Prace Kulturoznawcze 20 | Wrocław 2016

DOI 10.19195/0860-6668.20.8

Magdalena Matysek-Imielińska

Uniwersytet Wrocławski

Zużyta kategoria uczestnictwa? Między polską tradycją humanistyczną a perspektywą performatywną

Abstrakt: W obszarze polskiej myśli humanistycznej kategoria „uczestnictwo w kulturze" była szeroko eksploatowana. Obecnie coraz częściej pojawiają się głosy o „końcu kultury uczestnictwa", o tym, że jest to zużyta kategoria badawcza. Zamiast tego podkreśla się dynamiczny charakter zmian w kulturze współczesnej i konieczność zwrócenia uwagi na „działaniowy" aspekt, podkreślając sprawczość podmiotów. Stąd w obszarze myśli o kulturze daje się zauważyć zainteresowanie perspektywą performatywną. W polskiej myśli humanistycznej poszukuję takich koncepcji uczestnictwa, które wykraczają poza obszar związany ze sztuką (kreślących relację dzieło–odbiorca) i aktywistyczne zaangażowanie (wskazujących na np. opór czy ruchy społeczne). Interesują mnie raczej te propozycje teoretyczne, które wiążą się z kategorią codzienności, praktyk społeczno-kulturowych, a nawet z kategorią praxis. Przypominając je, stawiam pytanie, czy perspektywa performatywna może być inspirująca i pomocna w redefinicji i uwspółcześnieniu kategorii uczestnictwa w kulturze.

Słowa-klucze: uczestnictwo w kulturze, codzienność, sprawczość, praktyka, *praxis*, polska myśl o kulturze

„Uczestnictwo w kulturze" jest jedną z tych kategorii, których wędrówkę jako kluczowych pojęć humanistyki można byłoby śledzić w różnych dyscyplinach oraz w poprzek różnych paradygmatów i perspektyw badawczych ostatnich dekad: od kulturoznawstwa krytycznego, na przykład w postaci brytyjskich studiów kulturowych, po postulat Michela de Certeau, by odzyskać codzienność, aż do perspektywy performatywnej. To również ważny termin w polskiej tradycji myślenia o kulturze. Nie jest zatem kategorią właściwą jakiejś konkretnej perspektywie badawczej, a raczej ujawnia się tam, gdzie podejmowane są badania nad aktywnością (sprawczością) człowieka w sferze różnie pojmowanej kultury.

W ramach kulturoznawstwa krytycznego na przykład, a głównie w brytyjskich studiach kulturowych, „uczestnictwo" stanowiło jedną z podstawowych kategorii badawczych. To w tej tradycji wykorzystywano bowiem je, by pokazać, że

© for this edition by CNS

„kultura jest zwyczajna”[1], kładąc w ten sposób akcent na twórczą zdolność ludzi do konstruowania wspólnych praktyk znaczących. W modelu kulturoznawstwa krytycznego z czasem jednak uczestnictwo łączono z praktykami oporu, uruchamianego dzięki „praktykowaniu teorii”. Niezbędna okazała się Gramsciańska kategoria *praxis*, która z powodzeniem łączyła działanie i refleksję. Obszarem zainteresowania stały się więc działania wymykające się władzy dominującego. W tej krytycznej perspektywie ambicje kierowano na denuncjowanie opresji, wskazywanie dominujących form kontroli społecznej i próby przeciwstawienia się jej. Stąd często kojarzone było z aktywizmem społecznym, ruchami mniejszościowymi. Uczestnictwo w kulturze rozumiane jako codzienne taktyki zwykłych ludzi, twórcze budowanie własnych mikroświatów, lokalne negocjowanie intersubiektywnej rzeczywistości przysłonięte zostało w ten sposób aktywizmem ruchów kontrkulturowych, aktywistycznymi ambicjami mówienia w imieniu „słabego podmiotu”[2].

Kategoria uczestnictwa okazała się też niezbędna w różnych tradycjach i obszarach badawczych przy okazji myślenia o sztuce, również gdy ukrywano ją pod szyldem terminu „kultura”. Wykorzystywana była głównie do śledzenia partycypacji w obserwowalnych zachowaniach grupowych, wytworach tak rozumianej kultury i instytucjach kulturalnych, a także do badań odbioru sztuki, które skoncentrowane były na rozpoznaniu indywidualnego procesu recepcji utworu artystycznego. Często pod tym hasłem pojawiały się badania nad tzw. potrzebami kulturalnymi, zarówno indywidualnymi, jak i zbiorowymi, oraz badania społecznej świadomości artystycznej.

Jednak w obszarze nauk społecznych zaznaczyła się również wyraźna tendencja do porzucenia badań nad zinstytucjonalizowanymi formami aktywności. Zwrócono się w stronę codzienności, rozwijając ciekawe dociekania w socjologii życia codziennego. W pierwszej fazie korzystała ona, podobnie jak performatyka, z ustaleń i inspiracji socjologii fenomenologicznej (głównie Alfreda Schütza), interakcjonizmu symbolicznego i teatrologicznych metafor Ervinga Goffmana czy etnometodologii. Dziś socjologia codzienności wydaje się wyrazem nadążania

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

[2] W tradycji brytyjskich studiów kulturowych, i w późniejszej ich „kontynuacji” (np. Manifeście Nowych Studiów Kulturowych — *Kultura bliska ciału* autorstwa Henry'ego Jenkinsa, Tary McPherson i Jane Shattuc, „Kultura Popularna” 2008, nr 1), można oczywiście znaleźć wiele ciekawych badań codzienności i zwykłego uczestnictwa w kulturze (zob. np. *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów Szkoły z Birmingham*, red. i wyb. M. Wróblewski, Toruń 2012). W moim przekonaniu badania te stanowią jednak najmniej reprezentatywną postać studiów kulturowych, w których przeważała perspektywa komunikacyjna. W jej ramach badano media oraz kwestie retoryki, hermeneutyki, zagadnienia perswazji i odbioru treści czy mechanizmy narzucania ideologii. A uczestnicy kultury najczęściej traktowani byli jako „miejsce”, w którym zderza się kod i jego odczytanie. Z drugiej strony, za sprawą Gramsciańskich pojęć hegemonii i ideologii, rozwijano krytyczne badania mające głównie na celu demaskowanie dominacji.

© for this edition by CNS

nauk społecznych za zmieniającą się rzeczywistością, która w coraz większym stopniu jest fragmentaryczna, niestała, procesualna. Piotr Sztompka socjologię codzienności określa jako taką, która unika redukcjonizmu właściwego z jednej strony socjologii wielkich struktur społecznych, a z drugiej — mikrosocjologii badającej więzi i relacje małych grup. Ta „trzecia socjologia", według Sztompki, pokazuje, jak tradycyjne dla tej dyscypliny problemy (nierówności społeczne, globalizacja, świadomość zbiorowa) przejawiają się w ludzkim, codziennym, zwykłym doświadczeniu. W tym sensie zmieniła ona obszar zainteresowań badawczych, nie przeorientowała jednak zasadniczego metateoretycznego założenia i ambicji badawczych podpowiadających, że życie codzienne jest przejawem działania wielkich struktur społecznych, soczewką, w której skupiają się ogólne problemy społeczne. Choć to nadal interesująca perspektywa badawcza, to odnotować trzeba, że w ramach tej „trzeciej socjologii" uczestnictwo często konceptualizowane jest jako aktywność nie w obszarze kultury, lecz w świecie społecznym pojmowanym bardzo szeroko[3].

