

*Beata Gofron*

## Podmiotowość jako treść postmodernistycznego dyskursu pedagogicznego

### Wprowadzenie

Rezygnacja z newtonowskiej wizji wyjaśniania zjawisk fizycznych związana jest z porzuceniem nadziei na możliwość skonstruowania **deterministycznego modelu** regulującego porządek świata oraz otwarciem typowej dla postmodernizmu **horyzontalnej przestrzeni** pojmowania rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Rozpad deterministycznej struktury świata przyrody i równocześnie dokonująca się deterministyczna strukturyzacja świata społecznego prowadzą do tego, że człowiek zaczyna postrzegać siebie nie przez pryzmat biologicznej, ale społecznej i kulturowej determinacji. W ponowoczesnym świecie takie metafizyczne pojęcia, jak rozum czy prawda tracą swoją uniwersalną moc, a w ich miejsce pojawia się coraz powszechniejsze odczuwanie fragmentaryczności czasu i przestrzeni, lokalności dyskursów, przypadkowości podmiotu.

Postmodernizm proponuje wprowadzenie równouprawnionych dyskursów, które mają stawić czoło wszystkim starym i nowym problemom, odrzucając przy tym ideę bezdyskusyjnej i ostatecznej prawdy oraz dotychczas uznawane uniwersalne odniesienia. Taka taktyka jest jednocześnie ucieczką od ograniczeń – systemowej filozofii, humanistyki czy spójnej podmiotowości.

Nauka zinstrumentalizowana, świadoma swoich skromnych możliwości, oczyszczona z dążenia do prawdy, rezygnująca z pojęcia rzeczywistości jako czegoś substancjalnego, ma być nareszcie wyzwolona z hipostaz (S. Morawski, 1999, s. 296–297).

Konsekwencje tych zmian są widoczne zarówno w postmodernistycznym dyskursie pedagogicznym, jak i w krytyce dyskursu modernistycznego.

**Dyskurs** można rozumieć jako sposób mówienia i myślenia o czymś, a więc język, pojęcia, sposób dowodzenia, znaczenia przypisywane pojęciom (W. Feinberg, J.F. Soltis, 2000, s. 66). Wyznacza on granice tego, co może być powiedziane, a za tymi granicami znajduje się to, czego nie należy mówić. Dyskurs zmienia się w czasie i w przestrzeni, zależy od grupy i środowiska. Peter L. McLaren przytacza za E.A. Kaplan taką definicję tego pojęcia. Dyskurs to

[...] relacja społeczna obejmująca język albo inny system znakowy, jako formę wymiany między realnymi bądź fikcyjnymi, indywidualnymi czy zbiorowymi uczestnikami, która określa co może i co nie może być wypowiedziane oraz wykracza poza sferę werbalnego języka ku obszarom, w których znaczenia są kulturowo organizowane (P.L. McLaren, 1991, s. 15).

Peter L. McLaren przywołuje też definicję dyskursu B. Greena, który akcentuje „środki, znaczenia, mechanizmy, w których i poprzez które zachodzi produkcja wiedzy i prawdy” (P.L. McLaren, 1991, s. 16).

Odnosząc pojęcie dyskursu do teorii edukacji, trzeba mieć na uwadze praktyki określające zakres i warunki prawomocności tego, co może być wypowiedziane w danym obszarze artykulacji.

Tradycyjnymi kwestiami **dyskursu pedagogicznego** są: konstruowanie podmiotowości, tożsamość, produkcja wiedzy, władza, wolność. W niniejszym opracowaniu zagadnienie podmiotowości w postmodernistycznym dyskursie pedagogicznym zostanie przedstawione na przykładzie teorii M. Foucaulta.

## Od modernistycznego do postmodernistycznego dyskursu pedagogicznego

W modernistycznym dyskursie pedagogicznym przyjmuje się, że **tożsamość jednostki jest stabilna, koherentna i jasno określona**, a poznanie „obiektywnego świata” odbywa się drogą bezpośredniej percepcji. Przyjęcie uniwersalnych standardów racjonalności powoduje, że wszelkie żądania dotyczące „różnych tożsamości” traktuje się jako niedojrzałe. Zakłada się, że szkoła epoki modernizmu, hołdując owym standardom, powinna promować unifikujące ideały, w każdym razie takie jest społeczne oczekiwanie.

W 1979 roku ukazuje się we Francji głośny tekst J.-F. Lyotarda *Kondycja ponowoczesna* (1997), który uznaje za niebezpieczne wszelkie całościowe ujmowanie podmiotowości. Niesłuszne jest, jego zdaniem, praktykowanie uniwersalnego dyskursu, wymuszającego na podmiocie uczestnictwo we wspólnocie i odnoszenie się do niej. Metanarracja, według J.-F. Lyotarda, za-

sypuje przepaść pomiędzy różnymi dyskursami oraz pomiędzy licznymi nieredukowalnymi wobec siebie wydarzeniami. Każda opowieść pretendująca do korzystania z uniwersalnych i akceptowalnych horyzontów odniesień jest dla niego terrorem, ograniczającym możliwości dowolnego odnoszenia się do praktyk językowych i mówienia „w swoim imieniu”.

Zakwestionowanie modernistycznego projektu edukacji, związane z odrzuceniem metanarracji i akceptacją dyskursywnej analizy rzeczywistości społecznej, ma ważne konsekwencje. Po pierwsze, wartości uznawane za podstawę systemu edukacji zostają sprowadzone do **historycznej, społecznej konstrukcji**, artykułującej stosunki władzy i wiedzy oraz prawdy w danym czasie i miejscu. Tracą swe absolutystyczne, uniwersalne znaczenie, stają się jedynie artykulacjami społeczno-historycznych partykularnych interesów określonych grup. Z perspektywy postmodernistycznej takie pojęcia, jak: sprawiedliwość, podmiotowość, tożsamość, wolność, wiedza, demokracja są tylko „lokalnymi kreacjami”, partykularnymi konstruktami społecznymi, typowymi dla określonego momentu historycznego.

Po drugie, **dyskurs edukacyjny ulega dezintegracji**. Następuje – niezmiernie istotna z punktu widzenia edukacji – zmiana w postrzeganiu samej istoty człowieka, zmiana wizji podmiotu i tożsamości, wyrażająca się przede wszystkim w kryzysie idei autonomicznego, racjonalnie działającego, samoświadomego podmiotu. Przekonaniu o kruchości epistemologicznych i metafizycznych założeń systemu edukacji towarzyszy wiara w dyskursywny charakter każdej wiedzy oraz odrzucenie modernistycznej wizji wiedzy jako totalizującego, akumulatywnego systemu. Postmodernista przyjmuje, że relacje władzy pojawiają się nieuchronnie między tym, kto poznaje, procesem poznawania, a tym, co jest poznawane. Wiedza nie wytwarza obiektywnej prawdy (ponieważ taka nie istnieje), lecz władzę lub „władzę zamaskowaną jako prawdę” (Z. Melosik, 1995, s. 51). Wiedza i prawda tracą swą „niewinność” – stają się przesyconymi władzą konstruktami społecznymi. Jak pisze T. Szkudlarek:

[...] podmiotowość tworzona w dyskursie władzy/wiedzy jest zarazem ogniwem władzy. Stosując się do reguł dyskursu, czyli „mówiąc prawdę”, podmiot kontynuuje i współtworzy ów dyskurs, przekazuje relacje władzy innym członkom społeczności, przyczyniając się do procesu konstruowania ich podmiotowości. Poprzez wiedzę władza wpisuje się w tkankę podmiotowości, w ciało, w obyczaje, w przekonania i praktyki codziennego życia (T. Szkudlarek, 1993a, s. 40).

Postmodernizm, akcentując **częstkowość wiedzy**, zakłada, że wszelkie dyskursy są lokalne i związane z pozycjami podmiotowymi osób w nie zaangażowanych. Oznacza to, że treść owych dyskursów zależy od pozycji zajmowanych przez podmioty w relacjach społecznych, ale też, iż sama podmiotowość jednostki jest właśnie przez owe wielorakie, lokalne dyskursy konstruowana. W tak rozumianą podmiotowość nieuchronnie wbudowana

jest **ambiwalencja**. Podmiotowość i związane z nią praktyki dyskursywne mogą być definiowane jedynie na płaszczyźnie różnic. Nie ma „uniwersalnej” ludzkiej podmiotowości, nie istnieje też arbiter w sporze między artykułującymi się różnicami (T. Szkudlarek, 1993a, s. 42). Z określonymi praktykami dyskursywnymi związane są różne pozycje podmiotowe. Krzyżują się one i ścierają zarówno w świadomości jednostki, jak i w jej relacjach z innymi. Proces konstruowania podmiotowości oraz praktyki dyskursywne w nieunikniony sposób związane są ze stosunkami władzy.

Władza nie ma charakteru **suwerennego centrum**, jest równie lokalna, konkretna, parcjalna, uwikłana w praktyczne życie jednostek i grup społecznych. Relacje dominujące, jeśli się pojawiają, sankcjonują pewne elementy dyskursu władzy/wiedzy i przemilczają (wyciszają) inne. W tego rodzaju relacje (władza/wiedza – kolonizacja – tworzenie podmiotowości) uwikłana jest cała kultura, która też jest domeną różnic, jednostkowości, nieciągłości.

Decydujące dla kształtu świata społecznego jest **kontrolowanie sposobów poznawania** (wytwarzania wiedzy), ponieważ to one właśnie stanowią podstawę wytwarzania tożsamości oraz tego, co uważane jest za rzeczywistość (M. Foucault, 1977). Jak pisze Z. Melosik, dominujący dyskurs narzuca takie „imperializujące sposoby poznawania”, które wytwarzają odpowiadającą jego zwolennikom „kulturę reprezentacji” świata społecznego (Z. Melosik, 1995, s. 48). W rezultacie dyskursywnej walki przyjmuje się jako „normalny” określony zakres znaczeniowy ważnych w danym społeczeństwie pojęć, takich jak wolność, sprawiedliwość, równość itd.

