

JACEK SÓJKA

## **Kulturoznawstwo – od znawstwa do dyscypliny naukowej**

### **Kulturoznawstwo w Polsce<sup>1</sup>**

Od trzydziestu lat kształci się studentów na studiach kulturoznawczych. Istnienie takich studiów zintensyfikowało dyskusje na temat badań nad kulturą i kulturą jako specyficznym przedmiotem badań. Jednocześnie była to kontynuacja filozoficznych dyskusji, których tradycja liczy sobie kilka wieków. Lata po przełomie roku 1989 obfitowały w wiele podstawowych dyskusji na temat powinności i możliwości nauk społecznych. Siłą rzeczy świadomość przełomu nie ominęła środowiska kulturoznawców, a nowe zjawiska takie, jak: rozwój mediów, kultury masowej, upowszechnienie się światopoglądu konsumpcyjnego, wpływ reklamy, wymagały pilnych studiów i badań. Nowe wyzwania zmuszały nie tylko do otwarcia się na nowe tematy, lecz także stanowiły okazję do debat na statusem kulturoznawstwa jako samodzielnej dyscypliny.

Dawne projekty pierwszych kulturoznawców, przede wszystkim profesorów Pietraszki i Kmity, stały się przedmiotem dyskusji i okazją do nowych projektów. Seria spotkań zaowocowała publikacjami, które część tych dyskusji dokumentują. W roku 1994 i 1999 Instytut Kulturoznawstwa UAM gościł przedstawicieli środowisk kulturoznawczych z całej Polski. W 2000 roku, w ramach przygotowań do Kongresu Kultury Polskiej, kulturoznawcy z Uniwersytetu Wrocławskiego gościli licznie przybyłych reprezentantów nie tylko kulturoznawstwa, lecz bez mała wszystkich dyscyplin humanistycznych zainteresowanych problematyką kultury<sup>2</sup>.

Te poszukiwania teoretyczne zostały wkrótce wsparte instytucjonalnie przez powołanie do życia i zarejestrowanie Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, którego pierwszym przewodniczącym został profesor Andrzej Mencwel, ówczesny dyrektor Instytutu Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Za jedno z pierwszych zadań stowarzyszenia uznano podjęcie starań o utworzenie komitetu w ramach Polskiej Akademii Nauk. Starania te zakończyły się pełnym sukcesem, bowiem 30 czerwca 2003 roku Wydział Nauk Społecznych PAN podjął uchwałę o powołaniu Komitetu Nauk o Kulturze, co zostało przyjęte z nieukrywaną satysfakcją przez wszystkich kulturoznawców polskich. Pierwszym przewodniczącym nowego komitetu został profesor Stefan Bednarek, dyrektor Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

---

Prof. dr hab. Jacek Sójka, Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Kolejnym ważnym wydarzeniem, które miało miejsce jeszcze tego samego roku, było złożenie na ręce profesora Janusza Tazbira, przewodniczącego Centralnej Komisji, wniosku o wpisanie kulturoznawstwa na listę dyscyplin naukowych, w zakresie których mogą być nadawane stopnie naukowe. Wniosek ten opracował piszący te słowa w imieniu pięciu ośrodków kulturoznawczych. Wkrótce, osobnym pismem, do wniosku dołączył ośrodek szósty, tak że wszystkie główne „kulturoznawstwa” jednomyślnie upomniały się o uprawienia, których brak doskwierał im od dawna<sup>3</sup>.

A zatem podstawy organizacyjne, dydaktyka oraz przemiany kulturowe umocniły poczucie odrębności kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej. Tym, co charakteryzuje środowiska kulturoznawcze (a powstaje coraz więcej nowych kierunków studiów i jednostek organizacyjnych w uczelniach państwowych i prywatnych) to świadomość specyfiki własnej dziedziny i potrzeba instytucjonalnego usankcjonowania tego stanu rzeczy. Sama świadomość prawomocności roszczeń do wyodrębnienia oraz poczucie przynależności do osobnej dyscypliny nie dają dostatecznego oparcia. Zresztą pojęcie „dyscypliny”, tak jak operujemy nim na co dzień, nie jest zbyt precyzyjne. Tak naprawdę liczy się możliwość wrysowania określonej refleksji w istniejącą mapę kierunków, dziedzin, gałęzi itp. Mapa taka stanowi mniej lub bardziej poddaną działaniu struktur urzędowych legitymizację zazwyczaj wcześniejszego istnienia określonych dziedzin.

„Odrębna dyscyplina” to zatem ta, która jednocześnie widnieje na tej mapie i stanowi jej istotną część. Obecność zależna jest – rzecz jasna – nie tylko od odrębności uprawianej refleksji, lecz także od wyodrębnienia samego przedmiotu badań. W przeszłości – jeśli wolno mi sięgać tak głęboko – takim ogólnym kryterium wyróżniającym mógł być podział na materię ożywioną i nieożywioną. Wówczas wiadomo było, na jakiej zasadzie wyodrębnić można np. biologię lub fizykę. Wraz z postępem w dziedzinie badań naukowych podziały te są bardziej skomplikowane i to właśnie przyrodoznawstwo wyłania z siebie wiele krzyżówek dyscyplinarnych. Trudno się zatem dziwić, iż w naukach humanistycznych wręcz króluje interdyscyplinarność, jeżeli chodzi o prowadzone badania, a jednocześnie wciąż tkwimy instytucjonalnie w dosyć tradycyjnym zestawie dyscyplin, który może się wewnętrznie rozczłonkować nieomal w nieskończoność (przykładem wielość subdyscyplin socjologii).

I nie chodzi tutaj tylko o to, iż pewnych zjawisk nie ujmie socjologia kultury lub jakaś nowa jej poddziedzina. Rzecz w tym, iż nowe dyscypliny wnoszą coś nowego do całego systemu dyscyplin. Więcej tu wzajemnych korzyści aniżeli konkurencji<sup>4</sup>.

### **Tradycja filozoficzna badań nad kulturą**

Trudno precyzyjnie wskazać na początki filozoficznej refleksji nad kulturą, gdyż często miała ona miejsce bez posługiwania się tym pojęciem. Chris Jenks wskazuje, na przykład, na *Etykę nikomachejską* Arystotelesa, w której odróżnia się sferę empiryczną

od idealnej oraz na *Esej o naturze ludzkiej* Locke'a z roku 1690. „Choć nie przywołuje on nigdy pojęcia kultury, to z naciskiem wskazuje na skłonność ludzkiej świadomości do przyswojenia sobie bagażu zbiorowej wiedzy”. A gdy kieruje naszą uwagę także na istnienie „wymogów myślenia i zachowania »ustanowionych w ludzkim umyśle«, wskazuje na miejsce dla wiedzy, która jest zróżnicowana i rozproszona, lokalnie podzielana, wyuczona i przekazywana”<sup>5</sup>. Nawiasem mówiąc, te trzy ostatnie cechy są i dzisiaj zupełnie oczywiste.

Giambattista Vico w *Nauce nowej* (1744) mówi wyraźnie o konieczności myślenia o człowieku w kategoriach świata symbolicznego, który on wytwarza. W ramach tego świata to, co naturalne zostaje poddane symbolicznemu przekształceniu w to, co kulturalne<sup>6</sup>.

Bezpośredni jednak wpływ na powstanie wyrazistej samoświadomości refleksji o kulturze ma filozofia niemiecka przełomu XIX i XX wieku za sprawą rozważań nad naturą humanistyki (Dilthey, Rickert, Windelband, Cassirer, Weber i inni.). Dotyczy to zwłaszcza filozofii kultury, która chciała zdetronizować tradycyjną filozofię wraz z jej dążeniem do ostatecznego wglądu w naturę świata. Uważano bowiem, że skoro niemożliwa jest metafizyka i nie można sensownie zakładać możliwości dotarcia do rzeczy samej w sobie, czyli skoro niemożliwe jest opuszczenie świata czysto ludzkich kategorii – filozofia możliwa jest tylko jako filozofia kultury<sup>7</sup>.

