

III. POGLĄDY I OPINIE

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

RÓŻNE OBLICZA WSPÓŁCZESNOŚCI

Niniejszy tekst pragnę poświęcić współczesności jako problemowi badawczemu rozważanemu przede wszystkim w antropologii amerykańskiej. Problem ten omawiałem wcześniej (Zaporowski 2010, 2013a, 2013b), ale lektura książki Paula Rabinowa i Anthony'ego Stavrianakisa *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry* (Rabinow, Stavrianakis 2013), jak też refleksja nad tym, co na temat współczesności przeczytałem gdzie indziej (Agamben 2010) i co sam napisałem, każe mi poczynić kilka poniższych uwag. W moim zamierzeniu mają one uzupełnić obraz współczesności, czyniąc go bardziej czytelnym. Zacznę od stwierdzenia, że Rabinow i Stavrianakis, a także ich partner w badaniach, Gaymon Bennett, podjęli się próby nie tyle typowych badań terenowych, ale eksperymentowania z obserwacją uczestniczącą, które cechowało się między innymi tym, że trudno było z góry określić postać i ramy takiej obserwacji. Co więcej, za obszar działania wybrali styk etyki i nauki, zaś wyzwaniem stała się możliwość współpracy przedstawicieli nauk przyrodniczych i humanistycznych. Problem polegał na sprawdzeniu, czy wspomniana współpraca świadczyć będzie o umiejętności grupy badaczy z różnych dziedzin wiedzy do sprostania tytułowemu „wymogom dnia” (ang. *demands of the day*), jakie pojawiają się na początku XXI wieku w zglobalizowanym świecie.

Owe „wymogi dnia” – wyrażenie użyte ongiś przez Maxa Webera i przywołane już we wcześniejszej pracy Rabinowa (2011) – wiążą się z rozwojem no-

wych gałęzi wiedzy, ale też uwikłaniem tejże wiedzy w problem bezpieczeństwa, w tym hakerstwa biologicznego, czy, szerzej, polityki zarządzania tą wiedzą. Pytanie bowiem brzmi: Czy jesteśmy świadomi konsekwencji manipulowania rzeczywistością biologiczną, chemiczną i fizyczną na najbardziej podstawowym poziomie, kiedy każdy z nas oraz nasze otoczenie, z którym wchodzimy w interakcje, składa się na ową rzeczywistość? Rabinow i jego partnerzy postanowili sprawdzić, na ile owo pytanie da się odnieść do współczesności. Z jednej strony – kiedy mowa o znaczeniu słowa „współczesność” w kontekście historycznym, które proponuje Rabinow – chodzi o „ruchomy stosunek” nowoczesności i tradycji, z drugiej zaś – o postawę, której nie można sprowadzić do postaw, których jest stosunkiem. Mamy zatem do czynienia z tworem relacyjnym w podwójnym sensie.

Problem polega na tym, jak uporać się ze współczesnością, nazywając ją jednocześnie stosunkiem i etosem. Nie jest to bynajmniej oczywiste od samego początku, takim dopiero się staje. Sam zresztą wahałem się między dwiema ewentualnościami, odnosząc definicję współczesności do innych słów amerykańskiego antropologa: najpierw uznałem, że współczesność należy traktować przede wszystkim jako stosunek (Zaporowski 2010), później zaś dopuściłem możliwość, aby uznać ją też za etos (Zaporowski 2013a, 2013b). Co więcej, wspomniana definicja może sugerować, że wymiar historyczny odniesiony jest równie dobrze do współczesności, co do nowoczesności. Nade wszystko zaś należy pamiętać, aby nie zniekształcać mimowolnie – poprzez odnoszenie definicji do innych treści, z którymi tworzy całość – oryginału, a jednocześnie dbać o efekt przekładu. Zestawiając powyższe uwagi razem, stwierdzam, co następuje: „Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu i nabierając już wymiaru historycznego” (Rabinow 2007: 2).

