

W STRONĘ KULTURY UDZIAŁU

RYSZARD NYCZ*

www.orcid.org/0000-0003-2736-4675

1.

Moja wypowiedź będzie próbą odpowiedzi – z konieczności niepełną, niekiedy pośrednią – na uwagi zawarte w czterech studiach poświęconych problematyce *Kultury jako czasownika*, pióra Anny Łebkowskiej, Jakuba Momro, Tomasza Rakowskiego i Doroty Wolskiej. Autorkom i autorom tych komentarzy winien jestem niezdawkową i niekłamaną wdzięczność i podziękowanie. Po pierwsze za to, że w dobie komentowania lajkami bądź hejtami zdecydowali się poświęcić swą wiedzę, uwagę i czas na przygotowanie obszernych, świetnych tekstów. Po drugie, nie wspominając już o nadzwyczajnej kurtuazji komplementowań, wdzięczny jestem za wielkoduszne przechodzenie do porządku nad licznymi niejasnościami, niedopowiedzeniami, nierozwiązanymi problemami, ryzykownymi hipotezami, argumentacyjnymi lukami (sam dobrze wiem, że ich nie brakowało – ale wiem też, że bez nich książka by nie powstała), i skupienie się przede wszystkim na tych kwestiach, które pozwalały współmyśleć z autorem o rzeczach ważnych a wymagających dopiero podjęcia, nie mówiąc już o ich rozwiązywaniu.

Po trzecie (to będzie trochę melancholijne podziękowanie), że podejmując tematy i problemy zawarte w mojej książce, rozwinęli je – szczerze tak sądzę – bardziej erudycyjnie, lepiej argumentacyjnie, ciekawiej intelektualnie, niż mnie się udało to zrobić w *Kulturze jako czasowniku*. Pocięszam się przecież, że książka dała im sposobność do popchania na szersze wody naszego myślenia o współczesnej humanistyce i czynnościowym rozumieniu kultury, a omijającego rąfy, przed którymi nie zawsze być może udało mi się ustrzec czy innych w porę ostrzec. Specjalne podziękowanie kieruję do Anny Łebkowskiej, która najpierw panelową debatę zorganizowała, potem pilotowała przygotowanie tekstów, a na koniec zgodziła się na opublikowanie całego bloku w kierowanym przez nią „Ruchu Literackim”.

* Ryszard Nycz – prof. dr hab., Wydział Polonistyki UJ.

Zdaję sobie sprawę, że – w tych okolicznościach – powinienem przygotować skrupulatną, szczegółową odpowiedź w każdej poruszonej sprawie. Nie robię tego jednak. Z kilku powodów. Przede wszystkim: z większością z tych uwag i zarzutów się zgadzam; istotnie, są to na ogół kwestie, które warto by szczegółowej rozwinąć, bardziej wielostronnie uzasadnić. Są też takie, na które dalej nie mam dobrej odpowiedzi, albo szukam odpowiedzi na innej drodze, omijającej owe pozorne czy faktyczne sprzeczności i aporie. Na koniec: wiem dobrze, że drobiazgowo rozważanie zawodowych problemów nikogo oprócz mnie zainteresować nie jest w stanie; wypada więc ten rachunek zawodowego sumienia przeprowadzić w innym miejscu i czasie.

Pozwolę sobie natomiast zatrzymać się na krótko na kilku kwestiach ważnych, aktualnych, nie rozwiązanych (jak sądzę), które – dla mnie przynajmniej – tworzą konstelację organizującą się wokół czegoś, co nazywam kulturą udziału, tą formą kultury, która współcześnie jest również właśnie i naszym udziałem.

2.

Problem, który powraca we wszystkich wypowiedziach, to „czynnościowe” rozumienie kultury (które w książce eksponuję) oraz jego niebezpieczeństwa, zagrożenia, niedostatki. Ma rację Tomasz Rakowski zwracając uwagę, że w historycznym przebiegu mamy do czynienia z nieustającą oscylacją między różnymi koncepcjami a zarazem wymiarami kultury. Ma rację Anna Łebkowska podkreślająca kluczową rolę nowoczesnej (zwłaszcza awangardowej) sztuki jako promotorki tego czynnościowego, relacyjnego, performatywnego rozumienia kultury. Ma rację Jakub Momro lokujący to rozumienie kultury i jego konsekwencje pod auspicjami kategorii przygodności (a więc bez żadnych esencjalistycznych wobec niej roszczeń – choć trudno byłoby mi przystać na proste przeciwstawianie jej kategorii przypadkowości, bez bliższych rozróżnień i uzasadnień). Ma wreszcie rację Dorota Wolska, gdy – na pozór tylko pragmatycznie – pyta, czy to rozmontowywanie dotychczas dominującego rozumienia kultury (przedmiotowego i autonomicznego, generalnie biorąc) nie powinno prowadzić do nowej definicji zabezpieczającej tyleż tożsamość, co integralność i kultury, i jej badania. A więc m.in. do przesunięcia punktu ciężkości refleksji z rozważań epistemologicznych na ontologiczne.

Odpowiem trochę nie wprost. Oczywiście, to rozumienie kultury nie jest zupełnie nowe, o czym najlepiej przekonują retrospektywne i retroaktywne wglądy w tradycję, pewnie też dlatego, że tej tradycji zadajemy inne pytania i zyskujemy nowe odpowiedzi. Dorota Wolska proponuje dołączenie do „kulturowych części mowy” kulturę jako przysłówka (co jest ciekawym pomysłem, bo nie ma powodu sądzić, że lista jest zamknięta). I dodaje, że aksjologiczna teoria kultury, za którą się opowiada, pojmuję kulturę jako sposób życia *podług* warto-

ści. Uważam, że trudno nie zgodzić się na tę kryterialną rolę waluacji, zwłaszcza jeśli uznamy, że jej kluczową postacią jest znaczenie. Ale czy wtedy oddalamy się zbyt od tak projektowanej definicji kultury np. Cassirera czy Ingardena (zwracających uwagę, że przedmioty kulturowe nie tylko są, ale też znaczą)? Kiedy zaś rezygnujemy z rozumienia kultury jako stabilnych niezmiennych przedmiotów szukając jej specyfiki w procesie zawiązywania się sieci relacji, to aktywujemy inną istotną tradycję.

