

# Andrzej Zaporowski

---

## Hybrydowy charakter współczesności i kultury : studium krytyczne

---

Studia Kulturoznawcze nr 1 (3), 125-143

---

2013

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Kulturoznawstwa

## Hybrydowy charakter współczesności i kultury. Studium krytyczne

Rzecznicy amerykańskiego nurtu intelektualnego zwanego antropologią współczesności postulują odejście od badania kultury jako odrębnej całości i skupienie się na nowym przedmiocie. Przedmiotem owym jest współczesność. Cechą konstytutywną tego tworu jest hybrydowy charakter składających się nań jakości zwanych ustrojstwami, instalacjami czy aparatami. Jednocześnie w polskiej przestrzeni akademickiej antropolog Michał Buchowski nie odrzucając idei kultury, również wykorzystuje figurę hybrydy, aby za jej pomocą analizować przedmiot badań. W niniejszym eseju stawiam tezę, że figura ta jest tyleż efektywna, ile zwodnicza. Jej stosowanie grozi niespójnością analizy czy to współczesności, czy kultury. Proponuję zatem dwa sposoby analizowania problemu, które nie zakładają stosowania rzeczzonej figury.

### 1. Antropologia współczesności

W minionej dekadzie pojawił się w antropologii amerykańskiej nowy nurt, którego przedmiotem badań stała się współczesność. Wedle jednego z głównych rzeczników tego nurtu, Paula Rabinowa, słowu „współczesność” można nadać dwa znaczenia. Zgodnie z pierwszym nie ma ono asocjacji historycznych. Tak oto można powiedzieć, że Jerzy Kmita był współczesnym Jerzego Topolskiego. W kontekście drugiego znaczenia pojawiają się takie asocjacje:

Współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etos, który nabiera już wymiaru historycznego<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Rabinow, *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007, s. 2.

Z jednej strony współczesność okazuje się mieć charakter dynamiczny i czasowy, sytuuje się bowiem zawsze między czymś, co było, a czymś, co będzie, gdzie jedno i drugie znajduje się w ruchu o potencjalnie nieprzewidywalnym pędzie i kierunku, co sugeruje m.in. nieliniowy charakter przestrzeni, w jakiej dochodzi do owego „ruchomego stosunku”.

Z drugiej strony, a jest to sprawa zasadnicza dla niniejszego eseju, współczesność ma charakter relacyjny. Wiąże zatem pewne elementy, swe argumenty, sama zaś definicja wskazuje na jeden z nich, którym jest nowoczesność. Innym, bądź jednym z innych, jest to, co nienowoczesne. Pytanie o nowoczesność, zdaniem Rabinowa, to pytanie o etos, czyli postawę. Ta z kolei, zwana postawą nowoczesną, cechuje się pozytywnym waloryzowaniem albo dążeniem do tego, co nowe. W tym też sensie nowoczesność nie jest epoką. Widać zatem, że chodzi o określenie relacji nowe – stare w nieodłącznie towarzyszącym jej napięciu, które zmienia jedynie swe natężenie we wspomnianej przestrzeni (nieliniowej). Można jednak również dostrzec swoistą grę, jaką Rabinow prowadzi ze swym antenatem, Michele Foucaultem, którego przywołuje w swej książce *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, zawierającej powyższą definicję współczesności. O ile bowiem dla tego ostatniego etos zakłada nie tylko umiłowanie tego, co nowe, ale też m.in. krytyczność wobec swego postępowania, o tyle pierwszy rezerwuje ową krytyczność dla badacza analizującego relację zwaną współczesnością, której jeden z członów obejmuje postawę ograniczoną do pozytywnego waloryzowania nowości<sup>2</sup>.

Relacja nowe – stare odniesiona jest do relacji dominujące – emergentne – rezydualne, której autorem jest Raymond Williams, przedstawiciel brytyjskich studiów kulturowych (również przywoływany przez Rabinowa). Element dominujący (*dominant*) obejmuje, w kontekście walki sił, to, co ma charakter panujący, ujarzmiający; element rezydualny (*residual*) zawiera w sobie pozostałość po czymś, to, co ujarzmione, zaś element emergentny (*emergent*) – to, co pojawia się jako nowe. W ramach tej ostatniej relacji można mówić o różnych konfiguracjach pomiędzy elementami triady, gdzie jedna z nich, zdaniem innego rzeczownika antropologii współczesności, Jamesa D. Faubiona, sprowadza się do uwikłania elementu dominującego i rezydualnego w konflikt, czego skutkiem jest pojawienie się elementu emergentnego<sup>3</sup>. Jednocześnie o ile domeną dotychczasowej antropologii był element rezydualny, czego przykładem może być tradycyjna wspólnota czy wiązka norm, o tyle obecnie jej adepci winni przenieść uwagę na to, co emergentne, jako że taki właśnie charakter

<sup>2</sup> Szerzej problem ten, jak też zagadnienie antropologii współczesności omawiam w mającym się ukazać w 2013 r. czasopiśmie „Lud” artykule *Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności*.

<sup>3</sup> P. Rabinow, G. E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Duke University Press, Durham – Londyn 2008, s. 94.

ma współczesność<sup>4</sup>. Nie oznacza to jednakże zaniedbania pozostałych elementów, ponieważ (1) nie da się rozważać tego, co emergentne w oderwaniu od nich i (2) wszystkie one mają charakter zdarzeniowy, a ludzkie działania stanowiące przedmiot analizy etnograficznej stanowią szczególny przypadek zdarzeń.

Powyższe uwagi nie znaczą wcale, że współczesność musi być rozważana wyłącznie w wymiarze historycznym. Nie należy bowiem rezygnować z ujmowania jej w pierwszym z przywołanych znaczeń. Na przykład Rabinow zgadza się z innym antropologiem, Tobiasem Reesem, gdy ten interpretuje użycie przezeń terminu „współczesność”:

A zatem jeśli dobrze cię rozumiem, współczesność jest terminem technicznym, który pozwala nam rozkładać zjawiska emergentne – przykładem niech będzie biologia syntetyczna – na różne elementy, które złożone są w jedną formę, właściwą dla rzeczoności zjawiska. W związku z tym są one względem siebie *współczesne*. Zaś zadaniem antropologii współczesności jest wybór – lub znalezienie – odpowiedniego miejsca w terenie, a także udokumentowanie oraz analiza takich instalacji w rytm ich pojawiania się, wreszcie nazywanie ich, pokazywanie ich różnych skutków i oddziaływań, a tym samym czynienie ich dostępnymi myśleniu i krytycznej refleksji<sup>5</sup>.

Wspomniane instalacje (*assemblages*) staną się znaczącymi bohaterami antropologii współczesności, o czym wkrótce czytelnik się przekona. Tymczasem powrócę jeszcze do wspomnianej diady: nowe – stare i triady: dominujące – emergentne – rezydualne, aby zwrócić uwagę na kłopotliwy charakter zestawienia obu form. Można by zakładać, że to, co nowe (diada), odpowiada temu, co emergentne (triada). Jednak tak nie jest, gdyż termin „nowe” ma odmienne znaczenie w ramach diady i triady. W pierwszym przypadku chodzi o jedną ze znoszących się sił, gdzie dążenie do tego, co nowe/nawatorskie zderza się z uwielbieniem/chęcią zachowania tradycji. W drugim przypadku mowa jest o zdarzeniu będącym skutkiem dwóch innych, „współczesnych” zdarzeń, z których jedno nosi piętno ujarzmiania, drugie – ujarzmienia i gdzie,

<sup>4</sup> Rabinow kontynuuje swą narrację, twierdząc, że przedmiotem antropologii są „dynamiczne i wzajemnie się konstytuujące, choćby częściowo, powiązania między postaciami antroposa a różnicowanymi, w tym czasie niespójnymi, gałęziami wiedzy dostępnymi tylko w pewnym okresie czasu; roszczeniami sobie władzę co do prawdy na temat istoty rzeczy; i których słuszność co do wysuwania takich roszczeń jest akceptowana jako wiarygodna przez innych tego rodzaju autorów roszczeń; jak również stosunki siły, w ramach których i poprzez które owe roszczenia są formułowane, ustalone, kwestionowane, bronione, podtrzymywane i rozpowszechniane”. P. Rabinow, *Marking Time...*, s. 4. Jednocześnie antropos to szczególnie figura Rabinowa, mająca charakter relacyjny, na który składają się logos i bios. Taka figura staje się zrozumiała w kontekście badań (w tym terenowych) amerykańskiego antropologa nad przedsięwzięciami biotechnologicznymi i kondycją logosu w świetle zmieniającego się biosu.