Opowiadając się za powyższą konstrukcją definicji słowa „współczesność” zaproponowanej przez Rabinowa uznaję, że słowo to jej autor traktuje jako element szczególnego słownika służącego do badań antropologicznych. Zanim jednak wskażę na pewien obszar jego zastosowania, przywołam inne ujęcie, które jest mu współczesne – w drugim znaczeniu słowa „współczesny”. Mam na myśli tezy włoskiego filozofa Giorgio Agambena opublikowane w tekście *Czym jest współczesność?* (Agamben 2010). Przede wszystkim pojawia się tu odwołanie do idei niewczesności Fryderyka Nietzschego, która ma oznaczać bycie „w sferze niespójności z terażniejszością i przesunięcia faz w stosunku do niej” (Agamben 2010: 16). Agamben przywołuje w związku z tym wachlarz stanowisk sugerujących tego rodzaju pęknięcie. Po pierwsze, pojawia się wiersz Osipa Mandelsztama *Wiek*, z roku 1923, w którym autor posługuje się wymowną figurą „strzaskanego kręgosłupa” zwierzęcia, które „z uśmiechem bezmyślnym” patrzy „wstecz”. Po drugie, problem patrzenia ujęty jest z punktu widzenia neurofizjologii, która poucza o widzeniu w ciemności. Ujęcie to służy uwadze, że „może uważać się za współczesnego ten tylko, kto nie daje się zaślepić światłom swoich

czasów i potrafi w nich dojrzeć stronę cienia, ukrytą ciemność” (Agamben 2010: 19). Po trzecie, wykorzystana zostaje nauka astrofizyki, wedle której ciemność rozgwieżdżonego nieba jest skutkiem oddalania się od nas galaktyk „z szybkością przewyższającą prędkość światła” (Agamben 2010: 20), tak że wysyłane przez nie światło nie może do nas dotrzeć. Po czwarte, Agamben (2010: 21) wykorzystuje figurę mody; sugeruje, że jesteśmy jedynie bardziej lub mniej „zgodni z modą”, gdzie ta ostatnia oznacza wyłącznie „chwile” pojawienia się pomysłu lub pokazu. Wreszcie po piąte, przywołana jest idea *arché*, dzięki której współczesność oznacza odnoszenie terażniejszości do przeszłości, szczególnie zaś – jej początków. Innymi słowy, w terażniejszości pierwotność trwa niczym „embrion (...) w tkankach dojrzałego organizmu, a dziecko w życiu psychicznym osoby dorosłej” (Agamben 2010: 23).

Wspomniane stanowiska, odniesione do wyjściowej idei niewczesności, mają nie tylko lub nie tyle wskazać na pęknięcie (kręgu), jakiego doświadcza osoba współczesna terażniejszości, ale nade wszystko uczynić pęknięcie koniecznym warunkiem rozumienia owej terażniejszości przez tę osobę. Dzięki niemu bowiem człowiek dystansuje się wobec bieżącego strumienia zdarzeń. Mogłoby się w związku z tym wydawać, że stanowisko Agambena jest bliskie stanowisku Rabinowa. Tak jednak nie jest, o czym informują nas amerykańscy antropologowie (Rabinow 2011; Rabinow, Stavrianakis 2013). Nie odwołując się do tych ostatnich stwierdzeń, co następuje. Agamben rozważa współczesność w kontekście relacji między terażniejszością a przeszłością, gdzie człowiek współczesny ma odczytywać terażniejszość na podstawie znaków przeszłości ujawniających się dzięki pęknięciu rdzenia terażniejszości. Jednak wspomniany człowiek nie ma kierować się własną wolą, ale koniecznością. Ta ostatnia zaś polegać ma na założeniu, że dzieje same do nas przemawiają, my zaś mamy możliwość ich „cytowania”, gdyż sytuacja wygląda tak, „jakby owo niewidzialne światło, którym jest mrok terażniejszości, rzuciło swój cień na przeszłość, a ta pod wpływem snopa cienia stawała się zdolna odpowiedzieć ciemnościom godziny” (Agamben 2010: 25). Owa nie tyle teleologiczna, ile teologiczna – w kontekście między innymi figury „czasu godziny” i Mesjasza (Agamben 2010: 24) – perspektywa nie może być zgodna z antropologicznym nastawieniem, w ramach którego szczególne, niewczesne powiązanie tego, co przeszłe, i co obecne ma swe źródło nie w dającej się określić zewnętrznej sile dziejów czy przeznaczenia, ale w dociekaniach badacza, które nie ograniczają się do pola woli. Co więcej, w kontekście idei przylegania dociekania owe prowadzone mogą być „samotnie”, ale nie „same-mu” (Rabinow 2007: 49). Choć zatem myśli Agambena i Rabinowa przecinają się przynajmniej w dwóch punktach – przywołanej idei Nietzschego oraz genealogicznych/historycznych badaniach Michela Foucaulta – to będące ich efektem rozumienie współczesności lokuje się w niewspółmiernych obszarach.

