

KATARZYNA
MAJBRODA

W RELACJACH, SIECIACH,
SPLOTACH ASAMBLAŻY

Wyobrażenia antropologii
społeczno-kulturowej
wobec aktualnego



W relacjach, sieciach, splotach asamblaży

Katarzyna Majbroda

ORCID: 0000-0001-5638-4240

Uniwersytet Wrocławski

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

Katarzyna Majbroda

W relacjach, sieciach, splotach asamblaży

Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej
wobec aktualnego



Wrocław 2019

Recenzje naukowe
dr hab. Marcin Brocki
prof. dr hab. Michał Buchowski

Redakcja
Maciej Zalewski

Korekta
Łucja Salamaga, Katarzyna Szymańska

Projekt okładki
Paulina Zielona

DTP
Andrzej Sokulski

Wydanie publikacji sfinansowane
przez Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych
Uniwersytetu Wrocławskiego
Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej

© Copyright by Katarzyna Majbroda & Oficyna Wydawnicza ATUT
Wrocław 2019

ISBN 978-83-7977-416-6

DOI: 10.23817/2019.wrelsiec



Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe
ul. Kościuszki 142, 50-439 Wrocław, tel. 71 342 20 56... 58
<http://www.atut.ig.pl>; e-mail: wydawnictwo@atutoficyna.pl

*Mamie, Rafałowi i Sebastianowi,
Całej Trójce*

Spis treści

| | |
|--|---|
| Kilka wstępnych tropów i założeń | 9 |
|--|---|

Rozdział I

| | |
|--|----|
| Posthumanizm i ontologia relacyjna jako wyzwanie dla wyobraźni antropologicznej oraz dyscyplinowej <i>praxis</i> | 35 |
|--|----|

1. Przekroczyć antropocentryzm oraz dystynkcję natura *versus* kultura 35
2. O potrzebie agonu w ANT 52

Rozdział II

| | |
|---|----|
| Laboratorium antropologiczne: współpraca, współmyślenie, model poznania | 69 |
|---|----|

1. Eksperymentalny moment w antropologii 69
2. Przekroczyć poznające „ja”
– współpraca, współmyślenie, współdziałanie 87
3. Laboratoryjne praktyki badawcze – inwencyjne metody . . . 98
4. Tekst antropologiczny jako laboratorium 101
5. W stronę eksperymentalnej formuły praktyk badawczych . . 108
6. Badania antropologiczne usytuowane w praktykach 125

Rozdział III

| | |
|--|-----|
| Dygresja o transferze koncepcji i translacji pojęć: <i>agencement, assemblage</i> , asamblaż | 133 |
|--|-----|

1. Zagubione w tłumaczeniu 136
2. Od kategorii estetycznej do kategorii analitycznej 151
3. W sieciach ANT – w relacjach asamblażu 154

Rozdział IV

Doświadczenie i doświadczanie

jako źródło wiedzy i podstawa antropologicznej *praxis* 165

1. Doświadczenie profesjonalnej niewiedzy
– etnografia przedtekstowa 171
2. Krytyka doświadczenia jako źródła poznania
Richarda Rorty’ego – w stronę inwencji i innowacji 183
3. Człowiek, kultura, doświadczenie jako czasownik 187

Rozdział V

Antropologiczne poznanie w świecie więcej-niż-ludzkiem 193

1. Zamieszkiwanie w środowisku i krajobrazie 193
2. W relacjach abdukcji i afordancji 204
3. Praktykowanie abdukcji w świecie
o rozlicznych afordancjach 211
4. Defamiliaryzacja defamiliaryzacji 235

Rozdział VI

Antropologia afirmatywna

– w stronę afektu, troski i krytycznej nadziei 245

1. Świat w relacjach 245
2. Zwyczajne życie, zwyczajne afekty 249
3. W stronę antropologii afirmatywnej 268
4. Afirmatywne wymiary antropologicznej *praxis* 281
5. Lokalne *odruchy kulturowe i oddolne kompetencje*
versus praktykowanie niemocy 283
6. Antropologia powodzenia 286
7. Turystyka w postkolonialnych Indiach
w perspektywie afirmatywnej 292
8. Prognozując przyszłość 303

Zamiast zakończenia: W stronę etnografii transrelacyjnej 315

Summary 329

Bibliografia 335

Indeks nazwisk 371

Kilka wstępnych tropów i założeń

Jedną z głównych, podskórnych myśli tej książki jest zmienna natura antropologii społeczno-kulturowej – właściwość niepokojąca, lecz, wydaje się, niezbędna dyscyplinie, która rozwija swoje nowe wrażliwości i praktyki badawcze w refleksyjno-relacyjnym kontakcie ze światem. Dyscyplinę, której ambicją jest, jak zakładam, nie tyle dążenie do zrozumienia uhistorycznionych już zjawisk, ile przede wszystkim teoriopoznawcze i inwencyjne zarazem reagowanie na nowe wyzwania płynące ze świata życia konkretnych ludzi w określonych środowiskach (przyrodniczych, cywilizacyjnych, technologicznych, postindustrialnych i innych) nazywam za Paulem Rabinowem antropologią aktualnego. Rozważania zawarte w tej książce osadzone zostały w konceptualnej ramie, wywiedzionej z projektu antropologa, którego style praktykowania dyscypliny w symboliczny sposób znamionują przejście od antropologii interpretatywnej do refleksyjnej krytyki kulturowej. W książce *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (2003) Rabinow wychodząc od pojęcia ontologii aktualności Michela Foucaulta (1984), wyprowadza koncepcję antropologii aktualnego, postulując perspektywizm poznawczy, antropologiczny namysł nad pojęciowymi konstrukcjami rzeczywistości, przy uwzględnieniu niezwykłej praktyki pisania, w myśl założenia, iż „grafia *ethosu*, *logosu* i *pathosu* ustanawia uprzywilejowane miejsce badania i eksperymentowania” (Rabinow 2003: 77). Istotnym zadaniem tej triady jest nieustanne poszerzanie nie tylko dyscyplinowej, ale również społecznej wyobraźni, a zatem otwieranie jej zarówno na nowe koncepcje, teorie, pojęcia, jak i powiązane z nimi sposoby postrzegania i konceptualizowania rzeczywistości. Jak zauważył Paul Willis w *Wyobraźni etnograficznej* (2005), idzie o „podkreślenie, że to, co etnograficzne, warunkuje, zakorzenia i ustala całe spektrum wy-

obrażonych znaczeń w obrębie myśli społecznej” (Willis 2005: 9). To niejednorodne i zmienne imaginarium jest nieuchronnie relacyjnie powiązane z antropologiczną *praxis* (zob. Mencwel 2006).

Przypomniany projekt praktykowania antropologii podkreśla aksjologiczny i moralny jej wymiar, któremu według Rabinowa, powinno towarzyszyć nieustanne myślenie o używanych pojęciach, o kontekstach podejmowanych refleksji, a także o konsekwencjach, jakie ze sobą niosą. Z punktu widzenia wątków podejmowanych w tej książce, kategoria aktualnego wydaje się przydatniejsza aniżeli współczesność rozumiana jako rozciągnięty w czasie, trudny do temporalnego wydzielenia fragment rzeczywistości. To, co aktualne, wydarza się tu i teraz, a jednocześnie staje się najbliższą przyszłością; wymaga od dyscypliny, by była adekwatna, reagująca, komentująca, partycypująca w rzeczywistości społeczno-kulturowej, a także w przestrzeni publicznej, wyznaczając kierunki rozważań wokół istotnych społecznie treści.

Rabinow zarysował program badań rozwijanych w ramach dyscypliny „obecnej przeszłości/niedalekiej przyszłości”, podkreślając kilka jej wymiarów, które w pewnym stopniu wyznaczają również perspektywy przyjmowane w niniejszej książce oraz jej główne wątki. Zdaniem antropologa, po pierwsze, antropologia społeczna stanowi zbiór zmiennych historycznie praktyk, które wiążą się z *anthropos* oraz *logoi*, a tym samym nie sposób ograniczać jej praktykowania wyłącznie do badań terenowych. Trudno byłoby również sprowadzać ją zarówno do metody etnograficznej, jak i do rodzaju filozofii poszukującej czegoś w rodzaju „natury ludzkiej” lub esencji człowieczeństwa. Ostatecznie Rabinow nie rozważa tego, czym jest *anthropos*, ale stawia pytanie o to, skąd wiemy, czym jest oraz w jaki sposób jest kształtowany, co wydaje się niezwykle aktualnym pytaniem w kontekście podejmowanych w tej książce wątków dotyczących posthumanizmu i ontologii relacyjnej. Po drugie, antropolog zaznacza bardzo wyraźnie dystynkcję między nowoczesnością (modernizmem) a współczesnością, wskazując na różne zakumulowane w tych pojęciach koniunktury myślowe. Po trzecie, co można by uznać za trop myślenia laboratoryjnego, o którym przyjdzie jeszcze opowiedzieć, podkreśla różnicę między reprodukowaniem kultury i jej wytwórczością (Znaniecki 2008); między odtwarzaniem jej struktur a rozwijaniem ich

w procesie inwencji (Rabinow 2003: 10–11; por. Burszta 2010; Bauman 2012), co wypada uznać za jeden z wyrazistszych tropów współczesnych rozważań na temat kategorii kultury rozpiętych między jej reifikacją a działaniowym, czynnościowym wymiarem (Nycz 2017; Buchowski 2018: 85–89).

Jak przekonuje Rabinow w innym miejscu: „współczesność jest ruchomym stosunkiem nowoczesności, przenikającym nieodległą przeszłość i przyszłość w przestrzeni (nieliniowej), będąc miarą nowoczesności jako etos, który nabiera już wymiaru historycznego” (Rabinow 2007: 2, za: Zaporowski 2013: 125). Wyczytuję z tej *quasi*-definicji trzy aspekty, które będą się spletały w różnych konfiguracjach z wątkami tej książki: jest to ruch i przenikanie, relacyjność współczesnego/aktualnego oraz jego temporalna natura, która sprawia, że w swoim terażniejszym trwaniu „staje się jutrem”. W *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (2008) antropolog dodaje natomiast, iż „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 świetle założeń antropologa, celem antropologii aktualnego jest „wybór – lub znalezienie – odpowiednich miejsc w terenie, a także udokumentowanie i analiza asamblaży w rytm ich pojawiania się; wreszcie nazywanie ich, pokazywanie ich różnych skutków i oddziaływań, a tym samym czynienie ich dostępnymi myśleniu i krytycznej refleksji” (Rabinow i inni 2008: 58, za: Zaporowski 2013: 127). Antropologię aktualnego i jej wyobraźnię, podążającą za rytmem pojawiania się relacyjnych, bywa, że emergentnych zjawisk rzeczywistości w celu ich wyjaśniania i czynienia dostępnymi nie tylko antropologicznemu, lecz także społecznemu myśleniu i krytycznej refleksji, można by uznać za główne bohaterki tej książki.

*

Książka ta została pomyślana jako splot refleksji i rozpoznań, które łączy chęć pokazania kilku wybranych wątków składających się na wyobraźnię antropologii aktualnego. Pojęcie *wyobraźni* użyte w jej tytule może być nieco kłopotliwe ze względu na swój ogólny i mentalny charakter (Rabinow i inni 2008: 76–77). Zakładam

jednak, że kategoria *imaginarium*, której używam w tej książce, nie odnosi się tylko do wyobrażeń i asocjacji, ale wiąże się ściśle ze sposobami rozumienia i praktykowania antropologii. W przywoływanej już publikacji *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, jednym z wątków rozmowy Rabinowa z Georgem E. Marcusem, w której uczestniczył również Tobias Rees, jest refleksja o kategorii, która oddawałaby charakter poznania i wiedzy antropologicznej zarówno w sferze konceptualnej, jak i w praktyce badawczej. Wyobrażnia została uznana za pojęcie zbyt mentalne, a w zamian Marcus zaproponował kategorię *contraption*, nie znajdującą w języku polskim swojego dobrze brzmiącego (zwłaszcza w tytule książki) dokładnego odpowiednika, który oddawałby sens tego, o czym mówi następnie Rabinow, proponując alternatywę dla pojęcia *imaginarium*.

Według Marcusa:

Określenie *contraption* jest w rzeczywistości lepszym terminem, ponieważ jest mniej mentalne. Odnosi się do rozłączonego zestawu lub procesów w świecie, które aktorzy, zapewne włączając w to antropologa, starają się połączyć. Nie ma jednak żadnej ogólnej strategii ani planu, który kierowałby tym ruchem (Rabinow i inni 2008: 76).

Rabinow dopowiada:

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 (...) (Rabinow i inni 2008: 77, za: Zaporowski 2013: 129).

Wspomniane *ustrojstwo* (zob. Zaporowski 2013: 128), które stanowi jeden spośród rodzimych odpowiedników pojęcia *contraption* byłoby zatem lepszym rozwiązaniem, podobnie jak określenie *instrumentarium*, które jednak ma w języku polskim określone konotacje związane z narzędziami i technicznym wymiarem

różnych praktyk. W toku pisania tej książki, podążając tropem transdyscyplinowej wędrówki pojęcia asamblażu, którego znaczenie dla antropologii aktualnego omawiam w trzecim rozdziale tej książki, zwróciłam baczniejszą uwagę na pisma Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego, których filozofia, a także obrazujące jej meandry liczne metafory, okazują się niezwykle inspirujące nie tylko dla funkcjonujących w antropologii kategorii analitycznych, tj. wspomnianego już asamblażu czy też coraz częściej pojawiającego się w analizach antropologicznych afektu; oba te pojęcia zostały wprowadzone do wyobraźni nauk społecznych i humanistyki, a także do antropologicznego imaginarium za pośrednictwem zwykle zwielokrotniej recepcji pism francuskich filozofów, o czym będzie jeszcze mowa. Wspominam o tym w kontekście rozważań o ustrojstwie, gdyż jest bardzo prawdopodobne, iż pojęcie *contraption* zaproponowane przez Marcusa i Rabinowa nawiązuje koncepcyjnie do kategorii maszynierii Deleuze'a i Guattariego, na co naprowadza również pojawiająca się w cytowanym powyżej fragmencie tej rozmowy metafora kłącza – jedna z kluczowych dla myśli tych filozofów. W źródłowej dla wspomnianych kategorii książce *Tysiąc plateau*, której fragmenty ze względu na ich nieparafrazowalną stylistykę przytaczam *in extenso*, czytamy:

Kłącze bezustannie łączyłoby łańcuchy semiotyczne, organizacje władzy, przypadki odsyłające do sztuki, do nauk, do walk społecznych. Łańcuch semiotyczny jest niczym bulwa gromadząca różnorodne akty, językowe, lecz również perceptywne, mimiczne, gestyczne lub myślowe: nie istnieje język w sobie ani uniwersalność języka, lecz zbieranina dialektów, gwar, żargonów, języków specjalistycznych. (...) W drzewie jest zawsze coś genealogicznego – nie jest to metoda dla ludu. Natomiast metoda typu kłącza może zanalizować język tylko decentrując go na inne wymiary i inne rejestry. Język zamyka się w sobie jedynie w ramach funkcji niemocy (Deleuze, Guattari 2015: 8).

I w kolejnym fragmencie:

Bycie kłączokształtnym polega na wytwarzaniu pędów i włókienek wyglądających jak korzenie, albo nawet lepiej: łączeniu się z nimi,

wnikaniu z nimi w głąb pnia czy choćby i czynieniu z nich nowego, nieznanego użytku. Drzewo nas nuży (...) Kłacze rozwija się poprzez wariację, ekspansję, podbój, przechwycenie, rozsądę. W odróżnieniu od grafiki, rysunku lub zdjęcia, odwrotnie niż kalki, kłacze odnosi się do mapy, która musi zostać wytworzona, skonstruowana, zawsze dająca się rozmontować, połączyć, odwrócić, zmienić, mająca wiele wejść i wyjść – wraz z liniami ujścia (Deleuze, Guattari 2015: 9).

Logika kłacza to ciągle rozrastanie się i nieustanny ruch; heterogeniczność elementów i emergencja ich układów tworzą określony byt, który nie sprowadza się jednak do ich prostej sumy; same w sobie elementy kłacza nie znaczą tego, co ich przygodne, co nie oznacza, że przypadkowe zestawienie. Abstrakcyjna maszyna jest natomiast przedstawiana przez filozofów jako „powiązana z diagramem układu, nie sprowadzająca się nigdy wyłącznie do języka, chyba że z niedostatku abstrakcyjności” (Deleuze, Guattari 2015: 44). Według autorów *Tysiąca plateau*, można w niej wyróżnić dwa stany diagramu: jeden, w którym zmienne treści i zmienne wyrażenia rozmieszczają się wedle swych niejednorodnych form, wzajemnie się zakładając na płaszczyźnie spójności; i drugi, w którym nie sposób już odróżnić ich od siebie, dwoistość owych form pokonuje bowiem zmienności samej płaszczyzny i czyni je „nierozróżnialnymi” (Deleuze, Guattari 2015: 46). Zarówno kłacze, jak i maszyna wpisują się w projektowaną przez filozofów ontologię ruchu, splotu i wielości, której zasadą jest nieustanne łączenie heterogenicznych elementów i różnych porządków; ciągła zmiana a przede wszystkim relacyjność. W tak pojętej ontologii fundującej nowy materializm (zob. Bennett 2010; Braidotti 2014; 2018; DeLanda 2016) „kolektywne układy wypowiedzenia funkcjonują bezpośrednio w układach maszynowych i nie da się ustalić radykalnego cięcia pomiędzy ustrojami znakowymi i ich przedmiotami” (Deleuze, Guattari 2015: 7).

W tak zarysowanym kontekście przytoczony powyżej fragment rozmowy Marcusa z Rabinowem, w którym projektowane są idiomatyczne kategorie antropologii aktualnego, nabiera nowych znaczeń, a użyta przez antropologów metaforyka przestaje być odczytywana jako przypadkowa. Pojęcie *contraption*, od

którego rozpoczęła się ta refleksja, pojawia się również w książce Guattariego *Chaomosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm* (1995) w kontekście rozważań o spotkaniu estetycznym. Filozof używa określenia „dziwne ustrojstwo”, nazywając je w odniesieniu do diagramatycznego wnioskowania Charlesa Sandersa Peirce’a „antycypacyjną maszyną”, lokującą się zawsze na „styku rzeczywistości i wirtualności”, która, jak pokazuję w jednym z rozdziałów tej książki, wpłynęła m.in. na wyobraźnię Kirsten Hastrup, remodelując jej rozumienie procesu poznania oraz sposób konceptualizowania antropologicznej wiedzy. Guattari używa pojęcia „dziwne ustrojstwo” w kontekście spotkania estetycznego, które opisuje jako „zestawienia zmutowanych pojęć i afektów, pół-obiektów, pół-podmiotów, które są już w nich odczuwalne wewnątrz oraz na zewnątrz w polach możliwości” (1995: 92), akcentując pewną potencjalność, tkwiącą w układach heterogenicznych elementów, w ich relacyjnym powiązaniu, które zawsze oznacza nową jakość.

Mając na uwadze przenikające się znaczenia ustrojstwa, maszyny i kłacza, zakładam, że wszystkie one współtworzą ciągle niegotowe, powstające w procesie imaginarium antropologiczne, które pojmuję nie tylko w kategoriach aranżowania splotów koncepcji i pojęć oraz łączenia ze sobą w różne konstelacje elementów i zjawisk rzeczywistości, metod oraz perspektyw badawczych, lecz także w sposób działaniowy, jako „robienie”, „wytwarzanie” – w rzemieślniczym lub laboratoryjnym znaczeniu – procesu poznania i antropologicznej wiedzy.

Dla głównych wątków podjętych w tej książce niezwykle przydatne jest rozumienie kategorii wyobraźni zaproponowane przez Grzegorza Godlewskiego w *Lunecie i radarze. Szkicach z antropologicznej teorii kultury* (2016), którego rozpoznanie pozwolę sobie zatem przywołać w dłuższym *passusie*. Jak przekonuje badacz, rekonstruując założenia filozofii Ludwika Wittgensteina:

Wyobraźnia antropologiczna – jak każda inna – nie jest zdolnością działającą samoczynnie; nawet jeśli jest ruchem zmierzającym poza to, co znane i oswojone, potrzebuje jakiegoś zewnętrznego impulsu, który wyzwalałby ten ruch, czy odniesienia, które nadawałoby mu wstępnie kierunek (Godlewski 2016: 55).

I dalej, co szczególnie istotne w kontekście podkreślanego w tej książce ruchu i relacyjności oraz splatania antropologicznych praktyk, wyjaśnia:

„Wyobraź sobie...”, nie zachęca do tego, by wytworzyć w sobie jakiś obraz, tylko w gruncie rzeczy proponuje: „Przyjmij... Załóż roboczo... Przeprowadź taką symulację...”. Oznacza to, że wyobraźnia antropologiczna to nie zdolność czysto psychiczna, choćby zasilana czy indukowana przez doświadczenia poznawcze, lecz swoisty instrument poznania, a nawet instrument poznania teoretycznego. Pozwala bowiem tworzyć warunki, by przekraczać ograniczenia ustabilizowanych perspektyw poznawczych nie w sposób dowolny, poprzez swobodne działanie imaginalności, ale w granicach określonych przez „logikę kultury” (Godlewski 2016: 61).

Wyobraźnia antropologiczna konceptualizowana w powyższy sposób jest zatem przestrzenią wytwarzania owego ustrojstwa, dyscyplinowej maszynierii, której współczesna postać bierze swój początek w debacie antropologicznej przełomu lat 80. i 90. XX w. wokół kondycji dyscypliny określanej mianem eksperymentalnego momentu postulowanego w odpowiedzi na diagnozowany wówczas kryzys reprezentacji, który uświadomił antropologom i antropolożkom konieczność reinterpretacji dotychczasowych strategii poznania oraz wynalezienia nowych gatunków i stylów piśmiennictwa antropologicznego. Marcus i Michael Fischer w klasycznej książce *Anthropology as Culture Critique. An Experimental Moment in the Human Science* (1999) określili ten moment w historii dyscypliny mianem eksperymentalnego, by podkreślić czas poszukiwania dróg przekroczenia zdiagnozowanego impasu poznawczego dyscypliny, wynikającego z braku instrumentarium antropologicznego, które pozwoliłoby na praktykowanie antropologii w nowych kontekstach społecznych i politycznych. Ten wyrazisty moment w dyscyplinowej autorefleksji, który czerpał z krytycznych wątków debaty wokół tzw. ruchu *writing culture* (Kaniowska 1999; Kuligowski 2001; Lubaś 2003; Brocki 2008; Majbroda 2014a; 2016b; 2017b), można by zobaczyć po upływie kilku dekad jako impuls zachęcający do przekroczenia dziedzictwa zwrotu literackiego i interpretatywnego oraz poszukiwania nowych dróg i strategii antropologicznego poznania (Rabinow i inni

2008; 2011). Mając na uwadze przypomniane wyżej postulaty formułowane w toku ówczesnych, krytycznie zorientowanych debat antropologicznych, można by powiedzieć, że w polskiej antropologii niemalże *in statu nascendi* wypracowywane są koncepcje teoretyczne, kategorie, metody oraz techniki badawcze, które współtworzą odroczone w czasie, eksperymentalny moment w rodzimej antropologii. Coraz istotniejszym miejscem realizacji jego założeń staje się antropologiczne (ko)laboratorium – przestrzeń eksperymentu i dyscyplinowej inwencji oraz współpracy, które sprzyjają urefleksyjnieniu antropologicznej *praxis* i zarazem krytycznemu przepracowywaniu jej idiomów i praktyk. Przy czym, jak pokazują w tej książce, laboratorium antropologiczne nie jest konceptualizowane jako konkretna przestrzeń, ale jako określony modus poznania i powiązanej z nim *praxis*.

Wspomniana refleksyjność rozwijana w ramach antropologii aktualnego nie jest rozumiana wyłącznie jako introspektywna analiza uhistorycznianej w tym procesie epistemologii i metodologii, ale polega również na tym, co Michael Herzfeld określił jako produktywny dyskomfort (*productive discomfort*) (1992: 16) powstający na przecięciu zażyłości i wyobcowania doświadczenia etnograficznego. Pomiędzy tymi dwiema postawami rozgrywa się poznanie antropologiczne, które coraz częściej, jak zaświadcza przywoływane w tej książce badania antropologiczne, oparte jest na „efekcie bliskości”, wzajemności, kordialności i familiarności, co w wyraźny sposób problematyzuje rozpoznanie, zgodnie z którym żywiołem antropologii współczesności jest defamiliaryzacja, wyobcowanie i nadawanie rzeczywistości znamion obcości (Hastrup 2008) rozumiane jako antropologiczna strategia i perspektywa poznawania rzeczywistości (Kuligowski 2016). Z kategorią produktywnego dyskomfortu, który znajduje rozwinięcie w laboratoryjnym modusie procesu poznania, wiąże się refleksja na temat nieprzystawalności zastanego instrumentarium konceptualnego i badawczego do tego, co przynosi antropologiczny teren, stanowiąc nieustanne wyzwanie w zakresie inwencyjności antropologicznej *praxis*. Celem antropologii aktualnego jest bowiem nie tylko dotrzymanie kroku dynamicznej rzeczywistości, lecz także mobilizowanie świata, nazywanie jego procesów i zjawisk, wyjaśnianie ich teraźniejszych kształtów i jednoczesne wychyla-

nie się ku nieznaney jeszcze przyszłości. Zakładam przy tym, że antropologia społeczno-kulturowa, podobnie jak inne nauki społeczne i humanistyczne, posiada odpowiedni kapitał symboliczny i kognitywny (Majbroda 2017b), by wypełniać niedopowiedzenia oraz luki społecznego imaginarium, pomagając zrozumieć aktualne procesy i zjawiska społeczno-kulturowe, antycypując jednocześnie ich dalsze przebiegi (Fortun 2012; Hastrup 2018).

*

Książkę tę postrzegam jako głos w debacie, jaka toczy się w rodzimej antropologii społeczno-kulturowej od kilku dekad w nurcie krytycznej refleksji wokół dyskursów i praktyk antropologicznych, lokując się w ramach tradycji „etnografii etnografii”. Nie od dzisiaj wiadomo, że praktykowanie antropologii wymaga gotowości do autorefleksyjnego oglądu swojego badawczego usytuowania oraz umiejętności pozycjonowania własnych wyborów epistemologicznych, metodologicznych, ale również etycznych wobec określonych tradycji i nurtów badawczych oraz wobec rzeczywistości, która jest jednocześnie światem antropologii. Z praktykowaniem antropologii wiąże się konieczność, i jak zakładam, nieuchronność, autorefleksyjnego a tym samym sprawczego (Archer 2013) uczestnictwa w kulturze zarówno akademickiej, jak i publicznej, które są ważnymi przestrzeniami antropologicznych inwestycji, jeśli by spojrzeć na nie z punktu widzenia potrzeby lokowania symbolicznego i kognitywnego kapitału dyscypliny również poza akademią, o czym wspominam w kilku miejscach tej książki.

Przyjmując, zgodnie z Foucaultowskim rozumieniem, że wszelkie dyskursy zawierają swoje własne punkty oporu (Foucault 2000), uznając, że w każdy dyskursywny projekt teoretyczny antropologii wpisane są warunki jego kontestacji. Tym samym postrzegam dyscyplinę nie tyle jako wielość różnych, radykalnie odmiennych nurtów i praktyk badawczych, stanowisk oraz powiązanych z nimi perspektyw, ile jako działania w przestrzeni teorii praktyki, które pod wpływem wyzwań teoriopoznawczych płynących z rzeczywistości oraz w toku krytycznie zorientowanej metodologicznej refleksji wokół metod, technik i strategii badawczych, nieustannie kontestują zastane warunki praktyk dyscyplinowych

i wskazują alternatywne możliwości ich rozumienia i rozwijania. Zakładam przy tym, że antropologia społeczno-kulturowa nie przekracza swoich ograniczeń i momentów bezradności poznawczej wedle logiki radykalnych cięć epistemologicznych, ale w splotach i na przecięciach różnych perspektyw, dyskursów i metod badawczych, w procesie praktykowania wielu teorii, co uniemożliwia prostą kumulację dyscyplinowej wiedzy. Rozwój antropologii to wahadłowe powroty do określonych koncepcji i pojęć oraz futurologiczne przekroczenia zastanych dyskursów oraz dyscyplinowej wiedzy, które zachęcają do podjęcia refleksji na temat krystalizujących się niemalże *in statu nascendi* stylów jej praktykowania.

Można powiedzieć, że podejmowane co pewien czas metarefleksje w obrębie antropologii pozwalają na stworzenie dystansu poznawczego koniecznego z punktu widzenia samoopisu dyscypliny ulokowanej na mapie nauki, pośród innych, samoopisujących się dyscyplin. Co pewien czas w tej względnie stabilnej przestrzeni pojawiają się nowe zakresy i pola badawcze, nieużywane dotąd terminy i pojęcia, których obecność uruchamia pracę dyscyplinowej wyobraźni, sprzyjając powstawaniu publikacji przywołujących podobne cytaty, powołujących się na określone koncepcje teoretyczne oraz kategorie. Istotną rolę w tym procesie zagęszczania uwagi odgrywają określone metafory oraz kategorie funkcjonujące jako miejsca twórczego negocjowania antropologicznego poznania z rozpoznawalnymi stylami myślowymi. Dzięki temu mechanizmowi, który można by, nawiązując do Dana Sperbera (2008), określić jako epidemiologię przedstawień, pewne teorie kontekstowe mają szansę na rozprzestrzenienie się w dyscyplinowym imaginariu, wykrystalizowanie oraz wyostrenie swojej postaci. W historii nauki momenty reorientowania się dyscypliny na nowe pola i nurty badawcze, środowiska oraz systemy społeczno-kulturowe nazywane są skokami (D'Andrade 1995) lub zwrotami, które kierują dyscyplinową wyobraźnię oraz jej praktyki poznawcze na nowe obszary, zjawiska, a także kategorie i pojęcia. Kolejnym zwrotem w dyscyplinie, takim jak np. zwrot językowy, poststrukturalistyczny, refleksyjny, literacki, interpretacyjny, doświadczeniowy, performatywny, działaniowy, afektywny, ontologiczny i zapewne jeszcze kilku innym, towarzyszy zwykle wy-

rażna reorientacja na niewyeksplloatowane dotąd słowniki i teorie, zyskujące na popularności publikacje oraz koncepcje badawcze, a także określone figury autorytetu (Bachmann-Medick 2012; Kowalewski, Piasek 2010). Tak zakreślony mechanizm sprawdzał się dotychczas jako jedna z wyrazistszych matryc porządkowania i opisu przemian zachodzących w antropologii. Aktualna sytuacja, która obejmuje ostatnie lata drugiej dekady XXI w., wydaje się bardziej skomplikowana; trudno bowiem byłoby wskazać kolejne, regularne reorientacje dyscypliny, które angażują pewne grupy badaczek i badaczy, zasilając ich wyobraźnię na tyle intensywnie, by można było mówić o określonych wspólnotach badawczych dzielących rozpoznawalne teorie, metody i dyskursy.

