

Marek Pacukiewicz

Antropologia kulturowa wobec antropologicznego snu : „Niewczesność” Paula Rabinowa jako przypadek symptomatyczny

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 1 (22), 107-133

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Antropologia kulturowa wobec antropologicznego snu. „Niewczesność” Paula Rabinowa jako przypadek symptomatyczny

W trzecim natomiast i czwartym *Niewczesnym* wyeksponowano jako wskazówki dla wyższego pojęcia kultury, dla odtworzenia pojęcia «kultura» dwa obrazy najtwardszego samolubstwa, samohodowli, niewczesne typy *par excellence*¹.

I co wy na to? Kontrolują wszystkie zasoby władzy, wszystkie możliwości krytyczne i przemieszczają je co chwila z taką pewnością, że nie można ich złapać za rękę. Tak, bezsprzecznie są, byli, prawie byli, wierzyli, że są niezwycciężeni².

Sen

Wydawać by się mogło, że zdiagnozowany przez Michela Foucaulta „antropologiczny sen” humanistyki, jak również zapowiadany przez francuskiego filozofa rychły „kres człowieka” to koncepcje, które nie tylko zostały już gruntownie przepracowane na różnych płaszczyznach naukowych, począwszy od antyhumanizmu przez antropologię refleksyjną, na transhumanizmie i posthumanizmie skończywszy, lecz także uległy uoczywistnieniu, a nawet banalizacji; w szerszym ujęciu problem ten dotyczy również tzw. antropologii postmodernistycznej³. Uwaga Michała Buchowskiego na temat zbliżenia filozofii i antropologii⁴ jest nadal aktualna; warto jednak podejmować wciąż problem tego rodzaju relacji nie tylko w ich aspekcie teoretycznym, lecz także metodologicznym, w każdym razie nowe propozycje badawcze traktować nie

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, tł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1995, s. 75–76.

² B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 60–61.

³ Zob. M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 9.

⁴ M. Buchowski, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004, s. 10.

tylko jako rodzaj „metaantropologii”⁵. W związku z tym uzasadniony wydaje mi się powrót do kwestii „kresu człowieka” jako punktu wyjścia pytań o status, problemy i perspektywy współczesnej antropologii kulturowej⁶, zwłaszcza że zazwyczaj wpływ francuskiego badacza na antropologię, chociaż bywa on określany w tym kontekście nawet „klasykiem”⁷, ograniczany jest głównie do wątków badawczych bezpośrednio związanych z tomem *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* z 1986 roku⁸.

Propozycje badawcze Paula Rabinowa są w tym względzie niezwykle użyteczne, ponieważ amerykański antropolog dał się poznać nie tylko jako egzegeta i kontynuator myśli Michela Foucaulta, lecz także na jej podstawie dokonał próby przekształcenia zakresu, metod i przedmiotu badań całej dyscypliny⁹. Począwszy od projektu *Writing Culture* uczestniczył on w procesie „otwierania”

⁵ Tak określa antropologię refleksyjną W. Kuligowski, por. W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań 2001, s. 14.

⁶ Świadomy jestem współwystępowania w tradycji polskiej określeń „antropologia kulturowa” i „antropologia kultury” (zob. np. C. Robotycki, *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*, „Lud” 1995, t. 78). Ponieważ pierwszy termin odsyła do tradycji antropologii amerykańskiej tworzącej kontekst „antropologii współczesności”, w tekście stosować będę właśnie to określenie; mój horyzont poznawczy jest jednak określony przez „antropologię kultury”.

⁷ M. Kempny, E. Nowicka, *Badanie kultury – elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje – wprowadzenie*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2006, s. 13.

⁸ Zob. A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tł. S. Szymański, Warszawa 2006, s. 197–198; S. Silverman, *Stany Zjednoczone*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tł. J. Tegnerowicz, Kraków 2007, s. 357. Oczywiście (za M. Buchowski, M. Kempny, *op. cit.*, s. 20–21) można wskazać podstawowe obszary refleksji antropologii postmodernistycznej, takie jak kwestia teoretycznego zakorzenienia narzędzi badawczych, problem obiektywności oraz źródeł i środków budowania autoritetu etnograficznego, z którymi to kwestiami bezpośrednio związane jest zagadnienie podmiotu. Chociaż wpływ konceptu Foucaulta jest tu bezdyskusyjny, rzadko „antropologiczny sen” staje się przedmiotem nawiązań czy rozważań w tym kontekście. Warto odnotować również opinię, że recepcja Foucaulta na gruncie amerykańskim była raczej wybiórcza (zob. M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003, s. 97).

⁹ A. Zaporowski, *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*, „Lud” 2013, t. 97, s. 176, określa Foucaulta mianem „jednego z duchowych ojców Rabinowa”.

amerykańskiej antropologii (we wspomnieniach Rabinowa i George'a Marcusa z tego okresu pojawia się w tym kontekście określenie *deparochialization*¹⁰, które można odnosić zarówno do ortodoksji metodologicznej, jak i hermetyczności środowiska „tradycyjnej” antropologii amerykańskiej); na gruncie amerykańskim krytyka ta jest najdalej posunięta i najbardziej konsekwentna. W niniejszej kwestii Rabinow, choć postuluje kontynuację, optuje raczej za zdecydowaną wymianą aparatury pojęciowej i metodologicznej antropologii¹¹. Można więc przypadek ten potraktować jako przypadek symptomatyczny; nie dookreśla on oczywiście przekształceń całej dyscypliny, ale ukazuje pewne rozwojowe perspektywy (według Foucaulta/Rabinowa – „pole problematy-zacji”), które mamy okazję przemysśleć. Warto zatem wrócić do źródłowego konceptu „antropologicznego snu”.

W *Słowach i rzeczach* z 1966 r. Foucault określił pozycję człowieka w obrębie nowoczesnej formacji wiedzy. Zdaniem francuskiego badacza, człowiek „narodził się” jako swoisty epistemologiczny „wynalazek”¹² w przestrzeni pomiędzy pracą, życiem a językiem. Figura ta umożliwia pozytywność będącą podstawą nowej nauki – humanistyki – powstałej pomiędzy ekonomią, biologią i językoznawstwem. Mediując między nimi, nauki humanistyczne pełnią funkcję „metaepistemologiczną”: „wypełniają [...] przestrzeń, która oddziela (ale i łączy) biologię, ekonomię i filologię od tego, co w byciu człowieka stanowi warunek ich możliwości”¹³. W ten sposób skończoność człowieka staje się podstawą dogmatyzmu antropologii stojącego na straży granic wiedzy: „wszelkie poznanie empiryczne, byleby dotyczyło człowieka, jest przestrzenią możliwej filozofii, odkrywającej podstawy poznania, jego granice i w końcu prawdę każdej prawdy”¹⁴. Człowiek staje się dwuznaczną figurą humanistyki: jej przedmiotem i podmiotem; świat człowieka poddany został władzy/wiedzy, której człowiek jest jedynie pretekstem i uzasadnieniem.

Od strony metodologicznej Foucault stawia przed sobą zadanie archeologicznego badania konstruktu Człowieka w jego historycznej zmienności.

¹⁰ P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, London 2008, s. 5 *passim*.

¹¹ Tym samym znajdujemy u niego wszystkie zasadnicze (według M. Kempny, E. Nowicka, *op. cit.*, s. 10–11) kontrowersje związane ze współczesną nam antropologią: dotyczące pojęcia „kultury”, charakteru badań terenowych oraz samego przedmiotu badań.

¹² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, tł. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 219–220.

¹³ *Ibidem*, s. 178–179.

¹⁴ *Ibidem*, s. 162–163.

Z pewnością to właśnie ta propozycja spowodowała, moim zdaniem, pojawienie się w obrębie humanistycznego relatywizmu swoistego „determinizmu dyskursywnego”, który zastąpił dominujący wcześniej na gruncie antropologii determinizm kulturowy. Oznacza to, że określone formacje dyskursywnej wiedzy oraz określone procedury poznawcze formują konkretne konteksty. Tym samym, również na gruncie antropologii kulturowej, pojawiły się określone metody analizy dyskursu; bardzo często jednak sprowadza się analizę danego kulturowego kontekstu jedynie do analizy jego dyskursu (przykładem może być spór pomiędzy Marshalllem Sahlinsem a Gananathem Obeyesekere na temat tubylczej interpretacji postaci kapitana Jamesa Cooka¹⁵).

W swojej książce Foucault zapowiada, że w przyszłości człowiek zniknie z obszaru refleksji: „człowiek stopniowo znika, tymczasem na horyzoncie coraz bardziej jaśniej byt języka”¹⁶. To właśnie „powrót” języka prowadzi człowieka ku jego kresowi:

literatura skupiona na języku uwydatnia empiryczną żywotność fundamentalnych form skończoności. Z wnętrza języka doświadczanego i przemierzanego jako język, w grze możliwości napiętych do granic, wyłania się fakt, że człowiek jest „skończony” i że, osiągając szczyt wszelkiego możliwego słowa, dociera nie do swojego centrum, lecz do granic tego, co go ogranicza: do obszaru, gdzie krąży śmierć, gdzie wygasa myśl, gdzie nieskończenie cofa się obietnica źródła¹⁷.

Oczywiście ten zwrot ku językowi dotyczy również antropologii kulturowej i wyznacza jej kierunek: zintensyfikowany namysł nad „pisanem” zarówno etnografii, jak i kultury. Warto w tym kontekście pamiętać o zbieżności w czasie publikacji książki Foucaulta (1966) i pierwszego, anglojęzycznego wydania *Dziennika we właściwym tego słowa znaczeniu* Bronisława Malinowskiego (1967).

