

## Dyskusja na zamknięcie tomu: *Governmentality* – dlaczego dalej?

Z Markiem Czyżewskim, Ewą Marynowicz-Hetką, Marią Mendel i Tomaszem Szkudlarkiem rozmawia Anna Odrowąż-Coates

**Anna Odrowąż-Coates:** Tytuł panelu – „*Governmentality* – dlaczego dalej?”. Tutaj doświadczamy dziedzictwa Foucaulta – otwartego na interpretację, mówiącego nieodmknętym językiem... Rodzi się wiele pytań, gdyż Foucault jest stale aktualny, cytowany, a jego książki są wydawane na całym świecie. Foucault jest jednym z najszerzej cytowanych myślicieli dwudziestowiecznych, stąd też jego myśl pojawia się jako rama teoretyczna wielu prac naukowych. W tej dyskusji być może dowiemy się, dlaczego warto kontynuować obcowanie z myślą Foucaulta i z koncepcją *governmentality*. Pozwolę sobie rozpocząć dyskusję pytaniem zawartym w tytule panelu i przekazać Państwu pełną autonomię wypowiedzi.

**Tomasz Szkudlarek:** Po pierwsze, najprostsza odpowiedź na pytanie „dlaczego dalej?” jest taka: a dlaczego nie? Po prostu żadna myśl nie jest ostateczna i dalej można myśleć. A nawiązując do wczorajszego dnia, miałbym ochotę pociągnąć wątek, który rozpoczęła prof. Jacyno, wątek nieco kasandryczny. Wydaje mi się, że wychodzenie poza Foucaulta odbędzie się nie dlatego, że myśl Foucaulta nam się znudziła albo że już wszystko zrozumieliśmy, tylko dlatego, że społeczeństwa współczesne odrzucają tę logikę władzy, którą Foucault analizował; chcą ją zignorować, obejść i wyrażają tęsknotę do innych form organizowania sobie przestrzeni wspólnego życia. Mówiliśmy o zapotrzebowaniu na władzę symboliczną, mówiliśmy dużo o braku osobowego wymiaru władzy, o braku afektu – i naprawdę jest to moim zdaniem piekielnie poważna sprawa, bo jest to podważanie podstaw konstruowania nowoczesności. Foucault jest tutaj tylko taką „sową Minerwy”. Mówię o metaforze heglowskiej wskazującej, że zrozumienie momentu historycznego zawsze występuje post factum: inaczej mówiąc, Foucault opisał pewien proces, który się zaczął mniej więcej w XVII stuleciu i opisał to w momencie, jak się okazało, gdy proces ten dojrzywał już do zmiany. Inaczej mówiąc, oczywiście to

nie Foucault „wymyślił” władzę dyscyplinarną, po prostu ona została tak w ciągu kilku stuleci skonstruowana – w dużej mierze środkami pedagogicznymi.

Lektura tekstów fundujących nowoczesny dyskurs pedagogiczny, czyli Rousseau i Herbarta, prowadzona z perspektywy wyznaczonej przez lekturę Foucaulta pokazuje, jak masa rzeczy, o których dyskutujemy na tej konferencji, została skonstruowana pedagogicznie. I to w taki sposób, który skłania do myślenia o pedagogice jako o obszcenie filozofii. Mówiąc krótko, to co mozolnie odkrywamy w filozofii jako ukrytą prawdę o uwikłaniu podmiotu w relacje władzy, w tekstach pedagogicznych jest opisywane wprost, „na wierzchu”, jako niezbędna dla nowoczesnych społeczeństw technologia zarządzania przestrzenią w celu konstruowania podmiotu, ze wszystkimi pomysłami, które uznajemy za odkrycia Foucaulta: z ustanawianiem dyscypliny i z koniecznością zapewnienia niewidzialności dyscypliny, ze strategiami zarządzania środowiskiem, a nie bezpośrednio jednostką, i z poradami, jak ukryć fakt, że środowisko podmiotu zostało skonstruowane w celu sprawowania nad nim kontroli. Myślę teraz głównie o tekstach Rousseau. Zarówno „Emil”, jak i teksty dotyczące umowy społecznej zawierają bardzo detaliczne przykazania co do tego, jak sprawić, aby lud się nigdy nie dowiedział, że trzy elementy, które są warunkiem umowy społecznej zostały mu zadane, zostały zmanipulowane i celowo skonstruowane. Te elementy to opinia publiczna, wspólne obyczaje i wspólna moralność. Ich skonstruowanie jest zadaniem dla legislatora, dla półboskiego „wielkiego prawodawcy”, który w „Umowie społecznej” konstruuje tę przestrzeń, pozornie skupiając się jedynie na rozwiązywaniu problemów praktycznych. I dopiero tak skonstruowana przestrzeń wspólna pozwala jednostkom na wejście w role kontrahentów, na stworzenie wspólnie akceptowanego dyskursu prawa. Inaczej mówiąc – umowa społeczna jest niemożliwa bez uprzedzającego ją rozbudowanego działania pedagogicznego. W pewnym sensie, to bardzo zaskakujące, jak mozolnie Foucault musi odkopywać te strategie przez drobiazgową analizę archiwów, podczas gdy one po prostu zostały otwarcie zaprojektowane jako podstawy działań o charakterze pedagogicznym i zostały skutecznie zinstytucjonalizowane. W tekstach pedagogicznych te mozolnie dziś odsłaniane strategie władztwa są „na wierzchu”, od dawna są treścią kształcenia nauczycieli. To się po prostu tak robi.