Rozważmy, dla przykładu, koncepcję kultury Clifforda Geertza, którą uznaje się za bardzo ważną ale mającą historyczne już (a więc nieaktualne) znaczenie. Spójrzmy jednak na jego sławną metaforyczną definicję kultury sprzed pół wieku przez siatkę pojęciową współczesnego słownika humanistycznego: „[...] człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał, pojmując kulturę jako owe sieci...”. Czyż nie można powiedzieć, że tu człowiek „człowieczeje”, wydobywając się z pozaludzkiego, zwierzęcego stanu za sprawą swej produktywnej (od „pro-ducere”) aktywności „tkania”, która polega na splataniu „sieci znaczeń” między nim a środowiskiem... dzięki czemu to, co stworzył, staje się podstawą, na której się wspiera (tu „zawisa”), która go chroni i izoluje od, ale też daje dostęp (zapośredniczony przez tę sieć) do pozaludzkiego?

Metaforyczną definicję Geertza skonfrontowałem przed piętnastu laty z poetycką antropologią kultury Czesława Miłosza – która tu może być przykładem sztuki antycypującej kierunki antropologicznego myślenia o kulturze. Zawarta jest ona w utworze *Wieść* z tego samego, co *Interpretacja kultur* Geertza, 1973 roku, a spotkanie tych dwóch idei czy metaforycznych koncepcji do dziś wydaje mi się produktywne. Miłosz buduje swą poetycką definicję kultury z tych samych praktycznie komponentów, co Geertz (tyle że obrośniętych retoryczną topiką i tradycją: „mieszkaliśmy w złotym runie/w tęczęwej sieci, w obłocznym kokonie/zawieszonym na gałęzi galaktycznego drzewa./A była ta nasza sieć utkana ze znaków”), ale dodaje trzy nowe składniki. Po pierwsze, znaki organizujące kulturowy świat człowieka są nie tylko „hieroglifami” znaczeń do odszyfrowania, ale też węzłami afektywnych relacji („miłosnymi pierścieniami”). Po drugie, człowiek („całopsychocieleśny”, przypominam to określenie Danuty Danek) jest – czy do pewnego stopnia zamieszkuje – po obu stronach granicy ludzkiego i nieludzkiego. A skoro tak, to granica ta jest „splatana”, a więc wznoszona z elementów obu stron (semiotyczno-duchowej i cielesno-materialnej), nie stanowi bariery odizolowującej świat ludzki od pozaludzkiego („A z czego upleść mogliśmy granicę/między wewnątrz a zewnątrz, światłem i otchłanią/jeśli nie z siebie samych...”). Pojęciowy język i zmysłowo-materialna afektywność, ludzkie i pozaludzkie „czasownikowo” splatają się tu w węzły sieciowych relacji.

Przywołuję te przykłady nie po to, by dowodzić błędności dotychczasowych odczytań i konieczności usytuowania przywołanych formuł w ramach naszej współczesności; uznania pełnej aktualności jednego i drugiego (inne konteksty

– historyczne, teoretyczne, ideowe, estetyczne – dostatecznie silnie wiążą obu w porządkach nowoczesności). Chcę raczej unaocznić, że tak w czytaniu kultury, jak w czytaniu wiedzy o kulturze uruchamiamy ten sam inwencyjny mechanizm „obrotowej” lektury: zmiana punktu widzenia, wymiana słownika aktywują (nie dzieje się to zawsze, ale zawsze jest możliwe) te komponenty znaczeń, które w ramach historycznej rekonstrukcji pozostają niewidoczne czy stłumione – ale, co chciałbym podkreślić: nie są one ani nieobecne, ani wymyślane (tworzone) przez czytającego. Dla mnie ma to konsekwencje dla rozumienia faktu czy raczej wydarzenia kulturowego i jego „zawisłej”, to znaczy kontyngentnej czy przygodnej (tu: zależnej, nie samoistnej) natury.

Można by też powiedzieć, że w ten sam sposób aktywujemy antecedencje i prekursorów, uruchamiając tektoniczne wstrząsy tradycji, które wydobywają na powierzchnię jej palimpsestowe, dawno zapomniane, stłumione złoża „nowego”. Tu jest dobre miejsce na podziękowanie za, zasygnalizowanie przez moich Komentatorów, poprzedników „czasownikowego” rozumienia kultury: Irzykowskiego, Themersona czy Grotowskiego. Mam też i swoją listę takich odnalezionych (po napisaniu książki) prekursorów, która będzie się z pewnością powiększać – być może aż do stanu, gdy widziana z perspektywy tych wynalezionych antenatów „kultura jako czasownik” okaże się nie tylko ich spadkobierczynią, ale świadectwem naśladownictwa lub epigoństwa. Punktem dojścia tego procesu jest zapewne, jak słusznie zauważył Jakub Momro, osiągnięcie stanu anonimowej bezosobowości obiegowych przeświadczeń, poczucie nieintencjonalnego udziału we wspólnocie, w obu znaczeniach tego słowa: jako dołączania się do i jako składania się z... czyli wnoszenia czegoś, co (bezwiednie) w sobie nosimy.

3.

Kolejny ważny wątek rozważań dotyczy sprawy afektów, ich dynamicznej pozycji i nieokreślonej (czy niejednoznacznej) roli. Najwięcej miejsca i sceptycznych uwag poświęcił im Jakub Momro, któremu już samo określenie (obiegowe dziś w końcu) „zwrot afektywny” wydaje się przesadnie radykalizujące odmienność ujęcia. Muszę powiedzieć, że dla mnie „zwrot” ma znaczenie raczej niuansowego odchylenia, nieoczekiwanego zwrócenia na coś uwagi, niewielkiego odstępstwa od standardowej, rutynowej trajektorii prowadzenia badań. Jako staremu grzybiarzowi kojarzy mi się z tą znaną grzybobraniową taktyką, w której sukces osiąga się dzięki niedalekim odejściom od wydeptanych ścieżek, nieznacznym zwrotom spojrzenia czy przesunięciom kąta widzenia... Niewykluczone, że można by powiedzieć o tych wszelkich „zwrotach”, że nie tyle wyprowadzają nas poza dotychczasowe terytorium, co zmieniają jego topografię, proponując inne mapy do jego odczytywania.