Zamiast tego obserwujemy dzisiaj raczej trasowanie różnych obszarów badawczych, diagnozowanie procesów i zjawisk społeczno-kulturowych za pomocą użytecznych, przydatnych koncepcji wiodących i takich, które oferują przygodne, konceptualne wsparcie dla prowadzonych badań, bez szczególnej dbałości badaczek i badaczy o dyskursywne uspojnianie antropologicznej wiedzy (Majbroda, Piasek 2017). Jednocześnie zwiększa się antropologiczna uważność względem stosowanych pojęć, kategorii i koncepcji, za pomocą których artykułowane są różne sposoby postrzegania rzeczywistości oraz wykładnie jej rozumienia i wyjaśniania. Stosowane kategorie są niejako „obracane” w dyskursywnych użyciach, co pozwala na próbowanie ich zdolności do nazwania i przedstawienia bardzo różnych zjawisk. Jednocześnie eksperymenty nazewnicze biorą swój początek z potrzeby artykulacji rozmaitych obserwowanych, doświadczanych, ale również antycypowanych zjawisk. Z czasem wyklarują się z nich określone kategorie, np. takie, jak: afordancja, afekt, asamblaż, abdukcja, doświadczenie, eksperyment, krajobraz kulturowy, posthumanizm, laboratorium, kolektyw, sieć, splot, środowisko, naturo-kultura, i tak dalej.

W diagnozach dotyczących współczesnej kondycji dyscyplin humanistycznych i społecznych obecne jest przekonanie o coraz wyraźniejszych tendencjach do rozpraszania się koncepcji teoretycznych, pojęć oraz słowników, co związane jest ze swoistą dyseminacją teorii, a zatem z procesem równoczesnego rozprzestrzeniania się zakresu i rozproszeniem form stosowalności dys-

kursów. Kolejne z formułowanych rozpoznań dotyczy wzajemnej nieprzekładalności języków utrwalanych przez rozpoznawalne dyskursy, co w konsekwencji miałoby czynić niemożliwym stworzenie uogólniającej, spajającej tę wielonurtowość konceptualnej jedności dyscypliny opatrzonej rozpoznawalnym metajęzykiem. Zasada splotu, który postrzegam jako jedną z wyraźniejszych ekspansywnych metafor ukazujących właściwość wiedzy i mechanizm jej powstawania nie tylko w antropologii, ale również w pozostałych dyscyplinach humanistycznych i społecznych (zob. Czapliński 2017; Nycz 2017), wyostrza ruch plecienia, przenikania perspektyw, koncepcji, pojęć oraz technik badawczych w relacjach łączenia i wiązania, zestawiania, które stanowią ruchy scalające refleksje teoretyczne oraz dyskursy i zakumulowane w nich kategorie. Z drugiej strony, trudno byłoby jednak uznać te właściwości za wystarczające elementy konsolidujące badaczy i badaczki w kolektyw myślowy Ludwika Flecka (1986) czy też nowo-plemię Michela Maffesolli'ego (2008), którego natura okazała się swego czasu przydatna dla dostrzeżenia i opisanego przez Michała Buchowskiego orientacji antropologicznych w Polsce w podziale na fratrie i klany (Buchowski 2012).

Zmierzam do tego, że rozważania, które przedstawiam w tej książce, nie mają charakteru systematycznego opisu konkretnego nurtu czy też subdyscypliny funkcjonującej w ramach antropologii aktualnego. Nie o charakterystykę orientacji antropologicznych idzie jednak w tej książce, lecz o pokazanie wybranych, wyrazistych elementów, które współtworzą wyobraźnię antropologii aktualnego, sprzyjając pojawianiu się rozpoznawalnych perspektyw badawczych, określonego instrumentarium, kategorii analitycznych, a także dyskursów, które są tej wyobraźni nośnikiem i utrwaleniem. Pewne, w różnym stopniu intensywności, podzielane przez badaczki i badaczy style praktykowania antropologii i postawy badawcze, wspólne kategorie analityczne, pojęcia i poetyki pisania o eksplorowanych zjawiskach nie są zatem przeze mnie postrzegane w kategoriach linii granicznych, które oddzielają te praktyki od pozostałych ani też w kategoriach mocnych programów epistemologicznych wyostrzających kontury nowych szkół i nurtów badawczych. Gest splotu i relacyjnego wiązania jest ruchem odwrotnym. Dyskursywne strategie

odróżniania się, których obecność jest typowa dla momentów przełomowych, przesunięć paradygmatycznych i okresów-manifestów, które mają za zadanie konsolidowanie badaczy w ramach określonych stylów myślowych, nie są współcześnie ekspozowane. Z pewnością wynika to zarówno z odmiennej dynamiki wewnętrznych przeobrażeń nauk społecznych i humanistycznych, jak i ze stopniowej, ale dostrzegalnej zmiany w waloryzowaniu tradycji badawczych i tego, co rysuje się na horyzoncie poznawczym.

W świetle tych rozpoznania metafora splotu, która pojawia się również w narracji tej książki, podkreśla raczej relacyjne funkcjonowanie praktyk antropologicznych, kategorii i pojęć oraz przenikanie się pewnych ich cech (Serres 2007) oraz materialne ich splatanie (*material engagement*) (Malafouris 2013). Zwraca również uwagę na przygodność (Rorty 2009), która oznacza, że to, co splecione można zwykle rozpleść. Przygodność antropologicznej *praxis* wiąże się z jej otwarciem na nowe lub „na nowo zobaczone” zjawiska i procesy, ale przede wszystkim sprzyja eksperymentowaniu z praktykami antropologicznymi. Jak podkreśla Richard Rorty w innym miejscu, „przekonanie podsuwane przez inną kulturę, należy testować, próbując je spleść z tymi, które już mamy” (1999: 42), co, zdaniem Buchowskiego, jest „jednym ze sposobów zanegowania skrajnej racjonalistycznej »obiektywizacji«, tj. obiektywizmu zakotwiczonego w postulatach metafizycznych, a jednocześnie skrajnego subiektywizmu, charakterystycznego dla programów opartych na indywidualnym doświadczeniu empatycznym” (Buchowski 2004: 109). Antropologiczne poznanie nie jest już bowiem konceptualizowane wyłącznie jako proces wymagający niezłomnego trwania na określonych stanowiskach metodologicznych, ale jako efekt (ko)laboratoryjnych, inwencyjnych praktyk badawczych powstających w splotach z narzędziami, technikami, metodami oraz koncepcjami teoretycznymi, które coraz częściej zapożyczane są nie tylko z rozległego obszaru humanistyki, a przede wszystkim nowej humanistyki (Nycz 2017), lecz także z dziedziny biologii, krytycznej geografii, neurobiologii, ekologii, kognitywistyki, teorii systemów, cybernetyki, antropologii laboratorium i wielu innych, o których będzie jeszcze mowa.

Książka ta pokazuje również coraz wyraźniejszą, laboratoryjną i eksperymentalną naturę praktykowania antropologii, co wiąże się z dostrzeganą zmianą w konceptualizowaniu badań antropologicznych oraz terenu – do którego coraz rzadziej po prostu się „wchodzi”, a coraz częściej wytwarza się go, buduje, a on sam „narasta”, „wypiętrza się”, „faluje” – powstaje w interakcjach badaczy z partnerami w terenie, w procesie wypracowywania i używania instrumentarium antropologicznego, w toku dynamicznego „praktykowania praktyk”, które nie są gotowe do użycia, ale powstają w miarę rozwijania *praxis*. Ze wspomnianym ruchem wiąże się mobilność badaczy oraz terenów, ale coraz częściej także relacyjność wiążąca osoby, zjawiska, wydarzenia, procesy w heterogeniczne układy, które w toku poznania przybierają postać tymczasowych całości, co sprawia, iż metodę badawczą, która wyłania się w tym procesie, można by, o czym będzie jeszcze mowa, określić mianem etnografii wielu praktyk. W badaniach poprzez praktykę powstaje wiedza, której coraz częściej przypisuje się „wytwórczy” „dizajnerski, projektancki charakter” (*designerly ways of knowing*) (Cross 2006), co znalazło także wyraz w tytule przywoływanej już książki *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Nowym sposobom konceptualizowania terenu towarzyszy wyraźna zmiana w sposobie rozumienia istoty badań jakościowych i ich metod, które po lekcji etnografii wielostanowiskowej Marcusa, w kontekście teorii praktyki Pierre’a Bourdieu (2007), w świetle socjologii praktyk Theodore’a Schatzki’ego (2002), po uwzględnieniu założeń ontologii relacyjnej (Latour 2010; Lezaun, Woolgar 2013), filozofii relacji (Serres 2007; 2008), w kontekście teorii materialnego związania (*material engagement*) (Malafouris 2012) znaczą coś więcej aniżeli „usytuowana aktywność, która umieszcza obserwatora w świecie” a praktyki badawcze przekształcają świat nie tylko „w serie reprezentacji, takich jak notatki terenowe, wywiady, rozmowy, fotografie, nagrania i własne uwagi” (Denzin, Lincoln 2010: 23). W antropologii aktualnego zmienia się również sposób konceptualizowania kluczowej techniki badania etnograficznego – obserwacji uczestniczącej – która ulega ciągłej amplifikacji, poszerzając swój zakres o percepcję sensoryczną, kategorię doświadczenia oraz wymiar motorycz-

ny, działaniowy. Jej tradycyjna formuła okazuje się coraz częściej nieprzystająca do przebiegu poznania rozumianego jako ucieleśnione (Haraway 2010), doświadczające (Merleau-Ponty 2010), afektywne (Stewart 2007), co sprzyja jej remodelowaniu a zarazem poszukiwaniu nowych form uczestnictwa. W laboratoryjnym myśleniu o poznaniu antropologicznym zmienia się również kierunek tej obserwacji, a uwaga badaczek i badaczy zwraca się nie tylko ku rzeczywistości, lecz także w stronę samego procesu poznania (Collier, Lakoff, Rabinow 2006), co można by określić, sięgając do konstruktywistycznej teorii systemów Niklasa Luhmanna (2007) jako obserwację drugiego stopnia – obserwację obserwacji – czemu poświęcam więcej uwagi w drugim rozdziale tej książki.

Wybór treści i zagadnień przedstawionych w tej publikacji motywowany jest przede wszystkim chęcią pokazania i omówienia określonych tendencji w zakresie rozumienia poznania i wiedzy powstającej w antropologii aktualnego a przede wszystkim w sposobach jej praktykowania. Zajmują mnie zatem strategie wypracowywania nowych metod, technik i narzędzi badawczych oraz konteksty wyłaniania się idiomatycznych pojęć i kategorii badawczych, które krążą w analizowanych w tej książce dyskursach i praktykach, zaświadczać o kształtowaniu się pewnego podzielanego przez antropologów i antropolożki imaginariu, które z jednej strony, jest kształtowane w toku inspiracji filozoficznych, zapożyczeń dyskursywnych, splotów metodologicznych i teoretycznych; z drugiej zaś, powstaje w procesie zagęszczonego eksplorowania i wyjaśniania rzeczywistości obejmowanej dyscyplinową *praxis*. Spośród licznych propozycji wybieram te, które zaświadczać o pewnej, trudnej jeszcze do zwerbalizowania zmianie, jaka dokonuje się w antropologii na poziomie dyskursywnym i poznawczym oraz w przestrzeni praktyki i nie została jeszcze w rodzimej dyscyplinie poddana wielu metaantropologicznym rozważaniom. Zmiana ta oscyluje wokół tytułowych sieci, splotów, relacji i asamblaży, które znamionują ruch, przenikanie się i splatanie pojęć, dyskursów, koncepcji teoretycznych i praktyk antropologicznych. Pojawienie się tych kategorii w wyobraźni antropologicznej powoduje przeformułowywanie celów naukowego poznania oraz poszukiwanie nowych formuł i kategorii analitycz-

nych, które pozwoliłyby na ich uwzględnienie w praktykach badawczych. Wszystkie te zmiany oraz dyskursywne przesunięcia, a także remodelowane praktyki badawcze powodują zastępowanie wertykalnych modeli wiedzy ujęciami horyzontalnymi, w obrębie których na znaczeniu zyskują podejścia relacyjne, wykorzystujące pojęcie splątania (*entanglement*), tj. teoria asamblażu, afektu, antropologia afirmatywna, etnografia wielogatunkowa, czy też etnografia transrelacyjna, której kształt proponuję i omawiam w reinterpretującym odniesieniu do projektu etnografii wielostanowiskowej Marcusa (1995) w zakończeniu tej książki. Jest ona również podążaniem za kilkoma wątkami antropologii aktualnego rozwijanej w jej relacjach z nowopowstałymi nurtami, tj. np. posthumanizmem, ontologią relacyjną, teorią aktora-sieci Bruno Latoura, antropologią laboratorium sygnowaną nazwiskami Latoura, Steve'a Woolgara (1979), Karin Cnorr-Cetiny (1981; 1995), antropologią natury Philippe'a Descoli (2013), antropologią środowiska i krajobrazu m.in. Tima Ingolda (1990; 2011), Kirsten Hastrup (2018), Anny Lowenhaupt Tsing (2015) oraz kategoriami i pojęciami, które remodelują dyscyplinową wyobraźnię, wpływając na perspektywy badawcze, a także przebiegi praktyk antropologicznych. Istotne wydaje się zatem pytanie, na które próbuję odpowiedzieć w tej książce, negocjując z przywoływanymi w niej koncepcjami; za pomocą jakich strategii, metod i technik badawczych antropologia w sieciowych powiązaniach transdyscyplinowych, zwracając się ku relacjom i kontekstom posthumanistycznym, środowiskowym, ekologicznym, czyniąc ważnym elementem swojego poznania obserwację obserwacji, doświadczenie, ruch, mobilność, wiedzę ucieleśnioną, autorefleksyjność, afekt i afirmację, rozwija swoje *ustrojstwo* i praktyki badawcze. Do jakich kontekstów sięga, jakich pojęć używa, by w teoriopoznawczy sposób uwzględniać sieci, przepływy, relacyjne konstelacje i sploty rzeczywistości? Czy jest w tym procesie poznania miejsce na kreatywność i inwencję? Za pomocą jakich koncepcji teoretycznych, dyskursów, pojęć i kategorii antropologia usiłuje uchwycić i opisać procesy społeczne, geopolityczne, ekologiczne, ekonomiczne, technologiczne i industrialne, które stanowią przedmiot i konteksty badanych zjawisk? Lista tych pytań jest rzecz jasna otwarta, wszystkie one wyznaczają ramy rozwijanej tu narracji

stanowiącej fragment opisu antropologii aktualnego, jej wyobraźni, przemian i fluktuacji dostrzeganych niemalże *in statu nascendi*.

*

Przywoływane w tej książce i poddawane refleksyjnej analizie publikacje antropologiczne postrzegam w kategoriach tekstów-laboratoriów (zob. Nycz 2013), których nie konceptualizuję jako gatunków powstałych w trybie refleksji *post-fieldwork*, ale staram się z nich wydobyć zakumulowany w ich strategiach opisu i przedstawienia proces badawczy; negocjowanie i wytworzenie terenu oraz stopniowe produkowanie antropologicznej wiedzy. Tym samym stanowią one dla analiz i rozważań podejmowanych w tej książce tereny w ruchu i relacjach, sploty konkretnych praktyk, a nie zastygłe opisy przeprowadzonych już i podsumowanych badań antropologicznych. Wybieram zatem spośród wielu rodzimych publikacji antropologicznych te powstałe w ostatnich latach, które postrzegam jako wyraziste laboratoria w ruchu. Wydobywam z nich nie tylko konkretne sposoby konceptualizowania badanych zjawisk rzeczywistości społeczno-kulturowej, ale również uchwytne wrażliwości antropolożek i antropologów na jej relacyjne, splotowe, afektywne stanowienie. Teksty, do których nawiązuję w tej książce, obudowuję różnymi kontekstami wywiedzionymi z nauk społecznych i humanistyki, a także z nowej humanistyki (Czapliński i inni 2017), by zdynamizować ich recepcję i wskazać na konteksty kształtowania się wyobraźni antropologii aktualnego. Nie jest to jednak, rzecz jasna, systematyczne omówienie wszystkich nurtów i subdyscyplin współtworzących tę aktualność, ale przede wszystkim refleksyjna analiza podążająca raczej tropami określonych wątków tych publikacji lub zakumulowanymi w nich konfiguracjami kategorii i praktyk, której celem jest pokazanie dostrzeżonej, kształtowanej *in statu nascendi* wyobraźni w procesie poszukiwań nowych formuł opisu poznania i wiedzy antropologicznej, perspektyw i postaw, które pozwoliłyby na nazwanie i włączenie do badań antropologicznych afektywnej poetyki społecznej, relacyjnego, posthumanistycznie określonego współbycia ludzi i bytów nie-ludzkich w ścisłych relacjach z naturą, środowiskiem, krajobrazem, klimatem. Niemalże

wszystkie spośród przywoływanych w tej książce publikacji, których wątki splatam ze sobą w różnych konfiguracjach, stanowią przykłady terenowych i konceptualnych zmagania nie tylko z za- staną rzeczywistością, dotychczasową wiedzą antropologiczną, ale również z określonymi metodami, technikami i narzędziami badawczymi. Postrzegając te teksty w podwójnej perspektywie – zarówno jako wyraziste przykłady badań antropologicznych, jak i dyskursywne ich utrwalenia – konceptualizuję je w kategoriach laboratoryjnych praktyk antropologii aktualnego, dostrzegając w nich sposoby artykulacji doświadczania teraźniejszości oraz strategię gęstego w niej uczestnictwa.

Dotychczasowa postać antropologii uprawianej w postaci krytyki kulturowej (Marcus, Fischer 1999) przestaje być główną postacią refleksyjnie zorientowanej dyscypliny. Przedmiotem uwagi, analizy i, jak będę przekonywać w dalszej części książki, również afirmatywnej interwencji, nie jest już wyłącznie antropologicznie i socjologicznie rozumiana rzeczywistość społeczno-kulturowa, ale w coraz większym stopniu są to także procesy środowiskowe, ekologiczne, krajobrazy kulturowe, oraz afektywne polityki społeczne. Celem tak widzianej antropologii aktualnego zdaje się nie tylko interpretacja i diagnozowanie doświadczanej rzeczywistości, ale również uznanie jej profuzji i nieustanne poszukiwanie sposobów jej odkrywania i rozumienia. Coraz częściej też radykalna krytyka kulturowa, która w znacznym stopniu koncentrowała się na redefiniowaniu krytycznych idiomów, wokół których powstają i zagęszczają się dyskursy, praktyki oraz określone strategie badawcze, przybiera współcześnie postać post-krytycznej, afirmatywnie zorientowanej interwencji, której celem jest przekroczenie założeń i rozpoznania „ciemnej antropologii” (*dark anthropology*) zdiagnozowanej przez Sherry Ortner (2016). Przedstawione w tej książce perspektywy oraz praktyki poznawcze pokazują, iż *dark anthropology* nie wyczerpuje możliwości teoriopoznawczych i postaw etycznych dyscypliny, a antropologia potrzebuje afirmatywnego otwarcia badaczek i badaczy wobec obserwowanej, doświadczanej, diagnozowanej i opisywanej rzeczywistości.

Afirmatywny wymiar dotyczy także powstającej wiedzy antropologicznej; przez długie dekady antropologia żywiła się kryzy-

sami oraz krytyką dokonań poprzedników, budując na teoretycznych zgłiszczach nowe koncepcje badawcze. Mówiąc o nowych polach badawczych, strategiach poznania i ich dyskursywnych formach, mam na uwadze także ich względną nowość, dostrzegając w niektórych spośród nich renesans koncepcji i pojęć, które w sprzyjających warunkach epistemologicznych, ale również społeczno-kulturowych powracają, domagając się restytucji i ponownego namysłu nad sposobami ich użycie oraz wiążącymi się z tym możliwościami i ograniczeniami poznawczymi. Refleksji wymaga również pojęcie zmiany stanowiącej siłę nieustannego refigurowania antropologicznego dziedzictwa i dyscyplinowej wyobraźni. Zmiana intelektualna w wyobraźni antropologicznej pozwala na oświetlanie diagnozowanych fragmentów rzeczywistości, zjawisk, praktyk i procesów społeczno-kulturowych z nowych perspektyw, ale, co niemniej ważne, umożliwia również refleksyjno-krytyczną analizę instrumentarium dyscypliny. Ta retroaktywna praktyka pozwala nie tylko na analizę kontekstów historycznych i intelektualnych, w ramach których powstają ustrojstwa antropologiczne, ale, co równie istotne, odświeża teorie, pojęcia i metody badawcze z przeszłości, a nierzadko pozwala również na dostrzeżenie ich „na nowo” pod wpływem inaczej zadanych pytań, nowych celów, intuicyjnie dostrzeganych zależności i relacji. Innymi słowy wiele z teorii uznawanych obecnie za przebrzmiałe, nieadekwatne, nieprzystające do współczesności, ma szansę na swój renesans w nowych kontekstach kulturowo-społecznych oraz w retroaktywnych użyciach epistemicznych.

Wspomniany mechanizm rehierarchizacji i reinterpretacji dziedzictwa antropologicznego jest stałą właściwością procesu historycznych przemian myśli humanistycznej, dotyczy także, jak zakładam, dyscyplinowej logiki epistemologicznej zmiany. Aktualna postać dyscypliny kształtowała się na przecięciu różnych kierunków, praktyk i tendencji właściwych dla nauk społecznych i humanistyki na przełomie lat 80. i 90. XX w. obejmowanych wspólną nazwą poststrukturalizmu lub postmodernizmu, które dzięki swojej wyrazistości i nierzadko radykalnej krytyce modernistycznego modelu nauki odcisnęły w niej swoje piętno na trwałe. Można by zaryzykować diagnozę, iż miejsce rozwijania nowych dyskursów opartych na strategii błędu kardynalnego po-

przednich nurtów myślowych: pozytywizmu, modernizmu, ale także np. postmodernizmu, zwrotu literackiego czy interpretacyjnego zajęła postawa poznawcza, która ze względu na to, że – mówiąc za Hastrup – „naprawdę wiedzieć, to być zdolnym do działania w terażniejszości, a nie tylko reagować na to, co już się stało” (Hastrup 2018: 144), koncentruje się na tym, co aktualne, próbując prognozować najbliższą przyszłość, nawet jeśli nie potrafimy sobie jeszcze jej wyobrazić (Fortun 2015: 119).

Jej dalsze przeobrażenia dokonały się pod wpływem zmian, które w pewnym stopniu krytyka modernizmu antycypowała, jednak obserwowane w ostatnich latach otwarcie antropologii m.in. na doświadczenie, ontologię relacyjną, posthumanizm, ucieleśnioną wiedzę i afekt wymagało kolejnych rekonfiguracji wyobraźni antropologicznej i jej dyscyplinowego kapitału kognitywnego. Antropologia społeczno-kulturowa widziana jako dyscyplina w działaniu zawdzięcza swą aktualną postać m.in. inspiracjom, które podziela z nową humanistyką a jednocześnie zachowuje swoją tożsamość w empirycznych praktykach badawczych i zainteresowaniu światem społecznym, co zaświadcza o jej przynależności do nauk społecznych.

Ekspansja nowych koncepcji i pojęć niesie ze sobą o wiele więcej aniżeli poszerzenie horyzontów poznawczych; wyobraźnia antropologiczna podlega nieustannej amplifikacji, co oznacza również to, że w biorącym początek z połączenia empirii i wyobraźni trans-relacyjnym ruchu przeformułowaniu ulegają perspektywy poznawcze i ich intelektualne podstawy. Pod wpływem tych przeobrażeń redefinicji poddawane są kluczowe kategorie antropologiczne, np. pojęcie kultury, która nierzadko konceptualizowana jest w kategoriach czynności, działania i intencji, a zatem jako *praxis* (Bauman 2012); coraz częściej mówimy też o wielości kultur, które wedle rozpoznania Wojciecha Burszty „wzajemnie się od siebie uzależniły, nawzajem się przenikają, żadna nie jest światem samym dla siebie; wszystkie mają status hybrydalny i heterogeniczny, niemonolityczny i jawnie zróżnicowany” (Burszta 1996: 68). Kluczowe dla odtworzenia logiki tego procesu pojęcie zmiany, należy, jak przekonuje Ryszard Nycz, do kłopotliwych do przewidzenia i zdiagnozowania zjawisk:

Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, kiedy w grę nie wchodzi paradygmataczne rewolucje (te bowiem mają już swoje modelowe, choć też sporne opisy), ale procesy nasilających się lokalnych innowacji, zadomawiających się stopniowo w polu kulturowym i zyskującym tam społeczną widzialność i uwagę. Główny problem polega chyba na tym, że nie potrafimy zapełnić informacyjnej luki między „jeszcze nie” a „właśnie już”. To bowiem, co nadciąga, na co się zanosi, co wyłania się z embrionalnych zarodków „nowego”, okazuje się zawsze nieoczekiwane, nie do przewidzenia (ekstrapolowania, zaplanowania, uprzedzenia). Kiedy jednak tylko się pojawi, uobecni i skryształizuje, natychmiast aktywuje swe antecedencje (dotąd utajone), odsłania ścieżkę swego rozwoju, narzuca nam retroaktywną konieczność swego bycia (Nycz 2017: 96–97).

Przytoczone rozpoznanie można by, jak sądzę, odnieść również do opisu kondycji współczesnej antropologii, która od kilku dekad nie zmienia się zgodnie z logiką pojawiania się spójnych, mocnych paradygmatów w rodzaju hermeneutyki, fenomenologii czy też strukturalizmu, ale odświeża swoje teorie i praktyki badawcze pod wpływem zainteresowań nowymi polami badawczymi, sytuowaniem się na pograniczach dyscyplin, retroaktywnym wykorzystywaniem już rozpoznanych lub zupełnie nowych, dopiero wypracowywanych metod, technik i narzędzi badawczych. Wypada zgodzić się z Nyczem, który rozważając kondycję nowej humanistyki, podkreśla nieuchwytność momentu zmiany, przesunięcia uwagi, nazywanego jeszcze jakiś czas temu *paradigm shift*, a następnie nieoczekiwaną jego manifestację oraz epistemologiczną atrakcyjność, która kształtuje aktualne perspektywy badawcze, uwrażliwia badaczy na pozostające dotąd poza szczególną uwagę zjawiska, pojęcia, wartości oraz ich konstelacje. Idąc dalej tym tropem, można powiedzieć, że nawet najbardziej abstrakcyjne teorie – oznaczające adaptację i kontynuowanie – mają szansę na powodzenie, jeśli tylko odsłonią swój społeczny, inwencyjny, a bywa, że i twórczy charakter. Jeśli zatem określona koncepcja jest akceptowalna i mieści się w aktualnym horyzoncie poznawczym lub niesie w sobie obietnicę inwencyjnej zmiany, ma szansę na krytyczne przyswojenie i twórcze kontynuacje. Czyniąc to rozpoznanie, mówię zaledwie tyle, że wyobraźnia antropologiczna jest znacznie pojemniejsza aniżeli ujęcia rzeczywistości propono-

wane w konkretnych, osobno widzianych propozycjach teoretycznych, co sprzyja splataniu ich założeń, zestawianiu w emergentne a bywa, że również przygodne konstelacje.

Zapewne w przestrzeni nienazwania funkcjonuje jeszcze wiele wartych nazwy zjawisk, czekając na wynalazczość antropologów i antropolożek lub nowe reorientacje dyscypliny, które pozwolą na ich zobaczenie w czytelnych, wyrazistych ramach konceptualnych. Dzisiaj nie ma już wątpliwości co do tego, że to praktyka badawcza i refleksyjno-krytyczna analiza zastanych tradycji intelektualnych pozostaje źródłem i centrum teorii antropologicznych, trudno jednak nie uwzględnić faktu, że pojęcia miewają niebywałą siłę sprawczą, inicjując myślenie, które modeluje praktyki badawcze. Zmierzam do tego, że wprawdzie idiomatyczną cechą antropologii jest krystalizowanie się koncepcji teoretycznych w terenie, to jednak relacyjne, splotowe myślenie o procesie poznawczym wyostrza fakt, iż koncepcje antropologiczne funkcjonują w logice naprzemiennego ruchu od empirii – już u źródeł *praxis* widzianej w pewnym stopniu w optyce określonych kategorii i koncepcji – poprzez antropologiczną wyobraźnię i z powrotem. Jak przekonuje Herzfeld: „od momentu, gdy zaczniemy postrzegać teorie jako wyraz społecznej i politycznej orientacji oraz jako heurystyczne narzędzie poznania rzeczywistości społecznej, nie zaś jako instrumenty czystego intelektu, obecność owych teorii stanie się dla nas widoczna tam, gdzie jej nigdy dotąd nie dostrzegaliśmy” (Herzfeld 2004: 27–28). Języki teorii antropologicznych, podobnie jak i pozostałych nauk społecznych i humanistyki, nie ulegają ani dezaktualizacji, ani też prostej akumulacji; starzeją się powoli; nigdy dogłębnie i ostatecznie, co sprawia, że co pewien czas mają szansę na powrót w nowych odsłonach i splotach.

*

Punktem wyjścia dla podjętych w tej książce analiz jest czynność czytania uważnego, zagęszczonego, *close reading*, którą lokuję naprzeciw opisowi gęstego *thick description* (Geertz 2010), postrzegając ją nie tyle w kategoriach praktyki tekstualnej, ile jako rodzaj praktyki społecznej, która odsłania konteksty i etapy antropologicznej *praxis* poprzez koncentrację na jej wielowarstwowości oraz rozmaitych zapośredniczeniach w postaci koncepcji teo-

retycznych, metod, perspektyw poznawczych, postaw, wartości, znaczeń, które nie tylko składają się na współczesną wyobraźnię dyscypliny – jej maszynierię i ustrojstwa – lecz określają także stan świadomości antropologicznej w określonym momencie historii dyscypliny, kreśląc horyzont jej możliwości i ograniczeń poznawczych. Zawarte w tej książce rozpoznania dotyczące antropologii aktualnego rozwijanej w Polsce widziane są w kontekście koncepcji i dyskursów, które powstają w antropologii, humanistyce i naukach społecznych rozwijanych na świecie. Ten naprzemienny ruch i zmiana perspektywy wydają się niezbędne w sytuacji nieustannego transferu wiedzy i jej globalnych przepływów ponad granicami dyscyplin, krajów i kontynentów (Buchowski 2008b; 2016; Wats, Urry 2008).