Dramatyczna część tej kwestii jest taka, że jeśli dziś odchodzimy od tej pedagogizacyjnej wizji społeczeństwa, to trzeba sobie zdać sprawę, że dla samych fundatorów tego sposobu myślenia, czyli dla oświeconych filozofów razem z Rousseau, który ich krytykował, ale właściwie poruszał się w tym samym obszarze, projektowanie takich strategii władzy było odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób stworzyć podmiot działania zbiorowego, ciało polityczne, bez uciekania się do bezpośredniej przemocy. To jest fundamentalnie ważne: w osiemnastowiecznym dyskursie politycznym na wierzchu mamy alternatywę: albo ukryte działania

„w ciszy”, jak pisał Rousseau, formujące publiczną opinię, moralność i obyczaje i stwarzające warunki samorządzenia się obywateli – albo tyrania, oświecony absolutyzm oświeconych cesarzy i rząd bezwzględnie egzekwowanego prawa ze spektakularną władzą suwerena. Może to rodzić obawę, że jeśli w tym momencie negujemy logikę *governmentality*, jeśli negujemy logikę społeczeństwa liberalnego i neoliberalnego, zapraszamy do wejścia na scenę rządy, które będą autorytarne, które będą manipulowały polityką tożsamości przez wojny – dosłownie rozumiane – z innymi środowiskami, które dążą do inaczej wyobrażanej tożsamości. Kończąc tę wypowiedź powiem, że przeczytałem ostatnio program wychowawczy polskiej przedwojennej Falangi, pracę Mariana Reutta o wychowaniu narodowym. Gdybyśmy usunęli stronę tytułową i wrzucili dziś ten tekst posłom do skrzynek jako projekt reformy edukacji, Sejm „oczywistą większością” i prawdopodobnie z poparciem znaczącej części opozycji byłby prawdopodobnie za. Wygląda na to, że zanim ten tekst się ukáže, program wychowawczy polskiego faszystwu będzie już w Polsce realizowany. Z pewnością można powiedzieć, że elementy tego programu już są w grze, że budujemy sobie tego typu społeczeństwo – jakąś odmianę neofaszystwu – już w tej chwili. Czyli krótko mówiąc, do *governmentality* możemy jeszcze zatęsknić.

**Maria Mendel:** Miłość do ładnych puent przewyciężyła miłość do długiego mówienia...

**Ewa Marynowicz-Hetka:** Proszę dokończyć myśl, bo zaczął pan: albo tyrania, albo...

**TS:** ...albo jednak jakaś forma *governmentality*. Oczywiście, musimy próbować z tej alternatywy wychodzić, ale bardzo trudno jest wyjść z pułapki autorytaryzmu jako reakcji na neoliberalizm. Takich wyjść czy dróg ucieczki jest bardzo mało. Bardzo trudno jest wygrać z tendencjami neofaszystowskimi na emocje. Bardzo trudno jest na tym aktualnym poziomie mobilizacji społeczeństw przeciw logice neoliberalnej wytworzyć coś równie intensywnego, co zarazem nie byłoby zorientowane w stronę budowy społeczeństw autorytarnych. Głosy w obronie liberalizmu są w tym kontekście niezwykle słabe, bo liberalizm został skonstruowany jako „retorycznie słaba” ideologia wstydząca się otwartej dominacji. Współczesna obrona liberalizmu ma postać „słabej pedagogiki” (Biesta). Wobec odradzającego się faszystwu to za mało. Tekst, który ostatnio napisałem, postuluje pożenienie tej ascetycznej pedagogiki, która zakłada, że istotne jest tu i teraz, a nie ciągle oddalająca nas od wolności przyszłość, z punkową logiką *no future*. Ten tekst został napisany jako prowokacja, jako zaproszenie do dyskusji – gdybym miał jego postulaty realizować, to bym się cztery razy zastanowił – ale generalnie w jego tle jest

refleksja, że jedynym ruchem kulturowym, który pamiętam z mojego życia i który miał siłę przeciwstawić się odradzaniu się logiki faszyzmu był punk, który nie tylko dostarczał silnej afektywnej mobilizacji, ale też groteskowo ironizował na temat faszystowskiej logiki, zestetyzował jej symbole, doprowadzając je do homoseksualnej parodii. Zrobił z faszyzmu estetykę *queer* rozsadzającą jej własną logikę przemocy. W tamtej punkowej rewolcie obśmiewany faszyzm reprezentowany był zarówno przez skinheadów, Margaret Thatcher i brytyjską królową. Wydaje się, że dziś znowu jest pora na punk – i to się pojawia. O renesansie punka mówi Jim Jarmusch, a na festiwalu All About Freedom Maria Mendel, która prowadziła dyskusję po filmie Bradiego Corbeta *Dzieciństwo wodza*, przytaczała słowa Corbeta, że jego analiza genezy faszyzmu to film punkowy. Ta estetyka punka czy typ emocjonalności kultury punk zaczyna się gdzieś tam przekłuwać, przebijać – na razie raczej jako forma przypominania niż silna oddolna mobilizacja. Być może jednak pojawi się taki rodzaj emocjonalnej, chuligańskiej mobilizacji, jaką był punk, z estetyką krzyku i zbuntowaną wspólnotą pogo, która da „kopa” do odczuwania inaczej tej samej przestrzeni, która nagle się odsłoni jako niekoniecznie przestrzeń faszystowska.

**EMH:** Pocieszające jest to, że mamy takie przykłady w przeszłości, mamy to zrobione.

**TS:** I zapomniane.

**EMH:** To o czym pan mówił, kojarzy mi się z takim pytaniem o język: jakim językiem? Czy właśnie językiem prześmiewczości? A może po łacinie? Czy językiem ironii, prześmiewczości?

**MM:** Tak, typu „faszyści zalewają herbatę wodą po pierogach”. Tak, jak czasem kluby piłkarskie wzajemnie nękają się napisami na murach, trzeba tym językiem.

