Agata Skórzyńska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Czy możliwe jest kulturoznawstwo aktywistyczne? Partycypacja w perspektywie filozofii *praxis*

Abstrakt: Artykuł odnosi się do istotnego z punktu widzenia całej publikacji nakładania się, a zarazem „rozsuwania” czterech podstawowych dyskursów na temat partycypacji/uczestnictwa w kulturze: 1) teoretyczno-kulturowego, zakorzenionego w najważniejszych tradycjach kulturoznawczych, gdzie kategoria uczestnictwa przeważnie dotyczyła podmiotowej aktywności w sferze kolektywnie wytwarzanych przekonań i znaczeń; 2) zakorzenionego w teoriach krytycznych i tradycji studiów kulturowych; 3) zakorzenionego w filozofii politycznej i praktykach społeczeństwa obywatelskiego; 4) zakorzenionego w krytyce i teorii sztuki, w empirycznych, socjologicznych badaniach uczestnictwa w postaci zarówno statystyk kultury, jak i uczestniczących badań w działaniu. Wszystkie te rozumienia mają wiele wspólnego, są także negocjowalne, a tym, co je różni, jest stosunek do zmiany społecznej i przyjmowana koncepcja praktyki. Teoretyczną perspektywą, która w moim przekonaniu pozwala krytycznie uzgadniać je z sobą, jest nowoczesna filozofia *praxis* i współczesne koncepcje praktyki społecznej. W artykule pytam o to, czy istnieje możliwość uzgodnienia z sobą tych dyskursów w modelu badań aktywistycznych, zwłaszcza w kontekście nasilających się debat na temat sprawczości współczesnej humanistyki i powrotu badań kulturowych na „szorstki grunt” praktyk społecznych.

Słowa klucze: uczestnictwo/partycypacja, aktywizm, badania aktywistyczne, uczestniczące badania w działaniu, konstruktywizm, realizm, *praxis*, praktyki społeczne, teoria kultury, studia kulturowe, badania kulturowe

Widma konstruktywizmu
i szorstki grunt rzeczywistości

Tytułowe pytanie: „Czy możliwe jest kulturoznawstwo aktywistyczne?” zainspirowane zostało dyskusją, która toczy się od dłuższego czasu na gruncie nauk humanistycznych. W największym skrócie — chodzi o to, czy możliwe jest, aby

humanistyka zaczęła działać? Jak spowodować silniejsze zaangażowanie badań kulturowych (przede wszystkim polskich) w sferę praktyk społecznych, rozwijając ich program empiryczny? Co więcej: czy tropem innych dyscyplin, możemy sobie wyobrazić performatywną funkcję wiedzy kulturoznawczej?¹ Jeśli tak, na czym wówczas polegać miałyoby jej oddziaływanie na procesy społeczno-kulturowe? W jakich sferach rzeczywistości społecznej badania kulturowe mogą zyskać sprawczość, a w jakich nie? Jakie postawy badawcze niesie to z sobą?

Stawiam te pytania przy okazji dyskusji na temat uczestnictwa w kulturze, aby nieco odwrócić tradycyjny problem badawczy i skoncentrować się na partycypacji nie jako zagadnieniu teoretyczno-kulturowym (choć ten wymiar będzie istotny) czy przedmiocie empirycznych badań społecznych, lecz jako postawie metodologicznej. Tę właśnie postawę w niniejszym artykule będę określać mianem *a k t y w i z m u*. Stawiam je również dlatego, iż nie wzięły się one wyłącznie z dylematów naszej dyscypliny. Formułowane jest dzisiaj często wobec humanistyki w ogóle: do czego jest ona potrzebna komukolwiek? Z jednej strony odczuwamy presję instytucjonalną: oczekiwanie, że tropem innych dziedzin, uprawianych w naukach społecznych lub w modelu science, akademicka humanistyka wypracuje model badań stosowanych lub w inny sposób udowodni swoją efektywność. Z drugiej — odpowiedzi humanistów, jak choćby Marthy Nussbaum² czy Michała P. Markowskiego³, że humanistyka jest potrzebna, ponieważ stanowi warunek *sine qua non* sfery publicznej, przyczyniając się do „poszerzania pola dyskursywnego”, wydają się niewystarczające⁴. Jednocześnie wprowadzają nas jednak w samo centrum sporu o pewien model humanistyki, odziedziczony po filozofach krytycznych ostatnich dekad XX wieku. Przede wszystkim zaś w związku z poststrukturalistycznym wariantem zwrotu językowego, który zyskał niemal hegemoniczną pozycję w światowych studiach kulturowych. Modelu, zza którego coraz silniej wychyla się widmo radykalnego konstrukttywizmu powodującego, że humanistyka działać w rzeczywistości tyleż nie potrafi, ile nie chce.

Spór ten, nasilający się na przełomie stuleci, ma już co najmniej kilka wariantów. Po pierwsze, na gruncie światowych studiów kulturowych na przykład przybrał postać krytyki tekstualizmu i toczył się pod hasłem przywrócenia badaniom

¹ Przez „performatywną” rozumiem sprawczą funkcję wiedzy, a więc w ramach koncepcji performatywności wywiedzionej z teorii języka. Nie jest to w moim przekonaniu tożsame z pojęciem „wiedzy stosowanej”. Ze względu na typ krytyczności, wpisany w koncepcję performatywności w jej poststrukturalistycznych odczytaniach, określenie to pozwala bowiem pokazać, że nie chodzi tu po prostu o badania, którym przyświecają cele czysto praktyczne czy instrumentalne.

² M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów?*, przeł. Ł. Pałowski, Warszawa 2015.

³ M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.

⁴ Więcej na ten temat zob. A. Skórzyńska, *Polityka wrażliwości (w)daje się we znaki*, „Studia Kulturoznawcze” 2014, nr 1 (5), Poznań, s. 173–188.

kultury sprawczości, krytyczności, zdolności do interwencji w rzeczywistość⁵. Po drugie, na gruncie badań społecznych postulowano powrót do zagadnienia praktyki, a wręcz diagnozowano „zwrot praktyczny”, który miałby się przyczynić do rozwoju teorii kultury⁶. Po trzecie, pod koniec ubiegłego stulecia obserwować mogliśmy rosnącą popularność orientacji performatywistycznych oraz, co ważniejsze, próby rewizji tak zwanej eksplozji teoretycznej w obrębie tych podejść, realizowane pod hasłami przywrócenia im skuteczności (choć specyficznie pojętej) — jak w wypadku prac Jona McKenziego⁷. Po czwarte, od dłuższego czasu także w Polsce obserwujemy rosnące zainteresowanie metodologiami tak zwanych badań w działaniu, które skłania też do nawiązania do takich tradycji, jak socjologia interwencyjna, antropologia krytyczna, badania partycypacyjne, etnografia performatywna itp.⁸ Głos w tej debacie zabierają zresztą w ostatnich latach tak prominentni reprezentanci socjologii krytycznej, jak choćby Alain Touraine, który w *Myśleć inaczej* domagał się, aby zrewidować „dominujący dyskurs interpretacyjny”, ignorujący podmiot rzeczywistości — realnie myślących i działających aktorów społecznych⁹. Wreszcie po piąte, coraz intensywniej dyskutuje się, również w Polsce, konsekwencje gwałtownego ruchu, który w światowej filozofii odbywa się pod hasłem zwrotu ku realizmowi, a wymierzony jest przeciw radykalnemu konstruktywizmowi w humanistyce. Ruch ten przybiera przy tym zróżnicowane trajektorie, przyjmuje postać tak zwanego realizmu spekulatywnego, owocuje ujęciami relacyjnymi, nowym materializmem czy projektowaniem tak zwanej humanistyki nieantropocentrycznej.

Zdając sobie w pełni sprawę z odmienności wskazywanych powyżej wariantów tej debaty, nie zamierzam w niniejszym tekście dokonywać po prostu rekonstrukcji jej złożonego intelektualnego zaplecza. W przywołaniu powyższych przykładów chodzi raczej o zarejestrowanie pewnej koincydencji, która — mimo różnic — wszystkie je w moim przekonaniu łączy. Koincydencji, która polega na tym, że niektórzy reprezentanci światowej humanistyki przełomu tysiącleci intensywnie,

⁵ Mam tu na myśli krytyki redukcji tekstualistycznej omawiane przez Ch. Barkera, a reprezentowane między innymi przez takich badawczy, jak Jim McGuigan czy Tony Bennett; Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 469–556; J. McGuigan, *Cultural populism*, London 1992.

⁶ *The Practice Turn in Contemporary Theory*, red. T.R. Schatzki, K. Knorr-Cetina, E. von Savigny, London-New York 2001; A. Reckwitz, *Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing*, „European Journal of Social Theory” 2002, nr 5 (2).

⁷ J. McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Kraków 2011. Więcej na ten temat zob. A. Skórzyńska, *Badania w działaniu*, [w:] *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, red. E. Rewers, Warszawa 2014, s. 375–413.

⁸ *Participatory Action Research. International Contexts and Consequences*, red. R. McTaggart, Albany 1997; *Participatory Action Research Approaches and Methods. Connecting People, Participation and Place*, red. M. Kesby, S. Kindon, R. Pain, Abingdon-New York 2007; *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. H. Červinková, B.D. Gołębiak, Wrocław 2010.

⁹ A. Touraine, *Myśleć inaczej*, przeł. M. Byliniak, Warszawa 2011.

jak określił to Ian James, dystansują się od „paradygmatu lingwistycznego, w dużym stopniu kształtującego to, co funkcjonowało pod nazwą strukturalizmu i poststrukturalizmu”¹⁰. Przyczyną tego dystansowania się miało być między innymi to, że humanistykę spod znaku „porządku znaczących, znaczonych i symboli”¹¹ oraz „tekstu, dyskursu i pisma”¹², intencjonalnie przecież krytyczną i wyraźnie zorientowaną politycznie, zaczęto w końcu posądzać o faktyczne wycofanie się z rzeczywistości społecznej, wygaszanie krytycyzmu i nienadążanie za tym, co dzieje się w świecie. O uprawianie krytyki społecznej w trybie exodusu — ucieczki z systemu, wobec którego „nie ma alternatywy”¹³. Filozofie krytyczne, w których ugruntowana była większość badań kulturowych ostatnich dekad (lingwistycznie zorientowane warianty studiów kulturowych, jak badania feministyczne czy postkolonialne, ale także studia wizualne, badania kultury popularnej, kulturoznawczo zorientowane badania mediów, literatury, sztuki) paradoksalnie miały więc zatracić krytyczny impet i, jak trafnie komentował Abriszewski w odniesieniu do projektu relacyjnej ontologii Brunona Latoura, posługiwały się „widmami, wypędzając to, co realne”¹⁴. Owo dystansowanie się, niejednoznaczne — co bardzo ważne dla tej wypowiedzi — z zerwaniem, przybiera rozmaite postaci i prowadzi do zróżnicowanych konsekwencji, ale stoi za nim bardzo podobny gest. Można, odwołując się do chętnie powtarzanej w podobnych debatach formuły Wittgensteina, nazwać go umownie powrotem „na szorstki grunt” rzeczywistości po dekadach „postmodernizacji” humanistyki.

