

GRZEGORZ DZIAMSKI



## **KULTUROZNAWSTWO – NOWA DYSCYPLINA CZY NOWY OBSZAR BADAŃ?**

**ABSTRACT.** Grzegorz Dziamski, *Kulturoznawstwo – nowa dyscyplina czy nowy obszar badań?* [Cultural studies – new discipline or new subject of research?] edited by M. Obrębska, G. Dziamski, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIX: *Humanistyka jutra* [Humanities of Tomorrow], Poznań 2020, pp. 51–67, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271.

Cultural Studies is a young discipline. It appeared in academic structures in the 70s of the last century, that is when the study of culture has long been divided between older and more distinguished disciplines. Cultural studies had to somehow define in relation to existing cultural sciences. Cultural studies deconstructed opposition canonical and non-canonical art practice. Se Dealing with art outside the canon had and still has political dimension, as it draws attention to subcultures in which it sees the cultural expression of marginalized groups. We have no longer translated the English name “cultural studies” as “science of culture” or “knowledge of culture”. We do not examine culture in its numerous manifestations, high or low, but the cultural nature of various phenomena, for example gender. Three generations of researchers can be indicated in the not too long, nearly half century of Polish cultural studies. Cultural studies already has a certain academic tradition and it is still difficult for us to decide whether it is more of a new scientific discipline or new area of research?

Grzegorz Dziamski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, dziamski@amu.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8372-7883>.

Wojciech Burszta (2010) nazwał kiedyś kulturoznawstwo „dyscypliną bez dyscypliny”. Czy nadal taki jest status kulturoznawstwa? Co się zmieniło? Jakie jest jego miejsce wśród nauk o kulturze i w dzisiejszej humanistyce? Czy badania kulturowe do tego stopnia zmieniły humanistykę, że możemy zasadnie mówić o nowej humanistyce?

## Kulturoznawstwo a nauki o kulturze

Kulturoznawstwo jest młodą dyscypliną. W strukturach akademickich pojawiło się w latach 70. ubiegłego stulecia<sup>1</sup>, a więc w momencie, kiedy badanie kultury zostało już dawno rozdzielone pomiędzy starsze i bardziej zasłużone dyscypliny. Kultura w węższym, duchowym sensie była przedmiotem badań nauk humanistycznych – filozofii, literaturoznawstwa, religioznawstwa, językoznawstwa, historii sztuki, muzykologii, teatrologii, filmoznawstwa; natomiast w szerokim – była domeną nauk społecznych: antropologii, socjologii, historii, psychologii, ekonomii, politologii, medioznawstwa. Kulturoznawstwo musiało się jakoś określić wobec istniejących już nauk o kulturze, legitymujących się znacznie dłuższą i bogatszą tradycją akademicką, żeby znaleźć swoje miejsce w uniwersyteckim podziale pracy. Nie mogło zastąpić żadnej z istniejących już nauk. Nie mogło też przekształcić się w jakąś ogólną wiedzę o kulturze, scalającą wyniki badań, chociaż w tym kierunku zdawało się zmierzać w swoich początkach w naszym kraju (Dziamski, 2016b).

Czy było inne wyjście? Można było uznać kulturoznawstwo za naukę interdyscyplinarną, swobodnie przekraczającą tradycyjne podziały dyscyplinarne, albo przyjąć, że właściwym przedmiotem badań kulturoznawczych jest kultura niekanoniczna, popularna, masowa, niska. Starsze dziedziny wiedzy o sztuce zajmują się kulturą elitarną, wysoką, a kulturoznawstwo całą resztą. Kulturoznawcy byłiby ekspertami od kultury popularnej, badaczami popularnej literatury i muzyki, hollywoodzkiego kina i telewizyjnych seriali, musicali, wideoklipów, gier komputerowych i internetowych memów, znawcami popkultury. Badania tej dziedziny musiałyby wyglądać inaczej niż badania sztuki wysokiej. Nie mogłyby koncentrować się na wartościach artystycznych czy estetycznych, musiałyby wypracować inne metody czytania i wartościowania analizowanych dzieł, traktowanych jako teksty kultury, a tekstem kultury mogło stać się praktycznie wszystko, Madonna i *Dzienniki Bridget Jones*, *Star Trek* i Bruce Lee, *Wejście smoka* i kultowe seriale *Dynastia* i *Dallas*, sitcom *Przyjaciele*, kampania reklamowa Benettona i *Matrix* braci Wachowskich.

Badania kulturowe szybko zdekonstruowały opozycję: kanoniczna i niekanoniczna praktyka artystyczna, pokazując, że: (a) różnica między

---

<sup>1</sup> Zob. Dziamski, 2016a. Opisuję tam Szkołę z Birmingham (1964–2002) oraz początki kulturoznawstwa w Polsce. Anna Burzyńska (2006) koncentruje się na scenie amerykańskiej. Zob. również Wróblewski, 2012.

sztuką wysoką i niską nie jest tak zasadnicza i nieprzekraczalna, jak nam się wydawało, (b) sztuka wysoka także realizuje cele pozaartystyczne i czyni to nierzadko skuteczniej od sztuki popularnej, (c) dzieła sztuki oceniamy nie tylko wedle kryteriów artystycznych czy estetycznych, ale bierzemy pod uwagę także miejsce, jakie zajmują, i rolę, jaką odgrywają w kulturze. Czyli jakiego typu dyskursy i narracje inicjują i wzmacniają. Kulturoznawstwo byłoby suplementem do historii i teorii sztuk wysokiej.