Pewną szansą na rozszerzenie kategorii „uczestnictwa w kulturze" na życie codzienne okazały się studia z zakresu performatywizmu, które pozwoliły zobaczyć uczestniczący w kulturze podmiot, a właściwie akt jego działania. Zwrócono w nich uwagę na obecność podmiotu, a nawet jego cielesność[4]. Hasłem przewodnim stało się Schechnerowskie pojęcie „zachowane zachowanie"[5], rozumia-

[3] Do współczesnej socjologii codzienności w Polsce można byłoby zaliczyć propozycje badawcze Marka Krajewskiego oraz jego koncepcję uczestnictwa w kulturze. Może wydać się ona zachęcająca, bo skupia się właśnie na życiu codziennym, a uczestnictwo w nim czyni czymś zwyczajnym. Ale z drugiej strony relacyjny charakter tak konceptualizowanego pojęcia „uczestnictwo", w moim przekonaniu sprawia, że kategoria ta staje się zbyt pojemna. Dotyczy ono bowiem wszystkich/wszystkiego, co wchodzi w relacje z innym i na niego oddziałuje. Krajewski, jak się zdaje, poważnie traktuje postulaty współczesnej posthumanistyki i chce uczynić aktorem działającym również podmioty-nie-ludzkie. Ale taka rehabilitacja materialności czy ucieleśnienia gubi istotne dla mnie znaczenie wytwarzania sensów z fenomenów, które przecież same sensowne nie są, a dopiero działanie, akt, nadaje im owe znaczenia. O ile sprawczość przypisać można podmiotom-nie-ludzkim, o tyle jednak wywoływane przez ten podmiot zmiany możliwe są dzięki relacji z człowiekiem/ludźmi. Tym samym autor pomija ważne pytanie o to, w czym się uczestniczy. Nie chcąc rozstrzygać, czym jest kultura, ani opowiadać się za jakąś konkretną definicją czy koncepcją kultury, uważam, że kategoria „uczestnictwo w kulturze" odnosić się powinna do aktów działania w sferze kultury (dotyczyłaby np. działań autotelicznych, a w innych koncepcjach, np. aktów nadawania znaczeń czy realizacji wartości), a nie świata w ogóle. Zob. M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo" 2013, nr 1.

[4] Nie chcąc rozstrzygać istotnych z punktu widzenia historii współczesnej humanistyki kwestii, zaznaczyć należy jedynie, że dla rozwoju badań z zakresu performatyki istotne były kategorie wypracowane, ale też na nowo konceptualizowane przez Michela de Certeau (m.in. „wynalezienie codzienności", „strategie" czy „taktyki"). Studia performatywne ponadto wywodzą się z wielu źródeł i sytuują w poprzek różnych dyscyplin, wykorzystując selektywnie różne ich ustalenia badawcze.

[5] R. Schechner, *Performatyka: wstęp*, przeł. T. Kulikowski, Wrocław 2006, s. 54.

© for this edition by CNS

ne jako żywa aktualizacja i transformacja społecznych systemów symbolicznych, jako ucieleśniona aktualizacja sił kulturowych. Zaś historycy idei performansu, czy zwrotu performatywnego, wskazują na zainteresowanie kulturową dynamiką, zmianą, przekształceniami, które można pojmować jako „działania polityczne", często określane jako proces liminalny, transgresja, jako rodzące się w szczelinach struktur społecznych nowe formy aktywności, podważające to, co normatywne, zinstytucjonalizowane. Dlatego by oddać charakter owych perfomansów, McKenzie pisze, że dzisiejsze wyzwanie brzmi „performuj — albo społeczeństwo cię znormalizuje"[6]. Perspektywa ta umożliwia zatem konceptualizację sposobów aktualizowania się sensów i wartości, wcielania ich w zachowania i wydarzenia. W efekcie odwraca spojrzenie od kultury w stronę uczestnictwa w niej, od dzieła ku procesowi tworzenia, od systemu norm do form ich realizacji, ucieleśnienia, aktualizowania, od tekstu w stronę jego kontekstu, od *langue* do *parole*, czyniąc przedmiotem swego badania uczestnictwo, działanie, ciało, obecność, nie język, lecz pisanie, nie dzieło, lecz czytanie. Performans należy zatem traktować jako narzędzie analizy. Stąd, odsunąwszy dotychczasowe ujęcia kultury, zwracając się w stronę uczestnictwa, stylów życia, badając modus działania, odzyskując codzienność, możliwe stało się poszukiwanie „zachowanego zachowania", tego, co subtelne, w procesie, transformujące, subiektywne czy intersubiektywne, powstające w trakcie wymiany[7].

Pomimo łączenia perspektywy teatrologicznej i antropologicznej mającego ukazać aktywne, ucieleśnione działanie, performatywne badania zwróciły się znów albo w stronę ruchów kontestacyjnych, wszelkiego rodzajów aktywizmów społecznych i politycznych, albo w stronę sztuki[8]. Z tą różnicą, że ta nie jest już oddelegowana do instytucji, bo w tej perspektywie nie mieści się podział na dzieło i odbiorów. Zamiast tego mamy aktywnego współuczestnika, oddanego współtworzeniu procesu raczej niż dzieła. W ramach tej perspektywy uczestnictwo kojarzy się co prawda z aktywnym podmiotem sprawczym, jednak działa on tylko na określonych polach.

---

[6] J. McKenzie, *Performuj albo… Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Kraków 2011, s. 11.

[7] Anna Zeidler-Janiszewska zaznacza, że studia performatywne „formułują i wzbogacają dotychczasowy obraz praktyk kulturowych, eksponując te ich aspekty, które przesłaniała dominacja orientacji semiotyczno-hermeneutyczno-tekstualnej". A. Zeidler-Janiszewska, *Perspektywy performatywizmu*, „Teksty Drugie" 2007, nr 5, s. 34.

[8] Ewa Domańska właśnie w „zwrocie performatywnym" widzi szansę „powrotu silnego podmiotu". „Mocny podmiot performatywny to taki podmiot, który tworzy się w *happeningach*, wydarzeniach, których nie jest widzem, ale inicjatorem i sprawcą. Pomiot ten nie jest też »podmiotem samotnym« (podmiot romantyczny), lecz współdziała zawsze z innymi podmiotami i »aktorami« (z bytami ludzkimi i nie-ludzkimi). E. Domańska, *„Zwrot performatywny" we współczesnej performatyce*, „Teksty Drugie" 2007, nr 5, s. 56.

© for this edition by CNS

> Performans to wydarzenie — pisał Marvin Carlson w 1996 roku — którego liminoidalny charakter się podkreśla i niemal bez wyjątku oddziela się je od reszty życia. Performerzy przedstawiają, publiczność uczestniczy; obydwie strony uznają, że ich doświadczenie składa się z materiału podległego interpretacji i refleksji, i angażującego — uczuciowo, myślowo, może nawet fizycznie. Owo szczególne poczucie okazjonalnego skupienia i jego społeczna oprawa, łącznie z fizycznością performansu teatralnego, tworzą jedną z najpotężniejszych i najskuteczniejszych procedur, jakie wynalazła ludzka wspólnota w nieskończonym procesie eksperymentu i samorefleksji[9].

Uczestnictwo jest zatem znów czymś okazjonalnym, progowym, z pewnością nie codziennym. Co prawda przełamany zostaje podział na to, co zastane, i podmiot, który uczestniczy w świecie już gotowym, przed jego doświadczeniem. Mamy tu do czynienia z powoływaniem czegoś na nowo, z ustanawianiem, z jakąś atmosferą wewnętrznej pracy. Jednak ten szczególny stan uczestnictwa możliwy jest w polu sztuki i dzięki niej.

„Uczestnictwo — pisze Anna Zeidler-Janiszewska — staje się w tym ujęciu doświadczeniem szczególnym, przekształca bowiem różnorakie granice, jakie napotykamy w życiu, w progi, które zawsze zachęcają do przekroczenia”[10]. Autorka pisze o doświadczaniu związanym ze sztuką. Ale czy do pomyślenia jest i takie doświadczanie codzienności? Choć badacze, którym bliska jest performatywna optyka, nie posługują się kategorią „uczestnictwa w kulturze”, to bez wątpienia perspektywa ta daje szerokie możliwości analityczne. W tym sensie jest ona inspirująca zarówno wtedy, gdy badamy kulturę jako „coś zwyczajnego”, jako codzienność, jak i wtedy, gdy chcemy zobaczyć, jak to, co normatywne, zostaje ucieleśnione, np. w rytuale. Stąd Schechnerowskie „zachowane zachowanie” może podpowiadać interesujące pomysły badawcze. Szczególnie inspirujące mogą być też ustalenia Judith Butler, np. wtedy gdy ujmuje tożsamość płciową jako wytwór stylizowanych i powtarzanych aktów performatywnych, dzięki którym dyskursy materializują się, a jednostki wcielają odpowiednie normy.

W Polsce kategoria uczestnictwa również była popularna, zwłaszcza w latach 70. i 80. XX wieku. Konceptualizowano ją na różne sposoby, zarówno teoretycznie, jak i w badaniach empirycznych, choć w moim przekonaniu najciekawsze z nich wiążą się z kategorią praktyki, albowiem to właśnie tam uczestnictwo w kulturze dotyczyło obszaru codzienności, sprawstwa człowieka, a przy tym daleko wykraczało poza artystyczne lub aktywistyczne zaangażowanie.

