

Clare Birchall

Być może masz paranoję, ale oni faktycznie chcą cię dopaść

Studia kulturowe o teoriach spiskowych
i jako teorie spiskowe¹

Zwolennicy teorii spiskowych przedstawiają likwidację szkoły z Birminghamu jako próbę wyrównania rachunków przez innych akademików zazdrośnie obserwujących wysoką renomę tamtejszych studiów kulturowych lub też jako wymierzoną z opóźnieniem karę za radykalizm. Istotnie, początki działania ośrodka naznaczone były konfliktem z władzami uważającymi rodzące się w nim innowacje za trudne do zaakceptowania, a poglądy polityczne jego pracowników za odstręczające².

Paul Gilroy w internetowym apelu o pozostawienie Centre for Contemporary Cultural Studies na Uniwersytecie w Birminghamie, dodatkowo rozszerzając spektrum możliwego spisku, podkreśla, że zamknięcie centrum nie jest kwestią zmywy przeciwko studiom kulturowym, ale wynikiem „bezpośrednich nacisków na szkolnictwo

¹ Tekst opublikowany pierwotnie jako: C. Birchall, *Just Because You're Paranoid, Doesn't Mean They're Not Out to Get You*. *Cultural Studies on/as Conspiracy Theory*, „Culture Machine” 6/2004, <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/12/11>. Dziękujemy autorce oraz redakcji „Culture Machine” za zgodę na publikację przekładu.

² P. Gilroy, *History of Cultural Studies*, [w:] *Save Cultural Studies Campaign*, <http://myweb.tiscali.co.uk/culturalstudies/history.htm>.

wyższe w Wielkiej Brytanii”. Sądzę jednak, że warto zbadać nieco mniej oczywiste pokłady paranoi (paranoi osób pracujących „w” studiach kulturowych dotyczącej ich własnej pozycji, paranoi przedstawicieli innych dyscyplin na temat zainteresowania studentów kwestiami kulturoznawczymi, paranoi administracji i ciał zarządzających w kwestiach polityki i celów studiów kulturowych). Chcę przyjrzeć się relacji między teorią spiskową a studiami kulturowymi nie tylko po to, by się dowiedzieć, czego studia kulturowe uczą nas o teoriach spiskowych, ale także by się zastanowić, czego teorie spiskowe uczą nas o studiach kulturowych – dziedzinie, która może być widziana jako zdominowana czy wręcz skonstruowana przez jedną bądź kilka (wewnętrznych i zewnętrznych) narracji spiskowych.

Zasadnicza jest tutaj kwestia podejścia. Czyż teorie spiskowe będące formami (jakkolwiek potocznej) interpretacji i wiedzy mają wpływ na to, jak je sami rozumiemy i wyjaśniamy? Być może to żadna nowość. Przecież co jakiś czas w historii studiów kulturowych pojawiają się różne zjawiska (takie jak subkultury, fani, „codziennosc”), które domagają się specyficznych ram odniesienia lub analizy. By posłużyć się niedawnym przykładem, można wspomnieć, że Jeremy Gilbert uznał, iż muzyka „wykracza” poza zakres pojęcia kultury jako zbioru znaczących praktyk³. Jeżeli uznamy, że faktycznie istnieją pewne praktyki i teksty kultury sprawiające *więcej* trudności podczas analizy niż inne zjawiska, może się okazać, że to właśnie dzięki nim odkrywamy problemy leżące w samym jądrze analizy kulturoznawczej jako takiej. W związku z tym, dostrzegając pewną specyfikę przedmiotu moich badań – teorii spiskowych – chcę jednocześnie zastanowić się nad tym, jak sygnalizuje on ogólniejszy problem perspektywy, z której przeprowadza się analizę kulturoznawczą. W ten sposób, uznając teorie spiskowe za unikatową formę wiedzy lub interpretacji potocznej, sprawdzam też, co takie usytuowanie teorii spiskowych zmienia w naszym ich rozumieniu.

Co za tym idzie, chcę zaproponować następujące ujęcie. Po pierwsze, teorie spiskowe jako formy interpretacji mogą prowokować pytania dotyczące analizy kulturoznawczej jako takiej. Po drugie, jako sposoby rozumienia oskarżane o „nieprawomocność” albo marginalność, a jednocześnie prowadzące do syntetycznej, interdyscyplinarnej wiedzy, teorie spiskowe mają wiele wspólnego ze studiami kulturowymi (przynajmniej gdy bierze się pod uwagę sposób, w jaki studia kulturowe postrzegane są przez osoby z zewnątrz, czy też zinternalizowaną paranoję akademików z tej dziedziny na punkcie ich odbioru). Sądzę, że to, co wydaje się charakterystyczne dla teorii spiskowych (i co czyni je tak ciekawymi, „wyjątkowymi” obiektami badań) – czyli przesadzone bądź paranoiczne interpretacje – jest również obecne i ważne w innych dyskursach czy dziedzinach, włącznie ze studiami kulturowymi (a nawet, jak twierdzą, szczególnie w ich przypadku). Dekonstrukcjonizmowi, czyli podejściu teoretycznemu, jakie obrałam podczas analizy, także przypisuje się dość niepewny status i powątpiewa w jego prawomocność. Jest on jednak szczególnie interesujący i przydatny w tym kontekście, chociażby ze względu na to, że otwarcie i metodycznie zwraca uwagę na aporie tkwiące w samym rdzeniu legitymizacji, wiedzy i interpretacji.

³ J. Gilbert, *Tracing Culture, Deconstructing "Discourse": Cultural Studies after Logocentrism*. Referat wygłoszony podczas panelu dyskusyjnego *Deconstruction is/in Cultural Studies* w ramach konferencji American Comparative Literature Association, Cal State – San Marcos, San Diego, 4–6.04.2003.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

Moim celem jest ukazanie, że analiza teorii spiskowych prowadzona dotychczas w ramach studiów kulturowych i literaturoznawczych może być postrzegana jako wskaźnik ich ogólniejszej słabości. Być może jednak jest to „słabość” produktywna i nie oznacza schyłku analizy kulturowej, ale raczej wskazuje jej nowy początek. W pierwszej kolejności przedstawię zarys wybranych badań prowadzonych do tej pory nad konspiracją, po czym przejdę do rozważań w nurcie dekonstrukcjonistycznym nad teoriami spiskowymi i studiami kulturowymi.