Michel Foucault trafnie zauważa, że w samym sercu nowoczesnej struktury społecznej nie sytuuje się **zgoda**, lecz **konflikt**. Nie wynika on tylko z tego, że żyjemy według różnorodnych, licznych i oderwanych od siebie pojęć. Chodzi o to, że służą one do wyrażenia wzajemnie sprzecznych i niezgodnych ideałów społecznych i programów politycznych oraz wyposażają nas w pluralistyczną retorykę polityczną, której celem jest ukrywanie głębi i powagi ludzkich konfliktów. To oznacza na przykład, że odwoływanie się do pojęcia społecznej równości jest pozbawione sensu, ponieważ istnieją obok siebie rywalizujące pojęcia równości, ukształtowane przez rywalizujące ze sobą grupy społeczne.

## Wiedza i władza w Foucaultowskiej analizie społecznej rzeczywistości

Pojęcie władzy jest interesujące dla wielu nauk społecznych, w tym również dla pedagogiki, która odwołując się m.in. do prac M. Foucault, usiłuje przebadать praktykę edukacyjną jako pewną wersję tzw. **praktyk repartycji** (*dividing practices*), samą zaś edukację jako technologię, za pomocą której ludzkie istnienia przekształcane są w naszej kulturze w podmioty.

Michel Foucault jako badacz **społecznego dyskursu**, obecnego w ludzkich dziełach i zachowaniach, odkrywa drogi internalizowania i uznawania za własne tego, co narzuca jednostce otoczenie (S. Ball, 1994, s. 15). Jego specyfika metody badawczej streszcza się w tym, że w przeciwieństwie do É. Durkheima, który próbował określić sposoby, w jakie społeczeństwo ustanawia swój system, właściwe sobie wartości i wierzenia dla analizowanej kultury za pomocą treści pozytywnej, istotnej i wewnętrznej, M. Foucault, krocząc drogą wyznaczoną przez C. Lévi-Straussa, zwraca się ku temu, co sam nazywa negatywną strukturą społeczeństwa. I pyta: kogo społeczeństwo odrzuca?, kogo wyklucza?, jaki jest system jego zakazów?, na czym polega gra niemożliwości (M. Foucault, 2000b, s. 78–99)? Zamiast poszukiwać tego, co przyjmowane, uznawane lub cenione przez społeczeństwo, pyta, czy nie byłoby bardziej interesujące szukać raczej tego, co w społeczeństwie, w systemie myślenia jest odrzucane i wykluczane. Społeczeństwo ujmuje jako układ różnic (złożony, sprzeczny, fragmentaryczny), na który składają się: pluralizm władz, praktyk, dyskursów i stanowisk podmiotu.

Zauważa, że powszechnie praktykowane we współczesnych społeczeństwach jest **dyscyplinowanie jednostek**, a jego instrumentem jest tak zwane normalizujące osądzanie. „Praktyka dyscyplinującej władzy” opiera się na systemie karania/gratyfikacji, a jego rezultatem są „dystrybucja, klasyfikowanie i ocenianie jednostek”. W ten sposób wytwarzają się „normalność” i „nienormalność”, które są integralnym komponentem dynamiki wiedzy/władzy. Michel Foucault wierzy, że człowiek uczy się posłuszeństwa wobec norm pochodzących od zewnętrznego nadzorca (źródła norm społecznych nie są racjonalne) i tym samym uczy się kontrolować siebie. Społeczne znaczenie nadane „normalności” zmusza jednostkę do podporządkowania się dominującym poglądom na to, czym jest zachowanie społecznie akceptowane. W pewnym sensie każda relacja władzy (dominacji) ma charakter narzucenia hegemonicznego dyskursu nacechowanego roszczeniami do konstrukcji świata społecznego i ludzkich podmiotowości. Co więcej, dyskurs w takich warunkach może być czynnikiem jednoczącym społeczności, nadającym im tożsamość, „domykającym” różnice.

Michel Foucault wykazuje, że walka o świadomość społeczną dotyczącą „prawdziwości” jakiejś wersji rzeczywistości jest po prostu walką o społeczny

kształt definicji tego, co jest uważane za „normalne”, i tego, co uznaje się za „dewiację”. Procesy **definiowania i wykluczania** – przez całą gamę procesów „rozróżniania” i „różnicowania” – nie są jedynie logicznymi cechami dyskursu, lecz są także wstępnymi warunkami socjalizacji, porządku społecznego oraz kontroli społecznej (M. Apple, 1993, s. 58). Jednocześnie teoria M. Foucault zrównuje wszelkie procesy uspołecznienia z wdrażaniem przymusu społecznego i kontroli biopopulacyjnej (T. Komendant, 1994).

Władza nie jest substancją, ani tajemniczą własnością, do której można dotrzeć. Władza jest jedynie pewnym **typem stosunków** pomiędzy jednostkami. Charakterystyczną jej cechą jest to, że pewien człowiek może mniej lub bardziej całościowo determinować zachowanie innego człowieka, jednak nigdy w sposób wyjąłkający lub przymusowy (M. Foucault, 1998, s. 245). Władza nie zawsze jest represywnym atrybutem makrostruktury społecznej lub klasy rządzącej, bywa rozproszona, niezdeterminowana, bezpodmiotowa, a nawet pozytywna. Dla nowoczesnych społeczeństw typowe są bezosobowe, rozproszone formy władzy, niemające charakteru władzy fizycznej (przymus, terror itp.), lecz władzy symbolicznej. Władza krąży w społeczeństwie, jest sprawowana przez wszystkich i przez nikogo zarazem. Funkcjonuje w rozproszonych, „cyrkulacyjnych” relacjach społecznych. Spoiwem rozproszonej władzy jest tworzony w toku jej realizacji dyskurs, sposób artykulacji świata, zasada rozgraniczania między wiedzą i nie-wiedzą, prawdą i nie-prawdą. Medium tego procesu, czynnikiem transmitującym relacje władzy, rozprowadzającym ją we wszystkich relacjach społecznych – jest wiedza (T. Szkudlarek, 1993b, s. 39). Dominująca forma sprawowania władzy – nadzór, wizualna kontrola zachowania – prowadzi do ukształtowania się mechanizmu samokontroli („podmiotu”) przenoszącego relacje władzy w poziomych relacjach społecznych.

W swych analizach M. Foucault nie odwołuje się do Władzy, która miałaby dominować nad całym życiem społecznym i która narzucałaby mu swą jednorodną racjonalność, skrywającą się pod postacią Rozumu. W rzeczywistości chodzi mu raczej o **mnogie stosunki władzy**, mające rozmaite formy, mogące funkcjonować w relacjach rodzinnych, w miejscu pracy, w administracji, a także pomiędzy klasą dominującą a zdominowaną, w relacjach między mężczyzną i kobietą, a nawet kochającym i kochanym. Wszystkie te relacje wytwarzają specyficzne formy racjonalności.

Na temat Foucaultowskiej wizji władzy tak pisał J. Miller:

Foucault rozumie władzę nie tyle jako kwantum fizycznie pojmowanej siły, ale raczej jako przepływający przez wszystkie żyjące organizmy oraz wszystkie istniejące społeczności strumień energetyczny. Jego bezforemny przepływ podporządkowuje różnorodne wzorce zachowań i autoanalizy, systemy wiedzy, a w dodatku również różnorodne typy politycznych, społecznych i militarnych organizacji (J. Miller, 1993, s. 15).

Michel Foucault protestuje przeciwko opisywaniu skutków władzy w terminach negatywnych, represyjnych – władza: „wyklucza”, „uciska”, „tłumi”, „cenzuruje”, „abstrahuje”, „maskuje”, „skrywa” – i akcentuje produktywny aspekt władzy. W rzeczywistości, jego zdaniem, władza produkuje: realność, dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy (M. Foucault, 1993, s. 233). Produktem władzy są nie tyle systemy ideologiczne, ile raczej wiedza. System władza – wiedza jest tym, co zarazem dominuje i dokonuje selekcji. Władza – wiedza nie jest ani widzialna, ani niewidzialna, dlatego, że jest praktykowana, jest widzialna, ponieważ reguluje, nie może być dostrzeżona wprost (M. Foucault, 1993, s. 233). Władzy się nie posiada, bo nie jest ona żadnym dobrem, raczej się jej jedynie doświadcza. Jej najlepszym modelem nie jest piramida, ale raczej łańcuch lub sieć. Władza nie stanowi jakiegś hierarchicznej struktury promieniującej z centrum, lecz funkcjonuje na najbardziej elementarnym poziomie życia społecznego (M. Foucault, 1998, s. 34–49).

**Technologie władzy** dookreślają społeczne zwyczaje, normy moralne, prawne i podporządkowują zachowania określonym celom oraz strategiom dominacji, względnie umożliwiają przekształcenie ludzkich organizmów w podmioty. Ludzie mogą być uciskani i podporządkowywani za pomocą typowych wzorców komunikowania, które służą przyjęciu za „normalne” jednych postaci zachowania, a uznaniu innych za „nienormalne”, „marginalne” czy „groźne”. W trakcie procesu normalizowania pewnego wzoru postępowania dochodzi do bezkrytycznego uznania wzoru za obowiązujący, za jedynie właściwy. Kiedy natomiast jakiś wzór postępowania jest marginalizowany, uznaje się go za „nienormalny”. Być może z powodów osobistych (własnej orientacji seksualnej) M. Foucault jest wrażliwy na wszelkie sposoby, za pomocą których społeczeństwo zmusza ludzi do przyjęcia za normalne pewnych rodzajów postępowania i myślenia oraz spycha na margines życia społecznego tych, którzy myślą i zachowują się inaczej.

Kwestionuje on nie tylko pozbawianie mniejszości dóbr i praw lub przywilejów większości, ale cały system ustalonych tożsamości członków grup i całych grup zbudowany na klasyfikowaniu ludzi według tego, co „normalne”, a którego trwanie wspomaga owa klasyfikacja. Pokazuje, jak wiele podstawowych kategorii myślowych, za pomocą których ludzie organizują świat, ma kształt nadany społecznie (M. Foucault, 1980b). To znaczy, że nie zawsze ludzie postrzegali świat tak, jak obecnie, a owe kategorie nie są kategoriami biologicznymi, lecz ideologicznymi. Ze względu na społeczną presję jednostka ocenia zwykle swe zachowanie według „standardów” skonstruowanych dla osoby jej płci, klasy społecznej, wieku itd. W ten sposób formuje się jej podmiotowość i jej wewnętrzna kontrola nad myślami i postępowaniem, zgodna z zewnętrznymi normami.

