

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

MARTA SONGIN-MOKRZAN

Uniwersytet Łódzki

MICHAŁ MOKRZAN

*Uniwersytet Wrocławski*EFEKT ŚLEPEJ PLAMKI:
ANTROPOLOGIA KRYTYCZNA WOBEC NEOLIBERALIZMU

ZARYS PROBLEMU

Czyniąc punktem odniesienia twierdzenie Stephena Tylera (1999, s. 84), że „dyskurs krytyki jest już nierozzerwalnie związany z tym, co krytykuje”, argumentujemy tu, że polska antropologia krytyczna — będąca jedną z form szeroko rozumianej antropologii zaangażowanej — stoi współcześnie przed koniecznością rozpoznania w sobie aporii, którą opisujemy za pomocą metafory ślepej plamki. Metafora ta, wypracowana na gruncie nauk społecznych i humanistycznych, stosowana jest przez nas w celu wskazania błędu poznawczego polegającego na skłonności do projektowania własnej obiektywności epistemologicznej i neutralności aksjologicznej przy jednoczesnym niedostrzeganiu czy ignorowaniu faktu bycia uwikłanym w przedmiot krytyki antropologicznej. W celu zobrazowania tytułowego efektu ślepej plamki odwołujemy się do debaty dotyczącej dostrzegalnego w Polsce w ostatnich latach procesu neoliberalizacji Uniwersytetu (Trawińska, Maciejewska 2012; Songin-Mokrzan 2016a; Mokrzan 2017) i pokazujemy, jak my sami (re)produkujemy krytykowane przez nas reżimy przedsiębiorczości, relacje władzy oraz mechanizmy podporząd-

kowania. Tożsamość przywołanego powyżej „my” dookreślają zarówno nazwiska sygnatariuszy prezentowanego tekstu, jak i ogólna etykieta „antropologowie krytyczni”. Tekst ten czynić ma zatem zadość wyzwaniu, jakie przed antropologami i antropolożkami stawia Kirsten Hastrup (2008, s. 19), twierdząc, że należy dołożyć wszelkich starań, aby to sama antropologia stała się „«radykałnie obca» w świecie”.

Tak postawiony problem skłania do ustrukturyzowania naszego wywodu w następujący sposób. W pierwszej kolejności wyjaśniamy, jak rozumiana jest antropologia krytyczna, a następnie, nawiązując do tradycji badaczy i badaczek tego nurtu, przyglądamy się współczesnemu kontekstowi polityczno-ekonomicznemu, w jakim funkcjonuje Uniwersytet. W tym celu wykorzystujemy ramę teoretyczną rozwijaną na gruncie studiów nad zarządzaniem, które są inspirowane myślą Michela Foucaulta. Aby zilustrować opisywane przez nas zjawiska, odwołujemy się do własnych doświadczeń związanych z uczestnictwem w procesie neoliberalizacji szkolnictwa wyższego. Celowo dokonujemy tu swoistej wolty narracyjnej i posilkujemy się opowieściami o charakterze osobistym. Taki zabieg ma w naszym przekonaniu podkreślić złożoność i nieoczywistość podejmowanych przez podmioty społeczne wyborów, emocjonalny aspekt neoliberalizmu oraz wzmocnić argument mówiący o tym, iż aktowi krytycznej refleksji powinniśmy w pierwszej kolejności poddać nasze własne działania. Chcąc zobrazować proces implementowania neoliberalnego modelu zarządzania Uniwersytetem, przywołujemy teorię afektów i teorię dyspozytywu. W podsumowaniu zaś stawiamy pytania, które — taką mamy nadzieję — zapoczątkują dyskusję o (nie)możliwości wypracowania alternatywnych sposobów rządzenia, indywidualnych formach oporu i działaniach utrwalających obowiązujący porządek rzeczy.

INKARNACJE ANTROPOLOGII KRYTYCZNEJ

W powszechnym przekonaniu (Nugent 2012; Baer 2014; Songin-Mokrzan 2014; Maskovsky, Susser 2016) antropologia krytyczna jest nurtem myślowym wyrastającym z tradycji anglosaskiej, który różnicę między „Ja” a „Innym” — będącą pojęciem fundującym dyskurs antropologiczny — rozpatruje w kategoriach politycznych. Różnica ta nigdy nie ma w tym ujęciu charakteru neutralnego i nie może być analizowana w oderwaniu od nierówności społecznych, dominacji politycznej, wyzysku ekonomicznego oraz przemocy symbolicznej, które są jej niezbywalnym elementem. Antropologia krytyczna zwraca w ten sposób uwagę nie tylko na problematyczny status antropologicznej koncepcji kultury, która wyłania się

w konsekwencji spotkania zachodniego „Ja” ze skolonizowanym „Innym”, lecz także na polityczne i ekonomiczne mechanizmy, w które sama antropologia jako dyscyplina jest uwikłana. Z punktu widzenia badaczy krytycznych antropologia (oraz cała nauka) jest jedną z wielu podejrzanych praktyk społeczno-kulturowych Zachodu. Aby w pełni rozumieć samą siebie (podstawy wytwarzanej przez siebie wiedzy), musi ona zastosować narzędzia, za pomocą których bada inność, także do analizy własnych działań (metod) i sposobów myślenia (teorii). Do tego celu niezbędne staje się rozpoznanie szerszego kontekstu historycznego oraz polityczno-ekonomicznego, który ją współtworzy, z którego się ona wywodzi i w którym funkcjonuje. Antropologowie krytyczni nie powinni ograniczać się do opisywania zwyczajów i przekonań (innych) społeczności, lecz są także zobligowani do tego, by uwzględniać w swoich rozważaniach namysł nad znaczeniem (genealogią i reperkusjami) własnych działań.

