

Michał Gulik, Samuel Nowak

Co nam zostało po studiach kulturowych? : teoria zaangażowania wobec materializmu i posthumanizmu

Kultura Popularna nr 1 (39), 4-12

2014

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Michał Gulik,
Samuel Nowak

Co nam zostało

po studiach kul- turowych?

*Teoria zaangażowana
wobec materializmu
i posthumanizmu*

Studia kulturowe to współcześnie bardzo nieostry termin, którym zwykle się określa szeroki wachlarz perspektyw i teorii, sytuujących się na pograniczach bardziej ugruntowanych dyscyplin: literaturoznawstwa, socjologii krytycznej, medioznawstwa, niektórych nurtów filozofii (których jednak tradycyjna filozofia nie traktuje zbyt poważnie) oraz historii idei. Ten stan rzeczy jest w dużej mierze konsekwencją fuzji teoretycznej, do której doszło w obrębie amerykańskiej humanistyki w latach 80. ubiegłego wieku. Mamy tu na myśli wyłonienie się poststrukturalizmu, będącego amerykańskim rozwinięciem i przepracowaniem europejskiego strukturalizmu oraz dekonstrukcji. W tym samym czasie do USA dotarły także prace oraz badania rozwijający macierzysty projekt studiów kulturowych związanych ze szkołą z Birmingham. Opracowania i koncepcje te funkcjonują obecnie pod zwiężłym szyldem „teorii” (*theory*), tyleż poręcznym, co mocno uogólniającym. W naszym artykule, będącym wprowadzeniem do specjalnego wydania „Kultury Popularnej”, chcielibyśmy przyrzeć się właśnie brytyjskiej tradycji teorii kultury zainicjowanej w Birmingham. Szkoła ta, rozwijana w ramach Centre for Contemporary Cultural Studies, swój największy rozkwit przeżywała w latach 70. i 80., a jej dorobek uległ następnie dyseminacji w obrębie brytyjskich, australijskich i wreszcie amerykańskich uniwersytetów.

Nie zamierzamy tutaj jednak rekonstruować historii *British cultural studies*. Chcielibyśmy raczej zastanowić się nad tym, czy nurt ten stanowi istotny rezerwuar badawczy w kontekście przemian współczesnej humanistyki czy też może przynależać już do historii nauk o kulturze. Warto pamiętać, że to właśnie studia kulturowe wygenerowały fundamenty dla akademickiego postmodernizmu i poststrukturalizmu; ich konsekwentny konstruktywizm społeczny połączony ze społeczną wrażliwością (Joanna Żylińska pisze przy tej okazji o etyce troski) okazał się wygodną platformą dla rozkwitu kolejnych wariacji tekstualizmu, analizy dyskursywnej i dekonstrukcji. Czy zatem w dobie wyczerpania się humanistyki postmodernistycznej studia kulturowe, genetycznie obciążone tekstualizmem, są w stanie wykonać jeszcze jakkolwiek interesującą teoretycznie robotę? I jak należy rozumieć to pogmatwanie teorii, skoro *cultural studies* to coraz częściej hasło rozpoznawcze stanowisk pozbawionych intelektualnej dyscypliny oraz rygoru właściwego osiadłym i ustabilizowanym dziedzinom badań? Czy każdy może być kulturoznawcą?

Nie zamierzamy tutaj atakować poststrukturalizmu, zdajemy sobie jednak sprawę zarówno z jego ograniczeń, jak i wielu niespełnionych obietnic. Proponujemy raczej, aby przyrzeć się studiom kulturowym z perspektywy trzech wybranych zagadnień, które uznajemy za szczególnie interesujące w bieżących debatach teoretycznych. Następnie postaramy się wskazać na istniejące w kulturoznawstwie zasoby badawcze, których wykorzystanie, naszym zdaniem, może się okazać intelektualnie produktywnie. Nie chcemy tutaj wskrzeszać niejednokrotnie wyśmiewanej triady rasa–klasa–płeć ani przeszczepiać poszczególnych ustaleń, rozumowań i metod do nowych sytuacji. Trzy interesujące nas kategorie to posthumanizm, materializm i społeczne zaangażowanie. Traktujemy je jako relewantne parametry najnowszych debat humanistycznych i staramy się wydobyć ich ekwiwalenty z dorobku brytyjskiego kulturoznawstwa.

