

POLEMIKI I DYSKUSJE

Andrzej Zaporowski

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

az@amu.edu.pl

JAK UCHWYCIĆ TO, CO BIEŻĄCE? O PROJEKCIE ANTROPOLOGII TEGO, CO FAKTYCZNE TOBIASA REESA

How to grasp the current?

On Tobias Rees' project of the anthropology of the actual

Streszczenie. Przedmiotem tekstu jest projekt Tobiasa Reesa praktykowania antropologii tego, co faktyczne, której celem jest uchwycenie tego, co jeszcze nie jest znane i pomyślane w odniesieniu do człowieka i tego, co ludzkie. Chodzi o ruch (myśli) jako taki. Rees zamierza zdystansować się od zarówno przestrzennie ujętej antropologii klasycznej, jak i czegoś, co nazywa antropologią tego, co emergentne. Ta ostatnia również postuluje to, co faktyczne, a skoro kluczowe znaczenie ma ciągły charakter doświadczenia, wiąże to, co faktyczne Reesa z tym, co bieżące. Uznaję, że w ramach jego pomysłu ruch (czas) wyrażony jest przez wykonanie serii (trzech) szczególnych kroków (mających swój charakter klasyczny).

Słowa kluczowe: antropologia, to, co faktyczne, to co bieżące, ruch, czas, przestrzeń

Abstract. The paper addresses Tobias Rees' project to practice the anthropology of the actual, which aims at grasping what is not known and thought yet with reference to man and the human. What is at stake is a movement (of thought) as such. Rees wants to escape both the spatially framed classic anthropology and the timely framed what he calls the anthropology of the emergent. The latter also claims the actual, and since Rees underlines the ongoing nature of experience, I associate his actual with the current. I find his project to express movement (time) through the performance a series of (three) particular steps (quite classically identified).

Key words: anthropology, the actual, the current, movement, time, space

1.

W swojej książce *After Ethnos* Tobias Rees (2018) podejmuje się próby odejścia od przedmiotu badań klasycznej antropologii (kulturowej, społecznej), którym jest przywołany w tytule termin „ethnos”. Ów grecki odpowiednik polskiego słowa „lud” miałby być, zdaniem autora, składową słownika wspomnianej dyscypliny naukowej, która pojawiła się w drugiej połowie XIX wieku; sam słownik zaś zakorzeniony byłby w dociekaniach badaczy europejskich, sięgających XVII wieku. Kluczowe znaczenie miał z kolei wiek XVIII, kiedy myśl oświeceniowa ufundowała wyjątkowe w perspektywie najpierw ontologicznej, później zaś epistemologicznej abstrakcyjne figury Człowieka (ang. *Man*) i tego, co ludzkie (ang. *the human*). Rees traktuje te figury z podejrzliwością, odrzucając jednocześnie wspomniane perspektywy. Opowiadając się za tym, co nazywa antropologią nastawioną filozoficznie (ang. *a philosophically inclined anthropology*) autor odżegnuje się bowiem od rozważań filozoficznych

przez duże F. Nie zamierza również utożsamiać się ze znaną dziś antropologią filozoficzną, gdyż, jak twierdzi, nie interesuje go uwikłanie tej ostatniej w naukę, skutkujące szukaniem odpowiedzi na pytania badawcze. Przeciwnie, Rees pragnie się skupić na zadawaniu pytań wykraczając poza to, co jest już pomyślane i znane, ale też uznane za oczywiste. W tym sensie nie traktuje siebie jedynie jako badacza, lecz także – a być może nade wszystko – praktyka tego, co nieoczekiwane i nie dające się ująć w obecne formy myśli. Rees nie obawia się uznać swych słów za prowokacyjne, nie unika też konfrontacji z odbiorcą, któremu oddawany jest głos krytyczny (na co wskażę poniżej). W każdym razie jego działalność przybiera w konsekwencji postać tego, co sam nazywa antropologią tego, co faktyczne (ang. *anthropology of the actual*), przy czym wyrażenie „to, co faktyczne” rozumiem jako synonim wyrażenia „to, co bieżące”.

Użyte przeze mnie wyrażenie „to, co bieżące” jako synonim zwrotu „to, co faktyczne” może wydawać się zaskakujące, jednak poniżej wyłuszczyć powód takiego ruchu. Rees, amerykański antropolog niemieckiego pochodzenia, w pierwszej dekadzie XXI wieku stał się jednym z badaczy poruszających sformułowaną przez Paula Rabinowa koncepcję współczesności¹ (ang. *the contemporary*) oraz jej antropologię. Jednym z jej rysów było odrzucenie sztandarowych terminów jeszcze dwudziestowiecznej antropologii z terminem „kultura” na czele, czemu towarzyszyło przekonanie propagatorów antropologii współczesności o holistycznym, a tym samym anachronicznym, ich znaczeniu. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, że przynajmniej w *After Ethnos* w sposób wyraźny ujęty jest motyw stojący za owym przekonaniem. Wedle Reesa klasyczna antropologia ufundowana została na przestrzennie ujętej opozycji „swoi – obcy”, której badaniu służyć miał słownik zawierający takie terminy, jak „społeczeństwo”, „pokrewieństwo” i „kultura”. To, co obce miało być (chciałoby się powiedzieć „jedynie”) alternatywną formą tego, co swoje, a to ostatnie – stanowić efekt oświeceniowej konstrukcji, która wyłuskiwała

¹ Wedle definicji Rabinowa (2007: 2), „współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etosu, który nabiera już wymiaru historycznego” (tłum. Zaporowski 2010: 369–370).

i oddzielała od reszty jestestwa wyidealizowaną i wywyższoną formę obdarzoną racjonalnością. Uznawanie we wcześniejszej książce *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow, Marcus, Faubion, Rees 2008), której Rees był współautorem, kultury za odrębną wyspę dobitnie świadczy o tym, że ów badacz konsekwentnie stara się wyzwolić ze stosowania wspomnianego słownika. Co proponuje w zamian?

