

II. ARTYKUŁY

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

KULTURA W ŚWIETLE AMERYKAŃSKIEJ ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI

W pierwszej dekadzie XXI wieku antropologowie amerykańscy, Paul Rabinow, George E. Marcus, James D. Faubion i Tobias Rees, postawili tezę, zgodnie z którą minął czas kultury jako ograniczonej całości, stanowiącej przedmiot dociekań antropologicznych, a jednocześnie w mocy pozostaje identyfikowanie szczególnej własności rzeczywistości, którą oddaje przymiotnik „kulturowa”. Teza ta była pochodną rozważań wspomnianych myślicieli na temat antropologii współczesności, której podstawy zarysował pierwszy z nich. Rozważania wspomnianych badaczy sytuowały się w ramach dziedzictwa tak zwanego zwrotu tekstualnego w antropologii, który między innymi za sprawą Rabinowa i Marcusa dokonał się w latach 80. XX wieku. W niniejszym artykule odnoszę się do wspomnianej tezy sugerując, że rezygnacja z identyfikowania kultury na rzecz tego, co kulturowe, jest wyrazem niekonsekwencji, co nie znaczy, aby należało używać terminu „kultura” w sposób, który sugeruje odrębną całość, o jakiej pisali wspomniani antropologowie.

Współczesność i nowoczesność

Współczesność jest przedmiotem badań szczególnego nurtu antropologii amerykańskiej. Wedle definicji Rabinowa:

Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etos, który nabiera już wymiaru historycznego (Rabinow 2007: 2).

Autor ten rozróżnia przede wszystkim dwa sposoby rozumienia słowa „współczesność” w języku angielskim. Pierwszy nie ma konotacji historycznych, zdaje zaś sprawę ze współwystępowania zdarzeń czy osób. Mówi się wówczas, na przykład, że Adolf Dymsha był współczesnym Eugeniusza Bodo. Z kolei drugi sposób rozumienia omawianego słowa zakłada wymiar historyczny, w ramach którego to, co dzisiejsze (współczesne właśnie) odniesione jest do tego, co nowoczesne w celu, jak pisze Rabinow, jednoczesnego zrównania i odróżnienia obu elementów (Rabinow 2007: 2). Amerykański antropolog przyjmuje zatem, że w obu przypadkach mowa o postawach.

Współczesność staje się miarą nowoczesności, zdając sprawę z jej kondycji (kondycji tego, co nowoczesne) w wyznaczonych przez „nieodległą” przeszłość i przyszłość ramach (przestrzeni nieliniowej) tego, co dzisiejsze. Uderzające są tu dwie charakterystyki. Po pierwsze, chodzi o ujmowanie współczesności w kategoriach relacyjnych: jest ona ruchomym stosunkiem. Po drugie, nowoczesność widziana jest w równie relacyjnych kategoriach, gdyż poprzez „filtrowanie” przez współczesność sama nabiera wymiaru historycznego. Pojawia się jeszcze jeden element, a mianowicie to, czym dla Rabinowa jest nowoczesność. Przede wszystkim – wspominam o tym wyżej – mowa jest o postawie (albo formacji). Mówiąc ściślej, amerykański antropolog ma na myśli opowiadanie się za, dążenie czy pozytywny stosunek do tego, co nowe. Czy jednak postawa nowoczesna tylko do tego zagadnienia się ogranicza? Aby na to pytanie odpowiedzieć, muszę przywołać myśl Michela Foucaulta, jednego z duchowych ojców Rabinowa, którego tekst odwołujący się do nowoczesności jako etosu jest wspomniany w książce autora definicji współczesności.

W swym artykule *Czym jest Oświecenie?*, stanowiącym swoistą polemikę z o dwieście lat wcześniejszym tekstem Immanuela Kanta *Co to jest oświecenie?*, Foucault podejmuje zagadnienie samodzielności posługiwania się rozumem przez człowieka, rozważane przez pruskiego filozofa. W tym kontekście interpretuje słowa tego ostatniego jako wyrażające „refleksję nad «dzisiaj» jako różnicą w historii i jako motywem szczególnego filozoficznego zadania” (Foucault 2000: 282). Ta konstatacja pozwala francuskiemu myślicielowi wprowadzić do gry fundamentalne zagadnienie. Refleksja Kanta ma, zdaniem Foucaulta, umożliwić mówienie o postawie nowoczesnej. Tym samym autor *Czym jest Oświecenie?* nie rozważa nowoczesności jako epoki, którą można by odróżnić od przednowoczesności i ponowoczesności. Jako postawę rozumie on „sposób ustosunkowywania się do aktualności, dobrowolny wybór, podejmowany przez niektórych, i wreszcie sposób myślenia i odczuwania, a także działania i zachowania, który zarazem oznacza przynależność i jawi się jako zadanie” (Foucault 2000: 283). Sposób ten opisany jest w dwóch krokach: pierwszym zdającym sprawę z perspektywy indywidualum i drugim – z perspektywy bardziej ogólnej.

Najpierw zatem autor cytowanego artykułu odwołuje się do Charlesa Baudelaire’a, dziewiętnastowiecznego francuskiego poety i krytyka sztuki, postaci klu-

czowej dla uchwycenia interesującego Foucaulta odniesienia słowa „nowoczesność”. Na stanowiącą to odniesienie postawę składa się: 1. „zerwanie z tradycją, poczucie nowatorstwa, upajanie się upływającą chwilą” (Foucault 2000: 283); 2. wyjście poza terażniejszość, aby „uchwycić to, czym jest” (Foucault 2000: 285), czyli chęć jej ogarnięcia, nie zaś bycie ogarniętym przez nią, co notabene „ma charakter ironiczny” (Foucault 2000: 284); 3. dystans wobec siebie, jako czegoś, co jest „strumieniem upływających chwil” (Foucault 2000: 284) i 4. niezgoda na to, „iżby owa ironiczna heroizacja terażniejszości, przeobrażenie jako skutek gry wolności z tym, co rzeczywiste, oraz ascetyczne kreowanie samego siebie mogło nastąpić w samym społeczeństwie czy państwie” (Foucault 2000: 285), jako że ta postawa jest domeną sztuki.

W następnym kroku Foucault daje do zrozumienia, że interesująca nas postawa nie jest wyłącznie związana z historycznie zakreślonym oświeceniem jako zespołem zasad. Zdający sprawę z bycia oświeconym etos ma oznaczać – niezależną od danej epoki – „permanentną krytykę naszego historycznego bytu”. Etos ów widziany jest jednocześnie w kategoriach negatywnych i pozytywnych. W kontekście pierwszych należy unikać „szantażu” oświecenia jako epoki właśnie i mieszania humanizmu jako „zbioru tematów” z oświeceniem jako zdarzeniem. W kontekście drugich należy ów etos traktować jako postawę graniczną, czyli zakładającą, w przeciwieństwie do stanowiska Kanta na temat wolności, możliwość wykraczania w ramach krytyki poza ustalone granice. Należy też praktykować eksperymenty ujmując człowieka, a raczej dokonującą się w wyniku krytyki i w czasie zmianę, w kontekście jego aktualności i indywidualności, nie zaś ogólnych programów „innego społeczeństwa”, „innej kultury”, mających złowrogie konsekwencje. Owym dwóm elementom towarzyszy trzeci. Chodzi o ewentualny zarzut o cząstkowość i przygodność takiej pracy. Foucault proponuje, aby pracy tej nadać ogólność (inaczej rozumianą niż wskazane zostało to przed chwilą, gdyż zakładającą historycznie określoną kontekstowość, nie zaś powszechność), systematyczność, jednorodność oraz stawkę (rozumianą jako walkę o autonomizację jednostki) (Foucault 2000: 286-291).

