

# Jacek Drozda

---

## Paradygmat emancypacyjny? : o możliwym nowym zwrocie politycznym w polskim kulturoznawstwie inspirowanym tradycją CCCS

---

Kultura Popularna nr 1 (39), 36-52

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Drozda

**Para-  
dygmat  
emancypacyjny?**  
*O możliwym nowym  
zwrocie politycznym  
w polskim kulturo-  
znawstwie inspiro-  
wanym tradycją  
CCCS*

W skescu Latającego Cyrku Monty Pythona z 1970 roku, zatytułowanym *World Forum*, oglądamy teleturniej, którego uczestnikami są przywódcy komunistycznych rewolucji: Włodzimierz Lenin, Che Guevara i Mao Zedong oraz sam Karol Marks. Prowadzący, w którego rolę wcielił się Eric Idle, zadaje im pytania dotyczące przede wszystkim historii angielskiej piłki nożnej oraz kultury popularnej. Te okazują się zbyt trudne dla słynnych rewolucjonistów, choć Mao w ostatniej chwili udziela poprawnej odpowiedzi na pytanie o tytuł pewnej piosenki z konkursu Eurowizji. W drugiej rundzie, do której przechodzi (nie udzieliwszy wcześniej żadnej poprawnej odpowiedzi) Marks, pytania dotyczą z początku podstaw ekonomii politycznej, lecz ostatecznie autor *Kapitału* przegrywa, ponieważ nie wie, która drużyna piłkarska wywalczyła Puchar Anglii w 1949 roku. Chodziło, rzecz jasna, o Wolverhampton Wanderers.

Zart słynnych praktyków absurdałnego humoru może służyć jako swoista metafora stosunku wielu intelektualistów do kultury popularnej w przededniu wyłonienia się studiów kulturowych jako specyficznej dziedziny badań nad kulturą. Z jednej strony istniały ważna tradycja krytyczna epoki wiktoriańskiej, kojarzona przede wszystkim z dorobkiem Matthew Arnolda, oraz inne fundamenty brytyjskiego kulturalizmu, takie jak szczególny nurt krytyki literackiej spod znaku pisma „Scrutiny” F.R. i Queenie Leavisów. Z drugiej – intensywnie się rozwijający brytyjski marksizm, który problemów kulturowych nie potrafił podejmować jeszcze jako zagadnień pierwszoplanowych, traktując je jako podrzędne w stosunku do sprawy rewolucji proletariackiej. Po II wojnie światowej kultura masowa, później nazywana chętniej popularną, i lewicowa krytyka społeczna nie od razu spotkały się w szczególnym projekcie naukowym i politycznym *cultural studies*.

Celem niniejszego tekstu nie jest jednak rekonstruowanie dziejów studiów kulturowych czy tradycji szkoły z Birmingham. Chciałbym raczej pokazać, że początkowe rozmijanie się dyskursów: popkulturowo-medialnego uniwersum i krytyki politycznej może stanowić dobry punkt wyjścia dla rozważań zarówno o intelektualnym podłożu kulturoznawstwa uprawianego przez wiele lat w Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), jak i o długotrwałym niezrozumieniu lub wręcz całkowitym braku zainteresowania polskich humanistów popkulturą. To ostatnie należy już do przeszłości, ale krytyczny wymiar rodzimej refleksji o kulturze popularnej nie jest już sprawą tak oczywistą. Przez „krytyczność” rozumiem w tym przypadku głęboką i niepoprzestającą na powierzchownej analizie pojedynczych „problemów” nieufność w stosunku do dominującego paradygmatu ideologicznego, w obrębie którego lub pod istotnym wpływem którego ustalane są znaczenia składające się na treść tego, co nazywamy kulturą popularną. Krótko mówiąc, chodzi o wyczulenie na strukturalne czy systemowe ramy funkcjonowania tej kultury, a nie tylko o często wtórną, jeśli nie banalną krytykę wymierzoną w konkretne „fenomeny” przez nią wytwarzane. Materialne i symboliczne jej wytwory zakorzenione są w określonych reżimach władzy, wobec których uruchamiane są szczególna uwaga, wyczulenie na dyskursywne zawiloci i historyczne konteksty. Przede wszystkim jednak właściwa krytyczność wiąże się według mnie z uznaniem faktu, że odbiorcy przekazów i użytkownicy dóbr mają prawo sami modyfikować je w taki sposób, aby wspomagały one ich dążenia do samorealizacji poprzez emancypację. W przypadku spełnienia tych warunków możemy, jak sądzę, mówić o krytycznym wymiarze analizy popkultury.

Chciałbym zająć się tu możliwościami, jakie polityczna tradycja *cultural studies* otwiera przed rodzimym kulturoznawstwem w zakresie możliwości projektowania pewnych intelektualnych „interwencji” w świecie upłynionych,

**Jacek Drozda** – dr, kulturoznawca, absolwent Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej. Interesuje się m.in. teorią kultury i jej wpływem na praktyki społeczne, relacją między kulturą, ekonomią a polityką oraz radykalnymi ideami w społeczeństwie kapitalistycznym. Inspirują go przede wszystkim brytyjskie studia kulturowe, rozmaite nurty marksizmu oraz teorie postkolonialne. Ponadto zajmuje się antropologią sportu. Z Mariuszem Czubajem i Jakubem Myszkorowskim opublikował książkę *Postfutbol. Antropologia piłki nożnej* (WN Katedra, Gdańsk 2012), jest również autorem kilku artykułów poświęconych rozmaitym kontekstom futbolu. Publikował m.in. w „Kulturze Popularnej”, „Sprawach Narodowościowych”, „Etnografii Nowej”, „Res Publice Nowej”, „Le Monde Diplomatique” (edycja polska). Obecnie pracuje nad książką o oporze kulturowym. E-mail: jacek.drozda@gmail.com.

lecz w żadnym razie nie znikających oznak społecznych podziałów. Dlatego istotna będzie też próba przypomnienia, a może nawet częściowego odzyskania znaczenia analizy klasowej, w tym polskich propozycji metodologicznych jej dotyczących.

Powyżej zarysowana perspektywa jest właściwa wielu podejściom badawczym. Andrzej Mencwel (2009: 259) podkreśla znaczenie wpisanych w nią wartości, charakteryzując własną orientację antropologiczną:

Kulturalizm, jak go rozumiem, jest nieodłącznie związany z ideą emancypacji kultur historycznie „niskich”, emancypacja ta zmienia nieuchronnie miejsce kultur „wysokich”. Nie unicestwia ich, zmienia tylko ich położenie. Jeśli nie umie się własnego powołania utożsamiać z emancypacją właśnie, z suwerennością i sprawiedliwością, jak uczynili to radykałowie społeczni, wtedy zmiana położenia jawi się jako unicestwienie.

W brytyjskich studiach kulturowych przenikanie się nauki i aktywizmu politycznego o wyraźnie emancypacyjnym wymiarze, polegającym w tym przypadku na wierności lewicowym pryncypiom, przeradzającej się stopniowo w dyskurs postkolonialny, genderowy i antydyskryminacyjny, ale też ulegających pewnej akademickiej standaryzacji i stopniowi politycznego ostrza, obecnie było prawie od samego początku. Jak zauważa John Hartley (2003: 149):

Studia kulturowe nie były tylko intelektualnym przedsięwzięciem wykreowanym przez tych, którzy nauczali i publikowali w ich imieniu. Były także wyobrażoną wspólnotą czytelników i studentów stworzonych przez tę aktywność. Była to czytająca publiczność. Formacja czytelnika studiów kulturowych rozpoczęła się poza murami formalnej wiedzy akademickiej, ale na pewno w ich cieniu. Zakładano, że ci wcześnie czytelnicy byli jakiegoś rodzaju aktywistami. Jednak z czasem czytelnik został zinstytucjonalizowany, ponieważ zakładano, że czytelnicy stali się studentami lub ich wykładowcami, a studia kulturowe zostały dyscypliną akademicką<sup>1</sup>.