Przede wszystkim Rees obiera własną drogę – przedmiotem jego dociekań nie jest już współczesność. Co prawda z innymi autorami wspomnianej książki (Rabinow i in. 2008) podziela czasowe – w opozycji do przestrzennego – podejście do przedmiotu swych badań, ale unika, jak utrzymuje, odwołania do dających się uwiecznić czy uporządkować niczym na kliszy fotograficznej form napotykanych w trakcie badań, które choć nie mają już charakteru etnograficznego, to pozostają terenowe. Rees ma na myśli sytuację, gdy antropolog nie bada tradycyjnej wsi, egzotycznego ludu lub lokalnego obyczaju, ale przygląda się z bliska wyłanianiu się nowych, złożonych układów, których człowiek jest częścią. W tym kontekście przywołuje formułę *anthropology of the actual* autorstwa Rabinowa, która ma być synonimiczna z frazą „nieodległa przyszłość i przeszłość” (Rabinow 2003: 55). Rees dystansuje się wobec takiego stanowiska, które miałyby być zakorzenione w wielce cenionej *nota bene* przez niego spuściźnie Michela Foucaulta, nazwanej antropologią tego, co [jest] tu i teraz (*anthropology of the here and now*). Jednocześnie opowiada się za badaniami, które umożliwiłyby dostrzeżenie nie dającej się zredukować otwartości (ang. *the irreducibly open*). Tymczasem w *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow i in. 2008) fraza „nieodległa przyszłość i przeszłość” okazuje się elementem definicji wspomnianej współczesności, którą Rabinow zaproponował w o rok wcześniejszej książce (Rabinow 2007). W tym miejscu muszę poczynić pewien komentarz.

Ujmując rzecz chronologicznie należy zauważyć, że w 2003 roku Rabinow praktykował antropologię, która wykraczała poza badanie tego, co obecne (ang. *the present*) w rozumieniu Foucaulta. Francuski filozof miał na myśli terażniejszość, która była odniesiona do przeszłości fundującej jej kondycję. Przedmiotem badań amerykańskiego antropologa

było to, co faktyczne (ang. *the actual*), co jest właśnie zawieszony – czasowo – między „nieodległą przyszłością i przeszłością”. Miał on na myśli problematyzację (ang. *problematization*), aparat (ang. *apparatus*) i instalację (ang. *assemblage*) (Rabinow 2003: 55)². Z jednej strony owe formy wzajemnie się warunkują, z drugiej zaś przemijają. Nade wszystko zaś należy za Rabinowem przyjąć, że mają one charakter emergentny. Nie trzeba z konieczności ujmować słowa „emergentny” w ramach słownika Raymonda Williamsa³ – o czym piszę gdzie indziej (Zaporowski 2013) – aby zdać sobie sprawę, że w grę wchodzi przygodność, a zatem przejściowy charakter owych form. Gdyby jednak wziąć pod uwagę perspektywę brytyjskiego przedstawiciela studiów kulturowych, można by zrozumieć, że oto przed nami pojawiają się formy tyleż przygodne, co złożone. Z drugiej strony, emergentność danego przedmiotu stanowi też zainteresowanie takich dyscyplin jak filozofia (języka i umysłu) i kognitywistyka. W sensie historycznym – i w kontekście tych dyscyplin – przedmiot zwany zdarzeniem (ang. *event*) stanowi rozwinięcie przedmiotu, określanego najpierw rzeczą, później zaś stanem rzeczy (faktem). Emergentność zdarzenia to nic innego jak pojawianie się (ang. *emergence*) tego przedmiotu w czasoprzestrzeni, nie zaś – jak miało to miejsce najczęściej w przypadku rzeczy i jej stanu – przestrzeni. Tak rozumiane zdarzenie jest przedmiotem złożonym, a jednocześnie potencjalnie spójnym.

W każdym razie problematyzacja, aparat i instalacja są złożeniami mającymi swe trwanie w czasie (ale też wbrew Reesowi w przestrzeni),

² Spośród wymienionych polskich przekładów ostatni może wydawać się kłopotliwy. Wszak w polskiej literaturze spotykany jest termin „asamblaż”. Swój przekład terminu „assamblage” stosuję konsekwentnie od 2013 roku, jednak brak tu miejsca, abym mógł wystarczająco jasno omówić relację między oboma terminami polskojęzycznymi.

³ Williams ujmował świat społeczny w sposób relacyjny i dynamiczny. Wyróżniając trzy elementy tego świata uznał, że zasadniczym czynnikiem sprawczym zmian była opozycja między elementem dominującym i elementem rezydualnym, czego efektem było pojawianie się elementu emergentnego, który następnie mógł stawać się którymkolwiek z pierwszych wymienionych elementów w kolejnej relacji opozycji. Na przykład, w drugiej połowie XX wieku w Polsce elementem dominującym był system władzy komunistycznej, zaś elementem rezydualnym system społeczny oparty na długotrwałej obecności Kościoła katolickiego. W takim przypadku ruch „Solidarności” powstały w 1980 roku stał się elementem emergentnym, który – jako taki – już przeminał.