Ów Foucaultiański program w sposób niedwuznaczny wiąże nowoczesność ze współczesnością (oddaną za pomocą słowa „teraźniejszość”, którego znaczenie bliskie jest temu, wspomnianemu przez Rabinowa w kontekście jego wymiaru historycznego). Ta pierwsza byłaby punktem odniesienia swoistej postawy cechującej się wycuciem nowości, chwilowości, ironii (czy szerzej dystansu), wreszcie poetyckości czy też estetyczności (albo estetyki). Nie dziwi też fakt, że rzeczona postawa nie jest ujmowana w kategoriach epoki historycznej, choć ma charakter czasowy. Dana osoba jest nowoczesna o tyle tylko, o ile wykonuje pracę krytyczno-historyczną przekształcając siebie w odniesieniu do upływającego przedziału czasu zwanego terażniejszością (czy współczesnością). Dana epoka, choćby było nią oświecenie, nie ma tu większego znaczenia (albo ma znaczenie

drugorzędne). W tym kontekście można by sądzić, że perspektywa Rabinowa pokrywa się z tą, którą reprezentuje Foucault. Czy jest tak rzeczywiście?

Kiedy Rabinow pisze o przedstawicielach dwudziestowiecznych ruchów, które określały się jako nowoczesne (modernistyczne), uznaje, że mieli obsesję na punkcie „tego, co nowe”. Miało to związek z uprawianiem filozofii historii w kategoriach „nieuchronnego ruchu”. Przedstawiciele ci uznawali, że na wzór pojęcia kultury, epoki historyczne cechowały się „jednością, która łączyła rozmaite domeny praktyki i doświadczenia w całość o charakterze jeśli nie jednolitym, to przynajmniej spójnym” (Rabinow 2007: 2). Jednakże wobec utraty zaufania w takie, wedle słów Rabinowa, byty ontologiczne, jak kultura, epoka czy postęp, również nowoczesność stała się przedmiotem krytyki. Efektem tego było zwrócenie się ku takim cechom, jak przygodność, niezgodność, zróżnicowanie warstw pod powierzchnią jedności. W tym właśnie miejscu doszło do odejścia od myślenia o nowoczesności w kategoriach epoki, przyjęto za to współistnienie w wielu obszarach elementów nowych i starych „w różnorodnych konfiguracjach i odmianach” (Rabinow 2007: 2). Co więcej, zaniechano ujmowania tego, co nowe (w domyśle nowoczesne), jako elementu dominującego w takim układzie (złożonym), zaś tego, co stare, jako elementu rezydualnego. Jednocześnie współczesność właśnie miała stać się wedle Rabinowa miejscem czy też terenem badań nad wielorakimi relacjami zachodzącymi między oboma elementami.

Pojęcia elementu dominującego i rezydualnego zostały przez Rabinowa zażyczone od walijskiego marksisty, czołowego przedstawiciela brytyjskich studiów kulturowych, Raymonda Williama, który wyróżnia też trzeci element – emergentny. Ten ostatni zostaje wykorzystany przez cytowanego antropologa współczesności, aby odsłonić inny aspekt omawianego układu. Oto antropologia nie ma odnajdywać na wspomnianym terenie badań reprodukcji danych form, na przykład wspólnot czy obyczajów, które trwają „poprzez instytucje, pracę symboliczną, relacje siły czy bystrość rozumu” (Rabinow 2007: 3). Jako nauka (antropologiczna) nie powinna zatem wykorzystywać starego słownika biologicznego (wedle Foucaulta modelowego w oświeceniu), na którym nauka ta od początku bazuje. Zadaniem antropologii (współczesności) staje się analiza elementów emergentnych, mających jednocześnie charakter niepowtarzalny, nieciągły, niestały. Mamy tu zatem do czynienia z przesunięciem akcentu w badaniach antropologicznych, które w swej wersji klasycznej skupiały się na tym, co rezydualne. Jednocześnie relacje między trzema składnikami wspomnianej triady nie są z góry przesądzone. Tak oto, na przykład, Faubion ujmuje element emergentny jako „pochodną [elementu – A.Z.] rezydualnego i dominującego” (Rabinow i in. 2008: 94) uwikłanych we współczesną relację przemocy. Należy jednak pamiętać, że wszystkie trzy rozważane są w kategoriach zdarzeń (ang. *events*). Jako takie zatem odsłaniają możliwie niski poziom praktyk społecznych, wciąż aktualny w badaniach etnograficznych. Uwaga ta nie może być niedoceniona w świetle wcześniejszej refleksji na temat kryzysu w tych badaniach (por.

Marcus 1989), wynikającego z nieodpowiedniości poziomu mikro (świat interakcji ludzkich badany przez antropologów) i poziomu makro (globalne procesy, takie jak przepływ kapitału).

Problem odniesienia do siebie w trakcie analizy sieci zdarzeń dwóch narzędzi: diady (stare – nowe) i triady (dominujące – rezydualne – emergentne) jest interesujący, jednak wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Powróć zatem do głównego wątku, jakim jest zestawienie rozumienia nowoczesności jako postawy przez Foucaulta i Rabinowa. Z tego, co zostało zaprezentowane wynika, że perspektywy obu badaczy nie pokrywają się ze sobą całkowicie. O ile dla Foucaulta ów etos zakłada nowatorstwo, wyjście poza teraźniejszość, dystans wobec siebie i praktykowanie gry wolności w ramach sztuki (wraz z dalszymi, wspomnianymi dookreśleniami ujętymi w ramach kategorii negatywnych i pozytywnych), o tyle Rabinow skupia się na pierwszym elemencie, czyli dążeniu do nowatorstwa, i to w sensie negatywnym, jako że zbyt często traktowany był on jako dominujący w ramach relacji współczesności. Jeśli ta ostatnia miałaby być „ruchomym stosunkiem nowoczesności”, to wedle amerykańskiego antropologa postawa polegająca na dążeniu do tego, co nowe stałaby się jedną z wielu (przynajmniej jedną z dwóch) postaw o charakterze przemijającym, a jednocześnie zdarzeniowym. Nie mam tu oczywiście na myśli etosu jako zdarzenia. Chodzi mi o warunkowane przez stosowną postawę (postawy) ludzkie działania, które są rodzajem zdarzenia. W każdym razie etos ten ujmowany jest przez Rabinowa jako jedna ze stron stosunku sił, ta mianowicie, która odwołuje się do nowatorstwa.

Czy zatem Rabinow odchodzi daleko od stanowiska jednego ze swych mentorów? Z pewnością amerykański antropolog współczesności nie ujmuje nowoczesności w tych samych kategoriach, w jakich czyni to francuski filozof i socjolog. Można jednak powiedzieć, że przesuwając akcenty pierwszy zajmuje stanowisko podobne do drugiego, jeśli chodzi o postawę badacza wobec badanego problemu. Tak oto wspomniane przez Foucaulta elementy składające się na postawę nowoczesną można odnaleźć w Rabinowa refleksji na temat badania współczesności. Chodzi między innymi o kategorię *Bildung*. Tę odnoszącą się do wielowymiarowego procesu uczenia jakoś Rabinow – i tutaj rzeczywiście wychodzi poza perspektywę Foucaulta – rozumie jako pracę nie tylko albo nie przede wszystkim o charakterze indywidualnym. Ujęte w Nietzscheańskim duchu niewczesności badania/dociekania polegają na:

słuchaniu, obserwowaniu, słyszeniu, widzeniu, zapytywaniu, odczuwaniu, refleksowaniu, rozważaniu, zadziwieniu, a także pisaniu w różnym czasie w trakcie, przed i po podejmowaniu owych innych działań. Ich celem jest identyfikowanie, rozumienie oraz formułowanie czegoś bieżącego, lecz ani nie poprzez utożsamianie się z tym, ani przez czynienie tego czymś egzotycznym. Badania/dociekania te dążą raczej do wyrażenia pewnego sposobu przylegania. Tego rodzaju praca może

być samotna – w końcu ktoś inny pragnie być nowoczesny i przylegający – lecz nie może być nigdy wykonana samemu (Rabinow 2007: 49).