Wróćmy do skeczu Monty Pythona. Obecnych jest w nim wiele podstawowych zmiennych istotnych dla wczesnej tożsamości studiów kulturowych, choć, rzecz jasna, w ujęciu ironicznym: marksizm, rozrywka dla mas, przepaść między polityką i kulturą popularną. W pewnym sensie ta ostatnia została zasypana przez historyczne wypadki kolejnych lat, które z uwagą obserwowali brytyjscy badacze kultury. Być może w 1978 roku, gdy po raz pierwszy ukazywała się jedna z najbardziej znanych prac zbiorowych autorów z kręgu CCCS, *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* (Hall i in. 1982) – wiele mówiącej też o kondycji społeczeństwa w czasie powolnego procesu rozpadania się brytyjskiego państwa opiekuńczego w jego szczytowej formie i w przededniu przejścia do neoliberalnej gospodarki opartej na dźwigu i spekulacji finansowej – Karol Marks potrafiłby już odpowiedzieć na pytania

<sup>1</sup> Wszystkie tłumaczenia w niniejszym tekście, o ile nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa.

dotyczące muzyki rockowej, futbolu lub kultury rastafarian. Wszystkie te przestrzenie kultury popularnej wiążą się z kategorią, którą nazywam paradygmatem emancypacyjnym. Stanowią bowiem sfery, w obrębie których realizowane są liczne praktyki prowadzące do upodmiotowienia, zaznaczenia autonomii i podniesienia statusu jednostek i grup społecznych. Choć zagadnienia dotyczące przyjemności, upodobań kulturalnych, orientacji seksualnych, *gender*, postkolonializmu oraz innych ważnych szczególnie w ponowoczesności aspektów tożsamości i relacji społecznych od lat wpisują się w główny nurt polskiej humanistyki akademickiej, szczególnie lewicowe nastawienie, związane przede wszystkim z badaniami mechaniki klasowej w społeczeństwie, tak charakterystyczne dla środowiska CCCS, wydaje się przygniecione ciężarem trudnej historii marksizmu i jej uwikłania w oficjalną ideologię PRL. W niniejszym tekście próbuję wydobyć pewne marksistowskie założenia oraz odnieść się do najnowszej historii tej filozofii w sposób, który może pomóc powiązać podejmowane współcześnie wątki emancypacyjne z podstawą teorii klas.

Pisanie współczesnej opowieści o studiach kulturowych nie powinno mieć w moim przekonaniu charakteru działania z zakresu popularno-naukowego fandomu. Dość łatwo byłoby dziś roztaczać romantyczną wizję oporu stawianego instytucjom kapitalistycznego państwa przez zrewoltowanych uczonych z Birmingham, zdolnych do symultanicznego uprawiania radykalnie lewicowej krytyki dwoma kanałami: za pomocą autotelicznego aktywizmu (akademyki jako walczącej rewolucjoniści traktującej ową walkę jako element działalności naukowej) oraz niepokornych badań obszarów zaniedbywanych przez spetryfikowaną i niewrażliwą społecznie, skrajnie humboldtowską formę uniwersyteckiego intelektualizmu. Z drugiej strony rewindykacja polityczności nauk o kulturze musi uwzględniać ważne napięcia, które napędzały środowisko CCCS. Wskazanie aspektów tożsamości podlegających ideologicznym tarciom, narracyjnym konfrontacjom i negocjacjom politycznym oraz uczynienie z nich przedmiotu zaawansowanych badań jest doskonałym punktem wyjścia do rozważań o możliwościach i ambicjach kulturoznawstwa w zakresie emancypacji społecznej.

Kulturoznawstwo polskie jest dziedziną stosunkowo młodą, lecz niezwykle różnorodną wewnątrz. Pomimo rozmaitych możliwości czytania jej genealogii tezy przedstawione przez Jerzego Kmitę (1985: 5–6) wydają się dobrze korespondować z wieloma pomysłami na tożsamość dyscypliny:

Po pierwsze, chodzi o zapoczątkowanie pracy nad teoretycznymi podstawami dyscypliny, która obecnie zaczyna wyłaniać się – na razie jeszcze tylko w postaci kierunku nauczania akademickiego zwanego kulturoznawstwem, kierunku, o którym przyjmuje się w każdym razie, że w jego ramach (1) winno się zapoznawać słuchaczy ze zintegrowanym systematycznie zestawieniem osiągnięć badawczych poszczególnych nauk o kulturze (nauk humanistycznych – w innej terminologii), (2) winno się owych słuchaczy wyposażyć w wiedzę przydatną dla działań edukacyjnych służących wdrażaniu do uczestnictwa w kulturze. [...] W kraju naszym nie ukształtowała się dyscyplina naukowa, która odpowiadałaby – zarówno pod względem rozległości swych horyzontów teoretycznych, jak i pod względem rozpiętości zakresu badanych zjawisk

empirycznych – anglosaskiej antropologii kulturowej (społecznej), francuskiej antropologii strukturalnej czy radzieckiej szkole semiotycznej z Tartu. Ani nasza etnografia, ani też socjologia kultury nie wyłoniły analogicznych koncepcji syntetyzujących. Istnieje więc w polskiej humanistyce niewątpliwa luka poznawcza: miejsce na jakąś ogólną, ale i empirycznie kontrolowaną naukę o kulturze, na teoretycznie zorientowane badania nad całokształtem kultury, stanowiące naturalny niejako teren kontaktu poszczególnych dyscyplin humanistycznych.

Zarys przedstawiony przez teoretyka związanego przede wszystkim z ponańskim środowiskiem humanistycznym doczekał się teoretycznych oraz praktycznych rozwinięć i rzeczywiście stał się fundamentem rodzimego kulturoznawstwa. Należy pamiętać, że tradycja, z której wywodził się Kmita, miała wyraźny rys marksistowski, co wcale nie jest charakterystyczne dla kulturoznawstwa polskiego jako (chwiejnej) całości. W pracy tej nie zamierzam odtwarzać jego dziejów i szczegółowo analizować przyczyn (nie)obecności marksizmu w jego łonie. Skupiając się bardziej na przyszłości i potencjalnych sposobach zachowania politycznego krytycyzmu kulturoznawstwa, zwróć jednak uwagę na kilka istotnych faktów historycznych.