Początki tak pojmowanej antropologii krytycznej wiążą się z debatą toczącą się głównie w Ameryce Północnej i Południowej w latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, w której brali udział badacze i aktywiści zaangażowani w pracę na rzecz rozmaitych ruchów wolnościowych rodzących się na kanwie wydarzeń politycznych i powiązanych z nimi niepokojów społecznych. Do kluczowych publikacji tego nurtu należą dwie wieloautorskie monografie: *Reinventing Anthropology*, której redaktorem jest Dell Hymes (1969), oraz *Anthropology and the Colonial Encounter* zredagowana przez Talala Asada (1973), a także wiele tekstów pióra takich autorów i autorek jak Bob Scholte, Kathleen Gough, Stanley Diamond, Johan Galtung, Gerrit Huizer, Eric Wolf czy Rodolfo Stavenhagen. Tematy poruszane przez radykalnych krytyków wpisywały się w tradycję niedogmatycznej myśli marksowskiej i nie tylko koncentrowały się na ujawnianiu związków antropologii z kolonializmem i imperializmem, jej uwikłaniu w polityczne i ekonomiczne interesy Zachodu, świadomym lub nieświadomym wspieraniu działań mających na celu wzmocnienie dominacji Stanów Zjednoczonych lub Wielkiej Brytanii w krajach Trzeciego Świata, lecz także akcentowały rolę, jaką w badaniach antropologicznych powinna odgrywać analiza podstawowych przyczyn zmiany społecznej z uwzględnieniem refleksji nad historycznym procesem formowania się ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych struktur, które mają wpływ na tworzenie tożsamości i różnic klasowych (Nugent 2012, s. 7). W podobnym duchu wypowiadały się także badaczki wspierające odradzające się w tamtym czasie ruchy kobiece. Antropolożki feministyczne interesowała jednak w pierwszej kolejności kwestia różnicy płciowej, w drugiej zaś jej sprzężenie z klasą, rasą czy sek-

sualnością (Rosaldo, Lamphere 1974; Rohrlich-Leavitt, Sykes, Weatherford 1975).

W kolejnych latach rewolucyjny wydzźwięk pierwszych krytycznych manifestów antropologicznych uległ osłabieniu. Wielu badaczy wciąż było zainteresowanych defamiliaryzowaniem zachodnich praktyk kulturowych, lecz ich inspiracje wyrastały z innych niż marksowskie źródła, a poruszane przez nich zagadnienia nie koncentrowały się na kwestionowaniu polityczno-ekonomicznego *status quo*. Zainteresowania badawcze nowego pokolenia antropologów w mniejszym stopniu ogniskowały się na przyglądaniu się antropologii jako instytucji i praktykom współtworzących ją aktorów społecznych, w większym zaś na podawaniu w wątpliwość, w toku refleksyjnego namysłu, metod poznania i narzędzi badawczych właściwych dyscyplinie. Tę drugą inkarnację myśli krytycznej w antropologii Stephen Nugent (2012, s. 14) określa mianem „nowej antropologii krytycznej”. Znamionuje ją, po pierwsze, podjęcie starań na rzecz uzupełnienia rozważań z zakresu ekonomii politycznej podejmowanych w antropologii marksistowskiej o podejście charakterystyczne dla interpretatywnie zorientowanych nauk społecznych akcentujących istotną rolę, jaką w analizie antropologicznej powinno odgrywać hermeneutyczne rozumienie kulturowych znaczeń i symboli. Innymi słowy, „nową antropologię krytyczną” cechować miało połączenie antropologii spod znaku Erica Wolfa z antropologią interpretatywną pod patronatem Clifforda Geertza (zob. Songin-Mokrzan 2014, s. 49). Manifestem ideowym tej koncepcji jest książka George’a Marcusa i Michaela M. J. Fischera *Anthropology as a Cultural Critique* (1986). Po drugie, „nową antropologię krytyczną” charakteryzować miało refleksyjne badanie tekstów antropologicznych pod kątem wykorzystywanych w nich strategii retorycznych i ich związku z politycznym wymiarem działalności etnograficznej (Maskovsky, Susser 2016, s. 156). Strategię tę obrazują teksty zgromadzone w zredagowanej przez Jamesa Clifforda i George’a Marcusa publikacji *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986), utożsamianej (zdaniem niektórych badaczy błędnie: Tyler 1996; Pool 1999; Mokrzan 2014) z refleksją postmodernistyczną.

Również w Polsce pojawili się badacze i badaczki zainspirowani różnymi inkarnacjami antropologii krytycznej. Ich głosy stały się szczególnie widoczne w obrębie dyskusji dotyczącej zaangażowania i odpowiedzialności, która rozpoczęła się w 2004 roku na łamach czasopisma „(op.cit.)” (zob. m.in. Kościańska 2004; Baer 2005; Buchowski 2005, 2006; Kubica 2006). Echa tej dyskusji są obecne także we współczesnych rozmowach i działaniach podejmowanych w obliczu zaostrenia się debaty politycznej, pogłębienia nastrojów konserwatywnych oraz dalszych neoliberalnych re-

form Uniwersytetu, w wyniku których etnologia została wykreślona z listy dyscyplin naukowych. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w Polsce rozumienie krytycznej funkcji antropologii zostało ukształtowane w głównej mierze poprzez pryzmat debat spod znaku zwrotu refleksyjnego i zwrotu literackiego, które zdominowały rodzime sposoby mówienia o tej dyscyplinie w pierwszej dekadzie XX wieku. Przez zdecydowaną większość badaczy antropologia krytyczna utożsamiana była z krytyką kulturową (rozwijaną w kontekście anglosaskim przez Marcusa i Fischera), której celem jest rozsadzanie zdroworozsądkowego myślenia o rzeczywistości przez defamiliaryzowanie uznawanych za oczywiste kulturowych schematów myślenia. Co interesujące, jeszcze piętnaście lat temu łączenie w Polsce antropologii z aktywizmem (choćby tylko „okolicznościowym” w wydaniu Marcusa) lub polityką (nawet rozumianą w kategoriach strategii), kwestionowanie nierówności społecznych lub odwoływanie się do teoretyków marksistowskich było przedsięwzięciem dość ryzykownym. Wpływ na tę sytuację miały z pewnością historyczne zaszłości polskiej nauki i wynikające z nich obawy przed tym, iż opowiedzenie się po jednej ze stron rodzi niebezpieczeństwo działania w służbie kolejnej ideologii (zob. Brocki 2006).

POWTÓRZYĆ GEST GALTUNGA, HYMESSA I GOUGH

Współcześnie antropologia krytyczna stanęła przed wyzwaniem zmierzenia się z kolejnymi społeczno-kulturowymi i polityczno-ekonomicznymi zjawiskami, które wyłoniły się w ostatniej dekadzie. Ich skala jest ogromna i dotyczą, żeby wymienić jedynie niektóre z nich, ekologicznych i społecznych skutków rozwoju kapitalizmu, migracji, zaostrenia postaw natywistycznych i nastrojów nacjonalistycznych czy ataków wymierzonych w środowiska LGBT+. W naszym przekonaniu pojawienie się nowych kontekstów, w których funkcjonuje obecnie antropologia, sprawia, że równie istotne staje się przeanalizowanie nie tylko zewnętrznych w stosunku do naszej dyscypliny fenomenów, lecz także ponowne przyjrzenie się praktykom kulturowym samych antropologów krytycznych. W ten sposób chcemy nawiązać do tematów poruszanych przez radykalnych badaczy w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i zastanowić się nad szerszym kontekstem ekonomiczno-politycznym, w którym obecnie osadzony jest Uniwersytet i aktorzy społeczni współtworzący tę instytucję — my sami. W prezentowanym tekście nawiązujemy zatem do badań antropologicznych, które były zorientowane na wskazywanie tego, w jaki sposób antropologia jako dyscyplina reprodukuje mechanizmy władzy i wzorce kultury, z której sama wyrasta.