W tym miejscu pojawia się ów szczególny, antropologiczny właśnie, rys myśli Rabinowa, który z jednej strony wierny jest Foucaultiańskiemu nastawieniu krytycznemu (w tym do siebie), z drugiej zaś koncentruje się na nieusuwalnej relacji międzyludzkiej.

Pozostaje jednak w mocy stwierdzenie, iż pisanie o nowoczesności jako etosie przy jednoczesnym odwoływaniu się do tekstu Foucaulta na temat postawy nowoczesnej może czytelnika wprowadzić w zmieszanie. Mam na myśli dokonanie przez amerykańskiego antropologa rozróżnienia między skłonnością do nowatorstwa i zachowaniem krytycznego stosunku, w tym do owej skłonności. Niech za przykład posłuży moja osoba. Tak oto odwołując się do Rabinowa definicji współczesności pisałem, że staje się ona „probierzem postawy nowoczesnej (refleksyjnej i zdystansowanej wobec bieżącego strumienia zdarzeń)” (Zaporowski 2010: 369). Przyjmując Foucaultiański tok myśli przeoczyłem tę okoliczność, że kontynuator jego stanowiska wspomnianą postawę zredukuje do jednego tylko aspektu. Co więcej, okaże się, że Rabinow wprowadzi do gry nowy element – współczesność – który posiadając charakter relacyjny sam nazwany zostanie postawą (Rabinow 2011: 111). W ten też sposób współczesność wejdzie w swą własną grę z nowoczesnością, będąc – aby przywołać raz jeszcze słowa amerykańskiego antropologa – z nią jednocześnie zrównywana i od niej odróżniana.

Kultura i jej krytycy

Jak już wspomniałem, antropologia współczesności stanowi pokłosie zwrotu tekstualnego, który dokonał się w latach 80. XX wieku. Wówczas to ukazały się takie pozycje, jak zbiór esejów *Writing Culture* (Clifford, Marcus, eds., 1986) czy autorskie książki *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus, Fischer 1986) i *Kłopoty z kulturą* (Clifford 2000)¹. Szczególnie pierwsza z wymienionych pozycji jest tu interesująca. Będąc przedmiotem krytyki – o czym piszę niżej – stanowi kamień milowy w dziejach antropologii, ponieważ „podważa najzwyczajniejszy rodzaj autorytetu zawodowego, z którego można by czerpać zadowolenie i uznanie prowadząc swe badania” (Rabinow i in. 2008: 105). Te gorzkie słowa Marcusa mają jednak zwrócić uwagę na fakt, że antropologia powinna wyjść z zaścianka i stać się dyscypliną otwartą, zróżnicowaną, gotową podjąć wyzwanie „współpracy” (ang. *collaboration*) z innymi dyscyplinami. Zgodne jest to z wcześniejszymi uwagami tego badacza na temat usytuowania swego dotychczasowego pola badawczego wśród innych dziedzin wiedzy (przynajmniej od lat 90. XX w.,

¹ Pozycja ta ukazała się w oryginale w 1988 r.

kiedy wskazywał na związki antropologii kulturowej ze studiami kulturowymi). Co prawda już, między innymi, Clifford Geertz obrał ten kierunek refleksji nad kondycją antropologii, ale punkt krytyczny refleksja ta osiągnęła właśnie w latach 80., w tym za sprawą wspomnianych badaczy.

Elementem krytyki tradycyjnej (czy klasycznej) antropologii jest podważanie zasadności używania terminu „kultura” w badaniach etnograficznych. O jakie jednak chodzi odniesienie przedmiotowe powyższego terminu? Rzecznicy antropologii współczesności mają na myśli holistycznie traktowane, odrębne układy, które widziane są przez pryzmat nie tylko bardziej czy mniej abstrakcyjnie ujętych składników, takich jak normy czy receptury, ale i ludzkich wspólnot. Dostrzec to można już w fundamentalnej dla nauk o człowieku dziewiętnastowiecznej definicji Edwarda Tylora, gdzie człowiek ujęty jest jako członek społeczeństwa. Owo powiązanie zbiorów norm (receptur) ze zbiorami ludzi prowadzi do przekonania, że tradycyjne, etnograficzne ujęcie kultury „zakorzenione jest w idei grupy i wspólnoty” (Marcus 1989: 27). Kiedy zatem mowa o tego rodzaju układzie jako „odrębnej wyspie”, jak ujmuje to Rees (Rabinow i in. 2008: 106), warto pamiętać o owym złożeniu dwóch perspektyw. Problem ten poruszył już między innymi Geertz, zajmujący się w latach 50. XX wieku zmianą kulturową dokonującą się w synkretycznym społeczeństwie jawańskim (indonezyjskim), kiedy odwołując się do rosyjsko-amerykańskiego socjologa Pitirima Sorokina odróżnił „integrację logiczno-znaczeniową” (odpowiadającą temu, co ująłem jako zbiór norm lub receptur) od „integracji przyczynowo-funkcjonalnej” (odpowiadającej temu, co ująłem jako zbiór ludzi) (Geertz 2004: 219). Jednakże omawiani antropologowie współczesności, jak wielu innych badaczy, wspomniane dwie perspektywy traktują łącznie. Odrzucają zatem ideę kultury jako odrębnej całości. Czynią zaś tak uznając, że ludzie żyją w zglobalizowanym świecie, który ma charakter dynamiczny, zmienny i składający się z wielowymiarowej sieci współwystępujących i współoddziałujących na siebie zdarzeń (w tym ludzkich działań).

Jednocześnie antropologowie współczesności nie rezygnują z identyfikowania szczególnego wymiaru rzeczoności świata, na który składają się ludzkie działania, mające charakter zasadniczo intencjonalny (co przyjmowane jest przez badaczy *implicite*) i jako takie poddane mogą (albo powinny) być analizie, w tym semiotycznej. Chodzi tu o różne rodzaje „instalacji” (ang. *assemblage*) albo czegoś, co zwane jest przez nich „aparatem” (ang. *apparatus*) czy „ustrojstwem”² (ang. *contraption*). Składające się na nie elementy, w tym emergentne, mają na przykład postać „[rodzajów – A.Z.] racjonalności lub technologii”, ale też tego, „co pozostaje nie pomyślane lub podświadome” (Rabinow i in. 2008: 107). W grę wchodzi również szeroko pojęte życie codzienne, wraz ze składającymi się nań rozlicznymi narracjami (tu omawiani badacze wierni są klasycznej perspektywie

² Chodzi o rodzaj urządzenia, na które składają się wzajemnie niedopasowane pod różnym względem elementy.

Bronisława Malinowskiego). Rejestracja „instalacji” i ich składników ma przez to ukazywać unikatowy charakter owych tworów. Jednocześnie zaś ich analiza ujmować ma je jako znaki, które cechują się własnymi „tropami, rodzajami dyskursywnymi, nastrojami i oddziaływaniami retorycznymi, schematami orientacyjnymi, a także systemami założeń” (Rabinow i in. 2008: 107). Wierni perspektywie tekstualnej antropologowie współczesności podtrzymują zatem chęć badania ludzkich działań, których nie można sprowadzić do pracy łuku odruchowego, a które zdają sprawę z podmiotowego ujęcia człowieka w jego wymiarze interakcyjnym, choć fragmentarycznym i przygodnym. Wymiar ten zaś nazywają kulturowym.