Celem niniejszego tekstu nie jest jednak sytuowanie się w tym sporze. Zadanie, które chciałabym postawić sobie tutaj, jest znacznie skromniejsze, ale zarazem bardziej konkretne — chodzi mianowicie o to, jakie konsekwencje z tych debat wynikają dla nas wówczas, kiedy chcemy podjąć się realizacji konkretnego projektu w ramach badań kulturoznawczych? Jakie decyzje, postawy i dylematy pociąga za sobą przekonanie, że humanistyka, która chce działać w świecie, musi porzucić utarte tropy „naiwnego antyfetyzizmu”¹⁵ — nie popadać dłużej w paradoksy krytycznych teorii kultury? Jakie ryzyka przekonanie to niesie z sobą oraz jak ich unikać? Pytania te stawiam z dwu konkretnych powodów.

Po pierwsze, postulat przywrócenia sprawczości humanistyce, powrotu do jej krytycznego i publicznego wymiaru podejmowany jest w polskich dyskusjach chętnie, ale nierzadko w dwóch niezależnych od siebie wariantach. Raz bowiem

¹⁰ I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014, s. 11.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015, s. 75–81.

¹⁴ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2012, s. 258.

¹⁵ Por. B. Latour, *Why Has Critique Run of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Enquiry” 30, 2004, nr 2, s. 225–248.

stawia się go jako problem metodologiczny, innym razem jako kwestię etyczną i polityczną. W swoim tekście — tropem niektórych ze wspomnianych powyżej nurtów — będę optować za tym, że wybór postawy metodologicznej i usytuowania społeczno-politycznego badań kulturowych to nie są odrębne przedsięwzięcia, właśnie ze względu na specyfikę przyjmowanych metodologii. Oznacza to jednak, że decydujemy się na pracę w określonym modelu badań kulturoznawczych. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie metodologicznego i instytucjonalnego charakteru kulturoznawstwa w Polsce — nie wszystkie modele badań kulturowych muszą prowadzić do takiego stanowiska. Jeśli jednak przyjmujemy taki wariant rozwoju kulturoznawstwa, w którym spotykają się — jak w wypadku tego tekstu — teorie kultury zakorzenione (między innymi) w pomarksowskiej epistemologii humanistyki, teorii krytycznej, światowych studiach kulturowych oraz kontynentalnej filozofii poststrukturalnej — pytania o metodologiczny status badań będą zawsze ściśle powiązane z określeniem ich społeczno-politycznych implikacji.

Po drugie, narastające zainteresowanie w polskim kulturoznawstwie raczej tradycjami anglo-amerykańskich studiów kulturowych, amerykańskiej antropologii społecznej, ale także właśnie perspektywą performatywną, zwrotem działaniowym czy ujęciami relacyjnymi, niż rodzimymi propozycjami metodologicznymi i teoretycznymi, bierze się z przekonania, że polskie tradycje kulturoznawcze są „niepraktyczne”, „nieempiryczne”, czysto spekulatywne. Zaowocowały różnymi odmianami wyspecjalizowanych „teoretyzmów”. Odesłały przy tym to, co kulturowe, do sfery mentalnej, aksjosemiotycznej, tekstualnej i z postulatami „powrotu na szorstki grunt” rzeczywistości nie pozwalają się nam zmierzyć. Nie dają nam dobrych narzędzi do badania tego, co robią ludzie — uczestnicy kultury. Co więcej — jak ognia unikały właśnie upolitycznienia badań. Choć jest w tym przekonaniu wiele racji, bierze się ono moim zdaniem również z pewnego automatyzmu w odczytywaniu rodzimych teorii kultury i zapoznania ich metodologicznego zaplecza — co będę próbowała także w tym tekście pokazać.

Konkludując uwagi wstępne, należy jednak bardzo wyraźnie powiedzieć, że przyjmując za punkt wyjścia różne odmiany krytyki radykalnego konstrukttywizmu w humanistyce przełomu wieków, z których generalnymi postulatami się zgadzam, nie wszystkie ze wspomnianych propozycji uznaję za równie interesujące. Wprawdzie w odniesieniu do pytania o konkretny model badań kulturoznawczych, który będzie nadążał za dynamiką zmiany kulturowej i pozwoli na nowo określić nasze usytuowanie względem procesów społecznych, wszystkie są niezwykle instruktywne również w tym sensie, że nakazują podjąć rudymentalne zagadnienia metodologiczne. Składają — być może na wyrast — propozycję zainicjowania nowego typu kulturalizmu, który w przeciwieństwie do swoich poprzedników nie będzie tak silnie zopozycjonowany wobec przyrodoznawstwa, nauk ścisłych i technicznych. Po pierwsze, jednak mimo iż wspólnym mianownikiem „powrotu na szorstki grunt” było ujmowanie kultury w kategoriach realistycznych — o czym będzie mowa dalej — nie wszystkie te propozycje dają się

łatwo z sobą pogodzić, nie unikają one także pułapek wcześniejszych odmian badań kulturowych, które starają się krytykować. Po drugie, z punktu widzenia pytania o możliwość metodologicznego aktywizmu w badaniach kulturoznawczych podejściem najbardziej interesującym, a zarazem korespondującym z tradycjami polskiego kulturoznawstwa, wydaje mi się nurt filozofii *praxis* i społecznej teorii praktyk, i to do niego w tym tekście się odniosę. Pozwala bowiem pokazać, że „teoretyzm” polskiego kulturoznawstwa był koniecznym momentem w rozwoju teorii, ale to niekoniecznie oznacza, że był jego jedynym możliwym wariantem. Uważam więc, że aby postawić pytanie o empiryczny program dla kulturoznawstwa i jego sprawczość, warto inspirować się nowymi postaciami realizmu czy ujęciami relacyjnymi, ale warto też postawić pytanie o realizm i aktywizm, wintegrowany w rodzime tradycje. Tym bowiem, co łączy polskie teorie kultury i koncepcje uczestnictwa w kulturze z rozmaitymi, światowymi odmianami „powrotu na szorstki grunt” rzeczywistości, jest właśnie zagadnienie praktyki. Nie chodzi tu już jednak tylko o to, jak kształtuje się relacja między kulturą a praktykami społecznymi (co w kulturoznawstwie jest zagadnieniem doskonale opracowanym), lecz także o to, jak rozumiemy kulturoznawstwo jako praktykę badawczą — usytuowaną wśród innych praktyk społecznych. Zgadzam się przy tym z sugestią Moniki Walczak, kiedy zwraca uwagę, że stosując w odniesieniu do jakiejś dyscypliny lub podejścia określenie badania/studia, mamy przeważnie na myśli raczej czynnościowy/realizacyjny wymiar podejmowanych przez nas projektów niż bardziej fundamentalne kwestie metodologicznego czy instytucjonalno-społecznego statusu dyscyplin pojętych całościowo¹⁶. Do takiego rozumienia badań kulturoznawczych, a więc do ujmowania ich jako praktyki badawczej, chciałabym zmierzać w tym tekście, pokazując jednocześnie, że pociąga to jednak za sobą inne decyzje metodologiczne¹⁷. Również i tę, że na poziomie bardziej ogólnym warto zadeklarować jednak, do jakich szerszych orientacji metodologicznych oraz koncepcji kultury/praktyki kulturowej/partycypacji kulturowej będziemy się odnosić. Uzasadnienie tego wyboru postaram się zilustrować konkretnym przykładem na końcu tego tekstu.

¹⁶ M. Walczak, *Miedzy dyscypliną a badaniami interdyscyplinarnymi. Uwagi o metodologicznym statusie kulturoznawstwa*, „Roczniki Kulturoznawcze” 1, 2010, s. 25.

¹⁷ Przyjmuję tu więc szerokie rozumienie metodologii badań, które zakłada, że określenie metodologicznego charakteru badań empirycznych wymaga także deklaracji dotyczącej przyjmowania szerszych założeń, w tym natury teoriopoznawczej i teoretycznej. Takie rozumienie znajdujemy między innymi w klasycznym podręczniku Stefana Nowaka; jest ono także obecne w metodologii współczesnych studiów kulturowych. Por. S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 2012, s. 13; *Cultural Methodologies*, red. J. McGuigan, London-Thousand Oaks-New Delhi 1997; A. Gray, *Research Practice for Cultural Studies. Ethnographic Methods and Lived Cultures*, London-Thousand Oaks-New Delhi 2003; *Research Methods for Cultural Studies*, red. M. Pickering, Edinburgh 2008.

Badania kulturowe i dyskursy partycypacji

Zacznijmy jednak od interesującego nas tutaj zagadnienia p a r t y c y p a c j i oraz pytania o to, dlaczego ujmowanie aktywizmu jako podejścia w badaniach kulturoznawczych sytuuje nas w samym centrum dyskusji nad tą kluczową kategorią teorii kultury? Intencją przyświecającą publikacji niniejszego tomu było między innymi pokazanie, że partycypacja/uczestnictwo¹⁸ są „gorącymi” terminami dzisiejszych debat o kulturze, nie tylko akademickich. Jednocześnie wokół tego zagadnienia jest też sporo nieporozumień. Gdyby wskazywać na ich główne źródło, zwróciłabym uwagę przede wszystkim na to, że partycypacja/uczestnictwo funkcjonują w kilku zasadniczych obszarach teorii i praktyki — dyskursach. Między konkretnymi użyciami tych terminów widzimy oczywiście silne związki, ale w wielu aspektach „rozsuwają się”, zamiast zagęszczać. Pierwszy, zaliczany do najważniejszych, to dyskurs teorii, czyli naukowe koncepcje kultury i towarzyszące im (*explicite* bądź *implicite*) ujęcia uczestnictwa. Przegląd stanowisk w tej sprawie daje między innymi Magdalena Matysek-Imielińska¹⁹, listę najważniejszych w teoriach kultury sposobów ujmowania zagadnienia uczestnictwa proponował Jan Grad²⁰, ale taki przegląd znajdziemy też w propozycji nowego, relacyjnego ujęcia partycypacji, złożonej przez Marka Krajewskiego²¹. Nie ma więc potrzeby ponownie ich tutaj omawiać, choć warto wspomnieć o dwóch cechach naukowych koncepcji partycypacji. Większość z nich zmierzała do ujmowania możliwie szeroko tego pojęcia, aby uniknąć błędu odziedziczonego po wcześniejszych (tzw. hierarchicznych lub elitarystycznych) koncepcjach filozoficznych i/lub rezerwowania go tylko dla pewnego typu działań lub niektórych tylko sfer rzeczywistości społecznej czy dziedzin ludzkiej aktywności²². W konsekwencji przyjęcie, że uczestnictwo w kulturze dotyczyć może udziału w określonych, ponadjednostkowych systemach przekonań (J. Kmita)²³, procesach semiozy, składających się na układy kultury (A. Kłoskowska)²⁴, ukierun-

¹⁸ Przyjmuję, że pojęcia „partycypacja/uczestnictwo” są synonimami, choć na gruncie praktyk dyskursywnych, które rekonstruuje w tym miejscu, nie zawsze traktuje się te terminy zamiennie.