Studia kulturowe o teoriach spiskowych

Rozpocznę od definicji roboczej: za teorię spiskową uważam zasadniczo narrację skonstruowaną po to, aby wyjaśnić pojedyncze zdarzenie bądź serię zdarzeń jako efekt sekretnych wysiłków grupy ludzi działających w nieczym celu. Chociaż często kojarzymy element znaczący pojęcia teorii spiskowej z ewidentnie „zwariowanymi” perorami, których pełno w internecie, warto pamiętać o truizmie: „Być może masz paranoję, ale oni faktycznie chcą cię dopaść”. Innymi słowy, spiski *naprawdę* się zdarzają. Związek między teorią spiskową a, dajmy na to, dziennikarstwem śledczym – między teorią spiskową a teoriami dotyczącymi spisków – musi być traktowany jako continuum. Każde rozróżnienie ustanowione na tym etapie może być tylko prowizoryczne. Teorie spiskowe należy też uważać za rodzaj dyskursu – wytwarzany w różnych (para)instytucjonalnych kontekstach zbiór wypowiedzi i tekstów promujących specyficzną wiedzę o świecie. Dyskurs teorii spiskowych dostarcza szczególnego rodzaju interpretacji i nieszablonowej wiedzy o tym, jak działa władza.

Naukowe podejścia do teorii spiskowych można podzielić na trzy grupy: po pierwsze, uważające teorie te za formy utajonej rewolty; po drugie, potępiające je za brak politycznej powagi; i po trzecie, chcące monitorować i korygować ich „najgorsze” („irracjonalne”, „nieprawomocne”) ekscesy. Każda z tych grup rodzi problemy. Pierwsza jest formą „populizmu kulturowego”. Niekoniecznie stając w szeregu z tymi krytykami, którzy, jak Jim McGuigan, charakteryzują pewne prace spod znaku studiów kulturowych jako bezkrytyczne celebrowanie kultury, należy podawać w wątpliwość takie analizy, które porównują (bądź to pozytywnie, bądź negatywnie) praktyki związane z teoriami spiskowymi z wcześniej obranym ideałem interwencji politycznej. John Fiske, któremu często zarzuca się zbyt optywizm studiów kulturowych wobec kultury popularnej, twierdzi, że przejawy wiedzy potocznej, takie jak teorie spiskowe, dają osobom dyskryminowanym i bezsilnym wobec systemu możliwość przedstawienia swojego stanowiska. Fiske twierdzi, że „sceptycyzm jest sposobem radzenia sobie z nieuniknionymi sprzecznościami między władzami odgórną i oddolną oraz z formami zrozumienia doświadczenia społecznego generowanego przez każdą z tych władz”⁴. W spiskowych i sceptycznych narracjach odnajduje metodę, za pomocą której negatywne doświadczenie kapitalizmu może zostać jeśli nie przezwyciężone, to przynajmniej wyartykułowane.

⁴ J. Fiske, *Power Plays, Power Works*, London, New York 1993, s. 199.

Drugą stroną analitycznej monety jest ganieńie teorii spiskowych za bycie ułomnymi albo niewłaściwymi formami zaangażowania politycznego – „kognitywne mapowanie dla ubogich”, by użyć znanego określenia Fredrika Jamesona⁵. Chociaż Mark Fenster w przystępny sposób opisuje wiele współczesnych przykładów teorii spiskowych i rozważa niektóre ich semiologiczne i retoryczne aspekty, to ostatecznie odrzuca je jako niemające rzeczywistego przełożenia na politykę⁶. Pisze: „teoriom sprowadzającym wszystko do spisku często brakuje konkretnych dowodów, opierają się one na zaskakujących przeskokach we wnioskowaniu oraz zbyt upraszczają znaczenie politycznych, gospodarczych i społecznych struktur władzy”⁷. Dla Fiske’a, rzecz jasna, owo upraszczanie jest tu najistotniejsze, bo pozwala osobom nieobeznanim z wyrafinowaną retoryką świata polityki angażować się w kwestie władzy i wyrażać swoje doświadczenie podporządkowania. Natomiast Fenster twierdzi, że nierówności, które zwolennicy teorii spiskowych uważają za efekty istnienia spisków, są po prostu niezbywalnymi cechami kapitalizmu i nie ma sensu traktować ich inaczej. Uważa też, że teorie spiskowe, choć zwiększają uczestnictwo w sferze politycznej, to ostatecznie „nie wytrzymują próby czasu ani jako działania polityczne, ani kulturowe”, gdyż nie mają potencjału wyzwalającego bądź mobilizującego działania polityczne w ramach porządku demokratycznego⁸. Niepokoi go, że prace, jak te autorstwa Fiske’a, gloryfikują upodmiotowiające efekty działania teorii spiskowych, nie zastanawiając się, kto zgodnie z ich wewnętrzną logiką staje się *odpodmiotowiony*. Podczas gdy diagnoza w duchu Fenstera mówi o tym, że teorie spiskowe nie są w stanie sprostać kulturowym oczekiwaniom modelowego tekstu politycznego, analizy w stylu Fiske’a chwalały potencjał oporu, jaki dają one grupom historycznie defaworyzowanym, takim jak Afroamerykanie, jednocześnie pomijając (jak z kolei zauważa Fenster) rasistowskie wątki w ich ramach.

Choć analizy należące do obu tych nurtów przydają się do lokowania praktyk związanych z konspiracją w kontekście społeczno-politycznym, to idea polityki jako takiej nie jest w nich podnoszona z uwagi na przypisywaną jej w nich transcendentalną pozycję⁹. Jako transcendentalny element znaczący „polityka” strukturyzuje i ogranicza rodzaje pytań, jakie moglibyśmy zadać na temat teorii spiskowych, ale także na temat samej polityki. Jeśli zdalibyśmy się tylko na taki ich zakres, gdybyśmy poruszali się tylko w obrębie takiego dyskursu, to wiele aspektów teorii spiskowych pozostałoby nietkniętych.

Elaine Showalter dostarcza nowego ujęcia problemu związanego z drugim, tym bardziej pesymistycznym, założeniem dotyczącym teorii spiskowych, mówiącym o tym, że starając się rozwiązać jeden problem, wywołuje się nowe. Uznaje ona teorie spi-

⁵ F. Jameson, *Cognitive Mapping*, [w:] C. Nelson, L. Grossberg (red.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, s. 356.

⁶ M. Fenster, *Dziś wszyscy jesteśmy zwolennikami teorii spiskowych*, przekł. A. Pałka, F. Czech, [w:] F. Czech (red.), *Struktura teorii spiskowych*, Kraków 2014, s. 153.

⁷ Ibidem.

⁸ M. Fenster, *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*, Minneapolis, London 1999, s. 225.

⁹ Na temat typowych odniesień do polityki w ramach studiów kulturowych pisał Gary Hall. Zob. G. Hall, *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*, London, New York 2002, s. 66.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

skowe za objawy współczesnej histerii, które powinny być leczone w ramach indywidualnej pomocy psychologicznej, a nie traktowane jako „rzeczywistość” narracji społecznej w wymiarze publicznym. Celem Showalter jest apel do czytelników, by „przerwali lub zakończyli te epidemie”¹⁰. Zrozumienie owych „epidemii” ma być tylko krokiem w kierunku ich strategicznej likwidacji. Musimy z nimi walczyć, sugeruje Showalter, za pomocą dokładnie tych samych środków – telewizji i prasy – które przyczyniły się do ich powstania: „Możemy [...] równie dobrze wykorzystywać media do rozprzestrzeniania plotek, jak do ich zwalczania”¹¹.