Zajmowanie się sztuką spoza kanonu miało i nadal ma wymiar polityczny, zwraca bowiem uwagę na subkultury, w których widzi kulturową ekspresję grup marginalizowanych, zdominowanych, pozbawionych głosu i podnosi je do rangi pełnoprawnych kultur. Do nich nawiązywała Madonna, podejmując grę ze swoją tożsamością płciową i seksualną. Madonna mnożyła swoje wizerunki jak Cindy Sherman w *Film Stills* (1978–1982), ale żaden z nich nie był prawdziwy, z żadnym artystka się do końca nie utożsamiała. Nie istniała zatem prawdziwa, autentyczna Madonna, a jedynie różne przejawy, znaki i pozy, z których artystka budowała wizerunek „złej dziewczyny” (*bad girl*), wymykającej się męskiej, patriarchalnej kulturze – grzeczne dziewczynki, jak wiadomo, idą do nieba, a niegrzeczne tam, gdzie chcą. Madonna stworzyła otwarty tekst kulturowy, który mógł być czytany na różne sposoby przez ludzi o różnych światopoglądach, a więc wypełniany czy dopełniany rozmaitymi znaczeniami (Melosik, 1995).

Badanie kultury jest trudne, ponieważ samo pojęcie *kultura* jest niedookreślone i zmienne. Żeby się o tym przekonać, nie trzeba odwoływać się do klasycznej rozprawy Alfreda L. Kroebera i Clyde’a Kluckhohna *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952)<sup>2</sup>. Zygmunt Bauman (2013) pokazuje, jak zmieniało się jej rozumienie. Kulturę możemy postrzegać szeroko, antropologicznie: wszystko, co nie jest naturą, jest kulturą, oraz wążej, socjologicznie. Jeżeli pierwsze stanowisko traktuje ją jako własność gatunkową, uniwersalny atrybut ludzkości, drugą naturę człowieka, to ujęcie socjologiczne widzi w niej czynnik różnicujący, przypisujący jednostkę do określonej grupy społecznej. Możemy widzieć w niej system porządkujący, zespół norm i reguł rządzących ludzkim życiem. Możemy wreszcie, powiada Bauman, traktować ją jako semiosferę, wytwórcę znaków do odczytania.

---

<sup>2</sup> Kroeber i Kluckhohn znaleźli około dwóch tysięcy definicji kultury, które sprowadzili do sześciu grup: a) wyliczające, b) kładące nacisk na dziedziczenie, tradycję, c) normatywne, d) psychologiczne, akcentujące wychowawczą rolę kultury, e) strukturalistyczne, f) genetyczne, kultura jako wytwór społeczny. Zob. Kłoskowska, 1981: 20–21.

## Od poetyki do polityki

Do interdyscyplinarności badań kulturowych jeszcze wrócimy, na razie przyjrzymy się bliżej nazwie naszej dyscypliny. Angielskiej nazwy „cultural studies” od dawna już nie tłumaczymy jako „nauka o kulturze”, „wiedza o kulturze” czy „kulturologia”, lecz jako „badania kulturowe”, nie badamy bowiem kultury w jej licznych przejawach, wysokich czy niskich, lecz kulturowy charakter różnych zjawisk, na przykład płci. Pytamy: w jakim stopniu płeć jest wytworem kultury? W jakim stopniu inne różnice, klasowe, rasowe, etniczne, narodowościowe są kulturowymi konstruktami? Jeżeli wszystkie pojęcia, jakimi się posługujemy, są naszymi konstruktami, to rodzi się pytanie: kto je wytwarza, dlaczego, w jakim celu i w czyim interesie? Należało zatem zrobić kolejny krok i przejść od poetyki do polityki (zob. Hutcheon, 1988; 1989). Zmiana nastawienia badawczego jest aż nadto widoczna, dlatego trudno się dziwić, że niektórzy autorzy w badaniach kulturowych widzieli zapowiedź nowej humanistyki, zapowiedź „całkowitej zmiany paradygmatu humanistyki” (Leitch, 1992, cyt. za: Burzyńska, 2006: 59) i sytuowali je w kontekście women’s studies, gender studies, visual studies, performance studies, post-colonial studies, urban studies, food studies, gay and lesbian studies.

Od połowy lat 80., pisze Anna Burzyńska (2006), „kulturowy tryb analiz literatury [...] łączący problematykę kulturową z kwestiami politycznymi, całkowicie zdominował amerykańskie badania literackie” (s. 65). I tak oto mamy pierwsze pytanie stawiane przez nową humanistykę: czy nowa humanistyka koniecznie musi być upolityczniona? Czy musi wносить politykę na teren uniwersytetu? Upolitycznić uniwersytety? Odpowiedź zwolenników nowej humanistyki, do których sam się zaliczam, mogłaby być taka: polityki nie trzeba wносить na uniwersytety, ona już tam jest, tylko większość z nas nie chce tego zauważyć. Dostrzegają ją natomiast od razu ci, którzy należą do grup dyskryminowanych i marginalizowanych, którym otoczenie daje do zrozumienia, że są nie na miejscu.

## Między nauką a sztuką

Nauki humanistyczne i społeczne sytuują się gdzieś pomiędzy twardą nauką, czyli naukami fizycznymi i biologicznymi, a sztuką, przybliżając się raz do

jednego, innym razem do drugiego bieguna. Raz chcą być „mocną” nauką, innym razem bliższe jest im słabe myślenie (*il pensiero debole*) Gianniiego Vattima, niedążące do ustalania uniwersalnych reguł i praw obowiązujących wszystkich. To przemieszczanie się nauk o kulturze pomiędzy nauką i sztuką wynika z wieloznaczności pojęcia „kultura”. Niewielu badaczy przywiązuje wagę do różnicy między antropologicznym a socjologicznym jego rozumieniem, a różnica jest istotna. Antropologia skłania się do jednego, ogólnego pojęcia kultury, obejmującego całość zachowań ludzi; socjologia wyróżnia natomiast różne kultury – narodową, ludową, wysoką, niską, popularną, masową, młodzieżową, miejską, przestępczą, zawodową czy kulturę świata sztuki opisaną w bestsellerowej książce Sarah Thornton (2011) itd. Dla antropologów kultura jest wytworem człowieka, wszystko, co stworzył człowiek, jest kulturą, jest ona więc przeciwieństwem natury; dla socjologów natomiast kultura przypisuje nas do różnych grup społecznych.