przy czym długość ich trwania jest różna. Niech, na przykład, problematyką będzie rodzące się w oświeceniu (czy szerzej – nowożytności) zorientowanie na życie, nie zaś śmierć (w tym, życie po śmierci). Pochodną tego względnie stałego i mającego długie trwanie przedmiotu będą coraz bardziej mobilne i mające krótsze trwanie przedmioty, jak np. dwudziestowieczna koncepcja zdrowia publicznego (instalacja) i dająca się ująć w dziesięciolecia państwowa lub prywatna ochrona zdrowia (aparatus). Jednakże, wedle Rabinowa, nieodzowną własnością takich tworów miałyby być niejednorodność elementów, które się na nie składają. W tym sensie złożoność oznacza potencjalną hybrydowość, w tym czasowe, wzajemne niedopasowanie owych elementów. Niezależnie zatem od różnicy, na przykład, między wypowiedzią (ang. *utterance*) jako ludzkim działaniem fizycznym⁴, które jest przedmiotem filozofii języka/umysłu/kognitywistyki, a aparatem ochrony zdrowia w III RP – przedmiotem antropologii Rabinowa – wykazują one zasadnicze podobieństwo. W obu wypadkach pojawia się zaburzenie tego, co oczywiste: czy to o charakterze epistemologicznym, czy ontologicznym. Nowa wypowiedź wymusza zmianę interpretacji tak samo jak nowy aparat wymusza „przemeblowanie”⁵ świata. W tym sensie przekładam – co zgodne jest z odczytaniem omówionego niżej problemu „wymogów dnia” (Zaporowski 2014) – *the actual* na „to, co faktyczne”, aby – pamiętając o różnicy między tym co, oczywiste i tym, co problematyczne – brać pod uwagę przedmiot zaburzenia, z którym styka się badacz. W kontekście tego przedmiotu mam zatem na myśli nie tyle fakt jako stan rzeczy (Wittgenstein 2000), ile coś, co rzeczywiście (faktycznie) zdarzyło się. Nie wolno jednak zapominać, że w *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* (Rabinow 2003) wyrażenie „antropologia tego, co faktyczne” jest zamiennikiem wyrażenia „antropologia tego, co współczesne/współczesności”. Otóż cztery lata później Rabinow skupia się na współczesności/tym, co współczesne definiując ją/to m.in. za pomocą wspomnianej frazy (tym razem w wersji „nieodległej przeszłości i przyszłości”), a jednocześnie odnosząc do

⁴ Działanie jest rodzajem zdarzenia. Wyróżnia się działanie fizyczne i mentalne, lecz dla celów niniejszego tekstu pomijam to ostatnie.

⁵ Jest to sformułowanie Hilarego Putnama.

omawianej przez Foucaulta, choć rozumianej nieco inaczej, postawy (eto-su) nowoczesności. To, co faktyczne staje się teraz przedmiotem antropologii współczesności, w tym sensie, że aktualizuje/urzeczywistnia się czyli staje się problemem badawczym w polu tego, co obecne⁶.

Termin *the actual* zostaje użyty w jeszcze inny sposób w pracy, którą później Rabinow przedstawia w duecie z innym (obok Reesa) swym studentem, Anthonym Stavrianakisem (Rabinow, Stavrianakis 2013). Obaj, poszukując możliwości czasowo zorientowanej analizy problemu relacji między tym, co obecne, noszącego znamię oczywistości, a tym, co współczesne, oznaczającego otwarcie się na przyszłość, zwrócili się o pomoc do innego badacza – kolejnego współautora *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow i in. 2008) – Jamesa Faubiona. Ten ostatni wykonał klasyczny ruch metodologiczny, wprowadzając do gry trzeci element. O ile wymiar przestrzenny można zdiagnozować, posługując się dwoma składnikami (*vide* wspomniana relacja „swoj – obcy” bądź relacja „społeczeństwo tradycyjne – społeczeństwo nowoczesne”), o tyle wymiar czasowy dostępny jest często, choć nie zawsze, dzięki zestawieniu co najmniej trzech elementów (*vide* klasyczne formy „magia – religia – nauka” czy „lud zbieracko-łowiecki – lud pastersko-rolniczy – lud przemysłowy”). Otóż Faubion wprowadził człon o brzmieniu *the actual*, sugerujący etap zderzenia z pojawiającym się problemem następujący po etapie stanu oczywistości, który może z kolei być przewyciężony, umożliwiając otwarcie się na przyszłość. W konsekwencji Rabinow i Stavrianakis mogli przedstawić czasowo ujętą oś (nie-Heglowską, czyli nie mającą z góry ustalonego celu) gdzie to, co oswojone ulega załamaniu, to zaś może (wszak nie musi) zostać okiełznane. Wyrażenie „to, co faktyczne” (jako przekład terminu *the actual* w ujęciu Faubiona) przestaje być synonimem wyrażenia „to, co współczesne”; jednak nadal wskazuje na zdarzeniowo rozumianą problematyczność (gdzie zdarzenie jest świadectwem tego, co zaburzone). Jednocześnie staje się nazwą etapu poprzedzającego inny etap procesu pokonywania kryzysu poznawczego i otwierania się na

⁶ Niech tym czymś będzie np. zmiana nastawienia Polaków wobec uchodźców i imigrantów po roku 2015, gdzie Polska jest polem tego, co obecne, zaś zmiana nastawienia, gdzie nie chodzi już wyłącznie o relacje etniczne bądź narodowe – tym, co faktyczne.

nową perspektywę badawczą. Tymczasem w jednym z przypisów w *After Ethnos* – gdzie przypisy stanowią część znaczną objętościowo, w istotny sposób uzupełniającą główną treść książki – Rees odwołuje się do stanowiska autorów (Rabinow, Stavrianakis 2013) – choć, co zastanawiające, nie ma tej pozycji w bibliografii – pisząc: „(...) the term actual is used to mark a difference between the present (...) and the actual (...)” (Rees 2018: 148). Nadaje tym samym terminowi *the actual* znaczenie, jakie ów miał jeszcze w *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* (Rabinow 2003), i od którego się dystansuje.

2.