To przekonanie jest dzisiaj zupełnie oczywiste dla współczesnej filozofii oraz – rzecz jasna – dla kulturoznawstwa. I jakby realizując to przesłanie filozofii kultury, niektóre nurty dzisiejszej filozofii można by zaliczyć do refleksji kulturoznawczej, skoro głosi się tutaj tezę o końcu filozofii. Krytyka humanizmu Foucault i dekonstrukcja metafizyki Derridy to w gruncie rzeczy krytyka kultury i refleksja nad duchem współczesności zgodna z założeniami filozofii kultury. Jak inaczej bowiem należałoby rozumieć Derridiańską zasadę, iż nie istnieje żadne *hors du text*, niż jako wariant tezy o niemożności rzeczywistego „wykraczania” poza kulturę, sytuowania się na pozakulturowym gruncie. Rozumie się tutaj kulturę jako wszechogarniającą całość, która nigdy nie może być zobaczona „z zewnątrz”. Wyjaśnia się jej sensy w oparciu o sensy inne, których interpretacja wymaga z kolei uruchomienia jeszcze innych. Jeśli krytykuje się kulturę, to w oparciu o ideały, w które ona sama swoich krytyków wyposażała. Holistyczny charakter kultury nie pozwala myśleć o żadnym trwalszym i pewniejszym niż ona sama, pozakulturowym fundamencie. Znana metafora Neuratha i tutaj ma zastosowanie: każda teoria, wszelkie myślenie o kulturze jest remontowaniem statku w czasie rejsu. Warto – jak sądzę – odwołać się do jej modyfikacji zaproponowanych przez Hilarego Putnama, który statek zastąpił całą flotyllą. Załoga przebudowywanego statku może liczyć na pomoc innych załóg, a także może swój okręt porzucić i przenieść się na inny. Niemniej na pełnym morzu flota jako całość jest zdana tylko na siebie<sup>8</sup>.

Fakt, iż własną kulturę badać można jedynie od wewnątrz (osobną kwestią jest badanie kultury obcej – ale to i tak robimy jako „ludzie kultury”, czyli szukamy u innych tego, co nas samych określa) nie uniemożliwia zmagania się z nią i jej wartościami. Świadomość specyfiki kultury zwiększa szanse buntującego się człowieka. Pojęcie krytyki kultury kojarzymy przede wszystkim z Nietzschem i jego *Kulturkritik*, z całą filozofią kultury w Niemczech, a także z poczuciem kryzysu, którego wyrazicielem najbardziej znanym był Oswald Spengler. Na polskim gruncie kryzys Zachodu głosił Florian Znaniecki w pracy „Upadek cywilizacji zachodniej” (1921). Tradycją dla kulturoznawstwa nie jest wieszczanie końca Europy ani też proroctwa na temat lepszego świata w przyszłości. Jest nią taka krytyka kultury, która docieka, jak w ogóle możliwe jest niezadowolenie z własnej kultury, buntowanie się przeciwko czemuś, co człowieka i tak warunkuje i wyposaża w narzędzia wszelkiej krytyki.

Innym źródłem inspiracji z początku wieku XX jest tradycja szkoły frankfurckiej oraz koncepcja *verité a faire*, czyli samospełniających się proroctw humanistyki. Nawiasem mówiąc, tak właśnie widział zadania filozofii kultury Florian Znaniecki. Uważał on, iż może ona przewidywać przyszłość o tyle, o ile ją stworzy, tzn. zajmie stanowisko praktyczne i narzucić zdoła świadomości społecznej te ideały, których urzeczywistnienie uważa za pożądane<sup>9</sup>. Oprócz przekonania o specyficznym charakterze „prawdy” w naukach o kulturze, szkoła frankfurcka, nawiązując do filozofii Marksa, oferuje pojęcie krytyki oznaczające nie zwykłą negację, lecz krytyczny rozbiór tej całości, którą tworzy kultura, tzn. analizę jej ukrytych założeń, aczkolwiek i tutaj punktem wyjścia był sprzeciw wobec rzeczywistości gospodarczej z początku stulecia. Jednym z założeń tej refleksji, charakterystycznym także dla socjologii wiedzy, jest przekonanie, iż myśl nie jest tylko dodatkiem do rzeczywistości, lecz jej tworzywem. Oczywiście nie chodzi tutaj o myśl indywidualnego podmiotu, lecz pewien sens kulturowy, który przez ten podmiot nie musi wcale być w całości uświadamiany lub też może być uświadamiany opacznie. Teoria, wiedza, ideologia są w tych koncepcjach czymś więcej, aniżeli sposobem myślenia o rzeczywistości całkowicie przejrzystym dla myślącego podmiotu.

### **Znaczenie tzw. studiów kulturowych (*cultural studies*)**

Bliższą, bowiem powojenną i jednocześnie bardziej akademicką, związaną z uniwersyteckimi badaniami i dydaktyką, jest z pewnością tradycja anglosaskich *cultural studies*. (Ze szkołą frankfurcką łączy ją jednak wyraźne nawiązania do marksizmu.) Tutaj także szeroko rozumiano ideologię jako myśl ucieleśnioną w praktyce społecznej, w relacjach między instytucjami, w nieuświadamianych jednostkowo aspektach życia społecznego. Wprawdzie podwaliny pod brytyjskie *cultural studies* składli krytycy literaccy, szybko jednak okazało się, iż w polu ich widzenia znajduje się także społeczeństwo

i jego przemiany, jak również to, co nazwali społecznym wytwarzaniem życia codziennego<sup>10</sup>. Co może zaskakiwać, to wielość odwołań do ekonomii politycznej, ukazywanie gospodarczych uwarunkowań „sfery idealnej”, aczkolwiek chętniej mówi się tu o „tekście”, o dyskursie i jego manifestacjach w postaci określonych klas społecznych, zapożyczając wiele z poststrukturalistycznych koncepcji<sup>11</sup>. Niektórych polskich czytelników zdziwić może liczba odniesień do marksizmu, jak chociażby u E. P. Thompsona, traktującego klasy społeczne jako efekt konfliktu dyskursów<sup>12</sup>. Tłumaczyć to należy faktem, iż drugim źródłem *cultural studies* były polemiki historyków, członków partii komunistycznej z przedwojennym, czyli w zasadzie stalinowskim marksizmem. Chodziło o wypracowanie brytyjskiej odmiany marksizmu, pogłębionej nowymi studiami historycznymi nad formacjami ustrojowymi i ich sprzecznościami. Później, jak wiadomo, nastąpił burzliwy rozwój tego, co nazywało się Nową Lewicą, a także renesans marksizmu w wersji Althusserowskiej w latach 70., co ostatecznie ukształtowało brytyjskie studia kulturowe<sup>13</sup>.

W ramach *cultural studies* już nie chodzi o dawne polemiki dotyczące roli czynników idealnych i realnych, o polemikę Webera z Marksem. Mówi się tu o dyskursie, o tekście, poza który nie sposób wykroczyć. W ten sposób również zjawiska gospodarcze przestają mieć pozakulturowy charakter i nie determinują struktury społecznej od zewnątrz. Nawiasem mówiąc, odpowiadają temu bardzo widoczne ostatnio nawiązania do humanistycznej tradycji w ekonomii, która zbliża się w ten sposób ponownie do praktycznie zaangażowanej nauki o działaniu ludzkim<sup>14</sup>. Rynek potraktowany być może nawet jako forma dyskursu: towary, które utrzymują się na nim, „odpowiadają” na zapotrzebowanie konsumentów, którzy z kolei przypominają głoszących przy urnach, z tą tylko różnicą, że to „głosowanie” odbywa się codziennie i jest mniej spektakularne.