Musimy ponadto podkreślić, że nasza słabość do studiów kulturowych ma nieco wybiórczy charakter: kształceni byliśmy nie tyle na klasycznych opracowaniach powstałych w cccs w gorączkowych latach 70. xx wieku, ale głównie na przewrotnych analizach kultury popularnej, będących akademicką specjalnością m.in. Johna Fiske’a, Henry’ego Jenkinsa oraz Joke Hermes

Michał Gulik – doktorant w Instytucie Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską dotyczącą zagadnień nowego materializmu. E-mail: michal.gulik@gmail.com.

Samuel Nowak – kulturoznawca i medioznawca. Pracownik naukowy Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Niedawno ukazała się jego książka *Seksualny kapitał* (Universitas 2013). E-mail: samuel.nowak@uj.edu.pl.

i powstających od połowy lat 80. ubiegłego wieku. Stąd wyraźna obecność kategorii przyjemności, naszym zdaniem, współcześnie niedocenianej i zbyt łatwo utożsamianej z ideologiczną manipulacją konsumpcjonizmu. W tym sensie studia kulturowe są dla nas raczej pewną postawą badawczą – mającą jednak własną intelektualną biografię – niż korpusem akademickiej literatury. Ten szczególny rodowód (za ilustrację którego może posłużyć dorobek i życie Stuarta Halla) okazuje się więc *point du caption* skupiającym rozległe nieraz głosy i ustalenia w obrębie jednej ramy teoretycznej. Wpisana w projekt studiów kulturowych teoretyczna inkluzywność niesie ze sobą ryzyko rozmycia się w gąszczu teorii; stąd potrzeba umiejscowienia ich na szerszej mapie nowoczesnej humanistyki.

Posthumanizm

„Posthumanizm” to pojęcie równie problematyczne, jak „studia kulturowe”. Obejmuje ono wiele zjawisk, nurtów badawczych, a także praktyk artystycznych, które kwestionują antropocentryczny charakter kultury i poznania. Załączki posthumanizmu można odnaleźć już w strukturalnej krytyce humanizmu (Foucault); projekcie etyki włączającej w swoją domenę zwierzęta (Singer) czy pracach z zakresu systemów społecznych inspirowanych odkryciami najnowszej biologii ewolucyjnej (Luhmann). O ile jednak krytykę humanizmu uprawianą pod auspicjami *French theory* można uznać za „humanizm awanturniczy” (Wróbel 2013), o tyle nowsze prądy filozoficzne, jak np. *object-oriented philosophy* (OOP), całkowicie unieważniają relację podmiot–świat jako podstawę formułowania jakichkolwiek sądów epistemologicznych. Można też przyjąć, jak dowodzi np. Cary Wolfe (2013), że kulturoznawstwo programowo będzie ciążyć ku temu, co nie-ludzkie, ponieważ jako dyscyplina nastawione jest na grupy wykluczone i marginalizowane. Tak pomyślany komponent posthumanistyczny okazałby się naturalną konsekwencją metod i protokołów wiedzy, które konstytuują studia kulturowe jako odrębną dyscyplinę badawczą. Mówiąc prościej: nacisk na heterogeniczność i różnicowanie pozwala powołać do życia kolejne grupy (np. zwierzęta), które uzyskują własną autonomię jako podmiot badawczego zainteresowania. Tak pomyślane kulturoznawstwo to w gruncie rzeczy posthumanistyczny humanizm, nieprzekraczający antropocentrycznego horyzontu. Osobną kwestią, podnoszoną m.in. przez Tilottamę Rajan (2001), pozostaje pytanie, na ile procedura upodmiotawiania grup/obiektów/nie-ludzi nie wpisuje się przypadkiem w porządek – tak przecież krytykowanej przez studia kulturowe – deliberatywnej demokracji. Dla Wolfe’a kulturoznawca musi zostać posthumanistą, bo tylko wtedy będzie zdolny do podjęcia krytycznego transdyscyplinarnego dociekania. Swoją wywód prowadzi on w kontekście *animal studies*, których proces wyłaniania się okazuje się dla autora pretekstem do rozważań nad dyscyplinarnością humanistyki.