¹⁹ Por. M. Matysek-Imielińska, *Zużyta kategoria uczestnictwa? Między polską tradycją a perspektywą performatywną*, „Prace Kulturoznawcze” 20 [w druku].

²⁰ J. Grad, *Kultura — uczestnictwo w kulturze — upowszechnianie kultury. (Rozumienie pojęć)*, [w:] J. Grad, W. Kaczmarek, *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu*, Poznań 1996, s. 22–76.

²¹ M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 1, s. 29–67.

²² J. Grad, *op. cit.*, s. 11–13.

²³ J. Kmita, G. Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991; J. Grad, *op. cit.*, s. 12–13; K. Zamiara, *Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury*, [w:] *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, red. K. Zamiara, Poznań 1993–1995, s. 63–71.

²⁴ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983.

kowanych aksjologicznie stylach życia (A. Tyszka)²⁵, wyróżnialnych sposobach życia określonej zbiorowości (R. Williams)²⁶, obiegach kulturowych (S. Hall)²⁷, wspólnotach interpretacyjnych (S. Fish)²⁸, symbolicznym metakomentarzu (C. Geertz)²⁹, prowadzić miało do założenia, że w kulturze uczestniczymy wszyscy, ponieważ przyjmujemy określone przekonania, podzielamy wartości i potrafimy posługiwać się znaczeniami. Oczywiście — jak choćby w wypadku koncepcji partycypacji w kulturze, wywodzącej się z tradycji poznańskiej — zakładano również, że nasze uczestnictwo może być mniej lub bardziej aktywne (oparte, odpowiednio, na respektowaniu bądź akceptowaniu norm i dyrektyw), niemniej teoretyczne ujęcia kultury w XX wieku zmierzały do zaproponowania możliwie holistycznego rozumienia tego pojęcia w taki sposób, aby kategoria uczestnictwa nie oznaczała podejmowania czynności (błąd tzw. ujęć behawioralnych) lub angażowania się w wybrane dziedziny życia społecznego (błąd ujęć hierarchicznych/elitarystycznych). Jak jednak zwraca uwagę Krajewski — teoretyczne ujęcia partycypacji paradoksalnie zaowocowały innym rodzajem redukcjonizmu. Przedmiotowe spojrzenie na kulturę powodowało bowiem tendencję do jej autonomizowania w tym sensie, że sytuowano ją w — by tak rzec — określonej warstwie rzeczywistości: w tym, co mentalne, znaczeniowe, powiązane z wartościami³⁰. Ta mentalna „warstwa” występuje wprawdzie zawsze jako regulator/forma mediacji sfery realizacyjnej (praktyk społecznych, interakcji, konkretnych działań, które podejmujemy), ale wgląd w kulturę, obraz tego, jak w niej uczestniczymy zawsze uzależniony jest od tego, czy potrafimy rozpoznać stojące za praktykami idee, sposoby rozumienia, formy racjonalności.

Drugi dyskurs, posługujący się pojęciem partycypacji, określić można jako polityczny: związany jest przede wszystkim z filozofią i krytyką polityczną, a także praktykami społeczeństwa obywatelskiego. Rozumienie to, ujmujące udział w procesach demokratycznych, zakorzenionych zresztą przeważnie w konkretnych modelach demokracji (bezpośredniej), kieruje naszą uwagę już nie na każdą aktywność podmiotową, lecz na te formy działań, które odnoszą się do domeny spraw wspólnych (sfery publicznej). Za partycypacyjne uznaje się zatem procesy bezpośredniego wpływu obywateli na decyzje polityczne (od protestów zbiorowych przez referenda, samoorganizowanie się), współdzielenie władzy między strukturą/podmiotem politycznym a obywatelami (np. budżet obywatelski, po-

²⁵ A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971.

²⁶ R. Williams, *Culture Is Ordinary*, [w:] *idem, Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, London 1998.

²⁷ S. Hall, *Encoding/decoding*, [w:] *Media and Cultural Studies. Keywords*, red. M.G. Durham, D.M. Kellner, Malden 2006, s. 163–173.

²⁸ S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, przeł. A. Szahaj, Kraków 2002.

²⁹ C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York 1973; *idem, Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005.

³⁰ Por. M. Krajewski, *op. cit.*, s. 45.

woływanie ciał obywatelskich działających przy strukturach administracyjno-politycznych itp.) oraz różne, czasem wyspecjalizowane metody inicjowania tych procesów (konsultacje społeczne, sondaż deliberatywny)³¹. To rozumienie uczestnictwa wywołuje dzisiaj wiele dyskusji również ze względu na dylematy, które z sobą niesie, a na które wskazywali między innymi tacy autorzy, jak Arnstein czy Miessen³². Jego podstawową, ważną dla nas w tym miejscu cechą jest jednak to, że niezależnie od tego, czego procesy partycypacyjne mają dotyczyć (kwestii ustrojowych, finansowania budżetowego, codziennych spraw konkretnej społeczności lokalnej), samo pojęcie partycypacji zarezerwowane zostaje tu do, pojętej względnie autonomicznie, sfery społeczno-politycznej. Dotyczy też form nieoddelegowanego zaangażowania — raczej aktywnego udziału w procesach politycznych niż biernego podlegania im. W przeciwieństwie do teoretyczno-kulturowych ujęć uczestnictwa dyskurs partycypacji obywatelskiej zawsze odnoszony jest jawnie do ideału życia zbiorowego i uprzywilejowuje wizję uczestnictwa jako działania bezpośredniego.

Bliski temu jest również dyskurs trzeci, z którym mamy do czynienia w teorii i krytyce sztuki. Dzieje się tak dlatego, że tutaj pojęcie partycypacji odnosi się przeważnie do praktyk artystycznych, które (po awangardzie i neoawangardzie) starają się łączyć program artystyczny z politycznym oraz z określoną wizją miejsca sztuki w procesach społecznych. Wprost o sztuce partycypacyjnej pisała przede wszystkim Claire Bishop³³ (też krytycznie), ale podobny modus operowania sztuki w sferze publicznej znajdziemy w koncepcjach sztuki w interesie publicznym (M. Kwon)³⁴, sztuki kolaboratywnej (G.H. Kester)³⁵, estetyki relacyjnej (Nicolas Bourriaud, Jacques Rancière)³⁶. Charakterystyczne dla tego dyskursu jest to, że nie każda forma udziału w praktyce artystycznej zasługuje na miano partycypacji. Pojęcie to wiąże się tu przeważnie ze sztuką realizowaną w ramach estetyki performatywności³⁷ z jednej strony, z drugiej zaś ze sztuką mniej lub bardziej jawnie odwołującą się do demokratycznego modelu relacji społecznych lub usiłującą określić typ relacji inicjować³⁸. Bliskie temu trzeciemu jest także

³¹ Por. np. zbiór tekstów: *Partycypacja. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2012.

³² *Ibidem*; S. Arnstein, *Drabina partycypacji*, przeł. J. Bożek, Warszawa 2013, s. 12–39; M. Miessen, *Koszmar partycypacji*, przeł. M. Choptiany, Warszawa 2013.

³³ C. Bishop, *Sztuczne piekła. Sztuka partycypacyjna i polityka widowni*, przeł. J. Staniszewski, Warszawa 2015.

³⁴ M. Kwon, *One Place after Another. Site-Specific Art and Location Identity*, Cambridge, Mass.-London 2002.

³⁵ G.H. Kester, *The One and the Many. Collaborative Art in Global Context*, Durham-London 2011.

³⁶ N. Bourriaud, *Estetyka relacyjna*, przeł. Ł. Białkowski, Kraków 2012; J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kurtyła, P. Mościcki, Warszawa 2008. Zob. także *Sztuka współpracy*, red. E. Rewers, A. Skórzyńska, P. Juskowiak, „Kultura Współczesna” 2013, nr 2 (77).

³⁷ E. Fisher-Lichte, *Estetyka performatywności*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008.

³⁸ N. Bourriaud, *op. cit.*

rozumienie partycypacji, które wkroczyło do krytyki instytucji sztuki, zwłaszcza w postaci nowej muzeologii (Tonny Bennett, Nina Simon)³⁹, gdzie za instytucję partycypacyjną uznaje się tę, która jest otwarta, oparta na równościowej, inkluzyjnej koncepcji publiczności i na angażującym, aktywizującym, a nie kontemplacyjnym czy receptywnym, modelu korzystania z jej oferty.

Wreszcie czwarty dyskurs — instytucjonalno-organizacyjny — wiązać można z publicznymi statystykami kultury, a więc formą badań empirycznych, niepowiązanych ściśle z ustaleniami teorii kultury, które są podstawą organizacji działalności kulturalnej⁴⁰. Realizowane są przeważnie przez pomiar określonych wskaźników uczestnictwa (korzystania z określonej oferty, zasobów czy dóbr kultury). Ten z kolei, w sposób bezpośredni wpływając na regulowanie określonych rozwiązań instytucjonalnych (np. uruchomienie programu wspierania czytelnictwa w związku ze statystykami, które informują o jego spadku), przeważnie opiera się na podobnym do ujęć behawioralnych zrównaniu partycypacji z zachowaniem określonego typu. Warto pamiętać jednak, że w odniesieniu do badań empirycznych od dawna funkcjonuje także inne rozumienie uczestnictwa, związane ze wspomnianymi już nurtami badań partycypacyjnych, w których uczestnik kultury traktowany jest nie jako przedmiot badań (którego zachowania i działania poddaje się obserwacji i pomiarowi), ale ich podmiot i współtwórca.