Relacji w obrębie **systemu „władza – wiedza”** nie da się analizować, wychodząc od podmiotu poznania, który jest albo nie jest wolny wobec systemu władzy; przeciwnie – trzeba uznać, że poznający podmiot, pozna-

wane przedmioty i warunki poznania są raczej skutkami następstw systemu „władzy - wiedzy” i ich historycznych przemian. Innymi słowy, to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale system „władza - wiedza”, procesy i walki, którym on podlega, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania” (M. Foucault, 1993, s. 35). Michel Foucault zauważa, że najbardziej interesujące jest zbadanie przyczyn, które sprawiają, iż te same postacie władzy powoływały do życia skrajnie odmienne pod względem przedmiotu i struktury rodzaje wiedzy (M. Foucault, 1988b, s. 152).

## Prawda a dyskursywna analiza życia społecznego

Jednym z kluczowych pojęć Foucaultowskiej dyskursywnej analizy rzeczywistości społecznej jest **prawda**. Kategoria prawdy jest w jego filozofii nieodłącznie związana z dwiema innymi, ważnymi w dyskursie postmodernistycznym kategoriami: **wiedzy** i **władzy**. Michel Foucault rezygnuje z modernistycznej koncepcji prawdy absolutnej jako nieuprawomocnionej. Zakłada, że wiedza leżąca u podstaw prawdy jest zawsze i wszędzie częścią dyskursu, który ma charakter warunkowy i partykularny, a jego „niepewna” i „przemijająca” natura „skazuje go w sposób nieunikniony na zapomnienie” (S. Shapiro, 1991, s. 60). Kształt prawdy jest rezultatem dyskursywnej walki – dyskursy dominujące w danym miejscu i czasie determinują to, co uważa się za ważne, prawdziwe, odpowiednie, normalne. Jak pisze M. Foucault, walka ta nigdy nie jest prowadzona w imię prawdy, dotyczy natomiast statusu prawdy oraz odgrywanej przez nią roli politycznej (M. Foucault, 1980a, s. 132). Pojęcie prawdy zostaje zdekonstruowane, a warunki jej „tworzenia” i „urzęczywiania” są widziane jako integralna część jej partykularnej definicji. W przeciwieństwie do modernistycznej tradycji nie można już oddzielać znaczeń od ich produkowania i reprodukowania. Stosunki między słowami, znakami i pojęciami są wytworami kultury, polityki, ekonomii i języka.

Michel Foucault stawia pytanie, jakie reguły i prawa są stosowane przez władzę w procesie **produkowania dyskursu prawdy**. Dyskurs prawdy, wiedza okazują się bowiem być nie tyle źródłem władzy, co jej narzędziami, mechanizmami jej sprawowania. Władza wpływa na praktyki dyskursywne, przy czym nie jest tak, że władza jest ugruntowana w wiedzy i w prawdzie, że ma „rację”. Przeciwnie, to władza tworzy dyskurs wiedzy i prawdy, realizuje się przez wiedzę i tworzone przez nią podmiotowości (M. Foucault, 1980a, s. 116). Jest też tak, że dyskursy władzy/wiedzy nie są po prostu narzucane przez ośrodek „posiadający” władzę, są one natomiast wytwarzane w toku



społecznej komunikacji, niejako oddolnie, a następnie kolonizowane przez dominujące dyskursy.

Prawda, twierdzi M. Foucault, jest rzeczą z tego świata – generowana na mocy wielostronnych form przymusu – wytwarza rezultaty władzy. W każdym społeczeństwie funkcjonują takie typy dyskursu, które są akceptowane i uznawane za prawdziwe. Dyskursy same w sobie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie ma więc sensu odróżniać w ich treści tego, co „naukowe”, „prawdziwe”, od tego, co nie mieści się w tych kategoriach (M. Foucault, 1980a, s. 118). Zamiast tego warto dostrzec, że rezultaty prawdy są wytwarzane historycznie. Jego zdaniem, „walka o prawdę” jest walką o władzę i występuje przez definiowanie „prawdziwej wiedzy”. Wiedza i władza implikują jedna drugą, to znaczy nie istnieją relacje władzy bez odpowiadającego im konstytuowania dziedziny wiedzy, ale nie istnieje też jakakolwiek wiedza, która nie konstytuowałaby relacji władzy. Wiedza i władza zatem są nierozdzielne – formy władzy są nasycone wiedzą, a formy wiedzy są przesiąknięte władzą (M. Foucault, 1980a, s. 132). Wzajemna współzależność wiedzy i władzy wyraża się tym, że praktykowanie władzy jest równoznaczne z wytwarzaniem wiedzy.

Prawda jest zbiorem procedur, regularności, technik, reglamentacji, które pozwalają zarządzać danym systemem znaczeń, nadawać określoną ważność zdarzeniom, które wreszcie interpretują bezznaczącą rzeczywistość. Prawda jest produkowana na mocy zainstalowania w społeczeństwie całej masy ograniczeń i wymogów (*constraint*), co oznacza, że każde społeczeństwo wytwarza własną swoistą politykę prawdy – zbiór technik i procedur jej odnajdywania, specyficznego jej poszukiwania, zapytywania o nią, a także zbiór warunków określających, które dyskursy mogą funkcjonować jako prawdziwe (M. Foucault, 1984, s. 73).

## Język jako „narzędzie” konstruowania podmiotu

Tym, co przez długi czas interesuje M. Foucaulta, jest związek dyskursów i praktyk, co zyskuje swe doskonałe wcielenie w postaci tzw. **praktyk dyskursywnych**. Mieszają się tu ze sobą elementy pojęciowe z pozapojęciowymi, elementy językowe z przedmiotowymi, fragmenty percepcyjne z decyzjami politycznymi, frazy naukowe z retoryką ideologiczną. W pojęciu praktyki M. Foucault zawiera gwałtowny, asymetryczny wpływ na swobodne poruszanie się uczestników danej interakcji. Dla genezy rozmaitych dyskursów (np. filozoficznych, pedagogicznych, religijnych, politycznych) podstawowe znaczenie mają nieme praktyki, w ramach których dyskursy te są osadzone. Uznaje dyskursy za nadrzędne wobec praktyk, które leżą u ich podłoża.

Gdy w analizach M. Foucaulta pojawiają się elementy niedyskursywne (np. społeczne i instytucjonalne praktyki, konkretne modele pedagogiczne, medyczne itd.), utożsamia on każdorazowo produktywną siłę zawartą w tych praktykach z regularnością samych tych praktyk.

Proces konstruowania podmiotowości w jego tekstach wpisuje się w dynamikę napięć między władzą, rozumem i wolnością. Podmiotowość jest konstruowana w historycznie swoistych relacjach, a kluczową kwestią jest tu kategoria Innego, konstruowanego jako nie-Ja, jako tło i suplement własnej podmiotowości. Tożsamość rozumiana jako **zidentyfikowana podmiotowość**, tworzona jest właśnie w praktykach dyskursywnych, w języku. W zależności od tego, kto definiuje język, takie, a nie inne kategorie zajmują w języku dominującą pozycję. Zdaniem M. Foucaulta, najważniejszym współczesnym „narzędziem” konstruowania podmiotu jest werbalizacja, a podstawowym terenem jej operowania jest dyskurs humanistyczny.

Język w filozofii M. Foucaulta jest sferą walki o wpływy i dominację, zezwala na retoryczne i manipulacyjne formy oddziaływania na interlokutora i nawet umożliwia je. Nie oferuje jednak dróg dotarcia do prawdy lub sprawiedliwości. Jedyne, co umożliwia, to produkcję olbrzymiej armii metafor, z których każda może rościć sobie pretensje do bycia metaforą właściwą (J. Habermas, 2000).

Argumentacja Foucaultowska błąka się między formą skrajnego językowego determinizmu, w której podmiot istnieje tylko jako wytwór lub **projekcja praktyk dyskursywnych**, a prywatnym etosem, heroicznym indywidualizmem, w którym podmiot kultywuje radykalną autonomię pojmowaną w kategoriach estetycznej samorealizacji lub doskonalenia życia jako dzieła sztuki (S. Wróbel, 2002, s. 482). Udziałem myśli M. Foucaulta jest rozszczepienie pomiędzy deterministyczną wizją podmiotowości jako całkowicie konstruowanej przez dyskurs i mocno opozycyjną, w której podmiot ma swobodę poszukiwania i kształtowania siebie w zgodzie z własnym pragnieniem.

Nie twierdzi on oczywiście, że podmiot jest w stanie wynaleźć siebie, a więc przeciwstawić się sile genów, osobowości, temperamentu itd., twierdzi natomiast, że ego może kształtować siebie jako dzieło sztuki wbrew wszechobecnym skutkom władzy lub technikom nadzoru. To twierdzenie jest jednak niespójne z jego postulatem, że dusza jest więzieniem ciała, rezultatem władzy właśnie.

Zdaniem M. Foucaulta, istotą walki o kształt życia społecznego jest **wytwarzanie znaczeń**. Są one społecznie konstruowane, ich źródłem są relacje władzy, co oznacza, że słowa i pojęcia zmieniają swe znaczenia w zależności od dyskursu, w ramach którego funkcjonują. Dyskursywna walka o znaczenia jest związana z dążeniem do uprawomocnienia w społeczeństwie pewnych „wersji rzeczywistości” i marginalizacji innych. Alternatywne „wersje rzeczywistości” są delegitymizowane przez wykluczanie konstruujących je dyskursywnych praktyk (Z. Melosik, 1995, s. 47). Można powiedzieć za

M. Foucaultem, że istnieje wiele wersji świata, a każda z nich jest rzeczywista dla tych, którzy ją posiadają.

## Dekonstrukcja oświeceniowej koncepcji podmiotu

Punktem zwrotnym w zakresie nowożytnej refleksji nad zagadnieniem podmiotowości jest zakwestionowanie oświeceniowej idei podmiotu w łonie filozofii poststrukturalnej. Czynią tak m.in. M. Foucault, J. Derrida i G. Deleuze. Stanowi to jeden z licznych wymiarów dekonstrukcyjnych analiz. Koncepcja podmiotu ulega przekształceniom w wyniku krytycznej recepcji spuścizny oświecenia w dziedzinie filozofii. Już F. Nietzsche zapowiada ostateczne **odejście człowieka**, co należałoby interpretować tak, że „polowanie na człowieka”, „polowanie na jego tożsamość”, organizowane przez filozofię nowożytną, pragnącą pojmać istotę człowieczeństwa w sieci *Uniwersalnego*, ponosi ostateczną klęskę (M. Foucault, 1999, s. 297). Chodzi o to, że człowieczeństwa nie udaje się już z powodzeniem wtłoczyć w pojęciowe ramy nowożytnej filozofii.