Neil Badmington (2006), który podjął się próby odnalezienia współrzędnych tradycji z Birmingham w duchu posthumanizmu, do razu deklaruje, że prefiks „post” nie oznacza czegoś po humanizmie, lecz jego krytyczne przepracowanie (podobnie jak postmodernizm był krytyczną narracją o nowoczesności). Dla autora *Cultural Studies and the Posthumanities*, nurt badawczy wywodzący się z prac Williama i Hoggarta od początku cechował się antyhumanizmem – ostrze kulturoznawczej krytyki wymierzone zostało w elitarno-klasową koncepcję kultury i historii. Badmington usiłuje powtórzyć ten gest; skoro studia kulturowe wyrastają ze sprzeciwu wobec niesprawiedliwości (który

zostaje steoretyzowany), musimy zdać sobie sprawę ze ślepej plamki, jaką był ich antropocentryzm. Podejście takie wydaje się jednak naiwne: na gruncie tradycyjnej epistemologii (podmiot–świat) trudno wyobrazić sobie oddanie głosu temu, co nie-ludzkie inaczej niż przez współczucie artykułowane dzięki ludzkiej empatii. W efekcie zmiana pozostaje wyłącznie retoryczna: dialog zastępuje monolog, polilog zastępuje dialog, a to, co nie-ludzkie staje się jedynie ekranem, na który racjonalne (choć nauczone empatii i szacunku) podmioty rzutują swoje projekcje (Bryant 2011).

Z pomocą przychodzi w tym miejscu realizm spekulatywny, którego przedstawiciele proponują obecnie najbardziej przekonujący projekt badań posthumanistycznych. W kontekście dyskusji nad możliwą transformacją studiów kulturowych projekt OOP wydaje się interesujący z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, wielu realistów spekulatywnych wywodzi się z tradycyjnie rozumianej teorii krytycznej, którą zarzucili na rzecz forsowanej przez siebie filozofii zorientowanej na przedmiot. Po drugie, skupienie się na obiektach pozwala umiejscowić ich w długiej tradycji materializmu, na którym ufundowano studia kulturowe.

Materializm

Materialistyczne intuicje od zawsze towarzyszyły projektowi brytyjskich studiów kulturowych, choć poszczególne artykulacje tej perspektywy znacząco różnią się od siebie, a ich wspólna marksistowska proweniencja rodzi pewne problemy. Choć Raymond Williams konsekwentnie rozwija projekt Marksowski, uzupełniając go o propozycje Lukácsa i Gramsciego, dla Stuarta Halla marksizm pozostawał kłopotliwym dziedzictwem, które należało przekroczyć. „Związek studiów kulturowych z marksizmem już zawsze należy rozumieć jako zaangażowanie w problem, nie w tematykę ani nawet problematykę” – pisze (Hall 1996: 265). Marksizm wciąż jednak oferuje studiom kulturowym pole dla przemyślenia relacji pomiędzy materializmem, podmiotowością i sprawczością, ujawniając źródła problemów, które do dziś zajmują centralne miejsce w debatach humanistów.