Przez problem „rozsuwania się” owych czterech dyskursów rozumiem to, iż mimo że każdy z nich mógłby wnieść do praktyki kulturoznawczych badań uczestnictwa wiele (wszystkie obarczone są także problemami), w konkretnych badaniach stosunkowo rzadko dochodzi do prób integrowania ich. W dużej mierze wynika to w moim przekonaniu również z tego, jak rozumiemy model badań kulturoznawczych, który uprawiamy. W efekcie pozostaje jednak wrażenie, że aby w badaniach odnosić się sensownie do zagadnienia uczestnictwa, należy: 1) albo zakorzenić jego rozumienie w tradycjach bliżej powiązanych z emancypacyjno-krytycznymi postulatami studiów kulturowych oraz w ich zadeklarowanym i jawnym związku z dyskursem politycznym niż z rodzimymi tradycjami teoretyczno-badawczymi na przykład po to, aby uchwycić obywatelski wymiar partycypacji kulturowej. To właśnie stosunek do polityczności ma bowiem odróżniać studia kulturowe od polskiego kulturoznawstwa, co jest także wyraźną konsekwencją tego, w jakich okolicznościach historycznych kształtowało się ono — o czym wspominali między innymi Jacek Sójka czy Arkadiusz Nizio⁴¹; 2) inspirować się raczej praktykami pozaakademickimi — w tym przede wszystkim praktykami artystycznymi (ale też obywatelskimi, animacyjnymi, eduka-

³⁹ T. Bennett, *The Birth of Museum. History, Theory, Politics*, London 1995; N. Simon, *Participatory Museum*, Santa Cruz 2010.

⁴⁰ Por. M. Krajewski, *op. cit.*, s. 30–31.

⁴¹ J. Sójka, *Kulturoznawstwo — od znawstwa do dyscypliny naukowej*, „Nauka” 2005, nr 4, s. 100–103; A. Nizio, *Brytyjskie studia kulturowe a polski strach przed polityką*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39), s. 54–67.

cyjnymi) — niż teorią kultury; 3) zaproponować na gruncie refleksji naukowej nowe — silniej powiązane z wymogami współczesnego „powrotu do realizmu” — ujęcia i koncepcje uczestnictwa; 4) w badaniach empirycznych sięgać raczej do narzędzi innych dyscyplin (socjologii i etnografii), ponieważ badania kulturoznawcze w Polsce nie wypracowały własnego programu empirycznego.

W swoim tekście chciałabym jednak wyraźnie pokazać, że w badaniach kulturoznawczych odnaleźć można taką ścieżkę inspiracji, zgodnie z którą wspomniane powyżej dylematy da się rozwikłać. Oznacza to, że nie ma konieczności odrzucania ujęć partycypacji dostępnych w rodzimych tradycjach. Wymagają one jednak zrewidowania i rekontekstualizacji — również w sensie metodologicznym.

Dylematy kulturalizmu Realizm i aktywizm metodologiczny

Zacznijmy od końca. Pytając o możliwość istnienia aktywistycznego modelu badań kulturoznawczych, stawiamy problem, w jakim stopniu przyjmowane przez nas koncepcje uczestnictwa można włączyć w badania empiryczne. Chodzi więc o to, jak dalece perspektywa kulturoznawcza może być przydatna nie tyle jako źródło teoretycznej systematyzacji tego zagadnienia, ile narzędzie obserwacji nowych form partycypacji wynikających ze zmian w kulturze współczesnej? Więcej nawet — jaki ma w tych zmianach udział? Zarysowany tu spór o partycypację, we wszystkich czterech wersjach dyskursywnych, jest w moim przekonaniu efektem tego, że dostrzegamy właśnie wyraźną intensyfikację dynamiki zmian kulturowych i pytamy o to, w jakim stopniu humanistyka za tymi zmianami nadąża. Rzecz nie tylko w mediatyzacji rzeczywistości społecznej, choć ma ona tu znaczenie podstawowe, lecz także w tym, że obserwujemy dzisiaj wyłanianie się i proliferację praktyk społecznych, które z trudem udaje się nam sytuować względem któregośkolwiek z rutynowo przyjmowanych podziałów: na to, co instytucjonalne i pozainstytucjonalne, oddolne i odgórne, podmiotowe i przedmiotowe, materialne i mentalne, lokalne i globalne, biologiczne i społeczne, artystyczne i polityczne, ekonomiczne i kulturowe, indywidualne i kolektywne itp. Wystarczy wziąć za przykład choćby któryś z obserwowanych przez nas w ostatnich latach ruchów aktywistycznych: ruch Occupy, ruch Otwartych Klatek, ruchy Pro-Life i Pro-Choice, miejską „zieloną partyzantkę”, zwolenników architektury pasywnej, stowarzyszenia lokatorskie, STOP-NOP, arabską wiosnę, żeby zauważyć, jak silnie to, co polityczne, twórcze, technologiczne, społeczne, ekonomiczne i symboliczne, splata się dziś w działaniach ich zwolenników. Względność tych podziałów jako rozpoznanie w obrębie refleksji humanistycznej jest zresztą dla nas oczywista już od kilku dekad. Właśnie ona była przecież samym sednem debat w ramach filozofii poststrukturalnej, jeśli weźmiemy za reprezentatywne choćby

tylko koncepcje habitusu, *difference*, *rhizome*, urządzania, taktyczności, płynności, transwersalności, hybrydy, przepływu/pejzażu⁴². Problematyczne było empiryczne ugruntowanie tych rozpoznań. To właśnie zaowocowało zarzutami o radykalny tekstualizm światowych studiów kulturowych i potrzebą wypracowania jakiegoś programu badań. Odpowiedzi były różne — w warunkach amerykańskich na przykład była to silna promocja zintegrowanego modelu badań jakościowych, osadzonego w tradycji krytycznych filozofii społecznych poststrukturalizmu i postmodernizmu⁴³, w warunkach zaś europejskich — obserwowana na przełomie wieków próba rewizji i zintegrowania metod empirycznych socjologii i etnografii, przydatnych dla studiów kulturowych. Takie ambicje miały choćby projekty publikacyjne Jima McGuigana, Pertti Alasuutari, Mathew Pickeringa, Ann Gray, w których dostępne metody i techniki badawcze weryfikowano przez pryzmat podstawowego słownika *cultural studies*: pojęć doświadczenia, narracji, interpretacji, tekstu, dyskursu, biografii, artykulacji, produkcji–konsumpcji itp.⁴⁴ W tym sensie polskie kulturoznawstwo — pożyczające metody z innych dziedzin — niczym specjalnie się od światowych studiów kulturowych nie odróżnia. Moim zdaniem staje dziś zresztą przed dokładnie tym samym zadaniem: przeglądu dostępnych narzędzi i technik badawczych z punktu widzenia tego, w jakim stopniu w zakresie badań kulturowych mogą one być przydatne również ze względu na ich teoretyczne tradycje. Zapominamy także — a pokazuje to świetnie w swoim tekście Magdalena Matysek-Imielińska — że również polskie szkoły teoretyczno-metodologiczne (jak choćby szkoła socjologiczno-kulturowa zapoczątkowana badaniami Antoniny Kłoskowskiej czy Andrzeja Sicińskiego) zaowocowały rozwojem metodologii badań empirycznych, do których z powodzeniem można dziś sięgać, oraz badaniami realizowanymi w modelu interwencyjnym czy publicznym⁴⁵. Badania kulturowe nie są więc w moim przekonaniu skazane na dokładanie „destrukcji do dekonstrukcji” — jak ironizował Bruno Latour.

Jednak — i ta deklaracja ma w niniejszym tekście kluczowe znaczenie — wydaje mi się, że odpowiedź badań kulturowych na postulaty bardziej zdecydowanego zwrócenia ku temu, co w rozmaitych światach społecznych rzeczywiście się dzieje nakazuje dzisiaj przemyślenie orientacji badawczych, które programowo zakładały realizm, materializm i aktywizm (specyficznie jednak pojęty, co postaram się wykazać). W perspektywie wspominanych czterech dyskursów partycypacji oznaczałoby to również, że przestaniemy traktować jako linie demarkacyjne

⁴² Mam oczywiście na myśli horyzont teoretyczny postmodernizmu i poststrukturalizmu, zaznaczony nazwiskami takich autorów, jak: P. Bourdieu, J. Derrida, G. Deleuze, M. Foucault, M. de Certeau, Z. Bauman, W. Welsh, A. Appadurai i inni.

⁴³ Mam na myśli projekt publikacyjny N.K. Denzina i Y.S. Lincoln, *Metody badań jakościowych*, t. 1 i 2, przekł. zbiorowy, red. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa 2009.

⁴⁴ P. Alasuutari, *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, London 1995; A. Gray, *op. cit.*

⁴⁵ Por. M. Matysek-Imielińska, *op. cit.*

podziały na teoretyczne koncepcje uczestnictwa i konkretne praktyki, naukowe i polityczne użycia tego pojęcia, conceptualne i empiryczne sposoby jego wyjaśniania itp., a dostrzeżemy, iż we współczesnych praktykach kulturowych wymiary te splatają się z sobą ściśle. Czy oznacza to jednak, że zakorzenione w klasycznych polskich teoriach kultury ujęcia są w całości nieprzydatne? Czy musimy odrzucać *en bloc* metodologiczne postulaty teorii krytycznej (nawet jeśli nie zgadzamy się już z jej wymiarem diagnostycznym)? Wreszcie — czy rzeczywiście poststrukturalizm, *French Theory*, tekstualizm zawsze oznaczają przyjęcie postawy konstruktywizmu radykalnego? A może rozwiązania trzeba szukać poza wymienianymi tu tradycjami definiowania kultury i uczestnictwa?

Trzy ważne wypowiedzi — jedna, ukierunkowana na pytanie o empiryczne badania uczestnictwa, druga — skoncentrowana na wypracowaniu programu teoretycznego dla studiów kulturowych — trzecia stawiająca problem reorientacji humanistyki w ogóle — mogłyby skłaniać do przekonania, że skuteczny będzie jedynie ten ostatni wybór. Mam tu na myśli wspomnianą już relacyjną koncepcję kultury Marka Krajewskiego czy zaproponowaną przez Samuela Nowaka i Michała Gulika reorientację teoretycznego horyzontu studiów kulturowych w kierunku posthumanizmu i nowego materializmu⁴⁶. Podobny gest proponowała jednak także Ewa Domańska, wskazując na konieczność wypracowania modelu humanistyki nieantropocentrycznej i zwracając się ku bardzo podobnemu zapleczu teoretycznemu⁴⁷. We wszystkich trzech wypadkach mierzenie się dzisiaj z badaniem kultury oznacza opowiedzenie się za ruchem we współczesnej filozofii, który charakteryzowałam na początku. Krajewski buduje swoją propozycję na podstawie ujęcia relacyjnego — teorii aktora-sieci Latoura oraz koncepcji esemblaży DeLandy. Nowak i Gulik kierują uwagę raczej na szerzej rozumiane postulaty tak zwanego realizmu spekulatywnego, posthumanizm i nowy materializm w wersji choćby Leviego Bryanta. W jednym i drugim wypadku propozycje te są odpowiedzią na to, że współczesnych zjawisk kulturowych nie da się już ujmować z perspektyw wyłącznie ludzkiego sprawstwa praktyki kulturowe dzisiaj częściej zawiązują się w toku spotkania ludzi, technologii, innych organizmów i rzeczy oraz powstają w dynamicznym procesie wyłaniania się, utrwalania i zanikania. Choć we wszystkich trzech wypadkach mamy do czynienia z pewną propozycją metodologiczną (obejmującą też rozstrzygnięcia ontologiczne i epistemologiczne), wszystkie trzy pokazują także wyraźnie związek metodologii humanistyki z emancypacyjnym programem politycznym. Dla Nowaka i Gulika posthumanizm oznacza wprost rekonfigurację postulatów emancypacyjnych zawartych od początku w projekcie brytyjskich studiów kulturowych, która pozwo-

⁴⁶ M. Krajewski, *op. cit.*; S. Nowak, M. Gulik, *Co nam zostało po studiach kulturowych. Teoria zaangażowana wobec materializmu i posthumanizmu*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39), s. 4–12.