<sup>5</sup> P. Rabinow, G. E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology...*, s. 58.

co więcej, nie da się przewidzieć, czy nowoczesny charakter ma pierwsze (element dominujący), czy ostatnie (element rezydualny). Kiedy zatem współczesność rozważana jest w kontekście diady, wówczas nowoczesność może być rozważana w kontekście, np. tradycji. Jednak kiedy zostanie odniesiona do triady, wówczas to, co emergentne, jest odróżnione od tego, co nowoczesne (będące nośnikiem dążenia do nowatorstwa), to ostatnie zaś może znajdować się po którejkolwiek stronie opozycji: dominujące – rezydualne<sup>6</sup>. Okoliczność ta sprawia, że element emergentny ma charakter tyleż dynamiczny, ile przygodny i nieprzewidywalny, a co najważniejsze – cząstkowy.

Na to również zwraca uwagę Rabinow, kiedy rozważa ideę instalacji. Sam termin „instalacja” ma oczywistą konotację techniczną czy też technologiczną, jako że sam amerykański antropolog od wielu lat prowadzi badania (m.in. terenowe) w obszarze biotechnologii. Fundując nowy świat, funduje jednocześnie nowy związek z nim słownik, za pomocą którego będzie odtąd opisywał światy przez innych badaczy albo laików oswojone. Instalacja wskazuje na złożony charakter badanych zjawisk, których jedną z konstytutywnych cech jest potencjalna nieprzystawalność elementów takich tworów (jak instalacja). Innym przykładem jest aparat (*apparatus*). Również w tym przypadku mowa o dynamicznym układzie współwystępujących części, gdzie to, co nowe sąsiaduje z tym, co stare, stanowiącym unikalny przedmiot analizy etnograficznej. Jednak najbardziej obiecującym tworem jest ustrojstwo (*contraption*), które zostało powołane do życia dzięki użyciu stosownego słowa przez kolejną, centralną dla antropologii współczesności postać, Georga E. Marcusa.

Z Marcusem łączy Rabinowa tradycja krytyki, jakiej wraz z innymi amerykańskimi antropologami poddali klasyczną antropologię w latach 80. XX. wieku. Antropologia współczesności ma być wedle nich swoistą kontynuatorką nurtu, w ramach którego dokonał się wówczas zwrot tekstualny. O ile zresztą wówczas chodziło m.in. o rewizję idei albo relacji przedstawienia obcego, jego kultury, o tyle obecnie problem ma polegać na zarzuceniu samej idei kultury jako odrębnej, trwałej i spójnej całości i zastąpieniu jej właśnie ideą współczesności. Nie dziwi zatem to, że holistyczna i ahistoryczna wizja kultury musi ustąpić przed wizją rozczłonkowanej i podlegającej zmianom serii emergentnych tworów zwanych instalacjami, aparatami czy ustrojstwami. Jak jednak zaznaczyłem wyżej, twory te nie są względem siebie równoważne. W ramach stanowiącego dialog czterech autorów tomu *Designs for an Anthropology of the Contemporary* na pytanie Marcusa o porównanie instalacji i ustrojstwa Rabinow nie tylko docenia ostatni z nich ze względu na mniej mentalny charakter niż również Marcusowskie to, co wyobrażone czy urojone (*imaginary*), ale też stwierdza na jego temat:

<sup>6</sup> Z niezdeterminowania odniesienia relacji nowe – stare do relacji dominujące – rezydualne zdaje sprawę sam Rabinow. P. Rabinow, *Marking Time...*, ss. 2–3.

Odnosi się do bezładnego zbioru lub procesów w świecie, w którym podmioty, zapewne włączając w to antropologa, starają się [je] uporządkować. Lecz nie ma całościowej strategii czy planu sterującego tym ruchem<sup>7</sup>.

Po czym dodaje:

Ustrojstwo jest [pojęciem] pojemniejszym, ponieważ według mnie instalacje są już dośrodkowe, a twoja idea ustrojstwa, która mi się podoba, pozwala nam w ramach projektowania badań posuwać się w wielu różnych kierunkach. W wielu miejscach znajdują się węzły i kłacza, ale nie da się nigdy w pełni dokonać powiązań tych rzeczy, gdyż nie ma żadnej całości, do której można by się przyłączyć [...]<sup>8</sup>.

W dalszym ciągu swej wypowiedzi Rabinow stwierdza, że „nie ma jakiegokolwiek jednorodnej kultury [...], jakiegokolwiek pierwotnego społeczeństwa, gdzie można by dotrzeć do jądra czy istoty”<sup>9</sup>, i sugeruje, że *bricolage* jest „jeszcze jedną formą ustrojstwa”<sup>10</sup>. Dochodzimy zatem do kluczowego argumentu antropologów współczesności sygnalizowanego wyżej, że współczesność należy rozpatrywać tyleż w kategoriach dynamiczności i historyczności, ile niewspółmierności, rozłączności i nieprzystawalności składników przygodnych, choć wielowymiarowych tworów, które znamy już jako ustrojstwa, instalacje i aparaty.

Szczególny aspekt owego argumentu zostanie dostrzeżony, jeśli przeczytamy słowa Marcusa, który chyba najwyraźniej określił sens przesunięcia akcentu w badaniach antropologicznych z kultury na współczesność:

Pojęciowe zamienniki starszych idei kultury – w oparciu o desygnaty geograficzne, całości, holizm, powiązania z formami życia – przywoływane w pracy w kontekście podziału i cząstkowości jak hybrydowość nie służą nam zbyt dobrze, gdyż są skrojone dla problemów badawczych odniesionych do tożsamości, a te jak sądzę wszyscy uważamy za coraz mniej istotne<sup>11</sup>.

Z jednej strony pojawia się tu kwestia tożsamości<sup>12</sup> traktowanej jako substytut krytykowanej, holistycznie rozumianej kultury, którą cechuje odrębność i spójność. W tym kontekście antropologowie współczesności, zarzucając tę ostatnią, optują za pozostawieniem szczególnego wymiaru współczesności, który nazywają kulturowym. Ponieważ jednak zagadnienie to wykracza poza ramy niniejszego szkicu, porzucę je teraz<sup>13</sup>, a rozważę drugi problem wynikają-

<sup>7</sup> P. Rabinow, G. E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology...*, s. 77.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>12</sup> Swoją drogą optuję za dynamiczną i podlegającą fluktuacjom ideą tożsamości, co postuluję w artykule: *Border and Cultural Identity*, w: E. Ropo, A. Tero (red.), *International Conversations on Curriculum Studies*, Rotterdam – Boston – Taipei 2009, ss. 327–337.