Kultura jest pojęciem wieloznacznym. Z jednej strony jest dążeniem do zmiany, do nowego, do tego, czego jeszcze nie było, z drugiej, wprowadza ład i porządek w tym co już jest (Bauman, 2013). Jest nowatorstwem i tradycją jednocześnie, jednostkową inwencją i kolektywną normą, tym, co otrzymaliśmy od naszych poprzedników, i tym, co chcemy przekazać naszym następcom. W społeczeństwach nowoczesnych jest bardziej nowatorstwem niż tradycją, w społeczeństwach tradycyjnych odwrotnie. Niektórzy autorzy, chcąc rozdzielić te dwa aspekty, mówią o kulturze i sztuce. To, co otrzymaliśmy od innych, jest kulturą, a to, co sami zrobiliśmy dla innych, jest sztuką – powiada Carl Andre (Dziamski, 2016a). Sław Krzemień-Ojak (1983) mówi natomiast o zbiorowej i anonimowej kulturze oraz jednostkowej i nieanonimowej twórczości, która jest niewyczerpywalnym źródłem kultury, wprowadzaniem do niej czegoś nowego, czego dotąd nie było.

Roger Seamon (1989, za: Burzyńska, 2001), estetyk zajmujący się także historią krytyki literackiej, uważa, że w XX wieku mieliśmy dwie zasadnicze orientacje w badaniach literackich: strukturalizm i poststrukturalizm, nazywany czasami dekonstrukcją lub postmodernizmem. Ten pierwszy, utożsamiany z modernizmem, zbliżał badania literackie do paradygmatu naukowego, ten drugi opowiadał się po stronie praktyki czytania, bliżej było mu zatem do sztuki. Strukturalizm, ufundowany na rosyjskim formalizmie drugiej i trzeciej dekady XX wieku oraz praskim strukturalizmie lat 30., aspirował do miana nauki, chciał wyprowadzić literaturoznawstwo ze stadium przedparadygmatycznego, czyli przednaukowego, by mogło stać się pełnoprawną nauką, nauką o literaturze (zob. Kmita, 1978), poststrukturalizm

przeciwnie, nie wyobrażał sobie, żeby sztuka mogła zostać podporządkowana nauce, w niej bowiem i w sztuce widział odrębne gry językowe.

Roger Seamon pokazał nam na konkretnych przykładach, jakie jest miejsce humanistyki i nauk społecznych w systemie wiedzy, a także jak zmienia się nasze rozumienie nauki i sztuki oraz ich wzajemnych relacji (Norris, 2000: 198–205). Pozytywiści zaliczali do nauki tylko te dziedziny wiedzy, w których każde zdanie obserwacyjne można było poddać weryfikacji, a jeżeli się nie dało zweryfikować, to stawało się zdaniem pustym lub bezsensownym, wyrażającym jedynie nasze emocje. Architekci przełomu antypozytywistycznego, Dilthey i Rickert, odnowili tradycję hermeneutyczną, tradycję Friedricha Schleiermachera, która stała się podstawą dla radykalnego oddzielenia nauk humanistycznych, czyli nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*) i nauk o kulturze (*Kulturwissenschaften*) od nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*), rozumienia od wyjaśniania (Dilthey, 1883; Rickert, 1898). Neopozytywiści uznali, że nauki humanistyczne, jeśli chcą utrzymać status naukowy, muszą korzystać z metodologii nauk przyrodniczych, bo ta jest najbardziej zaawansowana. Postmoderniści twierdzili, że nauka jest wytworem kultury, w której powstaje, co wykazał między innymi Willard V. Quine w krytyce dwóch dogmatów empiryzmu (Quine, 1951, za: Quine, 1969), a rozwinąć i doprowadzić niemal do absurdu Paul Feyerabend (Dziamski, 2016a).

## Narodziny dyskursu kulturoznawczego

W niezbyt długiej, blisko półwiecznej historii polskiego kulturoznawstwa wskazać można trzy generacje badaczy. Pierwszą tworzyli założyciele i współtwórcy studiów kulturoznawczych w Polsce – można ich nazwać fundatorami dyskursu kulturoznawczego. Druga generacja to ich wychowankowie, którzy się doktoryzowali i zdobywali kolejne stopnie naukowe u twórców dyskursu kulturoznawczego, ale bliżej lub dalej odeszli od wypracowanego przez ojców założycieli dyskursu i których największą prawdopodobnie zasługą okaże się wprowadzenie postmodernistycznego myślenia o kulturze, „postmodernizacja badań kulturowych”, jak nazywa to reprezentantka najmłodszej generacji, Agata Skórzyńska (2017). Ta ostatnia generacja to na razie wielka niewiadoma, a zarazem pytanie o perspektywę studiów kulturoznawczych. Pierwsza generacja zakończyła już swoją misję. Jej celem, jak wiemy, było zbudowanie podstaw naukowej teorii i historii kultury. Druga generacja powoli wchodzi w fazę podsumowań,

fazę elegijną, jak ją nazywa Anna Legeżyńska (1997)<sup>3</sup>, a trzecia dopiero szuka swojej misji i swoich przewodników.

Jaki sens ma myślenie o kulturze w kategoriach pokoleniowych? Czy nie jest to niepotrzebne cofanie się do przełomu XIX i XX stulecia, do czasów Wilhelma Diltheya? Nie, jest to raczej nawiązanie do pojęcia wprowadzonego do dyskusji naukowej przez Donnę Haraway (1988, za: Pakszys, 2000) pod koniec lat 80. i ochoczo podchwyconego przez feministki, do pojęcia *situated knowledge* – wiedzy usytuowanej, zdeterminowanej pozycją zajmowaną przez obserwatora. Wszyscy jesteśmy jakoś osadzeni w świecie, z jakichś pozycji przypatrujemy się światu, bo niedostępny jest nam boski punkt widzenia (*God's eye point of view*), zawieszający kulturową perspektywę – widzimy tyle, ile pozwala nam zobaczyć nasza kultura. Wypowiadający się podmiot nie jest abstrakcyjnym narratorem, lecz konkretną, cielesną postacią, która żyje w konkretnym czasie i miejscu. Pokolenie zaś to specyficzny, kulturowy punkt widzenia, w którym osadzone jest każde indywidualne, jednostkowe widzenie. To specyficzny sposób myślenia: jeszcze mój, ale nie wyłącznie mój. To punkt widzenia, który podzielałam z pewną grupą osób, punkt ruchomy, zmieniający się z wpływającym czasem<sup>4</sup>.