Fakt obecnych do dzisiaj nawiązań do marksizmu wydaje się być wielce znaczący, także dla zrozumienia tego, co różni intelektualistę z Europy Środkowo-wschodniej od jego zachodniego kolegi. Otóż jest to brak utożsamiania marksizmu z ideologią państwową, a marksisty z ideologiem monopartii. Traktuje się tę tradycję jako źródło argumentów uważanych wciąż za aktualne. Jeden z badaczy tak to ujmował:

„Przedmiotem studiów kulturowych są historyczne formy świadomości czy też subiektywności, względnie subiektywne formy umożliwiające nasze życie, albo, ujmując to w raczej niebezpiecznym, być może nawet redukcjonistycznym skrócie, subiektywna forma relacji społecznych. Te definicje przejmują i rozszerzają niektóre z Marksowskich *prostych abstrakcji*, lecz cenią je także za ich współczesny wydzźwięk. Myślę o świadomości przede wszystkim w sensie, który pojawia się w *Ideologii niemieckiej*. [...] Innymi słowy, istoty ludzkie charakteryzuje życie w sferze idei, w sferze wyobraźni, gdzie wola jest kultywowana, marzenia śnione, kategorie rozwijane. [...] Wszystkie odmiany praktyki społecznej mogą być widziane z kulturowego punktu widzenia,

subiektywnie, za sprawą pełnionej funkcji. To dotyczy na przykład funkcjonowania fabryki, organizacji związkowej, życia wewnątrz i wokół supermarketu, a także takich oczywistych celów jak »media« (złudna jedność) i ich (głównie krajowych) sposobów konsumpcji<sup>15</sup>.

Definicja ta ujmuje takie pojęcia jak „świadomość” i „subiektywność” zgodnie z kulturoznawczą koncepcją rozwijaną w środowisku poznańskim przez Jerzego Kmity. Cassirerowska forma symboliczna, współczynnik humanistyczny Znanieckiego, Marksowski „ideologiczny” obraz świata – wykorzystywane są przez tego badacza jako przykłady refleksji nad zjawiskami, które z natury swojej uzależnione są od ludzkiej świadomości, czyli nad zjawiskami kulturowymi<sup>16</sup>.

Zachodnie nawiązania do marksizmu w drugiej połowie XX wieku ukazują doświadczenia, których pozbawione były kraje realnego socjalizmu: doświadczeń Nowej Lewicy, krytyki kultury masowej i mediów, ze szczególnym uwzględnieniem reklamy, debat nad sprawiedliwością społeczną. Nie było w Polsce kapitalizmu i nie było krytyków polskiego kapitalizmu. Dopiero po roku 1989 tematy te stają się aktualne.

Dla kulturoznawstwa polskiego pewnym problemem może być jednak upolitycznienie brytyjskich studiów kulturowych. „Studia kulturowe definiują »kulturę« raczej w kategoriach politycznych niż estetycznych<sup>17</sup>. Niemniej, jeśli przyrzeć się bliżej konkretnym analizom, narzędzia wypracowane przez brytyjskich badaczy okazują się bardzo przydatne, a np. pojęcie ideologii weszło do tradycji badań teoretyczno-filmowych, jak pisze Eugeniusz Wilk. „Nie wchodząc tutaj głębiej w omawianie założeń i uwarunkowań teoretycznych programów badawczych szkoły brytyjskiej (wymagałoby to oddzielnego studium – np. wykazania związków z myślą Althussera, Gramsciego i Lacana) można stwierdzić, że bardzo interesujące wyniki uzyskano właśnie w licznych pracach, w których interpretowano »ideologiczność« przekazów audiowizualnych<sup>18</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż często operuje się formułą *media and cultural studies* lub *cultural and media studies*, bowiem trudno rozdzielić badania nad współczesną kulturą od badań nad komunikacją medialną oraz samymi „przekaznikami”.

Obecnie studia kulturowe bardzo się umiędzynarodowiły i można mówić o wielu ich narodowych odmianach. Dyscyplina ta rozwija się nie tylko w Europie, lecz także w USA, Australii i Ameryce Łacińskiej. Nawiązania do brytyjskich *cultural studies* nie zamykają zatem drogi do wypracowywania lokalnych wersji tych badań i nawiązywania do własnej tradycji badań nad kulturą.

Także w tej zglobalizowanej wersji studiów kulturowych można odnaleźć interesujące wątki. Na przykład, amerykańskie studia kulturowe – tak jak opisuje je James Carey – mają wiele wspólnego, jak sądzę, z poznańskim sposobem uprawiania tej dyscypliny. Termin *cultural studies* używany był w USA już w 1963 roku na oznaczenie różnych przeciwnych pozytywizmowi i behawioryzmowi nurtów w naukach politycznych,

historycznych i refleksji wyrosłej z pragmatyzmu oraz symbolicznego interakcjonizmu. Przypominało to rodzaj koalicji antyscjentystycznej. James Carey, który jako pierwszy wprowadził ten termin, przyznaje, że pierwotnie myślał o *cultural science* w rozumieniu Webera i Cassirera, lecz przeszkadzało mu słowo „science”, zaanektowane już przez scjentyistów. Pierwszym zadaniem było przecież „odnaturalizowanie” rozumienia komunikacji i przywrócenie jej domenę kultury. Chodziło o rozumienie jej jako praktyki, „dzięki której konstruuje się, dekonstruuje i przekształca obdarzony sensem świat”<sup>19</sup>. W sumie studia kulturowe, podobnie jak poznańskie kulturoznawstwo, starały się przyjąć „odprzedmiotowiającą” perspektywę, dzięki której obiekty świata zewnętrznego przestają być „rzeczami”, a stają się nośnikami sensu, elementami procesu komunikacji.

Studia kulturowe jako punkt odniesienia lub nawet odpowiednik kulturoznawstwa mają tę mocną stronę, iż są dobrze osadzone w strukturach akademickich i dobrze rozpoznawalne. Jednocześnie tłumaczenie kulturoznawstwa jako *cultural studies* nie przekreśla istnienia rodzimej specyfiki i odwoływania się do rodzimych tradycji w badaniu kultury. Studia kulturowe oderwały się już dosyć istotnie od swojego pierwotnego gruntu i jeżeli któryś z polskich badaczy uznałby, iż polityczne zaangażowanie brytyjskich studiów kulturowych jest nadmierne i niezgodne z jej lub jego ideałami obiektywności, nic przecież nie stoi na przeszkodzie, aby polskie *cultural studies* były bardziej zgodne z wizją „wolnej od wartościowań” nauki.

### **Polskie badania nad kulturą**

Tradycja polska jest być może najważniejsza, bowiem to z własną kulturą zmagamy się w pierwszym rzędzie. Jako że tradycja ta jest lepiej znana, chciałbym tylko podkreślić, iż wśród kulturoznawców polskich istnieje świadomość długu zaciągniętego u poprzedników. Fakt, iż dzisiejsi kulturoznawcy pierwotnie otrzymali inne wykształcenie (przeważają poloniści i historycy) i reprezentowali inne dyscypliny, w każdej z nich bez trudu odnajdą prekursorów autonomicznej refleksji nad kulturą.

Możliwa jest jednak „wspólna” lista prekursorów, których dzieła wykraczają poza rodzimą dyscyplinę i stają się tradycją polskiej wiedzy o kulturze. Jak pisał Andrzej Mencwel, być może należałoby zacząć od „oświeceniowych relacji podróźniczych (np. Jana Potockiego), być może od romantycznych etnografów albo pozytywistycznych przekładów klasycznych dzieł Morgana i Tylora. W każdym razie uczeni tacy, jak Ludwik Krzywicki, Tadeusz Zieliński, Florian Znaniecki, Jan Stanisław Bystron, Zygmunt Łempicki, Bronisław Malinowski, potem twórcy socjologii kultury i pedagogiki kultury winni zająć w takim szkicu eksponowane miejsce”<sup>20</sup>.

Dobrym przykładem w tym momencie może być twórczość Ludwika Krzywickiego. Ma on swoją niekwestionowaną pozycję w historii polskiej myśli społecznej. Pod pewnym względem jest nietypowym marksistą, bowiem najbardziej zależało mu na wyko-

rzystywaniu tych idei w konkretnych badaniach socjologicznych lub ekonomicznych. Bardziej zależało mu na roli badacza, aniżeli ideologa, za co był krytykowany przez innych marksistów<sup>21</sup>. Mniej się jednak pamięta o tym, iż można go uznać za prekursora badań nad kulturą masową. Wprawdzie nie posługiwał się tym pojęciem, lecz sporo miejsca poświęcił temu zjawisku (np. w artykule „Dążności dzisiejsze w zakresie rozrywki i zabawy” z roku 1890), a w szczególności porównaniu dziennikarstwa w Polsce i w Europie Zachodniej<sup>22</sup>.