Dla samego Marksa materializm stanowił pewien szczególny model polemiki z idealizmem, nie zaś konsekwentną kontynuację dotychczasowych wariantów filozoficznego materializmu. Jak przekonuje Balibar, Marks traktował wszelkie wcześniejsze materializmy jako zakamuflowane projekty idealistyczne, ustanawiające materię podstawową zasadą interpretacji, co więcej, wpisujące się w elitarystyczny model dydaktyki nieoświeconych mas. Tak rozumiany „dawny” materializm nie był praktyczną filozofią działania, ale bezpiecznikiem systemu burżuazyjnego, a jednocześnie – jako *de facto* idealistyczny – ustanawiał podmiot gwarantem przedstawienia (Balibar 2007: 34–37). „Nowy” materializm Marksa był więc przede wszystkim próbą wydobycia podmiotu z idealistycznej konstelacji i ustanowienia samej praktyki (w jej ciągłym, terażniejszym stawaniu się) podmiotem zmiany społecznej. Utożsamienie podmiotu z praktyką, choć umożliwiło egalitarystyczny zwrot w studiach kulturowych, niosło jednak ze sobą pewne niepokojące konsekwencje, które do dziś wybrzmiewają w humanistycznych konfiguracjach kategorii oporu.

Można powiedzieć, że Marks, utożsamiając istotę podmiotowości z praktyką, a rzeczywistość praktyki z rewolucyjną działalnością proletariatu (nieodłączną

od samego jego istnienia), przeniósł kategorię podmiotu z idealizmu do materializmu. Można jednak również powiedzieć, że tym samym przygotował stałą możliwość wyobrażania sobie proletariatu jako „podmiotu” w idealistycznym znaczeniu tego słowa (Balibar 2007: 39).

Niebezpieczeństwo, które diagnozuje tu Balibar, polegałoby na wyabstrahowaniu konkretnej klasy lub grupy społecznej jako szczególnie uprzywilejowanego podmiotu, który retroaktywnie uzasadniałby idealistyczny projekt „sensu historii” lub „porządku dziejów”. Brytyjskie studia kulturowe od zawsze świadome były tego niebezpieczeństwa, a nieufność Halla wobec Marksa bierze się w dużej mierze z zapoznania tego kluczowego problemu przez kontynuatorów myśli autora *Kapitału*.

W pracach dotyczących subkultur teoretycy związani ze szkołą z Birmingham kładą szczególny nacisk na praktyczne i procesualne rozumienie oporu, który nigdy nie stabilizuje się w ramach jednej, idealistycznej kategorii. Przełomowa książka *Subculture: The Meaning of Style* Hebdige'a (1979) nie była strategiczną idealizacją kultury klas zdominowanych, ale raczej konsekwencją myślenia o kulturze w niedeterministycznych kategoriach, gdzie opór aktualizował się w konkretnych konfiguracjach zmiennych. Kultura rozumiana jako zwyczajna inwestycja w codzienność (Williams 2002) to bezpośrednia konsekwencja materialistycznej teorii podmiotu, nawet jeśli relacje między bazą a nadbudową stanowiły często punkt zapalny sporów między studiami kulturowymi a marksizmem. Tak pomyślana teoria może okazać się szczególnie interesująca dla współczesnego kulturoznawstwa, kiedy wyczerpały się modele myślenia o sprawczości wyprowadzane z późnego Foucaulta. Zarówno teoria ujarznienia, jak i techniki siebie zbudowane są na indywidualistycznych przesłankach, podejrzanie blisko korespondujących z logiką kapitalizmu afektywnego, w którym projekty tożsamościowe wpisane są w modele inwestycji biznesowych (por. Bednarek 2012). Brytyjskie studia kulturowe zawsze rozumiały opór w kategoriach kolektywnych i negocjacyjnych, oferując lepsze ramy dla myślenia o projektach wspólnotowych.