Pierwszym z nich jest paradoksalna pozycja marksizmu w polskiej humanistyce powojennej. Pomimo wielu ważnych prac Schaffa, Ossowskiego, Ładosza, Fritzhanda, Hochfelda, Kozyra-Kowalskiego – by wymienić tylko kilku bardziej znanych filozofów – status „religii państwowej” i ideologiczna kontaminacja znacząco ograniczyły krytyczny potencjał marksizmu w PRL. Zdławienie przez komunistyczną władzę wyłaniającej się marksistowskiej niezależności w środowisku tygodnika „Po Prostu” stanowiło chyba najpoważniejszy cios w potencjał rozwojowy lewicowej filozofii autonomicznej w stosunku do ideologicznych aparatów państwa, jak powiedziałby Louis Althusser. Później marksizm jako szeroki zbiór narzędzi analitycznych służących rozszyfrowywaniu i interpretowaniu ideologicznych tańców w kulturze popularnej właściwie w ogóle nie był w Polsce wykorzystywany. Subkultury, przynajmniej od późnych lat 70. do połowy lat 80., postrzegano głównie jako zjawisko kryminogenne lub co najmniej niepokojące (zob. np. Müller 1987). „Problemy młodzieży” analizowano przede wszystkim w ramach dość zachowawczego dyskursu pedagogicznego. Zagadnienia rasowe i międzykulturowe właściwie nie dotyczyły programowo niemal monoetnicznej Polski, jednak bogata i dynamiczna etnografia oraz folklorystyka stanowiły ważne nurty badawcze, bez wkładu których naukowe zainteresowanie kulturą popularną byłoby niemożliwe. Związki „oficjalnego” marksizmu, sankcjonowanego przez elitę partyjne, oraz tego, który w jakimś stopniu wymykał się ideologicznym nakazom partii-państwa, były skomplikowane i wydają się niedostatecznie zbadane, podobnie jak cała realna „biografia intelektualna” PRL, obecnie pozostająca w cieniu antykomunistycznego dyskursu rozliczeniowego. Dopiero schyłek lat 80., a więc czas pogłębiającej się erozji tzw. realnego socjalizmu, przyniósł publikacje tak fundamentalnych dla nowoczesnego, krytycznego odczytania marksizmu prac, jak *Historia i świadomość klasowa* Györgya Lukácsa (1988) lub *Grundrisse* samego Marksa (1986), znane po polsku jako *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Te bardzo istotne braki wydawnicze były jednymi z czynników uniemożliwiających rozprzestrzenienie się myśli marksistowskiej na obszary kultury, które w krajach anglosaskich, Francji lub Skandynawii dawno już

zostały przez nią spenetrowane. Konserwatywna, represyjna i nacjonalistyczna ideologia państwowa PRL stanowiła poważną barierę dla rozwoju marksizmu i na długie lata powstrzymała możliwość badania popkultury z właściwym uwzględnieniem np. czynników klasowych. W PRL analizowanie stosunków klasowych było działaniem ryzykownym, często wymuszającym daleko idące ustępstwa. Do najciekawszych niezależnych prac poruszających ten problem należy (opublikowana pierwotnie poza granicami Polski w języku angielskim i dopiero niedawno wydana w polskim tłumaczeniu) książka Sławomira Magali *Walka klasowa w bezklasowej Polsce*, stanowiąca jedną z pierwszych lewicowych prób interpretacji ruchu Solidarność (Magala 2012), otwierająca też ciekawe pole do dyskusji w dobie popularności teorii z kręgu marksizmu autonomicznego czy socjologii społeczeństwa sieci.

Asymetrię w rozwoju marksizmu w Polsce i Wielkiej Brytanii oraz możliwości aplikowania jego propozycji teoretycznych do sfery zaangażowanych badań kultury popularnej można było zauważyć w latach 70. na przykładzie sporu E.P. Thompsona z Leszkiem Kołakowskim, który rozpoczął ten pierwszy, wystosowując list otwarty do tego drugiego. Spór miał bardzo niekonwencjonalną formę, ponieważ łącznie z przypisami zajmował niemal sto stron pisma „Socialist Register”, ale doczekał się uznania wielu lewicowych intelektualistów, w tym Raymonda Williama. Thompson (1973) krytykował w nim Kołakowskiego za sprzeniewierzenie się ideałom antystalinowskiego przełomu roku 1956, rysując bardzo szeroką panoramę intelektualną i dokonując wielu dygresji, lecz posługując się także wieloma kąśliwymi argumentami *ad personam*. Odpowiedź Kołakowskiego była nasycona mocną ironią, a nawet drwiną z politycznego zaangażowania autora *The Making of the English Working Class*, które polskiemu filozofowi jawi się jako powtórzenie lewicowych klisz przez zachodniego ideologa (Kołakowski 1974). Zarówno w jednym, jak i w drugim liście znaleźć można wiele słusznie brzmiących uwag i jeszcze więcej wyrazów napastliwości, osobistych uraz i frustracji wywołanych osobistymi doświadczeniami. Jeśli jednak można by się pokusić o generalizację o istotnej atrakcyjności symbolicznej, konfrontacja jednego z intelektualnych ojców brytyjskich studiów kulturowych oraz jednego z najbardziej znanych rodzimych intelektualistów XX wieku, dotycząca fundamentów stanowiska politycznego, stała się jednym z kilku powodów braku porozumienia między pozbawionymi złudzeń antyrewizjonistami z Polski a zachodnią intelektualną lewicą. Dla tych pierwszych opór oznaczał po prostu „walkę z systemem”, podczas gdy lewicujący Brytyjczycy badali praktyki oporu przeciw różnorodnym manifestacjom hegemonicznej władzy.

Badania prowadzone przez naukowców z CCCS i innych badaczy pozostających pod wpływem akademików z Birmingham były historycznie związane z analizą klasową. Sally Munt twierdzi wręcz: „Studia kulturowe zostały uformowane przez klasę społeczną” (2000: 1). Podkreśla ona także współczesną tendencję do wyłączenia analiz klasowych z metodologii tej dyscypliny, co należy rozpatrywać przede wszystkim jako zabieg ideologiczny, a nie przejście do „postklasowego” dyskursu, który miałby lepiej opisywać rzeczywistość. Próby zdyskredytowania teorii klas pojawiają się dość często, zarówno w nauce, jak i w politycznych sloganach. Zanim Margaret Thatcher wypowiedziała słynne słowa, w których powątpiewała w istnienie społeczeństwa, uznając, że „właściwymi” podmiotami są jednostki i rodziny, konserwatywny premier Harold Macmillan, pewny siebie w związku z silną pozycją jego partii w latach 50., deklarował: „[...] wojna klasowa się skończyła i my wygraliśmy”. Wówczas zwycięski marsz torysów możliwy był dzięki wdrażaniu polityki socjalnej

prowadzącej do poprawy statusu klasy robotniczej, tłumiącej tym samym potencjalne nastroje rewolucyjne. Była ona zresztą domeną większości partii rządzących w Europie Zachodniej, bez względu na ich profil ideowy. W tym czasie w Polsce żywa była jeszcze skrajnie uproszczona wizja podziału klasowego społeczeństwa, którą w celu zaszczerpienia ideologicznych podstaw marksizmu-leninizmu w klasach ludowych opracowywał m.in. Adam Schaff (zob. 1948).

Dzisiaj, zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i w Polsce, klasowość rugowana jest ze sfery istotnych czynników społeczno-politycznych. Pomimo odmienności systemów kształcenia i różnic w doświadczeniach historycznych w obu krajach, a także w większości państw o ustroju liberalno-demokratycznym pojęcie „klasy” przedstawiane bywa jako anachroniczne narzędzie, politycznie skompromitowane i nieprzydatne. Również niektórzy lewicowi intelektualisci sugerują, że w późnej nowoczesności czynniki inne niż klasa mają największą wartość wspólnototwórczą i wokół nich snują intelektualno-polityczne projekty.

Ten nurt, związany z włoskim postoperaizmem spod znaku znanych prac Michaela Hardta i Antonia Negriego, Paola Virna i innych weteranów walk społecznych we Włoszech, wywodzi się jednak wprost z tradycji ortodoksyjnie proklasowej. Jeden z jej współtwórców, Mario Tronti, dziś parlamentarzysta z ramienia konwencyjnalnej partii centrolewicowej, postulował niegdyś napisanie historii klasy robotniczej na nowo i uznanie jej za główny motor historii. W ten kontrowersyjny sposób przeciwstawiał się tradycyjnemu marksizmowi, zakładającemu, że to kapitał uciskający proletariat do momentu jego realnej emancypacji pozostaje głównym czynnikiem rozwoju, determinującym kształt konfrontacji społecznych (Tronti 1977).