Inną postacią, o której nie wolno kulturoznawcy dzisiejszemu zapomnieć, jest Stefan Czarnowski i jego refleksje z lat trzydziestych nad kulturą i jej pojmowaniem<sup>23</sup>. Jego rozważania nad obiektywizacją treści kultury i nad międzygrupowym charakterem tego zjawiska, a także posługiwanie się węższymi pojęciami kultury dla celów empirycznych – wszystko to antycypuje dzisiejsze dylematy kulturoznawców spierających się o definicję kultury oraz, niekiedy, o konieczny stopień uściślenia tej definicji dla uprawiania naszej dyscypliny.

Przed II wojną światową sporadycznie pojawia się już nazwa „kulturoznawstwo” u Stanisława Poniatowskiego, Zygmunta Łempickiego, Bogdana Suchodolskiego i Bronisława Kielskiego<sup>24</sup>.

Ówczesne zainteresowania kulturą z pewnością były inspirowane tzw. zwrotem antypozytywistycznym w filozofii europejskiej, który ufundował metodologiczną samoświadomość nowoczesnej humanistyki (tak wyraźną np. u Bogdana Nawroczyńskiego, teoretyka wychowania i filozofa kultury), lecz jednocześnie można wskazać na oddziaływanie polskiej tradycji dziewiętnastowiecznej uwrażliwiającej badaczy na problematykę kultury. W sytuacji braku państwowości narody istniały dzięki sferze duchowej<sup>25</sup>.

Wszyscy ci badacze reprezentowali różne dyscypliny, lecz łączyła ich badania problematyka kultury i jej znaczenie w dwudziestowiecznej, zrywającej z pozytywizmem humanistyce. Jak pisze Andrzej Mencwel, problematyka ta skupiła wokół siebie tak wielkie indywidualności, że sam ten fakt jest wielce zastanawiający. Podobne ożywienie w polskiej humanistyce odnotowuje on w dwudziestoleciu między przełomem lat 50. i 60. a końcem lat 70. „Stanisław i Maria Ossowsy, Józef Chałasiński, Bogdan Suchodolski, Jan Szczepański, Stefan Żółkiewski, Antonina Kłoskowska, refleksja kulturalna ukształtowana w kręgu »warszawskiej szkoły historyków idei«, Marcin Czerwiński, Jan Strzelecki, Andrzej Siciński i wielu innych wskazują falę ówczesnego przyływu. To właśnie wtedy powstają pierwsze instytuty i studia kulturoznawcze – Stanisław Pietraszko przechodzi od filologii do wiedzy o kulturze, a Jerzy Kmita od filozofii do kulturoznawstwa. Emancypują się też i zyskują status akademicki teatrologia i filmoznawstwo, a katedry etnografii przekształcają się w katedry etnologii i antropologii kultury”<sup>26</sup>.

Gdybym miał wybrać tylko jedno dzieło jednego autora, aby uczynić je przykładem całej tendencji, wskazałbym na „Kulturę amerykańską” (1962) Józefa Chałasińskiego.



Jest to praca, która dzisiaj w Europie zakwalifikowana byłaby jako reprezentująca studia kulturowe. I rzeczywiście jej tematyka, kształtowanie się kultury narodowej w państwie o tak krótkiej historii i tak szczególnych związkach z myślą europejską, oraz analizy kultury masowej, życia codziennego, wpływu techniki, roli uniwersytetów i wielkich firm – wszystko to czyni z tej książki dzieło interdyscyplinarne i przez to właśnie kulturoznawcze. Z faktu tego sam autor dobrze zdawał sobie sprawę. „W książce tej występuje wiele problemów mających uznane miejsce w socjologii i psychologii społecznej; inne, dotyczące zagadnień kultury i osobowości, uprawiane są w Ameryce coraz częściej w ramach tzw. antropologii kultury (cultural anthropology). Wspominam o tym dlatego, że wiedza o kulturze nie znajduje wystarczającej podstawy ani w socjologii, ani w psychologii, ani w jakiejś jednej tylko dziedzinie naukowej. Rozwój nauki rozparcelował człowieka i kulturę pomiędzy różne dziedziny. Gdy zaś obecnie odradza się zainteresowanie dla *wiedzy o kulturze w jej całości*, to dla takiej refleksji brak jest nauki, która zajmowałaby się człowiekiem jako całością”<sup>27</sup>.

#### **„Wiedza o kulturze w jej całości”**

Dzisiaj już możemy powiedzieć, że taka nauka istnieje. Jej przedmiotem jest to, co tradycyjnie rozparcelowane było pomiędzy różne nauki humanistyczne, a co decyduje o ich odróżnianiu od przyrodoznawstwa. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o sposób ujmowania zjawisk charakterystyczny dla ujęcia rozumiejącego (np. w socjologii), gdzie przedmiot badany jest pewnym sensem, który zainteresowane podmioty nadają otoczeniu, aby móc w nim działać i je rozumieć. W sumie jej przedmiotem jest całość przedmiotu całej humanistyki, czyli ogół sensów składających się na pewną całość społeczną. Istnieje wiele nauk o kulturze, bowiem i literaturoznawstwo, i socjologia (w wersji rozumiejącej) te sensy badają, jednakże kulturoznawstwo jest w pierwszym rzędzie ogólną nauką o kulturze. W tym całościowym spojrzeniu zawiera się jego specyfika. Badacze ze środowiska poznańskiego mówią czasami o humanistyce zintegrowanej, „obejmującej całokształt zjawisk uważanych za humanistyczne”<sup>28</sup>. Czyni się to w duchu Rickerta i Diltheya i w odniesieniu do współczesnej kultury, owego ducha epoki, który skądinąd przejawiać się może w tak różnych zjawiskach, jak dzieło sztuki (badane przez stosowną dyscyplinę), jak moda (badana jako zjawisko socjologiczne) i jak etos pracy (historia gospodarcza, socjologia).

Po co badać kulturę jako osobną całość? Między innymi po to, aby wyjaśnić stopień rozwoju (lub zapóźnienia) gospodarczego jakiegoś regionu. Za działaniami ludzi kryją się podzielane przez wspólnotę wartości i one decydują np. o natężeniu korupcji. To, że kultura ma tutaj decydujące znaczenie, jest oczywistością dla wielu humanistycznie nastawionych badaczy gospodarki<sup>29</sup>. Oczywiście te same wartości, lub też inne, lecz należące do tej samej kultury, pozwolą wyjaśniać zjawiska badane przez inne dyscypliny.

Kolejnym przykładem potrzeby całościowej wizji są dyskusje nad tzw. tożsamością europejską, nad „duchem” Europy czy też nad istotą Zachodu – jak to się kiedyś ujmowało.

Oczywiście można upierać się przy twierdzeniu, iż wszystkie te zjawiska badać można w ramach istniejących dyscyplin. Niemniej i tak problemy współczesności wymuszają interdyscyplinarność, a podziały się zacierają. Współczesne instalacje czy zdarzenia artystyczne (w ramach np. tzw. sztuki krytycznej) często więcej mają wspólnego z polityką i ruchami ekologicznymi, aniżeli ze sztuką w tradycyjnym znaczeniu. Noto-rycznie interdyscyplinarne podejście staje się w końcu dyscypliną. Zresztą podział na dyscypliny jest zawsze umowny i odzwierciedlający potrzeby swojego czasu, stąd nie należy go absolutyzować. Przejście od społeczeństwa agrarnego do industrialnego powołało do życia pojęcie społeczeństwa i myślenie socjologiczne, początkowo bez swojej nazwy i statusu dyscypliny. Społeczeństwo postindustrialne, globalizacja i wszechobecność mediów wymuszają nowe sposoby myślenia o świecie, właśnie owe interdyscyplinarne studia kulturowe, które stają się kolejną dyscypliną.

Kulturoznawstwo – co więcej – wyłania z siebie subdyscypliny, które w przyszłości mają szansę się usamodzielnic. Na przykład medioznawstwo jest takim terenem coraz bardziej niezależnym, choć wciąż kulturoznawczym. Są jeszcze inne możliwości: obok ogólnej teorii kultury mamy zainteresowania polityką kulturalną i ekonomiką kultury, obok metodologii nauk o kulturze mamy problemy związane z zarządzaniem instytucjami kultury i animacją kultury.

