DOI: 10.14746/sh.2016.22.1.005

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXII (2016/1)
s. 63-88

Agata Skórzyńska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Sploty myślenia i działania. Francuski wariant filozofii *praxis* a współczesne dylematy badań kulturowych

Po co dziś wracać do teorii praktyki?

Zadanie, którego chciałabym się podjąć, wydaje się stosunkowo proste. Chodzi o przypomnienie pewnej tradycji rozumienia pojęcia „praktyka" w kontekście współczesnych dyskusji nad statusem badań kulturowych i, szerzej, humanistyki. Wśród orientacji filozoficznych, związanych z nowoczesną wersją filozofii *praxis* wyróżnia się, jako szczególnie inspirujący, jej francuski wariant, który pełną realizację znalazł w dyskusji Pierre'a Bourdieu z dwoma strukturalistami: Claude'm Lévi-Straussem oraz Louisem Athusserem. To właśnie tej dyskusji jako ważnemu, a nieco zapoznanemu w Polsce „momentowi" w rozwoju francuskiej teorii kultury chciałabym poświęcić uwagę. Tak postawione zadanie wydaje się prostą rekonstrukcją. Byłoby tak, gdyby nie ów „kontekst": pomysł bierze się bowiem z przekonania, że na gruncie polskich nauk humanistycznych mamy dziś (ponownie) spory problem z uzgodnieniem głównych pojęć, w tym z samym pojęciem kultury, szczególnie, kiedy próbujemy ustalić metodologiczną i teoretyczną ramę dla badań konkretnej, kulturowej rzeczywistości. Rzecz nawet nie w tym, że po gwałtownej, ale w dziejach nauki jednak krótkotrwałej karierze „mocnych" szkół kulturalistycznych, mniej więcej od połowy XX w., doświadczamy nie scalania, ale przeciwnie — proliferacji sposobów rozumienia kultury. Doświadczenie pracy z różnorodnością koncepcji kultury było przecież od początku wpisane w specyfikę takich, integrujących badania kulturowe, dyscyplin, jak: kulturoznawstwo, studia kulturowe, socjologia i antropologia kultury. Rzecz raczej w tym, że od pewnego czasu pojawiają się pytania, czy samo pojęcie kultury jest jeszcze potrzebne? Problem ten jest dyskutowany szeroko, także w Polsce, w związku z perspektywą, określaną niekiedy

jako „nowa filozofia francuska”[1]. Podstawowym kryterium doboru filozofów, których myśl Ian James omawia w pracy pod tym właśnie tytułem, jest podejmowana przez nich próba przekroczenia horyzontu, wyznaczonego „starszą” odmianą francuskiej teorii kultury[2]. Chodzi o tradycję teoretyczną, do której zaliczyć można również przedstawicieli przywoływanej przeze mnie „filozofii praktycznej”. To zatem zarówno zaawansowany (a więc właśnie Althusserowski) strukturalizm, jak i poststrukturalizm, dekonstrukcja czy teoria dyskursu. Czym więc „nowa *French Theory*” miałaby się różnić od swojej poprzedniczki? Na czym ma polegać rzeczywiste przekroczenie strukturalistycznego horyzontu, które nie do końca udało się poststrukturalistom? Jak stwierdza James we wstępie:

> […] począwszy od lat 70., filozofowie, których dotyczy ta książka, na różne, nieraz jawnie przeciwstawne sposoby dystansowali się od paradygmatu lingwistycznego, w dużym stopniu kształtującego to, co funkcjonowało pod nazwą strukturalizmu czy poststrukturalizmu, i co można łączyć z rozmaitymi pojęciami: porządkiem znaczących, znaczonych i symbolicznego lub z kategoriami dyskursu, tekstu lub pisma. Czynili to w imię metodycznego wysiłku radykalnego przemyślenia na nowo kwestii materialności i tego, co konkretne […][3].

Głównym powodem prezentowania pod wspólnym tytułem prac, różniących się od siebie przecież filozofów, jest łączący ich odwrót od lingwistycznej (a później tekstualnej) orientacji w humanistyce. Odwrót od języka jako struktury/praktyki modelowej dla wyjaśniania innych zjawisk kulturowych ma kierować naszą uwagę ponownie w stronę tego, co konkretne: materialne, cielesne, biologiczne, fizykalne, pozaludzkie itp. To próba zakwestionowania w humanistyce prymatu nie tylko stabilnych całościowych struktur, w które ujmujemy rzeczywistość na rzecz badania tego, co dynamiczne, działające, aktywne — ostatecznie ten gest wykonali właśnie poststrukturaliści. Chodzi raczej o podanie w wątpliwość konstruktywistycznego „skrzywienia” filozofii poststrukturalnej na rzecz myślenia o świecie w bardziej realistycznych kategoriach. Wpisuje to nową filozofię francuską w szerszy ruch we współczesnej humanistyce światowej, który określany bywa różnymi nazwami: realizm

[1] I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

[2] Reprezentatywni dla „nowej”, zorientowanej materialistycznie, filozofii francuskiej są według Jamesa: Jean-Luc Marion, Jean-Luca Nancy, Bernard Stiegler, Catherine Malabou, Jacques Rancière, Alain Badiou, Francois Laurelle, por. *ibidem*.

[3] *Ibidem*, s. 11.

spekulatywny, nowy materializm, posthumanizm, relacjonizm[4]. Wspólną dla tych, umownie wyróżnianych, aktualnych nurtów intelektualnych ma być potrzeba pokazania, że sprawczość i zdolność do tworzenia relacji — również tych, które tradycyjnie rozumiemy jako społeczne, nie jest własnością jedynie ludzkiego umysłu. Współdziałają z nami również rzeczy, ciała, technologie, inne gatunki — nie-ludzcy aktorzy, aby powtórzyć po raz kolejny za Bruno Latourem[5]. Byłaby to więc potrzeba strącenia z piedestału ludzkiego myślenia jako głównej instancji sprawczej w świecie — „powrót na szorstki grunt" materialności, fizyczności itp. Wszystko by się zgadzało, gdyby nie to, że przywołane przeze mnie hasło (*back to the rough ground*) stało się jedną z bardziej użytecznych metafor właśnie na określenie tradycji filozofii praktycznej (także w jej poststrukturalistycznej postaci)[6]. Tradycję tę możemy rzeczywiście czytać bowiem przez pryzmat jej zmagania się z paradygmatem lingwistycznym w humanistyce, jak się to najczęściej robi, ale nie musimy. W moim przekonaniu obiecywała ona więcej, niż uczynienie praktyk językowych centralnymi dla myślenia o tym, jak wytwarzamy kulturę, choć bez wątpienia traktowała je jako kluczowe dla procesów międzyludzkich. Postawa „radykalnego tekstualizmu" nie była wcale konieczną konsekwencją intelektualnego fermentu, który wywołała „pierwsza *French Theory*". W tym celu jednak trzeba ją przeczytać, sytuując w nieco innym, metodologicznym i teoretycznym kontekście. W tym sensie cel niniejszego tekstu nie rysuje się już jako prosta rekonstrukcja, rozbija się on bowiem na dwa, powiązane ze sobą, zadania, które w krótkim artykule trudno będzie satysfakcjonująco zrealizować. Mimo wszystko, choćby za cenę przyczynkarstwa, uważam je jednak za warte podjęcia. Chodzi o: (1) nakreślenie mapy debat, w których (*explicite* bądź *implicite*) wyraża się przeświadczenie o tym, iż pojęcie kultury

[4] Por. np. *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, eds. L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman, re.press, Melbourne 2011; R. Dolphijn, I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Open Humanities Press, University of Michigan Library, Ann Arbor 2012; *Realizm spekulatywny. Przygodność, wirtualność, konieczność*, „Kronos", nr 1/2012; jako reprezentantów realizmu spekulatywnego, poza autorami, których prace omawiane są przez Jamesa (głównie Nancy'ego, Badiou, Rancière'a) wymienia się także przede wszystkim Bruno Latoura, ale także Quentina Melliasoux oraz Amerykanów: Grahama Harrmana i Manuela De Landę.

[5] B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010; *idem*: *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009; *idem*: *Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym profesorem*, przekł. zbiorowy pod kier. K. Abriszewskiego, [w:] „Teksty Drugie", nr 1/2(103/4)/2007, s. 127-142.

[6] Por.: J. Dunn, *Back to the Rough Ground: "Phronesis and "techne" in modern philosophy and in Aristotle. Revisions*, University of Notre Dame Press Book, Notre Dame 1993; D.F. Pilaro, *Back to the Rough Grounds of Praxis*, Leuven University Press, Leuven 2005.

tak, jak rozumiane było w dotychczasowych teoriach, jest niewystarczające. Siłą rzeczy mapa ta będzie schematyczna; (2) o usytuowanie na tym tle tych nurtów refleksji humanistycznej w XX w., które bywają wiązane z tzw. zwrotem praktycznym w humanistyce i naukach społecznych — w ramach których francuska „teoria praktyki" odegrała istotną rolę. Na marginesie tych dwóch zadań uda się jednak być może także przypomnieć, że posądzane dziś nierzadko o „niepraktyczność" polskie teorie kultury — w tym sformułowana w obrębie szkoły poznańskiej — nie powstawały w oderwaniu od tego nurtu XX-wiecznej humanistyki, a w żywej dyskusji z nim. W jednym postulacie — aby humanistyka stała na realistycznej podstawie metodologicznej — zarówno część filozofii poststrukturalnej, poznańska metodologia humanistyki, jak i współczesne ujęcia relacyjne — są, moim zdaniem, do uzgodnienia.

Nadążanie i antycypacja. Nowy realizm, materializm, relacjonizm a badanie kultur

Stwierdzenie, że dynamika zmian zachodzących w świecie radykalnie się dziś intensyfikuje, zakrawa o banał. Wystarczy jednak zastanowić się, jak dziś inicjujemy, formalizujemy i symbolicznie sankcjonujemy, a potem unieważniamy nasze relacje z ludźmi, instytucjami, obiektami materialnymi, z innymi gatunkami, aby przekonać się, że banalne stwierdzenia opisują świat daleki od prostoty. Kontekst materialny, technologiczny, biologiczny, komunikacyjny, kognitywny naszego funkcjonowania (indywidualnego i kolektywnego) komplikuje się. Powoduje to, że naruszeniu ulegają tradycyjne układy odniesienia. Nieskuteczne okazują się więc często wzory zachowań i ramy instytucjonalne, które w przeszłości służyły do usensowniania działań i doprowadzania ich do skutku. Makrostrukturalny poziom życia społecznego staje się dla naszego doświadczenia (zarówno potocznego, jak i badawczego) coraz bardziej ukryty, za to nasila się przekonanie, że w obszarze codzienności „dużo się dzieje"[7].