Myślenie kategoriami pokolenia ma zalety, ale ma także wady. Przyjmijmy, że pokolenie jest aktywne zawodowo przez 30–35 lat; w przypadku uniwersyteckich badaczy trochę dłużej, bo od 25. do 60. lub 70. roku życia (w niedalekiej przyszłości czas zawodowej aktywności jeszcze bardziej się wydłuży). Na jedno stulecie przypadałaby zatem aktywność trzech pokoleń. Ale tak nie jest, ponieważ pokolenia pojawiają się częściej, nie toczą się w rytmie: ojcowie i synowie i dlatego w każdym momencie aktywnych jest więcej pokoleń niż jedno czy dwa – amerykańscy badacze mówią nawet o czterech pokoleniach aktywnych dziś na rynku pracy: 1) *baby boomers*, 2) pokolenie X, 3) pokolenie Y, 4) pokolenie Z.

*Baby boomers* to pokolenie powojennego wyżu demograficznego, urodzeni w latach 1946–1964. Pokolenie X to dzieci hippisów, które przyszły na świat w latach 1965–1979, generacja wychowana przez reklamy telewizyjne, nieustannie zadziwiona tym, że życie nie przypomina programów telewizyjnych, pozbawiona przeżycia pokoleniowego na miarę wojny wietnamskiej; ich przeżyciem pokoleniowym miała być MTV i AIDS. Pokolenie Y, urodzeni w latach 1980–1989 (w Polsce 1986–1995),

---

<sup>3</sup> Wiele zawdzięczam temu tekstowi.

<sup>4</sup> Na temat pokoleń literackich zob. Petersen, 1930; Wyka, 1977; Wellek i Warren, 1976: 365–367.

jest najlepiej wykształcone, zna języki i świat, co druga osoba z tej generacji ma ukończone studia wyższe, chociażby na poziomie licencjackim, przeżyciem pokoleniowym były dla nich Google i Facebook, to pokolenie start-upów, czyli myślenia biznesowego. Pokolenie Z, urodzeni po 1990 roku (w Polsce po 1995), niepewni swojej przyszłości, zacierają granice między światem realnym i wirtualnym (Walków, 2019), choć my też ją zacieraliśmy, tylko inaczej...

W kulturach mniej demokratycznych poetów i pisarzy uznaje się za głos pokolenia, dlatego w polskiej kulturze utrwalił się podział na sześć powojennych pokoleń literackich: 1) Kolumbów (urodzeni w latach 1919–1923), 2) przysz-cznych, wprowadzające w Polsce socrealizm (urodzeni w latach 1924–1929), 3) „Współczesności” albo 1956 roku (urodzeni w latach 1930–1940), 4) Nowej Fali albo 1968 roku (urodzeni w latach 1941–1948), 5) Nowej Prywatności albo 1976 (urodzeni w latach 1949–1959), 6) „Brulionu” albo 1986 (urodzeni w latach 1960–1969).

Pokolenie Kolumbów zeszło już ze sceny. Nie żyją najwybitniejsi jego przedstawiciele: Tadeusz Różewicz, Miron Białoszewski, Tadeusz Borowski, Wisława Szymborska, Zbigniew Herbert, Tadeusz Konwicki; pokolenie Nowej Fali, trudno w to uwierzyć, przekroczyło siedemdziesiątkę (Ryszard Krynicki, Adam Zagajewski, Julian Kornhauser, Stanisław Stabro), a pokolenie „Brulionu” pięćdziesiątkę (Andrzej Stasiuk, Marcin Świetlicki, Olga Tokarczuk, Manuela Gretkowska, Jacek Podsiadło).

Pokolenie wywołuje biologiczne metafory: narodziny, rozkwit, zmierzch. Człowiek jako część natury podlega temu samemu rytmowi. Naturalne wydaje się więc, że koło sześćdziesiątki nadchodzi czas podsumowań, obrachunków. Jedni piszą autobiografie, inni wydają swoje stare teksty, jeszcze inni palą lub publikują fragmenty prowadzonego przez lata sekretnego dziennika, a jeszcze inni wspominają dawne czasy, organizują spotkania, zbierają pamiątki i przypominają sobie o kolegach, znajomych, przyjaciółach z młodości, ale zawsze chodzi o to samo, natarczywie powracające pytanie: co wnieśliśmy do kultury? Jak zmieniliśmy kulturę? Jaką kulturę zastaliśmy, a jaką przekazemy tym, którzy przyjdą po nas?<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ciekawym przykładem jest książka Eugeniusza Kurzawy *Obrazki prowincjonalne prozą*, Wilkanowo–Zbąszyń 2014, biografia autora wydana z okazji sześćdziesiątych urodzin. Składa się z prozatorskich miniatur opisujących dorastanie w prowincjonalnym Zbąszyniu, krótkich wspomnień o matce i ojcu, rozmów z autorem, opisu poszukiwań genealogicznych, pracy w regionalnych czasopismach, „Krajobrazach” w Suwałkach i „Kurierze Podlaskim” w Białymstoku. Książka Kurzawy, jak każda autobiografia, jest próbą nadania sensu przygodności naszego życia.