Dziś coraz częściej pojawiają się tezy o „końcu kultury uczestnictwa”, o tym, że jest to zużyta kategoria, nieprzydatna do badania współczesnych zjawisk kulturowych. Chciałabym wobec tego zapytać, czy współczesne badania performatywne mogą inspirować kategorię uczestnictwa, która obecna była przecież od początku zarówno w refleksji kulturoznawczej, jak i w socjologii (kultury).

---

[9] M. Carlson, *Performans*, przeł. E. Kubikowska, red. nauk. wyd. polskiego T. Kubikowski, Warszawa 2007, s. 309.

[10] A. Zeidler-Janiszewska, *op. cit.*, s. 44.

© for this edition by CNS

W oparciu o parę przykładów, zamierzam przypomnieć tę kategorię, by zapytać, czy warto ją dziś na nowo definiować i czy współczesne refleksje w kręgu performatywizmu nie dowodzą jednak, że może być ona niezwykle przydatna do badania dynamicznej kultury współczesnej. Wydaje się, że na kategoriach praktyki społeczno-kulturowej, a czasem wprost na kategorii *praxis* opierało swoje założenia wiele z poniżej przywołanych, zarówno empirycznych, jak i teoretycznych badań.

Przypomnienie tej tradycji polskich badań po to, by je uwspółcześnić, inspirując się zwrotem performatywym (oraz „zwrotem ku sprawczości"), wydaje się tym bardziej zasadne, że — jak pisze Ewa Domańska — to:

> projekt typowo marksowski i w tym kontekście można powiedzieć, że […] jest symbolem „lewicowości" nowej humanistyki oraz efektem i elementem procesu jej upolitycznienia. Polityka jest bowiem przestrzenią, gdzie sprawczość i performatywność podmiotów jest egzekwowana, zaś performance okazuje się przestrzenią oporu, buntu; aktem politycznym[11].

Zdaje się, że niektóre z przywołanych poniżej polskich koncepcji uczestnictwa zmierzały albo wprost do tezy o aktywnym charakterze człowieka, jako podmiotu historii (często wydobywając pojęcie „twórczej pracy" jako mechanizmu zapobiegającego alienacji), albo *implicite* zakładały one ową sprawczość bez odwoływania się do marksowskiego zaplecza intelektualnego. A performatywny charakter ludzkich aktywności ujawniony został w badaniach empirycznych.

Uczestnictwo jako *praxis*

Zacznijmy od poznańskiej szkoły kulturoznawstwa, która nie miała ambicji krytycznych, za to kulturę definiowała jako zbiór dyrektyw i norm regulujących zespół praktyk, rozumianych jako:

> ogół czynności subiektywno-racjonalnych, tworzących łącznie diachroniczną strukturę funkcjonalną: utrzymującą stan globalny polegający na odtwarzaniu, połączonym zwykle z przetwarzaniem rozwojowym, danego poziomu sił wytwórczych i stosunków produkcji — aktualnych warunków obiektywnych owej praktyki[12].

Normy i dyrektywy należą do intersubiektywnej sfery świadomości zbiorowej i to właśnie z nią Jerzy Kmita wiąże pojęcie kultury. Jej relację do praktyki widać wyraźnie w zaproponowanej przez niego definicji: „kultura danej społeczności jest to zespół wszystkich form świadomości społecznej, funkcjonujących w praktyce tej społeczności"[13]. Jak zatem w społeczno-regulacyjnej teorii kultury definiowane jest uczestnictwo w kulturze?

---

[11] E. Domańska, *op. cit*., s. 56.
[12] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982, s. 3.
[13] *Ibidem*, s. 72.

© for this edition by CNS

> Trzeba przyjąć, że partycypacja polega po prostu na aktualizowaniu przez poszczególne jednostki, w ich świadomości, określonych norm i dyrektyw; w kontekście tej aktualizacji jednostki rozumiejąco interpretują percypowane przez siebie czynności lub wytwory. Ewentualne, towarzyszące temu zachowania nie odgrywają żadnej roli definiującej, lecz — co najwyżej — diagnostyczną[14].

Tym samym Kmita odrzuca pogląd, że partycypacja w kulturze polega na tym, że ludzie zachowują się, poruszają, manipulują, wykonują gesty w taki, a nie inny sposób. Z jednej strony blokuje w ten sposób tzw. ujęcia behawioralne. Z drugiej, eliminuje ważne np. dla performatywizmu ucieleśnione działanie. Zakłada za to możliwe przekształcenia, transformacje norm i wartości w indywidualnych aktach ich wcielania, aktualizowania. Partycypacja jako aktualizacja odpowiednich norm i dyrektyw, to uczestniczenie w pewnej „rzeczywistości myślowej", funkcjonującej w praktyce owej zbiorowości. Odróżnić ją należy od zespołu działań, w ramach których uczestniczenie to się przejawia. Owa działaniowa, „zachowaniowa" sfera nie jest jednak lekceważona. Stanowi ona niezwykle ważny obszar determinant, okoliczności czy — mówiąc po goffmanowsku — kulis, jak również dotychczasowych odegrań. Oznacza to, że tworzenie i odtwarzanie znaczeń jest działaniem. Wyznawane, aktualizowane czy projektowane normy, wartości, ideały muszą zostać „przetłumaczone", przełożone na język działań zorientowanych na cele uchwytne praktycznie. Pozwala to rozpoznawać i na nowo naświetlać okoliczności, determinacyjne związki łączące kulturę ze zjawiskami partycypacji w niej wraz z okolicznościami pozakulturowymi („aktualne warunki obiektywne owej praktyki"). To zaś kieruje badaczy w stronę poszukiwań relacji, sieci, powiązań z innymi dotąd niekojarzonymi z kulturą obiektami — elementami często przypadkowymi. Znaczenie danego zjawiska kulturowego określane jest bowiem poprzez najróżniejsze sfery i obszary tego, co społeczne, ekonomiczne, polityczne, materialne czy technologiczne.

Warto podkreślić, że akceptację znajdują te tylko idee, które mają odzwierciedlenie w praktycznej ich stosowalności. Można zatem powiedzieć, że dla Kmity ważny jest właśnie moment „wcielenia" norm czy dyrektyw, ich społeczne ucieleśnienie, obecność w realnie istniejącym zachowaniu, (ich „adekwatność historyczna").

> [Z]iemski wymiar uzyskują normy i dyrektywy kulturowe dzięki swym myślowym powiązaniom z dyrektywami działań techniczno-użytkowych czy symboliczno-komunikacyjnych. Tłumaczy to dlaczego nie możemy spodziewać się upowszechnienia choćby najsłuszniej i najstaranniej wybranych idei wartościujących, jeśli nie są one myślowo powiązane z praktyką „życiową"[15].

---

[14] J. Kmita, *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, [w:] *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1983, s. 18.

[15] *Ibidem*, s. 19.

© for this edition by CNS

Normy uzyskują zatem wymiar ludzkiego doświadczenia, a nie bytów metafizycznych; realizują się w świecie w zasięgu ręki. To zaś ujawnia z jednej strony ów działaniowy, praksistyczny charakter kultury (o tyle oczywiście, o ile jest reprodukcją, odtwarzaniem norm i dyrektyw), a z drugiej, jej refleksyjny, interpretacyjno-świadomościowy charakter.

Powróćmy jednak do utożsamienia uczestnictwa w kulturze z samą kulturą, które Kmita w swojej koncepcji skutecznie blokuje. Utożsamienie to dzieje się wtedy, gdy zrównujemy rozumiejące przeżywanie np. dzieł literackich (aktywna, twórcza interpretacja) z samą literaturą. Aby uniknąć takiego równania obu porządków, Kmita kojarzy uczestniczenie z de Saussurowskim *parole* (indywidualne akty mowy, użycie), samą kulturę zaś z *langue* (system językowy — czyli system ponadindywidualnych wyobrażeń normatywnych i dyrektywalnych). Mówiąc językiem charakterystycznym dla współczesnych studiów, wskazać można, że siła oddziaływania i efektywność aktów performatywnych zależy od możliwości powiązania pewnych historycznie ukształtowanych konwencji z aktualnym działaniem.