Zastąpienie prymatu klasy prymatem *gender*, rasy lub innym rodzajem tożsamości kulturowej nie oznacza jednak jej „zniesienia”. Według Nicka Witheforda (1994) w społeczeństwach zaawansowanego, zglobalizowanego kapitalizmu uzależnionego od informacji i środków służących błyskawicznemu ich przekazywaniu walka klas zostaje „uspołeczniiona”, co oznacza jej upłynnienie i rozprzestrzenienie się na wiele obszarów niegdyś uznawanych za zupełnie niezwiązane z produkcją – wytwarzaniem wartości. Niezależnie od tego, czy będziemy przyglądać się temu rozproszeniu zainspirowani Marksowskim *Fragmentem o maszynach z Grundrisse* (1986), analizami Deleuze’a i Guattariego (1987), marksizmem autonomicznym czy pismami Spinozy, studia kulturowe będą miały wiele do zaoferowania, ponieważ jak żadna inna dziedzina pozwalają dokonywać szybkich przełączeń między różnymi działami wiedzy humanistycznej. Fakt ten pozostaje dla niektórych dobrym pretekstem do kwestionowania ich naukowości, lecz analizowanie tego rodzaju krytyki nie jest zadaniem, jakie stawiam sobie w niniejszym tekście.

## Polityka w studiach kulturowych

Gdy jest mowa o oporze poprzez kulturę lub oporze kulturowym, wśród najbardziej prawdopodobnych skojarzeń pojawią się te, które można sprowadzić do następującego stwierdzenia: pojedynczy człowiek lub grupa ludzi mogą poprzez aktywność kulturalną, taką jak literatura, muzyka lub taniec, wyrażać swój sprzeciw w stosunku do określonych idei, przekazów lub form działania. Jest ono poprawne i odnosi się do rozumienia kultury jako przestrzeni artykulacji poglądów, potrzeb i wartości. Problemатyczny jest jednak termin „artykulacja”.



Jest on powszechnie używany do określenia procesu „wyrażania”, choć wiemy, że w brytyjskich studiach kulturowych, socjologii i pokrewnych dyscyplinach odnosi się on do złożonego procesu społecznego przyswajania, łączenia, modyfikowania i reprezentowania znaczeń (Middleton 2002). W badaniach Stuarta Halla i innych praktyków studiów kulturowych artykulacja miała wymiar procesualny i dynamiczny. Warto podkreślić ten pozornie oczywisty fakt, ponieważ wokół kluczowych dla studiów kulturowych pojęć narosło wiele nieporozumień i nadinterpretacji. Owa dynamika stanowiąca kluczowy składnik szczególnego sposobu odczytywania zjawisk kulturowych przez brytyjskich badaczy jest częścią dziedzictwa myśli Gramsciego wpisanej w ich dorobek. Nazwisko wielkiego włoskiego teoretyka marksistowskiego niemalże zrosło się z terminem „hegemonia” w sposób, który może sugerować, że autor *Zeszytów więziennych* dokonał „wynalezienia” wcześniej nierozpoznanego fenomenu. Przeciwnie, w teorii Gramsciego hegemonię kulturową określają działania, nie jest ona tożsama ze statyczną, przytłaczającą dominacją. We wstępie do popularnego angielskiego wydania pism włoskiego rewolucjonisty czytamy:

Z jednej strony kontrastuje (termin „hegemonia” – przyp. J.D.) z »dominacją« (i jako taki związany jest z opozycją Państwo/Społeczeństwo obywatelskie), z drugiej natomiast przymiotnik »hegemoniczny« jest czasami używany jako przeciwieństwo »korporacyjnego« lub »ekonomiczno-korporacyjnego« dla oznaczenia fazy historycznej, w której dana grupa przekracza pozycję korporacyjnej egzystencji i aspiruje do przywództwa w sferze politycznej i społecznej” (Hoare, Smith 1992: xiv).

Charakterystyczne dla studiów kulturowych jest poruszanie się między pojęciami o definicjach niejako wprawionych w ruch poprzez podkreślenie ich związku z aktualną dynamiką kultury uwikłanej w mechanizmy polityczności. Innymi słowy, studia kulturowe potrzebują pojęć otwartych na nowe konteksty i bazują na nich. Można oczywiście uznać to po prostu za przejaw ogólnej tendencji w łonie poststrukturalistycznej humanistyki, jednak niehistoryczne osadzenie studiów kulturowych kłóci się z ich antystatycznym nastawieniem. Sensem proponowanego przez badaczy z kręgu CCCS rozumienia artykulacji jest łączenie, tworzenie „jedności w różnorodności” w ramach skomplikowanej dyskursywnej gry. Podejście to zaowocowało konkretnymi konsekwencjami politycznymi, podobnie jak w przypadku równie mocno zainspirowanych myślą Gramsciego Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe, których sprawiąjące wrażenie radykalnie lewicowych teorie zostały częściowo inkorporowane do polityki eurokomunistycznej, stanowiącej próbę pogodzenia pewnych zasad socjalizmu z pragmatycznym podejściem do sojuszy politycznych i koncyliacyjnej w stosunku do klasy średniej oraz zachodnioeuropejskiego modelu *welfare state*. Z drugiej strony pismo „Marxism Today” stanowiące organ reformistycznego skrzydła brytyjskiej partii komunistycznej, którego stanowisko pod wieloma względami było zbieżne z postulatami eurokomunistycznymi, stało się u progu lat 80. ważnym, wyzbytym motywowanymi ideologicznie ambicji cenzorskich medium dla badaczy z kręgu studiów kulturowych. Nie można zatem mówić o bezpośrednim i bezwzględny zawłaszczeniu *cultural studies* przez lewicową politykę związaną z konkretnym nurtem. Jednak to właśnie oskarżenia o zbytne upolitycznienie stanowią oś krytyki pod adresem studiów kulturowych. Choć sami ich praktycy niejednokrotnie

ironizują na temat swych dawnych postaw i politycznej pryncypialności, zaklasyfikowanie studiów kulturowych jako naukowo nieprzydatnych ze względu na upolitycznienie własnego dyskursu byłoby działaniem, które trudno określić inaczej niż mianem absurdalnego. Przyjrzyjmy się zatem, jak krytyka owego upolitycznienia staje się narzędziem służącym tłumieniu potencjału emancypacyjnego studiów kulturowych.