⁴⁷ E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9–21.

lić ma na wyjście poza klasyczną triadę klasa–rasa–płeć. Domańska deklaruje, że projekt humanistyki nie-antropocentrycznej to także kwestia, w jakim stopniu humaniści są w stanie swoją wiedzą odpowiadać na problemy współczesnego świata — kwestie biopolityczne, ekologiczne. Krajewski wiąże swoją koncepcję z polityką kultury. Skoro tak — zdecydowana, konstruktywistyczna deklaracja polskich teorii kultury i koncepcji uczestnictwa, że badamy przede wszystkim systemy przekonań, wartości i znaczenia — rzeczywiście powodowałaby, że są one niewrażliwe na zjawiska zachodzące w rzeczywistości, albowiem z perspektyw mentalistycznych czy pansemiotycznych nie dostrzeżemy złożoności dzisiejszych form uczestnictwa w kulturze.

Problem jest złożony, ponieważ dotyczy podwójnej natury idei realizmu i aktywizmu wpisanych w stare i nowe perspektywy materialistyczne, w stare i nowe koncepcje kultury, w tym w tradycję zarówno polskiego kulturoznawstwa, jak i światowych studiów kulturowych. Podwójnej natury: dotyczy bowiem zarówno rozstrzygnięć metodologicznych, jak i określenia społeczno-politycznego usytuowania badań jako praktyki w relacji z innymi praktykami społecznymi.

Zacznijmy od metodologii. Tu konieczność przyjmowania nowych, posthumanistycznych ujęć kultury oznaczałaby zajęcie stanowiska w obrębie opozycji realizm–konstruktywizm. Mówiąc inaczej, przyjmujemy te ujęcia, albowiem w przeciwieństwie do klasycznych propozycji mentalistycznych i semiotycznych (konstruktywistycznych) spełniają wymóg realizmu. Problem w tym, że z punktu widzenia metodologii realizm możemy rozumieć dwojako: jako stanowisko ontologiczne (rzeczywistość badana istnieje jako fakt — w wersji radykalnej) i jako postulat epistemologiczny (do rzeczywistości jesteśmy w stanie dotrzeć bezpośrednio). Podobnie rzecz się ma z konstruktywizmem: pojęcie to może oznaczać, że przyjmujemy, iż badana rzeczywistość w całości jest konstruktem mentalnym (znów wersja radykalna na poziomie ontologii) lub że nie jesteśmy w stanie docierać do rzeczywistości badanej inaczej niż przez mentalne konstrukty. Problem polega na tym, co świetnie omawia Abriszewski, opracowując nie inną koncepcję, jak Brunona Latoura relacjonizm właśnie, że w historii nauk przyrodniczych i humanistycznych wybór realizm/konstruktywizm nie był wyborem w obrębie prosto pomyślanej opozycji. To raczej continuum wielu stanów i stanowisk pośrednich⁴⁸.

Jesteśmy więc sobie w stanie z powodzeniem wyobrazić propozycje badawcze, które — zakładając, że postrzegamy świat kulturowy poprzez konstrukcje mentalne — jednocześnie nie sugerują, że w kulturze nie zachodzą zdarzenia, działania, że nie przynoszą one materialnych efektów, nie powodują zmian fizycznych, politycznych czy ekonomicznych, nie angażują afektów i zmysłów. Jak się to ma do koncepcji kultury i uczestnictwa w kulturze, którymi dysponujemy? Zarówno w tradycji kulturoznawczej (J. Kmita), jak i socjologiczno-kulturowej

⁴⁸ K. Abriszewski, *op. cit.*, s. 205–212.

(A. Kłoskowska), a także u podstaw studiów kulturowych w ich klasycznej postaci (R. Williams) zdecydowanie świadomościowy charakter tych stanowisk wiąże je w oczywisty sposób z konstruktywizmem. W polskiej odmianie wiąże je silnie również ze względu na wyraźne ukierunkowanie tych teorii na pewien typ kulturalizmu, z którego wyrastały. Ten zaś znajdował zakorzenienie w tradycji zwrotu hermeneutycznego (czy szerzej — humanistyki niemieckiej spod znaku „rozumienia”) ze specyficznymi (jak w wypadku Znanieckiego) próbami integrowania hermeneutyki z pragmatyzmem oraz z tradycji lwowsko-warszawskiej odmiany filozofii analitycznej, która zadecydowała o bardzo silnym logicznym, lingwistycznym i semiotycznym ukierunkowaniu polskiej refleksji kulturowej (choćby w wydaniu Ossowskiego)⁴⁹. Z drugiej strony warto pamiętać o innych tradycjach, do których te trzy koncepcje sięgały przede wszystkim w wymiarze epistemologicznym. W opracowaniu marksowskiej epistemologii humanistyki szkoła poznańska wyraźnie zwracała uwagę na realizm jako postawę metodologiczną przeciwstawiającą się instrumentalizmowi, a nie konstruktywizmowi⁵⁰. Oznacza to, że interesuje nas relacja między konstrukcją teoretyczną a rzeczywistością społeczno-kulturową. Realizm taki zakłada, że przyjmujemy punkt widzenia tego, co się w rzeczywistości społeczno-kulturowej dzieje, co robią ludzie, jak działają, w jakich warunkach i jakie przekonania na ten temat mają, i że nie jest to wyłącznie mentalna konstrukcja badacza, lecz pewien stan rzeczy. Obserwujemy go jednak w podwójnym ruchu idealizacji i konkretyzacji, pracy pojęciowej i jej empirycznej weryfikacji — a więc także w procesie teoretycznej konstrukcji⁵¹. Brało się to z wyraźnie zadeklarowanego w filozofii Marksa, choć nie we wszystkich odczytaniach akceptowanego, przekonania, że świat społeczny nie zachodzi inaczej niż przez materialne i mentalne praktyki społeczne. Jak zauważała zaś Kłoskowska:

zachowanie i działanie ludzi określone zostały jako podstawowy termin przyjętej w niniejszej pracy koncepcji kultury. [...] Zgodnie z przyjętym tu stanowiskiem zarówno zewnętrzne działania [...], jak ich świadomościowa strona związane są nierozłącznie z materialnymi, fizycznymi zjawiskami bytu. [...] Źródło kulturalnych zjawisk zostało więc przez Marksa jednoznacznie określone. Równie jednolicie i konsekwentnie rozumiany był ich materialistyczny, tzn. fizyczny, realny charakter. [...] Żaden realistycznie myślący współczesny teoretyk rozwoju ludzkiego nie może odrzucić lub pominąć natury jako podstawy społeczno-kulturalnej rzeczywistości ludzkiej⁵².

Podobnie nieoczywisty charakter miał również kulturowy materializm Williamsa, co zresztą pozwoliło Kazimierzowi Kowalewiczowi pytać nie tylko

⁴⁹ O źródłach polskiej refleksji kulturoznawczej por. np. J. Sójka, *op. cit.*; oraz *idem*, *Źródła refleksji kulturoznawczej*, „Kultura Współczesna” 1999, nr 1, s. 7–18.

⁵⁰ Por. *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, red. J. Kmita, Poznań 1973, zwłaszcza zaś J. Kmita, *Dyrektywa realistycznego ujmowania praw idealizacyjnych*, [w:] *ibidem*, s. 181–205.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² A. Kłoskowska, *op. cit.*, s. 40–41.

o zbieżność chronologiczną, lecz także o podobną trajektorię i podobne ambiwalencje rozwoju koncepcji Kłoskowskiej i autora *Culture and Society*. W wypadku fundatora *cultural studies* zasadnicza orientacja na materialne praktyki i antropologiczne rozumienie kultury nie wykluczały, ze względów analitycznych, traktowania wytworów symbolicznych jako głównego obszaru zainteresowań socjologii kultury. I odwrotnie — w wypadku Kłoskowskiej analityczne rozróżnienie między kulturą materialną, symboliczną i socjetalną nie wykluczało pytania o wytwory powstające „poza zasadą autoteliczności”⁵³. Swoiste rozdarcie tych trzech koncepcji między, z jednej strony — przyjęciem, że kultura składa się z działań, zdarzeń i materialnych praktyk, a z drugiej — obstawaniem przy tym, że teorię kultury interesuje przede wszystkim to, co znaczące, symboliczne, mentalne tłumaczyć można warunkami społecznymi, w których koncepcje te klarowały się (choć w wypadku tradycji brytyjskiej i polskiej odmiennymi). Za budowaniem koncepcji kultury we wszystkich trzech przypadkach stała intencja usankcjonowania odrębnego, naukowego pola refleksji, co siłą rzeczy prowadzić musiało do wyraźnego zarysowania granic jej przedmiotu (chciałoby się powiedzieć, że to proces naukowej emancypacji/legitymizacji samego pojęcia kultury). Jest też jednak inna przyczyna, która powoduje, że są to propozycje znacznie bardziej subtelne, niż sugerowałyby to opozycja realizm–konstruktivism. Spojrzenie na rzeczywisty świat zdarzeń, działań oraz relacji między tym, co materialne i symboliczne — na praktyki społeczne — przede wszystkim było rozumiane w tych koncepcjach jako punkt widzenia badacza kultury. Oznacza to, że budowanie teorii kultury to „destylowanie” pewnego mentalnego konstruktu, niezbędnego do wyróżnienia z rzeczywistości tego, co badacza interesuje. Siłą rzeczy i z konieczności jest to jednak naznaczone redukcjonizmem. Rzecz nie w tym, że badacz kultury nie uczestniczy w praktykach, nie obserwuje praktyk, nie ma świadomości ich rzeczywistego charakteru — w tym sensie spuścizna marksowska umożliwiała stanowisko a k t y w i z m u m e t o d o l o g i c z n e g o (jako postaci, mimo wszystko, raczej postawy realistycznej) przeciw instrumentalizmowi⁵⁴. Konstrukcje badacza nie są jednak takie same, jak konstrukcje tworzone przez innych uczestników kultury. Mówiąc inaczej — choć akcenty w kulturoznawstwie, socjologii kultury i studiach kulturowych w relacji między epistemologią, ontologią społeczną a teorią polityczną rzeczywiście rozkładają się odmiennie — we wszystkich tych ujęciach, nad którymi się tu zatrzymujemy, problem praktyki społecznej potraktowano jako epistemologiczny problem nauki. Pytano więc, jak teoria dociera do praktyk i do jak rozumianych praktyk dociera. Kwestia tego, jak kulturoznawstwo sytuuje się jako praktyka wobec innych, nie

⁵³ K. Kowalewicz, *Kłoskowska i Williams, czyli o pewnej zbieżności w czasie*, „Kultura i Społeczeństwo” 15, 2011, nr 2–3; A. Kłoskowska, *op. cit.*, s. 532–562.