Zbiega się to z dyskusją na temat tego, jakie jest miejsce humanistyki i nauk społecznych we współczesnym świecie. Napędza ją pytanie, na ile, główne dla tych dziedzin koncepty, kultury i społeczeństwa, przydatne są jeszcze do wyjaśniania czegokolwiek, skoro procesy, z którymi mierzymy się

[7] To jedna z tez, stawianych przez Rafała Drozdowskiego i Bogumiłę Mateję na uzasadnienie narastającego zainteresowania współczesnej, także polskiej socjologii praktykami życia codziennego, Por. R. Drozdowski, B. Mateja, *Strategie eksplanacyjne socjologii codzienności. Lista obietnic i dylematów*, [w:] Barwy codzienności. Analiza socjologiczna, red. M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 363-365.

dziś, coraz trudniej zamknąć jest w ramy (wyłącznie) międzyludzkiego świata myśli, przekonań, wartości, symboli. Reakcją na ten stan rzeczy są, również w polskiej humanistyce i naukach społecznych, dwie postawy. Pierwszą z nich nazwałabym ekskluzyjną. To próba zwrócenia się ku własnościom wyłącznym dla humanistyki, tak, jak ukształtowały się one w jej tradycji, a odróżniającym ją spośród innych form ludzkiej wiedzy, także naukowej. Dobrym przykładem tej postawy może być choćby Michała P. Markowskiego próba obrony humanistyki jako praktyki „poszerzania pola dyskursywnego", koniecznego dla budowania demokratycznego społeczeństwa (m.in. za Martą C. Nussbaum), ponieważ właśnie dyskursywny udział w przestrzeni publicznej to podstawowa forma solidarności (m.in. za R. Rortym)[8]. Intencja, jaka przyświeca autorowi, jest emancypacyjna — humanistyka ma być formą angażowania się w świat i może wiele zrobić w jego sprawie. Efekt wydaje się jednak przeciwny. Stawiając tezę (z którą trudno się zresztą nie zgodzić), iż humanistyka nie jest i nie będzie nauką w sensie, jaki dominuje na współczesnym uniwersytecie (a więc uprawianą w modelu *science*, stosowaną), broni jej jako krytyczno-interpretacyjnej, ale czysto dyskursywnej pracy z tekstami i na tekstach, której skuteczności upatruje nie w proponowaniu gotowych recept, ale w uczeniu myślenia krytycznego, biegłości komunikacyjnej i uwrażliwianiu na różnicę[9]. Tak pomyślana humanistyka pozostaje w konsekwencji projektem zarazem antropocentrycznym, jak i zachowawczym: znaczenia ujmowane w teksty są domeną ludzką (i to nie wszystkich ludzi), a zmiany, które potrafimy wywoływać jako humaniści, są zmianami wyłącznie dla tych, którzy piszą i czytają. Wyzwania, jakie niosą ze sobą zjawiska o innej, niż ludzki umysł, proweniencji, zostawiamy zaś naukom ścisłym i przyrodniczym.

Postawę przeciwną określić można umownie jako inkluzyjną — humanistyka, która nie chce przespać zmian, które dziś zachodzą, musi przemyśleć swoje tradycyjne granice. Te wyznaczało zaś redukowanie świata do tego, co znaczące, a więc przynależne człowiekowi, jako jedynemu gatunkowi, który jest w stanie wytwarzać sens. Musi więc przekroczyć antropocentryczny horyzont. Nie oddaje walkowerem pola, w którym ludzkie przekonania coraz częściej sprzężone są z tym, co biologiczne (np. bioetyka) czy technologiczne (np. myślące technologie) tym, którzy lepiej się na tym znają. Chce zajmować się pozaludzkim sprawstwem, uznając „klasyczny", humanistyczny pansemiotyzm za postawę kolonizującą, a nie emancypującą:

[8] M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2013, s. np. 23-28. Szersze omówienie książki Markowskiego przedstawiłam w tekście: A. Skórzyńska, *Polityka wrażliwości (w)daje się we znaki*, „Studia Kulturoznawcze", nr 1 (5) 2014.

[9] M.P. Markowski, *op. cit*., s. 430.

> Na pytanie, jakiej humanistyki nam dzisiaj trzeba, można zatem odpowiedzieć, że konieczna jest taka wiedza [...], która ma *survival value* [...]. Analizując rosnące zainteresowanie tym, co ludzkie/nie-ludzkie, organiczne/nie-organiczne, można odnieść wrażenie, że podejmujący te kwestie badacze budują naukę, która może służyć [...] nie tylko interesom naszego gatunku, lecz także ochronie innych form istnienia oraz tworzeniu nowych. [...] można powiedzieć, że jednym z największych wyzwań, przed którym stoją dziś badacze, jest de-antropocentryzacja humanistyki.[10]

Obydwa stanowiska nie byłyby tu pierwszorzędne, odnoszą się bowiem do dyskusji, czym ma być humanistyka w ogóle, a nie konkretnie do kwestii, jakich koncepcji kultury dziś potrzebujemy (lub czy jeszcze ich potrzebujemy), gdyby nie to, że dla zgłaszanych dzisiaj odpowiedzi na to pytanie wybór którejś z postaw ma zasadnicze znaczenie. Postawa pierwsza, dośrodkowa, pozwala właściwie pozostać przy wypracowanych dotychczas koncepcjach kultury jako przede wszystkim sfery działań ludzkich, które są intencjonalne i wyposażone w sens, choć z uwzględnieniem wszystkich korekt, jakie do teorii kultury wnosiły w XX w. kolejne orientacje filozoficzne, z dekonstrukcją na czele[11]. Druga, w wersji radykalnej, zachęcałaby z kolei do odrzucenia pojęcia kultury w ogóle (podobnie, jak do odrzucenia pojęcia społeczeństwa na rzecz np. kolektywu, asamblażu itp.)[12], jako że nie dysponujemy koncepcją kultury, która zgodziłaby się na całkowite odroczenie pytania o znaczenie. To postawy skrajne, w praktyce badawczej częściej spotykamy się bowiem z próbami usytuowania się pomiędzy tymi opozycjami. Z próbami, wśród których wyróżniłabym kilka podstawowych taktyk:

(1) Najbliżej postawy ekskluzyjnej sytuowałyby się badawcze próby „mnożenia kultur", znane choćby z praktyki studiów kulturowych lat 80. XX w., owocujące przedwczesnym nierzadko etykietowaniem wyłaniających się praktyk, przeważnie popularnych, oddolnych, jako „subkultur". Poszukiwanie, poza tradycyjnymi dziedzinami symbolicznymi przejawów kulturowej „tekstualności" zachowuje

[10] E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna", nr 3/2006, s. 10-11.

[11] To właśnie „humanistyką po dekonstrukcji" nazywa Markowski projekt wiedzy, która godzi się na „hermeneutykę niezrozumienia", a jednak ma ambicje sprawczości w sferze publicznej. Źródła tej idei, jak wielokrotnie w całej pracy argumentuje, mogą zostać wywodzione z wielu historycznych nurtów filozoficznych, wśród których dla Markowskiego ogromne znaczenie ma np. romantyzm niemiecki i idea *Bildung*, a w których zakorzenia humanistykę jako projektu „kształcącego" (por. np. M.P. Markowski, *op. cit*., s. 353-426).

[12] Odnoszę się tutaj do terminów proponowanych przez B. Latoura, M. DeLandę. Por.: B. Latour, *Polityka natury*...; M. DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London 2006.

jednak pan-semiotyczny punkt widzenia na te zjawiska, pomijając uwagą np. ich ekonomiczny, polityczny, technologiczny i biologiczny wymiar. Ta postać tekstualizmu krytykowana była na gruncie brytyjskich studiów kulturowych, które, jak twierdzili przedstawiciele tzw. nowego rewizjonizmu, popadły w bezkrytyczny populizm, mnożąc analizy kolejnych, oddolnych kultur, zdolnych do semiotycznej partyzantki, odczytań opozycyjnych itd.[13]

(2) Pomiędzy opozycjami sytuowałyby się (postmodernistyczne i nie tylko) „ucieczki w interdyscyplinarność", polegające na tym, iż wprawdzie nie redukujemy już całościowych sposobów życia wyłącznie do procesów wymiany znaczeń między ludźmi, dostrzegamy też ich materialny, technologiczny czy cielesno-zmysłowy wymiar, nadal jednak chcemy poddawać je interpretacyjnej obróbce, pokazując, do czego w projektach interdyscyplinarnych potrzebny jest punkt widzenia humanisty. Druga taktyka oznaczałaby, że jako humaniści rezerwujemy sobie rolę tych, którzy wyłącznie urefleksyjniają praktyczne działania innych. To zarzut, który reprezentanci nieco innej tradycji, uczestniczących badań w działaniu, stawiali tzw. postmodernistom, nawet jeśli zasadniczo zgadzali się z diagnozami, które przyświecały postmodernistycznej krytyce późnokapitalistycznych społeczeństw[14].

(3) Próbą wymknięcia się tym opozycjom, bliższą jednak postawie inkluzyjnej, jest praktyka subdyscyplinowania humanistyki i nauk społecznych — w obszarze uznanych dziedzin wytwarzamy nisze, które wprowadzają nowe, nieortodoksyjne przedmioty badań — socjologia codzienności, socjologia i antropologia rzeczy, socjologia ciała, antropologia zmysłów, ale też *animal studies*, netnografia czy *cyborg anthropology* itp. W tym wypadku, poza wskazaniem, że pojęcia

[13] Przeprowadzoną z pozycji tzw. nowego rewizjonizmu krytykę populizmu w studiach kulturowych rekonstruował w swoim podręczniku Chris Barker, ale zawdzięczamy ją przede wszystkim wypowiedziom Lawrence'a Grossberga, Jima McGuigana oraz Tony Bennetta. Por. C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 469-505; J. McGuigan, *Cultural populism*, Routledge, London 1992.