<sup>13</sup> Por. przyp. 2.

cy z powyższego cytatu. Otóż Marcus pozwala nam patrzeć na współczesność i ustrojstwo (oraz pokrewne twory) w kategoriach hybrydy. Ta ostatnia jakość staje się więc zagadnieniem, któremu pragnę poświęcić uwagi krytyczne. Problem polega nie tylko (lub nie przede wszystkim) na przeciwstawieniu tego, co holistyczne, temu, co hybrydowe. Głównym zagadnieniem jest potencjalna niespójność i zmieszany charakter hybrydy w kontekście jej emergentności, a co za tym idzie – wartość poznawcza narzędzia; wszak twór ów nie jest po prostu przedmiotem analizy dla antropologów współczesności, ponieważ stanowi wedle mnie istotny element nowej „skrzynki z narzędziami”<sup>14</sup> badawczymi – albo też konsekwencje jego użycia.

Oświeceniowe i biologiczne pochodzenie terminu „hybryda” jest tu uderzające, choć nie przywoływane *explicite* przez omawianych antropologów. Trzeba jednak pamiętać, że hybryda widziana była wówczas – w Oświeceniu, gdzie modelową nauką była biologia – jako przeciwieństwo niezróżnicowanych gatunkowo, rasowo czy rodzajowo tworów, niezależnie czy chodzi o roślinę, zwierzę albo społeczeństwo, i jako taka traktowana niezwykle podejrzliwie. Nie dziwi wobec tego fakt, że żegnając się z dziedzictwem oświeceniowym, dyskursy współczesności chętnie odwracają porządek waloryzowania tego, co zmieszane, a jednocześnie tego, co jednorodne. O mieszkankę bowiem w tym wypadku chodzi. W sensie etymologicznym mowa jest o łacińskim terminie *hybrida*, będącym nazwą „potomstwa oswojonej lochy i dzika, dziecka człowieka wolnego i niewolnicy itd.”<sup>15</sup> Hybryda jest zatem mieszkanką niewspółmiernych względem siebie elementów, dzięki czemu nie ma charakteru jednorodnego. Jednocześnie przyjmuje się, że taki charakter mają owe elementy: są one „czyste”.

## 2. Antropologia i kultura

Nieprzypadkowo zatem, w kontekście zdających sprawę z tego, co zmieszane, ustrojstw, aparatów czy instalacji (poza oczywistym wymiarem technicznym czy technologicznym stosownych terminów), odrzucany jest przez omawianych badaczy twór cechujący się spójnością i odrębnością. Głos antropologów współczesności wpisuje się w szeroki nurt zwolenników odejścia od tego, co czyste, stałe i zwarte. Jedni nazwą go postmodernizmem, inni – jednym z wielu podejść krytycznych. W każdym razie mowa tu o trwającym przynajmniej od

---

<sup>14</sup> Chodzi mi o *użycie* takiego narzędzia wyjmowanego w razie potrzeby ze skrzynki. Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, § 11.

<sup>15</sup> C. Soanes, A. Stevenson (red.), *Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 850.

lat 60. XX wieku procesie podważania oświeceniowych i pooświeceniowych pomysłów na uporządkowanie świata, w tym społecznego. Proces ten ma charakter wielowątkowy i wieloaspektowy, dlatego poruszę jedynie związany z nim pewien problem, do czego skłoniła mnie lektura eseju polskiego antropologa, Michała Buchowskiego, którego myśli przynajmniej w jednym punkcie przecinają się z refleksjami antropologów współczesności. Nie chodzi jednak o odrzucenie przez tego autora pojęcia kultury, lecz o jego problematyzację.

Buchowski podejmuje się analizy ważkiego stanowiska dnia dzisiejszego (a przynajmniej poprzedniej dekady), jakim jest multikulturalizm. Elementem tej analizy jest zbadanie warunków współwystępowania jakości posiadających wspólny rdzeń wyrażony przez termin „kultura”. W związku z tym zestawia on m.in. multikulturalizm z wielokulturowością, stwierdzając, że „*wielokulturowość* to fakt istnienia wielu kultur i świadomość takiego stanu rzeczy, a *multikulturalizm* to normatywna odpowiedź na wielokulturowość”<sup>16</sup>, gdzie odpowiedź ta wiąże się „nie tyle z [...] rozpoznaniem, co *uznaniem*”<sup>17</sup> tożsamości grupy (choć w tekście mowa również o jednostkach). Analizując to stanowisko, autor przedstawia własne, które nazywa *multikulturalizmem krytycznym* albo *emancypacyjnym pluralizmem kulturowym*. Jego celem jest umożliwianie „nieskrępowanego wyboru wartości dostępnych w obiegu kulturowym, które pozwalają na tworzenie własnych tożsamości jednostkowych i kolektywnych służących emancypacji w ramach społeczeństwa”<sup>18</sup>. To splecenie kultury i wartości jest tu znaczące, choć nie zostało szerzej rozwinięte<sup>19</sup>. Póki co zasygnalizuję tylko, że antropolog odnosi swe stanowisko m.in. do sytuacji w Polsce i Europie Środkowej, sugerując, że jego podzielenie „wymaga [...] redefinicji, zwłaszcza przez antropologów, pojęcia kultury jako potencjalnego narzędzia waloryzacji i wzmocnienia spontanicznie kształtujących się w dyskursie publicznym i praktyce społecznej grup”<sup>20</sup>.

Ostatni cytat wskazuje na dwa istotne, jak sądzę, elementy omawianej analizy. Po pierwsze, według Buchowskiego nie można ograniczać wspomnianych grup do wspólnot etnicznych, z którymi w tradycyjnie pojętej antropologii czy etnologii wiązano pojęcie kultury i tożsamości. Autor więc sugeruje, by pod uwagę brać „imigrantów, bezrobotnych, homoseksualistów”<sup>21</sup> i wiele innych bardziej lub mniej formalnych wspólnot. Po drugie, i jest to sprawa bardziej zasadnicza, sam podejmuje próbę redefinicji rzeczzonego pojęcia. Ten

<sup>16</sup> M. Buchowski, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, w: H. Mamzer (red.), *Czy kłęska wielokulturowości?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2008, s. 24.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>19</sup> Pojawiają się też takie określenia, jak tożsamość i wyobrażenia społeczne.

<sup>20</sup> M. Buchowski, *Antropologiczne kłopoty...*, s. 42.

<sup>21</sup> Ibidem.



multikulturalista krytyczny śledzi w związku z tym dzieje pojęcia kultury od czasów Johanna Gottfrieda von Herdera, który nie używając stosownego terminu, wskazywał na *etos* człowieka składającego się na *Volk*, czyli lud, poprzez Edwarda B. Tylora, autora pierwszej akademickiej definicji kultury (utożsamianej jeszcze z cywilizacją), w której elementy tego *etosu* zostały wyliczone, aż po bardziej współczesne ujęcia rzeczzonego pojęcia, w tym Clifforda Geertza. Przedstawia też szereg postaci i szkół, które przyczyniły się do konstruowania lub komentowania definicji terminu „kultura”. Wskazuje jednak, że z czasem coraz silniej zaznaczał się w antropologii opór przed ujmowaniem „kultury jako czegoś esencjalnego, zreifikowanego, homogenicznego, koherentnego i właściwego danej grupie”<sup>22</sup>. Szczególnie ten ostatni element jest interesujący, ponieważ w innym miejscu cytowanego eseju autor odwołuje się do rozróżnienia, jakiego w 2005 r. dokonał amerykański historyk i politolog, William H. Sewell Jr., między kulturą jako „abstrakcyjną kategorią [...], która musi być wyabstrahowana ze złożonej rzeczywistości ludzkiej egzystencji”, a „konkretnym i powiązaniem systemem wierzeń i praktyk”, w związku z czym ta ostatnia „jest izomorficzna ze »społeczeństwem« lub jakąś jasno określoną grupą subspołeczną”<sup>23</sup>. Wygląda na to, że Geertz, prowadzący w latach 50. XX wieku badania na Jawie, ma swych kontynuatorów, którzy nie utożsamiają kultury ze społeczeństwem<sup>24</sup>.