Wyznacznikiem przywołanego namysłu można uczynić gest Johana Galtunga (1967), polegający na scharakteryzowaniu praktyk antropologów za pomocą etykiety „naukowego kolonializmu”. Szukając inspiracji w refleksji Galtunga, my również pragniemy zapytać o mechanizmy polityczne, w które jako antropologowie jesteśmy współcześnie uwikłani; mechanizmy, które (re)produkujemy w naszych akademickich (zarówno naukowych, jak i edukacyjnych) działaniach. Krytyka antropologii, jakiej dokonał Galtung, była utrzymana w duchu marksowskiej analizy stosunków produkcji oraz własności i w gruncie rzeczy dotyczyła antropologii modernistycznej funkcjonującej w warunkach kolonialnej ekspansji Zachodu. W intencji Galtunga, wykorzystującego aparat pojęciowy antropologii marksistowskiej, etykieta naukowego kolonializmu odnosiła się do praktyki badawczej, w której dane etnograficzne nie mają wyłącznie charakteru poznawczego, lecz powinno się je ujmować w kategoriach ekonomicznych — jako towary stanowiące przedmiot opartej na wyzysku wymiany. Dane etnograficzne w postaci wiedzy natywnej, podobnie jak dobra materialne, takie jak rzeźby, maski, malowidła, a także szczątki przedstawicieli tubylczych kultur (na przykład spreparowane ludzkie głowy, czaszki czy z mumifikowane zwłoki), były traktowane przez Galtunga jako towary, które antropolog wywoził poza granice skolonizowanego kraju, by następnie przetworzyć je w warunkach kapitalistycznych stosunków społecznych w źródło własnego dochodu (kapitał ekonomiczny), prestiżu (kapitał symboliczny) i awansu (kapitał społeczny). W przyjętej przez Galtunga optyce antropolog postrzegany był zatem jako kapitalista przywłaszczający wartość dodatkową towarów (danych i materiałów etnograficznych) wytwarzanych przez społeczności tubylcze, które zgodnie z perspektywą marksistowską mogą być ujmowane w kategoriach proletariatu. Zdaniem badaczy radykalnych antropolog jako „dziecko zachodniego imperializmu” (Gough 1968) stawał się zatem współtwórcą, współuczestnikiem oraz beneficjentem kolonialnego systemu władzy, który podtrzymywał ekonomiczne i polityczne formy wyzysku (zob. Songin-Mokrzan 2014, s. 84).

Ostrze krytyki Galtunga wycelowane było w figurę antropologa kolonialnego, natomiast naszym celem jest podjęcie refleksji nad statusem nas samych — antropologów krytycznych prowadzących badania etnograficzne i piszących na ich podstawie teksty naukowe w nowym kontekście polityczno-ekonomicznym. Sytuacja, z jaką mamy do czynienia współcześnie, każe nam bowiem „przemyśleć antropologię na nowo” (sformułowanie to jest polskim przekładem tytułu książki redagowanej przez Hymesa). I choć argumenty o kolonialnych i imperialnych uwikłaniach Zachodu nadal są podejmowane i rozwijane w ramach studiów postkolonialnych i kulturo-

wych, to w prowadzonych obecnie debatach antropologicznych ich siła krytyczna i potencjał defamalizujący zdecydowanie osłabły. Zmiana warunków polityczno-ekonomicznych, w których przyszło nam uprawiać naukę sprawia, że musimy zmierzyć się z nowego rodzaju mechanizmami władzy, dominacji i podporządkowania. Uważamy, że warto w związku z tym — parafrazując konstatację Gough — postawić pytanie: czy współczesna antropologia krytyczna (i szerzej: antropologia społeczno-kulturowa) nie jest przypadkiem dzieckiem neoliberalizmu? Jaki jest nasz status jako badaczy społecznych? Czy możemy powiedzieć, że jesteśmy kapitalistami, beneficjentami lub współtwórcami kontestowanej rzeczywistości? Chcąc udzielić odpowiedzi na te pytania, wyjaśnijmy najpierw to, co rozumiemy pod pojęciem neoliberalizmu.

NEOLIBERALNE URZĄDZANIE: NOWE KONTEKSTY NAUKI

W naukach społecznych istnieje kilka koncepcji neoliberalizmu opracowywanych w różnych ramach interpretacyjnych: kulturalistyczna (Jean i John Comaroff), systemowa (David Harvey, Loïc Waquant), procesualna (Jamie Peck) oraz inspirowana badaniami prowadzonymi w obrębie studiów nad urzędowaniem (Sam Binkley, Aihwa Ong, Stephen Collier). Koncepcje te, choć bardzo się między sobą różnią, łączy, jak zauważa Mathieu Hilgers (2011, s. 352), rozpatrywanie neoliberalizmu jako zjawiska, które „stoi w opozycji wobec kolektywizmu; definiuje nową rolę państwa; szczególnie nacisk kładzie na indywidualną odpowiedzialność i elastyczność; charakteryzuje się wiarą w to, że wprost prowadzi do rozwoju, zaś wolność jest środkiem do samorealizacji jednostki”. W prezentowanym artykule czynimy użytek z ostatniego z wymienionych ujęć neoliberalizmu, rozwijanego w odwołujących się do myśli Michela Foucaulta studiach nad urzędowaniem (*studies in governmentality*). Podejście to wydaje się nam szczególnie cenne z tego względu, iż pozwala zwrócić uwagę zarówno na makrotechnologie warunkujące sposoby myślenia i działania aktorów społecznych, jak i – co szczególnie ważne dla antropologii — na motywacje oraz zachowania samych podmiotów (mikrotechnologie).