W filozofii współczesnej dokonuje się **dekonstrukcja wysublimowanej idei Podmiotu**. Zamiast przemocy „języka czystych pojęć” mamy do czynienia raczej z „językiem-tworzywem”, językiem poszukiwania nowych form opisu podmiotowości. Tezę o upadku Podmiotu lepiej interpretować jako tezę kwestionującą wielkość Podmiotu, obnażającą skończony, ułomny, niedoskonały wymiar człowieczeństwa. W postmodernistycznym dyskursie filozoficznym następuje zatem nie tyle zniesienie podmiotu, ile przekształcenie koncepcji podmiotu, jej transformacja. Zamiast pychy oświeceniowego Rozumu pojawia się pokora wobec własnych ograniczeń, zrozumienie dla swych uwikłań i ograniczeń.

Michel Foucault podejmuje wysiłek wypracowania odmiennej od oświeceniowej koncepcji podmiotowości. Ukazuje ona podmiot w jego dynamice „stawania się”, mamy zatem do czynienia z **podmiotowością dynamiczną, zdecentrowaną, procesualną, nieciągłą**, zajmującą wielość pozycji. W istotę tej podmiotowości wpisana jest wielokrotna ambiwalencja związana z nieusuwalnym napięciem pomiędzy heteronomicznym aspektem podmiotowości a jej dążeniem do osiągnięcia stanu „bycia sobą”, realizowanego w aktach oporu, w działaniach dających wyraz „troski o siebie”, w próbach narracyjnego scalania własnej „identyczności”.

Chociaż zostaje zakwestionowana idea podmiotu tożsamego ze sobą, nie jest też tak, że nowy podmiot zanurzony jest w sferze heterogeniczności. Poststrukturaliści dokonują raczej aktu **reinterpretacji idei podmiotu** niż jej destrukcji. Zdaniem J. Derridy, „podmiot nie został »zlikwidowany«, ale

został zreinterpretowany, pozbawiony centrum, prze-pisany" (W. Kalaga, 2001, s. 251). Nie jest tak, że koncepcja podmiotu obecnego zostaje zastąpiona ideą podmiotu, któremu przysługuje wymiar nieobecności. **Tekstualne uwikłanie podmiotu** oznacza, że procesy formowania podmiotowości zachodzą w kontekście kultury wraz z wpisanymi w nie wędrówkami dyskursów, pojęciową przemocą języka, instytucjonalnymi oddziaływaniami aparatów władzy. Zachodzą one także w relacji do *Innego*, co sprawia, że podmiotowość zostaje pozbawiona nie tylko jądra własnej tożsamości, ale także zewnątrz, pozwalającego na dokonanie separacji pomiędzy sferami *Ja* i *nie-Ja* (A. Męczkowska, 2006, s. 195). Podmiot staje się zatem integralną częścią świata społecznego i przyjmuje formy tożsamości uwikłanej w język, narracje, więzi oraz cielesność.

Mimo że podmiot jest tekstualnie uwikłany, pozostaje on na tyle wyrazisty, na ile jest odróżnialny od „tła” zjawisk kulturowych dzięki swej dyspozycji do wyrażania oporu wobec różnorodnych form dominacji. Dominacja ta nie zawsze przyjmuje postać zewnętrznej opresji, a w dużej mierze angażuje samą podmiotowość w opresywną logikę *ujarzmiania*, tak więc opór podmiotu może być zarówno „byciem przeciw” światu, jak i „byciem przeciw sobie”, w sytuacji gdy podmiot odmawia przyjęcia trwałej, uporządkowanej struktury tożsamości (A. Męczkowska, 2006, s. 195).

Mamy tu do czynienia z opozycją między ideą **podmiotu „prześląkniętego zewnątrzem”** a ideą **podmiotu „kulturowo uwikłanego”**, a pomimo to wciąż podejmującego wysiłek autokreacji. Atrybutem tak rozumianego podmiotu jest wolność, która przyjmuje jednak charakter niepełny, parcjalny, jest raczej „wolnościowym odruchem podmiotu” niż stanem, trwale przypisaną właściwością. Wolność znajduje się w polu ludzkich możliwości, choć przecież trudno o przestrzeń wolną od stosunków przemocy. Stanowią one bez wątpienia źródło opresji, ale też stwarzają przestrzeń, w której możliwa jest autokreacja podmiotowości w gestach oporu przeciw zastanym struktutom, utartym schematom myślenia itd.

Twierdzi się czasem, że wszelkie „post-” (modernistyczne, strukturalne, nowoczesne itd.) stanowiska, stosujące **nietzscheańską metaforykę kresu Podmiotu**, gubią człowieka w rzeczach, tj. przekreślając ideę wielkości filozoficznego Podmiotu w pozbawieniu go chwalebnych przymiotów autonomii czynu, niezależności moralnego osądu i czystości poznania – zawieszają debatę na temat ludzkiej wolności. Zdaniem A. Męczkowskiej, taka interpretacja jest rezultatem podstawienia porządku normatywnego w miejsce porządku opisu. W wyniku pomieszania ze sobą normatywnej i denotującej funkcji języka filozofii przedstawienie pewnej filozoficznej diagnozy upadku określonej idei człowieczeństwa bierze się za tezę, że o nasze człowieczeństwo nie musimy się już troszczyć (A. Męczkowska, 2006, s. 185).

## Spoleczne konstruowanie podmiotowości

W pedagogice postmodernistycznej brakuje zarówno przekonującej teorii podmiotu, jak i precyzyjnego wyjaśnienia praktyki tworzenia się podmiotowości. Co więcej, determinizm ugruntowany w strukturach społecznych – w relacjach władzy przenikających życie społeczne, w języku stanowiącym podstawę samookreślenia, ustalenia tożsamości człowieka – prowadzi do zakwestionowania samej idei podmiotowości.

Zagadnienie konstruowania podmiotowości podejmuje M. Foucault i uznaje ją za trzeci zasadniczy wymiar analiz życia społecznego, obok analiz **wiedzy i władzy**. Głosi, że wszystkie te kategorie są ze sobą ściśle związane. Zauważa, że podmiotowość (*subject*) kształtowana jest w relacjach dominacji (władzy) i podporządkowania (*subjection*), w procesie nabywania tożsamości kulturowej. Konstrukcja podmiotu, która odbywa się w przestrzeni terażniejszości, postrzegana jest przez M. Foucaulta jako problem (zadanie). Otwiera się tu swoista przestrzeń wolności, umożliwiająca krytyczny dystans rozumu wobec władzy i dominacji. Rozdwojony między władzą a rozumem podmiot jest wolny o tyle, o ile akceptuje swoją nieciągłość, różnicę stanowiącą o możliwości wolnego działania, o ile zgadza się poddać zobiektywizowanemu prawu.

Zdaniem M. Foucaulta, nie władza, lecz podmiot jest głównym tematem jego studiów. Zwraca uwagę na trzy zasadnicze techniki przekształcania organizmów ludzkich w podmioty. Po pierwsze, jest to upodmiotowienie przez uczynienie człowieka obiektem naukowej analizy określonej praktyki dyskursywnej (np. dyskursywizacja podmiotu mówiącego przez lingwistykę). Po drugie, upodmiotowienie przez odwołanie się do praktyk dyskryminacyjnych, które dokonują repartycji wewnątrz podmiotu lub między podmiotami (jej rezultatem jest podział na chorych i zdrowych, „normalnych” i „nienormalnych”). I po trzecie, techniki umożliwiające poszczególnym jednostkom przekształcanie samych siebie w podmioty moralne lub estetyczne (M. Foucault, 1998, s. 209).

W procesie konstruowania podmiotowości widoczny jest głęboki związek pomiędzy władzą a wolnością. Władza zmierza do kształtowania naszych preferencji, wpływa na działania wolnych jednostek, to znaczy takich, których zachowanie nie jest całkowicie zdeterminowane przez fizyczne przymusy. Władzę sprawuje się nad tymi, którzy stoją w obliczu wyboru, a jej celem jest wpływanie na to, jaki on będzie. Ten charakter władzy wyraża formuła: tam, gdzie nie istnieje możliwość oporu, nie może też być stosunków władzy. Władza w tym ujęciu manifestuje się w instrumentach, technikach i procedurach, dzięki którym można wpływać na działania innych (Ch. Lemert, G. Gillan, 1999).

Skoro bycie przedmiotem władzy wydaje się synonimem wyrzeczenia się własnej podmiotowości, jak więc może się stać jej przesłanką? Ten paradoks jest osiąś myślenia M. Foucaulta, dla którego podmiot jest produktem władzy, co znaczy, że władza przekształca organizm w podmiot, indywidualizując go i obarczając odpowiedzialnością (M. Foucault, 1998, s. 38). Rozważana w innej perspektywie władza może być sprawowana tylko nad wolnymi podmiotami, tj. takimi, które są wyposażone w indywidualny system preferencji, a więc także indywidualną racjonalność decyzyjną. W pewnym sensie istotą podmiotowości jest przecież posiadanie i sprawowanie władzy nad sobą (swym organizmem oraz związkami społecznymi łączącymi jednostkę z innymi). Istotą władzy jest natomiast to, że musi być ona sprawowana nad wolnymi podmiotami, jej rzeczywistym przedmiotem jest bowiem kształtowanie preferencji i decyzji podejmowanych przez jednostki (M. Foucault, 1998, s. 208–226).