Jak przypominałem wcześniej, artykulacja pozostaje jedną z centralnych kategorii studiów kulturowych i odnosi się do sposobów wytwarzania znaczeń w procesie łączenia i modyfikacji innych przy użyciu rozmaitych kanałów. Z perspektywy czasu i odmiennego kontekstu geopolitycznego łatwo dziś uznawać środowisko CCCS za swego rodzaju rozgorączkowanego lewicowych intelektualistów, przesadnie interpretujących pewne symbole lub praktyki kulturowe. Mniej krytyczne podejście może opierać się na afirmacji otwarcia szkoły z Birmingham na popkulturę, na docenieniu jej pionierskich badań nad subkulturami i „oporem przez rytuały” (red. Hall, Jefferson 2004) oraz na dyskredytowaniu lewicowości badaczy poprzez podkreślenie „całkowicie odmiennego kontekstu” przejawiającego się nie tylko w specyficznych warunkach ustrojowych, ekonomicznych i kulturowych Wielkiej Brytanii w latach 60. i 70., ale też w tzw. metodologicznym nacjonalizmie badaczy (zob. Wimmer, Schiller 2002). Oba stanowiska uważam za niekorzystne ze względu na fakt, że prowadzą one do nieporozumień i poważnych uproszczeń. Sam Richard Hoggart, choć jest powszechnie rozpoznawany jako ojciec założyciel studiów kulturowych, poza granicami Wielkiej Brytanii pozostaje znany właściwie z jednej tylko publikacji (1976) i konserwatywnego „robotniczego elitaryzmu” zawartego w jego oraz Raymonda Williama kulturalistycznym podejściu (Wróblewski 2012). Mimo że niewątpliwie autor *The Uses of Literacy* reprezentuje lewicę sprzed okresu pewnego jej otwarcia na kontrkulturowe i konsumpcjonistyczne praktyki, nie można przypisywać mu skrajnej zachowawczości. Warto wspomnieć jego pozytywne nastawienie do pewnych zjawisk z zakresu kultur młodzieżowych, któremu dał wyraz w opinii na temat słynnego filmu dokumentalnego *We Are the Lambeth Boys* ukazującego czas wolny londyńskich nastolatków, m.in. teddy boysów. Kontrastuje ono z często przypominaną krytyką założyciela CCCS w stosunku do degenerującej tradycyjną kulturę klasową mody na szafy grające i rozrywkę w amerykańskim stylu. Stuart Hall broni Hoggarta przez zarzutami o skrajny konserwatyzm, jednocześnie przypominając słowa samego założyciela CCCS, w których odnosi się on do kwestii osobistego, sentymentalnego zaangażowania w proces interpretacji badanych zjawisk:

W porównaniu z wieloma nazbyt uproszczonymi, redukcyjnymi, nostalgicznymi i empirycznymi świadectwami, jakie są dostępne, znajdujemy tu złożoną i bogato zniuansowaną koncepcję zmiany kulturowej. Argumentacja nie jest prowadzona za pomocą prostych przeciwieństw między starym/nowym, organicznym/nieorganicznym, elitarnym/masowym, dobrym/złym. Hoggart zdawał sobie sprawę z niesystematycznego charakteru »dowodów« i był wyczulony na pokusy nostalgii: »Sam pochodzę z tego środowiska [...] zaangażowanie uczuciowe stwarza samo przez się poważne niebezpieczeństwo«<sup>2</sup>.

2 Włączam tłumaczenie ze *Spojrzenia na kulturę robotniczą w Anglii* (Hoggart 1976: 32).

Nie bagatelizuje wpływu rosnącego dobrobytu ani nie wyolbrzymia tempa oraz skali zmiany” (Hall 2008: 22).

Powyższa refleksja pochodzi z ważnego tomu poświęconego Hoggartowi (red. Owen 2008) i stanowiącego, jak sędzę, jedną z publikacji, które pozwalają odkryć potencjał dziedzictwa studiów kulturowych poprzez rewizję mitów narosłych wokół nich przez wiele lat.

Do tego zbioru z pewnością należy zaliczyć także pracę Angeli McRobbie, która na powrót nadaje omawianej dziedzinie wymiar operacyjny i porządkuje pewne poglądy w kontekście współczesnym, dodając do analizy teorii klasyków dyscypliny – Halla i Gilroya – eseje poświęcone m.in. Judith Butler, Pierre’owi Bourdieu i Fredricowi Jamesonowi (McRobbie 2005). Propozycja zaprezentowana przez znaną badaczkę, kojarzoną głównie z genderowymi analizami kultury popularnej, to znakomity przykład przedstawienia bogatego dyskursu naukowego w formie ukazującej zmiany warunków historycznych od czasów, gdy opracowywano określoną teorię, do współczesnych przemian, wprowadzających nowe wyzwania. Nie chodzi tu w żadnym razie o konstrukcję instruktażowo-podręcznikową, lecz o naukową artykulację *par excellence*. Na przykładzie stanowiska Stuarta Halla McRobbie śledzi proces funkcjonowania hegemonii, powstawania thatcheryzmu jako odpowiedzi na żądania i obawy części społeczeństwa i systemu łączenia ich w języku oraz poprzez stwarzanie nowych społecznych bohaterów: rodzica sfrustrowanego nauczaniem „zbyt liberalnego” nauczyciela, pacjenta domagającego się zabiegu w wybranym przez siebie dniu, aby mógł od razu wrócić do pracy, lub doświadczającego awansu młodego człowieka, pragnącego wykupić na własność lokal komunalny (McRobbie 2005: 25–26).

Jeśli przyrzeć się bliżej podawanym przez McRobbie przykładom, okaże się, że między sytuacją u progu lat 80. XX wieku w Wielkiej Brytanii a kondycją neoliberalnego kapitalizmu w Polsce drugiej dekady XXI wieku istnieje wiele wartych odnotowania podobieństw. Figury współczesnego przedsiębiorcy – młodego lub w średnim wieku, dynamicznego i skarżącego się na wysokie koszty pracy lub rozrośniętą biurokrację, „lewaka” kontrastującego z „patriotą” lub kradnącego „cygana” są z jednej strony elementami w wojnie kulturowej, potrzebującej wyrazistych protagonistów, z którymi utożsamiać się może wiele jednostek. Z drugiej jednak odsłaniają antagonizmy klasowe wpisane *implicit* w charakter zachodnioeuropejskiego społeczeństwa ponowoczesnego. Walka klas jeszcze na przełomie lat 80. i 90. nie stanowiła w Wielkiej Brytanii koncepcji wstydlivej czy przynajmniej zbyt radykalnej, aby możliwie swobodnie posługiwać się tym terminem w mediach głównego nurtu. W tym samym czasie w Polsce została ona, podobnie jak niemal cały aparat pojęciowy marksizmu, wycofana z humanistyki jako atrybut odchodzącego w przeszłość ustroju autorytarnego. Jednak ideologiczne i ekonomiczne przetasowania nie wpłynęły na strukturę społeczną obu krajów w taki sposób, aby można było mówić o jakimkolwiek zniesieniu podziałów klasowych. Wiele wskazuje na to, że wyrugowaniu narracji klasowych ze sfery publicznej towarzyszyło przekonanie, iż bogacenie się społeczeństwa, choć nie zmieni w zasadniczy sposób mechanizmu reprodukcji klasowej, uczyni bariery w dostępie do dóbr, usług i wartości uniwersalnie znośnymi lub wręcz nierozpoznawalnymi. Analogia do czasów powojennego boomu gospodarczego jest oczywista, choć tylko do pewnego stopnia. W latach 50. lub 60. ubiegłego wieku w Wielkiej Brytanii nie było problemem określenie, kogo należy zaliczyć w poczet klasy robotniczej. Również samoidentyfikacja przedstawicieli poszczególnych

klas była mniej problematyczna. Przy wszelkich różnicach lata 90. zarówno w Polsce, jak i w Wielkiej Brytanii były czasem ideologicznej wojny przeciwko klasowemu charakterowi społeczeństwa. Wojny tej nie wypowiedzieli jednak radykalni zwolennicy egalitaryzmu, dążący do eliminacji klasowych dystynkcji i wprowadzenia większej równości. Struktury zostały zachowane<sup>3</sup>, choć zmieniło się położenie części osób w obrębie każdego z jej elementów.