Czy sama perspektywa afektywna ma szansę odegrać kluczową rolę w naszym rozumieniu siebie i świata, to pytanie, na które nie potrafię odpowiedzieć. Być może nie tylko, w każdym razie kuszący poznawczo wydaje mi się ten trop myślenia, na który naprowadza kolejna sławna metafora Geertza, rozwinięta zresztą m.in. przez Isera i innych. Jeśli zgodzimy się z hipotezą, że żyjemy w „informacyjnej luce”, rozpościerającej się między tym, co „mówi” nam nasze ciało, a tym, co możemy ująć w pojęcia i przekazać w języku, to nasuwa się sugestia, że rozmaite koncepcje kultury są właśnie próbami wypełnienia tej luki, powiązania obu brzegów człowieczeństwa. W tej perspektywie widziana afektywność może odegrać podobną rolę. W swym generalnym znaczeniu, dobrze obecnym w dawnej polszczyźnie w określeniach: „afekcji”, w sensie skłonności do kogoś, czegoś; oraz „afekcjonowania”, w sensie sprzyjania komuś, czemuś – niesie ona znaczenie generalnej ludzkiej dyspozycji (Bourdieu powiedziałby: habitusu). Ta „skłonność” jest, powiedziałbym, rodzajem aktywności pasywnej, pobudzeniem, które wznieca zainteresowanie tym, co na zewnątrz nas, nie po to by tym zawładnąć („pojąć”), lecz by pozwolić mu być, i sprzyjać jego, a więc w konsekwencji i naszemu, wzrostowi, towarzysząc „majeutycznie” rozwojowi jego, a i naszych, możliwości... Byłaby to zatem skłonność do współbycia, do bycia przez udział w byciu innego. To oczywiście tylko pierwsze proste intuicje.

Na inny sposób wypełnienia tej „luki” naprowadza rozważenie relacji między porządkiem pojęciowo-językowym a cielesno-afektywnym. Wydaje się, że dopóki trzymać się będziemy tradycyjnej teorii języka jako autonomicznego systemu znaków służącego przede wszystkim komunikacji, przekazowi racjonalno-pojęciowej wiedzy, to nie ma szans na przekroczenie dualizmu i nie-przeciwstawianie sobie tych wymiarów ludzkiej aktywności. A przecież język nie tylko temu służy (a może nawet nie temu przede wszystkim). Uważam, że potrzebujemy nowej teorii języka, która byłaby zdolna powiązać oba porządki, tzn. pokazać w jaki sposób one wiążą się, przenikają, wzajemnie oddziałują na siebie. Pojęcie „odczuwanego znaczenia”, którym się posługuję, jest dla mnie takim brakującym ogniwem tego rodzaju teorii języka, zwłaszcza że nie od dzisiaj posługują się tym terminem psychologowie, neurofenomenologowie, etnologowie i antropologowie, niektórzy literaturoznawcy, kognitywiści i lingwiści...

Oczywiście i tu nie chodzi o udawanie, że wymyśla się wszystko od nowa, lecz o aktywowanie świetnych antecedencji tego holistycznego ujęcia i zgodnie z naszą wiedzą powiązanie ich w sposób, który lepiej będzie zdawać sprawę z tego, jak się rzeczy mają. Nie chodzi więc o uczynienie z afektu i afektywności uniwersalnego klucza czy wytrycha do wszystkiego, lecz o dostrzeżenie jego – dotąd kanalizowanej, wypieranej czy marginalizowanej przez „żelazną klatkę racjonalności” (wedle sławnego określenia Webera) epoki nowoczesnej – aktywnej, inherentnej obecności, istotnej roli, sprawczości oddziaływania na wszystkich właściwie polach ludzkich działań i egzystencji: historycznym, poli-

tycznym, społecznym, ekonomicznym, nie mówiąc już o religijnym, psychologicznym czy estetycznym i artystyczno-literackim.

4.

W tej perspektywie widziane dążenia do odesłania kategorii tekstu i narzędzi jego analizy do lamusa wydają mi się trochę przedwczesną propozycją, która co prawda pojawia się nie od dzisiaj i dochodzi z różnych prowincji badań nad kulturą. Naturalnie można tak zawęzić jego znaczenie (do tradycyjnie rozumianej zamkniętej struktury semiotycznej zestalonych znaczeń pojęciowych), by dało się obronić czy uzasadnić odejście w stronę przedtekstową czy pozatekstową (obrazową, materialną, działaniową). Może jest to wpływ mojej filologiczno-literaturoznawczej edukacji, ale sądzę, że bardziej owocne poznawczo będzie dzisiaj pójście w drugą stronę: poszerzenia koncepcji tekstu i zasięgu metod jego lektury. Z trzech powodów. Po pierwsze, żyjemy w czasie bezprecedensowej erupcji czy profuzji tekstowej produktywności (głównie za sprawą cyberkultury), która przybiera nowe postaci, nie mieszczące się w tradycyjnych wykładnikach organizacji tekstowej. To dostatecznie duży i ważny problem, by się nim zająć metodycznie i profesjonalnie.

Po drugie, choć wiele z współczesnych praktyk kulturowych zdaje się faworyzować obraz czy cielesno-performatywne spektakle, to w dalszym ciągu chodzi o ich znaczenie, choć jest to często znaczenie bardzo hybrydyczne i heterogeniczne (nie czysto pojęciowe). Znaczenie zaś, jak wiemy, jest produktem ludzkiej działalności językowej i cechą jego tekstowych wytworów. Dalej więc mamy do czynienia z praktykami, wydarzeniami czy wytworami tekstowymi, do czego dalej najlepiej służyć mogą narzędzia do analizy tekstu. Po trzecie, o ile się orientuję, nie wykształcił się żaden „język” czy metoda wśród nowych ujęć badawczych, który miałby szansę pełnić rolę ‘koine’; języka-pośrednika, mediatyzującego idiosynkratyczne idiomy analityczne. Może coś takiego się pojawi; tymczasem jednak mogłaby tę rolę pełnić, jak mi się wydaje, zmodernizowana teoria tekstu literacko-kulturowego.