Praktyka władzy, proces jej sprawowania jest jednocześnie procesem tworzenia ludzkich podmiotowości. Jak pisze M. Foucault:

[...] podmiotowości są stopniowo, krok po kroku, realnie i materialnie konstruowane poprzez wielorakość ciał, sił, energii, materiałów, popędów, myśli etc. Powinniśmy uchwycić władzę w jej materialnych instancjach jako konstruowanie podmiotu (M. Foucault, 1980a, s. 97).

Jeżeli władza jest tworzeniem podmiotowości i jeżeli opiera się na wizualnym nadzorze, to tożsamość konstruuje się na podstawie wyglądu. Można powiedzieć, że cały proces konstruowania tożsamości rozgrywa się niejako na powierzchni „tekstu” kulturowych znaczeń, jest swoistym kopiowaniem zewnętrżności, która w świadomości osoby „poddanej” władzy jest obciążona atrybutem dominacji. Dominacja jest możliwa dzięki wszechobecności różnorodnych form dyskursu, które służą uniformizacji ludzi i podporządkowaniu ich określonej porządkowi wiedzy i władzy (M. Foucault, 1980a, s. 103). Te symboliczne reżimy wiedzy-władzy, bio-władzy, „technologie tożsamości” kształtują podmiotowość poddanych.

Jednym z najważniejszych miejsc, w których konstruuje się podmiotowość i tożsamość jednostki, jest bez wątpienia szkoła. Zdaniem M. Foucaulta, każdy system edukacji jest politycznym ośrodkiem utrzymywania lub modyfikowania odpowiedniości dyskursów z wiedzą i władzą, które one ze sobą przynoszą (S. Ball, 1994, s. 13). Nauczyciele często ujawniają swe zróżnicowane oczekiwania w stosunku do uczniów, pochodzących z różnych grup (społecznych, rasowych, płciowych itp.), i zachowują się tak, aby wzmacniać te oczekiwania. Nierzadko oczekiwania te mają charakter presji; jest tak, gdy uczniowie zostają zmuszeni, by wierzyć, że z natury są tacy, a nie inni. Dominacja polega tu na ograniczaniu i zubażaniu tożsamości jednostki przez niwelowanie i formowanie odczuć, spostrzeżeń, myśli, dążeń (W. Feinberg, J.F. Soltis, 2000, s. 68). W środowisku szkolnym są promowane zwykle takie

wartości i postawy, które uznawane na ogół za pożądane cechy efektywnej szkoły, sprzyjają również funkcjonowaniu kapitalistycznej gospodarki. Propaguje się w szkole punktualność, efektywne wykorzystanie czasu czy też poszanowanie prywatnej własności drogą przydzielenia uczniom wyodrębnionych fragmentów przestrzeni szkolnej. Te elementy ukrytego programu skutecznie utrwalają wartości klasy dominującej. Rzecz jasna stanie się istotą społeczną wymaga zaakceptowania i przyswojenia pewnych form (wspólnego języka, tradycji, norm itd.), niemniej pełna identyfikacja z takimi formami stwarza ryzyko, że tożsamość jednostki zostanie pozbawiona indywidualności.

Michel Foucault nie wierzy w możliwość ostatecznego i absolutnego rozwiązania kwestii dominacji, gdy funkcjonują w społeczeństwie rozmaite „**dyscyplinujące technologie władzy**”. Różne społeczne instytucje (szkoła, więzienie, szpital psychiatryczny) posługują się takimi instrumentami dyscyplinowania, jak wykluczenie (izolacja, medykalizacja), a także mechanizmem, który można określić jako hierarchiczna obserwacja, podgląd (działanie „oka władzy”). Ponieważ jednostki nigdy nie wiedzą, kiedy są obserwowane, „oko władzy” zostaje wbudowane w psychikę, a władza staje się coraz bardziej anonimowa. Podstawowym zatem mechanizmem sprawowania władzy nie jest prawo, ale stały, milczący, niezauważalny, bo zinternalizowany przez wychowane w nim jednostki nadzór.

Instytucje, które stosują tego rodzaju formy kontroli, mają swój udział w internalizowaniu (wewnętrznym uznaniu za „normalne”) stosunków władzy, marginalizowaniu odmienności i ukrywaniu konkurencyjnych typów tożsamości człowieka. Tworzą one nową subiektywność ludzi im poddawanych: subiektywność samokontrolującą się, świadomą powszechności nadzoru, interioryzującą normy dyskursu władzy i jej wiedzę jednocześnie. Władza, która dyscyplinuje, zajmuje miejsce władzy represyjnej. Utrwala typowe wzory działań społecznych i społecznie ukształtowane znaczenia. Chodzi więc o to, jak podać owe wzory i znaczenia w wątpliwość, przerwać ich istnienie, w jaki sposób znaleźć lokalne punkty oporu.

Michel Foucault sprzeciwia się stanowczo pomysłowi, aby projektować rozwój człowieka, a jednocześnie namawia, aby z większym namysłem podchodzić do przyjmowanych za pewnik cech tożsamości. Nie traci nadziei, że uda się zrewidować i przerwać istnienie rozmaitych form dominacji i kontroli. Namawia, by ludzie starali się kształtować daleko głębsze i bardziej krytyczne rozumienie przyjmowanych jako pewnik cech tożsamości, choć odmawia wyjaśnienia, jakie inne formy – jeśli w ogóle jakieś – może przyjąć tożsamość (W. Feinberg, J.F. Soltis, 2000, s. 69).

Zagadnienie kształtowania się **indywidualnej i zbiorowej tożsamości** opartej na wielorako definiowanych czynnikach różnicujących obecne jest też w filozofii J. Derridy, gdy zajmuje go kwestia „**polityki różnicy**”. Takie płaszczyzny identyfikacji tożsamości, jak: rasa, płeć, przynależność do klasy

społecznej i etnicznej, orientacja seksualna, krzyżują się we „wnętrzu” jednostki i w połączeniu ze specyficznymi doświadczeniami indywidualnymi stanowią o tożsamości (T. Szkudlarek, 1993a, s. 286). Proces jej konstruowania jest zresztą uwikłany w kwestie polityczne i w kwestie reprezentacji świata w kulturze. Wpływają one na polityczną dekonstrukcję problemu tożsamości. Kategoria podmiotu pojawia się tu nie tyle w sensie racjonalnego i samoświadomego „centrum” decyzyjnego indywidualności, co raczej jako szereg „stanowisk podmiotowych”, niekoniecznie układających się w spójną strukturę. Podmiot funkcjonuje tu raczej jako zbiór struktur zdecentrowanych. Istnieje „pomiędzy”, cechuje się otwartością i nieoznaczonością tożsamości, ma więc status ostatecznej niesuwerenności ontologicznej.

## Konserwatywna a postmodernistyczna wizja ludzkiej natury

Pytanie o naturę władzy jest ściśle powiązane z pytaniem o **naturę człowieka**, tj. nade wszystko ze sporem dzielącym dziś konserwatywną i postmodernistyczną wizję człowieka. Ta pierwsza jest obrazem istoty mocno zakorzenionej w swej pierwotnej tradycji kulturowej. Domaga się ona jednoznaczności, a nie wieloznaczności i nie tylko nie jest w stanie funkcjonować bez **domkniętej tożsamości**, ale także nie jest zdolna być samodzielnym architektem samej siebie. W projekcie konserwatywnym budowa tożsamości jednostki odbywa się w obrębie zbiorowości i dokonuje się z elementów dostarczonych przez tę zbiorowość.

Postmodernizm opowiada się za wizją człowieka jako istoty obdarzonej potężnym potencjałem adaptacyjnym, istoty o wielu twarzach, zdolnej do partycypowania w wielu niewspółmiernych grach językowych; istoty, która radzi sobie z **niejasną tożsamością**, a nawet pożąda jej, nie chce bowiem pozwolić na zamknięcie się w ramach pojedynczości, przewidywalności i powtarzalności (S. Wróbel, 2002, s. 489–490). Jednocześnie samo pojęcie natury ludzkiej oceniane jest przez myśl ponowoczesną jako totalizujące i opresyjne. Wymusza ono bowiem na jednostce nieuzasadnione poczucie wspólnoty i głębokiej jedności z innymi, z którymi na pierwszy rzut oka nie łączy jej nic, a wszystko tylko dzieli: inna kultura, inna klasa, inny krąg etniczny, inna płeć. Wierzy, tak jak J.-F. Lyotard, postmodernista, że jednostka może stać się w pełni sobą dopiero wtedy, kiedy przestanie przemawiać głosem *les grands récits*.

Czy zatem władza jest sprawowana nad istotami, którym zaszczerpiono jednoznaczny i jednorodny kręgosłup moralny i osobowościowy, czy też nad istotami nieskończenie plastycznymi, obdarzonymi ogromnymi możliwościami?



ciami w zakresie adaptacji: poznawczej, emocjonalnej, językowej, kulturowej, etycznej czy światopoglądowej? Która z tych dwóch wizji człowieka lepiej funkcjonuje w środowisku władzy? Czy łatwiej narzucać własne preferencje jednostce osiadłej, trwale przywiązanej do swego świata społecznego, niejako uwięzionej w swym etnicznie pierwotnym środowisku, wtopionej w nie jako element szerszej mozaiki, czy istocie wędrownej, nomadycznej, poliformicznej, symulującej, łatwo się adaptującej? Czy istota osiadła przesiąknięta jest władzą ukrytą w procesach socjalizacyjnych i czy istota wędrowna, walcząca ze swoją tożsamością, skutecznie ucieka z sidła władzy ukrytej w pierwotnej akulturacji (S. Wróbel, 2002, s. 490)?

Wydaje się, że jednostka trwale pozbawiona wmontowanego w nią systemu norm, preferencji będzie łatwiejszym obiektem manipulacji, ale jednocześnie jej wielopostaciowość, skłonność do przemieszczeń, rotacji może się okazać trudna do stałego nadzoru. Istota konserwatywna natomiast z trwałym systemem norm moralnych, zakorzeniona w swej przeszłości, może skutecznie opierać się władzy, ale z drugiej strony trwałość przekonania jest łatwiejsza do przewidzenia i kontrolowania.