W naukach humanistycznych i społecznych ostatnich kilku dekad niezwykle popularne stało się pojęcie mobilności, które funkcjonuje nie tylko jako proces i zjawisko społeczne, a zatem jako przedmiot i kontekst praktyk badawczych rozwijanych w naukach społecznych, ale także jako właściwość ontologiczna wiedzy, którą cechuje współcześnie nieprzynależność, „bycie w ruchu, pomiędzy”. Wędrują, przemieszczają się i migrują nie tylko społeczeństwa (Urry 2007), lecz także koncepcje, idee, narzędzia i praktyki oraz pojęcia (Bal 2012), teorie (Said 2005), metafory, narracje (Burton 2014), które poprzez swój ruch sprzyjają metodologicznym przesunięciom oraz konceptualnym splotom kategorii i pojęć. Wiedza konkretnego czasu i miejsca bywa wykluczana (Gandhi 2008) i funkcjonuje na wygnaniu (Said 2005). Teoretyzowanie można rozumieć jako „opuszczanie domu” (Clifford 1989) i koczowniczy sposób myślenia Deleuze’a i Guattariego (2015). Nowymi/starymi ścieżkami wiedzy są także podróźowanie i turystyka, które pozwalają na nabranie dystansu i zobaczenie badanych zjawisk z rodzącej krytyczną refleksję odległości lub poprzez nowy filtr poznania (Adler 1989) oraz wszelkie wędrówki myślowe i migracje teorii (Chambers 1994). Sieć pojęć i koncepcji powstająca wokół mobilności w metaforyczny sposób ujmuje aktualną, dynamiczną naturę wiedzy i powiązanych z nią strategii poznania. Bez przesady można by powiedzieć, że o ile epoka wiedzy modernizmu była epoką przełęczu, o tyle przełom XX i XXI w. rozpoczął się epoką mobilności, wykorzystującą in-

frastrukturę mostów, dróg i transferów myślowych do tworzenia warunków rozwoju badań interdyscyplinarnych, trans- i międzydyscyplinowych. Sama wędrówka i przemieszczanie się wiedzy w wertykalnym wymiarze nie wyczerpują jej natury; podkreśla ją metafora splotu i eksponowana we współczesnej humanistyce kategoria relacyjności, które pozwalają na horyzontalne zagęszczanie poznania; na splatanie i wiązanie kategorii, pojęć, perspektyw i metod badawczych tak, by w inwencyjny sposób, wyostając zmysł uwagi i obserwacji obserwacji, eksplorować określone pola badawcze w ich kontekstowych, wielorakich zależnościach.

W tym nieustannym ruchu powstają sploty koncepcji, kategorii i pojęć, które stanowią główne tematy poszczególnych rozdziałów tej książki; wszystkie one pozostają w relacyjnej zależności od siebie nawzajem, co tłumaczy ich zwielokrotnioną obecność w różnych miejscach tej publikacji. Niejednokrotnie kategorie i pojęcia kluczowe dla prowadzonych rozważań zagęszczają asocjacje w jednym rozdziale, by za jakiś czas wybrzmieć ponownie; tym razem w innej relacji i w nowym kontekście. Całość tej książki jest zatem bardziej splotem aniżeli strukturą, co można by zobaczyć jako próbę oddania w formie, którą przybiera tekst, właściwości kluczowych, tytułowych kategorii.

Rozdział I

Posthumanizm i ontologia relacyjna jako wyzwanie dla wyobraźni antropologicznej oraz dyscyplinowej *praxis*

*Był garncarza jest współzależny ze stawianiem się naczyń
i nierozzerwalnie z nim spleciony.¹*

1. Przekroczyć antropocentryzm oraz dystynkcję natura *versus* kultura

„Posthumanizm wywodzi się z radykalnej dekonstrukcji kategorii człowieka, która rozpoczęła się jako kwestia polityczna w latach 60., przekształciła się w projekt akademicki w latach 70., a w latach 90. ewoluowała w podejście epistemologiczne” (Ferrando 2012: 12). Jako pojęcie oznaczające wyraźną zmianę w sposobie myślenia o kondycji humanizmu posthumanizm narodził się w 1976 r. podczas wykładu postmodernisty Ihaba Hassana, który został opublikowany rok później w formie tekstu *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*”, gdzie filozof pisał:

Musimy najpierw zrozumieć, że ludzka forma – włącznie z ludzkim pragnieniem i wszystkimi jego zewnętrznymi reprezentacjami – może ulegać radykalnej zmianie, a zatem musi podlegać rewizji. Musimy też zrozumieć, że pięćset lat humanizmu może dobiegać końca, bowiem humanizm przekształca się w coś, co musimy bezradnie nazwać posthumanizmem (Hassan 1977: 832).

¹ L. Malafouris, 2013, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, London: Cambridge, MA: The MIT Press, s. 210.

Prawdopodobnie jest to jedyna rzecz, jaką można by powiedzieć o tym nurcie, nie otwierając przy tym licznych dyskusji i polemik, które wynikają z jego wielokierunkowości i niejednoznacznych wykładni. Rozległość wątków, które wpisują się w zakres posthumanizmu nie stanowi jednak przedmiotu rozważań podjętych w tym rozdziale. Od czasu wystąpienia Hassana posthumanizm obrasta bowiem licznymi omówieniami i krytykami, które wciąż poszerzają jego znaczenia, wplatając do komentującego go dyskursu nowe pojęcia i kategorie analityczne wywiedzione z rozległych kontekstów filozoficznych, nauk społecznych i humanistycznych, co nie dziwi w sytuacji, gdy rzecz dotyczy przeformułowań, przekroczeń i reinterpretacji humanizmu, a wraz z nim sposobów rozumienia kondycji ludzkiej. Ten właśnie wątek uznaje się często za kluczowy w refleksji o posthumanizmie, choć jest oczywiste, że znajduje on swoje uzupełnienia i refutacje również w krytycznych teoriach związanych z kondycją postludzką, nowymi technologiami, biotechnologią i nanotechnologią, cybernetyką i innymi dziedzinami, które wnoszą istotny wkład w relacyjne i wielowymiarowe rozumienie zarówno człowieka, jak i rzeczywistości. Rozważania podejmowane w kontekście posthumanizmu obejmują również studia nad zwierzętami (*animals studies*) (Gross, Valley 2013; Bakke 2007; 2012; Barcz, Łagodzka 2015), roślinami (*plants studies*) (Gibson 2018); badania nad rzeczami i materialnością (Appadurai 1986; Olsen 2013; Kopytoff 2003; Barański 2007).

Jednym z ważnych dla antropologii tropów poznawczych jest rozpoznanie, iż posthumanizm, biorąc swój początek z krytyki tradycyjnego humanizmu, oznacza serię zerwań z założeniami fundacyjnymi dla kultury Zachodu. Najwyraźniejszą spośród cech tej intelektualnej formacji jest nowy sposób rozumienia podmiotu ludzkiego w odniesieniu do świata natury i szerszej środowiska fizycznego, na które składają się również przestrzenie przetworzone i zdewastowane przez człowieka, a także obszary industrialne i post-industrialne (Fortun 2001; Lis 2011). Nurt posthumanistyki jest natomiast określany jako krytyka tradycyjnej humanistyki rozwijająca nową epistemologię, która nie jest antropocentryczna i nie sięga konceptualnie do kartezjańskiego dualizmu fundowanego na tradycyjnych

myślowych granicach między człowiekiem, naturą i technologią (Braidotti 2014; Herbrechter 2003; Ferrando 2012; Hayward 1997). Nietrudno zauważyć, że posthumanizm stanowi niejako kolejną formę zaprzeczenia modernistycznej logiki rzeczywistości, będąc w pewnym stopniu kontynuacją otwarcia postmodernistycznego, które przydarzyło się również antropologii społeczno-kulturowej (zob. Burszta, Piątkowski 1994; Buchowski 1999; Brocki 2008; Kaniowska 1999a; Lubaś 2003; Majbroda 2016b). Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że idzie tu przede wszystkim o relacyjność pewnych koniunktur myślowych, a nie o ich czasowe, ujęte w diachronii następstwo, gdyż koryfeusze nowej ontologii i powiązanej z nim antropologii laboratorium (Latour, Woolgar, Knorr-Cetina 1981) publikowali swoje prace już w latach 80. XX w. Postmodernizm jako wielowątkowy i relacyjny sposób myślenia o rzeczywistości oraz jej reprezentacjach „oficjalnie” otworzył modernistyczną naukę na wielość, niedomknięcie, eksperyment i inne kategorie, które sprzyjały zmianie myślenia o poznaniu, jego celach, metodach oraz formach przedstawienia antropologicznej wiedzy. Tym samym to, co aktualnie funkcjonuje w skryzalizowanej formie jako posthumanistyka, jest zbiorem różnych wątków teoretycznych, rozpoznań, pojęć oraz krytyk, które formułowane są od lat np. w ramach humanistyki środowiskowej, STS, krytycznej geografii. Do założeń posthumanizmu i opracowującej go conceptualnie i pojęciowo posthumanistyki odwołują się również przedstawiciele ekokrytyki (Buell 2005; Garrard 2004), zielonego postkolonializmu (Huggan, Tiffin 2007), *environmental studies*, *green studies* oraz relacyjnych nurtów współczesnych badań nad krajobrazem, klimatem i atmosferą, o których będzie jeszcze okazja opowiedzieć. Niektóre z nich wybrzmiewały już wcześniej w odmiennych kontekstach politycznych i intelektualnych; wiele spośród tych rewindykacyjnych koncepcji zostało sformułowanych w minionych dekadach w ramach studiów feministycznych oraz genderowych (Barad 2003; Sedgwick 1990; Haraway 1991; Campbell 2004; Ferrando 2016a, b; Braidotti 2006). Przykładem refleksji nad posthumanistycznie i technologicznie sprofilowaną rzeczywistością jest np. propozycja Donny Haraway, która łączy w swoich rozważaniach wokół nauki kon-

strukturywistyczne podejście wypracowane w ramach społecznych studiów nad nauką i technologią (STS) z feministyczną refleksją (Haraway 1991; zob. Campbell 2004: 162–182).

Mając na uwadze rozważania podjęte w tej książce, za najważniejszy fragment debaty wokół posthumanizmu uznaję ten, w ramach którego podejmowane są próby zrozumienia i opisu splotu czynników natury społecznej, kulturowej, środowiskowej, technologicznej, które sprzyjają stabilizacji lokowania relacji ludzkie – nie-ludzkie w określonej hierarchii. Nie idzie tu jednak tylko o ukazanie wielokontekstowych determinant tego układu, ale przede wszystkim o dyskursywne formy jego destabilizacji, proponowane w ramach nurtów relacyjnych fundowanych na nowej ontologii (Latour 2009b; 2011). Ze wspomnianym procesem powiązana jest określona aksjologia widoczna w rozważaniach posthumanistycznych, która nierzadko umiejscawia człowieka (dotąd sprawczy, centralnie lokowany podmiot) w roli współpartnera w relacji człowiek – materia – byty nie-ludzkie – technologia, a ten relacyjny układ można znacznie poszerzać, włączając doń kolejnych aktorów społecznych. Podstawowe założenie posthumanistyki – polegające na próbie przekroczenia antropocentryzmu w poznaniu – odczytywane w literalny sposób jest dla antropologii społeczno-kulturowej kłopotliwe, ponieważ wymaga od dyscyplinowej wyobraźni rezygnacji z myślenia o świecie w perspektywie ludzkiej uznanej za uprzywilejowaną oraz przeformułowania fundamentalnych kategorii i założeń, na których wsparta jest konceptualnie nowożytna humanistyka, a wraz z nią także antropologia (Sugiera 2017; DeLanda 1991). W rozdziale tym zajmują mnie jednak przede wszystkim założenia nowej, relacyjnej ontologii, która wpływa w wyraźny sposób na wyobraźnię antropologiczną, sprzyjając reinterpretacji sposobu konceptualizacji rzeczywistości, poszerzając dotychczasowe zakresy badawcze dyscypliny o kategorie środowiska, krajobrazu, bytów nie-ludzkich, tego, co materialne, technologiczne, widziane w relacyjnych układach współzależności, które coraz częściej konceptualizowane są w postaci asamblaży, o czym piszę szerzej w trzecim rozdziale tej książki. Zwrot ontologiczny sprzyja bowiem amplifikacji antropologicznej wyobraźni o nową wyobraźnię

ontologiczną (Nowak 2016), która kieruje uwagę badaczek i badaczy na wiele warstw analizowanych zjawisk, wpływając na gęstość antropologicznej *praxis*. Wpisuje się to w założenia Steve'a Woolgara i Javiera Lezauna, którzy jako jedni z głównych fundatorów tego zwrotu podkreślają, iż „powodem badań ontologicznych nie jest proponowanie lepszych formuł określających rzeczywistość świata albo sposobów, w jaki jest on realny, ale podawanie w wątpliwość założenia o istnieniu jednego uporządkowanego świata – czynione przez przyziemne odczytanie na nowo owych poważnych pytań metafizycznych w relacji do pozornie stabilnych obiektów” (Lezaun, Woolgar 2013: 323).

Krytycznym żywiołem posthumanizmu jest reinterpretacja lub radykalna krytyka antropocentryzmu stanowiącego rdzeń klasycznie rozumianego humanizmu oraz poznawcze konsekwencje tego przekroczenia formułowane w postulatach wskazujących na konieczność rozwijania nowych perspektyw w postzeganiu urzędzenia rzeczywistości (Hayward 1997). W takiej ramie lokują się badania, które zgodnie z założeniami zwrotu spekulatywnego (Harman 2013), a przede wszystkim nowej ontologii eksponują relacyjny kształt rzeczywistości, co wiąże się z unieważnieniem dystynkcji ustanowionej między naturą i kulturą, która w refleksji antropologicznej od czasów ukształtowania się profesjonalnej postaci dyscypliny stanowiła jedną z kluczowych osi organizujących poznanie oraz dyskursywne reprezentacje różnych wymiarów i aspektów rzeczywistości kulturowo-społecznej. Na istotę rozważań o dychotomii natura – kultura w powiązaniu z kategorią antropocentryzmu znacznie wcześniej aniżeli zaczęto w dyscyplinie komunikować o posthumanizmie i ontologii relacyjnej zwróciła uwagę Katarzyna Kaniowska, zauważając, iż:

Dyskusja ta jednak ma dotyczyć pytania zasadniczego – czy etnologia, czy nauka o kulturze może być w ogóle nie antropocentryczna. Dychotomia natura – kultura wydaje się opierać właśnie na fundamencie antropocentrycznym. Jeśli tak nie jest, przesłanek do zniesienia czy zaprzeczenia antropocentryzmowi należałoby szukać w rozumieniu natury i kultury (Kaniowska 1985: 31).

Jednocześnie antropolożka konstatowała, iż w świetle wielu argumentów „dychotomię natura – kultura należałoby traktować jako mit, mit w sensie cassirerowskim”, przy założeniu, iż pojęcie to oznacza pewien typ myślenia, formę świadomości i brak podziału na to, co realne i idealne, rzeczywiste i wyobrażone. Kaniowska podkreślała przy tym, że o ile socjobiologia próbuje znieść ten mit, ufając w doświadczenia i możliwości np. genetyki, o tyle etnologia jak dotąd prób takich nie podejmuje, gdyż „nawet ekologiczne teorie kultury na takim micie się opierają” (Kaniowska 1985: 32). Te dwie rozdzielone conceptualnie i przeciwstawione sobie kategorie analityczne służyły w dyscyplinie nie tylko za ramę rozwijania teorii na temat kultur Innych, organizacji i porządku życia społecznego, ale funkcjonowały również jako ważne kategorie o ładunku aksjologicznym, których użycia uprawomocniały jedne przekonania i światopoglądy, kosztem deprecjacji, podporządkowania i marginalizacji drugich (Descola 2013; Ortner 1982; Rosaldo, Lamphere 1974). Przeciwstawione sobie kategorie natury i kultury stały się również kanwą do myślenia o społeczeństwach zanurzonych w naturze, które cechuje posiadanie „kultur zimnych” i społeczeństwach niezależnych od natury, których kultury są „gorące” (Charbonnier 2000: 28). Dystynkcja natura – kultura stanowi zatem istotną część kapitału, który kultura Zachodu zainwestowała we wznoszenie swojego imperium. Ujęta w diachronicznym porządku obecność natury w refleksji antropologicznej pokazuje, że począwszy od ewolucjonizmu, była to historia zerwań i nawiązań, które wynikały z określonych klimatów intelektualnych i ideologicznych (zobacz np.: Williams 1980; Ingold 2011). Jak podkreślają Phil Macnaghten i John Urry, współczesne rozumienie pojęcia natura i kultura wywodzi się z pola idei powiązanych kluczowymi pojęciami zachodniej myśli, tj. idealizmu, demokracji, nowoczesności, społeczeństwa itd., których analiza umożliwia wgląd w to, w jaki sposób ludzie myśleli o swoim miejscu w świecie i relacjach z innymi w procesie kształtowania się ich „światów życia” (Macnaghten, Urry 2005: 17–18).

Na pewien paradoks zakrawa fakt, że o nadzyciach antropocentryzmu, których dostrzeżenie stanowi podstawowy impuls do proklamowania posthumanizmu i rozwijania posthumanistyki niemalże sześć dekad temu pisał sugestywnie Claude Lévi-Strauss,

który umocnił i uczynił osią antropologii strukturalnej jedną z naczelných dychotomii konceptualnych, a mianowicie podział rzeczywistości na kulturę i naturę. Niejako wbrew dualistycznemu, strukturalistycznemu myśleniu, w swojej krytyce ekskluzywnego, a zatem wykluczającego pojmowania humanizmu antropolog przekonywał, że nadużycia tej wielkiej idei zaczęły się

od odcięcia człowieka od natury i zaprowadzenia w niej jego niepodzielnej władzy; wierzone, że w ten sposób zatrze się jego cechę najbardziej nieodpartą, tę mianowicie, iż jest on naprzód istotą żywą. Ignorując tę pospólną właściwość, otwarto pole dla wszelkich nadużyć. Jak nigdy, tak właśnie u kresu ostatnich czterech stuleci swych dziejów może człowiek Zachodu najlepiej pojąć, że roszcząc sobie prawo do radykalnego odcinania ludzkości od świata zwierząt, przyznając pierwszej wszystko to, co odjął drugiemu, dał początek przekłębtemu cyklowi i że ta sama, nieustannie odsuwana linia podziału służyć może do oddzielania jednych ludzi od innych i do żądania przywileju humanizmu na rzecz coraz to bardziej ograniczonych mniejszości, przywileju zatrutego już w zarodku, jako że zasadę swą i pojęcie zapożyczył od miłości własnej (Lévi-Strauss 2005: 640).

W perspektywie posthumanistycznej, a wcześniej również w ramach geografii humanistycznej, ekokrytyki oraz *environmental studies*, tak pojęty humanizm doprowadził do sytuacji, w której człowiek, zarządca świata i jego zasobów, odpowiada za jego losy, a w krytycznym oglądzie praktyk i procesów, które służą owemu zarządzaniu, eksploatuje i marginalizuje nie tylko środowisko naturalne, faunę i florę, byty żywe i nieożywione, ale także innych ludzi, którym odmawia prawa do lokowania się w centrum humanistycznie pojętego człowieczeństwa. Tym samym krytyka płynąca z różnych nurtów filozoficznych i badawczych wymierzona w wykluczające i alienujące praktyki realizowane, paradoksalnie, na podstawie naczelných założeń humanizmu, pozwala zobaczyć w nim nie tylko wielką ideę fundującą ład, na którym wznosi się misterna konstrukcja świata kulturowego i społecznego, ale również ideę, która od początku swojego powstania, niemalże w geście założycielskim skażona jest źle pojętym antropocentryzmem. Postrzeganie humanizmu jako wielkiej idei przywileju, która sprzyja tworzeniu hierarchii gatunków

i powiązanych z nim wartościowań tego, co ludzkie, bardziej lub mniej bliskie człowieczemu centrum i tego co nie-ludzkie, to jednoczesna praktyka tworzenia ekskluzji i podporządkowywania grup mniejszościowych uprzywilejowanej większości zarówno w przestrzeni teorii, jak w praktyce politycznej i społecznej. W eseju będącym formą hołdu oddanego Jean-Jacques'owi Rousseau, przedstawiając krytykę postawy antropocentrycznej, z której biorą początek kultury Zachodu, antropolog zauważa, iż „mit wyłącznej godności natury ludzkiej sprawił, że sama natura doznała pierwszego okaleczenia, które sprzyjało wykrystalizowaniu się nowoczesnego rozumienia tego, czym jest natura, tworząc ramę interpretacyjną dla zjawisk uznanych za przyrodnicze i lokujące się poza ludzką rzeczywistością” (Lévi-Strauss 2005: 640). Mechanizm oddzielenia istoty ludzkiej od innych istot żywych jest, można by powiedzieć, mechanizmem tworzenia różnicy ontologicznej, ale także różnicowaniem w ramach określonych klasyfikacji. Nawiązując do *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* Rousseau, Lévi-Strauss twierdził, że wraz z wielością kryteriów podziałów między ludźmi i innymi istotami żywymi pojawia się praktyka separowania i dyskryminacji określonych grup ludzkich. Tendencja egzogamiczna, którą antropolog postrzegał jako następstwo konkretnej, kulturowo umocowanej wizji człowieczeństwa, buduje jeden z wariantów separacji swoich od obcych. Jak zaznacza Eduardo Viveiros de Castro, nawiązując do eseju francuskiego antropologa, związek między rasizmem i szowinizmem gatunkowym jest relacją ciągłości, ponieważ szowinizm gatunkowy poprzedza i przygotowuje rasizm (Viveiros 2014: 160).

W innym kontekście teoretycznym, w procesie krytycznego unieważniania pojęcia kultury Lila Abu-Lughod w publikacji *Writing Against Culture* dowodziła, że pojęcie kultury jest myślowym narzędziem, które służy antropologii do konstruowania idei różnicy i odrębności kulturowej. Jak przekonywała antropolożka, ta zinstrumentalizowana kategoria przyczyniła się do uznania różnicy kulturowej jako czegoś zastanego i niezmiennego, co upodabnia pojęcie kultury do negatywnie waloryzowanego pojęcia rasy (Abu-Lughod 1991: 140–141). Zasilająca antropologiczną wyobraźnię koncepcja wielu kultur ludzkich pozwala, zdaniem

Abu-Lughod, na zobaczenie w odrębności kulturowej nie tyle niezależnego od badacza faktu, ile politycznie używanego narzędzia społecznego klasyfikowania ludzi (Abu-Lughod 1991: 143). Można zatem powiedzieć, że w fundamentalne założenie posthumanizmu wpisana jest rewindykacja pojęcia kultury przez jej relacyjne połączenie z kategorią natury.

Dokonanie tego conceptualnego przesunięcia we współczesnej antropologii przypisuje się Philippe Descoli, którego dziś już mniej kojarzy się z antropologią strukturalistyczną, a bardziej z antropologią natury. Tak, jak Roland Barthes uznawany za jednego z najbardziej interesujących i wpływowych strukturalistów w humanistyce przyczynił się do rozwoju poststrukturalizmu w zachodniej i szerzej, światowej nauce, tak Descola, spadkobierca myśli strukturalistycznej Lévi-Straussa, do 2013 r. pełniący funkcję dyrektora *Laboratoire d'anthropologie sociale* założonego przez twórcę antropologii strukturalnej, o czym będzie mowa w kolejnym rozdziale, aktualnie rozwija program antropologii natury, kierując katedrą o takiej nazwie. Referując poglądy Descoli na temat ważności tego pola badawczego dla dyscypliny, trzeba podkreślić, że kwestia relacji ciągłości i nieciągłości między naturą a kulturą stanowi jedną z trzech wyrazistych osi badawczych paryskiego laboratorium. Jak przekonuje antropolog, problematyka ta znajduje się w centrum antropologii od początku jej powstania, jednakże obecna sytuacja związana z przyspieszoną degradacją środowiska i przewrotami spowodowanymi postęпами w dziedzinie genetyki, nadaje jej szczególnej wyrazistości. Według założeń antropologii natury, dyscyplina ma do odegrania ważną rolę w zrozumieniu tych zjawisk, w szczególności poprzez ujawnienie uwarunkowań kulturowych, z których się wywodzą (Descola 2010: 45). Antropolog postrzega dwa sposoby włączenia posthumanistycznie widzianych relacji natury i kultury do badań antropologicznych. Pierwszym z nich jest rozszerzenie badań laboratoryjnych nad interakcjami między społeczeństwami a ich środowiskami przy użyciu podejścia zaproponowanego przez Bruno Latoura, które traktuje biotyczne i abiotyczne elementy ekosystemu jako czynniki zaangażowane w sieć interakcji, w której roli nie-ludzi przypisuje się taką samą wagę, jak ludziom. Drugim aspektem relacyjnego ujęcia natury i kultury, którego analizy

mają zdaniem Descoli perspektywiczną przyszłość, jest „złożony techniczny, symboliczny, społeczny związek zwierząt ludzkich ze zwierzętami innymi niż ludzkie” (Descola 2010: 46). I choć już pierwsza książka antropologa *La Nature domestique* (1986) opisuje i analizuje ekologię Indian Achuar z górnej Amazonii jako sieć społeczną, w której antropolog uwzględnia powiązania i relacje zarówno czynników technologicznych, jak i ekologicznych, indiańskie metody produkcji i reprezentacji widziane jako relacje wzajemnych powiązań i wpływów ludzkich i nie-ludzkich istot współtworzących określone środowisko, to jednak zmiana w myśleniu tego francuskiego antropologa o naturze i kulturze, która zasiła wyobraźnię posthumanistyczną, wybrzmiała bardzo wyraźnie w książce *Par-delà nature et culture* (2005) rozpowszechnionej w wersji anglojęzycznej niemal dekadę później jako *Beyond Nature and Culture* (2013). W uznawanej za jedną z ważniejszych publikacji rozwijających myślenie w nurcie ontologii relacyjnej Descola we wstępie zaznacza, iż celem jego rozważań „jest pokazanie, że opozycja między naturą a kulturą nie jest tak uniwersalna, jak się powszechnie twierdzi. Nie tylko nie ma żadnego znaczenia dla nikogo poza modernistami, ale ponadto pojawiła się dopiero w późnym okresie rozwoju myśli zachodniej, w którym jej konsekwencje wywarły wyjątkowo silny wpływ na sposób, w jaki antropologia wyobraziła sobie zarówno swój przedmiot, jak i swoje metody” (Descola 2013: 11). Cztery podstawowe ontologiczne reżimy, które krytycznie omawia Descola, a zatem szeroko rozpowszechniony animizm, totemizm, analogizm i naturalizm, tworzą, według antropologa, ontologiczne konfiguracje, które wyznaczają ramy dotychczasowych strategii klasyfikowania i porządkowania naturalnego zróżnicowania bytów, uzasadniając ich hierarchie i powiązane z nimi aksjologie (Descola 2013: 15). Postawę nie-antropocentryczną w dyscyplinie propaguje bodaj najczęściej przywoływany w kontekście posthumanizmu antropolog Viveiros de Castro który wychodząc od odkrycia „multinaturalistycznego perspektywizmu [*perspectivismo multinatural*] jako podstawy założeniowej kosmologii indiańskich, a także w wielu przypadkach jako doktryny przywoływanej w szamanizmie i w mitologiach tubylczych” propaguje przyjęcie nie-antropocentrycznej kon-

ceptualnej postawy w pojmowaniu idei gatunku². Według założeń perspektywizmu, gatunek ludzki przestaje stanowić odrębny, obdarzony „specjalną kondycją” byt i jest postrzegany jako „bazowa kondycja” wszystkich gatunków. W ten sposób, wedle rozpoznań Viveiros de Castro, „znika dziedzina Natury jako sfera kontr-zunifikowana przez niewzruszoną jedność ludzkiego rodzaju” (Viveiros 2014: 161).

W podobnym tonie w tekście *Reclaiming Animism* wypowiada się belgijska filozofka Isabelle Stengers, podkreślając, że jeśli chcemy zacząć myśleć o „odzyskiwaniu” animizmu, musimy uznać, że działamy w warunkach, w których koncepcje filozoficzne służyły kolonizacji: ustanawianiu podziałów oraz hierarchii, a w ramach nich opresji podporządkowanych. W rozwijanej przez filozofkę koncepcji odzyskania animizmu idzie o wyobrażenie sobie takiej organizacji świata, która nie zasadza się na zakorzenionych conceptualnie podziałach; Stengers proponuje relację, w której człowiek staje się świadomym świadkiem tego, co nie jest nim, przy czym to, co obserwuje, nie jest przez niego postrzegane jako *nie-ja*, ale jako *sąsiadujące – ze mną* (Stengers 2012). Nawiązując do nasuwającego się w tym miejscu skojarzenia z koncepcją Innego, który ustanawia się w relacji *nie-ja* Jeana-Clauda Kaufmanna, można by powiedzieć, że propozycja Stengers, ale również koncepcje, które rozwijają wizję współbycia tzw. gatunków stowarzyszonych, odchodzą od poznawczego procesu odróżniania się podmiotu ludzkiego od innych bytów na rzecz afirmowania sytuacji, którą określam z dyskursywnej potrzeby nazwania jej specyfiki, w nawiązaniu do koncepcji *gatunków stowarzyszonych* Donny Harraway (2013) *wielogatunkowym sąsiedztwem*. Określenie to koresponduje w pewnej mierze również z kolektywem Bruno Latoura, opisanym w książce *Polityka natury. Nauki wkra-*

² W polskiej współczesnej antropologii społeczno-kulturowej perspektywizm poznawczy został spopularyzowany w publikacjach antropologów prowadzących badania w Amazonii. Do pionierów i popularyzatorów należą Tarczycjusz Buliński i Mariusz Kairski; obecnie grono badaczy zajmujących się tą kategorią jest znacznie liczniejsze. Omówienie tego nurtu, skupionych wokół niego badaczy oraz bogata bibliografia znajduje się w tomie *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia* 2017, 3: 7–17. <https://etnografia.ug.edu.pl/> (13.07.2018).

czają do demokracji (2009), w której filozof, rozwijając program antropologii symetrycznej, wprowadza pojęcie, które stało się jedną z kluczowych kategorii dyskursu posthumanistycznego, funkcjonując jako zbiór stale rozszerzających się relacji aktantów – istot ludzkich i nie-ludzkich. Badacz stwierdza, że rzeczywistość, w której funkcjonujemy, jest współtworzona przez świat społeczny, naturę i byty materialne – rzeczy, ale również przez pośredników i mediatorów, którzy wytwarzają sieci materialno-semiotyczne; jak powiada filozof „wszystko dzieje się dzięki mediacji, translacji i sieciom” (Latour 2011: 59). Proponując pojęcie naturo-kultury, Latour kwestionuje podział na odrębne kategorie charakterystyczny dla modernistycznej logiki dychotomii (Latour 2011). Filozof wskazuje przy tym na relacyjność, wzajemne wpływy i przenikanie się tych bytów, co znalazło swoją wykładnię w bodaj najczęściej przywoływanej w kontekście posthumanizmu teorii aktora-sieci (*Actor-Network-Theory ANT*) (Latour 2010).

