państw totalitarnych XX wieku. Jego badania [...] nie znalazły zwieńczenia w analizach obozu koncentracyjnego” (2008a: 164).

Obóz koncentracyjny jest być może miejscem biopolitycznym *par excellence* dla Agambena, ale na pewno nie dla Foucaulta: „w społeczeństwie nazistowskim jest więc coś mimo wszystko niezwykłego: jest to społeczeństwo, które dokonało absolutnej generalizacji biowładzy, ale które jednocześnie zgeneralizowało suwerenne prawo zabijania” (1997: 256–257). Obóz koncentracyjny okazuje się więc, według Foucaulta, dziwnym połączeniem dwóch zupełnie różnych modeli władzy, dziwnym miejscem, w którym władza zoopolityczna łączy się z władzą suwerenną, spychając na bok wymiar etopolityczny. Miejscem zaś biopolitycznym *par excellence* jest dla Foucaulta raczej demoliberalna republika francuska lat 70. XX wieku z jej rozbudowaną siecią instytucji kontrolujących, nadzorujących i korygujących, z rozbudowanymi dyskursami dotyczącymi technik siebie, z rozbudowanymi mechanizmami „opieki” nad populacją, słowem – z niezwykle rozbudowaną strukturą władzy etopolitycznej.

Kiedy przyjrzymy się Agambenowskim analizom praktyk medycznych, to uderza fakt, że interesują go one o tyle, o ile odnoszą się do państwa i władzy

suwerennej, o tyle, o ile są w swojej istocie raczej *zoopolityczne* niż *etopolityczne*. Archetypicznym przykładem władzy lekarskiej jest dla niego eugenika, a szczególnie eksperymenty medyczne przeprowadzane na więźniach obozów koncentracyjnych czy skazanych na śmierć więźniach w Stanach Zjednoczonych. Co jest charakterystyczne dla tych przykładów? To, że działania lekarzy mają na celu nie dobro „pacjentów”, ale zdobycie wiedzy medycznej, która posłuży państwu, oraz to, że działają oni w imieniu państwa. Są przedłużeniem mocarnej ręki suwerena, która wyjmuje poddanych spod prawa, sprowadza ich do nagiego życia i traktuje jako króliki doświadczalne.

Foucault zaś powiedziała, że takie paradoksalne skrzyżowanie władzy suwerennej z władzą medyczną jest raczej wyjątkiem i w żadnym sensie nie stanowi ukrytej prawdy władzy lekarskiej. Według Foucaulta władza lekarska zasadniczo ma na celu właśnie dobro pacjenta i na tym właśnie polega jej niebezpieczeństwo. Pytanie brzmi bowiem: jak to dobro jest problematyzowane? Kto decyduje o tym, co mieści się w ramach „normy”, a co jest „patologią” i wymaga terapii? Modelowym przykładem jest tutaj XIX-wieczna konstrukcja homoseksualizmu jako dewiacji, odstępstwa od normy, którą należy leczyć dla dobra pacjenta i dla dobra populacji. Suwerenna władza państwowa miała tu niewiele do powiedzenia – skonstruowanie homoseksualizmu jako patologii wymagającej terapii jest raczej wynikiem pewnej specyficznej formy racjonalności: normalizującej, właściwej nowoczesnej medycynie i psychiatrii, która pozostaje z władzą państwową w złożonych i dwustronnych relacjach.

Ciało – żywe czy martwe?

Ciało Agambena to zupełnie inne ciało niż ciało Foucaulta. Ciało Foucaulta można, owszem, przypalać gorącymi szczypcami, polewać wrzącą smołą albo smagać kolczastymi biczami. Ciało Foucaulta to ciało cierpiące, ale też, a może nawet przede wszystkim, ciało doznające rozkoszy – to ciało wyjściowo niezapośredniczone przez relacje władzy. Ciało, które może stykać się z innymi ciałami. Owszem – wraz z ekspansją biowładzy – ciało zostaje obdarzone wielką uwagą, baczne oko instytucji dyscyplinujących przygląda mu się bez przerwy, korygując niedoskonałości, nieustannie normalizując. Jednak same doznania tego ciała wymykają się władzy. Dlatego też przyjemność niesie w sobie potencjał emancypacyjny.

W porównaniu do radosnego ciała Foucaulta ciało Agambena jest czymś bardzo smutnym i kruchym. Najistotniejszą jego cechą jest to, że jest ono żywe – co może brzmieć radośnie, ale w istocie jest wręcz przeciwnie, ponieważ to, co żywe zawsze można zabić. Agamben twierdzi, że nagie życie – życie wydane na łaskę suwerena – pojawia się dopiero w momencie ustanowienia relacji politycznej: „Podstawowym osiągnięciem suwerennej władzy jest wytworzenie nagiego życia jako pierwotnego elementu politycznego i jako proggu artykułującego opozycję natura – kultura, *dzoë – bios*” (2008a: 247). Z drugiej strony pisze, że „polityka zatem jawi się jako struktura fundamentalna we właściwym sensie tego słowa dla zachodniej metafizyki, jako struktura sytuująca się na progu, na którym dokonuje się połączenie istoty żyjącej z *logos*” (Agamben 2008a: 19).

Pojawienie się nagiego życia jako właściwości ciała nie jest więc zjawiskiem *stricte* historycznym. Jest wydarzeniem z porządku transcendentalności historycznej – dopiero dzięki wytworzeniu się podstawowej opozycji politycznej *suweren – nagie życie* możliwe staje się istnienie człowieka jako *zoon politikon* i *zoon logon echon*, czyli istnienie człowieka jako istoty historycznej. „Polityka istnieje, ponieważ człowiek jest istotą żyjącą, która w języku wydziela i przeciwstawia sobie samej nagie życie”, zauważa Agamben (2008a: 19).

Agambenowskie „nagie życie” istnieje więc wyłącznie jako element niesymetrycznej relacji z mocarną ręką suwerena, która jednym skinieniem palca może je odebrać. Nagie życie owiane jest trupią aurą. A ponieważ w nowoczesności struktura wyjątku rozlała się na całą przestrzeń społeczną i wszystkie dziedziny życia podlegają stanowi wyjątkowemu, to przestrzeń nagiego życia całkowicie pokryła się z przestrzenią życia społecznego, zamieniając naszą planetę w świat żywych trupów. Człowiek jako *zoon politikon* jest od początku istnienia polityczności nagim życiem dla suwerena – biowładza jest więc istotą wszelkiej władzy, a w nowoczesności biopolityczna relacja zostaje po prostu zgeneralizowana i rozciągnięta na całą sferę społeczną.

I tutaj dochodzimy do fundamentalnej różnicy pomiędzy Foucaultem i Agambenem – dla tego pierwszego życie jako takie staje się elementem relacji politycznej dopiero w pewnej epoce historycznej, w XIX wieku. Wcześniej suweren mógł, owszem, skazać kogoś na śmierć, ale poza tym zasadniczo nie interesował się biologicznym życiem

swoich poddanych i nie miał z nim żadnej relacji: „[przed XIX wiekiem] wobec władzy podmiot nie jest prawomocnie ani żywy, ani martwy. Z punktu widzenia życia i śmierci jest neutralny i dopiero za sprawą suwerena ma prawo żyć albo, ewentualnie, umrzeć” (Foucault 1997: 238).

Sangwiniczne prawo miecza dopiero w XIX wieku przekształca się w inne prawo, w pewnym sensie zupełnie odwrotne: „prawo suwerena jest więc prawem skazywania na śmierć i zezwalania na życie. Teraz pojawia się nowe prawo: skazywania na życie i zezwalania na śmierć” (Foucault 1997: 238). Dopiero wtedy człowiek staje się „zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu” (Foucault 2010b: 98).

To właśnie przez tę kluczową różnicę w podejściu do kwestii życia dla Foucaulta procedury biopolityczne są interesujące przede wszystkim wtedy, gdy starają się wpływać na życie, wzmacniać je, normalizować, kierować nim, podczas gdy Agambena najbardziej interesują wtedy, gdy redukują je do nagiego życia, czystego życia biologicznego, a następnie odbierają. To dlatego Foucault analizuje raczej „normalne” procedury medyczne charakterystyczne dla ustroju demokapitalistycznego, a Agamben raczej nazistowską eugenikę; to dlatego Foucault zajmuje się szpitalami psychiatrycznymi, a Agamben obozami koncentracyjnymi. To dlatego, w końcu, seksualność stanowi dla Agambena tylko szczególny rejon ogólnej niesprawiedliwej biowładzy suwerena nad nagim życiem poddanych, dla Foucaulta zaś – uprzywilejowaną w nowoczesności sferę walki o ludzką podmiotowość, w której różne normy seksualne – czyli strategie korzystania z ciała – walczą ze sobą o dominację.

Granice polityczności

Dla Agambena polityczność jest pierwotną strukturą o trwałej budowie i wyraźnie ustalonych elementach. Podmiotem polityczności jest tylko suweren – *homo sacer* nie ma na nic wpływu, więzień obozu koncentracyjnego nie działa politycznie. Polityczność jest wektorem umocowanym w suwerenie i wymierzonym w nagie życie. Polityczne mogą być więc jedynie poczynania władz państwowych albo ewentualnie osób i instytucji, na które spływa część splendoru oficjalnej władzy – szpitali, szkół, więzień. Co więcej, jest tylko jeden prawdziwie (bio)polityczny akt – wyrzucenie (*bando*), prawotwórczy akt czystej przemocy suwerena wobec nagiego życia. Polityczne nie są za to ani relacje pomiędzy partnerami w związku, ani poradniki zdrowego żywienia, ani psychotesty publikowane w Internecie, ani katalogi pozycji seksualnych.

Takie ujęcie budzi żywiołowy opór Ernesta Laclaua, dla którego, podobnie jak dla Foucaulta, relacja polityczna ma miejsce wtedy, gdy obie jej strony wchodzi z sobą w konflikt, gdy relacja wyrzucenia (*bando*) jest obustronna, ponieważ „tylko w tym wypadku otrzymujemy radykalną opozycję pomiędzy siłami społecznymi, a w rezultacie stałą renegocjację” (2010: 42), która jest dla argentyńskiego myśliciela istotą polityczności. Według Laclaua „Agamben zaciemnia problem, przedstawiając jako polityczny moment coś, co w rzeczywistości sprowadza się do radykalnego wyeliminowania polityczności – suwerenną władzę, która redukuje więź społeczną do nagiego życia” (2010: 44).

Myśl Foucaulta, podobnie jak myśl Agambena, przenika duch sprzeciwu wobec opresyjnej (bio)wła-

dzy. W przeciwieństwie jednak do skupionego na wszechmocy suwerena Agambena Foucault uważa, że wszędzie „tam, gdzie jest władza, istnieje też opór” (Foucault 2010b: 67). Dopiero wzajemna gra obu stron tej relacji tworzy rzeczywistość społeczną. Każda relacja pomiędzy ludźmi jest oparta na jakiejś formie władzy-wiedzy – rywalizacji o to, kto i na jakich prawach ustala granice tego, co normalne – i, w związku z tym, jest polityczna. Judith Butler (2008), obierając za podstawę myśl Foucaulta, stwierdza, że cała rzeczywistość społeczna jest performatywnie ustanawiana poprzez akty mowy. Dlatego to właśnie w sferze codziennych, drobnych, „nieistotnych” relacji rozgrywają się największe wojny o dominację. Kwestionując granicę pomiędzy „codziennym życiem” a polityką, Foucault umożliwia myślenie o seksualności jako o domenie działań biopolitycznych i analizę zachowań seksualnych jednostek w kategoriach efektów społecznych systemów władzy.

Bioopór poprzez zboczony seks

Jakkolwiek odnosilibyśmy się do Sade’a i Bataille’a [...] nic nie zdoła sprawić, żeby rozpatrywanie seksualności w kategoriach ustawy, śmierci, krwi i suwerenności nie okazało się w ostatecznym rozrachunku jedynie historyczną „retro-wersją”. Urządzenie seksualności rozważyć należy na podstawie współczesnych jej technik władzy. (Foucault 2010b: 103)

Według niego pole seksualności jest tą wyróżnioną sferą, w której rządzenie biopolityczne jako pierwsze zdominowało suwerenne panowanie. Na tym polega według francuskiego myśliciela „niemoralność” Sade’a – „przenosi [on] wyczerpującą analizę

płci w sferę rozjątrzonych mechanizmów minionej władzy suwerennej, pod stare sztandary całkowicie osadzone we krwi; rozkosz ocieka krwią – krwią tortur i absolutnej władzy” (Foucault 2010b: 102). Foucault zachęca do porzucenia Sade’a, do przekroczenia myślenia o seksualności w kategoriach represji, prawa czy suwerenności: w XIX wieku bowiem pole seksualności zostało według niego pokryte niezwykle szczegółową siecią psychiatryczno-medycznych norm i zasad, o charakterze zasadniczo niesangwinicznym, ale właśnie normalizującym, *etopolitycznym*. Jednocześnie jednak wszystkie te normy i zasady przekładają się na *zoopolityczny* stan populacji: „mówiąc zwięźle, w punkcie łączącym «ciało» i «populację» seks staje się zasadniczym celem władzy, której organizacja skupia się raczej na zarządzaniu życiem niż na groźbie śmierci”; to właśnie dlatego według Foucaulta „tkwimy w społeczeństwie «seksu», a raczej w społeczeństwie «z seksualnością»: mechanizmy władzy zwracają się do ciała życia, rozmnażania, umocnienia gatunku, jego tężyzny, zdolności panowania lub potencjalnej użyteczności” (2010b: 102).

Seks może być subiektywnie przeżywany jako intymne doświadczenie, ale w perspektywie analiz Foucaulta jest przede wszystkim kluczowym dla nowoczesności polem gry (bio)władzy. Oznacza to, że podział na sferę publiczną i prywatną jest nie do utrzymania. Przyjęcie Foucaultowskiej teorii bio-władzy, jak pisze Jacek Kochanowski, „prowadzi do sformułowania definicji biooporu jako strategii poszukiwania nieciągłości i pęknięć w determinującym nasz sposób myślenia płaszczu normatywnym i destabilizacji znaczeń tworzących implantowane nam narracje normatywne” (2009: 58).

Poszukiwanie nieciągłości i pęknięć oznacza konieczność odrzucenia „tożsamości seksualnej”, rozumianej jako spójny system pragnień – ta rzekoma „tożsamość” okazuje się bowiem normatywnym efektem *etopolitycznego* działania urządzenia seksualności. Dlatego Foucault krytykował ruch gejowski za próbę stworzenia takiej normatywnej, pozytywnej tożsamości gejskiej jako alternatywy dla tożsamości heteroseksualnej (zob. 1998: 163). Opór przeciwko *etopolitycznej* polityce seksualnej prowadzonej przez państwo, ale też kościoły, korporacje, instytucje i tym podobne powinien według Foucaulta opierać się nie na tożsamościach, lecz na praktykach przyjemności: „w kontrataku na urządzenie seksualności nie seks-pragnienie ma być punktem oparcia, lecz ciała i przyjemności” (2010b: 108).

Ciała i przyjemności wyzwolone spod tyranii „pragnienia” i „seksualności” otwierają przestrzeń zmysłowej twórczości – przestrzeń biooporu. Dokładnie z tego powodu Foucault cenił sobie emancypacyjny potencjał praktyk BDSM: „sądzę, że jest to [BDSM] rodzaj twórczości, twórczego działania, który polega na deseksualizacji przyjemności [...]. Możliwość używania naszych ciał jako źródła bardzo licznych przyjemności jest czymś bardzo ważnym” (1998: 165 [tłum. własne]). Z takim oglądem zgadza się na przykład Sara Michelle Raab, która po przeprowadzeniu badań jakościowych (wywiadów pogłębionych z osobami uprawiającymi seks sadomasochistyczny) zauważa, że praktyki BDSM „są w oczywisty sposób transgresją normatywnej dynamiki seksualnej, ponieważ skupiają się na całym ciele, wymagają jawnych negocjacji, korzystają z dużej ilości rekwizytów oraz wykorzystują ból i poniżenie” (2013: 5 [tłum. własne]). Według Raab

(2013: 55) wyjście poza normę seksualną poprzez praktyki BDSM posiada potencjał subwersji wobec norm społecznych w ogóle – w szczególności norm dotyczących ról płciowych (*gender roles*).

W praktyce biooporu chodzi więc o produkowanie nowych, twórczych form korzystania z ciał. W tym sensie przypomina on *etopolityczną* biowładzę – tyle że podporządkowaną nie jednemu stałemu i unifikującemu urządzeniu seksualności, lecz raczej wielu zmiennym maszynom przyjemności: „Wybieraj to, co pozytywne i mnogie, różnicę zamiast jednolitości, przepływy zamiast całości, zmienne ustawienia zamiast systemów. Uwierz, że to, co produktywne nie musi być osiadłe, może być nomadyczne” (Foucault 2006).

Erotyka zgodna z wymaganiami urządzenia seksualności to erotyka zdyscyplinowana. Według Foucaulta uprawianie niedyscyplinarnych praktyk przyjemności – czyli tego, co dewiacyjne, *zbożone* w stosunku do norm społecznych – jest swego rodzaju politycznym imperatywem: „Z ciał, ich organów, powierzchni, zagłębień i krągłości trzeba wydobywać erotyzm niedyscyplinarny: erotyzm ulotnych i przelotnych ciał, przypadkowych spotkań i darmowej rozkoszy” (Foucault 1999: 271).

Rzecz jasna, kategoria *zbożonego* seksu ma dla Foucaulta znaczenie wyłącznie relacyjne, a każda praktyka przyjemności jest zagrożona stopniową normalizacją. Seks może być zboczony wyłącznie wobec historycznego zbioru norm; dlatego w dziedzinie seksualności bioopór polega przede wszystkim na imperatywie nieustannej kreatywności. Aby praktykować seks nienormatywny i tym samym

stale wymykać się seksualnej dyscyplinie, „musimy być ostrożni i świadomi faktu, że trzeba iść do przodu” (Foucault 1998: 167 [tłum. własne]). Żadna praktyka seksualna nie jest zboczona w swojej istocie, aby więc stawiać biowładzy opór, należy zachować czujność i sprawdzać, czy własne zwyczaje seksualne nie tracą swojego wywrotowego potencjału wraz z tym, jak normy urządzenia seksualności ewoluują.

W przeciwieństwie do Foucaulta Agamben skupiony jest na *zoopolitycznym* aspekcie biopolityki, urządzenie seksualności interesuje go więc najbardziej wtedy, gdy używa fizycznej przemocy. Dlatego kiedy analizuje techniki biowładzy, zajmuje się szczególnie eugenicznym prawem „o ochronie dziedzicznego zdrowia narodu niemieckiego” wprowadzonym w 1933 roku w III Rzeszy (Agamben 2008a: 203), a nie na przykład popularnymi magazynami dla kobiet albo praktyką terapii psychoanalitycznej.

Foucaultowska koncepcja biooporu oparta na szukaniu alternatywnej „ekonomii ciał i przyjemności” budzi otwarty sprzeciw Agambena. W jego koncepcji bowiem *ciało* jest zawsze uwikłane w relacje dominacji: „jest zawsze elementem pewnego mechanizmu, jest wręcz zawsze ciałem biopolitycznym i nagim życiem, i nic w nim samym, jak również w ekonomii jego przyjemności nie zdaje się oferować nam pewnego oparcia przeciwko roszczeniom władzy” (Agamben 2008a: 255).

W ramach koncepcji biopolityki Agambena władza jest rozumiana wąsko i nacechowana zdecydowanie negatywnie, a ciała i przyjemności są już w punkcie wyjścia skorumpowane przez *zoopolityczną* biowładzę – ostatecznie bowiem ciało jest właściwym tery-

torium, na którym ona działa. Mogłoby się więc wydawać, że Agamben odrzuca możliwość seksualnego biooporu – że w jego rozumieniu każda aktywność erotyczna jest ostatecznie wpisana w gry władzy, odbywa się bowiem na jej terytorium. Nic jednak bardziej mylnego – Agamben nie tylko nie wyklucza możliwości seksualnego biooporu, ale wręcz zajmuje on ważne miejsce w jego dziełach – nie wtedy, gdy snuje refleksje nad biopolityką, lecz, paradoksalnie, gdy analizuje figury teologiczne i koncepcje religijne. Można odnieść wrażenie, że aby móc myśleć o seksie poza biowładzą, Agamben musi wyjść poza filozofię polityczną, w stronę teologii.

W utopijnym projekcie *Wspólnoty, która nadchodzi* Agamben wykorzystuje scholastyczne pojęcie *quodlibet* – bytu jakiegokolwiek – które rozumie w ten sposób: „określenie «jakikolwiek», o które tutaj idzie, odnosi się w istocie do pojedynczości bez względu na jakąkolwiek wspólną własność (przykładowo pojęcie: bycie czerwonym, Francuzem, muzułmaninem), jedynie w jej byciu taką, jaką jest” (2008b: 7).

Jak jednak zauważa Sergei Prozorov, *quodlibet* dosłownie oznacza nie tyle „nieważne co”, ale „czegośkolwiek pragniesz”. Dlatego „figura tego, co kochane czy pożądane nie jest zdefiniowana przez konkretne predykaty, ale oznacza czystą potencjalność kochania czy pożądania, która jest wpisana w samo istnienie” (Prozorov 2011: 87 [tłum. własne]).

Czysta potencjalność kochania czegośkolwiek – miłosny stosunek wyzwolony spod przywiązania do poszczególności, przywiązania do konkretnych predykatów czy właściwości – stanowi dla Agambena fundament oporu wobec władzy. Taka jest też pod-

stawa jego projektu profanacji ciał, czyli przywrócenia możliwości swobodnego z nich korzystania: „To, co było niedostępne i oddzielone, wskutek profanacji traci swoją aurę i może zostać przywrócone użyciu” (Agamben 2006: 98). W swoim eseju o „ciałach chwalebnych” – czyli o teologicznym problemie istnienia ciał zmartwychwstałych w raju – Agamben wskazuje na możliwość radykalnego wykorzystania koncepcji teologicznych do seksualnego wyzwolenia poprzez ukazanie wyzwalającego charakteru „bezcelowego” korzystania z organów płciowych. Bezcelowość należy jednak rozumieć nie jako bezczynność, ale raczej zaproszenie do swobodnej, miłosnej zabawy ciałem, czyli właśnie jako profanację ciała. Bezcelowość polega więc na wyrwaniu ciała z podporządkowania jakiegokolwiek funkcji, wyrwaniu spod jarzma opresyjnych biologicznych i społecznych norm – zboczoną zabawę ciałem:

„Nie chodzi też tutaj o prosty i nijaki brak celu, z którym często myli się etykę i piękno. Chodzi raczej o uczynienie bezczynną czynności zmierzającej do pewnego celu, aby przygotować ją do nowego użytku [...] w ten sposób działają miłosne pragnienia i tak zwane perwersje, kiedy posługują się organami odżywiania i płci, aby odwieść je – właśnie podczas wykonywanych przez nie działań – od ich funkcji fizjologicznej i skierować ku innym czynnościom. (Agamben 2010a: 113)

W tym fragmencie Agamben w jasny sposób odnosi się do seksu oralnego i analnego, które bawią się „organami odżywiania i płci” – te zboczone (nie tylko odbiegające od norm, ale wręcz sprzeciwiające się normom) formy seksualności, które jeszcze Freud uznawał za „szaleństwa, osobliwości i okropieństwa”

(2001: 265), stają się w myśli Agambena praktykami biooporu. Ciało chwalebne, ciało w raju – wyzwolone z norm społecznych i biologicznych – staje się dla Agambena utopijną figurą miłosnego pragnienia, a jego realizacją na ziemi może być stosunek analny i oralny.

W przeciwieństwie do relacyjnie myślącego Foucaulta Agamben rozumie *zboczony* seks cokolwiek esencjalistycznie – za perwersje uznaje takie formy seksualności, które nie służą lub nie mogą służyć prokreacji oraz wykraczają poza normy kulturowe. Włoski myśliciel nie zagłębia się wprawdzie w analizę współczesnych norm seksualnych i przytacza stosunkowo mało kontrowersyjne przykłady seksu analnego i oralnego, jednak z pewnością bioopór seksualny nie ogranicza się do tych dwóch form: dla Agambena istotą profanacji ciała jest dostęp do całkowicie swobodnego użytku z jego organów w celu nieskrępowanej zabawy.

Można więc odnieść wrażenie, że pomimo dokonywanego *explicite* odcięcia się od Foucaulta recepta Agambena – profanacja ciała – ma wiele wspólnego z Foucaultowskim poszukiwaniem „innej ekonomii ciał i przyjemności”. Oba te projekty zakładają możliwość swobodnych seksualnych zachowań, niepodporządkowanych ani rozrodczości, ani innym wymogom opresyjnych społecznych reżimów.

Zasadnicza różnica pomiędzy tymi projektami polega jednak na tym, że Foucault umieszcza swoją koncepcję biooporu w ramach swojej koncepcji biopolityki. Zwracając uwagę na produktywny, *etopolityczny* charakter nowoczesnej biowładzy, proponuje strategię ciągłych poszukiwań nowych form przyjemno-

ści, nowych „przypadkowych spotkań i darmowej rozkoszy” (Foucault 1999: 271). Ta strategia nie musi oznaczać całkowitej rewolucji, raczej nieustanną pracę produkcji seksualnej – nieustannego biopolitycznego eksperymentowania.

Agamben zaś dysponuje wąską i zasadniczo negatywną koncepcją biopolityki jako totalnego *zoopolitycznego* zniewolenia ciała *homo sacer* przez suwerenną władzę – dlatego jego wizja biooporu jest oparta na konieczności radykalnego wyjścia poza kondycję *homo sacer* ku apolitycznemu *homo profanus* bezcelowej zabawy.

Poprzez swoje oderwanie od analiz konkretnych technik (bio)władzy i (bio)polityki oraz quasi-teologiczny rodowód Agambenowska propozycja profanacji ciała jako biooporu, jakkolwiek inspirująca, wydaje się mniej operacyjna w badaniu konkretnych strategii zachowań seksualnych niż koncepcja Foucaulta. Profanacja ciała jest w niej bowiem przedstawiona jako coś spoza świata polityczności, jako radykalny akt egzystencjalno-metafizyczny i w porównaniu do Foucaultowskich analiz konkretnych praktyk wydaje się funkcjonować na innym, ogólniejszym, ale też bardziej oddalonym od rzeczywistości poziomie.

Abstrahowanie od konkretnych warunków społecznych, w których bioopór miałby być praktykowany, powoduje, że myśl Agambena nosi znamiona filozoficznej utopii w przeciwieństwie do teorii twardego stąpającego po ziemi Foucaulta, która jest znacznie bardziej przydatna w empirycznych badaniach seksualności. Jej zasadnicza przewaga polega na tym, że – ponieważ Foucault wpisuje własną koncepcję

Dla bardziej esencjalistycznie nastawionego Agambena zaś biowładza i bioopór pochodzą z dwóch różnych porządków. Zboczony seks – jako radykalny akt egzystencjalno-metafizyczny – zyskuje status utopii i przez to staje się oderwany od konkretnych norm seksualnych właściwych danej epoce czy kulturze. Dlatego na gruncie myśli włoskiego filozofa łatwiej o *metafizykę* seksualności niż o jej empiryczną analizę.

biooporu w swoją teorię biopolityki – umożliwi ona prowadzenie relacyjnych analiz praktyk seksualnych: na gruncie jego myśli łatwo można pokazać, jak w różnych kulturach i okresach historycznych pewne praktyki zyskują status „normalnych”, pożądanych społecznie, a inne „zboczonych”, kontrowersyjnych, awangardowych czy kontestujących ład społeczny. Biowładza i bioopór są dwiema stronami tej samej społecznej relacji, stale zmieniającej swój kształt.

Bibliografia

Agamben Giorgio (2006) *Pochwała profanacji* [w:] tenże, *Profanacja*. Przełożył Mateusz Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 93–116.

Agamben Giorgio (2008a) *Homo sacer*. Przełożył Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Agamben Giorgio (2008b) *Wspólnota, która nadchodzi*. Przełożył Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Agamben Giorgio (2010a) *Ciało chwalebne* [w:] tenże, *Nagość*. Przełożył Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo WAB, s. 100–114.

Agamben Giorgio (2010b) *Stan wyjątkowy*. Przełożyła Monika Surma-Gawłowska. Kraków: Korporacja Ha!art.

Arendt Hannah (2010) *Kondycja ludzka*. Przełożyła Anna Łagodźka. Warszawa: Aletheia.

Butler Judith (2008) *Uwikłani w płęć*. Przełożyła Karolina Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Foucault Michel (1997) *Trzeba bronić społeczeństwa*. Przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR.

Foucault Michel (1998) *Sex, Power, and the Politics of Identity* [w:] tenże, *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault*

1954–1984, Paul Rabinow, ed., New York: The New Press, s. 163–173.

Foucault Michel (1999) *Sade, kapral seksu* [w:] tenże, *Szaleństwo i literatura*. Przełożył Bogdan Banasiak i in. Warszawa: Aletheia, s. 267–272.

Foucault Michel (2006) *Przedmowa do Anty-Edypa*, Przełożyła Ewa Charkiewicz [dostęp 6 lutego 2015 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=27>.

Foucault Michel (2009) *Nadzorować i karać*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia.

Foucault Michel (2010a) *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2010b) *Wola wiedzy*. [w:] tenże, *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak i Krzysztof Matyszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, s. 11–110.

Freud Sigmund (2001) *Wstęp do psychoanalizy*. Przełożyli Salomea Kempnerówna i Witold Zaniewicki. Warszawa: De Agostini.

Kochanowski Jacek (2009) *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*. Łódź: Wydawnictwo Wschód-Zachód.

Laclau Ernesto (2010) *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?* [w:] Agata Bielik-Robson i in., red., *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przełożył Krystian Szadkowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 35–54.

Lemke Thomas (2010) *Biopolityka*. Przełożył Tomasz Dominiak. Warszawa: Sic!

Prozorov Sergei (2011) *Pornography and Profanation in the Political Philosophy of Giorgio Agamben*. „Theory Culture Society”, vol. 28, no. 4, s. 71–95.

Raab Sara Michelle (2013) *The Perpetuation and Subversion of Gender-Power Dynamics in BDSM: An Interview Study in Central Pennsylvania*. „Dickinson College Honors Theses”, paper 50 [dostęp 11 grudnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie <http://scholar.dickinson.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1049&context=student_honors>.

Rose Nikolas (2011) *Polityka życia samego*. Przełożyli Agnieszka Kowalczyk, Maciej Szlinder. „Praktyka Teoretyczna”, nr 2, s. 187–209.

Cytowanie

Pacewicz Krzysztof (2016) *Zboczony seks jako bioopór. Między Foucaultem a Agambenem*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 92–106 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Deviant Sex As Bioresistance. Between Foucault and Agamben

Abstract: Sex and sexuality play an important role in the theories of biopolitics of Michel Foucault and Giorgio Agamben. A theoretical division of biopolitics into two domains: zoopolitics (politics of bodies) and etopolitics (politics of behavior) exposes the differences between the two philosophers: Agamben focuses on zoopolitics, while Foucault – on etopolitics. This is why their research interests diverge: Foucault analyzes rather „typical” (etopolitical) medicine, sexology, or psychiatry, and Agamben – (zoopolitical) Nazi eugenics. Both thinkers have different attitude towards the body and conceptualize the political divergently. These differences in the basic assumptions result in different concepts of sexual bioresistance, however, Foucault and Agamben do not propose competing projects but rather operate on different levels – Foucault is focused on sexual practices of bioresistance, while Agamben – on a philosophical sexual utopia. Furthermore, both thinkers share the belief that non-normative, deviant sex has potential of bioresistance.

Keywords: Bioresistance, Biopower, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Biopolitics

Karol Franczak
Uniwersytet Łódzki

Rozum na barykadzie. Michel Foucault i intelektualizacja społecznego protestu

Abstrakt Celem artykułu jest przeglądowa analiza procesów tematyzowania i problematyzacji buntu, sprzeciwu i wybuchów społecznego niezadowolenia w dyskursie europejskich elit symbolicznych. Analiza trzech wymiarów intelektualizacji protestu służy odpowiedzi na pytanie, jak jest on kształtowany jako przedmiot intelektualnej dyskusji, w jaki sposób zyskuje uwagę intelektualistów, jak wspierają oni społeczny protest i czynią go przedmiotem publicznej uwagi. Drugim celem jest wskazanie paradoksów i dylematów intelektualizacji protestu na przykładzie publicznego zaangażowania Michela Foucaulta i współtworzonej przez niego inicjatywy *Groupe d'Information sur les Prisons*. Śledząc przypadek Foucaulta, autor przekonuje, że protest nie może uniknąć symbolicznego zawłaszczania przez tych, którzy mienia się jego największymi rzecznikami, a deklarujące krytycyzm elity pozostają często bezkrytyczne wobec samych siebie i własnych ideowych stanowisk.

Słowa kluczowe Michel Foucault, intelektualizacja protestu, *Groupe d'Information sur les Prisons*, dyskurs, władza, sfera publiczna

Karol Franczak – socjolog i kulturoznawca, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się problematyką władzy i komunikacji, sfery publicznej oraz analizą działalności współczesnych elit symbolicznych. Autor książki *Kalający własne gniazdo. Artyści i obrachunek z przeszłością* (Universitas 2013). Publikował w czasopiśmie naukowych, m.in. „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie Socjologicznym” i „Societas/Communitas” oraz w prasie społeczno-kulturalnej, m.in. „Odrze” i „Tygodniku Powszechnym”.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej
Instytut Socjologii UŁ
90-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41
e-mail: karol.franczak@wp.pl

Wstęp – fenomen intelektualizacji protestu

Społeczny protest – podobnie jak problem społeczny w ujęciu Herberta Blumera (1971) – jest najczęściej rezultatem procesu zbiorowego definiowania, pojmowania i wyobrażania, i w tym sensie ma zawsze swoją społeczną i intelektualną karierę. Próby zrozumienia, a nierzadko wsparcia, uzasadnienia lub napiętnowania aktów sprzeciwu to trwały topos kultury i życia umysłowego w Europie, poczawszy od refleksji nad rewolucją w jej rozmaitych aspektach. Wystarczy przywołać spory o Rewolucję Francuską, Wiosnę Ludów czy Komunę Paryską. Dla współczesnych komentatorów historii najnowszej zakres ważnych wydarzeń jest bardzo szeroki:

od Praskiej Wiosny, polskiego Marca i francuskiego Maja w roku 1968 do niedawnej okupacji placów Hiszpanii, Grecji, Bośni i Ukrainy. A to wyłącznie przykłady europejskie.

Choć społeczny protest skierowany jest często przeciw elitom i ich dyskursom – potępia ideologie, kwestionuje projekty ekonomiczne czy odrzuca polityczne koncepcje – towarzyszy mu najczęściej intensywna aktywność zaangażowanych intelektualistów. Z pozoru spontaniczne i emocjonalne wywrotowe roszczenia obudowane są wyrafinowanym dyskursem elit symbolicznych. W swych staraniach protestujący bardzo często zyskują apologetów w postaci uznanych przedstawicieli świata idei – kiedyś Herberta Marcusego, Jürgena Habermasa czy Wilhelma Reicha, a dziś Chantal Mouffe, Slavoję Žižka, Giorgia Agambena i Zygmunta Baumaną. Choć przykłady intelektualizacji protestu znajdziemy przede wszystkim po stronie lewicy, zjawisko to ma też swoją odmianę konserwatywną – w Stanach Zjednoczonych w głosie na przykład Allana Blooma czy Normana Podhoretza. W dzisiejszej Polsce, Słowacji, Czechach, Austrii i na Węgrzech prawicowe elity wspierają protesty ruchów narodowych, artykułują nastroje antyimigranckie i antyuchodźcze oraz udzielają poparcia obrońcom tradycyjnych wartości.

Poniższe typy intelektualizacji protestu wyróżnione są jedynie dla celów analitycznych, w rzeczywistości nigdy nie są one „czyste”. Motywacji do protestu dostarczają nie tylko wcześniej istniejące idee, książki, dorobek kultury, ale także bieżące nastroje, potrzeby psychologiczne i – co chyba najważniejsze – stosunki społeczne. Każdy z tych elementów może stać się argumentem dla objaśnienia, uspra-

wiedliwienia lub uzasadnienia aktu subwersji. Co więcej, nie tylko elity wpływają na protestujących, ale także protestujący inspirują intelektualistów. Mówić należy zatem zawsze o podwójnej relacji: intelektualizacji aktywistów oraz mobilizacji i upolitycznianiu „kręgów intelektualnych”.

Podstawowy wymiar intelektualizacji to kształtowanie języka i filozofii protestu poprzez zapożyczenie idei, pojęć i schematów interpretacji przez ruchy społecznego niezadowolenia. Te uzyskują często siłę dzięki teoriom i koncepcjom, które w szczególny sposób opisują krytykowane przez aktywistów zjawiska. Zachodnie protesty studenckie lat 60. XX wieku używały arsenału pojęciowego marksizmu i psychoanalizy, a przede wszystkim *mówiły* szkołą frankfurcką¹. Marks i jego epigoni – jako światopoglądowi i filozoficzni patroni kontestacji – dostarczali najważniejszego konceptualnego zasobu. Jak pisał Richard Wolin (2012: 296 [tłum. własne]): „Generalnie, marksizm służył za *lingua franca* całemu ruchowi studenckiemu, nie tylko radykałom. Był to język, który studenci zaangażowali, aczkolwiek czasami niechętnie, aby wyrazić swoje libertariańskie żądania i wyartykułować swoją utopijną wizję alternatywnego społeczeństwa”. Z pasją odwoływano się do książek Antonia Gramsciego,

¹ Reinhard Mohr (2008: 41) ujmując to tak: „Członkowie ruchu 68 bardzo pilnie zajmowali się, o ile nie zrobili już tego podczas studiów filozoficznych, również Kantem i Heglem, Aristotelem i Platonem. Czytali Theodora W. Adorna i Ernsta Blocha, Herberta Marcusego i Jeana-Paula Sartre’a, najważniejszych myślicieli XX wieku, a oprócz tego całe mnóstwo aktualnej pod względem politycznym literatury współczesnej. Socjologia i filozofia były wtedy najważniejszymi dyscyplinami, przedmiotem prawdziwej żądzy wiedzy teoretycznej, która nierzadko przeradzała się w wiarę w teorię. Chciano przeświecić wszystkie relacje «teoretycznie», aby następnie dokonać «praktycznego», czyli rewolucyjnego, przewrotu na świecie. Jedno warunkowało drugie”.

Georga Lukácsa, Franza Fanona czy Herberta Marcusego i Theodora W. Adorna. Szczególnie dwaj ostatni służyli często za inspirację dla formułowania czytelnego przesłania (np. „konkretna utopia” czy „zasada nadziei” z *Człowieka jednowymiarowego* Marcusego) i chwytliwych sloganów (np. „Całość jest nieprawdą”, „Nie ma prawdziwego życia w fałszywym” z *Minima Moralia* Adorna).

Współcześni niezadowoleni widzą siebie w roli *oburzonych* (czytając Stéphane’a Hessela), rzeczników demokracji agonistycznej (przywołując autorytet Chantal Mouffe i Ernesta Laclaua), krytyków mechanizmów biopolitycznych (z obowiązkowym odwołaniem do kategorii *nagiego życia* i *homo sacer* Giorgia Agambena), moralistów uwrażliwiających społeczeństwa europejskie na los Innego (z wykorzystaniem perspektywy Emmanuela Lévinasa) czy wyrazieli niechcianej prawdy (na nowo odczytując Jacques’a Lacana i Slavoję Žižka).