Jednocześnie dzieło Foucaulta prowokuje swoisty zwrot poznawczy i etyczny. Jak podkreśla Bartłomiej Błesznowski¹⁸, francuski badacz zapowiadający kres Człowieka pod koniec życia będzie starał się uratować świadomy podmiot. Jego koncepcja „troski o siebie”, wzorowana na etyce starożytnej, prowadzić

¹⁵ Zob. M. Pacukiewicz, „Jak” „myśli” „antropolog”. *Apoteoza cudzysłowu, na przykład, „Kultura Współczesna”* 2009, nr 2.

¹⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 218.

¹⁷ *Ibidem*, s. 215.

¹⁸ Zob. B. Błesznowski, *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, Warszawa 2009, s. 152–163.

ma podmiot ku samopoznaniu. Owa „batalia o podmiot” to przede wszystkim metoda doraźnego działania „tu i teraz”, człowiek zawsze będzie bowiem wpłątany w sieci dyskursu; uświadamiając je sobie, może jednak kształtować siebie. Terenem, na którym odbudowany może być podmiot, jest przestrzeń literatury i pisarstwa. Pracą kanoniczną w tym przypadku jest *Hermeneutyka podmiotu*, zapis wykładów wygłoszonych przez Foucaulta w Collège de France w roku akademickim 1981/1982, gdzie przedstawia on „kulturę Siebie” jako zespół praktyk i technik „ustanawiających więzi między prawdą a podmiotem”¹⁹; poznanie ma zatem funkcję krytyczną i etyczną, zorientowane jest na współczesną praktykę podmiotu: „Otóż potrzebne nam są «dyskursy», *logoi*, rozumiane jako dyskursy prawdziwe i rozumne. [...] To właśnie owe prawdziwe dyskursy stanowią wyposażenie potrzebne nam do stawienia czoła przyszłości. To one pozwalają mierzyć się z rzeczywistością”²⁰. Stąd oczywiście wiedzie prosta droga ku antropologii refleksyjnej, w której wyeksponowany zostaje podmiot badawczy, zanurzony w tekście kultury, tekście o kulturze, tekście terenu; wydaje się jednak, że bardzo często teksty te nie są w pełni rozróżniane²¹, ewentualnie, jak w przypadku Rabinowa, różnice między nimi są częściowo zacierane.

Anthropos

Projekt antropologii Paula Rabinowa określany jest mianem „antropologii racjonalności/współczesności/rzeczywistego” (*anthropology of reason, anthropology of the contemporary, anthropology of the actual*). Głównym zadaniem jest w tym przypadku nominalistyczne zogniskowanie uwagi na tym, co współczesne, w odróżnieniu od dotychczasowej antropologii, która zamiast badać to, co „tu i teraz”, badała to, co odległe i beczasowe²². Jak stwierdza George Marcus, etnografia nie posiada już uprzywilejowanego miejsca poza czasem, jej uhistorycznienie, uczasowienie (*historicizing, temporalizing*) jest kluczowym problemem²³. Innymi słowy, trzeba wprowadzić antropologię w ruch, co oznacza zmianę aparatu badawczego – nie można bowiem badać zjawisk historycznych

¹⁹ M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tł. M. Herer, Warszawa 2012, s. 555.

²⁰ *Ibidem*, s. 552–553.

²¹ Na kluczowy problem rozumienia pojęcia „tekstu” w naukach o kulturze wskazuje Małgorzata Rygielska, *O „tekście kultury”* (w niniejszym numerze).

²² Zob. P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 6–7.

²³ Zob. *Ibidem*, s. 55.

za pomocą narzędzi służących do badania „ludów poza czasem” (*people out of time*)²⁴. Andrzej Zaporowski zwięźle charakteryzuje stanowisko Rabinowa w sposób następujący: „Współczesność staje się miarą nowoczesności, zdając sprawę z jej kondycji (kondycji tego, co nowoczesne) w wyznaczonych przez «nieodległą» przeszłość i przyszłość ramach (przestrzeni liniowej) tego, co dzisiejsze. [...] chodzi o ujmowanie współczesności w kategoriach relacyjnych: jest ona ruchomym stosunkiem”²⁵. Jak stwierdza Rabinow, „współczesność to ruchomy obraz nowoczesności”²⁶. Oznacza to odwrót od wielkich skończonych teorii w kierunku nominalizmu – studiów konkretnych przypadków, ale także wymusza stworzenie określonego konstruktów metodologicznego pozwalającego uchwycić relacje tworzące „ruchome obrazy” w ich swoistej aktualności.

W praktyce celem badań jest nie tyle analiza form racjonalności szczególnego bytu, jakim jest *anthropos* (często określany przez Rabinowa jako *human thing*), ile przede wszystkim swoiste doświadczenie specyficznego zagęszczenia dyskursów, jakie go tworzą:

Obserwowanie, nazywanie i analizowanie form *anthroposa* to *logos* jednego typu antropologii. [...] Usytuować się wśród związków, jakie istnieją pomiędzy współzawodniczącymi ze sobą *logoi* (istniejącymi w ramach problematykacji, aparatów i asamblaży) to znaleźć się wewnątrz problemu antropologii²⁷.

Celem antropologii jest zatem tworzenie swoistej genealogii wymienionych form i poziomów generowania współczesnego *logosu* w określonym środowisku oraz uwypuklenie sposobów ich funkcjonowania: „Głównym zadaniem antropologii rzeczywistego jest rozpoznanie połączeń między zróżnicowanymi obiektami oraz pomiędzy ich wymiarami temporalnymi i funkcjonalnymi”²⁸. Antropologia współczesności zbliżona jest w pewnym sensie do „historii teraźniejszości” zaproponowanej przez Foucaulta, jednakże Rabinow większy

²⁴ Zob. *Ibidem*, s. 13.

²⁵ A. Zaporowski, *op. cit.*, s. 176.

²⁶ P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 58.

²⁷ P. Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, Princeton, Oxford 2003, s. 30. „Problematyzacje”, „asamblaże” i „aparaty” wymienione w cytacie to terminy odpowiadające określeniom i hierarchiom wskazywanym przez Foucaulta na określenie poziomów konkretyzacji dyskursów (również w pracy koncepcyjnej badacza); pojęcia takie, jak *episteme*, „formacja dyskursywna”, „archiwum” mogą być uznane za częściowo im pokrewne.

²⁸ *Ibidem*, s. 56.

nacisk kładzie na dynamikę i zrelatywizowanie dyskursów. Jednocześnie, co jasno należy podkreślić, antropologia współczesności wykracza poza granice dyscypliny, jaką jest antropologia kulturowa:

Antropologia, której się podejmuję, nie czyni podstawowym obiektem badań grup etnicznych. Dotyczy [...] raczej innego zakresu przedmiotów (problematyzacji, aparatów, asamblaży) i ustanawia tryb dynamizowania, jak również podważania relacji ja do samego siebie, do innych i do rzeczy. Stąd też połączenie tych zróżnicowanych aspektów stanowi problem formalny. Wyzwanie to dotyczy także eksperymentalnego wymiaru praktyki badawczej²⁹.

Być może dużym uproszczeniem będzie stwierdzenie, że mamy w tym przypadku do czynienia z kołem hermeneutycznym, którego obrót zakreśla ogromny, epistemologiczny obszar; nie można jednak nie zauważyć, że w powyższej koncepcji zwornikiem tej zakrojonej na szeroką skalę operacji jest Ja (*self*) i jego doświadczenie.

Tym samym centralnym punktem badań Rabinowa jest, moim zdaniem, figura *anthroposa*. Rabinow, nawiązując do Foucaulta, przedstawia go poprzez kontekst dyskursów władzy/wiedzy: „*anthropos* jest istotą cierpiącą od nadmiaru *logoi*”³⁰. Badacz podąża wytyczoną ścieżką, stwierdzając jednocześnie istnienie zagrożenia ze strony dyskursu: „Być może rozmnożenie i niejednorodność najnowszych dyskursów po raz kolejny doprowadziły do zakwestionowania *anthroposa*”³¹; wskazuje również związek pomiędzy Człowiekiem Foucaulta i *anthroposem*, przy czym ten pierwszy jest konkretyzacją figury drugiego. Co najważniejsze jednak, *anthropos* jest przede wszystkim punktem wyjścia dla dookreślenia nie samej figury, lecz dla analizy współczesnych nam dyskursów:

Nie powinniśmy jednak poszukiwać jakiejś nowej, ukrytej, głębszej, jednoczącej racjonalności lub ontologii. Alternatywą nie jest chaos. Raczej, używając pojęcia problematyzacji i tematu *anthroposa*, możemy podjąć wysiłek w kierunku wynalezienia środków obserwacji i analizy tego, jak różne *logoi* są obecnie przyporządkowywane różnorodnym formom³².

²⁹ *Ibidem*, s. 76–77. Warto zwrócić uwagę na fakt, że badacz bardzo często określa swoje badania (zarówno w wymiarze terenowym, jak i teoretycznym) mianem eksperymentu.

³⁰ *Ibidem*, s. 8.

³¹ *Ibidem*, s. 15.

³² *Ibidem*.

W efekcie mamy do czynienia ze swego rodzaju hermeneutycznym, a może nawet błędnym kołem dowodzenia – antropologia jest nauką o *anthroposie* i stwarzających go dyskursach, z kolei pytanie „Czym jest *anthropos*” jest podstawą antropologii³³. Zaryzykuję stwierdzenie, że choć Rabinow zarzeka się, że daleki jest od typowych dla antropologii filozoficznej rozważań na temat natury ludzkiej, przesunięciu refleksji z obszaru ontologii na obszar epistemologii odpowiada zmiana Człowieka w *anthroposa*, który wciąż jest ślepą plamką dyskursu.