Jeżeli jednak wczesne projekty studiów kulturowych bliskie były postmarksistowskim intuicjom materialistycznym, wszystkie te przedsięwzięcia organizowało myślenie antropocentryczne. Współczesna dyskusja o humanistyce w dobie antropocenu, którą zdominowały pytania o sprawczość aktorów poza-ludzkich i analiza zjawisk kulturowych w perspektywie długiego trwania, wymaga ponownego przemyślenia roli materializmu w projekcie studiów kulturowych. Jeśli bowiem wczesne projekty klasycznych autorów szkoły z Birmingham wierne były optyce Marksowskiej, późniejsi autorzy chętniej czerpali z *French theory*, kierując całe przedsięwzięcie na tory analizy dyskursywnej. Teoria popularnych tekstów wytwarzalnych Johna Fiske'a jest być może szczytowym momentem tej orientacji. Fiske wyzyskuje tu wszelkie atrybuty poststrukturalnej teorii języka, przenosząc tezy o nieprzechodności, autoteliczności i intertekstualności na obszar tekstów niejęzykowych (Fiske 2010). Taki radykalny tekstualizm jest tyleż konsekwencją rozproszenia się dorobku brytyjskich studiów kulturowych na zachodnie ośrodki naukowe, co znakiem czasu ostatnich dekad XX wieku, kiedy dochodzi do znaczącej homogenizacji teorii. Kryzys ekologiczny, napięcia w obrębie systemu kapitalistycznego i wyczerpanie się energii poststrukturalizmu wyprowadziły materię z tekstualnej banicji, a skompromitowany poza-tekst zaczął domagać się uznania swojego istnienia. Co istotne z perspektywy brytyjskich studiów

kulturowych, powrót do materializmu motywowany jest często polityczną nieproduktywnością poststrukturalnych modeli krytycznych. Stephen B. Crofts Wiley w tekście poświęconym filozofii Lawrence'a Grossberga pisze: „W ramach postmodernizmu i poststrukturalizmu dekonstrukcyjna orientacja teoretyka umożliwia (a nawet wymusza) opóźnienie etycznego i politycznego zaangażowania czy raczej praktykowanie niejawnej tekstualnej polityki negacji i odrzucania” (Crofts Wiley 2005: 77). Przykładem praktycznej realizacji takiej poststrukturalnej polityki może być słynny wywiad Jacques'a Derridy dotyczący narkotyków (Derrida 1995). Francuski filozof, w jakże rozpoznawalnym dla niego geście, doprowadza do aporii spór pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami liberalizacji prawa antynarkotykowego, aby w końcu nieśmiało zgodzić się z tymi ostatnimi. Rzecz jasna, miarą politycznej pracy teorii nie powinna być jej przystawalność do konkretnych rozwiązań prawnych, jednak tekstualizacja narkotyku, jaką Derrida odgrywa za pomocą pojęcia *pharmakon*, to szczytowy przykład zapoznania materialności, która zostaje odroczone w nieskończonej grze różnicy. Jeżeli więc studia kulturowe wciąż powinny być rozumiane jako projekt przede wszystkim polityczny, którego teoretyczne umocowanie jest jedynie przygodną realizacją celów emancypacyjnych, konieczne okaże się przekroczenie polityk tekstualnych, wraz z całą filozoficzną argumentacją, która je wspiera. To właśnie Lawrence Grossberg, z jego monistyczną filozofią immanencji, oferuje najciekawszy pomost pomiędzy tradycją szkoły z Birmingham a nowym materializmem. Grossberg trafnie definiuje pułapki, w które wpadły studia kulturowe, pozostając wierne poststrukturalistycznej formacji dyskursywnej. Te pułapki to: tekstualizm, dualizm ontologiczny, polityki tożsamości czy fetyszyzacja lokalności. Propozycja Grossberga (sięgnięcia po ontologie immanencji) umożliwia zbudowanie innego gruntu teoretycznego, w ramach którego materialistyczne analizy kultury popularnej znalazłyby lepsze umocowanie. Jak pisze Joanna Bednarek, ontologie immanencji nie tylko umożliwiają wyjście poza myślenie antropocentryczne z jego dominantą metafory językowej jako instancji strukturyzującej rzeczywistość, ale projektują myślenie o sprawczości poza horyzontem podmiotu i polityk tożsamości. „Dla ontologii immanencji [...] polityka, związana istotowo z produkcją w szerokim, ontologicznym sensie, istnieje jako stosunek sił lub zespół heterogenicznych praktyk” (Bednarek 2012: 42).

