

# SOCJOLOGIA KRYTYCZNA A OBIETNICA EMANCYPACJI. WYBRANE PROBLEMY<sup>1</sup>

Magdalena Nowicka  
Uniwersytet Łódzki

Fetyszyzowane pojęcia socjologii krytycznej mówią więcej o obsesjach i aspiracjach teorii, niż zyczyliby sobie tego jej przedstawiciele. „Właśnie te kategorie, które osiągnęły ważność, budzą zwykle w uczonych pragnienie ich uszczegółowienia, dokładniejszego określenia, zróżnicowania w stosunku do innych, a także użycia na innym polu teoretycznym” (Skarga 2005: 125). Dla nowoczesnej teorii społecznej takim pojęciem jest „emancypacja”, która odnosi się do indywidualnych bądź grupowych podmiotów, zdobywających samowiedzę, wolność od narzucanych im kategorii (tożsamości, ambicji, celów etc.) oraz zdolność do samostanowienia. Nie od dzisiaj wiemy jednak, że postulat „wyzwolenia od społeczeństwa” zazwyczaj wiąże się z uwikłaniem teorii w pewne zaplecze ideologiczne i staje się ukrytym narzędziem legitymizacji określonych form rządzenia populacją. Napięcie między ideą „wyzwolenia” a postulatami teorii krytycznej teorii jest głównym przedmiotem tego wywodu.

## /// Wędrowki pojęcia

Idea emancypacji miała stanowić mit założycielski nowoczesności, skierowany nie na przeszłość, lecz na przyszłość (Bauman 2012: 347–348). Od Kanta przez Popperowską afirmację „idei człowieka wolnego” (Popper 1997: 160) po współczesne odczytania przeszła jednak długą drogę.

W klasycznej filozofii podmiotu podkreślano podział na *episteme* i *praxis*, gdzie sfera wiedzy praktycznej i działania była rozumiana przede

---

<sup>1</sup> Dziękuję za inspirację prof. Markowi Czyżewskiemu oraz Karolowi Franczakowi za cenne uwagi krytyczne do tego artykułu.

wszystkim jako pochodna poznania. Socjologia rozumiejąca przechodzi na stronę *praxis*, ale wciąż zachowuje ważność *episteme*. Dla Florianiana Znanieckiego (1991: 123, 131–132), na przykład, podmiotem działania staje się ten aspekt osobowości jednostki, który ma praktyczne znaczenie w danej sytuacji społecznej oraz odzwierciedla to, jak postrzegają jednostkę inni – przedmioty jej działań. Podmiotowość nie jest stałą właściwością indywiduum, lecz jego czynną pozycją w ramach działania społecznego, splatającą się z pozycją bierną – byciem przedmiotem cudzych działań. Krótko mówiąc: jednostka *rozpoznaje* w sobie podmiot, ale nie w sposób autonomiczny, lecz uwarunkowany daną sytuacją społeczną.

O ile socjologia rozumiejąca i inspirowane jej spuścizną nurty interpretatywne utrzymywały podział *episteme/praxis*, o tyle w nurtach krytycznych ten podział się zaciera. I to właśnie te nurty uczyniły z emancypacji swoje centralne pojęcie (zob. m.in. Horkheimer 1987, Habermas 2000). Z jednej strony, kwestionują emancypacyjny potencjał wiedzy, a z drugiej, każdemu działaniu nadają znaczenie polityczne. W konsekwencji emancypację prowadzą do aktywistycznej społecznej *praxis*.

Dla Szkoły Frankfurckiej podmiot staje się swoistą utopią, albowiem społeczeństwo nieustannie ciąży ku totalitarnemu kolektywizmowi: „[E]chem duchowej wszechmocy podmiotu [którą postulowała filozofia klasyczna] jest jego niemoc realna. [...] Nie jest prawdą to, co wpajał nam idealizm przez tysiące lat, że przedmiot jest podmiotem; ale prawdą jest, że podmiot jest przedmiotem” (Adorno 1986: 250–251). W drugim i trzecim pokoleniu Szkoły Frankfurckiej zaczęto odchodzić od tak radykalnej wizji i zaczęto utożsamiać emancypację z uznaniem ze strony innych, które prowadzi do tego, że jednostka buduje szacunek do samej siebie oraz poczucie własnej godności (Honneth 2012: XLV–LVIII). Poszanowanie jej odrębności, jej praw publicznych, w tym prawa do samoekspresji, ma być odpowiedzią na społeczną nieistotność i lekceważenie ze strony większości (zob. Habermas 2009). Rzadko problematyzuje się to, że włączenie pogardzanych jednostek do uniwersum społecznego ma charakter głównie terapeutyczny i pragmatyczny.

Bardziej radykalną niż frankfurczycy krytykę podmiotu sformułował francuski postmarskizm. Louis Althusser (1976) postawił tezę o ideologicznym podłożu przekształcania jednostek w podmioty. Jego zdaniem ideologia charakteryzuje się dialektyką upodmiotowienia i podporządkowania jednostki. Ideologia kusi iluzją wolnego wyboru, „zawsze i wciąż interpeluje jednostki, aby stały się podmiotami, co wymaga uściślenia, że jednostki zawsze były interpelowane przez ideologię do zostania podmiotami, co z konieczności prowadzi nas do ostatniej propozycji: *jednostki zawsze już są*

*podmiotami*, a więc jednostki są «abstrakcyjne» w stosunku do podmiotów, którymi zawsze już są”. Zakwestionowaniu ulega tutaj kategoria podmiotowości jako emancypacji. Nie ma ucieczki przed podmiotem rozumianym jako korelat ideologii i władzy. Wydaje się, że tego typu antyhumanistyczna myśl – podobnie jak myśl Adorna i Horkheimera – u następców traci swoje radykalne ostrze. Dzieje się tak m.in. w tzw. nowej humanistyce, czego ilustracją mogą być studia postkolonialne (Gandhi 2008) i performatywne (McKenzie 2011). Mimo że te nurty krytycznej teorii społecznej są silnie inspirowane poststrukturalistyczną socjologią krytyczną oraz Bourdieańską tradycją krytyki społeczno-klasowych narzędzi wydawania hierarchizujących jednostki sądów (Bourdieu 2005, Wacquant 2009), wyrażają jednocześnie głębokie „rozczarowanie” dotychczasową krytyką podmiotowości. W odpowiedzi na diagnozowane deficyty politycznego działania ze strony „dotychczasowych” podmiotów dążą do „wypełnienia” braków kompetencji podmiotowych jednostek. W efekcie z powrotem czyni się z podmiotu kategorię esencjalną oraz etyczną. Esencjalną – ponieważ funkcja podmiotowa staje się tu zobiektywizowanym atrybutem bytów społecznych. Etyczną – gdyż zadaniowo rozumiane upodmiotowienie traktuje się jako proces nieodzowny do rozwoju społecznego.