Badaczem zdecydowanie sprzeciwiającym się pojęciu natury ludzkiej jest M. Foucault, który kwestionuje istnienie trwałych niezmienników wchodzących w jego skład. Jak twierdzi, pojęcie to odgrywało rolę epistemologicznego wskaźnika określającego pewne typy dyskursu: teologicznego, biologicznego, antropologicznego czy historycznego. Niezależnie od tego, kto definiował pojęcie natury ludzkiej, zawsze zadanie tego pojęcia polegało na ustanowieniu pewnego zbioru twierdzeń funkcjonujących w roli czynnika uprawomocniającego te zachowania lub dyspozycje. Michel Foucault z pewnością nie zaakceptowałby tezy, że tak długo, jak ludzie działają na podstawie subiektywności (która jest uwewnętrznieniem obiektywności), pozostają zaledwie pozornymi podmiotami działań, których prawdziwym sprawcą są anonimowe struktury. Przeciwnie zaś, im bardziej nabiorą świadomości tkwiącego w ich wnętrzu pierwiastka społecznego, im lepiej opanują umiejętność refleksji nad kategoriami swojego działania i myślenia, tym mniej szansy na kierowanie sobą pozostawiają osadzonej w nich zewnętrznosci. Jednostka ma zatem szansę stać się „podmiotem” tylko wtedy, kiedy świadomie zapanuje nad relacją z własnymi dyspozycjami.

## Od podmiotu ontycznego do etycznego

Filozoficzna krytyka podmiotowości, odczytywana z koncepcji M. Foucaulta, jest tożsama z afirmacją ludzkiej wolności i przeciwstawieniem się mechanizmom opresji wpisanych w elementarny poziom języka oświeceniowej

filozofii. Stąd wynika zakwestionowanie konstruowanej w jego obszarze idei podmiotu. Hasło *śmierci człowieka*, kojarzone z postacią M. Foucaulta, trzeba zatem pojmować jako **radykalną demistyfikację oświeceniowej koncepcji podmiotu**, nie zaś jako wyrzucenie kategorii podmiotu poza język filozofii. Hasło to łączy się z pojęciem kresu metafizyki jako onto-teleologicznej podstawy oświeceniowej myśli, oznacza wyczerpanie się tej filozoficznej idei, która od czasów renesansu przypisuje człowieczeństwu atrybuty transcendentnej, ponadhistorycznej, źródłowej nieskończoności (M. Foucault, 2005). Michel Foucault podważa transcendentną pretensję antropologii filozoficznej, rozciągającej „majestatyczną sieć na nieruchomą i szarą przestrzeń empirii” (M. Foucault, 1988a, s. 232). Ogłasza kres człowieka, protestując tym samym przeciwko ujmowaniu jakkolwiek pojmowanej istoty bytu ludzkiego w kategoriach *Uniwersalnego*.

Zakwestionowanie idei uniwersalnej podmiotowości, typowej dla filozofii nowożytnej, umożliwia dostrzeżenie dystansu pomiędzy tym, co „rzeczywiste”, a tym, co „filozoficzne”, pomiędzy światem ludzkim, królestwem życia a treścią pojęć budujących dyskurs filozofii. Dystans pomiędzy tym, co podmiotowe (idealne), a tym, co ludzkie (realne) prowadzi M. Foucaulta do wniosku, że Podmiot jako wynalazek filozofii oświecenia, z przypisanym mu autonomicznym, tożsamym ze sobą Ja, nie istnieje i nie może istnieć w formie empirycznej, zamiast niego istnieją podmiotowości wyprodukowane przez relacje władzy, które przybierają różnorakie modalności. Ważnym rodzajem modalności władzy jest władza dyscyplinarna, która ustanawia jednostkę jako „skutek i przedmiot władzy” (M. Foucault, 1993, s. 230–231), czyni ją „realnością wyprodukowaną przez ową specjalną technologię władzy, która zowie się dyscypliną” (M. Foucault, 1993, s. 233). W wyniku oddziaływania władzy dyscyplinarnej człowiek zostaje *ujarzmiony*, która to kategoria przyjmuje postać synonimu upodmiotowienia. Proces *ujarzmiania/upodmiotowienia* zachodzi za pośrednictwem technik i praktyk obrazowanych przez pojęcie władzy – wiedzy jako związku ich różnorodnych form. W bardzo bliskich relacjach z władzą dyscyplinarną, która go powołała do życia, pozostaje egzamin. Do dziś stanowi on integralny element dyscypliny akademickiej. Przy egzaminie nakładanie się stosunków władzy na relacje wiedzy staje w pełnym blasku (M. Foucault, 1993, s. 271). Egzamin szkolny nie ogranicza się do oceny wyników nauczania, ale staje się jednym z jego stałych wyznaczników; podtrzymuje je zgodnie z rytuałem stale odnawiającej się władzy.

Innym rodzajem modalności władzy jest władza pastoralna, która prowadzi do uwewnętrznienia technik kontroli nad człowiekiem i przyjmuje formę „władzy indywidualizującej”. Dysponuje ona całą gamą technik skierowanych ku jednostkom i przeznaczonych do rządzenia nimi. Jedną z takich technik jest technika refleksji, której zinterioryzowana postać sprowadza podmiot do roli przedmiotu własnego namysłu i działa zgodnie z zasadą „ujarzmiania jednostki przez siebie samą” (M. Foucault, 2000c, s. 213–214).

Relacje władzy oplatają podmiot, konstytuują jego Ja, przenikają go na wskroś, ustalają go w pozycji przedmiotu sprawowania rządów. Ale sprawowanie władzy wymaga pewnego typu racjonalności, nie zaś instrumentalnej przemocy. Zgodnie z Foucaultowską maksymą „władza jest wszędzie”, co oznacza, że podmioty znajdują się w pozycji, która każe im zarazem podlegać władzy i ją sprawować. Władza, zdaniem M. Foucaulta, nie wyklucza wolności podmiotu, jest z nią zrośnięta, umożliwia odmowę lub bunt (M. Foucault, 2000a). Jak się wydaje, Foucaultowski podmiot nigdy nie zostaje w pełni ukonstytuowany w procesie ujarzmania/upodmiotowienia. Istnieje bowiem przestrzeń dla zjawiska oporu stanowiącego pole dla generowania przeciw-dyskursu wobec dominujących praktyk ujarzmania. Ten właśnie moment oporu podmiotu wobec władzy dyscyplinarnych procedur ujarzmania, moment odwracania i przekształcania przezeń relacji władzy, wydaje się najbardziej właściwym sposobem odczytania Foucaultowskiej koncepcji podmiotu.

„Śmierć podmiotu” w wersji M. Foucaulta nie oznacza zatem jego odrzucenia, lecz przekształcenie w zakresie mechanizmów, na podstawie których podmiotowość jest konstruowana. Podmiotowość, w ujęciu M. Foucaulta, nie zostaje wykreślona z filozoficznego języka, ale wyłania się jako wyraz oporu w warunkach dominacji, co władzę, stanowiącą źródło zniewolenia, czyni jednocześnie przyczyną wolności podmiotu. Jest to jednak wolność fragmentaryczna i niepełna, której parcjalnej i rozproszonej istoty nie mogą oddać żadne uniwersalizujące kategorie (M. Foucault, 1988c, s. 9-15).

Podmiot staje się przedmiotem intensywnej dekonstrukcji i znika w sieci kulturowych relacji, które okazują się stosunkami władzy. Owa dekonstrukcja powoduje, że choć podmiot nadal istnieje, to nie może być artykułowany w sposób typowy dla modernistycznego dyskursu, ukształtowanego przez metafizyczną, „logocentryczną”, grecką tradycję filozofii. Postrzeganie jego konstrukcji, jego uwikłania w relacje władzy, jego dyskursywnej natury – podważa absolutyzujące podejście modernistów do podmiotu i nie pozwala widzieć go w autonomicznych, racjonalnych kategoriach. Typowy dla dyskursu modernistycznego **podmiot ontyczny** – autonomiczny, racjonalny, przeciwstawiający sobie świat w procesie poznawania, aby go kontrolować – znika w rezultacie rozpadu podstaw jego konstrukcji. Skoro, jak zauważa M. Foucault, tłem dla podmiotowości jednostki i definiowania tożsamości jest kategoria Innego, konstruowanego jako nie-Ja, to spotkanie Innego, dialog z nim jest z natury **etyczny** i taki też charakter ma podmiot. Zdaniem E. Lévinasa, wymiar etyczny spotkania z Innym jest pierwotny w stosunku do ontycznego, a zatem podmiot etyczny może zastąpić podmiot ontyczny (A. Januszkiewicz, 1985).

Koncepcja M. Foucaulta również otwiera pole dla ujmowania idei podmiotowości w perspektywie etycznej, przy czym jest ona bez wątpienia krytyką ujęcia moralności rozumianej jako system reguł. Skoro brak

uprawomocnień dla formułowania normatywnych fundamentów postępowania, życiowym wyzwaniem człowieka jest, zdaniem M. Foucaulta, przekształcanie siebie (*troska o siebie*) w oparciu o kryteria estetyczne. Celem jest piękna egzystencja, a więc ujęcie życia człowieka w kategoriach dzieła sztuki, o które należy się zatroszczyć (M. Foucault, 1997). Życie jednostki jest, zgodnie z Foucaultowską estetyką egzystencji, podstawowym obszarem, do którego należy odnieść kryteria estetyczne. Powołaniem wolnego człowieka jest moralna asceza wyrażająca się w pracy etycznej wykonywanej na samym sobie, przy czym własne życie trzeba traktować jako „osobiste dzieło sztuki” – dzieło niepowtarzalne, oryginalne, indywidualne, przesycone pierwiastkiem twórczym, poszukującym, autokreacyjnym.