Wyróżniającą cechą perspektywy stosowanej przez Foucaulta i kontynuatorów jego myśli jest rozumienie neoliberalizmu przez pryzmat kategorii urzędowania (*gouvernementalité*). Użyty przez francuskiego filozofa neologizm, który tłumaczony jest na język polski także jako „rządomyślność”, służy do opisanego miejsca styczności między technologiami władzy a technologiami siebie. Te pierwsze technologie w przekonaniu Foucaulta (2000, s. 249): „determinują zachowanie jednostek i podporządkowują je pew-

nym celom lub dominacji — czyli obiektywizują podmiot”, drugie zaś pozwalają „jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia” w celu osiągnięcia pożądanych korzyści kapitałowych (dyspozycji emocjonalno-kognitywnych). Tłumacząc teorię Foucaulta, Sam Binkley wyjaśnia, że „neoliberalne urządzenie zakłada istnienie kontinuum, które obejmuje makrotechnologie, za pomocą których państwa zarządzają populacjami, oraz mikrotechnologie, za pomocą których jednostki zarządzają same sobą. Pozwalając władzy działać «z dystansu», jednostki inkorporują racjonalność władzy politycznej i przekładają ją na własne metody prowadzenia siebie” (Binkley 2009, s. 62). Neoliberalne urządzenie w rozumieniu zaproponowanym przez Foucaulta to zatem ogół racjonalnych technik i narzędzi (zarówno tych o charakterze makro, jak i mikro) umożliwiających zarządzanie podmiotami społecznymi — których działania i zachowania nie miały dotychczas charakteru rynkowego — na wzór podmiotów ekonomicznych (Foucault 2011, s. 267). Zdaniem Foucaulta istota neoliberalizmu sprowadza się do „rozszerzenia schematu człowieka ekonomicznego [*homo economicus* — dod. autorzy] na dziedziny, które nie mają bezpośrednio ekonomicznego charakteru” (Foucault 2011, s. 268). Neoliberalizm w tym ujęciu jest projektem politycznym, w ramach którego to stosunek jednostki do samej siebie podlega uekonomicznieniu za pomocą działań o charakterze strukturalnym i indywidualnym.

W neoliberalnym urzędaniu, jak twierdzi Binkley (2009, s. 62), podmiot zachęcany jest do „kształtowania siebie jako autonomicznej, skoncentrowanej na sobie jednostki oraz do postrzegania własnych zasobów i predyspozycji w terminach kapitału podlegającego inwestycji i zwrotowi”. Konkurująca na kapitalistycznym rynku pracy jednostka jest zobligowana do tego, by pracować nad rozbudowywaniem i wzmacnianiem własnych kompetencji nie tylko przez zewnętrzne w stosunku do niej siły, ale przede wszystkim czyni to zobowiązanie swoim własnym. Cechami tak rozumianego neoliberalnego urzędania jest zatem, z jednej strony, wytwarzanie warunków społecznych i mechanizmów politycznych, w których i za pomocą których w podmiotach społecznych produkowane jest pragnienie stania się przedsiębiorcami samych siebie (Lazzarato 2009, s. 126; Lordon 2012, s. 112). Z drugiej strony zaś sposób działania neoliberalizmu ujawnia się w tym, że dobrowolnie inkorporując racjonalność instytucjonalną jednostki uczą się zarządzać swoimi zasobami, by móc działać w efektywny dla siebie sposób. Frédéric Lordon (2012, s. 82) wskazuje, że wytworzenie „pracowników, którzy sami pobudzają się do działania na rzecz organizacji kapitalistycznej, jest bez wątpienia największym sukcesem neoliberalnego

projektu”. Zdaniem Lordona (2012, s. 56) istotę neoliberalnego przedsięwzięcia określa zatem „dobrowolne podporządkowanie”.

Zastosowanie koncepcji neoliberalnego zarządzania można odnaleźć w analizach społecznych (nie tylko antropologicznych) poświęconych takim przedmiotom i polom badawczym jak: działanie nowoczesnego państwa (Collier 2011), funkcjonowanie specjalnych stref ekonomicznych (Songin-Mokrzan 2016b), medycyna (Petersen, Bunton 2006), relacje klasowe (Buchowski 2017; Mokrzan 2019) czy praktyki psychologii pozytywnej (Rose 1999; Binkley 2011). Tutaj intencją naszą jest jednak to, by — jak wskazaliśmy wcześniej — kategorią tą posłużyć się nie tylko w celu zrozumienia zewnętrznych w stosunku do antropologii zjawisk, lecz nas samych. Argumentujemy bowiem, że niedostrzeżenie faktu, że jesteśmy bezpośrednio wpłątani w rządzące naszymi sposobami myślenia i działania reżimy przedsiębiorczości oraz relacje władzy, i co więcej, uczestniczymy w procesie ich współtworzenia jest „efektem ślepej plamki”. Dlatego też punktem wyjścia do dalszych rozważań czynimy działania na rzecz zmiany polskiego Uniwersytetu przeprowadzane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, a zapoczątkowane ustawami z 2011 i 2018 roku. W naszym przekonaniu owe akty prawne, forsujące neoliberalny model funkcjonowania uczelni, mają znaczący wpływ nie tylko na kwestie formalne i systemowe, to jest strukturę organizacyjną, metody zarządzania instytucją, praktyki biurokratyczne, lecz także na wykształcenie się nowego języka, norm, wartości, strategii oraz — co szczególnie istotne — nowego typu podmiotów społecznych (zob. Kipnis 2008; Songin-Mokrzan 2016a; Mokrzan 2017). W ten sposób przemianie ulega nie tylko infrastruktura Uniwersytetu, ale myślenie o samej nauce, jej zadaniach i celach, a tym samym o roli naukowców we współczesnym świecie. Neoliberalny charakter reform przejawia się w tym, iż mają one na celu przekształcenie Uniwersytetu w instytucję o charakterze rynkowym, która rządzi się podobnymi prawami jak przedsiębiorstwo, badaczy zaś w sprawnych menedżerów zarządzających w sposób świadomy i odpowiedzialny swoimi karierami. Akty prawne są narzędziami, za pomocą których produkowane są podmioty realizujące cele i zadania nowoczesnego, neoliberalnego Uniwersytetu.

Biorąc pod uwagę przywołane rozpoznania, za istotne uważamy podjęcie próby odpowiedzi na następujące pytania: Jakie konsekwencje niosą proponowane przez polityków zmiany? Jakie strategie adaptujemy my — jako pracownicy naukowcy — w odpowiedzi na ich wprowadzenie? Jak ucieleśniamy neoliberalną logikę rządzenia? Jak owe neoliberalne reformy przekładają się na nasze konkretne działania? Jakie reperkusje emocjonal-

ne i kognitywne one w nas wywołują? W jaki sposób staramy się rządzić sobą, by dostarczać korzyści kapitałowych nam samym i zatrudniającym nas jednostkom? Jak sami motywujemy się do pracy na rzecz organizacji kapitalistycznej? Jak przekształcamy się w opisane przez Lordona „pracownicze auto-mobile”?