Co ważne, wpływ elit nie zawsze musi być intencjonalny i bezpośredni – aktywiści mogą przyswoić wybrane idee w sposób wybiórczy, powierzchowny i epigoński. Odnośnie zakresu oddziaływania na aktywistów „uczonych ideologii” sceptyczny był na przykład Pierre Bourdieu. W jego ocenie nowa lewica niewiele zyskała na kontakcie z intelektualistami. Niewiele ponad umiejętność wykorzystywania na ulicy i w debacie publicznej strywalizowanych naukowych koncepcji i powiązanych z nimi pseudointelektualnych wytrychów (Bourdieu 2004: 80).

Drugi wymiar intelektualizacji to wypowiedzi formułowane *ex post* poza sytuacją protestu, związane najczęściej z naukowym teoretyzowaniem

i określaniem długofalowych konsekwencji społecznego sprzeciwu. Problematyzacje naukowe rzadko mają bowiem miejsce przed sytuacją buntu. Badacze zwykle nie są w stanie przewidzieć nadejścia fali niepokojów, wpłynąć na zmianę warunków społecznych i przeciwdziałać sytuacji kryzysu (nie mówiąc o tym, że część obserwatorów taką aktywność nauki uznałaby za nadużycie, działanie przeciwskuteczne lub po prostu szkodliwą inżynierię społeczną). Refleksję prospektywną dużo łatwiej odnaleźć w przekazach artystycznych, choćby w literaturze i sztuce końca XIX i początku XX wieku czy innych przykładach z obszaru sztuki, które zdawały się trafnie diagnozować momenty zagrożenia, lęku i niepewności, a także przeczuwać późniejsze społeczne eksplozje. Warto tu wspomnieć *Lunatyków* Hermanna Brocha czy twórców kojarzonych z tak zwaną Wiedeńską Apokalipsą – Arthura Schnitzlera, Gustava Klimta i Egona Schielego.

Badacze społeczni, jeśli chcą zachować standardy warsztatu naukowego, zwykle nie są w stanie dokonać solidnej problematyzacji w trakcie trwania protestu lub w momencie eskalacji wydarzeń, analizując je w czasie rzeczywistym. Częściej robią to reporterzy czy dziennikarze, którzy towarzysząc wypadkom, próbują zrozumieć i skrupulatnie opisać kontekst „gorących” wydarzeń². Kiedy trwa protest, badaczom pozostaje często rola dyżurnych komentatorów, którzy na prawie medialnych bywalców dokonują pospiesznego objaśnienia spornych wydarzeń w programach publicystycznych i serwisach telewizyjnych.

² Ostatnio np. Paul Mason w książce *Skąd ten bunt?* (2013).

Zwykle jednak, co przenikliwie zauważył Herbert Blumer (1971) (a przed nim m.in. Hegel i Marks), badacze społeczni są spóźnieni w diagnozowaniu i określaniu zdefiniowanych publicznie problemów. Intelektualistom pozostaje najczęściej analiza retrospektywna i to przeprowadzona po tym, jak inne pola (np. dziennikarskie czy polityczne) wstępnie określiły znaczenie nagłośnionego tematu lub dana kwestia została uprawomocniona przez zmianę nastrojów społecznych. Jak podsumował to Bourdieu (2004: 67): „Naukowiec zawsze zjawia się po przedstawieniu, kiedy światła są już wygaszone, a scena opuszczona przez aktorów, w dodatku z produktem pozbawionym wszelkiego uroku *improptu*”. Dotyczy to także zaangażowanych prób opisanie aktów kontestacji, których spektrum rozciąga się od stanowisk zdecydowanie krytycznych (*vide*: obrachunek z kontrkulturą lat 60.) do formułowanej wprost afirmacji, jak choćby w przypadku oceny fali protestów zainicjowanych w Afryce Północnej w roku 2011, które łączono z szansą na kolejną odsłonę „aksamitnej rewolucji”, a które bardzo szybko ujawniły swoje ambiwalentne znaczenie³. Dostrzegając wagę problemu, intelektualiści korzystają często ze wskazówek, które pochodzą z publicznego zainteresowania daną kwestią, a także przejmują figury retoryczne i schematy argumentacyjne z obszaru publicystyki czy polityki, a niekiedy wprost ze zdrowego rozsądku. W tym kontekście warto pamiętać o ustaleniach Alfreda Schütza (1984), który przestrzegał, że język naukowy składa się z konstruktów drugiego rzędu, które są nadbudowane nad konstruktami tworzonymi przez my-

³ Przykładem afirmującej refleksji na temat ruchów protestów są m.in. książki Manuela Castellsa *Sieci oburzenia i nadziei* (2013) oraz Slavoję Žižka *Rok niebezpiecznych marzeń* (2013).

ślenie potoczne. Naukowe konstrukty mają zastąpić wiedzę zdroworozsądkową i ograniczyć jej deficyty. Nie oznacza to jednak, że wiedza akademicka jest całkowicie wolna od ograniczeń potoczności. Wiele z jej ułomności przenika bowiem na poziom refleksji naukowej. Rozpoznanie Schütza inspirowało między innymi fenomenologię społeczną, etnometodologię, mocny program socjologii wiedzy, a współcześnie stymuluje badaczy zaliczanych do socjologii wiedzy naukowej.

Dobrze udokumentowaną ilustracją poważnych zagrożeń wynikających z przepływów między potocznym i naukowym obrazem świata jest refleksja nad socjologicznymi i psychologicznymi objaśnieniami zjawiska przemocy (Czyżewski 2003). Jak się okazuje, aspirujące do naukowości sposoby reprezentowania świata, zamiast zaoferować alternatywę dla rutynowych schematów argumentacyjnych, często schlebiają temu, co w społeczeństwie uchodzi za oczywiste. W rezultacie pojawia się trudność z odróżnieniem poznania naukowego od nienaukowego. Omawiając główne problemy socjologii wiedzy naukowej, Marta Bucholc (2014: 218) pisze: „praktyka naukowa [...] nie jest zgodna z autodeskrypcją środowiska naukowego”, co w dużym skrócie oznacza, że „naukowcy uprawiają inny rodzaj działalności poznawczej, niż sami głoszą i niż powszechnie im się przypisuje”. Wszystko to skłania do krytycznego namysłu nad regułami dyskursu akademickiego, który wciąż w niewielkim stopniu jest otwarty na analizę nauki jako elementu publicznego komunikowania (Nedelmann 1995; Czyżewski 2003). W warunkach stałej obecności badaczy i ekspertów w mediach takie przeoczenie wydaje się poważnym wyzwaniem.

Warto podkreślić, że rozpowszechnione wśród intelektualistów i badaczy analizy społecznego protestu również mogą tematyzować i ubierać w kostium pojęć analitycznych zasoby wiedzy potocznej, na przykład powstające w społeczeństwie wyobrażenia, nastroje i obawy. W tym trybie objaśnienia uchodzące w społeczeństwie za prawomocne podlegają translacji na język naukowy. Teoria atrybucji (Heider 1958) podpowiada, że wyjaśnianie ludzkich zachowań jest najczęściej uwzorowane i łączy się ze wskazywaniem czynników strukturalnych (systemowych) lub pozastrukturalnych (indywidualnej i grupowej sprawczości). Na poziomie analizy dyskursu publicznego przekłada się to na problem argumentowania w sporach o przyczyny definiowanych jako ważne problemów społecznych. W efekcie można przeceniać znaczenie aktorów protestu (łączonych na przykład z kondycją określonego „pokolenia”) czy nadawać nadmierne znaczenie szerokiemu kontekstowi – elementom sytuacyjnym niezależnym od działań jednostek lub grup.

Naukowe metody interpretacji zjawiska buntu bywają więc związane ze zdroworozsądkową filozofią człowieka, lokując się w myśleniu potocznym i potocznych regułach konstruowania wiedzy. Intelektualiści – ale także dziennikarze, publicyści i wielu ekspertów – rezygnują z mozolnego i pozornie nieproduktywnego rozpatrywania odmiennych przykładów protestu lub buntu, „gęstego opisu” lokalnych kontekstów czy pracochłonnego wypracowywania porównań (o ile są one w ogóle możliwe). Przykładowo, przy kolejnych wydarzeniach powszechnie stosowane są metody interpretacji, które z powodzeniem sprawdziły się w przeszłości. W tłumaczeniu współczesnych przejawów buntu

sięga się do uznanych problematykacji naukowych czy filozoficznych, które sformułowano w minionych latach, w tym do problematykacji artystycznych – filmów, literatury czy innych ważnych tekstów kultury. Objaśnienia kwestii buntu i protestu nie są najczęściej niczym nowym, mają swoje wcześniejsze wersje, związane między innymi z Rewolucją Francuską (na przykład komentarzami Hippolyte’a Taine’a), Wiosną Ludów, Komuną Paryską, falą niepokojów przed I wojną światową, Rewolucją Październikową, historią kontrkultury, Marcem i Majem 1968 roku, upadkiem muru berlińskiego, by wymienić tylko najbardziej wyraziste przykłady. Współczesne problematykacje buntu i protestu są często echem wytłumaczeń z przeszłości, niekiedy także ponowną próbą przemyślenia przeszłych doświadczeń sprzeciwu i oporu.

Trzeci – dla tego tekstu najważniejszy – wymiar intelektualnej pomocy to otwarte poparcie udzielane uczestnikom protestów *in statu nascendi* – wyrażane zarówno w mediach, jak i fizycznej przestrzeni publicznej. Przeszłe i dzisiejsze akty sprzeciwu prawie zawsze otoczone są werbalnym i pozawerbalnym przekazem przedstawicieli elit: petycjami i listami otwartymi, udziałem w demonstracjach, artykułami prasowymi, telewizyjnymi komentarzami czy – szczególnie dziś – wypowiedziami zamieszczanymi w Internecie. Wypowiedzi te współtworzą publiczną obecność społecznych aktorów, dostarczają sposobów oceny ich działań i legitymizują różne emancypacyjne *misje*. Nierzadką strategią intelektualistów i zaangażowanych badaczy jest łączenie analizy procesów społecznych (w tym protestów) z pokusą bycia czynnikiem na te procesy wpływającym. Elity symboliczne nie

stronią od świadomego wyboru „za” lub „przeciw”, a także od mobilizowania potencjalnych zwolenników na rzecz określonej „sprawy”, wkraczając w domenę właściwą raczej dla aktywistów działań zbiorowych. Część intelektualistów i badaczy jawnie pochwała protesty, angażuje się po jednej ze stron sporu i wspiera wybraną optykę postrzegania problemu, nie stroniąc od rozumowanego wsparcia preferowanych wartości społecznych.

Niektórzy przechodzą na stronę aktywistów, współtworząc ruchy społeczne, pełniąc funkcje ekspertów czy wręcz prowokując zaangażowane działania. Uwiedzeni przekazem aktywistów, przejmują optykę uczestników wydarzeń i objaśniają zaistniały konflikt w ich perspektywie. Choć wiele analiz w naukach społecznych przynosi szereg argumentów ułatwiających zdystansowanie się wobec dominujących w mediach i objaśnieniach aktorów społecznych wzorów interpretacji, to wielu badaczy staje po stronie wyraźnego zaangażowania. Tego typu dylematu nie uniknęli promotorzy polityki tożsamości (Butler 2008), przedstawiciele *framing analysis* (Johnston, Noakes 2005), zwolennicy krytycznej analizy dyskursu (Reisigl, Wodak 2001), rzecznicy agonizmu (Mouffe 2008) czy twórcy koncepcji społeczeństwa sieci (Tapscott 2010; Castells 2013). Poza tym w środowisku badaczy odnajdziemy wyraźne opcje i zaangażowania polityczne. Wielu autorów pośrednio lub bezpośrednio wspiera określoną wizję stosunków społecznych, jak na przykład analitycy nowych ruchów społecznych zaangażowanych po stronie inicjatyw antywojennych czy wspierający programy ekologów (Della Porta, Kriesi, Rucht 2009). Niektórzy wprost zdradzają przywiązanie do kon-

kretniej opcji partyjnej, jak językoznawca i badacz ram poznawczych George Lakoff (2011), otwarcie wspomagający amerykańskich Demokratów, czy Gertrude Himmelfarb (2007), sprzyjająca Partii Republikańskiej.

Badacze niejednokrotnie stają się zapleczem eksperckim dla aktywistów i organizacji, których działania traktowane są jako „słuszne” i warte poparcia ze strony środowisk intelektualnych. Wzrost znaczenia roli czynników kulturowych w procesach mobilizacji społecznej – symboli, metafor, zasobów interpretacyjnych, wzorów działania – spowodował docenienie znaczenia wiedzy i kompetencji wykraczającej poza diagnozowanie trudnych warunków społecznych czy konfliktotwórczych mechanizmów gospodarczych. Zasoby tego rodzaju wiedzy oferują często akademickie elity symboliczne.

Warto podkreślić, że kwestia zaangażowania światopoglądowego i politycznego od zawsze interesowała świat nauki. Dylemat wyboru między aktywną postawą a zdystansowaniem wobec przedmiotu badania dzielił zarówno teoretyków, jak i praktyków. Niektóre subdyscypliny – jak wspomniana wyżej krytyczna analiza dyskursu – wybierały zobowiązanie do jednostronnego wspierania wartości obywatelskich i równościowych. Prace badawcze z tego obszaru niejednokrotnie łączyły się z silnym wsparciem antyrasizmu, krytyką antysemityzmu czy poparciem dla poprawności politycznej. Jednak analizy wspierające wartości demokratyczne, ale jednocześnie podejmujące krytyczny ogląd dyskursów proobywatelskich i ich paradoksalnych efektów w dyskursie publicznym pojawiają się stosunkowo rzadko (zob. Paczesny 2011; 2014). A chodzi o tak

istotne sprawy, jak udział w polaryzacji sceny publicznej, przejmowanie cech języków populistycznych czy brak sukcesów w zwalczaniu przemocy, agresji i innych negatywnych zjawisk społecznych.

Michel Foucault i *Groupe d'Information sur les Prisons*

Ważnym przykładem trzeciego typu publicznego zaangażowania intelektualisty pozostaje do dzisiaj udział Michela Foucaulta w kilku ruchach protestu aktywnych w latach 70. XX wieku. Foucault walczył o prawa więźniów, bronił homoseksualistów i imigrantów, występował jako rzecznik pacjentów szpitali psychiatrycznych, nagłaśniał idee polskiej „Solidarności” i zabierał głos po wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego.

Szczególną uwagę przykuwa udział Foucaulta w działającej z inicjatywy filozofa *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP), dla powołania której ważnym kontekstem są wydarzenia związane z francuskim Majem 1968 roku. Foucault, wówczas już znany filozof, nie bierze udziału w tych wydarzeniach, nie zabiera publicznie głosu i nie wygłasza żadnego oświadczenia. W kolejnych latach niektórzy przeciwnicy wypomną mu nieraz tę absencję, a towarzyskie konstelacje uformowane pod koniec lat 60. jeszcze długo będą wpływać na kształt intelektualnej sceny Paryża (m.in. wielu uczestników tamtych wydarzeń utworzy z czasem wpływową dziennik *Libération*). Znaczenie ma zapewne różnica pokoleniowa i odmienne doświadczenia biograficzne – dla Foucaulta dużą wagę mają między innymi wspomnienia nieodległej wojny światowej. Ważne jest także to, że swój „Maj” Foucault przeżywa kilka

miesiący wcześniej, kiedy obserwuje antyreżimowe protesty studenckie w Tunezji, skierowane przeciw ówczesnemu prezydentowi Habibie Bourguibie i próbom wprowadzenia przez niego nowego systemu uniwersyteckiego. Na tle wydarzeń w Afryce działania francuskiej młodzieży i teatralny, zdaniem Foucaulta, charakter protestów w Dzielnicy Łacińskiej wydają się czymś mało poważnym. W jego ocenie młodzi Tunezyjczycy kładli na szali własne życie, podczas gdy słuchacze Sorbony biorą udział w historycznej farsie – jeśli pamiętać o znanym aforyzmie Marksa. Jak pisał Foucault:

Podczas tych wstrząsów [w Tunezji – przyp. KF] byłem głęboko poruszony i zaskoczony przez tych młodych mężczyzn i kobiety, którzy wystawiali siebie na poważne ryzyko przez prosty fakt pisania i rozpowszechniania ulotek lub przez zachęcanie innych do strajkowania. To wystarczało, aby wystawić na niebezpieczeństwo życie, wolność i własne ciało. Wywarło to na mnie silne wrażenie: dla mnie było to prawdziwe polityczne doświadczenie. (1991: 134 [tłum. własne])

Jednocześnie, oceniając antymodernizacyjne protesty w Tunisie, Foucault daleki jest od ich pełnej afirmacji. Ukrywając prześladowanych przed policją i udostępniając aktywistom własny dom, jednocześnie z przeżeniem konstataje, że słuszny gniew przeradza się momentami w antysemickie demonstracje.

Choć niebawem sam udzieli twarzy i nazwiska oddolnym głosom niezadowolenia, w sprawie francuskiego Maja podkreśla dystans między kontestatorami a reprezentantami akademickich elit. Jego zdaniem po doświadczeniach 1968 roku

intelektualista odkrył, że masy już go nie potrzebują, aby zdobyć wiedzę: one *wiedzą* doskonale, bez żadnych złudzeń; wiedzą dużo lepiej niż on i są z pewnością w stanie wyrazić siebie. Ale jednocześnie istnieje system władzy, który ogranicza, zakazuje, unieważnia ten dyskurs [mas – przyp. KF] i ten rodzaj wiedzy. (Deleuze, Foucault 1977: 207 [tłum. własne])

Foucault wytrwale dystansuje się od prostej tezy o intelektualnej podbudowie protestu i motywacji buntowników zbudowanej na recepcji uczonych książek, a aktywne w 1968 roku ruchy społeczne konsekwentnie uważa za antyteoretyczne. W jego ocenie miały być one „bliższe Róży Luxemburg niż Leninowi: polegać bardziej na żywiołowości mas niż teoretycznej analizie” (Foucault 2001: 1140). Części środowisk lewicowych Foucault przypisuje strategię spontaniczności, zwraca uwagę na – pomijane często w głównych przekazach medialnych – impulsywne, samorzutne i bezpośrednie akcje prowadzone poza studenckimi kampusami, na przykład w fabrykach ulokowanych na paryskich przedmieściach.

W tamtym czasie goszyzm – wyrastający z idei rewolucji proletariackiej i egalitaryzmu radykalnie lewicowy rodzaj zaangażowania – staje się nowym modelem rewolty. Jego najbardziej znaną polityczną emanacją jest maoistowska partia *Gauche Prolétarienne*, powstała w drodze fuzji studenckiego ruchu *Mouvement du 22 Mars* i zakorzenionej w École Normale Supérieure *Union de la Jeunesse Communiste*. W trakcie majowych wypadków goszystowscy aktywiści przyćmiewają intelektualistów, usuwając ich na drugi i trzeci plan. Potwierdzał to Alain Touraine, dostrzegając, że Maj ujawnia przepaść

między marksistowską retoryką a prawdziwą naturą oddolnej rewolucji. W jego ujęciu nie było to powstanie wzniecone w nadziei na zmianę systemu kapitalistycznego, a raczej zryw przeciw politycznej technokracji (Touraine 1972: 11). W tej optyce młodzi sprzeciwiali się doktrynie ograniczonej prawie wyłącznie do celów pragmatycznych i optymalizacyjnych – modernizacji społecznej oraz gładkiej adaptacji do pożądanego wzorów kierowania własną podmiotowością. Odpowiedzią była libertariańska kontrutopia – jeśli nie po prostu „utopijny komunizm” – rodzaj krytyki oparty na potrzebie wolności, autentyczności i samostanowienia, promujący idee jednostkowej autonomii oraz żądający przywrócenia niezakłamanych relacji społecznych i prawa suwerennego wyboru miejsca, rodzaju czy stylu życia.

„Groupe d'Intoxication du Public” („Grupa Odurzenia Publicznego”)

Masy studentów wydają się być przekonane, że w swojej walce nie potrzebują już – jak ujmuje to sam Foucault – intelektualistów „uniwersalnych”, zawsze gotowych wypowiedzieć się za innych i stanąć w obronie zagrożonych uniwersalnych wartości: prawdy, sprawiedliwości i dobra. Można powiedzieć – do czasu. Na kolejne incydenty wzniecane przez środowiska goszystowskie francuskie władze reagują coraz bardziej bezkompromisowo – rośnie liczba zatrzymań, przybiera na sile brutalność policji, mnożą się sankcje karne i inne formy represji. W reakcji na nasilające się pod koniec 1970 roku zatrzymania *gépistes* – radykalnych członków *Gauche Prolétarienne* – oraz przedłużający się strajk głodowy kilkudziesięciu z nich już na początku lutego 1971

Foucault wraz z Danielem Defertem, Jeanem-Marie Domenachem i Pierrem Vidal-Naquetem powołuje do życia *Groupe d'Information sur les Prisons*. GIP – dla złośliwych po prostu fuzja *Gauche Prolétarienne* i „*Intellectuels*” – staje się ruchem społecznym nowego typu: jednocześnie interwencyjną centralą wspierającą ludzi osadzonych w więzieniach, sztabem odpowiedzialnym za kolejne uliczne manifestacje oraz – jak określa to Gilles Deleuze (1986: 1 [tłum. własne]) – „rodzajem eksperymentu w myśleniu”: ośrodkiem pracy teoretycznej, dla którego doraźne śledztwa, badania społeczne i gromadzenie informacji stały się skuteczną bronią polityczną, orężem walki prowadzonej w zupełnie nowy sposób.

Zasadniczym celem działania grupy jest nie tylko „informacja” – proste mówienie prawdy na temat więzienia – ale wytwarzanie szczególnych *énoncés*, czyli w tym znaczeniu nieczystych gatunkowo specyficznych oświadczeń na pograniczu sprawozdania, kroniki i raportu. Intelektualistom chodzi także o możliwość publicznego zaprezentowania wypowiedzi „wytworzonych” przez samych więźniów. Powołanie do życia przestrzeni, w której ludzie będą zmuszeni słuchać „wykluczonych” – miejsca, gdzie ci Inni mogliby przemówić. Celem będzie naświetlenie tego, co w jednostkach penitencjarnych pozostaje widziane, ale niedostrzegane, tego, co w praktyce staje się normą, ale jednocześnie jest nie do zaakceptowania. Tym samym *Groupe d'Information sur les Prisons* ma być reakcją na to, co nie zawsze jest dobrze widoczne. Przy okazji napomina, że ukryte praktyki są najczęściej moralnie niedopuszczalne. „Produkcja” *énoncés* staje się narzędziem sformułowania problemu, natomiast mówienie i pisanie z udziałem i w imieniu głosów zmarginali-

zowanych ma pozwolić „zobaczyć” to, co zasłonięte przed uwagą władz i decydentów z administracji.

Postulowana cyrkulacja wiedzy – doświadczenie więźniów artykułowane kanałami legitymizowanymi przez środowiska elitarne – ma za zadanie poszerzyć pole ogólnej jawności. W ocenie intelektualistów nie do przyjęcia jest między innymi fakt, że część rzeczywistości więzienia pozostaje ukryta przed wzrokiem opinii publicznej. Wśród wielu naruszeń dotyczy to choćby pozakodeksowych form tworzenia wtórnego zniewolenia, w tym powszechnie akceptowanych i nadużywanych izolattek (*mitard*) – „więzienia wewnątrz więzienia”. Tak sens inicjatywy Foucaulta komentował Keith Gandal (1986: 15 [tłum. własne]): „GIP było narzędziem «problematyzacji», wysiłkiem uczynienia dyskusyjnymi i podaniem w wątpliwość praktyk, zasad, instytucji, nawyków, oczywistości spiętrzonych od dekad”.

W tamtym czasie Foucault upomina się o prawa wiedzy partykularnej, ale wywodzącej się z „dolnych rejestrów”, przypisanej niskim statusom. Chce uprawomocnić wiedzę „niekompetentną”, „zdyskwalifikowaną”, „ujarzmioną” – powiązaną nie tylko z doświadczeniem więźnia, ale także pacjenta szpitala psychiatrycznego, pracującej tam pielęgniarki czy – w jeszcze innym obszarze – perspektywą homoseksualisty, imigranta czy nielegalnego gasterbeitera (Gandal 1986: 16). Choć działalność *Groupe d'Information sur les Prisons* początek bierze od ujęcia się za wojującymi *gépistes* i przekonywania opinii publicznej, że skazanych maoistów należy definiować w kategoriach więźniów politycznych, to przedstawiciele grupy szybko przekonują się

o wyraźnej asymetrii w traktowaniu osadzonych pochodzących z różnych klas i otwierają oczy na skalę problemów wśród populacji więźniów kryminalnych, rekrutujących się ze środowisk o niskim statusie społecznym. Prowadzone przez GIP badania (*enquêtes*) dowodzą, że władze Republiki bardziej skwapliwie interesują się osobami pochodzącymi z klas pracujących i środowisk imigrantów, a na pewno ich sposoby naruszania prawa są dokładniej monitorowane. Co więcej, stając przed sądem, istnieje większe prawdopodobieństwo, że pospoliccy przestępcy otrzymają wyrok bezwzględnego pozbawienia wolności, a raz uwięzieni, będą bardziej narażeni na powtórny konflikt z prawem, w efekcie czego z trudem odzyskają trwałą wolność (Wolin 2012: 307). Z tych między innymi powodów ciężko zaryzykować stwierdzenie, że członkom GIP zależało po prostu na reformie systemu więziennictwa. Celem było raczej zakwestionowanie jego fundamentów – unaocznienie, że głównym problemem nie są przeludnione zakłady karne, ale mechanizm dyscyplinowania części społeczeństwa za pomocą restrykcyjnej polityki penitencjarnej oraz wzmacniania aparatu sądowego i policyjnego. W *Nadzorować i karać* Foucault (1998a: 270) wyrazi to wprost: „Prawo i wymiar sprawiedliwości nie wahają się głosić konieczności asymetrii klasowej”.

Program minimum stanowiła jednak modernizacja warunków odbywania kary – pod lupą znalazły się sprawy infrastruktury, dostępu więźniów do mediów (choćby popularnych gazet), kwestie kontaktu z osobami z zewnątrz, wyżywienia, opieki medycznej czy szykan, psychicznych upokorzeń i nagiej przemocy ze strony strażników. Podstawowym narzędziem zdobywania wiedzy uczyniono kwestio-

nariusze wypełniane przez osadzonych, członków ich rodzin oraz byłych więźniów. W ówczesnych warunkach pozyskanie wiedzy bezpośrednio od skazanych nie było sprawą łatwą, polityka odwiedzin pozostawała restrykcyjna, a widzenia ograniczono prawie wyłącznie do środowiska prawników i członków rodzin. To właśnie ci ostatni mieli pozyskiwać informacje o trudnej sytuacji więźniów „z pierwszej ręki” – mediować między ich powszechnym doświadczeniem i potocznymi uzasadnieniami sytuacji „za kratami” a systematyczną wiedzą członków GIP.

Warto zwrócić uwagę na szerszy kontekst zainteresowania GIP zarówno codziennymi warunkami życia więźniów – na przykład higieną i dostępem do prasy – jak i przede wszystkim indywidualną perspektywą tych, którzy wcześniej „sami nie mogli się reprezentować”. Docieklivość francuskich intelektualistów to w dużej mierze efekt przyswojenia ugruntowanej na początku lat 70. optyki, którą przez całą poprzednią dekadę forsowały oddolne ruchy emancypacyjne. Stanowiska te stawiały w centrum uwagi samodzielne *ja* wraz z przekonaniem o ideologicznym znaczeniu indywidualnej perspektywy – wizję spopularyzowaną w znanym eseju Carol Hanisch *The Personal Is Political* (1970). Foucaulta i jego współpracowników interesowali więźniowie, ale w innych częściach świata w podobnym tonie działały progresywne ruchy kobiece czy aktywiści, walcząc o prawa obywatelskie i akceptację dla mniejszości seksualnych. Wszystkie te środowiska domagały się uprawomocnienia w dyskursie publicznym indywidualnego doświadczenia dyskryminowanych grup, które przez lata próbowały sproblematyzować własną sytuację wykluczenia.

Strategia uprawomocniania unieważnionych głosów wyrastała z przekonania o stroniczości oficjalnej wiedzy, tworzonej – jak podkreśla to stanowisko – w perspektywie hegemonicznej i uprzywilejowanej. W następstwie tak sformułowanej diagnozy kolejnym krokiem miało być wypracowanie spojrzenia alternatywnego, opartego na indywidualnym doświadczeniu głosów peryferyjnych, „marginesu” i różnych mniejszości. Emancypacja, zrozumienie i uwłasnowolnienie tych grup łączyło się ze wsparciem udzielanym stroniczym punktom widzenia i promowaniem wiedzy kształtowanej w specyficznych warunkach społecznych, mocno powiązanej z osobnym, wykluczonym uprzednio głosem. Rozwijano kategorie i koncepcje wiedzy usytuowanej oraz teorie punktu widzenia (van Zoonen 2012: 61). Przekonywano, że należy oddać głos tym, którzy pozostawali do tej pory w cieniu, i pozwolić im mówić „własnymi słowami”.

Francuscy intelektualiści na czele z Foucaultem sądzili, że taki tryb nagłaśniania napięć będzie użyteczny także w odniesieniu do rzeczywistości więzienia. Po pierwsze, „odda głos” samym zainteresowanym, którzy wcześniej nie mogli mówić sami za siebie, a po drugie – pozwoli uniknąć alternatywnych form eskalacji roszczeń – strajków głodowych, buntów i zamieszek. Do pytania, czy taka strategia miała szanse powodzenia i leżała w interesie samych skazanych, powracam w dalszej części tekstu.

Wyniki swoich intelektualnych śledztw dotyczących „kwestii nie do zniesienia” we francuskim systemie karnym członkowie GIP zamierzali publikować w specjalnych broszurach. Pierwsza z nich – *Enquête dans Vingt Prisons* – została opublikowana

już w czerwcu 1971 roku, a poprzedzało ją kilkustronicowe – dalekie od neutralnego tonu – wprowadzenie samego Foucaulta. Ta strategia – łączenie partykularnych doświadczeń i rewindykacji oraz wiedzy „erudycyjnej” – miała pozwolić ustalić historyczną prawdę o społecznych walkach, która stałaby się podstawą taktycznych działań w bieżącym kontekście. Foucault widział siebie w roli intelektualisty „lokalnego”, który poprzez swoją specyficzną pozycję ujawnia i artykułuje wiedzę właściwą danemu miejscu (Foucault 2013: 240). Inaczej niż intelektualista „uniwersalny” ani nie interweniuje w imię wyższych wartości (wolności, piękna, sprawiedliwości), ani nie jest sumieniem narodu, określając, co słuszne i etyczne, ani tym bardziej nie wyraża stłumionej prawdy całej zbiorowości. O ile klasyczny model „mędrca” łączył Foucault z figurą „sędziego-notabla”, to intelektualista „lokalny” jest jego zdaniem bliższy „uczonemu-ekspertowi” (Foucault 2013: 242). Ucisza swoją pychę, temperuje moralizację, a w zamian skupia się na mozolnej prospołecznej „dłubaninie”, nawet jeżeli ma to tylko oznaczać wspieranie walki o poprawę warunków materialnych więźniów. To wszystko w imię jednostkowych, choć nie egoistycznych, interesów tych grup, które w danych warunkach zasługują na dostrzeżenie ich krzywdy i pomoc w prowadzonej walce.

„Lokalny” intelektualista nie pozostaje na zewnątrz układu relacji władzy, przeciwnie, próbuje działać strategicznie wewnątrz nich (Wolin 2012: 308). Zadaniem tak rozumianego klerka jest walka przeciw siłom, które zmieniają go w przedmiot i instrument w obszarze wytwarzania „prawdy”, przez którą Foucault rozumie nieprzypadkowy zbiór reguł wy-

tworzania, obecności, krążenia i rozpowszechniania wypowiedzi. Nie chodzi zatem o prawomocną logikę odkrycia jakiegoś „faktycznego porządku rzeczy” czy niekontrowersyjny naukowy konsens, ale historycznie ustanowioną zasadę oddzielania prawdy od fałszu (Foucault 2013: 245). Foucault nie wierzy w możliwość „wyprowadzenia” prawdy poza wszelkie relacje władzy, oderwanie jej od wszystkich hegemonicznych układów, w których może być obecna. Jego program minimum to oddzielenie „władzy prawdy” od politycznych, ekonomicznych i społecznych form dominacji, w których przychodzi jej funkcjonować (Foucault 2013: 246). Pod koniec lat 70. – wraz z problematyzacją idei „krytyki” – Foucault wyraził to dobitniej. Opisywana wtedy „sztuka niebycia rządzonym”, a dokładniej sztuka niebycia rządzonym w *taki* sposób, w *takiej* mierze, *takim* kosztem, w imię *takich* reguł, przez *takich* ludzi (Foucault 1990: 36–39) może odnosić się też do intelektualisty i jego roli kustosa określonego „reżimu prawdy”. Utrwalona między innymi przy pomocy dyskursu naukowego i produkujących go instytucji edukacyjnych „polityka prawdy” dysponuje bowiem mechanizmami weryfikującymi wypowiedzi prawomocne i nieprawomocne, czego efektem jest ugruntowanie obowiązującego powszechnie sposobu myślenia, mówienia i oglądania świata (Foucault 1980: 131). Stawką w grze, którą podejmuje intelektualista, jest stawianie niewygodnych pytań, podważenie nawet najsolidniejszych oczywistości i krytyczna ocena dotychczasowych reżimów wytwarzania prawdy. A w dalszym kroku szukanie nowych sposobów stawiania pytań i nowych dróg udzielania odpowiedzi – słowem – ustanowienie nowej polityki prawdy. W jednym z wywiadów, odnosząc się do słów szwedzkiego pisarza Jana Myr-

dała i jego krytyki europejskich elit, Foucault spokojnie pytał: „Kim jest intelektualista, jeśli nie kimś, kto właśnie pracuje nad tym, aby inni nie mieli tak czystego sumienia?” (Foucault 2013: 206).

Deklaracje nawet najbardziej zaangażowanego intelektualisty zawsze rodzą pytania o faktyczny stosunek między wiedzą płynącą z doświadczenia środowisk wykluczonych czy zmarginalizowanych a wiedzą „erudycyjną” elit z przypisaną jej funkcją publicznej tuby nagłaśniającej problemy „dołów społecznych”. Niektórzy badacze podkreślają, że sojusz intelektualistów i środowisk zajmujących pozycje podporządkowane jest w zasadzie czymś naturalnym. W tej optyce pozorna asymetria skrywa głębsze podobieństwa – obie grupy pozostają bowiem ofiarą podwójnej supremacji, tak w polu władzy, jak i w polu społecznym. Pierre Bourdieu mówi wręcz o homologii pozycji między aktorami zajmującymi pozycje zdominowane w polu uniwersyteckim i podmiotami zmajoryzowanymi w polu społecznym (Bourdieu 2004: 82). Ma to w dużym stopniu objaśniać inklinację zaangażowanych elit do działań reformatorskich i zamiłowanie do modernizacji społecznej, strategii – paradoksalnie – często obudowywanych antyintelektualną retoryką i wyrafinowanym populizmem.

Bourdieu przytomnie podsuwa myśl, że tak interpretowana homologia pozycji pomaga relatywnie zdominowanym intelektualistom narzucić „dołom społecznym” formy rozumienia, które ci ostatni uznają za własne (Bourdieu 2004). Pojawia się zatem wątpliwość, czy składana przez elity obietnica emancypacji, indywidualizacji i „uwłasnowolnienia” Innych nie jest w istocie ofertą fałszywą.

Trzeba pamiętać, że zinstytucjonalizowanie praktyk pomocowych w formalnych lub nieformalnych działaniach takich ciał jak *Groupe d'Information sur les Prisons* pociąga zwykle za sobą symboliczne i faktyczne podporządkowanie. W prowadzonych w ten sposób praktykach symetria między Innym a intelektualistą jest wyłącznie inscenizowana, a symulowanie dialogu i partnerstwa staje się zasłoną dla relacji niedialogowej. „Eksperckie” zaplecze elit dostarcza grupom, na które kierowana jest uwaga, podstawowych zasobów symbolicznych oraz użytecznych kategorii rozumienia siebie. Zaangażowani intelektualiści ograniczają „wykluczonym Innym” spektrum możliwych reakcji, narzucają porządki znaczeń opisujących ich doświadczenia i działania oraz podsuwają schematy interpretacyjne, aktywnie współtworzące autodefinicje samych zainteresowanych. Poza tym udzielanie głosu zdominowanym i odnowienie tradycji publicznego „mówienia prawdy” bardziej łączy się z instytucjonalizacją i uprawomocnieniem idei inkluzywności niż z bezkompromisowym ujawnianiem „przeciw-historii”, czyli alternatywnej wobec oficjalnej wersji opowieści o fundamentalnych konfliktach społecznych, przywracającej pamięć wykluczonych w sensie społecznym lub ekonomicznym, które przemilcza oficjalna wersja przeszłości (Foucault 1998b).

Groupe d'Information sur les Prisons miała zagwarantować więźniom status „dyskursywnego podmiotu” w antyopresyjnej walce prowadzonej głównie za murami więzienia. Jednak metody stosowane przez GIP tylko pozornie wyzwoliły dyskurs osadzonych. Cecile Brich formułuje zarzut, że Foucault i jego współpracownicy odtwarzali wzór relacji między profesjonalistą a laikiem, powielając więk-

szczość jej mielizn i słabości. Porównać to można z regułami typowymi dla konwencjonalnej ramy medialnej. W środkach masowego przekazu osobom publicznym (w tym oczywiście intelektualistom) przypisany jest status osoby uprawnionej do głoszenia prawomocnych opinii, osobom prywatnym pozostaje najczęściej rola prezentacji trudnych doświadczeń i sentymentalnych wzruszeń (Brich 2008: 35). O podobnej różnicy pisał Shanto Iyengar (1991), który w analizie prezentacji newsów w serwisach informacyjnych rozróżniał formę „epizodyczną” i „tematyczną”. Ta pierwsza mogłaby przyjąć kształt analizy konkretnego przypadku lub zorientowanego na faktyczne zdarzenie reportażu (np. historia wybranego więźnia i jego rodziny), druga formę wypowiedzi eksperckiej podkreślającej ogólne uwarunkowania problemów osadzonych i ich społeczne skutki. Z kolei Pierre Bourdieu (2009), pisząc o debatach pozornie prawdziwych, wskazywał na problem kompozycji sceny medialnej, związany z zapraszaniem do studia reprezentantów dwóch grup – tych, którzy *tłumaczą* i odpowiadają za metadyskurs oraz tych, którzy *się tłumaczą* lub po prostu otrzymali status obiektu analizy. Na to nakładają się milczące zasady dotyczące tego, co przedstawiciele każdej z dwóch grup mogą prawomocnie powiedzieć, a czego przekazać na pewno nie zdołają.