Zaznaczyć jednak wypada, że w czasie gdy powstawała koncepcja Kmity, refleksje o kulturze inspirowane były myśleniem systemowym, w kategoriach struktur czy porządków (norm, znaczeń, wartości). Trudno zatem spodziewać się w owym czasie skupienia uwagi jedynie na „działaniowej" sferze. To, co Kmita nazwał *parole* kultury, jest raczej „estetyką zdarzeń" niż „estetyką dzieł" (*langue*) i dziś może być przedmiotem zainteresowania badaczy inspirowanych peformatywizmem. Takie rozumienie pozwala redefiniować kulturoznawczy obszar tradycji badawczych skupionych dotychczas bardziej na *langue*, na kulturze jako systemie wartości, norm, dyrektyw, traktujących sferę zachowań czy wytworów jedynie jako reprezentacje (reprodukcje) systemu lub tylko jako przejawy kultury. Dla współczesnej perspektywy ważniejsza jest bowiem destabilizacja owych dualizmów (system kultury i jego reprezentacje, *langue* i *parole*), które zmuszały dotąd badaczy do odpowiedzi na pytanie, co jest przedmiotem ich badania (kultura), a co jedynie przejawem (empirycznym obiektem)[16].

Nieco inaczej widział kulturę jako *praxis* Zygmunt Bauman, inspirowany tą Gramsciańską przecież kategorią. Kultura jest nie tyle tradycją, systemem norm, rzeczywistością gotową, ile intersubiektywną sferą stającą się (powstającą) dzięki praktyce, działaniu oraz „filozofii twórczej". Być może można byłoby nawet postawić znak równości między kulturą a uczestniczeniem w kulturze (choć oczywiście nie jest to spójne logiczne), które jest ludzką aktywnością, polegającą na

[16] W tym kontekście interesująco rysują się losy koncepcji Jerzego Kmity. W tej szkole kulturoznawczej badania nad uczestnictwem w kulturze były bardzo popularne, jednak najczęściej dotyczyły one sztuki i świadomości artystycznej. Por. m.in. J. Grad, *Badania uczestnictwa w kulturze artystycznej. Analiza metodologiczno-teoretyczna*, Poznań 1997; K. Zamiara, *Szkice o partycypacji kulturowej*, Poznań 1997.

© for this edition by CNS

zmianie świata, w którym się uczestniczy. Zmiana potraktowana jest tutaj jako wyraz sprawczego uczestnictwa podmiotu (uczestnictwo to „twórcza praca", która czyni człowieka istotą szczególną, mającą kulturę). W tej propozycji, wyraźniej niż u Kmity, widać przekroczenie dualizmu kultury i uczestniczenia w niej. Kultura jest obszarem ludzkiego działania, którego sens polega na pokonaniu alienacji. To dlatego jest ona nieustannym procesem, ludzką zdolnością do zaangażowania w świat.

Doskonale pokazał to Bauman w *Kulturze jako praxis* czy w *Wizjach ludzkiego świata*, gdzie na przykładzie myśli Antonia Gramsciego kreślił koncepcję socjologii w działaniu[17]. Uprawiane na polskim gruncie różne odmiany filozofii praksistycznej orientowały swoje koncepcje wokół uhistorycznionego podmiotu, ukazując go właśnie jako twórczy podmiot w procesie, zdolny do prowokowania zmiany, do performowania rzeczywistości. Uczestniczenie zatem Bauman rozumie jako aktywne, ucieleśnione działanie, jako *praxis*.

> Za sprawą kultury człowiek znajduje się w sytuacji nieustannej rewolty, w której […] jednocześnie realizuje i tworzy swoje wartości. Rewolta ta nie jest tworem intelektualnym, ale ludzkim doświadczeniem i działaniem[18].

Odejście zatem od systemowego badania kultury jest nie tylko zmianą teorii, ale również samego przedmiotu badania. Bauman zauważa, że systemowe rozumienie pojęcia kultury — charakterystyczne dla tradycyjnego ujęcia antropologicznego — „narodził[o] się w początkach nowoczesności, w czasach »panicznego porządkowania«, mając być teorią spójności społecznej, a zarazem opowieścią moralną"[19]. Dziś należałoby widzieć kulturę jako *praxis* czy — jak mawia Ann Swidler — jako skrzynkę z narzędziami, w której znajdują się „symbole, opowieści, rytuały, sposoby rozumienia świata [*world-views*], które ludzie mogą użyć w różnych konfiguracjach w celu rozwiązania różnego rodzaju problemów"[20].

Interesujące inspiracje widziałabym też w Gramsciańskiej interpretacji folkloru posiadającego według Sława Krzemień-Ojaka moc kontestacji. Gramsci krytykuje myślenie o folklorze jako elemencie wiejskiej kultury, które pozwala oglądać folklor z zainteresowaniem i sympatią, ale jednocześnie pozbawiając go mocy. Lekceważąc, unieszkodliwia się go, pacyfikuje i oddelegowuje do muzeum, odbierając mu jakąkolwiek emancypacyjną potencję. Według Krzemień-Ojaka Gramsci tak projektuje badania folkloru, że jawi się on jako „filozofia niefilozofów", z której wynikają konkretne działania emancypacyjne. Włoski filozof

---

[17] Nie ma tu miejsca na omówienie tej ważnej interpretacji myśli Gramsciego. Tekst Baumana, *Antonio Gramsci czyli socjologia w działaniu* zamieszczony został w dziale *Archiwum* „Prac Kulturoznawczych" 2016, nr 19.

[18] Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2012, s. 322.

[19] *Ibidem*, s. 24.

[20] A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review" 51, 1986, nr 2, s. 273.

© for this edition by CNS

nie znajduje jednak jego czystej formy ukształtowanej w tradycyjnych społecznościach lokalnych i przenosi swoje zainteresowania na „folklor współczesny", zbliżając się do krytyki ówczesnej kultury: spontanicznej, stającej się, żywej, procesualnej ludowej świadomości, która jest niespójna, niejednolita, wieloznaczna, często chaotyczna i hybrydowa. W tej Gramsciańskiej Krzemień-Ojak dostrzega demaskację, swego rodzaju hermeneutykę w działaniu. Jeśli nie ma nic bardziej fragmentarycznego i pełnego sprzeczności jak folklor, to tym samym należy zdemaskować mit nauki konstruującej folklor jako czystą treść. „Tylko folklor — pisze Krzemień-Ojak — może być źródłem i przesłanką nowej kultury, która powstaje wówczas, gdy masy zyskują wystarczający stopień samowiedzy"[21]. Momentem zaistnienia „filozofii nie-filozofów" jest moment jej uświadomienia, czy to w wyniku aktu samopoznania, czy poznania pochodzącego od innych. W ten sposób filozofia jawi się jako uogólniona eksplikacja czynności ludzkich, które są jednocześnie „składnikiem" poglądu na świat. Sprawia to, że człowieka należy traktować jako serie aktywnych stosunków ze światem i w tym sensie jest on zarówno filozofem, jak i politykiem, który aktywnie przekształca swoje środowisko, jest uczestnikiem kultury. A „filozofia twórcza" jest jego „aktywną normą postępowania". Sens polityczności i jej emancypacyjny charakter tkwi w

> dynamizmie egzystencjalnym rzeczywistego świata, w ciągłych zmianach równowagi układu sił, a ponieważ każda z tych sił jest niestabilna — pole działania polityka obejmuje, jak się zdaje, zarówno konstruowanie układów sił, jak i oddziaływanie na same te siły[22].

W takiej interpretacji filozofia w rozumieniu Gramsciego jest raczej wyrazem postaw i dążeń ludzkich niż rezultatem obiektywnego poznania świata.

Teoria ma zatem pobudzać wolę i sterować działaniem. Krzemień-Ojak, widząc w tej propozycji pewien cel humanistyki performatywnej, zaznacza, że jest on demaskatorski, nigdy nie jest niewinny,

> zawsze jest diagnozą wiodącą ku terapii, rozpoznaniem stanowiącym przesłankę działania, opisem umożliwiającym przemianę. Zatem uczony zawsze, nie przestając być badaczem, musi owo badanie podporządkować pewnej s t r a t e g i i . Jeśli więc nie jako badacz, to jako strateg właśnie powinien z uwagą i powagą potraktować nietypowy i osobliwy sposób, w jaki ujął sprawę folkloru wybitny włoski marksista[23].