To jest właściwy moment, by zatrzymać się przy problemie kultury popularnej (jej statusie i jej badaniu), a także teorii literatury (i badań literackich). Z pewnością nikt racjonalnie myślący nie może przeczyć uniwersalnego znaczenia kultury popularnej, także w sensie bycia światem, w którym żyjemy i który (świadomie czy bezwiednie) żyje w nas. Co też oznacza, że chyba nikt nie jest w stanie usytuować się na zewnątrz niej, by móc ją badać całościowo, z neutralną obiektywnością nowoczesnego naukowca. I w tym przypadku jesteśmy „skazani” na poznanie od wewnątrz, perspektywiczne, stronnicze, aspektowe. Na dodatek bardzo niejasne – i nieopisane analitycznie – są współczesne relacje (na pozór chodzi o hierarchie i opozycje, faktycznie o głębokie związki i wza-

jemne przenikania) między tzw. kulturą elitarną (wysoką) a popularną (niską). Czy ta pierwsza jest wyspą wystającą z morza kultury popularnej (jak widział np. Herder miejsce i status kultury) lub kulą odizolowaną swymi granicami od zewnętrznej pospolitości (co było trochę przypadkiem ujęcia Adorna)? Z pewnością nic podobnego nie da się dziś wykazać.

Te właśnie problemy są też powodem i moich trudności oraz oporów przed zajęciem się tymi sprawami. Nie ma co ukrywać: nie mam dostatecznej kompetencji, by zająć się nią bardziej systematycznie, nie mam narzędzi, by współmierzonymi kategoriami badać jej już całkiem rozróżnione odrębne „światy” czy „kultury” specjalnych, na odrębnych regułach opartych, aktywności kulturowych; nie mam też jasnego poglądu (i sposobu na uchwycenie współmiernej perspektywy analitycznej) na relacje między tzw. kulturą wysoką a popularną. Zastanówmy się, dla przykładu, jak we wspólnych kategoriach rozważać np. kulturę graczy gier komputerowych – kulturę (twórców i fanów) rapu czy hip-hopu – kulturę blogerów – czy kulturę performatywnych spektakli (youtuberów)?

Za każdym razem chodzi tu o kulturę w węższym znaczeniu, powiedzmy; zestandaryzowanych zachowań grupy posługującej się wspólnym językiem, systemem wartości i stylem życia. Każda z nich obrosła w całkiem pokaźną biblioteczkę popularnych i specjalistycznych komentarzy, o własnym, czasem zdecydowanie hermetycznym słowniku. I, jak łatwo zauważyć, choć nie ma żadnego uzasadnionego teoretycznie czy metodologicznie przejścia między tymi światami, ani zgodnie podzielanej wspólnej płaszczyzny, na której można by rozważać ich powinowactwa i odrębności, to każdy uczestnik tych kultur może się swobodnie przemieszczać pomiędzy nimi (i z reguły bez problemu a nawet bezwiednie tak robi), czyniąc każdą z nich miejscem zdomowienia i własnej aktywności – w konsekwencji: komponentem konstelacyjnej sieci, konfigurującej jego tożsamość. Może więc tej jedności szukać trzeba od strony owych jednostkowych praktyk wiązania (sztuki „przełączania kodów”) na pozór niewspółmiernych wzorów zachowania i stylów życia?

Teorii literatury z kolei przytrafiła się przykra przygoda. Coraz mniej zainteresowana jest (coraz bardziej znużona?) badaniem swego koronnego przedmiotu (fikcjonalnej literatury pięknej), a równocześnie ciągle nie potrafi nawet (nie chce, obawia się?) obrysować kształt nowego: splątanej konstelacji hybrydycznych form, rozrastającej się i na jej tradycyjnych pograniczach, i w obszarze nowych technologicznych możliwości wyrazowych czy już stabilizujących się gatunków. Z czego wynika, że teoria literatury staje dziś przed zasadniczym problemem nowego określenia swego przedmiotu. Ale – jeśli ma przetrwać (choćby pod innymi nazwami) – to musi się tym zająć. Próbowaliśmy w Katedrze Antropologii Literatury i Badan Kulturowych iść tą drogą, proponując najpierw kulturową teorię literatury, a potem kulturowych tekstów lekturę (czyli takie KTL 2.0), ale mam poczucie, że rzecz ta jeszcze dojrzeć musi do zdecydowanie bardziej skonsolidowanego (teoretycznie i metodologicznie) ujęcia.

5.

Rad jestem, że sygnalizowany jedynie w książce pomysł rozważenia specyfiki współczesnego doświadczenia kulturowego jako kultury udziału spotkał się z życzliwym zaciekawieniem. Na początku wydawało mi się, że da się obronić koncepcja ewolucyjnego przekształcania się kulturowych form i kulturowej samowiedzy, w największym uproszczeniu wyglądająca mniej więcej w następujący sposób. Kultura nowoczesna (po Weberowsku rozumiana) rządziła się zasadą obiektywności, łączącą w sobie iluzję bezosobowego i bezcielesnego poznania, utopię „spojrzenia znikąd” (tzn. z transcendentnej czy metajęzykowej perspektywy) oraz możliwość zajęcia statycznej, kontemplatywnej pozycji zewnętrznej, bezstronnego, niezaangażowanego obserwatora. Ponowoczesność obnażyła tę zasadę jako utopijną właśnie (czy mityczną) przekonując, że nie ma innego poznania, niż usytuowane i uczestniczące, a zarazem, że ta kultura partycypacji oferuje każdemu możliwość twórczego zaangażowania, sprawczego działania, kreatywnej samorealizacji.