Kultura potrzebuje komunikacji czy nawet jest komunikacją. Nie istnieje bez przekazywania. Tutaj też obserwujemy najwięcej zmian będących wynikiem pojawiania się nowych technologii przekazywania i gromadzenia danych. Rewolucja informatyczna zmieniła świat nie do poznania, jak się czasami twierdzi. Sam przedmiot zmusza nas do badań, do nadążania za zmianami, które narzuca nam globalna sieć. Pojawiają się pytania, w jakiej kulturze żyjemy? Czy internet tworzy nową kulturę?

Otóż jest rzeczą wiadomą dla każdego kulturoznawcy, iż definiowanie kultury jest bardzo niewdzięcznym zajęciem: właściwie cały czas badacze o to spierają się i do dzisiaj nie istnieje jednak obowiązująca definicja. Wiele tekstów zaczyna się od deklaracji, iż autor nie zamierza tego rozstrzygać, a jedynie zająć się konkretnym problemem, najczęściej nie do końca określonej kultury współczesnej. Niemniej – jak uważam – odpowiedź na pytanie typu, „czy internet tworzy nowy typ kultury”, nie będzie możliwa, jeżeli nie określi się rozumienia słowa „kultura”. Jeżeli zatem przez kulturę rozumieć się będzie typ komunikacji międzyludzkiej, jakkolwiek zapośredniczonej, to oczywiście internet stanowi nowy jej typ. Jeżeli jednak „kultura” oznacza dla nas pewien zasób wspólnych treści, podzielanych przez określoną grupę norm i przekonań (jak w przypadku grupy posługującej się własnym językiem), to można mieć wątpliwości co do „kulturowego” charakteru internetu. Nie jest przecież tak, iż wszyscy wszystkich

rozumieją za sprawą sieci, iż wszyscy należymy do jednej kultury tylko dlatego, że korzystamy z tego narzędzia komunikacji. Można równie dobrze twierdzić, iż ludzie szukają w internecie tego, co chcą znaleźć, i takich ludzi, których spodziewają się zrozumieć dzięki wspólnym, często bardzo subkulturowym, zainteresowaniom.

Przyznam, że bliższe jest mi to drugie rozumienie kultury. Uważam, że nie ma sensu rozprawianie o kulturze w niewartościującym, opisowym znaczeniu, jeżeli nie założymy istnienia pewnej wspólnotowości. Kultura to pewne wzory zachowań, normy, wartości, przekonania podzielane przez określoną grupę. Bez tego elementu słowo „kultura” może być zastąpione każdym innym. Można mówić o społeczności, grupie, ludziach itd., którzy czemuś się poświęcają. Kultura zatem łączy ludzi i – tutaj otwiera się ogromne pole do dyskusji – odróżnia ich od innych ludzi. Jako że nic nie jest wieczne i niezmiennie, ów krąg kultury może być coraz szerszy i na przykład efekt różnicowania, wynikający z istnienia kultur narodowych, może z czasem mieć mniejsze znaczenie, aniżeli efekt upodobniania za sprawą wspólnej europejskiej kultury i tożsamości. Ale i wówczas pojęcie kultury europejskiej implikuje istnienie kultur nieeuropejskich, czyli mechanizm różnicowania wciąż działa. Kulturoznawstwo zatem ustala zasięg owych kręgów, nieuchronność zróżnicowania i możliwości komunikowania się między kulturami, ze świadomością jednak, że ludzie rzeczywiście odmiennych kultur nie porozumieją się – mówiąc potocznie – „tak do końca”, a jeżeli to porozumienie staje się możliwe, to znaczy to, iż należą do pewnej wspólnej kultury, czyli mechanizm upodobniania zdominował mechanizm różnicowania.

Kulturę rozumiem na sposób duchowy, przekonaniowy. Pewne artefakty zaś określałbym jako wytwory kultury, wytwory owych przekonań w postaci wartości i norm. Mogą to być dzieła sztuki, ale także zdobycze techniki. Za wszystkimi tymi wytworami kryją się pewne sposoby myślenia i pojmowania świata.

Kultura – poza wszystkim – to wciąż tworzący się sposób widzenia i interpretowania rzeczywistości („obraz świata”), który przez samych zainteresowanych (w momencie owego „patrzenia” i interpretowania) nie jest traktowany jako „obraz”, lecz jako świat, coś obiektywnego i przedmiotowego. Sposób patrzenia (interpretowania), który umownie nazywamy obrazem (umownie, bowiem nie wisi on nieruchomo przed oczyma) składa się jednak na to, co wchodzące w grę jednostki nazwałyby jednak „światem”. Kultura średniowiecza, wówczas gdy trwała, nie tyle tworzyła rzeczywistość, ile była pewną zastaną rzeczywistością. Dla myślicieli epok późniejszych stała się dopiero kulturą.

Nowożytność wydaje się być epoką świadomą tego duchowego zaplecza. Wiek XX zaś stuleciem artykułowania tego poglądu w ramach antynaturalistycznej humanistyki i filozofii kultury. Druga połowa XX wieku to debaty o wpływie pośredników (mediów) na to, co jednostki uważają za „swoj świat” oraz na temat mechanizmów „produkcji sensu” (produkcji także w ekonomicznym sensie, gdy mówimy o przemysłach kulturowych

i kulturze masowej). Kulturoznawstwo jako nauka o mechanizmach tworzenia się takiego obrazu świata jest konsekwencją tych zainteresowań. Powtarzam, słowo „obraz” nie może być traktowane dosłownie. Obraz „stający się”, obraz rozmienny na nieskończoną ilość aktów komunikacji nie jest jednym obiektem, lecz wielością obrazów, które być może przyszłym badaczom złożą się w jedną całość niczym kultura średniowiecza. Aczkolwiek żadna epoka historyczna nie może być uważana za zamkniętą w sensie badawczym i interpretacyjnym; wręcz przeciwnie, jak uczy hermeneutyka.

Skoro mowa o obrazie świata i hermeneutyce, warto zauważyć, iż zamiast „tworzącego się obrazu świata”, być może lepiej byłoby użyć innej metafory, oddającej trafniej zarówno ów twórczy aspekt, jak i wielość obrazów. Chodzi o pomieszczenie, którego ściany tworzy pewna liczba lusterek, a każde nasze odbicie jest w ten sposób nieskończenie zwielokrotnione. Innymi słowy, każdy akt interpretacji nie jest dotarciem do rzeczy w sobie, lecz jeszcze jednym odbiciem. W tym właśnie znaczeniu nie ma wyjścia poza kulturę, poza interpretację<sup>30</sup>. Poznawcze wglądy w kulturę dla niektórych filozofów są tylko kolejną interpretacją, kolejnym odbiciem. Humanistyka byłaby wówczas rodzajem przyglądania się sobie (określonym aspektom „siebie”) bez możliwości oglądu całości z pozycji zewnętrznego obserwatora. J. Kmita pisze w tym kontekście o narcystycznie rozumianej humanistyce. Kulturoznawstwo, owa humanistyka zintegrowana, miałoby jednak skupiać się na oglądzie całościowym, badać zasady strukturalne owych odbić, realizować naukowe ideały humanistyki<sup>31</sup>.

Gdyby teraz metaforę lustra zastąpić metaforą ekranu (przez wielu badaczy traktowanego dosłownie), sytuacja jeszcze bardziej się skomplikuje. Tym, w czym się przeglądamy i w oparciu o co budujemy pewną wizję świata jest ekran i monitor, tutaj ma miejsce „pierwotny” kontakt ze światem, a wiadomo przecież, że wszechobecność monitorów decyduje o kształcie kultury przełomu XX i XXI wieku<sup>32</sup>. Medioznawstwo jest w istocie (nie tylko z nazwy) nauką o zapośredniczeniach, lecz jak się twierdzi nie tyle kontaktów z absolutną rzeczywistością, lecz kontaktów z kolejnymi obrazami, które w ten sposób stają się podstawową realnością. Rozmiar tych zapośredniczeń, nieskończoność cyberprzestrzeni nie prowokuje już skojarzeń z narcyzmem, niemniej stanowi wyzwanie dla poznawczych, naukowych ambicji badaczy kultury. Jak, uczestnicząc w tej kulturze, jednocześnie ją badać. Jak ją badać, nie ulegając wizjonerom i prorokom nowej ludzkości, którzy przepowiadają – złośliwie upraszczając – nieomal zbawienie świata przez komputery. Jak mówi jednak jeden z nich, „technologie są wytworem społecznym, a wytwory społeczne są uwarunkowane kulturowo”<sup>33</sup>. Dla mnie przynajmniej stwierdzenie to oznacza, iż zasadniczego zerwania z dotychczas obowiązującymi kategoriami naszego myślenia o świecie nie będzie, co nie zmienia faktu, iż sama koncepcja Castellsa pozostaje dla mnie niejednoznaczna. Niemniej jest to przykład konkretnego problemu badawczego, przed którym staje dzisiejsze kulturoznawstwo.