Nowa materializacja studiów kulturowych powinna być rozumiana właśnie jako konsekwencja utożsamienia podmiotu z praktyką, sama zaś praktyka musi być rozszerzona tak, aby uwzględniała polityczną potencjalność aktorów poza-ludzkich. Jak pisze Levi Bryant, „[...] duża część teorii kulturowych odnosi się do obiektów wyłącznie jako wehikułów znaków lub reprezentacji, ignorując wszelkie nie-semiotyczne lub nie-reprezentacjonistyczne czynniki, jakie nie-ludzkie obiekty mogą wnieść do zbiorowości” (Bryant 2011, 23). Object-oriented philosophy, którą reprezentuje Bryant, jest niewątpliwie najbardziej doniosłą propozycją, która w ruchu metateoretycznym uzasadnia współczesne zainteresowania materializmem.

Rolą studiów kulturowych byłoby tu więc zagospodarowanie politycznego potencjału nie-ludzkiej sprawczości, a niekoniecznie radykalne wyjście poza antropocentryzm. Zgodnie z sugestią Jussiego Parikki, „[...] pisząc teorię w dobie [nowego materializmu], musimy zaproponować złożone sposoby rozumienia tego, w jakim stopniu percepcja, działanie, polityka, znaczenia (jak również nie-znaczenia) są osadzone nie tylko w ludzkich i zwierzęcych ciałach, ale również w bardziej efemerycznych obiektach” (Parikka 2012: 96). Media nie są już pomyślane wokół paradygmatu audiowizualnego, ale w szerokim

rozumieniu, które uwzględni rozmaite formy zapośredniczeń i mediacji. Tak zaprojektowana materialistyczna analiza mediów popularnych zorientowana byłaby wokół kilku podstawowych ruchów: 1) porzucenia socjologicznej tezy o perswazyjnym charakterze mediów, które stanowią zapośredniczenie dominującego dyskursu/ideologii, a więc rezygnacji z analizy mediów w paradygmacie reprezentacji; 2) uznania mediów za aktorów obdarzonych sprawczością, która nie wyczerpuje się w kategoriach dyskursywnych; 3) skupienia się na materialnej podstawie mediów, wraz z ich technologicznymi uwarunkowaniami, ale też czysto materiałowymi specyfikacjami; 4) badania politycznych protokołów, które warunkują daną sytuację medialną (np. prawa dotyczącego modyfikacji genetycznych w projektach biomedialnych lub praw prywatności i regulacji dotyczących *big data*); 5) zwrócenia szczególnej uwagi na tzw. brudną materię, efekty uboczne procesów informatyzacji i technologizacji (np. *e-waste*).

Zaangażowanie

Projekt studiów kulturowych zasługuje wciąż na obronę i kontynuację nie poprzez literalną lekturę klasyków szkoły z Birmingham, ale ze względu na mediacyjną rolę, jaką spełnia na scenie współczesnej humanistyki. Od samego zarania nurtu brytyjscy teoretycy starali się zbudować własny wariant materialistycznej teorii kultury, który wierny byłby nie tyle metodologicznej spójności, co politycznej skuteczności. To zaangażowanie, niepodporządkowane żadnemu jasno zdefiniowanemu politycznemu programowi, było już zawsze siłą napędową całego przedsięwzięcia. Można rozumieć je w dwojnasób: jako zaangażowanie polityczne, skupione wokół analizy wykluczenia i projektowania zmiany społecznej, oraz jako zerwanie elitarystycznego dystansu wobec popularnego doświadczenia codzienności. Egalitarystyczne nastawienie badaczy związanych z brytyjskimi studiami kulturowymi zawsze stanowiło remedium na buńczuczną teorię krytyczną, która w charakterystycznym dla ontologii transcendentalnych ruchu projektowała wyróżnioną przestrzeń (najczęściej sztuki), gdzie mogło się dokonać radykalne przekroczenie. Szkoła z Birmingham, bliższa przyjemnościowemu zaangażowaniu w kulturę popularną, nieco inaczej rozumiała swoją polityczną misję i pozostała krytyczna, choć nie radykalna.