**TS:** Nie wiem... Dzięki ścieżce interpretacyjnej, jaką Maria zaproponowała dla filmu Corbeta, zaczęliśmy wspólnie myśleć o odwróceniu myślenia o porządku i o chaosie. Było to ważne dla interpretacji filmu i jakoś też pomaga w lekturze programu wychowania polskich faszystów. To odwrócenie jest bardzo radykalne: to wojna jest stanem porządku, wojna jest strukturotwórcza, buduje silne opozycje i wyjaśnia, kto jest swój, a kto obcy. Stan międzywojnia jest stanem nienormalności, liminalności, stanem „na liberalizm” i słabe pedagogie. W tym kontekście punkowe hasło „no future” może być czytane nie tylko jako gorzka świadomość wykluczenia, ale i jako odmowa udziału w nadchodzącym porządku, jakim jest wojna. Może tu chodzić tylko o opóźnienie i przeciągnięcie tej fazy, kiedy do wojny „wciąż jeszcze” nie dochodzi. To ponura matryca, zupełnie nie chcemy jej akceptować, ale jeśli sobie

nie uświadomimy, że ludzie dziś tęsknią do wojny, że chcą wojny, że jej pragną, że wojna się jawi w fantazmatach współczesnej przestrzeni publicznej jako ustawianie pozycji, jako komfort wiedzy o tym, kto nasz, a kto obcy, to nie zrozumiemy dramatyizmu dzisiejszej sceny. Dzisiaj błyskawicznie i intensywnie oswajamy się z ideą wojny, ćwiczymy się do wojny, przygotowujemy się mentalnie, moralnie, fizycznie i finansowo do wojny. To jest powszechna mobilizacja, ona już trwa.

**EMH:** Dramatyczne to jest dla tych, którzy o tym wiedzą, a zarazem wojnę przeżyli i wiedzą, jak to wygląda na żywo.

**AOC:** Ja bym jednak polemizowała, że myślimy tylko, że emocje i pasje są wyłącznie w ruchu narodowościowym, gdyż jeśli się przyjrzymy całemu dyskursowi – to widzimy, że to była alternatywa. Przez dwadzieścia kilka lat mówiliśmy o społeczeństwie obywatelskim – i na pedagogice oraz na każdej konferencji powtarzaliśmy to w kółko, wręcz do znudzenia. Natomiast, gdy się przyjrzymy dokładnie, jak ten dyskurs był konstruowany, w jakich warunkach, to się okaże, że on jest tak samo afektywny. Mówimy tutaj o afektach, które mają charakter klasowy – to znaczy, że był to afekt, który był skierowany do skonstruowanej na zasadach lac-lauowskich klasy średniej – można mówić tutaj o takim bezpośrednim przełożeniu. I to miało charakter czysto afektywny. Tylko, że to był niejaki podmiot, który ten afekt wykluczał – taki sadystyczny podmiot, który miałby w sobie afekt, ale jednocześnie próbował go na każde sposoby wyeliminować. I ta afektywność bardzo zantagonizowała przestrzeń społeczną nie tylko w Polsce – w innych krajach również. Osobiście mam wrażenie, że to, co się dzieje w tym momencie, to nie jest tylko wejście w tę gotową strukturę, która była. Ja bym tutaj oskarżała nie tyle sam brak afektu, ile to, co miało miejsce wcześniej. Wydaje mi się, że my raczej musimy pomyśleć, jak zbierać to, co zostało rozbite.

**TS:** Tak, w perspektywie 20–30 lat ja się zgadzam, rzeczywiście projekt konstruowania klasy średniej został przeprowadzony bardzo skutecznie i szczególnie w tej chwili, kiedy demonstrujemy przeciwko populistycznej polityce, widać wyraźnie, że on jest afektywnie umocowany. To prawda. Natomiast, kiedy pytamy, dlaczego mamy wychodzić poza *governmentality*, to wydaje mi się, że sprawa sięga dalej; że chodzi o generalne kwestionowanie projektu nowoczesności i że to niepowodzenie, albo inaczej – to katastrofalne powodzenie projektu neoliberalnego, jest tylko pewnym etapem sekwencji wzrostu i erozji procesu modernizacyjnego. Coś tu się przetacza na zupełnie innych płaszczyznach – na płaszczyźnie geopolitycznej, na płaszczyźnie relacji wschód–zachód, na płaszczyźnie demograficznej, na płaszczyźnie wymierania Europy i strachów przed imigracją – tych płaszczyzn jest tutaj bardzo wiele i one w zupełnie innym planie nam się nakładają.

**AOC:** Tu pan profesor roztoczył wizję niejako katastroficzne, więc może prof. Ewa Marynowicz-Hetka bardziej optymistycznie nam coś powie.

**EMH:** *Ad vocem:* Rousseau jednak został wyrzucony z Francji, więc może jest jednak inaczej odczytywany. Chociaż niedawno zostały wznowione wszystkie jego prace...

Odpowiadając na pytanie: „dlaczego dalej?”, mam trzy punkty. Po pierwsze, z uwagi na to, że kategorię *gouvernementalité/governmentality* cechują niedookreśloność, wyciszenia i niedopowiedzenia. W literaturze frankofońskiej ten sposób patrzenia spopularyzował François Jullien (2009), jeden z często cytowanych filozofów, który postanowił popatrzeć na cywilizację zachodnią z perspektywy kultury Wschodu, a dokładnie kultury chińskiej. W swych analizach dostrzegł cały szereg transformacji, które są całkowicie wyciszone, przebiegające w zupełnie innym przekazie – przede wszystkim symbolicznym, ale niedostrzegalnym przez pozostałych aktorów danego pola praktyki. Czyli, wydobyć tych cech kategorii *gouvernementalité/governmentality* czyni ją niebywale pojemną. Zastanawiając się nad tym konceptem z perspektywy epistemologicznej: „jak można dalej?” i „co można dalej?”... To druga kwestia, która tutaj wybrzmiewa. Ale jeszcze odnosząc się do tych wyszczególnionych cech „wyciszonych transformacji”: poszukując odniesień do analizy pola praktyki, niebywale ważna jest wyraźna procesualność zjawisk w tym polu, dokonująca się poprzez zerwania i nieciągłości, co po prostu pozwala na dostrzeżenie dynamiki wszystkich bardzo ważnych procesów.