Buchowski wydaje się nawiązywać do Sewella, aby odróżnić kulturę od społeczeństwa w tym sensie, że rozumie tę pierwszą jako narzędzie analityczne (i tym samym abstrakcyjne) albo jako przedmiot badań ujęty w kategoriach praktyki społecznej czy też społecznej interakcji aktorów (i tym samym konkretny). Okazuje się jednak, że stanowisko to przejmuje od amerykańskiego antropologa Terence’a Turnera, który odróżnił je od „multikulturalizmu różnicy”, a ruch ten ma charakter raczej etyczny niż logiczny. Mam na myśli tę okoliczność, że pisanie przez Turnera o różnicy kulturowej, służącej krytyce „podstawowych pojęć i zasad wspólnych zarówno kulturze dominującej i mniejszościowej”, tak aby „zbudować bardziej dynamiczną, otwartą i demokratyczną wspólną kulturę”<sup>25</sup>, nie musi z konieczności oznaczać wyróżniania kultury jako narzędzia analitycznego (abstrakcyjnego), ponieważ równie dobrze może tu chodzić o partykularnie rozumianą jakość, określoną przez wspo-

<sup>22</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>24</sup> Chodzi o rozróżnienie, jakiego Geertz dokonał za rosyjsko-amerykańskim socjologiem Pitirimem Sorokinem między „integracją logiczno-znaczeniową” a „integracją przyczynowo-funkcjonalną”. Pierwsza odpowiada kulturze, ostatnia – społeczeństwu: C. Geertz, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski*, tłum. M. Żerel, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wybór M. Kempny, E. Nowicka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 219.

<sup>25</sup> Cyt. za: M. Buchowski, *Antropologiczne kłopoty...*, s. 40.

mniane własności (takie jak: dynamiczna, otwarta, demokratyczna, ba, nawet wspólna). W każdym razie Buchowski pragnie ujmować kulturę w kategoriach dynamiczności i relacyjności, gdyż tradycyjne ujęcia zbyt często i konsekwentnie traktowały ów byt jako coś statycznego i odrębnego. W tym miejscu przywołuje też Jamesa Clifforda i Lilę Abu-Lughod.

Pierwszy był jednym z czołowych twórców wspomnianego zwrotu tekstualnego, druga wyszła poza tezy owych twórców, co widoczne jest nawet w tytule jednego z jej esejów, który brzmi *Writing Against Culture* i stanowi szczególną aluzję to tytułu tomu – pozycji fundamentalnej dla zwrotu – którego współredaktorem jest Clifford, brzmiącego *Writing Culture*. Abu-Lughod poddała w nim krytyce pojęcie kultury, a w szczególności ideę, zgodnie z którą pojęcie to zasada się na fundamencie spójności, beczasowości i odrębności<sup>26</sup>. Omawianych antropologów amerykańskich łączy z antropologiem polskim to, że przywołują oni z aprobatą tezy tego eseju<sup>27</sup>. Nie o to przecięcie perspektyw Buchowskiego i antropologów współczesności mi chodzi, choć jest to istotna wskazówka do zidentyfikowania formacji intelektualnej obu stron. Teraz dopiero polski antropolog proponuje, aby kultura była uwarunkowana „przez procesy społeczne i materialne” i podlegała „nieustannej zmienności wynikającej ze sprawstwa aktorów społecznych”. Co również istotne, Buchowski zdaje sprawę z jej „hybrydowego charakteru coraz intensywniej mieszających się kultur”<sup>28</sup> i w tym kontekście przywołuje, słusznie jak sądzę, proces zwany dyfuzją społeczną (o którym wspominali przedstawiciele dawnej szkoły dyfuzjonistycznej).

### 3. Problem

Mimo że Buchowski nie odrzuca pojęcia kultury, z amerykańskimi antropologami współczesności łączy go ujmowanie odmiennego dla obu stron przedmiotu badań w kategoriach hybrydy. Znając już kontekst tych badań, pozwolę sobie zadać pytanie o konsekwencje takiego podejścia. Piszę o podejściu, a nie o podejściach, gdyż sądzę, że poprzez krytyczny stosunek do tradycyjnie badanego bytu, jakim jest kultura, ujmowana w kategoriach rozłączności i całościowości, tezy z jednej strony Buchowskiego, z drugiej zaś Rabinowa, Marcusa, Faubiona i Reesa zająbiają się (choć nie pokrywają całkowicie). Owe konsekwencje wiążą się z obrazem przedmiotu badań, który jest odmienny w obu wypadkach. Niezależnie jednak od tego, czy chodzi o kulturę, czy o współczesność

<sup>26</sup> L. Abu-Lughod, *Writing Against Culture*, w: R. G. Fox (red.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991, s. 147.

<sup>27</sup> Stanowisko Abu-Lughod omawiam w innym miejscu, zob. przyp. 2.

<sup>28</sup> M. Buchowski, *Antropologiczne kłopoty...*, s. 22.

(albo coś, co dla współczesności jest charakterystyczne), mamy do czynienia z mieszkanką niewspółmiernych elementów, niedopasowanych do siebie jakości, które tworzą nowy układ, nową jakość. Pojawia się pytanie pierwsze. Czy ów nowy układ (nową jakość) należy rozpatrywać jako spójną całość, czy nie? Nie przypominam sobie jednoznacznej odpowiedzi z którejkolwiek ze stron, podejrzewam zaś stan powątpiewania, jaki wyrażają nie tylko wyżej cytowane słowa Rabinowa na temat ustrojstwa, ale też konstatacja, że nie da się w pełni przewidzieć, czym będzie ów twór, gdyż w przeciwnym razie nie prowadzono by żadnych badań<sup>29</sup>. Po pierwszym pojawia się kolejne pytanie: Czy elementy nowego układu (nowej jakości) są czyste, czyli czy same nie są niejednorodne? W tym miejscu słyszę jedynie echo swych słów. Pozwolę sobie zatem sam odpowiedzieć na te pytania.

Zacznę jednak od pytania drugiego. Kiedy mowa o hybrydzie o proveniencji biologicznej, przyjmuje się, że w nowym organizmie połączone zostały elementy względnie jednorodne, czyli czyste. Nieprzypadkowo tego rodzaju forma oznacza pogwałcenie zasady czystości, np. rasy. Czyż słowo „kundel” albo „muł”<sup>30</sup> nie ma bowiem wydźwięku pejoratywnego? Podobnie jest w wypadku dyfuzji jako zjawiska fizycznego. Tu też dochodzi do zmieszania elementów (cząsteczek, atomów) jednorodnych substancji określonych stanów skupienia (w tym różnych, jak w przypadku koloidu), co prowadzi do niejednorodnego pod względem składu produktu końcowego. Tak samo rzeczy się mają w wypadku dyfuzji społecznej (kulturowej), której propagatorzy zakładają, że nieredukowalne elementy, jakimi są cechy (kulturowe), zapożyczane są między kręgami kulturowymi i przez to włączane do własnego obiegu. Nieprzypadkowo podobny charakter ma stanowisko filozoficzne zwane atomizmem. Jedną z jego wersji dotyczy semantycznej (albo raczej protosemantycznej) natury języka. W ramach atomizmu logicznego postuluje się, aby ujmować język w kategoriach najprostszych zdań zwanych zdaniami atomicznymi (elementarnymi), składających się z najprostszych (nierozkładalnych) wyrażen zwanych nazwami, którym z kolei odpowiadają jako ich odniesienia przedmiotowe najprostsze elementy świata (przedmioty). Widać zatem, że idea hybrydy nie jest jedyną formą ogarnięcia świata (konkretnego czy abstrakcyjnego) w kategoriach tego, co proste i niepodzielne.