Solidaryzując się ze stanowiskiem Rabinowa – wraz ze wszystkimi uwagami krytycznymi na jego temat (Zaporowski 2010, 2013a, 2013b) – ale też wskazując

na problematyczność i różnorodność ujęć kategorii współczesności, powrócę do wyzwania, wobec którego stanął amerykański antropolog i jego partnerzy. W jednym z artykułów (Zaporowski 2013a) odniosłem się między innymi do pewnego projektu antropologicznego, który był częścią badań nad ludzkim genomem, a w szczególności dotyczył mapowania haplotypu. W ramach tych badań uruchomiono wspomagający je program dotyczący problemów etycznych, prawnych i społecznych w genetyce (ELSI). Do tychże badań odnieśli się też we wspomnianej książce Rabinow i Stavrianakis. Wskazali oni na kłopotliwy status badaczy społecznych, którzy pełnili w ramach badań nad ludzkim genomem rolę pomocniczą i stanowili grupę zewnętrzną wobec trzonu, jaki stanowili „przyrodnicy”. Celem amerykańskich antropologów było odegranie istotnej roli w projektach, w ramach których zagadnienia nauk przyrodniczych i technicznych spletałyby się z zagadnieniami, między innymi, etycznymi. W tym też sensie mowa była raczej o eksperymencie niż tradycyjnych badaniach terenowych, gdyż zagadnienie było nowe i miało nieprzewidywalne konsekwencje.

Oba projekty finansowane były przez Kongres Stanów Zjednoczonych za pośrednictwem Narodowej Fundacji Nauki (NSF). Rabinow uczestniczył w projekcie bioinżynieryjnym w Centrum Badawczym Inżynierii Biologii Syntetycznej (SynBERC), skupiającej biologów i inżynierów z ośrodków ze Wschodniego i Zachodniego Wybrzeża jako kierownik jednego z jego oddziałów, zajmującego się pragmatycznym wymiarem badań (ang. *human practices*). Z kolei Stavrianakis uczestniczył w projekcie Badań nad Integracją Społeczno-Techniczną (STIR), który stanowił część aktywności Centrum Nanotechnologii w Społeczeństwie (CNS) na Stanowym Uniwersytecie Arizony. Zadaniem amerykańskich antropologów było zaprojektowanie i zanalizowanie procesu szczególnej współpracy, w tym sprawdzenia sposobów prowadzenia badań nad etyką biologii i nowych technologii oraz poszukiwania etycznego i antropologicznego wymiaru badań terenowych.

Jednakże w trakcie tego eksperymentu okazało się, że współpraca, o jakiej myśleli amerykańscy antropologowie, załamała się. Zasadniczym powodem było rozejście się celów, ku którym kierowały się obie grupy. O ile dla biologów i inżynierów fundamentalne znaczenie miała komercjalizacja nauki oraz poprawa stanu zdrowia, o tyle antropologowie kładli nacisk na stan prosperowania, będący formą lub pochodną Arystotelejskiego stanu błogości albo eudajmonii. Pomimo tego, że dla tych ostatnich wspomniany stan nie miał być rozpatrywany wyłącznie w wymiarze etycznym, doszło między obu grupami do zwania. Niewspółmierność celów objawiła się w ten sposób, że biologowie i inżynierowie traktowali cel etyczny (prosperowanie) jako całkowicie rozłączny z celami praktycznymi (komercjalizacja i stan zdrowia). Tego rodzaju nastawienie stanowi zresztą kolejne potwierdzenie nie tylko rozejścia się – aby użyć słownika Jerzego Kmity – sfer symbolicznej i techniczno-użytkowej kultury, ale także zanikania waloryzowania tej ostatniej przez tę pierwszą. W grę wchodzi też podporządko-

wanie sfery techniczno-użytkowej (technologicznej) innej niż dotąd sferze symbolicznej. W każdym razie skutkiem było zdystansowanie się biologów i inżynierów wobec działań antropologów.

Elementem tego procesu było zmuszenie Rabinowa do rezygnacji z funkcji kierownika wspomnianego oddziału centrum badawczego, a w dalszej kolejności do konfliktu z nowym szefem tegoż oddziału, który skierował jego prace na inne tory. W dalszych częściach książki amerykańscy antropologowie piszą szerzej o atmosferze wypierania poważnej dyskusji dotyczącej etyki i bezpieczeństwa biologicznego z przestrzeni publicznej. Atmosfera ta obecna była w mediach, na sympozjach naukowych, a nawet w pracach jednej z komisji prezydenckich (ds. bioetycznych). Szczególnie niepokojąco w kontekście polityki finansowania nauki w Stanach Zjednoczonych brzmi opis zachowań badaczy (w r. 2011), którzy nie mieli odwagi publicznie mówić o tłumieniu wolnej debaty, gdyż „nie gryzie się ręki, która karmi” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 68). To z kolei wywołało u badaczy prowadzących obserwację uczestniczącą poczucie szczególnego zmieszania, które Foucault określał jako *stultitia*. Jako stan emocjonalny ma ono charakter negatywny i uniemożliwia zdystansowanie się wobec problemu, który je wywołał.