## Trzy generacje polskich kulturoznawców

Pierwsza generacja polskich kulturoznawców chciała stworzyć nową dyscyplinę wiedzy. Przyjęła jako coś oczywistego, jako niepodważalny pewnik, że podstawą każdej dyscypliny naukowej jest teoria. Teoria tworzy podstawy dla wyodrębnienia różnych naukowych dyskursów, czyli różnych nauk i dlatego punktem wyjścia kulturoznawstwa powinna być solidna, posiadająca mocne oparcie w nauce (metodologii) teoria kultury. Teoria na tyle ogólna czy uniwersalna, żeby można ją było bez trudu odnieść do różnych kultur. Steven Seideman (1994, za: Burzyńska, 2006) zestawia teorię społeczną z teorią socjologiczną. Ta druga, powiada, dąży do wydobywania ukrytej logiki społeczeństwa i wypracowania słownika, który najlepiej tę logikę opisze. Teorie socjologiczne abstrahują od bieżących konfliktów i lokalnych warunkowań, ponieważ mają być z założenia systemowe, ogólne, uniwersalne i obiektywne, posługujące się ogólnymi pojęciami, takimi jak działanie społeczne, konflikt, zmiana, wymiana, anomia, agresja itd. Najbliższy spełnienia tych oczekiwań był funkcjonalizm Talcotta Parsonsa, który w latach 60. ubiegłego stulecia stał się nieomal synonimem naukowej socjologii<sup>6</sup>. Dzisiaj kontynuuje tę tradycję teoria systemów Niklasa Luhmanna (1984, za: Szacki, 2002). Jak partykularny podmiot może stworzyć uniwersalną kulturę? – zastanawia się Seideman, Jak partykularna kultura może uznać się za uniwersalną? – zastanawia się Jacques Derrida (2017). Jest to możliwe dzięki teorii społecznej, czyli dyskursowi wynikającemu z pewnej wizji społecznej, pewnej koncepcji społeczeństwa, odrzucającej fałszywy obiektywizm. Teoria społeczna jest zawsze zaangażowana po jakiejś stronie, jak szkoła frankfurcka czy awangarda. Po drugiej wojnie światowej zarzucano teorii społecznej, że nie jest nauką, lecz ideologią. Dzisiaj zarzut ten stracił swoją pierwotną siłę, ponieważ dopuściliśmy do głosu różne grupy, które mogą mieć różne wizje właściwego, czyli sprawiedliwego społeczeństwa. Naszym celem nie jest bowiem prawda, lecz sprawiedliwość. Chętnie powtarzamy za Rortym: zadbajmy o wolność, a prawda sama zatroszczy się o siebie.

---

<sup>6</sup> Zob. Bauman, 2013: 25–27. Dla Parsonsa kultura była pośrednikiem między osobowością i systemem społecznym; wyznaczała cele i ustanawiała reguły ich osiągnięcia. Zob. Parsons, 1964; 1967.

Jerzy Kmita (2007), przybliżając czytelnikom swoją społeczno-regulacyjną koncepcję kultury, zauważył, że pewne pytania o nią nie mają, przynajmniej jego zdaniem, większego sensu. Na przykład pytanie: „Co to za kultura, o której mowa w «Gazecie Wyborczej» w dziale Kultura?” lub: „Co to za kultura, od której fachowcem jest Pan Minister Kazimierz Ujazdowski?”. Przyznam, że nie widzę w tych pytaniach niczego niewłaściwego, a wręcz przeciwnie. Pytanie o rozumienie kultury w redakcji jednej z najbardziej wpływowych gazet w Polsce wydaje mi się bardzo interesujące. Problem ten został zresztą dostrzeżony i podjęty w kontekście procesu o obrazę uczuć religijnych wytoczonego Dorocie Nieznalskiej przez działaczy pomorskiej Ligi Polskich Rodzin. Pytano wówczas, czy prasa liberalna powinna była bronić młodej gdańskiej artystki i dlaczego, jak się okazało, broniła jej tak nieskutecznie. Równie ciekawe wydaje się pytanie o to, co przez kulturę rozumie Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, bo wiąże się to z polityką kulturalną państwa, z rozdziałem pieniędzy, wspieraniem pewnych zjawisk artystycznych i artystów, a niedotowaniem innych. Ale profesor Kmita zmierzał chyba do czegoś innego, bo kilka zdań dalej dodaje: trzeba „tak identyfikować kulturę, ażeby dało się wykazać, że badająca ją dziedzina potrzebna jest całej akademickiej humanistyce jako jej teoretyczny punkt wyjścia...” (s. 228). Profesor Kmita przedstawia tu kulturoznawstwo, z jednej strony, jako naukę pomocniczą dla wszystkich nauk o kulturze – przez dostarczanie dobrze przemyślanej, prawdziwie naukowej wiedzy o tym, czym jest kultura; z drugiej, jako narzędzie kontrolowania całej akademickiej humanistyki. Profesor Kmita, zamiast o zarządzaniu czy kontrolowaniu, woli mówić o humanistyce zintegrowanej, zintegrowanej wokół wypracowanego przez kulturoznawców pojęcia kultury.

## Upolityczniona humanistyka

Czy nowa humanistyka wnosi politykę do uniwersytetów? Upolitycznia je? Odpowiedź znamy: polityka już tam jest. Czy postulat podporządkowania uniwersytetów rynkowi nie jest postulatem politycznym? Nie wynika on przecież z jakiejś istoty uczelni. Uznanie, że uniwersytet jest elementem rynku i powinien pracować na potrzeby rynku, prowadzi do szybkiej komercjalizacji dwóch podstawowych jego funkcji: badawczej i edukacyjnej. Przestaje on być siedzibą prawdy i wiedzy, zmienia się w instytucję usługową, a więc, de facto, przestaje być uniwersytetem. Kształcenie staje się usługą edukacyjną; student płaci za wiedzę przydatną na rynku i oczekuje, że w wybranej

przez siebie uczelni taką wiedzę otrzyma. Nauczanie akademickie zmienia się w luźny zbiór mniej lub bardziej atrakcyjnych i rynkowo przydatnych kursów, a badania naukowe w poszukiwanie środków na ich prowadzenie, czyli skuteczny *fundraising*. Znikają dawne cele kształcenia akademickiego – poszukiwanie sensu życia, kształtowanie krytycznej postawy wobec rzeczywistości, umiejętność rozróżniania dobra i zła, oddzielania tego, co wartościowe, od tego, co wartości pozbawione, rozumienie innych poglądów i systemów wartości, wychowywanie narodowej elity i przede wszystkim poszukiwanie dobra wspólnego<sup>7</sup>. Zadaniem uczelni staje się natomiast produkcja absolwentów jak najlepiej dopasowanych do aktualnych potrzeb rynku, a rozliczanie poszczególnych kierunków według ujednoczonych kryteriów ekonomicznych – produktywności, efektywności, optymalizacji kosztów – pozwala z pełnym przekonaniem mówić o lepszych i gorszych kierunkach, to znaczy przynoszących uczelniom większe lub mniejsze zyski bądź większe lub mniejsze straty, a to może stać się podstawą do zamykania kierunków wytwarzających wiedzę rynkowo nieprzydatną. Jeśli istnieje bowiem wiedza przydatna, to istnieć gdzieś musi wiedza nieprzydatna.