Stąd też, oczekując odpowiedzi na pytanie „jak dalej?”, nie można pominąć ważnej kwestii: narzędzia analizy owego pola praktyki, rozumianego jako pewien konstrukt, pomysł, jako koncepcja. Zajmując się polem praktyki, bo w gruncie rzeczy to, o czym mówił prof. Tomasz Szukdlarek – polityka też jest praktyką – można poszukiwać jakiejś koncepcji analizy tego pola, którą charakteryzowałyby transwersalność. Tutaj była mowa – pani prof. Helena Ostrowicka mówiła o wymogu integracji dyscyplin w analizie pola edukacji. Myślę, że właśnie poszukiwaniu jakiegoś pomysłu teoretycznego sprzyja, co mnie ujmuje w twórczości Foucaulta, niedookreśloność czy nieokreśloność, pozwalając na rozmaite interpretacje. I jeśli *gouvernementalité/governmentality* byłoby rozumiane czy pojmowane jako działanie, ściślej splot aktywności, to można odnieść się do koncepcji analizy transwersalnej Jean-Marie Barbiera (2016), która może stanowić poszukiwane narzędzie analizy. W tym stanowisku aktywność jest rozumiana jako życie, czyli właściwie obejmuje wszystko w bardzo ogólnym ujęciu, zawierające właśnie rozmaite elementy, nie tylko mentalne i dyskursywne, ale przede wszystkim afektywne, które oczywiście są ważnym czynnikiem tworzenia preferencji wartości w działaniu. Istotnym odniesieniem w tym stanowisku jest Spinoza i jego *Etyka*, a szczególnie kategoria *conatusa*, afektów, a nawet bardzo silnego formułowania



kategorii instynktu aktywności. Przysłuchując się wystąpieniom, z punktu widzenia tej koncepcji można by stworzyć mapę takiego rozumienia *gouvernementalité/governmentality* właśnie z perspektywy epistemologicznej, a więc nie tylko pytać „i co dalej?”, ale także „jak dalej?”. Na przykład, jednym z elementów sygnalizowanego tu narzędzia analizy pola praktyki są bardzo często poruszane w wystąpieniach „pary aktywności”, używając języka Barbiera. Ta kategoria „aktywności powiązanych” jest ważną dla zrozumienia dynamiki procesualnej w polu praktyki, którą można porównać do drewnianych zabawek dla dzieci – takie dwa pieski, dwa koniki, które chodzą obok siebie. To są aktywności ze sobą powiązane – w wielu wypowiedziach na ten temat właśnie takie przykłady były również wskazywane. Także to, co się nazywa „spiralą aktywności” albo to, co Bogdan Nawroczyński (1947), mówiąc o całościowo pojmowanej kulturze życia duchowego, nazywa „warkoczami powiązań”. W trakcie seminarium była mowa o licznych splotach *gouvernementalité/governmentality* z innymi koncepcjami dyscyplinami. Poszukując odpowiedzi na pytanie „jak dalej?”, warto próbować je krzyżować i łączyć. Jednak, żeby nie było to bardzo przypadkowe połączenie, to trzeba jednak odnaleźć takie kategorie, które będą spełniały funkcję metateoretyczną. Inaczej poszukiwanie innych odniesień nie przekroczy tej granicy, którą Foucault krytykował, czyli „pudełka z narzędziami”.

Skoro rozmawialiśmy na temat zmian w praktyce edukacji, nasuwa się myśl, jak analizować te zjawiska zachodzące w przestrzeni i w czasie, odczuwane indywidualnie, jak analizować, to co się nazywa transformacjami, ale nie w znaczeniu transformacji, wielkiej zmiany społecznej, tylko przekształceń w środowisku w kierunku modyfikacji i optymalizacji. Tak jak pedagogika społeczna używa takiej kategorii „przekształcanie”, kiedy to przekształcanie odnosi się oczywiście do środowiska, w tym zwłaszcza (w kontekście „transformacji wyciszonych”) do środowiska niewidzialnego, o którym niejednokrotnie zapominamy, przyjmując technologiczny nurt rozumienia edukacji. Spojrzenie z tej perspektywy „transformacji wyciszonych” na koncepcję *gouvernementalité/governmentality* poszerza perspektywę krytycznego spojrzenia o możliwości zmiany, co wzbogaca spojrzenie pedagoga.

Na zakończenie jeszcze słowo o recepcji Foucaulta – jestem przekonana i także to wystąpiło w ciągu tych dwóch dni, że konieczne są powroty do oryginałów Foucaulta, co daje szansę na pełniejszą interpretację myśli. Nie jest to tylko kwestia terminologii, ile usytuowania w zmieniającej się kulturze. Posługujemy się bardzo różnie tą terminologią: np. *dispositif* to dyspozytyw czy urządzenie. Dyskutowaliśmy też o problemie tłumaczeń tekstów Foucaulta w trakcie naszych seminariów z zespołem prof. Marka Czyżewskiego, mamy tekst Magdaleny Nowickiej (2011) na ten temat. Jestem przekonana, że jednak kategoria dyspozytywu jest ujęciem pojemniejszym. Powracanie do oryginału, ale także szukanie związków

i tworzenie nowego pozwala wzbogacać żywotność tej koncepcji i możliwości jej pogłębiania, poprzez obudowywanie innymi stanowiskami.

**Marek Czyżewski:** Chciałbym powiedzieć kilka słów o trzech sprawach – każda z nich jest kontrowersyjna i być może będą to częściowo głosy polemiczne w odniesieniu do stanowisk prezentowanych wczoraj i dzisiaj. Zanim to nastąpi, ustosunkuję się szerzej do kwestii ogólnej. Otóż często przypisuje się Foucaultowi tylko destrukcję, brak propozycji konstruktywnej, sceptyczny ogląd dyspozytywów i dyskursów, bez jakiegokolwiek alternatywy. Ten zarzut można sformułować w kategoriach socjologii wiedzy Karla Mannheim’a. W *Ideologii i utopii* Mannheim mówi, że kultura, która nie wytwarza myśli utopijnej jest martwa, natomiast kultura, która żyje musi wytwarzać projekty przyszłości, a nie tylko demistyfikować, podważać i kwestionować to, co jest. Być może jestem w tym poglądzie odosobniony, jednak wydaje mi się, że taki właśnie potencjał utopijny w sensie manheimowskim jest u Foucaulta obecny. Przyprawiana mu często Gombrowiczowska gęba filozofa ujarznienia jest, jak sędzę, nieuprawnionym uogólnieniem, bo Foucault to także filozof wolności.