Widoczne u Showalter dążenie do sprzeciwiania się przekazom zawartym w teoriach spiskowych to znany trop. Alasdair Spark i Peter Knight w recenzji zamieszczonej w „Times Higher Education Supplement” zwracają uwagę na to, że autorzy licznych prac poświęconych konspiracjonizmowi i teoriom spiskowym, wśród nich Showalter, mają poczucie obowiązku, by podnosić alarm z powodu popularnej paranoi¹². Nie zaskakuje to, że autorzy cytowani przez Sparka i Knighta „uważają paranoję za pseudonaukę”. Ważniejsze jest raczej to, że „czują przymus korygowania nieścisłości [paranoi]”¹³. Ogólny ton ich prac przedstawia się następująco: „Nie wystarczy zbadać i zrozumieć teorii spiskowych. Odpowiedzialni badacze muszą również zająć wobec nich stanowisko, odeprzeć falę rosnącej łatwowości, wskazując w przystępny sposób, jak jest naprawdę, muszą prostować i instruować”¹⁴.

Podczas konferencji w 1998 roku poświęconej kulturom spiskowym Showalter kpiła z dyskusji o syndromie wojny w Zatoce Perskiej i związanymi z nim lękami o spisek rządzących i apelowała do zgromadzonych naukowców o bycie „strażnikami rozumu”¹⁵. Jednak nie o rozum w sensie transcendentnym tu chodzi, tylko o cel polityczny. „Rozum” to w tym kontekście raczej staroświeckie określenie władzy albo akademickiej roztropności. W ten sposób idea rozumu jest upraszczana i rozumiana jako cenny akademicki ideał, który ktoś kwestionuje. Sądzę, że dla teoretyków kultury bardziej produktywnie niż sama obrona tak pojmowanego rozumu jest pytanie o to, dlaczego mielibyśmy go bronić. Showalter w sposób godny podziwu przywraca prawomocność badaniom histerii i innych stanów neurologicznych, ale „wzywając do walki”, opiera swoją pracę na założeniu, że wśród akademików panuje zgoda co do przyjętego przez nią pojmowania terminu „rozum”. Dla mnie niejasne jest na przykład stwierdzenie, że paranoja jest zawsze nieracjonalna. Czasem jest ona przecież najrozsądniejszą reakcją wobec danej sytuacji politycznej¹⁶. Teza Showalter pociąga za sobą założenie, że ludzie nauki nie tylko powinni „wiedzieć lepiej” (analogicznie do tego, co pisali Spark i Knight), ale ich rola polega również na bronieniu tych elementów znaczących, które

¹⁰ E. Showalter, *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Culture*, London 1997, s. 12.

¹¹ Ibidem.

¹² P. Knight, A. Spark, *Plots all over the Landscape*, „The Times Higher Education Supplement”, 25.12.1998, s. 22.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ E. Showalter, *Slaying the Hydra*. Referat wygłoszony na *Conspiracy Cultures Conference* na King Alfred's College, Winchester 1998.

¹⁶ Zob. G.E. Marcus (red.), *Paranoia Within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation*, Chicago, London 1999.

gwarantują tę „lepszą wiedzę”. Przekładając doświadczenia spiskowe na zrozumiałą i rzekomo wyczerpujący dyskurs naukowy i nazywając swoje dzieło pracą akademicką, autorka nie pozostawia miejsca na rozważania o tym, co owe doświadczenia mówią o samym dyskursie akademickim, w którego kategoriach dokonuje swoich interpretacji. Nie wykorzystuje ona możliwości, by sprawdzić, czy narracje te mogą być „legitymizowane” według tych samych kryteriów, na których zasadza się dyskurs naukowy, co umożliwiłoby ustanowienie Lyotardowskiego *poróżnienia*.

„W odróżnieniu od sporu poróżnienie byłoby przypadkiem konfliktu między (przynajmniej) dwiema stronami, którego nie można by bezstronnie rozstrzygnąć z powodu braku reguły osądu dającej się zastosować do obu argumentacji. To, że jedna byłaby uzasadniona, nie wyklucza tego, że druga również. Jeśli jednak stosuje się tę samą regułę osądu do jednej i do drugiej strony w celu rozstrzygnięcia ich poróżnienia, jak gdyby było ono sporem, to wyrządza się krzywdę jednej z nich (przynajmniej jednej, obu zaś wówczas, gdy żadna nie uzna tej zasady)”¹⁷.

Zamiast oceniać pojedyncze hipotezy określane wspólną nazwą teorii spiskowych z perspektywy dyskursu, który z góry ocenia je jako nielegitymizowane, może lepiej byłoby uznać je za „gatunek dyskursu”, który rządzi się innymi prawami niż ten, w ramach którego sama właśnie piszę. Szczególnie jeśli nie chcę, by moja wypowiedź uciszyła tę, którą mam zamiar obserwować, podawać w wątpliwość i autorefleksyjnie rozważać.

Studia kulturowe jako teorie spiskowe

Choć kwestie zasygnalizowane w przedstawionych powyżej podejściach – sposoby doświadczania polityki oraz mówienia o niej w sposób nietypowy i apolityczny, alternatywne próby „mapowania kognitywnego” oraz legitymizacja problemów psychologicznych – są niewątpliwie ważne, to rodzą pytania – naturę aktów analizy i interpretacji. Zamiast narzekać, że teorie spiskowe nie przekładają się na sformalizowane ruchy niezadowolenia, krytykować ich tendencje reakcjonistyczne, chwalić ich rewolucyjny potencjał albo korygować zawarte w nich nieścisłości, proponuję zastanowić się nad tym, co Lyotard określa „krzywdą”¹⁸, która się pojawia, gdy naukowcy próbują potępiać teorie spiskowe albo dystansować się od nich lub gdy piszą o nich tak, jakby w ogóle nie były interpretacjami. Ponadto zachodzi potrzeba odniesienia się do zarysowanej opozycji między dyskursem „prawomocnym” i „nieprawomocnym”, między dyskursem stosowanym przez Showalter i tym przez nią krytykowanym.

Szybko można się przekonać, że niemożliwe jest ściśle ulokowanie teorii spiskowych i dyskursu akademickiego na biegunach opozycji nielegitymizowane – legitymizowane. *Poróżnienie* ukazuje, w jaki sposób różnica jest „gwałtownie” redukowana, by zmieścić się w oswojonym przez nas horyzoncie, a następnie osądzana. Dzięki tej perspektywie widzimy, że mogą istnieć nielegitymizowane prawomocności (takie jak

¹⁷ J.F. Lyotard, *Poróżnienie*, przekł. B. Banasiak, Kraków 2010, s. 1.