[14] Takie stanowisko wyraził np. Orlando Fals Borda, jeden z fundatorów współczesnych Uczestniczących badań w działaniu: „Patrząc wstecz, możemy dziś powiedzieć, że w jakiś sposób antycypowaliśmy postmodernizm [...]. Uważam, że poszliśmy dalej niż oni [postmoderniści — A.S.], próbując łączyć dyskurs z praktycznymi obserwacjami i doświadczeniami w terenie" (O. Fals Borda, *Uczestniczące badania (w działaniu) w teorii społecznej: pochodzenie i wyzwania*, przeł. M. Lavergne, [w:] Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane, red. H. Červinkowa, B.D. Gołębniak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010, s. 217-218).

„społeczeństwo" i „kultura" nie redukują się tylko do zapośredniczonych symbolicznie procesów komunikacyjnych, chodzi także o to, aby pokazać, że zachodzą również tam, gdzie klasyczne teorie nie chciały ich szukać — w codziennych działaniach i interakcjach z ludźmi i zwierzętami, przedmiotami, światem fizycznym. W wersji mocnej tej postawy pojawiają się także roszczenia do tego, aby dotychczasowa subdyscyplina stała się głównym paradygmatem dyscypliny, w ramach której była do tej pory uprawiana[15].

(4) Najbliżej drugiego krańca opozycji, a więc postawy skrajnie inkluzyjnej, sytuowałoby się odrzucenie, jako ostatniego bastionu antropocentrycznego punktu widzenia, konstruktywistycznych orientacji w filozofii II poł. XX w. Chodzi więc także o odcięcie się od poststrukturalistycznej i dekonstrukcyjnej dyskusji z językoznawstwem, psychoanalizą, antropologią oraz klasycznymi fenomenologią i hermeneutyką na rzecz nowego realizmu. Spekulatywny charakter tego nowego realizmu nie polega jednak (lub nie powinien polegać) na tym, że zastępujemy stare, „języko-centryczne" teorie nowymi, w których do głosu dopuszcza się konkretną i materialną rzeczywistość. Byłoby to wówczas zaledwie zajmowanie na powrót dość prosto pomyślanego stanowiska obiektywistycznego przeciwko rozmaitym formom kulturalistycznego idealizmu (np. Simmelowskiego, Weberowskiego), a więc *de facto* regres[16]. Nowy realizm (lub materializm) chce się nazywać spekulatywnym nie po to jednak, by mnożyć teoretyczne abstrakcje nadbudowane nad światem zdarzeń. Kwestionuje ten typ metafizycznej spekulatywności, w którym — przynajmniej od czasów kantowskich — myślenie i bycie były ze sobą nierozerwalnie połączone, co miało spowodować, że podmio-

[15] Chodzi np. o propozycję składaną swego czasu przez Piotra Sztompkę, aby tak właśnie wykorzystać potencjał socjologii codzienności, która mieści się doskonale w podejściu, które nazywa „trzecią socjologią", mając na myśli orientacje zakładające ontologiczny i epistemologiczny relacjonizm. Por.: P. Sztompka, *Życie codzienne — temat najnowszej socjologii*, [w:] Socjologia codzienności, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008, s. 48-50 oraz *idem*, *Przestrzeń życia codziennego*, [w:] Barwy codzienności. Analiza socjologiczna, s. 30-32.

[16] Mam na myśli oczywiście spór naturalizm *vs*. kulturalizm (np. między socjologizmem Durkheima a socjologiami interpretatywnymi), który nadawał dynamikę także rozwojowi koncepcji społeczeństwa/kultury, uwzględniającymi pojęcie działania. Szerszą rekonstrukcję rozwoju tych ujęć po zwrocie antynaturalistycznym w odniesieniu do kulturowych badań nad praktykami miejskimi przedstawiłam w innym miejscu, dlatego tutaj pozwalam sobie ją jedynie zasygnalizować; A. Skórzyńska, *W poszukiwaniu miasta jako praxis* oraz *Badania w działaniu*, [w:] Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie, red. E. Rewers, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014, s. 335-373 i 375-413.

> towy (sprawczy) charakter przypisano w humanistyce tylko tym aktorom, którzy byli w stanie działać i myśleć o swoim działaniu. Nowy realizm zachęca nas do podjęcia takiej operacji myślowej, dzięki której wyrugujemy całkowicie nie tylko mocny (umysł ludzki), ale i słaby (język) podmiot i zauważymy sprawstwo, które ma inną niż ludzka proweniencję. O ile pierwszy etap tej operacji został już wykonany — podmiot metafizyczny, który był „obiektem intensywnej pracy filozoficznej od czasów Nietzschego, Heideggera i strukturalizmu"[17], został zdekonstruowany, jak przypomina James — drugi jest pracą do podjęcia.

Tym, co ma łączyć pod hasłem zwrotu spekulatywnego pewną grupę badaczy, jest zatem to, że strukturalizm chcą zastąpić myśleniem relacyjnym, tekstualizm zaś nową postacią materializmu. Ostatnia z taktyk, która zmierzać ma w kierunku rekonfiguracji podstawowych założeń nauk społecznych i humanistyki, służyć ma więc temu, aby były one zdolne do nadążania za zmieniającym się i komplikującym światem oraz antycypacji kierunków, w których te zmiany następują, zamiast prostego, antyfetyszystycznego demaskowania ich źródeł[18].

Najciekawszą spośród wspomnianych taktyk, dla współczesnego badacza kultury wydaje się paradoksalnie ta ostatnia. Również dlatego, że na polskim gruncie znalazła realizację w odniesieniu do koncepcji kultury. Mam tutaj na myśli propozycję relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze Marka Krajewskiego[19]. Nie ma potrzeby rekonstruować znanego i często cytowanego tekstu, chciałabym więc zwrócić uwagę na kilka tylko, spośród proponowanych w nim rozwiązań teoretycznych, które są przejawem nieeskapistycznej, a nadal humanistycznej próby zmierzenia się z nowym realizmem. Propozycja ta obejmuje, po pierwsze, próbę zaproponowania definicji kultury, która zgodna byłaby z koncepcjami relacyjnymi (głównie Teorią Aktora-Sieci Latoura i asemblaży DeLandy)[20]. Dzięki temu możliwe jest odrzucenie substancjalnych, reifikujących (np. obszarowo-instytucjonalnych) użyć tego pojęcia, wykroczenie poza opozycję ideacyjne-behawioralne (kultura odpowiednio jako rzeczywistość myślowa lub jako obserwowalne zachowania),

[17] I. James, *Wymogi myśli*, [w:] *idem*, Nowa filozofia francuska, s. 27.

[18] Mam tu na myśli zarzuty, jakie poststrukturalistycznej krytyce społecznej i jej filozoficznym przesłankom (w tym ontologicznemu i epistemologicznemu konstruktywizmowi tych teorii) stawiał Bruno Latour, wskazując, że powtarzają model naiwnego antyfetyszyzmu teorii krytycznej (B. Latour, *Why Does Critique Run of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Inquiry", Winter 2006).

[19] M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo", 2013, nr 1.

[20] *Ibidem*, s. 31-32

wykroczenie poza takie socjokulturowe jej ujęcia, które proponowały, aby widzieć w niej wybrany, np. sensotwórczy lub aksjotyczny aspekt rzeczywistości społecznej, przemyślenie tych, które proponowały niekonsekwentnie, aby rozumieć ją jako wpisaną już w całość życia społecznego („bycie w kulturze", wyróżnialny „sposób życia" danej zbiorowości), zawsze jednak ostatecznie rezerwując pojęcie kultury głównie na określenie, specyficznej dla gatunku ludzkiego zdolności do wytwarzania *structure of feelings*[21]. Przyjęta tu próba reinterpretacji pojęcia 'kultura' spełnia więc postulaty zwrotu spekulatywnego. Jest realistyczna — wymaga uwzględnienia pozaludzkich uczestników rzeczywistości (przedmiotów, innych gatunków itp.). Jest relacyjna — odrzuca możliwość rozpoznawania stabilnych układów, są one przecież schematami, produkowanymi przez ludzki umysł, a nie elementami rzeczywistości samej. W zamian domaga się dostrzeżenia dynamicznego charakteru związków, w które elementy rzeczywistości nieustannie ze sobą wchodzą. Jest materialistyczna — a w każdym razie stara się unikać znakocentrycznego (semiotycznego) redukcjonizmu w ujmowaniu kultury. Każde z dotychczasowych ujęć kultury ma w związku z tym ujęciem swoje słabe strony. Podstawową, wspólną dla nich wszystkich jest zaś to, że kultura usytuowana jest poza lub obok życia społecznego[22]. W konsekwencji uzyskujemy takie jej, relacyjne rozumienie:

[21] W podrozdziałach „Co to jest kultura?" oraz „Uczestnictwo w kulturze" autor konfrontuje swoją propozycję z licznymi koncepcjami, zwracając uwagę na to, że na klasycznych, wypracowanych jeszcze w latach 60., 70. i 80. propozycjach teoretycznych opierają się do dziś publiczne badania uczestnictwa w kulturze, nie uwzględniając faktu, że kontekst tego uczestnictwa dziś radykalnie się zmienił. Zwłaszcza, nieprzydatne są dziś te ujęcia kultury i uczestnictwa, które redukują oba pojęcia wyłącznie do udziału głównie w sferze symbolicznej lub aksjo-semiotycznej, jak w wypadku klasycznych propozycji Antoniny Kłoskowskiej z jednej strony, a Andrzeja Tyszki z drugiej. Autor zwraca uwagę z kolei na zbieżność swojej propozycji z takimi, znanymi ujęciami kultury, jak np. „federacja subkultur" B. Fatygi czy, z inspirowaną materializmem kulturowym R. Williamsa, koncepcją kultury jako całości sposobu życia jakiejś zbiorowości, choć słusznie sygnalizuje również, iż nawet w tę koncepcję wpisana była pewna niekonsekwencja — Williams posługiwał się w zasadzie podwójnym rozumieniem kultury, jako całości sposoby życia lub jako specyficzne aksjo-semiotycznej wytwórczości, na co zwracał uwagę swego czasu także S. Hall. Za tym drugim rozumieniem przemawiać może choćby, proponowana przez Williamsa w *Marksizmie i literaturze* kategoria „struktury odczuć", specyficznych dla danego czasu i miejsca. Podobnie — potencjał inkluzyjny, możliwie szerokie rozumienie kultury, odnajduje autor w koncepcji uczestnictwa jako „bycia w kulturze" Mariana Golki, znów niekonsekwentnie redukującej jednak na końcu owo bycie do kontaktu głównie z wytworami o określonych własnościach aksjosemiotycznych (*ibidem*, s. 32-42; 42-54 szczególnie 29, 33, 34, 42). Por. np. także: R. Williams, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

[22] *Ibidem*, s. 37.