Owa sytuacja miała dwie zasadnicze konsekwencje. Jedną było wycofanie się Rabinowa i jego współpracowników z badań, drugą – przemyślenie strategii podejmowania badań antropologicznych. Z jednej strony chodziło o uwolnienie się od owładnięcia przez problemy terenu i nabranie koniecznego dystansu. Z drugiej strony, ów dystans umożliwić miał podejście do problemu w nowy sposób, którego centralnym elementem stała się obserwacja uczestnicząca drugiego rzędu. Polegała ona między innymi na narracyjnej analizie doświadczenia w terenie, prowadzącej ku wyodrębnieniu układów pojęć zwanych artefaktami o postaci podwójnych powiązań, dzięki którym można było w sposób pozbawiony emocji zdiagnozować pole dotychczasowych badań, tak aby podjąć kolejne kroki. Powiązaniem tymi były: 1. współpraca i miara lub cel badań, 2. *Bildung* i metoda badań oraz 3. naprawa i rekonstrukcja. Posługiwanie się tymi narzędziami (artefaktami), które okazały się szczególnymi instalacjami intelektualnymi, polegało na porównywaniu ich składników, tak aby zidentyfikować miejsca załamania zdarzających się w trakcie minionego eksperymentu (obserwacji uczestniczącej).

Stwierdziwszy, że należało zarzucić współpracę (aby ochronić swoją miarę/cel, jaką było prosperowanie), oprzeć się metodzie badawczej technologów (aby zachować *Bildung*) i zrezygnować z naprawy sytuacji w terenie (aby nie zmarnować szansy na rzeczywistą rekonstrukcję, czyli odnowę nauki), amerykańscy antropologowie przystąpili do kolejnego etapu obserwacji uczestniczącej drugiego rzędu, czyli organizowania badań w Internecie poprzez stworzenie sieci stron służących dyskusji nad rolą etyki (i zagadnień pokrewnych w nauce), jak też udzielania się w przestrzeni rzeczywistej, w tym w pracach jednej z agend rządowych. To na tym etapie pojawiła się szczególna atmosfera niechęci, o której

pisałem wyżej. Jednocześnie Rabinow i jego partnerzy byli świadomi, że praca badawcza nie polega wyłącznie na rejestracji danych. W tym kontekście – dzięki między innymi Jamesowi Faubionowi – dokonali rozróżnienia na to, co obecne (ang. *present*), faktyczne (ang. *actual*) i współczesne (ang. *contemporary*). Pierwsze odpowiada zastanej sytuacji zaobserwowanej przez etnografa, drugie – jej problematyzacji albo uczynienia jej wyzwaniem, wreszcie ostatnie – analizie antropologicznej. Wskazali zatem na ten element, który wzbogaca obszar badań zakreślony przez parę „etnografia – antropologia”. Otóż to, co faktyczne, stało się możliwe do wyróżnienia dzięki omawianemu eksperymentowi, którego istotny element stanowiła faza pęknięcia; to ona pozwoliła na identyfikację fazy problematyzacji, czyli wyłuskania z tego, co obecne znaczących składników.

Tego rodzaju nastawienie pozwoliło amerykańskim antropologom – po pracowaniu terenu pierwotnego (biologii syntetycznej i nanotechnologii) i wtórnego (wejścia w sferę publiczną, zarówno rzeczywistą, jak i wirtualną) – na ustalenie problemów utrudniających dokonanie rekonstrukcji nauki, o której onegdaj pisał John Dewey. Mając na myśli „pracę rozwijania (...) narzędzi intelektualnych (...) które skierują badania na głęboko i w pełni ludzkie – czyli moralne – fakty obecnej sceny i sytuacji” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 85), amerykański filozof zdawał sobie wówczas sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niosło wskazane przeze mnie wyżej wyalienowanie się sfery technologicznej w jej wymiarze czysto instrumentalnym. Odwołując się zatem do słów Deweya, Rabinow i jego partnerzy zidentyfikowali to, co nazwali konfiguracjami faktycznej niezgodności: sposobu interwencji, miary nauki i przedstawień. Owe układy służyć miały ukazaniu przedmiotu badań antropologii w jego jednoczesnej faktyczności i problematyczności. Pierwszy pokazywać miał, jak radzić sobie z sytuacją zablokowanej współpracy, drugi dotyczył samoidentyfikacji nauki, wreszcie ostatni – ukazania *anthroposa* w różnych, często niewspółmiernych kontekstach: bio-władzy, ludzkiej godności czy syntetyczności (*anthroposa*). Jednocześnie jednak okazało się, że zasadniczy cel, jakim miała być rekonstrukcja nauki okazał się – przynajmniej obecnie – niemożliwy do osiągnięcia.