Między socjologią rozumiejącą i krytyczną znajdują się, należące dziś do głównego nurtu refleksji społecznej, teorie *agency* (sprawczej podmiotowości), określające jako podmiotowe tylko takie działanie, które w sposób refleksyjny zmienia rzeczywistość społeczną. „Działanie zależy od zdolności jednostki do «powodowania różnicy» w dotychczasowym stanie rzeczy lub ciągu zdarzeń. Jednostka przestaje być podmiotem działającym, jeśli traci tę zdolność, czyli nie może sprawować pewnego rodzaju władzy” (Giddens 2003: 53). Tego rodzaju optyka wiąże emancypację z procesami, które niejako z założenia są uznawane za pozytywne: *upodmiotowieniem* i stymulowaniem *agency* zarówno na poziomie mikrosocjalnym (formowanie indywidualnego „Ja” i pozycji podmiotowej jednostki), jak i makrosocjalnym (zmiana kontekstu społeczno-politycznego). Tak pojęta emancypacja ma się realizować w ramach refleksyjnej (zachodniej) modernizacji społecznej (por. Giddens 2003; Giddens, Beck, Lash 2009; Sztompka, Frysztański 2012; zob. także Archer 2013, Castells 2013, Touraine 2011). Polemizując z Giddensowską teorią strukturacji, Margaret Archer podkreśla wagę działania na podstawie osobistych trosk (wysoko cenione przez jednostkę dobra) oraz mikropolityki projektów życiowych i podtrzymujących je praktyk. Innymi słowy, mitem jest założenie, iż aktywność i sprawczość mają przekładać się wprost na emancypację. Nie każde działanie wyzwala:

„«troski» mogą być nikczemne, «projekty życiowe» – nielegalne, a «praktyki» – nieprawomocne” (Archer 2013: 28).

### /// Problemy z emancypacją

Kłopot z pojęciem emancypacji nie polega jedynie na proliferacji jego znaczeń. O wiele poważniejszym zagrożeniem jest **dyskursywizacja samego problemu emancypacji**. Produkcja dyskursu naukowego bowiem wytwarza faktyczność tego, co wypowiedziane (Foucault 2002). Dyskurs emancypacji legitymizuje problem emancypacji oraz proponowane w nim rozwiązania, nie tematyzując wszakże samej procedury ich produkcji. Co więcej, dochodzi tu do paradoksalnego projektowania praktyki emancypacyjnej przez dyskurs naukowy, działań cielesnych przez ich etyczny opis (por. Gehring 2012, zob. także Wrana, Langer 2007). W rezultacie socjologia, która formułuje obietnice emancypacji, w coraz większym stopniu odsyła sama do siebie i sama siebie uzasadnia.

Hasła emancypacyjne stanowią dziś uzasadnienie społecznej ważności socjologii oraz usprawiedliwienie jej uczestnictwa w wyścigu o dotacje i granty. Dyskursy emancypacyjne odpowiadają na instytucjonalne zapotrzebowanie na socjologię stosowaną, a jednocześnie pozwalają zachować poczucie misji społecznej. Przywołując myśl Baudrillarda (2005: 152), można powiedzieć, że „to, co społeczne, jest pozbawione uwodzicielskiej siły. No bo cóż mniej uwodzicielskiego od samej idei społeczeństwa?”. Uwodzicielska jest zaś wizja wyzwolenia jednostki z okowów „złego” społeczeństwa, tak aby stała się budowniczym jego „dobrego”, dojrzałego odpowiednika. To idea emancypacji uwodzi socjologię, nadając jej ponętny kształt dziedziny oferującej praktyczne rozwiązania zmieniające losy jednostek.

Z dyskursywizacją łączy się drugi problem: represywność samej idei emancypacji i stojących za nią modeli polis. Socjologia krytyczna w jej kolejnych wcieleniach stawia sobie za zadanie towarzyszyć jednostce w procesie „właściwego” upodmiotowienia i monitorowania kierunku tych przemian. Czy jednak założenie o możliwości kierowania emancypacją jest uprawnione? Czy kierowanie czymś wyzwoleniem to nie oksymoron? Należy zauważyć, że współczesny boom na socjologię krytyczno-aktywistyczną (a nie krytyczną „po prostu”) legitymizuje wytwarzanie określonych podmiotów. Michel Foucault (1998: 178) odsyła do dwojakiego sensu słowa „podmiot”: „zgodnie z pierwszym podmiot jest «poddany» komuś innemu za sprawą odpowiednich metod uzależnienia i kontroli, zgodnie z drugim – przykuty do swej tożsamości przez własne sumienie bądź samowiedzę. Obydwa łączą się z formą władzy, która ujarzma

i czyni poddanym”. Wydawałoby się, że ta interpretacja przeczy tradycji wiązania z podmiotowością samostanowienia. Foucault akcentuje jednak, że „władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami” (tamże: 187). Wolność należałoby rozumieć jako rewers władzy, która indywidualizuje jednostki i zarazem narzuca im wzory pielęgnacji własnej wolności.

Innymi słowy, można podejrzewać, że postulowana współcześnie przez teorię społeczną emancypacja splata się z procesem nazywanym przez Foucaultau *ujarzmieniem* (fr. *assujettissement*). Polega on na przekształcaniu (się) jednostek w podmioty w warunkach anonimowych relacji władzy, przenikających proces samoidentyfikacji i samostanowienia jednostki – zazwyczaj nieświadomej tego, że jest przedmiotem władzy: subtelnego narzucania pewnej roli, tożsamości i modelu egzystencji. Chodzi więc o podporządkowanie przez upodmiotowienie (Foucault 1982: 208–213) – do bycia obywatelem, pracownikiem, konsumentem czy kochankiem. W tej optyce sprawcza podmiotowość stanowi „rezultat szczególnych technologii *ujarzmiania*, które powołują ludzi jako podmioty określonego typu wolności i dostarcza norm oraz technik, poprzez które owa wolność jest rozpoznawana, gromadzona i odgrywana w poszczególnych domenach” (Rose 1998: 187).