> Kultura może być rozumiana jako sposób powiązania elementów konstytuujących określoną zbiorowość. [...] kultura określonej zbiorowości to specyficzny sposób połączenia elementów, które na tę zbiorowość się składają, rodzaj stale ewoluującego przepisu, określającego, w jakich stosunkach części te wobec siebie pozostają[23].

Istotne jest tu podwójne, zgodne z ANT, rozumienie „sposobu wiązań": jako zarówno pewnej wyróżnialnej jakości relacji (sposób, w jaki coś jest zrobione), jak i proces, który doprowadza do powstania relacji oraz sieci (sposób, w jaki coś jest robione)[24]. Jak się okazuje jednak, aby na potrzeby ujęcia relacyjnego „utrzymać" słowo „kultura", trzeba *de facto* odrzucić jego pojęciowy charakter (spójna i koherentna koncepcja kultury) i zapytać o pragmatykę jego użycia. Jeśli kultura to nie obszar, sektor lub zasób, a sposób — należy zapytać, co to znaczy robić coś na określony sposób, czyli „kulturowo"? To drugi krok podjęty w tekście, najciekawszy przy tym, o ten etap budowania koncepcji kultury rozbija się bowiem najprawdopodobniej większość jej ujęć, najpierw przyjmując określone pojęcie kultury, a następnie dopiero pytając, co to znaczy w tak pomyślanej kulturze uczestniczyć. Pojęcie kultury wydaje się zaś w perspektywie relacyjnej niemal tożsame z pojęciem partycypacji. Uczestnictwo oznacza bowiem: „oddziaływanie pewnego elementu (jednostki, grupy, ale też przedmiotu, organizmu żywego itp.) na sposób powiązania ze sobą części konstytuujących określoną zbiorowość"[25].

Ważną sprawą dla zrozumienia proponowanego tu ujęcia partycypacji jest to, jakie stoi za nim rozwiązanie problemu działania i sprawstwa. Odrzucając perspektywę antropocentryczną, odrzucamy zarazem klasyczne (interpretatywne, fenomenologiczne i pragmatyczne) koncepcje działania społecznego jako zawsze intencjonalnego, wyposażonego w określonego typu racjonalność[26]. Nie porzucamy natomiast, wpisanego w te klasyczne koncepcje, rozróżnienia na działania zamierzone przez aktora oraz podejmowane bez intencji czy refleksji. Dzięki temu możliwe jest poszerzenie myślenia o relacjach konstytutywnych dla procesów uspołecznienia czy grupowania o nie-ludzkich aktorów, bez oczekiwania od nich samoświadomości działania, której nie mają. W uję-

[23] *Ibidem*, s. 32.

[24] *Ibidem*, s. 33.

[25] *Ibidem*, s. 50.

[26] Mam tu na myśli np. takie ujęcia działania, które wynikałyby z przyjęcia założeń socjologii rozumiejącej Webera, socjologii fenomenologicznej Schütza czy interakcjonizmu Herberta Blumera. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008; H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, przeł. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007.

ciach relacyjnych wyróżnia się więc sprawstwo pierwotne i wtórne[27]. Jest to o tyle istotne, że pozwala pokazać, iż w kulturze uczestniczymy bez przerwy. Każda czynność nakierowana na innego człowieka, na pojętą bezosobowo instytucję, na przedstawiciela innego gatunku, na urządzenie techniczne czy naturalny obiekt fizyczny — będzie wykonana w jakiś sposób. W jakiś sposób oddziałują też na nas inni aktorzy[28]. Ostatni, podjęty w tekście krok to zatem propozycja przemodelowania badań kulturowych, uwzględniająca realistyczno-relacyjny punkt widzenia, bliższy obecnej (bardziej zróżnicowanej i egalitarnej, jak kilkukrotnie stwierdza autor) dystrybucji sprawstwa. Krajewski proponuje więc narzędzie składające się z kilku form postępowania badawczego: (a) tworzenie monografii procesów uczestnictwa (genezy, rozwoju i zanikania relacji określonego typu); (b) analizy urzeczywistniania się pojedynczych relacji; (c) profile związków, w jakie jeden element może wchodzić w różnych sieciach; (d) analiza porównawcza różnych sieci ze względu na centralne i peryferyjne pozycje, jakie zajmują w nich konkretne elementy[29].

Autor, w zgodzie z realistycznymi przesłankami własnej propozycji, formułuje przy tym swoją propozycję w odniesieniu do konkretnych uwarunkowań sytuacyjnych (myślenie relacyjne jest myśleniem kontekstowym) — i to bardzo ważny moment w omawianym tekście. Nie chodzi o koncepcję kultury i uczestnictwa, proponowaną wyłącznie na potrzeby nauk o kulturze. Chodzi o to, jak te koncepcje przekładały się i przekładają na konkretne badania: np. na „statystyki kultury" i raporty o jej stanie. Jak w konsekwencji przyczyniają się do kształtowania polityki kulturalnej na różnych poziomach (więc do antycypowania zmian)? Trafnie zauważa, że badania uczestnictwa, koncentrujące się na mierzeniu jego „poziomu", określanego liczbą wypożyczanych w instytucjonalnych bibliotekach woluminów czy frekwencji w teatrach i na wystawach sztuki — nijak mają się do praktyk kulturowych, jakie podejmują dziś ludzie. Ujęcie relacyjne ma pozwolić rozpoznać ich dzisiejszą złożoność, dynamikę i bardziej egalitarny charakter. Wykazać, że dotyczą nie tylko uczestnictwa w instytucjonalnym obiegu kultury, ale także, że obejmują działania, których w perspektywie lingwistyczno-tekstualnej, mentalistycznej czy aksjologicznej nie da się już (w pełni lub w ogóle) opisać, ponieważ dla ich zrozumienia równie istotny jest np. ich materialny wymiar.

Proponowane tu ujęcie partycypacji to efekt przyjęcia postawy aktywistycznej w metodologii. Uwrażliwia na dynamikę i złożoność współczesnego życia. Jak słusznie jednak zauważa autor — perspektywę relacyjną warto przyjmować w pewnych generalnych założeniach, niekoniecznie akceptu-

[27] *Ibidem*, s. 54.

[28] *Ibidem*, s. 51-52.

[29] *Ibidem*, s. 59-62.

jąc wszystkie jej konsekwencje[30]. W moim przekonaniu, może chodzić np. o to, na ile w ujęciach relacyjnych odróżniamy ich emancypacyjny (zatem również etyczny) program od przyjmowanej na ich gruncie teorii poznania? Jakie — szczegółowe — rozumienie dystrybucji sprawczości przyjmują ujęcia relacyjne? Czy, wynikający z dynamiki sieciowania, egalitarny charakter sprawstwa jest stanem faktycznym (czego domagałby się metodologiczny realizm), czy dopiero postulowanym (czego domaga się przekroczenie antropocentrycznego horyzontu)? Budujemy nowe narzędzie badawcze, które ma nam pozwolić antycypować i aktywizować procesy demokratyzacji i egalitaryzacji w kulturze czy orzekać, że już zaszły? Jaką koncepcję zmiany wobec tego przyjmujemy? Chodzi o zmianę, która i tak zachodzi, czy tę, którą projektujemy? Jak zatem — przy założeniu, że aby dostrzec rzeczywiste splątanie relacji, które stale się aktualizują, ale nigdy nie utrwalają raz na zawsze, należy „podążać za aktorami" — wyobrazić sobie jakąkolwiek antycypację kierunku tych zmian? W którym momencie tworzenia się sieci wolno nam antycypować cokolwiek? Spekulatywny charakter nowego realizmu obiecuje, że samo dostrzeżenie sprawstwa innego niż ludzkie, gwarantuje je nie-ludziom. Kto jednak je dostrzega? I co, jeśli nie dostrzeże na czas? Oddzielenie bycia od myślenia nie jest zadaniem karkołomnym. Co jednak z relacją myślenia i działania? Czy ostatecznie sprawstwo urefleksyjnione nie jest i tak uprzywilejowane?

„Zwrot praktyczny"? Splot myślenia i działania jako odpowiedź na błąd teoretyzmu

Problem kulturoznawczego wykorzystania ujęć relacyjnych rozbija się, w moim przekonaniu, wcale nie o rozluźnienie związku między myśleniem a byciem (i poszerzeniem puli tych, którym przyznajemy prawo do bycia), ale o rozpoznanie relacji między myśleniem a działaniem, które decyduje o tym, czy nasza koncepcja dystrybucji sprawstwa jest rzeczywiście realistyczna. To jednak — nie na gruncie ujęć relacyjnych w ogóle, ale na potrzeby uwzględniających je badań kulturowych — wymagałoby uzupełnienia proponowanego tu ujęcia uczestnictwa w kulturze dobrze opracowaną koncepcją praktyki kulturowej, której w polskich badaniach kulturowych najbardziej brakuje. W tym celu warto jednak sięgnąć do filozofii, która brała już pod uwagę kwestię sprawstwa, sytuując je dokładnie pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Jednocześnie opracowywała wątek niezwykle dla sukcesu ujęć relacyjnych ważny: że myślenie ludzkie jest synchroniczne do działania i aktualizuje się

[30] *Ibidem*, s. 31.

w relacji z materialnością. To pozwala uniknąć absolutyzacji umysłu, myślenia bowiem nie musimy wysyłać w przestworza typów idealnych. Warto jednak pamiętać o trzech rzeczach. Po pierwsze — dominacja paradygmatu lingwistyczno-tekstualnego, od którego „relacjoniści" chcą się odcinać, jest — w prezentowanej tu optyce filozoficznej — tylko do pewnego stopnia prawdziwa. Po drugie — powody krytykowania późnego strukturalizmu czy poststrukturalizmu przez niektórych przedstawicieli podejścia relacyjnego miały charakter także polityczny, a nie tylko metodologiczny — co pokazuje jednak, że obydwa poziomy myślenia relacyjnego trzeba brać pod uwagę i nie można traktować ujęć relacyjnych, jakby były politycznie transparentne. Nie tylko epistemologia czy metodologia relacjonistów ma być realistyczna, tego samego chcieliby od swej polityki. Po trzecie: w kwestii koncepcji sprawstwa teorie relacyjne i teorie praktyki są do uzgodnienia. Podobnie, jak niektóre koncepcje kultury, które uzyskały „dojrzałą postać już w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku"[31].