W polskich lekturach Gramsciego daje się zatem zauważyć wąskie i szerokie rozumienie kultury. Pierwsze odnosi się do intersubiektywnego zespołu przekonań światopoglądowych, „filozoficznego folkloru", pojmowanego jako źródło zbiorowych działań. Drugie, szersze, mniej widoczne, choć jednak analizowane, wzbogaca gramsciańską koncepcję kultury o wymiar dynamiczny, ekspresywny. Definicja wąska obejmuje to, co już upowszechnione i statyczne, zakorzenione w świadomości społecznej. Jej rozszerzenie pozwala widzieć konfrontację jed-

[21] S. Krzemień-Ojak, *Gramsci o folklorze*, „Regiony" 1978, nr 3, s. 31.
[22] J. Lipiec, *Filozofia polityki Antonio Gramsciego*, „Studia Filozoficzne" 1972, nr 6(79), s. 27.
[23] S. Krzemień-Ojak, *Gramsci o folklorze*, s. 32.

© for this edition by CNS

nostkowych oraz zbiorowych treści światopoglądowych, a także relacje między owymi treściami a ujawnionymi w praktyce działaniami. One dopiero prezentują „prawdziwe życie kultury". Krzemień-Ojak stanowczo podkreśla że „Gramsci nie jest teoretykiem stanu, lecz stawania się kultury"[24].

Przypominając kategorię „uczestnictwa w kulturze", chciałam zwrócić się w stronę *praxis* rozumianej jako codzienne taktyki realizowane dzięki wiedzy, nie tyle dającej się ująć w system uporządkowanych twierdzeń, ile raczej pojmowanej jako „filozofia niefilozofów". Nie chodzi tylko o „wywrotową wiedzę", która burzy zdrowy rozsądek, rutynę, banalność i prowokuje zmiany, ale też i tę naturalną, zmierzającą do banalności, normatywizującą, polegająca na reprodukowaniu, powielaniu symbolicznych schematów kultury. Wiedzę, która nie tylko zdąża do oryginalności, transformacji, ale też do powtórzenia, redundancji i oczywistości[25].

„Uczestnictwo w kulturze" i badania empiryczne

Warto jeszcze zwrócić uwagę na inne myślenie o uczestnictwie, sytuujące się obok kulturoznawstwa, a pochodzące z kręgu polskiej tradycji socjologicznej i antropologicznej. Przypomnieć wypada badania Andrzeja Tyszki. W *Uczestnictwie w kulturze. O różnorodności stylów życia* autor poddaje analizie

> wybrane zjawiska kultury współczesnej nie z punktu widzenia jej ponadindywidualnego systemu (zwłaszcza sytemu instytucji), ale z punktu widzenia pojedynczego uczestnika kultury. […] Podejście takie zwalnia od zajmowania się systemem społeczno-kulturowym, choć nie zwalnia z obowiązku dysponowania jego teoretyczną koncepcją i znajomością konkretnych przejawów jego działania[26].

Uczestnictwo to zatem

> indywidualny udział w zjawiskach kultury — przyswajanie jej treści, używanie jej dóbr, podleganie obowiązującym w niej normom i wzorom, ale także tworzenie nowych jej wartości oraz odtwarzanie i przetwarzanie istniejących. […] [U]czestnictwo należy pojmować jako całościowo traktowany splot percepcji i ekspresji[27].

Choć oczywiście Tyszka odróżnia kulturę od uczestnictwa w niej (widoczne choćby w określeniach: przyswajanie, podleganie, odtwarzanie, przetwarzanie, „indywidualny udział w zjawiskach kultury"), to jednocześnie podkreśla, że nie

---

[24] S. Krzemień-Ojak, *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Warszawa 1983, s. 230.

[25] Judith Butler określała ją często jako akty „mowy zwierzchniej", które nieustannie recytowane i powtarzane działają normalizująco. Zob. J. Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 259 n.

[26] A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971, s. 51.

[27] *Ibidem*, s. 54.

© for this edition by CNS

zajmuje się systemem kulturowym, a bada właśnie to, co robią ludzie (zaznaczając, że nie zwalnia go to z obowiązku dysponowania teoretyczną koncepcją kultury). Odrzuca przy tym rozumienie partycypacji w kategoriach: twórczości tzw. producentów kultury[28] (nadawania treści kulturalnych) lub recepcji (odbioru, konsumpcji owych treści), czego konsekwencją jest często w badaniach spotykany stereotyp kompetentnego widza. Daleki jest od redukcjonizmu sprowadzającego kulturę do komunikacji (wtedy kultura to sprawne komunikowanie odbiorcom zaprogramowanych treści, a zagadnienia kultury zawężone zostają do problemów środowisk twórczych). Nie godzi się też na eufemizowanie pojęcia kultury i kierowanie jej w stronę kategorii „czasu wolnego", rozrywki, rekreacji, relaksu, ruchu amatorskiego, zabawy, popularyzacji.

> Kultura staje się w tej roli ozdobnikiem doniosłych rocznic, fasadą prestiżowych przedsięwzięć i inicjatyw, apologetycznym dodatkiem do rzeczywistości, która skrzeczy — w sumie — myślowym schematem, w którym uczestnictwo w kulturze i w ogóle życie kulturalne, a także jego wpływ na świadomość potoczną zostają bez pardonu wykoślawione[29].

Konsekwencją takich praktyk badawczych jest bowiem postrzeganie kultury jako sfery doniosłej, twórczej, niecodziennej, jako dalekosiężnej pracy dla doskonalenia życia publicznego oraz życia jednostek ludzkich. Oddelegowana ona jest wtedy do profesjonalnych instytucji, stowarzyszeń twórczych „produkujących" lub „nadzorujących" jej treści. W ten sposób Tyszka określa raczej, czym nie jest uczestnictwo w kulturze. Gdyby jednak szukać odpowiedzi pozytywnych, okaże się, że są one widoczne dopiero w pracy *Interesy i ideały kultury* wydanej w 1987 roku. Niezwykle wyraźnie zaś wybrzmiewają w *Posłowiu* napisanym po wydarzeniach sierpniowych 1980 roku. Idea uczestnictwa rysuje się tam w kontekście politycznym: ruchów emancypacyjnych, idei społeczeństwa obywatelskiego.

> Szeroka publiczność kultury […] osiągnęła taki stopień samoświadomości i emancypacji kulturowej, iż mogła ostro się upomnieć o należne jej prawo do bycia nie biernym i manipulowanym obiektem, lecz czynnym i twórczym podmiotem społecznym. Toteż pojęcie uczestnictwa w kulturze tym bardziej oceniam dziś jako odpowiednie i niezbędne do wyrażenia ogólnospołecznego interesu kulturowego[30].

Upomina się autor o zaakcentowanie sprawczości obywateli, wykraczającej poza sens kategorii odbioru lub konsumpcji kultury, a kierującej uwagę na sprawstwo, realne działanie, aktywne kreowanie, inicjowanie rzeczywistości. Chodzi zatem o codzienną „filozofię twórczą". Zadaje tym samym pytanie o społeczną funkcję wiedzy socjologicznej:

---

[28] Z. Bauman, *Kultura jako spółdzielnia spożywców*, [w:] *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

[29] A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze*, s. 304.

[30] A. Tyszka, *Interesy i ideały w kulturze*, Warszawa 1987, s. 304–305.

© for this edition by CNS

> Czyżby traktowanie od nowa udziału w kulturze jako konsumpcji, redukowanie go do czynności odbioru […] miało wyrażać nadzieję, a nawet stanowić próbę pozbawiania większości uczestników kultury szansy podmiotowości i emancypacji? — pyta Tyszka[31].

Jednak okazuje się, że tak rozumiane uczestnictwo znów lokuje się po stronie społecznego aktywizmu, silnego podmiotu i jego emancypacyjnych roszczeń. Być może dlatego łatwiej autorowi formułować pozytywne definicje.