¹⁸ Jean-François Lyotard pisze: „Krzywda wynika z faktu, że reguły rodzaju dyskursu, zgodnie z którymi dokonuje się osądu, nie są regułami rodzaju bądź rodzajów dyskursów podlegającym/-ych osądowi”. Zob. J.F. Lyotard, *Poróżnienie*, op. cit.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

bojowa odpowiedź Showalter na teorie spiskowe), legitymizowane nieprawomocności (jak uzasadniona paranoja), a także nielegitymizowane nieprawomocności, których status trudno zmienić. Binarna opozycja między legitymizacją a jej brakiem zostaje zatem rozmontowana. Co za tym idzie, pojawia się możliwość odczytania studiów kulturowych jako nielegitymizowanych nieprawomocności (tak jak nieuznawane teorie spiskowe). Będzie to pomocny manewr, jeśli chcemy zająć się czymś ogromnie istotnym w ramach studiów kulturowych, szczególnie gdy chodzi o analizy teorii spiskowych, a mianowicie chwiejnym, niejednoznacznym i czasami „paranoicznym” związkiem studiów kulturowych z legitymizacją.

Ogólnie rzecz biorąc, studia kulturowe nie są w stanie uznać jakiegokolwiek podobieństwa między nimi samymi a teoriami spiskowymi. Przeciwnie, zachowują „krytyczny dystans” wobec teorii spiskowych, które zresztą budzą ich zainteresowanie jako przejawy kultury. Jedno z możliwych wyjaśnień takiego stanu rzeczy jest następujące: jako początkowo marginalna dziedzina nauki, mająca nadal dość niepewny status, sama musi odpierać częste ataki o brak prawomocności¹⁹. By posłużyć się tylko jednym przykładem, można wspomnieć tu o znanej sprawie Sokala – publikacji w czasopiśmie kulturoznawczym „Social Text” artykułu-fałszywki autorstwa fizyka Alana Sokala. Był to ewidentny i bezpośredni atak na legitymizację studiów kulturowych jako sposobu poznania²⁰. Nie oceniając tej prowokacji wyłącznie negatywnie, chciałabym zwrócić uwagę, że taki incydent może być również potraktowany jako *pochwała* studiów kulturowych jako „projektu”, także otwartego na pytania, czym jest legitymizowana wiedza (otwartość ta ustawicznie jest wystawiana na próby będące wyzwaniem dla „kanonizowanych” historii, rodzajów wiedzy czy dyscyplin nauki, ale rzadko dotyczy prawomocności *per se*). Zamiast tłumaczyć się ze sprawy Sokala i uznawać ją za aberrację w normalnie funkcjonującej dyscyplinie, studia kulturowe powinny włączyć ją w swój obręb. W ten sposób sprawa Sokala może umocnić potencjał studiów kulturowych bycia dyscypliną „wymazaną”²¹, reprezentującą moment nierozstrzygalności co do legitymizacji. Wszak jest to jeden z centralnych tematów, którym na różne sposoby mogą zajmować się studia kulturowe. Mogą one także zmuszać do pytania, czym jest wiedza i czym są same studia kulturowe. A ponieważ odpowiedzi na takie pytania, a także reguły rządzące tym, jak takie odpowiedzi formułować, są chwiejne, więc ryzyko, że dyscyplina, która je stawia, zostanie uznana za nielegitymizowaną, jest ogromne.

Z tego punktu widzenia sprawa Sokala jawi się jako niewykorzystana szansa dla studiów kulturowych. Fałszerstwo Sokala, podobnie jak teorie spiskowe (będące też swoistymi fałszerstwami – być może fałszywymi formami wiedzy o świecie),

¹⁹ Wskaźnikiem negatywnego odbioru studiów kulturowych są popularne wśród dyżurnych komentatorów medialnych opinie takie jak ta: „Wystarczy rzucić okiem na spis tekstów publikowanych w ramach coraz bardziej burżuazyjnych «studiów kulturowych», żeby dołączyć do chóru krzyczącego «świat oszalał!»”. Zob. E. Brockes, *Taking the Mick*, „The Guardian” 15.01.2003. <http://education.guardian.co.uk/students/story/0,9860,875003,00.html> (13.04.2016).

²⁰ Zob. Redakcja „Lingua Franca” (red.), *The Sokal Hoax*, Lincoln, London 2000.

²¹ Autorka odnosi się do pojęcia *sousrature* (fr.) stosowanego przez Jacques’a Derridę, oddając je w języku angielskim jako *under erasure* [przyp. tłum.].

prowokuje do zadania pytania o status wiedzy, także tej wytwarzanej przez teoretyków kultury. Nie wykazuje ono jednak nieadekwatności studiów kulturowych, lecz raczej, tak jak teorie spiskowe, zwraca uwagę na to, że legitymizacja wiedzy nie może poprzedzać zapoznania się z danym dziełem. Studia kulturowe zbyt rzadko zajmują się tą problematyką. Mają natomiast tendencję do dystansowania się wobec takich pytań i kojarzenia ich, co zrozumiale, z atakami na ich prawomocność jako dziedziny nauki. Aby poznać bliski związek między studiami kulturowymi a „nieprawomocnymi” formami wiedzy takimi jak teorie spiskowe (w obu tych przypadkach mamy do czynienia z syntetycznymi dyskursami bazującymi na nieokreślonej liczbie źródeł; oba te przypadki budzą wątpliwości co do legitymizacji i instytucjonalizacji wiedzy), ryzykujemy podkopywanie autorytetu studiów kulturowych. Jednakże, co zostanie ukazane poniżej, studia kulturowe są podatne na ataki dotyczące ich prawomocności nie dlatego, że zawierają one w sobie jakiś wątpliwy element, lecz z tego powodu, iż każda wiedza, każda interpretacja opiera się na aporii legitymizacji. Jako „dyscyplina” (czy też inter- albo postdyscyplina) zrodzona na obrzeżach uniwersytetu, studia kulturowe charakteryzują się po prostu większą otwartością na pytania o legitymizację niż inne dziedziny nauki.