Procedury GIP odtwarzały te wszystkie wzory – więźniowie „dostarczali” opisów traumatycznych życiowych przeżyć, intelektualiści analiz i komentarzy. „Komunikacyjna hegemonia” (określenie Charlesa L. Briggsa) wyrażała się także w definiowaniu sytuacji zniewolenia i dostarczaniu symbolicznego zaplecza w analizie własnej sytuacji, oczekiwaniu wykonania określonych zadań (związanych m.in.

z wypełnianiem kwestionariuszy i formułowaniem określonych rodzajów oświadczeń), selekcji i korekcie publikowanych narracji, forsowaniu znaczeń oraz przypisywaniu więźniom określonych tożsamości. Przykładowo były to role – jak pisze Brich – samomonitorujących się jednostek czy „agentów” w walce z polityczną opresją. Ta sama autorka zwraca uwagę, że już samo „narzędzie badawcze”, którego przedstawiciele GIP używali do zdobywania wiedzy o położeniu więźniów i warunkach odbywania kary, można uznać za problematyczne. Ponieważ nagrywanie wywiadów czy spisywanie rozmów twarzą w twarz nie wchodziło w grę, intelektualiści oczekiwali od osadzonych wypowiedzi pisemnych. W tej różnorodnej grupie byli zarówno wykształceni uczestnicy zamieszek powiązani ze światem kontrkultury, niepiśmienni więźniowie kryminalni, jak i skazani ze środowisk imigranckich, dla których francuski był językiem nabytym albo w ogóle obcym. Do tych kłopotów dochodził jeszcze filtr ankietów-amatorów w postaci członków rodzin, którzy jako jedyni mieli fizyczny kontakt z więźniami i często spisywali oświadczenia swoich bliskich w sposób, na jaki pozwalały im warunki i własne kompetencje. Nowy rodzaj praktyki politycznej – uruchomienie dialogu więźniowie-opinia publiczna – wyrażał się więc w społecznej i poznawczej asymetrii: intelektualiści mieli do dyspozycji wyszukane słownictwo i bezbłędną gramatykę, a więźniowie ubogą, pełną usterek składnię, niepewną pisownię, dialekty i slang.

Pytanie, na ile polityczne zaangażowanie Foucaulta i jego intelektualna aktywność wzajemnie się warunkowały i w jakim zakresie działalność praktyczna bezpośrednio wiązała się z ustaleniami

teoretycznymi, pozostaje do dzisiaj bardzo trudne. Publikacja *Nadzorować i karać* została podobno przełożona o dwa lata, ponieważ Foucault chciał uniknąć posądzenia o instrumentalne wykorzystywanie tematu więźniów do celów własnej kariery naukowej. Wiele wpływowych tez tej książki niewątpliwie przeczy poglądom głoszonym publicznie przez członków GIP w listach otwartych czy wystąpieniach podczas głośnych wieców. „Było dwóch Foucault – twierdził Le Roy Ladurie – jeden, który brał udział w demonstracjach, i drugi, który brał udział w zebraniach Collège” – pisał w biografii filozofa Didier Eribon (2005: 315). Dla innych komentatorów napięcia między obiema sferami aktywności dają się pogodzić na wyższym poziomie analizy. Niektórzy – jak Michael Welch (2010) – opisując dylematy zaangażowania Foucaulta w *Groupe d'Information sur les Prisons*, próbowali odwoływać się do jego własnych kategorii. Welch zwraca uwagę na zbieżność relacji powstałych w ramach współpracy GIP i więźniów z rodzajem kontaktu typowym dla władzy pastoralnej (Foucault 2000). Ważnym aspektem takiej relacji jest oddanie i poświęcenie się tym, nad którymi chce się sprawować opiekę. Przewodnik, niczym dobry patron, dba o szeroko rozumiany pożytek swojego „klienta”. W tym odwołaniu intelektualistom przypadłaby rola pasterzy sprawujących dobroczynną kuratelę nad „stadem” osadzonych w więzieniach.

Choć w swoich rozważaniach o zasadniczym celu władzy pastoralnej Foucault nawiązuje głównie do chrześcijaństwa i kategorii zbawienia (*salut*), to warto pamiętać, że ten francuski termin jest wieloznaczny i można wiązać go także z „ochroną życia”, zarówno w sensie gwarancji stałej i celowej troski,

jak i zabezpieczenia materialnego (Welch 2010: 51). Co ważne dla takich inicjatyw jak GIP, władza pastoralna zakłada uznanie autorytetu „pasterza” i zawierzenie jego kompetencjom – przewodnik jako mistrz mądrości „wie lepiej” i naucza, co jest słuszne. W tym sensie techniką władzy właściwą dla duszpasterstwa byłaby między innymi procedura pozyskiwania informacji polegająca na wypełnianiu kwestionariuszy i odpowiadaniu na pytania przewidziane przez intelektualistów. Choć przewodnik czuwa i troszczy się, to jednocześnie stale gromadzi o jednostkach wiedzę, dzięki czemu odkrywa ich „wnętrze”. Między pasterzem a podopiecznym wytwarza się trwała więź zbudowana na zaufaniu, otwarciu i przekonaniu, że przewodnikowi można „powiedzieć wszystko”. Wyznanie jest w tym sensie podstawową metodą „produkcji prawdy” oraz – jak w innym miejscu ujmie to Foucault – instrumentem ułatwiającym „prowadzenie ludzi w ich prowadzeniu się” (Foucault 2011: 194). Władza pastoralna zakłada nieuchronnie, że protestujący potrzebują przewodnika, tuby, medium, „pomocnej dłoni” i to nie tylko w osobie oddanego klerka, ale także przedstawicieli innych dyskursów elitarnych – reporterów, dziennikarzy, zaangażowanych „medialnych bywalców” czy artystów (*vide*: współczesna „sztuka współpracy”⁴).

W świetle przedstawionych argumentów wielokrotnie powtarzane w mediach przekonanie członków GIP, że więźniowie „wiedzą i myślą za siebie”, pozostaje pod dużym znakiem zapytania. Ponadto – jak często podkreślał sam Foucault – kształtowanie jed-

nostek nie może być rozważane w kategoriach świadomych intencji, ponieważ podmioty tworzone są przez anonimowe relacje władzy i zewnętrzne wobec nich dyskursy (których intelektualiści pozostają jedynie nośnikami). Świadome i celowe działanie jest w tym sensie po prostu iluzją.

Podsumowanie

Przypadek Foucaulta i *Groupe d'Information sur les Prisons* unaocznia, że problematyce buntu powinien towarzyszyć postulat badania mechanizmów kształtowania się społecznych wyobrażeń dotyczących zjawiska kontestacji. Chodzi o wyczuwanie na proces, w którym bunt staje się obiektem dyskusji, kontrowersji, różniących się opisów, rozmaitych roszczeń i mobilizacji społeczeństwa. Świadomość, że zjawiska sprzeciwu są rezultatem procesu definiowania, w którym określone działania subwersywne zyskują status „ważnej kwestii” społecznej. Warto pamiętać, że tylko niektóre protesty uzyskują uprawomocnienie, w czym – jak pokazuje przypadek GIP – często uczestniczą elity symboliczne i publiczni intelektualiści. Stają się oni „sponsorami” schematów interpretacyjnych dotyczących rozumienia rzeczywistości, biorą udział w sporach o słuszność postulatów i często są odpowiedzialni za sukces „rewolty”. Jeśli protest nie zyska publicznej uwagi, społeczeństwo go nie dostrzeże i nie podda dyskusji. Tym samym historia GIP ujawnia wagę czynników kulturowych w procesach mobilizacji społecznej – a więc zmiennych, które pozostają w dużej mierze niezależne od mechanizmów gospodarczych i politycznych. Pozwala to uzupełnić dość jednostronne wyjaśnienia socjologiczne czy ekonomiczne, lokujące przyczyny niezadowolenia

przede wszystkim w uwarunkowaniach strukturalnych oraz regułach współczesnej gospodarki.

Poza omówionymi wyżej aspektami zaangażowania intelektualistów w problematykę społecznego protestu warto rozważyć problem unieważniania pewnych przejawów subwersji, które traktuje się jako nieautentyczne, pozorne, błahe czy łamiące kody przyzwoitości. Jeszcze inny dylemat to brak wyczulenia na przykłady niejawnych lub – przeciwnie – demonstracyjnie stroniczych racjonalizacji aktów protestu. Za porażkę można także uznać sytuację, kiedy uzasadnianie prawomocności buntu staje się argumentem w tłumaczeniu i usprawiedliwianiu innych niekorzystnych zjawisk (np. agresji). W tej sytuacji postępową ideą – walka o słuszne racje – może stać się narzędziem uzasadniającym akty przemocy.

GIP zakończyła swą działalność w grudniu 1972 roku, po dwóch latach intensywnych działań. Foucault pytany o ocenę rezultatów swojej pracy podobno zwykł mawiać – „Niczego nie osiągnęliśmy” (za: Deleuze 1986). Z pewnością przesadzał, a całkiem niemały dorobek walk o prawa więźniów był w kolejnych latach wykorzystywany przez inne, nieopierające się już na publicznych intelektualistach, organizacje – kierowany przez Serge’a Livrozeta *Comité d'Action des Prisonniers* (CAP) oraz *Association pour la Défense des Droits des Détenus* (ADDD). Bagaż doświadczeń z okresu pracy w GIP wspomógł też na pewno intelektualną wagę *Nadzorować i karać* – najbardziej wpływowej poza światem ścisłe akademickim pracy Foucaulta. Książka stała się wydawniczym bestsellerem, a w kolejnych dekadach odmieniała świadomość nowych pokoleń badaczy różnych dyscyplin.

Jak pokazuje doświadczenie lat 60. i 70. XX wieku, skromne efekty wydarzeń prowokowanych przez inteligencję są niewspółmierne do medialnego szumu, jaki powstaje dzięki zaangażowaniu znanych nazwisk. Choć praktyczne i materialne owoce wystąpień intelektualistów mogą rozczarowywać, to rozważyć należy ich konsekwencje dla kształtu i treści dyskursu publicznego. Oddziaływanie elit nie kończy się bowiem w momencie wygaśnięcia społecznego niezadowolenia. Ich aktywność może skutkować przenikaniem uzasadnień i struktur retorycznych do sfery publicznej oraz udziałem w przemianach dyskursu dominującego. Idee, z początku nawet marginalne, mogą trwale usadzić się w świadomości politycznej i zauważalnie włączyć w proces powszechnej dyskusji. Z jednej strony poszerzać perspektywy, z drugiej wzmacniać polaryzujące rozłamy i konflikty. Jak pisał Kurt Sontheimer w odniesieniu do efektów niemieckich lewicowych ruchów protestu lat 60.:

Zmiany w sposobie myślenia uwidaczniają się zawsze przede wszystkim w sferze sporów intelektualnych, jednak z reguły powodują zmiany także w przedmiotach, których dotyczy to myślenie. Za każdym razem oddziałują na struktury argumentacyjne wytworzone w obrębie instytucji politycznych jak partie i parlamenty. [W Republice Federalnej – przyp. KF] Narzuciły mediom, szczególnie ich liberalnym organom, tematy i punkty dyskusyjne, które wcześniej nie pojawiały się na ich horyzoncie. (2008: 287)

Podobnie jak inne walczące grupy – ruchy emancypacyjne kobiet, mniejszości etniczne i seksualne, niepełnosprawni czy ekologowie – *Groupe d'Information sur les Prisons* zmieniła do pewnego stopnia język

⁴ Na temat „sztuki współpracy” zob. „Kultura Współczesna” 2013 nr 2, koncepcja numeru i redakcja naukowa Ewa Rewers, Agata Skórzyńska, Piotr Juskowiak.

debaty i zakres poznawczych aspiracji wszystkich, którzy po 1972 roku chcieli zabierać głos w sprawie francuskiego systemu penitencjarnego czy strategii rozwiązywania problemów społecznych za pomocą radykalnej polityki kontroli. Istnieje oczywiście ryzyko, że niepopularne idee o rodowodzie akademickim przekonują już przekonanych, trafiają do grup pozbawionych władzy politycznej, a dodatkowo nie zmieniają decyzji wyborców głosujących na populistyczne partie siły i porządku. Pozostaje

jednak – nieśmiało wyrażana także przez Sontheimera – nadzieja, że nawet marginalne idee odwołujące się do empatii i zrozumienia mogą trwale zakorzenić się w świadomości politycznej, a z czasem dokonać jej wyraźnej korekty. Mogą jednocześnie wzbogacić debatę publiczną o krytyczne stanowiska, które w długiej perspektywie doprowadzą do zmiany prawa i polityki państwowej, a w dłuższej perspektywie przewartościują mentalność samych obywateli.

Bibliografia

Blumer Herbert (1971) *Social Problems as Collective Behavior*. „Social Problems”, vol. 18, no. 3, s. 298–306.

Bourdieu Pierre (2004) *Moment krytyczny*. Przełożył Maciej Gdula. „Krytyka Polityczna”, nr 6, s. 66–93.

Bourdieu Pierre (2009) *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*. Przełożyły Karolina Sztandar-Sztanderska, Anna Ziółkowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Brich Cecile (2008) *The Groupe d'Information sur les Prisons: The Voice of Prisoners? Or Foucault's*. „Foucault Studies”, no. 5, s. 26–47.

Bucholc Marta (2014) *Pamiętacie mocny program? Współczesne losy mocnego programu socjologii wiedzy* [w:] Maciej Gdula, Lech M. Nijakowski, red., *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 209–233.

Butler Judith (2008) *Uwikłani w płęć*. Przełożyła Karolina Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Castells Manuel (2013) *Sieci oburzenia i nadziei*. Przełożyła Olga Siara. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Czyżewski Marek (2003) *Trzy nurty socjologii przemocy jako odmiany dyskursu – o pułapkach czynienia przemocy wytlumaczalną*. „Przegląd Socjologiczny”, tom 52, nr 1, s. 205–233.

Deleuze Gilles (1986) *Foucault and the Prison*. „History of the Present”, no. 2, s. 1–2, 20–21.

Deleuze Gilles, Foucault Michel (1977) *Intellectuals & Power* [w:] Donald F. Bouchard, ed., *Language, Counter-Memory, Practice*. New York: Cornell University Press, s. 205–217.

Della Porta Donatella, Kriesi Hanspeter, Rucht Dieter (2009) *Social Movements in a Globalizing World*. London: Palgrave Macmillan.

Eribon Didier (2005) *Foucault*. Przełożył Jacek Levin. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Foucault Michel (1980) *Truth and Power* [w:] Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977 Michel Foucault*. New York: Pantheon Books, s. 109–133.

Foucault Michel (1990) *Qu'est-ce que la critique?*, „Bulletin de la Société Française de Philosophie” nr 2, s. 35–63.

Foucault Michel (1991) *Remarks on Marks: Conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e).

Foucault Michel (1998a) *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Foucault Michel (1998b) *Trzeba bronić społeczeństwa*. Przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Foucault Michel (2000) *Seksualność i władza*. Przełożyli Damian Leszczyński, Lotar Rasiński [w:] Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, red., *Filozofia, Historia, Polityka*. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 201–218.

Foucault Michel (2001) *Dits et écrits*. Daniel Defert, François Ewald, eds., tom 1. Paris: Gallimard.

Foucault Michel (2011) *Narodziny biopolityki*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2013) *Polityczna funkcja intelektualisty*. Przełożył Kajetan Maria Jaksender [w:] Bartłomiej Blesznowski, Kajetan Maria Jaksender, Krzysztof Matuszewski, red., *Kim pan jest, profesorze Foucault?* Kraków: Libron i Eperons-Ostrogi, s. 239–246.

Gandal Keith (1986) *Intellectual Work as a Political Tool*. „History of the Present”, no. 2, s. 6–7, 15–18.

Hanisch Carol (1970) *The Personal is Political* [w:] Shulamith Firestone, Anne Koedt, eds., *Notes From the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. New York: Radical Feminism, s. 76–78.

Heider Fritz (1958) *Psychology of Interpersonal Relations*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Himmelfarb Gertrude (2007) *Jeden naród, dwie kultury*. Przełożył Piotr Bogucki. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Iyengar Shanto (1991) *Is Anyone Responsible? How Television Frames Political Issues*. Chicago: The University of Chicago Press.

Johnston Hank, Noakes John A. (2005) *Frames of Protest. Social Movements and the Framing Perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Lakoff George (2011) *Nie myśl o słoniu! Jak język kształtuje politykę*. Przełożyli Anna Ewa Nita, Jacek Wasilewski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.

Mason Paul (2013) *Skąd ten bunt?* Przełożył Michał Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Mohr Reinhard (2008) *Miłość do rewolucji. O tym, co prawdziwe, a co fałszywe*. Przełożyli Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła [w:] Daniel Cohn-Bendit, Rüdiger Dammann, red., *Maj '68. Rewolta*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 29–47.

Mouffe Chantal (2008) *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przełożyła Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Nedelmann Birgitta (1995) *Schwierigkeiten soziologischer Gewaltanalyse*. „Mittelweg 36”, t. 4 nr 3, s. 8–17.

Paczesny Jacek (2011) *O niektórych problemach związanych z dyskursem antyrasistowskim. Na przykładzie sporu o oświadczenie sejmowe posła Górskiego*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 7, nr 3, s. 1–34.

Paczesny Jacek (2014) *Elity symboliczne o mowie nienawiści. Analiza debaty* Zło może urosnąć [w:] Marek Czyżewski, Karol Franczak, Magdalena Nowicka, Jerzy Stachowiak, red., *Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy*. Warszawa: Sedno, s. 254–290.

Reisigl Martin, Wodak Ruth (2001) *Discourse and Discrimination*. London: Routledge.

Schütz Alfred (1984) *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. Przełożyła Dorota Lachowska [w:] Edward Mokrzycki, red., *Kryzys i schizma*, tom 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 137–192.

Sontheimer Kurt (2008) *Zmiany świadomości politycznej w konsekwencji studenckiego protestu*. Przełożył Leszek Żyliński [w:] Joanna Jabłkowska, Leszek Żyliński, red., *O kondycji Niemiec. Tożsamość niemiecka w debatach intelektualistów po 1945 roku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 279–292.

Tapscott Don (2010) *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia świat*. Przełożył Piotr Cypriański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Touraine Alain (1972) *Le mouvement de mai, ou communisme utopique*. Paris: Editions du Seuil.

Welch Michael (2010) *Pastoral Power as Penal Resistance. Foucault and the Groupe d'Information sur les Prisons*. „Punishment & Society”, vol. 12, no. 1, s. 47–63.

Wolin Richard (2012) *The Wind From the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*. Princeton: Princeton University Press.

Zoonen van Lisbet (2012) *I-Pistemology: Changing Truth Claims in Popular and Political Culture*. „European Journal of Communication”, vol. 27, no. 1, s. 56–67.

Žižek Slavoj (2013) *Rok niebezpiecznych marzeń*. Przełożyli Barbara Szelewa, Maciej Kropiwnicki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Cytowanie

Franczak Karol (2016) *Rozum na barykadzie. Michel Foucault i intelektualizacja społecznego protestu*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 108–126 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

The Philosopher on the Barricade. Michel Foucault and the Intellectualization of Social Protest

Abstract: The main scientific objective of the paper is to investigate the problematization of protest, resistance, and explosions of social discontent in the discourse of European symbolic elites. The analysis of three dimensions of the intellectualization of protest serves to answer the following questions: how is protest shaped as an object of intellectual discussion, how it gains the attention of symbolic elites, and how intellectuals support social protest and make it a subject of public attention. The second objective is to identify the paradoxes and dilemmas of the intellectualization of protest on the example of Michel Foucault and the organization *Groupe d'Information sur les Prisons*. Following Foucault's case, the author argues that the protest cannot avoid symbolic appropriation by those who claim to be its greatest advocates, and elites declaring themselves to be social critics are often uncritical towards their ideological positions.

Keywords: Michel Foucault, Intellectualization of Social Protest, *Groupe d'Information sur les Prisons*, Discourse, Power, Public Sphere

Jerzy Stachowiak
Uniwersytet Łódzki

Czy władza jest wszędzie? Krytyka dwóch uzasadnień Foucaultowskiej tezy o powszechności władzy

Abstrakt Michel Foucault jest jednym z tych autorów, którzy istotnie przysłużyli się do poszerzenia znaczenia terminu „władza” oraz obszarów, w których szuka się jej przejawów. Wkład Foucaulta w rozbudowę studiów nad władzą jest jednak frapujący. Otóż w *Historii seksualności* Foucault zaczął otwarcie przekonywać, że władza jest po prostu wszędzie. Ten pogląd – teza o powszechności władzy – ma u Foucaulta dwa, rozwijane latami, uzasadnienia. Na użytek niniejszej analizy pierwsze z nich zyska nazwę uzasadnienia historiozoficznego, a drugie – uzasadnienia zróżnicowaniem społecznym. Celem artykułu jest krytyka ich obu, a pośrednio także tezy, którą wspierają. Ich rekonstrukcja i krytyczne rozpatrzenie są ważne dla postfoucaultowskiego nurtu w naukach społecznych, ponieważ ramy wszelkiej Foucaultowskiej analityki władzy wyznaczone są właśnie przez te dwa uzasadnienia.

Słowa kluczowe Michel Foucault, władza, dyskurs, teoria społeczna, krytyka

Jerzy Stachowiak – socjolog, asystent w Zakładzie Badań Komunikacji Społecznej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Główne zainteresowania badawcze: teoria społeczna, społeczeństwo i gospodarka wiedzy, analiza dyskursu. Publikował m.in. w „Studiach Socjologicznych” i „Societas/Communitas”.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej
Instytut Socjologii
Uniwersytet Łódzki
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41, 90-214 Łódź
e-mail: jerzy.stachowiak@uni.lodz.pl

Metoda – tak Michel Foucault zatytułował jedną z części *Historii seksualności* (1995). Poświęcił w niej wiele miejsca kierunkowi badawczemu, w jakim miały zmierzać jego kolejne poszukiwania. W żadnym razie *Metoda* nie jest jednak omówieniem ścisłej procedury badawczej, nastawionej na pozyskiwanie materiałów badawczych, danych określonego typu lub osiąganie wyznaczonych przez teorię celów analitycznych. Foucaultowska metoda dotyczy raczej sposobu stawiania pytań i konceptualizowania hipotez. Centralne miejsce w *Metodzie* zajmują pytania i oczekiwania związane z tym, co Foucault nazywa nową analityką władzy.

Rzecz jasna, Foucault w wielu pracach formułuje uwagi mające metodologicznie dookreślić jego badania. Często również, i niejako przy okazji innych tematów, wprowadza komentarze na temat ogólnych własności władzy oraz jej znaczenia dla omawianej w danym czasie problematyki szczegółowej. W *Metodzie* jednak Foucault rozwija nowe rozumienie władzy i świadomie kontrastuje je z najbardziej rozpowszechnionym – acz wymagającym, jego zdaniem, sceptycznego dystansu – jurydycznym. Dzięki połączeniu wątków dotyczących metody i władzy miało stać się możliwe wskazanie pól badawczych będących poza zasięgiem dotychczasowych badań i zarysowanie sposobów ich analizy. Foucault określa tę wiązkę zagadnień mianem nowej analityki władzy.

„Władza będąca wszędzie” a władza jurydyczna

Analityka ta ma wyznaczać nową orientację badawczą w studiach nad władzą. Owa nowość nie ma być alternatywą dla prac nad władzą dyscyplinarną, badaną przez Foucaulta głównie w *Nadzorować i karać* (1993), tylko ma być skonstruowana z ujęciem jurydycznym (por. podrozdziały *Historii seksualności* pt. *Stawka i Metoda*).

Otóż Foucault wskazuje przede wszystkim konieczność porzucenia jurydycznej koncepcji władzy. W perspektywie jurydycznej władza oznacza rządy władców formalnie panujących nad społeczeństwem, jego instytucjami i jednostkami. Wyraża się ona w systemie regulacji prawnych egzekwowanych przez centralne instytucje państwa. Aparat państwowy określa dopuszczalny zakres wolności

i nieskrępowanego działania jednostek, a w rękach suwerennego władcy znajduje się polityczna moc podporządkowywania ludzi literze prawa i przeciwdziałania antysystemowym aktom nieposłuszeństwa. W centrum zainteresowania analiz władzy jurydycznej znajduje się zestaw regulaminów, kodeksów, zakazów i nakazów prawnych, legitymizacja zinstytucjonalizowanej relacji między rządzącymi i rządzonymi oraz stopień i kierunek administracyjnego ograniczania wolności poddanych.

Foucault uważa, że takie rozumienie władzy jest wyłącznie jedną z opcji. Co więcej, jest ona nawet w pewnym zakresie ograniczająca, ponieważ uniemożliwia prowadzenie odpowiednich badań nad związkami władzy z rozproszonymi i niekontrolowanymi przez centra administracyjne praktykami społecznymi, choćby w obszarze seksualności. Właśnie z tego względu należy wyzwolić się spod tej perspektywy i wytworzyć dla niej przeciwwagę. Foucault zapowiada wprowadzenie takiej alternatywy – innego rozumienia władzy i innej jej analityki. Opisuje ją już to jako studia dotyczące „pewnego typu wiedzy o seksie [...] w kategoriach władzy”, już to jako badania „historycznych stosunków władzy i dyskursu o seksie” (Foucault 1995: 82–83). Proponuje zerwać z rozumieniem władzy w sposób prawnoinstytucjonalny i poucza, jaką koncepcję trzeba przyjąć w zamian. Otóż o władzy należy myśleć jako o „pochodzącej z dołu”, jako o „będącej wszędzie” oraz jako o „władzy bez króla”. W celu wyjaśnienia i dalszego opisanego swojej propozycji Foucault oferuje kilka hipotez na jej temat (1995: 84–86).

Hipoteza pierwsza – „władza nie jest czymś, co się zdobywa”. Nie jest więc, by tak rzec, przedmiotem

czyjegokolwiek posiadania ani rzeczą, którą można w pewnych okolicznościach utracić. W przeciwieństwie do jurydycznej wizji dwukierunkowych stosunków między dominującym aparatem państwowym i zdominowanymi przezeń jednostkami, władza ma się przejawiać w wielostronnych układach społecznych. Druga hipoteza – „stosunki władzy nie sytuują się na zewnątrz relacji innego typu”, ale są weń wpisane. Foucault stara się przekonać, że władza jest jednocześnie warunkiem i skutkiem takich relacji jak ekonomiczne czy poznawcze. Trzecia – wysuwana na pierwszy plan przez koncepcję jurydyczną opozycja panujących i poddanych jest zależna od władzy „pochodzącej z dołu”. Władza bowiem ma wykształcać się oddolnie – w grupach takich jak rodziny, a nie odgórnie – na przykład w centrach rządowych. Czwarta – „stosunki władzy mają charakter intencjonalny i niesubiektywny”. Zdaniem Foucaulta działania władzy nie motywuje żadne specjalne grono, które mogłoby wyjaśnić, dlaczego intencją władzy jest taka czy inna forma kontroli jednostek. Władza działa sama, choć ma charakter ponadjednostkowy, a jej efekty nie sprowadzają się do realizacji czyjegokolwiek subiektywnego planu. Hipoteza piąta – władza zawiera w sobie punkty oporu wobec niej samej. Opór, bunt i kontestacja nigdy nie mogą wydostać się poza władzę – one stanowią jej część. Opisywany po Foucaultowsku opór wobec władzy pełni tak różne i, wydawałoby się, wzajemnie wykluczające się role, jak na przykład „przeciwnika” władzy, ale i jej „celu”, „podpory”, a także „łupu do zdobycia”.

Tak zakreślona koncepcja władzy wymaga szczególnej uwagi. Nawet przy otwartości na samą ideę

„władzy będącej wszędzie” oraz przymknięciu oka na typową dla Foucaulta wymijającą poetykę i zamiłowanie do enigmatycznych paradoksów, pierwsze wrażenie wywołane przez badawczy program *Metody* może prowadzić do przynajmniej dwóch spostrzeżeń. Albo Foucault poszerza charakterystykę władzy poza jej sensowne granice i doprowadza ją do logicznej sprzeczności wewnętrznej, albo też popełnia błąd polegający na tym, że na podstawie szczególnych i w danym momencie interesujących go uwarunkowań wyciąga wnioski o władzy w jej ogólności. I choć z nieprzychylniej Foucaultowi perspektywy można byłoby obu tych spostrzeżeń długo bronić, to dążenie do krytycznego rozpatrzenia poznawczej wartości nowej analityki władzy może prowadzić o krok dalej. W optyce wykraczającej poza *Metodę* można wziąć pod uwagę, między innymi, dwie okoliczności.

Po pierwsze, idea „władzy będącej wszędzie” zostaje w *Metodzie* dookreślona i szeroko omówiona, ale nie stanowi koncepcyjnej rewolucji. Na jej zrębach Foucault polegał jeszcze przed *Historią seksualności*. Można ją odnaleźć już w 1975 roku, choć w postaci podporządkowanej badaniom nad powstawaniem instytucji więziennictwa i jeszcze bez swojej późniejszej nazwy. W *Nadzorować i karać* zasadnicze wątki późniejszego stanowiska były już zarysowane:

[...] bo jeśli prawdą jest, że nadzór dotyczy jednostek, to jego funkcjonowanie opiera się na siatce relacji przebiegających z góry na dół, ale zarazem, w pewnej mierze, z dołu do góry i w poprzek; siatka ta „uspójnia” system i przenika go na wskroś objawami władzy, które wzmagają się wzajemnie – nadzorcy są

nieustannie nadzorowani. W hierarchicznym nadzorze dyscyplinarnym władzy nie posiada się jak rzeczy, nie przekazuje się jak majątku; ona funkcjonuje jak maszyna. I aczkolwiek piramidalna organizacja na górze umieszcza swój „mózg”, „władzę” produkuje całość aparatu i ta całość właśnie wyznacza miejsca jednostkom w ciągłej i jednorodnej przestrzeni. (Foucault 1993: 213)

Powrót do *Nadzorować i karać* pozwala na pokazanie, że nowa analityka władzy jest w gruncie rzeczy echem od dawna oczywistej dla Foucaulta tezy o wszechobecności władzy.

Po wtóre, „władza pochodząca z dołu” jest wprost opisywana w pracach opublikowanych po *Historii seksualności* – na przykład w wykładach z roku akademickiego 1978/1979, wydanych jako *Narodziny biopolityki* (2011). Przy czym sposób, w jaki Foucault później korzystał ze swojej koncepcji, wprowadza wątpliwości dotyczące jej statusu. Otóż, o ile w *Historii seksualności* Foucault przekonywał, że „władza pochodząca z dołu” jest aspektem proponowanej przez niego perspektywy metodologicznej, to w wykładach ze zbioru *Narodziny biopolityki* uznał, że przejście od władzy „odgórnej” do „oddolnej” jest historycznym faktem, zjawiskiem społecznym w historii rządzenia, a więc przedmiotem dopiero wymagającym badań. Sugeruje to, że jeszcze do 1976 roku, opierając się na przykładzie problematyki seksualności, Foucault w pewnym zakresie improwizował, raczej wypróbowywał nową koncepcję władzy, a nie obwieszczał w pełni wypracowane stanowisko. Do podobnych teoretycznych przymiarek Foucault przyznawał się w *Narodzinach biopolityki*, gdzie testował pojęcie rządomości na

problematyce neoliberalizmu (2011: 194). Za zależnością opisu poszczególnych narodzin (więzienia lub biopolityki) od próbnie stosowanej w danym czasie koncepcji władzy przemawia także problematyczne identyfikowanie przez Foucaulta wieku XVIII już to jako tryumfu władzy dyscyplinarnej (*Nadzorować i karać*), już to jako czasu sukcesów rządomości (*Narodziny biopolityki*).

Nie podobna twierdzić, że koncepcja „władzy będącej wszędzie” nie ma merytorycznej wagi i zdolności do pobudzania nowych badań. W różny sposób inspiruje ona wielu badaczy lokujących się w tak zwanym nurcie postfoucaultowskim. Jednak to nie poznawcza istotność skonstrastowania starej i nowej analityki władzy jest najistotniejsza. Zasadnicze znaczenie ma natomiast to, że *Metoda* stanowi etap, w którym dochodzi do rozbudowy uprawomocnienia „władzy będącej wszędzie”. Przed *Historią seksualności* obowiązywało tylko jedno jej wyraźne uzasadnienie, które można nazwać historiozoficznym. Z czasem zaczyna ono być wspierane nowym, formułowanym w kategoriach zróżnicowania społecznego. Jest ono obecne w szkicowych zarysach już w *Nadzorować i karać*, ale nabiera ostatecznej formy w *Narodzinach biopolityki*.

Łącznie stają się one dwoma warunkami brzegowymi wytyczającymi granice wszelkiej Foucaultowskiej analityki władzy, a jednocześnie dwoma pewnikami jej programowego sceptycyzmu. W spadku po Foucaulcie znajduje się więc nie tylko pewien etos badawczy, do którego skądinąd czasem badacze chcą się ograniczyć (Rose 1999). Foucault pozostawił także owe dwa pewniki swoich studiów nad władzą. Decyzja w sprawie wpisania

się w nurt postfoucaultowski jest więc także decyzją w sprawie ich akceptacji lub odrzucenia. Czy należałoby zachować sceptycyzm wobec swoistych kamieni granicznych sceptycyzmu Foucaulta? Teoretyczne okoliczności ich powstania oraz niektóre konsekwencje uzupełniania jednego uzasadnienia powszechności władzy drugim można prześledzić w sposób następujący.

„Władza będąca wszędzie” uzasadniana historiozoficznie

Foucault nie dostarcza na tyle trwałej definicji władzy, by nadała ona za jego własnym, wszechstronnym zapotrzebowaniem na jej wykorzystanie. W zamian stawia on na koncepcyjną pojemność różnych jej określeń. Otóż, gdy stara się wytłumaczyć, czym jest władza, to pożytki tych prób, związane ze stosowną ogólnością definicji, ustępują miejsca rozmyślnej mglistości jej ostatecznych kształtów. Tak dzieje się w *Metodzie*, w której Foucault pisze:

Wydaje mi się, że władzę trzeba przede wszystkim pojmować jako wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca; zespół punktów oparcia dla wzajemnych relacji między tymi stosunkami, wskutek czego powstają łańcuchy lub systemy czy też, odwrotnie, przesunięcia i zwiastujące podział sprzeczności; w końcu owocne strategie, których ogólna intencja lub instytucjonalna krystalizacja dopełniają się w postaci aparatów państwowych, formuł prawa, społecznych hegemonii. (1995: 83)

Stąd, czy się to wydaje fortunne, czy też nie, uchwycenie Foucaultowskiego rozumienia władzy nie może oprzeć się na podsunętej czytelnikowi definicji, ale wymaga samodzielnych prób jej odtworzenia z różnych wypowiedzi i tekstów. Z efektami takich teoretycznych rekonstrukcji można rzecz jasna zawsze dyskutować i z powodzeniem szukać w nich luk.

Jednakże zastosowań pojęcia „władza” i jej typów, które Foucault diagnozował, jest wiele: w tym władza pastoralna, suwerenna czy dyscyplinarna. Foucault rozpoznawał nasilanie się lub spadek ich wpływu na rzeczywistość społeczną w zależności od historycznie zmiennych kontekstów ich obowiązywania. Żadne społeczeństwo w całości ani żadna jego część z osobna nie jest poza wpływem władzy jako takiej, czyli władzy bez dodatkowych określeń, władzy po prostu. Choć w różnym miejscu i czasie władza przyjmuje różne postacie, to ona sama ma dla Foucaulta charakter uniwersalny i ahistoryczny. Taki tok rozumowania stanowi oś *historiozoficznego uzasadniania powszechności władzy*. To jej transformacje stanowią podstawy wszelkich innych zmian społecznych – od treści wiedzy naukowej po relacje ekonomiczne. Zastosowanie tu pojęcia „historiozoficzności” ma służyć rekonstrukcji jednego z uzasadnień tezy o wszechobecności władzy, a więc niepodobna określać nim jakichkolwiek badań prowadzonych przez samego Foucaulta. Rzecz dotyczy bowiem kategorii ogólnej niż władza pastoralna, suwerenna czy dyscyplinarna.

Ponadto stosunki władzy mają objawiać się w każdym kontekście: od przemian makrospołecznych

(relacje państwo–obywatel), przez transformacje instytucji (pojawienie się i działanie szpitali psychiatrycznych), po mikrorelacje władzy w kontaktach osobistych i formowanie się wyobrażeń jednostek o sobie samych. W historiozoficznym rozumieniu władzy wszechobecność i nieskończoność są jej głównymi cechami. Te abstrakcyjne własności władzy mogłyby ewentualnie tłumaczyć częste utożsamianie jej z procesami anonimowymi, czyli pozostającymi bez bezpośredniego związku z dyspozycjami jednostek.

Warto jednak zauważyć, że mimo apelu o nową analitykę władzy koncepcyjny schemat starych badań (jurydycznych) jest nadal u Foucaulta w użyciu. Otóż innym aspektem uzasadniania historiozoficznego jest fakt, iż stanowi ono konsekwencję koncepcyjnego ruchu wykonanego przez Foucaulta w postaci zamiany władzy i podmiotu miejscami. Jednostka, z jej cechami charakteru, celami i motywami, nie zostaje usunięta z pola widzenia – jest stale punktem wyjścia analiz władzy. Także wtedy, gdy Foucault przenosi akcent z badania władzy jurydycznej na „władzę będącą wszędzie”. Foucault uczłowiecza władzę, to jej nadane zostają cechy osobowe, jej przypisane jest sprawstwo i ludzkie, skądinąd często negatywne, cechy. Foucault jest przekonany, że „stosunki władzy są na wskroś wyrachowane”, a sama władza jest „cyniczna” (1995: 85). Personifikacja władzy prowadzi Foucaulta do uznania, że techniki władzy mają postać „podstępów”, „głęboko podejrzanych zarządzeń”. Co więcej, mają one „zawłaszczać różne społeczne dziedziny”, a ich „pozornie niewinne” oblicze przesłania ich związek z „utajonymi motywami i naciskami” (1993: 165).

Władza ujmowana w kategoriach historiozoficznych jest także opisywana w stronie czynnej, a nie biernej – to ona działa, a nie jest sprawowana. Podmioty z kolei zostają usytuowane w pozycji zależnej od warunkującego wpływu władzy – są jej sługami, a nie posiadaczami. Dzięki temu jednostki, zwykle rozumiane jako egzekwujące władzę mocą jurysdykcji, zostają sprowadzone do roli nieświadomych swojej roli swoistych wehikułów władzy. Niesłusznie przypisywane im w dotychczasowych badaniach relacji władzy sprawstwo i autonomia są w istocie podporządkowaniem, czekającym tylko na wezwanie którejś z postaci „władzy będącej wszędzie”.

Zapowiedziany w *Metodzie* cel wyzwolenia siebie i innych spod tradycyjnej wykładni, widzącej w podmiocie ostoję władzy, zostaje więc osiągnięty co najwyżej połowicznie. Odebranie autonomicznego charakteru i absolutnego sprawstwa ludziom pociąga za sobą absolutyzację i antropomorfizację władzy. I odwrotnie – władza, opisywana jako rozproszona, ponadjednostkowa i anonimowa, wyposażona jest równocześnie we wszystkie cechy, które Foucault odebrał podmiotom: ona „tworzy”, „prześlizguje się”, „cumuje”, „atakuję”, „blokuje”, „fabrykuje”, „uruchamia” i wykonuje wiele innych ludzkich czynności.