Należy mocno podkreślić, że teorie sprawczości są obecnie jednym z najważniejszych zasobów intelektualnych polityki emancypacji. Zgodnie z reprezentowaną przez nie wizją współczesny wyemancypowany podmiot ma być jednostką działającą, refleksyjną, zdolną do monitorowania i racjonalizowania własnych działań i zmieniania rzeczywistości społecznej. Chodzi nie tyle o wyzwoloną jaźń, ile o aktywny podmiot sprawczego działania: kategorię historyczną, gdyż dopiero sekularne społeczeństwo postindustrialne ma, zdaniem teoretyków *agency*, stwarzać dla niego warunki. Ów nowy etap rozwoju to modernizacja refleksyjna: globalne „zwycięstwo zachodniej modernizacji” (Beck 2009: 12), która cechuje się m.in. przejściem od fordyzmu do postfordyzmu, zakwestionowaniem szeregu kategorii „porządkujących” społeczeństwo (klasowych, płciowych itd.) oraz imperatywem indywidualizacji. Oznacza ona „po pierwsze, wykorzeniecie ze starych stylów życia społeczeństwa przemysłowego, a po drugie, zakorzeniecie w nowych, zmuszających jednostki do indywidualnego konstruowania, inscenizowania i komponowania biografii” (tamże: 27). Ci, którzy nie przystają do takiej wizji emancypacji, bywają przez teoretyków brutalnie wykluczani: „Nie wszystkie jednostki angażują się w proces zmiany społecznej, ale zawsze były takie, które to robiły, stając się w ten sposób aktorami społecznymi. Pozostali ludzie to – z punktu widzenia teorii – «pasażerowie na gapę», chociaż ja wolę nazywać ich **samolubnymi**

**Pasożytami dziejów**” (podkr. MN; Castells 2013: 299). Pobudza się aktywności człowieka w kierunku określonych społecznych zadań i normalizuje się indywidualną odmienność. O ile nowoczesna „refleksyjność staje się narzędziem rejestracji i selekcji myśli, pozwalającym jedne autoryzować, inne zaś eksmitować” (Jacyno 2013: 51), o tyle kryteria tego wartościowania mają zewnętrzne źródła. Podmiotowość wyemancypowana to subiektywność ukierunkowana na liberalne *ratio*, refleksyjność zorientowana na zmianę i świadomość zmobilizowana do rozwoju, którego kierunek został wyznaczony bez jej udziału.

### **/// Problemy z emancypacją (nie tylko) w Polsce**

Problemy związane z emancypacyjnymi roszczeniami teorii społecznej widać też na polskim gruncie. W ostatnim ćwierćwieczu polska socjologia stała się koordynatorem i recenzentem transformacji ustrojowej, legitymizując kierunki zmian i optymalizując procesy modernizacji. Jej aktywność na tym polu zdawała się próbą „nadgonienia” Zachodu. Same hasła emancypacji – w wymiarze ekspresji („wolność słowa”, „wolne ciała”), gospodarki („wolny rynek”) oraz praw politycznych („społeczeństwo obywatelskie”) – nie były jednak przez polską socjologię tematyzowane. Traktowano je jako oczywisty skutek i cel demokratyzacji ładu społecznego. W ten sposób powyższe hasła stawały się modernizacyjnym, samougrunтовуюjącym się *perpetuum mobile*.

Krytyce należałoby poddać przede wszystkim samo pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego”. Polska socjologia emancypacji, podobnie jak jej zachodni odpowiednik, rości sobie prawo do „przebudzenia obywatela”. Stawia sobie za cel to, aby każdy mógł żyć jak matrycowy biały, bogaty, wykształcony, heteroseksualny mężczyzna. Horyzont działań podmiotu nie jest więc dużo szerszy niż horyzont tradycyjnych aspiracji, inna jest natomiast instancja, która ponosi odpowiedzialność za sukces tych działań – nie państwo, nie społeczeństwo, lecz indywidualium. Wolność do systemowego kształtowania swojej tożsamości i dostosowywania do zewnętrznych wymogów wypiera wolność od przymusu zewnętrznego. Skutkiem „jest przekonanie, że wybieranie jest koniecznością, a «życie po prostu» jest niemożliwe” (Jacyno 2007: 44). Emancypacja *wobec* zostaje zastąpiona emancypacją *dla* wydajności wyboru, a wymierna skuteczność staje się miarą technologii uwłasnowolnienia. Konsekwencją tych przemian staje się utowarowienie wolności oraz kontaminacja materialistycznych wartości płynących z konsumpcji i wartości etycznych, związanych z quasi-romantycznym

odkrywaniem i rozumieniem społeczno-kulturowej różnorodności świata (zob. Campbell 1987).

Na podobnej zasadzie problematyczne jest pojęcie modernizacji. Także polska krytyka kapitalizmu, choć dziś nie tak dwuznaczna jak w pierwszych latach transformacji, kiedy kapitalizm jawił się jako jedyna alternatywa dla socjalizmu, może mieć represywny charakter. Promując „aktywną jaźń”, w istocie promuje się wizję *przedsiębiorcy samego siebie* (por. Foucault 2011: 231–232), która współgra z późnokapitalistycznym modelem *homo oeconomicus*. „Ludzie nie wyzwolą się z reżimu kreatywności, innowacyjności i aktywności, bo nie są na tyle kreatywni, innowacyjni i aktywni, żeby to zrobić” – tak, bardzo upraszczając problem, można by zilustrować błędne koło tej krytyki. Do krytyki ładu są używane wartości stawiane przez ten ład na piedestale, a rozplenienie postaw na nich opartych reifikuje zastany porządek (Lessenich 2009a). Mamy więc do czynienia ze zjawiskiem „pożerania” podmiotu krytyki przez jej przedmiot, „afirmatywnym protestem”, wtórnym wpisywaniem się krytyki w krytykowaną strukturę i paradoksalnym uprawomocnieniem kontestowanego ładu (Boltanski, Chiapello 2001, Lessenich 2009b).