### **Kultura sieci czy kultury użytkowników sieci?**

Pytanie zatem brzmi, czy stajemy się społeczeństwem sieciowym czy też pozostajemy społeczeństwem użytkowników sieci? Czy mamy dostosowywać nasze pojmowanie kultury do nowych warunków i zrezygnować z warunku istnienia dającej się zidentyfikować wspólnoty jako nośnika owego „ducha”? Czy twierdzimy, iż rewolucja informatyczna polega na tym, iż sieć oferuje nieskończone możliwości gromadzenia, przekazywania i wykorzystywania informacji; czy też posuwamy się do stwierdzenia, iż dzięki temu stajemy się nie tylko bogatsi w sensie intelektualnym i sprawniejsi w sensie komunikacyjnym, lecz także inni w sensie ludzkim?

Castells powiada, że fundamentalnie miałyby zmieniać się nasza tożsamość i charakter społeczeństwa, w którym żyjemy. W społeczeństwie sieciowym przekształceniu ulegałyby „materialne podstawy życia, przestrzeni i czasu za sprawą ukonstytuowania się przestrzeni przepływów (flows) i bezczasowego czasu”<sup>34</sup>. Przekształceniu ulegać miałyby także pojmowanie zadań badaczy. „W dwudziestym wieku filozofowie starali się zmienić świat. W dwudziestym pierwszym – nadszedł czas, aby zinterpretowali go inaczej”<sup>35</sup>. Bez nowej interpretacji – jak należy wnioskować – nie będzie rzeczywistej zmiany, nie pojawi się nic „nowego”.

Castells definiuje kulturę w sposób kulturoznawczy, który był prezentowany wyżej. „Przez kulturę rozumiem zbiór wartości i norm warunkujących wzorce zachowania. Powtarzanie wzorców zachowań prowadzi do pojawienia się zwyczajów, które są egzekwowane przez instytucje oraz nieformalne organizacje społeczne. Kultura jest czymś odmiennym od ideologii, psychologii czy zachowań indywidualnych. Otwarcie wyrażana, jest tworem zbiorowym, przekraczającym indywidualne preferencje i wpływającym na postępowanie ludzi będących jej reprezentantami, w tym wypadku użytkowników-twórców internetu”<sup>36</sup>.

Ta definicja kultury kryje jednak w sobie załączek przyszłych problemów związanych z definiowaniem ewentualnego nowego typu kultury społeczeństwa sieciowego. Jak się uważa, w epoce nowożytnej kultura tworzyła jednolity na danym obszarze obraz świata, który umożliwiał istnienie państw narodowych, zaś obecnie mielibyśmy mieć do czynienia z sytuacją, w której jesteśmy kształtowani przez wiele ośrodków, wiele punktów centralnych, wielu nadawców. Jakkolwiek brzmi to mile dla ucha kulturoznawcy, który chce być specjalistą od deszyfrowania owej wielości kodów i języków, to jednak nie jestem pewien, czy da się utrzymać powyższą definicję kultury w odniesieniu do sytuacji skrajnej policentryczności, w sytuacji braku jakiegokolwiek ładu, tak jak dzieje się to w internecie. Ideologowie sieci często odrzucają potrzebę istnienia rzeczywistej wspólnoty, a także wspólnej kultury takiej wspólnoty (wspólnego „ducha”). Badacz kultury – uważam – z takiego wspólnotowo-duchowego rozumienia swojego przedmiotu nie może zrezygnować, o ile nie chce zostać z pustymi rękoma.

Oczywiście można przyjąć inną definicję kultury, zakładającą ciągły przepływ i ściąganie się sensów nie zakorzenionych w jednej realnej wspólnotcie, ale taka kultura pozbawiona – by tak rzec – społecznego podmiotu równie dobrze mogłaby być nazwana inaczej (np. mgławicą impulsów) i badana przez nową dziedzinę mgławicologię. Jeżeli jednak jako kulturoznawcy chcemy badać kulturę przyszłego społeczeństwa, powinniśmy jednocześnie zachować pewną „ontologię” własnej dziedziny. („Ontologię” w cudzysłowie, bowiem bardziej chodzi o sferę podstawowych założeń warunkujących nasze rozumienie świata, aniżeli fundamentalne prawdy lub inne rezultaty „wglądów istotowych”.)

Nie rezygnując z tych założeń, musimy zatem pytać, w jakim sensie możliwa jest wspólnota użytkowników sieci tak, aby możliwy stał się nowy typ kultury, w naszym rozumieniu kultury. Mówiąc precyzyjniej, kultura jako sfera norm i wartości jest pewnym bytem przypisywanym określonej wspólnotcie w trybie idealizacyjnym, jest pewną hipotezą na temat wspólnego dla całej grupy „ducha”, który umożliwia wzajemne porozumiewanie się członków tej wspólnoty, jak i interpretowanie ich zachowań przez kogoś z zewnątrz. Dla badacza jednak musi istnieć empirycznie uchwytana wspólnota, o ile ma odczytywać sens działań jej członków, przypisując im idealizującą pewną wspólną świadomość. Ktoś mógłby powiedzieć jednak, że na internet nikt nie patrzy z góry, z pozycji badacza – każdy jest „w środku”, teoretyk zawsze jest także, a nawet przede wszystkim, użytkownikiem sieci. Myślę jednak, iż gdyby tak było rzeczywiście, nie mogłyby powstawać prace o internecie i nie organizowano by konferencji, aby mówić „o” sieci.

Pytanie zatem brzmi, czy istnieje rzeczywista wspólnota użytkowników sieci, tak abyśmy mogli im przypisać jedną wspólną kulturę. Jest rzeczą charakterystyczną, iż aby opisać tzw. kulturę internetu Castells widzi ją jako złożoną z czterech subkultur. Wskazuje na kulturę technomerytokracyjną, tworzoną przez elity nauki, kulturę hakerską, tworzoną przez programistów komputerowych, kulturę wirtualnych komunitarian oraz kulturę internetowych przedsiębiorców<sup>37</sup>. Za każdym razem jednak wskazuje się tutaj na rzeczywistą wspólnotę, będącą „nośnikiem” określonego typu norm, wartości i przekonań opisowych. Kulturę internetu można zatem opisać o tyle, o ile składa się – by tak rzec – z bardziej realnych społecznie subkultur, których przedstawiciele od czasu do czasu spotykają się „w realu”. (A przynajmniej mają taką możliwość.) Skoro trudno sobie wyobrazić społeczeństwo sieciowe jako jeden realny podmiot grupowy, trudno też mówić o jednej kulturze. Pozostaje zatem jedynie policentryczna wizja przenikających się, mniej lub bardziej lokalnych, kultur „rzeczywiście” istniejących. O nich tylko możemy mówić i ich wpływ na korzystanie z internetu obserwować.

Twierdzi się czasami, iż wspólnota hakerska (w ścisłym, tj. dobrym tego słowa znaczeniu) jest taką wspólnotą, która istnieje wyłącznie dzięki sieci. Osobiście wątpię jednak, aby można było mówić tu o rzeczywistej wspólnotcie. Jest to raczej sieć kontak-

tów pomiędzy ludźmi o podobnych zainteresowaniach. Jeżeli znają się z imienia, nazwiska oraz miejsca zamieszkania i w każdej chwili mogą się spotkać, nie są wirtualną wspólnotą. Jeżeli są dla siebie anonimowi, to raczej nie zasługują na miano wspólnoty, podobnie jak amatorzy anonimowego „czatu” na temat upodobań – powiedzmy – w zakresie kolekcjonowania znaczków pocztowych.