⁵⁴ Por. np. J. Topolski, *Aktywistyczna koncepcja procesu dziejowego*; oraz *idem*, *Strukturalizm Levi-Straussa*, [w:] *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, s. 255–273, 362–382.

była więc pierwszorzędna. Nie oznacza to oczywiście — zważywszy na założenie wszystkich trzech koncepcji, że nauka jest jedną z dziedzin kultury — że było to zagadnienie zupełnie nieistotne.

Potencjalnie więc, inspirując się nimi, można pytać nie o analityczne rozróżnienia i mentalne korelaty praktyk i obiektów, lecz o sposoby działania i współdziałania badacza z innymi uczestnikami kultury. Takie pytania zaczęto przecież stawiać, koniec końców, w empirycznie rozwijanych projektach polskich badań socjologiczno-kulturowych. Koncepcje brytyjskie też ostatecznie (choć raczej w związku już z dorobkiem Halla i jego współpracowników) zaowocowały badaniami empirycznymi. Najslabiej ten drugi gest wykonano w polskim kulturoznawstwie, ale nie oznacza to, że go nie wykonano w ogóle lub że nie można go wykonać.

Praxis przywraca polityczność kulturze? Realizm i aktywizm polityczny

Rzecz rozbija się więc być może właśnie o to, jaki status nadamy w projektach metodologicznych samemu pojęciu praktyki. To, pochodzące z filozofii marksowskiej — jak słusznie podkreślał Leszek Koczanowicz — doprowadziło na gruncie studiów kulturowych do spotkania teorii kultury z filozofią polityki⁵⁵. Stanęlibyśmy więc wobec kolejnego z rozwiązań, które wypunktowałam powyżej, a które jest dzisiaj w Polsce chętnie przyjmowane: realistyczne ujmowanie zagadnienia partycypacji wymaga odwrótu od rodzimych ujęć kultury i zwrócenia się raczej ku brytyjskim studiom kulturowym. Prowadzi do rozwijania programu empiryczno-politycznego i włączania się w konkretne działania, w zamian budowania tekstualnych analiz — w praktykę artystyczną, praktyki popularne, w aktywizm polityczny. Tu znów sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Przyjęcie perspektywy praktyk jako kluczowego zagadnienia badań kulturowych prowadzi nas do konstatacji, że kultura zawsze jest pojęciem politycznym, tzn. zawsze stosujemy ją na opisanie pewnego wyobrażenia o życiu zbiorowym. *Praxis* wszak, usytuowana pomiędzy *theoria* a *poiesis*, zawsze była kategorią odnoszoną do domeny spraw wspólnych, do wyobrażenia o relacjach społecznych, o sferze publicznej⁵⁶. Inspiracje koncepcją *praxis* (i *practice* w teorii socjologicznej), które pojawiły się w zakresie studiów kulturowych, miały w dodatku swoje źródło nie w antycznej, lecz już w nowożytnej — a więc krytycznej — postmarksowskiej wersji. Sam Marks wprawdzie, poza enigmatycznymi sformułowaniami z *Tez o Feuerbachu*, nigdy wyrażnej koncepcji

⁵⁵ L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wrocław 2005; zwłaszcza rozdział *Kultura i polityka*, s. 51–94.

⁵⁶ Chodzi oczywiście o Arystotelesowską koncepcję *praxis*. Na ten temat zob. np. D.F. Pilaro, *Back to the Rough Ground of Praxis*, Leuven 2005.

praktyk nie zaproponował, a metoda idealizacji-konkretyzacji ostatecznie doprowadziła go do analitycznej redukcji czynników sprawczych w świecie do determinizmów bazowych. Potencjalnie jednak sugestią o zachodzeniu życia zbiorowego nie inaczej niż w splotach mentalnych i materialnych czynników dało się w oparciu o jego formułę rozwinąć i to stało się przedmiotem kulturalistycznych, niedeterministycznych postaci marksizmu — od Labrioli, Gramsciego, Lukácsa po szkołę frankfurcką⁵⁷. O tych źródłach nowożytnej filozofii *praxis* Koczanowicz wspomina, by wyraźnie zwrócić jednak naszą uwagę, że na grunt studiów kulturowych zagadnienie praktyk wkroczyło także pod postacią — ściśle powiązanych z paradygmatem lingwistycznym i tekstualnym — strukturalizmu i poststrukturalizmu. Dwudziestowieczna teoria praktyki rozwija się więc pod auspicjami Althussera, Bourdieu, Austina i Searla, Wittgensteina, Foucaulta, ale też Williamsa, a ostatecznie również Judith Butler i innych. Jak konkluduje bowiem autor, za odwołaniem w teorii kultury do koncepcji praktyk stoi pewna podstawowa intuicja:

Zgodnie z tą intuicją działanie jest pierwotne, a systemowe (i w konsekwencji instytucjonalne) formy, jakie może przyjmować, są efektami krystalizacji działań. Perspektywa ta w oczywisty sposób wymusza „nominalistyczne” [realistyczne — A.S.] traktowanie kultur, jedynym ich powiązaniem jest, używając terminologii Wittgensteina, rodzinne podobieństwo. Kultura (w liczbie pojedynczej) oznacza wtedy rodzinę podobieństw praktyk ukierunkowanych na produkcję znaczenia, których zarówno forma, jak i miejsce w całości systemu społecznego, tworzą niepowtarzalne, kontekstualne konfiguracje⁵⁸.

Co jednak z tej specyficznej integracji krytycznego wymiaru filozofii *praxis* z jej pragmatyngwistycznymi zastosowaniami wynika? Jeśli naszymi przewodnikami po teorii kultury stają się już nie sam Marks, nie realizowane pod hasłami publicznego intelektualizmu teorie krytyczne, nawet nie strukturalizm Althussera, lecz Wittgenstein, Bourdieu czy Foucault, docieramy do innego modelu intelektualizmu, który (nie bez trudności i paradoksów, na których wyjaśnienie nie ma tu miejsca) nie traktował relacji między *episteme* a *fronesis* (teorią a praktyką) jako opozycji, a praktyki badawczej (humanistycznej/społecznej) jako przedsięwzięcia odrębnego od innych społecznych praktyk. Tak samo jak one badanie praktyk pociąga za sobą konkretne materialne działania, uwzględnia ich konkretne uwarunkowania i myślowe/znaczeniowe korelaty. W tym celu jednak trzeba, wzorem Zygmunta Baumana, potraktować praktykę nie jako zagadnienie epistemologiczne, lecz ontologiczne i pokazać, że kultura (w tym badanie kultury) nie przejawia się w *praxis*, ale jest procesem wyłaniania się i zanikania różnych praktyk społecznych⁵⁹. Izolowanie zaś jej komponentu myślowego (w tym wyspecjalizowanego komponentu myślenia humanistycznego) jest w gruncie rzeczy niemożliwe, a to oznacza, że w ślad za Wittgensteinem powinniśmy być co najmniej nieufni

⁵⁷ Taką linię rozwoju dwudziestowiecznej filozofii *praxis* proponował m.in. A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, London-New York 2014.

⁵⁸ L. Koczanowicz, *op. cit.*, s. 73.

⁵⁹ Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2012.

wobec racjonalnej spekulacji, czystego teoretyzmu, niewykłanego w rzeczywiste procesy społeczne:

weszliśmy na gładki lód, gdzie brak tarcia, i gdzie warunki są zatem w pewnym sensie idealne; ale z tego powodu właśnie nie umiemy tam chodzić. Chcemy chodzić, a więc potrzeba nam tarcia. Zatem z powrotem na szorstki grunt!⁶⁰

W tej perspektywie widać jednak dopiero, dlaczego w studiach kulturowych silniej niż w polskim kulturoznawstwie doszło do spotkania kultury z polityką. Postawiona w centrum rozważań i właśnie ontologiczna perspektywa praktyk pozwalała bowiem dopiero zauważyć, że realizm i aktywizm mogą być rozpatrywane jednocześnie jako formy myślenia i sposoby działania, jako praktyka teoretyczna i polityczna. W konsekwencji jednak i cytaty z Koczanowicza wyraźnie to pokazuje; teoria kultury powinna się już wówczas opierać *de facto* na myśleniu relacyjnym i materialistycznym, nie sytuując się przy tym po żadnej ze stron opozycji realizm–konstruktywizm, ponieważ komponentu mentalnego (znaczeniowego) i materialnego w perspektywie praktyk nie da się od siebie oddzielić. Myślenie relacyjne — w tym o relacji czynników znaczących i materialnych w kształtowaniu się społecznych całości (zbiorowości) jako dynamicznych wiązań, a nie stabilnych residuów czy układów — nie jest bowiem w żadnym wypadku wynalazkiem współczesnych *science studies*, nowej, realistyczno-materialistycznej filozofii czy estetyki po „lekcji Althussera”⁶¹, ale, po prawdzie, jest jednym z głównych osiągnięć strukturalizmu (tam, gdzie w grę wchodził plan diachronii) i jego krytyk z perspektywy „post-”, na co wyraźnie zwracał uwagę już Bauman⁶².

Dlaczego jednak poświęcamy temu zagadnieniu tyle miejsca? Dziś perspektywa teorii praktyk motywowana bywa tymi samymi intencjami, co ujęcia nieantropocentryczne, realizm spekulatywny i ontologia relacyjna. Najwyraźniej widać to w pracach Schatzkiego, Rekwitza, Knorr-Cetiny i Pickeringa⁶³. Oba punkty widzenia zresztą bywają — jak w wypadku tego ostatniego autora — udatnie z sobą łączone. Różnica polegałaby w największym skrócie na tym, że teorie praktyk mimo wszystko silniejszy nacisk kładą na to, jak dochodzi w toku wyłaniania się „tymczasowych aranżacji, ludzi artefaktów i rzeczy”⁶⁴ do splotu myślenia i działania. Ujęcia zaś relacyjne i posthumanizm pytają raczej o to, gdzie usytuowane jest sprawstwo i w jaki sposób na powstawanie tych aranżacji wpływają aktorzy nieludscy. Różnica tyleż subtelna, co fundamentalna. Powoduje jednak, że centrum rozważań stają się na nowo pomyślane związki między działaniem a wiedzą, a także formy wiedzy, które pozwalają nam dostrzegać nowe relacje. Wiedzy —

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 107.