Bez wątpienia można w propozycji Tyszki widzieć próbę odwołania do pewnego modelu refleksji i badań kultury skupionych z jednej strony na humanistycznym podejściu, metodologii „subtelnej", a z drugiej zorientowanych na ludzką *praxis*, na wydobywaniu elementów świadomości, wiedzy, myślenia potocznego i projektującego oraz szukaniu ich w codziennej praktyce ludzkich przedsięwzięć, mających charakter aksjotyczny, normatywny, semiotyczny, słowem kulturowy. Ale przede wszystkim ukazujących ludzi jako działających aktorów, jako podmioty sprawcze. Propozycje Tyszki warte są przypomnienia z dwóch powodów: traktują uczestnictwo w kulturze jako codzienność, a nie odświętne wydarzenie, ale i wymykają się instytucjonalnemu podejściu do kultury. Tyszka analizował zastane praktyki kulturowe, a „uczestnictwo w kulturze" nie było narzędziem wytwarzania „polityki kulturalnej", nie było zatem kojarzone z opresyjnym środkiem dominującej władzy. W latach siedemdziesiątych XX wieku takie podejście było oryginalne. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy prześledzimy współczesne badania uczestnictwa w kulturze i wciąż silną potrzebę badaczy, by podkreślać, że kategoria ta nie musi obejmować ani odświętności, ani zinstytucjonalizowanego charakteru kulturowych praktyk. Na przykład badacze Obserwatorium Żywej Kultury, projektu prowadzonego w ramach Narodowego Centrum Kultury, nadal zmuszeni są deklarować, że interesują się „żywą kulturą", a zatem: „praktykami kulturalnymi Polaków, dotyczącymi nie tylko chodzenia do biblioteki czy teatru". „[Z]ebraliśmy tu — piszą badacze — informacje związane z życiem ludycznym, towarzyskim, z pracą na działce, z różnego rodzaju hobbies, z kulturą niezależną, itd."[32]. Dla innych współczesnych badaczy

> uczestnictwo w kulturze nie jest tylko sytuacją wyjątkową, która wymaga, aby wyciągnąć z szafy najlepszą koszulę i założyć najbardziej eleganckie buty. Uczestnictwo w kulturze jest sprawą codzienną, a pod tym pojęciem kryją się zbiory relacji łączące ze sobą wiedzę, normy, znaczenia, obiekty materialne i ludzi. Uczestnictwo w kulturze nie jest dla nas tylko recepcją profesjonalnie wykreowanych przekazów, nabywaniem dóbr kulturowych, bywaniem w instytucjach kulturalnych[33].

Ten przykładowy rejestr współczesnych diagnoz kultury i uczestnictwa w niej dowodzi oczywiście, że badacze ci chcą inaczej wykorzystywać tę kategorię, chcą wyjść poza jej tradycyjny sposób rozumienia (choć oczywiście nie wykluczają go,

---

[31] *Ibidem*, s. 305.

[32] http://wiadomosci.ngo.pl/wiadomosci/657707.html.

[33] http://www.tworzeniekultury.pl.

© for this edition by CNS

pisząc, że „uczestnictwo to nie tylko chodzenie do biblioteki i teatru"). Z drugiej jednak strony, rejestr ten pokazuje, że dorobek polskich badań wokół uczestnictwa w kulturze nie został odpowiednio zagospodarowany, skoro po czterdziestu latach np. od badań Tyszki na temat uczestnictwa, polscy badacze nadal zmuszeni są do tego typu deklaracji.

Aby nie poprzestać tylko na jednym autorze, przypomnieć tu można również cały repertuar badań próbujących uchwycić szybko zmieniającą się rzeczywistość w okresach niepokojów społecznych w Polsce lat 70. i 80. oraz w dynamicznym okresie transformacji[34]. Choć skupiły się one na rejestracji zjawisk ulotnych, chwilowych, żywiołowych, będących dowodem „społecznego wrzenia", jak: kolejki, strajki, ruchy społeczne[35], to niektóre z nich pozbawione były konkretnej perspektywy badawczej oraz historycznej. Nastawione jedynie na rejestrację zmian, zbliżyły się w ten sposób do opisu działań, ucieleśnionego zachowania społecznego, ale przypominały raczej relacje dziennikarskie, jakby sama obecność i relacja badacza mogły zastąpić analizę zjawiska.

Szybko zatem okazało się, że próba chwytania bieżącej chwili, rejestracji zmieniających się zjawisk zaowocowała czymś, co Elżbieta Tarkowska określiła jako „antropologię naglącą", „antropologię chwili"[36]. Bez głębszej perspektywy historycznej, chwytając jedynie powierzchnię czasu, polskie badania zwróciły się w stronę wydarzeniowości zawieszonej poza czasem. Tarkowska pisze, że:

> empiryczna socjologia lat siedemdziesiątych była krytykowana za to, że badała tylko „powierzchnię czasu" […], że była „nauką o aktualności, a i tak niepełnej". […] Zarzuty te można ponowić wobec socjologii ostatniej dekady [autorka ma na myśli lata 80. — przyp. M.M.I.], którą niewątpliwie można określić jako socjologię wydarzeniową i którą charakteryzuje prezentystyczny empiryzm[37].

Ów prezentystyczny empiryzm, a z drugiej strony ciążenie polskiej socjologii w kierunku śledzenia tendencji ahistorycznych (i budowanie teorii wielkiego

[34] Od drugiej połowy lat siedemdziesiątych pod kierunkiem Andrzeja Sicińskiego prowadzone były badania stylów życia w szerokim zespole badaczy (głównie z ośrodka warszawskiego: Marcin Czerwiński, Aldona Jawłowska, Elżbieta Tarkowska, Anna Pawełczyńska) oraz kierowane przez Jacka Kurczewskiego (IPSiR UW) badania pod wspólnym tytułem *Pamiętniki życia codziennego.* Wrocławska Katedra Kulturoznawstwa prowadziła badania potrzeb kulturalnych i uczestnictwa kulturalnego w Legnicko-Głogowskim Okręgu Miedziowym pod kierunkiem Stanisława Pietraszki.

[35] Wspomina o tych pracach Elżbieta Tarkowska, opisując tendencje badawcze, które ujawniły się w socjologii polskiej lat osiemdziesiątych. Między innymi badania prowadzone pod kierunkiem Jacka Kurczewskiego. Por. E. Tarkowska, *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992, s. 14–15 (zwłaszcza przypis 20).

[36] *Ibidem*, s. 15.

[37] *Ibidem*, s. 15–16.

© for this edition by CNS

zasięgu) w efekcie zaowocowały pewną luką w badaniach np. robotników oraz „kompleksem" polskich socjologów, którzy nie mogli na przykład przewidzieć przełomu polskiego „Sierpnia 1980". Z jednej strony zabrakło szerszej perspektywy „długiego trwania" oraz (mimo deklaracji badaczy) skupienia na śledzeniu ciągłości, naturalnie toczącej się rzeczywistości; badacze nie podjęli od wewnątrz obserwacji biegu życia oraz codziennych wydarzeń. A z drugiej — nie docenili możliwości sprawczych „słabych podmiotów". Można byłoby postawić pytanie, czy nie zawiodło tu właśnie myślenie o uczestnictwie jako aktywizmie społecznym oraz czy nie przeważały ambicje śledzenia bardziej spektakularnych „aktów uczestnictwa".

Ciekawą próbę wyjścia poza ten impas podjął Alain Touraine, który w owym czasie skupił się na spontanicznym działaniu ruchu społecznego, uwzględniając jednocześnie perspektywę historyczną i interwencyjną. W tym sensie jego analizy można dziś czytać jako „badania w działaniu", jako badawcze performanse. W 1982 roku Alain Touraine pisał w *Przedmowie*:

> Kiedy polityka polega tylko na jak najsprawniejszym wykorzystywaniu zmiennych i nieprzewidywalnych warunków zewnętrznych, ekonomicznego lub politycznego rynku, można analizować ją jako strategię, a niekiedy nawet odwoływać się do teorii gier. Jeśli natomiast zbiorowe działanie (ruchów społecznych) potrafi narzucać własne przekonania i zwalczać przemoc, której podlega, trzeba się starać zrozumieć w jak najbardziej bezpośredni sposób właśnie owo działanie. W tym bowiem momencie to nie historia tworzy ludzi, lecz ludzie tworzą własną historię i ich działanie jest przeciwieństwem praktyki w rozumieniu marksistowskim, to znaczy aktywności służącej historycznym prawom, dziejowej konieczności[38].