Czytelne jest tu odwołanie się badacza do semiotyki, które zachęca do tego, by w kontekście eksponowania tzw. relacyjnej ontologii jako wyzwania dla wyobraźni antropologicznej, przypomnieć, że kategoria nieusuwalnej relacyjności, na której budowany jest zwrot ontologiczny, stanowi rdzeń semiozy Charlesa Sandersa Peirce’a, według którego nieustanny proces interpretacji rzeczywistości odbywa się w triadzie: środek przekazu, przedmiot znaku i interpretant. Proces ten przebiega między znakami, których ontologiczną własnością jest „bycie interpretowalnymi”. Nie jest to proces, który uprzywilejowuje umysł i świadomość indywiduum z zewnątrz, mimo że w procesie semiozy będącej immanentną cechą semiotycznego systemu, interpretant „jest zawsze dostatecznie bliskim analogonem świadomości” (Peirce 2005: 30). „Semioza, proces translacji, nie ma charakteru czysto formalnego, lecz prowadzi do rozszerzenia poznania świata” (Buczyńska-Garewicz 2015: 7) i ontologicznie stanowi proces nieskończony. Latour powiada z kolei, że: „nic nie jest samo z siebie redukowalne czy nieredukowalne do czegoś innego; proces ten zawsze dzieje się przez jakąś mediację”; pytając przy tym: „Jak można utrzymywać, że światy są nieprzekładalne, skoro translacja jest solą procesu ustanawiania relacji?” (Latour 2011: 161). W świetle ontologii relacyjnej koncepcja istoty ludzkiej musi uwzględniać zarówno kategorię środowiska kulturo-

wego, jak i naszą strukturę fizyczną, a w szczególności środowisko technologiczne; nie tylko jako zewnętrzny dodatek do kondycji ludzkiej, lecz także jako nieodłączną część tej kondycji. Mówiąc słowami Roberta Pepperella, dla posthumanistycznie rozumianej rzeczywistości istnieją dwa zasadnicze filary konceptualne: system i sieć. „Podczas gdy humaniści mogą postrzegać ludzi jako odrębne istoty w antagonistycznej relacji z otoczeniem, posthumaniści widzą w ludziach ucieleśnione podmioty funkcjonujące w naturze i w poszerzonym świecie technologii” (Pepperell 2005b: 34). Z kolei Haraway, proponując pojęcie naturokultury, zwraca uwagę na inherentnie relacyjny charakter tej formy, eksponując założenie, iż relacja między tymi konceptualnymi częściami rzeczywistości polega na wzajemnym konstytuowaniu się oraz wieloaspektowym uwikłaniu jednej w drugą (Haraway 2003, 2008). Analiza relacji między ludźmi i bytami nie-ludzkimi pozwala na zrozumienie natury, która wytwarzana jest również społecznie. „Jeśli świat istnieje dla nas jako »natura«, oznacza to rodzaj relacji, osiągnięcie wielu aktorów, z których nie wszyscy są ludzcy. (...) Natura jest tworzona, lecz nie wyłącznie przez ludzi. Jest współkonstruowana przez ludzi i nie-ludzi” (Haraway 1992: 297). Z perspektywy naturokultury dualistyczne podziały na naturę i kulturę zostają zatarte, pokazując, że „kulminacja filozofii posthumanistycznej nie następuje w zaprzeczeniu antropocentryzmu – które jest charakterystyczne dla epoki renesansu i filozofii nowożytnej, ale w geście powrotu do okresu przed-stoickiego i sokratejskiego, do tego czasu, w którym badania nad człowiekiem i przyrodą były jednością” (Valera 2014: 483).

W nawiązaniu do politycznego projektu Haraway powstaje wiele koncepcji rewindykacyjnych, które w oparciu o kategorię naturokultury proponują rozmaite wersje „równościowej ontologii” (Arluke, Sanders 1996: 57; zob. Brantz 2010). W feministycznej optyce posthumanistycznej, którą przyjmuje filozofka Rosi Braidotti, na początku pojęcie człowieka ograniczono wyłącznie do kategorii mężczyzny, nie bez powodu podkreślając przy tym, że był to biały mężczyzna należący do zachodniego kręgu kulturowego; przez stulecia szeroko rozumiani Inni funkcjonowali poza tą kategorią. W takim ujęciu polityka posthumanizmu jest postrzegana jako zaporą przeciwko siłom, „które mogłyby wpisać ją ponownie w scentralizowany, biały, męski, heteroseksualny, eu-

rocentryczny, kapitalistyczny, standaryzowany rodzaj podmiotu” (Braidotti 2006: 33). Na marginesie warto przypomnieć, że rozwijaniu posthumanizmu jako teorii etycznej i politycznej towarzyszy krytyka zastanych poglądów biokonserwatywnych; przykładem jest polemika Braidotti z Francisem Fukuyamą, któremu badaczka zarzuca wykorzystywanie „ekonomii strachu” w celu osiągnięcia rezultatu społecznego w postaci „konserwatywnego panhumanistycznego neoliberalizmu”, który ma na celu podporządkowanie nowych technologii starym zasadom, takim jak: „męski autorytet, kontrola młodzieży, kobiet i obcych etnicznie” (Braidotti 2006: 34; Bakke 2015: 31).

W świetle powyższych krytyk humanizm jawi się jako projekt niedokończony. Jego krytycznym, rewindykacyjnym dopełnieniem miałby być posthumanizm poszerzający zakresy podmiotowej sprawczości bytów nie-ludzkich oraz redefiniujący znaczenie i kondycję człowieka jako podmiotu funkcjonującego pośród i w relacjach z innymi podmiotami w świecie (Braidotti 2014). Jak podkreśla z kolei Francesca Ferrando, „posthumanizm koncentruje się na de-centralizacji pozycji ludzkiego czynnika jako prymarnego punktu dyskursu” (Ferrando 2016b: 23). Według rozpoznań filozofki, posthumanizm pełni rolę rozpoznawalnej etyki powiązanej z troską o aktualny i przyszły stan środowiska i szerzej, całej planety. Relokacja kategorii człowieka z centrum rozważań humanistycznych na relacyjne sieci współzależności, może być zatem pochytywana jako działanie w nurcie krytycznej troski o przyszłość świata, a zatem również człowieka. W takiej retoryce utrzymana jest argumentacja Ferrando, która w konieczności uświadomienia człowiekowi, iż nie jest autonomicznym podmiotem, ale funkcjonuje jako „węzłowy punkt odniesienia wobec ekosystemu” widzi szansę na przekonanie go, że „dewastowane środowisko negatywnie wpływa również na kondycję ludzką” (Ferrando 2016a: 245). Potrzeba ponownego przemyślenia istoty ludzkiej wiązana jest w referowanych rozważaniach z koniecznością reagowania na materialne konsekwencje działalności związanej z ludzką eksploatacją środowiska. Jak dopowiada Nigel Clark, rosnąca populacja ludzi i wzrastający poziom konsumpcji zagraża nie tylko trwałości i rozwojowi gatunków innych niż ludzkie oraz ekosystemów, lecz także samej ludzkości (Clark 2011; por. Żylińska 2015).

W szerszym kontekście tak profilowana refleksja posthumanistyczna w gruncie rzeczy nie tyle zmierza do dyskursywnego przesunięcia człowieka na margines świata urządzanego wedle nie-antropocentrycznych reguł, ile lokuje go w rozległym systemie oddziaływań i relacji, które mają wpływ „na to, co się staje” i nazywane są przez Ferrando „technologiami egzystencji” (Ferrando 2012).

W tak zakreślonej perspektywie posthumanizm klaruje się jako wyrazisty, szeroki ruch, który ma na celu dekonstrukcję wszelkiej stałości, dualizmów oraz polaryzacji na rzecz nomadycznego, trans-podmiotowego człowieka pozostającego w licznych relacjach i zależnościach ze światem (Braidotti 2006: 201). Wyraźne jest w tym projekcie myślenie o człowieku w kategoriach „post-indywidualistycznego podmiotu, naznaczonego monistyczną, relacyjną strukturą”, która współtworzy *zoe*, czyli życie pojmowane jako nie-ludzka, generatywna i witalistyczna siła wspólna dla wszystkich gatunków (Braidotti 2006; Agamben 2008). Filozofka Karen Barad podważa natomiast zasadność myślenia o rzeczywistości w kategoriach zbioru niezależnych od siebie bytów posiadających stały zbiór cech. Punkt wyjścia dla posthumanistycznej ontologii Barad stanowią zjawiska (*phenomena*), powstające w efekcie dynamicznie zmieniających się powiązań między ludźmi i nie-ludźmi (Barad 2007: 171). Powiązania te nie mają jednak charakteru interakcji, z jakimi mamy do czynienia w koncepcji teorii aktora-sieci Bruno Latoura, ponieważ samo pojęcie interakcji zakłada uprzednio istnienie osobnych bytów. Filozofka proponuje zatem ontologię opartą na „intra-akcjach, zachodzących w większych materialnych układach (albo praktykach materialnych), które mają sprawczą moc tworzenia podziału na »podmiot« i »przedmiot«” (Barad 2007: 139–140). W swojej refleksji wokół istoty nowej ontologii Barad, wychodząc od krytyki tekstocentryzmu, który sprawia, że „każda rzecz – nawet materialność – jest zamieniana na kwestie (*matter*) językowe albo formy kulturowej reprezentacji”, podkreśla, iż:

Praktyki wiedzotwórcze i istnienie nie są od siebie odizolowane, ale raczej wzajemnie się warunkują. Nie nabywamy wiedzy, będąc poza światem, ale dlatego, że „my” jesteśmy ze świata. Jesteśmy jego czę-

ścią w różnicującym się jego stawaniu. Oddzielenie epistemologii od ontologii to dalekie następstwo metafizyki, która zakłada nieusuwalną różnicę między ludźmi a tym, co pozaludzkie, podmiotem i przedmiotem, umysłem, ciałem, materią i dyskursem. Onto-epistemologia – studiowanie praktyk wiedzotwórczych splecionych ze stawaniem się jest prawdopodobnie bardziej adekwatnym sposobem myślenia, takim którego potrzebujemy, by móc ująć specyfikę interakcyjnej materii (*intra-actions-matter*) (Barad 2003: 829, za: Nowak 2016: 213–214).

Odwołując się do podstawowego dla tej propozycji założenia o relacyjności natury i kultury, ludzi oraz bytów nie-ludzkich Haraway rozwija z kolei epistemologiczny projekt wiedzy usytuowanej, której przyjęcie wiąże się z licznymi konsekwencjami zarówno dla samego teoretyzowania na temat nauki, jak i dla rozumienia praktyk badawczych. Istotnym elementem tych rozważań jest przekonanie dotyczące usytuowania podmiotu w świecie; jak podkreśla filozofka, nie jesteśmy wobec niego „zewnątrzni”, współtworzymy go, podobnie jak on współkonstruuje nas. Świata nie można traktować jako zasobów znajdujących się na wyciągnięcie ręki, których używa się w imię odkrywania prawdy i poszerzania pola wiedzy. Usytuowanie badaczki w procesie poznania oznacza również, że jest w nim osadzona, stanowiąc jeden z elementów tej wiedzy, który staje się przedmiotem szczególnej krytycznej (auto)refleksji. W innym miejscu Haraway w posthumanistycznej poetyce wypowiedzi stwierdza, że świat jest „kojotem³, figurą, która

³ Donna Haraway w *Manifesto of Cyborgs* używa pojęcia Trickster, które oznacza postać znaną w różnych mitologiach świata. Trickster zawsze balansuje na krawędzi powagi i śmieszności, sacrum i profanum, pojawia się na styku kultury i natury. Wprowadza chaos, a jednocześnie kreuje jakiś głębszy porządek. Nie rozumiejąc zasad moralnych, lawiruje na granicy dobra i zła, destrukcji i tworzenia (Hynes, Doty 1993). Haraway, pisząc o relacjach człowieka z naturą, używa figury kojota lub trickstera: „Ten energiczny Trickster może nam pokazać, że historycznie specyficzne relacje między człowiekiem a »naturą« muszą być w jakiś sposób – językowo, etycznie, naukowo, politycznie, technologicznie i epistemologicznie – wyobrażone jako prawdziwie społeczne i aktywnie relacyjne, a jednak partnerzy tej relacji pozostają całkowicie niejednorodni. »Nasze« relacje z »naturą« można sobie wyobrazić jako społeczne zaangażowanie z istotą, która nie jest ani »ona«, »ty«, »on«, »ona« ani »oni« w stosunku do »nas«” (Haraway 1991: 3).

zawsze jest problematyczna, ponieważ zawsze potencjalnie może ucieleśnić różne ze znaczeń” (Haraway 1991: 201). Znaczenie to pozostaje w wielorakich relacjach i zależnościach poznających podmiotów i świata, którego natura wymaga zmian w rozumieniu podmiotowości i wprowadza konieczność takiego jej zredefiniowania, by stała się hybrydyczna, co znalazło następnie wyraz w figurze cyborga i kategorii gatunków stowarzyszonych zaproponowanych przez Haraway w *Manifeście gatunków stowarzyszonych* (Haraway 2012: 243–244).

Tymczasem, jak pisze Robert Pepperell w *The Posthuman Manifesto*: „Nie ma nic zewnętrznego w stosunku do człowieka, ponieważ nie można ustalić zakresu człowieka. Gdy przyjmujemy do wiadomości, że umysł i ciało nie mogą być całkowicie rozdzielone, a ciało i środowisko nie mogą być całkowicie odseparowane, to pozostanie nam pozornie absurdalny, ale logicznie spójny wniosek, że świadomość i środowisko nie mogą być absolutnie odrębne” (Pepperell 2005a: 11). Prawdziwym celem posthumanizmu jest zatem nie tyle hiper-technologiczne urządzenie istoty ludzkiej, ile raczej stopniowe eliminowanie i upłynnianie różnic (Valera 2010: 483). Posthumanizm jako perspektywa biorąca początek w nowym, relacyjnym rozumieniu ontologii jest bowiem również projektem politycznym i etycznym. Podstawową cechą myślenia posthumanistycznego jest kategoria inkluzyjności, ruch włączania rozumiany często w kategoriach emancypacji, któremu towarzyszy reinterpretacja kategorii antropocentryzmu i krytyka wymierzona we wsparte na ideach humanizmu procesy i praktyki utrwalające określone wzorce i strategie urządzania rzeczywistości oraz funkcjonujących w jej ramach hierarchii. Tak rozumiany post-humanizm jest również formą politycznej utopii, która jawi się jako antyhegemoniczna. Wyraźnie widać zatem, że posthumanistyka bierze pod uwagę różne wcześniej już wyartykułowane perspektywy mniejszościowe, a rozwijana w jej ramach krytyka tradycyjnie pojmowanego humanizmu oraz powiązanej z nim organizacji rzeczywistości wspartej konceptualnie na dychotomii kultura–natura jest również projektem dyskursywnie emancypującym podporządkowywane i wykluczane byty, grupy i społeczności. Formułowane w jej ramach krytyki zastanych porządków śro-

dowiskowo-społecznych mają charakter polityczny. Warto, jak sądzę, podkreślić to rozpoznanie zwłaszcza w sytuacji, gdy pojawiają się wątpliwości dotyczącego tego, czy aby warto zajmować się posthumanizmem w przestrzeni antropologii, w sytuacji realnych zagrożeń płynących dla społeczeństwa i kultury ze strony neoliberalizmu, późnego industrializmu i ważnych zjawisk społecznych, takich jak enklawy ubóstwa, mobilność, migracje, wyzysk kapitalistyczny, nierówności społeczne, nacjonalizmy itp. Zmierzam tu do tego, że oprócz wartości poznawczych, jakie obiecuje antropologii namysł nad zjawiskami i dyskursami ontologicznymi, posthumanizm jest również krytycznym projektem etycznym i politycznym, który koncentruje swoją uwagę na środowiskowych kontekstach złożonych procesów związanych z globalizacją, kapitalizmem, modernizacją, neoliberalizmem, postkolonializmem, którego nieuwzględnienie w analizie i próbach zrozumienia wielu aktualnych zjawisk społecznych i kulturowych może okazać się kłopotliwe. W optyce posthumanizmu kwestie sprawiedliwości społecznej są podejmowane w kontekście sprawiedliwości gatunkowej i ekologicznej (*environmental justice*). Podobnie jak głęboka ekologia (*deep ecology*) posthumanizm jest definiowany przez eliminację poziomów bytu zgodnie z założeniem, iż „w ekosystemie nie ma żadnej hierarchii” (Valera 2014: 484).

2. O potrzebie agonu w ANT

Tymczasem posthumanizm, powiązany koncepcyjnie ze zwrotem ontologicznym jest krytyką nadużyć ekskluzywnie pojmowanego humanizmu, ale również perspektywą, która jest przedstawiana jako konieczna do wypracowywania nowych metod, narzędzi, pojęć oraz koncepcji służących badaniu i wyjaśnianiu rzeczywistości, w której człowiek uwikłany jest w rozmaite sieci determinant i współzależności; jako beneficjent i eksplorator zasobów naturalnych oferowanych przez środowisko, a jednocześnie jako ofiara dewastacji środowiska, nierówności w dystrybucji dóbr i niesprawiedliwości ekologicznej (Fuentes 2010). Niejednoznaczność kategorii „sprawiedliwości” i niedookreślaney zwykle,

relacyjny, ale jednak wielopodmiotowy kolektyw w rozumieniu Latoura w wyraźny sposób problematyzują utopijną wizję równości wszystkich bytów wpisaną w założenia Latourowskiej teorii aktora-sieci. W świetle powyższych rozważań można by powiedzieć, że postulatywnie, perspektywa posthumanistyczna uprzywilejowuje różnicę w taki oto sposób, iż nie czyni z niej zasady budującej hierarchie, układy wykluczeń, podporządkowań i dominacji, ale kategorię, której uwzględnienie w projekcie posthumanizmu sprzyja inkluzji, tzn. włączeniu kolejnych bytów poza-ludzkich do poszerzającego swoje granice Latourowskiego kolektywu. Zdaniem Ferrando, posthumanistyczne, szeroko zakrojone uwzględnianie sprawczości bytów nie-ludzkich bierze swój początek z założenia, według którego „różnica jest zakorzeniona w samym gatunku ludzkim, ze wszystkimi jego odmianami genderowymi, rasowymi, etnicznymi, społecznymi i indywidualnymi” (Ferrando 2012: 12). W tak przeprowadzonej krytyce implikacji idei humanizmu posthumanizm można by zobaczyć jako projekt etyczny nowych ontologii i polityczny projekt równościowy, które, postulatywnie, zachęcają do współtworzenia rzeczywistości realizującej idee sprawiedliwości społecznej wspartej o epistemologię sprawiedliwości. Jak dodaje Ferrando, „posthumanizm jest zdecentralizowany i nie stosuje reprezentatywnych praktyk demokratycznych: żaden konkretny typ człowieka nie może symbolicznie reprezentować ludzkości jako całości, tak jak żaden gatunek nie może mieć prymatu epistemologicznego” (Ferrando 2012: 12). Warto uzupełnić te przemyślenia, zwracając uwagę na to, że wspomniane działania są również przejawem sprawdzania i testowania granic kolektywu naukowego oraz wyobraźni nauk społecznych i humanistycznych (Callon 2014). Jednocześnie trzeba podkreślić, że pozbawiona ruchu stratyfikacji, równościowa aż do jedni koncepcja kolektywu w retoryczny sposób materializuje wizję rzeczywistości opartej na demokracji ludzkich i poza-ludzkich aktorów społecznych. Stworzona przez Latoura utopijna wizja ontologii – nazwana przez inicjatora zwrotu spekulatywnego, Grahama Harmana, „rozmyślnie płaską ontologią” (Harman 2014: 81) – wywołuje krytyczne reinterpretacje badaczy i badaczek, którzy dostrzegają we wspólnocie i demokracji wpisany weń *agon* wynikający z konfrontacyjnej-

go charakteru różnych dążeń i interesów aktorów społecznych (również nie-ludzkich). Utopijność wizji posthumanistycznych wynika przede wszystkim z ich, można by rzec, optymistycznych interpretacji, które osadzone są w wyobraźni kształtowanej przez idyllicznie harmonijny obraz koegzystencji człowieka i natury jako jedni. Jednocześnie w dyskursach posthumanistycznych nierzadko wycisza się zarówno kwestię wykorzystywania przez człowieka natury i jej zasobów, jak i pojęcie nierówności, niesprawiedliwej dystrybucji dóbr i zasobów naturalnych. Przemilcza się zarówno temat konfliktu interesów ludzi i bytów poza-ludzkich, podobnie jak destrukcyjny wpływ człowieka żyjącego w czasach industrializmu na świat natury oraz jakość życia innych ludzi. Również dewastacja natury np. w wyniku skażeń środowiska przez chemikalia, odpady postprodukcyjne, niekontrolowane zniszczenia elementów tworzących industrialną infrastrukturę są nierzadko dyskursywnie pomijane. Tymczasem, odwołując się np. do koncepcji agonistycznej natury polityki i przestrzeni publicznej Chantal Mouffe, można powiedzieć, iż te spośród ontologicznych koncepcji posthumanistycznych, które zakładają kompozycjonizm jako podstawową zasadę relacyjności ludzko-nie-ludzkiego świata przedwcześnie chcą widzieć ten proces jako bezkonfliktowy (Mouffe 2015, za: Skórzyńska 2017: 79–80). Jak podkreśla filozofka: „polityka zawsze dotyczy tożsamości kolektywnych”; z ich wielości bierze się wiele ognisk (*loci*) antagonizmu. Tożsamości kolektywne powstają bowiem zawsze przez skonstruowanie opozycji „my i oni” (Mouffe 2015: 87). Uznanie owych tożsamości uważa Mouffe za nieodzowny warunek zaistnienia radykalnej demokracji, podkreślając, że „zwolennicy deliberacyjnej demokracji negują konfliktową naturę nowoczesnego pluralizmu. Nie dostrzegają, że zakończenie deliberacji jest zawsze wynikiem rozstrzygnięcia, które wyklucza inne możliwości”. Z tego względu, jak przekonuje filozofka, „perspektywa, jaką jest »agonistyczny pluralizm«, który odsłania niemożność ustanowienia konsensu bez wykluczenia, ma fundamentalne znaczenie dla demokratycznej polityki. Przestrzegając przed iluzją w pełni zrealizowanej demokracji, każe podtrzymywać demokratyczną kontestację” (Mouffe 2015: 98). Filozofka odnosi się wprost do koncepcji twórcy ANT, pisząc:

Zgadzam się z Latourem, że ważne jest podważanie tradycyjnej modernistycznej epistemologii, postulującej radykalny podział na podmioty ludzkie i nieludzkie przedmioty. Nasze [Laclau i Mouffe] podejście dyskursywne w wielu punktach współgra z jego konstruktywizmem (...). Jednak, gdy dochodzimy do pytania o polityczność, pojawiają się istotne rozbieżności. (...). Latour pisze, że „to, co należy skomponować, może być w każdym punkcie zdekomponowane”. To prawda. To właśnie nazywamy procesem dezartykulacji/reartykulacji – konstytutywnym dla kontrhegemonicznej walki. Jednak proces ten jest nieodłącznie polityczny i nie zachodzi na neutralnym gruncie, gdzie obserwatorzy mogą bezstronnie decydować, czy rzeczy zostały skomponowane w dobry, czy zły sposób (Mouffe 2015: 88).

Pozorna równość i harmonijne sieci egalitarnych układów ludzi i nie-ludzi nie są w myśl powyższej krytyki sposobem na niwelowanie naturalnych różnic tkwiących wewnątrz wielu kolektywnych tożsamości. „Kwestionowanie podziału na naturę i kulturę to jedno, ale rezygnacja z dostrzegania, ugruntowanej w kulturowych praktykach, różnicy sprawstwa – to drugie” (Skórzyska 2017: 226). Krytyka formułowana przez Mouffe koresponduje z zarzutem „postkolonialnej nieuwagi” formułowanym wobec koncepcji Latoura przez Amita Prasada (2006), który zwrócił uwagę na nieuwzględnienie w tej utopijnej wizji relacji opartych na hegemonicznych, postkolonialnych relacjach podporządkowania i dominacji. W kontekście tych rozważań, abstrahując od kontekstu ANT, podobne rozpoznanie można odnaleźć w stwierdzeniu Hanny Arendt, która zauważa, iż „dziedzina publiczna jako świat wspólny zbiera nas razem, ale też by tak rzec, nie pozwala nam potykać się o siebie nawzajem” (Arendt 2000: 59), a zatem relacyjność i współbycie wspólnoty wymaga jednak pewnych ruchów i mechanizmów tworzenia zasad i konfiguracji, w które wpisane są określone oczekiwania, dążenia i interesy. W pewnej mierze krytyczna debata wokół kategorii kolektywu przypomina tę, która toczyła się w odniesieniu do kategorii kultury w antropologii na przełomie XX i XXI w. Założenia, według których „wspólna, podzielana kultura” integruje członków grupy i pozwala im na budowanie trwałych relacji oraz więzi społecznych, spotykały się z krytycznymi rozpoznaniem, które wskazy-

wały na jej homogenizujący wymiar, abstrahowanie od wewnętrznego zróżnicowania, konfliktów i walk o społeczną hegemonię i dominację polityczną (Comaroff, Comaroff 1991: 16–18). Wartą uwagi krytykę Latourowskiego ujęcia nowoczesności z perspektywy etnografii późnego industrializmu przeprowadziła Kim Fortun w swojej umiejscowionej w konkretnej przestrzeni intelektualnej lekturze Latoura, wskazując na tendencje filozofa do esencjalizowania i eksponowania jedności człowieka i natury przy jednoczesnym wyciszaniu momentów dewastacji i niszczenia środowiska. Krytyka, którą formułuje Fortun, wychodząc od polemiki z rozpoznaniem, iż nigdy nie byliśmy nowocześni, dotyczy harmonijnej wizji współbycia człowieka i natury Latoura i jego koncentracji na wybranych elementach otoczenia człowieka i sposobach ich opisywania; wszystko to, co zostało przez ludzką działalność zmienione czy zdewastowane, jest poza zasięgiem owego zainteresowania, w którym Fortun upatruje esencjalistycznej, funkcjonalistycznej logiki uprzywilejowującej pozytywne aspekty późnego industrializmu, zakładając, że „rzeczy są tym, co mają na celu” i niczym więcej. „Zakłady chemiczne wytwarzają produkty chemiczne do użytku (i sprzedaży), nie powodując emisji zanieczyszczeń. Pestycydy zabijają owady, ale nie szkodzą innym ciałom i ekologiom. Produkcja jest chroniona, zanieczyszczenie jest eksternalizowane. Perspektywa jest w przeważającej mierze pozytywna. Koncentrujemy się na tym, co działa” (Fortun 2014: 313). Etnografia późnego industrializmu praktykowana przez Fortun sprzyja problematyzowaniu obrazu relacji człowieka i środowiska, jaka wyłania się np. z pism Latoura, ale również z wielu koncepcji osadzonych w nurcie ekokrytyki i *environmental studies*. Wydaje się to szczególnie ważne, gdy badacze i badaczki uświadamiają sobie, że problematyka ta sytuuje się na przecięciu wielu społecznych kategorii, które nie są rozumiane same przez się, ale stanowią sieci elementów i wiążących je zależności. Do jednej z takich podstawowych kategorii należy choćby środowisko fizyczne i środowisko naturalne, które zwykle definiowane są z pominięciem destrukcyjnego wpływu, jaki ma na nie rozwój przemysłu, nowych technologii, ale również nie uwzględniając wyposażonego w tę maszynierię człowieka. Wątki te składają się na przedmiot analizy krytycznie zorientowanych nurtów

ekologicznych, które funkcjonując na przecięciu ekologii i nauk społecznych, upominając się o ekosprawiedliwość, przypominają, iż: „wzysk natury nie różni się zasadniczo od innych form wyzysku społeczno-ekonomicznego, a sprawiedliwość ekologiczna jest w tym wypadku także sprawiedliwością społeczną” (Tabaszewska 2011: 208). W optyce tych nurtów badawczych dostrzegane są „niepokoje przemysłowe” (Penty 2018), a eksploatacja natury jest widziana jako szczególna egzemplifikacja wyzysku industrialnego, przy czym we wspomnianej perspektywie ochrony wymaga nie tylko określona przestrzeń, ale również funkcjonująca w jej obrębie społeczność (Brightman, Lewis 2017). Stopniowo następuje zatem przesunięcie akcentów z pozytywnych, nierzadko utopijnych relacji człowiek-środowisko poprzez krytyczną analizę procesu dewastacji natury i ekologicznego wyzysku na świadome, ekologicznie wrażliwe współmyślenie o przyszłych losach człowieka, natury i jej zasobów. Wysiłki podejmowane przez współtworzących te nurty badaczy polegają na refleksyjnych zapożyczeniach pojęć, kategorii analitycznych oraz koncepcji z nurtu posthumanistyki i dyskursu rozwijanego wokół ontologii relacyjnej, w celu ich krytycznej aplikacji do analiz rzeczywistości więcej-niż-ludzkiej podejmowanych w ramach nauk społecznych i humanistycznych. Niejednokrotnie działania te są określane mianem dążeń do uwzględniania w praktyce badawczej oraz w rozwijanych koncepcjach teoretycznych bardziej „adekwatnych relacji” między naturą, stosunkami społecznymi, ekologią i demokracją. Termin „demokracja ekologiczna” istnieje w literaturze od kilku dekad (Dryzek 1992; Faber 1998; Morrison 1995; Ungaro 2005), choć nie zawsze w jednoznacznym sformułowaniu koncepcyjnym. Powoli ewoluuje jako pojęcie liberalne, które zakłada związek między demokracją a ekologią, niekiedy w kategoriach zrównoważonego rozwoju lub zielonego kapitalizmu. Zarówno ekologia, jak i demokracja są pojęciami ekspansywnymi, które zasilają słowniki nauk społecznych i humanistycznych stawiających sobie za cel krytyczne zredefiniowanie relacji między sferą natury a polityką.