Podobnie jak w wielu innych krajach europejskich także w Polsce miarą krytyki społecznej jest sprawiedliwość w dystrybucji praw i dóbr, a nie dobre, godne życie (Rosa 2009: 90–93). To pierwsze kryterium wiąże się z równaniem do określonego (i minimalnego) wzorca. Przykładowo: jeśli w Polsce homoseksualiści zyskają prawo do zawierania związków cywilnych, zwalczony zostanie problem bezdomności i zwiększy się odsetek ludzi zaangażowanych w dobrowolną pomoc innym – rzeczywistość społeczna będzie dla dużej grupy ludzi jakościowo lepsza niż wcześniej. Czy będzie to jednak oznaczać większe wyemancypowanie społeczeństwa? Czy raczej modyfikację umowy społecznej i wprowadzenie nowych regulacji i procedur, które nie pociągają za sobą w sposób konieczny przeobrażenia indywidualnych i zbiorowych horyzontów epistemicznych? Można to nazwać za Boltanskim (2011: 157) co najwyżej emancypacją w sensie pragmatycznym, zmieniającą „relację między zbiorowością a instytucjami”. Postulaty „sprawiedliwości społecznej” są bowiem przejmowane przez formułujących polityki publiczne. Pozornie wpisując się w hasła krytyki społecznej, osłabiają jej zasadność i służą do legitymizacji aktualnego ładu społecznego (Boltanski, Chiapello 2005: 167).

Opisywane tutaj problemy teorii społecznej pojawiają się również w najnowszych odmianach teorii społecznej, coraz popularniejszych także w Polsce: postkolonializmie i performatyce.

### ///Teoria postkolonialna

Celem refleksji postkolonialnej jest nie tylko konstatacja trwałości władzy kolonialnej, ale przede wszystkim szukanie dróg do stanu niezdominowanego i w pewnym sensie przedkolonialnego.

Wątpliwości budzi już sam termin *postkolonialny*, początkowo odnoszony przede wszystkim do cezury historycznej, jaką była dekolonizacja państw Afryki i Azji, który współcześnie odsyła głównie do podziałów ideologicznych. Jak zauważa Ania Loomba (2011: 23) „przedrostek «post» [...] sugeruje następstwo w dwóch znaczeniach – czasowym, jako przechodzący po kolonializmie, oraz ideologicznym, jako zajmujący jego miejsce”. Ale jeżeli zakładamy, że ideologia kolonializmu jest kontynuowana, to czy można mówić o jakimś postetapie? A może przeciwnie: należy odróżnić kolonializm *par excellence* od jego ideologicznej spuścizny?

Próba zachowania swoistości krytyki postkolonialnej staje się dyskurs różnicy kulturowej, który nierzadko prowadzi do niezamierzonych skutków, ponieważ projektuje indywidualne identyfikacje przez Freudowskie przeniesienie na jednostki wyobrażeń o Innym (Bhabha 2010: 172). Upodmiotowienie w kontekście postkolonialnym polega często na usymbolizowaniu czy *tokenizacji* przedstawicieli tzw. Trzeciego Świata, na dostrzeganiu w nich szlachetnej inności, co staje się poręcznym narzędziem potwierdzania własnej rzekomej otwartości na Innego (por. Spivak 2011). Na poziomie refleksji makrostrukturalnej studia nad podporządkowanymi grupami (*subaltern studies*) tracą niekiedy historyczną wrażliwość na ekonomicznie generowaną różnorodność światowej populacji. Jej krytyka sprowadzana jest, w dużej mierze, do krytyki kapitalizmu i liberalizmu *en bloc*, rozumianych jako „odwieczni sojusznicy” (zob. Chibber 2013: 9–26).

Jednym z filarów postkolonializmu jest teza o kulturowej hybrydyzacji i o dyskursie mimikry, będących zarówno skutkiem, jak i techniką obrony przed systemem pojęciowym kolonizatora. Pytanie, które należałoby postawić, to czy w ogóle możliwa jest emancypacja z hybrydowości i mimikry? Ku czemu miałyby prowadzić? Ku odpryskowi czegoś pierwotnego? Metafora *przekładu* podmiotów postkolonialnego świata na ludzi „pierwotnie nieskolonizowanych” wyjaskrawia iluzoryczność i utopijność stojącą za hasłami „powrotu do przeszłości”. Metropolia dokonuje swego przekładu człowieka skolonizowanego na *tubylca* i *pod-obywatela*, ale radykalny „przekład z powrotem” (Young: 163–165) ujawnia raczej okcydentalną stronniczość lub prowincjonalny resentyment badaczy albo ignorowanie pytań o to, komu właściwie ma służyć ta wąsko rozumiana emancypacja.



Wątpliwości nabierają nowego wydźwięku we wschodnioeuropejskim wariacie postkolonializmu. W jego świetle Europa Wschodnia, podobnie jak kolonialny Orient, została „wynaleziona” w XVIII wieku przez zachodnich kupców i podróżników, a jej stygmatyzujący obraz jako zaścianka kontynentu i „podkultury” przetrwał do czasów obecnych (Wolff 1994). Co więcej, kulturowe wymiary dominacji sowieckiej na tym obszarze są przyrównane do kolonialnego uzależnienia *à rebours*, do „misji antycywilizacyjnej” barbarzyńskiego kolonizatora wobec „bardziej zachodnich” narodów Europy (Zarycki 2013).

Polska refleksja, mierząc się z problemem spuścizny kolonialnej, podchodzi do niego dwojako. Z jednej strony, *postkolonialna kondycja* Polski jest dostrzegana w mentalnej spuściznie okresu zaborów i reżimu komunistycznego, w aktualnym czerpaniu wzorów kulturowych z Europy Zachodniej, w dyrektywach Unii Europejskiej czy w ekspansji dyskursów neoliberalnych. Odpowiedzią na te procesy ma być „powrót do źródeł”, którymi, zależnie od politycznych inklinacji badaczy, są ideały sarmacko-szlacheckiej witalności (w wersji konserwatywnej wschodnioeuropejskiego postkolonializmu, zob. Thompson 2000, Bakula 2006) bądź chłopsko-proletariackie rudymenty kultury (w lewicowo-liberalnym wariacie tej teorii, zob. m.in. Janion 2006, Sowa 2011). Z drugiej strony, postkolonialności Polski upatruje się w mentalnym ciężeniu ku wyobrażonemu Wschodowi i braku rozliczenia własnych prób kolonizacji Ukrainy czy Litwy. Tak rozumiana postkolonialność staje się przeszkodą w prozachodniej modernizacji społeczeństwa polskiego (problemetyzują to m.in. Koczanowicz 2011, Kolasa-Nowak 2013, Zarycki 2008).