Jest to możliwe dzięki szkatułkowej budowie historiozoficznego uzasadniania władzy. Podobnie jak w powieści szkatułkowej w naczelną historię wpisane są opowieści dodatkowe, częściowo odrębne i mające własną specyfikę, tak i u Foucaulta – we władzy najwyższego rzędu, czyli „władzy będącej wszędzie”, zawierają się różne jej odmiany

(dyscyplinarna, suwerenna czy pastoralna). Z kolei do zakresu oddziaływania poszczególnych odmian władzy zostaje zrelatywizowana aktywność instytucji i jednostek, które je zasilają. Na przykład tam, gdzie jeden człowiek sprawuje władzę nad innym (nauczyciel nad uczniem w tradycyjnej szkole) lub technika władzy formuje poddaną jej jednostkę (kształtowanie zachowania żołnierza w musztrze wojskowej), tam w gruncie rzeczy obie strony – rządząca i rządzona, formująca i formowana – są zależne od władzy pewnego typu, w podanych tu przykładach chodzi o władzę dyscyplinarną. Ta zaś, a wraz z nią jej siostrzane odmiany, nie jest samodzielna, działa tylko w pewnych kontekstach historycznych i w określonych okolicznościach społecznych. Jest ona bowiem zaledwie mniejszą szkatułką zamkniętą w szkatule od siebie pojemniejszej – ponadczasowej i niewyczerpalnej „władzy będącej wszędzie”. Tak jak kompozycja powieści szkatułkowej wymaga, aby opowieść ramowa sama nie była częścią innej opowieści, tak i uzasadnianie historiozoficzne określa ideę nadrzędną wobec władzy dyscyplinarnej, suwerennej i pastoralnej. Choć Foucault bada historię władz niższego rzędu, to idea władzy nie skończona jest mu potrzebna jako idea ostateczna – niewymagająca dalszego uzasadniania i nadająca sens odmianom władzy o węższym zakresie. W tej właśnie mierze stanowi ona aksjomat teoretyczno-metodologicznego programu, który sam walczy z aksjomatami.

Krytykę tego sprawstwa idei władzy, która bez celu zmienia siebie i podporządkowane jej osobowe i instytucjonalne wehikuły, można znaleźć między innymi w pracach Pierre'a Bourdieu (2001:

304–312). Twierdzi on, że Foucault uporczywie przypisuje siłę sprawczą ogólnym ideom mającym charakteryzować czasowy kontekst powstawania instytucji, konfliktów i oporu wobec władzy. Bourdieu uważa, że abstrahowanie od aktorów społecznych i instytucji, które tworzą i odtwarzają opinie, dyskursy czy style rozumowania, jest pomijaniem siły napędowej kulturowych przemian, których wyrazem jest swoisty typ konkurencji w danym polu (np. naukowym). Dla Bourdieu właśnie ta konkurencja stanowi o tym, że zmiany przez nią powodowane nie są pozbawione sensu, nie są nieukierunkowane i nielogiczne – są natomiast zdeterminowane procesami walki o dominację wewnątrz pola, zachodzącymi w wyniku nierównomiernej dystrybucji danego kapitału. Konflikty bieżące bazują na konfliktach wcześniejszych. Następowanie po sobie kolejnych układów relacji władzy między grupami dominującymi i podporządkowanymi określa (przynajmniej do pewnego stopnia) kształt przyszłych układów.

Sprawstwo „władzy będącej wszędzie” sięga tak daleko, jak tylko może. Foucault (1995: 88) twierdzi, iż „Seksualność dlatego ukonstytuowała się jako dziedzina badań, że stosunki władzy uczyniły ją możliwym przedmiotem poznania”. Na tym Foucault nie poprzestaje. Jego zdaniem władza nie tylko warunkuje obszary badań – ona tworzy realność jako taką. Wariant tezy o zależności prawdy od władzy Foucault podaje w *Nadzorować i karać* (1993: 233): „W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji”.

Im szersze kręgi zataczają poznawcze roszczenia Foucaulta i im bardziej idea władzy nabiera uniwersalistycznego charakteru, tym bardziej staje się narażona na szereg trudności. Problematyczna zamiana miejscami władzy i podmiotu to jedno. Drugie to zamiana badań nad zależnością władzy od prawdy na rzecz analiz zależności prawdy od władzy. Albowiem Foucault przekonuje, że władza produkuje realność i wiedzę. Gdziekolwiek wyraża on tę tezę wprost, niekiedy tylko ją czytelnikowi aluzyjnie podsuwa. Tak czy inaczej poznawcze roszczenia Foucaulta muszą dać się zastosować do jego własnego stanowiska i to pod groźbą pozbawienia go teoretycznej samoekspresji.

W ten sposób stanowisko Foucaulta staje przed problemem samoodniesienia. Czy śledzenie historii seksualności jest także realnością produkowaną przez władzę? Czy badanie władzy w jednej szkatułce jest produktem władzy wyższego rzędu? Słowem, czy nowa wiedza o władzy może prawomocnie domagać się uznania swej wyższości w stosunku do starej wiedzy o władzy? W świetle tezy o zwierzchności władzy nad prawdą odpowiedź twierdząca wymagałaby do określenia poznawczego statusu wyników prac samego Foucaulta; odpowiedź przecząca – wyjaśnienia przesłanek ewentualnego uprzywilejowania jego badań. Jeśli powszechność władzy nie oszczędza niczego i nikogo, to także los każdego poznania jest dany z góry i prowadzi je do podporządkowania się stosunkom władzy (por. Habermas 2000: 309–326). Ponadto, skoro Foucaultowska nowa analityka władzy nie miałaby być pod określonymi względami lepsza od starych, skoro miałaby z nimi jedynie konkurować, pozostając

w zasadzie produktem władzy, to historiozoficzne uzasadnianie „władzy będącej wszędzie” można rozumieć dwojako. Albo jako w gruncie rzeczy podcięcie przez Foucaulta poznawczej gałęzi, na której siedzi, albo jako strategiczny ruch w teoretycznej walce zapowiedzianej podczas cyklu wykładów w Collège de France w 1976 roku, wydanych pod tytułem *Trzeba bronić społeczeństwa* (1998).

W trakcie pierwszego z nich Foucault przedstawia w ogólnym zarysie zajmującą go podówczas problematykę. Wyjaśnia, że interesuje go tak zwana wiedza ujarzmiona, która ma tendencję do buntu. Składają się na nią:

treści historyczne, które zostały przysypane i ukryte pod funkcjonalnymi całościami lub formalnymi systematyzacjami. [...] Rodzaje wiedzy, którym do tej pory odmawiano wartości, widząc w nich wiedzę bezpojęciową i niedostatecznie opracowaną: wiedzę naiwną, podrzędną w poznawczej hierarchii wartości, leżącą poniżej wymaganego poziomu naukowości. (Foucault 1998: 19–20)

Odsłonięcie tych treści możliwe ma być dzięki wspartej erudycją krytyce oficjalnych systemów wiedzy dominującej. Chcąc zająć się relacjami między wiedzą ujarzmioną i wiedzą dominującą, Foucault proponuje swoje badania archeologiczne i genealogiczne. Ich motorem napędowym ma być bunt wiedzy wymierzony „przeciwko treściom, metodom lub pojęciom jakiejś nauki, [...] przeciwko efektom centralistycznej władzy, związanej z instytucją i funkcjonowaniem zorganizowanego dyskursu naukowego” (Foucault 1998: 21).

Foucault przyznaje genealogiom specjalny status umożliwiający im stanie się środkiem sprzeciwu wobec dominujących dyskursów. Jak twierdzi: „Dokładnie rzecz ujmując, genealogie są antynaukami” (Foucault 1998: 21). Głównym zadaniem antynauki ma być służenie walce z dyskursami oficjalnie uznanymi za naukowe. Systematyczne badania archeologiczne i genealogiczne nakierowane są na demaskowanie efektów władzy przyznającej niższy status dyskursom „niedojrzałym” i na otwarcie drogi do wyzwolenia wiedzy ujarzmionej. Wraz z uznanymi za prawdziwe treściami wybranych nauk szczegółowych – ekonomii czy medycyny – celem ataku Foucaulta ma być także łącząca te nauki ogólna idea rozumu. Twierdzi, że zakłada ona istnienie racjonalności samej w sobie i często traktowana jest jako antropologicznie niezmienna idea rzekomo absolutnej wartości rozumu (Burchell, Gordon, Miller 1991: 79).

Zdaniem Paula Veyne’a (2010) Foucault miał uważać, że nie mamy dostępu i nie możemy orzekać o generalnych prawdach na temat ludzkości w ogóle, nigdy nie będziemy w stanie dysponować ostatecznymi odpowiedziami w obrębie pytań moralnych czy zawłości filozofii antropologicznej. Veyne przekonuje, że Foucaultowi nie chodzi jednak o nie, ale o krytykę generalizacji na temat istoty człowieka lub jego natury i przypisywanej im prawdziwości. Foucault miał nie negować istnienia realności historycznych ani podważać obiektywności wypowiedzi, które analizował. Poruszał się w sferze empirycznych faktów, których prawdziwość jest nam dostępna i możemy ją określić.

W relacji Veyne’a sceptycyzm Foucaulta nie prowadzi do wątpienia w realność „drobnych faktów

codzienności” (2010: 47 [tłum. własne]) – zjawisk, które wszyscy bierzemy pod uwagę, podejmując zwykle codzienne działania. Foucault miał też nie podważać takich oczywistości jak ludobójstwa czy Holokaust, mimo iż można je różnie interpretować i dyskutować na temat konkretnych towarzyszących im okoliczności. Foucault miał twierdzić, że badacz może ufać wyłącznie pojedynczym zjawiskom historycznym – drobnym faktom – a nie filozoficznym zasadom, które jako aspirujące do miana prawd ponadczasowych należałoby raczej badać i poddawać krytyce niż przyjmować za badawczy punkt wyjścia. Zdaniem Veyne’a Foucault ujawnia się w ten sposób jako nieoczekiwany pozytywista; można byłoby nawet dodać – empirysta. Wszelkie syntezy miałyby być uprawnione tylko o tyle, o ile dotyczą faktów – pojedynczych zjawisk dostępnych obserwacji.

Foucault wypowiada więc wojnę uniwersaliom i ideom ponadczasowym. Historyzm ogólnego programu badawczego Foucaulta zdaje się przy tym nie dotyczyć kategorii „władzy będącej wszędzie”, stanowiącej filar jego własnej koncepcji ufającej ponoć tylko „drobnym faktom codzienności”. Foucault sam wprowadza ideę ponadczasową, tyle że pod postacią historiozoficznego uzasadnienia powszechności władzy, której jego empiryzm mimo wszystko potrzebuje, aby faktom nadać znaczenie dla buntu wiedzy i walki z dyskursami dominującymi.

„Władza będąca wszędzie” uzasadniana zróżnicowaniem społecznym

Teza o zależności prawdy od władzy wprowadza dodatkowy dylemat. Z koncepcją „władzy będącej

wszędzie” wiąże się bowiem zalecenie Foucaulta, by być nominalistą – by stronić od powszechników antropologicznych. Gdy w *Metodzie* Foucault (1995: 84) zarysowuje nową analitykę władzy, pisze również: „Z pewnością warto być nominalistą – władza nie jest ani instytucją, ani strukturą, ani czyjąkolwiek potęgą, jest nazwą używaną złożonej sytuacji strategicznej w danym społeczeństwie”. Podobny wątek pojawia się w *Narodzinach biopolityki* (2011), gdzie Foucault przedstawia, jak nominalizm mógłby przysłużyć się proponowanej przez niego metodyce badań.

Polegała ona [Foucaultowska metoda – przyp. JS] raczej na powiedzeniu: załóżmy, że szaleństwo nie istnieje. Czym byłaby wtedy możliwa do napisania historia rozmaitych wydarzeń, praktyk, które wydają się organizować wokół owego rzekomego przedmiotu zwanego szaleństwem? W grę wchodzi tu więc dokładna odwrotność historycyzmu – nie tyle krytyczne badanie powszechników bazujące na metodzie historycznej, ile wyjściowe założenie o nieistnieniu powszechników, a następnie pytanie o możliwą historię. (Foucault 2011: 23–24)

Wraz z nakazem nominalistycznym Foucault proponuje przyjąć, że przedmioty abstrakcyjnych pojęć, takich jak „szaleństwo”, ale i „podmiot”, „lud” czy „państwo”, nie istnieją. Ma to umożliwić pisanie, na przykład historii szaleństwa, jako wyniku oddziaływania okoliczności instytucjonalno-historycznych, a nie jako zjawiska lokującego się między medykiem a pacjentem, nadzorującym a nadzorowanym. Tyle że to właśnie posługiwanie się abstrakcjami, a nie ich brak pozwala Foucaultowi na rekonstrukcję owej historii. Mianowicie

Foucault chce wskazywać warunki, które były konieczne do tego, by w danym kontekście fenomen taki jak szaleństwo mógł w ogóle zostać uznany za problem wymagający środków zaradczych. Należy do nich między innymi wytworzenie się określonych instytucji, takich jak szpitale psychiatryczne. Te z kolei uwarunkowane były narodzinami dziedzin nauki szczególnie zainteresowanych szaleństwem – medycyny, a w dalszej kolejności także psychoanalizy. Również medycyna i psychoanaliza mogły się wyodrębnić tylko w pewnych warunkach, czyli w obrębie obowiązujących w danej epoce historii nauki reguł wyrażania prawdy i fałszu. Ale, zgodnie z Foucaultowską tezą o zależności prawdy od władzy, i te reguły mają swoje konieczne warunki – są nimi przemiany władzy.

Instytucjonalne środki opanowywania jednostek zdefiniowanych jako szalone zależne są od reguł wyrażania prawdy i fałszu, a następnie od przemian władzy. Ponownie oznacza to, że to władza jest stroną aktywną. Ona reguluje warunki możliwości dyskursu prawdy, a pośrednio tworzy dyscypliny wiedzy, które następnie współgrają z praktykami instytucjonalnymi zorientowanymi na opanowywanie „szaleńców”. I w tym przypadku Foucault potrzebuje władzy uzasadnianej historiozoficznie do wyjaśnienia, co determinuje reguły prawdy, wiedzę naukową, instytucje i praktyki kontroli jednostek.

Ale od *Historii seksualności* idea „władzy będącej wszędzie” zaczyna tracić swoją wyłącznie historiozoficzną wymowę, aby w *Narodzinach biopolityki* doczekać się nowego uzasadnienia. Opierając się na rekonstrukcji sposobów konceptualizowania

społeczeństwa obywatelskiego, Foucault zaczyna uzasadniać powszechność władzy i jej „oddolne pochodzenie” w kategoriach zróżnicowania społecznego. Mniej więcej od wykładów z 1979 roku problematyka dyscypliny, władzy pastoralnej, suwerennej, a także mikrofizyki władzy zamknięta zostaje między dwoma, już w pełni wyartykułowanymi, sposobami uzasadniania powszechności władzy – dwoma, niepodważalnymi na gruncie stanowiska Foucaulta, warunkami brzegowymi jego analityki. Ich specyfikę i formę koncepcyjnego opracowania można prześledzić w wykładzie z 4 kwietnia.

Foucault wraca w nim do wyjaśniania różnicy między władzą jurydyczną a „władzą będącą wszędzie”. Stara się pokazać uprzedniość tej drugiej wobec wszelkiego jurydyczno-prawnego jej sformalizowania. Foucault chce tym samym dowieść, że można zaświadczyć o wszechobecności władzy nie tylko metodami historiozofii, ale obserwacją wydawałoby się zupełnie pospolitych różnic międzyludzkich. W tym celu obszernie odnosi się do tekstu na temat historii społeczeństwa obywatelskiego pod tytułem *An Essay on the History of Civil Society* (1782) autorstwa jednego z najważniejszych przedstawicieli szkockiego oświecenia – Adama Fergusona. Foucault w następujący sposób przytacza fragment z Fergusona:

Przed ustanowieniem jakiegokolwiek instytucji politycznej, powiada Ferguson, ludzie różnią się za sprawą nieskończonej mnogości talentów, jakimi zostali obdarzeni. Gdy ich połączyć, każdy znajdzie swoje miejsce. Będą więc razem chwalić lub ganić, jednak ich udział w badaniach, konsultacjach i dyskusjach

będzie różny. Niektóre jednostki jako takie zdobywają przewagę nad innymi. (2011: 303)

Foucaulta najbardziej interesuje odnotowana w *An Essay on the History of Civil Society* różnorodność ról i zadań stojących przed ludźmi połączonymi w grupy. Jego zdaniem omawiane przez Fergusona zróżnicowanie społeczne związane jest z tym, że jakkolwiek podejmowanie decyzji zapada zawsze w grupie, to jednak udział poszczególnych jednostek w tym procesie jest różny. Zaraz potem Foucault stwierdza:

O tyle też rzeczywistość władzy poprzedza prawo, które je utwierdza, wzmacnia i uprawomocnia. Władza istnieje, jeszcze zanim ktokolwiek zacznie ją regulować, przekazywać albo utwierdzać na drodze prawnej. [...] Jurydyczna struktura władzy pojawia się znacznie później, po fakcie, po zaistnieniu władzy jako takiej. (2011: 303–304)

„Władza jako taka” to właśnie „władza będąca wszędzie” lub też „pole strategicznych możliwości”, czyli, zgodnie z manierą Foucaulta, „prawo tworzenia się i rozpraszania się wszystkich możliwych opcji wyboru” (1968: 29 [tłum. własne]). Władza w tym przypadku wyłania się poza wszelką jej instytucjonalizację i prawnym sformalizowaniem. Foucault uzasadnia powszechność władzy i jej oddolne pochodzenie tym, że na bazowym poziomie ludzie po prostu różnią się między sobą. Różnice międzyjednostkowe wraz z więziami społecznymi mają przekładać się na mnogość ról pełnionych w społeczeństwie, te z kolei warunkują społeczny podział pracy (produkcyjnej i decyzyjnej). Ostatecznie w ten sposób kształtuje się zróżnicowa-

nie udziału ludzi w życiu grupowym (Foucault 2011: 303). Społeczeństwo obywatelskie „od samego początku wydziela władzę, która nie jest ani jego pierwszym warunkiem, ani uzupełnieniem” (Foucault 2011: 304). Społeczeństwa nie istnieją bez społecznego zróżnicowania i w tym sensie jest ono warunkiem wytworzenia się organizacji społecznych i zdobywania przewagi pewnych jednostek nad innymi. Okazuje się więc, że dla Foucaulta władza wyłania się zewsząd dokładnie z tych powodów, z których jednostki znajdują dla siebie różne miejsca w społeczeństwie.

Takiego stanowiska nie można jednak bez znaczących zastrzeżeń przypisać Fergusonowi. Owszem, Ferguson uważa, że bazowe różnice międzyludzkie wymuszają dostosowanie i podporządkowanie się już istniejącym strukturom i relacjom społecznym (1782: 105). Nie mówi on jednak o władzy w rozumieniu bliskim Foucaultowi. Nie używa także tego pojęcia w odniesieniu do zagadnień, które Foucault ma zilustrować, wykorzystując *An Essay on the History of Civil Society*. W skrócie, przekonanie o spontanicznym powstawaniu władzy jest tym właśnie, co Foucault niejako dodaje od siebie do komentowanych fragmentów. Ferguson odnosi się bowiem do zróżnicowania jednostek w ich przysposobieniu do pełnienia odmiennych ról w życiu społecznym, ale robi to bez słowa o relacjach władzy, tak ważnych dla Foucaulta w chwili formułowania dodatkowego uzasadnienia ich powszechności.

Owo podporządkowanie wiąże się w równej mierze z odmiennością indywidualnych talentów, co z utratą części autonomii jednostkowej przez sam

fakt uczestnictwa w życiu grupowym (rodzinnym, politycznym czy zawodowym). Ponadto idea praw naturalnych oraz wsparta na niej oświeceniowa idea zasadniczej równości wszystkich ludzi są mi-tem dla Foucaulta, ale powszechnie uznana oczywistością dla Fergusona i bazą dla *An Essay on the History of Civil Society* (Ferguson 1782: 104). Dlatego też kategoria władzy pojawia się u niego wyłącznie jako własność suwerena, jako efekt rządów lub cel tych, którzy dążą do ich przejęcia. Stąd status i rola traktatu Fergusona w wykładzie z 4 kwietnia 1979 roku pozostają niejasne: czasem praca ta ma być ilustracją powszechności władzy, ale czasem osnową dla wypowiedzi mających dopiero o jej istnieniu przekonywać.

Problematyczne jest nie tylko sięgnięcie po argumenty do Fergusona. Uzasadnienie wszechobecności władzy zróżnicowaniem społecznym, dające się zrekonstruować na podstawie lektury tekstu źródłowego (*An Essay on the History of Civil Society*), *Historii seksualności* (przede wszystkim *Woli wiedzy*), wykładów z *Narodzin biopolityki* (m.in. z 10 stycznia i z 4 kwietnia 1979 r.) oraz analizy metodologicznego postulatu nominalizmu, tworzy bowiem wraz z uzasadnieniem historiozoficznym całościową klamrę legitymizującą tezę o „władzy będącej wszędzie”. Niektóre konsekwencje jej ostatecznych własności stają się jednak teoretycznymi kłopotami dla ujętego w nią stanowiska badawczego.

(1) Zakorzenie nowego uzasadnienia tezy o powszechności władzy w *An Essay on the History of Civil Society* sprawia, że teza ta staje się socjologicznie banalna. Rozumiany po Foucaultowsku termin „władza” okazuje się dokładnie tym, czym miał być

już w *Metodzie* – używaną nazwą. Zmiana terminologiczna w tym przypadku nie wprowadza zmiany rzeczowej, a „władza będąca wszędzie” staje się koncepcją pustą (por. Rorty 1993: 128).

(2) Wytworzenie obu warunków brzegowych nowej analityki władzy zmierza w stronę zapewnienia jej poznawczej prawomocności w każdej sferze badań. Dzięki temu każdy stan i proces społeczny może być uznany za emanację władzy, jej efekt lub korelat. Sukces badawczy przedsięwzięcia nastawionego na poszukiwania i demaskację władzy okazuje się zawsze uprzednio zagwarantowany przyjętymi uzasadnieniami jej wszechobecności. I odwrotnie – dzięki budowie warunków brzegowych nowej analityki, teza o powszechności władzy umacnia się, gdy tylko badaniem zostanie objęta nowa forma życia społecznego. W perspektywie nowej analityki władzy nie należałoby więc pytać, gdzie można znaleźć przejawy władzy, tylko jak dowieść, że są one dokładnie tam, gdzie w założeniu miały być – wszędzie.

(3) Dwa pewniki, na których wsparta jest Foucaultowska teza, sprawiają, że jest ona niewywrotna. Niemożliwe staje się wyobrażenie jakichkolwiek sytuacji czy relacji społecznych, które byłyby poza kształtującym je wpływem procesów powstawania władzy. Zagrożeniem byłoby wręcz przypuszczenie, że jakieś grupy, instytucje, dyskursy lub okoliczności społeczne mogą nie być jej nośnikami. Ale warunki brzegowe władzy do tego nie dopuszczają i dopuścić nie mogą. Zdaniem Foucaulta nie można być poza zasięgiem wszelkich technik rządzenia i nie można znaleźć się poza „władzą będącą wszędzie”. Także odmowa podporządkowania się wybranym mecha-

nizmom władzy i sposobom rządzenia może prowadzić w najlepszym razie do wolności relatywnej. Samostanowienie wobec władzy pewnego typu nie oznacza niezależności od władzy w ogóle.

(4) Nowej analityce władzy grozi popadnięcie w kłopoty, przed którymi miała ustrzec. Teza o powszechności władzy niesie bowiem ze sobą ryzyko utraty polemicznej skuteczności dyskursu teoretycznego, którą zaniepokojony był sam Foucault. Ten wątek wymaga choćby krótkiego, ale osobnego omówienia.

Utrata polemicznej skuteczności dyskursu teoretycznego

Jak wiadomo, Foucault nie zaproponował teorii władzy w tradycyjnym sensie. Nie dążył do formalizacji opisu, zamkniętego systemu teoretycznego, wszystko to kojarząc z dotychczasowym (jego zdaniem – opresyjnym) dyskursem nauk humanistycznych, któremu chciał się przeciwstawić. Próby te prowadziły go do podejmowania znaczących wysiłków na rzecz zapewniania czytelników, że jego własne prace i zamierzenia badawcze nie znajdują się w obszarze dotychczasowych dyscyplin naukowych. Przekonywał o tym między innymi podczas pierwszego wykładu z cyklu *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* (2010), wygłoszonego 11 stycznia 1978 roku. Podczas formułowania kilku metodologicznych uwag na temat znanej już z *Historii seksualności* nowej analityki władzy, Foucault twierdził, że przedmiot jego zainteresowania

nie należy ani do dziedziny historii, ani socjologii, ani do ekonomii. Jest to raczej coś, co – w taki czy

inny sposób i ze względów czysto faktycznych – wiąże się z filozofią, czyli z polityką prawdy, to właśnie zdaje mi się bowiem najlepszą definicją słowa „filozofia”. Chodzi o politykę prawdy. (2010: 25)

Foucault mógł utrzymywać, że zajmuje się polityką prawdy, ponieważ, jego zdaniem, każda wiedza obowiązująca w danym społeczeństwie jest efektem toczących się w nim walk i starć. Relacja między walką a prawdą była dla Foucaulta wymiarem politycznym, w którym rozwija się każda filozofia¹. Jednocześnie jednak uważał, że relacja ta ulega dziś teatralizacji, traci swój sens i skuteczność w polemikach prowadzonych w ramach dyskursu teoretycznego (2010: 26)². Stąd też nawoływał: „nigdy nie uprawiać polityki”. Wygłoszenie tych słów w roku 1978, a więc w dwa lata od wykładu, w którym Foucault widział swoje własne badania jako na wskroś umotywowane politycznie, pozwala zwrócić uwagę na dwie sprawy.

Pierwsza to oczywisty kontrast między zagorzałą chęcią politycznego wspierania wiedzy ujarzmionej a „kategorycznym i bezwzględny imperatywem”, by trzymać się od uprawiania polityki z daleka. Ów kontrast jest tym bardziej uderzający, że w opinii Foucaulta żadna analiza ani dyskurs teoretyczny

¹ W tym stanowisku można odnaleźć pewne powinowactwo z wyrażoną kilka lat wcześniej tezą Louisa Althussera: „Filozofia jest, w ostatecznej instancji, walką klasową w teorii” (1972: 25 [tłum. własne]). Wyjaśnienie tej tezy oraz roli sformułowania „w ostatecznej instancji” można znaleźć w artykule, z którego pochodzi przywołany cytat.

² Przyjmuję własne tłumaczenie tego fragmentu. Wbrev polskiemu wydaniu, relacja między walką a prawdą nie jest cechą dyskursu teoretycznego, ale polemik w nim prowadzonych. W wykładzie z 11 stycznia Foucault mówi: *ce rapport sérieux et fondamental entre la lutte et la vérité, je crois qu'il ne fait rien d'autre que se théâtraliser, se décharner, perdre son sens et son efficace dans les polémiques qui sont intérieures au discours théorique* (2004: 6).

nie są wolne od pewnych przesłanek o charakterze nakazu lub zakazu. Mają one wynikać z niedających się wyeliminować preferencji wobec określonego porządku społecznego i faworyzowania pewnych kierunków walki społecznej. Mimo to Foucault życzył sobie, aby jego wykłady były traktowane inaczej – jako opis starć politycznych, a nie uczestnictwo w nich (2010: 25). Wolał również, aby imperatywy leżące u podstaw jego własnych wniosków badawczych nie miały dla odbiorców charakteru bezpośrednich wskazówek do działania, ale były jedynie imperatywami względnymi – opisem przeszkód na samodzielnie wybranej drodze przeprowadzania zmian społecznych i walki o nie. Foucault dążył więc do tego, aby jego własne wypowiedzi były odbierane na specjalnych warunkach – poza swoją własną tezą o zakorzenieniu każdego dyskursu w relacji między prawdą a walką.

Druga sprawa – postulowanie nowej analityki władzy raczej nie jest odpowiedzią na wspomnianą utratę polemicznej skuteczności relacji między walką a prawdą, lecz pod pewnymi względami formą pogłębiania tej tendencji. Szczególnie przyczynia się do tego przejście od uzasadnienia powszechności władzy w kategoriach historiozoficznych do uzasadnienia zróżnicowaniem społecznym. W pierwszym z nich nieusuwalność i uniwersalność władzy są czymś dalece abstrakcyjnym i nieuchwytnym. W najbardziej pojemnej szkatule, czyli w najszerszym rozumieniu, oraz w szkatule „o rozmiar mniejszej”, a więc na poziomie życia instytucji społecznych, władza jest nie tylko narzucana, ale także bezwiednie akceptowana przez podmioty niekiedy przekonane o swojej niezależności. Przykładem może być proces edukacji, który

w optyce Foucaultowskiej pełni rolę zarówno mechanizmu utrzymywania u władzy określonej klasy społecznej, jak i środka utrwalania rygorów panowania własnymi siłami edukowanych. Władza umacniana jest przez zespoły praktyk i społecznych relacji wspomaganych przez towarzyszące im dziedziny nauki (na przykład pedagogikę czy ekonomię), instytucje (szkoły), a także obie strony relacji klasowych (klasy uprzywilejowane i podporządkowane).

Perspektywa historiozoficzna stanowiła pod względem skuteczności polemicznej mocne oparcie, między innymi dzięki zamianie władzy i podmiotu miejscami. Także z powodów retorycznych, antropomorfizacja władzy umożliwiła uczynienie jej aktywną sprawczynią przemian społecznych, a podmiotów ostatecznymi ofiarami jej wpływu. Jednakże im bardziej nowa analityka władzy uzasadniana jest zróżnicowaniem społecznym, tym słabsza staje się polemiczna skuteczność wprowadzanej przez Foucaulta relacji między walką a prawdą. Nowe uzasadnienie odbiera władzy ludzkie cechy, osłabia znaną z wcześniejszych tekstów Foucaulta konfrontacyjną retorykę, usuwa z pola widzenia uosobionego wroga. W konsekwencji rozmywa kontury obiektu politycznie umotywowanych ataków i szczybi polemiczne ostrze nowej analityki władzy.

Być może dlatego właśnie w tym samym czasie gdy Foucault rozbudowuje uzasadnienie zróżnicowaniem społecznym, poszukuje on także wyraźnego politycznego znaczenia dla swoich badań w nowych obszarach. W *Narodzinach biopolityki* Foucault pisze:

Z politycznego punktu widzenia ważne jest dziś, jak sądzę, ustalenie, jaki reżim werydyczny pojawił się w określonym momencie – reżim, na podstawie którego możemy dziś, na przykład, stwierdzić, że dziewiętnastowieczni lekarze opowiadali bzdury na temat seksu. Samo to stwierdzenie nie ma żadnego znaczenia politycznego. Ważne jest natomiast określenie reżimu werydycznego, który pozwalał owym lekarzom orzekać jako prawdę pewne rzeczy, o których dziś skądinąd wiadomo, że prawdą raczej nie były. Oto punkt, w którym analiza historyczna może nabrać znaczenia politycznego. Z politycznego punktu widzenia liczy się nie historia prawdy czy historia fałszu, lecz historia orzekania prawdy. (2011: 59)

Aby prowadzić badania nad historią orzekania prawdy, Foucault odchodzi od zainteresowania wiedzą ujarzmioną oraz jej buntem i koncentruje się na interpretowaniu tekstów założycielskich – wielkich dzieł najznamienitszych twórców myśli politycznej i ekonomicznej. W swoich kolejnych wykładach poświęca wiele uwagi nie tylko Fergusonowi, ale i Adamowi Smithowi czy Gary’emu Beckerowi. Stara się rozpoznać najważniejsze punkty w rozwoju myśli społecznej, które wywarły zasadniczy wpływ na sposoby organizacji państwa, relacji społecznych, a w konsekwencji przejawy „władzy będącej wszędzie”.

Studiowane przez Foucaulta teksty programowe nie są jednak w stanie wyjaśnić działania jednostek, grup, rodzin i instytucji społecznych w oddolnej praktyce społecznej. Thomas Lemke, badacz należący do nurtu postfoucaultowskiego, twierdzi nawet, że Foucault postrzegał rzeczywistość, w której obowiązują różne racjonalności władzy,

jako permanentną „porażkę” programów wobec praktyki (2007: 45). Dlatego też kłopot związany z polemiczną skutecznością Foucaultowskiej koncepcji władzy pozostaje. Foucault zajmuje się bowiem założeniami lub też ogólnymi regułami rządzenia. Owe racjonalności władzy nie określają wszakże swojego zastosowania. Z tego względu teza o powszechności władzy samodzielnie nie może wyjaśnić praktyki społecznej ani na rzecz, ani przeciw władzy. Foucault jest w stanie stwierdzić, że w danych historycznych okolicznościach orzekania prawdy określony dyskurs ma szansę oddziaływania na ludzi, ich grupy i organizacje, natomiast wskazanie, jak ten wpływ przebiega i czy właśnie ten, a nie inny dyskurs wyznacza, determinuje i kontroluje działanie podmiotów pozostaje zagadką. Jej rozwiązanie nie znajduje się w zasięgu jego analiz.

Ma to znaczenie nie tylko dla diagnozy skuteczności władzy, ale również dla możliwych form oporu wobec niej. Akceptacja tezy o „władzy będącej wszędzie”, nieokreśloności relacji między programami a praktyką oraz ewentualna zgoda na unikanie przez Foucaulta wyraźnych normatywnych deklaracji w sprawie form przeciwstawiania się władzy mogą skutecznie odebrać konsekwentnym jego zwolennikom zapał do ugruntowanego w jego dorobku oporu wobec władzy. Foucault ani nie podpowiada, dlaczego należałoby występować przeciw tym, a nie innym przejawom władzy, ani w jaki sposób wybrać lepszy lub gorszy cel zmiany. W książkach i wykładach Foucault nie mówi, co robić – ogranicza się tylko do wskazania, skąd może wyłonić się ryzyko podlegania władzy.

Pewne nadzieje na uzyskanie podpowiedzi w sprawie sprzeciwu wobec danej formy władzy można byłoby wiązać z ideą krytyki. W bliskim Foucaultowi rozumieniu krytyka pozwala wyrazić „wolę niebycia rządzonym w ten sposób, przez tych ludzi i za taką cenę” (1997: 72 [tłum. własne]). W tej postaci jest ona powiązana z historycznymi praktykami rewolucyjnego sprzeciwu i niezbędnym łącznikiem między aktualnością władzy a przyszłością zmian. Efektem krytyki jest następnie dobrowolna niesubordynacja realizowana w sytuacji zgłaszania przez dyskursy sprzyjające władzy roszczenia do prawdy.

Idea krytyki w takim sformułowaniu, jakkolwiek rozbudzającym wyobraźnię i chęć działania, nie rozwiązuje podstawowych dylematów zaangażowania społecznego. Tak jak koncepcja „władzy będącej wszędzie” nie wyjaśnia praktyki społecznej, tak też idea krytyki nie ukierunkowuje *woli niebycia rządzonym w ten sposób, przez tych ludzi i za taką cenę*. Zakłada bowiem konieczność samodzielnego zdecydowania, czy i ewentualnie jak wystąpić przeciw danej formie polityki prawdy (Foucault 1997: 32) – czy uznać to, co mówi autorytet władzy za prawdę, czy też nie. Z tych samych względów nie wskazuje ona konkretnych celów krytycznego ataku, ani nie sugeruje, czy i, ewentualnie, w jakich okolicznościach, dać sobą rządzić.

Na tle „władzy będącej wszędzie” błędnie jaskrawość różnic między jej poszczególnymi odmianami. Z jednej strony mechanizmy dyscyplinarne oparte na karaniu, normowaniu i nadzorze, a z drugiej tak zwane rządzenie przez wolność (Rose 1998; 1999), bazujące na ideach autonomii,

indywidualnej inicjatywie i projektowaniu własnej aktywności, wyglądają na, po prostu, równorzędne wcielenia władzy. Stąd też doza argumentacyjnej sprawności i odczytanie w pracach Foucaulta pozwolą dowodzić, że i autoironia, i szydzenie z innych mogą na równych prawach służyć władzy i być jej efektami. Skoro władza wyłania się zewsząd, to można byłoby też sądzić, że rywalizacja gospodarcza ma ostatecznie tę samą podstawę, co choćby wspólne opowiadanie żartów.

Co więcej, zabieganie przez Foucaulta o uznanie treści swoich prac wyłącznie za opis przeszkód na drodze do celów wybranych samodzielnie przez jego słuchaczy musi przynieść zgubne skutki dla wszelkiego inspirowanego Foucaultem publicznego aktywizmu. Otóż zgodnie z tezą o wszechobecności władzy, każdy opór doprowadzi do jej reprodukcji lub do wytworzenia jej nowych form. Jeśli kategoria „władzy będącej wszędzie” stanowi zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia starań o ważne dla pewnych grup sprawy publiczne, to jej polemiczna skuteczność, a także moc motywowania do działania są minimalne. Może ona także w pewnych okolicznościach okazać się szkodliwa dla samych jej zwolenników. Wszechobecność władzy, z jej historiozoficznym sprawstwem, może utwierdzać sympatyków Foucaulta w obywatelnym przekonaniu, że przeciwstawianie się jednej władzy prowadzi do niczego więcej, jak zadzierzgnięcia nowych jej relacji. Z kolei moment pogodzenia się z tym przekonaniem i mimo wszystko dążenie do normatywnie umocowanej zmiany dowolnych praktyk społecznych na inne to chwila zaniku polemicznej skuteczności idei

„władzy będącej wszędzie” i uwiad jej praktycznej (choć niekoniecznie poznawczej) przydatności.

Paradoksalnie rozrostowa tendencja Foucaultowskiej nowej analityki może więc wyzuć z poczucia jakiegokolwiek pozaspekulatywnego sensu jej uprawiania. Deficyt ten można do pewnego stopnia zniwelować, wypracowując własne normatywne stanowisko w sprawie celów i środków walki społecznej. Można także sięgnąć do innych autorów, którzy wskazują kierunki społecznie pożądanej zmiany, lub liczyć, że ktoś inny wytłumaczy, jak „zastosować Foucaulta”. Każdy z tych wariantów musi jednak uwzględniać, że celowa zmiana społeczna, nawet w imię idei tak wzniosłych jak emancypacja, „toruje drogę do nowych stosunków władzy” (Foucault 2000: 283–284 [tłum. własne]). Władza musiałaby być uznana za determinantę i przeznaczenie takich ruchów społecznych jak, chociażby, *Group d'Information sur les Prisons* (GIP), który Foucault współzałożył w 1971 roku, a także polskiej *Solidarności*, którą w latach 80. XX wieku Foucault popierał.

Można byłoby próbować przewyciężyć to swoiste Foucaultowskie fatum, sięgając do wykładów Foucaulta (2005) z lat 1981–1982. Wprowadził on wtedy pojęcie *subiektywacji* odnoszące się do relacji podmiotu wobec siebie i sposobów, w jakie podmiot sam się kształtuje na podstawie tego, co uznaje za prawdę. Allan Milchman i Allan Rosenberg (2009) wyróżniają dwa znaczenia przypisywane subiektywacji przez Foucaulta. Pierwsze odnosi się do relacji podmiotu wobec prawdy, w której podmiot dokonuje uprzedmiotowienia siebie oraz podporządkowuje się dyskursowi autorytetu, na

przykład w postaci danego z zewnątrz prawa moralnego. W wyniku tego oddziaływania podmiot kształtuje siebie na podstawie wiedzy, traktowanej przez niego jako prawdziwa. Subiektywacja w tym rozumieniu nie ma nic wspólnego z faktyczną wolnością podmiotu, jest blisko spokrewniona (jeśli nie tożsama) z pojęciem subiektywacji – ukształtowania podmiotu przez systemy władzy (por. Czyżewski 2012). Jest raczej markowaniem wolności, choć daje jednostkom poczucie sprawczej mocy działania, w tym także przekonanie o niezależności względem systemu władzy-wiedzy oraz możliwości walki z nim.