Nowoczesność chciała z humanistyki uczynić pełnoprawną naukę, dlatego szukała stabilnych podstaw teoretycznych i mocnych fundamentów dla swoich konstrukcji. W paradygmacie nowoczesnym wszystko miało być jednoznaczne, precyzyjnie rozdzielone, zdefiniowane i opisane, a przede wszystkim posiadać mocne fundamenty. Tak w latach 70. wyobrażano sobie ideał naukowości (Wróblewski, 2012). Życie miało dzielić się na trzy wyraźnie wyodrębnione obszary: gospodarkę, państwo i społeczeństwo. Każdy z nich rządziłby się własną logiką, obsługiwany przez jedną naukę. Gospodarką miała się zajmować ekonomia, państwem politologia, a społeczeństwem socjologia. Immanuel Wallerstein dodawał jeszcze historię, która zgłębiałaby naszą przeszłość, oraz antropologię i orientalistykę, których zadaniem było poznawanie społeczeństw piśmiennych i niepiśmiennych spoza naszego kręgu kulturowego<sup>8</sup>.

Ponowoczesność uznała te podziały za naiwne, bo wiedziała, jak trudno oddzielić kulturę od polityki czy ekonomii. Nie widziała zresztą takiej potrzeby. Wywróciła więc zbudowany przez nowoczesność porządek, a punktem wyjścia swojej krytyki uczyniła sposoby przedstawiania świata przez nauki humanistyczne i społeczne. Kto, kiedy i dlaczego buduje taki właśnie, a nie

---

<sup>7</sup> Korzystam tu z artykułu Zbyszko Melosika, 2009: 99.

<sup>8</sup> Takim podziałem posługiwał się Immanuel Wallerstein. Daniel Bell wyróżniał sferę gospodarki, polityki i kultury. Zob. Dziamski, 2016a: 122–126.

inny obraz świata? Jakie skutki taki obraz wywołuje (lub może wywołać)? Każda wypowiedź, także wypowiedź naukowa, zbudowana jest bowiem nie tylko ze stwierdzeń, które można oceniać w kategoriach prawdy i fałszu, lecz także ze zdań o charakterze performatywnym, sprawczym, „wytwarzających zdarzenia, o których mówią” (Derrida, 2017: 29–30).

Zilustrujmy tę pozornie paradoksalną myśl Jacques’a Derridy przykładem Poznańskiego Czerwca. Przez długi czas nie wiadomo, jak nazwać to, co miało miejsce w Poznaniu 28 czerwca 1956 roku. Coś się stało, wydarzyło, ale co? Najczęściej mówiono „wypadki poznańskie” lub „wydarzenia poznańskie”. Wypadek to chwilowe zakłócenie działania czegoś, w tym przypadku chwilowe zakłócenie działania systemu – na dwa dni system wypadł z kolein i utracił kontrolę nad rzeczywistością. Później pojawiły się różne interpretacje: jedni mówili o rewolucji, inni o kontrrewolucji, powstaniu narodowym, insurekcji, jeszcze inni o buncie lub bardziej poetycko o zrywie wolnościowym. W Poznańskim Czerwcu widziano kolejne przegrane powstanie lub wpisywano w tradycję robotniczych czy chłopskich buntów. Dla Pawła Machcewicza (2006) był on zjawiskiem granicznym, ostatnim epizodem w zbrojnej walce polskiego podziemia z sowieckim okupantem, a zarazem początkiem robotniczych buntów przeciwko władzy ludowej. Czerwiec ‘56 był powstaniem bez przywództwa. Demonstranci domagali się wolnych wyborów pod kontrolą ONZ, nawoływali do walki zbrojnej z okupującym Polskę od dwunastu lat reżymem, stąd atak na więzienie, wypuszczenie więźniów i wyniesienie broni, samosądy na milicjantach i strzelanie do pracowników Urzędu Bezpieczeństwa czy krążąca po mieście plotka, że interwenujące wojsko to Rosjanie przebrani w polskie mundury. Dość powszechnie uważa się, że konsekwencją Czerwca był Polski Październik, tymczasem są to dwie różne tradycje – twierdzi Machcewicz: wolnościowo-antykomunistyczna i robotniczo-rewizjonistyczna. Pierwszą reprezentuje Poznański Czerwiec, drugą Polski Październik i Władysław Gomułka poszukujący ludzkiej twarzy socjalizmu. Obie te tradycje próbowała pogodzić Solidarność, ale trudno być jednocześnie świadomym bojownikiem walczącym o wolność i niewinną ofiarą.

Poznański Czerwiec, jak wszystkie realne wydarzenia, zawiera w sobie cechy czy elementy wielu zjawisk, jest naturalną hybrydą. To od nas zależy, z jakim zjawiskiem go zestawimy i jakich elementów będziemy w nim poszukiwać. Wychodząc z tego założenia, zwolennicy postmodernizmu przyjmują na wstępie, że (a) nie mamy bezpośredniego dostępu do rzeczywistości i dlatego (b) wszystkie nasze opisy świata wychodzą od istniejących

już opisów rzeczywistości. Ponowoczesny „paradygmat kulturowy” zaczyna zatem od „refleksji nad miejscem języka, dyskursu, tekstu, wiedzy potocznej, ideologii, refleksyjności, subiektywności” (Kempny, 1994). Derrida idzie jeszcze dalej i postuluje, żeby wszystkie nauki humanistyczne prześledziły własną historię, a przede wszystkim historię pojęć, które wytworzyły, kiedy ustanawiały podstawy swoich dyscyplin.