Kiedy Jacques Rancière dokonywał rozbioru krytycznego pism swojego mistrza — Althussera, czynił to w kontekście i po doświadczeniach nieudanej rewolty studenckiej 1968 r.[32] Używał przy tym bez wątpienia słusznych argumentów, że jedyny „naukowy", jak twierdził Althusser, a więc strukturalistyczny (i „ujęzykowiony", jeśli można tak powiedzieć) marksizm jest produktem pracy tekstualnej, efektem sposobu „czytania", a nie pisania *Kapitału*[33]. Mówiąc inaczej, Althusser wypowiadał się raczej we własnym imieniu, niż w „imię Marksa". Choć bez wątpienia udało się w *Lekcji Althussera* Rancière'owi ujawnić „szwy" tej tekstualnej taktyki, przyczyny, dla których się tego podjął — jak sam przyznaje — nie tkwiły w metodologii czy teorii. Nie zmierzał także do radykalnego odrzucenia athusserianizmu. Rancière kwestionował pewien typ „teoretyzmu" tej filozofii, który był krytyką me-

[31] M. Krajewski, *op. cit*., s. 29.

[32] J. Rancière, *Althusser's Lesson*, trans. E. Battista, Continuum International Publishing Group, London — New York, 2011; Zob. zwłaszcza napisaną w 2010 r. przedmowę do angielskiego wydania, w której autor po latach konstatuje ów polityczny kontekst swojej krytyki althusserianizmu (*ibidem*, s. XII-XVII).

[33] Odwołuję się tu, oczywiście, do tytułu, wspólnej pracy Althussera, Balibara, Rancière'a i innych, choć polskie wydanie *Czytania „Kapitału"* obejmuje tylko fragmenty opracowane przez Althussera i Balibara. Na tekstualnej strategii Althussera Rancière koncentruje się w analizie znanego dialogu „W odpowiedzi Johnowi Lewisowi" w eseju otwierającym „Lekcję Althussera". Por. L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału"*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975; J. Rancière, *A Lesson in Orthodoxy: M-L Teaches John Lewis That It Is the Masses Which Make History*, [w:] *idem*, Althusser's Lesson, s. 1-21. Por. także: L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, przeł. A. Staroń, Studencka Oficyna Wydawnicza Związku Studentów Polskich Alma Press 1988 (cyt. reprint elektroniczny tego wydania: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2005).

todologiczną, ale brała się ona także z rozczarowania postawą polityczną nauczyciela. To przede wszystkim krytyka, wytoczonej w imię naukowości, politycznej obrony interesu intelektualistów, jedynych uprawnionych do poprawnego (nie „humanistycznego", ale też nie popadającego w stalinowską aberrację „materialistycznej nauki")[34] interpretowania marksizmu[35]. Obrony intelektualistów, która w 1968 r. kazała Althusserowi stanąć po stronie profesorów, a nie studentów. Przypomnijmy inny jeszcze fakt. Atak przyparty przez Bruno Latoura na pewien typ filozofii poststrukturalnej (i postmarksowskiej w pewnym sensie), która, jak pisał, „dodaje dekonstrukcję do destrukcji"[36], miał miejsce po tym, jak Jean Baudrillard skomentował zburzenie WTC jako produkt symulacyjnego kapitalizmu medialnego[37]. Znów — rozpoznanie Latoura było trafne — krytyka społeczna, oparta na skrajnie konstruktywistycznych przesłankach własnej teorii, nie pozwala dostrzegać faktyczności i materialności zdarzeń, nie jest realistyczna. Fakt, że obraz rozpadających się wież był obrazem medialnym, nic nowego nie wnosi do kwestii zrozumienia współczesnego terroryzmu jako aktu faktycznej, fizycznej przemocy.

Chodzi — w największym skrócie — o stanowisko głoszące, że sposób, w jaki postrzegamy świat uzależniony jest od procedur znakowych, jakie potrafimy podjąć. Oczywiście, radykalny zwrot językowy w filozofii francuskiej, od czasów de Saussure'a po Barthesa, Derridę, Foucaulta i Baudrillarda jest sprawą oczywistą i rzecz nie w tym, aby go teraz kwestionować. Choć ważne jest, a czasem o tym zapominamy, ujmując ten zwrot pod hasłem „dominacji paradygmatu lingwistycznego", że odbył się on w dwóch etapach, w których za każdym razem chodziło o inny „język"[38]. W fazie strukturalistycznej — która zaowocowała poszukiwaniem głębokich struktur umysłowych (Lévi-Strauss) czy procesów językowej subiektywizacji (Althusser, Lacan) chodziło o język

[34] L. Althusser, *Marksizm a humanizm*, przeł. W. Dłuski, [w:] Drogi współczesnej filozofii, red. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.

[35] J. Rancière, *Althusser's Lesson*.

[36] B. Latour, *Why Does Critique Run of Steam*, *op. cit*., s. 225.

[37] *Ibidem*.

[38] Skądinąd — warto na marginesie zauważyć, że samo rozczłonkowanie językoznawstwa strukturalnego, na teorię, która obiecywała albo wizje świata, zamkniętego w trwałych, arbitralnych układach opozycji, albo dynamicznego jak akty wypowiadania, może być efektem nie tylko tego, że lektura de Saussure'a proponowana przez strukturalistów i poststrukturalistów skoncentrowana była na dwóch różnych warstwach języka. Być może sam de Saussure teorii mowy po prostu nie zdążył dostatecznie rozwinąć? Takie sugestie wracają po publikacji, nie tak dawno przecież odnalezionych (1996), rękopisów genewskich, np. w przedmowie Magdaleny Danielewiczowej do *Szkiców z językoznawstwa ogólnego*, M. Danielewiczowa, *Ferdinand de Saussere — siła paradoksu*, [w:] F. de Saussure, Szkice z językoznawstwa ogólnego, przeł. M. Danielewiczowa, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004, s. 22.

rozumiany jako arbitralna struktura, ale już w teorii dyskursu czy w dekonstrukcji chodziło o język jako działanie oraz jego materializacje i ucieleśnienia w mowie i piśmie. Bez wątpienia jednak język usytuowany został w samym centrum procesów kulturowych, a nawet uznawany bywał za jedyną formę ich urzeczywistnienia. Założenie to bez wątpienia prowadzi w teorii (i krytyce) społeczno-kulturowej do uprzywilejowania pewnego typu intelektualizmu, który jest w stanie złożone procedury językowe odkryć, a zatem jako jedyny jest w stanie rozpoznać mechanizmy „rzeczywiście rządzące światem". To typ myślenia, oparty na metodologicznym instrumentalizmie (postawie przeciwnej wszelkim postaciom realizmu), nadający konstrukcji teoretycznej (np. struktura, ale też symulacja czy dyskurs), którą się tworzy, status obiektywnej własności świata, który się opisuje, ponieważ nie uwzględnia się punktu widzenia uczestników tego świata. Argument, którego przeciw strukturalizmowi zarówno Lévi-Straussa, jak i Althussera wysuwali przedstawiciele metodologicznej szkoły poznańskiej w obronie realistycznej i aktywistycznej interpretacji filozofii Marksa, o czym będzie jeszcze mowa.

Przypomnijmy jeszcze jeden fakt. „Teoretyzm", który Rancière zarzucał swojemu nauczycielowi, stał się przedmiotem ostrej krytyki także jednego z fundatorów — jak się dziś uznaje — nie tylko antropologii/socjologii refleksyjnej, ale przede wszystkim poststrukturalistycznej odmiany filozofii *praxis* — Pierre'a Bourdieu. Myślenie nierealistyczne, rugujące zmysł praktyczny, nazywał Bourdieu dominacją rozumu scholastycznego[39]. A jednak — to właśnie z dyskusji ze „scholastycznym" strukturalizmem Lévi-Straussa i Althussera, ale i w związku z wyzwaniem intelektualnym, jakie ze sobą niosły, powstała teoria praktyki Bourdieu[40]. To prawda, że język także w filozofii społecznej Bourdieu odgrywał znaczącą rolę, a jego koncepcje kapitału językowego i ekonomii wymian językowych trzeba uznać za niezwykle ważne[41], ale to właśnie zagadnienie praktyk powoduje, że trudno posądzać Bourdieu o uprawianie pan-semiotycznej, niematerialistycznej, ignorującej ciało, zmy-

[39] P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006; *idem*: *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryjczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

[40] P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

[41] W samym *Szkicu teorii praktyki*... wątki językoznawcze podejmowane są wielokrotnie, zwłaszcza w partiach tekstu, w których Bourdieu podejmuje się krytyki strukturalizmu de Saussure'owskiego oraz jego kontynuacji, jako ujmującego mowę zaledwie jako wykonanie struktury. Dobry wgląd w koncepcje języka jako praktyki oraz kapitału lingwistycznego daje też jednak anglojęzyczny tom, zbierający rozproszone, językoznawcze teksty francuskiego socjologa, P. Bourdieu, *Szkic z teorii praktyki*..., np. s. 184, 210. Por. także: *idem*, *Language and Symbolic Power*, trans. G. Raymond, ed. J.B. Thomson, Polity Press, Cambridge 1991.

sły i rzeczy, teorii kultury. Przywołując ten aspekt badań francuskiego socjologa, sytuujemy się jednak w centrum dyskusji na temat sprawstwa, której nie musimy wcale odczytywać wyłącznie w obrębie „zwrotu językowego" lub poststrukturalistycznych zmagań z „symbolicznym". Jaka jest korzyść przeczytania tej dyskusji nie jako części paradygmatu lingwistyczno-tekstualnego, ale jako odmiany filozofii *praxis*? Zacznijmy od tego, co przez filozofię *praxis* się dzisiaj rozumie.