Podejście to skutkuje zmianą w kwalifikacji materiału badawczego: „Antropologia rzeczywistego korzysta raczej z problemów, diagnoz i modeli niż z teorii, hipotez i zbiorów danych”³⁴. Pojawia się tu niebezpieczeństwo ujednoczenia materiału źródłowego: „Antropologia jest nauką interpretatywną. Obiekt jej badań, człowiek, *humanity*, doświadczany jako Inny, znajduje się na tym samym poziomie epistemologicznym, co ona sama”³⁵. Rabinow, rezygnując z hierarchii badacz – źródło, bliski jest, moim zdaniem, zatarciu kontekstualnych i komunikacyjnych niuansów wynikających ze zróżnicowania źródeł oraz unika rozróżnienia poziomu opisu, analizy i interpretacji materiału badawczego. Wprawdzie badacz powinien mierzyć się z żywiołem dyskursu, metoda badawcza implikuje ruch („Zalecam podążanie w naszym myśleniu i pisaniu – poprzez uwzględnienie różnych skal i pozycji podmiotu – za czymś w rodzaju ruchu”³⁶), wydaje się jednak, że ruch ten dotyczy w tym przypadku przede wszystkim podmiotu, który wciąż jest jednocześnie zwornikiem i pretekstem dyskursów³⁷.

³³ Zob. *idem*, *Przedmowa z okazji trzydziestolecia wydania książki*, [w:] *idem*, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tł. K.J. Dudek, S. Sikora, Kęty 2010, s. 21–22: „...do antropologii można podchodzić jako do historycznie zmiennych praktyk powiązanych i dynamicznie współdziałających z tym, co uważa się za *anthroposa* i *logoi* (nauki i dyskursy), które ją określają i kształtują. [...] Jednym ze sposobów (lecz tylko jednym, jako że są i inne) podejścia do tego pytania – Czym jest *anthropos*? – jest skoncentrowanie się na różnorodnych praktykach wiedzy, które są upoważnione do wysuwania twierdzeń *anthroposa*. Można badać *logoi* (niemal zawsze w liczbie mnogiej), które przyczyniają się do powstania szczególnej formy *anthroposa* – oraz sposoby, dzięki którym owa forma *anthroposa* przyjmuje te prawdziwe twierdzenia i próbuje żyć według nich. Zgodnie z tym podejściem, antropologia to taka dyscyplina, która staje przed problemem, czym jest *anthropos*? I skąd to wiemy?”.

³⁴ *Idem*, *Anthropos Today...*, s. 130.

³⁵ *Idem*, *Refleksje...*, s. 129 (podkr. M.P.).

³⁶ *Idem*, *Anthropos Today...*, s. 135.

³⁷ Tym samym projekt *anthropos* jako ograniczony tylko do dyskursu, przynależy do mediującego pomiędzy pracą puryfikacji i translacji „zwrotu semiotycznego” wskazanego przez Latoura (B. Latour, *Nigdy nie byliśmy...*, s. 91–94).

Podążając tropem Foucaulta oraz prowadząc badania w laboratoriach genetycznych, Rabinow zrekonfigurował i poszerzył pole problematyki, przechodząc od figury *anthroposa* do pojęcia *bios*; wskazując obszar „życia” Rabinow dąży do przekroczenia opozycji między naturą a kulturą³⁸. W trakcie badań nad biotechnologią Rabinow starał się dookreślić, w jaki sposób nowe dyskursy nauki kształtują figurę *anthroposa*, zarazem jednak stwierdza, że współczesna problematyka *bios* dotyczy pytania o to, jakie sądy na temat dostępnych nam form życia możemy wydawać, kiedy rozpoznajemy kres wszelkich dyskursów: „Żadna nauka, żaden *logos* nie może odpowiedzieć na pytanie jak żyć”³⁹. Tak określony horyzont poznawczy przekłada się na dwie wyraźne tendencje w badaniach Rabinowa.

Po pierwsze, oznacza to zagęszczenie pojęciowego aparatu metodologicznego. Przykładem może być figura „syntetycznego *anthroposa*” („*Synthetic Anthropos*”), która służyć ma zdiagnozowaniu praktyki kreowania „współczesnego” człowieka⁴⁰. W tym kontekście można zapytać, na ile podtrzymywana przez Rabinowa relacja między *anthroposem* a sferą *bios* wykracza poza wskazany przez Foucaulta „dublet empiryczno-transcendentalny” leżący u podstaw antropologicznego snu⁴¹, a na ile wpisuje się w tę diagnozę? Czy rzeczywiście udaje mu się wykroczyć poza zakłęty krąg mnożących się sobowtórów Człowieka, czy też jedynie proces ten przenosi na inny poziom, traktując sobowtóry (bo jako sobowtóra – protezę badawczą – można uznać chyba w tym kontekście figurę „syntetycznego *anthroposa*”) jako narzędziowe konstrukty metodologiczne.

Po drugie, pojawia się duży nacisk w propozycjach teoretycznych Rabinowa na proces kształtowania człowieka. Zainspirowany pojęciem „troski o siebie”, Rabinow wprowadza pojęcie *technē tou bios*, proces kształtowania człowieka, dążenie do stworzenia człowieka jako całości na przecięciu sfery *bios* i *logos*. Jednocześnie *technē tou bios* znosi różnicę między podmiotem a przedmiotem poznania, „to zarówno coś, czym zajmujemy się w sensie antropologicznym przynależąc do świata, jak również coś, czym musimy się zajmować, aby

³⁸ Zob. P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Designs on the Contemporary. Anthropological Tests*, Chicago–London 2014, s. 11–12.

³⁹ *Ibidem*, s. 28.

⁴⁰ Zob. P. Rabinow, G. Bennett, *A Diagnostic of Equipmental Platforms*, „ARC Working Paper” 2007, nr 9, www.anthropos-lab.net/wp/publications/2007/08/workingpaper9.pdf (data dostępu: 22.01.2015).

⁴¹ Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 135–139. Analogicznie możemy chyba mówić w tym przypadku o wycofaniu i powrocie źródła (*ibidem*, s. 147–156).

przewodząc pracę antropologiczną⁴². W ten sposób Rabinow próbuje niejako znaleźć płynne przejście między czymś, co można by nazwać modusem bycia, przestrzenią życia a sferą badań.

Do kwestii doświadczenia oraz materiału badawczego w kontekście pojęcia „kultury” i w relacji do badań terenowych powrócę w dalszej części artykułu. Tutaj chciałbym jedynie wskazać na wymowę tytułu kluczowej chyba dla zrozumienia propozycji teoretycznej Rabinowa książki *Anthropos Today*. Pierwszy termin, jak widzieliśmy, dokonuje zasadniczego przesunięcia przedmiotu badań w obszar *episteme*; słowo „dzisiaj” dookreśla uwikłanie pierwszego pojęcia w zrelatywizowane, dynamiczne sieci dyskursu, jak również pragmatyzm i aktualność badań. Z drugiej jednak strony *anthroposa* z racji jego nieokreśloności można porównać do wprowadzonej przez Foucaulta figury „Sobowtóra”, umożliwiającej przeglądanie się bytu Człowieka w zwierciadle wiedzy, natomiast „dzisiaj” wprowadza nas w obszar nieokreślonego, atemporalnego doświadczenia, co w pewnym sensie bliskie jest horyzontowi badawczemu antropologii filozoficznej. Dodatkowo warto zaznaczyć, że pod względem przedmiotu i strategii badań antropologia współczesności zbliża się do socjologii⁴³.

Ponieważ jednak w *Słowach i rzeczach* pojawia się problem etnologii w kontekście antropologicznego snu, chciałbym jeszcze raz na chwilę powrócić do Foucaulta. Co ciekawe, sam Rabinow do tych fragmentów się nie odwołuje.

Kontr-nauka

W zakończeniu swej książki Foucault dokładnie charakteryzuje nauki humanistyczne. Co ciekawe, wskazując antropologię jako rdzeń humanistyki, wypukła wyjątkową pozycję w tej sferze dwóch kontr-nauk – psychoanalizy i etnologii, które pokrywają całą jej dziedzinę, a jednocześnie dotykają jej granic. Różnica polega na tym, że kontr-nauki wymykają się dogmatyzmowi, ponieważ niejako „unieważniają człowieka”, badają „nie samego człowieka, którego obraz ukazują nauki humanistyczne, ale obszar umożliwiający wiedzę

⁴² P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Designs on the Contemporary...*, s. 149.

⁴³ Zob. E. Tarkowska, *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992. Ujmując rzecz skrótowo: wyeksponowanie zjawisk dyskursywnych jako głównej treści kultury jest efektem myślenia o zjawiskach współczesnych głównie w perspektywie ich krótkiego trwania.

o człowieku w ogólności”; są to zatem nauki „o tym, co nieświadome”, ale zarazem „nieustannie zrzucają pęta z człowieka, którego pozytywność tworzy i spotwarza humanistyka”⁴⁴.

Psychoanaliza odnajduje, zdaniem Foucaulta, granice nauk o człowieku w nieświadomości, natomiast etnologia – w wymiarze historyczności, który traktowany jest w sposób specyficzny. Otóż etnologia „stara się uchwycić u źródeł typ historyczności” jaki pojawia się w różnych kulturach, badając je w sposób przede wszystkim synchroniczny („bada w kulturach [...] nie tyle następstwo wydarzeń, ile strukturalne niezmienniki”), w efekcie „niepowtarzalne formy każdej kultury” pozwalają jej spekulować na temat inwariantów nieustannie konfrontowanych z europejską historycznością⁴⁵. Foucault uwytkla tutaj nie tyle empiryczny aspekt etnologii, co jej potencjał teoretyczny: „etnologia zakorzenia się bowiem w możliwości, przynależnej do historii naszej kultury i w jeszcze większym stopniu do jej fundamentalnej relacji z każdą historią, dzięki której nawiązuje ona związki z innymi kulturami na zasadach czystej teorii”⁴⁶. Co więcej, ponieważ etnologia bada rozmaite sposoby normalizacji funkcji biologicznych, stosunki wymiany, produkcji i konsumpcji oraz systemy tworzone na kształt struktur lingwistycznych, zapuszcza się w rejony, które stworzyły dziedzinę nauk humanistycznych, „w te regiony, gdzie nauki humanistyczne znajdują wspólną artykulację z dzisiejszą biologią, ekonomią, filologią i lingwistyką, nad którymi jeszcze niedawno się spiętrzały: dlatego też powszechnym problemem każdej etnologii jest problem relacji (ciągłości albo nieciągłości) między naturą a kulturą”⁴⁷; innymi słowy, etnologia, w odróżnieniu od humanistyki, bezpośrednio wkracza w dziedzinę życia, pracy i języka.