Tytułem uzupełnienia zarysuję odmienne dotąd perspektywy badawcze dwóch ze wspomnianych antropologów, Rabinowa i Marcusa, które w trakcie dialogów składających się na książkę *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow i in. 2008) zostały ze sobą powiązane, wskazując na wielowymiarowy charakter projektu refleksji nad współczesnością. Pierwszy z badaczy przyjmuje perspektywę ontologiczną, drugi – epistemologiczną. Rabinow postawił sobie za cel rozpoznawanie nowych światów czy też pól badawczych. Znalazł je w postaci przedsięwzięciw biotechnologicznych, które zaczęły pojawiać się na horyzoncie przemysłowym na przełomie lat 70. i 80. XX wieku, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Charakterystyczne, że w kontekście rozważań tego antropologa nad współczesnością, element nowy czy też nowoczesny utożsamiony zostaje w tym wypadku z elementem emergentnym. Rabinow przeprowadza rozmowy z przedstawicielami elity branży, czyli decydentami, menedżerami i naukowcami. Interesuje go bowiem konstrukcja tego świata, a tylko specjaliści zdolni są udzielić lekcji w tej materii. Wykonuje w związku z tym dwa wspierające siebie wzajemnie działania: rozpoznaje (nowe) technologie i tworzy (nowy) słownik technologiczny, zawierający wyżej wspomniane terminy, takie jak „aparat”, „instalacja”, ale też „wyposażenie” czy „problematyzacja”, który następnie będzie (metaforycznie) wykorzystany do opisywania innych zjawisk. Dokonuje tym samym przemeblowania świata – aby użyć słów Hilarego Putnama – który do tej pory był przez nas oswojony.

Marcus pozostaje natomiast wierny bardziej tradycyjnym badaniom terenowym i skupia się na „tubylczym punkcie widzenia”, choć zaznacza, że nie lubi samego wyrażenia, ukutego przez Geertza. Przyjmowana przezeń perspektywa epistemologiczna oznacza zdobywanie i wytwarzanie wiedzy poprzez bycie blisko innego, dialogiczny sposób pracy z nim, wreszcie zmianę rozumienia terenu (choćby w postaci uprawiania etnografii wieloplanowej/wielomiejscowej). Również w wypadku Marcusa dostrzec można dwa wspierające się nurty sprzyjające przeformułowaniu pracy antropologicznej. Pierwszy wyrażony jest przez użycie terminu „paraetnografia” (ang. *para-ethnography*) i sprowadza się do „tego, co współczesny «tubylec» mógłby zaoferować antropologowi jako «punkt widzenia»” (Rabinow i in. 2008: 48). Na drugi z kolei, oddany przez termin „wyobra-

żenia” (ang. *imaginaries*), składa się „to, co antropologowie wypracowują w sobie, aby stworzyć mapę lub projekt badań terenowych” (Rabinow i in. 2008: 48). Tego rodzaju postawa Marcusa wyrażać ma jednocześnie dążność do zachowania ciągłości z tym, co stanowi sedno badań antropologicznych, czyli zwróceniem się ku innemu, kimkolwiek by był, i oddaniem mu głosu.

Obie perspektywy winny być, zdaniem antropologów współczesności, ujmowane łącznie, nie zaś sobie przeciwstawiane. Tego rodzaju ruch ma na celu wzbogacenie arsenału badawczego w świetle dynamicznego i wielowątkowego świata ujmowanego w kategoriach globalnych. Najdobitniej wyraża go, jak sądzę, Faubion, formułując wręcz retoryczne pytanie:

Czy można by pogodzić ze sobą troskę o to, co epistemologiczne – narzędzia, które dostępne są etnografom w celu produkowania wiedzy antropologicznej – z troską o to, co ontologiczne – rozwijaniem nowych narzędzi służących do badania nowych przedmiotów w taki sposób, aby móc potencjalnie tworzyć przestrzeń dla nowej pracy postrzeganej jako antropologiczna? (Rabinow i in. 2008: 48-49).

Okazuje się zatem, że sami antropologowie mogą łączyć elementy stare oraz nowe, i dzięki temu zdawać sprawę z relacji zwanej współczesnością. Ich zamysł idzie jednak dalej, gdyż zakłada nie tylko kontakt z tradycyjnym albo elitarnym „tubylcem”, ale Innym w pełnym tego słowa znaczeniu. Wspomniani antropologowie proponują zatem, o czym napomknąłem wyżej, szeroko zakrojoną „współpracę”³ z reprezentantami innych profesji w ramach czegoś, co zwą „biurami projektowymi” (ang. *design studios*). Tego rodzaju instytucje obejmujące absolwentów i studentów antropologii, a także innych dziedzin nauki i sfer pozanaukowych pozwalałyby wypracowywać, w ramach różnych projektów, wielowątkowe strategie przypominające raczej otwarte teksty (utworzone na wzór witryn sieciowych i zawierające wzajemne odniesienia) niż zamkniętą monografię.

Powracając do wątku krytyki kultury, przytoczę słowa Faubiona, który tak przedstawia zadanie antropologii (współczesności):

Chciałbym wprowadzić rozróżnienie między kulturą a tym, co kulturowe. Jesteśmy zadowoleni, że pozbyliśmy się kultur, owych ograniczonych całości. Jednakże nie satysfakcjonuje nas, jak sądzę, pożegnanie z tym, co kulturowe, jako konstytutywnym wymiarem ludzkiego życia, jako jedną z płaszczyzn – bez wątpienia otwartą – która się nań zawsze składa (Rabinow i in. 2008: 106).

³ Wg antropologa i informatyka Christopha Kelty’ego „współpraca” stanowi tylko jeden ze sposobów współdziałania. Autor przeciwstawia jej „koordynację” (ang. *coordination*), gdzie „koordynacja” ma charakter bardziej pierwotny (w sensie pracy nad projektem antropologicznym przez zespół badaczy); „współpraca” ma stanowić jej rezultat w pracy terenowej. Jednocześnie Kelty rozszerza ujęcie twórczości antropologicznej i wychodząc poza pisarstwo, jako dotąd uprzywilejowaną jej formę, postuluje „kompozycję” (ang. *composition*) (Kelty i in. 2009).

Pojawia się w tym miejscu pytanie o motyw tego rodzaju ruchu. Odpowiedź może wydać się czytelna, jako że przegląd też cytowanych antropologów ukazuje proces przesuwania się zainteresowania z jednego przedmiotu na inny. To – aby użyć słownika funkcjonalnie zorientowanych myślicieli⁴ – co, do tej pory było celem (badań), obecnie staje się – w kontekście pojawienia się nowego celu – środkiem do dociekań. Skoro zatem wyznaczony jako określony cel przedmiot, jakim jest w tym wypadku kultura, zostaje zarzucony, to upieranie się przy zachowaniu owego przedmiotu niczym starego mebla na strychu staje się zbędne. Nie warto jednakże pozbywać się go całkowicie. Rozsądniej jest wykorzystać ów przedmiot jako materiał służący konstrukcji nowego przedmiotu, któremu na imię „współczesność”. Ruch taki wiąże się notabene z określaniem owego materiału w kategoriach własności starego przedmiotu.

Motyw taki uznaję za zrozumiały, ale zanim poddam go krytyce, odniosę się do pewnego źródła, które w kontekście swej wypowiedzi przywołuje cytowany Faubion. Chodzi o tekst Lily Abu-Lughod, *Writing Against Culture* (1991), stanowiący część materiałów wieńczących seminarium zorganizowane w School of American Research w Santa Fe, w Stanach Zjednoczonych, w 1989 roku. Autorka rozpoczyna swój esej od krytyki *Writing Culture*, sugerując, że autorzy tego tomu pominieli w swych analizach dwie ważne grupy społeczne, mianowicie feministów oraz „połowinki” (ang. *halfies*⁵). Szczególnie ostatnia grupa jest interesująca, również w kontekście niniejszego artykułu, gdyż obejmuje ludzi, „których tożsamość narodowa lub kulturowa jest zmieszana w wyniku migracji, zagranicznej edukacji bądź pochodzenia” (Abu-Lughod 1991: 137). Jej przykład służy jako rodzaj motta działania autorki, polegającego na pisaniu przeciwko kulturze. Punktem wyjścia jest odniesienie się do ustanawianej powszechnie w antropologii opozycji „swój – obcy”. Z jednej strony, opozycja ta nie zasadza się wyłącznie na fundamencie różnicy, ale przede wszystkim – nierówności. Z drugiej zaś, uprzywilejowany element „swój” reprezentował nie tyle antropolog, ale człowiek Zachodu (którym dopiero ów antropolog okazywał się być). Problem pojawia się, kiedy feministka i „połowinka” muszą określić się wobec owej opozycji. Dotąd obie grupy uważane były za „obce”, ale obecnie coraz częściej przejmują rolę „swego”, zabierając głos jako antropolożki/antropologowie. Abu-Lughod sugeruje, że tego rodzaju sytuacja sprawia, iż to, co swoje, jaźń, ulega rozszczepieniu, ponieważ przedstawiciele obu grup „niepewnie podróżują między mówieniem «za» a mówieniem «z>” (Abu-Lughod 1991: 143).