Dopiero w tym momencie możliwe jest przejście z tego, co faktyczne, do tego, co współczesne. Mowa tu o drodze (w sensie topologicznym, ale też biochemicznym), która do tej pory biegnąc w bliskiej przeszłości okazywała się ciągłym przekształcaniem doświadczenia: od terenu, poprzez wycofanie się z niego, wejście w sferę publiczną, po odnalezienie konfiguracji niezgodności. Jednocześnie fenomenologiczne i nie-metodyczne nastawienie ma pozwolić amerykańskim antropologom, aby przedmioty doświadczenia konstituowały się i przekształcały w trakcie tego procesu (nie zaś były dane lub skądś wydobywane). Na tym też polega ujęta w podtytule logika badań antropologicznych. Nie ma ona charakteru formalnego; jest procesualna, unika „ustalonych kryteriów”, wykorzystuje „zmiennosć standardów i form”, pozwala na „inne sposoby wierności [rzeczywistości – A.Z.] i inne postaci prawdy” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 100).

Współczesność z kolei ma odnieść badacza do bliskiej przyszłości, czyniąc z tego, co obecne rodzaj horyzontu, który bezustannie zamyka się za nim, jednocześnie umożliwiając dostrzeżenie tego, co w kategoriach pojęciowych uchwyci przed sobą. W tym sensie antropolog musi sprostać tytułowemu wymogom dnia, czyli słuchać swego demona, który nad nim panuje. Jednakże nie ma już mowy o figurze Webera, ale parze: ducha opiekuńczego (ang. *daemon*) i złego ducha (ang. *demon*). Oba duchy pozostają w zwarciu, stawiając badacza przed bezustannym wyzwaniem opierania się drugiemu dzięki odwoływaniu się do pierwszego, gdzie na plan pierwszy wysuwa się zajęcie postawy, aspekt działania, na przykład oparcie się byciu zbyt otwartym w terenie albo zastąpienie samotnej pracy współpracą. Czy to pozwala jednocześnie na przejście od tego co, aktualne, do tego, co współczesne? Rabinow i Stavrianakis piszą, że to ostatnie ma być dostępne dzięki formom narracyjnym, takim jak komedia, tragedia czy patos, i polegać na pojęciowym przekształcaniu dotychczasowych konfiguracji niezgodności, tak aby w bliskiej przyszłości przedstawiać nowe (złożone) przedmioty. Celem ma być w tym kontekście nie dokonanie Deweyowskiej rekonstrukcji, ale wypracowanie innej postaci prawdy (co postulował wcześniej Foucault).

Problem polega tym, że amerykańscy antropologowie przyznają, że nie są jeszcze gotowi, aby taką postać przedstawić. Jednakże wskazują pewien kierunek, który uznają za obiecujący. Odwołując się do figury nastroju zauważają, że przybiera on różne formy, czyli pozwala na patrzenie na przedmiot dociekań z różnych punktów widzenia, z czego mają zdawać sprawę wspomniane środki narracyjne. Na pytanie, co stanowi ów przedmiot dla antropologa, odpowiedź brzmi, że jest nim to, co faktyczne. Czy można by zaś od tego czegoś uciec, na co wskazywałyby opisywane wyżej doświadczenia amerykańskich badaczy terenowych bądź tych, którzy pełnili rolę pomocniczą w wielkich projektach badawczych? Bynajmniej. Rabinow i Stavrianakis nawołują: „Nie masz prawa gardzić tym, co faktyczne” (Rabinow, Stavrianakis 2013: 107), a nawołanie owo jest echem słów Foucaulta piszącego o tym, co obecne. Dzięki temu ruchowi nie tyle pozbywają się wspomnianego elementu, ile pozwalają na zajęcie wobec niego odmiennej niż dotąd postawy (etosu), która bliska jest wspomnianemu nastrojowi. W ten sposób to, co faktyczne jest problematyzowane na nowo, ten zaś akt umożliwia otwarcie bliskiej przyszłości. Antropologia współczesności polega zatem na ustalaniu relacji między tym, co faktyczne, a zajętą wobec niego postawą, gdzie postawa ta z kolei zakłada ścieranie się dwóch wspomnianych duchów. W pewnym sensie zatem okazuje się, że amerykańskim badaczom udało się przedstawić możliwość wypracowywania różnych postaci prawdy. Tym samym pokazali, w jaki sposób antropolog jako badacz potrafi wykroczyć twórczo poza ograniczające ramy nauki czy technologii.