Foucault, co ważne, charakteryzuje etnologię częściowo poprzez pryzmat strukturalizmu Claude’a Lévi-Straussa. Dla francuskiego filozofa najistotniejszy wydaje się jednak „potencjał krytyczny” etnologii oraz jej „graniczność” wykraczająca poza dogmatyzm antropologicznego snu. Można zatem zapytać, czy nawet tak rozumiana etnologia potrzebuje egzorcyzmów antyantropologicznych (które praktykuje Rabinow zainspirowany przez Foucaulta); prześledźmy jednak, w jaki kontekst epistemologiczny wpisuje Foucault etnologię w swych dalszych rozważaniach.

⁴⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 209–210.

⁴⁵ Zob. *Ibidem*, s. 207–208.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 207.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 208.

Foucault wskazuje, że obydwie kontr-nauki – psychoanaliza i etnologia – wzajemnie się krzyżują i artykułują. Nie chodzi tu bynajmniej o prostą analogię jednostka – społeczeństwo na zasadzie relacji zawierania; decyduje o tym jeden wspólny punkt aparatu epistemologicznego:

ciąg *signifiants*, za pomocą którego konstytuuje się unikalne doświadczenie jednostki, jest prostopadły do formalnego systemu, na podstawie którego konstytuują się znaczenia danej kultury; w każdej chwili struktura właściwa indywidualnemu doświadczeniu znajduje w systemach społecznych pewną liczbę możliwych (i niemożliwych) wyborów, z drugiej zaś strony społeczne struktury znajdują w każdym punkcie wyboru pewną liczbę możliwych (i niemożliwych) indywidualów – podobnie jak w języku, gdzie linearna struktura w każdym momencie umożliwia wybór między wieloma słowami bądź fonemami (wykluczając pozostałe)⁴⁸.

W tym momencie „wyłania się zatem temat czystej teorii języka, która byłaby formalnym wzorcem dla tak pojmowanej etnologii i psychoanalizy”⁴⁹. Pojawia się więc na horyzoncie lingwistyka jako trzecia kontr-nauka „nad etnologią i psychoanalizą a właściwie w splocie z nimi”, to ona będzie torować drogę „powracającemu” bytowi języka, który doprowadzić ma do zniknięcia człowieka i kresu antropologii. Oczywiście jest, że koncepcja etnologii jako kontr-nauki traktowana być musi jako kamień węgielny przeksztalceń antropologii kulturowej spod znaku *Writing Culture* i *anthroposa*, chociaż twórcy owych koncepcji nie zwracają na ten fakt uwagi. Warto jednak podkreślić, że w przypadku podejścia Foucaulta do etnologii mamy do czynienia z modelowym przeksztalceniem badań nad kulturą skojarzonych z mechanizmami psychoanalitycznymi w analogiczną do języka strukturę. Co ciekawe, przesunięcie dokonuje się między „bytem” nieświadomości a jej „językiem”, „kulturą” a „historią”, wyeksponowane zostają zatem mechanizmy dyskursywne. Zaskakujące, że Foucault wspólnego pola psychoanalizy i etnologii upatruje w rozprawie Freuda *Totem i tabu*, zapominając o tym, że o ile synchroniczna analiza aparatu psychicznego jest w tym przypadku nowatorska, o tyle koncepcja rozwoju kultury podporządkowana jest tutaj modelowi ewolucjonistycznemu, który – z jego rozważaniami na temat natury ludzkiej i poszukiwaniem źródeł – można uznać za skażony antropologią (w znaczeniu, jakie nadaje jej Foucault) i nieprzystający do nowoczesnej etnologii, do której odnosi się fran-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 212.

⁴⁹ *Ibidem*.

cuski filozof. Ponieważ Foucault całkowicie wpisuje interesującą nas kontrnaukę jako twór jednolity w kontekst językowo-psychologiczny (co później zaowocuje podmiotowo-dyskursywnym charakterem antropologii Rabinowa), warto zastanowić się nad złożonością i zróżnicowaniem samej etnologii.

Chciałbym w tym miejscu przywołać rozróżnienie dokonane swego czasu przez Claude'a Lévi-Straussa, które traktuję nie jako obowiązującą systematykę, ale raczej refleksję na temat poziomów epistemologicznych w obrębie nauk o człowieku. Francuski antropolog, wskazując na zamęt w nazewnictwie, proponuje uporządkowanie terminów „etnografia”, „etnologia” i „antropologia kulturowa” według ich stopnia ogólności. Etnografia odpowiada zatem „pierwszym fazom pracy badawczej: obserwacji i opisowi, pracy w terenie”, przy czym Lévi-Strauss kładzie również nacisk na aspekt metodologiczny: „etnografia obejmuje również metody i techniki odnoszące się do pracy w terenie, do klasyfikowania, opisu i analizy poszczególnych zjawisk kulturowych”⁵⁰. Z kolei etnologia „jest pierwszym krokiem ku syntezie”, który może się odbywać w trzech kierunkach: geograficznym, historycznym lub systematycznym, przy czym antropolog podkreśla, że etnologia jest „przedłużeniem” etnografii, ale nie sposób na tym poziomie analizy opierać się jedynie na materiale zgromadzonym we własnym zakresie⁵¹. Wreszcie „antropologia społeczna i kulturowa” „zmierza do całościowego poznania człowieka [...]. Dąży ona do uzyskania wiedzy, dającej się stosować do całokształtu rozwoju ludzkości”⁵², przy czym pamiętać należy, że „etnografia, etnologia i antropologia nie są trzema różnymi dyscyplinami czy trzema ujęciami tych samych badań. W rzeczywistości są to trzy stadia czy trzy aspekty tego samego badania”⁵³.

Analogicznej refleksji na temat wewnętrznego zróżnicowania antropologii nie odnajdujemy u Foucaulta i Rabinowa. Pierwszy dostrzega potencjał teoretyczny dyscypliny, drugi podkreśla zniewolenie etnografii przez „fetysz terenu” po to, aby wyekspozować konieczność odnowienia antropologii. Upraszczając być może problem, wypada stwierdzić, że zróżnicowanie materiału badawczego i perspektywy poznawczej zastępuje w propozycji Rabinowa dynamika badanych dyskursów prowokowana częściowo przez poznający podmiot.

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *Miejsce antropologii wśród nauk społecznych i problemy związane z jej nauczaniem*, [w:] *idem, Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 310–311.

⁵¹ *Ibidem*, s. 311.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 311–312.

Wewnętrzne niuanse dyscypliny – trzeba podkreślić tę oczywistość – wynikają zarówno z nastawienia teoretycznego, metodologicznego, jak i z zakresu oraz przedmiotu badań; fakt ten wymaga uświadomienia sobie przez badacza oscylacji między poziomem opisu, analizy i interpretacji, co nie oznacza jednak zatarcia granic pomiędzy nimi. Co więcej, tak postrzegana antropologia pokazuje również byt, jakim jest „człowiek” w różnych aspektach, poprzez pryzmat zarówno atrybutywnej, jak i dystrybutywnej definicji kultury, na co wielokrotnie wskazywał m.in. Lévi-Strauss⁵⁴; pytania o „naturę człowieka” lub uniwersalia kultury nie wpędzają antropologii kulturowej w antropologiczny sen, ponieważ nie są jej dogmatem, a tylko pewnym aspektem badań.

Stąd wynika również niejednowymiarowe traktowanie przez antropologię kulturową człowieka. Bynajmniej nie chodzi tutaj jedynie o uchwycenie tylko pozawerbalnych sfer kultury. Znowu z pomocą przychodzi Lévi-Strauss, który przywołując słynne stwierdzenie Jeana-Jacquesa Rousseau, że badać ludzi należy, patrząc blisko siebie, natomiast człowieka – daleko, pokazuje, że jednym z głównych zadań antropologii jest zdolność do podania w wątpliwość własnego, uniwersalnego „ja”, otwarcie się na „innych” i umiejętność oglądania owego „ja” pośród „innych”. Można wręcz powiedzieć, że antropologię cechuje nie tylko zmienna, lecz także dwuogniskowa perspektywa badawcza. W efekcie, podążając za rozważaniami Rousseau, ale pozostając wiernym specyfice dyscypliny, jaką jest antropologia kulturowa, Lévi-Strauss postrzega nauki humanistyczne jako tygiel „w którym łączą się byty: «ja» i inny, moje społeczeństwo i inne społeczeństwa, to, co zmysłowe i to, co rozumowe, natura i kultura, człowieczeństwo i życie – byty, które miłość własna polityków i filozofów, jak wszędzie zresztą, usilnie stara się utrzymać w izolacji”⁵⁵.

Kiedy zatem Rabinow w początkach swojego projektu, w roku 1988, wyraża troskę, aby pomimo zwrotu postmodernistycznego, polifonii głosów, podwyższonej świadomości tekstualności etc. antropologia – jako nauka o Człowieku będącym jednocześnie podmiotem i przedmiotem swych badań – nie rozpuściła

⁵⁴ Zob. *idem, Etnolog wobec kondycji ludzkiej*, tł. W. Grajewski, [w:] *idem, Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993.