Dyskurs hiperrealistyczny

W tym miejscu, by oddać naturę relacji między studiami kulturowymi oraz innymi formami interpretacji, łącznie z teoriami spiskowymi, potrzebny jest pewien zwrot na poziomie teorii. Idąc tropem Baudrillardowskiego sformułowania, że hiperrealistyczne obrazy stają się „prawdziwsze niż rzeczywistość”, możemy powiedzieć, iż teorie spiskowe są „bardziej dyskursywne niż dyskurs”. Baudrillard opisuje, jak „kino popełnia plagiat na samym sobie i powiela się, przerabia swoją klasykę, na nowo ożywia własne pierwotne mity, stwarza remake’i niemych filmów doskonalsze niż oryginały itd.”²². Postmodernistyczne kino staje się bardziej kinowe niż dotychczas, poddając się obsesji produkowania idealnej repliki samego siebie. Mając w pamięci taki model, zacniemy rozumieć, w jaki sposób teorie spiskowe odróżniają się od innych dyskursów, potęgują ich problemy narracyjne, przyspieszają tempo oznaczania i semiozy, uwypuklają warunki ich zaistnienia. Tego rodzaju hiperrealistyczna operacja jest, jak wszystkie symulacje, wywrotowa ze względu na zawartą w niej sugestię, że wszystkie dyskursy „mogą być niczym więcej niż symulacją”²³. Innymi słowy, *teorie* spiskowe mogą sugerować, że wszystkie rodzaje interpretacji są zawsze tylko „teoriami”, że relacja między znakiem a jego desygnatem jest bezwzględnie związana z procesami wyobraźni, że każde twierdzenie o prawdzie transcendentnej opiera się na strategiach legitymizacji. Jak wynika z moich wcześniejszych odniesień teoretycznych w tym artykule, stosuję pojęcie Baudrillarda w sposób wyizolowany. Odnoszenie się do sposobów, w jakie hiperrzeczywistość odsłania mechanizmy „rzeczywistości”, ma sens tylko wtedy, gdy zacniemy się zastanawiać nad uprzywilejowanym statusem, jaki przyznajemy temu, co „rzeczywiste”. By uniknąć zbytniej romantyzacji przenikającej czasem myśl Baudrillarda, musimy uznać, że „rzeczywi-

²² J. Baudrillard, *Zły duch obrazu*, przekł. J. Niedzielska, „Film na Świecie” 401/2000, s. 44.

²³ Idem, *Simulations*, przekł. P. Foss, P. Patton, P. Beitchman, New York 1983, s. 38.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

ste” zachowuje możliwość stania się hiperrzeczywistym i w pewien sposób jest przez hiperrzeczywiste konstytuowane²⁴.

Do pewnego stopnia sam Baudrillard zachęca do takiego rozumienia. Pisze o swojej „próbie zakwalifikowania” form reprezentacji „prowadzących” do hiperrzeczywistości: „choć tego rodzaju rozróżnienia mają charakter jedynie formalny, przywołują one na myśl kolejne cząstki wynajdywane każdego miesiąca przez fizyków jądrowych. Nowo odkryte nie wypierają bynajmniej poprzednich, lecz budują wraz z nimi pewien ciąg, dołączając się do nich i zakreślając pewną hipotetyczną trajektorię”²⁵. Gary Genosko komentuje ten passus, zauważając, że słowa Baudrillarda zachęcają do odczytywania porządku symulacji jako „problematyki abstrakcyjnej”. Uważa on, że w ten sposób odwiedzie nas od „czytania fazowego i subsumptywnego”²⁶. Mącąc logikę tożsamości i przyczynowości przez prezentowany przez Genoskę postulat jednoczesności, możemy natknąć się na trop obustronnego skażenia rzeczywistości i hiperrzeczywistości. Hiperrzeczywistość, zamiast okazywać się bezsensowna, może odsłaniać warunek „rzeczywistości” – która musi być powtarzana, iterowana w innym kontekście – pozwalając na odróżnienie jej od przesadzonych „innych”. To właśnie tutaj znajduje się napięcie. Podobne napięcie – na co chciałabym zwrócić uwagę – jest obecne w związku pomiędzy dyskursami akademickimi, także tymi spod znaku studiów kulturowych, a teoriami spiskowymi. Teorie spiskowe ujawniają możliwość odczytania, uwidaczniają to, co inne dyskursy muszą czynić niewidzialnym (przez mechanizmy nieuznawania i delegitymizacji). Warunki umożliwiające dyskursom funkcjonowanie mogą być równie dobrze użyte do kwestionowania ich własnych fundamentów, a bliskość dyskursów akademickich i spiskowych umieszcza to ryzyko w kontekście publicznym.

Jednak, choć powyższe stosuje się do dyskursów naukowych w ogóle, to studia kulturowe mogą czerpać z teorii spiskowych pewien specyficzny walor, i to nie tylko dlatego, że to one są najbardziej predystynowane do badania takich zjawisk. Moglibyśmy na przykład dostrzec podobieństwo między samolegitymizującą się strukturą teorii spiskowych („prawda” jest w samym akcie opowiadania, często uznawanym za „niebezpieczny”) i tym, co Sokala tak bardzo odrzuca od studiów kulturowych. Sokal uznaje za szczególnie kłopotliwy obecny w teoriach kulturowych „relatywizm epistemologiczny”²⁷. Uważa, że jego wywód (mówiący o tym, że grawitacja kwantowa ma przełożenie na postępową politykę) został opublikowany w „Social Text”, bo był w zgodzie z podejściem redaktorów do społecznego (i naukowego) konstrukcjonizmu oraz bezkrytycznego populizmu. Jednak tekst ten nie znalazł się w czasopiśmie tylko dlatego, że zgadzał się z polityką jego twórców, ale także z tego powodu, że „Social Text” jest jednym z niewielu czasopism kulturoznawczych, w których teksty

²⁴ Baudrillarda teoria znaku najlepiej sprawdza się na poziomie reprezentacji: pewne warunki społeczno-ekonomiczne i estetyczne zdają się „uwalniać” symbol od jego „obowiązków referencyjnych”, choć przecież „wolność” ta zawsze dotyczy symbolu.

²⁵ J. Baudrillard, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, przekł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 8–9.

²⁶ G. Genosko, *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*, London 1994, s. 44.

²⁷ A. Sokal, *Revelation: A Physicist Experiments with Cultural Studies*, [w:] *The Sokal Hoax*, op. cit., s. 51.

przed publikacją nie muszą być recenzowane²⁸. Innymi słowy, czasopismo to możemy odbierać jako samolegitymizujące się. Powołując się na Larry'ego Laudana, Sokal twierdzi, że jego fałszywka rzuciła światło na kłamiwą naturę teorii krytycznych i kulturowych, które „zapożyczają wnioski z filozofii nauki i używają ich, by wesprzeć cały szereg kwestii społeczno-politycznych, do których wnioski te nie mają zastosowania”²⁹. Niemniej jednak obawy, jakie pojawiły się po prowokacji Sokala, wykraczały poza kwestie zapożyczania pojęć i włączania ich do nowych kontekstów, dotycząc systematycznego kwestionowania w ramach teorii krytycznych i kulturowych granic między nauką a innymi formami poznania³⁰.

Zinterpretuj to

Żeby dobrze zrozumieć konsekwencje bliskiej, być może hiperrzeczywistej, relacji między teoriami spiskowymi a studiami kulturowymi, musimy zauważyć, że: 1) teorie spiskowe są formami interpretacji i 2) jako takie prowokują pytania o naturę interpretacji. Pomocne w tym będą ustalenia Umberta Eco, nie tylko dlatego, że badacz ten pośrednio zajmuje się także teoriami spiskowymi, ale również z tego powodu, że dostarcza on jeszcze jednego przykładu obaw zbliżonych do tych, które wyrażali Showalter i Sokal. Przykład ten zaprowadzi nas ku dekonstrukcji i dekonstrukcjonistycznym studiom kulturowym.