Poniżej przedstawiamy dwie egzemplifikacje, które ujmujemy w świetle teorii afektów (Lordon 2012) oraz teorii dyspozytywu (Binkley 2011) rozwijanych w studiach nad zarządzaniem. Przywołane przykłady, wywodzące się z naszych własnych doświadczeń, traktujemy jako radykalizację przywołanego na początku postulatu Kirsten Hastrup. Uważamy bowiem, że jeśli mamy defamiliaryzować praktyki antropologów, to należy rozpocząć od swoich własnych praktyk. Być może dzięki temu gestowi w przedstawionych przez nas działaniach i postawach odnajdą się także inni badacze i badaczki, jeśli tylko za namową Alvina W. Gouldnera (2010, s. 468) otworzą się „na własne wnętrze”.

DOŚWIADCZANIE SMUTNYCH I RADOSNYCH AFEKTÓW

Badacze i badaczki, którym bliski jest nurt krytyczny, są obecnie uwiłkani w wielorakie, sprzeczne zależności pomiędzy zobowiązaniami zawodowymi a dążeniem do zachowania integralności własnych przekonań i spójności pomiędzy pracą teoretyczną, działaniami w publicznej przestrzeni Uniwersytetu oraz indywidualną praktyką. Na styku wymienionych obszarów podmiotowej działalności, przecinających się w rozmaity sposób, pojawiają się interesujące z antropologicznego punktu widzenia racjonalizacje, afekty czy mechanizmy retoryczne wytwarzane przez jednostkę w celu wypracowania technik i narzędzi radzenia sobie z zastaną sytuacją. W tej części wywodu swoją uwagę kierujemy na afektywny aspekt praktyk podmiotów społecznych, nas samych, w obliczu zmian wprowadzonych przez neoliberalne reformy Uniwersytetu. Oczywiście, należy pamiętać, iż afektywny pejzaż współczesnego kapitalizmu, w którym dominuje polityczna racjonalność o charakterze neoliberalnym, jest bardzo zróżnicowany w zależności od rozmaitych czynników, począwszy od indywidualnego nastawienia po zawodowy kontekst, w którym jednostka funkcjonuje. Ponadto, co jeszcze bardziej komplikuje sytuację, podmiot może przeżywać te same zdarzenia w bardzo różny sposób; jednego dnia może odczuwać potrzebę manifestowania rozmaitych form oporu, drugiego zaś z nieskrywaną przyjemnością dążyć do osiągnięcia określonych celów i realizacji wyznaczonych zadań. Krajobraz współczesnego kapitalizmu wypełnia — zdaniem Lordona (2012) — szeroka gama afektów:

od smutnych (takich jak frustracja, złość, przygnębienie, lęk) po radosne (spełnienie, szczęście, ulga).

Doświadczenie Marty Songin-Mokrzan

Kiedy zastanawiam się nad wymogami oceny pracowniczej stawianymi współczesnym badaczom w Polsce, najczęściej przychodzi mi do głowy hasło: „tylko nie dać się zwariować”. To mój sposób na radzenie sobie nie tyle z nowym narzędziem „zachęcającym” naukowców do podejmowania zawodowych wyzwań, ile z mechanizmem, który wytwarza się w efekcie jego implementacji. Wywiązanie się ze zobowiązań wobec Uniwersytetu w pierwszej kolejności łączy się z wypełnieniem slotów, a zatem napisaniem co najmniej czterech tekstów naukowych w ciągu czterech lat pracy badawczej. W myśl neoliberalnego zarządzania sfery szkolnictwa wyższego — bez względu na indywidualne przekonania naukowców co do słuszności tej zasady — zarówno uczelnie, jak i badacze muszą ze sobą konkurować. Aby stworzyć odpowiednie warunki do takiego zachowania, trzeba ustalić kryteria, które pozwalają porównywać poszczególne podmioty. W tym celu odwołano się do modelowania matematycznego, które wciąż postrzegane jest jako obiektywny instrument pomiarowy. W ramach tej procedury opracowano odpowiednie algorytmy oraz poddano kwantyfikacji (w nie do końca jasny sposób) zarówno wybrane aspekty pracy naukowej („co za ile”) oraz poszczególne czasopisma i wydawnictwa. W ten sposób, zdaniem technokratów, można przez pryzmat liczb zmierzyć efektywność i produktywność kadry. Nie trzeba zapewne tłumaczyć, że powyższe zasady oceny nie uwzględniają specyfiki pracy w obrębie poszczególnych dyscyplin, które rządzą się bardzo różnymi, nieprzystającymi do siebie prawami; nie obejmują one jednocześnie wszystkich podejmowanych przez nas działań, przyznając tym samym jednym wyższą, innym zaś niższą wartość. W konsekwencji w sytuacji gdy liczy się jak najlepszy wynik (który przekłada się w dalszej kolejności na kondycję finansową zarówno instytucji, jak i jednostki oraz na perspektywę prowadzenia dalszych badań) zadaniem, jakie stawia się uczonym, jest zdobywanie jak najwyższej liczby punktów w wyścigu o jak najlepszą alokację środków i prestiżu. W tak pojmowanym modelu nauki jakość pracy oceniana jest przez pryzmat uzyskanego wyniku i wymaga od nas nieustannego kalkulowania i szacowania tego, co i gdzie „opłaca” się pisać.