Bez względu na sposoby konceptualizowania pożytków, jakie niesie ze sobą uwzględnienie posthumanistycznej perspektywy, stanowi ona wyzwanie dla poznania i antropologicznej *praxis*, co wiąże się z koniecznością przemyślenia możliwości i ograniczeń

w praktykowaniu antropologii ze świadomością założeń i krytyk wprowadzonych do imaginarium naukowego za sprawą ontologii relacyjnej, posthumanizmu i posthumanistyki. Do przemyślenia są zatem założenia metodologiczne, pojęcia i perspektywy badawcze, które pozwoliłyby antropologom i antropolożkom na teorio-poznawcze wniknięcie w to wymagające inwencji pole badawcze. Jednak na najbardziej podstawowym, imaginatywnym poziomie, antropologiczna konfrontacja z posthumanizmem i propozycjami posthumanistyki wymaga dostrzeżenia społecznego znaczenia nawet w ich najbardziej abstrakcyjnych teoriach. Jak zauważa wielokrotnie przywoływana już Ferrando, idzie o to, by dyskusje o poznaniu i wiedzy nie ograniczały się wyłącznie do ludzi oraz ich interesów, gdyż „niebranie pod uwagę istnienia milionów subtelných aparatów zdolnych, by dorzucić nowy głos do tematu, oznacza pozbawianie się mocą uprzedzeń niesłyszanej siły nauki” (Ferrando 2012). Podobną myśl formułuje Latour, podkreślając, iż: „połowa życia publicznego przebiega w laboratoriach – trzeba ją tam odnaleźć” (Latour 2011: 114). Znajdują się tam „aktanci interferujący czynniki sprawcze”; „są tam laboratoria, stoły, sytuacje i skutki, które w żadnym razie nie dadzą się zredukować do działalności przewidywanej dotychczas w pojęciu podmiotu” (Latour 2011: 121). Posthumanizm stanowi bowiem nie tylko projekt dyskursywny oraz zestaw rozpoznawalnych kategorii i pojęć, lecz remodeluje także przebiegi dyscyplinowej *praxis*, akcentując jej inwencyjność i laboratoryjny modus.

*

Zainteresowanie antropologii posthumanizmem i stopniowe przenikanie założeń tego nurtu myślowego do dyscyplinowej wyobraźni modelującej metody, techniki i praktyki badawcze dokonuje się za sprawą inspiracji filozoficznych. Ten nienowowy i dobrze już opisany mechanizm rozpoznawania przez antropologię filozoficznych inspiracji pozwala „z jednej strony, na dokonanie swojej samooceny przez naszą dyscyplinę”; „z drugiej zaś – ukazuje nowe obszary antropologii – nauki, dla której ważny staje się nie jedynie i głównie przedmiot poznania, ale sposób poznania” (Kaniowska 1999b: 12). Mając na uwadze istotę tzw. zwrotu ontologicznego, warto podkreślić, iż jako filozoficzna koncepcja rzeczy-

wistości stanowi mocny impuls do krytycznego i refleksyjnego zarazem zredefiniowania kategorii realnego, która jest dla ugruntowanej empirycznie myśli antropologicznej kategorią pryncypalną, przynoszącą w optyce posthumanistycznej, mówiąc za Krzysztofem Arbiszewskim, „doświadczenie dziur ontologicznych”, a zarazem możliwości uzupełnienia jej opisów i reprezentacji. Rozpoznanie to koresponduje z przekonaniem Latoura, który argumentuje, iż zewnętrzna, obiektywna realność istnieje, wskazując, „że nowi nie-ludzie, jeszcze niewłączeni w pracę kolektywu, są gotowi do rekrutacji, socjalizacji i oswojenia”. W ujęciu filozofa, ten rodzaj zewnętrzności jest „niezbędny, by kolektyw był w stanie oddychać”, nie prowadząc do żadnych dramatycznych zerwań czy konwersji (Latour 2009b: 65). Wspomniana nieciągłość tego, co realne, może pojawić się w sytuacji, gdy skonwencjonalizowane interpretacje i opisy antropologiczne okazują się nieprzystające, niewystarczalne do tego, by uwzględnić na nowo rozpoznane elementy rzeczywistości, relacje oraz sploty zależności i wzajemnych uwarunkowań między człowiekiem a naturą, tym co ludzkie i nie-ludzkie, np. atmosferą, klimatem, fauną i florą, architekturą, elementami infrastruktury itp. W ujęciu Arbiszewskiego, który podąża tropem *Spolecznego konstruowania rzeczywistości* (2010) Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, możliwość uzupełnienia opisów i reprezentacji realnego uruchamia wyobraźnię ontologiczną rozumianą jako „własność rzeczywistości życia codziennego danej jednostki”, doprowadzając do „zredefiniowania istniejących gier kulturowych bądź zaprojektowania nowych” (Arbiszewski 2013: 310). Lokowanie tej wyobraźni w „rzeczywistości życia” można by sproblematyzować, odwołując się np. do teorii sprawstwa Margaret Archer, według której źródłem doświadczania ontologii jest świadomie partycypujący w rzeczywistości refleksyjny człowiek. Przyjęcie perspektywy posthumanistycznej zdaje się przekonywać, że natura-kultura (realne) istnieje przed dyskursywnym nazwaniem, a niedostrzeżenie wielu implikacji poznawczych i konsekwencji relacyjnych związków człowieka i środowiska przed pojawieniem się tej perspektywy nie jest własnością bytu, ale wynikiem określonych procesów kognitywnych (Langacker: 2009; Lakoff, Johnson 1999) i zależy od przyjęcia określonej optyki poznawczej, co

jak zakładam, nie wymaga w tym miejscu dodatkowej argumentacji. Wypada zgodzić się z badaczem, gdy zauważa, że w ramach określonej wyobraźni ontologicznej, którą lokowałabym jednak jeśli nie w konkretnych jednostkach, to ze względu na główną oś tej książki z pewnością w poznawczych możliwościach dyscypliny, można dostrzec niepełność dotychczasowego poznania; przekonujące jest również rozpoznanie, iż w procesie reinterpretacji realnego dokonywanych pod wpływem doświadczenia luki ontologicznej następuje podwójna translacja: doświadczenie zostaje przełożone na kategorie pojęciowe, a stare kategorie są tłumaczone na nowe. Powracając na grunt antropologii, można powiedzieć, że proces powstawania nowych sposobów postrzegania rzeczywistości jest w istocie procesem krytycznego reflektowania o źródłach i sposobach poznania. Empiria i antropologiczna *praxis* byłyby zatem przede wszystkim źródłem doświadczenia i dostrzeżenia wspomnianych luk, a także początkiem procesu uświadomienia sobie braku pojęć i niekompletności dotychczasowych koncepcji antropologicznych, o czym będzie mowa w kontekście powstawania antropologicznych terenów w następnym rozdziale. Jednocześnie praktyka badawcza pozwala na nieustanne ich sprawdzanie, negocjowanie i redefiniowanie w konkretnych kontekstach i sytuacjach poznawczych. Schemat przedstawiony przez Arbiszewskiego przypomina koncepcję ontologii sformułowaną w ramach radykalnego konstruktywizmu Sigfrida Schmidta, zgodnie z którą „postrzeganie jest w sposób konieczny postrzeganiem określonego aktanta, który w konkretnej sytuacji postrzega coś jako coś” (Schmidt 2003: 6, za: Fleischer 2005: 33). Według tej teorii, celem procesów kognitywnych nie jest uchwycenie możliwie wielu danych (w opisie Arbiszewskiego Realne to redundacja), lecz ich minimalizacja i strukturalizacja; „chodzi więc o ich relewancję, nie o uchwycenie wielu punktów, lecz ich wzorów” (Fleischer 2005: 34). Niewielka część tych danych otrzymuje charakter znaków i zostaje wyposażona w znaczenia, stając się elementem komunikacji (Arbiszewski przekonuje, że opisy i reprezentacje realnego w rzeczywistości są niepełne). Jeśli przyjrzylibyśmy ze względów heurystycznych za Michaeliem Fleischerm, że „para znaczenie/brak znaczenia, realność/procesy kognitywne/rzeczywistość jest wewnątrzsystemowym systemem

kultury”, Realność nie posiada znaczeń, i jest dla nas zupełnie nie-relevantna, a zatem nie możemy jej włączyć w komunikację; jest komunikacyjnie nieprzydatna (Fleischer 2005: 35). Według Arbiszewskiego, wyobraźnia ontologiczna umożliwia wprowadzenie do gry – a zatem w obręb komunikacji – nowych elementów. Przyjmując założenia wypracowane z konstruktywistycznej teorii wiedzy, można by wyjaśnić ten mechanizm, przechwytyjąc dla metaantropologicznych rozważań na temat poznania założenia nawiązujące do Jeana Piageta i jego analizy refleksów (1977) teoretyka cybernetyki Ernsta von Glasersfelda, według którego aktywny model wyjaśniania świata bazuje na mechanizmach asymilacji i akomodacji. Poszerzając zwrot ontologiczny obserwowany w naukach społecznych i humanistycznych o rozważania z zakresu ontogenezy procesów poznania, można by przypomnieć, że asymilacja opiera się na trójelementowej relacji: postrzeganej sytuacji, działaniu i oczekiwanym skutku. Kiedy poznający podmiot połączy te wszystkie elementy, asymilacja wytwarza stabilność wobec „faktów”. Jeśli jednak asymilowana sytuacja nie prowadzi do określonego rezultatu, następuje perturbacja, czyli wewnętrzne zakłócenie równowagi, „może to być rozczarowanie lub pozytywne zaskoczenie” (Glasersfeld 1998: 507), które uruchamia akomodację możliwą do realizacji w dwóch krokach: 1) albo podmiot znajduje nieuwzględniony dotychczas element (byłyby to naciski redundantnego Realnego, o których pisze Arbiszewski, powołując się na Jacques’a Lacana i Slavoję Žižka), co może doprowadzić do modyfikacji wzoru rozpoznania; albo do sytuacji 2) kiedy podmiot zostanie pozytywnie zaskoczony, może zostać wytworzony nowy, pasujący schemat. W referowanym ujęciu „podmiot nie reaguje bezpośrednio na środowisko, ale na różnicę między postrzeganiem a środowiskiem, w celu wytworzenia odpowiedniej równowagi” (Fleischer 2005: 37). Glasersfeldowska wersja konstruktywizmu nie przeczy ontologicznej realności, ale pokazuje, że nie możemy jej racjonalnie ująć, a tym samym jest dla nas chaotyczna, zróżnicowana i nie-relevantna. W poznaniu koncentrujemy się zatem na rzeczywistości świata, której doświadczamy i przeżywamy; proces ten przebiega nie w realności, ale w świecie doświadczeń podmiotu (tu Arbiszewski lokuje wyobraźnię ontologiczną). Myślenie to opiera się na wypracowanej

przez Piageta genetycznej epistemologii, w myśl której kognitywna aktywność nie ma za zadanie poznania świata, lecz polega na utrzymaniu fizycznej i mentalnej równowagi organizmu przez przystosowanie. „Przystosowanie to nie prowadzi do wiedzy o obiektywnych stanach rzeczy, lecz do rozwinięcia takich sposobów działania i myślenia, które w świecie przeżyć jawią się jako wiabilne”⁴ (Glaserfeld 1998: 510). Ostatecznie zaś w ujęciu konstruktywistycznym poznanie nie powinno być sprzeczne ze światem doświadczanym i przeżywanym (według Arbiszewskiego, w przeciwnym razie doświadczane są dziury ontologiczne), stąd też proces akomodacji i akumulacji, które w procesie włączania do poznania (również wyobraźni ontologicznej) nowych elementów, poszerzają wiedzę i modyfikują jej dotychczasowe schematy. Abstrahując od przemian zachodzących w poznaniu antropologicznym pod wpływem ontologii relacyjnej, można by powiedzieć, że procesy poznawcze w dyscyplinie przebiegają według akomodacji, która polega na reinterpretacji zastanej struktury wiedzy zgodnie z nową decyzją oraz akumulacji, która polega na włączeniu w dotychczasowe struktury nowych fenomenów (koncepcji, tematów, pojęć, metafor, autorytetów), co poszerza kapitał kognitywny antropologii oraz jej zasób dyskursywny. Jednocześnie we wspomnianym procesie amplifikacji zakresów badawczych antropologii skoncentrowanej na człowieku, bytach nie-ludzkich, środowisku i technologii podejmowane są próby zrozumienia paruzji rzeczywistości.

*

Zagadnienia i optyki poznawcze, które splatają się w ramach posthumanistyki, mają spluralizowany, hybrydyczny charakter, co zachęca do tego, by mówić raczej o wielu wzajemnie przecina-

⁴ W ujęciu Glasersfelda wiabilne jest to „co w danej sytuacji problemowej prowadzi do rozwiązania. Na drugim poziomie wiabilność to problem pojęciowej zgodności, to znaczy braku sprzeczności w odniesieniu do innych sposobów myślenia i działania, które dany podmiot założył w swoim dotychczasowym doświadczeniu jako wiabilne. Na trzecim i najwyższym poziomie wiabilność polega na zgodności własnych struktur pojęciowych z tymi, co do których przypuszcza się, że inni traktują je jako wiabilne” (Glaserfeld 1998: 507).

jących się wątkach badawczych lub splotach perspektyw, pojęć i koncepcji teoretycznych spajanych rozpoznawalnym dyskursem, który wędruje, mówiąc za Susan Gal i zmienia konteksty, w których się ukorzenia (Gal 2003). Co więcej, zadomowienie się tych pojęć w wyobraźni antropologicznej, o czym przyjdzie się jeszcze nieraz przekonać, podobnie jak w ogóle w naukach humanistycznych i społecznych, manifestuje się nie tylko w postaci dyskursywnej inwencji, ale również w toku ingerencji w światy społeczne. Używając pojęć wskazujących na doświadczenia sensoryczne, afekty, relacje ekologiczne, ekonomiczne i technologiczne, na krajobrazy kulturowe i środowiska, pozycjonujemy się w rozległej sferze praktyk społecznych pozostającej w relacji ze sferą pozaludzką i więcej-niż-ludzką.

W ramach dyscypliny rozwija się antropologia natury, antropologia percepcji, antropologia krajobrazu, atmosfery, lasu, klimatu; wszystkie te subdyscypliny, choć każda z nich we właściwy sobie sposób, odnoszą się do natury i środowiska, włączając te kategorie do poznania, które przekracza ich zaledwie kontekstowe wymiary. Proces ten wiąże się z wyraźnym transferem wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych, biologii, ekologii, geografii do antropologii społeczno-kulturowej. Jak pokazują omawiane w różnych miejscach tej książki relacyjne nurty antropologiczne, w praktykowaniu antropologii o wrażliwości posthumanistycznej rzeczywistość społeczno-kulturowa splata się z naturą, krajobrazem, środowiskiem oraz technologią, które widziane są bardziej w kategoriach wielorelacyjnych układów aniżeli osobnych obiektów. Posthumanizm antropo-zdecetrowany (Pepperel 2003) stanowi dla antropologii perspektywę, której przyjęcie oznacza gotowość do reinterpretacji i ponownego przemyślenia tradycyjnie, centralnie sytuowanego podmiotu ludzkiego. Oznacza to, jak wynika z założeń zwolenników tego nurtu, iż dla zrozumienia tego, czym człowiek jest, należy przyjmować także poza-ludzkie perspektywy. Podczas gdy humanizm ujmował człowieka jako istotę najważniejszą w hierarchii bytów, posthumanizm pokazuje konieczność postrzegania człowieka jako istoty umiejscowionej w konstelacjach z innymi bytami – przyrodniczymi, nieożywionymi, z materią, technologią. O ile humanizm wyłączył człowieka z natury, posthumanizm na wiele sposobów pokazuje, iż człowiek

zawsze funkcjonuje w jakimś otoczeniu, w konkretnych środowiskach – społecznych, przyrodniczych i cywilizacyjnych. Optyka posthumanistyczna uprzywilejowuje zatem złożone, relacyjne układy, w których człowiek stanowi część pewnej tymczasowej stałości. Ontologia relacyjna zakłada przy tym, że ontologie są mnogie, a byt jako taki ma charakter niestały, przygodny, emergentny, co odzwierciedla coraz popularniejsza w antropologii aktualnego kategoria asamblażu, o której piszę szerzej w trzecim rozdziale.

Style prezentacji tego nurtu, nierzadko metaforyczne i abstrakcyjne, sprawiają, że posthumanizm bywa postrzegany jako rodzaj pewnego „naddatku filozoficznego” niewartego uwagi z punktu widzenia ważnych społecznie zjawisk i procesów, które wymagają uważnej antropologicznej obserwacji i diagnozy. Może być także postrzegany jako zachęta do intelektualnej gry polegającej na odwracaniu schematów, dekonstruowaniu kategorii, przesuwaniu perspektyw, zamienianiu ról i usytuowań oraz inwencyjnej twórczości nazewniczej. Tymczasem wydaje się, że konsekwencje, jakie wynikają dla poznania antropologicznego z przyjęcia lub choćby uwzględnienia założeń posthumanizmu, są wielorakie i wybrzmiewają w różnych kontekstach badań, które dotyczą, można by rzec, na nowo pojętej, relacyjnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, nie tracąc przy tym swojej naukowej teoriopoznawczej wartości. Użycia pojęć i kategorii posthumanistycznych wymagają przy tym refleksji, która, jak zakładam, nie polega li tylko na analizie i interpretacji ich źródłowych kontekstów myślowych, ale również na poszukiwaniu i rekonstrukcji społecznych dróg ich artykulacji. Do przemyślenia są zatem możliwości, jakie otwiera przed antropologicznym poznaniem perspektywa posthumanistyczna, ale również ograniczenia tego poznania w kontakcie z, na nowo pojętym, światem procesów społeczno-kulturowych, politycznych, ekologicznych, biologicznych, technologicznych i innych. Namysłu wymagają też zapewne dotychczasowe antropologiczne praktyki badawcze, a ściślej rzecz ujmując, ich przydatność w wyjaśnianiu zjawisk lokowanych w kontekstach ontologii relacyjnej.

Mając na uwadze wątki zawarte w kolejnym rozdziale, można by powiedzieć, że przed dyscypliną rysuje się zatem konieczność

rozwijania laboratoryjnych praktyk opartych na inwencji i eksperymencie, które miałyby na celu poszukiwanie nowych perspektyw widzenia rzeczywistości, wynajdywanie metod, technik i narzędzi badawczych, które pozwoliłyby na poszerzenie antropologicznej *praxis* o aspekty uwzględniające posthumanistyczne myślenie i powiązane z nim kategorie analityczne. Na teoriopoznawczym poziomie rzecz zdaje się sprowadzać do zwrócenia uwagi, uświadomienia sobie, uwzględnienia, dostrzeżenia, przemyślenia, a więc do zdecydowanie niekontrowersyjnych praktyk, które dotyczą oglądu i analizy relacyjnie powiązanych zjawisk rzeczywistości widzianych w perspektywie nowej ontologii. Uwzględnianie jej założeń w praktyce badawczej jest w gruncie rzeczy zwracaniem uwagi na proces powstawania wiedzy, na konieczność lokowania jej w wielu kontekstach, na licznych przecięciach, z czym wiąże się zwykle dostrzeżenie i uznanie sprawczości bytów nie-ludzkich. W tym miejscu warto odnotować, że posthumanistyczna wykładnia ontologii relacyjnej przenika także do teorii Archer (2013), która w swojej teorii sprawstwa przypisuje tę własność wyłącznie człowiekowi, którego aktywizm, według filozofki, bierze swój początek z refleksyjności przejawiającej się w konwersacji wewnętrznej. Główna rola konwersacji wewnętrznej w utrzymywaniu tej ludzkiej zdolności nie zakłada jednak primatu języka nad sferą poza-językową, wręcz przeciwnie. Istotą sprawstwa pozostaje *praxis* oraz relacje człowieka ze światem. W interakcjach z tym, co zewnętrzne, stanowi ona praktykę primarną w procesie wyłaniania się świadomości siebie oraz podmiotowości. Prymat *praxis* dotyczy całej biografii, gdyż istoty ludzkie nie są sprowadzalne do form dyskursywnych; w procesie swojego życia wchodzą w relacje z rzeczywistością naturalną, praktyczną i społeczną będącymi źródłem wiedzy (także ucieleśnionej), której znaczne zasoby nie posiadają wykładni dyskursywnej, pozostając w sferze doświadczeń i niewerbalizowanych emocji. Teoria rozwijana przez Archer stanowi wyraźny sprzeciw wobec rozmywania się człowieczeństwa zarówno w postmodernizmie, konstruktywizmie, jak i w posthumanistyce, lecz jednocześnie uwzględnia założenia ontologii relacyjnej (Majbroda 2017a). W rozwijanej teorii ludzkiego sprawstwa Archer zaznacza bowiem, iż: „należy podkreślić (co do niedawna nie byłoby wcale konieczne), że

świat to coś więcej niż społeczeństwo”, a „relacje z naturą stanowią transcendentalny warunek bycia człowiekiem” (Archer 2013: 26). Wspomniane przez filozofkę związki ze światem są nie tylko źródłem świadomości, lecz także wyróżniającej nas autorefleksyjności. Podkreślenie relacyjnego wymiaru kształtowania się autorefleksji zawsze w odniesieniu do siebie w relacji do i wobec świata, zarówno naturalnego, jak i materialnego/technologicznego wydaje się szczególnie ważne w sytuacji, gdy uprawiamy antropologię w środowisku ludzkich i nie-ludzkich aktorów społecznych; wśród przedmiotów, artefaktów, maszyn, bytów organicznych i nieorganicznych, które wpływają w znaczny sposób na przebiegi antropologicznych *praxis* (Rammert 2008). Jak zaznacza z kolei Judith Butler: „nie chodzi po prostu o odwrócenie relacji, tak byśmy zgromadzili się wszyscy pod hasłem tego, co nie-ludzkie czy pozaludzkie”. Według filozofki:

Ludzkie życie nie obejmuje nigdy całości egzystencji, nie będzie potrafiło nazwać wszystkich procesów życiowych, od których jest zależne; życie z kolei nigdy nie będzie jedyną cechą definicyjną człowieka – dlatego to, co możemy chcieć nazwać życiem ludzkim, z konieczności będzie obejmować negocjowanie relacji między tymi sprzecznościami. Być może „człowiek” to nazwa, którą nadajemy właśnie temu procesowi negocjacyjnemu, będącemu konsekwencją faktu istnienia jako żywa istota pośród innych stworzeń, zanurzona w mnogości form egzystencji, które wykraczają poza nasze życie (Butler 2016: 40).

W myśl przytoczonego rozpoznania, człowiek jako istota zdolna do sprawczości pojawia się wyłącznie w kontekście świata życia. „Życie i działanie są ze sobą splecione tak, że warunki umożliwiające istnienie stanowią część przedmiotu politycznej refleksji i działania” (Butler 2016: 41).

*

Koncepcja splotu, sieci oraz kategoria relacji od pewnego czasu stają się coraz wyraźniejsze w transdyscyplinowym dyskursie nauk społecznych i humanistyki. Sieciowanie i splatanie perspektyw, koncepcji i pojęć, które rezonują w szeroko zakreślonej refleksji posthumanistycznej stanowi nie tylko rodzaj in-

telektualnego ćwiczenia wyobraźni antropologicznej. Powstające w rezultacie tych ruchów perspektywy poznawcze pozwalają na zobaczenie rzeczy nowych, dotąd niedostrzeganych przy jednoczesnym zagęszczeniu i zdynamizowaniu kontekstów, w których lokowane są od dawna podejmowane w dyscyplinie kwestie ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne. Tym samym splót, wiązanie i łączenie można zobaczyć jako narzędzia analityczne łączące różne dyskursy akademickie w ramach wyłaniającej się transdyscyplinowej *praxis* związane na wiele sposobów ze środowiskiem, krajobrazami kulturowymi, ekologią, postindustrializmem (Berghaller, Mortensen 2018). Od pewnego czasu, również dla antropologów i antropolożek, stało się czytelne, że to nie kultura jest ontologicznym wyróżnikiem pola zainteresowań badawczych oraz rozważań teoretycznych, ale rzeczywistość ujęta w swojej relacyjności, w splotach kulturowego, społecznego, środowiskowego i technologicznego; w ontologicznych przepływach i zależnościach, w lokalnych sieciach tkanych pod wpływem procesów globalnych, co stanowi przedmiot rozważań podejmowanych w różnych konfiguracjach w kolejnych rozdziałach tej książki.

Rozdział II

Laboratorium antropologiczne: współpraca, współmyślenie, model poznania

Żadna nauka nie może wykroczyć poza sieć swojej praktyki⁵.

*Dla rzemieślnika, autorytet w równym stopniu ucieleśnia się
w jego umiejętnościach⁶.*

1. Eksperymentalny moment w antropologii

Przedstawione w tym rozdziale rozważania o laboratoryjnym i eksperymentalnym wymiarze antropologicznego poznania warto rozpocząć od przypomnienia fermentu intelektualnego, jaki towarzyszył praktykom badawczym i debatom skoncentrowanym wokół tzw. ruchu *writing culture* w kontekście zwrotów literackiego/tekstualnego i interpretatywnego, a także refleksyjnego, które, powiedzmy od lat 80. XX w., reorientowały dyscyplinę na metaantropologiczne rozważania, przybierające postać rewindykacji wiedzy, krytyk kontekstów antropologicznej *praxis*, którym towarzyszyły analizy tekstowych, ale również politycznych nadużyć antropologii. Pretekst tej debacie dała publikacja *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Marcus, Clifford 1986), a wzmacniała ją recepcja fali kolejnych ważnych dla dyscypliny

⁵ B. Latour, 2011, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa, s. 41.

⁶ R. Sennet, 2008, *The Craftsman*, New Haven: Yale University Press, s. 61.

tekstów, tj. *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus, Fischer 1999), *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World* (Tyler 1987), *Literary Turn in Contemporary Anthropology* (Scholte 1987), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Pratt 1992), co w efekcie sprzyjało krytycznej reinterpretacji dziedzictwa antropologii, wyostreniu dyscyplinowej wrażliwości na poetyki tekstów antropologicznych, wzmacniając przy tym świadomość ich dyskursywnego uwikłania we współtworzenie nośnych politycznie reprezentacji grup, społeczności i kultur, które antropolodzy przedstawiali zgodnie z wykluczającą, podporządkowującą i reifikującą logiką kolonializmu (Gandhi 2008; Loomba 2011) oraz orientalizacji (Said 2009). Diagnozowany wówczas kryzys reprezentacji dotyczył również ogólniejszego rozpoznania niemożności adekwatnego przedstawiania rzeczywistości w antropologicznych opisach, które skazane są na wybiórczość, metaforyczność oraz wybór określonych konwencji tych opisów, co stawia pod znakiem zapytania kategorię utrwalanej w nich prawdy (Lubaś 2003: 53–58). Rozpoznanie te mają niebagatelne znaczenie, jeśli uświadomimy sobie, jak podkreślała Katarzyna Kaniowska, iż „opis jest zarazem narzędziem, jak i sposobem wyjaśniania” (1999b: 49). James Clifford pisał w tym czasie o wręcz „tektonicznym” przesunięciu w ramach antropologii, podkreślając, iż dokonujące się zmiany gruntownie przeobrażają myślenie o poznaniu (1986: 22). Nie ma w tym miejscu potrzeby, by opisywać przebiegi i reperkusje reorientacji dyscypliny na wyobraźnię literaturoznawczą i literackie konwencje przedstawiania rzeczywistości, co niejednokrotnie stanowiło już przedmiot rozważań rodzimej antropologii (Barański 1999; Brocki 2008; Burszta 1996; Czaja 2004; 2013; Kaniowska 1995; 1999a; 1999b; Lubaś 2003; 2004; Kubica 2013; Kuligowski 2001; 2016). Temat ten podejmowałam w różnych kontekstach w kilku wcześniejszych publikacjach (Majbroda 2011a; 2013; 2014b; 2015; 2016a). Jednak ze względu na główną oś podjętych tu rozważań warto przypomnieć, że wbrew sceptycznym głosom, które przez lata towarzyszyły debatom na temat znaczenia i konsekwencji przypomnianych reorientacji dyscypliny, rozpoznania i postulaty sformułowane w krytycznie zorientowanej antropologii lat 80. i 90. XX w. dotyczyły nie tylko poetyki i polityki tekstów

etnograficznych, lecz także prób przekroczenia swoistego marazmu poznawczego, jaki towarzyszył dyscyplinie po rozpoznaniu i odsłonięciu jej nadużyć w zakresie kreowania reifikujących antropologicznych reprezentacji różnych grup i społeczności.

Co więcej, o czym nie zawsze się pamięta, zwroty te miały istotny wpływ na remodelowanie badań jakościowych, otwierając je na bardziej symetryczne i dialogiczne wymiary sytuacji terenowych (Behar 1994; 1995; Ferraro, Andreatta 2010; Lather, Smithies 1997), choć można by oczywiście wskazać na takie jeszcze przed przypomnianym fermentem intelektualnym (zob. Myerhoff 1978). Zakwestionowanie fundamentów wiedzy kojarzonej z pozytywistycznym (modernistycznym) modelem nauki towarzyszyło krytycznej refleksji na temat epistemologicznych i politycznych aspektów badań terenowych, ale przede wszystkim wiązało się z urefleksyjnieniem zarówno podmiotowego „ja” antropologa, jak i jego doświadczeń w terenie (zob. Buliński, Kairski 2011). Myślenie o badaniu terenowym w kategoriach asymetrycznej relacji badaczy i „ich badanych” ustępowało stopniowo na rzecz partnerstwa, przyjaźni (Rabinow 2010), współpracy (Holmes, Marcus 2008; 2009; Marcus 2007), współdziałania (Geertz 2005; Marcus 2003), współuczestnictwa (Lassiter 1998), a z czasem zażyłości (Herzfeld 2007) budowanych w relacyjnych procesach współdziałania i wymiany doświadczeń antropologów, antropolożek w terenie (Brocki 2011a: 77; 2011b: 47–58). Na kanwie tych krytycznie zorientowanych debat zaczęto wypracowywać nowe sposoby rozwijania antropologicznych praktyk, koncentrując się przy tym nie tylko na wypracowywaniu nowych form antropologicznych reprezentacji, ale przede wszystkim na politycznych i etycznych aspektach antropologicznej *praxis* (zob. Baer 2014). George Marcus i Michael Fischer w przywoływanej już książce *Anthropology as culture critique. An experimental moment in the human science* (1999) określili ten moment w historii dyscypliny mianem eksperymentalnego; podkreślając czas poszukiwania nowej formuły praktykowania dyscypliny w sytuacji wyczerpywania się jej dotychczasowych perspektyw poznawczych i odsłonięcia powiązanych z nimi nadużyć oraz ograniczeń. Cele stawiane wówczas przed dyscypliną skumulowały się w projekcie repatriacji antropologii jako krytyki kulturowej, za której sedno antropodolży

uznali „krytyczną refleksyjność” rozumianą jako „siła etnografii i krytycyzmu etnograficznego leżącego w wadze przywiązywanej do detalu, nieustającym poszanowaniu kontekstu przy okazji czynienia jakiegokolwiek uogólnienia oraz pełnym rozpoznaniu nieusuwalnej dwuznaczności i licznych możliwości interpretacji każdej sytuacji” (Marcus, Fischer 1999: 159). Odwołując się do tradycji fenomenologicznej, hermeneutycznej i Marksowskiej, eksperymentująca z gatunkami swojego piśmiennictwa antropologia miała umożliwić uwzględnienia rozumienia rzeczywistości w kategoriach należących do aktorów społecznych oraz na uznanie tubylczych wykładni tekstów powstających w ramach rdzennych kultur, a także na uświadomienie sobie, że idee kulturowe służą konkretnym celom ekonomicznym i politycznym (Marcus, Fischer 1999: 30).