Aby wytyczyć granice interpretacji, Eco stara się wykazać, że niektóre rodzaje odczytania możemy uznać za „nadinterpretację”. Nie jest jednak w stanie całkowicie zdefiniować różnicy dzielącej interpretację od nadinterpretacji, lecz opiera się na idei, że nadinterpretacja nie wytrzymuje porównania ze spójnością tekstu i nie jest społecznie akceptowana. A to właśnie wspólnota dostarcza „gwarancji co do faktów”³¹. Pod koniec swojego wywodu Eco ucieka się wręcz do stwierdzenia, że o ile trudno jest wychwycić dobrą interpretację, o tyle po prostu *da się rozpoznać*, że ma się do czynienia z nadinterpretacją lub interpretacją błędną. Eco skupia się na interpretacjach tekstów literackich i nie posługuje się pojęciem teorii spiskowych. Trop łączący nadinterpretację i teorię spiskową odnajdujemy w jego powieści *Wahadło Foucaulta*.

²⁸ A. Robbins, B. Ross, *Response: Mystery Science Theater*, [w:] *The Sokal Hoax*, op. cit., s. 55.

²⁹ A. Sokal, *Transgressing the Boundaries: An Afterword*, „Dissent” 43/1993, s. 93.

³⁰ Jednym z najbardziej oczywistych przykładów takiego wyzwania jest *Kondycja ponowoczesna*. W tekście tym Lyotard wskazuje na to, jak legitymizująca strategia nauki – w tym przypadku filozofii – opiera się na tym, wobec czego nauka stawia się w opozycji, czyli na wiedzy narracyjnej. „Myśl tak stanowcza, jak myśl Kartezjusza, nie może wyłożyć prawomocności nauki inaczej, niż za pomocą tego, co Valéry nazywał historią umysłu albo swojego rodzaju powieści pedagogicznej (*Bildungsroman*)”. Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 92. W przeciwieństwie do wiedzy narracyjnej „wypowiedź naukowa nie czerpie w żadnym stopniu swej ważności z faktu, że bywa przekazywana”. Ibidem, s. 84. Jednak takiej opozycji nie można ograniczać tylko do tych rodzajów wiedzy. Niesie to za sobą ryzyko nadmiernej homogenizacji wiedzy narracyjnej, jaką właśnie możemy zaobserwować w koncepcji Lyotarda. Dyskurs filozoficzny i tradycja przekazu ustnego plemienia Kaszinahua, dwa przykłady wiedzy narracyjnej podawane przez Lyotarda, łączy bardziej skomplikowana relacja. Jestem skłonna twierdzić, że związek między pewnymi „popularnymi” rodzajami wiedzy narracyjnej a wiedzą poddaną instytucjonalnemu procesowi legitymizacji, taką jak filozofia, może być równie problematyczny jak ten między nauką a wiedzą narracyjną.

³¹ U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przekł. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 141.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

Książka ta wyraziście opisuje, co oznacza nadinterpretacja i życie podporządkowane teorii spiskowej stworzonej przez samego bohatera i jednocześnie narratora oraz jego przyjaciół³². W *Wahadle Foucaulta* nadinterpretacja przybiera formę hermetycznego odczytania, które moglibyśmy obecnie nazwać teorią spiskową.

W swoich pracach teoretycznych Eco wykazuje, że nadinterpretacja zawiera w sobie dekonstrukcję. Stara się też przekonać, że połączenie hermetyczności/spiskowości z dekonstrukcją działa na niekorzyść dekonstrukcji. W tym celu (i w geście zbliżonym do uproszczenia charakterystyki studiów kulturowych w wydaniu Sokala) zmiękcza rozumienie dekonstrukcji, przedstawiając ją jako skierowany na czytelnika relatywizm szukający potwierdzenia każdej możliwej interpretacji. Widzi dekonstrukcję jako kontynuację projektu hermetycznego zgodnego z regułą: „uniwersalna analogia i sympatia, zgodnie z którą na zasadzie porównania i podobieństwa każdy przedmiot na świecie jest połączony z każdą inną rzeczą pod słońcem i z każdym innym elementem zaświatów”³³.

Eco sprzeciwia się dekonstrukcji, wskazując na rzekomo błędne odczytanie Peircowskiego pojęcia „nieograniczonej semiozy” przez Derridę (zgodnie z którym jest to proces, w którym jeden interpretant znaku może być *ad infinitum* przejmowany przez inny interpretant). Mocno optuje też za tym, by odróżniać „nieograniczoną semiozę” od nurtów hermetycznego i dekonstrukcyjnego (Eco uważa je za ekwiwalentne), gdyż ta pierwsza dopuszcza możliwość odrzucenia któregoś z odczytań, podczas gdy dwa ostatnie umożliwiają uznanie wszystkich interpretacji za prawomocne³⁴.

Redukuje też pytanie o interpretację do „zdroworozsądkowych” rozważań, twierdząc, iż teoria dekonstrukcji „do tego stopnia lekceważy oczywiste prawdy, że nikt rozsądny nie może pomijać tego milczeniem”³⁵. Peirce pochwalał semiotykę ukazującą raczej związki między znakami aniżeli „obecność” albo „rzecz jako taką”³⁶, mówiącą o tym, że „transcendentalne znaczenie nie pojawia się na początku procesu”, ale „trzeba je rozumieć jako potencjalny i nieostateczny koniec każdego procesu”³⁷. Ustalone uprzywilejowane rozumienie, jak wskazuje Eco, trudno jest wpisać w podejście dekonstrukcyjne nie dlatego, że zakłada ono relatywizm o niewystarczającym rygorze,

³² Pełniejszy opis obaw Umberta Eco dotyczących teorii spiskowych i dekonstrukcji można znaleźć w: C. Birchall, *Economic Interpretation*, [w:] R. Sibley, C. Ross (red.), *Illuminating Eco: On the Boundaries of Interpretation*, London 2004.

³³ U. Eco, R. Rorty, Ch. Brooke-Rose, *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indianapolis 1990, s. 24.

³⁴ Oferowany przez Eco opis dekonstrukcji jako rodzaju hermetyzmu nie broni się już na poziomie początkowych założeń. Myśl hermetyczna prowadzi nas w podróż wśród możliwych do rozróżnienia (choć irytująco tkanych) połączeń, podczas gdy dekonstrukcja radykalnie zmienia sposób postrzegania takiej podróży (może, dajmy na to, zachęcać nas do myślenia nie tylko o tym, co spaja, ale też o tym, co rozdziela łańcuch znaczeń). Nie jest to (możliwa do spełnienia) obietnica wiedzy albo znaczenia, które wynieść można z lektury. Poznanie nie jest po prostu obecne, a procesy wiedzotwórcze są odroczone i zróżnicowane przez brak zbieżności badanego obiektu. Nie „zbliżamy” się do znaczenia, nie wymyka się nam ono z rąk, lecz jest do tego stopnia strukturalnie zróżnicowane, że nie sposób myśleć o nim jak o obiekcie, który czekałby na odkrycie.