Pomijając możliwe nieporozumienia i dążenie do zaznaczenia uzasadnionych, bądź nie różnic perspektywy badawczej, przyjmuję, że termin *the actual* ma co najmniej kilka znaczeń (albo, ściślej, jest używany na kilka sposobów). Zdecydowałem się na posługiwanie się wyrażeniem „to, co bieżące”, aby oddać szczególny charakter badań Reesa, które mają wybiegać poza to, co proponują Rabinow, Stavrianakis i Faubion. Mam na myśli, między innymi, jego skłonność do nadania temu, co faktyczne takiej mobilności, aby czytelnik odniósł wrażenie, że ma do czynienia już nie z pojawianiem się układów hybrydowych o dłuższym lub krótszym okresie trwania, lecz z ich stawaniem się na bieżąco. Zważmy, że autor *After Ethnos* wyraźnie wskazuje na nieredukowalną otwartość, która po Kantowsku aktualizując się, bezustannie przemija, stając się tym, co oczywiste czy już znane. W każdym razie antropologia tego, co faktyczne/bieżące ma być, zdaniem Reesa, sposobem na odejście czy odżegnanie się (ang. *escape*) od klasycznej antropologii (społecznej i kulturowej), opartej na etnograficznych badaniach ludów i ich kultury. Jest ona punktem dojścia książki, której struktura ma sprzyjać stopniowemu przybliżaniu czytelnika do stanowiska autora. *After Ethnos* składa się z czterech rozdziałów opatrzonych krótkim wstępem i zakończeniem (wdzięcznie nazwanym muzycznym terminem *coda*). Rozdział pierwszy, „on anthropology (free from ethnos)”, służy przedstawieniu dyscypliny, a ściślej

kontrastu między jej formą klasyczną a formą krytyczną, przynajmniej od końca lat 90. XX wieku. Nie sprzecząc się o metrykę tej ostatniej, watro zmierzyć się z postulatem Reesa, że „odłączenie – wyzwolenie – antropologii od etnografii/etnosu otworzyło możliwość innego rodzaju antropologii, takiego, który jest skupiony nie na społeczeństwie lub kulturze, lecz »myśli« i ciekawej postaci, którą kiedyś nazwano »Człowiekiem«” (Rees 2018: 16). Pierwszy z przedmiotów namysłu nowej antropologii jest ujęty w formule „myśli nad myślą” w celu odnajdywania sposobów myślenia, które dopiero mają się pojawić. Z kolei drugi przedmiot, a wraz z nim „to, co ludzkie” – oba wskazane już wyżej – ma być ujęty jako twór posiadający nie dające się jeszcze przewidzieć możliwości trwania w świecie, w którym traci pozycję uprzywilejowaną, nadaną mu w oświeceniu.

W rozdziale drugim, „of the human (after ‘the human’)”, Rees przedstawia formowanie się obrazu człowieka, który staje się tym, co, na przykład wedle Denisa Diderota, nadaje sens pierwotnie chaotycznej naturze. Owa racjonalna istota zostaje jako kategoria uniwersalna przeciwstawiona całej reszcie przyrody, gdzie ta ostatnia będzie od teraz tłem tej pierwszej. Celem Reesa nie jest bynajmniej porzucenie tej kategorii. Amerykańskiemu antropologowi chodzi raczej o to, co nazywa „analizą ruchu/w kategoriach ruchu” (ang. *an analysis of movement/in terms of movement*), służącą pokazaniu pęknięć, przesunięć i mutacji, których ów obraz doznaje, gdy „tu i teraz” ulega wykołajeniu. Tego rodzaju operacja ma unikać odwoływania się do teorii, gdyż ta ostatnia ma z reguły charakter ograniczający, zamykający. Rees sugeruje też, że niewskazane jest zastępowanie wspomnianej kategorii innymi kategoriami; sprzeciwia się uprzywilejowywaniu jednego elementu świata kosztem jego reszty. Z kolei rozdział trzeci, „on fieldwork (itself)”, pozwala czytelnikowi dostrzec, na czym polegać ma nowy sposób praktykowania antropologii. Jak już wskazałem, wedle Reesa, klasyczna jej wersja polegała na badaniach terenowych zogniskowanych na relacjach przestrzennych; chodziło o etnograficzne dociekania „obcego”, żyjącego bliżej lub dalej od „swojego”. Zamiast tego antropolog powinien, a sam autor *After Ethnos* podaje tego przykłady (choćby badania prowadzone w Internecie przez Christophera Kelty’ego czy badana Anny Tsing nad grzybem Matsukate), skupić się na

relacjach czasowych, w ramach których człowiek traciłby pozycję uprzywilejowaną.

Rezygnując ze starego słownika, zawierającego takie terminy jak „społeczeństwo” czy „kultura”, Rees proponuje nowy słownik i jego składowe: „zdarzenie”, „to, co emergentne”, „współczesność/to, co współczesne” i „instalacja”. Wszystkie one wskazują na kontekst czasowy, akcentując dynamizm i zmianę, wszystkie też używane są – pytanie tylko, czy tak samo – przez innych autorów. Rees jest jednak świadom własnych zapożyczeń. Kiedy w kolejnym rozdziale, „on the actual (rather than the emergent)”, dociera do szczególnej wersji swej antropologii po etnosie, pisze:

Podchodzę do swego wyzwania jak do kradzieży: jak złodziej po cichu wchodzę w prace niewielkiej liczby autorów i kradnę ich formuły – niepowiązane fragmenty myśli – które, o ile zostaną ułożone w odpowiedni sposób, pozwolą mi pokazać, czym jest dla mnie »to, co faktyczne/bieżące« (Rees 2018: 98).