Owe przykłady odniosę teraz do pytania pierwszego. O ile twór zwany hybrydą traktowany jest negatywnie, o tyle efekt dyfuzji albo konstruowania z atomów większych całości – niekoniecznie. Z jednej bowiem strony przedstawiciel swoistej mieszanki ewolucjonistyczno-dyfuzjonistycznej, William H. R. Rivers, twierdził, że w wyniku zapożyczeń (czasem pod przymusem) dochodzi

<sup>29</sup> P. Rabinow, G. E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology...*, s. 81.

<sup>30</sup> Abstrahuję tu od wyraźnie ironicznego znaczenia, jakie nadał mu Geertz: C. Geertz, *Dzieło i życie*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000, s. 18.

do powstania nowej, względnie spójnej jakości. Z drugiej zaś czołowy atomista, „wczesny” Ludwig Wittgenstein, zakładał, że zdania elementarne (atomiczne) można łączyć za pomocą spójników logicznych i tworzyć niezliczone ciągi funkcji prawdziwościowych, w tym tautologie. Wśród tych przykładów hybryda okazuje się wyjątkowa, gdyż jej idea zakłada potencjalne niedopasowanie elementów składowych, co *notabene* dawniej było jej wadą, zaś dziś jest zaletą. Gdyby zatem pochylić się nad niepewnością Rabinowa co do efektu pojawienia się ustrojstwa, można by rzec, że stan ten powinien ustąpić przekonaniu, iż tylko efektywność działania (nie zapominajmy o technologicznej proveniencji rzeczonoego określenia) nowego, hybrydowego układu (urządzenia) może świadczyć o jego przydatności czy żywotności.

Powyższe słowa nie wyczerpują jednak problemu. Co prawda odpowiedź na pytanie pierwsze sugeruje, że dana mieszanka ma szanse na trwanie, ale jest to obwarowane pewnymi warunkami. Niech zdadzą z nich sprawę następujące pytania: Na ile mieszanka jednorodnych gazów (albo koloid) utrzymuje się przez dłuższy czas? Na ile omawiane przez Riversa w Melanezji wzory kulturowe koegzystują ze sobą, a na ile owa koegzystencja jest jedynie złudzeniem badacza (w kontekście odniesienia do relacji wymiany zastosowanej przez Bronisława Malinowskiego)? Na ile wreszcie trwały jest twór złożony zwany zdaniem elementarnym? Jeżeli dana mieszanka ma trwać jako solidna całość, musi istnieć medium, dzięki któremu części tej całości mogą wiązać się ze sobą. To z kolei odnosi się znów do pytania drugiego, dotyczącego kwestii ewentualnej jednorodności owych części. Stawiam zatem tezę, że składowa mieszanka sama jest mieszanką, zaś myśl o tym, jakoby była czysta, ma charakter mityczny. Dodać jednak muszę, o jaką mieszankę chodzi.

Gdyby odnieść się do Willarda Van Ormana Quine’a<sup>31</sup>, można by rozważyć twór zwany zdaniem i umieścić go w kontekście opozycji: analityczne – syntetyczne. Gdyby zdanie takie traktować jako całość, miałoby charakter syntetyczny. Gdyby zaś było rozważane ze względu na swe części, stałoby się wyra-

<sup>31</sup> Mam na myśli jego uwagi na temat obciążenia zdania obserwacyjnego teorią: W. V. O. Quine, *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Spacja, Warszawa 1997, ss. 22–26. Quine wyraźnie nawiązuje do idei skrajnego konwencjonalizmu Kazimierza Ajdukiewicza, wedle której skoro zdania teoretyczne są zależne od konwencji, a zdania obserwacyjne są pochodną zdań teoretycznych, to te ostatnie również są zależne od konwencji. Pojawia się tu pewna trudność terminologiczna. Chodzi mianowicie o rozróżnienie relacji logicznej: analityczne – syntetyczne i epistemologicznej: *a priori* – *a posteriori* (w związku z czym Hilary Putnam czynił zarzut Quine’owi). Obie relacje zdają sprawę z różnych wymiarów, w jakich ujęte jest zdanie. Pierwsza relacja dotyczy całości i części (nie tylko w kontekście spójnika równoważności, który oddaje się też za pomocą wyrażenia „wtedy i tylko wtedy, gdy”), zaś ostatnia – teorii i empirii. Propozycję Quine’a wykorzystuję w: *Facing a Stranger. From a Picture to an Action*, w: E. Rewers, J. Sójka (red.), *Man within Culture at the Threshold of the 21st Century*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 35–45; *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006.

żeniem analitycznym. Widać więc, że na zdanie można spojrzeć z dwóch stron. Jako analityczne zostałyby jednocześnie – jak ujmuje to amerykański filozof i logik – „obciążone teorią” i byłyby ujmowane „z retrospektywnego punktu widzenia”<sup>32</sup>. W przeciwnym razie mogłoby być traktowane jako zdanie obserwacyjne. W tym przypadku mamy do czynienia z względnością perspektywy, z której spoglądamy na interesujący nas twór. Pojawia się zatem pytanie, czy części zdania analitycznego same są zdaniami. Odpowiedź jest twierdząca. Nie chodzi tylko o stwierdzenie Quine’a, że zdanie analityczne składa się ze słów, te ostatnie zaś same mogą być traktowane jako zdania. Ma on tu na myśli tzw. zdania holofrasytyczne, czyli jednowyrazowe, takie jak „Mleko”, „Mama”. Problem polega na tym, że poziom ustalenia złożoności czy prostoty ma charakter konwencjonalny. Nie wolno jednak zapominać, że teoretyczność zdania analitycznego objawia się przede wszystkim poprzez ujawnienie elementów umożliwiających łączenie części tegoż zdania. Twory te, których możliwie prostymi przykładami są spójniki logiczne, również mają charakter konwencjonalny. Bez nich jakiegokolwiek zdania składowe nie mogłyby utworzyć jakiegokolwiek zdania złożonego. Jest to, jak sądzę, jedna z ważkich konsekwencji stanowiska zwanego holizmem.

Stanowisko to pozwala mi, analogicznie do powyższego przykładu, odnieść się np. do problemu kultury, której pojęcie tak często poddaje się krytyce. Używam słowa „analogicznie”, gdyż nie da się, jak sądzę, po prostu skopiować powyższego schematu. W każdym razie kulturę, podobnie jak zdanie, można ujmować w kategoriach relacji: analityczne – syntetyczne. Kultura ma charakter syntetyczny, gdy ujmowana jest całościowo; ma charakter analityczny, gdy rozważa się ją ze względu na części, które same są potencjalnie układami złożonymi względem innych części. Owa potencjalność może być zresztą ujmowana w kategoriach czasowości. Z jednej strony, dana kultura może być efektem historycznego procesu łączenia kultur składowych (i poprzedzających ją w czasie). Sama też może w przyszłości stać się składnikiem innej kultury. Z drugiej strony, można – oczywiście w sensie konwencjonalnym – rozkładać kulturę na możliwie wiele części, tak jak dany odcinek czasu (albo drogi) o skończonej wartości można dzielić na nieskończenie wiele odcinków o coraz mniejszej wartości, z których kolejna równa jest połowie poprzedniej<sup>33</sup>. W grę wchodzi też te ewentualności traktowane łącznie, co zgodne jest, jak sądzę, z definicją współczesności Rabinowa. Stanowiące przedmiot antropologii współczesności ustrojstwa czy instalacje również mogłyby być rozważane w ten sposób. Należałoby jednak uznać, że (1) ich składowe, choć niewspół-

<sup>32</sup> W. V. O. Quine, *Na tropach prawdy*, s. 24.