Obraz kreślony przez Rabinowa i Stavrianakisa jest przynajmniej dwuwymiarowy. Z jednej strony postulują oni etyczny wymiar perspektywy badawczej i, szerzej, obywatelskiej. Są świadomi nie tylko szans, ale i zagrożeń wynikających

z rozwoju nowych nauk (biologii syntetycznej czy nanotechnologii), szczególnie kiedy rozważana jest manipulacja tych nauk światem nas otaczającym, jak i nami samymi. W tym sensie pytanie o *anthroposa* nie może ograniczać się do rozważania relacji między *logosem* a *biosem*; musi też odnosić się do związku między *logosem* a *etosem*. Ów ostatni związek jest o tyle istotny, że nie lekceważy roli postaw propozycjonalnych oraz będących ich odniesieniami wartości, co sprawia, że rozważając naukę antropologowie współczesności w zgrabny sposób łączą tradycję amerykańskiego (neo)pragmatyzmu i europejskiego (kontynentalnego) antynaturalizmu. Z drugiej strony, na uwagę zasługuje specyficznie nie-metodyczne podejście do problemu badawczego. Odwoływanie się do logiki rozumianej jako proces bezustannego odnawiania, przekształcania i zakreślenia pola analizy sprawia, że badacz widziany jest jako elastyczny podmiot, który kontrolując swoją narrację ma potencję jej przepracowywania. Zwracam tu szczególną uwagę na ciąg „to, co obecne – to, co faktyczne – to, co współczesne”, jak i mającą postępujący charakter refleksyjny obserwację uczestniczącą. W tym sensie ciekawe jest przywoływanie myślowej tradycji Heraklitejskiej (w szerokim tego słowa znaczeniu) przy jednoczesnym trwaniu przy antropologicznym nastawieniu wobec pola badań, wraz z nieusuwalną i mającą charakter realny relacją „swój – obcy”.

Kończąc stwierdzę, że współczesność ma różne oblicza nie tylko ze względu na wielorakie jej ujęcia, ale też drogi prowadzące do nadawania coraz to nowej postaci prawdy tego, co współczesne, przez Rabinowa i jego współpracowników. Polem, na którym rozwija się każda z tych dróg jest nie tyle nauka, etyka czy *anthropos*, ile szereg relacji łączących te elementy, gdzie relacje owe ulegają bezustannej fluktuacji w ciągu następujących po sobie układów czasoprzestrzennych. Nie redukując analizy owych dróg do postulowanej przez Rabinowa i Stavrianakisa logiki o charakterze fenomenologicznym i nie-metodycznym (choć nie lekceważąc jej) i pamiętając o swych wcześniejszych uwagach krytycznych, szczególnie w odniesieniu do problemu hybrydy (Zaporowski 2013a) i kultury (Zaporowski 2013b), uważam, że splatanie czy zderzanie ze sobą różnych postaw w trakcie dociekań ma znaczenie fundamentalne. Jednocześnie, jak postuluję, postawa „za” i „przeciw” badacza reprezentują nie, odpowiednio, ducha opiekuńczego i złego ducha, ale dwie z wielu postaw, dzięki którym problematyzowanemu zagadnieniu nadawane są coraz to inne, ale zawsze możliwie spójne oblicza.

LITERATURA

Agamben G.

2010

Czym jest współczesność?, w: G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: W.A.B., s. 15-25.

Rabinow P.

2007 *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.

2011 *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Rabinow P., Stavrianakis A.

2013 *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*, Chicago, London: University of Chicago Press.

Zaporowski A.

2010 *Kultura – ruchomy cel*, „Lud” 94, s. 367-375.

2013a *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*, „Studia Kulturoznawcze” 1 (3), s. 125-143.

2013b *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*, „Lud” 97, s. 175-194.