Ten cytat jest dobitnym symptomem zogniskowania uwagi Reesa na instalacji jako sposobie – instalowaniu jako procesie – organizacji terenu. Sam wskazuje na Michela Serresa, który w rozmowie z Brunonem Latourem podaje przykład nowego modelu samochodu; jego różne części i rozwiązania techniczne współwystępują (czyli są sobie współczesne). Oczywiście każda/e z części/rozwiązań ma odrębną trajektorię trwania, ma różny wiek i pochodzenie, mimo to stanowią całość (zespół). Cytowany Serres stwierdza: „Zespół (ang. *ensemble*) jest współczesny jedynie dzięki instalacji, swemu projektowi, swemu wykonaniu” (Rees 2018: 84).

Instalacja, o czym wspominał wcześniej Rabinow, ma charakter hybrydowy. To dlatego, między innymi, stanowi poręczną figurę, umożliwiającą uprawianie antropologii, która odżegnuje się od badania przedmiotów antropologii klasycznej – form holistycznych. Istotne jest jednak i to, że daje się ująć zasadniczo w kategoriach czasowych. Instalacja składa się z elementów, które niczym w koloidzie chwilowo sąsiadują ze sobą, aby

następnie podążyc własną drogą, składając się na inną, nową i nieprzewidzianą jeszcze instalację. Może to dotyczyć ludzi i innych istot, instytucji czy maszyn, wreszcie wszystkich tych elementów razem. Niech przykładem będzie co jakiś czas pojawiające się zdarzenie (seria zdarzeń), jakim jest ptasia grypa. „Cóż za ciekawa – i zabójcza – instalacja, złożona z długiej listy różnorodnych elementów: wirusów (jako takich), farm drobiowych, historii udomowiania, biologii, ptaków, szlaków migracyjnych, terenów lęgowych, rzek i jezior, ludzi, weterynarzy, zdrowia publicznego, firm farmaceutycznych itd.” (Rees 2018: 85). Nowość ma tu polegać na – tymczasowym – odnoszeniu tych elementów do siebie, nie zaś badaniu ich jako bytów odrębnych. Chodzi jednocześnie o zmianę. Na ów dynamizm wskazuje też powyższy cytat Serresa. O ile zespół – jako efekt – może wydawać się względnie stały, o tyle instalacja – jako proces – wskazuje na bezustanny ruch. Tu dochodzimy do sedna wykładni Reesa. To, co emergentne jest dla niego jedynie niedoskonałym przybliżeniem do zasadniczego przedmiotu zainteresowania, gdyż sprowadza się do, co prawda, nowych, ale jednocześnie i zasadniczo stabilnych form bytu. Korzystając ze słownika Hegłowskiego – gdzie Rees rozpoczyna ostatni rozdział, cytując niemieckiego myśliciela, wedle którego „filozofia zawsze przybywa zbyt późno” (Rees 2018: 97) – można by rzec, że amerykańskiego antropologa interesują nie tyle emergentne formy bytu, ile proces stawania się.

Tu jednak pojawia się problem. Czym innym jest zdawanie sobie sprawy z procesu, na który składają się zdarzenia jako przedmioty emergentne, niechby przybierające postać zespołów danych poprzez pracę instalowania, czym innym zaś „ruch jako taki, pozbawione celu (ang. *nonteleological*) ruchy, które królują, gdy nie działają już stare pojęcia, które pozwalają na niestabilność słów i rzeczy” (Rees 2018: 105). Oczywiście, interesujący jest zamiar Reesa zdystansowania się wobec antropologii tego, co emergentne. Wszak za zwolenników takiego nurtu można by uznać już Rabinowa, postulującego wspomniane twory hybrydowe (i w ogóle po Foucaultiańsku rozumiane formacje), czy Georga Marcusa wraz z jego ustrojem. Otwarcie się na to, co nowe może oznaczać też wyzwolenie się spod wpływu swych nauczycieli/poprzedników. Dlaczego jednak autor

After Ethnos tyle czasu poświęca na pełne uznanie omawianie instalacji i tym podobnych form, aby następnie stwierdzić, że antropologowie tego, co emergentne „są ślepi na ruch jako taki” (Rees 2018: 105)? We wstępie Rees pisze, że kiedy jego pomysł spotykał się z serią krytyk (zagadnienie to poruszę za chwilę), uświadomił sobie, iż jego „język, słownik”, którym dysponował, „nie był w stanie objąć antropologii po etnosie/człowieku zakładanych w ich krytykach” (Rees 2018: 4). Przyjmuję, że ruch jaki wykonuje amerykański antropolog, polega zasadniczo na próbie wyzwolenia się z gorsetu zastanych terminów. Widzę tu zamiar pozbycia się słownika, który wydaje się zbyt skostniały, aby służyć do ukazania czytelnikowi świata niezakłóconego pojęciowym szablonem. Nieprzypadkowo Rees wskazuje na, między innymi, poetycki charakter swego projektu. Wszak sztuka wydaje się niezłym kandydatem na ukazywanie tego, co bieżące.

Częścią zadania staje się maksymalizowanie napięcia poprzez wyjście nie tylko poza słownik klasycznej antropologii, odwołującej się do holistycznych tworców widzianych w perspektywie przestrzennej – to jest dopiero krok pierwszy. Krok drugi polega na zdystansowaniu się wobec antropologii tego, co emergentne, operującej już w perspektywie czasowej. Krok trzeci pozwalałby zaś „uchwycić coś z tego, co otwarte i co króluje, gdy stara formacja kruszeje, uchwycić ruch jako taki (jako cel sam w sobie) lub, ujmując to inaczej, słowa i rzeczy, które są *émouvé*” (Rees 2018: 106), czyli „poruszone”. Owo maksymalizowanie napięcia ma, jak sądzę, walor, między innymi, estetyczny, pozwala bowiem autorowi poprzestać na stwierdzeniu, czym przedmiot jego badań nie jest, nie zaś – czym jest. Niewykluczone bowiem, że przedstawienie (jako zagadnienie antropologiczne) tego, co faktyczne jako bieżące nie jest jeszcze dostępne. Być może trzeba się do tego (choć i tu czytelnik dopatry się grzechu fundowania bytu) odnieść poza jakimkolwiek słownikiem (lub innym medium). Sam Rees zdaje się mieć w tym względzie wątpliwości. Niech świadectwem będzie sygnalizowany wcześniej wątek krytyki jego pomysłu. Otóż konstrukcja książki oparta jest na podziale na dwie zasadnicze części. Każdy z rozdziałów rozpoczyna się od autorskiej prezentacji danego zagadnienia (w porządku wspomnianym wyżej). Druga część rozdziału, czasem dużo obszerniejsza niż pierwsza, stanowi reakcję, bywa,