Zygmunt Bauman twierdził, że tej koncepcji kultury — kultury jako *praxis* — zabrakło w zachodniej humanistyce[42]. Teorie kultury popadły w mało owocną dyskusję między: ujmowaniem kultury jako systemu, potrzebnego do utrzymywania społeczeństw jako całości (funkcjonalizm, strukturalizm) lub jako matrycy (dyfuzjonizm), odtwarzanej w zachowaniach i stanowiącej o ich ciągłości. W każdym wypadku kultura i społeczeństwo stoją *vis-à-vis*. W jednym i drugim wypadku także fiksujemy się na problemie, czy o kulturze decyduje raczej trwałość, czy zmiana[43]. Nie potrafimy zaś uznać, że jedno i drugie. Strukturalizm — który potrafił ujmować tę dwoistość (diachronia-synchronia), ostatecznie zatrzymał się tylko na drugim z członów opozycji[44]. Być może, to błąd niedostatecznego rozwinięcia teorii mowy (skądinąd podjętej przez językoznawstwo pragmatyczne), być może, konsekwencja uporu Lévi-Straussa, który powodował, że, jak pisał Jerzy Topolski:

> [...] „modele", „struktury", „systemy" i „formy" Lévi-Straussa pełnią rolę narzędzi badawczych, czyli mają charakter instrumentalistyczny. Ich odniesienie przedmiotowe jest kwestią jedynie wiary Lévi-Straussa i jego zwolenników. [...] Dowolność tę daje mu — opierająca się w koncepcji uniwersalnych struktur — dyrektywa „docierania" do nich poprzez „oczyszczanie" materiałów z tego, co wniosła do nich historia (zdarzenia). [...] Jest to w każdym razie wyjaśnianie, które nie bierze pod uwagę [...] świadomie stawianych celów i świadomie akceptowanej wiedzy wynikającej z praktyki.[45]

Strukturalizmowi Lévi-Straussa zarzucał Topolski w związku z przyjmowaną wówczas przez siebie, aktywistyczną historiozofią marksowską, „upychanie faktów kolanem" w wymyślone uprzednio modele, bez dostrzegania dynamiki działań ludzkich i ich zdolności do modyfikowania kulturowego wzorca na mocy decyzji, które ludzie podejmują w określonym miejscu i czasie. Za każdym razem innym zresztą. Argument Bourdieu — podobny w punk-

[42] Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012

[43] *Ibidem*, s. 30-44

[44] *Ibidem*, s. 165-227

[45] J. Topolski, *Strukturalizm C. Lévi-Straussa*, [w:] Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki, red. J. Kmita, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973, s. 374.

cie wyjścia — był taki, że nie uwzględniając działań konkretnych ludzi oraz wiedzy, która się z nimi wiąże, Lévi-Strauss mylił aktualizacyjny potencjał stosowania się do reguł z obiektywnym występowaniem regularności:

> Czynienie z regularności, tzn. z czegoś, co występuje z pewną statystyczna częstotliwością, wytworu regulaminu świadomie ogłoszonego i świadomie przestrzeganego [...] lub wytworu nieświadomej regulacji tajemniczej, mózgowej i/lub społecznej, mechaniki, jest ześlizgiwaniem się z modelu rzeczywistości do rzeczywistości modelu.[46]

Bourdieu cytuje więc Wittgensteina:

> Reguły odsyłają do planów i polityki, regularności nie [...] Utrzymywanie, że w języku naturalnym muszą być reguły, to tyle, co utrzymywanie, że drogi muszą być czerwone, bo odpowiadają czerwonym liniom na mapie.[47]

Argumentacja Baumana była przychylniejsza dla autora *Antropologii strukturalnej* — dostrzegał on przecież zarówno obecność struktur znaczących, jak i zachodzenie zdarzeń. Ostatecznie nie byłoby możliwe opisywanie zarówno struktury, jak i dialektyki mitu, z których to ta druga ukazuje pracę mitotwórczą jako brikolaż, ciąg permutacji lub kryształ[48] — nieustanne użycie, powtarzanie i odbijanie elementów w czasie. Ale rozwijaniem myślenia diachronicznego, mimo deklaratywnych odwołań do dialektyki marksowskiej, Lévi-Strauss nie był zainteresowany w tym samym stopniu, co potwierdzaniem występowania w kulturze struktur i form.

Myślenie nie o „*praxis* w kulturze", ale o kulturze jako *praxis* miałoby, zdaniem Baumana, oznaczać, że nie oddzielamy kultury od społeczeństwa, nie sytuujemy jej nad lub poza tym, co robią ludzie, ale rozumiemy kulturę jako społeczną autorefleksję w działaniu. Za Marksem przyjmujemy, że życie nie przejawia się inaczej niż w praktykach, praktykom tym towarzyszy zawsze określona forma świadomości oraz, że związek myślenia i działania jest dynamiczny, zachodzi w czasie[49]. Takie zaktywizowanie koncepcji kultury — dyskusja z jej wizją jako stabilnego układu, systemu, wzorca, „rzeczy" — potencjalnie wpisane było także w Weberowski program oparcia teorii kultury na koncepcji działania. Idealistyczne, a nie realistyczne ukierunkowanie hermeneutyki Weberowskiej spowodowało jednak, że jego dzia-

[46] P. Bourdieu, *Szkic z teorii praktyki*..., s. 191.

[47] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 60 (cyt. za: P. Bourdieu, *Szkic z teorii praktyki*..., s. 191).

[48] C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów* oraz *Struktura i dialektyka*, [w:] *idem*, Antropologia strukturalna, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo Altheia, Warszawa 2009, zwłaszcza strony: 231-232 oraz 234-236; Z. Bauman, *op. cit*., s. 41-43.

[49] Z. Bauman, *op. cit*., s. 229-322.

łania były konceptami metodologicznymi, nie umiał rozpoznać dynamiki społecznej na poziomie ontycznym, ostatecznie myślenie i działanie rozdzielając[50]. Tego błędu nie popełniała filozofia Marksa.

Bauman nie sytuował swojej propozycji w obrębie „zwrotu praktycznego", niemniej jest ona zbieżna w czasie i w założeniach z tym, co mianem filozofii praktycznej określano później. W największym skrócie — hasłem tym określa się takie ukierunkowanie części filozofii w drugiej połowie XX w., która — z inspiracji filozofią marksowską lub nie — postanowiła „odteoretyzować" humanistykę, rozwijając teorię praktyk społecznych. Hasło „zwrotu praktycznego" zawdzięczamy m.in. pracy zbiorowej, opublikowanej w 2001 r. przez Theodora Schatzkiego, Karin Knorr-Cetinę i Eike von Savigny[51]. Jej horyzont teoretyczny jest przy tym znacznie szerszy, niż od-marksowskie filozofie krytyczne, wśród przedstawicieli filozofii praktycznej znajdziemy bowiem również Wittgensteina, a nawet Heideggera. Sam Schatzki, a także Andreas Reckwitz, a za nimi Elizabeth Shove, Mika Pantzar i Matt Watson rozwijają przy tym teorię praktyk społecznych na gruncie współczesnych badań socjologicznych[52]. To Reckwitz właśnie uporządkował teorie kultury w XX w., sytuując względem nich te, które proponowały koncepcję praktyki. Wyróżniał: „kulturalistyczny mentalizm" (kultura sytuuje się w umyśle), „kulturalistyczny tekstualizm" (kultura sytuuje się w symbolach, znakach, tekstach i ich cyrkulacji), „kulturalistyczny intersubiektywizm" (kultura sytuuje się w interakcjach międzyludzkich) i wreszcie te propozycje teoretyczne, które sytuują ją w praktykach[53]. Nie ma tu miejsca na dyskusję z tą propozycją — warto jednak zaznaczyć, że „zwrot praktyczny", jeśli rzeczywiście się go w humanistyce gdzieś doszukiwać, sytuował się raczej w poprzek, niż obok tych trzech typów myślenia (np. interakcjonizm, socjologia fenomenologiczna, etnometodologia itp.). Gdyby zreferować to, co Shove, Pantzar i Wattson rozumieją przez „dynamikę praktyki społecznej", jesteśmy jednak bardzo blisko relacyjnych ujęć rzeczywistości, ponieważ jej badanie obejmuje odkrywanie form łączenia się działań (uwzględniając ich komponent men-

[50] *Ibidem*, s. 239-241.

[51] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, eds. T.R. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny, Routledge, London—New York 2001.

[52] T.R. Schatzki, *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of the Social Life and Change*, Pennsylvania University Press 2002; A. Reckwitz, *Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing*, in: "European Journal of Social Theory" 5(2)2002, SAGE Publications, London—New York—Thousand Oaks—CA—New Delhi 2002; *The Dynamics of Social Practice. Everyday Life and How It Changes*, eds. E. Shove, M. Pantzar, M. Watson, SAGE Publications, London—New York—Thousand Oaks—CA—New Delhi 2012.

[53] A. Reckwitz, *op. cit*., s. 246-250.

talny i materialny), w większe wyróżnialne całości (praktyki i kompleksy praktyk), a także temporalny wymiar ich powstawania, rozwoju i zanikania[54]. Co ważne, perspektywa posthumanistyczna w tomie, który ma reasumować ów „zwrot praktyczny", także jest reprezentowana — wypowiedzią Andrew Pickeringa:

> Badania nad praktykami dowodzą, że społeczna teoria tego, co widoczne w zupełności wystarczy [...] nie ma potrzeby odwoływać się do ukrytych struktur. Posthumanizm koncentruje się na spotkaniu ludzkiego i nie-ludzkiego sprawstwa, co może nas zachęcać do pisania historii sprawstwa (lub socjologii sprawstwa, lub filozofii — to nie są już dziś specjalnie różne przedsięwzięcia), która skieruje uwagę ku wielkim, trwałym i demonstracyjnie widocznym miejscom spotkania ludzkich i nie-ludzkich działań.[55]

Jak wynika z przytoczonego cytatu, myślenie w kategoriach relacyjnych i w kategoriach dynamiki praktyk nie muszą być (w generalnych założeniach) ze sobą sprzeczne. Dwudziestowieczna filozofia *praxis* rozwijana jest jednak również w innym nurcie, który określiłabym mianem krytycznego i to tu sytuuje się jej francuska odmiana. Nurt ten podejmowany jest właśnie pod hasłem „powrotu na szorstki grunt". Zapożyczone od Wittgensteina, a zaproponowane jako tytuł pracy przez Josepha Dunna[56], który koncentrował się na klasycznej, od-arystotelesowkiej tradycji rozumienia *praxis*, sformułowanie to powtarza D.F. Pilaro[57], który za najważniejszą, nowoczesną odmianę filozofii praktycznej uznaje tradycję po-marksowską — przede wszystkim Althussera i Bourdieu, ale nie brakuje tu choćby filozofii „sztuk działania" de Certeau. Podobnie swoje prace orientuje filozof technologii Andrew Fennberg, którego aktywność badawczą inaugurowała rekonstrukcja „realizowanej filozofii" Marksa, Lukácsa i szkoły frankfurckiej — w doktoracie pisanym pod kierunkiem Herberta Marcuse'a, a niedawno w publikacji, w której do tych wątków wraca[58]. W kontekście filozofii *praxis* sytuuje swoje rozważania John Roberts, który koncentruje się na filozoficznym statusie codzienności — od Marksa do Lefevbre'a[59]. Bez przyjęcia i przemyślenia kategorii *praxis* trudne do wyobrażenia byłyby tak wyraziste nurty w XX-wiecz-

[54] *The Dynamics of Social Practice*..., s. 1-20.