Jednym z podstawowych narzędzi współczesnej taktyki zwalczania podziałów klasowych stała się promocja własności prywatnej, nie tylko jako składnika systemu gospodarczego, ale też jako aksjologicznej podstawy szczególnej wizji harmonii społecznej. Owen Jones, brytyjski historyk, dziennikarz i aktywista młodego pokolenia, wskazuje, że dekompozycja tradycyjnych społeczności robotniczych północnej Anglii była długotrwałym procesem. O młodości spędzonej w Stockport, naznaczonej klasową wspólnotowością, pisze (Jones 2012: 142) z sentymentem nie mniejszym niż Richard Hoggart, odnoszący się przecież do rzeczywistości z lat 50. i wcześniejszych. Zauważa jednak, że identyfikowanie się z klasą pracującą dokonuje się dziś na podstawie przekonania, iż akces do niej zapewnia po prostu fakt utrzymywania się z pracy najemnej, co wymagałoby, aby w jednym przedziale społecznym umieścić maklera giełdowego oraz pomocnicę kuchenną. Nowym proletariatem są jednak dzisiaj przedstawiciele wielu różnych profesji, poddawani kolejnym reżimom kontroli i rozliczania z wykonywanych zadań. Jones dostrzega nową klasę robotniczą mniej więcej tam, gdzie spotykają się społeczności rejonów o postindustrialnej gospodarce, naznaczonych problemami ekonomicznymi i społecznymi z „prekariatem” (Standing 2011), czyli mającej wymiar globalny kondycji społecznej<sup>4</sup>. W Polsce status „przedsiębiorcy” okazał się łatwą ucieczką w górę drabiny społecznej, choć nader często jest to ucieczka pozorna. Własność stała się substytutem stabilności, nawet jeśli oznaczają jedynie wejście w relację kredytową z bankiem.

## Wobec współczesnych przemian

Zanikanie tradycyjnych oznak przynależności klasowej i generowanych przez nie tożsamości kulturowych jest wspólnym mianownikiem nie tylko dla Polski i Wielkiej Brytanii. Stanowi ono fenomen globalny, znajdujący lokalne przetworzenia, jednak wychodząc z materialistycznego punktu widzenia, można stwierdzić, że warunki bazowe rozwoju społecznego są dziś bardziej niż kiedykolwiek uzależnione od wpływu międzynarodowego kapitału. Przypomnijmy, że studia kulturowe przeszły dość długą drogę od wspomnianego już „nacjonalizmu metodologicznego” w kierunku teorii postkolonialnej i analiz hybrydowych tożsamości (zob. Gilroy 1993). Prawdą jest, że etnograficzne i ekonomiczne badania realizowane przez środowisko

3 W dyskursie naukowym teorię klas zastąpiono specyficznym rozumieniem stratyfikacji społecznej, w którym antagonizm klasowy przestaje odgrywać kluczową rolę. Również nadużywanie pojęć takich, jak kapitał społeczny lub kulturowy wydaje się elementem mechanizmu substytucji analizy klasowej. Nie znaczy to, że w latach 90. i później nie podejmowano w polskich naukach społecznych kwestii klasowego podziału społeczeństwa, jednak trzeba odnotować zasadniczą zmianę w podejściu metodologicznym.

4 Guy Standing nazywa prekariat nową klasą społeczną, z czym nie zgadzają się liczni naukowcy i aktywiści, jednak z powodu braku miejsca pozwałam sobie nie streszczać tutaj tej żywej i dość znanej w ostatnich latach debaty.

cccs najczęściej dotyczyły społeczności osadzonych w konkretnych realiach klasowych i etnoreligijnych, zamieszkujących przede wszystkim brytyjskie miasta. Nie jest moim celem proponowanie studiom kulturowym żadnego „nowego otwarcia” i przeniesienia doświadczeń do wymiaru globalnego. Sądzę natomiast, że wizja kultury, zwłaszcza kultury popularnej, jako areny konfliktu symboli i znaczeń, w którym jedna ze stron dokonuje wielowymiarowego zawłaszczenia, pozostaje całkowicie aktualna. Podstawowym założeniem tego, co nazywam paradygmatem emancypacyjnym, mając na myśli perspektywę polskiego kulturoznawstwa, powinno być eksponowanie polityczności kultury popularnej i jej relacji z pobudzeniami społecznymi (lub brakiem takich, jak w Polsce) doby globalnego kryzysu społeczno-ekonomicznego. Osnuenie myśli kulturoznawczej koncentrującej się na tym, co popularne wokół zagadnienia polityczności ma duży potencjał.

Po pierwsze, zwrócenie się ku formom istnienia polityki w zjawiskach, przedmiotach lub stylach życia pozwala przekroczyć ograniczenia nakładane przez postmodernistyczną afirmację indywidualności i awangardyzmu oraz nieufność w stosunku do kolektywnych projektów wyzwolenia. Dzisiaj wyraźnie widać, że w stosunku do polityki opozycja modernizm–postmodernizm się dezaktualizuje, ustępując miejsca logice rozproszenia i przenikania się taktyk kojarzonych z jednym bądź drugim nurtem. Scott Lash twierdzi, że ponowoczesny świat cechuje przejście od „polityki ekstensywnej” do „polityki intensywności”. Według socjologa proces ten cechuje stopniowe zastępowanie reżimu hegemonii przez grę faktów, rozproszenie władzy penetrującej podmiot i działającej niejako z jego wnętrza, uprzemysłowieniem kultury oraz kulturalizacją produkcji (Lash 2007), w czym bliski jest badaczom postfordyzmu i jego społecznych implikacji w rodzaju włoskich autonomistów. Zjawiska te Lash przedstawia jako ważne wyzwanie dla studiów kulturowych. W jego ujęciu dyscyplina ta doświadczyła zasadniczego zwrotu wraz z przełomem postmodernistycznym, który w tym przypadku miał objawić się przede wszystkim poprzez pisma Lyotarda i Deleuze’a. Zatem studia kulturowe zwracają się od tego momentu w kierunku badań o bardziej ontologicznym charakterze, porzucając stopniowo ambicje epistemologiczne, a więc i pewne dążenia polityczne. Upraszczając, można powiedzieć, że kultura przestaje być według Lasha sferą działania hegemonii, a staje się areną ogromnej liczby złożonych sytuacji performatywnych. Studia kulturowe przystosowane do realiów konwergencji i proliferacji mediów, dyskursu posthumanistycznego, rozszerzania wpływu biopolityki powinny zatem traktować politykę inaczej niż kiedyś. Lash stwierdza, że tak się właśnie dzieje, ponieważ nauka stająca się transcendentálną w wyniku zapośredniczenia medialnego jest po prostu lepiej rozumiana przez jej odbiorców, którzy obcuja już prawie wyłącznie z treściami powstającymi w wyniku zapośredniczeń i działania technologii (Lash 2007: 74). Jednak nic nie przemawia za tym, aby np. Internet traktować jako bezklasową przestrzeń, dzięki której dokonują się społeczna inkluzja i powszechna demokratyzacja. Śledzenie różnic percepcji treści, determinowanych także poprzez pochodzenie klasowe i przejawiających się w praktykach korzystania z serwisów społecznościowych, takich jak YouTube, Facebook, Twitter, a także wielu innych, cieszących się jedynie lokalną lub środowiskową popularnością, nie stanowi dziś badawczej nowinki, a poważną i dynamicznie rozwijającą się gałąź interdyscyplinarnej humanistyki. Lash ma rację, gdy podkreśla znaczenie oddziaływania mediów na same studia kulturowe i tradycyjne kategorie, którymi operowały one w czasach przypadających na okres największej ich – posłużmy się tu *mot-clé*