Michel Foucault kreśli obraz „**inhibitowania**” podmiotowości członków nowoczesnego społeczeństwa. Zasadniczy rys tych technik nawiązuje do istoty wpisanych w nie stosunków władzy. Nie oznacza ona już bezpośredniej kontroli i nadzoru, ubezwłasnowolniających podmioty – przedmioty pedagogicznych oddziaływań, lecz przyjmuje formę struktury działań, wpływających na działania wolnych podmiotów (M. Foucault, 1983). Oddziaływania władzy stają się w ten sposób zapośredniczone przez pojęcie autonomii podmiotu. Nie stanowią już bezpośredniego regulatora jego działań, lecz oddziałują na zachowanie jednostki jako struktura regulująca „mechanikę” procesu konstruowania jego społecznej tożsamości. W ten sposób wytwarzają one formy „wolnych” zachowań, wyrażające *de facto* iluzję podmiotowej autonomii. Tę formę sprawowania władzy, określaną przez pojęcie władzy dyskursywnej, charakteryzuje to, że władzę sprawuje się nad tymi, którzy stają w obliczu wyboru, a jej celem jest wpływać na to, jaki on będzie. Rzeczywistym skutkiem sprawowania władzy staje się zatem interwencja nie tyle w samą egzystencję podmiotu, ile w konstruowanie przez podmiot sensu własnej egzystencji dzięki podporządkowaniu siebie określonym regułom (M. Foucault, 1995, s. 472). Dynamika władzy dyskursywnej pozwala na ukonstytuowanie się form podmiotowości opartych na pracy etycznej, wykonywanej przez jednostkę nad samą sobą; pracy, dającej wyraz sztuki istnienia, określanej przez M. Foucaulta mianem troski o siebie. Jego zdaniem, mechanizmy sprawowania władzy mogą być oparte na idei samorealizacji podmiotu, gdyż jako zapośredniczone w konkretnym dyskursie narzucają jednostce określone wzorce przebiegu i kierunku procesu samorealizacji. Rezultat tego procesu pozostaje do pewnego stopnia spójny z wynikiem działania władzy dyscyplinarnej, przyczyniając się do produkcji określonych form tożsamości podmiotów.

Wedle M. Foucaulta, autonomia to nade wszystko samosterowność. Chodzi nie tylko o to, by przedrzeć się przez stadium **moralności materialnej**, która zmusza jednostkę do unikania kar i poszukiwania nagród. Chodzi nie tylko o to, by przejść przez stadium **moralności konwencjonalnej** i przestać ulegać stadnemu konformizmowi i chęci spełniania oczekiwań

innych. Chodzi również o to, by przedrzeć się przez etap **moralności postkonwencyjonalnej** (która, zdaniem J. Habermasa i L. Kohlberga, jest kresem górnym rozwoju moralnego) i przestać się kierować uniwersalistycznymi zasadami prawa, a w zamian zdobyć się na odwagę narzucenia własnemu życiu niepowtarzalnej, jednostkowej wykładni. Chodzi zatem o to, by stać się gatunkiem monoindywidualnym.

Jak zauważa T. Szkudlarek, podważenie idei podmiotu ma związek z trudnością teoretycznego ujęcia tej kategorii w perspektywie relacyjnej, która uwzględniałaby zarówno konstruowanie indywidualności przez relacje władzy, jak i opór jednostek i grup społecznych przeciw tym relacjom (T. Szkudlarek, 1993b, s. 197). Trudność ta ma związek z faktem, że opór traktowany jest zwykle jako akt działania wolnej jednostki, która przeciwstawia się zewnętrznej dominacji. Ale gdy charakter dominacji jest rozproszony i pozytywny, trudno mówić o oporze w ten sposób. Nie sposób twierdzić, że opór jest aktem autonomicznej osoby, która „z natury” – będąc konstruowana przez relacje władzy – nie jest autonomiczna. Bez podmiotu (zwłaszcza podmiotu racjonalnego) – czy raczej z podmiotem: hybrydycznym, ambiwalentnym, rozproszonym, parcjalnym, zdecentrowanym, wielowymiarowym, pozbawionym poczucia własnej tożsamości – kategorii aktywności, sprawstwa, odpowiedzialności nie są możliwe. Jeśli przyjmie się perspektywę tak rozumianego podmiotu, brakuje ugruntowania dla jakichkolwiek działań sprawczych (także, choć nie tylko opozycyjnych), za które jednostka mogłaby być odpowiedzialna.

Przezwycięzenie tej trudności wymaga, zdaniem T. Szkudlarka, ujęcia problemu podmiotowości w nieco inny sposób. Wymaga ono przeciwstawienia się zarówno modernistycznej wizji autonomii osoby, jak i przezwycięzenia pojawiającej się wraz z odrzuceniem kategorii modernizmu „śmierci podmiotu”, która pozbawia działanie osoby ontycznego ugruntowania (T. Szkudlarek, 1993b, s. 196–198). Taka szansa pojawia się dzięki zastosowaniu przez jednostkę w procesie autokreacji procedur, które M. Foucault nazywa „**technologiami podmiotowości**”. Tomasz Szkudlarek określa owe „technologie” mianem mimikry, emulacji i oporu. Stosowanie mimikry polega na ukryciu podstawy konstrukcji własnej tożsamości w dominującym kodzie kultury, tak aby stała się ona „niewidzialna”. Poddany upodobnia się do swego władcy, co prowadzi do skonstruowania tożsamości hybrydycznej, niedookreślonej, zawieszonyj między dyskursywnymi praktykami kultury „własnej” i „obcej”. Konstruowanie tożsamości odbywa się tu „na powierzchni” dyskursu, a jej treścią stają się zewnętrzne oznaki statusu i identyfikacji. Posłużenie się procedurą emulacji wymaga przyjęcia zewnętrznej formy modelowej tożsamości jako podstawy konstrukcji własnej tożsamości, tak aby własna nie była gorsza od tej, która jest uosobieniem władzy. Konstruowanie tożsamości drogą oporu to nadanie jej znaczeń odwrotnych w stosunku do tych, które są narzucane przez dominującą kulturę (T. Szkudlarek, 1993b, s. 198–200).

Te „technologie konstruowania podmiotowości” mają zarówno charakter pozytywnego, jak i negatywnego nastawienia do znaczeń określanych przez kulturę dominującą. Te pierwsze (mimikra i emulacja) oznaczają podporządkowanie, zgodę na podległość w stosunku do tych wymiarów dominującej kultury, które postrzegane są jako „lepsze” formy tożsamości. Te drugie (opór) nie podzielają przekonania o „wyższości” znaczeń kultury dominującej.

Jeśli przyjmiemy, że społeczne konstruowanie podmiotowości zachodzi w relacji do władzy, to trzeba uznać aktywną rolę podmiotu zarówno w akcie oporu przeciw dominacji, jak i w podleganiu mechanizmom zewnętrznej dominacji. A zatem i opór, i uległość wobec dominacji (władzy) istnieją we wspólnej przestrzeni aktywnego działania.

Tego rodzaju rozumienie podmiotu i społecznego konstruowania podmiotowości spotkało się z wieloma polemicznymi uwagami. Przykładem krytycznych analiz postmodernistycznej wizji podmiotowości jest myśl Ch. Taylora. Uważa on, że każde zsubiektywizowane „Ja” jest istotą zakorzenioną, posługującą się jakimś określonym językiem, podlegającą pewnej kulturze i wyłaniającą się z tradycji. „Ja” jest uwikłane w sieć międzyludzkich interakcji i wraz z nimi **zakorzenione w historii**. Charles Taylor osadza człowieka zawsze w relacji do innych. Postuluje afirmację ludzkiej ekspresji, duchowości, czyniącą go subiektywnym bytem, którego nie można odrzec z niepowtarzalnej historii, utkanej z sieci doświadczeń i przeżyć (Ch. Taylor, 2001, s. 75).

Zdaniem Ch. Taylora, odejście od „wielkich narracji” zmierza do rozdrobnienia, do takiej struktury, w ramach której miejsce człowieka będzie pozbawione poczucia sensu. W takiej sytuacji ulegają zamazaniu wspólne horyzonty odwołań, podzielane przez społeczeństwo jako całość przekonania i praktyki. Brakuje możliwości przekazu i komunikowalności doświadczeń, gdyż – jak proponuje J.-F. Lyotard – jednostki posługują się zindywidualizowanym językiem jako swoistą grą językową. Dotychczasowe horyzonty, według Ch. Taylora, były tworzone z takich kategorii, jak przekonania moralne, pojmowanie dobra, praktyki i wierzenia. Brak tych odniesień uniemożliwia samookreślenie, stworzenie relacji z rzeczywistością, odnalezienie tego, co znaczące.

Charles Taylor nakłania do prowadzenia otwartego dialogu, którego celem miałyby być skonstruowanie definicji podmiotu. Tym, co różni Ch. Taylora od postmodernistów, jest fakt, że rozmówcę osadza on w życiowym doświadczeniu, a nie tylko na gruncie języka. Tylko przez wspólne przeżywanie, dzielenie rozmaitych przeżyć, godzenie się na nie – jest szansa na zrozumienie i dookreślenie własnej tożsamości. Język jest dla Ch. Taylora przede wszystkim **narzędziem konstruowania myśli** oraz tworzenia obrazu świata. Jednocześnie jest on sposobem i podstawą więzi w społeczeństwach. To wyraz indywidualnej ekspresji, która jednocześnie może i powinna dotykać tego, co na zewnątrz niej, przekraczającej to, co wewnętrzne.

Człowiek, zdaniem Ch. Taylora, nie może się ani zdefiniować, ani określić, tkwiąc w oderwaniu od jakichkolwiek konstytutywnych reguł. Jest to możliwe przez odniesienie własnej osoby do przyjętego i **praktykowanego przez wspólnotę projektu moralnego**, prawa, obyczajów, struktur społecznych. Jednak, zdaniem J.-F. Lyotarda,

[...] większość ludzi utraciła już nawet tęsknotę za utraconą opowieścią. Chroni ich to, że wiedzą, iż legitymizacji dostarczać może tylko ich własna praktyka językowa i interaktywność komunikacji (J.-F. Lyotard, 1997, s. 119).

Dla J.-F. Lyotarda wyrwanie się z terroru wielkich narracji jest szansą do wyrażania w języku pluralizmu i heteromorfii.