W drugim znaczeniu stosowanym przez Foucaulta subiektywacja ma miejsce, kiedy podmiot nie podporządkowuje się dyskursowi, któremu z jakichś powodów przypisane jest miano autorytetu, ale sam wyraża prawdę i jest w stanie oddziaływać na siebie jako środek i cel autonomicznych technik siebie i praktyk wolności (por. Foucault 2000). Rozróżnienie obu znaczeń subiektywacji ma istotne znaczenie dla, jak go nazywają Milchman i Rosenberg, *rdzenia etyki Foucaulta* (o moralności Foucaulta i jego, ponoć naiwnej, fascynacji antykiem por. Veyne 1988: 321). Tylko drugie znaczenie ma wiązać się z faktyczną alternatywą, jaką przynosi realna wolność w obliczu niemal wszechobecnym technik dominacji i kontroli. Z kolei dla etyki Foucaulta stosunek podmiotu wobec prawdy nie wyraża się tylko w stabilnej relacji do dyskursu prawdziwego, ale również w trybie przyjęcia aktywnej względem niego postawy. Jednym z głównych punktów odniesienia jest tu antyczna idea paretzji, a więc praktyki mówienia prawdy, szczerego i otwartego wyrażania swoich opinii w celu

kształtowania siebie i innych. Przeciwnieństwami paretzji są pochlebstwo i retoryka – techniki dominowania nad słuchaczem, uniemożliwiający mu wytworzenie prawomocnej władzy nad samym sobą (Foucault 2005: 386).

Milchman i Rosenberg stawiają pytanie o możliwość rozróżniania między tymi dwoma znaczeniami subiektywacji, biorąc pod uwagę, iż, z jednej strony, w obu przypadkach realizuje się ona poprzez techniki kształtowania siebie, dążenie do wolności i poczucie podmiotowości, a z drugiej owo kryterium oddzielające prawdziwe praktyki wolności etycznego podmiotu (subiektywacja w drugim znaczeniu) od ich pozorów (subiektywacja w pierwszym znaczeniu) powinno dać się ustalić bez popadania w od początku obcy Foucaultowi otwarty normatywizm. Autorzy dowodzą, że w celu zapewnienia stabilnej demarkacji Foucault starał się dostarczyć kryterium formalne, w skład którego wchodziły cztery elementy: *krytyka*, *opór*, *problematyzacja* i *parezja*. Mają one znamionować faktyczną wolność etycznego podmiotu.

Na pozostawionym przez Foucaulta etapie prób formalizacji owego kryterium kwalifikowanie działania jako spełniającego lub niespełniającego wymienionych wyżej wymogów polega na rozstrzygnięciach o charakterze decyzji. Chodziłoby tu o decyzje na temat tego, czy podmiot jest wystarczająco krytyczny wobec danego dyskursu, czy odpowiednio dokonuje problematyzacji, czy dość silnie stawia opór władzy i czy faktycznie jest paretzją. Ustalenie, kiedy podlega się technikom dominacji danego systemu władzy, a kiedy

jest się poza ich zasięgiem pozostaje również zawsze w relacji do czynników kontekstu historycznego, kulturowego i osobistego.

Gdyby jednak wszyscy, bądź choćby istotna część społeczeństwa, współdzielili tak rozumianą wolność, to jej główne wyznaczniki, a więc opór, krytyka i problematyzacja (prawdopodobnie parezja w najmniejszym stopniu), stałyby się elementami panującego modelu władzy. Jest to, rzecz jasna, tylko hipotetyczny wariant i bez szans na realizację, ponieważ nieustanne podważanie obowiązującego porządku społecznego uniemożliwiłoby wykształcenie się zdroworozsądkowych i zrutyinizowanych typów działania, stanowiących niezbędny element potocznego nastawienia wobec świata. Zbyt duża dawka krytycyzmu i problematyzacji jest w stanie zniszczyć podstawowy ład potocznej wiedzy w tej samej mierze, w jakiej nadmiar racjonalności naukowej dezorganizuje codzienne rutynowe działania. Jest to sprawa w naukach społecznych (między innymi w socjologii) rozpoznana: „Każda próba utrwalenia tych racjonalności [racjonalności naukowych – przyp. JS] lub wymuszenia ich respektowania w codziennym działaniu spotęguje tylko poczucie bezsensowności istnienia środowiska, w jakim działa jednostka, i zdeorganizuje system interakcji” (Garfinkel 1984: 220).

Stąd też można przypuszczać, że tak pojmowana wolność podmiotu nie jest w stanie się upowszechnić. Ale to właśnie jej niecodziennosc i siła, z jaką przeczy ona schematom życia codziennego, może być traktowana jako jeden z najważniejszych, koniecznych, choć najpewniej niewystar-

czających wskaźników wolności podmiotu wobec władzy. Z tej względności czerpie *etyka Foucaulta*, preferowane przez niego ujęcie wolności, ale także omawiana przez niego w ostatnich pracach idea prawdy, której wartość jest dla Foucaulta wątpliwa, gdy chodzi o „lustrzane odbicie” rzeczywistości we współczesnym znaczeniu, za to niezaprzeczalna jako element suwerennej władzy nad samym sobą.

Ale i tu trzeba poczynić wcześniej zgłoszone zastrzeżenie: ani krytyka, o jakiej mówi Foucault, ani charakterystyka subiektywacji nie określają, jakie zmiany promować i której władzy się wymykać. Ponownie decyzja w tej sprawie jest pozostawiona innym. O tyle też krytyka jako próba niebycia rządzonym w dany sposób pozwala Foucaultowi odpowiedzieć na pytania negatywne, nie zaś pozytywne – umożliwia kontestowanie, zasila niechęć i wspiera podawanie w wątpliwość bieżących stosunków władzy, ale nie udziela żadnych wskazówek perspektywnych. Krytyka *à la Foucault* będzie nieuchronnie reaktywna wobec zmiennych stosunków władzy albo ślepo zapatrzona w samą siebie.

Co więcej, jedną z konsekwencji koncepcji „władzy będącej wszędzie” jest przekonanie Foucaulta, że władza nie jest zła. Twierdzi on, że „władza to gry strategiczne. Wszyscy wiemy, że władza nie jest zła” oraz że „relacje władzy nie są złe same w sobie” (Foucault 2000: 298 [tłum. własne]). Początkowo, gdy była jeszcze zamieniona z podmiotem miejscami, pozostawała przynajmniej do pewnego stopnia zła – „cyniczna” i „na wskroś wyrachowana”. Z czasem i w tej mierze, w ja-

kiej wymaga tego uzasadnienie zróżnicowaniem społecznym, Foucault przyjął, że władza nie jest „zła ze swej natury” (1979: 452 [tłum. własne]). W pewnym sensie nie może być inaczej, ponieważ uzasadnianie powszechności władzy zróżnicowaniem społecznym kazałoby uznać za złe samo to zróżnicowanie. Byłoby to jednakże niezgodne z indywidualistyczną i elitarystyczną postawą Foucaulta wkładającego przez lata wiele wysiłku, by nie dać się porównać z innymi autorami i nurtami w humanistyce. Stąd, o ile u podstaw niesubordynacji wobec władzy zwykle leży poczucie niesprawiedliwości lub bolesne doświadczenie, o tyle też w świetle tezy o powszechności władzy znaczenie tego rodzaju czynników motywujących opór istotnie słabnie, a wraz z nim niknie wyrazistość celu krytyki.

Zakończenie

Na koniec trzeba poczynić pewne zastrzeżenie. To, co pod pewnymi względami przyczynia się do utraty polemicznej skuteczności relacji między walką a prawdą, dla zwolenników Foucaulta może być świadectwem interpretacyjnej i badawczej atrakcyjności jego akademickiej postawy. Podobnie rzecz się ma z metakomunikacyjnymi własnościami jego tekstów: jednych odstrasza, innych przyciąga (Czyżewski 2013: 21). Tak czy inaczej, kształt definicji władzy, charakter ich uzasadnień oraz formuła eksplikacji głównych przedmiotów Foucaultowskiego zainteresowania są pod względem ich dyskursywności i zrozumiałości takie, jakie miały być (Czyżewski 2005). Pytanie mogłoby więc brzmieć, dlaczego ów stan jest właśnie taki. Częściowo jest on elementem in-

telektualnej autostylizacji Foucaulta, a częściowo „publiczną manifestacją konsekwentnie kontestacyjnego sposobu interpretacji rzeczywistości (polegającego na ustawicznych poszukiwaniach i eksperymentowaniu z własną metodą oraz anarchizującej postawie wobec porządku społecznego)” (Czyżewski 2013: 21).

Jednocześnie jednak niejako na wpuł skonkretyzowane osiowe pojęcia i powtarzający się poetycki ton wielu zasadniczych fragmentów jego prac wyrażają swoistą i ćwiczoną przez lata, by tak rzec, strategię dyplomatyczną Foucaulta. Odpowiada ona po części za to, co Richard Rorty nazwał „domaganiem się przywilejów poety” przez Foucaulta (Rorty 1993: 131). W wielu swoich pracach pisał on bowiem, unikając zaciągania teoretycznych zobowiązań. W wywiadach, dyskusjach i tekstach często wypowiadał się w sposób niezamykający mu żadnej drogi koncepcyjnego odwrotu i umożliwiający interpretacyjne wycofanie się z tej lub innej tezy. W ten sposób Foucault prowadził na przykład dyskusję z, przyjmującym pod wieloma względami przeciwstawną strategię komunikacyjną, Noamem Chomskim w 1971 roku podczas spotkania z cyklu „International Philosophers’ Project” w Eindhoven (Stachowiak 2012).

Zasada nadrzędna, której Foucault hołdował – uciekać przed zdefiniowaniem – znajdowała wszechstronne zastosowanie. Nie była ani wyłączną realizacją postawy, którą można wiązać z próbą odpowiedzi na pytanie, jak *nie być rządzonym w taki sposób, przez tych ludzi i za tę cenę*, ani tylko własnością pojęć, którymi się posługiwał. Była i jest ona nadal rękojmnią bezpieczeństwa dla tych, którzy

na prace Foucaulta chcieliby się powoływać. Stale rosnąca popularność i wzmożone zainteresowanie nauk społecznych problematyką władzy może być okazją dla „autorów aspirujących” do wykorzystania Foucaultowskiej strategii dyplomatycznej dla zagwarantowania własnym tekstom prawomocności akademickiej.

Jednym tylko z przykładowych efektów tych krzyżujących się trendów jest wielość zastosowań metafory gry w tekstach Foucaulta. Jego zdaniem „władza działa w grze nieegalitarnych i zmiennych relacji”³, dodatkowo „władza to gry strategiczne” (Foucault 2000: 298 [tłum. własne]). Rola tej metafory jest nie tyle opisowa, co raczej retoryczna i strategiczna. Nie tylko terminologicznie upraszcza i wyjaśnia złożoność procesów, do których się odnosi, ale stanowi także skrót myślowy umożliwiający nieposługiwanie się określeniami mającymi charakter niepotrzebnie przesadzający i nazbyt zobowiązujący. Jednocześnie „smaruje” ona „mechanizm”, który mógłby się „zatrzeć” w przypadku domagania się dosłownego wyjaśnienia, czym jest władza w świetle owych gier. Z perspektywy sympatyków Foucaulta na stałe wpisane w metaforę gry celowa wieloznaczność i mglistość są świadectwem badawczej samoświadomości i teoretycznej odpowiedzialności. Jednocześnie jednak opis jakiegoś zjawiska przy jej użyciu metakomunikacyjnie podpowiada, że z założenia literalne zrozumienie owego opisu nie jest wymagane.

Najpewniej niewielka liczba analiz postfoucaultowskich będzie bezpośrednio problematyzować

³ *Le pouvoir s'exerce [...] dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles* (Foucault 1976: 123).

oba uzasadnienia tezy o powszechności władzy. Wszakże szczególnie te z nich, które będą starały się wiernie podążać za wskazówkami swojego mistrza, będą filozoficznie zawierać się w określonych przez Foucaulta warunkach brzegowych nowej analityki. I odwrotnie – uznanie kontrowersyjnej koncepcji, w myśl której „władza jest wszędzie”, będzie wymagało uzasadnień, tych zaś dostarcza Foucault, choć nie bez pewnych kłopotów filozoficznej natury. Z kolei rezygnacja z intelektualnej ustępliwości będzie się wiązać ze stawieniem czoła potężnemu dorobkowi Foucaulta i wpływowemu nurtowi badań społecznych, który uruchomił. Powyższe uwagi nie miały na celu przesądzenia, za którą ze wskazanych możliwości optować. Chodziło raczej o krytykę, ale krytykę przychylną, a nie dyskredytującą. Miała ona wstępnie rozpatrywać wybrane aspekty stanowiska, które mimo poznawczo-intelektualnej doniosłości może prowadzić do niepożądanych konsekwencji teoretycznych i świadopoglądowych. Należy jednak pamiętać, że: „Foucault nie martwił się o uzasadnienie swoich przekonań, wystarczyło mu, że chce mieć takie, a nie inne; racjonalizacja byłaby ich osłabieniem, bez żadnego pożytku dla sprawy” (Veyne 1988: 326).

Dlatego też mocne i słabe strony tezy o powszechności władzy, wraz z jej podwójnym uzasadnieniem, były, są i być może w przyszłości będą obiektami namysłu wyłącznie autorów próbujących stosować, przeformułowywać lub odrzucać prace Foucaulta. Racjonalne ustabilizowanie poglądów w tych sprawach nie było jednak nigdy jego własnym zmartwieniem.

Bibliografia

Althusser Louis (1972) *Louis Althusser Replies to John Lewis*. „Australian Left Review”, no. 12, s. 23–36.

Bourdieu Pierre (2001) *Reguły sztuki*. Przełożył Andrzej Zawadzki. Kraków: Universitas.

Burchell Graham, Gordon Colin, Miller Peter (1991) *The Foucault Effect*. Chicago: The University of Chicago Press.

Czyżewski Marek (2005) *Dyskurs* [w:] Władysław Kwaśniewicz, red., *Encyklopedia socjologii*, t. Suplement. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 50–58.

Czyżewski Marek (2012) *Wiedza specjalistyczna i praktyka społeczna – przemiany i pułapki* [w:] Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk, Mariusz Zemło, red., *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 71–93.

Czyżewski Marek (2013) *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 4–25.

Ferguson Adam (1782) *An Essay on the History of Civil Society*. London: T. Cadell.

Foucault Michel (1968) *Réponse au Cercle d'épistémologie*. „Cahiers pour l'analyse”, no. 9, s. 9–40.

Foucault Michel (1976) *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

Foucault Michel (1979) *Useless to Revolt* [w:] James D. Faubion, ed., *Power. The Essential Works of Foucault, 1954–1984*. New York: The New Press, s. 449–453.

Foucault Michel (1993) *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia Spacja.

Foucault Michel (1995) *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.

Foucault Michel (1997) *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e).

Foucault Michel (1998) *Trzeba bronić społeczeństwa*. Przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Foucault Michel (2000) *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom* [w:] Paul Rabinow, ed., *Ethics, Subjectivity and Truth: The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*. New York: The New Press, s. 281–301.

Foucault Michel (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*. Paris: Gallimard Seuil.

Foucault Michel (2005) *Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981–82*. New York: Palgrave MacMillan.

Foucault Michel (2010) *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2011) *Narodziny biopolityki*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Garfinkel Harold (1984) *Racjonalne cechy działalności naukowej i potocznej* [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Kryzys i schizma*. Przełożyła Dorota Lachowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 193–220.

Habermas Jürgen (2000) *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Universitas.

Lemke Thomas (2007) *Foucault, rządomyślność, krytyka*. Przełożył Jakub Maciejczyk. „Recykling Idei”, nr 9, s. 40–48.

Milchman Allan, Rosenberg Allan (2009) *The Final Foucault: Government of Others and Government of the Self* [w:] Binkley Sam, Capetillo Jorge, eds., *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, s. 62–72.

Rorty Richard (1993) *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*. Przełożył Marek Kwiek. „Etyka”, nr 26, s. 125–132.

Rose Nikolas (1998) *Inventing Our Selves. Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose Nikolas (1999) *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stachowiak Jerzy (2012) *Analiza relacji władzy w konkurencyjnych perspektywach Noama Chomsky'ego i Michela Foucaulta*. „Studia Socjologiczne”, nr 1(204), s. 93–110.

Veyne Paul (1988) *Ostatni Foucault i jego moralność*. „Literatura na Świecie”, nr 6(203), s. 321–329.

Veyne Paul (2010) *Foucault*. Cambridge: Polity Press.

Cytowanie

Stachowiak Jerzy (2016) *Czy władza jest wszędzie? Krytyka dwóch uzasadnień Foucaultowskiej tezy o powszechności władzy*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 128–150 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologii-jakosciowej.org>.

Is Power Everywhere? A Critique of Two Justifications of Foucauldian Prevalence of Power Thesis

Abstract: Michel Foucault is one of those authors who significantly impacted upon broadening the meaning of the term “power,” including realms in which one is to look for its symptoms. Foucault’s contribution to the developmental tendency within the studies of power is especially striking. In the *History of Sexuality*, Foucault was to openly claim that power was plainly everywhere. For years Foucault had been elaborating two ways of legitimizing this view, which is named here “a prevalence of power” thesis. For the sake of the below analysis, the first justification is going to be called historiosophical, and the second—social differentiation justification. The article aims at criticizing both of them and, although indirectly, the very thesis they support. Since the boundaries of all Foucauldian analytics of power are outlined by these two justifications, their reconstruction and critical consideration are of crucial importance for the post-Foucauldian current in social sciences.

Keywords: Michel Foucault, Power, Discourse, Social Theory, Critique

Helena Ostrowicka
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Wokół problematyki „metody” w postfoucaultowskich badaniach społecznych – pomiędzy strategią transkrypcji a strategią fugi¹

Abstrakt Podstawowym celem tekstu jest namysł nad problemem metodologicznych wytycznych, których źródłem stały się prace Michela Foucaulta. Głos ten wpisuje się jednocześnie w ogólniejsze zagadnienie stylów recepcji idei i koncepcji Foucaultowskich w badaniach społecznych. Mówiąc o „metodzie”, autorka odnosi się zarówno do tego, jakie metodologiczne wykładnie znajdują się w literaturze z zakresu metodologii badań społecznych, jak i do tego, jakie strategie czytania one reprezentują. Analiza recepcji „metodologii Foucaulta” uświadamia, iż sytuuje się ona pomiędzy dwoma biegunami. Pierwszy wyznaczają próby ustalenia precyzyjnych wskazówek metodologicznych, które pozwoliłyby na możliwie wierne powtórzenie Foucaultowskiego sposobu postępowania i jego przeniesienie do innej dziedziny badań (strategia transkrypcji). Na drugim biegunie lokuje się różnego rodzaju wariacje metodologiczne – transformacje, redefinicje Foucaultowskich kategorii, syntezy różnych podejść (strategia fugi).

Słowa kluczowe recepcja Michela Foucaulta, badania społeczne, badania postfoucaultowskie, metodologia jakościowa, podręczniki akademickie

Helena Ostrowicka – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, adiunkt w Zakładzie Filozofii Edukacji i Metodologii Badań oraz zastępca Dyrektora Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego. Zainteresowania: pedagogika ogólna, metodologia badań, analiza dyskursu, a w szczególności polityczne wymiary edukacji i recepcja prac Michela Foucaulta w badaniach pedagogicznych. Autorka trzech monografii oraz artykułów opublikowanych na łamach m.in. „European Educational

Research Journal”, „Kultury i Edukacji”, „Kwartalnika Pedagogicznego”.

Adres kontaktowy:

Zakład Filozofii Edukacji i Metodologii Badań
Wydział Pedagogiki i Psychologii
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
ul. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz
e-mail: hostrowicka@ukw.edu.pl

„**M**ożecie robić, co wam się podoba z tym, co wam powiem. Są to tropy badawcze, pomysły, schematy, zarysy, narzędzia – wykorzystujcie je, jak chcecie” (Foucault 1998: 13) – tymi słowami, wygłoszonymi podczas wykładu w Collège de France 7 stycznia 1976 roku, Michel Foucault zachęcał słuchaczy do nieograniczonego korzystania ze swoich prac. Pytanie ukierunkowujące niniejszą narrację sprowadza się do problemu metodologicznych wytycznych, których źródłem stały się prace francuskiego filozofa. Pytanie to wpisuje się jednocześnie w ogólniejsze zagadnienie strategii recepcji idei i koncepcji Foucaultowskich w badaniach społecznych. Mówiąc o „metodzie”, zamierzam bowiem odnieść się zarówno do tego, jakie metodologiczne wykładnie znajdziemy w literaturze z zakresu metodologii badań społecznych, jak i do tego, jakie strategie czytania one reprezentują. Analiza sposobów angażowania „metodologii Foucaulta” w literaturze podręcznikowej uświadamia, iż strategie te sytuują się pomiędzy dwoma biegunami. Pierwszy wyznaczają próby ustalenia precyzyjnych wskazówek metodologicznych, które pozwoliłyby na możliwie wierne powtórzenie Foucaultowskiego sposobu postępowania i jego przeniesienie do innej dziedziny i tematyki badań (**strategia transkrypcji**). Na drugim biegunie lokuje się różnego rodzaju wariacje metodologiczne – transformacje, redefinicje Foucaultowskich kategorii, syntezy różnych podejść (**strategia fugi**²).

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „Komunikowanie publiczne w Polsce – ujęcie inter- i transdyscyplinarne”, realizowanego przez konsorcjum naukowe „Analiza Dyskursu” i współfinansowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, umowa nr 0114/NPRH2/H11/81/2013).

² Metaforę muzycznej fugi w odniesieniu do stylu korzystania z prac Foucaulta zaczerpnęłam od Tomasza Falkowskiego

Proponowana tu narracja bazuje na rezultatach analizy wybranych podręczników z zakresu jakościowej metodologii nauk społecznych, w której mieszczą się również metody badań pedagogicznych. Moja wypowiedź składa się z trzech zasadniczych części. Rozpaczynam od krótkiego wprowadzenia w tematykę recepcji prac Foucaulta w polskiej pedagogice. Tutaj jedynie sygnalizuję obecność tego zagadnienia w refleksji pedagogicznej, by skupić uwagę na analizie metodologicznych reguł, których źródłem uczyniono teksty francuskiego filozofa. Ze względu na ograniczony charakter niniejszego opracowania w analizie uwzględniłam te podręczniki, które wyróżniają stosunkowo duże zainteresowanie pracami francuskiego filozofa. Rozważania kończę propozycją uporządkowania uzyskanych rezultatów w kontekście dyskusji nad strategiami odbioru dzieła Foucaulta.

Z recepcji Foucaulta w pedagogice

W światowej pedagogice dość wcześnie, bo już w latach 70. ubiegłego wieku³, dostrzeżono przydatność koncepcji, idei i stylu problematyzacji charakterystycznych dla Foucaulta, pomimo że w pracach francuskiego filozofa problemy historii edukacji, praktyki i polityki edukacyjnej nie znajdują się w centrum rozważań (Gordon 2009). W publikacjach, które powstają w ostatnich latach, już kilkadziesiąt lat po śmierci Foucaulta, nadal podkreśla się znaczenie

(2014). O ile podzielam z Falkowskim tę metaforę, to jednak rozwijam ją w innym celu – do opisu i interpretacji istniejących strategii recepcji pism Foucaulta, wprowadzając autorskie rozróżnienie na strategię transkrypcji i strategię fugi.

³ Proces recepcji idei Foucaultowskich w światowych badaniach edukacyjnych zapoczątkowany został artykułem Karen Jones i Kevina Williamsona pod tytułem *The Birth of the Schoolroom* opublikowanym w 1979 roku (Gordon 2009).

rozszerzania i pogłębiania wiedzy o pracach tego filozofa i ich wartości dla pytań o naszą edukacyjną teraźniejszość i przeszłość (np. Peters i in. 2009; Ball 2014). W polskiej pedagogice od lat 90. ubiegłego wieku zainteresowanie tekstami Foucaulta również nie słabnie, choć od początku skupione było głównie na genealogicznym okresie twórczości filozofa. Refleksję metodologiczną związaną z koncepcjami Foucaulta podejmowano w kontekście rozważań nad konsekwencjami zastosowania w badaniach edukacyjnych poststrukturalnej wizji społeczeństwa. Ważne miejsce zajmują tutaj prace Tomasza Szukdlarka (np. 1993; 1995; 1997) i Zbyszko Melosika (np. 1994; 1997), którzy ukazywali płodność idei poststrukturalnych w badaniach pedagogicznych oraz ich związki z innymi kierunkami teoretyczno-metodologicznymi już dobrze zdomowionymi w badaniach jakościowych. Uwagę pedagogów zajmował wówczas nie tyle problem przełożenia filozoficznych kategorii Foucaulta na język pedagogiki i edukacyjnych badań empirycznych, ile ogólne zagadnienia ontologiczno-epistemologiczne, takie jak poststrukturalna koncepcja prawdy i relacje wiedzy-władzy w polu badawczym. Generalnie o liniach recepcji dzieła⁴ Foucaulta w polskiej pedagogice świadczą przede wszystkim te publikacje, w których autorzy zajmują się:

1. prezentacją i interpretacją ogólnych przesłanek i tez teorii poststrukturalnych oraz krytycznych, w tym twórczości Foucaulta (np. teksty Jarosława

Marca, Zbyszko Melosika, Astrid Męczkowskiej-Christiansen, Tomasza Szukdlarka, Bogusława Śliwerskiego, Lecha Witkowskiego);

2. analizą relacji między koncepcjami Foucaulta a poglądami innych mu współczesnych filozofów, na przykład Jürgena Habermasa czy Jacques’a Lacana (np. prace Klaudii Węc, Lecha Witkowskiego);
3. rozwinięciem i zastosowaniem Foucaultowskiej „skrzynki z narzędziami” w badaniach empirycznych (np. prace Katarzyny Gajek, Mariusza Granosika, Agnieszki Gromkowskiej-Melosik, Anny Jarkiewicz, Izabeli Kamińskiej, Moniki Kwiecińskiej, Marii Mendel, Justyny Nowotniak, Heleny Ostrowickiej, Jolanty Rzeźnickiej-Krupy, Katarzyny Gawlicz, Zbyszko Melosika, Tomasza Szukdlarka, Marcina Wlazło, Zuzanny Zbróg i wiele innych, o czym świadczy problematyka rozpraw doktorskich i habilitacyjnych będących podstawą awansu naukowego w zakresie pedagogiki⁵);
4. teoretyczną i analityczno-krytyczną konceptualizacją zjawisk edukacyjnych, bazującą na Foucaultowskich pojęciach i kategoriach (np. teksty Maksymiliana Chutorńskiego, Doroty Klus-Stańskiej, Ewy Marynowicz-Hetki, Astrid Męczkowskiej-Christiansen, Heleny Ostrowickiej);
5. omawianiem i recenzowaniem tekstów Foucaulta oraz publikacji inspirowanych badaniami tego

⁴ Jestem świadoma wieloznaczności i kontrowersji związanych z kategorią dzieła, sygnalizowanych także przez samego Foucaulta. Ze względu jednak na ograniczony charakter niniejszego opracowania kwestię tę postanowiłam tutaj pominąć, rezerwując termin „dzieło” dla wszystkich opublikowanych tekstów filozofa.

⁵ Do podstawowych linii recepcji idei Foucaultowskich w empirycznych badaniach pedagogicznych nawiązuję podczas dyskusji panelowej *Oswajanie Foucaulta w analizach społeczno-pedagogicznych – zapis dyskusji panelowej* (w tym tomie).

filozofa (np. oprócz wyżej wymienionych autorów również prace Roberta Rogozińskiego, Bogusława Śliwerskiego, Jerzego Zaborowskiego) (zob. Ostrowicka 2010).

Obszarem recepcji, który uczyniłam przedmiotem niniejszego opracowania, jest literatura podręcznikowa z zakresu metodologii nauk społecznych, do której odwołują się badacze procesów i dyskursów edukacyjnych. W badaniach nad recepcją tekstów podkreśla się, że spośród różnych form odbioru szczególne znaczenie mają wypowiedzi, które znalazły się w podręcznikach akademickich (np. Witkowski 2010; Ostrowicka 2010; Chutorński 2013). To właśnie obecność w literaturze podręcznikowej świadczy o ugruntowaniu odbioru dzieła i jego formalizacji (Witkowski 2010). Wnikliwą analizę popularnych w Polsce podręczników pedagogicznych pod kątem obecności Foucaultowskich kategorii przeprowadził Maksymilian Chutorński (2013)⁶. Liczne odwołania do pojęć panoptikonu, dyskursu, władzy-wiedzy, władzy dyscyplinarnej, egzaminu mogą świadczyć o ugruntowaniu recepcji, zwłaszcza genealogicznej fazy twórczości filozofa. Trzeba w tym miejscu jednak podkreślić, że w polskiej refleksji pedagogicznej problemy możliwości i ograniczeń zastosowania Foucaultowskich kategorii

⁶ Chutorński odnalazł odwołania do prac Foucaulta w podręcznikach: *Współczesne teorie i nurty wychowania* Bogusława Śliwerskiego (1998), *Pedagogika ogólna* Teresy Hejnickiej-Bezwińskiej (2008), *Pedagogika społeczna w obliczu realiów codzienności* Andrzeja Radziewicza-Winnickiego (2008), *Wybrane teorie i koncepcje wychowania* Mariana Nowaka (2008), *Pedagogika wczesnoszkolna – dyskursy, problemy, rozwiązania* pod redakcją Doroty Klus-Stańskiej i Marii Szczepskiej-Pustkowskiej (2009), w serii: *Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty* pod redakcją Marii Dudzikowej i Marii Czerepaniak-Walczak (2007–2010) oraz serii: *Pedagogika* pod redakcją Bogusława Śliwerskiego, tomy 2–4 (2006–2010). Poza uwzględnionymi wyżej warto do tej listy dodać podręcznik autorstwa Ewy Marynowicz-Hetki (2009) z zakresu pedagogiki społecznej.

w badaniach empirycznych nie są szczególnie eksponowane. Na gruncie polskim dyskusja na ten temat podejmowana jest przede wszystkim w ramach refleksji nad korzeniami i perspektywami rozwoju krytycznie oraz socjologicznie zorientowanych analiz dyskursu, władzy i dyspozytywu (np. Nowicka 2011; Czyżewski 2013). Idąc tropem przeszukiwań podręczników, tym razem w kierunku obecności w nich refleksji metodologicznych w odniesieniu do kategorii i metod Foucaulta, w dalszej części przedmiotem zainteresowania uczyniłam wybraną literaturę z zakresu metodologii badań społecznych. Obiektem analizy stały się podręczniki dostępne w języku polskim, w których znajdujemy najwięcej odwołań do prac Foucaulta. Choć ich autorami są badacze spoza Polski, fakt przekładu na język polski i niewątpliwej popularności wśród rodzimych pedagogów wykorzystujących metodologię jakościową czyni z nich ważne świadectwo recepcji przekraczającej narodowe granice.

Wokół problemu „metody” Foucaulta

W podręcznikach z zakresu metodologii nauk społecznych odwołania do prac Foucaulta odnajdziemy w kontekście rozważań o tak zwanych badaniach jakościowych. Sam termin „badania jakościowe” daleki jest od jednoznaczności (por. przykłady dyskusji wokół pojęcia: Konecki 2000; Silverman 2008; 2009; Denzin, Lincoln 2009; Kubinowski 2013). Pozostawiając rozważania na ten temat na inną okazję, warto w tym miejscu zauważyć, że generalnie dociekania metodologiczne dotyczące badań jakościowych możemy podzielić na trzy ogólne kategorie (Kubinowski 2013). Do pierwszej grupy należą wszelkie syntezy aktualnego stanu wiedzy o istocie,

historii, metodologiach i tym podobne badań jakościowych w ogólności lub określonych tradycji czy podejść badawczych. Mogą one dotyczyć także ich miejsca i znaczenia w poszczególnych dyscyplinach i subdyscyplinach naukowych, w ujęciach trans- i interdyscyplinarnych. Ważnym elementem tego rodzaju syntez są analizy porównawcze między podejściami jakościowymi i ilościowymi oraz między różnymi rodzajami badań jakościowych. Drugą kategorię dociekań metodologicznych tworzą prace o charakterze koncepcyjnym, polegające na opisie wykreowanych przez badacza nowych sposobów prowadzenia badań jakościowych, autorskich propozycji zasad, kryteriów i modelowych rozwiązań metodologicznych. Wreszcie trzecią kategorią tego typu dociekań jest empiryczne, krytyczne lub wdrożeniowe „testowanie” dotychczasowych lub nowych sposobów prowadzenia badań jakościowych w celu sprawdzenia ich użyteczności w badaniach humanistycznych i społecznych (Kubinowski 2013: 215). Niniejszy tekst jest skromnym głosem w dyskusji o tym, co literatura o charakterze podręcznikowym z zakresu jakościowej metodologii badań mówi na temat metod i sposobów postępowania badawczego zgodnych z pracami Foucaulta.

Bez wątplenia Foucault jest jednym z najczęściej cytowanych współczesnych filozofów. Ta wieloletnia „produkcja” dyskursu o Foucaulcie stawia każdego badacza zainteresowanego jego „metoda” przed trudnym zadaniem. Nie bez racji Marek Czyżewski podkreśla, że „formułowanie opinii na temat stanowiska Foucaulta wymaga dziś znacznie większej rozważliwości i szerszego zakresu lektur niż kiedykolwiek wcześniej” (2013: 16). Tym bardziej, że wiele spośród źródłowo Foucaultowskich kategorii zyskało popu-

larność nie tylko w refleksji filozoficznej, ale i w badaniach empirycznych, na przykład terminy „urządzenie”/„rządomyślność”, „władza-wiedza”, a w ostatnich latach także „dyspozytyw”/„urządzenie”⁷ (np. Nowotniak 2012; Ostrowicka 2012; Czyżewski, Marynowicz-Hetka, Woroniecka 2013; Nowicka 2014).

Już wstępne rozpoznanie polskiego rynku wydawniczego pozwala zauważyć liczne odwołania do prac Foucaulta w podręcznikach do metodologii jakościowej. Swoją analizę skoncentruję na trzech publikacjach, dostępnych w języku polskim, które najobszerniej nawiązują do koncepcji tego filozofa:

1. *Metody badań jakościowych*, tom I i II pod redakcją Normana K. Denzina i Yvonne S. Lincoln (2009),
2. *Interpretacja danych jakościowych* Davida Silvermana (2007),
3. *Prowadzenie badań jakościowych* Davida Silvermana (2008).

Uwzględnione w niniejszej refleksji publikacje, choć należą do literatury podręcznikowej, różnią się zastosowaną formułą. Zawieszając w tym miejscu dyskusję nad konsekwencjami różnych strategii „oswajania” dzieła Foucaulta, spróbuję spojrzeć na problem recepcji „metody”, którą określić można recepcją pierwszego rzędu, czyli poprzez bezpośrednie odwołania do Foucaultowskich prac.

⁷ W literaturze światowej terminy te wykorzystywane są na szeroką skalę w ramach *governmentality studies* – nurtu badań rozwijanego na gruncie różnych dyscyplin akademickich (zob. M. Senellart (2010) *Umiejscowienie wykładów* [w:] M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 449–490).

Metody badań jakościowych pod redakcją Normana K. Denzina i Yvonne S. Lincoln

W pracy zbiorowej pod redakcją Normana K. Denzina i Yvonne S. Lincoln pod tytułem *Metody badań jakościowych* (2009) odnajdujemy kilka wyraźnych odniesień do tekstów Foucaulta. Rozdziałem w całości poświęconym metodom francuskiego filozofa jest tekst **Jamesa J. Scheuricha i Kathlyn B. McKenzie** *Metodologie Foucaulta. Archeologia i genealogia* (2009). Autorzy, powołując się na „klasyczną” interpretację dorobku Foucaulta, wskazują na trzy okresy w jego twórczości: archeologiczny, genealogiczny oraz etap „troski o siebie”. Przy czym swoje analizy Scheurich i McKenzie ograniczają do dwóch pierwszych etapów. Dyskusję na temat metody archeologicznej poprzedza omówienie znaczenia Georges’a Canguilhema jako „mentora” Foucaulta. Wpływ i rola tego filozofa, zarówno w twórczości Foucaulta, jak i innych francuskich myślicieli, jest, zdaniem Scheuricha i McKenzie, niedostatecznie podkreślany. W tej nieodrobionej lekcji z Canguilhema dostrzegają autorzy jedno ze źródeł nadużyć i błędnych interpretacji pism Foucaulta. Dlatego zalecają: „ci przedstawiciele nauk społecznych, którzy interesują się Foucaultem, powinni polepszyć swoje rozumienie francuskiego kontekstu intelektualnego, w którym Foucault myślał i pisał, a w nim rolę Canguilhema w szczególności” (Scheurich, McKenzie 2009: 291–292).

Natomiast zrozumienie archeologii wymaga pogłębionej lektury *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* (1987), *Narodzin kliniki* (1999), *Słów i rzeczy* (2006) i *Archeologii wiedzy* (1977) oraz pracy nad

kompleksem powiązanych ze sobą pojęć. Scheurich i McKenzie wymieniają tu kolejno kilkanaście kategorii: „*savoir, connaissance, pozytywność, wypowiedzi (enuncjacje), oświadczenia, archiwum, formacja dyskursywna, system wypowiedalności, przestrzenie korelacyjne, teoria obejmująca, poziom, ograniczenie, periodyzacja, podział, zdarzenie, nieciągłość i praktyki dyskursywne*” (2009: 292). Amerykańscy badacze przypominają, że Foucaultowska metoda archeologiczna nie ma związku z archeologią rozumianą jako dyscyplina akademicka, badająca przeszłe kultury. Natomiast podstawowe znaczenie dla jej zrozumienia ma odróżnienie dwóch „przestrzeni wiedzy”: *connaissance* (wiedzy formalnej, zinstytucjonalizowanej) oraz *savoir* (wiedzy łączącej formalne systemy i teorie z wiedzą codzienną, obiegową). Badanie archeologiczne *connaissance*, zdaniem Scheuricha i McKenzie, nie może pominąć analizy szerszego kontekstu, między innymi instytucji i praktyk rynkowych. Celem badania staje się wówczas „problematyzacja rozumu”, który „traci wiele z otaczającej go elitarniej egzaltacji” (Scheurich, McKenzie 2009: 296). Drugim, „bliźniaczym problemem” archeologii jest problematyzacja sprawczego podmiotu, który w sposób ciągły i racjonalny tworzyłby wiedzę formalną (*connaissance*). W związku z tym Scheurich i McKenzie zalecają całościowe korzystanie z archeologicznych pojęć Foucaulta, ponieważ, ich zdaniem, tylko takie ujęcie może zapewnić właściwe odczytanie jego idei. Zalecenie takie może być jednak problematyczne. Jak sami zauważają, *Archeologia wiedzy* z jednej strony „jest najlepszą i ostateczną wykładnią archeologii jako metody” (Scheurich, McKenzie 2009: 298), z drugiej – książka ta różni się od archeologicznych prac Foucaulta

i częściowo jest wobec nich polemiczna. Autorzy bronią archeologii jako metody równie ważnej dla Foucaulta, polemizując z popularną tezą, iż genealogia jest korektą tej pierwszej. Swoją punkt widzenia ilustrują w oparciu o artykuł *Nietzsche, genealogia, historia* (Foucault 2000), w którym filozof opisuje związek obu metod. Tekst ten Scheurich i McKenzie prezentują jako pomost między okresem archeologicznym i genealogicznym w twórczości Foucaulta. Dopiero *Nadzorować i karać* jako „pierwsza genealogia” prezentuje „cztery ogólne reguły” badań genealogicznych, dostarczając jednocześnie całego wachlarza narzędzi i idei, które mogą zostać wykorzystane. Scheurich i McKenzie podkreślają, że reguły te sprowadzają się do następujących zaleceń:

- należy wyjść poza analizę represyjnego wymiaru i skutku kary i uwzględnić „produktywny” (pozytywny) jej efekt;
- trzeba analizować metody karania jako szersze techniki sprawowania władzy i elementy taktyki politycznej;
- techniki władzy i sposoby ich rozprzestrzeniania, zarówno w obrębie konkretnych instytucji czy systemów (tj. szkoły, szpitale, więzienie), jak i w ramach nauk społecznych, powinny być badane w ramach jednej „wspólnej matrycy” jako pochodzące z jednego procesu epistemologiczno- (odpowiednio) edukacyjnego, medycznego, jurystycznego;
- należy „podjąć studia nad metamorfozą metod karania w oparciu o polityczną techno-

logię ciała, z których dałoby się wyczytać wspólną historię stosunków władzy i stosunków przedmiotowych” (Foucault 1998: 25), co oznacza przeniesienie punktu ciężkości z zachowania przestępcy na jego „duszę” (Scheurich, McKenzie 2009: 306–308).