⁶¹ J. Rancière, *Althusser's Lesson*, przeł. E. Batista, New York 2011.

⁶² Z. Bauman, *op. cit.*, s. 8–86, 165–226.

⁶³ *The Practice Turn in Contemporary Theory*; A. Reckwitz, *op. cit.*

⁶⁴ T.R. Schatzki, *Introduction: Theory of practice*, [w:] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, s. 15–16.

przypomnijmy — nie dość, że niezbudowanej na hierarchii (teoria i praktyka lub wiedza badacza i wiedza innych uczestników kultury), lecz także niepopadającej w restrykcyjne rozróżnienie humanistyka–przyrodznawstwo–technika itp., stawiającej problem realizmu i aktywizmu w ich podwójnym znaczeniu: jako formy myślenia i sposobu działania zarazem.

Dlaczego jednak perspektywa praktyk, upierająca się przecież mimo wszystko, iż w polu walk o kulturę i politykę głównym rozgrywającym są praktyki znaczące, wydaje mi się bardziej przydatna na polu badań kulturowych?

Z pomocą może przyjść Chantal Mouffe, która też w odwołaniu do kategorii konstruktywizmu dokonuje kolejnego odróżnienia — na kompozycjonizm i agonizm. Podobnie jak wielu współczesnych filozofów stawia pytania o przyczyny wycofania się, exodusu krytyki społecznej ze świata skonstruowanych relacji politycznych. Nawiązuje w tym miejscu do słynnego zarzutu Latoura, że krytyka polityczna „straciła werwę”:

Latour twierdzi, że choć krytyka mogła wykonać dobrą robotę w podważaniu przesądów i złudzeń, koniec końców obnażyła swoje ograniczenia przez to, że opierała się na ostrym rozróżnieniu między naturą i kulturą, i założeniu, że za zasłoną zjawisk istnieje jakiś „prawdziwy świat”. Dziś to przekonanie zostało podważone. [...] Znaczy to, że [...] powinno się porzucić opozycję między skonstruowanym i nieskonstruowanym. Zamiast tego należy pytać, czy coś jest dobrze, czy źle skomponowane⁶⁵.

Mouffe wyraźnie destyluje tutaj właśnie ów polityczny komponent ontologii relacyjnej, a z wpisaną weń zasadą immanencji relacji się zgadza — w innych miejscach do jej dostrzeżenia była jej zresztą potrzebna polityczna reinterpretacja filozofii praktyki Wittgensteina⁶⁶. Kompozycjonizmowi zarzuca jednak wyraźnie — z perspektyw autorskiej agonistyki — że nie dostrzega w ontologii relacji ich bardzo ważnego wymiaru: władzy. Relacje ludzi i rzeczy nie tylko komponują się i można je dekomponować, ale także zawsze przez kogoś są artykułowane, a część z tych artykułacji jest hegemoniczna. W tym sensie, osadzona w języku Gramsciego i Althussera, teoria hegemonii Laclaua i Mouffe pokazuje, że pewien typ relacjonizmu w teorii społecznej obecny jest od bardzo dawna właśnie w postaci pojęcia artykułacji czy tymczasowych koniunktur uwarunkowań mentalnych i materialnych. W efekcie:

Ruch Latoura polegający na eliminacji krytycznego wymiaru — ponieważ jest osadzony w niedostatecznej epistemologii i jego próbą przekierowania krytycznego impetu ku kompozycjonizmowi ma, moim zdaniem, osłabiające skutki polityczne — uniemożliwia ujawnienie i zakwestionowanie relacji władzy⁶⁷.

⁶⁵ Ch. Mouffe, *op. cit.*, s. 87.

⁶⁶ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 77–95.

⁶⁷ Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, s. 88–89.

Wróćmy więc do problemu partycypacji i pytania o to, czy w badaniach kulturowych musimy wykonywać ruch ku nie-antropocentrycznym, relacyjnym ontologiom, aby nie popadać w mentalizm, pansemiotyzm i konstruktywizm? Jednocześnie czy nie wylewamy jednak dziecka z kąpielą, pozbywając się wszelkich (również ukonstytuowanych na koncepcjach języka) narzędzi do badania tego, co w kulturze dominujące? Zarzucając klasycznym ujęciom uczestnictwa redukcjonizm, popadamy być może tym samym w redukcjonizm innego rodzaju — wynikający z niedostrzegania tego, że niezależnie od tego ilu nowych aktorów włączymy do gry, rozgrywanymi w relacjach władzy pozostaną ostatecznie ci, którzy wytwarzają znaczenia?

Proponuję to pod rozwagę z dwóch powodów. Problem „rozsuwających się” dyskursów partycypacji, który sprawia, że badania kulturowe (i publiczne statystyki, i teorie uczestnictwa) idą swoją drogą, a praktyki uczestnictwa (artystyczne, polityczne, animacyjne i edukacyjne, a nade wszystko nasze codzienne) swoją, bierze się w moim przekonaniu nie z tego, że nie potrafimy dostrzegać złożoności współczesnych zjawisk kulturowych albo że nie umiemy się pogodzić z tym, że myślenie zawsze jest jakąś postacią redukcji — skrótem od praktyki⁶⁸. Nie dzieje się tak również dlatego, że dobrze opracowany teoretyczny program relacji znaczenie—działanie w klasycznych teoriach jest już nieskuteczny w wyjaśnianiu sfery zjawisk kulturowych. Upieram się bowiem przy tym, że nadal jest niezbędny właśnie z powodów, dla których Mouffe obstaje przy tym, żeby włączać się w sferę społeczną nie w trybie chłodnej dekompozycji, lecz gorącej reartykulacji. Nie dzieje się tak również dlatego, że rodzime teorie kultury nic w tej sprawie nie miały do powiedzenia, choć poprzestały na stanowisku realizmu i aktywizmu epistemologicznego, kwestię ontologii praktyk i teorii politycznej tracąc nieco z pola widzenia. Jeśli postulat kulturoznawstwa aktywistycznego ma zakładać, że realizm i aktywizm to nie tylko stanowisko poznawcze, sposób patrzenia na rzeczywistość, ale też forma praktyki (bycie w rzeczywistości i działanie w niej), tym elementem, którego polskie teorie kultury nie rozpoznały, jest praktyka badawcza, rozumiana jednak nie jako *episteme*, lecz *fronesis*.

Metoda i polityka aktywizmu? Przykład i zadanie do podjęcia

Problem możliwości aktywistycznego modelu badań kulturoznawczych należy więc skonkludować przykładem konkretnych badań oraz ich dylematów — także wynikających z faktu, że najprawdopodobniej tym wyzwaniem, przed którym ów model stoi, jest właśnie opracowanie relacji między wiedzą humanistyczną,

⁶⁸ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, s. 85.

przyjmowanymi teoriami kultury i partycypacji a badaniem jako praktyką, towarzyszącą mu wiedzą praktyczną, niezbędnymi umiejętnościami, elementami praktycznie (a zatem także politycznie pojętej) postawy intelektualnej itp. Z całą mocą jednak chciałabym w tym miejscu zastrzec, że odnoszę się do projektu, który wciąż jest w opracowaniu i nie jest zakończonym przedsięwzięciem badawczym. Podejmując się w dziedzinie kulturowych studiów miejskich (a więc oryginalnej polskiej propozycji metodologicznej)⁶⁹ badania praktyk współczesnego aktywizmu miejskiego, stanęłam bowiem przed szeregiem dylematów jak te, które chciałam zarysować w niniejszym tekście. Przede wszystkim przed tym, iż rozległy teoretyczny zasób studiów kulturowych skutecznie problematyzuje dzisiaj pozycję badacza, który zamierza się angażować w rzeczywistość badaną w trybie metodologicznego i politycznego aktywizmu. Na gruncie teoretycznym świetnie rozpoznaje się dzisiaj wyłanianie się nowych form aktywizmu miejskiego — jak choćby w dobrze opracowanej przez Przemysława Plucińskiego typologii współczesnych ruchów miejskich w Polsce⁷⁰. Odnosząc się do niedługiej przecież historii tych ruchów, autor skorzystał z interpretacji dynamiki rozwoju miejskiego aktywizmu (od ruchów kontrkulturowych po miejskie demokracje z czasów kryzysu neoliberalnego konsensu), zaproponowanej przez Margit Mayer⁷¹. Proponując jako element diagnozy sytuacji w Polsce roboczą typologię tych ruchów (neoanarchistyczne, lokatorskie, neomieszczańskie, formalnie działający trzeci sektor), autor potwierdza przy tym tezę o zanikaniu wyraźnego programu politycznego (jako opartego na idei prawa do miasta programu — historycznie rzecz biorąc — rewolucyjnego) na rzecz polityki życia codziennego i wyraźnego, raczej socjokulturowego niż obywatelsko-politycznego ukierunkowania większości współczesnych ruchów aktywistycznych⁷². Diagnoza ta dobrze wpisuje się zresztą w zarysowane powyżej rozsuniecie się kulturowego i politycznego rozumienia partycypacji, bliska byłaby przy tym temu, co na temat współczesnej praktyki sztuki partycypacyjnej orzekała także Bishop⁷³. Jest to rozpoznanie ugruntowane we współczesnej filozofii politycznej, w którym jednak z pola widzenia tracimy nieco rozkład konfliktów (relacji władzy jako relacji wprost politycznych) w działalności tych ruchów, które zaliczamy do „kulturowych”, związanych ze sferą życia codziennego, ze stylem życia, z praktykami artystycznymi i animacyjnymi, z polityką kultury raczej niż z polityką w ogóle. Moje własne rozpoznania jednak, wynikające z udziału praktycznego i badawczego w jednym z takich ruchów — poznańskim sztabie antykryzysowym na rzecz kultury i Poznańskim Kongresie

⁶⁹ Por. *Kulturowe studia miejskie*.

⁷⁰ P. Pluciński, *Miejskie (r)ewolucje. Radykalizm retoryki a polityka reformy*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 3 (9), s. 133–157.

⁷¹ *Ibidem*, s. 141–144.

⁷² *Ibidem*, s. 145–146.

⁷³ C. Bishop, *Partycypacja i spektakl*, przeł. P. Juskowiak, „Kultura Współczesna” 2013, nr 2 (77), s. 35.