Owo rozszczepienie odsłania problem „pozycjonowania, publiczności i siły stale obecnej w rozróżnieniach między swoim a obcym” (Abu-Lughod 1991: 140). Feminisci i „połowinki” muszą bowiem, na co wskazuje poprzedni cytat,

⁴ Mam na myśli słownik używany w ramach wyjaśnienia funkcjonalnego. Na temat wspomnianego wyjaśnienia piszę gdzie indziej (Zaporowski 2011).

⁵ Termin ten autorka zapożycza, jak sama pisze, od Kirin Narayan.

bezustannie balansować między podmiotem i przedmiotem, a tym samym definiować swe miejsce, obraz i nierówność stron opozycji. Winne jest temu między innymi używanie pojęcia kultury, które „niesie [w sobie – A.Z.] sens hierarchii” (Abu-Lughod 1991: 138). Ów sens nie staje się jeszcze jasny, kiedy Abu-Lughod, odwołując się do Geertza, mówi o „zbiorze zachowań, obyczajów, tradycji, reguł, planów, receptur czy programów”⁶ (Abu-Lughod 1991: 144). Jednakże nieodłącznym elementem badań stało się ujmowanie terminu kultura w liczbie mnogiej. To zaś pozwoliło na mówienie o kulturze w kategoriach różnicy, gdzie ta ostatnia przestała mieć charakter binarny; różnica została zwielokrotniona, przy czym miała zakładać nierówność. Jednocześnie jako zestaw jakości, które są „wyuczone i mogą się zmieniać”, kultura przestała być łączona z domeną „tego, co naturalne i wrodzone” (Abu-Lughod 1991: 144).

Wedle Abu-Lughod (1991: 147), kultura ujmowana jest przez antropologów w kategoriach spójności, beczasowości i odrębności. Badaczka twierdzi też, że kryjąca się za tym idea jedności ma charakter organiczny i holistyczny. Niedwuznacznie zatem wskazuje na oświeceniowe i biologiczne korzenie perspektywy kulturowej antropologów (co widać również, kiedy ujmuje kulturę jako swoistą spadkobierczynię rasy). Jest przy tym świadoma, że kultura to kategoria antyesencjalistyczna, ale twierdzi jednocześnie, iż nie chroni to ani antropologów stojących po stronie „swojego”, ani tych – w tym rzeczników ruchów wyzwolńczych, społecznych, antykolonialnych – opowiadających się po stronie „obcego” przed podtrzymywaniem różnicy, a co najważniejsze – nierówności w trakcie konstruowania własnych dyskursów. Tego właśnie Abu-Lughod pragnie unikać. Konstruuje zatem trzy strategie czy też sposoby takiego pisania, które pozwolą na uniknięcie napięcia „swój – obcy”. Nadaje im nazwy: 1. dyskursu i praktyki, 2. powiązań i 3. etnografii szczegółu (Abu-Lughod 1991: 147).

Pierwsza strategia ma zasadniczo charakter pragmatyczny. Odwołując się do Pierre’a Bourdieu (w kontekście praktyki), autorka wskazuje na skupienie się na tym, co sprzeczne, niezrozumiałe albo opacznie zrozumiane, nierozpoznane lub źle rozpoznane, i to w wymiarze dynamicznym. Z kolei przywołując Foucaulta (w kontekście dyskursu), zaleca korzystanie z takich kategorii, jak formacje dyskursywne, aparaty czy technologie, pozwalające zarzucić abstrakcyjne rozróżnienia i odwołać się do indywidualnego użycia społecznych znaków. Chodzi tu zatem o dyskurs mający swe praktyczne konsekwencje.

Druga strategia ma charakter polityczny i polega na skupieniu się na:

różnorodnych powiązaniach, jak i związkach [je łączących – A.Z.], mających charakter historyczny i współczesny, pomiędzy wspólnotą a antropologiem, który z jej członkami pracuje i o nich pisze, nie mówiąc już o świecie, do którego ów antro-

⁶ Sam Geertz nie umieszcza wszystkich cytowanych jakości w jednym szeregu, gdyż tylko ostatnie cztery, według niego, charakteryzują kulturę.

polog należy i który pozwala mu być w tym szczególnym miejscu oraz badać ową grupę” (Abu-Lughod 1991: 148).

W tej strategii chodzi zatem o ukazanie antropologa uwikłanego w sieć między innymi historycznych zależności wpływających na jego/jej współczesną kondycję w kontaktach z innymi, i zrelatywizowanego do jednoczesnego aktora i widza, który bierze udział w społecznym spektaklu.

Wreszcie trzeci, chyba centralny dla autorki sposób pisania, służy zaniechaniu generalizowania i zbliżeniu z innym człowiekiem tak, aby ukazać go w jego codzienności, a także niepowtarzalności. Środkiem do tego jest, na przykład, korzystanie w pisaniu z języka potocznego (własnego i cudzego – badanego) tak, aby połączyć (również własne) życie i pisanie. Abu-Lughod zaleca eksperymentowanie „z narracyjnymi etnografiami szczegółu w ciągłej tradycji pisania opartego na badaniach terenowych” (Abu-Lughod 1991: 153). Ta, jak sądzę najbardziej osobista strategia, na którą składa się przywoływanie szeregu opowieści (w cytowanym eseju – szczególnej beduińskiej matrony), pozwala jednocześnie autorce pozostawać antropolożką w pełnym tego słowa znaczeniu.

Okazuje się jednak, że obraz kultury, jaki kreśli Abu-Lughod, nie jest jednoznaczny. Problem polega na wiązaniu relacji różnicy z relacją nierówności (siły), tak jakby wiązanie owo było trwałe. Z jednej strony, trudno sobie wyobrazić – gdyby abstrahować od zagadnienia kultury – sytuację, w której można dokonywać aktu poznawczego pozbywając się pierwszej relacji. Różnica jest nieusuwalnym składnikiem procesu asocjacji terminologicznej, pojęciowej czy zdarzeniowej. Z drugiej strony, dlaczego należałoby akceptować konieczny związek między różnicą a nierównością? Badaczka wydaje się okoliczność tę rozumieć, kiedy stwierdza, że „odrębność nie musi zakładać wartości” (Abu-Lughod 1991: 146). Okazuje się, że sama waha się, na ile być wierną wyjściowej tezie o wynikającej z opozycyjnego charakteru relacji „swój – obcy” nierówności między oboma jej członami, na ile zaś tezę tę poddać krytyce. Dlatego też retorycznie pyta: „Czy różnica zawsze przemycza hierarchię?” (Abu-Lughod 1991: 146). W tym też sensie sądzę, że jej pisanie przeciwko kulturze nie musi wymazywać przedmiotu, który jest odniesieniem stosownego terminu („kultura”), a jedynie wskazywać na konstruktywistyczny, ze wszelkimi tego konsekwencjami, charakter operacji przedmiot ten postulującej.