z neoliberalnego słownika – innowacyjności, czyli zwłaszcza w latach 70. XX wieku. Jednak stanowisko współautora teorii modernizacji refleksyjnej (Beck i in. 2009), pomimo ważnych i celnych obserwacji dotyczących przemian w kulturze zaawansowanego kapitalizmu oraz ich oddziaływania na humanistykę, a zwłaszcza na studia kulturowe, współbrzmi z różnymi wariantami „odpolitycznionej” teorii, która na konflikty społeczne zdaje się patrzeć jak na zjawiska intrygujące, lecz nie wynikające z głębokich antagonizmów o rozległym historycznym ukorzenieniu. Innymi słowy, choć polityka według Lasha wypełnia kulturę po same jej brzegi, jej społeczne artykulacje są raczej pewnymi parkosyzmami, a nie przejawami stałe obecnego procesu. Czy chodzi zatem po prostu o wyparcie marksistowskiej teorii dziejów i samej walki klasowej przez postmodernistyczny rozpad spetryfikowanych pojęć i przepełnionych ułudą narracji? Takie tłumaczenie byłoby wtórne i przesadnie banalne. Wyzwaniem dla studiów kulturowych nie jest dziś próba obrony całości ich dawnego programu polityczno-akademickiego, ale pokazanie użyteczności jego elementów w dobie współgrającego z neoliberalną hegemonią przekonania niektórych humanistów o konieczności zastąpienia wartości etycznych estetycznymi i zadania kłamu wszystkiemu, co opiera się na założeniu o konieczności kolektywnej emancypacji.

Obecny entuzjazm wielu lewicowych intelektualistów dla roli technologii w rewolucjach i buntach społecznych, które od 2011 roku mają miejsce w krajach arabskich oraz zachodnioeuropejskich, czasami zdaje się przesłaniać podstawowe postulaty ekonomiczne leżące u podstaw tych pobudek. Istnieją także ważne przykłady łączenia tej fascynacji z przykładaniem wagi do klas społecznych i ich współczesnych przeobrażeń, w których pasjonujący opis wydarzeń łączony jest z wrażliwością antropologiczną (Mason 2013). Jednakże również tam górę bierze jednostronna apoteoza społeczeństwa sieci stawiającego opór kapitalistom, dyktatorom i władzy publicznej, serwilistycznej w stosunku do korporacji. Warto pamiętać, że beneficjentami społecznościowej rewolucji Internetu są przede wszystkim ci aktorzy, którym dostarcza ona nowych możliwości w zakresie poszerzania pola nadzoru oraz generowania zysku przy obniżaniu kosztów jego uzyskania, by wymienić tylko podstawowe korzyści.

Powyższe zagadnienia mają na pozór niewiele wspólnego z brytyjskimi studiami kulturowymi oraz ich recepcją w Polsce. W istocie stwarzają one zupełnie nowy kontekst dla namysłu nad kulturą popularną i jej politycznością. Ta ostatnia nie daje się zamknąć w obrębie kategorii estetycznych – indywidualnych manifestacji tożsamościowych, dla których kontekst wspólnotowy jest tylko jednym z wielu, często znacznie mniej istotnym od innych. Sposób posługiwania się smartfonami zależy od warunków funkcjonowania w społeczeństwie i przynależności klasowej, podobnie jak wybory w zakresie literatury, z którą obcujemy, i nowoczesnych seriali, które oglądamy. Mniejsza niż dawniej wyrazistość podziałów nie zwalnia praktyków nauk społecznych z badania tych kwestii, co na szczęście dostrzega młodsze pokolenie socjologów, antropologów<sup>5</sup> czy kulturoznawców. Przemysław Sadura umiejętnie łączy

5 Przykładem inicjatywy, która znakomicie wpisuje się w paradygmat emancypacyjny, choć nie znajdziemy w niej *explicite* lewicowej polityki, są badania i działania animacyjne realizowane przez Tomasza Rakowskiego, których przebieg i rezultaty zostały opisane m.in. w książce *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* (Rakowski 2009) oraz w zbiorze *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (red. Rakowski 2013). Choć teoretycznym fundamentem stanowiska Rakowskiego jest przede wszystkim fenomenologia spod znaku Merleau-Ponty’ego, zakres podejmowanych działań, pokazywanie „nieoficjalnej” i nieznaną reprezentacji instytucjonalnej kreatywności przedstawicieli klas niższych oraz oddawanie im głosu przywodzą

analizę przeobrażeń i wewnętrznej mobilności w łonie polskiej klasy średniej (od czasów PRL do współczesnych) z opisem powstawania jej współczesnych „frakcji”, opartych na kapitale ekonomicznym i kulturowym. Wykorzystując bogaty materiał empiryczny dokumentujący wybory konsumenckie, etyczne czy style życia, dochodzi on do ważnego wniosku na temat wewnętrznej konstytucji wspomnianej klasy, który dla badań kulturoznawczych zorientowanych na przykład na „społeczne życie przedmiotów” stwarza ciekawy kontekst (Sadura 2012: 192):

Istotne jest jednak to, aby oprócz napięć międzyklasowych analizować także dynamikę przemian i walk wewnątrzklasowych. Szczególnie ważne są tu procesy zachodzące w klasie średniej, która m.in. poprzez swoją uniwersalność opierającą się na postulatcie ładu i porządku jest postrzegana jako społeczna baza, będąc zarazem najmniej jednorodnym elementem systemu klasowego. Wzrost polaryzacji w ramach tej klasy i oddalanie się od siebie najbardziej i najmniej zasobnych jej frakcji nasila rywalizację na dole. [...] Napięcia wewnątrzklasowe przekształcają się w ten sposób w napięcia międzygeneracyjne (nieprzypadkowo tak właśnie interpretowana jest siła, z jaką w Polsce wybuchł ruch protestu wobec АСТА).

Powstanie spolaryzowanej klasy średniej oznacza zatem ogromną różnorodność sposobów korzystania z dóbr materialnych, zasobów symbolicznych, podejść do edukacji. Niezrozumiałe byłoby w tym kontekście odrzucenie głośnej pracy Paula Willisa (1977), w której podejmuje on wątek paradoksalnego podtrzymywania podziałów klasowych zarówno przez ideologiczne podstawy systemu edukacji, jak i przez praktyki oporu tych, których dziś z taką łatwością określa się jako „wykluczonych”. W pracy tej, podobnie jak w klasycznych już tekstach Hebdige’a (2012), pomimo ogromu krytyki, którą wytoczono przeciw nim przez lata, odnajdziemy ważne instrumenty służące badaniu tego, co Karol Marks w nieco innym kontekście nazwał *selbstverwertung*. W uproszczeniu autorowi *Kapitału* chodziło o sytuację uzyskania przez wartość odrębnej podmiotowości i zdolności do samopomnażania się (Marks 1956: 163). Kultura punk z jej etosem *Do It Yourself*, współczesny ruch wolnego oprogramowania czy rozwój wielkomiejskich kooperatyw rzemieślniczych i konsumenckich są w takim samym stopniu odzwierciedleniem mechaniki społecznej *selbstverwertung*, a także immanentnego dla niej konfliktu między „autentycznością” a „sprzedaniem się”; realną autonomią a podporządkowaniem kapitalistycznemu sposobowi produkcji.