że w formie dialogu, na wspomniane krytyki. Autor pragnie bowiem nie tylko przedstawić swe myśli, ale też pokazać, że mogą być one przedmiotem interakcji; daje się poznać jako osoba reflektująca nad swym dziełem w trakcie jego tworzenia.

W zakończeniu, skonstruowanym tak, jak rozdziały, słuchaczka słów Reesa – autor bowiem prezentował swe treści na szeregu wystąpień – pyta: „Dlaczego, skoro zrywasz z tym, co ludzkie, nadal mówisz o antropologii? To znaczy, po co mówić w ogóle o antropologii?” (Rees 2018: 118). Zadanie tego pytania prowadzi do wymiany zdań, w trakcie której rozmówczyni zarzuca Reesowi podważanie pewności, iż „w XVIII wieku odkryliśmy, że za całą różnorodnością form życia znajduje się »to, co ludzkie«” (Rees 2018: 119). W odpowiedzi Rees stwierdza: „Mówisz »pewność«, lecz nie jest to w ogóle pewność. (...) Czy można by ugruntować antropologię – nie dyscyplinę, lecz ciekawość – w niepewności? Dokładnie to mnie interesuje” (Rees 2018: 119). Odpowiedź Reesa jest wymijająca, gdyż skupiając się na opozycji „pewność – niepewność” pozostawia poza polem dyskusji motyw perspektywy, wobec której ta opozycja jest niezależna. Nie utożsamiałbym bowiem postawy (pewności czy niepewności) ze statusem bycia antropologiem, w tym osobą dociekliwą. Jej zakres jest dużo szerszy. Jednocześnie – i w tym miejscu uzupełniłbym stwierdzenie rozmówczyni Reesa – problem nie polega na założeniu, że trzysta lat temu odkryto „to, co ludzkie”; jest raczej tak, że przyjęto wówczas do wiadomości, iż „to, co ludzkie” może być przedmiotem badawczym. Odpowiedź jest jednocześnie symptomatyczna, gdyż wskazuje na dominującą tendencję autora *After Ethnos* do podawania w wątpliwość myślowych form, które są uznane za (już) pewne. Świadczy ona o pragnieniu Reesa, aby poprzez niepewność odsłaniać ruch (myśli) jako taki. Czy jest to manewr udany?

3.

Odpowiadając na to pytanie, powrócę do przedstawionych wyżej kilku kroków, mających przybliżyć Reesa do zdania sprawy z „ruchu jako takiego”. Po pierwsze, skupienie się przez myślicieli oświeceniowych na

„tym, co ludzkie” w perspektywie związków przestrzennych można uznać za tyleż przygodne, co zrozumiałe. Wskazany wyżej kontekst, m.in. filozoficznego użycia wyrażenia „stan rzeczy” (i odniesienia go do słowa „rzecz” z jednej strony oraz słowa „zdarzenie” z drugiej strony), jest świadectwem jednego z przynajmniej dwóch sposobów przedstawiania problemu badawczego, które mają swe korzenie w czasach starożytnych, a dziś zwane są, odpowiednio, naturalizmem i antynaturalizmem. Nie do końca rację ma Rees stwierdzając, że klasyczna antropologia odwoływała się do relacji „swój – obcy” w kontekście wymiaru przestrzennego. Klasyczna definicja prawdy (jako zgodności sądu z rzeczą) zdaje sprawę z owego wymiaru, nie jest zatem dziwne, że wielu badaczy (w tym, klasycznych antropologów) obrało ten kierunek poszerzania pola wiedzy. Jeśli jednak – pozostając na gruncie nauk o człowieku – przyjrzymy się koncepcjom Jamesa Frazera (*vide* wspomniana triada „magia – religia – nauka”) czy Ernesta Gellnera (*vide* wspomniany łańcuch typów ludów) – stanie się jasne, że model „przestrzenny” sąsiadował z modelem „czasowym”, gdzie liniowość miała charakter porządkujący i niepodważalny. Natomiast rację ma Rees, na co wskazują oba modele, że relacja „swój – obcy” uwikłana jest w relację „nieracjonalny – racjonalny” (wraz z wariantem „bardziej racjonalny – mniej racjonalny”). Temu towarzyszyło też – stosowane choćby w ramach dociekań antropologów kognitywnych – zasadniczo „przestrzenne”, Kantowskie zestawienie relacji przeciwstawiania z relacją podporządkowywania (Zaporowski 2004), które – w innym kontekście – Lila Abu-Lughod ujęła krytycznie jako powiązanie różnicy z hierarchią (Zaporowski 2013).