## O reformie uniwersyteckiej humanistyki

Kulturoznawstwo ma już pewną tradycję akademicką, a nam wciąż trudno się zdecydować, czy jest to bardziej nowa dyscyplina naukowa, czy nowy obszar badań.

Pytania te wniosła druga generacja polskich kulturoznawców, pierwsza nie miała bowiem wątpliwości, że celem kulturoznawstwa jest zbudowanie nowej, unikatowej dyscypliny naukowej. Wątpliwości zaczęły narastać później, wraz z rozwojem praktyk występujących pod nazwą „badania” (*studies*). Badania nie były bowiem przypisane do żadnej z tradycyjnych nauk, przeciwnie – korzystały z ustaleń i dorobku wszystkich nauk, wносиły ducha interdyscyplinarności, co sytuowało je „w poprzek wypracowanych w epoce wczesnej nowoczesności [przełom XVIII i XIX stulecia – G.D.] podziałów dyscyplinarnych”. Koncentrowały się w większym stopniu na wyszukiwaniu nowych tematów niż nowych metod (Zeidler-Janiszewska, 2008). Zamiast rozwijać własne metody badawcze i budować własny kanon wiedzy, badania kulturowe wołały korzystać z metodologicznego i empirycznego dorobku innych dyscyplin, od nauk przyrodniczych i inżynierjno-technicznych, przez medyczne, rolnicze, do społecznych i humanistycznych. Nie zgłaszały też aspiracji do zastępowania starszych dyscyplin badawczych, wobec których wołały przyjmować pozycję suplementu, jak badania kultury wizualnej wobec historii sztuki i estetyki (Mitchell, 2015).

Dzisiejsze badania kulturowe definiują się w inny sposób niż nauki zrodzone w epoce nowoczesnej. Nie opisują bowiem kultury, jak robiły to starsze nauki o kulturze, lecz pytają o kulturowy charakter otaczających nas zjawisk. Do jakiego stopnia nasza płeć, nasz obraz emigrantów, ludzi innej rasy, nasz obraz jedzenia czy pracy jest wytworem kultury? Jak postrzegamy świat i jak chcemy go zmieniać?

Centralnym zagadnieniem badań kulturowych staje się problem naturalizacji i denaturalizacji; co nasza kultura uznaje za naturalne i dlaczego? Badania kulturowe nabierają w ten sposób praktycznego znaczenia,

zapowiadając zarazem nową humanistykę, która sytuuje się w poprzek dotychczasowych dziedzin i dyscyplin naukowych i w tym sensie jest interdyscyplinarna.

Różne kultury definiują się w różny sposób. Powinniśmy to uszanować i pomagać im w samodefiniowaniu się, nie narzucając wszystkim jednego, wspólnego modelu kultury. Badania kulturowe powinny uczyć życia w wielokulturowym społeczeństwie, pozbawionym wielkich, porządkujących świat narracji. Powinny przypominać, że zadaniem nauk humanistycznych i społecznych jest nie tylko tworzenie nauki, ale zmiana (ulepszanie) świata. To my decydujemy, na jakich wartościach i zasadach będzie się nasz świat opierał. To my decydujemy, jaką tradycję będziemy kontynuować i za czyich spadkobierców będziemy się uważać. „Twożyć to stawiać opór [światu]. Stawiać opór [światu] to tworzyć” – pisał sędziwy Stephan Hessel (2011: 28), ojciec, a może dziadek oburzonych.

W tym kontekście, w kontekście zachodzących dzisiaj zmian, należałoby spojrzeć na przeprowadzaną w Polsce reformę szkolnictwa wyższego, która zmienia uniwersytety w opisywany przez Michela Foucaulta panoptikon. Kiedyś, a nawet jeszcze dzisiaj, żeby ocenić czyjś dorobek naukowy, należało przeczytać kilka pozycji ocenianego autora, odnieść je do prac innych autorów i ocenić, czy X jest lepszym psychologiem, socjologiem czy antropologiem od Y. Dzisiaj wystarczy zliczyć punkty, a to potrafi zrobić każdy piątoklasista, żeby z absolutną pewnością orzec, kto jest lepszym naukowcem, X czy Y. Nie jest wymagana żadna wiedza, jedynie proste umiejętności matematyczne. Każdy więc może kontrolować polską naukę, nawet dziecko, a to oznacza, że sprawowanie kontroli nad nauką przechodzi z gremiów profesorskich w ręce administratorów i menedżerów. Pracownicy naukowcy, bo przecież nie naukowcy, będą zbierać punkty i co dwa lata się ze zdobytych punktów rozliczać. Jeśli nie zdobędą odpowiedniej liczby punktów, zostaną przesunięci na pozycje *gypsy scholars*, czyli ludzi od „czarnej roboty”, od dydaktyki.

Badacze są różni, lepsi i gorsi, mniej lub bardziej zaradni, mający mniej lub więcej szczęścia do tematów, stypendiów, promotorów, recenzentów. Gorszy pracują na lepszych i jest to normalne w pracy zespołowej, kiedy dobiera się pracowników do wspólnego projektu badawczego. Reformatorzy naszego szkolnictwa wyższego chcieliby ze wszystkich pracowników naukowych uczynić badaczy światowego formatu. Nie jest to ani możliwe, ani potrzebne. Cel reformy jest też tak sformułowany, żeby dał się ocenić ilościowo, bez wnikania w merytoryczną ocenę pracy – polskie uczelnie mają przesunąć się w górę na szanghajskiej liście uczelni wyższych, a ponieważ

teraz sytuują się w piątej setce, od 401 do 500, to nawet jeżeli przesuną się o dwadzieścia dwa miejsca w górę, z pozycji 456 na pozycję 434, to i tak nikt tego nie zauważy, bo chińscy autorzy tylko uczelniom pierwszej setki przypisują konkretną pozycję, pozostałe umieszczane są w kolejnych setkach.