³⁵ Ibidem, s. 36.

³⁶ Ibidem, s. 37.

³⁷ Ibidem, s. 41.

ale z tego powodu, że według Derridy znaczenie jest zawsze podporządkowane odczuciu i różnicy. Krytyka dekonstrukcji w wykonaniu Eco może się obronić tylko wtedy, gdy nurt ten będziemy ujmować w sposób niesłychanie uproszczony. Moim zdaniem łącznik między dekonstrukcją a modelem hermetycznym/teoriami spiskowymi istnieje, ale nie do tego stopnia, który zakłada Eco. Ów łącznik wcale nie delegitymizuje ani teorii spiskowych, ani dekonstrukcji, lecz ukazuje dekonstrukcję jako formę myślenia, która (tak jak teorie spiskowe i potencjalnie studia kulturowe) rzuca światło na aporię legitymizacji, wiedzy i interpretacji.

Nie ma nic nadzwyczajnego w tym, że Eco wydaje sądy na temat interpretacji. Teoretycy kultury muszą mierzyć trafność interpretacji za każdym razem, gdy poszukują informacji w internecie, czytają gazetę, słuchają wypowiedzi w telewizji, recenzują artykuł naukowy czy oceniają pracę studenta. Ale próba wyznaczenia linii demarkacyjnej określającej granice interpretacji, jaką podejmuje Eco, jest nie do zrealizowania. Rozumienie niezagrożone błędem czy nadinterpretacją nie ma racji bytu ze względu na iterowalność. Rozdzielenie interpretacji od nadinterpretacji musi ignorować to, czym karmi się interpretacja i dzięki czemu jest w ogóle możliwa: repetycję, przeczepianie, cytowanie tekstu podlegającego interpretacji przy radykalnej nieobecności jego autora. Derrida pisze: „Owa cytowalność, podwojenie, czy też dwoistość, owa iterowalność znamię nie jest czymś przypadkowym, nie jest też jakąś anomalią, jest czymś [...], bez czego znamię nie mogłoby funkcjonować w sposób zwany «normalnym»”³⁸. Radykalna nieobecność autora, jego quasi-metaforyczna „śmierć”, oznacza, że jeśli odnosimy się do jego autorskiej intencji i kontekstu historycznego, to nie możemy osiągnąć całkowitej pewności ani ostatecznej interpretacji. Iterowalność oznacza, że interpretacja nie jest nigdy wysycona, kompletna, zamykająca zapotrzebowanie na inne spojrzenia. Geoffrey Bennington objaśnia, że „istnieje rozłam w jedności aktu pisania i czytania”:

„[...] owa luka między działającymi podmiotami «nadawcy» i «adresata» (a także w ramach tych podmiotów) zakłada co najmniej, że pisanie nie może w pełni «wyrzucić» myśli ani zrealizować zamysłu [...]. Śmierć autora [...] otwiera dzieło na różnicowane punkty przeznaczenia, ale jednocześnie nie pozwala mu na całkowite i pewne osiągnięcie któregośkolwiek z tych punktów: zakładana jedność tekstu, zaznaczona podpisem autora, musi zatem poczekać na czyjąś kontrasygnatę [...]. Lecz każdy określony adresat, a zatem i każdy akt czytania jest naznaczony taką samą «śmiercią», co oznacza, że każda kontrasygnata musi czekać na następne, bez końca, i że odczytanie nie jest ostateczne, ale zawsze ma nadejść wraz z pracą innego (ale nie Innego) – tekst nigdy nie zatrzymuje się, nie osiąga integralności, a jego znaczenie nie może być nigdy definitywnie odkryte ani wynalezione”³⁹.

Jeśli zgodzimy się z Eco, że nadinterpretacje są porażkami wynikającymi z przesady, to (nie poprzestając jak on na ich marginalizowaniu, wyśmiewaniu, odrzucaniu albo demonizowaniu) możemy je umieścić na kontinuum wraz z innymi porażkami (komunikacyjnymi) w rozumieniu Derridy (takimi jak niefortunne wypowiedzi per-

³⁸ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przekł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 392.

³⁹ G. Bennington, *Derridabase*, [w:] G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago–London 1993, s. 55–56.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

formatywne czy zagubione listy). Takie „porażki” nie są oczywiście niepowodzeniami w sensie ścisłym, bo bez nich nie można byłoby odnieść „sukcesu”, który – w naszym wypadku – oznacza interpretację z założenia skażoną błędem. Odnosząc się do wypowiedzi performatywnych, Derrida zwraca uwagę na rozumowanie J.L. Austina polegające na tym, że: „*negatywna ewentualność* [...] stanowi oczywiście możliwość strukturalną, a niepowodzenie – zasadnicze ryzyko rozważanych procesów; że następnie niemal *automatycznie i jednocześnie* – w imię jakiejś idealnej regulacji – wyklucza się owo ryzyko jako coś przypadkowego, zewnętrznego, coś, co nic nam nie mówi o zjawisku danego języka”⁴⁰. Eco, podobnie jak Showalter, nie zauważa, że nadinterpretacja może być narzędziem pomocnym w zrozumieniu istoty nadinterpretacji. Derrida pyta: „Czymże wobec tego jest powodzenie, kiedy możliwość niepowodzenia niezmiennie wyznacza jego ustrój?”⁴¹. Czym, moglibyśmy zapytać, jest interpretacja, skoro jej strukturę konstytuuje „nadinterpretacja”?

W jaki sposób dekonstrukcja problematyzuje interpretację idealizującą tekst, obiekt czy wydarzenie? Derrida wskazuje, że taka idealizacja jest wadliwa, ponieważ żadne interpretowane teksty ani wydarzenia nie są obecne całkowicie. Ze względu na nieredukowalny i niewyczerpywalny charakter możliwości zawsze pozostanie w tekście ukryty, przesłonięty „pierwiastek”, którego nie uda się odkryć i rozwikłać. Ten, jak go tu z braku lepszego określenia nazywam, pierwiastek to nie tajemnica, którą można by rozwikłać przy pomocy podejścia hermeneutycznego, ale raczej pielęgnowana nieobecność. Paradoksalnie implikacje tej nieobecności – czyli niemożliwość ostatecznej interpretacji – nie powstrzymują nas od interpretowania. Wręcz zachęcają do tego, by tworzyć kolejne odczytania. Interpretacja nigdy nie jest skończona z powodu owej dojmującej nieobecności, która dodatkowo popycha do podejmowania kolejnych prób.