Warto w tym miejscu przywołać jeden z wątków zawartych w esejach Hermanna Brocha. U progu upadku cywilizacji zachodniej, w obliczu hitleryzmu, Broch głosił, iż cywilizacja zachodnia potrzebuje nowego mitu, nowej idei, ożywczej symboliki. Broch upatrywał pierwocin nowego mitu w tekstach Franza Kafki, któremu z kolei przyprawiana jest zazwyczaj gęba depresyjnego samotnika, który nie potrafi się odnaleźć w społeczeństwie i potrafi pisać tylko o własnym wyobcowaniu. Już nieco głębsza lektura tekstów Kafki pokazuje, jak bardzo powierzchowny jest to pogląd. Politycy, publicyści, ba – nawet naukowcy, mając na myśli biurokrację, totalitaryzm i inne opresyjne i zarazem nieprzejrzyste układy społeczne, mówią często o „kafkowskim świecie”. Popełniają wówczas w pewnym sensie błuznierstwo, a Kafka prawdopodobnie przewraca się w grobie, bo publicystyczno-polityczna fraza „kafkowski świat” jest przejawem najbardziej banalnego i schematycznego oglądu tego, o co w dziełach Kafki chodzi. Podobnie rzecz się ma ze stereotypowymi odczytaniem prac Foucaulta. Zaczynu mitu, o którym Broch mówił i który jest zbliżony do idei zawartych w tekstach Kafki, można w moim przekonaniu upatrywać w Foucaultowskim pojęciu krytyki, czyli w idei „sztuki bycia nierządnym”. Chodziłoby zatem o poszukiwanie punktów oporu, ograniczonych stref wolności, które to poszukiwanie nie jest zakorzenione w żadnej stałej dyspozycji rodzaju ludzkiego, jak to sobie oświeceniowi myśliciele wyobrażali, bo jak wiemy, Foucault polemizował z takim wyobrażeniem tego, co ludzkie i generalnie z jakimkolwiek ogólnym wyobrażeniem tego, co ludzkie. Idąc dalej, chodziłoby o punktowe unikanie narzucanych scenariuszy działania, punktową i sytuacyjną sprawczość, a nie np. o rzekome upodmioto-



wienie czy empowerment itp. U Kafki znajduje ta kwestia bardzo podobne sformułowanie – „uchylanie się”.

Rzecz jasna można i nawet należy z tą ideą polemizować. Zwłaszcza w późnych pracach Foucaulta widać, że jego program pozytywny ma cechy arystokratyczne, że jest w dosłownym sensie związany z estetyką życia, która staje się podstawą etyki. Z punktu widzenia pracownika socjalnego lub jego klienta taki program sprawia wrażenie oderwanego od rzeczywistości. To faktycznie – przyznaję – jest problem, choć nie sądzę, by postulat „uchylania się”, „bycia nierządnym”, był zarezerwowany tylko i wyłącznie dla elity intelektu i pieniądza. Przeciwnie, jest to idea, która może mieć i często ma znacznie szersze zastosowanie, np. w życiu instytucjonalnym.

Istnieją także, jak wiemy, odmienne próby ponownej mityzacji rzeczywistości, zepsutej przez XX w. i początek XXI w. Odnoszą się one do wspólnotowości, do dobra wspólnego, do idei narodowych, do koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, do przeróżnych form kolektywnej mobilizacji. Ta odmienna droga jest bardziej wzięta z Ernesta Laclau, wiąże się z mobilizacją zbiorową, gdzie podmiot indywidualny już jest ukonstytuowany, jako że u Laclau kwestii konstytuowania podmiotu indywidualnego nie ma, on już jest „zrobiony”. Metaforę takiego stanowiska zawiera logo czasopisma „Mobilization”, gdzie małe ludziki tworzą słowo „mobilization” napisane tzw. solidarycą. Laclau i jemu pokrewni badacze pytają, co należy zrobić, by osobne jednostki, osobne podmioty zaczęły mieć wspólny afekt społeczny i by (mimo że ich indywidualnych idei nigdy nie można byłoby uspołnić) wypełniło się wspólne „puste znaczące”, a jednostki z wielkim zaangażowaniem uczestniczyły w ruchu społecznym. Jest to optyka całkowicie obca Foucaultowi. Oczywiście nie mówię tego jako zarzut, lecz jedynie odnotowuję stan rzeczy. Istnieją zatem dwa różne sposoby mityzacji rzeczywistości. Bardzo trudno byłoby je ze sobą pogodzić. W wypowiedziach, wywiadach i tekstach Foucaulta można odnaleźć wyraźne sygnały, z jakich powodów on tej drugiej drogi nie akceptuje. Jest to na pewno kwestia preferencji światopoglądowych, ale też aktualna kwestia polityczna, jako że w ostatnim czasie zapotrzebowanie na afekty zbiorowe zostało zagospodarowane przez apel do narodowej dumy oraz postulat odzyskiwania zbiorowej sprawczości i „powstawania z kolan”. W różnych aspektach widać tę tendencję na Węgrzech i w Polsce, także w Wielkiej Brytanii, w pewnym sensie nawet w Stanach Zjednoczonych, gdzie hasło „make America great again” ma taką właśnie wymowę.