Charles Taylor sądzi, że grozi to nadmiernym popadaniem w subiektywizm oraz rozpowszechnianiem kultury narcyzmu. Nadmierny indywidualizm wytrąca podmiot z ładu, jakim jest „wielki łańcuch bytu” (Ch. Taylor, 2002, s. 10). Skupienie się na sobie oraz bezwzględne dążenie do samorealizacji i autoafirmacji pomijają reguły moralne i zasadę dobra, będącą dla Ch. Taylora kategorią nadrzędną. Jego wizerunek podmiotu osadzony w przestrzeni moralnej, poruszający się i kierowany przez silne poczucie dobra, jest blisko połączony z rolą, którą przypisuje się narracji w życiu moralnym. Jest on przekonany, że pojedyncze indywidualia koniecznie interpretują swoje życie w terminach narracji; nadają sens ich życiu jako rozwijającej się historii w taki sposób, jaki nadaje znaczenie ich przeszłości, a jednocześnie kieruje ich ku przyszłości. Sposób nadawania sensu pewnym szczególnym momentom lub doświadczeniom jest usytuowany w dłuższym, życiowym kontekście.

Wskazuje on na konieczność struktury życia moralnego, obejmującego orientacje skierowane na silną wartość dobra. W przeciwieństwie do postmodernistów pragnie jej realizacji, ugruntowując rolę opowieści w teorii moralnej. Narracje te istnieją na szerokim poziomie kulturowym. W ten sposób grupy kulturowe opowiadają historie o nich samych i ta dominacja opowieści często jest kontestowana przez inne grupy (etniczne, mniejszościowe itp.). Charles Taylor zalicza do rozwijających własne narracje także tradycje religijne, odwołujące się do swoich początków i dalszego rozwoju. Tak więc narracje funkcjonują na rozmaitych poziomach, nadając warstwy znaczenia w życiu indywidualnym.

Krytykując postmodernizm, Ch. Taylor pisze, że subiektywizm autocelebracji jest stałą pokusą w kulturze, która tak wielką wartość upatruje w twórczej wyobraźni. Odrzuca Lyotardowską koncepcję za zmierzanie w stronę nieograniczonej wolności, podkreśla jej negatywny stosunek do jakiegokolwiek duchowej więzi i wspólnotowej przynależności. Jean-François Lyotard o ponowoczesnym podmiocie i relacjach, których jest uczestnikiem, pisze wszak, że podmiot funkcjonuje w strukturze relacyjnej bardziej złożonej i ruchliwej niż kiedykolwiek. Usytuowany jest w „węzłowych” punktach przebiegów komunikacyjnych, to znaczy w punktach, przez które przecho-

dzą różnej natury komunikaty (J.-F. Lyotard, 1997, s. 59–60). Można przez to rozumieć, że sam podmiot jest zredukowany do silnie zdepersonalizowanej postaci, która może posiadać wartość samą dla siebie, nie dając możliwości poznania jej innym. Nie ma komunikacji personalnej, a jedynie mechanizm odbioru i nadania komunikatu. Brakuje poczucia odpowiedzialności i solidarności. Tak postrzegane „Ja” jest pełną realizacją tego, co Ch. Taylor nazywa **kulturą narcyzmu** – zwycięstwem relatywizmu i egotyzmu. Postulowany przez niego ideał autentyczności przez postmodernizm traktowany jest jako prawo do bezwarunkowej afirmacji „Ja”, ekspresji tego, co pojedyncze, owej samokontemplującej się jaźni. Takie „Ja” odżegnuje się od tego, co wspólnie przeżywane i podzielane. Troszczy się wyłącznie o siebie, odchodząc coraz dalej od dzielanych sensów.

Autonomia, którą chciała wypracować ponowoczesność, jest, zdaniem Ch. Taylora, iluzją. Przewartościowanie nowoczesności (począwszy od maja 1968 roku) doprowadziło do tego, że dotychczasowe hierarchie, polityka, moralność, przestały być uznawane za uniwersalne i powszechnie podzielane. Zamiast dawnego pojęcia doskonałości pojawiła się etyka autentyczności, lansująca projekt całkowitego zrównania wartości i postaw. Ponowoczesność uznała, że nie istnieje żadna obowiązująca norma naturalna, religijna, prawna czy jakakolwiek inna; jedyna naprawdę moralna zasada to pozwolić każdemu być sobą (L. Ferry, 1998, s. 80–81). Brak nadrzędnych reguł można traktować jako zniesienie Lyotardowskich „wielkich narracji” – horyzontów implikujących postać świata i podmiotu w nim osadzonego. Tymczasem – według Ch. Taylora – nie istnieje taka totalna substancja, która potrafiłaby po odżegnaniu się od wszelkich wartości, zdefiniować samą siebie. Jednostka ludzka, dialogiczna ze swej natury, nie potrafi pojmować samej siebie poza wszelką możliwą stabilną relacją z podobnymi sobie.

Propozycja J.-F. Lyotarda i postmodernizmu nie jest, zdaniem Ch. Taylora, propozycją stabilną. Podmiot nieustannie **poszukuje sensu**, wyraża się przez **narrację** i odwołuje się do horyzontów istnienia. Świat dorosły, pozbawiony dziecięcego pragnienia i wyobrażenia, nie ułatwia dotarcia do spójnej i nieodwołalnej definicji. Podmiot Ch. Taylora nie próbuje dokonywać ostatecznego definiowania ani świata, ani samego siebie. Jest on dynamiczny i w swej narracji ciągły i integralny.



## Bibliografia

- Apple, M. (1993). *Official Knowledge. Democratic Education in a Conservative Age*. New York.
- Ball, S. (1994). *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*. K. Kwaśniewicz (tłum.). Kraków.
- Feinberg, W., Soltis, J.F. (2000). *Szkola i społeczeństwo*. K. Kruszewski (tłum.). Warszawa.
- Ferry, L. (1998). *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*. A. Miś, H. Miś (tłum.). Warszawa.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. A. Siemek (tłum.). Warszawa.
- Foucault, M. (1980a). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings (1972–1977)*. C. Gordon (red.). New York.
- Foucault, M. (red.) (1980b). *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*. Brighton.
- Foucault, M. (1983). Subject and Power. W: H.L. Dreyfus, P.K. Rabinow (red.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago.
- Foucault, M. (1984). Truth and Power. W: P. Rabinow (red.). *The Foucault Reader*. New York.
- Foucault, M. (1988a). Człowiek i jego sobowtóry. *Literatura na Świecie*, 6(23).
- Foucault, M. (1988b). Troska o prawdę (Rozmowa François Ewalda z Michelem Foucaultem). *Colloquia Communia*, 1–3.
- Foucault, M. (1988c). Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault. W: L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (red.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London.
- Foucault, M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. T. Komendant (tłum.). Warszawa.
- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski (tłum.). T. III: *Troska o siebie*. Warszawa.
- Foucault, M. (1997). The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom. W: P. Rabinow (red.). *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*. New York.
- Foucault, M. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. M. Kowalska (tłum.). Warszawa.
- Foucault, M. (1999). Prawdziwa pleć. W: T. Komendant (wyb. i oprac.). *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. B. Banasiak i in. (tłum.). Warszawa.
- Foucault, M. (2000a). „Omnes et singulatim”: przyczynek do krytyki politycznego rozumu. W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. D. Leszczyński, L. Rasiński (tłum.). Warszawa – Wrocław.
- Foucault, M. (2000b). Szaleństwo i społeczeństwo. W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. D. Leszczyński, L. Rasiński (tłum.). Warszawa.
- Foucault, M. (2000c). Seksualność i władza. W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. D. Leszczyński, L. Rasiński (tłum.). Warszawa – Wrocław.
- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. T. Komendant (tłum.). Gdańsk.
- Habermas, J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. M. Łukasiewicz (tłum.). Kraków.

- Januszkiewicz, A. (1985). *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*. Kraków.
- Kalaga, W. (2001). *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*. Kraków.
- Komendant, T. (1994). *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu Siebie*. Warszawa.
- Lemert, Ch., Gillan, G. (1999). *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*. D. Leszczyński, L. Rasiński (tłum.). Warszawa.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna*. M. Kowalska, J. Migasiński (tłum.). Warszawa.
- McLaren, P.L. (1991). *Decentering Culture: Postmodernism, Resistance and Critical Pedagogy*. W: N.B. Wyner (red.). *Current Perspectives on the Culture of Schools*. Boston.
- Melosik, Z. (1995). *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń – Poznań.
- Męczkowska, A. (2006). *Podmiot i pedagogika: od oświeceniowej utopii ku pokrytycznej dekonstrukcji*. Wrocław.
- Miller, J. (1993). *The Passion of Michel Foucault*. New York.
- Morawski, S. (1999). *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*. Toruń.
- Shapiro, S. (1991). *Postmodernism and the Crisis of Reason: Social Change or the Drama of Aesthetic? Educational Foundations*, Fall.
- Szkudlarek, T. (1993a). *Pedagogie amerykańskiego postmodernizmu: edukacja wobec kulturowego przełomu*. W: Z. Kwieciński, L. Witkowski (red.). *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*. Warszawa.
- Szkudlarek, T. (1993b). *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*. Kraków.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. M. Gruszczyński i in. (tłum.). Warszawa.
- Taylor, Ch. (2002). *Etyka autentyczności*. A. Pawelec (tłum.). Kraków.
- Wróbel, S. (2002). *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*. Poznań.

## Streszczenie

Głównym przedmiotem rozważań jest zagadnienie podmiotowości w postmodernistycznym dyskursie pedagogicznym, które przedstawiam na przykładzie teorii M. Foucaulta. Ukazuję dekonstrukcję oświeceniowej koncepcji podmiotu i zastąpienie podmiotu ontycznego podmiotem etycznym. Analizuję rolę języka jako narzędzia tworzenia podmiotowości. Kwestia społecznego konstruowania podmiotu ukazana jest jako zasadniczy wymiar analiz życia społecznego, obok analiz wiedzy i władzy.

## Summary

The main subject of consideration is an issue of the subjectivity in the postmodernist pedagogical discourse, which is introducing on the example of the theory of the M. Foucault. I am presenting the deconstruction of the Enlightenment conception of subject and replacing the ontological subject with ethical subject. I am analysing role of the tongue as tools of creating the subjectivity. The issue of social constructing the subject is presented as the undamental dimension of analyses of the social life, besides analyses of the knowledge and the power.