Co mam zatem na myśli, gdy powtarzam sobie, żeby nie dać się zwariować? Przede wszystkim jest to próba zachowania pewnego afektywnego dystansu i jednocześnie odmowa przystania na propozycję neoliberalnej

koncepcji Uniwersytetu. Czy jest to jednak możliwe? Czy nie poczuję radości i dumy, kiedy mój artykuł zostanie opublikowany w wysoko punktowanym czasopiśmie? Czy jeśli będę publikować w wydawnictwach, które nie zostały uwzględnione na ministerialnej liście, to czy nie uznam, że moja praca naukowa ma mniejszą wartość niż koleżanki piszącej po angielsku w periodykach zamieszczonych w bazie Scopus? Czy będę doceniała pracę nieprzynoszącą żadnych korzyści punktowych i czy w ogóle będę chciała się jej podjąć? Czy zaczynam patrzeć na czasopisma przez pryzmat przyznanych arbitralnie punktów? Nawet jeśli staram się dziś tego nie robić, to czy jutro nie złapię się na tym, że różnicuję je na tej podstawie? Choć jako antropolożka doskonale zdaję sobie sprawę z faktu, iż jakości mojej pracy nie można zmierzyć za pomocą zewnętrznych wskaźników efektywności i produktywności, to jednocześnie rankingi, które mają obiektywizować moje działania, stają się doskonałym narzędziem emocjonalnej manipulacji: mogą wywołać zarówno frustrację i poczucie niesprawiedliwości, jak i stać się powodem do dumy oraz wewnętrznej satysfakcji. Każda z tych emocji, oznacza przystanie na nowe reguły gry. Neoliberalny model zarządzania Uniwersytetem wprowadza w ten sposób mechanizmy, które mają kreować nasze postawy, a ich głównym celem jest zinternalizowanie przez podmiot pragnienia uzyskania wyższej lokaty. Realizacja tego zadania wiąże się jednak z dokonywaniem wyborów opartych na kalkulacji, szacowaniem, jakie działania ostatecznie opłaca się podejmować. Jest to indywidualistyczne, nastawione na prywatny zysk podejście do nauki, które *implicite* neguje wartość rozmaitych działań zorientowanych wspólnotowo. Gdy zaczynam myśleć o tym, w którym momencie zacząć pisać książkę, żeby zdążyć ją wydać przed ustalonym odgórnie rokiem audytu, albo gdy czuję frustrację związaną z koniecznością wykonywania niepunktowanych zadań lub gdy jestem dumna z pozycji zajmowanej przez moją jednostkę w ogólnopolskim rankingu, wówczas działam jak podmiot neoliberalny. Czy mam jednak inne wyjście? Michał, a jakie ty masz doświadczenia w tym zakresie?

Doświadczenie Michała Mokrzana*

Każdy z nas jest sfrustrowany: zbiorowo cierpimy na brak czasu czy też na „problem” marnotrawienia czasu. Pragniemy, aby doba trwała 48 go-

* Przedstawione w tym fragmencie rozważania oparte są na badaniach realizowanych w ramach grantu pt. *Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów. Antropologiczna analiza coachingu*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki zgodnie z umową UMO-2014/15/D/HS3/00483.

dzin. Wtedy moglibyśmy nie tyle odpoczywać lub spędzać chwile z bliskimi, ile pracować jeszcze więcej. Brak czasu i zmęczenie wywołują w nas lęk i rozgoryczenie. Dlatego też szukamy pomocy w instytucjach eksperckich, które oferują narzędzia do efektywnego zarządzania sobą i przemijającą chwilą. Te w gruncie rzeczy smutne, w sensie Lordonowskim, konstatacje opieram na badaniach etnograficznych przeprowadzonych przeze mnie w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki z osobami, które skorzystały z usług profesjonalnych coachów: menedżerami, przedsiębiorcami i nauczycielami akademickimi. Co jednak ważne, pragnienia te i praktyki służące ich realizacji nie są jedynie własnością badanych przeze mnie osób. Bliskie są one bowiem także mnie — antropologowi krytycznemu uwikłanemu w relacje władzy i podporządkowania. Ja również użyłem coachingu, by wyposażyć się w narzędzia do wydajniejszego zarządzania czasem i poradzić sobie z negatywnymi emocjami. Bezokolicznika „wyposażyć” użyłem tu nie przez przypadek. Nawiązywać ma on do rozwijanej przez Foucaulta koncepcji dyspozytywu, rozumianego jako zespół technik, procedur i narzędzi wykorzystywanych w celu „neutralizowani[a] i wyjaśniani[a] sytuacji nagłych czy nierutynowych. Strategiczna funkcja dyspozytywu zasadza się [...] na tym, że odpowiada on «w danym historycznym momencie [...] na stan zagrożenia»” (Ostrowicka 2015, s. 70). W procesie coachingowym chodzi właściwie o to, jakby powiedział Foucault (2012, s. 320): „by zdobyć pewne wyposażenie, wyposażenie służące do obrony przeciw wszelkim możliwym życiowym wypadkom”. W moim przypadku owym stanem zagrożenia jest brak czasu oraz związany z nim niesatysfakcjonujący poziom produktywności. Pragnąc przezwyciężyć te trudności poszedłem na coaching. Już sama motywacja skorzystania z usług „eksperta duszy” odsłania neoliberalny kontekst, w który jestem uwikłany wraz z osobami, z którymi prowadziłem badania etnograficzne. Do tego sam coaching można określić mianem materializacji neoliberalnych technologii urządzania (por. Binkley 2011; Mokrzan 2017).

Odwołując się do myśli Foucaulta, Binkley (2011) stawia tezę o czasowym wymiarze neoliberalnego dyspozytywu coachingu, który wiąże się z uznaniem przez jednostkę istnienia elementów stanowiących przeszkodę na drodze do osiągnięcia przez nią pożądaných z punktu widzenia neoliberalnej racjonalności postaw przedsiębiorczości i odpowiedzialności. Neoliberalny dyspozytyw coachingu ma zmierzać do przezwyciężenia takich przeszkód, jak: brak pewności siebie, nieumiejętność zarządzania emocjami, niski poziom produktywności. To tymi właśnie elementami starałem się zarządzać w trakcie procesu coachingowego i poza nim. Podczas afektywnej pracy nad sobą, która polegała na wypróbowaniu na sobie narzędzi