Współczesność natomiast, choć również przekonuje, że nie ma innego poznania, niż wewnętrzne i ucieleśnione, to w ekstatycznej afirmacji przejawów kreatywności widzi raczej niebezpieczne złudzenie, przesłaniające prawdziwy charakter naszej kondycji: zależności bez poczucia intencjonalnej przynależności, oryginalności jedynie proklamowanej czy instytucjonalnie projektowanej, pasywnego zaangażowania, niechcianej odpowiedzialności. To jest właśnie czas kultury udziału, która nie jest kwestią wyboru, czy świadomej decyzji, lecz poczuciem własnego zanurzenia, ubezwłasnowolnienia i uwikłania w świat, który nie oferuje możliwości żadnej transgresji (czy ukrytych furtek prowadzących ku jakiejś zewnętrzności). Chodzi tu więc raczej o wynalezienie sposobu bycia (i przeżycia) w świecie, który – czy chcemy, czy nie chcemy – właśnie przypada nam w udziale; z czym (i w czym) trzeba żyć.

Niestety, taki związek prostodusznie ewolucyjnej koncepcji nie daje się utrzymać (choć sygnalizuje pewną wewnętrzną logikę przemian). Bliższe prawdy byłoby raczej powiedzenie, że teraźniejszość jest forum ścierania się tych trzech kultur, przede wszystkim ich rywalizacji, ale też i (ukrytych) związków. Co wszakże na ogół nie przekłada się na możliwości ich wyboru przez podmioty, dla których kultura, w której uczestniczą, jest całym światem, nieporównywalnym z żadnym innym; a postawione w takiej hipotetycznej sytuacji, niczym Leibnizowskie monady, nigdy nie mogłyby być pewne, czy miasto przez nich widziane to jest to samo miasto (oglądane z różnych stron), czy raczej to za każdym razem inne miasto... Tak więc nowoczesna kultura dalej trzyma się bardzo mocno, a w przekonaniu jej rzeczników jest po prostu synonimem wartościowej działalności kulturowej także dziś.

Kultura partycypacji zaś nie straciła bynajmniej na atrakcyjności, ani na zdolności do demokratycznego urzeczywistniania sprawczych dyspozycji pod-

miotu. Dam dwa przykłady z obszaru kultury popularnej. Vlogi (wideoblogi) youtuberów promujących gry komputerowe to oczywiście niewielka, choć niekoniecznie marginalna nisza w przestrzeni współczesnej cyberkultury. Ale z wielu względów symptomatyczna. Prowadzi je najmłodsze pokolenie – dwudziestolatków (jedni mają trochę mniej – to licealiści, inni trochę więcej – to studenci). Wymyślane i wytwarzane przez nich filmiki (tzn. np. przez SitrOxa, Manoyka, Farella, Tritsusa, Dealereqa – nie da się ukryć: wiedzę tę zawdzięczam fascynacjom wnuka) mają po ok. miliona (lub więcej) subskrybentów i po ok. pół miliona (lub więcej) wyświetleń. Układają się one w mikronarracje, performatywne spektakle, rodzaje teleturniejów etc. (bez bezpośredniego związku z konkretnymi gramami, ale z widocznym odesłaniem do nich), upubliczniane na prowadzonych przez nich kanałach.

Tak duża popularność daje ich twórcom solidny kapitał kulturowy (przekładany na finansowy – przez reklamy, rekomendacje etc), który jest oczywiście tylko niewielką częścią zysków gigantycznego rynku producentów gier, które youtuberzy promują (np. *Minecrafta*, *Browl Stars*, *Fortnite'a* czy *Robloxa*), a które płyną z drenowania finansowych zasobów rodzin najmłodszych fanów-graczy. Ci młodzi twórczy przedsiębiorcy są więc, można powiedzieć, prawdziwymi beneficjentami kultury partycypacji w zdemokratyzowanym (pod tym względem) świecie internetu: w bardzo młodym wieku skutecznie urzeczywistniają własny pomysł na życie, sławę i pieniądze; skutecznie rywalizują z podobnie adresowanymi młodzieżowymi programami telewizyjnych sieci; oraz wywierają rzeczywisty wpływ na swoją widownię (cóż z tego, że bardzo młoda: im młodsza, tym ważniejsza – bo bardziej podatna na trwałe kształtowanie zainteresowań, zachowań czy konsumenckich wyborów).

Wydaje się, że coś podobnego zachodzi (choć na dużo mniejszą skalę, zwłaszcza finansową) z autorami blogów książkowych. Tu również wszystko się zaczyna od „prywatnej inicjatywy”, własnego pomysłu, inwencji, determinacji w pozyskiwaniu coraz szerszego kręgu zainteresowanych czytelników. Ci zaś, którzy zdobywają popularność, liczącą się jako kulturowy kapitał, wchodzą do gry już na innej scenie – strategii promocyjnej wydawnictw, sieci dystrybucyjnych – w roli graczy na rynku książki. Występując zaś w tej roli zaczynają coraz skuteczniej wypierać z tej funkcji akademickich recenzentów i komentatorów, których możliwości wpływu na czytającą publiczność okazują się często niewspółmierne z możliwościami blogerów (choć oczywiście część z tych ostatnich funkcjonuje również w przestrzeni akademickiej – ale to nie reguła). Niewykluczone, że po odejściu krytyków, dysponujących taką mocą sprawstwa w nadawaniu statusu pisarza młodym piszącym (myślę o Janie Błońskim i, w mniejszym stopniu, o Henryku Berezie) i w wywieraniu przez nich wpływu na uwagę i zakupowe wybory czytelników, następuje teraz powolna rewolucja na rynku literackim, w której coraz ważniejszą rolę odgrywać zaczynają właśnie blogerzy (jako „samozwańczy” komentatorzy i sędziowie kulturalnych wydarzeń).