Te dwa spojrzenia egzystują obok siebie, unaoczniając elitarność postkolonialnej emancypacji. Postsowiecka mentalność dotyczy zawsze kogoś innego, słabszego, uboższego niż ten, kto apeluje o jej odrzucenie. Asymetryczność tej relacji powoduje, że na apel skierowany do wszystkich mogą odpowiedzieć tylko nieliczni. Pozostali – „niepodmiotowa” masa – stają się przedmiotem wewnętrznej orientalizacji społecznej, która „dzieli społeczeństwo na zwycięzców i przegranych, a ostatecznie na rozsądnych i zdolnych do adaptacji oraz półglówków, nieudolnych i niezdolnych do tego, by się dostosować” (Buchowski 2008: 101). I jest legitymizowana autorytetem krytycznej teorii społecznej.

### **/// Performatywna nieświadomość**

Z podobnymi dylematami mierzy się performatyka. Modelem podmiotu, który stoi w centrum jej zainteresowań, jest *agent* i *homo creator* –

jednostka działająca i twórcza. Uczynienie z *agency* osiowej kategorii performatyki prowadzi do afirmacji ludzkiej podmiotowości (Nowicka 2012). Zarówno teatrologiczny, lingwistyczny, polityczno-aktywistyczny subnurt performatyki, jak i interwencyjna etnografia performatywna definiują performans kulturowy właśnie przez odniesienie do jego sprawczości (por. m.in. Alexander 2009, Carlson 2007, Thompson 2003).

Pojęcie performansu miało „rzucić wyzwanie” tak rzeczywistości społecznej, jak i jej teorii. Spojrzenie na widowiska kulturowe, działania teatralne, teatralno-podobne jako na arenę wykuwania się podmiotowości miało odteoretyzować krytykę społeczną i na nowo zbliżyć ją do praktyki życia. Judith Butler (2003) w nieustającej powtarzalności performansów płci i seksualności upatruje szansy na wykroczenie poza cykl odtworzenia tego, co konwencjonalne i represyjne. W tym sensie akt performatywny byłby działaniem fizycznym i nienależącym do porządku dyskursu – cielesną ekspresją gestu emancypacji wobec arbitralnie narzucanych jednostce tożsamości. Co istotne, owa transgresja ma się odbywać głównie w przestrzeni ludzkiej nieświadomości.

Tu teoria powinna się zatrzymać – ale ona podejmuje się dyskursywizacji nieświadomości. W tym kontekście ważką wydaje się uwaga Jona McKenziego (2011), który wskazuje na zwrot od teatru do teorii w najnowszej performatyce. Jest to, zdaniem McKenziego, symptom „przejścia w samym przejściu”, jakim była teoria performansu (zwrot od teorii do działania). Z jednej strony, owo kolejne przejście polega na mnożeniu odniesień do ciała, czemu towarzyszy nadprodukcja dyskursu. Z drugiej, następuje stopień ostrza krytyki, przejście od wyzwania skuteczności transgresji do skuteczności oporu rozumianego jako wykorzystywanie tych samych kanałów konstruowania rzeczywistości, co krytykowana władza, do zakłócania jej praktyk. Fetysz deklarowanej w dyskursie subwersji staje się poręczną formą krytyki, nietematyzującą samej siebie ani procesu, który za Philipem Auslanderem (1992) można nazwać kolejnym przejściem – tym razem „od polityki ekstazy do ekstazy komunikacji”.

Widać to tym wyraźniej, kiedy bierze się pod uwagę przyjmowane przez badaczy kryteria udanego performansu: „Jeżeli performatycy ujmują skuteczność (*efficacy*) performansu w kategoriach sprawiedliwości społecznej, a specjaliści od zarządzania badają wydajność (*efficiency*) performansu w kategoriach biurokratycznej ekonomii, możemy powiedzieć, że inżynierowie i technicy mierzą sprawność (*effectiveness*) performansu w kategoriach wykonawstwa, technicznej realizacji przepisanych zadań” (McKenzie 2011: 124). Różnice między kulturową, ekonomiczną i technologiczną skutecznością coraz mocniej się zacierają. W świetle dominującego dziś

nastawienia do sprawczości w performatyce, pożądane sprawcze działanie to takie, które skutecznie oddziałuje na populację i prowadzi do zamierzonego celu. „Spektakularny rozwój pojęć performansu w ciągu ostatniego półwiecza, uogólniające przesunięcia w tak różnych obszarach, jak technika, zarządzanie, kultura; powtarzający się deseń performans-wyzwanie – wszystko to wskazuje, że świat został wyzwany, by performować – albo...” – McKenzie (2011: 201) zawiesza myśl, sugerując represyjny i konieczny charakter przedstawienia.

Ponownie przywołując aspekt polski, warto zaznaczyć, że idea emancypacji przez działanie i motywowanie do działania przyjęła się zwłaszcza w dyskursach organizacji pozarządowych i społecznie zaangażowanej sztuki oraz w dyskursach nauki, która bada te fenomeny (por. m.in. Červinková, Gołębiak 2010; Frąckowiak, Olszewski, Rosińska 2012; Rewers, Skórzyńska, Juskowiak 2013). Idea ta odgrywa rolę pozornej alternatywy dla „odgórných” scenariuszy modernizacji promowanych w instytucjach politycznych. Wpisuje się w zapotrzebowanie na obywatelski aktywizm, stojący w kontrze do diagnozy postkomunistycznego marazmu. Kontroferta nauki i sztuki opiera się zazwyczaj na utożsamieniu emancypacji z uwłasnowolnieniem (*empowerment*), metodycznym egzekwowaniem przez ludzi ich praw osobistych i publicznych. Emancypacja przestaje być celem samym w sobie, traci zarówno elitarny, jak i anarchistyczny wymiar – zostaje sprowadzona do technik ujarznienia, do narzędzia usprawnienia egzystencji pod kierunkiem badacza, artysty, eksperta (Franczak 2013).