Druga praca genealogiczna, czyli pierwszy tom *Historii seksualności* zatytułowany *Wola wiedzy* (Foucault 1995), chociaż nie zawiera wielu bezpośrednich odwołań do metody genealogicznej, jest, zdaniem Scheuricha i McKenzie (2009: 310), publikacją „bardziej przekonującą, wygładzoną, lepiej opracowaną” pod względem metodologii. To właśnie tutaj francuski filozof podejmuje dyskusję nad „analizą” władzy – władzą nie tylko represyjną, ale i pozytywną. Rozważania nad metodami Foucaulta, archeologią i genealogią w aspekcie porównawczym kończą Scheurich i McKenzie konstatacją: „ostatecznie to, co według nas wyróżnia jego [Foucaulta – przyp. HO] drugą metodę – genealogię, od metody pierwszej – archeologii, to fakt, że archeologia opiera się na silnie ustrukturyzowanym, silnie wewnętrznie powiązanim zbiorze pojęciowych konstrukcji, spośród których wszystkie muszą być – aby móc praktykować archeologię – złożone razem, podczas gdy metoda genealogiczna jest bardziej zbiorem krytycznych narzędzi, których można używać, dowolnie je grupując” (2009: 310).

Na podstawie kwerendy prac pochodzących z badań społecznych i edukacyjnych autorzy zauważyli, że ignorowaniu Foucaultowskiej krytyki podmiotu towarzyszy zainteresowanie i przyswajanie innych części jego krytyki nowoczesności. Zdaniem Scheuricha i McKenzie „to najpoważniejszy błąd.

Foucaultowska krytyka nowoczesności oraz krytyka podmiotu działającego w centrum są ze sobą splecione. Oddzielenie ich od siebie narusza Foucaultowską perspektywę na najbardziej podstawowym poziomie myśli” (2009: 312). Trudno jest odmówić racji takiemu stwierdzeniu, jednak zaproponowana wykładnia korzystania z pism Foucaulta, w mojej ocenie, jest niekonsekwentna i może budzić wątpliwości. W ujęciu amerykańskich badaczy dwie omawiane metody: genealogię i archeologię różni „właściwy”, to jest zgodny z „duchem Foucaulta”, sposób zastosowania. O ile ta pierwsza dopuszcza wybiórcze sięganie do genealogicznych pojęć, ta druga wymaga kompleksowego przyjęcia. Interpretacja ta pozwala jednak autorom na krytykę badań o innych założeniach epistemologicznych, lecz wykorzystujących wybiórczo „genealogiczne” pojęcia (np. panoptikonu i społeczeństwa dyscyplinującego). Właściwy użytek z pojęć Foucaulta możliwy jest, jak podkreślają Scheurich i McKenzie, jedynie w ramach Foucaultowskiej epistemologii. Z drugiej strony autorzy zachęcają do przekroczenia „totalizującego” charakteru dzieła Foucaulta. Do wątpliwości związanych z metodologicznymi zaleceniami Scheuricha i McKenzie powrócę w końcowej części niniejszego tekstu.

W innym kierunku idą refleksje **Jamesa A. Holsteina i Jamera F. Gubriuma** (2009) w rozdziale pod tytułem *Praktyki interpretacyjne a działanie społeczne*, zamieszczonym w omawianym zbiorze. Autorzy podjęli temat powiązania badań dyskursu i interakcji poprzez skrzyżowanie w swoim projekcie analizy – praktyki interpretacyjnej etnometologii i Foucaultowskiej analizy dyskursu. Holstein i Gubrium odnajdują podobieństwa w obu tych per-

spektywach. Po pierwsze, dostrzegają, że zarówno w analizie dyskursu Foucaulta, jak i w badaniach etnometodologów pojawia się wyraźne zainteresowanie pytaniami: *jak?* i *co?* Tak, jak etnometodologia interesuje się badaniem sposobów osiągania ładu społecznego w codziennej rozmowie i interakcji, Foucaultowska analiza dyskursu zajmuje się sposobami społecznego i instytucjonalnego umiejscowienia oraz „ucieleśnienia” społecznych praktyk i subiektywności w dyskursie. Po drugie, autorzy zwracają uwagę na pokrewieństwo między tym, co Foucault określa mianem systemów władzy-wiedzy lub dyskursów a etnometodologicznym ujęciem władzy za pomocą języka. Aby uwypuklić te podobieństwa, autorzy równolegle wykorzystują pojęcia „dyskursywnych praktyk” i „dyskursów-w-działaniu” (także zamiennie z „dyskursami-w-praktyce”). Po trzecie wreszcie, Holstein i Gubrium podkreślają spójność obu perspektyw w zakresie analitycznego podejścia do materiałów empirycznych, podejścia „przedteoretycznego”, jak je określają. Projekty te wychodzą bowiem najpierw od „zrozumienia powstawania przedmiotu badania, aby potem stwierdzić, co mogłoby się stać przedmiotem teorii. Podobny jest zatem cel tych projektów i ujęć: dokumentowanie praktycznych przypadków różnych rzeczywistości” (Holstein, Gubrium 2009: 688). Owa analiza praktyki interpretacyjnej koncentruje się na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: *jak?* i *co?*, wymaga „analitycznego wzięcia w nawias” po to, aby „uchwycić wzajemne oddziaływanie praktyki dyskursywnej i dyskursów-w-praktyce” (Holstein, Gubrium 2009: 688). Opisywana zależność dostarcza także dwóch odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego życie codzienne jest tak, a nie inaczej zorganizowane. Założenia wychodzące od pojęcia „praktyk

dyskursywnych”, zdaniem Holsteina i Gubriuma, kierując uwagę na codzienne rozmowy i interakcje, stanowią podstawę do wyjaśnienia, dlaczego konstelacje dyskursów przybierają odmienne lokalne kształty. Z kolei „dyskursy-w-praktyce” dostarczają odpowiedzi na pytania, dlaczego i w jakim celu codzienne praktyki dyskursywne prowadzą w określonych kierunkach oraz do jakich znaczeń się odnoszą (Holstein, Gubrium 2009: 698–699).

Postulowana przez Holsteina i Gubriuma „nowa hybrydowana analiza tworzenia rzeczywistości” nie jest kolejną próbą łączenia analiz poziomu mikro i makro, ale nową interpretacją i użytecznym ujęciem już utrwalonych tradycji badawczych w próbie wykorzystania komplementarnych „analitycznych idiomów”. Autorzy nawiązując do istniejących polemik w zakresie możliwości łączenia Foucaulta z etnometodologią, mówią o stanowiskach „doktrynerskich” i „dogmatycznych”, które w imię „rzetelnego rozumienia” życia społecznego wspierają badania możliwych niewspółmierności między tymi koncepcjami⁸. Swoje stanowisko wyrażają mocnym stwierdzeniem: „Rzetelność nigdy nie była wystarczającą motywacją, aby ignorować potencjalną wiarygodność nowych poziomów analitycznych” (Holstein, Gubrium 2009: 689). Potencjał, jaki otwiera włączenie wrażliwości etnometodologicznej w badaniu „dyskursów w praktyce”, osłabia, zdaniem Holsteina i Gubriuma, tendencję do traktowania wszystkich interpretacji jako zdeterminowanych przez określone reżimy władzy-wiedzy. W konsekwencji taka „analityczna hybryda” prowadzi do badania tego, jak dyskursy pośredniczą w działa-

niach społecznych. Proponowana przez Holsteina i Gubriuma koncepcja metodologiczna opiera się na równorzędnym i komplementarnym wykorzystaniu perspektywy Foucaulta i etnometodologii. Do kwestii tej powrócę w końcowej części tekstu.

Omówione wyżej dwa rozdziały podręcznika *Metody badań jakościowych* autorstwa Scheuricha i McKenzie oraz Holsteina i Gubriuma najszerzej odnoszą się do zagadnienia „metody Foucaulta”. Oprócz tego podręcznik zawiera kilkadziesiąt odwołań do poszczególnych prac tego filozofa oraz badań nimi inspirowanych. Nie są to jednak próby całościowych „wykładni” metody, raczej egzemplifikacje „dobrych praktyk”. Na przykład Anssi Peräkylä (2009) w tekście poświęconym analizie rozmów i tekstów wskazuje na prace Davida Armstronga jako przykład Foucaultowskiej historycznej analizy dyskursu. Autor zwraca uwagę na to, że Foucault nie przedstawił wyraźnego zbioru metod analizy dyskursu, dlatego w badaniach inspirowanych jego pracami spotykamy różne sposoby analizy i interpretacji tekstów. Jednocześnie zauważa, że tym, co je łączy jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „w jaki sposób *zdania* zaczynają stanowić przedmiot lub podmiot” (Peräkylä 2009: 328)⁹.

Generalnie w zbiorze pod redakcją Denzina i Lincoln odsyłacze do prac Foucaulta znajdziemy zarówno w tych tekstach, w których są zakreślane ogólne obszary badawcze, paradygmaty, perspektywy i strategię badań jakościowych, jak i w rozdziałach poświęconych szczegółowym metodom zbierania, analizy i interpretacji materiałów empi-

rycznych. Na podstawie analizy tego podręcznika można wnioskować, iż myśl Foucaulta „żyje” na każdym etapie procesu badawczego, pełniąc różne funkcje: od ogólnej i nadrzędnej koncepcji epistemologiczno-ontologicznej oraz wizji społeczeństwa do zbioru analitycznych narzędzi, przydatnych w badaniach prowadzonych w innych kontekstach teoretycznych.

Interpretacja danych jakościowych i Prowadzenie badań jakościowych Davida Silvermana

Popularny podręcznik Davida Silvermana *Prowadzenie badań jakościowych* (2008) jest napisany w charakterystycznej formule analizowanych „doświadczeń badawczych”. Poszczególne zagadnienia i etapy procesu badawczego autor omawia poprzez odwołania do przykładów badań prowadzonych między innymi przez studentów. W konsekwencji podręcznik ten dostarcza wielu egzemplifikacji zaangażowania myśli Foucaultowskiej, nie poświęcając jednak szczególnego miejsca samej „metodologii” charakterystycznej dla tego filozofa. Do koncepcji Foucaultowskiej odwołują się badania prowadzone z wykorzystaniem różnych materiałów empirycznych w postaci – szeroko rozumianych – tekstów: podręczników, publikacji prasowych, materiałów audiowizualnych. Warto podkreślić, iż omawiany podręcznik zawiera „Słownik terminów”, w którym to termin „genealogiczny” wyjaśniony jest w następujący sposób: „genealogiczny (*genealogical*) – termin Foucaulta [...]”¹⁰, oznacza badanie sposobów ustrukturyzowania dyskur-

su w różnych okresach historycznych” (Silverman 2008: 434). W tej zwięzłej definicji Foucaultowska genealogia została utożsamiona z uwzględniającymi historyczne uwarunkowania, strukturalnymi analizami dyskursu. To pojemne ujęcie, choć niewątpliwie może mieć wartość wyjaśniającą, czytelnikowi mniej zaznajomionemu z twórczością Foucaulta niewiele mówi o samej genealogicznej metodzie. Myślę, że przy wprowadzaniu terminu *genealogical* (w ujęciu Foucaultowskim) do słownika podręcznika do badań jakościowych przydatne byłoby także zwrócenie uwagi na – kluczową dla zrozumienia tej metody – kategorię władzy-wiedzy. Niestety Silverman w żadnym z przywołanych tu podręczników nie wyjaśnia tego terminu.

W podręczniku pod tytułem *Interpretacja danych jakościowych* (Silverman 2007) nazwisko Foucaulta przywoływane jest kilkakrotnie w kontekście analizy tekstów. Jako przykład „doskonałego tekstu” i „chlubnego wyjątku” Silverman podaje podręcznik Gavina Kendalla i Gary’ego Wickhama (1999 za: Silverman 2007: 22), w którym autorzy argumentują, że prace francuskiego filozofa powinniśmy traktować „raczej jako podręcznik do empirycznego badania niż bodziec do mętnego teoretyzowania” (Silverman 2007: 234).

Lektura prac Silvermana poświęconych metodologii jakościowej wywołuje wrażenie, iż Foucault jest „wszędzie”, a jego prace należą do kanonicznych, powszechnie znanych i niewymagających szerszego omówienia. Stąd podczas egzemplifikacji badań empirycznych charakterystyczne są sformułowania typu: „Jego analiza czerpie z rozważań Michela Foucault [...] poświęconych tworzeniu podmiotów

⁸ Holstein i Gubrium cytują tutaj pracę Douglasa W. Maynarda (1998).

⁹ Anssi Peräkylä odsyła w tym miejscu do ustaleń Jonathana Pottera (2004).

¹⁰ Tutaj autor odsyła do dwóch prac Foucaulta: *Nadzorować i karać* (1993) oraz *Historii seksualności* (1995).

oraz dyscyplin” (Silverman 2008: 84), „Przyjmując perspektywę Foucaulta w badaniu osiągnięć edukacji, trudno korzystać z pojęć rozwiniętych z myślą o badaniu literatury” (Silverman 2008: 84), „analiza Grety opiera się na analitycznym ujęciu dyskursu Michela Foucault, które jest zogniskowane na tworzeniu obiektów analizy w ramach różnorodnych form władzy/wiedzy” (Silverman 2008: 85). Silverman odsyła czytelnika do dwóch podstawowych lektur: *Nadzorować i karać* (1993) oraz do *Historii seksualności* (1995), nie poświęcając im większej uwagi. Choć w obu podręcznikach Silvermana wiele miejsca zajmują zagadnienia analizy tekstu i analizy dyskursu, zaskakujący może być brak odwołań do „archeologicznych” prac Foucaulta i *Porządku dyskursu* (2002). Obydwie książki Silvermana, napisane w podobnym stylu i konwencji, mają przybliżyć nie tyle „procedury”, w jaki sposób rozwiązać określone problemy badawcze, lecz przekazać „sztukę” prowadzenia badań jakościowych w oparciu o przykłady określonych projektów badawczych. Silverman (2007) wyraźnie unika „przeteoretyzowania” lansowanej metodologii. Być może właśnie z tego powodu odsyła czytelnika do tych prac Foucaulta, które są przykładami badań określonych praktyk dyskursywnych i reżimów władzy-wiedzy, a pomija teksty poświęcone pewnej „systematyzacji” koncepcji teoretyczno-metodologicznych (*Archeologię wiedzy i Porządek dyskursu*).

Kończąc tę część rozważań, warto wspomnieć, że wiele dostępnych na polskim rynku publikacji o charakterze podręcznikowym, takich jak *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów* (Rapley 2010), *Jakościowe badania pedagogiczne* (Kubinowski 2010), *Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych* (Wo-

dak, Krzyżanowski 2011), *Badania jakościowe w pedagogice* (Urbaniak-Zajac, Kos 2013) zawiera odniesienia do prac Foucaulta (najczęściej przywoływane są *Archeologia wiedzy, Porządek dyskursu czy Słowa i rzeczy*), lecz nie poświęca metodom tego filozofa większej uwagi. Nazwisko Foucaulta pojawia się między innymi przy okazji prezentacji badań z wykorzystaniem analizy dokumentów.

Problematyzacja „metody” Foucaulta – między strategią transkrypcji a strategią fugi

Podjmując refleksję na temat metodologii Foucaultowskiej we współczesnych naukach społecznych, jednocześnie włączamy się w dyskusję nad problematyką recepcji dzieła. Ta zaś nie jest sprawą jednoznaczną. Badacze recepcji literatury odbiór dzieła opisują w kategoriach „horyzontu oczekiwań” (Jauss 1972; por. Ostrowicka 2010), interpretacji i nadinterpretacji, jako specyficznie rozumiany sposób „użycia tekstu” (por. Collini 1996), a także w duchu Foucaultowskim – jako formę kontroli, selekcji i dystrybucji dyskursu (Foucault 2002). W przypadku prób interpretacji pism Foucaulta spotykamy się ze szczególnym rodzajem napięcia, związanym z jednej strony z autokreacją autorską, z drugiej zaś ze specyficznym stylem pisarstwa jako transgresją, porzucaniem dotychczasowego miejsca wypowiedzi. Źródłem owego napięcia jest, jak przekonuje Paweł Bytniewski, trudność w pogodzeniu ról „piszącego i pisarza”, które to role przyjmuje na siebie francuski filozof: „Foucault – piszący retrospektywnie i refleksyjnie podkreśla ciągłości własnych autorskich dokonań, Foucault – pisarz ubiega się dla swojej myśli o prawo do transgresji,

przywilej negacji autorskich ról, jakie tego rodzaju dokonania umożliwiały” (2013: 34). Bytniewski nawiązuje do słynnego już rozróżnienia Rolanda Barthes’a (1970) na „autora-piszącego” i „autora-pisarza”. Czyżewski w podobnym tonie pisze o „metakomunikacyjnych właściwościach” tekstów Foucaulta jako o źródłach różnic w odbiorze myśli Foucaultowskiej, wymieniając „programowy brak ścisłych definicji pojęć, sprzeciw wobec systematyzacji własnych koncepcji, odrzucenie utartych tez naukowych i potocznych, a także kanonu powszechnie uznawanych wartości, ustawiczne podważanie własnych wcześniejszych ustaleń itd.” (2013: 21). Jak pogodzić „eksperymentowanie z własną metodą” (Czyżewski 2013: 21) z „dyscypliną” metodologiczną badań społecznych?

Badając teksty Foucaulta pod kątem potencjalnych wytycznych metodologicznych dla badań społecznych, stajemy zatem przed problemem dotyczącym możliwości zachowania „idei tożsamości autora i dzieła”. Zdaniem Bytniewskiego (2013: 33), rekonstruującego Foucaultowską archeologię, nie jest to możliwe. Wydaje się, że zdążyliśmy przyzwyczaić się do zróżnicowanych interpretacji pojęć i kategorii Foucaulta oraz prób ich „oswajania” w badaniach społecznych, w tym także pedagogicznych. Problem recepcji wpisuje się jednak w pewien bardziej ogólny dylemat, który wyrazić możemy pytaniem: czy formułując na gruncie nauk społecznych reguły metod analizy (dyskursu, władzy, wiedzy) zgodne z metodologią Foucaulta, nie zaprzeczamy jednocześnie Foucaultowskiej zasadzie transgresji autora? Pisarstwo Foucaulta, schematycznie podzielone przez niego samego na „książki-eksploracje” i „książki-metody” (lub inaczej mówiąc: „książki-

-doświadczenia, „książki-prawdy”) (Kwiek 1999: 167), funduje nam aporię trudną do przewyżczenia. Aporię tę widzę jednak nie jako blokadę czy przeszkodę, lecz dyskursywną siłę pozwalającą na przekraczanie stanu „aktualnych” czy „obowiązujących” wykładni. Potencjał formacyjny w Foucaultowskiej aporii tkwi w oscylacji pomiędzy strategią transkrypcji a strategią fugi w myśleniu o własnych projektach badawczych.

W ślad za muzyczną metaforą z jednej strony dostrzegam strategię transkrypcji, czyli próbę „przepisania” i opracowania dzieła Foucaulta na inny „instrument”, „głos” i wykonawcę. Z drugiej zaś strategię fugi, w której teksty filozofa zgodnie z zasadą polifonii „rezonują” i tworzą harmonijne powiązania z innymi koncepcjami (por. „sztuka fugi” u Falkowskiego [2014]). Obydwie strategie – obok stwarzanych możliwości – mają też swoje ograniczenia. Umieszczając na przeciwległych biegunach strategię transkrypcji i strategię fugi, w sposób nieunikniony opieramy się na jakimś pojęciu tożsamości i różnicy. Strategia transkrypcji ciąży w kierunku zachowania jednego odczytania „metod” Foucaulta, zachowania ich tożsamości w kolejnych próbach powtórzenia. Strategia fugi z kolei wprowadza modyfikacje i transformacje, legitymizując nieuchronność różnicy.

Kiedy przyjmujemy strategię transkrypcji w projektach badań własnych, naszą ambicją i celem jest jak najwierniejsze odczytanie tego, co zastało zapisane w pracach Foucaulta. Strategia ta nieuchronnie podtrzymuje dyskurs generowany opozycją prawidłowego *versus* błędnego rozumienia Foucaulta. Podstawową normą jest „zasada autora” (Foucault 2002)

jako „źródło jedności” i „ognisko spójności” odbioru dzieła. Chodzi tu o autora rozumianego nie jako jednostka psychofizyczna, lecz o pewną „zasadę układu dyskursów” (Foucault 2002: 20), która ogranicza przypadkowość dyskursu. Zadaniem „zasady autora” jako jednej z wewnętrznych procedur kontroli i ograniczania dyskursu jest powiązanie w spójną całość oraz nadanie jedności tekstom opatrywanym nazwiskiem Foucaulta. W wersji skrajnej strategia transkrypcji dąży bowiem do osiągnięcia „czystości metodologicznej” poprzez „aplikację” metody Foucaulta w badaniach własnych.

Obronę strategii transkrypcji dostrzegam w omówionej wyżej wypowiedzi Scheuricha i McKenzie. Zaproponowana przez autorów interpretacja metodologii Foucaulta zakłada, iż w dorobku tego myśliciela są takie idee, kategorie, koncepcje, tezy, które są kluczowe dla zrozumienia i przyswojenia jego dzieła, a następnie wykorzystania go zgodnie z „duchem” Foucaultowskim. Wyraźną różnicę w tym zakresie dostrzegają autorzy we „właściwym” stosowaniu metody genealogicznej i archeologicznej. O ile ta pierwsza dopuszcza wybiórcze sięganie do „skrzynki z narzędziami”, ta druga, ich zdaniem, wymaga całościowego przyjęcia. Z drugiej strony Scheurich i McKenzie poddają krytyce totalizujący, niepozostawiający drogi wyjścia charakter rozważań Foucaulta i zachęcają do wyważonego, zarówno krytycznego, jak i doceniającego, korzystania z prac francuskiego myśliciela. W kontekście takich postulatów rodzi się pytanie o to, jak jednocześnie zachować „czystość” metodologiczną i wykroczyć poza teksty Foucaulta w poszukiwaniu otwarcia na nowe kategorie, tropy poznawcze i interpretacje godzące różne sposoby myślenia na przykład o edukacji.

Przed takim dylematem nie staje badacz obierający strategię fugi, opartą na zasadzie wielogłosowych i zmiennych, lecz spójnych kombinacji. Tomasz Falkowski mówi o „sztuce fugi”, która polega na budowaniu „tematycznych wariacji, inwencji”, że to „swego rodzaju eksperymentowanie z rozsianymi po całym jego [Foucaulta] dziele wątkami czy ideami i konstruowanie myślowych modeli, które w pewien sposób by z nimi rezonowały, harmonizowały” (2014: 9). Strategia fugi w projektowaniu badań własnych godzi się na spotkania z „niefoucaultowskimi” metodami i koncepcjami. Chodzi o spotkania z czymś nowym, nieprzewidywalnym, w wyniku których zmienione zostają obydwie strony – zarówno temat, jak i jego teoretyczne ramy. Każde spotkanie – jak podkreśla Wiliam Walters (2011) – nie pozostawia nas niezmiennymi, przeciwnie – prowadzi do transformacji. Zgodna ze strategią fugi byłaby zatem następująca zasada: twórz nowe pojęcia, nie ograniczając się do terminów stworzonych i wykorzystywanych przez Foucaulta, strzeż się „aplikacjonizmu” (Walters 2011).

Dla interpretacji wytycznych metodologicznych obecnych w analizowanej literaturze podręcznikowej metafora fugi wydaje się niezwykle trafna, przykładowo w postulowanej przez Holsteina i Gubriuma „nowej hybrydyzowanej analizie tworzenia rzeczywistości”, która akcentuje potencjał połączenia wrażliwości etnometodologicznej z Foucaultowską analizą dyskursu.

Obranie strategii fugi nie oznacza akceptacji anarchizmu metodologicznego, lecz kierunku myślenia o własnych projektach badawczych w optyce spotkań, bez roszczeń do jakkolwiek rozumianej

„czystości metodologicznej”, która – do czego jestem przekonana w odniesieniu do „metody” Foucaulta – jest niezwykle trudna, by nie powiedzieć – niemożliwa. Po pierwsze dlatego, że nie wydaje się możliwa replika, wierne powtórzenie dzieła francuskiego myśliciela. Dzieła, które wymyka się wszelkim klasyfikacjom zarówno dyscyplinarnym, przedmiotowym, jak i metodologicznym. Po drugie, chociaż badania Foucaulta łączy pewien szczególnie „duch” krytyczny, sposób myślenia i podawania w wątpliwość narracji modernistycznych, trudno jednak odnaleźć w nich jedną wykładnię metodologii, która dałaby „narzędzie” do tego, aby je wiernie przenieść do badań społecznych i edukacyjnych. Możemy jedynie przybliżać się lub oddalać od charakterystycznego dla Foucaulta stylu pisarstwa i krytycznego myślenia.

W ramach strategii fugi obecne, choć zapewne niepozbawione kontrowersji, są spotkania, które można ująć w dwóch wymiarach: pionowym i poziomym. Łączenie w badaniach empirycznych optyki Foucaulta z innymi perspektywami teoretyczno-metodologicznymi ujęte w wymiarze pionowym ukazują różne funkcje dzieła filozofa:

1. jako nadrzędnej teorii społecznej i epistemologii w projektach wykorzystujących na poziomie analitycznym kategorie zaczerpnięte z innych podejść badawczych (np. z fenomenografii, analizy ramowej, analizy konwersacyjnej, teorii ugruntowanej, badań narracyjnych, krytycznej analizy dyskursu),
2. jako „skrzynki z narzędziami” podporządkowanej celom badawczym sformułowanym w ramach

innych nurtów teoretycznych (np. wspomniane przez Scheuricha i McKenzie zastosowanie kategorii panoptikonu i władzy dyscyplinarnej w projektach opartych na „niefoucaultowskiej” wersji teorii krytycznej) lub

3. jako optyki badawczej równorzędnej i komplementarnej wobec innych (jak w przypadku proponowanej przez Holsteina i Gubriuma koncepcji połączenia kategorii Foucaulta i etnometodologii).

Natomiast fuga ujęta w wymiarze poziomym ukazuje co najmniej trzy nierozłączne obszary otwarte na potencjalne spotkania:

1. obszar epistemologiczny (dotyczący koncepcji prawdy i wiedzy – o zgodność w tym obszarze upominają się Scheurich i McKenzie),
2. obszar aksjologiczny (związany z odpowiedzią na pytanie o to, czy Foucaultowska „skrzynka z narzędziami”, „śrubokręt” i „dłuto” w ręku różnych użytkowników nabierają nowych funkcji) oraz
3. obszar pojęciowo-kategorialny (stwarzający grunt do budowania nowych modeli analitycznych).

Poddane analizie podręczniki z zakresu metodologii jakościowej ukazują możliwości zastosowania strategii fugi w obu wymiarach: pionowym i poziomym. Silverman zachęca do empirycznego „użycia” prac Foucaulta w badaniach poświęconych różnej tematyce, a opartych na analizie tekstów

i nagrań wideo. W podręczniku tego autora znajdziemy odniesienia do prac badawczych łączących komplementarnie Foucaultowskie pojęcia z innymi tradycjami teoretycznymi, na przykład z badaniami gatunków literackich w analizie podręczników szkolnych (Silverman 2008: 84) czy z analizą konwersacyjną w badaniach nad wytworami mediów (Silverman 2008: 93). Ze względu na przyjętą formułę i cele podręcznika problemom epistemologicznej spójności tych konkretnych projektów nie poświęca Silverman szczególnej uwagi. Tego typu refleksji można z pewnością oczekiwać od publikacji sygnalizujących już w tytule zainteresowanie metodologią Foucaulta. Pod tym względem czytelnik rozdziału autorstwa Scheuricha i McKenzie zamieszczonego w zbiorze pod tytułem *Metody badań jakościowych* nie będzie zawiedziony. Autorzy podejmują problemy epistemologicznej i metodologicznej spójności badań sięgających do dorobku francuskiego filozofa. Stanowisko Scheuricha i McKenzie jest jasne. Choć dla zwolenników strategii fugi część przywołanych wyżej „wytycznych” w sprawie właściwego korzystania z genealogii i archeologii może być dyskusyjna, to niewątpliwie cennym wkładem autorów jest przypomnienie o związkach myśli Foucaulta z pracami Canguilhema i ich konsekwencjach. Mam tu na myśli przede wszystkim koncep-

cję archeologii jako metody, w której problematyzowane są „dwie strony tego samego systemu myśli” (Foucault 1977): rozum (naukowy) oraz uprzywilejowana pozycja racjonalnego, tworzącego wiedzę w sposób logiczny i ciągły „podmiotu sprawczego” (Scheurich, McKenzie 2009).

Przyjęcie obu ważnych założeń jest, w moim przekonaniu, możliwe również w tych badaniach, które nie aspirują do całościowego wykorzystania archeologicznych pojęć, a także tam, gdzie jednocześnie wykorzystywane jest instrumentarium innych tradycji teoretycznych. O ile jednak w przypadku strategii transkrypcji podstawową trudnością, przed którą staje badacz społeczny, jest przeniesienie Foucaultowskich kategorii do nowej dziedziny badań, o tyle metodologiczna fuga mierzy się z problemami uzgadniania spójności projektu w obszarach epistemologicznych, aksjologicznych i pojęciowo-kategorialnych spotkań. W tym kontekście szczególnie cenne w literaturze podręcznikowej – ze względu na jej edukacyjne funkcje – jest uwypuklenie zarówno złożonego charakteru, uwarunkowań i metodologicznych konsekwencji przyjęcia Foucaultowskich pojęć, jak i ich heurystycznego potencjału w rozwoju jakościowych badań empirycznych.

Bibliografia

Ball Stephen J. (2014) *Foucault, Power and Education*. New York, London: Routledge.

Barthes Roland (1970) *Pisarze i piszący* [w:] tenże, red., *Mit i znak*. Przełożył Janusz Lalewicz. Warszawa: PIW, s. 244–250.

Bytniewski Paweł (2013) *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Chutorński Maksymilian (2013) *Pojęcie i konteksty wychowania w pracach Michela Foucaulta*. Wydawnictwo Naukowe DSW: Wrocław.

Collini Stefan, red. (1996) *Interpretacja i nadinterpretacja*. Przełożył Tomasz Bieroń. Kraków: Znak.

Czyżewski Marek (2013) *Teorie dyskursu i dyskursy teorii*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 3–25.

Czyżewski Marek, Marynowicz-Hetka Ewa, Woroniecka Grażyna, red. (2013) *Pedagogizacja życia społecznego, „Societas/Communitas” nr 2*.

Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S., red. (2009) *Metody badań jakościowych*, tom I i II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dudzikowa Maria, Czerepaniak-Walczak Maria, red. (2007–2010) *Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty*. Gdańsk: GWP.

Falkowski Tomasz (2014) *Foucault. Historiozofia zdarzenia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Foucault Michel (1977) *Archeologia wiedzy*. Przełożył Andrzej Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (1993) *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia Spacja.

Foucault Michel (1995) *Historia seksualności*, tom I. *Wola wiedzy*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Czytelnik.

Foucault Michel (1998) *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*. Przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR.

Foucault Michel (2000) *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przełożyli Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 113–135.

Foucault Michel (2002) *Porządek dyskursu*. Przełożył Michał Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Gordon Colin (2009) *Foreword: Pedagogy, Psychagogy, Demagogy* [w:] Michael A. Peters i in., eds., *Governmentality Studies in Education*. Rotterdam, Boston, Taipei: Sense, s. xi–xxv.

Hejnicka-Bezwińska Teresa (2008) *Pedagogika ogólna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Holstein James A., Gubrium Jaber F. (2009) *Praktyki interpretacyjne a działanie społeczne*. Przełożyła Katarzyna Iwińska [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, tom I. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 677–706.

Jauss Hans R. (1972) *Historia literatury jako wyzwanie rzucone nauce o literaturze*. Przełożył Ryszard Handke. „Pamiętnik Literacki”, z. 4, s. 271–307.

Klus-Stańska Dorota, Szczepska-Pustkowska Maria, red. (2009) *Pedagogika wczesnoszkolna – dyskursy, problemy, rozwiązania*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Konecki Krzysztof (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kubinowski Dariusz (2010) *Jakościowe badania pedagogiczne. Filozofia – Metodyka – Ewaluacja*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Kubinowski Dariusz (2013) *Idiomatyczność. Synergia. Emergencja. Rozwój badań jakościowych w pedagogice polskiej na przełomie XX i XXI wieku*. Lublin: Wydawnictwo Makmed.

Kwiek Marek (1999) *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań: Wydawnictwo IF UAM.

Marynowicz-Hetka Ewa (2009) *Pedagogika społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Maynard Douglas W. (1998) *On Qualitative Inquiry and Extradernity*. „Contemporary Sociology”, no. 27, s. 342–345.

Melosik Zbyszko (1994) *Poststrukturalizm i społeczeństwo (refleksje nad teorią M. Foucaulta)* [w:] Jerzy Brzeziński, Lech Witkowski, red., *Edukacja wobec zmiany społecznej*. Poznań, Toruń: Edytor, s. 200–226.

Melosik Zbyszko (1997) *Poststrukturalizm jako teoria życia społecznego (możliwości i kontrowersje)*. „Kultura Współczesna”, nr 1, s. 57–71.

Nowak Marian (2008) *Wybrane teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Nowicka Magdalena (2011) „Urządzenie”, „zastosowanie”, „układ”... – kategoria dispositif u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 2, s. 94–110.

Nowicka Magdalena (2014) *Spory wokół książek Jana Tomasa Grossa w świetle postfoucaultowskiej analizy dyskursu* [w:] M. Czyżewski i in., red., *Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno, s. 220–253.

Nowotniak Justyna (2012) *Etnografia wizualna w badaniach i praktyce edukacyjnej*. Kraków: Impuls.

Ostrowicka Helena (2010) *Horyzont oczekiwań – z recepcji myśli Michela Foucaulta w badaniach pedagogicznych*. „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 3, s. 7–24.

Ostrowicka Helena (2012) *Urządzanie młodzieży: studium analityczno-krytyczne*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Peräkylä Anssi (2009) *Analiza rozmów i tekstów*. Przełożyła Agnieszka Figiel [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, tom II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 325–350.

Peters Michael A. i in., red. (2009) *Governmentality Studies in Education*. Rotterdam, Boston, Taipei: Sense.

Potter Jonathan (2004) *Discourse Analysis As a Way of Analysing Natural Occurring Talk* [w:] David Silvermann, ed., *Qualitative Research: Theory, Method, and Practice*, wyd. 2. London: Sage, s. 200–201.

Radziewicz-Winnicki Andrzej (2008) *Pedagogika społeczna w obliczu realiów codzienności*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Rapley Tim (2010) *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*. Przełożyła Anna Gąsior-Niemiec. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Scheurich James J., McKenzie Kathlyn B. (2009) *Metodologie Foucaulta. Archeologia i genealogia*. Przełożył Przemysław Pluciński [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, tom II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 285–324.

Senellart Michel (2010) *Umiejscowienie wykładów* [w:] Michel Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 449–490.

Silverman David (2007) *Interpretacja danych jakościowych*. Przełożyły Małgorzata Głowacka-Grajper, Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Silverman David (2008) *Prowadzenie badań jakościowych*. Przełożyła Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szkudlarek Tomasz (1993) *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*. Kraków: Impuls.

Szkudlarek Tomasz, red. (1995) *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*. Kraków: Impuls.

Szkudlarek Tomasz (1997) *Poststrukturalizm a metodologia pedagogiki*. „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania XIII”, z. 317, s. 176–199.

Śliwerski Bogusław (1998) *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: Impuls.

Śliwerski Bogusław, red. (2006–2010) *Pedagogika*, tom 2–4. Gdańsk: GWP.

Urbaniak-Zajac Danuta, Kos Ewa (2013) *Badania jakościowe w pedagogice. Wywiad narracyjny i obiektywna hermeneutyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Walters William (2011) *Governmentality. Critical Encounters*. New York: Routledge.

Witkowski Lech (2010) *O stanie i problemach recepcji amerykańskiej pedagogiki radykalnej w Polsce. Próba świadectwa osobistego i refleksji o „doświadczeniu pokoleniowym”* [w:] Lech Witkowski, Henry A. Giroux, red., *Edukacja i sfera publiczna*. Kraków: Impuls, s. 37–66.

Wodak Ruth, Krzyżanowski Michał, red. (2011) *Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych*. Przełożyła Danuta Przepiórkowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.

Cytowanie

Ostrowicka Helena (2016) *Wokół problematyki „metody” w postfoucaultowskich badaniach społecznych – pomiędzy strategią transkrypcji a strategią fugi*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 152–169 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

On the Problematic Aspects of “Method” in Post-Foucauldian Social Studies—Between the Transcription and Fugue Strategy

Abstract: The basic purpose of the text is a reflexion on the problems with methodological directives that stem from the works of Foucault. Simultaneously, this voice imprints itself into the general understanding of styles of reception of an idea and Foucauldian concepts of social studies. By the use of the term “method” the author refers both to the varieties of methodological premises present in the literature concerned with methodological social studies and to the strategies of reading they represent. The analysis of the reception of “Foucault’s methodology” leads us to a conclusion that it posits itself between two opposite poles. The first pole attempts to provide precise methodological guidelines allowing a faithful reconstruction of Foucauldian ways, while applying them to a different sphere of inquest (the transcription strategy). Located on the other pole are methodological varieties of different type—transformations, redefinitions of Foucauldian categories, and syntheses of various approaches (the fugue strategy).