Przykłady można mnożyć. Niewątpliwie kultura partycypacji otwiera przestrzeń dla takich inicjatyw. Choć można zasadnie wątpić, czy rzeczywistość ich sukces (w przypadku blogerów, czy vlogerów wcześniej wspomnianych, i innych) jest dziełem wyłącznie indywidualnej decyzji tych 'self-made-menów' cyberkultury; czy nie bywa przechwycony, dyskontowany, a nawet stymulowany przez instytucjonalne sieci kulturowo-kapitałowego rynku, które warunkują i kanalizują ich funkcjonowanie? Rozważając relacje między trzema kulturami w kategoriach podmiotowej aktywności, można by powiedzieć, że kultura partycypacji promuje w największym stopniu sprawcze podmioty. Z jednej strony ich sukces otwiera możliwość wejścia do stabilnej instytucjonalnie kultury nowoczesnej – ale za cenę „ujarzmienia” i poddania się strategiom „interpelacji”, które pozycjonują ich w kategoriach „pustej przegródki”, zmiennej topografii miejsc w sieci relacji znaczeń i sił. Z drugiej zaś uprzytamnia, że sukces ów osiąągają za cenę sprzyjania, a w konsekwencji podlegania, ponadindywidualnym i ponadlokalnym mechanizmom władzy – co tę sprawczość im odbiera, a przynajmniej radykalnie odmienia formy i funkcje własnej aktywności, zanurzonej teraz w zamkniętym kręgu kultury udziału.

Kultura udziału odbiera bowiem podmiotom poczucie sprawstwa, a nawet własnej podmiotowości. Jeśli zgodzić się z prostą socjologiczną formułą Hanny Świdry-Ziemby, że o podmiotowości można mówić w przypadku indywidualnego decydowania o linii swego życia, to kultura udziału pozbawia je tego poczucia. Niewielka sondażowa kwerenda w różnorodne kulturowe świadectwa samowiedzy pokoleń dwudziesto-, trzydziesto- i czterdziestolatków pozwala na przypuszczenie, że to kluczowe wrażenie wyraża przekonanie: „nie mam na to wpływu”. Mówią o tym teksty młodych poetów: Tomasa Bąka w jego pokoleniowym manifeście *Beep generation*, gdzie wykreował figurę „człowieka pizdy” (niesprawczej ofiary losu i opresywnych struktur władzy, przed którymi broni się ironią i sztuką pasywnego aktywności), czy Kamili Janiak: „takim jak my pluje się na głowy;/ albowiem należą do mniejszych form” (ze zbiorowego tomu-manifestu *Zebrało się śliny*).

Mówią o tym również teksty raperów i hip-hopowców: „Moje życie dzieje się beze mnie”; „nie dbaj o to, na co nie masz wpływu/ jak się wściekasz to twój wybór” (Kuba Knap); „ty chamie i egoisto, do dupy jest wszystko” (Kuba Nycz). Pokrewne motywy można znaleźć u Pablopavo, choćby w *Balladzie o latarniach*: „Starałem się walczyć bardzo dzielnie./ Nic niestety nie jest czym powinno być./ Chciało mi się wyć”. A w innym rejestrze kultury popularnej podobne przesłanie płynie z bestsellerowych blogowych powieści „korporacyjnych” Piotra C. (*Pokolenie Ikea, Pokolenia Ikea. Kobiety, Brud, #to o nas*), w których jak lejtmotyw powraca zdanie: „nie mam na to wpływu”...

Jedne z najciekawszych świadectw tego rodzaju samowiedzy obu współczesnych pokoleń przynoszą, jak sądzę, teksty Lao Che, jak np. *Sen A'la Tren Lyrics*: „W dotkliwej dolinie/ Sen w kraju /Na prowincji rajy [...] W kajdany

zakuć, zdać, zapomnieć/ W kajdany i zapomnieć [...] Śpiącą spuszczam głowę/ Śpiącą piszę ode/ Jak nie chadzam w ból/ Jak chadzam na ugodę [...] W świecie podległości / Przekonany/ W przejednaniu/ Zjednany [...] Śpię, więc można mnie skrócić o głowę/ Śpię, zabrać głowę, dając bóle fantomowe/ Śpię, więc można rozlać mą krew/ Każąc mnie po szmatę biec./ /Tani sułtani, nabijcie faję/ W butelce macie nas już całą zgraję”. Zaś w *United Colors of Armageddon* pojawia się formuła, grająca na dwóch sensach ‘uchodzenia’, którą można potraktować za najkrótszą charakterystykę tego pokoleniowego habitusu: „Uchodźcą jestem/ Zmuszony uchodzić jestem za kogoś/ Kim nie jestem”.

Kiedy naszej aktywności towarzyszy cały czas poczucie, że nie mamy wpływu ani na rezultaty naszych działań, ani na ich konsekwencje, bo zależą one od zmiennej konstelacji uwarunkowań i podporządkowań, w których jesteśmy zanurzeni i uwikłani, to dominującym stanem jest frustracja. Ma ona wiele wcieleń i charakterystyk, które tu pomijam, wybierając pseudoetymologiczną definicję poetycką starego Iwaszkiewicza: «„fru” jakby fruwać, „stracja” niby stracić», pisał w jednym z późnych wierszy. Ona bowiem właśnie najprościej oddaje to podstawowe znaczenie: utraty zdolności do „lotu”, zanik możliwości sprawczego działania. Anna Łebkowska słusznie przypominała w tym kontekście o FOMO (Fear of Missing Out), syndromie lęku przed pominięciem, wyrastającym z podobnie frustrującego przekonania, że prawdziwe życie, centrum wydarzeń, Towarzystwo (tzw. „Wszyscy”) itd... jest gdzie indziej, a nasze starania, by znaleźć się w tym kręgu ciągle narażone są na ryzyko niespełnienia, bo zależne od wydarzeń, procesów, okoliczności, o których nie decydujemy i których logiki przewidzieć nie potrafimy. Jest to zatem rodzaj cywilizacyjnej choroby generowanej przez warunki, w których nas osadza kultura udziału.