[55] A. Pickering, *Practice and Posthumanism. Social Theory and a History of Agency*, [w:] The Practice Turn in Contemporary Theory, s. 174.

[56] J. Dunn, *op. cit*.

[57] D. F. Pilaro, *op. cit*.

[58] A. Feenberg, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lucács and The Frankfurt School*, Verso, London — New York 2014.

[59] J. Roberts, *Philosophizing The Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, Pluto Press, London — Ann Arbor 2006.

nej humanistyce, jak krytyczna pedagogia (od Freire po Giroux i McLarena)[60] i uczestniczące badania w działaniu (Orlando Fals Borda)[61]. Obszary badań, w których zagospodarowuje się punkt widzenia krytycznej filozofii praktyki, są przy tym bardzo różne: od rewizji podstaw teologii wyzwolenia, przez technicyzację świata społecznego, codzienność i miasto, edukację, po badania interwencyjne. Wszędzie jednak chodzi mniej więcej o to samo: o uwzględnienie realistycznego i aktywistycznego spojrzenia na rzeczywistość społeczną, o uznanie stałych (codziennych) form stawania się społeczeństwa za główny przedmiot badań humanistyki i nauk społecznych, o spotkanie tego, co mentalne i materialne (w tym także ekonomiczne, biologiczne, polityczne) w działaniu, o zagadnienie sprawstwa i — *last but not least* — o uprzywilejowanie takiej formy intelektualizmu, która „wraca na szorstki grunt", nie ignoruje zmieniającej się rzeczywistości i innych form wiedzy, niż ona sama.

W centrum tak pojętego projektu filozofii praktycznej mieści się dyskusja z Lévi-Straussem i Althusserem, której — przy okazji metodologicznego opracowania własnego etnografizmu — podjął się Bourdieu. Zarzuty, jakie formułował pod adresem antropologii strukturalnej, częściowo już zostały wspomniane. Były liczne, a poza niedostrzeganiem dynamiki ludzkich działań, ignorowaniem wiedzy, która nie jest emanacją ukrytych struktur, a bywa przetwarzana *ad hoc* na potrzeby sytuacji, więc pomijając zmysł praktyczny, strukturalizmowi w klasycznej postaci zarzucał Bourdieu to, że nie radził sobie z doświadczeniem temporalności. Świetnym tego przykładem są komentarze do antropologii daru[62]. Dyskusja z Althusserem — chociaż w *Szkicu teorii praktyk* właściwie niejawna[63] — wydaje się znacznie ciekawsza. Pilaro utrzymuje, że tym, co inspirowało Bordieu do krytyki szkoły Althusserowskiej, był — podobnie, jak w wypadku Rancière'a — intelektualizm czy teoretyzm marksizmu strukturalnego. Stworzenie pewnego modelu, który wprawdzie uwzględnia już inne formy myślenia, niż myślenie naukowe (więc porzuca trywialne opozycje teoria/praktyka, myślenie/działanie, ma-

[60] Na ten temat por. np. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1993.

[61] Na ten temat por. np. *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, *op. cit*. Więcej na ten temat pisałam w tekście: A. Skórzyńska, *Kto potrzebuje współ-badań? (Participatory) Action Research jako projekt emancypacji intelektualistów*, [w:] „Kultura Współczesna", nr 2 (77)/2013, s. 95-111.

[62] P. Bourdieu, *Szkic z teorii praktyki*..., *op. cit*., s. 257-265

[63] Odwołania do Althussera w zasadzie nieobecne są w przypisach *Szkic z teorii praktyki*..., który pełen jest jednak terminologicznych aluzji do koncepcji twórcy marksizmu strukturalistycznego. Podobnie zresztą Bourdieu prawie nie cytował innego myśliciela, którego prace wywarły na niego ogromy wpływ — Ervinga Goffmana.

terialne/symboliczne), nadal pozostaje wytworem rozumu teoretycznego, który rości sobie prawo do uznania tego modelu za skończony i opisujący rzeczywistość[64]. Znów wracamy do szkoły poznańskiej — dokładnie to samo stanowisko — instrumentalizm — zarzucał Althusserowi w kilku miejscach Jerzy Kmita[65]. Podczas gdy procedurą metodologiczną samego Marksa miała być dialektyka idealizacji i konkretyzacji[66], strukturalizm doprowadzał myślenie marksowskie do poziomu czystej abstrakcji teoretycznej. Dla Bourdieu jednym z argumentów przeciwko — przyznajmy, złożonej już i subtelnej architektonice świata społecznego tak, jak widział ją Althusser — było jego upieranie się przy „determinacji w ostatniej instancji", a więc zawsze ekonomicznemu (klasowemu) uwarunkowaniu ludzkich działań[67]. Koncepcja kapitałów, którą rozwijał Bourdieu, chciała z tym założeniem dyskutować. Nie przyczyniając się przy tym — co bywa niesłusznie łączone z myślą francuskiego socjologa — do semiotyzacji materializmu. Dla przypomnienia — Althusserowi zawdzięczamy takie odczytanie filozofii marksowskiej, które — w największym uproszczeniu — nie popada ani w idealizm, ani w „burżuazyjny" materializm (np. Feuerbacha), więc nie separuje świata myśli (np. Ducha) od świata działania, ale wykazuje ich złożone uwarstwienie. „Formacje społeczne" to układy poziomów i praktyk[68]. Społeczna architektonika, według marksizmu, nie rozpada się zatem na byt i świadomość, bazę i nadbudowę, ale tworzy złożoną strukturę — tak, jak np. myślenie naukowe ma swoją praktykę (praktyka teoretyczna), tak każda praktyka społeczna (ekonomiczna, polityczno-prawna) ma swoją teorię (teorię praktyk). Obrona naukowości marksizmu to jednak obrona stanowiska, że kategorii ekonomii politycznej

[64] D.F. Pilaro, *op. cit*., s. 115-118.

[65] J. Kmita, *Instrumentalizm Althusserowski*, [w:] *idem*: Z problemów epistemologii historycznej, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 181-203; *idem*: *Dyrektywa realistycznego ujmowania praw idealizacyjnych*, [w:] Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki, s. 181-205.

[66] J. Topolski, *Dyrektywa formułowania praw idealizacyjnych*, [w:] Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki, s. 23-41.

[67] W *Szkicu z teorii praktyki*... Bourdieu formułuje ten problem następująco: „Dopóki będziemy akceptować kanoniczną alternatywę, która [...] przeciwstawia dziś np. »humanistyczną« lekturę Marksa odczytaniom »strukturalistycznym«, dopóty optowanie za przeciwieństwem subiektywizmu nie oznacza zerwania z tymże, fetyszyzację praw społecznych [...] kiedy słuszne głoszenie prymatu relacji obiektywnych skłania do przyznawania wytworom ludzkiego działania, jakimi są struktury zdolności do [...] determinowania lub naddeterminowania innych struktur [...]" (P. Bourdieu, *Szkice z teorii praktyk*, s. 209).

[68] Najpełniejszy, a zarazem najbardziej syntetyczny wgląd w Althussera koncepcję poziomów i praktyk znajdziemy w *Ideologii i ideologicznych aparatach państwa*; L. Althusser, *Ideologie i ideologiczne aparaty państwa*, przeł. A. Staroń, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne", http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374 [dostęp: 19.08.2015].

nie charakteryzuje wulgarny empiryzm: nie mają bezpośredniego przełożenia na rzeczywistość, są operacjami wyłącznie intelektualnymi (choć to prawda, że podejmowanymi w określonym czasie i miejscu, więc zawsze w ostatniej instancji zdeterminowanymi ekonomicznie). To stanowisko zadecydowało, że Rancière zarzucał Althusserowi obronę (względnej) autonomii myślenia naukowego jako obronę interesów intelektualistów, Kmita — niedostrzeganie, że marksizm to zarazem idealizacja, jak i konkretyzacja, Bourdieu — intelektualizm scholastyczny. Wszystko łącznie miało odpowiadać za nierealistyczny charakter tej filozofii. Mimo to, koncept teorii praktyk[69] — wiedzy uzyskiwanej i realizowanej w działaniu — Bourdieu przejął właśnie za Althusserem. Wydaje się również, że założenie o temporalnym, historycznym i dynamicznym charakterze praktyk mocno zakorzenione jest w Althusserowskiej idei splotów/koniunktur[70]. Gdyby to myślenie rzeczywiście nieco „odsemiotyzować" — jesteśmy blisko tymczasowych związków determinacji (sprawstwa) o bardzo zróżnicowanym pochodzeniu, czyli relacyjności.

Bourdieu nie przyjmował przy tym dwóch ograniczeń myślenia Althusserowskiego: (1) koncepcji podmiotu działającego, jako interpelowanego, a więc powoływanego do życia wyłącznie za pomocą języka[71], a nie np. relacji z materialnością; (2) odcieleśnienia praktyki — zignorowania faktu, że nasze habitusy kształtowane są nie tylko (choć są) przez dyspozycje językowe, ale także przez cielesną *hexis* i materialność świata, w którym operują (przez miesz-

[69] Warto zaznaczyć, że pojęcia 'teoria praktyki' i 'teorie praktyk', stosowane w niniejszym tekście, nie są, rzecz jasna, tożsame. Teoria praktyki — to naukowa teoria, która, posługując się pojęciem praktyki (społecznej) proponuje nam wyjaśnienie czym jest praktyka. Jak część teorii socjologicznych i teorii kultury lub, omawiana tu, filozofia *praxis*, może przy tym praktyki czynić sednem zachodzenia procesów społecznych. Teorie praktyk zaś — zgodnie z koncepcją Althussera i Bourdieu — to formy wiedzy, które wytwarzamy na potrzeby podejmowanych przez nas działań.