Keywords: Reception of Michel Foucault, Social Studies, Post-Foucauldian Research, Qualitative Methodology, Academic Handbooks

Magdalena Nowicka
Uniwersytet Łódzki

O użyteczności kategorii dyspozytywu w badaniach społecznych¹

Abstrakt Celem artykułu jest krytyczna refleksja nad pojęciem dyspozytywu u Michela Foucaulta i jego aplikacją do badań społecznych. Dyspozytyw oznacza heterogeniczną kompozycję dyskursywnych i niedyskursywnych elementów rzeczywistości społecznej połączonych dynamicznymi relacjami władzy. Od dwóch dekad w ramach postfoucaultowskiej analizy dyskursu podejmowane są próby operacjonalizacji kategorii dyspozytywu. Jako kategoria analityczna dyspozytyw odnosi się do mechanizmów społecznie rozproszonej władzy, które można badać empirycznie na podstawie danych dyskursywnych i niedyskursywnych. Rezultatem zainteresowania dyspozytywem jest perspektywa badawcza analizy dyspozytywu. W artykule prezentowane są główne założenia tej perspektywy i typologia zastosowań Foucaultowskiej kategorii dyspozytywu w badaniach empirycznych, zilustrowana przykładami prac niemieckich i polskich badaczy. Prezentacji towarzyszy namysł nad niekonsekwencjami i ograniczeniami tego podejścia metodologicznego.

Słowa kluczowe analiza dyskursu, analiza dyspozytywu, dyspozytyw, Michel Foucault, władza

Magdalena Nowicka – doktor, adiunkt w Zakładzie Badań Komunikacji Społecznej w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Łódzkim. Interesuje się kondycją debaty publicznej, rolą intelektualistów w przestrzeni publicznej i postfoucaultowską analizą dyskursu. Publikuje w czasopiśmie socjologicznych oraz w „Tygodniku Powszechnym” i „Wiedzy i Życiu”. W roku 2014/2015 stypendystka Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań Komunikacji Społecznej
Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny
Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41, 90-214 Łódź
e-mail: m.a.nowicka@tlen.pl

Foucaultowskie pojęcie dyspozytywu

Choć pojęcie dyspozytywu² pojawia się w pracach Michela Foucaulta stosunkowo rzadko, dla wielu badaczy stanowi „ważną cezurę w rozwoju [jego]

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „Komunikowanie publiczne w Polsce – ujęcie inter- i transdyscyplinarne”, realizowanego przez konsorcjum naukowe „Analiza Dyskursu” i współfinansowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, umowa nr 0114/NPRH2/H11/81/2013).

² W polskim przekładzie *Historii seksualności* i w wydawanych od 2010 roku przez PWN wykładach Foucaulta z Collège de France termin *dispositif* jest tłumaczony jako „urządzenie”. W innym artykule przedstawiam argumenty za spolszczeniem tego terminu jako dyspozytyw, tak aby zaznaczyć wyjątkowy sens, który nadaje temu pojęciu Foucault, wykraczający poza sensy polskiego słowa „urządzenie” (Nowicka 2011). Analogiczne wnioski wysuwa Jeffrey Bussolini (2010) na podstawie angielskich tłumaczeń tekstów Foucaulta.

teorii” (Link 2008: 237). Akcentuje przejście od archeologii do genealogii, a więc analityki władzy skupionej na anonimowych mechanizmach rządzenia populacją. Pojęcie dyspozytywu to też dziecko pewnego *Zeitgeistu*, odprysk paryskiego Maja i rewolt tamtych czasów, rozgrywanych w nowych, nieliniarnych układach sił, domagających się konceptualizacji i wskazania na ich genezę.

W cyklu wykładów *Le pouvoir psychiatrique* z lat 1973–1974 Foucault mówiąc o dyspozytywie, wskazuje na relacje władzy i dyskursów o szaleństwie, odmawiających prawomocności zachowaniom i mowie uznanej za irracjonalną (Foucault 2003: 14–15). W wykładach z roku 1976, pod tytułem *Trzeba bronić społeczeństwa*, pojęcie dyspozytywu związane jest z oddziaływaniami władzy i wiedzy, a tłumaczone jako „zastosowania [wiedzy]” lub „układy [dominacji]” (Foucault 1998: 43, 53). Choć w *Nadzorować i karać* termin ten się nie pojawia, to przykładami z tej pracy Foucault będzie później ilustrować funkcjonowanie dyspozytywu dyscyplinarnego. Rozwija pojęcie dyspozytywu w I tomie *Historii seksualności*, gdzie dotyczy ono procesów rządzenia seksem:

Seksualność to nazwa, jaką możemy nadać historycznemu urządzeniu [*le dispositif*]: nie oddolna rzeczywistość, którą trudno ująć, lecz olbrzymia sieć na powierzchni, gdzie stymulacja ciał, nasilenie przyjemności, zachęta do mówienia, metody poznawcze, wzmocnienie kontroli i oporów ząbiają się wzajemnie podług miar właściwych kilku wielkim strategiom władzy i wiedzy. (Foucault 1995: 95)

Z kolei w wykładzie z 10 stycznia 1979 Foucault (2011: 43) zaznacza szczególną pozycję dyspozytywu jako sedna jego dotychczasowej refleksji nad kompleksami władzy i wiedzy.

W najbardziej konkretny sposób Foucault omawia to pojęcie w wywiadzie z 1977 roku dla czasopisma „Ornicar?”. Właśnie ta wypowiedź, przetłumaczona wkrótce na język niemiecki i angielski, stała się tekstem fundującym postfoucaultowską analizę dyspozytywu:

[...] tym, co próbuję oznaczyć za pomocą tej nazwy, jest, po pierwsze, zdecydowanie heterogeniczny ansambl [*ensemble*], zawierający dyskursy, instytucje, zabudowę architektoniczną, regulaminy, prawa, przepisy administracyjne, wypowiedzi naukowe, twierdzenia filozoficzne, moralne, filantropijne; krótko mówiąc: to, co powiedziane, jak i to, co niepowiedziane; oto właśnie elementy dyspozytywu. Sam w sobie dyspozytyw jest siecią, którą można ustanowić między tymi elementami.

Po drugie, tym, co chciałbym oznaczyć mianem dyspozytywu, jest właśnie natura powiązania, które może istnieć między tymi heterogenicznymi elementami. W ten sposób pewien dyskurs może pojawić się raz jako program jakiejś instytucji, a raz, przeciwnie, jako element, który pozwala uzasadniać i zasłaniać praktykę, która sama pozostaje niema, albo funkcjonuje on jako wtórna reinterpretacja tej praktyki, dając jej dostęp do nowego pola racjonalności. Krótko mówiąc, między tymi elementami, dyskursywnymi bądź niedyskursywnymi, toczy się jakby gra zmianami pozycji, modyfikacjami funkcji, które także mogą być bardzo zróżnicowane.

Po trzecie, przez dyspozytyw rozumiem rodzaj – powiedzmy – formacji, której, w danym momencie historycznym, główną funkcją było odpowiadać na sytuację nagłej konieczności [*urgence*]. Dyspozytyw pełni więc przede wszystkim funkcję strategiczną. To może oznaczać, na przykład, resorpcję wahlowej masy populacji, którą społeczeństwo z gospodarką w wysokim stopniu merkantylistyczną uznałoby za zawadząca: istniał tam imperatyw strategiczny grający rolę matrycy dyspozytywu, który stał się stopniowo dyspozytywem kontroli-ujarzmienia szaleństwa, chorób psychicznych i neurozy. (Foucault i in. 1994: 299 [tłum. własne])

Dyspozytyw obejmuje więc zarówno praktyki dyskursywne (np. teksty, regulaminy, kodeksy), jak i niedyskursywne (nieartykułowane w dyskursie, np. organizacja przestrzeni, normy postępowania, procedury działania instytucji społecznych), poprzez które manifestują się społeczne relacje władzy. Dyspozytyw nie oznacza zbioru niezależnych od siebie praktyk, ale odnosi się do ich nieprzypadkowej kompozycji (ansamblu) i siatki zależności między nimi. Chodzi o **siatkę** [*réseau*³] relacji władzy, która odgrywa rolę mechanizmu produkującego wiedzę o świecie, społeczeństwie i człowieku, narzucając mu kryteria racjonalnego działania. Dyspozytyw oznacza „strategie stosunków władzy, wspierające pewne typy wiedzy i przez nie wspierane” (Foucault i in. 1994: 300 [tłum. własne]). Wiedza wytwarzana w dyspozytywie ma funkcję

strategiczną i porządkującą, nie zachowuje stałej, ustrukturyzowanej formy, ale jest w ciągłym ruchu.

Kluczowym zadaniem dyspozytywu jest wyjaśnianie i neutralizowanie sytuacji nagłych i nieprzewidzianych. To stany społecznej nierównowagi wprowadzają w ruch dyspozytywowe mechanizmy regulacji tego, co zagraża *status quo*. Dyspozytyw nie zapobiega **sytuacjom nagłej konieczności** [*urgence*], jego zadanie polega natomiast na tym, że „odpowiada na pewną rzeczywistość”, włącza ją „w rachunek zysków i strat”, reguluje i optymalizuje jej skutki tak, aby nie zagrażały *status quo* (Foucault 2010: 28, 69).

Najogólniej rzecz biorąc, dyspozytyw należy rozumieć jako mechanizm społecznie rozproszony władzy i narzędzie rządzenia ludźmi. Na podstawie tekstów Foucaulta można wyróżnić trzy typy dyspozytywu władzy odpowiadające trzem formom rządzenia: **prawo** (mechanizm jurydyczny) związane z władzą suwerenną i oparte na zakazie; **dyspozytyw dyscyplinarny** łączący się z władzą dyscyplinarną, który do zakazu dodaje nakazy dyscyplinujące jednostki wedle określonego systemu norm – a więc normuje społeczeństwo; oraz **dyspozytyw bezpieczeństwa** (Raffnsøe, Gudmand-Høyer, Thaning 2011: 229–232). Ów trzeci typ odpowiada formie rządzenia, jaką jest **rządomyślność**⁴ –

⁴ W polskim wydaniu wykładów Foucaulta Michał Herer tłumaczy pojęcie *gouvernementalité* jako „urządzenie”, odrzucając wcześniejszy przekład: „rządomyślność”. Choć oba przekłady budzą wątpliwość (być może trafniejszym tłumaczeniem byłaby „rządowość” lub „rządność”), zostaje przy rządomyślności, terminie zadomowionym w badaniach społecznych i oddającym w jakiejś mierze oryginalność optyki Foucaulta. „Urządzenie” zestawione z pojęciami „rządzenia” i „urządzenia”, obecnymi w przekładzie Herera, zamazuje specyficzność tego pierwszego terminu.

władza nad samodyscyplinującą się populacją, realizującą narzucone optymalne wzorce prowadzenia się (por. Foucault 2000: 183; Lemke, Krassman, Bröckling 2000: 13–14). Dyspozytyw bezpieczeństwa odnosi się do rzeczywistości podporządkowanej liberalnej ekonomii politycznej, gdzie przedmiotem władzy jest populacja jako całość, a rządy realizuje się na poziomie jednostek rządzących samymi sobą poprzez dyskursywne i niedyskursywne praktyki angażujące ich jaźnie i ciała w ramach zekonomizowanej przestrzeni społecznej. Modelowym podmiotem racjonalności rządomyślnej jest „przedsiębiorca samego siebie” (Foucault 2011: 231), który kieruje sam sobą i racjonalizuje swoje działania zgodnie z określonym reżimem prawdy.

Relacje władzy w obrębie dyspozytywu bezpieczeństwa są ukierunkowane na wypracowanie optymalnej granicy między tym, co akceptowalne i tym, co nieakceptowalne – a więc wytworzenie kategorii przeciętności. Jego zadaniem jest nie tyle normowanie ludzkich zachowań, co normalizowanie tychże, aby były przeciętne, przewidywalne i akceptowane przez jednostki poddane subtelny procedurom normalizacji. Społeczeństwo jest badane pod kątem statystycznym i traktowane jako obiekt praktyk prewencyjnych. Przykładowo, celem nie jest już izolacja chorych od społeczeństwa, ale szczepienia i badania profilaktyczne zapobiegające potencjalnym chorobom. Wreszcie, dyspozytywy bezpieczeństwa „mają stałą tendencję do rozprzestrzeniania się”, przyłączają nowe elementy i obszary życia społecznego, by „organizować coraz szersze obiegi, a w każdym razie pozwalać im się rozwijać” (Foucault 2010: 67). Dys-

pozytyw może ogarniać coraz to nowe porządki wiedzy i różne poziomy praktyk społecznych. Jego elementem może być dyskurs naukowy – także ten krytyczny – oraz ruchy oporu przeciw władzy, które w ramach dyspozytywu toczą z nią własną grę.

Warto dodać, że termin *dispositif* nie jest neologizmem. W języku francuskim oznacza funkcjonalne układy zróżnicowanych elementów (np. mechanizmy prawne, militarne, medyczne, techniczne). Jako kategoria naukowa dyspozytyw pojawił się już na początku lat 70. u Jeana-Louisa Baudry’ego. Jego dyspozytyw kinematograficzny odsyła do organizowania percepcji filmu przez widza, za co odpowiadają zarówno materialne środki produkcji, jak i niematerialne środki wyrazu i symbolicznego kodowania przekazu (Baudry 1978: 45–46). W tym znaczeniu kategoria dyspozytywu zadomowiła się w badaniach filmoznawczych, gdzie większość analiz w ogóle nie powołuje się na Foucaulta (por. Kessler 2003). Pojęcie dyspozytywu, niezależne od koncepcji Foucaulta, obecne jest także u Jeana-Françoisa Lyotarda (1994) w *Des dispositifs pulsionnels*. Lyotard, w optyce psychoanalizy, rozumie dyspozytyw jako stosunek władzy, dynamiczną maszynę kanalizującą energię libidinalną w języku i oddziaływaniach politycznych. Wymienia dyspozytyw malarstwa, opowiadania, wiary, kapitalizmu, wskazując jednocześnie, że dyspozytywów może być bardzo wiele. Z kolei Giorgio Agamben (2010), powołując się na Foucaulta, dopasowuje jego kategorie do własnej teorii teologii ekonomicznej. Nawiązując do włoskiego znaczenia słowa *dispositivo* – narzędzie, urządzenie, aparat służący do pracy – odchodzi

od prac Foucaulta na rzecz technicyzowanej definicji dyspozytywu. Natomiast Antonio Negri (2011) przepisuje koncepcję Foucaulta na potrzeby krytyki współczesnego kapitalizmu i demokracji. Wyłuskuje biopolityczny aspekt dyspozytywu: permanentne redefiniowanie i reprodukcje podmiotowości, która staje się instancją potencjalnego oporu przeciw kapitalistycznej władzy.

Analiza postfoucaultowska a interdyscyplinarność nauk społecznych

Pojęcie dyspozytywu jest dziś jedną z „najmodniejszych” kategorii analitycznych w postfoucaultowskich analizach władzy, a więc takich, które rozwijają i operacjonalizują koncepcję Foucaulta do badań empirycznych, ale starają się zachować jego optykę krytyczną. Mimo różnych przedmiotów badań analizy te łączy pytanie o „warunki i skutki orzekania prawdy, czyli [...] pewnego typu sformułowań, odsyłających do określonych reguł weryfikacji i falsyfikacji” (Foucault 2011: 58). Z jednej strony od lat 90. rozwijane są prężnie studia nad rządomyślnością (*governmentality studies*), skupione na neoliberalnych mechanizmach władzy nad „wolnymi” jednostkami (por. Dean 1999; Czyżewski 2009). Z drugiej prowadzone są badania nad władzą dyskursu, porządkami wiedzy i reżimami prawdy manifestującymi się w dyskursie, które można nazwać **postfoucaultowską analizą dyskursu**. Krystalizująca się od połowy lat 80., stała się podejściem bardzo heterogenicznym, korzystającym z Foucaulta w sposób niekiedy dość dowolny, ale ufundowany na założeniu o współzależności dyskursu i władzy oraz o historyczności społecznej konstrukcji wiedzy.

Początkowo w postfoucaultowskiej analizie dyskursu, rozwijanej w lingwistyce i socjolingwistyce, dominowały próby aplikacji podejścia archeologii do badań nad tekstami. Stopniowo włączano do nich elementy Foucaultowskiej genealogii, socjologii wiedzy, etnometodologii i innych socjologicznych ujęć komunikacji społecznej. Wreszcie, doszło do „spotkania” analizy dyskursu i studiów nad rządomyślnością. Analiza dyskursu zyskała ramę teoretyczną pozwalającą na przejście od mikroanaliz do refleksji nad makrospołecznymi relacjami władzy. Z kolei studia nad rządomyślnością sięgnęły do oprzyrządowania metodologicznego analizy dyskursu, by empirycznie uzasadnić formułowane wnioski. Wspólne wysiłki, by wypracować możliwie holistyczną perspektywę badawczą, obejmującą dyskurs, instytucje, praktyki społeczne i sposoby wytwarzania podmiotowości, połączyła kategoria dyspozytywu (van Dyk, Angermüller 2010: 11–12).

Na fali zainteresowania dyspozytywem rzucono nawet, na wyrost, hasło zwrotu dyspozytywowego (ang. *dispositive turn* / niem. *dispositive Wende*) na określenie jakościowo nowej, w opinii autorów tego hasła, paradygmatycznej perspektywy badawczej, skupionej na strategicznych powiązaniach dyskursywnych i niedyskursywnych składników rzeczywistości społecznej. Pierwsze konkretyzacje Foucaultowskiego dyspozytywu do badań empirycznych pojawiły się niemal dwie dekady temu (por. m.in. Keller 1998; Peeters, Charlier 1999), ale równolegle dyspozytyw pojawiał się w roli swoistego pojęcia uwrażliwiającego (por. niżej) w analizach neoliberalnej władzy (por. m.in. Cruikshank 1999).

Podczas gdy Foucault rozważał związek dyspozytywu bezpieczeństwa z wczesnymi formami neoliberalizmu niemieckiego i amerykańskiego, badacze postfoucaultowscy wykorzystują pojęcie dyspozytywu do opisu obecnych mechanizmów władzy ekonomicznej, analizując „rządomyślność współczesności” (Lemke i in. 2000) oraz – zależnie od nadanej nazwy – dyspozytyw neoliberalny, dyspozytyw neoliberalnej rządomyślności, dyspozytyw neoliberalnej przedsiębiorczości, dyspozytyw aktywnego obywatelstwa czy dyspozytyw społeczeństwa wiedzy. Formułowane są także diagnozy dyspozytywów związanych z poszczególnymi sferami życia społecznego, jak media, polityka czy kultura albo wręcz z danym fenomenem społecznym (np. dyspozytyw kreatywności, por. niżej).

Kategoria dyspozytywu jest chętnie stosowana w badaniach medioznawczych i badaniach komunikacji medialnej. Choć komunikacja medialna nigdy nie stała w centrum zainteresowań Foucaulta, wielu kontynuatorów jego myśli wskazuje, że właśnie kategoria dyspozytywu oddaje technologiczną racjonalność mediów i relacyjny charakter współczesnej produkcji medialnej (por. m.in. Coté 2011; Elia-Borer, Sieber, Tholen 2011). Od lat 90. wprowadza się kategorie „dyspozytywu komunikacji”, „dyspozytywu informacji” czy dyspozytywu związanego z mediami (Dorer 1999). W tym ostatnim przypadku w literaturze niemieckiej rozróżnia się dyspozytywy mediów (*Mediendispositive*) i dyspozytywy medialne (*mediale Dispositive*) (Sieber 2014: 83–88; Thiele 2015). Te pierwsze to mikromechanizmy regulujące oddziaływanie danego medium (np. telewizji, kina, Internetu) w wymiarze technologicznym, instytucjonalnym,

symbolicznym i percepcyjnym. Te drugie to makromechanizmy, gdzie media zapośredniczają i kontrolują złożone układy społeczne, polityczne i ekonomiczne.

W analizach postfoucaultowskich kategoria dyspozytywu jest rozumiana w zróżnicowany sposób, wynikający z odmiennych odczytań tekstów Foucaulta i wielorakości rozwinięć jego koncepcji. Dla przejrzystości i syntetyczności wywodu skupiam się w dalszej części artykułu na niemieckiej postfoucaultowskiej analizie dyskursu, gdyż w tym obszarze został w ostatnich dwóch dekadach położony najsilniejszy nacisk na konkretyzację i operacjonalizację dyspozytywu oraz na wypracowanie propozycji metodologicznej analizy dyspozytywu. Wybrane niemieckie przykłady zostaną uzupełnione zastosowaniami tej perspektywy przez badaczy w Polsce. Zainteresowanie kategorią dyspozytywu jest tu wciąż niewielkie, ale z roku na rok przybywa tekstów i analiz odwołujących się do tego pojęcia.

Dla Reinera Kellera (2005: 230), łączącego optykę postfoucaultowską i socjologii wiedzy, dyspozytyw to „materialna i idealna infrastruktura” dyskursu, a więc *de facto* kategoria pomocnicza w analizie dyskursu, rodzaj kontekstu praktyk dyskursywnych. Z propozycją Kellera polemizują Werner Schneider i Andreas Hirsland (2005: 254, 261 [tłum. własne]), twierdząc, że sprowadza on dyspozytyw do metareguly dyskursu, zamiast widzieć w nim mechanizm ogólniejszy niż dyskurs i będący najczęściej „instytucjonalną odpowiedzią na określony społeczny problem”. Dlatego Andrea Bührmann i Werner Schneider (2008: 68, 85 [tłum.

własne) nadają dyspozytywowi status nadrzędny nad dyskursem, mówią o „dyspozytywowej konstrukcji rzeczywistości”, rozumiejąc dyspozytyw jako ansambl zbierający „dyskursy, instytucje, przedmioty i podmioty jako aktorów indywidualnych i/lub zbiorowych, jako elementy działające albo «ulegające» [działaniu – przyp. MN]”. Dla Johanna Angermüllera (2010: 95 [tłum. własne]) dyspozytyw określa „instytucjonalne warunki, w których uczestnicy dyskursu, łącząc teksty i konteksty, mogą wyrobić sobie «właściwy» obraz społeczeństwa”, natomiast dla Siegfrieda Jägera (2012: 72) dyspozytyw to strategicznie powiązane ze sobą dyskursy i kompleksy władzy-wiedzy. Wśród badaczy w Polsce, przykładowo, Helena Ostrowicka (2012: 36) ujmując dyspozytyw jako „kompozycję relacji” między dyskursywnymi i niedyskursywnymi elementami rzeczywistości i „mechanizm wytwarzający wiedzę o świecie, reprezentacje zawierające pewne formy racjonalności, legitymizujące określone praktyki społeczne”.

Choć wszyscy ci autorzy akcentują złożony i plastykny charakter dyspozytywu, nie ma zgody co do charakteru powiązania między jego elementami. Ta wielość ujęć odciska się na analizie dyspozytywu, która w żadnym razie nie jest usystematyzowaną metodą badania jakiegoś wycinka rzeczywistości, ale dość labilną perspektywą badawczą, zbierającą ogólne wskazówki metodologiczne. W szerokim sensie analizą dyspozytywu można określić badanie porządku racjonalności, który stoi za praktykami indywidualnymi i zbiorowymi, instytucjami i dyskursami. To badanie tego, w jaki sposób jakieś zjawisko stało się problemem, na który pilnie się odpowiada, obudowanym w siatkę

neutralizujących go relacji władzy między tym, co dyskursywne i tym, co niedyskursywne.

Już w przedostatnim, 6. wydaniu popularnego na niemieckich uczelniach podręcznika Siegfrieda Jägera pod tytułem *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung* (2012) analiza dyspozytywu jest omawiana równie szeroko co „klasyczna” analiza dyskursu. Dokonuje się więc w tym obszarze pewne przewartościowanie, które jest rezultatem postulatów (a niekiedy presji) interdyscyplinarności w naukach humanistycznych i społecznych. Z jednej strony analiza dyspozytywu ma poszerzyć spektrum badań nad dyskursem i przerzucić most między teorią dyskursu a teorią socjologiczną. Najprościej rzecz ujmując, chodzi o to, by pokazać, że dyskurs „działa” i odciska się na zbiorowej symbolice i mechanizmach normatywnych (Jäger 2012: 51). Jest to postulat istotny zwłaszcza dla analiz lingwistycznych (Caborn 2007: 113), gdyż socjologicznie ugruntowane badania dyskursu już wcześniej stawiały pytania o relację między dyskursem a społeczną praktyką. Z drugiej strony włączenie kategorii dyspozytywu do badań nad dyskursem oznacza paradoksalnie dowartościowanie dyskursu, który u „późnego” Foucaulta, gdy jego uwaga kieruje się ku dyspozytywowi, schodzi na dalszy plan jako jedno z wielu kółek zębatach w mechanizmach władzy – a tu jest widziany najczęściej jako kluczowy i determinujący element zbioru heterogenicznych składników połączonych relacjami władzy. Analiza dyspozytywu to także efekt pewnego „znużenia” zwrotem językowym oraz zainteresowania lingwistów i socjologów nowymi „zwrotami”: pragmatycznym, przestrzennym czy „ku rzeczom”. Jednak próba otwarcia analizy dys-

kursu na badanie innych składników rzeczywistości społecznej, przy utrzymaniu specyficzności tej metody, staje się nie lada wyzwaniem.

Kategoria dyspozytywu w analizach empirycznych

Z dotychczasowych rozważań nad dyspozytywem wynika, że jest on zarazem zakotwiczony w dyskursie i że dyskurs jest jego częścią – zaś analiza dyskursu stanowi serce analizy dyspozytywu (Jäger 2012: 72–74). Jednak postępowanie badawcze przybiera bardzo różny kształt, uzależniony od sformułowanych przez badacza założeń i celów analizy. Można wyróżnić dwa podejścia do zastosowań kategorii dyspozytywu w analizach empirycznych (Kumięga 2012: 27–28). Pierwsze to **analiza dyspozytywów**, gdzie dyspozytyw jest rozumiany jako dynamiczny zespół relacji władzy. Analiza polega na opisie i krytyce tych relacji w odniesieniu do teorii Foucaulta i teorii społecznej. Rezultatem jest dedukcyjno-indukcyjna identyfikacja różnych dyspozytywów, odnoszących się do współczesnych fenomenów życia społecznego. Drugie to **analiza dyspozytywu**, stawiająca sobie zadanie operacjonalizacji pojęcia dyspozytywu i jego składowych do badań empirycznych. Celem nie jest analiza dyspozytywów, „które są empirycznie identyfikowane przy mniej bądź bardziej systematycznym użyciu określonej metodologii” (Bührmann, Schneider 2008: 152 [tłum. własne]), lecz stworzenie teoretyczno-metodologicznych podwalin pod abdukcyjną analizę związków między porządkami wiedzy, porządkami dyskursu a ich materializacjami i konsekwencjami w szerokim polu praktyki społecznej.

Coraz częściej rozróżnienie na analizę dyspozytywów i dyspozytywu ma charakter *stricte* formalny, gdyż w praktyce badawczej większość badaczy wykorzystujących kategorię dyspozytywu sięga do podobnych lektur, operacjonalizuje dyspozytyw do własnych potrzeb, łączy elementy wnioskowania dedukcyjnego i abdukcyjnego, analizę diachroniczną i synchroniczną, a zgodnie z duchem interdyscyplinarności – „pożycza” narzędzia analityczne od niefoucaultowskich metod. Dlatego proponuję nie rozgraniczać tych dwu podejść. Mianem **analizy dyspozytywu** (w liczbie pojedynczej, analogicznie do analizy dyskursu) nazywam różne metodologicznie zaawansowane próby zastosowania Foucaultowskiej koncepcji dyspozytywu w badaniach empirycznych. O tym, jak różne są to próby, świadczą przywoływane w tych analizach teoretyczno-metodologiczne konceptualizacje dyspozytywu i optyki badawcze.

Według Jägera (2012: 113–115), ważnej postaci postfoucaultowskiej krytycznej analizy dyskursu, analiza dyspozytywu stawia pytanie o stosunki między różnymi porządkami wiedzy. Pierwszym krokiem analizy dyspozytywu jest rekonstrukcja porządków wiedzy na bazie wypowiedzi dyskursywnych. Stanowi ona podstawę do rekonstrukcji interesujących badacza niedyskursywnych (w sensie: niejęzykowych) działań i obiektów. Inaczej mówiąc, jeśli na przykład w przekazach medialnych wokół badanego problemu powtarza się nazwa jakiejś organizacji, praktyki, miejsca albo rzeczy, należy uczynić te elementy przedmiotem analizy. Wówczas wypowiedzi dyskursywne stają się paratekstem dla analizy znaczeń przypisywanych działaniom i obiektom (Caborn 2007: 116–118). Czy

jednak analiza tekstów i paratekstów odpowie na pytanie, jak działa władza i jakie są warunki działania podmiotów, czy raczej, co sygnalizuje zresztą sam Jäger (2012: 129, 140), pozwoli wyłuskać tylko to, co typowe, powtarzalne, oficjalne?

Wyzwaniem staje się więc analityczne rozgraniczenie tych elementów rzeczywistości, które przynależą do dyskursu, i tych, które do niego nie przynależą. Na konceptualnym ograniczeniu totalności dyskursu opiera się uzasadnienie tego, że analiza dyspozytywu jest jakościowo odmienna od analizy dyskursu. Propozycją takiego rozgraniczenia jest typologia praktyk dyskursywnych i niedyskursywnych Reiner Kellera (2005: 250–252). Wśród praktyk, czyli skonwencjonalizowanych sposobów zachowania, wyróżnia on: a) dyskursywne i niedyskursywne praktyki (re)produkcji dyskursu (zwyczajowe formuły dyskursywne albo ustalone kulturowo reakcje na wypowiedzi dyskursywne, np. podanie ręki, przeżegnanie się), b) generowane z dyskursu praktyki modelowe (np. stawianie przez lekarza diagnozy według pewnego schematu albo sortowanie śmieci w odpowiedzi na zarządzenie administracyjne), c) praktyki zewnętrzne, względnie niezależne od dyskursu zwyczajowe i codzienne rutyny, jak jedzenie czy higiena osobista, ale (uwaga!) także praktyki werbalne, jak potoczne pogawędki w sklepie. Część badaczy kwestionuje jednak zasadność takich typologii, wskazując, że dopiero sploty praktyk i dyskursu pociągają za sobą konstruowanie rzeczywistości i analityczne rozdzielanie ich po to, by następnie wykazać strategiczne relacje między nimi, jest poznawczo jałowe (Reckwitz 2008: 138; Bröckling, Krasmann 2010: 24).

Na szczególną uwagę zasługuje program badawczy Andrei Bührmann i Wenera Schneidera (2008) – próba przekroczenia wspomnianych wątpliwości, nastawiona na aplikację koncepcji dyspozytywu do badań empirycznych. W tym podejściu postawiono na konkretyzację pojęcia dyspozytywu, aby pokazać, że wykracza ono poza zakres znaczeniowy dyskursu, ale ma też granice i nie jest analitycznym „odkurzaczem”, który „zasyssa” wszelkie fenomeny społeczne. Polemizując z Kellerem, Bührmann i Schneider akcentują relacyjny i dynamiczny aspekt dyspozytywu, którego nie można redukować do sumy elementów dyskursywnych i niedyskursywnych konstruujących rzeczywistość. Podkreślają, że dyspozytyw to „operator rozwiązywania problemów”. Dlatego do wymiarów analizy należą zmiany społeczne i sytuacje przełomowe, uruchamiające mechanizm dyspozytywowy oraz efekty oddziaływań między instytucjonalnymi porządkami wiedzy a sferą *praxis* i potocznego rozumienia świata (Bührmann, Schneider 2008: 52–55). Autorzy nie pytają o podmiot jako bezpośredni produkt dyspozytywu, ale o normatywne formowanie i pozycjonowanie podmiotu w dyskursie oraz o praktyczne drogi upodmiotowienia jednostek realizowane w ich codziennym życiu – o „jaźń społeczną”, czyli rodzaj praktyki społecznej, gdzie poprzez relacje społeczne, obchodzenie się z rzeczami i (samo)doświadczenie konstytuowane są podmioty (Bührmann, Schneider 2008: 32–33, 69).

Analiza dyspozytywu jest tu ujmowana zarówno jako perspektywa badawcza (teoretyczne założenia o przedmiocie i celach analizy), jak i styl badawczy (praktyczne wytyczne, jak prowadzić

analizę). Nie stanowi standaryzowanego zestawu technik i narzędzi badawczych, jest raczej – podobnie jak strategia teorii ugruntowanej – ogólną ramą dla badań, którą trzeba wypełnić podejściami i kategoriami analitycznymi zaczerpniętymi z nauk społecznych (Bührmann, Schneider 2008: 16, 156). **Perspektywa badawcza** analizy dyspozytywu zakłada przyjęcie Foucaultowskiego spojrzenia na rzeczywistość społeczną jako wypadkową porządków wiedzy i splecionych z nimi technik władzy. Foucaultowska „krytyczna ontologia” oznacza dla badacza namysł nie tylko nad badanymi materiałami, ale także problematyzację wiedzy stojącej za produkcją tych materiałów i poddanie krytyce własnych założeń analitycznych (Bührmann, Schneider 2008: 34–39). Nie chodzi o „rozbieranie na części pierwsze” wstępnie zidentyfikowanego dyspozytywu, lecz o abdukcyjną refleksję nad relacjami władzy regulującymi dany wycinek rzeczywistości.

Analiza dyspozytywu jako **styl badawczy** stawia sobie za cel „rekonstrukcję dyspozytywowej konstrukcji rzeczywistości” (Bührmann, Schneider 2008: 85). Za tym językowo niezręcznym hasłem stoi postulat badania relacji władzy między: dyskursami (specjalistycznymi, potocznymi i hybrydowymi), praktykami niedyskursywnymi, symbolicznymi i materialnymi obiektywacjami (np. pomniki, obrazy, budynki, przedmioty codziennego użytku itp.) oraz wspomnianymi wcześniej formowaniem/pozycjonowaniem podmiotu i sposobami upodmiotowienia – z uwzględnieniem kontekstu zmiany społecznej oraz zamierzonych i niezamierzonych następstw tych wszystkich relacji (Bührmann, Schneider 2008: 94–95). Jest to

więc ambitny projekt, który zakłada wykorzystanie wielu narzędzi analizy interpretatywnej (np. metody biograficznej, wywiadów pogłębionych, zogniskowanych wywiadów grupowych, technik obserwacji, analizy sekwencyjnej komunikacji potocznej czy historyczno-krytycznej analizy społecznych zastosowań artefaktów). Jeśli jednak przyjrzymy się szczegółowym zaleceniom badawczym, to okaże się, iż dominuje w nich *pan*dyskursywna „analitka rekonstrukcyjna” – to znaczy, że z danych dyskursywnych można „wyciągnąć” nie tylko to, co zostało wypowiedziane i nie zostało wypowiedziane, ale też to, co zostało uczynione i nieuczynione w ramach społecznej *praxis* (Bührmann, Schneider 2008: 88). Innymi słowy, dyskurs jest tu nadrzędny wobec świata życia i generuje materiał do analizy dyspozytywu. Co prawda, Bührmann i Schneider (2008: 119 [tłum. własne]) zastrzegają, że „nie każda analiza dyspozytywu potrzebuje analizy dyskursu”, że w szczególnych przypadkach dane o badanym mechanizmie mogą być czerpane ze źródeł niedyskursywnych. W praktyce badawczej trudno jednak o realizację tego radykalnego postulatu.

Poniżej przedstawiam własną **typologię zastosowań Foucaultowskiej kategorii dyspozytywu w badaniach empirycznych**, sięgających do podejścia postfoucaultowskiej analizy dyskursu i jej wskazanych wyżej rozwinięć. Typologię opieram na kryterium funkcji pełnionej przez kategorię dyspozytywu w projektowaniu danej analizy i jej przebiegu. Ilustruję to zestawieniem przykładami z opublikowanych w ostatnich latach prac niemieckich i polskich badaczy. Formułuję też wstępne pytania i wątpliwości związane z tymi analizami.

a) Dyspozytyw jako dynamiczny model

W tym przypadku dyspozytyw odgrywa rolę mechanizmu modelującego rzeczywistość, który pozwala uchwycić dynamikę tejże i przepływy między jej składowymi. Celem analizy jest rekonstrukcja różnych wymiarów relacji władzy, ustrukturyzowanie ich w formie dyspozytywu, zwykle wyróżnionego konkretną nazwą i jako pewien model pozwalającego na odniesienie go do innych wyinków rzeczywistości niż ten szczegółowo badany. Takie ujęcie ma wiele cech wspomnianej wyżej analizy dyspozytywów, ale towarzyszy mu pogłębiona refleksja metodologiczna nad poszczególnymi etapami badania i jego ograniczeniami.

Przykładem takiego wykorzystania kategorii dyspozytywu jest studium Imke Niediek (2010). Proponując kategorię dyspozytywu indywidualnego planowania pomocy (*Dispositiv Individueller Hilfeplanung*), Niediek (2010: 18–20) bada zmiany dyskursów, technik pomocowych i polityki społecznej wobec osób niepełnosprawnych w Niemczech na przestrzeni dwudziestu lat, idące w kierunku jednoczesnej indywidualizacji i normalizacji procesu pomocy, przenoszenia odpowiedzialności za sukces na podmioty systemu pomocy: tych, którzy jej udzielają, i tych, którzy ją przyjmują; czyli przejścia od zadań opiekuna do zadań towarzysza/kompana osoby niepełnosprawnej, która w coraz większej mierze ma być w stanie zadbać o siebie dzięki procedurom planowania codziennej egzystencji. Autorka podkreśla, że koncepcja dyspozytywu pozwala ukazać ten proces nie jako jednokierunkowe działanie od instytucji do klienta, ale wypadkową relacji między „różnymi interesami, okolicznościami

i uwarunkowaniami”. Dyspozytyw oznacza tu „specyficzne sploty języka, działania i rzeczywistości w określonym czasie historycznym i w reakcji na zmiany i problemy społeczne”, które wytwarzają określone sposoby upodmiotowienia i przekładają się na „ofertę” pomocową (Niediek 2010: 25, 230 [tłum. własne]).

Pierwszym krokiem jest „globalna analiza” dyskursu o indywidualnym planowaniu pomocy – badany korpus obejmuje teksty naukowe, rządowe, pozarządowe, administracyjne i prawne – w celu wyodrębnienia głównych wiązek tego dyskursu, jego aktorów, nadawców i innych uwarunkowań praktyk pomocowych. Chodzi więc o to, co autorka nazywa „infrastrukturą dyskursu”. W drugim kroku ogląda pole dyskursu przez pryzmat jego aktorów, prawa i koncepcji pedagogicznych stanowiących uzasadnienie dla rekonstruowanych dyskursywnych i niedyskursywnych praktyk związanych z wytwarzaniem określonych podmiotów systemu pomocy. Niediek skupia się na drugim typie praktyk wyróżnionych przez Kellera – generowanych z dyskursu praktykach modelowych – stanowiących wynik postulatu optymalizacji kosztów i efektów opieki nad niepełnosprawnymi. W kolejnym kroku analiza jest pogłębiana na przykładzie wybranego regionu Niemiec (na podstawie danych zastanych i pozyskanych z wywiadów z profesjonalistami i ekspertami w obszarze pomocy społecznej). Wreszcie, rezultaty krytycznego opisu badanego obszaru zostają uzgodnione z ustaleniami studiów nad rządowością, a model dyspozytywu indywidualnego planowania pomocy odtworzony z wyróżnionych technik i relacji władzy. Wyodrębnione za Bühmann dwa obszary problemowe: analiza formacji władzy (zin-

stytucjonalizowanych relacji społecznych) i analiza formacji dyskursywnych zostają sprowadzone do rekonstrukcji społecznych relacji władzy na podstawie analizy dyskursu, pozostawiając otwartym pytanie o ich podmiotowotwórczy wymiar. Można bowiem odtworzyć z dyskursu projektowane czy deklarowane techniki upodmiotowienia i „wiedzę o osobie” (Niediek 2010: 216, 293), ale nie ich faktyczne oddziaływanie.