Niezależnie od powyższych uwag, antropologowie współczesności pozbywają się kultury jako odrębnej całości przyjmując tezę Abu-Lughod, wedle której całości takie, poza tym, że uwikłane są w zależność hierarchiczną, są spójne, beczasowe i odrębne. Rozważmy oba elementy tej tezy. Po pierwsze, o czym napomknąłem wyżej, wątpliwe jest, czy relacja różnicy musi pociągać za sobą relację hierarchii. Nie mam zresztą na myśli podległości jako związku o charakterze praktycznym czy etycznym. Problem polega na tym, że podobnie jak jest wypadku innych jakości, niech chodzi o kolory czy kształty, postulowanie jed-

nej kultury nie musi stanowić warunku koniecznego postulowania innej kultury. Oczywiście możliwość taka istnieje, ale nie jest ona wynikiem wprowadzenia na scenę relacji różnicy. Relacja hierarchii działa tu odrębnie, i każdy antropolog winien mieć świadomość, na ile sam „przemycja ją”, na ile zaś „ruguje” we własnym dyskursie. Jednocześnie jakie byłyby konsekwencje „komponowania” dyskursu, niezależnie od tego, czy poświęcony jest kulturze czy innemu przedmiotowi, który wolny byłby od używania relacji różnicy? Doskonałym przykładem jest tu współczesność, którą, powtórzę te słowa, Rabinow definiuje jako „ruchomy stosunek nowoczesności”. Otóż pozbycie się wspomnianej relacji uniemożliwiłoby wyłuskanie jakiegokolwiek przedmiotu. Można podążać taką drogą, i czynią to ci, którym obce jest rozumienie tożsamości⁷ w sensie ontologicznym i logicznym. Problem polega na tym, że rozumiejąc tego rodzaju alternatywę – wyjścia poza ideę tożsamości – można zapytać, jaką wartość poznawczą ma pozbycie się relacji różnicy.

Po drugie, spójność, beczasowość i odrębność uznać można za własności kultury jako tworzywa społecznego. W grę tu wchodzi dziedzictwo oświeceniowe, ale również romantyczne. Z jednej strony, ufundowany na wzór ludzkiego ciała układ uzupełniających się organów, tkanek i komórek społecznych musi być – o ile jest „zdrowy”, czyli znajduje się w stanie konstytucji, aby użyć terminologii Foucaulta – całością charakteryzowaną przez wspomniane własności. Z drugiej zaś, przekonanie co do bezwarunkowego stosowania tej charakterystyki ma charakter mityczny. Nie chodzi bynajmniej o zmianę danego stanu rzeczy w kontekście idei ewolucji. Problem, przed którym staje jednocześnie jednostka i wspólnota, polega na przemijaniu, rozkładzie i przekształcaniu tego, co jest obecne. Mit stałości (np. gatunku) i towarzyszących własności wskazuje na trudny do usunięcia element światopoglądowy w dyskursie naukowym (i to nie tylko w humanistyce). Czy jednak stały charakter ma mieć grupa ludzka czy zbiór norm lub receptur? Jak zaznaczyłem to wyżej, oba elementy są ujmowane generalnie przez antropologów (choć wspomniany wyżej przykład Geertza wskazuje, że może być inaczej) jako sprzężone ze sobą w sposób konieczny, wobec czego każda z wymienionych wyżej trzech własności dotyczy w takim samym stopniu zbiorów norm czy receptur, co grup ludzkich.

Jednocześnie nie dziwi fakt, że antropologowie współczesności odrzucają kulturę jako twór obarczony piętnem hierarchiczności, stałości i odrębności. Wyjaśnienia tego ruchu należy szukać nie tylko w diagnozie Abu-Lughod, ale też diagnozach wcześniejszych. Po pierwsze, Marcus (i Fischer) zdają bowiem sprawę z fikcyjnego charakteru narracji klasycznej antropologii kulturowej, która to własność w pewnym momencie została zidentyfikowana między innymi dzięki podważeniu idei przedstawienia. Wskazując na ironię jako podstawowy manewr

⁷ Pierwotne wobec i niezależne od uchwycenia tożsamości w kategoriach osobowych, kulturowych czy narodowych, jak czynią to m.in. omawiani antropologowie współczesności.

zdawania sprawy z tego kryzysu, przywołują różne strategie, jakimi posługiwali się antropologowie fundujący owo przedstawienie, grupując je w kategorii romansu, tragedii i komedii (Marcus, Fischer 1986: 7-16). Po drugie, w artykule *Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology*⁸ Rabinow czyni wspomnianej narracji zarzut uprawiania mimowolnego nihilizmu poprzez zredukowanie „innego” do „tego samego” (Rabinow 2011: 14). Odbyć się to miało w dwóch odsłonach, które służąc podtrzymaniu różnicy, w rzeczywistości ją zniosły. W pierwszej Franz Boas i jego uczniowie w ramach relatywizmu kulturowego wzięli w nawias roszczenia do prawdy poszczególnych kultur jako odrębnych całości behawioralnych. W drugiej odsłonie między innymi Geertz wzięł w nawias również powagę owych roszczeń, które teraz przynależały do kultur jako tworów równie odrębnych, choć już symbolicznych (Rabinow 2011: 13-39). Jak widać zatem, zarówno Marcus (i Fischer), jak i Rabinow wskazywali na iluzoryczność klasycznej figury kultury już w latach 80. ubiegłego wieku.

Jednak idea hierarchiczności nie jest zarysowana w dyskursie antropologów współczesności tak wyraźnie, jak idea stałości i odrębności, przy czym stanowi część tego samego problemu. Problem ten zaś musi być rozwiązany, gdyż żyjemy w innych czasach niż te, które antropologię ufundowały jako dyscyplinę badawczą. Zachwiana została relacja „swój – obcy” w kontekście strony, która zabiera głos (a być może w ogóle). Jednocześnie natomiast, wspólnoty zaczęły zbliżać się do siebie wzajemnie i, częściowo, w wyniku tego procesu tracić dotychczasową tożsamość. Etapem kulminacyjnym okazuje się być wkroczenie w epokę zwaną globalizacją. W jego ramach coraz bardziej widoczne stają się zdarzenia mieszania i łączenia elementów dotychczasowych kultur, co daje początek wspomnianym „instalacjom” czy „ustrojstwom”, które stanowią szczególne przypadki tworów zwanego hybrydą. Jednocześnie zdarzenia owe umieszczone zostają – w związku z wprowadzeniem do dyskursu antropologicznego nowego słownika – we współczesności.

W obronie kultury

Problem hybrydy i pokrewnych tworów jest często przywoływany przez antropologów współczesności (Rabinow i in. 2008), okazuje się jednak na tyle obszerny, że jego zadowalające omówienie wykracza poza ramy niniejszego ar-

⁸ Interesujące jest, że artykuł ten ukazał się w 1983 r., a następnie – w nieco zmienionej formie – włączony został przez Rabinowa do późniejszej książki (Rabinow 2011). Sam autor motywuje ten zabieg powiązaniem krytyki klasycznej antropologii z krytyką późniejszej kondycji innych dziedzin/dyscyplin, takich jak nauki biologiczne (ang. *biosciences*) – biorące w nawias powagę w imię prawdy – i świat sztuki (ang. *art world*) – biorące w nawias prawdę w imię powagi – które zdają sprawę ze swej nowoczesności, a nie współczesności.

tykułu⁹. Odniosę się zatem do projektu zarzucenia kultury jako problemu badawczego, sformułowanego przez Rabinowa, Marcusa, Faubiona i Reesa. Pojawiają się w związku z tym dwie sprawy. Pierwsza dotyczy mych uwag wcześniejszych. Przyjmijmy zatem, że oddzielamy relację różnicy od relacji hierarchii i kulturę rozważamy wyłącznie w odniesieniu do pierwszej z nich. Czymkolwiek miałyby być kultura, w tym ujęciu posiadałaby walor odmienności. Druga sprawa wiąże się z tezami, które przedstawiłem gdzie indziej (Zaporowski 2006, 2008). Chodzi mi o pewien sposób odnoszenia się do kultury. Przyjmijmy zatem również, że termin „kultura” jest nazwą holistycznego układu postaw propozycjonalnych, który może być abstrahowany od jej nosiciela, niezależnie, czy jest nim jednostka czy grupa ludzka. W takim przypadku na wspomniany układ składają się między innymi przekonania, pragnienia i intencje. Owe postawy propozycjonalne warunkują – w trybie warunku koniecznego – działania werbalne (wypowiedzi) i niewerbalne (gesty), gdzie działania stanowią świadectwo empiryczne postaw, a jednocześnie posiadają walor celowości czy też intencjonalności. Z kolei wypowiedzi i gesty składają się na serie interakcji społecznych, które obejmują co najmniej dwie jednostki.