Otóż ta druga droga opiera się na założeniu, że kolektywne afekty są wartością pożądaną. W rzeczy samej, trudno dzisiaj o dystans do tego poglądu, gdyż stał się on dogmatem w naukach społecznych, socjologii, socjologii społeczeństwa obywatelskiego, a także w pedagogice społecznej, gdzie prospołeczność jest uznawana i potwierdzana milionem badań jako wartość. Tym bardziej warto pozostać

otwartym na przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z historycznością trendów w naukach społecznych i humanistycznych. Nie wykluczałbym tego, że za jakiś czas powstaną, a może już powstały, analizy, które będą ów prokolektywny trend ujmować w kategoriach socjologii wiedzy. Takie analizy musiałyby postawić pytanie, kiedy, jak i dlaczego idee prospołeczne zaczęły być tak mocno akcentowane w naukach społecznych i humanistycznych. Wiadomo, że ten trend nie zaczął się w ostatnich latach, lecz istniał już w psychologii społecznej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. Od dziesięcioleci działa cały przemysł naukowy, który uzasadnia walory prospołecznych preferencji, a im bardziej jakiś pogląd jest głoszony jako oczywistość, tym bardziej mnie, jako osobę „przetraconą” Mannheimem i Foucaultem, skłania to do wątpliwości, czy tak naprawdę jest. Bo skoro jakaś teza jest powszechnie uznawana za oczywistość, to być może jest społecznie wyprodukowana i podtrzymywana.

Tyle w sprawach natury ogólnej. Teraz przejdę do zapowiadanych na wstępie, krótkich trzech uwag. Wszystkie one dotyczą zarysowanego wcześniej napięcia między perspektywą foucaultowską i perspektywą działań zbiorowych. Wydaje mi się, że istnieją tutaj trzy paradoksy. Po pierwsze, jakiegokolwiek zaangażowanie zbiorowe (czy będzie ono faszystowskie, czy kosmopolityczne, czy będzie antyfaszystowskie, czy jakiegokolwiek inne) z foucaultowskiego punktu widzenia jest formą kontroli. Jest formą podsuwania takich, a nie innych wariantów podmiotowości, odpowiednich scenariuszy działania, ba – nawet określonych sposobów wypowiedzania się. Wypowiedzanie się staje się tu społecznie zobligowane – należy się wypowiadać w określony sposób, nie wolno się wypowiadać w inny sposób. Nawet jeśli ma się te lub inne wątpliwości, to w imię zbiorowego zaangażowania trzeba się powstrzymać od ich ujawniania i pożytkować energię w imię zbiorowej lojalności. O tym właśnie mówił między innymi Foucault wtedy, kiedy jako gej miał na pieńku z ruchem gejojskim, ponieważ polityka tożsamości ruchu gejojskiego budziła w nim opór. To jedna kwestia – pewnego paradoksu, polegającego na tym, że oczywiście działania zbiorowe są bardzo potrzebne, ale siłą rzeczy muszą się odbywać kosztem wolności indywidualnej i wkroczenia w koleiny myśli, działań i wypowiedzi, niezależnie od tego, czy leżąca u podstaw zaangażowania aksjologia jest szlachetna czy podła.

Druga kwestia dotyczy tego, że postawa krytyki w sensie foucaultowskim („sztuka bycia nierządnym”) wyklucza konsekwencję w działaniu, a działanie zbiorowe wymaga przecież konsekwencji – jeżeli już włączasz się w zbiorowe zaangażowanie, to sekwencja twoich działań musi się układać w jakąś w miarę sensowną całość i wpisywać się w aktywność zbiorowości.

Trzecia sprawa polega na tym, że w układzie synchronicznym jakiegokolwiek „my” – niezależnie od tego, czy będzie obywatelskie, czy bliskie neonazizmu – zawsze jakiegokolwiek „my” zakłada, że ktoś nie należy do naszego „my”. To jest, chciałoby się

rzec, okoliczność nieusuwalna, wskazywana m.in. przez Schutza i fenomenologów. Koronnym przykładem jest tu chyba radykalny nurt ruchu antyfaszystowskiego, który niekiedy „na wyrost” szermuje epitetem „faszyzmu”, określając w ten sposób to, czego nie akceptuje. Ma tu miejsce wykluczenie ze wspólnoty moralnej. Jest ono oczywiście zasadne wtedy, kiedy jest uzasadnione. Jest ono także zrozumiałe i potrzebne z punktu widzenia osoby, która osobiście jest głęboko przeciwna faszyzmowi i odrodzeniu neonazizmu. Pozostaje wszakże pytanie o skuteczność wypowiedzi. Analiza sporów wokół pravicowego ekstremizmu wskazuje bowiem na to, że retoryka antyfaszystowska w swoich najostrzejszych przejawach jest prezentem dla tendencji faszystowskich czy neofaszystowskich. Ta retoryka jest natychmiast zauważana, kontrowana i wyśmiewana, jest przyjmowana wręcz z zacieraniami rąk.