Eksperymentalny moment w dyscyplinie, biorąc swój początek w rozwijaniu refleksyjnej, uhistorycznionej krytyki kulturowej przerodził się z czasem w antropologiczny projekt mobilizowania badaczek i badaczy do eksperymentowania w procesie poznania, do poszerzania repertuaru praktyk, metod i narzędzi badawczych. Po latach miało się okazać, że postulowany wówczas inwencyjny wymiar rozwijania badawczego i teoriopoznawczego potencjału antropologii będzie miał szansę ujrzeć światło dzienne w kontekście projektu osadzającego poznanie antropologiczne w laboratoryjnym modusie (współ)pracy, co oznaczało rearanżację myślenia o celach i kierunkach dyscyplinowego poznania. Postulowana w latach 90. formuła antropologicznego eksperymentu nabrała bowiem wyrazistości w kontekście coraz popularniejszych badań nad procesem naukowym rozwijanych w ramach etnografii laboratorium praktykowanej przez badaczy takich jak Bruno Latour i Steve Woolgar (1979), K. Knorr-Cetina (1981; 1995; 1999), których rozpoznania zreinterpretowały przestrzeń laboratorium wcześniej rozumianą zwykle w kategoriach neutralnej scenarii i maszynierii pracy naukowej (Latour, Woolgar 1979; Afeltowicz 2011). W naukach społecznych laboratorium kojarzy się nieodzownie z antropologiczną analizą procesu poznania (Arbiszewski, Afeltowicz 2009; Bińczyk, Derra 2014; zob. też Felt, Fouché, Miller, Smith-Doerr 2017), rozwijaną w ramach społecznych studiów nad nauką i technologią (STS), o których pisałam w po-

przednim rozdziale w kontekście badań osadzonych w posthumanizmie. Zwykle badacze i komentatorzy tej dyscypliny wywodzą jej założenia z tradycji mocnego programu socjologii wiedzy Davida Bloora i Barry'ego Barnes'a (zob. Barnes, Bloor 1993), historii wiedzy naukowej Thomasa Kuhna oraz teorii wiedzy naukowej Ludwika Flecka. Andrew Feenberg w swojej krytyce źródeł współczesnych STS podkreśla, iż wcześniejsze badania nad technologią rozwijane w ramach marksizmu, pragmatyzmu oraz fenomenologii Heideggerowskiej zamiast koncentrować się na wzajemnych zależnościach i relacjach nauki, społeczeństwa i technologii, przybierały postać spekulacji, w toku których diagnozowano wiele chorób nowoczesności, tj. upadek ludzkiego autorytetu w społeczeństwie technologicznym, technokrację, tyranie ekspertów, zastępowanie wiedzy informacją naukową, widzianych w kategoriach konsekwencji rewolucji naukowych i technologicznych. „Wśród tych ogromnych obaw zaginęła sama technologia” (Feenberg 2017: 635–636), którą przywracają naukowej refleksji współczesne STS w formule empirycznych studiów przypadku konkretnych technologii. Z kolei np. Kim Fortun rozwijała w ramach postulowanej przez siebie etnografii późnego industrializmu osadzone m.in. w tym nurcie badania wokół katastrofy ekologicznej w indyjskim Bhopalu, o których będzie jeszcze mowa, znacznie jednak przekraczając zakresy klasycznie definiowanego studium przypadku. Jak tłumaczyła antropolożka, zaraz po jej przybyciu do tego miejsca w 1990 r. „natychmiast stało się jasne, że Bhopal nie może być postrzegany jako »studium przypadku«, ograniczona jednostka analizy, łatwo zorganizowana dla celów porównawczych. Wręcz przeciwnie, Bhopal nie wykazał żadnych dowodów na istnienie granic czasu, przestrzeni czy koncepcji. Bhopal, z którym się zetknęłam, był katastrofą, która uwikłała lokalne i globalne, historyczne i przyszłe, ciągłość i dramatyczne zmiany” (Fortun 2001: 1).

Studia nad nauką i technologią korzystają z eklektycznego instrumentarium budowanego w toku zapożyczeń z antropologii, socjologii, filozofii, ekonomii, nauk politycznych czy też *environmental studies*. W kontekście podjętych w tym rozdziale rozważań warto podkreślić, iż istotą wypracowanego w tym nurcie założenia jest uwzględnianie w procesie badawczym jego

wielokontekstowych determinant i uwarunkowań uwzględnianych w porządku epistemicznym, technologicznym oraz społecznym (Jasanoff 2004b). W ramach STS rozwijane są badania, które koncentrują się nie tylko na treściach wiedzy jako takiej, lecz także na infrastrukturze jej powstawania z uwzględnieniem praktyki, maszyn, instrumentarium, technologii, tworzyw oraz relacji, które składają się na proces jej powstawania. Praktyki te są osadzone w życiu społecznym, co pozwala na obserwowanie wpływu, jaki wywiera nauka i technologia na życie konkretnych społeczności oraz to, jak społeczne konteksty warunkują działania i problemy badawcze technonauki (zob. Feenberg 2017; Jasanoff 2004a).

Laboratoryjny modus praktykowania antropologii warto zobaczyć w kontekście antropologii życia laboratoryjnego, które po ponad trzech dekadach badań Latoura odczytywane jest obecnie w kontekście jego nowszych prac, przede wszystkim w ramach teorii aktora-sieci (ANT), ale również w kontekście *An Inquiry into Modes of Existence: An anthropology of the Moderns* (2013), w której badacz pokazuje, iż praktykowanie nauki nie polega na tworzeniu abstrakcyjnych kategorii, ale na rozwijaniu procesu negocjacji między ludźmi a biotycznymi i abiotycznymi nie-ludźmi, którzy posiadają swoją sprawczość, o czym piszę w kontekście antropologicznej *praxis* w dalszych rozdziałach. Recepcja publikacji *Laboratory life. The construction of scientific facts* (Latour, Woolgar 1986), która, dodajmy, powstała w tym samym roku co *Writing Culture*, zainicjowała zmianę perspektywy w naukach społecznych i humanistyce, które stopniowo, choć nie w sposób totalny, zaczęły przenosić uwagę z badanej rzeczywistości na społeczno-kulturowe, technologiczne oraz komunikacyjne uwarunkowania procesu poznania i powstającej w jego toku wiedzy. Pisząc o inicjowaniu wspomnianej perspektywy, mam w pamięci koncepcje Imre Lacatosa, a zwłaszcza Flecka (1986) i Kuhna (2001), które akcentowały społeczny i wspólnotowy wymiar powstawania wiedzy; propozycje Latoura idą jednak dalej, otwierając antropologiczną wyobraźnię na relacyjność, eksperyment, kolektyw, krążącą referencję. W tej części książki interesuje mnie idea laboratorium antropologicznego przede wszystkim rozumiana jako organizacja antropologicznej

praxis. Podzielam przy tym rozpoznanie Aleksandra Kila, Jacka Małczyńskiego i Doroty Wolskiej, według których współczesne laboratorium w naukach humanistycznych to przede wszystkim modus pracy badawczej (2017: 157–174).

*

Wartym osobnej refleksji wątkiem laboratoryjnej pracy, w tym miejscu zaledwie sygnalizowanym, są grantowe projekty badawcze, które ze względu na instytucjonalne ramy prowadzonych badań oraz zasady i źródła ich finansowania stają się dominującą formą akademickiej organizacji pracy (Sztompka, Matuszek 2014). Coraz częściej stosowaną w nich techniką jest metoda projektowa, która została jednak poddana swoistej redefinicji. W swoim źródłowym znaczeniu to jedna ze strategii wykorzystywanych w praktyce edukacyjnej wypracowana w środowisku pragmatystów, m.in. przez Johna Deweya, opisana przez jego ucznia Williama H. Kilpatricka, zakładająca ideę uczenia się rozumianego jako twórcza eksploracja poznawcza ukierunkowana na rozwiązanie problemu (1929). Z założenia projekty badawcze osadzone w ramie tej metody opierają się na kolaboratywnych zasadach współpracy, współmyślenia i współdziałania, ale ze względu na instytucjonalne determinanty i preferowaną infrastrukturę badań, współpraca w grupie nie zawsze zakłada jednak humanistycznie pojętą partycypację i tworzenie lokalnej wspólnoty naukowej opartej na relacjach prosemicznych, długotrwałym współbyciu i zaangażowaniu emocjonalnym (Skórzyńska 2017: 25–32). Coraz częściej organizacja projektowych badań przebiega według zasad wypracowanych z podręcznika z zakresu technik zarządzania zasobami ludzkimi, w których akcentuje się raczej rywalizację, efektywność i sprawne działanie na rzecz rozwoju gospodarki opartej na wiedzy (Majbroda 2018). Metoda projektowa szybko uległa bowiem instrumentalizacji, stanowiąc aktualnie wyraz neoliberalnie skrojonej edukacji jako modus pracy i działania, np. na rzecz rozwoju gospodarczego (Kašćák, Pupala 2011; Olssen 2010).

*

W społecznej świadomości laboratorium funkcjonuje jako miejsce, w którym naukowcy

posługując się modelami o zmodyfikowanej skali, mnożąc błędy w zacisznej przestrzeni wypełnionej różnego rodzaju sprzętami, pozostają w ukryciu przed kontrolującymi oczyma publiczności. Naukowiec może próbować tyle razy, ile sobie życzy i przedstawić swoje wyniki dopiero wtedy, gdy popełnił wszystkie niezbędne błędy, dzięki którym uzyskał „pewność” (Latour 2009a: 188).

Współczesny, dominujący (również systemowo), tryb aktywności akademickich rzadko kiedy stwarza przedstawicielom nauk społecznych oraz humanistyki warunki pracy typowe dla modusu laboratorium. Wielość prób, czas na błędzenie, analizowanie, odrzucanie hipotez, modyfikację wniosków, refleksyjne pozycjonowanie badacza i badaczki w terenie i procesie poznania, a zatem praktykowanie powolnej nauki (*slow science*) (Alleva 2006: 271; Domańska 2017) to w dzisiejszej aktywności akademickiej, mierzalnej różnymi parametryzacjami, prawdziwy przywilej. Jednocześnie poszerzone i zmodyfikowane konceptualnie laboratorium przeżywa obecnie swój renesans, a wiele spośród fundujących tę naukową przestrzeń zasad i założeń znajduje odzwierciedlenie w postaci współczesnych strategii badawczych, o których będzie jeszcze mowa.

Zamykanie antropologicznych praktyk badawczych w figurze laboratorium może wydawać się paradoksem podważającym sam rdzeń dyscypliny. Nie pierwszy to jednak raz, kiedy określone pojęcie pomaga wydobyć i nazwać istotne elementy i właściwości antropologicznego poznania. Dodać przy tym trzeba, że pojęcie laboratorium jako modusu dyscyplinowej *praxis* ma na celu przede wszystkim odsłonięcie wielu działań: materialnych i konceptualnych ruchów, przemieszczeń, trasowań, które składają się na proces badawczy, również *fieldwork*, a ostatecznie na kształt badawczych rozpoznań, koncepcji i pewnej wiedzy, która najczęściej nie powstaje po cichu i nagle, niczym *deus ex machina*. Nie sam teren i obserwacja uczestnicząca są źródłem i gwarantem poznania, to kwestia oczywista, choć pojawiają się, również w polskiej antropologii, koncepcje, które eksponują ucieleśnione, fenomenologicznie ujęte doświadczenie terenowe jako główne źródło poznania, wyciszając przy tym nie tylko całą maszynię uruchamianą w terenie, lecz także konceptualne presupozycje, które w procesie

się poznania są nieuniknione i niezbywalne. Przykładem takiego modelu badawczego jest w pewnej mierze propozycja etnografii przedtekstowej, do której powracam w dalszej części tej książki. Dla znakomitej większości antropologów i antropolożek badania empiryczne oparte na obserwacji uczestniczącej, współbyciu, a nierzadko współdziałaniu z partnerami badań w terenie, w procesie których ważne jest indywidualne i kolektywne doświadczanie terenu, stanowią istotę i niezbywalny element praktykowania antropologii (Buliński, Kairski 2011; Kaczmarek 2016). Badania terenowe stanowią najbardziej wyrazisty rdzeń dyscypliny, który zapewnia jej tożsamość oraz gwarantuje rozpoznawalność praktyk badawczych rozwijanych pod jej szyldem. Od pewnego czasu rozpoznanie to zaczyna się jednak komplikować, a argument tożsamościowy odwołujący się do kategorii terenu traci swoją kardynalność, ze względu na coraz intensywniej rozwijany projekt humanistyki w działaniu oraz program empirycznych badań kulturowych, które w toku zaangażowania badaczek i badaczy eksponują partycypacyjny wymiar przedsięwzięć badawczych, lokując je w empirii, blisko praktyk społecznych (Barker 2005: 469–550; Bauman 2012; Nycz 2017; Skórzyńska 2017; McMillan 2018). Na marginesie warto dopowiedzieć, że w znacznej mierze empiryzacja badań kulturowych stanowiła odpowiedź na obawy związane z fasadowo pojętym zwrotem interpretatywnym i optyką tekstocentryczną, która od przełomu lat 80. i 90. również w tym nurcie funkcjonowała jako wyraźna propozycja poznawcza (zob. Czyżewski 1990; Wyka 1993).

Wydaje się jednak, że ważność terenu, a bywa, że nawet jego fetyszycacja, nie powinna przesłaniać potrzeby krytycznej analizy koncepcji teoretycznych, kategorii analitycznych i idiomów poznania, bez których nawet najbardziej długotrwały, partycypujący w świecie partnerów badań, *fieldwork* mógłby okazać się niewysławialny, nieprzekładalny na język antropologicznego poznania. Wyobrażenia antropologiczne uruchamia się w terenie, ale nie ma tam wszystkich elementów badawczej maszynarii; dopiero ujęcie badań terenowych w kategoriach laboratorium, co nienazwane w ten sposób dzieje się co najmniej od czasów refleksyjnej etnografii Williama Riversa, Bronisława Malinowskiego (Barth 2007) pozwala na świadome, krytyczne i (auto)refleksyjne rozumienie

tego, co w terenie się wydarza, a następnie „robienie” z tego wiedzy. Jak pokazuje choćby pobieżna lektura niektórych publikacji antropologicznych, biorących swój początek w badaniach empirycznych, w wielu z nich dominuje sprawozdawczość z praktyk badawczych i sytuacji terenowych kosztem rozwijania równie ważnej, jak zakładam, refleksji wokół zastosowanych metod, teorii, narzędzi poznania, także autorefleksji na temat usytuowania antropologa/antropolożki w terenie oraz w określonych tradycjach epistemicznych i w porządku aksjologicznym. Rozwijanie krytycznej refleksji antropologicznej wspartej na analizie okoliczności i kontekstów określonych wyborów epistemologicznych i metodologicznych wydaje się szczególnie ważne w procesie wysycania w terenie kategorii analitycznych oraz budowania koncepcji teoretycznych, w czym upatruje się istoty antropologicznie rozumianych badań empirycznych.

W kontekście tej nieusuwalnej korelacji praktyki z teorią warto w tym miejscu przypomnieć jeden z artykułów Zofii Sokolewicz *Badania terenowe jako gwarancja empiryzmu antropologii?* (2016), w którym antropolożka w trybie komentarza do tekstu Łukasza Kaczmarka na temat rozdarcia metodologiczno-tożsamościowego współczesnej antropologii pomiędzy *survey research* i obserwacją uczestniczącą (Kaczmarek 2016: 123–136), zadając pytanie o to, czy badania terenowe są, jak przekonuje antropolog, niezbywalnym i koniecznym gwarantem empiryzmu i powstawania wiedzy antropologicznej, pyta: „Czy jednak uważamy się obecnie za naukę empiryczną z jej kryteriami? Czy jesteśmy w stanie powtórzyć badanie w identycznych warunkach? Czy zgodnie z naszymi wskazówkami może je powtórzyć w celu potwierdzenia dowolny badacz na świecie, tak, jak to jest w naukach eksperymentalnych na świecie?” (Sokolewicz 2016: 140).

Pytania te, stawiane w dyscyplinie co pewien czas, wydają się konsekwencją co najmniej dwóch rozpoznań. Po pierwsze tego, o czym lakonicznie napisał Odo Marguard, zaznaczając, że „najpierw były eksperymentalne nauki przyrodnicze, a potem pojawiły się nauki humanistyczne” (Marguard 1994), które w związku z tym, pełniąc inne funkcje poznawcze, mają odmienne cele i inne tryby poznania; po drugie, przypominają o podnoszonej w antropologii różnicy między empirią nauk ścisłych a empirią w naukach

społecznych i humanistycznych (Kloska 1981; Geertz 2005: 41). Do rozpoznania „o wyjątkowej naturze” empirii w antropologii ponad dekadę temu skłaniała się Kirsten Hastrup, gdy zwracała uwagę na to, iż badania antropologiczne zaświadczenia, że empiria jest osadzona w kontekście społecznym i kulturowym. „Każda teoria jest tworzona w obrębie specyficznego dyskursu perswazyjnego”, co zdaniem Hastrup, stanowi „dystynktywną cechę antropologii opartej na etnografii” (Hastrup 2008). Antropolożka, podążając za rozpoznaniem Johna i Jean Comaroff, autorów książki *Ethnography and the Historical Imagination* (1992), przekonuje badaczy „do osadzania subiektywnego, kulturowo skonfigurowanego działania w społeczeństwie i historii”, wyjaśniając, że „jeżeli przesąd ma skutki społeczne, należy do empirii” (Hastrup 2008: 83). Współcześnie, mówiąc o empirycznym wymiarze antropologii, akcentuje się nie tyle temporalny wymiar praktyk badawczych i partycypujące współuczestnictwo w życiu napotykanym w terenie ludzi, ile przede wszystkim wprawianie badań i świata, do którego badania te się odnoszą, w ruch. (Rabinow 2011; Fortun 2015; Hastrup 2018; Rakowski 2019). Sygnalizowaną w tym miejscu zmianę dobrze oddaje rozpoznanie Ryszarda Nycza na temat różnych praktyk obejmujących teorie w działaniu, których specyfikę autor *Kultury jako czasownika* postrzega w kilku tropach, przekonując, iż:

teoria w działaniu, tak w humanistyce, jak w naukach ścisłych, to: po pierwsze, teoria *in statu nascendi*; po drugie, teoria interweniująca, aktywnie wpływająca na zmianę stanu rzeczy (a przynajmniej dotychczasowej wiedzy o nim); po trzecie, teoria odnajdująca swą tożsamość w działaniu (a nie np. w statycznej i transcendentnej wobec przedmiotu kontemplatywnej obserwacji czy deskrypcji), w procesie próbnej, „indagującej” przedmioty, działalności badawczej; po czwarte, teoria skoncentrowana na określaniu warunków i przebiegu emergencji nowego, procesów innowacyjności (Nycz 2017: 100).

Tak rozumiane teorie w działaniu, których rzeczywiste inkluzyje nie muszą i nierzadko nie obejmują wszystkich wymienionych przez teoretyka kultury znaczeń, od lat łączą się w różnych konfiguracjach z praktykami badawczymi rozwijanymi w ramach antropologii społeczno-kulturowej, nie tylko w osobnym nurcie badań w działaniu (Červinková, Gołębiak 2010), do czego

nie trzeba w tym miejscu nikogo przekonywać. Słowem, empiria badań antropologicznych zasadza się na lokowaniu jej teorii i praktyk badawczych blisko życia społecznego, w jego przebiegach i emanacjach, co stanowi czynnik legitymizujący pochodzącą z tych analiz i interpretacji wiedzę, ale również impuls do jej inwencyjnej zmiany, którą diagnoza Nycza podkreśla i wydobywa. Aktualnie rozwijane w antropologii laboratoryjne praktyki badawcze uzupełniają to rozpoznanie o kategorie współpracy, inwencji, wytwórczości, eksperymentu, przenosząc punkt ciężkości z długotrwałych badań terenowych, uważnej obserwacji uczestniczącej, ze społeczno-kulturowej legitymizacji tego, co empiryczne na proces, można by rzec, laboratoryjnego eksperymentowania z empirią (zob. Estalella, Sánchez Criado 2018; Rappaport 2008).

Znaczenie tego eksperymentu staje się czytelniejsze, gdy uświadomimy sobie, że splecione conceptualnie z empirią słowo „fakt” ma etymologię wywodzącą się z łacińskiego czasownika *facere*, ujawniającą znaczenie tego pojęcia jako „tego, co zostało stworzone”. W przestrzeni laboratorium fakty nie odsłaniają już tylko swojej wyobrażonej społecznie natury (Rabinow 1999), ale stają się, mówiąc za Latourem, fakt y s z a m i, *quasi*-obiektami, które łączą w sobie trudne do rozdzielania obserwacje, interpretacje oraz kategorie, o których genealogiach dawno już się nie pamięta (Latour 2013b: 370–371)⁷. W świetle tych założeń antropologiczne poznanie ujęte w laboratoryjnej ramie uświadamia, że w myśleniu o faktach mamy tendencję do postrzegania ich w kategoriach jednostek, a nie „fabrykacji” (Knorr-Cetina 1981) powstającej w procesie określonej produkcji. Kategoria faktu przeniesiona na grunt etnografii wiedzy zostaje sprowadzona do wytworu laboratoryjnej pro-

⁷ W *Posłowniu do Refleksji na temat badań terenowych w Maroku* Paula Rabinowa Pierre Bourdieu, pisze: „można być zaskoczonym, że (...) trzeba było przypomnieć ludziom, że fakty są wytwarzane, wymyślane, konstruowane, a obserwacje nie są niezależne od teorii i że etnolog i jego informatorzy współpracują przy tworzeniu interpretacji, którą informatorzy proponują etnologowi, kierując się zupełnie szczególną retoryką prezentacji, a «wyjaśnienia», które wymyślają, są funkcją ich wyobrażenia o oczekiwaniach i wymagają prawdziwie teoretycznego wysiłku, implikującego przyjęcie założenia o nadzwyczajnej postawie, wywołanej samą sytuacją dociekania” (Bourdieu 2010).

dukcji, a zatem do konstrukcji powstałej w procesie użycia wielu praktyk antropologicznych. Przyjmując tę perspektywę, uznajemy, że wiedza stanowi efekt relacyjnego procesu swojego powstawania, co – jak zakłada filozofka Knorr-Cetina – sprawia, że będąc wynikiem poznania w procesie, stanowi „konkretny i wykonalny cel działania naukowego”, a nie realizację ideału prawdy, który nigdy nie zostanie w pełni osiągnięty (Knorr-Cetina 1981: 2).

W świetle referowanych rozpoznań prawda i fakt nie są jedynymi „ofiarami laboratorium”; w pracy laboratoryjnej również trudno byłoby bowiem odnaleźć teorie, o których myślimy zwykle w ścisłym powiązaniu z nauką (Brocki 2011a; Lubaś 2011). W logice laboratorium, co podkreśla filozofka, teorie przybierają swoiście „ateoretyczny” charakter, „ukrywając się za częściowymi interpretacjami *tego, co się dzieje* i *co ma miejsce*, przyjmując postać odpowiedzi na pytania *jak to robić, jak to rozumieć?*”. To, co czyni teorie laboratoryjne tak ateoretycznymi, to fakt, że „niemożliwe jest usunięcie z laboratorium manipulacji instrumentalnej” (Knorr-Cetina 1981: 2). Latour uzupełnia to rozpoznanie, podkreślając, że istotnym zadaniem badaczy jest porównywanie własnych i cudzych sfetyzowanych faktów, by pokazać, jak zmienia się ich rozumienie w zależności od sieci poznawczych, w których funkcjonują (Latour 2011). Z rozpoznaniem tymi koresponduje przywoływana już refleksja Sokolewicz, która odpowiadając na pytanie rezonujące w tytule jej tekstu: „Czy badania terenowe są gwarantem empirii w antropologii?”, podkreśla zmiany, jakie dostrzega w antropologicznym poznaniu zarysowanym w szerokiej perspektywie czasowej:

Od czasów Malinowskiego przeżyliśmy zwrot lingwistyczny, literacki, performatywny... zauroczyła niektórych z nas teoria sprawczości i dyskursu... odkryliśmy podmiotowość badanego, znaczenie jednostki... Sformułowaliśmy wiele nowych pytań i do nich dostosowujemy metody, w tym badania terenowe. Nie są one już gwarantem empirycznego charakteru antropologii, ale źródłem poznania, które – z większą pokorą – uznajemy za nie tak pewne, obarczone błędem, formą narracji, naszym subiektywizmem. Interesujemy się bardziej indywidualnym doświadczeniem niż grupą a *representations collectives* mają dla nas bardziej ograniczone znaczenie niż kiedyś, choć z nich nie

rezygnujemy całkiem. Zaczerpnęliśmy wiele z całej humanistyki. Nie jesteśmy już wyróżniani zależnie od tego, jaki badamy „lud” czy „plemię”, Trobriandczyków, Nuerów, Tikopia, Tallensi... kto jest dla nas tym eksperymentalnym Człowiekiem, kluczem do wiedzy o całym gatunku, jak to sobie wyobrażał Malinowski (Sokolewicz 2016: 142).

Przypomniany fragment zwraca uwagę na konieczność rozważenia poszerzonej wizji tego, w jaki sposób mogą przebiegać procesy powstawania wiedzy naukowej. Pojawia się w nim również poetyka praktyk typowych dla działalności na nowo pojętego laboratorium, w którym sposoby poznania „eksperymentalnego człowieka” mogą zawodzić i być obciążone błędem, co skłania antropologów i antropolożki do uważnej analizy nie tego, jaka jest rzeczywistość, ale tego, jak powstają jej rozumienia, obrazy, reprezentacje; słowem – jak jest współtworzona i praktykowana oddolnie przez konkretnych ludzi i konkretne społeczności w wielu kontekstach. Ponadto celem poznania antropologicznego nie jest już wyłącznie wiedza na temat rzeczywistości, lecz także analiza procesów, idiomów, kategorii analitycznych, których sploty i relacyjne zależności sprawiają, że przybiera określone kształty, którym przypisuje się pewne znaczenia. Laboratoryjne myślenie stanowi dla antropologii szansę na rozumienie i odsłanianie nie tyle tego „jakiś coś jest”, ile tego „dlaczego takie jest”, „jak jest zrobione” (Knorr-Cetina 1981). Wspomniana zmiana w myśleniu o poznaniu i wiedzy antropologicznej jest uchwytana w zestawieniu dwóch różnych, prawdopodobnie najbardziej rozpoznawalnych, wyrazistych modeli laboratorium, które funkcjonują w przestrzeni antropologii.

- Laboratoire d'Anthropologie Social (LAS)

W historii powojennej antropologii kulturowej bodaj najbardziej znane laboratorium to Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS) założone w 1960 r. przez Claude'a Lévi-Straussa w Paryżu, które najpierw miało swoją siedzibę w Musée Guimet, a następnie w paryskim Collège de France, gdzie funkcjonuje do dzisiaj. Podstawowym powodem, dla którego ojciec antropologii strukturalistycznej zdecydował się na założenie tej instytucji, była chęć

organizacji praktyk etnograficznych na wzór badań w naukach eksperymentalnych, co wpisywało się bardzo wyraźnie w założenia antropologii strukturalnej i projekt jej unaukowania (zob. Majbroda 2011c). Jak czytamy w publikacji powstałej w 50. rocznicę funkcjonowania tej instytucji:

Od początku istnienia LAS był „uniwersalnym” ośrodkiem badawczym, otwartym na wszystkie horyzonty geograficzne, wszystkie kultury i wszystkie rodzaje pytań. Ta instytucja, którą Claude Lévi-Strauss wyraźnie nazwał „laboratorium”, powstała, aby pokazać, jak ważne jest, byśmy traktowali ją na równi z tymi, które istniały w naukach eksperymentalnych. Podobnie jak ci naukowcy, którzy używają drogich instrumentów eksperymentalnych, etnologzy potrzebują dużego budżetu na finansowanie swoich „terenów”, które są warte eksperymentowania w tej dyscyplinie, i podobnie jak oni muszą mieć dostęp do indywidualnych i zbiorowych miejsc pracy, w tym narzędzi technicznych i dydaktycznych, aby rozwijać i eksploatować swoje materiały terenowe w najlepszych warunkach (Zonabend 2010: 4).