Jednocześnie relacja różnicy/przeciwstawiania sprawiała, że jej członki – w przypadku Abu-Lughod chodziło o kultury – były tworamii odrębnymi. Wspomniana badaczka wskazała, że miały one dwie dodatkowe cechy – spójność i bezczasowość. Twory takie mają charakter holistyczny, a skoro były one – przez m.in. klasycznych antropologów – waloryzowane pozytywnie, wolno zapytać, jakie twory były waloryzowane negatywnie. Były nimi hybrydy. Nie jest zatem zaskakujące odwrócenie waloryzowania jako efekt omawianej przez Reesa krytyki tradycyjnej antropologii pod koniec XX wieku. W związku z tym, po drugie,

wprowadzenie do słownika badawczego terminów „zdarzenie”, „to, co emergentne” itp. zdawało sprawę z mobilnego, bezustannie zmieniającego konfigurację swych elementów świata, nie ujmowanego już w kategoriach celowości, gdzie relacja „racjonalne – nieracjonalne” przestawała być wiązana z relacją opozycji (i, często, hierarchii), a w konsekwencji zaczęła tracić status uprzywilejowany. Również w tym kontekście pragnę zauważyć, że wymiar przestrzenny badań nie został przewyżniony. To prawda, że elementy emergentne, jako zdarzenia, na które składają się potencjalnie heterogeniczne części – będące, jak można przypuszczać, same złożeniami – widziane są w wymiarze czasowym. Pamiętając jednak, że Rabinowowska współczesność ujęta jest w „przestrzeni (nieliniowej)”, nie wolno lekceważyć i tego wymiaru. Należy za to pamiętać, że używając powyższej formuły jej autor zrywa z modernistycznym ujęciem przestrzeni. Rees dokonuje tego odnosząc się do czasu: poddana krytyce kategoria celu była – na co wskazałem wyżej – nieodzownym składnikiem liniowego ujęcia tego wymiaru przez klasycznych antropologów.

Tak czy inaczej, a w tym miejscu należy zgodzić się z Reesem, zdarzeniowość i tymczasowość stały się nowymi własnościami badanego terenu. Przedmiot badań antropologa stał się zmienny: po Derridańsku „różniący” się, po Rortiańsku przygodny, zaś po Baumanowsku płynny. Czy jednak, po trzecie, można ująć ten przedmiot, zarzucając również wspomniane własności? Z tego, co zostało ustalone powyżej wynika, że nie da się – przynajmniej do teraz – skonstruować słownika, który zawierałby pożądane terminy. Nie jest pewne, czy słownik taki powstanie w przyszłości, o ile badacz będzie przywiązany do tak wydawałoby się oczywistych słów, jak „przedmiot” czy „termin”. Mając na uwadze wspomnianą wyżej niechęć Reesa do teorii i uchylanie się od uprzywilejowywania jakiegokolwiek składnika świata kosztem całej reszty, można by przypuszczać, że jednym ze scenariuszy wyjścia z impasu jest regres – w kontekście jakiegokolwiek słownika – do tego, co potoczne. W tym przypadku jednak odwołanie do antropologii i filozofii – choćby przez małe F – uległoby zamazaniu; jakkolwiek komunikat zawierający terminy „antropologia” i „filozofia” byłby na tyle wieloznaczny, że przestałby być znaczący. Należy zatem zapytać, czy w kontekście mych powyższych

słów można dostrzec ruch jako taki, dający się zdiagnozować poza jakimkolwiek słownikiem. Z jednej strony, można by po Wittgensteinowsku odpowiedzieć, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein 2000: 83). Rozwiązanie takie skutkuje jednak zawieszeniem artykułowania jakichkolwiek myśli. Z drugiej zaś, można podążyć drogą, w kontekście której pojawia się uwaga Heinricha Rickerta na temat stanowiska Fryderyka Nietzschego (Zaporowski 1999). Niemiecki neokantysta zauważył, że krytyka epistemologii dokonana przez autora *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* oznacza „podcinanie gałęzi, na której się siedzi” między innymi dlatego, że odmawiając komuś możliwości przekazywania wiedzy o czymkolwiek, samemu się tego pozbawia.

Wspomniana uwaga każe zatem odnosić krytykę do tradycji, w ramach której jest ona praktykowana. Nietzsche chcąc podkreślić wagę nieusuwalnego problemu komunikowania wiedzy, sprowokował pytanie, co właściwie zamierza podzielać (łac. *communicare*) z czytelnikiem. Co zatem zamierza powiedzieć Rees? Nie jest bynajmniej tak, że amerykański badacz odżegnuje się od zainteresowania człowiekiem. Nie tylko w rozmowie w zakończeniu wyraźnie zwraca na to uwagę, ale – co można wyczytać z jego słów – odwołuje się do myślenia (jako procesu) jako właściwego również sobie sposobu przeżywania świata. W tym sensie nie sądzę, aby odrzucał tradycję antropologiczną. Reesowi chodzi raczej o taką zmianę dotychczasowej konfiguracji badawczej, w ramach której człowiek nie tyle przestaje być centralnym (czytaj: uprzywilejowanym) przedmiotem analizy, co staje się podmiotem kreującym – poprzez coraz to nowe, *bieżące*, strumienie myśli – nieprzewidziane jeszcze formy życia. Autor *After Ethnos* stoi jednak przed zadaniem karkołomnym, gdyż jakakolwiek próba identyfikacji wspomnianych form kończyłaby się samokrytyką. Stąd pojawia się konieczność pisania o tym, czym jego antropologia nie jest. Oto dlaczego sądzę, że jednym z najważniejszych wyzwań badaczy jest konstruowanie takiego słownika, który pozwoliłby im formułować propozycje obdarzone możliwie intersubiektywną ważnością. Mam na myśli, między innymi, tego typu słownik, w ramach którego czytelnik byłby w stanie podjąć wyzwanie weryfikowalnej odpowiedzi na te propozycje.