Na koniec kilka słów na temat aktualnej sytuacji politycznej, w myśl hasła „Foucault i sprawa polska”. Przy całym szacunku i uznaniu, ośmieliłbym się powiedzieć, że zgłaszane tu diagnozy prof. Małgorzaty Jacyno (w drugim panelu) i prof. Tomasza Szuklarka nie są trafne. Katastrofizm jest w wielu aspektach wręcz błędem. Po pierwsze – niezależnie od prawdy – jest błędem taktycznym, bo jest prezentem dla drugiej strony. Druga strona (stanowisko pravicowo-narodowe, propisowskie albo jeszcze dalej na prawo od PiS-u) tylko na to czeka i z lubością to cytuje, odwraca, przekręca. Jeśli interesujemy się politycznością, to powinniśmy także zdawać sobie sprawę z racjonalności i nieracjonalności politycznej oraz z konsekwencji własnych wypowiedzi. Trudne jest także przeciwdziałanie dyskryminacjom etnicznym i innym – nie wystarczy mieć szlachetne intencje i opowiadać się po słonecznej stronie. Trzeba jeszcze politycznie działać, wiedzieć, jaki skutek mają określone słowa, skojarzenia, określone obrazy, określona symbolika. Z tego powodu wydaje mi się, że tacy publicyści jak na przykład Tomasz Lis są prezentem dla Prawa i Sprawiedliwości. A po wtóre, przepraszam za ostre sformułowania, mam wrażenie, że katastrofizm w diagnozie sytuacji jest także błędem intelektualnym. Pouczająca jest w tym względzie idea etnologa i psychoanalityka zarazem, George’a Devereuxa, który mówił o tym, że nasza perspektywa badawcza jest często efektem naszych własnych lęków, nie tyle osobistych, ile właśnie wspólnotowych, tej wspólnoty, z którą się utożsamiamy. I często jest tak, że nasze wyobrażenia o rzeczywistości wpisujemy we własną perspektywę badawczą i w analizowanej rzeczywistości odczytujemy własne obawy – na różne zresztą sposoby, bo niekiedy nasze lęki zyskują w naszych wypowiedziach odwrócony kształt. Za każdym razem chodzi o mechanizm przeciwprzeniesienia. Dla przykładu: luminarze klasycznej antropologii, m.in. Bronisław Malinowski i wielu innych autorów, pisali, jeździli, udowadniali, robili wywiady i twierdzili z głębokim przekonaniem, że społeczności ich zdaniem prymitywne – teraz mówi się „przedliterackie” – nie są złożone i konfliktowe, lecz (w odróżnieniu od społeczeństw zachodnich) proste i harmonijne. Wiemy jednak dzisiaj, że społeczności przedliterackie nie były i nie

są takie, jak się klasykom antropologii wydawało. Badacze, o których mowa, byli w swym spojrzeniu powodowani poczuciem zagrożenia, związanym z przyspieszoną modernizacją cywilizacji zachodniej przełomu XIX i XX w., a w szczególności nagromadzeniem konfliktów etnicznych, masową migracją, dynamicznym rozwojem brutalnych form kapitalizmu czy wreszcie nakładaniem się ostrych różnic klasowych na zróżnicowanie etniczne, a zatem strefami silnych napięć i niesprawiedliwości widocznych gołym okiem.

Współczesne przykłady przeciwpřeniesienia można byłoby mnożyć, spoglądając na reakcje strony liberalno-demokratycznej na przemiany w Polsce i na Węgrzech, na tzw. brexit czy na to, co się dzieje w Stanach Zjednoczonych. Polityka podsycania nastrojów ksenofobicznych, kryptorasistowskich czy otwarcie rasistowskich musi być dla strony liberalno-demokratycznej źródłem wielkiego niepokoju. Jednak z drugiej strony, ograniczając się do sytuacji polskiej, sędzę, że strona antypisowska lepiej by zrobiła politycznie, gdyby się bardziej rozliczała z poważnych błędów i zaniedbań, które miały miejsce w okresie poprzednim, niż gdyby nazywała faszystami tych, którzy teraz sprawują władzę. To byłoby także trafniejsze poznawczo.

Powracając na moment w tym kontekście do Foucaulta, chciałbym przypomnieć, że Foucault – a są na ten temat solidne opracowania – często uczestniczył w publicznych demonstracjach i protestach. Taki miał polityczny temperament. Jednak, jak się dzisiaj czyta o tym, przeciwko czemu protestował i za czym się opowiadał, to można się niekiedy przerazić. Z uwagi na to, jak straszne rzeczy działy się w Chinach w latach sześćdziesiątych, zastanawiające jest np. to, z jakim zaangażowaniem Foucault włączył się w ówczesne inicjatywy prochińskie. Był to przecież przejaw totalnej ignorancji. Wydaje mi się, że nie powinniśmy się za bardzo przejmować tego rodzaju postawą zaangażowania. Zaangażowanie polityczne jest niezwykle ważne, ale niekoniecznie w wydaniu Foucaultowskim. Foucault pozostaje bezcennym źródłem inspiracji intelektualnych i w moim przekonaniu również moralnych, ale niekoniecznie już, jeśli chodzi o nasze własne sposoby przymierzania się do tego, co robić politycznie tu i teraz.

**MM:** Jak najkrócej na koniec. Wyeliminowałam ze swojego planu wiele rzeczy, o których chciałam mówić. Zostanę przy jednej, czyli wątku, który najwyraźniej wiąże się z tym, co mówili przedmówcy. I jakoś będę nawiązywać do tego, co słyszeliśmy przez te dwa dni naszej konferencji. Otóż chcę zwrócić jeszcze raz państwa uwagę na kategorię, która u Foucaulta stanowi jeden z aspektów *governmentality*, mianowicie *conduct of conduct* – prowadzenie prowadzenia, kierowanie kierowaniem czy kierowanie zachowaniem (na co wskazywałaby wieloznaczność francuskiego *conduite*). *Conduct of conduct* wydaje się niezwykle nośne, obiecujące szczególnie z perspektywy myślenia edukacyjnego, które – jak

wiadomo – nie jest zarezerwowane jedynie dla pedagogów. Dlaczego wiąże się to z wypowiedziami Ewy, Tomasa i Marka? Otóż edukacyjnie zorientowana refleksja wokół *conduct of conduct* – jako jednej z form samoregulacji dokonującej się w środowisku relacji panowania (Foucaultowskich „technik siebie” i „technik dominacji” zarazem) – prostą drogą prowadzi do wniosku, że warto z jednej strony badać sposoby, w jakie indywidualny człowiek czy społeczność kontroluje siebie i – z drugiej – odkrywać, jak sposoby te wiążą się z formami politycznego panowania czy wyzysku ekonomicznego. Historyczne analizy Foucaulta pokazują, jak spletały się narodziny nowoczesnego, suwerennego państwa oraz nowoczesnej, autonomicznej jednostki (na marginesie: studia Thomasa Lemke w tym zakresie warte są gorącej rekomendacji). Wracając, kiedy Foucault mówi zatem o rządzeniu, widzimy całą panoramę kontekstów i znaczeń, i nie da się tego ująć jednostronnie; zamknąć wyłącznie w perspektywie politycznego czy – na przykład – przemocowego rozumienia władzy, władzy jako dominacji (próby takich zamknięć zdarzają się, niestety, nagminnie. Co i rusz trzeba dementować odczytania Foucaulta, wedle których władza oznacza zło i koniec). Podsumowując, perspektywa *governmentality* i w niej *conduct of conduct* jest i nie przestanie być dla nauk społecznych, dla pedagogiki interesująca, bo pozwala – włączając w to detale ustalone empirycznie – odróżniać władzę od dominacji, a także (a może przede wszystkim) poznawać podmiot *in statu nascendi*; podmiot w jego konstytuowaniu się, które wiążąc techniki siebie z technikami dominacji, spleta go z procesami społeczno-ekonomicznymi, historio- czy państwowotwórczymi itd.