W podsumowaniu przywołanego wyżej tekstu Sadury czytamy: „Utopia społeczeństwa przedsiębiorców wciąż jeszcze wyznacza horyzont dość tradycyjnej, nowej, ale staro myślącej klasy średniej” (Sadura 2012: 193). Taki stan rzeczy prowadzi do pacyfikacji walk o otwarcie klasowym charakterze

---

na myśl wiele znanych przedsięwzięć z zakresu humanistyki zaangażowanej, łączących interwencję społeczną z oryginalnymi interpretacjami na poziomie teoretycznym. Można znaleźć też podobieństwo między stanowiskiem Rakowskiego a ujęciem etnografii przez Willisa i Trondmana (2002), którzy rozumieją ją jako „[...] rodzinę metod uwzględniających bezpośredni i podtrzymywany społeczny kontakt z badanymi oraz bogate opisywanie spotkania, respektowanie, rejestrowanie i reprezentowanie co najmniej częściowo za pomocą jej własnych środków, jednostkowości ludzkiego doświadczenia”.

i wzmocnienia konfrontacji znanych jako wojny kulturowe. Łatwo o stopienie ostrza kulturoznawczej krytyki, gdy przyjmie się, że owe starcia są tylko krótkotrwałymi erupcjami polityczności kultury. Opór kulturowy nie jest dziś tylko zbiorem praktyk, które można by analizować na podstawie znanego i w dużej mierze aktualnego modelu kodowania/dekodowania Stuarta Halla (1987). Przybiera on także charakter generalnego oporu przeciw kulturze, który choć pozbawiony kontrkulturowej siły i często dystansujący się od kontestacji podstawowych wzorów normatywności, stanowi ruch wielopłaszczyznowego protestu wymierzonego w hegemoniczny idiom społeczno-ekonomiczny. Z takim właśnie pobudzeniem mamy do czynienia w wielu krajach islamskich, gdzie protestujący często nie formułują radykalnych postulatów emancypacyjnych, które kulturowy Zachód mógłby uznać za „prawdziwie demokratyczne”, lecz wyrażają lokalne narracje dotyczące sprawiedliwości i wyzwolenia.

Polska jako kraj o skomplikowanym statusie półperyferyjnym również bywa, ale z pewnością będzie areną konfrontacji, które nie muszą przybierać charakteru otwartych, opartych na przemocy bitew, ale objawiać się będą w formie kulturowych napięć determinujących społeczne przeobrażenia. Dlatego warto sięgnąć do tradycji *cultural studies*, zwracając szczególną uwagę na sposób, w jaki uczeni z kręgu CCCS analizowali ruchy emancypacyjne i skutecznie antycypowali konflikty społeczne ery neoliberalizmu. Choć potrafimy już łączyć kulturę popularną z dyskursem naukowym w studiach nad przyjemnością, stylami życia etc., to pobudzenie refleksji nad klasowym charakterem społeczeństwa polskiego i utrwalaniem hegemonii (także poprzez rozmaite przejawy społecznej „performatywności”, a nie zamiast niej) wciąż wydaje się zadaniem do zrealizowania. Dzisiaj Karol Marks ze skeczu Monty Pythona wie chyba więcej o kulturze popularnej niż o emancypacji. Warto zrównoważyć te dwie przestrzenie zainteresowania kulturoznawstwa, niezależnie od historycznego obciążenia marksizmu w Polsce.

## Uwagi redakcyjne

W tekście wykorzystałem źródła i cytaty zgromadzone przeze mnie w związku z pracą nad rozprawą doktorską. Artykuł ma jednak charakter oryginalny.

### BIBLIOGRAFIA:

- Beck, Ulrich. Giddens, Anthony. Lash, Scott. 2009. *Modernizacja refleksyjna*. tłum. Jacek Konieczny, Warszawa: PWN.
- Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Vol. 2). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London and New York: Verso.
- Hall, Stuart. Kodowanie i dekodowanie. 1987. *Przekazy i Opinie*, 1–2, s. 58–72.
- Hall, Stuart. 2008. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy and the Cultural Turn*. W: Owen, Sue (red.). *Richard Hoggart and Cultural Studies*. New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hall, Stuart. Critcher, Chas. Jefferson, Tony. Clarke, John. Roberts, Brian. 1982. *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. London and Basingstoke: Macmillan Press Ltd.



- Hall, Stuart. Jefferson, Tony (red.). 2004. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London and New York: Routledge.
- Hartley, John. 2003. *A Short History of Cultural Studies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications Ltd.
- Hebdige, Dick. 2012. Subkultura: znaczenie stylu. We: Wróblewski, Michał (red.). *Kultura i Hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 51–78.
- Hoare, Quinton. Nowell-Smith, Geoffrey. 1992. Introduction. W: Gramsci, Antonio (red. Hoare, Quinton, Geoffrey Nowell-Smith). *Selection from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, s. xvii–xcvi.
- Jones, Owen. 2012. *Chavs. The Demonization of the Working Class*. London and New York: Verso.
- Kmita, Jerzy. 1985. *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN.
- Kołodkowski, Leszek. 1974. My Correct Views on Everything, *Socialist Register*, II, s. 2–20. Wersja dostępna online – dostęp: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5323#>. UsmYivsina [1.12.2013].
- Lash, Scott. 2007. Power After Hegemony: Cultural Studies in Mutation?. *Theory, Culture & Society*, 24 (3), s. 55–78.
- Lukács, György. 1988. *Historia i świadomość klasowa*. Tłum. Marek Jan Sieniek. Warszawa: PWN.
- Magala, Sławomir. 2012. *Walka klas w bezklasowej Polsce*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Marks, Karol. 1956. *Kapitał*, tom I. Tłum. zbiorowe. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, Karol. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Zygmunt Jan Wyrozemski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mason, Paul. 2013. *Skąd ten bunt? Nowe światowe rewolucje*. Tłum. Michał Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- McRobbie, Angela. 2005. *The Uses of Cultural Studies. A Textbook*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications Ltd.
- Mencwel, Andrzej. 2009. *Etos lewicy*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Middleton, Richard. 2002. *Studying Popular Music*. Philadelphia: Open University Press.
- Müller, Tadeusz. 1987. *Młodzieżowe podkultury*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Munt, Rowena Sally. 2000. *Cultural Studies and the Working Class*. London and New York: Routledge.
- Owen, Sue (red.). 2008. *Richard Hoggart and Cultural Studies*. New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rakowski, Tomasz. 2009. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rakowski, Tomasz (red.). 2013. *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Sadura, Przemysław. 2012. Wielość w jedności: klasa średnia i jej zróżnicowanie. W: Gdula, Maciej. Sadura, Przemysław (red.). *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 163–193.
- Schaff, Adam. 1948. *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”.
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: A New Dangerous Class*. London and New York: Bloomsbury Publishing.
- Thompson, E.P. 1973. An Open Letter to Leszek Kołodkowski, *Socialist Register*, 10,

- s. 2–100. Wersja dostępna online – dostęp: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5351#.Usmhgfsinas> [1.12.2013].
- Tronti, Mario. 1977. *Ouvriers et Capital*. Paris: Christian Bourgeois éditeur.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labor. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.
- Willis, Paul. Trondman, Mats. 2002. Manifesto for Ethnography, *Cultural Studies – Critical Methodologies*, 2 (3), s. 391–402.
- Wimmer, Andreas. Glick-Schiller, Nina. 2002. Methodological Nationalism and Beyond, *Global Networks*, 2 (4), s. 301–334.
- Witheford, Nick. 1994. Autonomist Marxism and Information Society, *Capital & Class*, 18 (1), s. 85–125.
- Wróblewski, Michał. 2012. Od Kultury do tego, co kulturowe – o szkole z Birmingham. We: Wróblewski, Michał (red.). *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, s. 13–44.