Warto jednak zauważyć w tym miejscu, iż na tzw. rewolucję informatyczną kulturoznawca spojrzeć może z jeszcze jednego punktu widzenia: przez pryzmat historii kultury materialnej.

### **Nowość jako kategoria kulturowa**

W latach pięćdziesiątych amerykańskie czasopismo „New Yorker” zatrudniło krytyka mediów, aby przeprowadzić ciekawe badania. Miał on przez cały tydzień oglądać telewizję i notować swoje wrażenia. Jedno z jego spostrzeżeń dotyczyło powtórek seriali z lat pięćdziesiątych, których bohaterami były tzw. zwykle amerykańskie rodziny pokazane w codziennych realiach. Uderzyło go to, jak mało różnią się od nich warunki życia rodzin z lat dziewięćdziesiątych. Jak powiada Richard Gordon, gdyby w roku 1890 istniała telewizja i gdybyśmy mogli oglądać seriale z tamtych czasów, z pewnością zauważylibyśmy, iż warunki życia były wówczas diametralnie odmienne od tych z lat pięćdziesiątych. A zatem zasadnicza zmiana w poziomie i sposobie życia wielkich mas ludzkich dokonała się w pierwszej połowie XX wieku i to bez pomocy komputerów i sieci<sup>38</sup>.

Zapomina się bowiem z jakże rewolucyjnymi zmianami w dziedzinie techniki mieliśmy do czynienia w XIX wieku. Można nawet wątpić, czy rewolucja teleinformatyczna zmieni świat tak radykalnie i stanie się źródłem dobrobytu w takim stopniu, w jakim przyczyniła się do tego tzw. druga rewolucja przemysłowa. Wynalazki takie, jak: światło elektryczne, silnik elektryczny, silnik spalinowy, rafinacja ropy naftowej, produkcja pierwszych antybiotyków, wynalazek radia i domowej instalacji sanitarnej, zmieniły świat nie do poznania. Mało kto dzisiaj pamięta, czym była klimatyzacja w ciepłym klimacie dla poprawy wydajności pracy lub też lodówka dla obrotu produktami spożywczymi. Obecne wynalazki wydają się nie powodować takiego przełomu. Jak powiada historyk, nie da się zaprzeczyć istnieniu rewolucji informatycznej, ale też nie można zapominać, że zaczęło się to wszystko nie w latach osiemdziesiątych, lecz już w pięćdziesiątych i w chwili upowszechniania się internetu największe zmiany już się dokonały. Można zatem wątpić w nadzwyczajne zmiany, które miałyby się dokonać za sprawą tzw. nowej gospodarki w latach 1995-2000<sup>39</sup>.

Zapomina się najczęściej właśnie o tej rewolucji, która dokonała się na początku XX wieku. Ta wiedza jednak pozwala ujrzeć w innym świetle rewolucję z końca XX wieku. Jak na razie życie nasze nie zmieniło się w stopniu porównywalnym z tym pierwszym okresem.

„Nowość” – jak sądzę – jest kategorią kulturową. Decydującą rolę odgrywa tu uznanie czegoś za rzeczywiście nowe. Często po latach dostrzec było można, iż nowości nie tylko się zestarzały, lecz tak naprawdę nie zasługiwały na taką kwalifikację. Nie sugeruję oczywiście, iż era internetu nie zasługuje na porównywanie z przełomem zapoczątkowanym przez Gutenberga, lecz jedynie, że uznanie czegoś za nowość w danej chwili łączy się ściśle z nadziejami, które łączymy z danym wynalazkiem, ideą czy usprawnieniem.

Nowość i nowatorstwo rzeczywiście były i są często hasłami, którymi dla osiągnięcia swoich celów posługiwali się artyści, politycy i kupcy. Wydawałoby się jednak, iż wiek XXI pozbawiony będzie wizji, iluzji i ideologii, których oddziaływanie tak nazaczyło miniony wiek.

Internet i kultura to problem szczególnej wagi, tak jak szczególne znaczenie mają problemy komunikacji i przekazywania znaczeń. Komunikacja z kolei to zarówno porozumiewanie się tradycyjne, jak i technologicznie zapośredniczone. Pozwolę sobie zacytować obszernie kulturoznawcę: „Komunikacja, właściwe jej technologie i techniki wdrażania, to także synestezyjność paleolitycznej sztuki jaskiniowej, chorea grecka, poznawcza wydajność pism ideograficznych oraz trwająca i zmieniająca się przez tysiące lat kultura rękopiśmienna. Nie zrozumiemy otóż technologii najnowszych i nie będziemy wiedzieli, co one z nami robią, jeśli nie będziemy rozumieli całej sekwencji systemów komunikacji w kulturze ludzkiej. Można powiedzieć, że nie uzyskamy poznawczego dostępu do tej kultury, nie rozumiejąc tej sekwencji. (...) Nigdy zatem dość podkreślenia, że w kulturze – inaczej niż w technice – mamy do czynienia z kumulacją, a nie z eliminacją środków (systemów) komunikacji, że dodają się one do siebie i uzupełniają wzajemnie, choć zarazem zmieniają miejsce. Mowa żywa jest jedynym sposobem inkulturacji w kulturze oralnej (czyli przedpiśmiennej), ale pozostaje nadal sposobem podstawowym (choć nie jedynym) w kulturze pisma, druku i audiowizualności. I pozostanie nią tak długo, jak długo kulturze tej będziemy nadawali miano ludzkiej”<sup>40</sup>.

Badanie historii kultury uczy nas pokory w stosunku do technicznych nowinek. Przeszłość zna przykłady poprzednich skoków jakościowych w tej dziedzinie, wydawałoby się, nie mniejszych niż te dzisiejsze. W jednym ze swoich ostatnich wywiadów Aleksander Gieysztor zawarł warte przemyślenia uwagi: „Technika odpowiada tylko na ludzkie potrzeby (...) Gdy mówimy o multimedialnym sposobie przekazywania informacji, przypomina mi się średniowieczny kaznodzieja Jan Kapistran. Był w stanie dotrzeć do niemal każdego mieszkańca Krakowa poprzez ludzki telegraf bez drutu. Dwunastu mnichów na bieżąco tłumaczyło z włoskiego i przekazywało tłumowi jego słowa, a mnisi stojący dalej przekazywali je kolejnym ludziom i tak dalej”<sup>41</sup>.

W sumie kultura jest konserwatywnym elementem całego procesu przechodzenia do społeczeństwa sieciowego w dwojakim sensie. Po pierwsze, istnieje jej ciągłość, a ra-



dykalne jej zerwanie możliwe jest tylko w wyobraźni radykalnych wizjonerów. Po drugie, za pośrednictwem ludzi wychowanych w danej kulturze, warunkuje ona sposoby korzystania z osiągnięć technik komunikacyjnych (i w ogóle techniki). Zanim zaleje nas owa wielość kodów, kultura, w której wzrastamy, niczym język etniczny, którym nie możemy posługiwać się za granicą, stanowi poważne ograniczenie. Ludzie dzielą się m.in. na tych, którzy korzystają z sieci, oraz na internetowych analfabetów. Podział ten ma decydujące znaczenie np. na dzisiejszym rynku pracy. Technologia informacyjna może zatem odegrać swoją pozytywną rolę, jeżeli będzie podbudowana kulturową zdolnością do jej wykorzystania<sup>42</sup>.