coachingowych, takich jak: macierz Eisenhowera, wizualizacje przyszłości, stawianie sobie niewygodnych pytań czy tworzenie kalendarza projektowego, przekształcałem się w neoliberalny podmiot. Kalkulowałem, gdzie publikować wyniki badań i ile czasu przeznaczyć na pisanie publikacji. Podejmowałem decyzje, z jakich nieopłacalnych działań zrezygnować. Pracowałem nad tym, by być asertywnym i nie odczuwać wyrzutów sumienia w związku z odmową udziału w zlecanych mi zadaniach. Dobrowolnie zachęcałem się do tego, by pracować na rzecz neoliberalnego przedsiębiorstwa. Co więcej, zacząłem z tego powodu odczuwać pewną satysfakcję, wiele moich decyzji okazało się bowiem opłacalnych z punktu widzenia „udanej kariery zawodowej”. Działania te przyniosły mi spełnienie: wypełniłem sloty, a moja praca została doceniona. Afekty smutne zamieniłem na afekty radosne — nie zmieniło to jednak wcale stosunków władzy, w które byłem uwikłany. Choć w duchu buntowałem się przeciwko reżimom przedsiębiorczości, to w swoich codziennych działaniach ucieleśniałem neoliberalną logikę rządzenia. Reprodukowałem stosunki władzy, które uważam za problematyczne, a które początkowo przypisywałem jedynie innym: menedżerom, pracownikom działów HR czy też przedsiębiorcom. Reprodukuję je nadal (i sądzę, że nie jestem w tych działaniach osamotniony), bo nie mam/y Marto — chyba — innego wyjścia, nie mamy bowiem najmniejszych szans „na zwycięstwo czy przezwyciężenie GESTELLu” (Tyler 1999, s. 86). Możemy tylko podejmować starania, aby — tak jak mówisz/piszesz — „nie dać się zwariować”. Doświadczenie jednak uczy, że radość i duma to skuteczne narzędzia neoliberalnego przedsięwzięcia współliniowości, o którym pisze Lordon. Afekty radosne posiadają bowiem niebywałą moc uArzmiiania (szerzej na ten temat piszę w: Mokrzan 2019).

PODSUMOWANIE I PYTANIA BEZ ODPOWIEDZI

Tytułem podsumowania warto podkreślić, że ogólne odczucia i nastroje środowiska antropologicznego w reakcji na reformy przeprowadzane w ostatnich latach, delikatnie mówiąc, nie wzbudziły nadmiernego entuzjazmu. Obawy wobec zmian potwierdziły się w momencie ogłoszenia przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego dnia 20 września 2018 r. nowej klasyfikacji dziedzin i dyscyplin naukowych, w myśl której etnologia jako odrębna dyscyplina przestała istnieć. Szczególne zaniepokojenie wzbudziły także nowe sposoby rozliczania naszej pracy badawczej za pomocą kategorii i punktów przyznawanych czasopismom i wydawnictwom, działania na rzecz zbudowania polskiej nauki w oparciu o kilka

wybranych uczelni flagowych, transparentność oceny wniosków konkursowych składanych do Ministerstwa czy nowe reguły postępowania awansowych. Nasze środowisko sformułowało w postaci listów szereg publicznych postulatów oraz stworzyło kilka akcji protestacyjnych w formie zdjęć udostępnianych za pośrednictwem mediów społecznościowych. Przy okazji tych wydarzeń powstał także Akademicki Komitet Protestacyjny, którego działania wspierają głównie przedstawiciele najmłodszego pokolenia.

My, jako badacze, którym bliska jest tradycja antropologii krytycznej, podzielamy obawy naszego środowiska i z rezerwą odnosimy się do reform oferowanych nam przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Niemniej jednak przez przedstawienie egzemplifikacji własnych reakcji na owe zmiany chcieliśmy pokazać, że obok racjonalnie formułowanych protestów, istnieje jeszcze alternatywny obszar naszych działań motywowany afektami, które są wzbudzane w wyniku wchodzenia w kontakt z neoliberalnymi narzędziami implementowanymi w obszarze szkolnictwa wyższego. W świetle tych rozpoznań krytyka transformacji Uniwersytetu nie może przyjmować jedynie formy jawnego i grupowego sprzeciwu. Jej nieodzownym elementem powinna być także indywidualna praca polegająca na próbie zdystansowania się wobec pozytywnych i negatywnych emocji, jakie narzędzia neoliberalnego urzędowania w nas wywołują. Emocje te, jak chcieliśmy przekonać, motywują bowiem nasze działania w sposób, który *de facto* wychodzi naprzeciw zachodzącym zmianom. Z tego punktu widzenia problematyczna nie jest zatem na przykład liczba punktów przyznanych temu czy innemu czasopismu, ale sama lista czasopism, która arbitralnie kwantyfikując poszczególne periodyki, różnicuje je i zaprasza nas do afektywnej gry, odwracając w ten sposób uwagę od właściwego, w naszym przekonaniu, problemu.

Proponowany przez MNiSW model Uniwersytetu rekonceptualizuje nie tylko materialną infrastrukturę instytucji, ale także działa na rzecz przekształcenia sposobu myślenia o nauce jako takiej oraz podmiotach społecznych, które ją współtworzą. Obecnie do tego, by „robić naukę”, sama wiedza naukowa nie wystarcza. W nowych warunkach należy wiedzieć także, jak zarządzać czasem oraz w jaki sposób ustalać priorytety. W tym celu można udać się do wyspecjalizowanych ekspertów, którzy dostarczą narzędzi pomocnych w wyrobieniu odpowiednich nawyków czy wzmocnią nasze kompetencje w zakresie zarządzania emocjami lub wewnętrzną motywację. Działania te legitymizują neoliberalną logikę urzędowania Uniwersytetu, a także stanowią przykład jej ucieleśnienia przez indywidualne podmioty internalizujące pragnienie wewnętrzznego rozwoju, które zdominowało afektywny krajobraz współczesnego kapitalizmu.

W związku z powyższymi rozpoznaniem warto na koniec postawić także pytania, na które, jak sądzimy, niełatwo jest znaleźć odpowiedzi. W jaki sposób możemy reagować na dotykające nas zmiany? Czy mamy zaakceptować nowy Uniwersytet z pełną świadomością konsekwencji, jakie ta transformacja ze sobą niesie? Czy możemy stać się podmiotami sprawczymi? Czy możemy stawiać czynny opór? A może jedyne, co nam pozostaje, to oporna, lecz pokorna reprodukcja norm i wartości neoliberalizmu? I tym samym — czy możemy realizować zadania, jakie przed antropologami stawiali zarówno radykalni krytycy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, jak i „okolicznościowi aktywiści” końca XX wieku? Czy antropologia krytyczna jest w ogóle możliwa? To ostatnie pytanie konfrontuje nas z prawdziwą aporią nurtu antropologii społeczno-kulturowej, z którym otwarcie sympatyzujemy.

A Ty Czytelniku/Czytelniczko, jakie masz doświadczenia w tym zakresie?