Dodam jeszcze, że w związku z tym badawcze użytkowanie perspektywy *governmentality*, w szczególności *conduct of conduct*, widzę jako wyraz czysto pedagogicznej aktywności. Można powiedzieć, że jest to także forma refleksji pedagogicznej i *modus operandi* pedagogiki. W poszukiwaniach wokół *governmentality*, jako kierowania kierowaniem, uwidocznia się walory poznawcze, emancypacyjne, autokreacyjne; jest w nich też niewątpliwie potencjał, który – skoro ma być krótko – wyraża hasło *empowerment*.

Dlatego dalej. I jeszcze dlatego, że warto zmieniać świat, myśląc o tym w pedagogicznych kategoriach. I w tym tkwi obietnica, zapowiedź coraz większej produktywności *governmentality*, szczególnie w odniesieniu do *conduct of conduct*. Argumenty za tym przemawiające można znaleźć w badaniach, między innymi tych zebranych w książce *Studies of Discourse and Governmentality*<sup>1</sup>. Więcej też tego typu badań w periodykach. Na przykład te pedagogiczne, choć zawsze były pełne analiz poświęconych najogólniej temu, co dzieje się pomiędzy nauczycielem a uczniem, nierzadko dzisiaj rozwijają je – mniej lub bardziej po foucaultowsku – ale od kierowania sobą, od prowadzenia siebie, od samokontroli i jej mechanizmów odkrywanych

<sup>1</sup> P. McIlvenny, J. Zhukova Klausen, L. Bang Lindegaard (eds.), 2016, *Studies of Discourse and Governmentality*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

w toku takiej autorefleksji (dosłownie i w przenośni, patrzenia sobie na ręce), do refleksji społecznej i do zmieniania warunków ekonomicznych, modernizacji i tworzenia państwa, prawa. Dla przykładu, słowo o zawartych we wspomnianej książce badaniach Laury Lindegaard, która zgromadziwszy materiał fokusowy w małym, duńskim miasteczku, realizującym projekt ekologizacji codziennych praktyk transportowych, przeanalizowała go w perspektywie *conduct of conduct*. Dowiedziała się nie tylko, jak – na przykład kierowcy – poddają krytyce, jak dystansują się i stabilizują opór wobec tego, co im się wkłada do głowy na temat bezpiecznego, ekonomicznego, ergonomicznego – nie wiem co jeszcze – prowadzenia samochodu, ale i co w końcu robią z tą „zieloną” wiedzą, kiedy jadą; kiedy – dosłownie i w przenośni – kierują własnym byciem kierowanymi. Badania Lindegaard przyniosły też – między innymi – opis relacji wychowawczych, w szczególności tego, jak związki pomiędzy technikami dominacji i technikami siebie przekładają się na kierowanie zachowaniem w wychowaniu (mam teraz przed oczyma obraz przywołany w badaniu Lindegaard, jak jedna z badanych, matka-kierowca, kształtuje swojego syna, początkującego kierowcę). Naprawdę można dostrzec, jak wspomniałam, obiecującą owocność podobnych badań. Szczególnie w Polsce, gdzie większe zainteresowanie badaczy perspektywą prowadzenia bycia prowadzonym może wydatnie zasilić wielowymiarowy opis rzeczywistości i – na przykład – przynieść, jakże tu oczekiwany, wzrost kompetencji międzycywilizacyjnej.

I zupełnie na koniec, w nawiązaniu do gorących fragmentów naszej dyskusji: jak moi przedmówcy uważam, że móc sobie powiedzieć, co dzieje się właściwie, kiedy nie wiem, co krzyczeć do przeciwników, jest bardzo ważne. Kiedyś z Dominikiem, w obronie Zygmunta Baumana krzyczeliśmy do wytupujących, mocno krzywdzących go młodych ludzi: „faszyści do domu”. Afektywne to było do bólu i... nie tylko słów nam wtedy brakowało. Dzisiaj nie wiem, czy „idźcie sobie zrobić herbatę z wody od pierogów” jest tym, o co chodzi, ale przynajmniej mam i mamy za sobą – także dzięki tej dyskusji, za którą dziękuję – jakiś trening, intelektualną rozgrzewkę w problematyce tak esencjonalnie istotnej. I w tym kontekście może rekomendacyjna puenta będąca powrotem do *conduct of conduct*: w badawczo użytkowanej perspektywie kierowania kierowaniem warto zobaczyć pole dla tworzenia nowych podmiotowości i nowych – politycznych, edukacyjnych i innych – reprezentacji. To jedna z form zmieniania rzeczywistości, która – adekwatnie wobec aktualnych warunków, przeżywanych dzisiaj społecznych kryzysów itd. – może czynić ją lepszą.

**AOC:** Pozwolę sobie zamknąć ten panel podziękowaniem za zorganizowanie tak doskonałej dyskusji, z której bardzo dużo się nauczyłam i bardzo dużo informacji wchłonęłam. Mam nadzieję, że wszyscy podobnie uskrzydleni i bez specjalnego zmęczenia wrócą do siebie, żeby myśleć o Foucaulcie i kontynuować rozważania nad myślą i z myślą Foucaultowską.