Natomiast przywołana przeze mnie w książce strategia sepizacyjna (SEP – Somebody Else’s Problem) tłumaczy się (jeśli się tłumaczy) w całkiem innym kontekście. Możemy bowiem reagować na wydarzenia wokół nas gestem „to nie mój problem”, „to nie moja sprawa”, jedynie wtedy, gdy wydaje się nam, że możemy się odizolować od wydarzeń i ich na nas wpływu, odwrócić od nich plecami, „emigrować wewnątrznie” itp, zająć miejsce poza sceną wydarzeń w roli zewnętrznych, niezaangażowanych obserwatorów – a to właśnie oferuje iluzyjna perspektywa kultury nowoczesnej. Z tego punktu widzenia stanowić ona może formę regresywnego odwrotu, depresyjnej ucieczki w konserwatywną (tu: nowoczesną) utopię dla podmiotu nazbyt znużonego stawianiem oporu przed ubezwłasnowolniającymi formami bycia w kulturze udziału. A generalnie biorąc, oba te syndromy indywidualnych i grupowych reakcji psychologicznych reprezentować mogą modelowe dyspozycje podmiotowe generowane przez, odpowiednio, kulturę udziału (FOMO) i kulturę nowoczesną (SEP). W tej perspektywie widziana kultura partycypacji miałyby w sobie z kolei najwięcej cech kultury narcyzmu, zwłaszcza kultury narcyzmu cyfrowego.

6.

Uważam, że dla uchwycenia specyficznych warunków bycia w kulturze udziału niezbędne jest reaktywowanie kategorii *passywność* do roli kluczowego narzędzia analitycznego. Pasywność traktowana jest zazwyczaj jako przeciwieństwo aktywności czy po prostu jej brak, choć już chwila refleksji zmusić powinna do uznania, że wypełniona jest złożonymi i różnorodnymi aktywnościami, także o pochodnie sprawczym charakterze; krótko mówiąc, że jest postacią aktywności, wypieraną przez narcystyczną arogancję „imperialnego” podmiotu „pewnego siebie” (wedle określenia Jeana Beaufreta), dla którego ‘pojąć’ znaczy przede wszystkim ‘zawładnąć’. Żeby to jednak zrobić sensownie, trzeba by aktywować na powrót stare etymologiczne więzi między spowinowaconymi pojęciami, które poprzerywały się w historycznych użyciach tych określeń: *pasja*, *passywny*, *passywny*, *pasjonować się* etc. Trzeba by więc cofnąć się do znaczeń ‘*passio*’ (powiązanych z sobą wyraźnie jeszcze w średniowieczu): odczuwać, cierpieć, męczeństwo (i męka Chrystusa), doznawanie, bierność. A stamtąd zrobić jeszcze jeden krok wstecz do ‘*patior*’; cierpieć, wytrzymać, pozwolić, ulegać, być wiernym, odczuwać, zaistnieć, ponieść męczeństwo za wiarę, oburzać się – i wreszcie do ‘*patio*’, z którego dwóch znaczeń rozwinęły się wszystkie inne: doznawać oraz znosić (być biernym).

Oczywiście, nie ma tu miejsca na rozwijanie tej pojęciowej siatki znaczeń. Chciałbym jedynie zasygnalizować, iż odsłonić ona może inny wymiar aktywności, formę sprawstwa, ścieżkę poznania. Kiedy kieruje nami ciekawość, uczucie, pragnienie czy pożądanie, chęć czynnego rozumienia się na czymś (a nie rozumienia czegoś), kiedy przejmują nad nami rządy ideologiczne fantazmaty, opresywna siła władzy, konsumpcyjne czy informacyjne pokusy wyboru zamknięte w filtrujących bańkach (*filter bubble*) globalnych sieci etc etc, to nasza aktywność polega na ‘podążaniu za kimś/czymś’, przybiera postać ‘pociągania nas przez coś/kogoś’, dążenia do osiągnięcia stanu „czucia z przedmiotem” (niż jego pojęciowego rozumienia), poznania przez udział (nie reprezentację), ...a także przymusu (czy ekstazy) podległości, podporządkowania, ubezwłasnowolnienia, mimikry, ...albo znowu radzenia sobie z ciężarem pamięci czy dziedziczenia czegoś, czego nie byliśmy sprawcami i nieprzerwanego ćwiczenia się w sztuce wypróbowywania nowych taktyk znoszenia dotkliwości bytowania...

W każdym z tych przykładowo wyliczonych różnorodnych przypadków mamy do czynienia z formami aktywności pasywnej, o charakterze pre- czy poza-racjonalnym, a także z formami poznania pasywnego, ucieleśniającego się ‘na naszej skórze’ a nie zwerbalizowanego, z formami, które prowadzić mogą do sukcesu i osiągnięcia naszych celów, do porażki, bądź nawet do unicestwienia. Rzecz jasna, żadna z tych aktywności nie jest niczym nowym (nawet owe „filtrujące bańki” można uznać za jedynie technologicznie nowe postaci klasycznych politycznych manipulacji definiujących i aranżujących sytuacje

ludzkich wyborów zgodnie z zakładanymi celami); wszystkie są nieusuwalnymi składnikami naszych relacji z innymi i światem, naszych kondycyjnych kompetencji, wyzwań i zaangażowań. Mówienie w tej sytuacji o kulturze udziału jako o odrębnej formie samowiedzy kulturowej może się wydawać naciągane i zbyteczne. Nie jest tak jednak, jeśli przyjmiemy, że wyróżniamy ją tym mianem zakładając, że w pewnych okresach (jak współczesny) odgrywa ona rolę decydującą i dominującą, profiluje styl życia, promowane wartości, charakter naszej działalności, typy i sposoby poznania.

Topografia, tak zakreślonej wspomnianymi aktywnościami, kultury udziału odnosi nas do terytorium zbyt złożonego i rozległego, by dało się je krótko scharakteryzować. Zamiast tego chciałbym zaryzykować zasygnalizowanie trzech jego wymiarów, pociągających za sobą odmienne jego skonceptualizowanie. Po pierwsze, kultura udziału jest kulturą *t e r a ż n i e j s z e g o*. To znaczy w szczególności zainteresowana jest tą fazą działalności kulturowej, która nie polega ani na realizacji zaprojektowanych planów przyszłości, ani na ekstrapolacji dawnych czy aktualnych rozwiązań na przyszłość, lecz na wypracowaniu sposobu dostępu do „zmysłu udziału” w procesie, w którym aktywują się, ścierają, korelują z sobą w konkurencyjnych sieciach relacji, a w końcu inwencyjnie urzeczywistniają zarazem rzeczy i reguły – organizujące porządek i znaczenie rzeczy w następującej przyszłości, przyszłości nie przesądzonej ostatecznie, a której widok (widoki) odstaniają alternatywne scenariusze wypróbowywane w tym procesie.