⁵⁵ *Idem, Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, [w:] *idem, Antropologia strukturalna II*, tł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 52. Przywołując postać francuskiego antropologa, nie wskazuję go jako dostawcy gotowych i obowiązujących rozwiązań (nie zestawiam więc Lévi-Straussa z Rabinowem na zasadzie opozycji); uważam raczej, że jego refleksje dotyczą wielu istotnych dzisiaj dylematów badawczych, chociaż zostały sformułowane w ramach „tradycyjnej” antropologii.

się w etnografii⁵⁶, warto przywołać głos Lévi-Straussa, który pod koniec swojego życia w następujący sposób określił relację między antropologią a humanizmem: „Antropologia, zawsze poza humanizmem i obok niego, przekracza go pod każdym względem. Jej teren obejmuje całą zamieszkaną ziemię, metoda zaś skupia procedury wywodzące się ze wszystkich form wiedzy, nauk humanistycznych i przyrodniczych”⁵⁷. O wyjątkowości antropologii decyduje zatem jej szeroki zakres badawczy i metodologiczny, który Rabinow sprowadza do „fety-sza etnologii i badań terenowych”⁵⁸. Warto też przypomnieć – znowu – banalne stwierdzenie, że antropologia kulturowa jest nauką o człowieku *i/w* kulturze; ta oscylacja dynamizuje metodologię niezależnie od teoretycznego zaplecza.

Zwraca uwagę, że Rabinow podejmuje problem humanizmu antropologii również na innym poziomie, jej „dyskursywność” sprowadzając głównie do stosunków władzy. W artykule *Humanism as Nihilism*, antropolog stwierdza, że atak Franza Boasa na rasistowskie koncepcje kultury doprowadził do rozdzielenia prawdy i władzy; od tej pory dysponentem prawdy staje się antropolog – figura „uniwersalnego intelektualisty” – który dzięki badaniom obcych kultur upoważniony jest do zabierania głosu na każdy temat (przykładem jest Margaret Mead); współcześnie, zdaniem Rabinowa, figura ta znika (wyraźne nawiązanie do kresu człowieka)⁵⁹.

⁵⁶ Zob. P. Rabinow, *Beyond Ethnography. Anthropology as Nominalism*, „Cultural Anthropology” 1988, nr 3(4), s. 355.

⁵⁷ C. Lévi-Strauss, *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*, tł. M. Falski, Kraków 2013, s. 39.

⁵⁸ P. Rabinow, *Przedmowa...*, s. 19.

⁵⁹ Zob. *idem*, *Humanism as Nihilism. The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology*, [w:] *Social Science as Moral Inquiry*, red. N. Maan, R.N. Bellah, P. Rabinow, W.M. Sullivan, New York 1983. Pojawiają się tutaj wątpliwości, czy tło, na którym pojawia się projekt Rabinowa – antropologia tradycyjna, ahistoryczna – nie jest rodzajem stworzonego przez niego konstruktu, który pozwala analizować tę dyscyplinę jedynie na poziomie teorii, a nie metodologii, bez uwzględnienia – na poziomie praktyki kulturowej – przejścia od wzoru idealnego do rzeczywistego. Symptomatyczny w tym kontekście jest manewr Andrzeja Zaporowskiego: próbując pogodzić pojęcie „kultury” z jego krytyką, odróżnia on „kulturę jako twór abstrakcyjny od kultury w jej aktualizacji, czyli ucieleśnieniu w ludzkich działaniach” (A. Zaporowski, *op. cit.*, s. 190). Zaskakujące, że u podstaw tych praktyk ukazuje się nam stary koncept Ralpa Lintona.

„Teren” terenu

Warto się zastanowić, czy z efektem owej „miłości własnej”, przed którą przestrzegają Lévi-Strauss, nie mamy do czynienia w przypadku Rabinowa. Jednym z wyznaczników tej antropologii Rabinowa jest zerwanie z kulturą⁶⁰ jako przedmiotem etnografii i tradycyjnie pojmowanym „terenem” jako podstawowym źródłem.

Rabinow odseparowuje swoją propozycję od etnografii i pojęcia „kultury”; pisze: „Moja własna praca nie jest zogniskowana na kulturze w żadnym z obecnych znaczeń tego terminu”⁶¹; z kolei odwołując się do Clifforda, stwierdza: „w antropologii powszechnie przyjmuje się, że pojęcie kultury przynosi dzisiaj więcej pytań niż odpowiedzi”⁶²; wreszcie zdaje się powoływać na coś w rodzaju opinii publicznej: „pojęcie «kultura» okryte jest dzisiaj raczej złą sławą”⁶³. Oczywiście, „obecnie *każdy* interesuje się kulturą”⁶⁴, w efekcie jest ona traktowana jako „źródło wyjaśniania samo w sobie”⁶⁵. Być może uzasadnione byłoby mówienie o analogicznym do „antropologicznego” – „kulturowym śnie”, jednak warto wpieryw zastanowić się, czy wynika to z trudności teoretycznych dyscypliny naukowej, jaką jest antropologia kulturowa, czy też pojęcie to zostało „spetryfikowane przez społeczną imaginację”⁶⁶. Pytanie więc, do którego zakresu tego pojęcia odnosi się Rabinow? Wydaje się, że najprościej byłoby zauważyć, że Rabinow, rezygnując z pojęcia „kultury” i przenosząc punkt cięż-

⁶⁰ Propozycje odejścia od pojęcia „kultury” jako pojęcia bazowego pojawiają się obecnie na gruncie antropologii w różnych kontekstach, wystarczy (oprócz wspomnianego wcześniej Latoura) przywołać propozycję Dariusza Czai oraz dyskusje wokół niej na łamach „Kontekstów” z udziałem m.in. Czesława Robotyckiego i Wojciecha Michery (zob. D. Czaja, *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2002, nr 3–4). Warto przypomnieć, że pierwszym antropologiem, który z dużą podejrzliwością traktował pojęcie „kultury”, był najprawdopodobniej Alfred-Reginald Radcliffe-Brown; zaowocowało to zwrotem badacza ku analizie morfologicznej struktur społecznych (do dziś dyskusyjne jest, czy badacz faktycznie uchwycił ich fizjologię, co postulował w swojej teorii), „kultura” natomiast stanowi dodatek zwyczajów (zob. M. Flis, *Malinowski a Radcliffe-Brown. Dwie wersje funkcjonalizmu*, [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A.K. Paluch, Warszawa 1985).

⁶¹ P. Rabinow, *Anthropos Today...*, s. 84.

⁶² *Ibidem*, s. 22.

⁶³ *Ibidem*, s. 24.

⁶⁴ A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, tł. I. Kolbon, Kraków 2005, s. 3.

⁶⁵ *Ibidem*, s. VIII.

⁶⁶ W.J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyslenia*, Warszawa 2008, s. 156.

kości swojej refleksji na funkcjonowanie mechanizmu dyskursywnego, wylewa dziecko z kąpielą, nie dostrzegając wewnętrznego zróżnicowania terminu, które dotychczas było raczej artykułowane przez antropologię (według niego kultura związana jest przede wszystkim z etnicznością). Wydaje się, że i w tym przypadku radykalizacji ulega wizja antropologii tradycyjnej, aby na jej tle wyrazistsza stała się antropologia współczesności. Ma to związek z rozróżnieniem na „kulturę” i to, co „kulturowe” (*cultural*): zamiast badać „wyspy kultury”, zamknięte całości, trzeba badać „wyłaniające się racjonalności i technologie”⁶⁷. W efekcie, co wydaje mi się najważniejsze, przedmiot swoich badań Rabinow, przynajmniej częściowo, sprowadza do mechanizmów dyskursywnych⁶⁸, na co zwraca uwagę Tobias Rees: „przyjmuje się, że badania terenowe są zogniskowane na tym, co społeczne lub kulturowe. [...] jednak teren już nie dotyczy głównie ludzi a tym samym i «społeczeństwa» lub «kultury», ale procesów czasowych, np. wyłaniania się form racjonalności, instytucji, asamblaży”⁶⁹.

Warto w tym miejscu przywołać ironiczną krytykę pod adresem Foucaulta autorstwa Sahlinsa; według amerykańskiego antropologa, Foucault przy użyciu „pankratycznej” wizji władzy dokonuje „transsubstancjacji” dawnych metafizycznych pojęć, jak również pojęcia „kultury”:

Oto władza tak samo nieodparta, co wszechobecna, władza emanująca zewsząd i ogarniająca każdego, nasycająca codzienne, ludzkie sprawy, relacje, instytucje

⁶⁷ Zob. P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 107. Wprawdzie w dyskusji stwierdzenie to wypowiada Tobias Rees, jednak wydaje się, że zgodne jest ono z poglądami Rabinowa, który w odpowiedzi przyznaje, że „rozdzielenie pomiędzy kulturą a tym, co kulturowe, jest naprawdę sugestywne” (*ibidem*). W tym kontekście twórcy książki przypominają (*ibidem*, przyp. 1, s. 133), że rozdzielenie to nie jest nowe i przywołują pracę Lily Abu-Lughod, *Writing Against Culture*, [w:] *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, red. R.G. Fox, Santa Fe 1991. Warto odnotować, że dla wspomnianej autorki ważnym punktem odniesienia są tutaj nazwiska Clifforda i Rabinowa – współtwórców słynnego tomu *Writing Culture* z 1986 r.

⁶⁸ Warto po raz kolejny przywołać stanowisko Lévi-Straussa, który dopatruje się w tym fakcie nie tyle problemu związanego z określoną formacją intelektualną, ile przede wszystkim istotnej cechy kultury europejskiej: „Od czasu Greków Zachód wierzy, że człowiek ma zdolność pojmowania świata przy wykorzystaniu języka podporządkowanego rozumowi: dobrze skonstruowany dyskurs jest zgodny z rzeczywistością, dochodzi do porządku rzeczy i odzwierciedla go”. Por. C. Lévi-Strauss, *Druga strona księżyca. Pisma o Japonii*, tł. M. Falski, Kraków 2013, s. 43.