Reformatorzy polskiej nauki ignorują tradycje środkowoeuropejskich uniwersytetów. W średniowieczu uniwersytety, pisze Jenő Szűcs (1995: 20) „przyczyniły się do szybkiego włączenia Europy Środkowo-Wschodniej do Zachodu”. Teraz mają odegrać podobną rolę, ale czy to znaczy, że mają upodobnić się do uczelni zachodnich? Proces boloński sugerowałby, że o to właśnie chodzi, ale z punktu widzenia studenta ważne są różnice i odmienne tradycje, a nie szybkie dostosowywane się uczelni do wymogów procesu bolońskiego. Przykładowo Akademia Sztuk Pięknych w Prisztinie – uczelnia bez tradycji i wybitnej kadry – pod koniec lat 90. podawana była za wzór dla innych uczelni artystycznych w Europie Wschodniej, ponieważ posiadała najwyższy wskaźnik umiędzynarodowienia kadry i studentów.

Czy humanistyka rzeczywiście zmierza ku totalnej odnowie i czy źródłem nowej humanistyki będą badania kulturowe, tak wyraźnie i jednoznacznie przenoszące punkt ciężkości na kulturę? Kto wytyczył humanistyce ten kurs i kiedy? Kto go dziś pilnuje? Kto może go zmienić i w jakich okolicznościach? Jaka rola w tej zmianie przypadnie kulturoznawstwu?

## Literatura

- Bauman, Z. (2013). *Kultura jako praxis*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burszta, W., Januszkiewicz, M. (2010). *Kulturoznawstwo – dyscyplina bez dyscypliny*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica.
- Burzyńska, A. (2001). *Dekonstrukcja i interpretacja*. Kraków: Universitas.
- Burzyńska, A. (2006). Kulturowy zwrot teorii. W: M.P. Markowski, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Kraków: Universitas.
- Derrida, J. (2017). *Inny kurs*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dilthey, W. (1883). *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Dziamski, G. (2016a). Prawda w kulturze ponowoczesnej. W: G. Dziamski (red.), *Kulturoznawstwo czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Dziamski, G. (2016b). Stare i nowe badania kulturowe. W: G. Dziamski (red.), *Kulturoznawstwo czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Hessel, S. (2011). *Czas oburzenia!* Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hutcheon, L. (1988). *A Poetics of Postmodernism*. New York–London: Routledge.
- Hutcheon, L. (1989). *The Politics of Postmodernism*. London–New York: Routledge.

- Kempny, M. (1994). Kultura jako problem teoretyczny dla dzisiejszej socjologii – o postmodernizmie w teorii społecznej. W: T. Kostyrko (red.), *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa: Instytut Kultury.
- Kłoskowska, A. (1981). *Socjologia kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kmita, J. (1978). *Zagadnienie przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kmita, J. (2007). *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Kroeber, A.L., Kluckhohn, C. (1952). Culture. A critical review of concepts and definitions. *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*, 47(1), 223.
- Krzemień-Ojak, S. (1983). Teoria kultury a estetyka. W: T. Kostyrko (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kurzawa, E. (2014). *Obrazki prowincjonalne prozą*. Wilkanowo–Zbąszyń: Pro Libris.
- Legeżyńska, A. (1997). Jaka zmiana warty? Problem pokoleń w dzisiejszej literaturze. *Teksty Drugie*, 5.
- Leitch, V.B. (1992). *Cultural Criticism. Literary Theory, Poststructuralism*. New York: Columbia University Press.
- Machcewicz, P. (2006). Miejsce Poznańskiego Czerwca w historii Polski i Europy Środkowo-Wschodniej. W: W. Ratajczak (red.), *Poznański Czerwiec 1956. Sens pamięci*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Melosik, Z. (1995). Madonna; postmodernistyczna (anty)bohaterka? W: Z. Melosik (red.), *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań: Edytor.
- Melosik, Z. (2009). Uniwersytety i komercjalizacja. Rekonstrukcja zachodniej debaty. W: Z. Drozdowicz (red.), *Uniwersytety. Tradycje – dzień dzisiejszy – przyszłość*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Mitchell, W.J.T. (2015). Pokazać widzenie. Krytyka kultury wizualnej. W: W.J.T. Mitchell (red.), *Czego chcą obrazy?* Warszawa: Wydawnictwo NCK.
- Norris, Ch. (2000). *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*. Kraków: Universitas.
- Pakszys, E. (2000). *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Parsons, T. (1964). *Social Structure and Personality*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1967). *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
- Petersen, J. (1930). *Der literarischen Generationen*. Berlin: Junker & Dünnhaupt.
- Quine, W. (1969). *Z punktu widzenia logiki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rickert, H. (1898). *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften*. Berlin: Celtis Verlag e. K.
- Seidman, S. (1994). The end of sociological theory. W: S. Seidman (red.), *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skórzyńska, A. (2017). *Praxis i miasto. Ćwiczenia z kulturowych badań angażujących*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Szacki, J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szűcs, J. (1995). *Trzy Europy*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Thornton, S. (2011). *Siedem dni w świecie sztuki*. Warszawa: Propaganda.
- Walków, M. (2019). *Pokolenia na rynku pracy w Polsce – kim są baby boomers, X, Y i C?*. <https://businessinsider.com.pl/rozwoj-osobisty/kariera/millennials-pokolenie-x-y-z-i-baby-boomers-kim-sa-na-ryнку-pracy/6e53lmr>.



- Wellek, R., Warren, A. (1976). *Teoria literatury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wróblewski, M. (2012). Od Kultury do tego, co kulturowe – o szkole z Birmingham. W: M. Wróblewski (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wyka, K. (1977). *Pokolenia literackie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Zeidler-Janiszewska, A. (2008). Perspektywy performatywizmu. W: R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Perspektywy badań nad kulturą*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.