Jednak moim zdaniem – i jest to czwarta, ostatnia uwaga – w wypadku propozycji Reesa jej adresat nie stoi na straconej pozycji. Jeśli amerykański antropolog pragnie zajmować się tym, co bieżące, to ów przedmiot – niech nim będzie coś, co jeszcze nie zostało pomyślane – może być określany za pomocą słownika dopiero co formułowanego (w trakcie pisania), co zmusza czytelnika do odgadywania (w trakcie czytania), czym ów przedmiot mógłby być. Z drugiej strony, użycie wyrażenia „to, co bieżące” w odniesieniu do użycia wyrażenia „coś, co jeszcze nie zostało pomyślane” sprawia, że odbiorca takiego komunikatu może wyobrazić sobie, na przykład, stan sprzed jakiegoś odkrycia i stan po nim. Niech chodzi o rozpoznanie przez Izaaka Newtona, że grawitacja oznacza przyciąganie dwukierunkowe, nie zaś jednokierunkowe, które wcześniej postulował Galileusz, albo o rozpoznanie przez Sumerów, że mogą komunikować się za pomocą pisma, o czym nie wiedzieli współcześni im mieszkańcy Azji. Mam na myśli ruch, jaki pojawia się, kiedy zestawia się element (przedmiot, relację, zdarzenie, gdzie twory te ujmują się w liczbie pojedynczej lub mnogiej) stary i nowy, gdzie pierwszy już (w domyśle) minął, a ostatni właśnie (w domyśle i w nieskończeniu krótkim czasie) nadszedł. Chodzi mi jednocześnie o identyfikację zmiany (czasu), z jakiej zdaje sprawę relacja dwuczłonowa, niekoniecznie zaś trójczłonowa (Ajdukiewicz 2006). Polski filozof i logik miał na myśli sytuację, w której zestawiając dwa różne stany danego ciała, niekoniecznie należy uwzględniać stan pośredni między nimi. Zwróć uwagę, że stan taki – stan zaburzenia porządku – założył w swej koncepcji Frazer. Jednak lektura Reesa pozwala dostrzec, że nie chodzi jedynie o zmianę tak ujętą – zmianę zakładającą dwa elementy. To, co łączy Frazera (i innych klasycznych badaczy) z Faubionem, wskazuje na próbę wytyczenia drogi – w pierwszym wypadku o charakterze liniowym, w ostatnim zaś nie-liniowym.

W rzeczy samej Rees przyjmuje – być może bezwiednie – tę samą strategię. Dlatego jego krytyka przeprowadzona jest w trzech krokach. Co prawda, krok ostatni jest „pusty”, lecz w sensie symbolicznym – niech przykładem będzie zero w układzie zero-jedynkowym (w logice) – jest równie znaczącym elementem, co dwa pozostałe. Wskazanie na relację trójczłonową, nie zaś dwuczłonową, ma przynajmniej jedną przyczynę.

O ile w ostatnim przypadku zmiana może być odwracalna – *vide* zasada pracy serca lub działania wahadła – o tyle w pierwszym przypadku adresat propozycji badawczej ma wrażenie posuwania się – niezależnie, czy chodzi o celowy czy pozbawiony celu charakter ruchu – do przodu. W taki sposób ujmę – i niech nią będzie ciekawość, nie zaś dyscyplina – projekt Reesa. Badacz ten zamierza praktykować coś, odróżniając czy dystansując się od poprzedników lub ludzi mu współczesnych poprzez wykonanie kilku kroków. Jednocześnie w grę wchodzi odmienność przedmiotu, jaki obiera rzeczona ciekawość: to, co jeszcze nie zaszło, choć zajść może, będąc swego rodzaju obcym względem swego (już znanego). W ten sposób seria działań – nie tylko dystansowanie się wobec innego (tu: antropologa), ale też obietnica nadejścia czegoś nowego (tu: tego, co nie zostało jeszcze pomyślane) – pozwala dostrzec ruch. Nie wchodzi w grę ruch jako taki – przynajmniej sam nie formułowałbym tego rodzaju postulatu, jakże jaskrawo wskazującego, że ma się jednak do czynienia z filozofią przez duże F. Według mnie ruch okazuje się własnością, którą da się abstrahować od wyżej wymienionej serii; czas uobecnia się dzięki relacyjnemu ujęciu zdarzeń. Odnosząc się zaś do Reesa, skonstruuję, że seria ta jest wystarczającym świadectwem, iż jego myśl jest „*émouvé*”.

Bibliografia

- Ajdukiewicz, K. (2006). Zmiana i sprzeczność. W: K. Ajdukiewicz, Język i poznanie (s. 90–106), t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. doi: 10.1515/9781400825905
- Rabinow, P. (2007). *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. doi: 10.1515/9781400827992
- Rabinow, P., Marcus, G., Faubion, J., Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, London: Duke University Press.

- Rabinow, P., Stavrianakis, A. (2013). *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*. Chicago, London: The University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226037073.001.0001
- Rees, T. (2018). *After Ethnos*. Durham, London: Duke University Press. doi: 10.1215/9781478002284
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus* (przeł. B. Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zaporowski, A. (1999). Inspiracje Wittgensteinowskie: bodźce i reakcje werbalne nie kłamią. W: J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów* (s. 55–66). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Zaporowski, A. (2004). Antropologia kognitywna: Powiedz cokolwiek, a powiem Ci, kim jesteś. W: B. Olszewska-Dyoniziak (red.), *Antropologiczne wizje kultury* (s. 197–208). Ustroń: Wydawnictwo STUDEU.
- Zaporowski, A. (2010). Kultura – ruchomy cel. *Lud*, XCIV, 367–375.
- Zaporowski, A. (2013). Kultura w świetle amerykańskiej antropologii współczesności. *Lud*, XCVII, 175–194.
- Zaporowski, A. (2014). Różne oblicza współczesności. *Lud*, XCVIII, 299–307.