Musimy zatem uświadomić sobie konsekwencje porażki interpretacyjnej, by uznać, że nadinterpretacja nie stanowi przeciwieństwa lub dewiacji interpretacji, ale jej warunek. Według mnie, aby być w stanie dokonać interpretacji czegokolwiek – aby przeanalizować to w oderwaniu od oryginalnego kontekstu – i korzystać z wolności, którą niesie ze sobą interpretacja, trzeba zasadniczo mieć możliwość korzystania z tej wolności w ramach radykalnej de- i rekontekstualizacji. A zatem nadinterpretacja jest motorem wolności interpretacyjnej. Interpretacji nie krępują żadne granice, które miałyby się wywodzić z jej samej istoty, lecz robią to instytucje mające nad nią władzę. By odrzucić czy zdyskwalifikować dane odczytanie, musimy przymknąć oczy na praktyki, które stosowaliśmy, gdy zatwierdzaliśmy inne „bardziej akceptowalne” interpretacje. Jeżeli interpretacja okazuje się pełna ekscesów ją warunkujących, to jej zakres może być ograniczony jedynie przez nadrzędne działania prawotwórcze i empiryczne.

Zasada ta wiąże się z ważnymi kwestiami dotyczącymi interpretacji w ogóle, a studiów kulturowych w szczególności. Po pierwsze, rzuca światło na aporię prawomocności (przede wszystkim na to, jak władza dyskursywna rządzi interpretacją). Po drugie,

⁴⁰ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, op. cit., s. 395.

⁴¹ Ibidem, s. 396.

zasada ta umożliwia dostrzeżenie polityki „poprzedzającej” każde kulturoznawcze odczytanie dowolnej praktyki bądź tekstu warunkującej jej polityczną akceptację. W ten sposób studia kulturowe mogą zacząć jawić się raczej jako radykalnie otwarta „dyscyplina”, jaką zresztą były u swoich źródeł i do czego mają szansę powrócić (mimo obaw wyrażanych przez niedawny zwrot przeciwko teorii w ramach tej dziedziny).

Studia kulturowe o teoriach spiskowych i jako teorie spiskowe

Choć studia kulturowe specjalizują się w zadawaniu pytań o naturze autorefleksyjnej – i zasadniczo chętnie badają polityczne implikacje dyscyplin akademickich oraz związane z nimi procesy kanonizacji i legitymizacji – to fundamentalne autorefleksyjne pytania, do jakich zmusza dekonstrukcyjne odczytanie teorii spiskowych, nie były w nich dotąd obecne. Nie chodzi mi tu o dobrze znaną perspektywę umieszczania siebie samego w ramach pola interpretacji ani o przyznanie, że moje cele i przesady kształtują moje rozumienie (choć i ona jest potrzebna), lecz raczej o autorefleksyjność co do samej możliwości interpretacji, o umiejętność wskazania własnych różnorodnych usytuowań (*positionality*), celów i przesądów. Obserwowany w ramach niektórych nurtów studiów kulturowych opór wobec teorii spiskowych i pytań wspomnianych powyżej (o warunki oraz możliwości interpretacji i polityki, o logikę komplementarności, o różne kwestie związane z dekonstrukcją i teoriami spiskowymi) daje nam do zrozumienia, że mamy do czynienia z martwym polem, takim jak to wokół samochodu. Stosuję tu pojęcie martwego pola w sposób celowy. Martwe pole wymaga uwagi za każdym razem, kiedy siadamy za kierownicą, a to, co ukrywa, może się momentalnie zmieniać. Dzięki temu kojarzy mi się ono z wyczuwalną w studiach kulturowych skłonnością do twierdzenia, że skoro szliśmy już „drogą” dekonstrukcji w latach 80. ubiegłego wieku, to dekadę później nie musimy obierać tej ścieżki. Stale zmieniające się obiekty w martwym polu dotyczą każdej kontrasygnaty. Możemy stworzyć ambitne ramy teoretyczne i stosować je do odczytywania praktyk i tekstów kulturowych, ale musimy pogodzić się z tym, że przedmioty naszej interpretacji zawsze będą wykraczać poza te ramy, i to w sposób niemożliwy do przewidzenia.

Takie martwe pole może wyrastać z pewnej paranoi studiów kulturowych na temat ich własnej prawomocności, ale brać się może też z niechęci do nadwątlenia ledwo wywalczonej legitymizacji, do ryzykowania tego, że studia kulturowe przestaną być uważane za *studia kulturowe*⁴². Świadomość działania takiego pola przekreślałaby łatwość uznania, że teoria spiskowa (albo inny dziwny, zwariowany, niespotykany, paranoiczny albo po prostu głupi tekst) jest poza obszarem zainteresowań studiów kulturowych – bo i takie oceny są już obecne, a umożliwiłaby to niezbywalna możliwość nadinterpretacji i paranoi. Sama taka decyzja byłaby chwiejna.

Teoretycy studiów kulturowych (tacy jak Fenster i Fiske) w przeciwieństwie do literaturoznawców (takich jak Showalter i Eco) nie podejmowali się otwarcie prób ścisłego rozgraniczenia nadinterpretacji od interpretacji. Jednakże pisząc o teoriach spiskowych przede wszystkim w kategoriach możliwego sukcesu politycznego, zbyt

⁴² G. Hall, *Culture in Bits*, op. cit.

BYĆ MOŻE MASZ PARANOJĘ...

rzadko brali pod uwagę swoje własne usytuowanie (własną legitymizację dyskursywną). Takie postępowanie stanie się zrozumiałe, jeśli prawdą jest to, co piszę powyżej o trudnościach z ustaleniem, czym tak naprawdę okazały się studia kulturowe w obliczu kwestionowania władzy dyskursywnej. Jak zatem możemy rozwijać studia kulturowe, by mogły one włączyć do analizy elementy błędne, paranoidalne, spiskowe, zamiast podejmować się ich kontroli, ograniczania, marginalizowania czy tępienia? Czy podjęcie takiego ryzyka – radykalnego otwarcia na możliwość nadinterpretacji i spiskowości (i innych „anomalii”) – prowadzić będzie do „studiów kulturowych” przypominających bardziej czy mniej studia kulturowe? A może i bardziej, i mniej: w końcu to „te same” studia kulturowe miał na myśli Stuart Hall, gdy mówił o inkluzywności koniecznej, by dziedzina ta pozostała elastyczna⁴³. Chociaż Hall odwoływał się raczej do interdyscyplinarności, a nie włączania tendencji paranoicznych do scenariusza inkluzji, to ideę elastyczności warto rozumieć szeroko. Ile warta byłaby taka elastyczność, gdybyśmy zaprogramowali jej kres? |

Chciałabym podziękować uczestnikom panelu „Deconstruction is/in Cultural Studies” zorganizowanego w ramach konferencji ACLA w San Diego za ich komentarze dotyczące mojej pracy.

Tłumaczenie z języka angielskiego: **Magdalena Czech**

⁴³ S. Hall, *The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees*, [w:] D. Morley, K.H. Chen (red.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London 1996, s. 150 i 263.