W świetle przytoczonych słów, w zamyśle Lévi-Straussa laboratorium miało stanowić instytucjonalną formę organizacji dyscyplinowej pracy, co postrzegano jako gwarancję zbliżenia metod antropologicznych do praktyk badawczych typowych dla nauk eksperymentalnych. W laboratorium odbywały się osławione seminaria Lévi-Straussa; ich uczestnicy brali udział w badaniach terenowych, „które miały stanowić ekwiwalent – jak pisze jedna z ich uczestniczek – eksperymentów przeprowadzanych przez przyrodników” (Kil, Małczyński, Wolska 2017: 163). Do dzisiaj rozpoznawalną marką tego miejsca jest czasopismo „L’Homme”, na łamach którego przez lata jego funkcjonowania opublikowano wiele koncepcji istotnych nie tylko dla antropologii, lecz także dla nauk społecznych i humanistycznych. Niektóre z nich miały siłę rewolucji i inicjowały ważne zmiany w poznanii i praktykach badawczych antropologii. Philippe Descola, który kierował Laboratorium do 2013 r., zainicjował wydawanie „Cahiers d’anthropologie sociale”; w środowisku znane jest także czasopismo „Études rurales” redagowane przez członków tej instytucji. Z czasem dynamika tych badań osadzona w teorii strukturalistycznej i formalnych zasadach klasyfikacji oraz porównywania danych empirycznych została wyczerpa-

na i ustąpiła miejsca bardziej eklektycznemu pejzażowi praktykowania teorii, charakteryzującemu się inspirującymi zapożyczeniami z nauk kognitywnych, lingwistyki, metody historycznej, filozofii języka, historii sztuki, psychoanalizy, ekologii, *environmental studies*. Mówiąc słowami Descola: „Naukowcy z Laboratorium antropologii społecznej zdecydowanie zaangażowali się w tę rolę pośredników między sąsiednimi dyscyplinami, przekonani, że, jak powiedział Mauss, zawsze dokonuje się postęp w tej niewiedzy, która znajduje się na pograniczu nauki” (Descola 2010: 45). Wspólne osie tematyczne i zagadnienia badawcze uspołniają rdzeń instytucji, której funkcjonowanie zakłada jednak przede wszystkim praktykę empiryczną i wyprowadzanie z niej antropologicznej wiedzy. Inicjatywy badawcze są podejmowane w ramach Laboratorium w relacyjnej triadzie pojmowanej zgodnie z tradycją myśli Lévi-Straussa (2010), łącząc:

etnografię jako pozyskiwanie danych poprzez bezpośrednią obserwację wspólnoty opisanej przez konwencję monograficzną jako całość; etnologię jako uogólniający wysiłek syntezy obejmujący zbiór wspólnot, co do których zakłada się, że mają pokrewieństwa albo w skali obszaru kulturowego, albo w ramach systemu praktyk, albo też w skali instytucjonalnego układu lub w skali dynamiki ewolucyjnej; a także antropologię samą w sobie, jako studium formalnych właściwości życia społecznego jako takiego w ogóle (Descola 2010: 46).

Jak podkreśla antropolog, próba połączenia tych trzech podejść (etnografii, etnologii, antropologii) stanowi wyzwanie zarówno dla dyscypliny, jak i dla tych, którzy ją praktykują. Perspektywa ta wymaga bowiem „doskonałości w opisie i interpretacji etnograficznej”, ciągłej pracy naukowej polegającej na porównywaniu zjawisk kultur oraz odwagi w formułowaniu hipotez, które mogą podkreślać tę czy inną powracającą regularność w organizowaniu systemów relacji między klasami przedmiotów lub związków. W każdym razie jest to pogląd członków LAS (Descola 2010: 46). Wizja laboratorium antropologicznego kontynuowana przez współpracowników Lévi-Straussa pokazuje wyraźnie, że mimo dominującego dziś w antropologii przekonania o wyjątkowości konkretnych badań i niemożności ich powtórzenia w takich samym warunkach, „generalistyczne” myślenie antropologa wyzna-

cza kierunki tych laboratoryjnych poszukiwań. Tak pomyślana instytucja spaja do dzisiaj działania badaczy prowadzących obserwacje w różnych częściach świata, gdyż – jak podkreśla Descola – dla Laboratorium „bardzo ważne jest, aby wszystkie kontynenty i wszystkie typy zbiorowisk miały swoich specjalistów” (Descola 2010: 47). Antropolodzy i antropolożki współtworzący LAS, prowadzą swoje badania w Afryce i na Bliskim Wschodzie, w obu Amerykach i Oceanii; Europa jest mniej eksplorowana, podobnie jak Azja. Lévi-Strauss powiedział, że woli „puste tropiki” od „zatłoczonych tropików” i, jak przekonuje jego uczeń Descola, jest to jeden z wielu powodów, które doprowadziły go do wykluczenia wielkich cywilizacji Wschodu z zakresu badań LAS⁸. Laboratorium jako instytucja z określonymi tradycjami badawczymi wytwarza swoistą atmosferę pracy, w której mieści się czas na analizę, refleksję oraz wymianę doświadczeń. Podążając tropem ontologicznych i epistemologicznych założeń antropologii strukturalnej, można by wnioskować, że celem tego przedsięwzięcia było stworzenie modelowych zasad nieustannego porównywania danych terenowych i wyprowadzania z nich prawidłowości o charakterze uniwersalnym. Descola w swoich rozważaniach na temat aktualnych badań realizowanych w ramach laboratorium wskazuje na wyraźne luki w zakresie studiów miejskich oraz niłą obecność analiz z zakresu antropologii nauki i techniki; jednocześnie postrzega te braki jako „szkodliwe dla instytucji, którą definiuje zdolność do tworzenia uogólnień porównawczych we wszystkich aspektach współczesnego świata” zwłaszcza w sytuacji, gdy – jak dodaje – „ponad połowa ludności świata żyje obecnie w miastach oraz w kontekście przemysłowym i postindustrialnym” (Descola 2010: 47). Warto zaznaczyć, że zakres badań realizowanych w paryskim laboratorium stale się poszerza; od 2012 r. funkcjonuje w nim katedra *Anthropologie de la nature* rozwijająca nurt antropologii natury, której kierownikiem jest Descola, o czym wspominałam w poprzednim rozdziale. W ramach laboratorium funkcjonuje również, słabo jeszcze rozpoznana –

⁸ Zdaniem Descoli, antropolog równie dobrze mógłby stać się ekspertem w dziedzinie Japonii – swego czasu wyraził nawet ubolewanie, że okoliczności zadecydowały inaczej, zatem wspomniane wykluczenie „jest bardziej przypadkowe niż strukturalne” (Descola 2010: 47).

zwłaszcza w rodzimej dyscyplinie – antropologia percepcji (zob. Pereira da Rosa, Lapointe 2015) rozwijana m.in. przez urodzoną w Warszawie antropolożkę Barbarę Glowczewski (2004; 2005), która kieruje w LAS zakładem *Anthropologie de la perception*.

- Laboratorium Antropologii Współczesności

Niepokorna natura nauk eksperymentalnych zachęca do tego, by postrzegać laboratorium jako modus praktyk, które przekraczają tradycyjnie rozumiane badania terenowe, otwierając antropologię na nowe perspektywy i techniki prowadzenia badań oraz nowe sposoby artykulacji antropologicznej wiedzy. W takiej perspektywie punkt ciężkości z systematycznych badań porównawczych przesuwają się na kolaboratywne praktyki, które rozwijają się w procesie poznania poprzez eksperyment i inwencję. Mając w pamięci funkcjonujący w socjologii wiedzy podział stylów badawczych na arystokratyczne i rzemieślnicze (Rabinow 2006; Sojak 2014), można by powiedzieć, że przestrzeń laboratorium to nie tylko miejsce splatania spójnych, porównywalnych całości, by podnieść ich oporność względem kolejnych redefinicji (Sojak 2014: 107), lecz także „przestrzeń praktyk rzemieślniczych”, które wychodzą od elementów definiowanych jako trwałe i odporne”, starając się drogą translacji, redefinicji i rearanżacji doprowadzić do złagodzenia oporu świata (Sojak 2014: 107). Jak zatem wyglądałoby laboratorium antropologiczne, które nie próbowałoby naśladować modelu pozytywistycznego i generatywistycznego (strukturalistycznego), nie rezygnując przy tym z rozwijania profesjonalnej, systematycznej wiedzy? Aktualna postać takiego laboratorium antropologicznego kojarzy się nieodzownie z Laboratorium Antropologii Współczesności, założonym w 2006 r. przez Paula Rabinowa, Stephena Colliera i Andrew Lakoffa, którzy przedstawili swoją ideę utworzenia takiej przestrzeni w niezwykle instruktywnym tekście *What is laboratory in the human sciences?* (2006). Istotnym uzupełnieniem tej publikacji jest bardziej osobisty i autorefleksyjny tekst Rabinowa *Steps toward an anthropological laboratory* (2006), który pokazuje epistemiczne i osobiste przyczyny, które złożyły się na powstanie idei antropologicznego laboratorium.

2. Przekroczyć poznające „ja” – współpraca, współmyślenie, współdziałanie

Wyjaśniając genezę powstania idei laboratorium, Collier, Lakoff i Rabinow jako podstawową motywację do realizacji tego przedsięwzięcia wskazują podzielaną przez nich krytykę jednego z dominujących w naukach humanistycznych modelu produkcji wiedzy, który opiera się na micie „projektu indywidualnego” i powiązanej z nim pracy intelektualnej (2006: 1). Model ten, jak wyjaśniają badacze, „zakłada, że interpretacyjna i autorska wirtuozeria jest podstawą dobrej pracy”. W najlepszym wypadku może to, jak wnioskują, oznaczać prawdziwie innowacyjne i oryginalne podejście do nauki. W najgorszym zaś owocuje wieloma praktykami i ich efektami, tj. warsztatami, referatami konferencyjnymi oraz monografiami, których żywołem jest „indywidualny performance” nieuwzględniający przestrzeni, która sprzyjałaby dyskusjom na temat kluczowych problemów w określonej dziedzinie oraz sposobów ich rozumienia i rozwiązywania.

Rabinow podkreślał przy tym wyraźnie, że koniecznym krokiem w procesie unaukowienia antropologii jest „wynalezienie praktyk produkcji, rozpowszechniania i krytyki wiedzy, które zdecydowanie odrzucają symboliczny kapitalizm napędzany przez indywidualizm, tak rozpowszechniony w świecie akademickim przesiąkniętym swoją własną formą kapitalizmu konsumpcyjnego” (Rabinow 2006: 2). Zamysł laboratoryjnej współpracy funkcjonuje w tej propozycji jako modus poznania wsparty na dychotomicznym modelu: innowacyjność *versus* eksperyment. Ważną cechą praktyk rozwijanych w negowanym modelu projektu indywidualnego jest „innowacyjność”, którą autorzy dostrzegają w opisie zjawisk, na poziomie tworzonych koncepcji teoretycznych oraz w formie powstających tekstów antropologicznych. Innowacyjność przybiera w rozważaniach antropologów kształt określonej konwencji opisu oraz postawy badawczej, która lokowana jest w nurcie modernistycznej awangardy artystycznej, ma bowiem na celu zakwestionowanie lub oderwanie się od istniejących norm (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 5). Idea antropologicznego laboratorium kształtowała się zatem w procesie wyraźnego negowania nie tyle rzeczywistych stylów praktykowania antropologii po

zwrocie interpretatywnym, a przede wszystkim tekstualnym, ile w trybie krytycznego odniesienia się antropologów do uproszczonej, a tym samym nietrudnej do zanegowania, wersji antropologii ujętej w procesie literaturyzacji, co stanowi rozpoznawalną taktykę wielu nurtów badawczych usiłujących legitymizować swoje założenia w retorycznym odróżnieniu się od negowanych propozycji epistemologicznych i metodologicznych. Jak pisał Stanisław Lem, gracz zawsze tworzy sobie model swego przeciwnika i to razem z modelem jego sytuacji (1987: 370). Na gruncie antropologii pojęcia takie jak: „tekst”, „literatura”, „fikcja”, „narracja”, „gatunek” funkcjonują nierzadko w mało zniuansowanej, można by rzec, słownikowej formie, która jest wystarczająca, jeśli chce się budować najprostsze analogie. Collier, Lakoff i Rabinow odnoszą się w trybie negacji do uproszczonej recepcji wspomnianych zwrotów, w której opis kultury sprowadzono do tekstu literackiego, co wiązało się z ferowaniem poznania antropologicznego widzianego w kategoriach czytania, interpretacji i translacji (2006: 4; zob. Brocki 2008); antropolog został mianowany autorem, a nawet pisarzem (zob. Hastrup 1992: 116), etnografia ujawniła swoje zdolności „światotwórcze”, a różnica między piśmiennictwem etnograficznym a beletrystyką okazała się dla niektórych badaczy iluzoryczna (zob. Burszta, Piątkowski 1994; Burszta 1996; Kuligowski 2001). Tymczasem, jak przekonywałam już w innych miejscach (zob. Majbroda 2011a; 2016a), figura czytania kultury wiązała się również z negocjowaniem znaczeń pojęć i kategorii funkcjonujących w dyscyplinie. Konwersacja i dialogiczność, o którą upominał się np. Clifford Geertz dawała sposobność oceny, legitymizacji bądź odrzucenia interpretacji uznanej za błędną. Dużym uproszczeniem byłoby więc stwierdzenie, że podejście interpretatywne uprzywilejowuje „odczytywanie” kultury w myśl postmodernistycznej zasady *anything goes* i jest wyrazem narcystycznych skłonności pracującego w pojedynkę badacza. Głównym grzechem wszelkich interpretacji – powiada Geertz – jest samouprawomocnianie lub uprawomocnianie „dzięki rozwiniętemu rzekomo uwrażliwieniu osoby ją prezentującej” (2005: 17). Tym samym antropolog nie zachęcał badaczy do wynurzeń na temat „samego siebie” w kontekście zjawisk kulturowych. Metafora kultury jako tekstu, czytania jako trybu poznania i interpretacji jako

aktu tworzenia znaczenia wywiedziona z pism Geertza nabrała radykalniejszych kształtów pod wpływem wielokontekstowego jej omówienia w publikacji *Writing Culture* (1986), gdzie koncept tekstualizacji rzeczywistości kulturowej, ale także etnografii jako formy pisarstwa wybrzmiał bardzo wyraźnie. Jak czytamy we wstępie do wydanej dekadę później książki *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (1997): „publikacja *Writing Culture* była postrzegana jak coś w rodzaju punktu zwrotnego w antropologicznym myśleniu. Uwyraźniła i zareagowała pozytywnie na kryzys w antropologii, który był zarazem epistemologiczny i polityczny. (...) Odrzucając tradycyjną autorytatywność, realność i obiektywistyczny styl, zwróciła nas ku myśleniu o antropologii samej w sobie jako instytucjonalnie, historycznie i politycznie usytuowanego rodzaju pisania” (James, Hockey, Davidson 1997). Krytyczny rozrachunek z postulatami sformułowanymi w odpowiedzi na kryzys reprezentacji w dyscyplinie przyniosła również kolejna publikacja nawiązująca do dziedzictwa ruchu *writing culture* zatytułowana *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices* (2010), w której pojawia się refleksja Christophe’a Heintza, który podkreśla, że kierunki analizy podjęte w antropologii lat 80. i 90. XX w. były przydatne do zakwestionowania „zbyt ufnego pozytywizmu”, jednak wzmożona autorefleksyjność antropologów i debata na temat antropologicznej reprezentacji wydają się obecnie raczej jałowe; nie sprawiły bowiem, że dyscyplina lepiej radzi sobie ze społeczno-kulturowymi problemami świata” (Heintz 2010: 139).

W tę stronę zmierza również argumentacja, która znalazła się u podstaw projektu Laboratorium Antropologii Współczesności. Akt innowacyjności został w tej dyskusji skorelowany z indywidualnym doświadczeniem twórczym; w konsekwencji źródło jego motywacji i uprawomocnienia określono jako „głęboko osobiste”, a tym samym niezdolne do tworzenia uogólniających modeli wyjaśniania zjawisk (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 3). Antropologia praktykowana po zwrocie interpretatywnym i tekstualnym/literackim ulokowana w przestrzeni laboratorium ujawnia swoje słabe punkty, spośród których najważniejsze to indywidualizm, artystyczny modus pracy, innowacyjność dostrzegana głównie

na poziomie eksperymentu z gatunkami i stylami piśmiennictwa antropologicznego. Błędem kardynalnym tak praktykowanej antropologii miałyby być niezdolność do tworzenia warunków uprawiania „prawdziwej” wiedzy, a zatem takiej, która posiada spójny słownik pojęć, terminów i kategorii, rozpoznawalne metody badawcze i strategie sprawdzenia (falsyfikacji) prawdziwości antropologicznej wiedzy (zob. Brocki 2011; Kaniowska 2004; 2009). W przeciwieństwie do innowacji postulowany eksperyment nie odnosi się do eksperymentowania tekstowego. Pojęcie to odwołuje się w referowanej koncepcji przede wszystkim do „eksperymentu kontrolowanego”, który, w zamyśle autorów może prowadzić do krytycznego skorygowania istniejących koncepcji i twierdzeń (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 6). Zatem siły antropologicznego poznania i sposobu jego legitymizacji upatruje się w określonym modusie pracy. Warto przypomnieć, że we wspomnianej już książce *Anthropology as Cultural Critique* Marcus i Fischer podkreślali, iż wielkie teorie muszą zostać zastąpione przez oryginalne projekty badawcze, które są wyrazem poszukiwania przez antropologów indywidualnych stylów badawczych, które w znaczny sposób modyfikują analizy społeczne. W myśl autorów w sytuacji, gdy nie funkcjonują powszechne kryteria oceny i legitymizacji wiedzy, każdy indywidualny projekt badawczy jest potencjalnym eksperymentem intelektualnym podejmującym dialog z zastaną epistemologią i metodologią, co antropolodzy uznali za wyrazistą zmianę w dyscyplinie przełomu lat 80. i 90. XX w. (Marcus, Fischer 1999: IX).

Tymczasem w trybie uszczegółowienia negacji, które złożyły się na ideę powstania laboratorium antropologicznego oraz związaną z nim formę współpracy Collier, Lakoff i Rabinow krytycznie odnoszą się do sytuacji diagnozowanej przez Marcusa i Fischera podkreślając, iż poważnym niedostatkim w antropologii jest nieistnienie jasno określonych zasad i norm, które regulowałyby proces badawczy i powstające w nim „wiedze” (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 1). Współtworzone przez nich laboratorium miało być zatem, na wzór Latourowskiego, istotnym kontekstem, w którym można by w sposób wyraźny i krytyczny poddać analizie różne aspekty współdziałania i współpracy stanowiące o istocie wiedzy laboratoryjnej. Ponadto Rabinow podkreślał, że praca laboratoryj-

na powinna być „rygorystyczna, zaangażowana, spersonalizowana i sprzyjająca innowacyjnym formom współpracy” (Rabinow 2006: 4). Nie rezygnując zupełnie z modelu pracy indywidualnej, badacze stawiali sobie za cel zbadanie modelu produkcji akademickiej, który „uwzględniałby centralną rolę i tworzył przestrzeń organizacyjną dla poważnej pracy zespołowej” (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 3). Współpracę postrzegali przy tym na trzy sposoby powiązane z określonymi rodzajami praktyk: po pierwsze, jako wspólne tworzenie artykułów i prowadzenie badań, po drugie, jako pracę konceptualną polegającą na zbiorowej refleksji nad praktykami badawczymi i powstającą w ich efekcie wiedzą, po trzecie, jako wypracowywanie wspólnych standardów ich oceny (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 3). W czasie, kiedy powstawały przypomniane tu postulaty, laboratorium miało swoją siedzibę instytucjonalną w Molecular Sciences Institute w Berkeley, w Kalifornii, ale współpraca badaczy połączyła ze sobą Nowy Jork i San Diego, w których rozpoczęto empiryczne badania dotyczące m.in. systemu bezpieczeństwa, szczepień, biologii syntetycznej i techniki zarządzania ryzykiem (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 3). Istotnym aspektem laboratoryjnych dociekań stało się zagadnienie „metody” w antropologii, która dotąd, jak przekonywali, sprowadzała się do sposobów „specyficznej techniki gromadzenia danych, czyli etnografii”, podczas gdy od pewnego czasu zaczęto dostrzegać potrzebę rozpoczęcia dyskusji na temat norm tworzenia wiedzy w dyscyplinie oraz wspólnych problemów i koncepcji, które wymagały namysłu i krytycznej analizy (zob. Brocki 2008).

Rozmowy antropologów przybrały w związku z tym formę „prób określenia znaczeń i sposobów wykorzystania określonych narzędzi konceptualnych do opisu obiektów badawczych, np. terminów takich jak *aparatura*, *asamblaż* i *normatywność*” (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 4). Innymi słowy, wedle relacjonowanego przedsięwzięcia laboratoryjnego, istotnym wyzwaniem stało się przesunięcie „metodologicznych” rozważań w antropologii poza dyskusję o tradycyjnie pojętej etnografii (zob. Rabinow 2006; Rabinow i inni 2008: 48–50). W praktyce postulat ten przełożył się na inicjowanie w środowisku antropologicznym dyskusji o koncepcjach, które mogłyby łączyć pozornie różne projekty antropologiczne poprzez wskazywanie na ich wspólne problemy. W ra-

mach tak zakreślonych działań jako przykład transdyscyplinowej współpracy została pomyślana publikacja *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems* (2004), o której będzie jeszcze mowa w tej książce, współredagowana przez Colliera i antropolożkę Aihwę Ong. Tom łączył teksty przedstawicieli różnych dyscyplin: antropologii, socjologii, geografii, nauk politycznych, a jego celem była wymiana myśli między osobami zainteresowanymi tematyką globalności powstająca na styku technologii, polityki i etyki; znalazł się w nim również tekst Lakoffa i Colliera *On Regimes of Living* (2004: 22–39) oraz artykuł Rabinowa *Midst Anthropology's Problems* (2004: 40–54). Przedsięwzięciu towarzyszyła nadzieja badaczy na „wygenerowanie bardziej trwałej rozmowy o porównywalnych wynikach i wspólnych koncepcjach oraz stworzenie kontekstu, w którym mogłaby się rozwinąć bardziej merytoryczna rozmowa wśród naukowców posiadających wiedzę na temat powiązanych zagadnień” (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 5). Tymczasem okazało się, że publikacja *Global Assemblages* ostatecznie jednak spełniała funkcję podobną do tej, jaką pełni większość tomów zbiorowych w antropologii – oferowała narzędzia zaczerpnięte z tekstów podobnie myślących naukowców, którzy przedstawiali w swoich artykułach w retrospektywnym trybie to, czym dotychczas zajmowali się w swojej praktyce badawczej. Trudno byłoby zatem postrzegać tę publikację w kategoriach laboratoryjnej współpracy w sytuacji, gdy jej modus wynika raczej z pracy zbiorowej (*collective*) aniżeli zebranej (*collected*) (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 5).

Proces ten miałyby być bowiem skoncentrowany na powstawaniu konkretnych koncepcji, technologii i eksperymentów, a nie rozważaniach o ogólnej teorii metody naukowej; przede wszystkim miałyby wskazywać na historyczne i materialne warunki wytwarzania wiedzy, a nie powstawanie uniwersalnej prawdy; raczej na różnorodność praktyk i wyników badań aniżeli na ich jednorodność. Zdaniem Rabinowa, wymaga to przede wszystkim „powtarzalnych eksperymentów i uczenia się na zasadzie współpracy”, która oznacza „wynajdywanie nowych form działania, które zapewniają redystrybucję indywidualnego i zbiorowego wysiłku” (Rabinow 2006: 4). Badacz nawiązuje w swym projekcie do tra-

dycji wczesnomodernistycznych eksperymentów XX w., których celem była próba przekroczenia postaci naukowca-artysty jako genialnego lub samotnego twórcy i znalezienie sposobów pracy, które łączyłyby w sobie rzemieślniczy i przemysłowy tryb działania, postrzegając je jako wzorce, z których można czerpać, profilując laboratorium antropologiczne.

Otwarcie laboratorium na rzeczywistą współpracę i twórczą wymianę poglądów miało nastąpić za sprawą zbiegu dwóch okoliczności. Tobias Rees, który pracował z Rabinowem nad *Anthropos Today* (2003) zaproponował inspirującą wizję wspólnoty antropologicznej na wzór niemieckiej grupy Hansa Blumenberga, która spotykała się okresowo, by prowadzić swego rodzaju „symposium filozoficzne”, podczas którego myśliciele angażowali się w otwartą i przyjacielską wymianę poglądów (*open and convivial exchange*) (Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 4). Drugim bodźcem do powstania laboratorium było zwrócenie się do Rabinowa Rogera Brenta, biologa molekularnego i kierownika Molecular Sciences Institute, z wieloma wyzwaniami, które przyjęły formę pytań o to, co nauki humanistyczne miały do powiedzenia na temat bezpieczeństwa biologicznego (*biosecurity*) i ochrony biologicznej (*biodefense*) oraz jaki wkład antropologia wniosła do nieakademickiego świata od czasów Ruth Benedict. Rabinow podjął to wyzwanie, zapraszając do dyskusji o formach współpracy Colliera i Lakoffa. Według rozpoznań antropologów, zaproponowany temat – bezpieczeństwo biologiczne i szerzej, nowa problematyka z zakresu bezpieczeństwa – był złożony i heterogeniczny, dodatkowo, pole to nie podlegało dotychczas antropologicznym rozważaniom, nie było też eksplorowane w obszarach krytycznej teorii społecznej, z której antropologowie obficie czerpią, a zatem nie istniały jeszcze antropologiczne koncepcyjne narzędzia rozumienia tych zagadnień. Po zainteresowaniu się problematyką bezpieczeństwa biologicznego Rabinow postrzegał laboratorium jako miejsce hybrydowe, które czerpie z zasobów uniwersytetu, ale jednocześnie znacznie przekracza modus pracy dyscyplin społecznych i humanistycznych, które „są zasadniczo dyscyplinami z XIX wieku” poprzez współpracę z przedstawicielami nauk biologicznych oraz organizacjami zewnętrznymi funkcjonującymi w ramach infrastruktury przemysłu z wykorzystaniem nowych technologii.

Węług koncepcji Rabinowa, laboratoryjna, oparta na współpracy organizacja prowadzenia badań może stanowić odpowiedź na potrzebę eksperymentu w antropologii w sytuacji, gdy w przestrzeni uniwersytetu rośnie stale „zapotrzebowanie na wiedzę, która ma być instrumentalna i terapeutyczna” (2006: 4).

Rozwijanie idei laboratorium wiązało się zatem z dostrzeganą przez antropologów koniecznością reorganizacji i unaukowania praktyk antropologicznych, ale również ze zmianą ich głównego celu. Antropologiczna uwaga skupiła się przy tym, można by powiedzieć za Niklasem Luhmannem, na obserwacji systemu-rzeczywistości. Zainteresowanie Rabinowa koncepcjami niemieckiego socjologa, który stworzył teorię społeczeństwa, wychodząc od konstruktywizmu i teorii systemów w znaczeniu Talcotta Parsonsa (2009), widoczne jest w różnych wypowiedziach i publikacjach antropologa, mimo że nie zawsze wprost powołuje się na Luhmannowskie rozpoznania. W rozmowie z Marcusem utrwalonej w *Design for An Anthropology of The Contemporary* (Rabinow i inni 2008), w bezpośrednim nawiązaniu do twórcy teorii systemów, Rabinow przedstawia swoje rozumienie praktykowania antropologii aktualnego, której zadaniem – jak przekonuje, powołując się na rozpoznania Luhmanna – jest przede wszystkim określanie kluczowych punktów dyskursów i dyskusji, a nie wytworzenie wiedzy (Rabinow i inni 2008: 56). Podążając tropem myśli Luhmanna na temat przyszłości, antropolog w jednym ze swoich wystąpień konferencyjnych zatytułowanym *Assembling Ethics in an Ecology of Ignorance* (Rabinow 2004b) przedstawia swoje stanowisko w sprawie wyzwań stawianych antropologii aktualnego, pytając: jak wygląda przyszłość?, czym jest jej modalność? i jak analityk społeczny powinien obserwować ten proces? Streszczając stanowisko Luhmanna, antropolog odpowiada: „Przyszłość jawi się jako warunkowy zestaw możliwości, co do których wymagane są decyzje. Decyzje są wymagane, ponieważ przyszłość jawi się jako coś, w czym musimy coś zrobić (pamiętając, że niedziałanie jest działaniem, a niewybranie jest wyborem)” (Rabinow 2004a). Odwołując się do teorii systemów Luhmanna, antropolog przyjmuje jedno z jej kluczowych założeń – mianowicie przekonanie o konieczności „obserwacji tego, jak obserwatorzy obserwują”, która umożliwiła badaczowi zmianę ognisko-

wej z usiłowań poznania i wyjaśnienia rzeczywistości na proces poznania, towarzyszące mu praktyki oraz konceptualne formuły. Nasuwa się w tym miejscu refleksja, że jest to zgoła inne stanowisko od tego, które Rabinow zajmował wcześniej, podkreślając, iż antropolog w terenie nie może prowadzić swoich badań z pozycji zewnętrznego obserwatora, którego cechuje zdystansowanie do przedmiotu podejmowanej analizy, co prowadziło go do wniosku o potrzebie emocjonalnego angażowania się w życie społeczne badanej społeczności (Rabinow 1996: 19). Wraz z rozwijaniem koncepcji laboratorium antropolog przeniósł swoją uwagę z badań konkretnych zjawisk społeczno-kulturowych na tryby rozwijania wiedzy o rzeczywistości i konceptualne kategorie, które pozwalają na jej komunikowanie oraz sposoby jej uprawomocnienia. Niezmienne pozostało myślenie antropologa o wiedzy w kategoriach historycznie, społecznie i kulturowo osadzonego wytworu procesu poznania (Rabinow 1996: 17–18).