Touraine, odżegnując się od wulgarnego rozumienia marksizmu, zbliżył się do przywoływanej już tutaj koncepcji *praxis*, którą Bauman zapożyczył od Gramsciego. Po raz kolejny okazuje się, że to, co bliskie badaniom skupionym na działaniu, na akcie performatywnym, w nieunikniony sposób, jak pokazała Domańska, zbliża się do perspektywy zorientowanej na sprawczość. W tym sensie propozycję Touraine'a można czytać jako socjologię uświadamiającą podmioty o ich sile sprawczej[39], jako socjologię performatywną. Na marginesie warto dodać, że w *Myśleć inaczej*, Touraine z jednej strony wskazuje na bardziej indywidualistyczne rozumienie podmiotu. Z drugiej zaś, aktualizuje swoje stanowisko, jednocześnie pytając, w jaki sposób aktorzy społeczni formułują swoje prawa i kierują swoimi działaniami, w jakie konflikty są zaangażowani, w jaki sposób próbują ucieleśnić nowy podmiot. „Socjologia — pisze Touraine — była dawniej nauką badającą systemy społeczne, obecnie powinna określić się w inny sposób

[38] A.Touraine, *Przedmowa do pierwszego polskiego wydania*, [w:] *idem*, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, przeł. A. Krasiński, Warszawa 2010, s. 18–19.

[39] W podobnym kontekście, w ramach badań performatywnych można byłoby również na nowo czytać nieznane młodszemu pokoleniu książki Aldony Jawłowskiej, *Drogi kontrkultury* (1975), *Ruch konsumentów* (1981) czy *Więcej niż teatr* (1988).

© for this edition by CNS

— jako nauka badająca walki, jakie aktorzy społeczni prowadzą w obronie swych wolności i praw jako podmiotów"[40].

Uczestnictwo nie-spektakularne

W polskiej tradycji humanistycznej kategorię uczestnictwa można zatem umieścić dwojako — albo w teoretycznej refleksji w kręgu marksizmu (w tym obszarze lokować się będą koncepcje praksistyczne, ale też np. związane z poznańską szkołą kulturoznawczą, która jednak badała uczestnictwo raczej w kontekście sztuki), albo jako „narzędzie" wykorzystywane do badania stylów życia, ukazujące codzienne praktyki zarówno normatywne, jak i transgresyjne. Częściej jednak te drugie. Wtedy bowiem, gdy ją stosowano polska kultura, a i życie codzienne podlegało procesom nieustannej transformacji. Badano „subwersję codzienną", „oddolną autarkię", wynikającą z nieustannego przystosowywania się do wciąż nowych warunków, do zmieniającej się z chwili na chwilę sytuacji (nastrojów politycznych, emocji wywołanych niestabilną i nieoczekiwaną codziennością). Bez wątpienia zmienia się dziś podmiot uczestnictwa: od tłumu i mas (do których kierowane były emancypacyjne wezwania m.in. teorii krytycznej), kontrkultur i ruchów kontestacji (lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, początkowa faza *cultural studies*, polskie badania „socjologii naglącej", badania kontrkultury) aż do wykluczonych (skolonializowanych, kobiet, mniejszości). Dziś inaczej ujmujemy działających aktorów, dostrzegamy, że uczestniczą w kulturze inne podmioty, ale też na nowo je opisujemy, jako usieciowione, ambiwalentne tożsamości, awatary, ciała transseksualne, zdecentrowane, wirtualne i zbiorowe podmioty w nieustannym procesie samoorganizacji. W tym pejzażu tożsamości widać też tak zwanych zwykłych ludzi. Uczestnictwo konceptualizowane w perspektywach krytycznej i performatywnej redukowane jest zwykle do przestrzeni opuszczonej przez władzę, przestrzeni zdemaskowanej dominacji, obnażonej opresji, przestrzeni aktywistycznie wywalczonej, by formułować podmiot. Stąd np. w performatywnej optyce nieustanne i spektakularne przechodzenie od liminalności do normatywności. Stąd myślenie w kategoriach progu, granicy, gdzie kończy się siła normatywnego, dominującego. Kontestacyjne ruchy, aktywistyczne formy działania zajmują ustanowioną z góry przestrzeń swego uczestnictwa. W szczelinie, która zostaje po wycofaniu się dominującego, formułuje się ich kontr-władza, zależna od opresyjnego porządku, który ją w końcu odzyskuje i ponownie wchłania. W ten sposób struktura dokonuje przechwytu, zawłaszczenia. Stąd wszystko dziś jawi się jako liminalne. Zwrócili na to uwagę badacze performansu, którzy posługują się kategorią „norma liminalna". To zaś prowokuje

[40] A. Touraine, *Myśleć inaczej*, przeł. M. Byliniak, Warszawa 2011, s. 268.

© for this edition by CNS

myślenie funkcjonalistyczne. Liminalność jest po to, by wzmocnić strukturę, scementować szczelinę. Po wyłączeniu następuje bowiem ponowne włączenie.

Daleka byłabym zatem od takiego rozumienia uczestnictwa, które lokuje tę kategorię głównie w sferze działań artystycznych, intelektualnych, wywrotowych czy czegoś, co określić można „tyranią aktywistycznego protestu", mieszczącego się w sferze odświętnych niecodzienności. Myślę raczej o partycypacji w codziennym organizowaniu rzeczywistości, która nie ma określonego podmiotu albo raczej ów podmiot jest niewidzialny. Podmiot ten, naruszając oczywistość codzienności, igra z normami, parodiuje to, co zastane, ufilozoficznia folklor, nie wyznaczając sobie z góry obranego celu, nie sankcjonując żadnej władzy, ciągle odtwarza, przekształca i testuje zastany porządek norm, wartości, symboli. Takie uczestnictwo działa dezalienująco, powołuje coś do życia na bieżąco, jest wewnętrzną pracą jednostki, nadając twórczy charakter jej aktywności. Prowokując budowę społecznej przestrzeni współdziałania, codziennego, słabego, czy dyskretnego oporu, jest wyrazem niezgody nie tylko na opresyjne i trudne do zniesienia sytuacje, ale przede wszystkim po prostu niezgody na normatywizującą rutynę. W tym sensie kategoria liminalności jest tu niezbędna, by pokazać, jak doświadczamy granic oczywistości. Nie musi jednak się wcielać w zbiorowe akty buntu i oporu. Taktyk codziennego organizowania rzeczywistości nie umieszczałabym jednak w trybie indywidualistycznym[41], a tym bardziej w narcystycznej kulturze autentyczności, lecz raczej w obszarze tego, co wspólne, intersubiektywne, w zagęszczaniu międzyjednostkowej sieci, w tworzeniu więzi społecznych, w byciu razem, ale też w działaniu z podmiotami nie-ludzkimi. W ten sposób, rehabilitując materialność, cielesność, fizyczność, technologiczność, zobaczyć można, jak współtworzą one zdarzenia i jak same działają. To znacznie więcej niż uwzględnienie jedynie kontekstu społeczno-ekonomicznego, znacznie więcej niż śledzenie „aktualnych warunków obiektywnych praktyki" (czy „materialnych warunków organizacji pracy"). Oprócz pytania o to, kto, co i jak uczestniczy oraz o konteksty owego uczestnictwa i ich „materialne warunki", można byłoby, inspirując się Latourowskim hasłem podążania za aktorem, śledzić przeróżne związki między elementami, które tworzą hybrydy, byty dynamiczne, nieokreślone, o różnych tożsamościach.

Stąd dla współczesnych koncepcji „uczestnictwa" inspirująca stać się może zarówno część polskiej tradycji humanistycznej, jak i badania z kręgu performatywizmu. „Performans stanie się dla XX i XXI wieku tym, czym dyscyplina była dla wieku XVIII i XIX: ontohistoryczną formacją władzy i wiedzy"[42] — pisze McKenzie. Performans to raczej tropiona przez badaczy postawa, którą narzuca nam kultura współczesna. Należy go rozpatrywać jako współczesną formę uczest-

[41] Jeśli bowiem uczestnictwo dotyczyć ma kultury, to powinno mieć jednak co najmniej intersubiektywny charakter, opierając się na tym, co wspólnie podzielane. Pozwoli to uniknąć różnego rodzaju wikłania się w psychologizmy i kierowania uwagi jedynie w stronę emocji.

[42] J. McKenzie, *op. cit*., s. 23.

© for this edition by CNS

nictwa w kulturze, jako zasadę organizującą dziedzinę więzi społecznych. To zaś sprawia, że uczestnictwo nie musi być kojarzone z dyscypliną, podporządkowaniem normom, reprodukcją porządku kulturowego. Ale też nie musi być też kojarzone z silnym podmiotem zgłaszającym roszczenia emancypacyjne i budującym kontrkulturę, aby wymknąć się dyscyplinie.