BIBLIOGRAFIA

- Asad Talal (red.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London.
- Baer Monika, 2005, *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „(op.cit.)”. *Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne*, nr 27 (6), s. 6–7.
- Baer Monika, 2014, *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław.
- Binkley Sam, 2009, *The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads*, „Foucault Studies”, nr 6, s. 60–78.
- Binkley Sam, 2011, *Psychological Life as Enterprises: Social Practice and the Government of Neo-Liberal Interiority*, „History of the Human Sciences”, t. 24 (3), s. 83–102.
- Brocki Marcin, 2006, *Zaangażowanie — dystans — struktura wiedzy antropologicznej*, w: Marcin Brocki, Konrad Górny, Waldemar Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, s. 61–70.
- Buchowski Michał, 2005, *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.)”. *Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne*, nr 22 (1), s. 6.
- Buchowski Michał, 2006, *Z ideologią za pani siostra*, „(op.cit.)”. *Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne*, nr 30–31 (3–4), s. 7–8.
- Buchowski Michał, 2017, *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Clifford James, Marcus George E., (red.), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Collier J. Stephen, 2011, *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Foucault Michel, 2000, *Techniki siebie*, w: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, s. 247–275.

- Foucault Michel, 2011, *Narodziny biopolityki: wykłady w Collège de France 1978–1979*, tłum. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Foucault Michel, 2012, *Hermeneutyka podmiotu: wykłady w Collège de France, 1981–1982*, tłum. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Freeman Carla, 2014, *Entrepreneurial Selves: Neoliberal Respectability and the Making of a Caribbean Middle Class*, Duke University Press, Durham, NC.
- Galtung Johan, 1967, *After Camelot*, w: Irving Louis Hotowitz (red.), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*, The MIT Press, Cambridge, s. 281–312.
- Gough Kathleen, 1968, *New Proposals for Anthropologists*, „Current Anthropology”, t. 9(5), s. 403–407.
- Gouldner Alvin W., 2010, *Kryzys zachodniej socjologii*, tłum. Paweł Tomanek, Nomos, Kraków.
- Hastrup Kirsten, 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a antropologią*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hilgers Mathieu, 2011, *The Three Anthropological Approaches to Neoliberalism*, „International Social Science Journal”, t. 61(202), s. 351–364.
- Hymes Dell (red.), 1969, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York.
- Kipnis Andrew B., 2008, *Audit Cultures: Neoliberal Governmentality, Socialist Legacy, or Technologies of Governing?*, „American Ethnologist”, t. 35 (2), s. 275–289.
- Kościańska Agnieszka, 2004, *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op.cit.). Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne”, nr 19–20 (6–7), s. 12–13.
- Kubica Grażyna, 2006, *Nasze grono*, „(op.cit.). Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne”, nr 30–31 (3–4), s. 8.
- Lazzarato Maurizio, 2009, *Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social*, „Theory, Culture and Society”, t. 26(109), s. 109–133.
- Lordon Frédéric, 2012, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. Magdalena Kowalska, Michał Kozłowski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Marcus George, Fischer Michael M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago–London.
- Maskovsky Jeff, Susser Ida, 2016, *A Critical Anthropology for the Present*, w: James G. Carrier (red.), *After Crisis: Anthropological Thought, Neoliberalism and the Aftermath*, Routledge, London–New York, s. 154–174.
- Mokrzan Michał, 2014, *Odpowiedź na pytanie, czy kiedykolwiek byliśmy postmodernistami?*, „Etnografia Polska”, t. 58, s. 5–24.
- Mokrzan Michał, 2017, *Dziesięć wyznań albo krępujący chiazm: od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 67–86.
- Mokrzan Michał, 2019, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urzędowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Nugent Stephen, 2012, *Introduction*, w: Stephen Nugent (red.), *Critical Anthropology: Foundational Works*, Routledge, London–New York, s. 7–25.
- Ostrowicka Helena, 2015, *Przemysłu z Michelem Foucaultem edukacyjne dyskursy o młodzieży. Dyspozytyw i urzędowanie*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Petersen Alan, Bunton Robin (red.), 2006, *Foucault, Health and Medicine*, Routledge, London–New York.

- Pool Robert, 1999, *Etnografia postmodernistyczna?*, tłum. Andrzej Zaporowski, w: Michał Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa, Instytut Kultury, s. 268–290.
- Rohrlich-Leavitt Ruby, Sykes Barbara, Weatherford Elisabeth, 1975, *Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives*, w: Rayna R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, s. 110–126.
- Rosaldo Michelle Zimbalist, Lamphere Louise, 1974, *Introduction*, w: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (red.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, s. 1–15.
- Rose Nikolas, 1999, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Free Association Book, London–New York.
- Songin-Mokrzan Marta, 2014, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Łódź.
- Songin-Mokrzan Marta, 2016a, *Transformacja uniwersytetu. „Kultury audytu” i neoliberalne technologie zarządzania podmiotami społecznymi*, „Kultura i Edukacja”, nr 3 (113), s. 242–257.
- Songin-Mokrzan Marta, 2016b, *Etnografia Specjalnej Strefy Ekonomicznej jako przyczynek do antropologii faktycznie istniejącego neoliberalizmu*, w: Wojciech J. Burszta, Piotr Jezierski, Michał Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium: antropologia neoliberalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk, s. 209–234.
- Trawińska Marta, Maciejewska Małgorzata, 2012, *Uniwersytet i emancypacja. Wiedza jako działania polityczne — działanie polityczne jako wiedza*, Interdyscyplinarna Grupa Gender Studies, Wrocław.
- Tyler Stephen, 1996, *Beyond Alphabet. An Interview with Stephen A. Tyler*, „POMO Magazine”, nr 2, z. 1, s. 1–30.
- Tyler Stephen, 1999, *Przed-się-wzięcie post-modernistyczne*, tłum. Ola i Wojciech Kubińscy, w: Michał Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa, s. 67–87.

THE BLIND-SPOT EFFECT: CRITICAL ANTHROPOLOGY IN REGARD TO NEOLIBERALISM

Marta Songin-Mokrzan (University of Lodz),
Michał Mokrzan (University of Wrocław)

Abstract

In this article, the authors argue that critical anthropology must inevitably recognize its intrinsic aporia, which can be illustrated by the “blind spot” metaphor. They use the metaphor to point to a cognitive bias that can be described as the tendency to claim one’s own epistemological objectivity and axiological neutrality while ignoring the fact of being entangled in the object of anthropological critique. To illustrate the blind-spot effect they refer to the visible neoliberalization of Polish academia in the last decade. Their aim is to show how critical anthropologists (re)produce the entrepreneurial regimes, power relations, and mechanisms of subjugation that they critique. For the sake of their argument they use theories

drawn from studies on governmentality, namely affect theory and the idea of the dispositive.

key words: critical anthropology, neoliberalization of academia, studies in governmentality, affect theory, dispositive

słowa kluczowe: antropologia krytyczna, neoliberalizacja Uniwersytetu, studia nad zarządzaniem, teoria afektów, teoria dyspozytywu