Kulturoznawczy punkt widzenia służy nie tylko czysto teoretycznym rozważaniom. Jedną z możliwości aplikacji jest polityka kulturalna, o czym w Polsce nie zawsze się pamięta. Projekty w tym względzie nie mogą być oderwane od teoretycznego rozumienia kultury, o ile nie mają być jakąś urzędniczą fanaberią<sup>43</sup>. Inną są projekty edukacyjne mające na celu budowanie tzw. społeczeństwa informacyjnego, realizowane przez organizacje lokalne i międzynarodowe<sup>44</sup>.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Wprawdzie staram się obiektywnie opisać stan naszej dyscypliny, niemniej z góry muszę uprzedzić Czytelnika, iż trudno mi będzie uwolnić się całkowicie od tych przekonań panujących w poznańskim środowisku kulturoznawczym, z którymi się utożsamiam.
- <sup>2</sup> Zob. *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, pod redakcją J. Sójki, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995; monograficzny numer „Kultury Współczesnej” 1999, nr 2, pod redakcją J. Sójki i A. Zeidler-Janiszewskiej; *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, pod redakcją S. Bednarka i K. Łukasiewicza, Kongres Kultury Polskiej, Wrocław 2000.
- <sup>3</sup> Pisząc o głównych ośrodkach, mam na myśli instytuty we Wrocławiu, Łodzi, Poznaniu, Warszawie, Katowicach i Krakowie (na Wydziale Komunikacji i Zarządzania), które – jako prowadzące studia kulturoznawcze – uzyskały akredytację Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej.
- <sup>4</sup> O wpływie kulturoznawstwa na nową tożsamość etnografii pisał ciekawie M. Buchowski, *Kulturoznawstwo a antropologia kulturowa*, [w:] *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, op. cit., s. 94.
- <sup>5</sup> Jenks C., *Kultura*. Tłum. W. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 21-22
- <sup>6</sup> Ibidem, s. 22-23.
- <sup>7</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Pod redakcją J. Rittera i K. Gründera, tom 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976 (hasło: Kultur, Kulturphilosophie autorstwa W. Perpeeta).
- <sup>8</sup> Putnam H., *Philosophers and human understanding*. [w:] *Scientific Explanations*. Pod redakcją A. F. Heatha, Oxford University Press, Oxford, s. 118.

- <sup>9</sup> Znaniecki F., *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*. T. 2, PWN, Warszawa 1991, s. 937.
- <sup>10</sup> Zob. Williams R., *Marxism and Literature*. Oxford University Press, Oxford 1977; tenże, *Culture and Society*. Penguin, London 1958; Hoggart R., *The Uses of Literary*. Penguin, London 1958.
- <sup>11</sup> Williams R., *The Long Revolution*. Penguin, London 1975.
- <sup>12</sup> Thompson E. P., *The Making of the English Working Class*. Penguin, London 1978.
- <sup>13</sup> Johnson R., *What is Cultural Studies Anyway?*, „Social Text” vol. 6, 1987, nr 1.
- <sup>14</sup> Zob. Kosłowski P., *Introduction*. [w:] *Economics and Philosophy*, pod redakcją P. Kosłowskiego, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, s. 4.
- <sup>15</sup> Johnson R., op. cit. s. 43-45.
- <sup>16</sup> Kmita J., *Kultura i poznanie*. PWN, Warszawa 1985, s. 39.
- <sup>17</sup> Storey J., *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*. Tłum. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 10.
- <sup>18</sup> Wilk E., *Kulturoznawstwo a cultural studies. Pytania w perspektywie refleksji nad audiowizualnością*. „Kultura Współczesna” 1999, nr 2 (20), s. 20.
- <sup>19</sup> Carey J. W., *Reflections on the Project of (American) Cultural Studies*. [w:] *Cultural Studies in Question*, pod redakcją M. Fergusona i P. Goldinga, Sage Publications, London 1997, s. 10.
- <sup>20</sup> Mencwel A., *Wiedza o kulturze w kulturze współczesnej*. [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, op. cit., s. 8.
- <sup>21</sup> Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Część druga*. PWN, Warszawa 1981, s. 549-550.
- <sup>22</sup> Zob. Kaczocho W., *Kultura. Studia z historii myśli*. Ars Nova, Poznań 2001, s. 69-70.
- <sup>23</sup> Ibidem, s. 102-108 i inne; zob. też Bednarek S., *Pojmowanie kultury i jej historii we współczesnych syntezach dziejów kultury polskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 19.
- <sup>24</sup> Bednarek S., Mencwel A., *Kultura jako przedmiot poznania. (Kulturoznawstwo jako odrębna dyscyplina)*. Maszynopis powielony, 2004.
- <sup>25</sup> Mencwel A., *Wiedza o kulturze w kulturze współczesnej*, op. cit., s. 8.
- <sup>26</sup> Ibidem, s. 8-9.
- <sup>27</sup> Chałasiński J., *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1962, s. 7.
- <sup>28</sup> Zamiara K., *Humanistyka zintegrowana. Idea i sposoby jej realizacji*. [w:] *Drogi i ścieżki filozofii kultury*, pod redakcją J. Kmity, J. Sójki i A. Zeidler-Janiszewskiej, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 308; zob. także Kmita J., *Kulturoznawstwo nie jest socjologią kultury*. „Kultura Współczesna” 1999, nr 2 (20), s. 27.
- <sup>29</sup> Zob. np. *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, pod redakcją L. E. Harrisona i S. P. Huntingtona, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

- <sup>30</sup> W kwestii metafory luster zob. Baran B., *Spekulacja hermeneutyczna*. [w:] Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 10; zob. także, Kmita J., *Kulturoznawstwo nie jest socjologią kultury*, op. cit., s. 28-29.
- <sup>31</sup> Kmita J., *Kulturoznawstwo nie jest socjologią kultury*, op. cit., s. 29.
- <sup>32</sup> Gwóźdź A., *Mała ekranologia*, [w:] *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*, pod redakcją A. Gwóźdźa i P. Zawojskiego, Rabid, Kraków 2002, s. 15-16.
- <sup>33</sup> Castells M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 47.
- <sup>34</sup> Castells M., *The Information Age. Economy, Society and Culture*. Volume II. *The Power of Identity*. Blackwell Publishers 1999, s.1.
- <sup>35</sup> Castells M., *The Information Age. Economy, Society and Culture*. Volume III. *End of Millennium*. Blackwell Publishers 2000, s. 390.
- <sup>36</sup> Castells M., *Galaktyka Internetu.*, op.cit. s. 47.
- <sup>37</sup> Castells M., *Galaktyka Internetu*, op.cit., ss. 47-75.
- <sup>38</sup> Gordon R.J., *Interpreting the 'Big Wave' in U.S. Long-Term Productivity Growth*. Working Paper 7752, National Bureau of Economic Research, Cambridge MA. s. 35 © 2000 by Robert J. Gordon.
- <sup>39</sup> Ibidem, s.37.
- <sup>40</sup> Mencwel A., *Wiedza o kulturze w kulturze współczesnej*, op. cit., s. 12-13.
- <sup>41</sup> *Rozmowa na początek wieku, z profesorem Aleksandrem Gieysztozem rozmawiał Paweł Wroński*, „Gazeta Wyborcza” 13-14 lutego 1999, s. 10.
- <sup>42</sup> Castells M., *The Information Age... Vol. III*, op.cit., s. 372 („Information technology, and the cultural capacity to use it, are essential...”).
- <sup>43</sup> zob. Wojciechowski J. S., *Jakiej wiedzy o kulturze wymaga dziś polityka kulturalna?* [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, op. cit., s. 29 i dalsze; zob. też Krzysztofek K., *Jaka polityka kulturalna w epoce globalizacji i mediów elektronicznych?* „Kultura Współczesna” 2005 nr 1 (43) (tom zatytułowany *Kultura wobec wyzwań epoki cyfrowej i sieci*, pod redakcją E. Benedyka i K. Krzysztofka).
- <sup>44</sup> zob. np. Krzysztofek K., *Rozwój zrównoważony i społeczeństwo informacyjne*. [w:] *Polska w drodze do globalnego społeczeństwa informacyjnego. Raport o rozwoju społecznym*, pod redakcją W. Cellarego, Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju, Warszawa 2002, s. 9 i inne.

### Cultural studies – from an expert knowledge to a social scientific discipline

There is a long history of studies in culture at Polish universities. Usually it has been developed within history or sociology. Since the beginning of the '70s several universities have offered separate M.A. programmes in this field. At present such programmes are numerous. Also a discussion about an independent status of studies in culture emerged. A tradition of British

cultural studies was evoked and many inspiring ideas have been found. It seems that there is an agreement among scholars in this field to use the term “cultural studies” to render the Polish name of studies in culture (literally “cultural science”). Today’s Polish cultural studies are preoccupied, among other things, with the impact of media, the use of internet, cultural policy issues and management of art. There is a widespread consensus about the cultural studies as an independent field of social scientific inquiry.

**Key words:** culture, philosophy of culture, cultural studies, media, internet