Niediek podchodzi do zagadnień metodologicznych samokrytycznie i za Rainerem Diaz-Bone wskazuje na „problem barona Münchhausena”, który dotyczy tej i podobnych analiz. Ich punktem wyjścia jest teza o jakimś dyspozytywie, udowodniana poprzez „wyciąganie” z „bagna” dyskursu takich jego fragmentów, które tę tezę potwierdzają, i mierzenie się z tymi, które ją podważają. Oznacza to, że „analiza dyspozytywu może okazać się fiaskiem, gdy właśnie nie można wypracować żadnej koherentnej [badawczej – przyp. MN] praktyki dyskursywnej” (Niediek 2010: 69 [tłum. własne]). Innymi słowy, analiza dyspozytywu jako perspektywa badawcza jest zależna od spójnego i solidnego programu analizy dyskursu, co przekłada się na centralne miejsce materiałów dyskursywnych w postępowaniu badawczym. Rodzi to jednak pytanie, czy wystarczą materiały dyskursywne, z których rekonstruuje się elementy niedyskursywne (np. zachowania) i relacje między nimi, by można było mówić o analizie dyspozytywu.

Podobny problem dotyczy zastosowań kategorii dyspozytywu w badaniach różnych form komunikowania. Przedmiotem pracy Ingi Truschkat (2008) jest relacja między dyskursem naukowym

i instytucjonalnym a bardziej potocznymi sytuacjami komunikacyjnymi. Za Kellerem, celem analizy jest „rekonstrukcja różnych, czyli dyskursywnych i należących do świata życia, sposobów generowania wiedzy oraz relacji między nimi” (Truschkat 2008: 70). Inaczej niż Foucault Truschkat nazywa relację między dyskursem a światem życia „dualną strukturą”, która choć nie jest uhierarchizowana, to ma być względnie trwała i dająca się uchwycić empirycznie (2008: 59–60). Interesujący Truschkat fenomen to dyspozytyw kompetencji, traktowanej jako konieczny wymóg na rynku pracy, narzędzie ochrony przed bezrobociem i warunek innowacyjności w kontekście globalizacji i internacjonalizacji pracy (2008: 13).

Postulatem metodologicznym jest tu triangulacja wielu metod odpowiadających różnorodnemu materiałowi empirycznemu (Truschkat 2008: 70). Jako rama realizacji tego postulatu służy strategia teorii ugruntowanej, zwłaszcza jej wariant konstrukcjonistyczny, z którego zaczerpnięta jest procedura kodowania danych. Pierwszy etap badania to analiza dyskursu obejmująca sposoby konceptualizacji pojęcia kompetencji, „kompetentnej jednostki” oraz „niewidzialnego” motywowania i kontrolowania pracowników, rekonstruowane na podstawie korpusu tekstów z obszaru nauk ekonomicznych, psychologii, socjologii i pedagogiki (Truschkat 2008: 100–110). Na podstawie wyróżnionych wiązek dyskursu budowany jest model indywidualno-dyspozytywowego dyskursu kompetencji (*individual-dispositiver Kompetenzdiskurs*), który odnosi się nie tylko do wybranych, przydatnych na rynku pracy umiejętności, ale projektuje wizję całościowej podmiotowości i postępowania człowieka „naszych

czasów” – samodoskonalącej się jednostki. Drugi etap to próba sprawdzenia, czy ekspercki dyskurs kompetencji odciska się na wytwarzaniu znaczenia w innych sytuacjach komunikacyjnych, w tym przypadku – rozmowach o pracę. Narzędzia zapisu rozmów są czerpane z analizy konwersacyjnej, ale przedmiotem analizy są strategie (re)produkcji znaczeń regulujących rozmowy kwalifikacyjne, ich konstrukcja, organizacja czy techniki fokusowania rozmowy (Truschkat 2008: 138, 271). W mikroanalizie Truschkat odwołuje się między innymi do elementów Goffmanowskiego dramaturgizmu, koncepcji habitusu Pierre’a Bourdieu i do metody biograficznej Fritza Schützego. Perspektywa dyspozytywowa jest na dalekim planie, *explicite* nie jest w ogóle przywoływana.

Na bazie obu etapów kodowania i modelowania danych opracowywane są modele dyspozytywu, mające – zgodnie z deklaracjami autorki – oddawać jego procesualność i relacyjny charakter, którego nie można zredukować do sumy jego elementów. Pierwszy model to dyspozytyw dyscyplinarny, pełniący funkcję klasyfikatora kandydatów na pracownika wedle tego, czy spełniają określone normy i oczekiwania. Mechanizmem korekcyjnym są różnego rodzaju szkolenia i kursy, które mają normować jednostki odstające od wymagań rynku pracy i motywować do samodyscypliny (Truschkat 2008: 286–293). Drugi to dyspozytyw bezpieczeństwa: określa horyzont możliwości „otwierających się” przed kandydatem, racjonalizuje jego zabiegi samodoskonalenia się i wytwarza pożądane formuły autoprezentacji. Zasadą tego dyspozytywu nie jest normowanie, ale odpowiadająca na zmienne otoczenie normalizacja tego, jak jednostka ma sobą

kierować, by zapewnić sobie dobrą przyszłość i zarazem wpasować się w społeczne relacje władzy (Truschkat 2008: 294–300).

Rozróżnienie między samodyscypliną a samoregulacją jednostki na bazie badanego materiału pozostaje jednak nieprecyzyjne i w dużej mierze uznaniowe. Powstaje wrażenie, że pojęcie dyspozytywu kompetencji jest tu stosowane na wyrost i hipostazowane z relacji między dyskursem fachowym a rozmową kwalifikacyjną, czyli dwoma typami wypowiedzi. Napięcie między nimi jest na pewno fascynującym przedmiotem badań, ale być może mogłoby być widziane jako jedna z wielu relacji władzy w ramach szerszego dyspozytywu regulującego sferę kształcenia zawodowego. Redukowanie dyspozytywu do jednego typu powiązania, tak aby zbudować określone modele, wydaje się bowiem przerostem metody nad treścią.

b) Dyspozytyw jako figura myślowa

U innych autorów kategoria dyspozytywu wyznacza horyzont myślowy, niejako „dopowiada”, w jakim niedyskursywnym i instytucjonalnym kontekście sytuować badany problem i formułowane wnioski. Nie stanowi jednak, nawet w deklaracjach badaczy, koła zamachowego całej analizy – która opiera się zwykle na metodzie analizy dyskursu – ale sygnalizuje kierunki jej rozszerzenia i możliwości uzupełnienia innymi narzędziami badawczymi. Można powiedzieć, że dyspozytyw odgrywa tu rolę figury myślowej, wokół której zorganizowana jest problematyka danego studium, lecz samo postępowanie badawcze nie jest podporządkowane rekonstrukcji określonego modelu dyspozytywu.

Funkcję figury myślowej kategoria dyspozytywu pełni w pracy Łukasza Kumięgi (2013), poświęconej ulicznemu dyskursowi prawicowego ekstremizmu w Niemczech. Wprowadzona we wstępie kategoria dyspozytywu polityczności (*Dispositiv des Politischen*) (Kumięga 2013: 16) nie jest generowana bezpośrednio z materiałów ani dekonstruowana przy ich pomocy, lecz stanowi ramę teoretyczną badania, które jest zarazem próbą aplikacji kategorii dyspozytywu do analiz określonego obszaru oddziaływań politycznych. W pierwszej kolejności autor rekonstruuje kategoryzacje prawicowego ekstremizmu w dyskursie instytucji państwowych, naukowych i obywatelskich, które w różny sposób definiują to zjawisko oraz sposoby radzenia sobie z nim w warunkach demokratycznych. Charakteryzuje również cztery typy dyskursu samego prawicowego ekstremizmu: medialny, parlamentarny, codzienny i uliczny, jako konstruuje tożsamość zwolenników tego światopoglądu. Część empiryczna opiera się na materiale zebrany dzięki obserwacjom demonstracji prawicowych ekstremistów w Niemczech. Punkt ciężkości jest położony na ubiór manifestantów, rozumiany tu jako „element, w który wlewają się zróżnicowane formy wiedzy i dyskursy” oraz jako narzędzie konstruowania tożsamości prawicowych ekstremistów (Kumięga 2013: 134 [tłum. własne]). Zmiany w ubiorze Kumięga postrzega jako efekt przemian dyskursywnej konstrukcji prawicowego ekstremizmu, które odpowiadają w pewnej mierze na krytykę ekstremizmu formułowaną we wspomnianych wyżej dyskursach problematyzujących. Zgodnie z optyką Bührmann i Schneidera podejmowana tu analiza artefaktów polega na krytycznym opisie ubiorów, ich typów, kontekstu ich wytwarzania, dyskursów, które przy-

wołują oraz sposobów użycia ubioru w otoczeniu innych rzeczy i elementów dyskursu. Celem jest określenie pola znaczeniowego artefaktów i ich roli w dyspozytywowym mechanizmie władzy jako „obiektywacji działania społecznego i materializacji procesów komunikacyjnych” (Kumięga 2013: 133 [tłum. własne]).

Autor podkreśla, że pojęcie dyspozytywu stanowi „figurę myślową” jego pracy; obok próby aplikacji teorii Foucaulta do analiz empirycznych, chodzi więc o otwarcie się na dwie perspektywy badawcze. W pierwszej z nich dyspozytyw jest traktowany jako makrokategoria objaśniająca funkcjonowanie społeczeństwa podporządkowanego generalnym mechanizmom władzy. W drugiej optyce dyspozytyw może odnosić się do różnych obszarów życia społecznego (np. polityka, gospodarka, media) regulowanych siatką anonimowych relacji władzy. Kumięga (2013: 229–232) przekonuje, że jego praca skupia się na drugiej z wymienionych perspektyw, nie identyfikuje konkretnego dyspozytywu, ale rekonstruuje na podstawie analizy empirycznej przepływy dyskursu, praktyk niedyskursywnych i obiektów, które odpowiadają logice dyspozytywu. Samoograniczający się charakter analizy jest tu uzasadniony metodologiczną rzetelnością, lecz zarazem zawęża spojrzenie do studium przypadku i tylko sygnalizuje ogólne mechanizmy wytwarzania politycznego społeczeństwa.

Na polskim gruncie kategorię dyspozytywu stosuje Helena Ostrowicka w badaniach pedagogicznych nad współczesnym urządzaniem młodzieży (czyli rządomyślną formą władzy nad młodzieżą). Dyspozytyw rozumie jako mechanizm uruchamiający

produkcję dyskursu, obierając za punkt wyjścia dyskurs pedagogiczny o młodzieży, który stanowi źródło uzasadnień dla skierowanych do młodych ludzi praktyk edukacyjnych i wychowawczych. Na podstawie analizy dyskursu rekonstruowane są, zgodnie z wnioskowaniem abdukcyjnym, trzy dyspozytywy, „które «usprawniają» współczesne zarządzanie młodzieżą”: dyspozytyw wieku, dyspozytyw zagrożenia i dyspozytyw kształcenia (Ostrowicka 2013: 64). Przykładowo, ten pierwszy wiąże się z kategoryzacją młodzieży według wieku i etapu życia oraz z dostarczaniem „pojęć, koncepcji, uzasadnień i technik do identyfikacji, normalizacji oraz kontroli jednostek i zbiorowości”, a w przypadku młodzieży – do uzasadniania praktyk ją normalizujących, jak działalność instytucji opiekuńczo-wychowawczych, resocjalizacyjnych, doksztalających, poradni zawodowych i terapeutycznych (Ostrowicka 2012: 202).

Towarzyszy powyższemu badaniu – i nie tylko temu, bo problem dotyczy większości analiz dyskursu wykorzystujących kategorię dyspozytywu – pewna wewnętrzna sprzeczność: z jednej strony dyspozytyw jest traktowany jako mechanizm nadrzędny wobec dyskursu, mechanizm jego produkcji, z drugiej – jego typy, składowe i właściwości są rekonstruowane z dyskursu, a dopiero w drugiej kolejności, ewentualnie, z obserwacji niedyskursywnej warstwy rzeczywistości. Taki schemat postępowania badawczego osłabia prawomocność wniosków, ale jest być może najuczciwszym rozwiązaniem dla analizy dyskursu. Badacz nie neguje tego, że bada głównie teksty, a nie cały wachlarz składników dyspozytywu, i na podstawie tych tekstów wnioskuje o relacjach władzy, w jakie dyskurs i okoliczności

jego produkcji wchodzi z innymi elementami rzeczywistości społecznej. W takim przypadku trudno jednak mówić o prowadzeniu analizy dyspozytywu, lecz o **analizie dyskursu z elementami analizy dyspozytywu**, gdzie ten ostatni wydaje się nie do końca uchwytym katalizatorem dyskursu.

Projektem łączącym mikroanalizę sytuacji komunikacyjnych z makroanalizą politycznych uwarunkowań i oddziaływań komunikacji medialnej – czyli analizę dyspozytywów mediów i dyspozytywów medialnych – jest praca Samuela Siebera (2014). Autor kładzie silniejszy nacisk niż pozostali z omawianych badaczy na następujące wymiary dyspozytywu: 1) polityczny – będący jego genezą, a odpowiadający dziś teatralizacji i usieciowieniu władzy politycznej sprawowanej w warunkach globalizacji (dyspozytyw to siatka tego, co może być powiedziane i pokazane w mediach) (Sieber 2014: 148–149); 2) związany z oporem – dyspozytywy „nigdy nie są raz na zawsze zadysponowane (*disponiert*), natomiast zawsze pozostają też do dyspozycji (*disponibel*). Dlatego w ramach i za pomocą dyspozytywów mediów rządzi się i kontroluje, ale także buntuje i zmienia” (Sieber 2014: 9 [tłum. własne]). Dyspozytyw jest przyrównywany do Foucaultowskiej heterotopii, miejsca powielonego, utopijno-dystopijnej przestrzeni panowania i kontrpanowania. Heterotopijnym medium-dyspozytywem Sieber nazywa Internet, urządzenie zarówno normalizowania populacji, jak i narzędzie rewolty (2014: 116–119).

Nie jest to systematyczne badanie określonej próby materiałów, ale przeglądowa analiza wybranych kanałów komunikacji medialnej. Czytelnik znajdzie tu przewidywalną krytykę cyfrowych dyspo-

zytywów komunikacji współczesności (*digitale Kommunikationsdispositive der Gegenwart*), gdzie Internet stanowi sieć relacji nadzorujących społeczeństwo, poprzez monitorowanie preferencji i mikrotargetowanie internautów korzystających z wyszukiwarek internetowych czy aplikacji lokalizujących, ale także normalizujących populację poprzez używanie popularnych komputerowych systemów operacyjnych, dystrybucję kompleksów danych (tzw. *big data*), perswazyjnych infografik czy estetykę mediów społecznościowych.

Nowomediálne kanały komunikowania mogą także służyć oporowi wobec totalności władzy. Dla Siebera dopiero gra między władzą a oporem konstytuuje polityczność mediów i warunki demokracji. Poszukiwania dwuznacznych relacji dyspozytywowych na styku mediów i polityki osiągają jednak punkt krytyczny, kiedy Foucaultowską rządomyślność autor nazywa rodzajem makrodyspozytywu władzy (Sieber 2014: 181–182), podczas gdy u Foucaulta rządomyślność jest formą władzy, a dyspozytyw bezpieczeństwa jej narzędziem (por. wyżej). Jeśli miałyby się okazać, że dyspozytyw oznacza władzę samą w sobie, to przestałby być użyteczny jako kategoria analiz mechanizmów władzy, gdyż odsyłałby do samego siebie. Zastosowanie kategorii dyspozytywu jako figury myślowej wymaga więc pewnej uważności, aby nie rozmyć jej i tak nieostrzych konturów.

c) Dyspozytyw jako pojęcie uwrażliwiające

W pracach, gdzie refleksja teoretyczna dominuje nad analizą empiryczną, dyspozytyw pełni funkcję pojęcia uwrażliwiającego, wieloznacznego i nieostrygo. Dyspozytyw jako pojęcie uwrażliwiające

odgrywa rolę terminologicznego parasola zbierającego krytyczne odniesienia do różnych procesów w rzeczywistości społecznej, zapewnia badaczowi „ogólne poczucie odpowiedniości i kieruje podchodzeniem do przypadków empirycznych” oraz „wskazuje kierunek, w którym trzeba patrzeć” (Blumer 2007: 115). W toku badań kategorię dyspozytywu można poddać rewizji, dookreślić jej sens, wyróżnić jej wymiary i typy, ale punktem ciężkości pozostaje krytyczna konceptualizacja badanego wycinka rzeczywistości, nie zaś metodologiczna refleksja nad aplikacją dyspozytywu do badań empirycznych.

Funkcję pojęcia uwrażliwiającego pełni dyspozytyw w pracach Marka Czyżewskiego, dotyczących splotu wiedzy i władzy w warunkach neoliberalnego kapitalizmu. Współczesny syndrom społeczeństwa wiedzy zostaje przyrównany do dyspozytywu bezpieczeństwa, rozumianego w tym kontekście „jako heterogeniczny zestaw dyskursów (tekstów i wypowiedzi) oraz nie-dyskursowych rozwiązań organizacyjnych”, który opiera się na „regułach decentralizacji i płynnego zarządzania, co ma sprzyjać wytwarzaniu modułów wiedzy stosowanej” (Czyżewski 2012: 86–87). Odwołanie się do kategorii dyspozytywu to przyczynek do krytyki określonych procesów społecznych i ich efektów w obszarze wiedzy specjalistycznej. Sam dyspozytyw nie jest natomiast rekonstruowany na podstawie badań empirycznych. Jego wstępna konkretyzacja jako siatki powiązań między dyskursami naukowymi, dyskursami w obszarze praktyki, instytucjami naukowymi i instytucjami w obszarze praktyki (np. przedsiębiorstwa czy agendy rządowe) służy raczej jako asumpt do refleksji nad destrukcją autonomii

nauki i zaproszenie do dalszych badań nad inflacyjnym promowaniem podmiotów „innovacyjnych” i „kreatywnych”, a więc pożądanym w perspektywie racjonalności projektu społeczeństwa wiedzy.

Podobny duch towarzyszy analizie dyspozytywu kreatywności Andreasa Reckwitza. Główną zasadą tego dyspozytywu bezpieczeństwa, aktywizowanego w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku, ma być „imperatyw kreatywności” – nakaz bycia kreatywnym i rozwijania swojego „naturalnego” potencjału kreatywności (jakkolwiek ta kreatywność jest rozumiana) w rozmaitych sferach życia społecznego: „od wychowania do konsumpcji, od sportu do sfery zawodowej i do seksualności” (Reckwitz 2013: 15 [tłum. własne]). Historyczna analiza fundującego imperatyw kreatywności procesu estetyzacji życia społecznego staje się kontekstem dla rekonstrukcji współczesnych symptomów nakazu kreatywności: praktyk, dyskursów, artefaktów, wiedzy za nimi stojącej, form produkcji tej wiedzy, procedur przyciągania uwagi – w tym na przykład treningów kreatywności czy tak zwanych przemysłów kreatywnych. Reckwitz interesują szczególnie podmioty wytwarzane w ramach dyspozytywu i skutki jego działania (normalizacja porządku estetycznego opartego na przewidywalnej i powtarzającej się dynamice nowości i inności) oraz transwersalny charakter dyspozytywu, który zasysa kolejne elementy i ujednocza je, wykluczając z jego trybów tych, których nie daje się zmobilizować do imperatywu kreatywności (2013: 42–49).

Reckwitz dodaje do Foucaultowskiej koncepcji wymiar afektu – dyspozytyw kreatywności staje się odpowiedzią na „niedostatek afektu” w nowocze-

snym społeczeństwie, które bez niego nie jest w stanie mobilizować się do działania i czerpać z tego satysfakcji (2013: 314–320). U Reckwitza przeważa refleksja nad projektowym charakterem dyspozytywu, który produkuje „estetyczną społeczność” (*ästhetische Sozialität*) i jest produktem neoliberalnej racjonalności. W efekcie autor rzadko używa *explicite* terminu władza. Wypełnia więc Foucaultowską intuicję, że władza działa, owszem wszędzie, ale zarazem tak subtelnie, iż definiowanie jej jako zapalny problem przestaje być konieczne. Tym niemniej Reckwitz czyni dyspozytyw kategorią w jakiejś mierze „niewywrotną”, której analizowane przez niego afekty nie są w stanie „rozsadzić” od środka. Być może jednak mamy w tym przypadku do czynienia z konstrukcją szkatułkową, gdzie dyspozytyw kreatywności zawiera się w szerszej siatce relacji władzy, na przykład w dyspozytywie zmiany kulturowej, związanym ze współczesnymi formami panowania nad jednostkami i adaptowania ich do zmieniającej się rzeczywistości (por. Franczak 2015). Potraktowanie dyspozytywu jako pojęcia uwrażliwiającego nie wyklucza takiego spojrzenia, pozostawiając jednak zawartą w nim krytykę na poziomie w dużej mierze abstrakcyjnych rozważań.

d) Dyspozytyw jako kategoria retoryczna

Warto przywołać jeszcze jeden typ prac naukowych – częściej teoretycznych (czerpiących m.in. z filozofii, teorii kultury i historii idei) niż empirycznych. Kategoria dyspozytywu staje się tu szczególnie podatna na redukcję do retorycznego ozdobnika i modnego składnika dyskursu nauk społecznych. Dyspozytyw odgrywa rolę słowa-wytrychu, który pozwala otworzyć Foucaultowską „skrzynkę

z narzędziami” i wyjąć z niej potrzebne elementy, w sposób niezobowiązujący do ich elaborowania i uspołniania z innymi inspiracjami. W pewnym sensie jest to podążenie stylem uprawiania refleksji przez samego Foucaulta – ale nie zawsze udane, zwłaszcza wtedy, gdy dyspozytyw staje się tyle poręczną, co pustą metaforą władzy, która usidla rozmaitymi drogami.

Ilustracją takiego użycia jest *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, esej Byung-Chul Hana (2014), poczytnego filozofa kultury, który na pozór ekstensywnie sięga do Foucaulta. Te odniesienia mają jednak charakter głównie retoryczny, służą raczej wzmocnieniu apokaliptycznej wizji dzisiejszej komunikacji niż uporządkowanemu wnioskowaniu. Han ogłasza dominację nowej formy władzy, którą nazywa psychopolityką, oraz dyspozytywu neoliberalnego, który utożsamia z przejrzystością przepływu informacji, sprzyjającą produktywności i efektywności komunikacji (2014: 19–21). Dyspozytyw oznacza tu technikę panowania ustanawiającą swoje „dewocjonała”: smartfony, Facebook, ikonkę „like” i tak dalej. Neoliberalny dyspozytyw to nowy panoptikon czy raczej bann-optikon (od niem. *bannen* – wyklinać, oryginalnie kategoria Didiera Bigo), czyli mechanizm służący już nie dyscyplinowaniu, ale wykluczaniu jednostek niespełniających oczekiwań stawianych przez system społeczny i identyfikowaniu ich jako nierentowne „odpady” społeczeństwa (Han 2014: 90). Dyspozytyw u Hana to równocześnie proces i technika, przyczyna i skutek usieciowienia komunikacji, forma nadzoru i produkcji wolności. Choć wszystkie te wymiary można zilustrować cytatami z Foucaulta, wymieszane sprawiają, że kategoria dyspozytywu

przestaje być komunikatywna. Kontaminuje wiele fenomenów i przestaje „przemawiać” do wyobraźni socjologicznej. Pod względem retorycznym sięganie do terminu „dyspozytyw” zapewne czyni analizę bardziej erudycyjną i elokwentną. Czy taka modna, wszechobecna i zarazem „nijaka” kategoria dyspozytywu sama nie jest jednak produktem jakiegoś specyficznego mechanizmu władzy, normalizującego krytyczny dyskurs naukowy?

Problemy z dyspozytywem

Reasumując, trzeba podkreślić, że konceptualizację dyspozytywu w naukach społecznych wciąż można traktować jak *work in progress*. Z jednej strony jej niedokończony i często niekonsekwentny charakter wynika z pojemności i niedookreślenia pojęcia dyspozytywu w pracach Foucaulta. Z drugiej postulat interdyscyplinarności, łączenia różnych metod i „eksperymentowania” z coraz to nowymi narzędziami badawczymi przekłada się na niestabilność sensu dyspozytywu i hybrydowość analiz go wykorzystujących. Dlatego pytanie o użyteczność tej kategorii długo nie straci na aktualności.

Za użytecznością koncepcji dyspozytywu przemawia to, po pierwsze, że w jej świetle dyskurs nie może być postrzegany jako względnie autonomiczny składnik rzeczywistości, dający się badać w oderwaniu od pozostałych elementów konstruujących rzeczywistość. Po drugie, dyspozytyw stanowi ogniwo łączące analizę konkretnych tekstów (której Foucault *de facto* nie uprawiał) z kluczowymi dla Foucaulta pojęciami, jak władza, podmiot, prawda. Po trzecie, użycie kategorii dyspozytywu może wyostrzyć krytyczny wymiar analiz dyskursu, obserwacji zachowań czy analiz

artefaktów, ponieważ skłania badacza do refleksji nad porządkami wiedzy i relacjami władzy fundującymi jego własną perspektywę oraz nad ograniczeniami stosowanej metody. W tym sensie analiza dyspozytywu może pełnić dodatkową rolę niekończącego się ćwiczenia metodologicznego.

Szereg wątpliwości przemawia jednak na niekorzyść analizy dyspozytywu jako samodzielnej perspektywy badawczej. Po pierwsze, logika badań empirycznych, które siłą rzeczy „zatrzymują w kadrze” pewien obszar rzeczywistości, prowokuje strukturyzowanie dyspozytywu i hipostazowanie z fragmentów dyskursu określonych modeli pozwalających na opis dwuwymiarowych (wertrykalno-horyzontalnych) relacji władzy (por. Link 2006: 230–235). Gubi się tym samym wewnętrzną dynamikę dyspozytywu, będącego w założeniu „kotłowiskiem” wielu przecinających się relacji łączących władzę, wiedzę i podmiot (Deleuze 1992). Po drugie, w analizach zwykle pojawia się rozdźwięk między założeniem o równorzędności praktyk dyskursywnych i niedyskursywnych a przebiegiem postępowania badawczego. Rysuje się wątpliwość, czy badaczom dyspozytywu chodzi o łączenie analizy dyskursu z analizą praktyk i artefaktów, czy o spojrzenie na to, jak praktyki i artefakty są opisywane i rozumiane w tekstach. Autorzy sceptyczni wobec programu analizy dyspozytywu zwracają uwagę na to, że operacjonalizacja dyspozytywu często negują jego istotę jako splotu nierozdzielnych dyskursywno-niedyskursywnych porządków rzeczywistości. Sam Foucault (1994: 241 [tłum. własne]) twierdzi, że praktyki dyskursywne nie są „po prostu sposobem produkcji dyskursu”, ale „nabierają kształtów” poprzez technikę, instytucje, sposoby postępowania

i nauczania oraz typy transmisji i dyfuzji wiedzy. Po trzecie, problem stanowi pokazanie, że dyspozytyw nie jest tylko modną kategorią, opisującą jakiegokolwiek interesujące badacza relacje władzy, ale faktycznie oddziałuje na rzeczywistość i jednostki (Traue 2014). Trudność sprawia identyfikacja stanu pilnej konieczności, czyli rodzaju „wyzwalacza” dla dyspozytywu, a następnie wykazanie, że relacje dyspozytywowe rzeczywiście „rozbrajają” dany problem społeczny (Busch 2013: 337). Wreszcie, jakimi metodami weryfikować produktywny charakter dyspozytywu w obszarze podmiotowości? Czy sama jaźń przekształcona w określony podmiot może być składnikiem dyspozytywu, czy są jego częścią tylko warunki wytwarzania podmiotów? Na te pytania perspektywa badawcza analizy dyspozytywu nie potrafi przekonująco odpowiedzieć.

Wyczerpująca analiza dyspozytywu wymagałaby daleko bardziej złożonej metodologii – obejmującej badanie instytucji, etnograficzne obserwacje praktyk niedyskursywnych, analizę semiotyczną czy metody eksperymentalne z obszaru psychologii społecznej. Podejmowane są już próby łączenia perspektywy Foucaultowskiej z optyką Pierre’a Bourdieu, Norberta Elias, Niklasa Luhmanna, Bruno Latoura oraz etnometodologii, performatyki lub argumentacyjnej analizy dyskursu Marteena Hajera (por. Bührmann, Schneider 2008: 156; Denninger i in. 2010; Dölemeyer, Rodatz 2010; Busch 2013: 338–339, 423–427). Takie wieloaspektowe badanie wiązałoby się z koniecznością powołania interdyscyplinarnego zespołu, wypracowującego intersubiektywną siatkę pojęć i kategorii. W obliczu współczesnego namnażania się coraz bardziej mgławicowych relacji władzy jest to wyzwanie warte podjęcia.

Bibliografia

- Agamben Giorgio (2010) *Czym jest urządzenie?* [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przełożył Jakub Majmurek i in. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 72–90.
- Angermüller Johannes (2010) *Widerspenstiger Sinn. Skizze eines diskursanalytischen Forschungsprogramms nach dem Strukturalismus* [w:] Silke van Dyk, Johannes Angermüller, Hrsg., *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt, New York: Campus, s. 71–100.
- Baudry Jean-Louis (1978) *L'Effet cinéma*. Paris: Albatros.
- Blumer Herbert (2007) *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: NOMOS.
- Bröckling Ulrich, Krasmann Susanne (2010) *Ni méthode, ni approche. Zur Forschungsperspektive der Gouvernementalitätsstudien – mit einem Seitenblick auf Konvergenzen und Divergenzen zur Diskursforschung* [w:] Silke van Dyk, Johannes Angermüller, Hrsg., *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt, New York: Campus, s. 23–42.
- Busch Dominic (2013) *Im Dispositiv interkultureller Kommunikation. Dilemmata und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsfeld*. Bielefeld: transcript.
- Bussolini Jeffrey (2010) *What Is a Dispositive? „Foucault Studies”, no. 10, s. 85–107.*
- Bührmann Andrea D., Schneider Werner (2008) *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld: transcript.
- Caborn Joannah (2007) *On the Methodology of Dispositive Analyses. „Critical Approaches to Discourse Analysis Across Disciplines”, no. 1, s. 112–123.*
- Coté Mark (2011) *What Is a Media Dispositif? Compositions With Bifo. „Journal of Communication Inquiry”, no. 4, s. 378–386.*
- Cruikshank Barbara (1999) *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects*. Ithaca: Cornell University Press.
- Czyżewski Marek (2009) *Między panoptyzmem i „rządomyślnością” – uwagi o kulturze naszych czasów. „Kultura Współczesna”, nr 2, s. 83–95.*
- Czyżewski Marek (2012) *Wiedza specjalistyczna i praktyka społeczna – przemiany i pułapki* [w:] Arkadiusz Jabłoński, Jan Szymczyk, Mariusz Zemło, red., *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 71–93.
- Dean Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- Deleuze Gilles (1992) *What Is a Dispositif?* [w:] Timothy J. Armstrong, ed., *Michel Foucault Philosopher*. New York: Routledge, s. 159–168.
- Denniger Tina i in. (2010) *Die Regierung des Alter(n)s. Analysen in Spannungsfeld von Diskurs, Dispositiv und Disposition* [w:] Silke van Dyk, Johannes Angermüller, Hrsg., *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt, New York: Campus, s. 207–236.
- Dorer Johanna (1999) *Das Internet und die Genealogie des Kommunikationsdispositivs. Ein medientheoretischer Ansatz nach Foucault* [w:] Andreas Hepp, Reiner Winter, Hrsg., *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag, s. 295–305.
- Dölemeyer Anne, Rodatz Matthias (2010) *Diskurse und die Welt der Ameisen. Foucault mit Latour lesen (und umgekehrt)* [w:] Robert Feustel, Maximilian Schochow, Hrsg., *Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse*. Bielefeld: transcript, s. 197–220.
- Elia-Borer Nadja, Sieber Samuel, Tholen Georg Christopher, Hrsg., (2011) *Blickregime und Dispositive audiovisueller Medien*, Bielefeld: transcript.
- Foucault Michel (1994) *La volonté de savoir* [w:] *Dits et écrits*, tom II. Paris: Gallimard, s. 240–244.
- Foucault Michel (1995) *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.

Foucault Michel (1998) *Trzeba bronić społeczeństwa*. Przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Foucault Michel (2000) *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przełożyli Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2003) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973–1974*. Paris: Gallimard Seuil.

Foucault Michel (2010) *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2011) *Narodziny biopolityki*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel i in. (1994) *Le jeu de Michel Foucault* [w:] *Dites et écrits*, tom III. Paris: Gallimard, s. 298–329.

Franczak Karol (2015) *Kultura jako źródło zysku? Etos kreatywności i współczesny dyskurs modernizacyjny*. „Przegląd Socjologiczny”, nr 2, s. 89–112.

Han Byung-Chul (2014) *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Jäger Siegfried (2012) *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg: Edition DISS.

Keller Reiner (1998) *Müll. Die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Keller Reiner (2005) *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: VS Verlag.

Kessler Frank (2003) *La cinématographie comme dispositif (du spectaculaire)*. „Cinéma”, no. 1, s. 21–34.

Kumięga Łukasz (2012) *Medien im Spannungsfeld zwischen Diskurs und Dispositiv* [w:] Philipp Dreesen, Łukasz Kumięga, Constanze Spieß, Hrsg., *Mediendiskursanalyse. Diskurse-Dispositive-Medien-Macht*. Wiesbaden: VS Verlag, s. 25–45.

Kumięga Łukasz (2013) *Rechtsextremistischer Straßendiskurs in Deutschland*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Lemke Thomas, Krasmann Susanne, Bröckling Ulrich (2000) *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung* [w:] *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 7–39.

Link Jürgen (2006) *Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum Dreieck Foucault – Bourdieu – Luhmann* [w:] Clemens Kammler, Rolf Parr, Hrsg., *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg: Synchron, s. 219–238.

Link Jürgen (2008) *Dispositiv* [w:] Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider, Hrsg., *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, s. 237–242.

Liotard Jean-François (1994) *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Gallimard.

Negri Antonio (2011) *W poszukiwaniu Rzeczy-pospolitej*. „Praktyka Teoretyczna”, nr 4, s. 11–18.

Niediek Imke (2010) *Das Subjekt im Hilfesystem. Eine Studie zur Individuellen Hilfeplanung im Unterstützten Wohnen für Menschen mit einer geistigen Behinderung*. Wiesbaden: VS Verlag.

Nowicka Magdalena (2011) *‘Urządzenie’, ‘zastosowanie’, ‘układ’ – kategoria dispositif u Michela Foucaulta, jej tłumaczenia i ich implikacje dla postfoucaultowskich analiz władzy*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 2, s. 94–110.

Ostrowicka Helena (2012) *Urządzanie młodzieży. Studium analityczno-krytyczne*. Kraków: Impuls.

Ostrowicka Helena (2013) *Dyskurs pedagogiczny jako element urządzania młodzieży*. „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 2, s. 49–73.

Peeters Hugues, Charlier Philippe (1999) *Contributions à une théorie du dispositif*. „Hermès”, no. 25, s. 15–23.

Raffnsøe Sverre, Gudmand-Høyer Marius, Thaning Morten (2011) *Foucault*. München: Wilhelm Fink.

Reckwitz Andreas (2008) *Subject*. Bielefeld: transcript.

Reckwitz Andreas (2013) *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schneider Werner, Hirsland Andreas (2005) *Macht – Wissen – gesellschaftliche Praxis* [w:] Reiner Keller i in., Hrsg., *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit*. Konstanz: UVK, s. 251–275.

Sieber Samuel (2014) *Macht und Medien. Zur Diskursanalyse des Politischen*. Bielefeld: transcript.

Thiele Matthias (2015) *Vom Medien-Dispositiv zum Dispositiv-Netze-Ansatz* [w:] Julius Othmer, Andreas Weich, Hrsg., *Medien – Bildung – Dispositive. Beiträge zu einer interdisziplinären Medienbildungsforschung*. Wiesbaden: VS Springer, s. 87–108.

Traue Boris (2014) *Dispositiv* [w:] Daniel Wrana i in., Hrsg., *DiskursNetz. Wörterbuch der interdisziplinären Diskursforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 124–125.

Truschkat Inga (2008) *Kompetenzdiskurs und Bewerbungsgespräche – Eine Dispositivanalyse (neuer) Rationalitäten sozialer Differenzierung*. Wiesbaden: VS Verlag.

van Dyk Silke, Angermüller Johannes (2010) *Diskursanalyse meets Gouvernentalitätsforschung. Zur Einführung* [w:] *Diskursanalyse meets Gouvernentalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt, New York: Campus, s. 7–21.

Cytowanie

Nowicka Magdalena (2016) *O użyteczności kategorii dyspozytywu w badaniach społecznych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 170–191 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

On the Usefulness of the Category of Dispositive in Social Research

Abstract: The aim of this paper is a critical reflection on Michel Foucault’s concept of dispositive and its application in social research. Dispositive means a heterogenic composition of discursive and non-discursive elements of social reality linked together with the dynamic relations of power. Since two decades in the frames of post-Foucauldian discourse analysis the attempts at operationalizing the category of dispositive have been made. As an analytical category dispositive refers to the mechanisms of socially dispersed power, which can be studied empirically on the basis of discursive and non-discursive data. A research perspective of dispositive analysis has emerged as a result of an interest in dispositive. This paper presents the main guidelines of this perspective, as well as a typology of applications of the Foucauldian category of dispositive in empirical research, illustrated with chosen examples of German and Polish scholars’ works. This presentation is accompanied by a consideration of inconsistencies and deficiencies of such methodological approach.

Keywords: Discourse Analysis, Dispositive, Dispositive Analysis, Michel Foucault, Power

PSJ

Dostępny online
www.przegladsocjologiijakosciowej.org

„PSJ” stworzyliśmy, aby umożliwić swobodny przepływ informacji w społecznym świecie socjologii jakościowej. Adresujemy go do wszystkich socjologów, dla których paradygmat interpretacyjny i badania jakościowe stanowią podstawową perspektywę studiowania rzeczywistości społecznej.

Perspektywa Foucaultowska we współczesnej refleksji badawczej

Tom XII ~ Numer 1
29 lutego 2016

REDAKTORZY NUMERU TEMATYCZNEGO: Magdalena Nowicka,
Karol Franczak

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof T. Konecki

REDAKCJA: Waldemar Dymarczyk, Marek Gorzko,
Anna Kacperczyk, Sławomir Magala,
Łukasz T. Marciniak, Jakub Niedbalski,
Izabela Ślęzak

KOREKTA I EDYCJA: Magdalena Chudzik-Duczmańska,
Magdalena Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI: Anna Kacperczyk

ISSN: 1733-8069