<sup>33</sup> Odwołuję się tu do Arystotelesowskiego rozwiązania jednego z paradoksów Zenona z Elei: K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, w: idem, *Język i poznanie*, t. II, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 93.

mierne dają się ostatecznie powiązać i (2) owe składowe same są swoistymi złożeniami innych elementów. W każdym razie tym, co pozwala widzieć części kultury (lub ewentualnie ustrojstwa) jako niez izolowane elementy, jest wynikająca z idei holizmu zasada spójności.

Wracając do problemu hybrydy, twierdę, że o ile miałyby się ona składać z dalek nierozkładalnych, jednorodnych części, o tyle zrodziłby się problem ich genezy i tożsamości (w sensie ontologicznym i logicznym), podobny do tego, jaki generuje idea kultury jako odrębnej całości. Taki stan rzeczy prowadziłby też do ujmowania hybrydy jako bytu danego jedynie przez koincydencję, tworzącego przygodnego i nietrwałego, gdyż żadna instancja nie gwarantowałaby przystawalności jego elementów. Groziłoby to niespójnością obrazu przedmiotu badań. Tak rozumiana hybryda jest więc figurą tyleż efektywną, ile zwodniczą, mającą walor przede wszystkim dyskursywny. Podobnie traktuję podejście do hybrydy przez zwolenników różnego rodzaju czystości epoki oświeceniowej i jej kolejnych faz aż do dziś. Otóż na mieszanekę można spojrzeć inaczej. Kiedy założy się, że jej niejednorodna natura jest efektem analitycznego spojrzenia, gdzie perspektywa syntetyczna sprowadza się do ujęcia jej w kategoriach całości, wtedy nie tylko znika aura iluzji, ale otwierają się możliwości (1) kreowania przyszłych układów (także w kontekście Davidsonowskich metafor) i (2) doszukiwania się układów przeszłych (również w sensie badań genealogicznych Foucaulta). Co jednak w tym przypadku jest źródłem spójności?

Oczywista odpowiedź, jaka przychodzi na myśl, brzmi: idea holizmu. Wszak i ona jest krytykowana przez antropologów współczesności. Pomimo przekonania, że ujmują oni holizm jako stanowisko głoszące indyferentny charakter danego przedmiotu badań (w tym wypadku kultury), sądzę, że można je odnieść nie tyle do owego przedmiotu, ile do podmiotu tych badań. Co więcej, za konstytutywną cechę tego stanowiska uznają relacyjne spojrzenie na świat, który może być „obojętny” i niezdeterminowany wobec tegoż spojrzenia. Tak ujęty holizm staje się swoistym *etosem*, który posiada jeszcze jedną ważną cechę: ma charakter krytyczny, również względem tez stawianych przez tych, którzy go podzielają.

Poniżej, jako swoisty komentarz, przywołam pewien przykład refleksji nad badaniami terenowymi i – choć nie wiem, czy jej autorka nazwałaby się holistką – sam rzeczoną refleksję określiłbym jako holistyczną. Mam na myśli hindusko-amerykańską antropolożkę Deepę S. Reddy, która w połowie pierwszej dekady XXI wieku uczestniczyła w szczególnym projekcie badawczym. Projekt ów sponsorowany był przez amerykański Narodowy Instytut Zdrowia oraz Narodowy Instytut Badań nad Ludzkim Genomem i dotyczył konsultacji społecznych na temat mapowania ludzkiego genomu. Rola Reddy, w związku z jej hinduskim pochodzeniem i antropologicznym wykształceniem, polegała na zbadaniu „indyjskiego i hinduskiego spojrzenia na badania różnicowania

genetycznego”<sup>34</sup> w Houston, w Stanach Zjednoczonych. Powyższe zadanie nazwano projektem ELSI-HapMap.

ELSI to skrót od Ethical, Legal, and Social Issues in genetics (problemy etyczne, prawne i społeczne w genetyce), zaś HapMap oddaje Haplotype Mapping (mapowanie haplotypu). Chodzi zatem o pozamedyczne aspekty szczególnego zagadnienia genetycznego pod nazwą The International HapMap Project (międzynarodowy projekt mapowania haplotypu). Genetyczny aspekt obejmowały badania naukowców z Japonii, Chin, Nigerii, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych rozpoczęte w 2002 r.

Ich celem jest stworzenie mapy haplotypowej ludzkiego genomu i opisanie wspólnych wzorów zróżnicowania ludzkiego łańcucha DNA<sup>35</sup>.

Podstawowym składnikiem łańcucha jest nukleotyd, którego istotną częścią jest jeden z kwasów pirymidynowych (tymina lub cytozyna) albo purynowych (adenina lub guanina). Jednocześnie – jako że DNA jest układem dwóch równoległych i spiralnych ciągów nukleotydów, gdzie tymina wiąże się z adeniną, zaś cytozyna z guaniną – w każdym nukleotydzie może dojść do mutacji i zmiany jednego kwasu na inny. Jeżeli dokona się wówczas porównania łańcucha DNA niezmienionego z łańcuchem zmienionym (w powyższy sposób), to ową różnicę między sekwencjami ich składników nazywa się polimorfizmem jednonukleotydowym (*single nucleotide polymorphism, SNP*<sup>36</sup>).

Zbiory bliskich sobie SNP-ów w tym samym chromosomie zwykle dziedziczone są w blokach, zaś wzór owego dziedziczony bloku jest znany jako haplotyp. Bloki mogą zawierać znaczne ilości SNP-ów, lecz tylko niewiele „znaczących SNP-ów” wystarcza, aby dokładnie określić haplotypy w danym bloku. Takie postępowanie umożliwia obniżenie ilości SNP-ów niezbędnych do sprawdzenia całego genomu z 10 milionów wspólnych SNP-ów do 500 tysięcy znaczących SNP-ów. Skanowanie ludzkiego genomu w celu znalezienia genów wywołujących choroby stanie się zatem jednocześnie mniej kosztochłonne i bardziej wydajne<sup>37</sup>.

Jako że w projekt mający też wymiar finansowy zaangażowana jest państwowa instytucja ochrony zdrowia, można by sądzić, iż chodzi o badania bezpośrednio dotyczące zwalczania chorób (i ich genetycznego podłoża).

---

<sup>34</sup> D. S. Reddy, *Caught! The Predicaments of Ethnography in Collaboration*, w: J. D. Faubion, G. E. Marcus (red.), *Fieldwork Is Not What It Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Cornell University Press, Ithaca – Londyn 2009, s. 90.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>36</sup> Pouczająca wydaje się gorzka uwaga Rabinowa, że uczenie kogoś przez antropologa terminów z Nowej Gwinei uznaje się za uprawnione, a terminu takiego jak „SNP” – nie. P. Rabinow, G. E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology...*, s. 50.

<sup>37</sup> D. S. Reddy, *Caught!...*, ss. 91–92.