Ważnym problemem jest proces formowania i zmiany układu postaw propozycjonalnych, należy bowiem pamiętać, że o ile działanie (zdarzenie) ma charakter zmienny, o tyle postawa – stały. Nie oznacza to jednak, aby stałość nie mogła być ujmowana w kategoriach tymczasowości. W nawiązaniu do tezy amerykańskiego filozofa, Donalda Davidsona, głoszącej „holizm tego, co mentalne” (Davidson 2001a: 124) można przyjąć, że wspomniany proces i zmiana dotyczą nie pojedynczej postawy, ale całego ich zbioru. Co więcej, wpływ na krystalizację i fluktuację takich układów postaw ma szereg zdarzeń w świecie, w tym wspomniane działania, stanowiące szczególny przypadek owych zdarzeń. Okazuje się zatem, że stanowiąc świadectwo owych postaw – w związku z będącymi ich wypadkową interakcjami społecznymi – wspomniane zdarzenia modelują je zasadniczo w odniesieniu do rzeczywistości, na którą się składają. Jednocześnie fluktuacja zbioru przekonań, intencji i pragnień nie wyklucza ani niesprzecznego ich charakteru, ani tego, że warunkowane przez nie działania są uwikłane w realny, nie zaś fikcyjny świat (choć nie można wykluczyć tej ostatniej ewentualności, kiedy, na przykład, w grę wchodzi kłamstwo, iluzoryczny pogląd etc.). W związku z tym cytowany Davidson postuluje zachowanie dwóch zasad, odpowiednio, spójności (ang. *principle of coherence*) i korespondencji (ang. *principle of correspondence*) (Davidson 2001b: 211). Pierwsza odnosi się do relacji między postawami, druga – relacji między działaniami a światem.

Układy postaw mogą być czasowo podzielane przez grupę lub jednostkę. Zarówno pierwsza, jak i druga mogą je nabywać lub pozbywać się ich na rzecz

⁹ Czynię to w niepublikowanym jeszcze artykule *Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne*.

innych, co ma charakter procesualny (choć niekiedy gwałtowny). Traktuję zatem przekonania, intencje i pragnienia jako byty postulowane, i w tym sensie podzielam wspomniane wyżej stanowisko antyesencjalistyczne (zwane też konstruktywistycznym). Przypisuję bowiem jednostce lub grupie daną własność w sensie hipotetycznym, nie zaś wyłuskuję ją jako immanentną cechę danej substancji. Dopiero test (czy też weryfikacja) miałby wykazać przydatność danej hipotezy sformułowanej w ramach tego stanowiska. Wykorzystuję w tym celu tak zwany słownik mentalny odnoszący się do wspomnianych bytów jako narzędzie (semantyczne), nie zaś fundament ontologiczny¹⁰. W tym też sensie piszę wyżej o możliwości abstrahowania kultury od jej nosiciela. Chodzi mi mianowicie o możliwość pomyślenia nieskończonej ilości kultur, w ich nieskończonej mnogości konfiguracji, jako że przewiduję możliwość łączenia się ich (ale i rozłączania) i tworzenia „nowych” jakości, gdzie „stare” jakości (czyli składniki poprzednich) same mogą okazać się złożeniami¹¹. W związku z tym: 1. odróżniam kulturę jako twór abstrakcyjny od kultury w jej aktualizacji, czyli ucieleśnieniu w ludzkich działaniach i 2. za jedyny wyznacznik kultury uznaję jej holistyczny i propozycjonalny charakter, nie zaś większą albo mniejszą złożoność czy prostotę. Dopiero z tej perspektywy pragnę spojrzeć na zdarzenia w świecie konkretnym (nie zaś abstrakcyjnym).

Powrócę zatem do stwierdzenia, że świadectwem (dla obserwatora) rozumianej jak wyżej kultury są ludzkie działania werbalne i niewerbalne, dzięki którym jednostki wchodzą ze sobą w szereg interakcji, poprzez które układy postaw (potencjalnie) ulegają przekształceniom, polegającym na zmianie konfiguracji i składu tych postaw. Wymienię jedynie dwie z wielu możliwych konsekwencji tego stwierdzenia. Po pierwsze, jednostki będą tworzyć grupy o mniejszej lub większej spistości o tyle, o ile podzielać będą większy lub mniejszy zbiór danych postaw. Jest w związku z tym możliwe, że jednostka podzielać będzie różne układy z różnymi (innymi) jednostkami (wtedy, kiedy układy te będą względem siebie niesprzeczne). Po drugie, grupa będzie miała charakter tymczasowy; będzie się utrzymywać jedynie w kontekście podzielenia rzeczonych postaw. Co więcej, o ile jedne grupy będą się rozpadać, o tyle inne będą się formować, część zaś z nich będzie się cechować dużym stopniem oporności na zmiany. Obraz, jaki się wyłania, jest zatem ruchomą kompozycją ludzkich wspólnot i jednostek, gdzie pierwsze widziane są przez pryzmat dzielanych przez jednostki postaw propozycjonalnych, zaś drugie – identyfikowane przez spójne zestawy postaw. Jednakże najistotniejszą okolicznością w kontekście niniejszego artykułu jest ujęcie kultury w kategoriach zróżnicowania układów postaw, dynamicznego ich ujęcia, a także ich potencjalnego abstrahowania od nosiciela. Stwierdzam zatem,

¹⁰ Unikam zatem utożsamienia się z zajmowaniem stanowiska mentalistycznego. Jest ono też krytykowane przez antropologów (Geertz 1992; Rabinow i in. 2008).

¹¹ Poruszam tę kwestię w: Zaporowski 2006.

że takie kategorie, jak różnica, spójność, beczasowość i odrębność nadają się do identyfikowania tworu zwanego kulturą, wymagają jednak stosownej modyfikacji lub doprecyzowania.