Posthumanistyczne i materialistyczne intuicje, które w niniejszym tekście staraliśmy się wyzyskać dla projektu studiów kulturowych, mogą się okazać wehikułem dla krytycznego myślenia o współczesnej ekologii mediów. Dominująca retoryka technokratyczna stara się przemilczać materialne aspekty technologii cyfrowych – interfejsy popularnych gadżetów technologicznych stają się coraz bardziej przezroczyste, technologia zdaje się znikać i wplatać w codzienność, podczas gdy niewidoczne agregaty danych wykonują nieustanną pracę gromadzenia i katalogowania wszelkich informacji, a odpady technologiczne wyrzucane są poza obszar zachodniej demokracji. W dobie hegemonii pracy afektywnej i technologii postcyfrowych materialistyczna teoria kultury – zakorzeniona zarówno w Marksie, jak i w nowych materializmach – niesie ze sobą spory potencjał krytyczny. Nie jest to już krytyka semiotyczna, która (podporządkowana metaforze językowej) tropi kolejne pułapki dyskursywne. Za Levim Bryantem można określić ją mianem polityki termodynamicznej. Jak pisze autor *Democracy of Objects*,

[...] jeśli przyjmiemy założenie, że [wszelkie] instytucje to obce umysły [*alien minds*], niezależne od tych, którzy

dla nich pracują, że posiadają własne strukturalne otwarcie i operacyjne zamknięcie oraz mówią swoim językiem, musimy być tego strategicznie świadomi, gdy projektujemy nasze polityczne zaangażowanie” (Bryant 2014: 71–72).

Radykalna alternatywa nie jest więc ulokowana na zewnątrz systemu, ale staje się praktyczną i strategiczną negocjacją, uwzględniającą funkcjonowanie instytucji, które chce przekształcić.

Zasadniczy problem, przed jakim staje współczesna humanistyka, wydaje się więc konsekwencją moralnego szantażu, któremu podlega uprawianie teorii. Przy okazji musimy jasno podkreślić, że nie zakładamy tutaj podziału pomiędzy naukami humanistycznymi/społecznymi (jakoby bardziej teoretycznymi) a np. naukami przyrodniczymi i technicznymi. W szale parametryzacji i stosowalności wszystkie dziedziny badań tracą na samodzielności¹, a w końcu sprowadza się je do procedury rozszerzania użyteczności. Naszym zdaniem nie ma znaczenia, skąd płynie ten przymus: ze środowiska biznesowego, z instytucji zarządzających i finansujących naukę na poziomie narodowym i międzynarodowym czy od działaczy społecznych domagających się teorii praktycznej, służącej realizacji społecznej zmiany.