Sam w sobie międzynarodowy projekt mapowania haplotypowego nie ma za zadanie powiązania różnic genetycznych z chorobami, lecz udostępnienie informacji na temat [tego] zróżnicowania innym badaczom, którzy dzięki temu mogą prowadzić programy badawcze poświęcone określonej chorobie<sup>38</sup>.

W ramach projektu ELSI-HapMap m.in. zebrano próbki krwi od przedstawicieli różnych wspólnot: Joruba w Ibadanie, w Nigerii, Japończyków w Tokio, Chińczyków Han w Pekinie, mieszkańców stanu Utah będących potomkami imigrantów z północno-zachodniej Europy, Afroamerykanów w stanie Oklahoma, Luhya w Webuye w Kenii, mieszkańców Los Angeles pochodzenia meksykańskiego, Chińczyków mieszkających w Denver w Kolorado, Toskańczyków w Sesto Fiorentino we Włoszech i Hindusów Gudżarati mieszkających w Houston w Teksasie.

To wśród członków tej ostatniej grupy Reddy miała prowadzić badania terenowe, a w ich ramach wykonywać obowiązki stanowiące część opisywanego projektu. Należało do nich prowadzenie konsultacji, w tym informowanie rozmówców o projekcie w kontekście medycznym, prawnym, a także badanie, na ile skłonni są wyrazić zgodę na oddanie próbki krwi potrzebnej do przeprowadzenia testów genetycznych. Jednocześnie sama angażowała się w życie badanej wspólnoty, uczestnicząc w serii organizowanych przez nią przedsięwzięć. Współpracowała także z pozostałymi członkami projektu, w tym specjalistami z innych dziedzin, jako że projekt miał wielowymiarowy charakter. Wreszcie, kontaktowała się w sposób bardziej czy mniej formalny z innymi antropologami (sama zresztą była informatorką w innym projekcie). W ten sposób zaangażowała się w trzy odrębne, ale powiązane ze sobą sieci relacji międzyludzkich zwanych współpracą (*collaboration*), co sprowokowało ją m.in. do nadania tytułu *Caught!* swemu esejowi. Termin ten jest dwuznaczny: jego znaczenie można oddać za pomocą słowa „utkwiona”, a zarazem „złapana” (w terenie o charakterze wieloplanowym, aby przywołać słowa Marcusa). Autorce chodziło o ukazanie problematyczności owych nakładających się na siebie sieci relacji. Opowiadała ona o swoistej przemianie, jakiej uległa w czasie wielomiesięcznych badań, które miały dla niej charakter etnograficzny w tym sensie, że – jak napisała – opierały się na obserwacji uczestniczącej.

Na początku, przypominając sobie doświadczenia z pracy w terenie, które Malinowski spisał w swym *Dzienniku*, autorka dostrzegła, że pole badawcze rozpadło się na kawałki: „mrowie ludzi, instytucji, interesów, ideologii, wątpliwości, miejsc i umiejętności, a wszystko to zestawione jedno z drugim”<sup>39</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy okazał się nie tylko interdyscyplinarny charakter pracy, ale i współpraca postulowana przez antropologów współczesności.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 91.



Okazało się, że współpraca ta (rozumiana oczywiście jako forma badań) pozwoliła w końcu na zebranie wspomnianych, rozsypanych elementów w jedną całość, która była zaskakująca, zarówno w świetle stanowiska wspomnianych antropologów, jak i poglądów wielu holistów.

Chcę powiedzieć, że współpraca w tym kontekście jest jednocześnie wyzwalająca i ograniczająca, lecz mimo to stanowi główne narzędzie, za pomocą którego mocno rozczłonkowanemu i podzielonemu polu badawczemu w sposób paradoksalny nadana jest (mająca charakter kłacza) pewnego rodzaju spójność, zaś nowe przedmioty dociekań etnograficznych mogą być zdefiniowane<sup>40</sup>.

Widać zatem, że spójność jest nieodzownym elementem udanej analizy. Nie należy przypisywać jej światu jako przedmiotowi badań, ale perspektywie przyjmowanej przez badacza<sup>41</sup>. Sądzę zatem, że idea hybrydowego charakteru współczesności lub kultury sugeruje nie tylko jej narzędziowe przeznaczenie, ale też sprawia, że niespójność staje się jego integralną cechą. W powyższym cytacie interesująca jest również sprawa kłacza<sup>42</sup> jako metafory pozwalającej w nowy sposób spojrzeć na problem spójności<sup>43</sup>. Przywołując autorów tej konstrukcji, Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego, autorka nie tylko stwierdza, że umożliwi ona spojrzenie na przedmiot badań jako coś rozłącznego, ale sugeruje też, iż mająca charakter kłacza współpraca czyni z niej proces bez wyraźnego zakończenia. Sprawia to, że dalsze badania mogą być podjęte przez odwołanie do przerwanej wcześniej wątku. Okazuje się także, iż metafora ta nie jest jedyną inspiracją dla Reddy. Wedle tej antropolożki badania oscylują też między liniami wyznaczonymi przez Geertzowskie pojęcia opisu rozrzedzonego i zagęszczonego<sup>44</sup>. Jest to o tyle istotne, że dzięki nawiązaniu do

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Wszak sam T. Rees we wprowadzeniu do ostatniej sesji dyskusji antropologów współczesności mówi o konieczności zebrania elementów – przedmiotów wcześniejszych rozmów – w spójny sposób. P. Rabinow, G. E. Marcus, J. D. Faubion, T. Rees, *Designs for an Anthropology...*, s. 105.

<sup>42</sup> Można też przywołać „późnego” Wittgensteina ideę liny skręconej z włókien, z których żadne nie przebiega przez całą jej długość. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 67.

<sup>43</sup> Interesujący jest fakt tak odmiennego rozumienia figury kłacza przez Reddy i cytowanego wcześniej Rabinowa.

<sup>44</sup> Sam opowiadam się raczej za zrelatywizowaniem kategorii opisu rozrzedzonego, sądząc bowiem, że każdy opis (nawet ten, który wydaje się być rozrzedzony w kategoriach Gilberta Ryle'a, a za nim Geertza) ma jakiś stopień zagęszczenia. Problem ten rozważam w kontekście wspomnianego kryzysu przedstawienia dyskutowanego w latach 80. XX wieku przez Marcusa i Michaela Fischera. Jako że kryzys ten jest nieodłącznym elementem pracy badawczej, musi być w jakiś sposób kontrolowany. Z drugiej strony przeświadczenie, że opis rozrzedzony umożliwia bezpośredni kontakt ze światem, jest, jak postuluję, iluzoryczne. Wyklucza się bowiem w tym wypadku dokonywanie asocjacji między tym opisem a opisami innymi właśnie na rzecz związku między nim a światem, a „brak zdolności dokonywania asocjacji oznacza brak rozumienia danego działania”, gdzie owo działanie jest przedmiotem opisu. A. Zaporowski,

Marcusa doceniony został lekceważony przez samego Geertza opis pierwszy. Dzięki temu współpraca może prowadzić do wytwarzania bardziej lub mniej intensywnego materiału – w zależności od celu HapMap może być ujmowany jako niemal przezroczysty zestaw procedur badawczych lub pełen odcieni kompleks relacji między nauką, etyką, biznesem, wspólnotą i kulturą.