### /// Socjologia krytyki

Postulowanej przez wspomniane teorie idei emancypacji, która legitymizuje socjologię i szybko okazuje się represyjna, można przeciwstawić inną, bardziej pojemną, a jednocześnie skromniejszą wizję emancypacji. Taka emancypacja obejmuje wolność do publicznego manifestowania jednostkowych i grupowych identyfikacji, ale nie oznacza konieczności czy przymusu samoekspresji. W tym sensie prezentowana tu idea społeczeństwa wyemancypowanego jest bliższa Eliasowskiej koncepcji społeczeństwa jednostek niż teoriom, w których kładzie się nacisk na kolektywny, ponadjednostkowy charakter więzi społecznej i istnienie pewnego „umysłu grupowego” (Elias 2008: 10). Dla Elias (2008: 33) to „uznanie historyczności każdej jednostki, fenomenu dorastania do dorosłości [ale w społeczności innych jednostek – przyp. M.N.] jest kluczem do zrozumienia, czym jest «społeczeństwo»”. Wolności indywidualne nie należy więc redukować ani do poziomu psychicznych dyspozycji, ani do „praw

społecznych”, które mają regulować relacje między jednostkami i grupami. Paradoksalnie, emancypacja *wobec* społeczeństwa może się dokonywać tylko w społeczeństwie.

Aby rozważyć takie pojęcie emancypacji, należałoby powrócić do krytyki pojęcia krytyki. Krytykę krytyki formowała już socjologia krytyki, która od samego początku towarzyszy teorii krytycznej jako jej „brzydsza siostra”. Socjologia krytyki postuluje „pracę negatywności”, czyli nieustanne zwątpienie w czystość przejścia od teorii wyzwolenia do jej praktyki w społeczeństwie. Socjologia krytyki pyta nie tylko o źródła społecznej kontestacji ładu, o krytykę jako *doxa*, ale także o instrumentarium determinujące społeczną refleksyjność, czyli rodzaj władzy, który reglamentuje, porządkuje i ogranicza pole krytyki. Objęcie krytycznym namysłem zarówno opisywanej rzeczywistości społecznej, jak i hermeneutycznych narzędzi tego wartościującego opisu warunkuje taką zewnętrżność wobec przedmiotu badań, która byłaby alternatywą i wobec radykalnego zaangażowania, i wobec zachowawczej neutralności (Boltanski 2011: 8, 43–49).

Punktem wyjścia do autokrytyki socjologii krytycznej mogłoby być Foucaultowskie spojrzenie na krytykę, refleksja nad jej granicami, która w myśli samego Foucaulta stanowi moment swoistej pokory. W wykładzie *Czym jest krytyka?* z 1978 roku Foucault dokonuje genealogicznej analizy kategorii „krytycznej postawy” w odniesieniu do władzy-wiedzy. Krytyka zasadza się na oporze nie tyle przeciwko jakiegokolwiek władzy, ile przeciwko jej aktualnej, dominującej formie oraz przeciwko wiedzy, która jest nośnikiem panowania. Osiowe pytanie krytyki ma charakter w pewnej mierze cząstkowy: jak nie być rządzonym w *taki* sposób, w *takiej* mierze, *takim* kosztem, w imię *takich* reguł, przez *takich* ludzi (Foucault 1990: 36–39). Postawę krytyczną konstituuje brak bezdyskusyjnej akceptacji tego, co władza (*autorité*) przedstawia jako prawdę (jednostka sama znajduje argumenty za tym, by przyjąć lub odrzucić to, co jest jej prezentowane jako prawda). Krytyk podejmuje więc grę z władzą-wiedzą, a dzięki temu jego głos nie ma wymiaru samoreferencyjnego – bez względu na to, czy rzuca wyzwanie regule eklezjastycznej, legalnej czy naukowej: „Krytyka pełniłaby w istocie funkcję odujarzemia (*le désassujettissement*), w grze, którą można by nazwać, jednym słowem, polityką prawdy” (tamże: 39).

Postawa „permanentnej krytyki naszego historycznego bytu” sięga oświeceniowego apelu o wyjście człowieka z niedojrzałości i podporządkowania skostniałym autorytetom. Foucault dostrzega w krytyce „postawę graniczną” – filozoficzną i intelektualną – której rdzeniem nie jest pytanie o limity poznania, lecz granice pozytywnej możliwości przesunięcia granic arbitralnej władzy nad jednostkami (Foucault 2000: 289). Jest to więc

propozycja nie tyle antykantowska, ile wychodząca od Kantowskiego pojęcia krytyki i archeologii, od tematyzowania granic poznania, historycznej i epistemicznej konieczności określonej myśli – i przechodząca do oporu wobec ich nieodwołalności. Foucault przenicowuje spojrzenie Kantowskie – odrzuca teleologiczną wizję ciągłości na rzecz niesubordinowanego myślenia. W tej optyce koncepcja refleksyjnej modernizacji i sprawczego podmiotu staje się emanacją rządomyślności – formy władzy polegającej na paradoksalnym rządzeniu jednostkami przez dystrybucję wolności i wytwarzaniu określonych podmiotów. Natomiast krytyka byłaby wahlivą instancją oporu wobec prawd zastanych.

Należy podkreślić, że tak rozumiana krytyka, choć jak wskazuje Foucault, może odgrywać rolę *odujarzmienia* podmiotów dyskursu, także dokonuje się w polu władzy-wiedzy i nie jest przezroczysta wobec relacji władzy. Wiąże się jednak z wewnętrzną grą różnych instancji forsujących własne oblicze prawdy i kwestionujących prawdy zastane tak na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym. Ta gra ma charakter strategiczny, ukierunkowany na władzę, ale *przewiduje* pewien margines *nieprzewidywalności* (Foucault 1990) – i w nim właśnie tkwi produktywny potencjał oporu.

Wielu zarzuca Foucaultowi, że jego krytyka władzy i dyskursu zatrzymuje się w pół drogi, jest totalizująca i nie oferuje ani społecznie inkluzywnych i uniwersalnie stosowalnych dróg emancypacji, ani jawnie anarchistycznych. Oczywiście, Foucaultowska wizja *od-ujarzmienia* ma charakter ekskluzywny i w pewnej mierze elitarny (dotyczy to zwłaszcza jego ostatnich prac). W tej optyce podmiotowość byłaby określoną perspektywą poznawczą, a jaźń (do pewnego stopnia) wyemancypowana wiązałaby się z próbą intelektualnego sproblematyzowania wybranych ograniczeń stojących za tą perspektywą. To nie jest propozycja radykalnie zrywająca z podziałem jednostek na zdolne i niezdolne do emancypacji.