Kultury⁷⁴ — przeczyłyby tej diagnozie. Kilkumiesięczna obserwacja tego lokalnego ruchu, a także funkcja moderatora prac jednej z grup roboczych skłaniają raczej do postawienia tezy, że był to doskonały przykład reartykulacji⁷⁵ w obrębie sektorowo pojętej działalności kulturalnej, która jednocześnie miała być (i do pewnego stopnia stała się) reartykulacją *stricte* politycznego układu sił w konkretnym mieście. Perspektywa odśrodkowa, uczestniczącego badania w działaniu, pozwala bowiem w wielomiesięcznych pracach i dyskusjach środowisk kulturalnych Poznania dostrzec elementy „demokracji performatywnej”⁷⁶ i „polityki rzeczy małych”⁷⁷, które z punktu widzenia podziału na to, co kulturowe i polityczne nie są widoczne. Uzasadnienie tej tezy wymaga jednak podjęcia się dwóch zadań: z jednej strony praktyka wyłaniania się, rozwoju i wygaszania podobnych ruchów aktywistycznych wraz z wszystkimi ich dostrzegalnymi elementami (kto w nich uczestniczy, jakie działania podejmuje, jaką wiedzę dysponuje, jaka nowa wiedza i nowe formy praktyki w efekcie działania ruchu udało się zaproponować, w jakim trybie pracowano itp.) wymagają analizy i interpretacji. Z drugiej strony — niezwykle ważne jest także dokonanie autoewaluacji pozycji badawczej, która zarówno w sensie politycznym, jak i metodologicznym zakładała postawę aktywizmu: udział w działaniach ruchu i jednocześnie ich bezpośrednią obserwację. To przedsięwzięcie wymaga jednak tego, czego w moim przekonaniu w polskich badaniach kulturoznawczych nadal bardzo brakuje — systematycznej refleksji nad tym, czym jest sama praktyka badawcza: jakiej nowej wiedzy i nowych umiejętności wymaga od nas, i usystematyzowania narzędzi, którymi dysponujemy. Jest to w każdym razie jakieś zadanie do podjęcia.

⁷⁴ Sztab antykryzysowy na rzecz poznańskiej kultury zawiązał się w 2011 roku jako reakcja na nieudany start Poznania w konkursie o tytuł ESKK i działał do grudnia 2011, kiedy zakończył się Poznańskim Kongresem Kultury. Zgromadził liczne środowisko pracowników instytucji kultury, reprezentantów NGO i osób prywatnych. Przez kilka miesięcy pełniłam funkcję moderatora jednej z grup roboczych opracowującej zagadnienie promocji kultury do raportu zaprezentowanego podczas PKK. Bliższe informacje oraz raport zob. <http://poznanski-kongres-kultury.pl/aktualnosci/podsumowanie-rocznej-dzialalnosci-sztabu-antykryzysowego-na-rzecz-poznanskiej-kultury/> [dostęp: 3 kwietnia 2016].

⁷⁵ Ch. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*.

⁷⁶ E. Matynia, *Demokracja performatywna*, Wrocław 2008.

⁷⁷ J. Goldfarb, *Polityka rzeczy małych. Siła bezsilnych w mrocznych czasach*, Wrocław 2012.

Is methodological activism in cultural studies possible? Participation in the perspective of the philosophy of praxis

Abstract

The main aim of the paper is to refine and highlight one of the topics of this book, which is the overlap of several different understandings of cultural participation: 1) based on cultural theories and traditional, continental cultural studies discourses, where participation was usually understood as a contribution of the subject to the collective systems of beliefs; 2) based on the “critical theories” of culture, British cultural studies, political philosophy and critique or art theory and practice, where the term participation is often used to explain a grassroots, bottom-up activity, civic participation and a contribution of individuals and groups to public domain, 3) based on the political philosophy and the political practice, 4) based on contemporary theory and critique of art practices, empirical social research of cultural participation. All of these understandings have a lot in common, they are negotiable as well. What differentiates them, possibly, is the concept of social/cultural change which they involve. However, the concept of relation between action, knowledge and beliefs which they assume is far more important. The theoretical perspective, which in my opinion can serve as a way to negotiate these approaches, is modern philosophy of praxis and contemporary theories of social practice. I discuss whether there is a possibility to integrate these discourses in the model of activist research for Polish cultural studies in the context of increasingly intensifying debates around the performativity of cultural research and the need to “came back to the rough ground” of social practice.

Keywords: participation, activism, activist research, participatory action research, constructivism, realism, praxis, social practice, cultural theory, cultural studies, cultural research

Bibliografia

- Abriszewski K., *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Kraków 2012.
- Alasuutari P., *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, London-Thousand Oaks-New Delhi 1995.
- Arnstein S., *Drabina partycypacji*, przeł. J. Bożek, [w:] *Partycypacja. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2012.
- Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. H. Červinková, B.D. Gołębiak, Wrocław 2010.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2012.
- Bennett T., *The Birth of Museum. History, Theory, Politics*, London 1995.
- Bishop C., *Partycypacja i spektakl*, przeł. P. Juskowiak, „Kultura Współczesna” 2013, nr 2 (77).
- Bishop C., *Sztuczne piekła. Sztuka partycypacyjna i polityka widowni*, przeł. J. Staniszewski, Warszawa 2015.
- Bourriadu N., *Estetyka relacyjna*, przeł. Ł. Białkowski, Kraków 2012.
- Cultural Methodologies*, red. J. McGuigan, London-Thousand Oaks-New Delhi 1997.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S., *Metody badań jakościowych*, t. 1 i 2, przekł. zbiorowy, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa 2009.

- Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9–21.
- Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, red. J. Kmita, Poznań 1973.
- Feenberg A., *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and The Frankfurt School*, London-New York 2014.
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, przeł. A. Szahaj, Kraków 2002.
- Fisher-Lichte E., *Estetyka performatywności*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008.
- Geertz C., *The Interpretation of Culture*, New York 1973.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005.
- Goldfarb J., *Polityka rzeczy małych. Siła bezsilnych w mrocznych czasach*, Wrocław 2012.
- Grad J., *Kultura-uczestnictwo w kulturze-upowszechnianie kultury (Rozumienie pojęć)*, [w:] *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu*, Poznań 1996.
- Gray A., *Research Practice for Cultural Studies. Ethnographic Methods and Lived Cultures*, London-Thousand Oaks-New Delhi 2003.
- Hall S., *Encoding/decoding*, [w:] *Media and Cultural Studies. Keywords*, red. M.G. Durham, D.M. Kellner, Malden-Oxford-Carlton 2006.
- <http://poznanski-kongres-kultury.pl/aktualnosci/podsumowanie-rocznej-dzialalnosci-sztabu-antykryzysowego-na-rzecz-poznanskiej-kultury/> [dostęp: 3 kwietnia 2016].
- James I., *Nową filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014.
- Kester G.H., *The One and the Many. Collaborative Art in Global Context*, Durham-London 2011.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1983.
- Kmita J., *Dyrektywa realistycznego ujmowania praw idealizacyjnych*, [w:] *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, red. J. Kmita, Poznań 1973.
- Kmita J., Banaszak G., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991.
- Koczanowicz L., *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wrocław 2005.
- Kowalewicz K., Kłoskowska i Williams, czyli o pewnej zbieżności w czasie, „Kultura i Społeczeństwo” 55, 2011, nr 2–3.
- Krajewski M., *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 1.
- Kwon M., *One Place after Another. Site-Specific Art And Location Identity*, Cambridge Mass.-London 2002.
- Latour B., *Why Has Critique Run of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Enquiry” 30, 2004, nr 2.
- Markowski M.P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
- Matynia E., *Demokracja performatywna*, Wrocław 2008.
- Matysek-Imielińska M., *Zużyta kategoria uczestnictwa? Między polską tradycją humanistyczną a perspektywą performatywną?* „Prace Kulturoznawcze” 20, 2016 [w druku].
- McGuigan J., *Cultural Populism*, London-New York, London 1992.
- McKenzie J., *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Kraków 2011.
- Miessen M., *Koszmar partycypacji*, przeł. M. Choptiany, Warszawa 2013.
- Mouffe Ch., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.
- Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
- Nizio A., *Brytyjskie studia kulturowe a polski strach przed polityką*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39).
- Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 2012.
- Nowak S., Gulik M., *Co nam zostało po studiach kulturowych. Teoria zaangażowana wobec materializmu i posthumanizmu*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39).
- Nussbaum M.C., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów?*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2015.

- Participatory Action Research Approaches and Methods. Connecting People, Participation and Place*, red. M. Kesby, S. Kindon, R. Pain, Abingdon-New York 2007.
- Participatory Action Research. International Contexts and Consequences*, red. R. McTaggart, Albany 1997.
- Partycypacja. Przewodnik krytyki politycznej*, Warszawa 2012.
- Pilaro D.F., *Back to the Rough Ground of Praxis*, Leuven 2005.
- Pluciński P., *Miejskie (r)ewolucje. Radykalizm retoryki a polityka reformy*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 3 (9).
- The Practice Turn in Contemporary Theory*, red. T.R. Schatzki, K. Knorr-Cetina, E. von Savigny, London-New York 2001.
- Rancière J., *Althusser's Lesson*, przeł. E. Batista, New York 2011.
- Rancière J., *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kurtyła, P. Mościcki, Warszawa 2008.
- Reckwitz A., *Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing*, „European Journal of Social Theory” 5 (2), 2002.
- Research Methods for Cultural Studies*, red. M. Pickering, Edinburgh 2008.
- Schatzki T.R., *Introduction: Theory of practice*, [w:] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, red. T.R. Schatzki, K. Knorr-Cetina, E. von Savigny, London-New York 2001.
- Simon N., *Participatory Museum*, Santa Cruz 2010.
- Skórzyńska A., *Badania w działaniu*, [w:] *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, red. E. Rewers, Warszawa 2014.
- Skórzyńska A., *Polityka wrażliwości (w)daje się we znaki*, „Studia Kulturoznawcze” 1 (5), 2014.
- Sójka J., *Kulturoznawstwo — od znawstwa do dyscypliny naukowej*, „Nauka” 2005, nr 4.
- Sójka J., *Źródła refleksji kulturoznawczej*, „Kultura Współczesna” 1999, nr 1.
- Sztuka współpracy*, red. E. Rewers, A. Skórzyńska, P. Juskowiak, „Kultura Współczesna” 2013, nr 2 (77).
- Topolski J., *Aktywistyczna koncepcja procesu dziejowego*, [w:] *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, red. J. Kmita, Poznań 1973.
- Touraine A., *Myśleć inaczej*, przeł. M. Byliniak, Warszawa 2011.
- Tyszką A., *Uczestnictwo kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971.
- Walczak M., *Miedzy dyscypliną a badaniami interdyscyplinarnymi. Uwagi o metodologicznym statusie kulturoznawstwa*, „Roczniki Kulturoznawcze” 1, 2010.
- Williams R., *Culture Is Ordinary*, [w:] *idem, Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, London 1998.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.
- Zamiara K., *Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury*, [w:] *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, red. K. Zamiara, Poznań 1993/1995.