⁶⁹ P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 93. Wydaje się, że Rees, charakteryzując w ten sposób postawę badawczą Rabinowa, zrównuje to, co kulturowe z tym, co społeczne.

i przeniesiona stąd na ludzkie ciała, percepcję, wiedzę i postawy. [...] Jego stanowisko faktycznie jest «poststrukturalne», ponieważ na poziomie teorii rozpuszcza struktury – rodziny, szkoły, szpitale, dobroczynność, technologie itd. – sprowadzając je do ich instrumentalnych efektów wypływających z dyscypliny i kontroli. To klasyczna kąpiel w kwasie funkcjonalistycznej mądrości redukującej rzeczywistą treść instytucji do ich domniemyanych celów i skutków⁷⁰.

Sahlins stwierdza również, że pojęcie „władzy” jest rodzajem czarnej dziury, która wchłania wszelkie kulturowe treści, powodując ich rozkład, uogólnienie, redukcję tego, co partykularne, do uniwersalnych prawd⁷¹. Analogicznie, swoistym „funkcjonalizmem” można by, być może, nazwać antropologię współczesności.

Zwraca uwagę w tym kontekście przede wszystkim sposób odnoszenia się Rabinowa do tego, co niedyskursywne. Częściowo elementy te włączone zostają w obręb procesów dyskursywnych (rezygnacja z wewnętrznie zróżnicowanego pojęcia „kultury”), częściowo zaś przesunięte zostają w obszar niejasnego doświadczenia jednostki. Można domniemywać, że tego rodzaju podejście jest wynikiem specyficznego odczytania propozycji Foucaulta. Paul Sutton stwierdza wprost, że w swojej książce poświęconej Foucaultowi, Dreyfus i Rabinow popadają w antropologiczny sen⁷², twierdząc, że praktyki niedyskursywne są całkowicie podporządkowane dyskursowi⁷³, podczas gdy sam Foucault w *Archeologii wiedzy* pisze o konieczności badania „funkcji, jaką badany dyskurs ma pełnić w polu praktyk niedyskursywnych”⁷⁴, zatem relacja ta może być w różnoraki sposób ustanawiana.

Swoistą soczewką, w której skupiają się dyskursy, jest ostatecznie podmiot oraz jego doświadczenie. W ten sposób odczucie *pathosu* pozwala nawiązać relację między *logosem* a *ethosem*⁷⁵. *Pathos* umożliwia jednostce uniknięcie

⁷⁰ M. Sahlins, *Waiting for Foucault, Still*, Chicago 2002, s. 67–68.

⁷¹ Zob. *ibidem*, s. 20–21.

⁷² P. Sutton, *Specters of Philosophical Anthropology: Critical-Realism, Non-Humanism and Social Historical Analysis*, www.arasite.org/pspage1.htm (data dostępu: 7.10.2013).

⁷³ Zob. H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition with an Afterword by and Interview with Michel Foucault*, Chicago 1983, s. 77.

⁷⁴ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 96. Zaznaczyć jednak należy, że zarówno Foucault, jak i Rabinow, w swoich późniejszych pracach wyraźniej zaznaczają sposób istnienia praktyk niedyskursywnych.

⁷⁵ Zob. P. Rabinow, *Anthropos Today...*, s. 6.

schematycznego, wartościującego myślenia: „wiary, że żyjące istoty i odpowiadające im środowisko nie posiadają z góry ustanowionego porządku, lecz są skazane na walkę poprzez zdyscyplinowany i nieustępliwy wysiłek woli, mający na celu przystosowywanie do stale zmieniających się okoliczności”⁷⁶. Podążając tropem „troski o siebie”, Rabinow stwierdza, że *pathos* właśnie ma przywrócić myśli jej status czynu, potencjał krytyczny i refleksyjny; dlatego „Etos *logosu*, który pozbawiony jest (uzasadnionego) *pathosu* rodzi wirtuozerię, nie cnotę”⁷⁷. W ten sposób praca badawcza jest „pracą etyczną”, przy czym przekłada się to nie tylko na określoną postawę badacza, lecz także konkretną praktykę badawczą: „W etos etnografii postmodernistycznej wpisana jest [...] autokreacja i wola transgresji”⁷⁸. Jednakże owe „etyczne praktyki” stają się pracą tylko i wyłącznie podmiotu, to „proces kształtowania podmiotu – poprzez auto-refleksję, autoobiektywizację, prezentację i dalsze wyjaśnianie”⁷⁹. Z kolei antropologiczne fakty są przede wszystkim „przeżytym doświadczeniem”⁸⁰. Swoją drogą podczas lektury *Refleksji na temat badań terenowych w Maroku* trudno oprzeć się wrażeniu, że Rabinow nie jest zainteresowany namysłem nad błędami popełnianymi w terenie, ponieważ stanowią one raczej pretekst do snucia ogólnych, teoretycznych rozważań⁸¹. Co ciekawe, owo

⁷⁶ *Idem, French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, Chicago, London 1995, s. 13–14. Rabinow wygrywa w tym przypadku dwa główne znaczenia tego pojęcia w filozofii Arystotelesa; są to „właściwość” oraz „zmiana jakościowa” skojarzone z „doznaniem” (por. *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1994). Co ciekawe jednak, Rabinow zdecydowanie przesuwu *pathos* w kierunku subiektywnego podmiotu. W tym kontekście nasuwa się jeszcze jedna, być może naiwna konstatacja: cytowane zdanie sugeruje, że koncepcja wiedzy autorstwa Rabinowa oparta jest nie tylko na pragmatyzmie, lecz także przypomina, przeniesioną na poziom epistemologiczny, Darwinowską koncepcję „ewolucji drogą doboru naturalnego”, która po skojarzeniu z ideą postępu ugruntowała teorię ewolucjonistyczną.

⁷⁷ P. Rabinow, *Science as a Practice. Ethos, Logos, Pathos*, [w:] *idem, Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, s. 13.

⁷⁸ M. Lubaś, *op. cit.*, s. 180.

⁷⁹ P. Rabinow, *Refleksje...*, s. 130.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 129. We współczesnej antropologii praca terenowa coraz częściej kojarzona bywa z procesem doświadczenia kultury przez podmiot poznający (zob. T. Buliński, M. Kairski, *Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych*, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2013).

⁸¹ W trakcie otwartego seminarium Zakładu Teorii i Historii Kultury pt. „*Teren*” *terenu* (Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 7 maja 2014) zauważono

doświadczenie jest przedstawione w przypadku *Refleksji*... przy użyciu terminów psychoanalitycznych: badacz blokuje superego⁸², jest on sprowadzony do własnej *persony*⁸³. Zatem chociaż antropolog twierdzi, że dialog w trakcie badań terenowych owocuje powstaniem nowej, liminalnej kultury⁸⁴, to często obserwujemy, że bywa ona sprowadzana do pojęć dyskursywnych, zwłaszcza kiedy jednostkowe doświadczenie staje się podstawą analizy mechanizmów epistemologicznych wiedzy.

Sahlins zauważa żartobliwie, że postmodernistyczne próby zredukowania podmiotu paradoksalnie zaowocowały „podmiotologią” (*Subjectology*), ponieważ jest on jedynym kamieniem węgielnym mogącym uzasadnić przedmiotowość badań:

Wraz z rozpuszczeniem się porządków kulturowych i pojawieniem się efektów ujarznienia, jedyną rzeczą, mogącą stać się faktycznym przedmiotem analizy okazał się podmiot. Wcześniej te całości włączono w jego obręb – teraz stał się podmiotem odpytywanym. Stąd powrót metafizyki podmiotu, którą wcześniejsza analiza miała poddać zakwestionowaniu. Nagle strony współczesnych czasopism zapewniają się wszystkimi rodzajami podmiotów, subiektywności i «ja», a co za tym idzie – Antropologią w formie alegorii, opowiadającą historie o kulturowych formach i siłach w kategoriach abstrakcyjnych podmiotów zbiorowych⁸⁵.

Warto w tym miejscu zauważyć, że zarówno Marcus, jak i Rabinow, wspominając początki antropologii refleksyjnej, przyznają, że nastąpił wówczas pewien przesyt pojęciami „tożsamości” i „podmiotu”, które stały się substytutem bardziej złożonych problemów i residuum pojęcia „kultury”⁸⁶. Jednakże podmiot (jego praca nad sobą) wciąż pozostaje według Rabinowa w centrum wiedzy, a sam antropolog stara się przekształcić go w coś „bardziej właściwego”⁸⁷.

m.in. aplikację amerykańskiego modelu edukacji do pracy z informatorami i zaniedbanie obserwacji.

⁸² Zob. P. Rabinow, *Refleksje*..., s. 60, 72.

⁸³ Zob. *ibidem*, s. 61.

⁸⁴ Zob. *ibidem*, s. 131.

⁸⁵ M. Sahlins, *op. cit.*, s. 68. Sahlins wskazuje też „podmiotologię” jako kontynuację psychokulturalizmu (*ibidem*, s. 71).

⁸⁶ Zob. P. Rabinow, *Przedmowa*..., s. 19: „fetysz etnografii i badań terenowych pozostał w mniejszym czy większym stopniu nienaruszony”.

⁸⁷ Zob. P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 35–36, 50–51; wypowiedź Rabinowa na s. 51: „Pozbywanie się ugruntowanych form podmiotu, tak jak prze-

Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że uciekając od antropologicznego snu, projekt Rabinowa zmienia się w antropologię filozoficzną, być może nie pod względem treści, ale formy: rozważania zawarte w książce o badaniach w Maroku przypominają dylematy Gabriela Marcela czy Migueala Unamuno, przy czym opozycję życie – myśl zastępuje tutaj opozycja teren – dyskurs (stoi za tym opozycja: statyczna kultura – ruch metody). Warto w tym miejscu przywołać stwierdzenie Waldemara Kuligowskiego, że antropologia refleksyjna jest projektem antropologii z „ludzką twarzą”,

gdzie tak samo ważne jak uczucia i przekonania badanych są rozterki badacza. Występuje ona również w charakterze rzecznika porzucenia ograniczających najczęściej podziałów między nauką a literaturą, wiążąc potencjały obu tych dziedzin zadaniem pokonania samotności w świecie, ideą życzliwego porównywania różnic, dążeniem do ustanowienia etycznego dialogu jako najbardziej ludzkiej kondycji⁸⁸.