[70] Chodzi o koncepcję synchronizacji (lub orkiestracji) habitusów Bourdieu, którą zawdzięczał on w znacznej mierze właśnie koncepcji tymczasowej koniunktury Althussera, a więc, zachodzącego w określonym momencie stanu struktury — uzgodnienia poziomów i praktyk, które może prowadzić do historycznych (np. rewolucyjnych) konsekwencji, co na gruncie studiów kulturowych zaowocowało Halla koncepcją artykulacji. Bourdieu w *Szkicu z teorii praktyk*... koncepcję koniunktury przywołuje kilkukrotnie, pojmują ją jednak jako proces ciągły, a nie wyjątkowy dla struktur społecznych moment, ujawniający się na pograniczu tego, co podmiotowe i strukturalne — a więc w działaniu; P. Bourdieu, *Szkic z teorii praktyk*..., s. 193, 197, 208; Por. także: S. Hall, *Signification, Representation and Ideology: Althusser and the Poststructuralist Debates*, „Critical Studies in Mass Communication", Vol. 2, No. 2/June 1985.

[71] Na temat koncepcji interpelacji podmiotu: L. Althusser, *Ideologie i ideologiczne aparaty państwa*, *op. cit*. Bourdieu argumentował wielokrotnie, że w procesach strukturacji, w które zaangażowane są habitusy, główną rolę odgrywa cielesna *hexis*; również kompetencja językowa jest procesem ucieleśnionym (np. zdolność do artykulacji, wynikająca z pochodzenia społecznego, etnicznego czy z uwarunkowań płci).

kanie, jedzenie, uprawianie sportu, kontakt ze sztuką, uczenie się itp.)[72]. Oczywiście, istnieją czynniki determinujące nasze działania — język, rasa, klasa, płeć — ale nie pochodzą one z jakichś zewnętrznych wobec praktyk, abstrakcyjnych struktur, a wynikają właśnie z faktu, że działając w czasie, habitusy synchronizują się. Pozostaje tu, rzecz jasna, koncepcja „ludzkiego" podmiotu — przy założeniu, że to człowiek musi wytwarzać potrzebne mu do działania teorie praktyk, manipulując na poziomie tego, co mentalne i materialne zarazem, ale czy ujęcia relacyjne głoszą, że nie musi; lub czy z socjologii Bourdieu wynika rzeczywiście wprost, że habitus, jako splot tego, co podmiotowe i niepodmiotowe, jest konstruktem antropocentrycznym? Wydaje mi się, że nie, lub — że przynajmniej z teorią praktyki wcale nie trzeba tak pracować.

Konkluzja. Badanie kultur jako projekt niedokończony czy niemożliwy?

Po co podejmować się tego zadania? Po co, wobec wyzwania de-antropocentryzacji humanistyki, wracać do teorii praktyk i zastanawiać się nad tym, na ile ta koncepcja może być przydatna do projektowania badań, które będą bardziej realistyczne i uwrażliwione na odkrywanie i projektowanie zmian? Chciałabym argumentować za dwoma powodami, dla których warto się tego podjąć, przy całej świadomości, że dopiero od tego miejsca mogłaby się w zasadzie zacząć niniejsza wypowiedź. Tu bowiem jest praca do podjęcia.

Po pierwsze, choć nie ma już miejsca, aby to szczegółowo wykazać — powstała w ramach metodologicznej szkoły poznańskiej koncepcja kultury jest, moim zdaniem, do uzgodnienia z wieloma wersjami filozofii praktycznej i relacyjnej. Nie bez powodu Krajewski zaznacza, że relacyjne ujęcie uczestnictwa jest bliskie, wynikającemu ze społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, myśleniu o partycypacji. Co więcej — sposób, w jaki w koncepcji tej postawiono zagadnienie praktyk (a więc także relacji między myśleniem a działaniem) — powinien ujęcia relacyjne uzupełniać tak, jak może je uzupełniać koncepcja teorii praktyk Bourdieu. Unikamy wówczas wrażenia, że odżegnując się od wszelkich postaci radykalnego konstruktywizmu, po-

[72] W *Szkicu z teorii praktyk*... na temat ucieleśnienia praktyk (por. rozdz. *Ciało jako geometra*). Wraca też do tego wątku w rozdziale *Poznanie przez ciało* w *Medytacjach pascaliańskich*. W *Szkicach z teorii praktyk*... zresztą kilkukrotnie sprzeciwie się naiwnemu opozycjonowaniu tego, co materialne i symboliczne, pisząc: *„hexis* jest mitem zrealizowanym, przyswojonym, zmienionym w trwałą dyspozycję, stały sposób zachowania, mówienia, chodzenia [...] czucia i myślenia [...]" (P. Bourdieu, *Szkice z teorii praktyk*..., s. 219 oraz s. 242-257; *idem*, *Medytacje pascaliańskie*, s. 183-244).

padamy w realizm naiwny, który różne formy sprawstwa przedwcześnie ze sobą zrównuje. Skąd jednak bierze się mit „niepraktyczności" poznańskiej teorii kultury? Rozwijanie założeń interpretacji humanistycznej, epistemologiczno-metodologiczne ukierunkowanie tej teorii (również analityczno-logiczny język, w którym się artykułowała), stanowiły pewien niezbędny, ale z dzisiejszej perspektywy „pierwszy" etap — rozwój teorii. To przede wszystkim wymagało rozstrzygnięcia, jaki rodzaj myślenia towarzyszyć musi temu, kto kulturę bada. Siłą rzeczy uprzywilejowuje to sprofesjonalizowane, naukowe procedury myślenia. W żadnym sensie jednak nie oznacza, że nie możemy w badaniach empirycznych docierać do innych form myślenia, towarzyszących określonym praktykom, a więc ujawniających się w ludzkich działaniach. Ale to wymaga przejścia na etap drugi — opracowania koncepcji praktyk na potrzeby konkretnych badań. Nic nie stanowi dziś większego wyzwania, niż rozpoznać, jakie nowe rodzaje wiedzy towarzyszą temu, w jaki sposób kształtujemy relacje, w które wchodzimy, a co jest od tej wiedzy niezależne. Rozumienie partycypacji kulturowej jako udziału podmiotu w określonej rzeczywistości przekonaniowej nie oznacza, że podmiot ten działa poza kontekstem praktycznym (w tym materialnym, biologicznym) oraz, że jego działanie nie ma żadnego związku z obecnością tych, którzy systemów normatywno-dyrektywalnych nie wytwarzają. Przypomnijmy — źródła tej koncepcji kultury są również realistyczne i materialistyczne (choć to prawda, metodologie rozumiejące, postweberowskie — np. współczynnik humanistyczny Znanieckiego, miały na tę teorię także ogromny wpływ). Aby jednak móc wykorzystać jej potencjał, trzeba lepiej rozpoznać kontekst praktyczny działania również „ludzkiego podmiotu". Kontekst, o którego gwałtownych przeobrażeniach, jak się obawiam, nadal niewiele wiemy.

Po drugie więc: tu, moim zdaniem, tkwi pewien problem proponowania perspektywy relacyjnej na potrzeby badań uczestnictwa w kulturze, który określiłabym jako „wyprzedzanie wypadków". Nie jest to przy tym ten sam problem, o który rozbijają się konserwatywne krytyki nowego realizmu czy materializmu, które ich posthumanistyczny punkt widzenia mylą z dehumanizacją — odwartościowaniem kultury. Jest on znacznie głębszy. Odchodząc od antropocentrycznej dominacji w badaniach kulturowych, nie możemy zapominać, że nie tylko na linii między tym, co ludzkie i nieludzkie, rozgrywają się dzisiaj podstawowe konflikty, choć tu też się rozgrywają. Taka lub inna dystrybucja sprawstwa owocuje nierównościami między pojedynczymi ludźmi a bezosobowymi instytucjami, mężczyznami a kobietami, dorosłymi a dziećmi, mieszkańcami kulturowych centrów a peryferii. To o tych uwarunkowaniach konkretnych praktyk kulturowych polskie publiczne statystyki kultury nie mówią nam nadal nic lub prawie nic, i niewiele pozwalają zrobić, aby nierówności redukować. Przedwczesna de-antropocentryzacja humani-

styki w tej konkretnej dziedzinie (empiryczne badania uczestnictwa w kulturze) może okazać się równie przeciwskuteczna, jak pewne postaci „polityki tożsamości" czy inkluzyjnych koncepcji demokracji, w których samo rozpoznanie kolejnych, wykluczonych „podmiotów" utożsamia się z procesem demokratyzacji — a to przecież także błąd teoretyzmu. Dlatego warto wracać do koncepcji praktyk i rozpoznawać rzeczywisty, a nie postulowany, rozkład sprawstwa w kulturze.

Agata Skórzyńska

Thinking and Acting Intertwined. The French Variant of the Philosophy of Praxis and Contemporary Dilemmas of Cultural Studies

Abstract

There has recently been an intense discussion in cultural studies and humanities on the need to revise strong and dominant constructivist or textualist paradigm in cultural theory. This discussion takes place under different names: the material turn, speculative realism, postantropocentric humanities or the "New French Philosophy," which is thought to be an answer to the radical constructivist attitude of poststructuralism or to the so-called French Theory. The aim of this article is, however, to recall the fact that French poststructuralism never constituted a homogeneous trend and that some of the demands of the „new humanities" were successfully met in the framework of this philosophy, for example in the French variant of the philosophy of praxis, initiated in Althusser's school, but developed fully by Pierre Bourdieu or Michel de Certeau. Furthermore, the „practical philosophy," inspired by Marxist epistemology as well as by the ideas of the late Wittgenstein and pragma linguistics, was discussed in great detail in the Polish cultural theory, for example in the Poznan school of epistemology. Accordingly, I would like to point out in this text that, first of all, there is a need to develop an adequate and useful concept of practice applicable in current cultural research. Inspired by this tradition in the French philosophy, the concept could be reconciled with the demands of the return to the „rough ground" of cultural reality.

Keywords: French Theory, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Poznan school of epistemology, philosophy of praxis, contemporary dilemmas of cultural studies.