Ta ostatnia bowiem jest obecna w pracy Reddy. Nie chodzi oczywiście o twór, z którym pożegnała się Abu-Lughod i antropologowie współczesności, a także, w inny sposób, Buchowski. Nie chodzi zresztą o pojęcie samo w sobie, lecz o odniesienie go do wspólnoty. W tym celu Reddy pisze o nim przez duże „K”. Chodzi raczej o pokazanie problematyczności, ale też jej użytkowego charakteru. Została ona w związku z tym zoperacjonalizowana<sup>45</sup> (*operationalized*) przez ELSI, co wskazuje na często podkreślaną przez Reddy sytuację antropologa jako postaci, która nie kontroluje w pełni nie tylko przedmiotu ba-

---

*Opis zagęszczony a kryzys przedstawienia – przypadek antropologiczny, „Studia Semiotyczne” 27/2010, s. 175.*

<sup>45</sup> Słowo to Reddy zapożycza od amerykańskiego antropologa i informatyka Christophera Kelty’ego, z którym wiąże ją pewne powinowactwo myślowe. Ale są też między nimi rozbieżności. Jedną z nich jest dystans Reddy wobec redukowania współpracy do koordynacji (*coordination*) przez Kelty’ego. Samo stanowisko tego ostatniego można by przedstawić następująco: Kelty, prowadzący m.in. badania terenowe nad Internetem, odróżnia współpracę oraz koordynację, gdzie pierwsza ma charakter współdziałania o charakterze pojęciowym, teoretycznym, zaś druga cechuje się zrelatywizowanym do danego medium (środka przekazu) zestawem „materialnych i technicznych wyborów, które pozwalają grupie ludzi pracować razem nad podobnymi problemami, w tych samych miejscach, w ustrukturyowanych ramach czasowych i z tą samą grupą podmiotów [informatatorów]”. C. Kelty et al., *Collaboration, Coordination, and Composition: Fieldwork after the Internet*, w: J. D. Faubion, G. E. Marcus (red.), *Fieldwork Is Not What It Used to Be...*, s. 187. Okazuje się bowiem, że koordynacja oznacza rodzaj zaprojektowania, przygotowania, zdobywania i opracowania (w sensie technicznym właśnie) materiału badawczego (w tym ustalenia relacji z informatorem-rozmówcą), zaś współpraca stanowi powstający w efekcie tego stan dokonania się samego badania (co wymaga ram pojęciowych czy przedstawieniowych). W tym sensie według Kelty’ego „to nie koordynacja zakłada współpracę, ale to współpraca jest pochodną koordynacji”. Ibidem, s. 187. Cytowany badacz dokonuje owego rozróżnienia, sugerując też poszerzenie pojęcia medium stosowanego w antropologii. W tym kontekście przeciwstawia pisarstwu kompozycję (*composition*) jako możliwie pojemną kategorię obejmującą dowolny sposób rejestracji czy przekazu. Widać w tym też pomocną rolę sieci jako miejsca, gdzie komponowanie nie przybiera formy zamkniętej (którą jest klasyczny system operacyjny, np. Microsoft Windows, tak jak w tradycyjnym pisarstwie dany problem jest rozważany w monografiach, np. *Argonautach Zachodniego Pacyfiku* i *Szkicu o darze*, nawet jeśli problem ten – w tym wypadku wymiana – odniesiony jest do nowej sytuacji, np. pojednania polsko-niemieckiego), lecz możliwe są wszelkiego rodzaju formy otwarte. Przykładem jest system Linux, mający charakter (w sensie pozyskiwania źródeł) wolny i otwarty: „działa on jedynie dzięki temu, co współtwórcy wykonują, zaś liderzy akceptują jako »działające« – niebałany problem, który zakłada niezwykle subtelną wiedzę inżynierską i wrażliwość estetyczną, a także jest analogiczny do problemu »komponowania« [...]. Współtwórcy Linusa »komponują« nowe idee formy na bazie istniejącej platformy bez względu na albo wbrew historycznym planom, znaczeniom i funkcjom »systemu operacyjnego“”. Ibidem, s. 197.

dań, ale i słownika badawczego; jest on jednocześnie „utkwiony” i „złapany” w sieci cudzych interesów. W tym sensie termin „kultura” jest obecny, ale nie stanowi centralnej kategorii, co wskazuje, że w tym punkcie Reddy bliska jest antropologom współczesności, choć niekoniecznie Buchowskiemu. Jej przykład pokazuje jednak, że perspektywa Marcusa, Rabinowa, Faubiona i Reesa może być rozszerzona. Wychodzi bowiem poza obraz świata jako układu rozczłonkowanych, hybrydowych, składających się na instalacje i ustrojstwa elementów, i widzi możliwość ich połączenia nie przypadkowego, lecz spójnego.

Sądzę, że przykład Reddy ilustruje, w jaki sposób można traktować ideę spójności. Dobrym słowem jest tu „konstruktywistyczny”. Powtórzę zatem, że nie świat jest spójny sam w sobie, lecz spójne jest (lub może być) czyjeś wידzenie tego świata. W tym kontekście dochodzi nie tylko do formowania pojęć czy terminów, których układ wprowadza porządek, ale także do nieustannego przekształcania tego układu, w tym pozbywania się elementów, które nie nadają się już do użytku. W tym sensie rozumiem zabieg antropologów współczesności pożegnania się z pojęciem (kultury), które już się zużyło. Sądzę jednak, że na każdy element aparatury pojęciowej czy wyrażenie składające się na słownik badawczy należy patrzeć relacyjnie. O ile zatem można reformułować aparat czy słownik, o tyle warto zastanowić się, czy pozbywać się czegoś, co wciąż ma walor użyteczności (choć nie w sensie, o jakim pisze Reddy). Z drugiej strony wspomniany sposób patrzenia na problem nie wyklucza wcale sytuacji kryzysowej, polegającej na zderzeniu się w ramach badań (czy codziennych czynności) z załamaniem się porządku. Przeciwnie, pozwala na jego ponowne odtworzenie m.in. dzięki sięgnięciu do nowych narzędzi (co Reddy pokazała). Nie twierdzę, że przesunięcie akcentu z kultury na współczesność jest ryzykowne, choć nie pozbywałbym się samego pojęcia kultury<sup>46</sup>. Zrozumiałe są też tezy multikulturalizmu krytycznego. Sądzę jednak, że zapoznanie się z konsekwencjami użycia narzędzia, jakim jest hybryda, do analizy czy to wspomnianego „ruchomego stosunku”, czy kultury ujmowanej przez polskiego antropologa pozwala do narzędzia tego podchodzić z dystansem.

## Zakończenie

W niniejszym eseju podjąłem próbę analizy dwóch sposobów wykorzystania figury hybrydy w badaniach z jednej strony współczesności, z drugiej zaś – kultury. Okazało się, że oba sposoby budzą wątpliwości poznawcze. Starłem się ponadto przedstawić stanowisko alternatywne, również w dwóch odstępach. Kierowały mną dwie zasady. Po pierwsze, nieodłącznym elementem analizy

<sup>46</sup> Problem ten rozważam szerzej w innym miejscu, por. przyp. 2.

jest zasada spójności. Po drugie, spójność jest własnością podmiotu, nie zaś przedmiotu analizy. Uważam, że stosowanie tych zasad, choć nie tylko ich, stanowi niezbędny warunek unikania sideł efektywnych, lecz niekoniecznie efektywnych narracji.

## Summary

### **Hybrid Nature of the Contemporary and Culture. A Critical Study**

In the present essay two positions that approach a research problem in terms of hybrid are critically analyzed. Both the positions are taken in the field of anthropology. The first one reflects on the contemporary, and the other – culture. What is claimed is that using hybrid as a research tool potentially results in the inconsistency of the picture of the problem in question. Simultaneously, two ways to deal with such an inconsistency are proposed.

**Słowa kluczowe:** hybryda, współczesność, ustrojstwo, kultura, holizm

**Keywords:** hybrid, the contemporary, contraption, culture, holism