Nie widzę wobec tego powodów, dla których warto i należałoby pozbywać się tworu, jakim jest kultura. Nie wiążąc jej z trwałymi grupami, między którymi z konieczności utrzymywana byłaby relacja hierarchii, da się z powodzeniem wpisać ów twór w ramy współczesności, będącej szczególną relacją, w jaką wchodzi to, co nowoczesne, z innymi etosami. Co więcej, sądzę, że utrzymanie kultury jako szczególnego przedmiotu badań pozwala też z powodzeniem zdać sprawę z tego, co kulturowe, a co – moim zdaniem – może być pojmowane jedynie poprzez odwołanie do kultury. Zważmy bowiem, jak antropologowie współczesności określają omawianą własność. Czyż nie sugerują tych rozwiązań, które przewijają się w obrębie dotychczas praktykowanej etnologii, antropologii społecznej czy kulturowej właśnie? Interesująca jest w tym względzie rozmowa omawianych antropologów współczesności na temat pewnej amerykańsko-koreańskiej studentki, która pracowała nad doktoratem poświęconym „kulturze ryzyka wśród południowokoreańskich spekulantów finansowych, mając na uwadze kryzys walutowy w Azji w 1997 roku” (Rabinow i in. 2008: 108). Według jej promotora, Marcusa, dziewczyna chciała pokazać koreański charakter badanych zjawisk, lecz tym samym – kiedy odróżnimy kulturę od tego, co kulturowe – „nie czuła się jeszcze zdolna mieć w swej pracy zaufanie raczej do ostatniego pojęcia niż pierwszego” (Rabinow i in. 2008: 109). Zgadzaający się z nim Rees i Rabinow zwracają uwagę na potrzebę właściwej identyfikacji przedmiotu analizy, która możliwa jest dzięki wykorzystaniu takich narzędzi poznawczych, jak instalacja czy aparat. Pierwszy wskazuje wobec tego, że „koreańskie finanse” winny zostać rozłożone na różne elementy, z których jeden, kulturowy, „z pewnością ma związek z «koreańskimi» finansami” (Rabinow i in. 2008: 109). Drugi z kolei dodaje, że „pojęcie tego, co kulturowe, pozwala na lepszą ocenę lub bardziej odpowiednie podejście do przedmiotu analizy niż idea kultury, ponieważ kultura w jakimś sensie wymaga, aby wszystko inne było pod nią podciągnięte” (Rabinow i in. 2008: 110).

Widać stąd, że to, co kulturowe rozumiane jest poprzez odniesienie do kultury, ujmowanej zresztą dość ogólnie. Pomijając fakt, czym jest „koreańskość”, która, być może, ulegnie zatarciu w zglobalizowanym świecie, wolno zapytać, na czym ma polegać swoistość własności stanowiącej pochodną danego tworu w sytuacji, w której twór ten zniknie z pola widzenia. Można przyjąć, że dla antropologa własność ta (tu: to, co kulturowe) będzie rozumiana jako coś oczywistego. Ale czy będzie tak zawsze? A także, czy będzie tak w wypadku innych badaczy podejmujących z tym antropologiem współpracę? Z drugiej strony można przywołać słowa Ludwiga Wittgensteina, który wzywał, aby czytelnik jego „tez” „przewycięzał” je, czyli zachował się jak człowiek, który „musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy” (Wittgenstein 2000: 83). Jednak

i w tym przypadku pojawia się pytanie: któż poza antropologiem określi miejsce (poziom), w (na) którym on się znajduje? Uznaję zatem, że posługując się określeniem „to, co kulturowe”, badacz nie musi pozbywać się wyrażenia „kultura”, nadającego w sensie definicyjnym swoistość tego, co stanowi odniesienie przedmiotowe jego terminów pochodnych.

Otóż w odrzuceniu idei kultury przy jednoczesnym zachowaniu pojęcia tego, co kulturowe widzę pewną niekonsekwencję antropologów współczesności. Rozumiem co prawda ich manewr, polegający – o czym pisałem wyżej – na zmianie przedmiotu badań z kultury na współczesność i uczynieniu tym samym z tej pierwszej środka (po zastąpieniu terminu „kultura” słowem „kulturowa”) służącego do analizy tej drugiej, nie rozumiem natomiast pozbycia się tego szczególnego narzędzia badawczego, które pozwala ujmować ludzkie działania w kategoriach nieodruchowych, ale jednocześnie jednostkowych i intersubiektywnych. Czynię zaś tak, gdyż nie podzielam z omawianymi badaczami sposobu interpretowania terminu „kultura”, choć z zainteresowaniem przyjmuję stosowany przez nich słownik, na który składają się takie terminy, jak „ustrojstwo”, „aparat” czy „instalacja”.

Zakończenie

W niniejszym artykule rozważałem szczególnie prąd myślowy zwany antropologią współczesności, obecny w przestrzeni akademickiej Stanów Zjednoczonych. Szczególną uwagę zwróciłem na jedną z tez tego prądu, wedle której nadszedł kres rozważań nad kulturą jako ograniczoną całością, natomiast w mocy pozostał postulat, aby utrzymywać kulturowy wymiar zdarzeń mających miejsce w przestrzeni nieliniowej, w ramach której rozważana jest współczesność. Tezę ową uznałem za wyraz niekonsekwencji. Trudno jest, według mnie, utrzymywać pochodną danego stwierdzenia wymazując owo stwierdzenie. Rozumiem przesunięcie akcentu z ostatniego na pierwsze, ale nie rozumiem wyrzucania z arsenału narzędzi badawczych czegoś, co służyć może zrozumieniu narzędzia obecnie wykorzystywanego. Za celną uznaję natomiast konstatację przedstawicieli omawianego nurtu, że nie da się dłużej ujmować kultury w kategoriach hierarchii i kategoriach pokrewnych. Jestem zatem zdania, że jeśli dokonamy koniecznego przeformułowania pojęciowego, termin „kultura” może nadal stanowić ważny składnik słownika antropologicznego i, szerzej, naukowego.

Słowa kluczowe: współczesność, nowoczesność, kultura, etos, „ustrojstwo”

LITERATURA

- Abu-Lughod L.
1991 *Writing Against Culture*, w: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, s. 137-162.
- Clifford J.
2000 *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Davidson D.
2001a *The Emergence of Thought*, w: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, s. 123-134.
2001b *Three Varieties of Knowledge*, w: D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, s. 205-220.
- Foucault M.
2000 *Czym jest Oświecenie?*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 276-293.
- Geertz C.
1992 *Religia jako system kulturowy*, przeł. D. Lachowska, w: E. Mokrzycki (wyb.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 498-555.
2004 *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawański*, przeł. M. Żerel, w: M. Kempny, E. Nowicka (wyb.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 217-239.
- Kelty C. i in.
2009 *Collaboration, Coordination, and Composition: Fieldwork after the Internet*, w: J.D. Faubion, G.E. Marcus (eds.), *Fieldwork Is Not What It Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Ithaca, London: Cornell University Press, s. 184-206.
- Marcus G.E.
1989 *Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself*, „Critique of Anthropology” 9: 3, s. 7-30.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J.
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- 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., Marcus G.E., Faubion J.D., Rees T.
2008 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, London: Duke University Press.
- Wittgenstein L.
2000 *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zaporowski A.
2006 *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
2008 *Wielokulturowość w tarapatach? Niekoniecznie*, w: H. Mamzer (red.), *Czy kłęska wielokulturowości?*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 53-60.
2010 *Kultura – ruchomy cel*, „Lud” 94, s. 367-375.
2011 *Kultura a przyczynowość*, „Filo-Sofija” 12, s. 279-289.

Andrzej Zaporowski

CULTURE IN LIGHT OF AMERICAN ANTHROPOLOGY OF THE CONTEMPORARY

(Summary)

The paper addresses one of the claims shared within the American anthropology of the contemporary developed by Paul Rabinow, George E. Marcus, James Faubion and Tobias Rees. The claim in question is that there is no need to appeal to culture as a bounded whole so that it vanishes as an object of study. It is possible and desirable, however, to maintain the cultural as a particular plane of the contemporary. The anthropologists in question claim to use a new way to describe the contemporary. They therefore propose the technological vocabulary including terms like „apparatus”, „assemblage” and „contraption” to present the eventful and interrelated but disjoined nature of the realm studied, where modernity clashes with other sorts of ethos. The author of the paper understands the anthropologists’ moves but guesses they are not consistent. It is not only unnecessary to do away with something that can still be useful. If one maintains the cultural while erasing culture, then how can one find the conceptual foundation of the former? And if this foundation is lost, why to stick to the cultural? He therefore formulates an original view according to which culture is a set of the propositional attitudes that is changeable and possibly abstracted from a carrier. Such an entity is free to join and disjoin one with another, and make both the groups and individuals identify themselves in motion. Such a move is to propose an alternative vocabulary which not only allows one to analyse the contemporary in a flexible way but also to save a precious tool called culture.

Key words: the contemporary, modernity, culture, ethos, contraption