Sam idę tu tropem R. Williama dociekań nad „strukturą odczuwania”, lecz nie można powiedzieć, by współcześnie problematyka ta była nie dostrzegana, przeciwnie, całkiem intensywnie podejmuje ją m.in. dzisiejsza antropologia aktualnego (którą m.in. interesująco rozwija ostatnio Katarzyna Majbroda w książce *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, 2019). Problematyka doświadczenia terażniejszości też od jakiegoś czasu budzi i u nas coraz większe zainteresowanie, by wymienić tylko dwie ważne książki z ostatniego okresu *Prognozowanie terażniejszości* (pod red. Przemysława Czaplińskiego i Joanny Bednarek, 2018) oraz Pawła Mościckiego książkę *Chaplin. Przewidywanie terażniejszości* (2017). Obie są bardzo ciekawe, a intrygujące jest to, że żadna z nich jednak nie zajmuje się szerzej tytułową kategorią.

Po drugie, kultura udziału to kultura *i m m e r s j i*. To modne w kręgach badaczy gier komputerowych określenie wybieram również ze względu na jego drugie, nieco zapomniane, a nie mniej ważne, znaczenie. A więc nie tylko chodzi o kulturę immanencji – poznania uczestniczącego, usytuowanego, ucieleśnionego – oraz doświadczenie zanurzenia w świat kompulsywnie przez nas sondowany i penetrowany w ponawianych aktach pasywnego poznania. Chodzi także o poczucie uwikłania (to drugie znaczenie immersji) w relacje, uwarunkowania, procesy, których działania doświadczamy, lecz nie możemy przewidzieć ani momentu, ani konsekwencji ich wydarzania się. Chodzi o poczucie, które

pozbawia nas swobodnego wyboru w podejmowanych decyzjach i działaniach, uzależniając ich podjęcie od wzięcia na siebie brzemienia odpowiedzialności, troski za (o) innego, ciężaru pamięci i „kłopotliwego” dziedzictwa; ciężaru, który nakłada na nas udział w podzielonej, już nie tylko ludzkiej, wspólnoty. Ten wymiar współczesnego doświadczenia kulturowego jest badany od różnych stron i różnymi narzędziami: studiów nad pamięcią i heritologii, studiów środowiskowych i posthumanistyki, w tradycji Latourowskiej i w innych nurtach badawczych.

Wreszcie po trzecie, kultura udziału to kultura ś w i a d c z e n i a. Wybieram tę kontestowaną dziś często kategorię, bo niesie ona dla mnie wiele nie wykorzystanego jeszcze analitycznego potencjału. Aktywuje się on jednak wtedy, gdy pozbawimy figurę świadka jej dawnego przywileju – od dawna zresztą kwestionowanego – zajmowania na scenie wydarzeń bezpiecznie odizolowanej, niezaangażowanej pozycji, neutralnego stanowiska obserwacyjnego. Świat kultury udziału, to świat, w którym nie ma miejsca na neutralność czy wyłączenie się z gry; to świat, w którym nic nierobienie też jest robieniem, bo może wpływać na nas i innych. Świadek zaś jest chyba najbardziej rozpoznawalną figurą podmiotu „współjednostkowego” (wedle określenia Nancy’ego), należącego do różnych czasów i przestrzeni, zamieszkiwanego przez innego i zarazem mającego udział w jego losie, podmiotu afekcyjnego, bo swą tożsamość zawdzięczającego skłonności ku innemu, zarówno w sensie otwartości na wpływ innego, jak i dyspozycji do wpływania na niego. Nie rozwijam tego wątku dalej, sygnalizując tu jedynie kierunek myślenia o podmiocie jako świadku, w którym idę tropem m.in. Giorgio’ego Agambena i pomysłów Michal Givoni, a sojusznika obiecując sobie odnaleźć w Michaelu Rothbergu, którego nowa książka, choć marginalnie wspomina tylko o świadku i świadczeniu, to czyni bohaterem dzisiejszych czasów właśnie „uwikłany podmiot” (że tak prostacko pozwolę sobie przełożyć tytułowy termin *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*, 2019), który także dla mnie jest kluczową figurą współczesnej podmiotowości.

* * *

Co powiedziawszy, spostrzegam, że odpowiedź na krytyczne uwagi zamieniła się w rodzaj dziennika czegoś, co może uda się zamienić kiedyś na niewielką książkę bardziej całościowego i systematycznego opracowania. Nie bardzo to elegancka reakcja na trud komentatorów włożony w rozszyfrowywanie *Kultury jako czasownika*. Ale z drugiej strony jest autentycznym hołdem dla ich wnikliwości, gdy słusznie akcentowali stopniowe przenoszenie punktu ciężkości ze strony czynnej na stronę bierną czasownika – i „czasownikowego” rozumienia kultury. Ta strona bierna nigdy całkiem bierna być nie chciała i nie potrafiła. A dzisiaj wydaje się ważniejsza, niż wszystkie inne, bo od jej aktywności – i aktywizacji – zależeć może teraz nasza przyszłość.

Ryszard Nycz

TOWARDS A CULTURE OF ACTIVE PARTICIPATION

Summary

The first part of this article brings the author's reply to the participants of the panel discussion of his book *Culture as Verb* (Anna Łebkowska, Jakub Momro, Tomasz Rakowski and Dorota Wolska). In the second part he outlines his premises and explains the analytical vocabulary that has enabled him to move from an active to a passive 'verbal' understanding of culture. He also draws a broad outline of prospective new research that would complement his project. Central to it is the exploration of what he believes is the dominant contemporary cultural experience, which is based on active participation. To characterize its most important features and forms we should make use of the following, newly defined analytical concepts – passivity, the present moment, immersion, and testimonial authority.

Słowa kluczowe: kultura udziału, pasywność, teraźniejszość, immersywność, testimonialność.

Key words: cultural theory and practice – culture of participation – passivity – the present moment – immersion – testimonial authority – Ryszard Nycz's *Culture as Verb*.