W kontekście niniejszych rozważań należy zapytać, czy przedmiotem antropologii refleksyjnej – jak również antropologii współczesności – nie jest zatem człowiek jako „dublet empiryczno-transcendentalny”, dobrze nam znany podmiot i przedmiot antropologicznego snu? Ewentualnie, czy nie ulega on przekształceniu w byt quasi-epistemologiczny w terenie potraktowanym przez Rabinowa jako *Wissensarbeitsforschung* – swoista forma myślenia⁸⁹.

Oczywiście nie można zapominać o projektach badań laboratoriów biologicznych, które Rabinow konsekwentnie realizuje od lat, starając się pokazywać, w jaki sposób w tym kontekście produkowane są nowe formy wiedzy kształtujące *anthroposa*. W artykule niniejszym nie ma miejsca na dokładne przyglądnięcie się badaniom, interesuje mnie bardziej inspirowany nimi namysł teoretyczny przedstawiany w ostatnich latach przez Rabinowa, który nadal dąży do swoistego przeformułowania zarówno modelu badań terenowych, jak i zaplecza pojęciowego umożliwiającego pragmatyczny namysł nad współczesnością. W tym zakresie, z jednej strony, badacz powołuje się na tradycyjne formy badawcze (często przywołuje obserwację uczestniczącą), z drugiej jednak

kształcanie go w coś bardziej stosownego jest bardziej pracą niż wpisywaniem siebie. [...] Bez tej ascetycznej pracy nad podmiotem nikt nie uzyska wiedzy w ramach naszej dyscypliny”.

⁸⁸ W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 32 (podkr. M.P.).

⁸⁹ Zob. P. Rabinow, *Anthropos Today...*, s. 89–90.

strony można odnieść wrażenie, że punkt ciężkości przeniesiony zostaje na ciągłe rozbudowywanie aparatu metodologicznego służącego analizie dyskursu.

W efekcie centralnym punktem badań staje się w tym przypadku nie tylko konstruktywistycznie zorientowana obserwacja uczestnicząca drugiego stopnia (*second-order participant-observer*)⁹⁰, lecz także koncepcja „wyjścia z terenu”. Pierwsze pojęcie służy zorientowaniu praktyki badawczej na obserwowanie sposobów konstruowania wiedzy na temat człowieka, przy czym polifonia i zagęszczenie refleksji na temat badań mają charakter teoretyczny⁹¹, ponieważ, jak piszą Rabinow i Stavrianakis, „produkcja tak zróżnicowanych trybów narracyjnych była zorientowana na badanie dalszych dróg”; ostatecznie jednak mowa jest o przejściu od terenu do tekstu, praktykach nadawania formy doświadczeniu⁹². Również „wyjście z terenu” stanowi kontynuację namysłu teoretycznego, m.in. nad przedmiotami wiedzy produkowanymi przez uczestniczącego obserwatora, jego pozycją jako podmiotu w czasie badań, w związku z czym ważny jest sam sposób „opuszczania” (zarówno w sensie dosłownym, jak i teoretycznym) terenu, ale przede wszystkim narracyjna modalność (*narrative modality*) dodana do tego procesu⁹³.

Niewątpliwie teoretyczna refleksja Rabinowa na temat badań terenowych, potrzeby ich zmodyfikowania, sposobów wykorzystania, stanowi ważny, inspirowany głos w dyskusji nad problemami związanymi z badaniem zjawisk w obrębie współczesności. Jednym z pytań, które pojawia się w tym kontekście, jest jednak pytanie o stosunek między namysłem teoretycznym a przedmiotem badań. W efekcie Rabinow podkreśla przyległość (*adjacency*) badacza względem przedmiotu badań, co oznacza jednak przede wszystkim zagęszczenie dystansu poznawczego przez autorefleksję poznawczą; w efekcie nowa antropologia staje się „praktykowaną filozofią”⁹⁴.

⁹⁰ Zob. P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*, Chicago–London 2013, s. VIII. Pojęcie to autorzy zapożyczają od Niklasa Luhmanna.

⁹¹ Poglądy Luhmanna w tej kwestii zwięźle referuje Paweł Wolski, por. P. Wolski, *Metaporównanie. Komparatystyka jako system samozwrotny*, „Porównania” 2007, nr 4, s. 45–47.

⁹² P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Demands of the Day...*, s. 8.

⁹³ *Ibidem*, s. 33.

⁹⁴ Zob. P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Designs on the Contemporary...*, s. 134–135.

„Niewczesność”

Ostatecznie, by zrealizować swój projekt antropologii czynnej, krytycznej, pragmatycznej i zaangażowanej, skoncentrowanej na próbie połączenia przez człowieka *logosu* z *ethosem*, Rabinow adaptuje pojęcie „kazuistyki”:

Kazuistyka nie zaczyna się na nowo przed każdym przypadkiem lub sytuacją, lecz opierając się na ustalonych precedensach, tylko szuka odpowiedniej ewaluacji. W ten sposób buduje powiększającą się sieć przypadków, argumentacji i rozróżnień. Ta sieć służy jako elastyczna „moralna taksonomia”, narzędzie mające prowadzić praktyków dopóki nie znajdą przekonującego rozwiązania. Taksonomiczna procedura etyki toruje sobie drogę ku wciąż dyskusyjnym kwestiom, uwzględniając i rozważając znaczenie okoliczności, prawdopodobnych przyczyn oraz wzrastającą siłę dowodów. Przede wszystkim jednak kazuistyka stanowi zespół technik zorientowanych na definiowanie i rozwiązywanie problemów. Ta orientacja jest zdecydowanie praktyczna i kładzie nacisk na łańcuchy rozumowania i dowody, które umożliwiają rozwiązanie trudnych przypadków. Pragmatycznie zorientowane kroki są uprzywilejowane w stosunku do innych, które mogą prowadzić ku bardziej złożonym moralnym i teologicznym spekulacjom⁹⁵.

W znaczeniu teologicznym kazuistyka⁹⁶ ma za zadanie rozwiązywać prawdopodobne lub rzeczywiste przypadki sumienia na podstawie ogólnych praw, a przede wszystkim ma na celu ustalenie reguły dotyczącej konkretnych przypadków; jest w związku z tym oparta na deontologii oraz nominalizmie (tak bliskim Rabinowowi). Zdaniem Rabinowa kazuistyka w antropologii ma, wychodząc od studiów konkretnych przypadków, chronić przed jednowymiarowym, obejmującym wszystko modelem (*one-size-fits-all-model*), tworzyć dyskurs niejako „od” i „z” przypadków⁹⁷. W ten sposób kazuistyka jest wiedzą tworzona na bieżąco w celu rozwiązywania aktualnych problemów w kontekście już istniejącej wiedzy; jest to też wiedza otwarta na nowe doświadczenia, z racji jej pragmatyzmu Rabinow chętnie odwołuje się nie tylko do teologicznego, lecz także medycznego kontekstu znaczeniowego.

⁹⁵ P. Rabinow, *Anthropos Today...*, s. 131–132.

⁹⁶ Zob. *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. A. Bednarek *et al.*, Lublin 2000, s. 1319, hasło „kazuistyka”.

⁹⁷ Zob. P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 102.

Antropolog odżegnuje się od wymiaru dogmatycznego, jakiego z czasem nabrała kazuistyka, nie jest to również „pokrętna argumentacja”⁹⁸. Warto jednak pamiętać o dodatkowym kontekście teologicznym terminu: otóż jezuici, którzy rozwinęli kazuistykę, kładąc nacisk przede wszystkim na człowieka, byli często posądzeni o to, że jest ona podstawą „łatwego chrześcijaństwa” lub też jest teologią „szerokich bram raju”⁹⁹. Należy zapytać, czy zwracając się ku nominalizmowi – choć jest to nominalizm dyskursywny! – i poszerzając pole badawcze przez odcięcie wcześniej kultywowanego obszaru i zakwestionowanie etnografii, Rabinow nie poszerza bram antropologii – ku antropologii filozoficznej. Z drugiej strony niezwykle drobiazgowo rozbudowany zestaw narzędzi metodologicznych zorientowanych na badanie zjawisk współczesnych w ich partykularnych, dyskursywnych formach, każe myśleć o dokonującym się tutaj zbliżeniu między antropologią a socjologią, albo przesunięciu akcentu z antropologii kulturowej na społeczną. Pomędzy tymi dwoma biegunami wskazuje Rabinow, nawiązując do Nietzschego, obszar „niewczesności”. Antropologia musi bowiem wykształcić pewien obszar dystansu poznawczego, który jednak trudno połączyć z wymogiem swoistej „przyległości” (*adjacency*) do współczesnych wydarzeń, bowiem projekt Rabinowa zakłada wynajdywanie pewnych pojęć, aby uczynić widzialnym to, co się dopiero wyłania obecnie¹⁰⁰. Głównym problemem antropologii współczesności jest połączenie „przyległości” i „niewczesności”, czyli bliskości wobec zdarzeń i pojawiających się przedmiotów z krytycznym dystansem¹⁰¹. Oznacza to, że antropologia zawsze musi być „nie na czasie”, zajmując się współczesnością jako obrazem nowoczesności. Co ciekawe jednak, ten klasyczny problem dystansu poznawczego skojarzony zostaje przez Tobiasa Reesa po prostu z klasycznym konceptem antropologii jako „bycia obcym”¹⁰².

⁹⁸ Zob. *Słownik języka polskiego* online: „1. pokrętna argumentacja, naciąganie argumentów i przykładów w celu uzasadnienia jakiejś tezy; 2. drobiazgowo rozstrzyganie szczegółowych problemów, zwłaszcza moralnych lub prawnych, przez stosowanie do nich odpowiednio dobranych zasad ogólnych; 3. formułowanie przepisów prawnych oparte na analizie konkretnych przypadków; 4. obserwacja i analiza rzadkich przypadków chorobowych, dokumentowanie przypadków rzadkich schorzeń” (<http://sjp.pwn.pl/szukaj/kazuistyka.html> [data dostępu: 12.10.2013]).