Nie jest jednak naszą intencją forsowanie idealistycznej wizji uniwersytetu jako wieży z kości słoniowej. Uważamy jedynie, że pewne oderwanie badań od namysłu, „co wynika z tego dla sprawy x”, to jedyna gwarancja, że nauka będzie prawdziwie krytyczna. Przejęcie od realistów spekulatywnych koncepcji obserwowanego świata jako zaledwie powierzchwni nieskończenie głębokich przedmiotów wymusza odejście od wszystkowiedzącej teorii krytycznej. Rolą teorii będzie teraz mediacja pomiędzy różnymi konfiguracjami materii, której teoria dostarcza – także materialnego – podłoża dla własnej artykulacji. Teoria musi więc być głęboko spekulatywna: jej młyny pracują na najwyższych obrotach wtedy, gdy nie ogranicza ich horyzont stosowalności. Co więcej, przepastna otchłań przedmiotów uniemożliwia nam sformułowanie kompletnej ramy teoretycznej, po nałożeniu której rzeczywistość okazuje się uporządkowana i działa podług konkretnego schematu. Nieskończona złożoność świata, radzącego sobie bez obłaskawiającego ludzkiego spojrzenia, wymaga od nas rozwijania teorii, która zaprzestanie redukcji otaczającej nas materii jako pozostałości po czymś wobec niej nadrzędnym. Materializm studiów kulturowych wraz z całym zapleczem *theory*, która z niego wykiełkowała, wydaje się zatem świetnym pomostem dla projektu podejmującego się próby pogodzenia krytyczności szkoły z Birmingham z filozofią nakierowaną na przedmiot. Nie jest to zadanie proste, ale wyjątkowo kuszące, przywraca przecież humanistyce jej pierwotną funkcję: prawo do zdziwienia światem, nieobciążone balastem życzeń i żądań, które spływają od rozmaitych praktyków.

Kiedy więc od uczelni wymaga się zwiększenia nacisku na praktyczny wymiar przekazywanej wiedzy, w czasach gdy terroryzowani jesteśmy przez niezbyt wykształconych przedsiębiorców żądaniami nauki stosowalnej, wreszcie w momencie, gdy humaniści prześcigają się w licytacji na krytyczno-praktyczne zaangażowanie teorii w zmianę społeczną, powinniśmy uciec w jeszcze głębszą teorię. Na kryzys teorii jest tylko jedna rada – jeszcze więcej teorii.

1 O problemach, jakie wynikają z nacisku na stosowalność w naukach technicznych pisze Janusz Mucha (2009).

BIBLIOGRAFIA

- Badmington, Neil. 2006. Cultural Studies and the Posthumanities. W: Birchall, Claire. Hall, Gary (ed.). *New Cultural Studies. Adventures in Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 260—273.
- Balibar, Etienne. 2007. *Filozofia Marksa*. Przełożyli: Andrzej Staroń, Adam Ostolski, Zbigniew Marcin Kowalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka”.
- Bednarek, Joanna. 2012. *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania post-strukturalnej filozofii polityki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bryant, Levi R. 2011. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Bryant, Levi R. 2014. *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. New York: Edinburgh University Press.
- Crofts Wiley, Stephen B. 2005. Spatial Materialism. Grossberg's Deleuzean cultural studies, *Cultural Studies* 1/19.
- Derrida, Jacques. 1995. The Rhetoric of Drugs. W: Weber, Elisabeth (red.). *Points: Interviews, 1974—1994*. Stanford: Stanford University Press.
- Fiske, John. 2010. *Zrozumieć kulturę popularną*. Przekład Katarzyna Sawicka. Kraków: WUJ.
- Hall, Stuart. 1994. Cultural Studies and Its Theoretical Legacies. W: Hall, Stuart, *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Morley, David. Chen, Kuan-Hsing (red.). London and New York: Routledge.
- Mucha, Janusz. 2009. *Uspołeczniiona racjonalność technologiczna. Naukowcy z AGH wobec cywilizacyjnych wyzwań i zagrożeń współczesności*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Parikka, Jussi. 2012. New Materialism as Media Theory: Medianatures and Dirty Matter. *Communication and Critical/Cultural Studies* 1/9.
- Rajan, Tilottama. 2001. In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University. *Diacritics*, no. 3.
- Wolfe, Cary. 2013. Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm). Tłum. Karolina Krasuska. „Teksty Drugie” 1-2.
- Williams, Raymond. Culture is Ordinary. W: Highmore, Ben (red.). *The Everyday Life Reader*. London and New York: Routledge.
- Wróbel, Szymon. 2013. Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu. W: Harman, Graham. 2013. *Traktat o przedmiotach*. Tłum. Rychter, Marcin. Warszawa: PWN.