Jednak warto za Foucaultem postawić inne pytanie: czy wartościowa krytyka w ogóle musi zawierać w sobie utopijne projekty „emancypacyjnej inżynierii”? Rozumienie krytyki jako granicy własnych możliwości być może byłoby dla socjologii krytycznej pewnym przypomnieniem, by nie składać zbyt wielu obietnic bez pokrycia. Dlatego o ile idea emancypacji wydaje się teorii społecznej potrzebna jako azymut teorii i element etosu dyscypliny, o tyle przedmiotem krytyki powinna być bezdyskusyjna zgoda na to, że taka lub inna wizja podmiotowości jest jedynym słusznym modelem pełnowartościowego życia.

Plan minimum, który krytyka wyemancypowanego podmiotu może podejmować, kreśli, odnosząc się do Foucaulta, Bhabha (2010: 22), wskazując na produktywny charakter eksploracji granic: „Jeśli nie sposób uniknąć

intruzji władzy w sferę podmiotową, to warto przynajmniej upowszechnić świadomość, że podmiotowość ma zarówno swoje warunki (nie każdy *może* być podmiotem), jak i granice (nie każdy *musi* być takim właśnie, a nie innym podmiotem) [...]. Chodziłoby tu zatem o *grę* z granicą i na granicy narzucanej nam podmiotowości i tożsamości – jej sondowanie, przesuwanie, nąganianie – w celu wywołania krótkiego choćby spięcia w mechanizmach władzy i w trybach myślenia metafizycznego”.

Plany minimum i wstrzemięźliwość w oferowaniu recept nie cieszą się współcześnie poważaniem i jawią się jako nieatrakcyjna formuła refleksji naukowej. Niemniej zaangażowanie w krytyczną diagnozę przy zachowaniu dystansu do prognoz kierunku zmiany społecznej mogłoby potencjalnie wyostrzyć ostrze krytyki. „Być może dzisiejszym zadaniem nie jest odkrywać to, czym jesteśmy, ale odrzucać to, czym jesteśmy” – zaznacza Foucault (1982: 216). Zbliżanie się do emancypacji, przesuwanie granic uzależnienia może mieć wszak charakter negatywny, polegający na wskazywaniu tego, co nie może – z moralno-społecznego punktu widzenia – być satysfakcjonującym rozwiązaniem, bo zawiera drugie dno ekskluzji.

Jak podkreśla przywoływana we wstępie artykułu Barbara Skarga (2005: 44), „najczęściej problem ginie nie dlatego, że jego sens się wypełnił, lecz dlatego, że dostrzegliśmy w nim brak sensu, coś fałszywego, coś niewspółmiernego z naszym myśleniem i doświadczeniem. W pewnym momencie człowiek mówi: nie tędy droga”. Wydaje się, że poszukiwanie dróg do emancypacji powinno pozostawiać w badaczach i krytykach nieustający niedosyt i podejrzenie, że tropy, które obrali, być może są mylne.

#### Bibliografia:

/// Adorno Th.W. 1986. *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa.

/// Alexander B.K. 2009. *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury*, [w:] *Metody badań jakościowych*, tom 1, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 581–622.

/// Althusser L. 1976. *Ideologia i ideologiczne aparaty państwa*, tłum. A. Staroń, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article374>; dostęp: 9.10.2013.

/// Archer M. 2013. *Jak porządek społeczny wpływa na ludzkie sprawstwo? Refleksyjność jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem*, tłum. T. Skoczyła, [w:] *Sprawstwo: teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, red. A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Nomos, Kraków, s. 19–35.

/// Auslander Ph. 1992. *Presence and Resistance: Postmodernism and Cultural Politics in Contemporary American Performance*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

/// Bakula B. 2006. *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–33.

/// Baudrillard J. 2005. *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

/// Bauman Z. 2012. *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Aletheia, Warszawa.

/// Beck U. 2009. *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, [w:] *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Beck U., Giddens A., Lash S. 2009. *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Bhabha H. 2010. *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Boltanski L. 2011. *On Critique. A Sociology of Emancipation*, Polity, Cambridge–Malden.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2001. *Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und des normative Wandel*, „Berliner Journal für Soziologie” 2001, nr 4, s. 459–477.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2005. *The New Spirit of Capitalism*, „International Journal of Politics, Culture, and Society” 2005, nr 18, s. 161–188.

/// Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, SCHOLAR, Warszawa.

/// Buchowski M. 2008. *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowania swojego*, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 98–107.

/// Butler J. 2003. *Imitacja i nieposłuszeństwo płciowe*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 89–109.

/// Campbell C. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Blackwell, Oxford.

/// Carlson M. 2007. *Performans*, tłum. E. Kubikowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- /// Castells M. 2013. *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Červinková H., Gołębiak B.D. 2010. *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- /// Chibber V. 2013. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London–New York.
- /// Dörre K., Lessenich S., Rosa H. 2009. *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt am/M.
- /// Elias N. 2008. *Spoleczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Foucault M. 1982. *The Subject and Power*, [w:] *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H.L. Dreyfus, P. Rabinow, The University of Chicago Press, Chicago, s. 208–226.
- /// Foucault M. 1990. *Qu'est-ce que la critique?*, „Bulletin de la Société-Française de Philosophie” 1990, nr 2, s. 35–63.
- /// Foucault M. 1998. *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Noga” 1998, nr 10, s. 174–192.
- /// Foucault M. 2000. *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 276–293.
- /// Foucault M. 2002. *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- /// Foucault M. 2011. *Narodziny biopolityki. Wykłady w Collège de France 1978–1979*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Franczak K. 2013. „Unwiedzionienie” sztuki: problem intelektualizacji współczesnych działań artystycznych, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 1, s. 69–84.
- /// Frąckowiak M., Olszewski L., Rosińska M., red. 2012. *Kolaboratorium. Zmiana i współdziałanie*, Fundacja SPOT, Poznań.
- /// Frysztacki K., Sztompka P., red. 2012. *Polska początku XXI wieku: przemiany kulturowe i cywilizacyjne*, Wydawnictwo PAN, Warszawa.
- /// Gandhi L. 2008. *Teoria postkolonialna*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- /// Gehring P. 2012. *Abseits des Akteurs-Subjekts Selbsttechniken, Ethikalspolitische Haltung und der Fall der freimütigen Rede*, [w:] *Diskurs – Macht – Subjekt*.



*Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, red. R. Keller, W. Schneider, W. Viehöver, VS Verlag, Wiesbaden, s. 21–33.

/// Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.

/// Habermas J. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.

/// Habermas J. 2009. *Uwzględniając innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Honneth A. 2012. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. J. Duraj, Nomos, Kraków.

/// Horkheimer M. 1987. *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, tłum. J. Łoziński, [w:] *Szkoła frankfurcka*, red. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa, s. 137–172.

/// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Jacyno M. 2013. *Anatomia nowoczesnej refleksyjności*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, nr 3, s. 44–57.

/// Janion M. 2006. *Niesamowita słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

/// Koczanowicz L. 2011. *My skolonizowani? Wschodnioeuropejskie doświadczenie i teoria postkolonialna*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27, s. 181–194.

/// Kolasa-Nowak A. 2013. *Użyteczność obrazu Polski Wschodniej w dyskursie akademickim i publicznym*, [w:] *Polska Wschodnia i orientalizm*, red. T. Zarycki, Scholar, Warszawa, s. 98–109.

/// Laclau E. 2004. *Emancypacje*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

/// Laclau E., Mouffe Ch. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

/// Lash S. 2009. *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] *Modernizacja refleksyjna*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Lessenich S. 2009a. *Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft*, [w:] *Sociologie-Kapitalismus-Kritik. Eine Debatte*, K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Suhrkamp, Frankfurt am/M., s. 126–177.

- /// Lessenich S. 2009b. *Künstler- oder Sozialkritik? Zur Problematisierung einer falschen Alternative*, [w:] brak tytułu, K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Suhrkamp, Frankfurt am/M., s. 224–242.
- /// Loomba A. 2011. *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- /// McKenzie J. 2011. *Performuj albo...Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Universitas, Kraków.
- /// Nowicka M. 2012. *Bezczyn i zaniechanie jako agency. Między sprawczym działaniem a ujarzmieniem*, [w:] *Performatywne wymiary kultury*, red. K. Skowronek, K. Leszczyńska, Libron, Kraków, s. 45–60.
- /// Popper K.R. 1997. *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Rewers E., Skórzyńska A., Juskowiak P., red. 2013. „Kultura Współczesna”, numer tematyczny: *Sztuka współpracy* 2013, nr 2.
- /// Rosa H. 2009. *Kapitalismusals Dynamisierungsspirale – Soziologisches Gesellschaftskritik*, [w:] *Soziologie-Kapitalismus-Kritik. Eine Debatte*, K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, Suhrkamp, Frankfurt am/M., s. 87–125.
- /// Rose N. 1998. *Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge.
- /// Skarga B. 2005. *Granice historyczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- /// Sowa J. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków.
- /// Spivak G.Ch. 2011. *Strategie postkolonialne*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- /// Thompson E. 2000. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Universitas, Kraków.
- /// Thompson G.F. 2003. *Approaches to “Performance”: An analysis of terms*, [w:] *Performance: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, tom 1, red. Ph. Auslander, Routledge, London–New York, s. 138–152.
- /// Touraine A. 2001. *Mysleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, PIW, Warszawa.
- /// Wacquant L. 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Duke University Press, Durham–London.
- /// Wolff L. 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford.

/// Wrana D., Langer A. 2007. *An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidungsdiskursiver und nicht-diskursiver Praktiken*, „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research” 2007, nr 8(2), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0702206>; dostęp: 9.10.2013.

/// Young R.J.C. 2012. *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

/// Zarycki T. 2008. *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, [w:] *Oblicze polityczne regionów Polski*, red. M. Dajnowicz, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Białystok, s. 31–48.

/// Zarycki T. 2013. *Debating Soviet Imperialism in Contemporary Poland: On the Polish uses of Post-Colonial Theory and Their Contexts*, [w:] *Empire De/Centered: New Spatial Histories of Russia and the Soviet Union*, red. S. Turoma, M.K. Waldstein, Ashgate, Farnham, s. 191–215.

/// Znaniecki F. 1991. *Prawa psychologii społecznej*, PWN, Warszawa.

### /// **Abstrakt**

Artykuł dotyczy współczesnego przyrostu obietnic emancypacji w dyskursach socjologii krytycznej. Wiązane z emancypacją stymulowanie refleksyjności i sprawczej podmiotowości (*agency*) jest generalnie i często w sposób bezkrytyczny traktowane jako warunek rozwoju społecznego. W efekcie „boomu na emancypację” następuje rozmycie znaczenia pojęcia emancypacji i stopień krytycznego ostrza tych nurtów, które problem władzy i podmiotowości mają na sztandarze. Z jednej strony, skutkiem tych procesów jest redukcja idei emancypacji do aktywistycznej społecznej *praxis* i do technologii uwłasnowolnienia. Z drugiej, idea emancypacji staje się represyjnym instrumentem oceny działań indywidualów. Problemy te zostaną omówione na przykładzie teorii postkolonialnej i społecznie zaangażowanej performatyki. Warto dziś przeciwstawić socjologii krytycznej socjologię krytyki i wrócić do krytyki samego pojęcia krytyki. Punktem wyjścia do metarefleksji mogłaby być koncepcja krytyki Michela Foucaulta.

Słowa kluczowe:

socjologia krytyczna, emancypacja, postkolonializm, performatyka, Michel Foucault

### /// Abstract

The paper discusses the proliferation of the emancipatory promises in discourses of critical sociology. The stimulation of reflexivity and agency, that is commonly associated with emancipation, is usually uncritically regarded as *sine qua non* of social development. As a consequence of “the emancipation boom” the notion of emancipation is becoming blurred and vaguely comprehensive, and critical analyses of power and subjectivity are losing their rebellious potential. On the one hand, the idea of emancipation is being reduced to an activist social praxis and to a technology of empowerment. On the other hand, the idea of emancipation serves as a repressive measure of evaluating human activities. These problems are illustrated with an example of post colonialism and socially involved performance studies. Today it seems necessary to juxtapose critical sociology and sociology of critique – and return to the critique of the notion of critique itself. Michel Foucault’s concept of critique could be a starting point for a metareflection.

#### Keywords:

critical sociology, emancipation, postcolonialism, performance studies, Michel Foucault