⁹⁹ Zob. M. Agnosiewicz, *Kazuistyka – gradacja grzechów*, www.racjonalista.pl/kk.php/s.1236 (data dostępu: 8.10.2013).

¹⁰⁰ Zob. P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 64.

¹⁰¹ Zob. *ibidem*, s. 58.

¹⁰² *Ibidem*, s. 62.

Antropologia musi, zdaniem Rabinowa, wyjść poza obszar współzawodniczących dyskursów; jedynym jednak pomysłem, aby ów dystans osiągnąć, jest dalsza rozbudowa aparatu badawczego oraz multiplikacja punktów widzenia poprzez współpracę i dialog większej liczby badaczy¹⁰³. Zastanawiające jednak, że na tym poziomie „antropologia bliskiej przyszłości i niedawnej przeszłości” (*an anthropology of the near future and recent past*¹⁰⁴), przyjmująca w stosunku do współczesności perspektywę krytyczną („bliską terażniejszości, kontestującą terażniejszość, szukającą czegoś, co mogłoby rozwijać się w terażniejszości”¹⁰⁵) szuka dla siebie nieokreślonej, wręcz liminalnej przestrzeni refleksji: „Takie zdarzenie byłoby stosowne, przynajmniej w ujęciu retrospektywnym, z racji tego, że rekonfiguruje istniejące rzeczy i relacje. Byłoby też niewczesne, niszcząc istniejące rzeczy i relacje, zmieniając ich ton, rejestr i kierunek”¹⁰⁶.

Rozważania Rabinowa w tym zakresie wydają mi się bardzo symptomatyczne. Mierzy się on z problemem badania nowych zjawisk w kulturze zachodniej, pociąga to jednak za sobą pytanie o rodzaj perspektywy oglądu: stąd też „niewczesność” skonfrontowana z „aktualnością”. Jest to również pytanie o to, jaką formę przybierać ma współcześnie „spojrzenie z oddali”, niegdyś określone zarówno czasowo, jak i przestrzennie. W przypadku Rabinowa dystans poznawczy generowany jest przez rozbudowaną machinę metodologiczną, jednakże jest ona oparta na koncepcji praktykowania filozofii (dokładnie: filozofia rozumiana jest jako uporczywe praktykowanie antropologii, antropologia – uporczywe praktykowanie filozofii¹⁰⁷). Pytaniem otwartym jest, czy nie chodzi tu raczej o antropologię filozoficzną i czy naprawdę głównym problemem nie jest w tym przypadku próba zniwelowania pęknięcia między *bios* a *anthropos*, terenem a teorią. Jednocześnie zapytać warto, czy tego rodzaju pogoń za „aktualnością” poprzez teren wiedzy laboratoryjnej i filozoficznej, nie przybliży antropologii do konstruktywistycznie zorientowanej socjologii wiedzy.

Podsumowując, propozycje Rabinowa skłaniają do refleksji nad kierunkami rozwoju współczesnej antropologii. Po pierwsze, nie sposób nie zauważyć, że

¹⁰³ *Ibidem*, s. 58–71. Na s. 65 Rabinow wspomina o „przestrzeni przyległości” (*a space of adjacency*), odnosząc ją do współpracy badaczy w kontekście przedmiotu badań.

¹⁰⁴ Zob. P. Rabinow, *Anthropos Today...*, s. 55.

¹⁰⁵ P. Rabinow, *Foucault's Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality*, „Theory, Culture & Society” 2009, nr 26, s. 27.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ P. Rabinow, A. Stavrianakis, *Designs on the Contemporary...*, s. 136.

bardzo często nowe propozycje fundowane są na starych¹⁰⁸. Mimo to, nowa antropologia nieustannie próbuje wyjść poza stare paradygmaty i narzędzia, w poszukiwaniu nowości zapominając jednak o własnej tezie, że trudno znaleźć bezpieczną przestrzeń „poza”¹⁰⁹. W kontekście deklarowanej przez Rabinow „niewczesności” zaryzykuję przywołanie tytułu pracy Latoura *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*: warto zastanowić się nie tylko nad tym, czy *anthropos* jest wciąż dubletem empiryczno-transcendentalnym, lecz także nad tym, czy „antropologia współczesności” nie jest szczególnym przypadkiem ukrytej mediacji pomiędzy puryfikacją i translacją. Po drugie, w omawianym przypadku występują częste rozszady między poziomem teorii, metodologii i opisu zjawisk; nie chodzi tu już o świadomość wzajemnego uwarunkowania, ale podnoszenie rozbudowywanego wciąż aparatu metodologicznego do rangi teorii i przekształcanie źródłowych, kontekstualnych problemów w pytania filozoficzne. W efekcie prowadzi to do zatarcia poziomu opisu, jak również absolutyzowania teorii (poszukiwania panteorii). Wreszcie, po trzecie, badaniom nad kulturą, paradoksalnie właśnie teraz, po przepracowaniu lekcji Foucaulta, grozi antropologiczny sen¹¹⁰, nie tylko dlatego, że czasami można odnieść wrażenie, że pisarstwo antropologiczne staje się „sobąpisaniem”. Wprowadzenie etyki w obszar refleksji teoretyczno-metodologicznej (celuje w tym, jak widzieliśmy, Rabinow) skutkuje wyekspozowaniem podmiotu jako centralnego punktu badań (badania jako swoista praca nad sobą), jak również figury *anthroposa* jako zwornika przedmiotu badań (jest on soczewką skupiającą dyskursy). W efekcie skończoność antropologii zostaje wyartykułowana za pośrednictwem skończoności człowieka i prowadzi nas w nadbudowaną, metateoretyczną, dwuznacznie „niewczesną” przestrzeń.

¹⁰⁸ Zob. M. Buchowski, M. Kempny, *op. cit.*, s. 24. M. Lubaś, *op. cit.*, s. 271, *passim*, wyraża podobny sąd w tonie krytycznym. Stwierdzenie Lubasia, że „antropologia postmodernistyczna stanowi swoistą mieszankę anarchizmu (każdy rodzaj praktyki jest do zaakceptowania) i dogmatyzmu (nie trzeba kłopotać się krytyką danego rodzaju praktyki etnograficznej)” (*ibidem*, s. 181) jest niewątpliwie przesadzone, wskazuje jednak paradoks związany z „niewczesnością” antropologii postmodernistycznej.

¹⁰⁹ Claude Lévi-Strauss oczekuje w tym kontekście od antropologii „doprowadzonej do mistrzostwa umiejętności korzystania z dostępnego warsztatu” cechującej muzykę: „Antropologia sama w sobie, dzięki swojej bogatej tradycji, oferuje wystarczający zbiór możliwości wypowiedzania się” (cyt. za: W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 128).

¹¹⁰ Dotyczy to różnych obszarów badawczych, por. np. tekst Małgorzaty Rygielskiej na temat różnicy pomiędzy antropologią literatury a antropologią literacką (M. Rygielska, *Antropologia literatury, antropologia literacka między badaniem kultury a „antropologicznym snem”*, „Kultura i Społeczeństwo” 2005, nr 4).

„Niewczesny” *anthropos* (tożsamy z antropologiem?) byłby zatem *átopos*¹¹¹, jednak w przypadku antropologii może to oznaczać nie tyle płodną niezgodność z „dzisiaj”, ile pominięcie konkretnego kontekstu. Być może powinniśmy zadać antropologii kulturowej pytanie, czy potrafi „myśleć, nie myśląc zarazem, czym jest myślący człowiek”¹¹², to znaczy wykroczyć poza figurę Sobowtóra i skupić się na człowieku jako twórcy kultury, nie popadając przy tym w banał¹¹³. Tym samym w ramach powszechnego „antropologizowania humanistyki”¹¹⁴ pojawia się również problem „antropologizowania antropologii”¹¹⁵, przy czym warto uwzględnić tutaj nie tylko fakt autorefleksyjności antropologii współczesnej i aktualnej, lecz także, pamiętając o diagnozie Foucaulta, relację pomiędzy antropologią kulturową a filozoficzną.

Summary

Cultural Anthropology and Anthropological Sleep. “Untimeliness” of Paul Rabinow as a Symptomatic Case

Michel Foucault announced a change of paradigm in humanities in “The Order of Things”, stating the forthcoming end of man and return of language. The essay deals with the question of whether Paul Rabinow's “anthropology of the contemporary”, derived from reflexive anthropology, transgresses “anthropological sleep” diagnosed by Michel Foucault or is still immersed in it. This question also applies to the contemporary vicissitudes of anthropology, which in Foucaultian terms is “counter-science” considering its relation to humanities.

¹¹¹ Obydwa pojęcia rozważa w kontekście filozofii Friedricha Nietzschego Alina Mitek-Dziemba, por. A. Mitek-Dziemba, (*Filozoficzna sztuka życia dzisiaj? Sokratejsko-nietzscheański wzorzec wychowawcy a edukacja uniwersytecka*, „Anthropos?” 2013, nr 21–22 (<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos11/texty/mitek.htm>, data dostępu: 1.06.2015).

¹¹² M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 164.

¹¹³ Zob. P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion, T. Rees, *op. cit.*, s. 107.

¹¹⁴ Zob. J. Kowalewski, W. Piasek, *Wprowadzenie*, [w:] *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2009. „Antropologizowanie” humanistyki kojarzą autorzy z jej „kulturyzowaniem” (czyli wzrostem popularności pojęcia „kultura”).

¹¹⁵ Zob. K. Górny, *Antropologizowanie antropologii*, [w:] *Antropologizowanie humanistyki...*, s. 47. Pytanie o status i samookreślenie antropologii w ramach procesu „antropologizowania” łączy autor z pytaniem „czym jest kultura?”.