Uczestnictwo — zużyta kategoria?

Przywołane przeze mnie przykłady różnych sposobów konceptualizacji kategorii „uczestnictwa w kulturze" w Polsce nie stanowią oczywiście wyczerpującego repertuaru. Wystarczają jednak, by pokazać kontekst, w którym ona się pojawiała i funkcjonowała w refleksji humanistycznej, kategoryzując i porządkując nasze myślenie o świecie. To prawda, że ma ona historyczny charakter, związana jest z jednej strony z refleksją o kulturze w kategoriach systemowych, jako świecie spójnym, ustrukturyzowanym, stałym, ulokowanym w tradycji i dorobku pokoleń. Z drugiej strony, kojarzona była z uczestnictwem sprowadzonym do wymiaru percepcyjnego i instytucjonalnego oraz podziałem na twórców i odbiorców. Dlatego Wojciech Burszta zauważa, że w związku ze współczesnymi zmianami „szeroko rozumianej kultury" większość „stosowanych dotąd pojęć analitycznych (kultura, czas wolny, aktywność kulturalna, tożsamość kulturowa, kanon kultury, uczestnictwo w kulturze itp.)"[43] stała się nieadekwatna do opisu kultury. Burszta wskazuje na następujące zmiany: odinstytucjonalizowanie kultury, zjawisko prosumpcji (bycie jednocześnie twórcą i odbiorcą) czy kształtowanie się tożsamości hybrydowych. Jego zdaniem uczestnictwo w kulturze jest silnie kształtowane przez praktyki korzystania z nowych mediów, a to znów oznacza relacje z treściami, a nie instytucjami, a tym samym odzwierciedla indywidualizujące tendencje społeczne. Twierdzi, że brak wyraźnego kanonu kultury wpływać musi na program badawczy m.in. w ten sposób, że zespół wskaźników uczestnictwa musi być stale weryfikowany wraz z ciągle zmieniającą się, płynną rzeczywistością, co w konsekwencji prowadzi autora do tezy o nieadekwatności języka służącego do opisu świata empirycznego w aspekcie zjawisk kulturowych, w tym nieadekwatności kategorii „uczestnictwa w kulturze". Mam wrażenie, że tezę tę można odwrócić i powiedzieć raczej, że to właśnie za sprawą zmieniającej się rzeczywistości, płynnej i nieustrukturyzowanej kategoria ta jest tym bardziej potrzebna, niepłodne zaś poznawczo okazać się mogą wypracowane dotąd koncepcje kultury[44] (np. syste-

[43] W. Burszta, *Opisać rewolucję*, [w:] *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, red. M. Filiciak *et al.*, Warszawa 2010, s. 14–142 (http://www.mim.swps.pl/).

[44] Problem „uczestnictwa kulturze" u kulturoznawcy rodzi oczywiście pytanie o to, w czym się uczestniczy. Żaden z badaczy nie może uniknąć odpowiedzi na to pytanie. Przestaje być ona jednak głównym problemem teoretycznym, a rysuje się jako *implicite* przyjęte przez badacza założenie.

© for this edition by CNS

mowe rozumienie kultury czy kultura jako tekst). Rację mają badacze przyjmujący perspektywę performatywną, gdy mówią, że bardziej niż systemem kultury warto zajmować się praktykami wcielania (norm, znaczeń, wartości), działaniami, procesami, „zachowanym zachowaniem". Tym bardziej uważam, że zasadne i inspirujące w kontekście współczesnych badań, prowadzonych w perspektywie performatywnej, jest posługiwanie się kategorią „uczestnictwa w kulturze", która wskazuje właśnie na aktywność i sprawczość. Wątek aktywnego, współuczestniczącego, a zarazem emancypacyjnego wymiaru doświadczania w kulturze wydaje się w nich główny. Zamiast wykazywać nieadekwatność „uczestnictwa", warto na nowo naświetlić i wykorzystać tę kategorię badawczą. Tym, co wydaje mi się najbardziej obiecujące w przypomnianych badaniach, to z jednej strony zakorzenione w marksowskiej tradycji myślenie o podmiocie sprawczym tworzącym historię, a z drugiej strony niezwykłe zaciekawienie badaczy, ich postawa wobec aktualnych wówczas „aktów uczestnictwa".

Odwołanie się do własnej badawczej tradycji, zakorzenionej w podobnym, co brytyjskie studia kulturowe i studia performatywne źródle, może okazać się niezwykle owocne. Nie tylko pogłębia polskie kulturoznawstwo, ale też dowodzi, że można dysponować własnym historycznym przykładem implementacji emancypacyjnej perspektywy w badaniach ówczesnych zjawisk kulturowych.

A Worn-out Category of Participation? Between Polish Humanistic Tradition and a Performative Perspective

Abstract

In the field of Polish humanist studies, the category of "participation in culture" has been broadly examined. Nowadays there are more frequent voices announcing "the end of participation culture", and that it is a highly exploited research category. Instead, the academics underline the dynamic character of changes in modern culture and the necessity to attract attention to its "active" aspect, underlining the self-agency of subjects. Thus in the area of culture studies, we observe an interest in performative perspective.

In Polish humanist studies I search for such participation concepts, which go beyond the field related to arts (establishing relation work of art — recipient) and activist engagement (indicating f.i. resistance, or social movements). I am particularly interested in theoretical proposals, related to the category of everyday life, social and cultural practices, or even the category of praxis. While recalling this category I inquire, whether performative perspective can be inspiring and helpful for redefining and modernizing the category of participation in culture.

Keywords: participation in culture, everyday life, self-agency, practice, praxis, Polish culture--oriented thinking

Tym bardziej że dziś coraz trudniej myśleć o kulturze w sposób substancjalny. Badacze kierują raczej uwagę na relacyjność, śledząc nie kulturę, lecz to, co kulturowe.

© for this edition by CNS

Bibliografia

Bauman Z., *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2012.
Bauman Z., *Kultura jako spółdzielnia spożywców*, [w:] *idem*, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
Burszta W., *Opisać rewolucję*, [w:] *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, red. M. Filiciak *et al.*, Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną, Warszawa 2010, http://www.mim.swps.pl/.
Butler J., *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
Carlson M., *Performan*s, przeł. E. Kubikowska, Warszawa 2007.
Domańska E., *„Zwrot performatywny" we współczesnej performatyce*, „Teksty Drugie" 2007, nr 5.
Grad J., *Badania uczestnictwa w kulturze artystycznej. Analiza metodologiczno-teoretyczna*, Poznań 1997.
Jenkins H., McPherson T., Shattuc J., *Kultura bliska ciału*, „Kultura Popularna" 2008, nr 1.
Kmita J., *Kultura jako rzeczywistość myślowa*, [w:] *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, red. T. Kostyrko, Warszawa 1983, s. 18.
Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.
Krajewski M., *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo" 2013, nr 1.
Krzemień-Ojak S., *Gramsci o folklorze*, „Regiony" 1978, nr 3.
Kultura i hegemonia. Antologia tekstów Szkoły z Birmingham, red. i wybór M. Wróblewski, Toruń 2012.
Lipiec J., *Filozofia polityki Antonio Gramsciego*, „Studia Filozoficzne" 1972, nr 6(79).
McKenzie J., *Performuj albo… Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Kraków 2011.
Schechner R., *Performatyka: wstęp*, przeł. Tomasz Kulikowski, Wrocław 2006.
Sulima R., *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 8–9.
Swidler A. *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review" 51(2), 1986.
Tarkowska E., *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992.
Touraine A., *Przedmowa do pierwszego polskiego wydania*, [w:] *idem*, *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, przeł. A. Krasiński, Warszawa 2010.
Tyszka A., *Interesy i ideały w kulturze*, Warszawa 1987.
Tyszka A., *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971.
Williams R., *Culture Is Ordinary*, [w:] *idem*, *Resources of Hope: Culture, Democracy*, *Socialism*, London 1998.
Zamiara K., *Szkice o partycypacji kulturowej*, Poznań 1997.
Zeidler-Janiszewska A., *Perspektywy performatywizmu*, „Teksty Drugie" 2007, nr 5.
http://www.tworzeniekultury.pl.
http://wiadomosci.ngo.pl/wiadomosci/657707.html.

© for this edition by CNS