W uzasadnionej w tym miejscu dygresji przypomnijmy, że według teorii systemów Luhmanna osadzonej w tzw. operacyjnym konstruktywizmie „każde poznanie musi zostać wypracowane na podstawie rozróżnienia samoreferencji i referencji obcej, co oznacza, że każde poznanie (a tym samym każda realność) jest konstrukcją. Ponieważ rozróżnienie samoreferencji i referencji obcej nie może istnieć w środowisku systemu (czyż byłoby w tym wypadku „samo” a czym „obce”?), lecz tylko w samym systemie (Luhmann 1996: 17, za: M. Fleischer 2005: 11). Według konstruktywisty, pierwotna realność nie leży w świecie zewnętrznym, lecz w samych operacjach kognitywnych, które są możliwe poprzez tworzenie samoreprodukującego się systemu oraz dzięki temu, że system ten może obserwować tylko wtedy, gdy rozróżnia samoreferencję i referencję obcą (Luhmann 2007). Teza operatywnego konstruktywizmu nie prowadzi jednak do „utruty świata” i nie neguje istnienia środowiska, gdyż w przeciwnym razie pojęcie granicy systemu nie miałyby sensu (Fleischer 2005: 11). Świat istnieje w tej koncepcji na zasadzie fenomenologicznego horyzontu, jako coś, co jest nieosiągalne. Jedyna droga dostępu do rzeczywistości, to konstruowanie realności – a zatem wewnętrznego korelatu operacji systemu, która nie jest właściwością przysługującą przedmiotom poznania. Realność wytwarzana jest, jak twierdzi

Luhmann, wewnątrzsystemowo przez wyposażenie w sens (*sens-making*). System kognitywny wymaga w tej propozycji zamknięcia i autopoietycznej autonomii; aby mógł być widziany jako system, musi istnieć granica między nim a środowiskiem. W związku z tym Luhmann wyróżnił dyferencję i rozróżnienie, a to z kolei wymagało wprowadzenia referencji systemu lub obserwacji obserwatora (Luhmann 1996: 24). To zaś, co stanowi konstytutywny element systemów, pozwalający im funkcjonować w środowisku, to komunikacje. W referowanej teorii obserwacja funkcjonuje według zasady rozróżnienia, oddzielając to, co jest obserwowane od tego, czego się nie obserwuje. W tym sensie obserwacja jest prymarną operacją, która wymaga dwóch zdolności: po pierwsze, elaborowanych możliwości, by w ogóle móc stwierdzić różnice; po drugie, elaborowanych możliwości, by ze stwierdzonych różnic wyprowadzić znaczenia (Willke 1994: 13). Luhmann zakłada przy tym, że „system operatywnie wyłącza się ze środowiska, a obserwując się w nim zamyka, zakładając u podstaw własnych obserwacji dyferencjację do środowiska jako rozróżnienie samo-referencji i referencji obcej” (Luhmann 1992: 77). Obserwacja to zatem głęboka struktura działania oraz instrument odkrywania „rzeczywistości”. Obserwacja obserwacji obcej i samoobserwacji są w tej koncepcji dwiema możliwościami pozostającymi do dyspozycji każdego obserwującego samoreferencyjnego systemu. Operacje te „są cyrkularnie usieciowione”, operacje systemu odsyłają do operacji systemu (Willke 1994: 26). Innymi słowy, radykalny konstruktywizm wprowadza do nauki założenie, według którego zawsze mamy do czynienia z obserwatorem zanurzonym w obserwowanym przez niego świecie, „który to obserwator, ze względu na swoją obecność w tym świecie, wywiera sobą wpływ na dokonywane przez siebie operacje obserwacji, każda obserwacja jest zawsze czyjąś obserwacją, czyli obserwacją kogoś, kto obserwuje tak, a nie inaczej” (Fleischer 2010: 11).

Wracając do Rabinowa inspirującego się Luhmannem, warto przypomnieć, iż antropolog używa pojęcia *second-order participant-observer* również w książce napisanej wraz z Anthonym Stavriankisem *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry* (Rabinow, Stavriankis 2013: VIII). W innych swoich tekstach antropolog, projektując proces antropologicznego poznania,

podkreśla, że „obserwowanie, nazywanie i analizowanie form antroposa to *logos* jednego typu antropologii. (...) Usytuować się wśród związków, jakie istnieją pomiędzy współzawodniczącymi ze sobą *logoi* (istniejącymi w ramach problematyzacji, aparatów i asamblaży) to znaleźć się wewnątrz problemu antropologii (Rabinow 2003: 30). Zdaniem antropologa, poznanie nie powinno przybierać formy poszukiwania określonej nowej, głębszej racjonalności lub ontologii, ale polegać na podjęciu wysiłku zmierzającego do wynalezienia środków obserwacji i analizy tego, jak różne *logoi* są obecnie przyporządkowywane różnorodnym formom (Rabinow 2003: 15). W przypominanym wyżej wystąpieniu konferencyjnym Rabinow odwołuje się do eseju Luhmanna *Describing the Future* (Luhmann 1998: 63–74), w którym socjolog rozważa formę, jaką przybiera dzisiaj przyszłość oraz jakie są społeczne przewidywania na jej temat, powtarzając jego rozpoznanie, iż jedynym rodzajem poważnej odpowiedzi na to pytanie są rozważania zwrócone ku przyszłości funkcjonującej w nich jako warunek poznania, który zmusza do podejmowania nieustannych decyzji i ich przeformułowywania (Rabinow 2004a).

Pod wpływem powyższych założeń i inspiracji w ramach laboratorium antropologicznego coraz uważniej przyglądano się procesowi powstawania wiedzy oraz temu, w jaki sposób przebiega komunikacja na jej temat. Refleksją zaczęto obejmować przede wszystkim proces poznania, a celem stało się rozumienie tego, w jaki sposób wiedza naukowa/antropologiczna jest generowana, w toku jakich praktyk i przekształceń koncepcyjnych powstaje. Myśląc laboratoryjnie, zaczęto pytać o to, jak i za pomocą jakich materialnych i konceptualnych narzędzi powstaje. Obawy i rozterki badawcze związane z zasadnością użycia określonych metod ustąpiły na rzecz praktyk, które można by nazwać laboratoryjną etnografią uwagi, przesuwającą dotychczasową obserwację z terenu i etnografii rozumianej jako metoda badawcza na rozwój koncepcji i rozwijanych praktyk eksperymentujących z zastanymi kategoriami i pojęciami oraz nierzadko niesformalizowane normy powstawania wiedzy oparte na społecznych, relacyjnych wartościach, takich jak współpraca, zaufanie i wiarygodność. W świetle powyższego, laboratoryjna formuła praktykowania dyscypliny miała być zatem sposobem wytworzenia jej nowego etosu, a zarazem

odroczoną o dwie dekady odpowiedzią na rozpoznanie sformułowane w debacie przełomu lat 80. i 90. XX w. wokół kryzysu reprezentacji, ruchu *writing culture* oraz eksperymentalnego momentu w dyscyplinie, o konieczności wypracowania nowej, bardziej krytycznej, zainteresowanej współczesnością formuły poznania. W laboratoryjnych przestrzeniach zmieniała się stopniowo wyobraźnia antropologii aktualnego. Magia terenu ustąpiła na rzecz materialności praktyk antropologicznych, inwencyjności i eksperymentu; obserwację uczestniczącą zastąpiła obserwacja obserwacji.

3. Laboratoryjne praktyki badawcze – inwencyjne metody

Jak pisali jakiś czas temu Michał Buchowski i Wojciech Burszta: „Teren to zatem laboratorium antropologa, techniki badawcze porównać by można do wyposażenia tego laboratorium, zaś założone metody postępowania w terenie do toku eksperymentu mającego sprawdzić przyjętą hipotezę badawczą” (Buchowski, Burszta 1992: 7). Wprawdzie współcześnie wycisza się często posiadanie hipotez badawczych oraz określonych presupozycji, które w oczywisty sposób organizują teren i perspektywę postrzegania eksplorowanych w nim zjawisk, jednak niezmiennie pozostaje przekonanie, iż proces badawczy, który antropolodzy określili jako laboratoryjny, to miejsce wypracowywania antropologicznej prawdy. Można by powiedzieć, odwołując się do rozpoznań Edmunda Mokrzyckiego komentującego system teoretyczny Kuhna, że „podmiot grupowy jest tu zbiorem podmiotów indywidualnych wchodzących ze sobą w określonego rodzaju stosunki społeczne (ściślej mówiąc: interpersonalne)” (Mokrzycki 1990: 87). W tak pojmowanym laboratorium antropolog i antropolożka funkcjonują bardziej jako sprawcze podmioty (Majbroda 2017a), stanowiąc, jak określił to Clifford, akademicką wspólnotę wyobrażoną (2005) aniżeli jako badacze nieposiadający świadomości wyboru, który narzuca się im bezpośrednio i wiążąco w postaci konkretnego stylu myślowego, będącego wynikiem zespołu gotowości i zwyczajów myślowych, które „stanowią pewną wartość tradycyjną podlegającą swoistemu rozwojowi historycznemu i swoistemu prawom socjologicznym” (Fleck 2007: 120).

Zaproponowana przez teoretyka nauki kultura poznawcza pozbawiona jest wartości, która, jak zakładam, jest jedną z podstawowych zasad rozwijanych w ramach laboratorium antropologicznego; brak jej bowiem „krytycznej refleksyjności”, którą Marcus i Fischer (1999) uznali za istotny impuls dla rozwijania przywoływanego już projektu repatriacji antropologii jako krytyki kulturowej, przekonując, iż wrażliwa historycznie i politycznie antropologia jako krytyka kulturowa nie powinna przemawiać na rzecz pewnych wartości w kontekście konkretnej rzeczywistości społecznej, ale empirycznie badać historyczne i kulturowe warunki artykulacji i wprowadzania różnych wartości. Ze świadomością, iż idee kulturowe służą konkretnym celom ekonomicznym i politycznym (Marcus, Fischer 1999: 30). Rozpoznanie to podziela np. Fortun, która wprawdzie nie odnosi się do koncepcji laboratorium wprost, ale przekonuje, że przyszłość antropologii to bycie dyscypliną zdolną do uprawiania refleksyjnej krytyki, adekwatną do tego, co aktualne. Zadaniem tak projektowanej antropologii jest w większym stopniu analiza i tłumaczenie źródeł, przebiegów i okoliczności pojawiania się w rzeczywistości społeczno-kulturowej określonych sposobów jej praktykowania i artykulacji aniżeli sprowadzanie ich do naukowego konsensusu (zob. Fortun 2012), co wpisuje się w tryby laboratoryjnego procesu poznania (Knorr-Cetina 1981; Rabinow 2006). Coraz częściej zatem wiedza antropologiczna jest wytwarzana w toku przemieszczeń i reinterpretacji w tym polu, a wszystko to w trybie negocjacji, refleksyjnej krytyki, prób i poszukiwań „własnej badawczej ścieżki”, co sprawia, że w procesie tym uwaga zaczyna się koncentrować w większym stopniu na „wytwórcach wiedzy” aniżeli na praktykach i relacjach społecznych, których natury nie można do końca przewidzieć (Strathern 2000; Rabinow 2011).

Poczynione ponad dwie dekady temu rozpoznanie autorów książki *O założeniach interpretacji antropologicznej* (1992) osadzone w wyrazistych propozycjach badaczek i badaczy spod znaku etnografii nauki oraz antropologii laboratorium nabierają zatem obecnie szczególnej aktualności. Obserwacja współczesnych stylów praktykowania antropologii pozwala bowiem, jak sądzę, na sformułowanie rozpoznania, iż praktyki antropologiczne, roz-

wijają się coraz bardziej „poza teorią”, w strategiach prób, błędzenia i poszukiwania nowych idiomów oraz kategorii analitycznych. Antropologiczna *praxis* ma zatem w dużym stopniu charakter konceptualny i eksperymentalny, co od pewnego czasu stanowi nie tylko wyrazistą cechę projektów opartych na współpracy oraz „indywidualnych laboratoriów” antropologicznych, ale jest poddawane refleksji i artykułowane *expressis verbis*, sprawiając, że rodzime publikacje antropologiczne powstałe w ostatnich latach można postrzegać jako niezwykle instruktywne, opisowe sposoby przedstawiania otwartego na nieoczekiwane zwroty, refleksyjnego podejścia badaczek i badaczy nie tylko do wytwarzanych przez nich terenów, ale również do zastanych koncepcji teoretycznych i metod badawczych.

Na poziomie ontologicznym laboratorium antropologiczne byłoby miejscem kształtowania się określonych wyobraźni ontologicznych, co w oczywisty sposób splata się z refleksją wokół ogólnego zagadnienia form wiedzy i ich enuncjacji. Do kluczowych praktyk antropologicznych powiązanych z refleksją ontologiczną można by zaliczyć percepcję, postrzeganie ukierunkowane na określone zjawiska i praktyki społeczno-kulturowe, procesy konceptualizacji i kategoryzacji rzeczywistości oraz jej ramowanie. Na poziomie epistemologicznym, który obejmuje intelektualne, doświadczeniowe, dyskursywne i techniczne wymiary poznania w ramach laboratorium istotne są takie praktyki, jak: współmyślenie i współpoznawanie, biorące swój początek z indywidualnych doświadczeń badaczy oraz z ich autorefleksyjności konfrontowanych i zagęszczanych podczas sytuacji terenowych, w których antropolog i antropolożka w „gęstym uczestnictwie” stają się dla siebie samych instrumentem poznania (Samudra 2008: 665–681). Inwencyjność praktyk antropologicznych rozpoczyna się wraz z empirycznym sprawdzaniem przystawalności konkretnych kategorii analitycznych do wytwarzanych w toku poznania terenów. Jednocześnie ważną rolę odgrywa w tym procesie pozycjonowanie się badaczek i badaczy w odniesieniu do określonych tradycji i nurtów badawczych, ale również wobec własnej praktyki i własnego umiejscowienia naukowego, politycznego i etycznego. W kontekście wątku laboratoryjnych praktyk poznawczych interesująca wydaje się propozy-

cja Petera Pelsa, który w tekście *The Trickster's Dilemma. Ethics and the Technologies of the Anthropological Self* (2000), lokując etykę zawodową antropolożek i antropologów w kontekście tzw. technik siebie Michela Foucaulta osadzonych w neoliberalnych reżimach rynkowych, zwraca uwagę na dwoistość antropologicznych podmiotów, które jednocześnie stają się przedmiotami procesów stwarzania siebie, w których idee są uwikłane (Majbroda 2018). Tytułowe dylematy Trikstera – postaci symbolizującej ruch, zmianę, niestałość typową dla współcześnie rozwijanej refleksji posthumanistycznej, o czy wspominałam w poprzednim rozdziale, są metaforą kondycji współczesnych antropologów i antropolożek. W celu uchronienia się przed negatywnymi skutkami odpolitycznienia badań przez etykę i metodę, jak podkreśla Pels: „antropolodzy mogą być zmuszeni rozważyć polemiczne wyznania (*agonistic confessions*), uhistorycznienie i upolitycznienie metodologii” (Pels 2000: 137).

W tym poszerzonym polu uwagi badacz i badaczka nie są jednak zaintrygowani wyłącznie swoimi lokalizacjami na styku wielu elementów i procesów współtworzących eksplorowane tereny. Zgodnie z myśleniem laboratoryjnym ich uwaga koncentruje się, paradoksalnie, na nieprzewidywalności terenu oraz na wypracowywaniu umiejętności przekucia ewentualnych porażek, początkowej niewiedzy, zwątpień i niepewności w narzędzia badawcze i kategorie analityczne, które biorą swój początek z potencjalnego procesu zrozumienia, wynikającego z samej już obecności antropologa i antropolożki w terenie i wzrastającego wraz z intensywnością ich uczestnictwa.

4. Tekst antropologiczny jako laboratorium

Myślenie laboratoryjne na poziomie metaantropologii pozwala również, jak zakładam, na ponowną refleksję wokół tekstowego wymiaru antropologii. Temat ten jest wprawdzie podejmowany w dyscyplinie, również rodzimej, z różnym stopniem intensywności od niemalże trzech dekad i nierządno towarzyszą mu dyskursywne próby umniejszania zwrotu literackiego, tekstualnego oraz interpretatywnego w dyscyplinie przez podkreślanie wagi

badania empirycznych, doświadczenia terenowego i czynienie wartościującej dystynkcji między badaczami-terenowcami i badaczami-teoretykami, sprowadzającymi (oczywiście w gabinecie, fotelu i bibliotece – jak nakazują określone tradycje) antropologię do przedsięwzięcia tekstowego. Zapewne są takie przykłady do wskazania, jednak teksty antropologiczne, które przywołuję w tym rozdziale, są utrwaleniem krytycznych analiz rozważań teoretycznych na drodze empirii oraz w toku ich konfrontacji z badawczym doświadczeniem (nie tylko lekturowym). Zakładam przy tym, iż niezwykle istotną częścią praktykowania antropologii jest umiejętność komunikowania jej wiedzy oraz wielowarstwowego procesu poznawczego. W takim ujęciu tekst antropologiczny postrzegam nie w kategoriach fasadowej monografii czytanej na wzór beletrystyki (Majbroda 2014a, 2016a), ale jako performatywnego pośrednika między doświadczeniem badawczym i stabilizowaną w piśmie wiedzą. Skoro poznanie antropologiczne jest procesem, w takich właśnie kategoriach proponuję czytać tekst antropologiczny będący jego nośnikiem.

Mając na uwadze te rozpoznania, można by zaproponować konceptualizację tekstu antropologicznego jako laboratorium, co podpowiada Nycz, w analogiczny sposób rozważając teksty literackie (Nycz 2013: 240). Zabieg ten pozwala na uświadomienie sobie wielu praktyk, działań, podejmowanych decyzji, zwątpień i zaniechań, które ukształtowały ostateczną, tekstową postać nawet najbardziej przed-tekstowych, empirycznych i długotrwałych badań terenowych. Koncepcja tekstu-laboratorium jest bowiem ocalająca dla praktyk antropologicznych oraz operacji poznawczych, które zdecydowały o ostatecznym kształcie uzyskanych w ich toku rozpoznań, intuicji, a w efekcie – antropologicznej wiedzy. Kiedy myślimy o czytany tekście antropologicznym w kategoriach laboratorium, odsłaniamy jego empiryczne, działaniowe i sprawcze zaplecze. Czytanie takiego tekstu w trybie laboratoryjnym pozwala na uzmysłowienie sobie, że – jak zauważa Nycz – nie powinien być traktowany jako artefakt, określony przedmiot; „neutralny nośnik skończonych wyników poznawczej, twórczej pracy, gdzie indziej i kiedy indziej wykonanej; re-prezentacja tego, co wobec niego uprzednie i niezależne” (Nycz 2013). Tekst funkcjonuje bowiem również jako

zakumulowany w nim proces (regulowany profesjonalnymi procedurami) tworzenia, poznawania, badania, oraz aktywowane w toku tego procesu środowisko warsztatowo-dziedzinowe i kulturowo-doswiadczeniowe, będące funkcjonalnym odpowiednikiem laboratorium” (Nycz 2013: 240).

Przestrzeń eksperymentu to zarazem miejsce poszukiwania i negocjacji nowych form wyrazu, gatunków i stylów piśmiennictwa antropologicznego; wiele wskazuje na to, że tzw. eksperymentalny moment w antropologii polskiej, odroczone na pewien czas, realizuje się w ramach antropologii aktualnego. Tekst-laboratorium to miejsce prób, namysłów, eksperymentów, poszukiwań metody i narzędzi, negocjowania ze współpartnerami projektu perspektyw badawczych, ale również przestrzeń wskazywania na drogi interpretacji oraz wykładnie sensów tego, co zobaczone, doświadczone i przeżyte w toku badań. W antropologicznym piśmiennictwie funkcjonują zarówno teksty, w których autorki i autorzy *expressis verbis* zdają sprawę z laboratoryjnego charakteru swoich badań, jak i takie, których przed-tekstowa postać pozostaje domysłem i wymaga uważnej rekonstrukcji badawczych presupozycji, a także poszukiwań terenu w poetyce tekstu a następnie wyluskiwania z niej procesu poznawczego. Obserwacja i doświadczenie czytelnice nabyte w toku lektur publikacji polskich antropologów i antropolożek pozwala na stwierdzenie, że w rodzimym piśmiennictwie pojawia się coraz więcej tekstów o wrażliwości laboratoryjnej, która znajduje różne formy swojej ekspresji: w pierwszoosobowym rzemieślniczym zdaniu sprawy z nabywania etnograficznej sprawności przebywania w cudzej rzeczywistości (Rakowski 2009), w relacji zaangażowanego świadka trudnych przeżyć egzystencjalnych i cudzej traumy w świecie wygnańców, wdów i sierot (Kafar 2013), w chronotopowej ramie refleksyjnej wędrówki po łódzkich Bałutach (Krupa-Ławrynowicz 2013); w krytyczno-sprawozdawczej autorefleksji na temat konieczności reinterpretowania metodologicznych założeń, teorii i koncepcji badawczych w badaniu autostrady (A2) i „starej dwójki” (Kuligowski, Stanisław 2017), w afektywnej narracji o emocjonalnej intuicji badacza w poszukiwaniu zawstydzonej tożsamości (Pawlak 2018); w opisowej, krytycznej refleksji nad własnym usytuowaniem badawczym

i pozycjonowaniem swoich badań w dotychczasowych tradycjach antropologicznych związanych z badaniem turystyki oraz podporządkowania w postkolonialnych Indiach (Bloch 2018); w przekonaniu o konieczności zmiany w lokowaniu ludzkiej sprawczości i biernego podporządkowania w sytuacji modernizacji mongolskich światów życia (Rakowski 2019); we wrażliwej na ontologię relacyjną antropologii lasu (Konczal 2017); w zanurzonych w środowisku Ałtaju analizach zamieszkiwania w krajobrazie (Smyrski 2018). Przykładów takiej wrażliwości można by wskazać zapewne więcej; wszystkie one, choć na różne sposoby, odsłaniają laboratoryjną naturę praktyki antropologicznej niejako na przekór upowszechnionemu wyobrażeniu bezcielesnego, wolnego od emocji, stechniczowanego, pełnego zimnych kalkulacji, laboratorium. Pokazują przy tym wyraźnie, że składniki i elementy szeroko pojętego procesu badawczego muszą zostać pokazane (przez badacza/autora) a następnie dostrzeżone (przez innego badacza/czytelnika), by tekst, który mieści się w określonej konwencji – nie tylko tekstowo-przedstawieniowej, ale przede wszystkim metodologicznej i teoretycznej – mógł zostać zrozumiany zgodnie z intencjami nadawcy, a zatem, by opisany w nim proces badawczy i wykrystalizowana w jego toku wiedza zostały odczytane i rozumiane zgodnie z wpisanymi weń regułami.

W celu wyraźniejszej charakterystyki tego laboratoryjnego procesu powstawania post-doświadczeniowego tekstu antropologicznego, można by nazwać jego istotną cechę, zapożyczając się u Michała Głowińskiego mimetyzmem formalnym, który zakłada, że dostrzeżenie wzorca jest warunkiem koniecznym do zrozumienia wypowiedzi, która się do niego odwołuje (Głowiński 1997: 58). Przyjmując to literaturoznawcze rozpoznanie, trzeba powiedzieć, że rozumienie procesu badawczego, hipotez, rekapitulacji i rozpoznań przedstawionych w tekście antropologicznym jest możliwe wówczas, gdy czytany tekst zdaje sprawę ze swoich laboratoryjnych źródeł, a zatem odsłania przebiegi, sploty i okoliczności kształtujące proces powstawania antropologicznej wiedzy. Umieszczenie tekstu antropologicznego w laboratoryjnym kontekście pozwala również na rozwijanie praktyki dociekliwszego czytania tekstów antropologicznych. Przy czym zwrócenie uwagi na powstające etnografie, mówiąc za Michaeliem Herzfeldem, nie

jest wyrazem „solipsystycznej samopobłażliwości” czy też literackiej gry (2007: 82–83), jaką mogliby dostrzec w tej praktyce krytycy zwrotu literackiego w dyscyplinie, ale jak podkreśla antropolog, „zamiast tego staje się istotną częścią tworzenia historycznej świadomości dla naszej dyscypliny” (Herzfeld 2007). Wspomniana praktyka laboratoryjnego konceptualizowania tekstów antropologicznych jest przy tym ruchem odwrotnym do archiwizowania, gdyż ma na celu nie tyle uzupełnianie dyscyplinowego archiwum, ile zdanie sprawy z działaniowego, sytuacyjnego i procesualnego charakteru zarówno antropologicznego poznania, jak i powstającej w jego toku wiedzy. Wiedza antropologiczna ma bowiem w ogromnym wymiarze dynamiczny, heterogeniczny i doświadczeniowy charakter, który bywa w antropologicznym piśmiennictwie zatracany na rzecz uogólnionych, formułowanych w perspektywie „spojrzenia znikąd” rozpoznań.

Jednak dynamiczny, laboratoryjny sekwencyjnością praktyk badawczych, proces antropologicznej *praxis* ma szansę na przetrwanie w tekście dzięki odpowiedniej etnograficznej poetyce szczegółu, terenowym tropom, stylom badawczym oraz odpowiednim strategiom opowiadania i opisu, które porządkuje i ubiera w określoną formę narracyjną pamięć antropologiczna. Tekst-laboratorium funkcjonuje jako zapośredniczone dyskursywne, gatunkowo i stylistycznie przedstawienie terenu oraz procesu badawczego wraz z poszczególnymi jego etapami; powstaje jako wynik selektywnej pamięci antropologicznej i jednocześnie pozwala na jej zachowanie. Tekst daje bowiem „rodzaj świadectwa dyskursowi będącemu istotą etnograficznych badań”, a tym samym współtworzy antropologiczny autorytet, nawet jeśli w autorefleksyjnym zapisie, podczas pozycjonowania siebie względem metody i świata badacze odzegną się od narracyjnego konstruowania figury autorytetu. Istotną rolę w tworzeniu tekstu antropologicznego odgrywają zatem pamięć i doświadczenie, a jego forma przybiera postać inskrypcji, transkrypcji i deskrypcji (Clifford 1990), które pozwalają na podjęcie próby prezentacji i utrwalenia nieuchronnej polifoniczności badania terenowego. Niemalą rolę odgrywają w tym procesie notatki terenowe (zob. np. Sanjek 1990; Jackson 1990; Hastrup 1998), które stanowią świadectwo procesualności procesu badawczego i funkcjonują jako ważny ele-

ment laboratoryjnej pracy (zob. np. Rakowski 2009; 2019; Hummel 2016; Bloch 2018; Konczal 2017).

W publikacjach powstających w ostatnich latach widać tendencję do pierwszoosobowego relacjonowania przebiegu badań i tworzenia spersonalizowanej, a coraz częściej autoetnograficznej narracji. Powraca więc wyraźnie figura „zaświadczonego ja” (Clifford 1998), nawet jeśli autorzy i autorki tych publikacji wykorzystują tę strategię nie tyle do poświadczenia swojej obecności w konkretnym terenie i narracyjnego budowania naoczności wydarzeń i sytuacji, które opisują, ile w celu pozycjonowania siebie względem zastanych stylów badawczych, metod, technik oraz wiodących koncepcji teoretycznych (Pels 2000; Strathern 2000). Innymi słowy, autorefleksyjność współczesnych polskich etnografii, o czym piszę w innym miejscu (Majbroda 2017a), służy przede wszystkim pokazaniu procesualności poznania antropologicznego i powstającej wraz z nim wiedzy. Rozterki metodologiczne i przeszkody epistemologiczne, twórcze zaniepokojenia stanowią wyraziste strategie budowania i referowania kontekstu odkrycia i kontekstu wyjaśniania (Popper 1977; por. Harding 1993). Refleksje na temat kontekstów i możliwych zastosowań konkretnych metod i narzędzi badawczych są wynikiem ich próbowania we własnych terenach (Rakowski 2013; Kuligowski, Stanisław 2017; Bloch 2018; Pawlak 2018; Konczal 2017). To niebagatelne doświadczenie pozwala na operacjonalizację konkretnych kategorii analitycznych i wybór adekwatnych, przydatnych praktyk badawczych. Wspominane publikacje pokazują laboratoryjne kuluary prowadzonych badań; zdając przy tym sprawę z praktyk antropologicznych tj.: doświadczanie, myślenie, rozmawianie, notowanie, przemieszczanie się, obserwowanie, zastanawianie się, powzięcie pomysłu, weryfikowanie, analizowanie, porównywanie, interpretowanie, odkrywanie, towarzyszenie komuś, uczestniczenie, działanie, współpracowanie, uświadamianie sobie czegoś, rozumienie, próbowanie, zaniechanie, modyfikacja, a także z afektywnych wymiarów procesu poznawczego takich jak znudzenie, zniecierpliwienie, rozczarowanie, zaskoczenie, zwątpienie, zawstydzenie, współczucie, troska, zażyłość, wzajemność, afirmacja i zapewne wiele innych. Odnosząc

się w poszukiwaniu analogii, nieco przewrotnie, do jednej z klasycznych, strukturalistycznych definicji tekstu autorstwa literaturoznawcy Janusza Sławińskiego, znacznie ją modyfikując, można by powiedzieć, że laboratoryjny tekst antropologiczny stanowi rezultat wielokrotnych operacji: „wyboru i kombinacji znaków czerpanych z wielu systemów”: tradycji (dziedzictwa) piśmiennictwa antropologicznego, dyskursywnego, literackiego (w zakresie form, stylu, trybów narracyjnych, metod wprowadzania do tekstu cudzej wypowiedzi, konwencji opisu oraz modeli opowiadania), epistemologicznego i metodologicznego, które „wytaczają obszar potencjalności dzieła, rezerwuar jego możliwości” (Sławiński 2002: 17). W wyniku tych zwielokrotnionych praktyk tekst antropologiczny ma szansę stać się utrwaleniem i nośnikiem wiedzy nie tylko na temat eksplorowanych przez antropologów i antropolożki terenów, ale również na temat organizacji pracy i przebiegu tych eksploracji. Laboratorium stanowi bowiem zarówno fizyczną (architektoniczną), jak i metaforyczną przestrzeń dla rozwijania projektów badawczych, których siłą jest procesualność badań, czas na zwątpienia, pytania, na błędzenie, krytyczną reinterpretację założeń wstępnych; odkrywanie, wnioskowanie oraz dochodzenie do poznawczych rozpoznań w toku zdobywania rzemieślniczego doświadczenia w prowadzeniu badań i umiejętności wyprowadzania z nich wiedzy antropologicznej. Tekst-laboratorium to także miejsce indywidualnego przeżywania i artykulacji wydarzeń, zjawisk i procesów, które składają się na przedmiot praktyk badawczych. Laboratoryjne myślenie konceptualne bierze swój początek z badań empirycznych, ale rezonuje znacznie wcześniej w refleksyjnym planowaniu zakresów antropologicznych eksploracji, w myśleniu o kluczowych kategoriach, a następnie o metodach i strategiach badawczych (zob. Kaniowska 1999b: 57–83). Praktyka badawcza, mówiąc za Herzfeldem, wymaga bowiem „mikroskopowego skupienia badań terenowych na tym samym, a nawet wyższym poziomie intensywności, lecz, co nie bez znaczenia, zrobienia tego w taki sposób, który rzucałby światło na zachodzące na siebie, częściowo koncentryczne większe całości, w których badania są osadzone” (Herzfeld 2004: 84).

Do pomyślenia jest również *quasi*-gatunek tekstu antropologicznego, za którego wykładnię procesu powstawania można by

uznać jedną z ciekawszych propozycji wypracowanych w ramach antropologii nauki, jaką jest koncepcja krążącej referencji (*circulating reference*) sformułowana przez Latoura w książce *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką* (2013), w której badacz przekonywał, że praktyka badań naukowych nie daje się sprowadzić do dwuczłonowych relacji świat–język, czy też przedmiot badań–opis naukowy (zob. Afeltowicz 2011: 49). W laboratoryjnym procesie poznania dokonuje się bowiem szereg translacji, w których publikacja naukowa jest poprzedzona wieloma modyfikacjami, w efekcie czego powstają preparaty, inskrypcje, grafy, a nie wyłącznie twory językowe. W czytelnym nawiązaniu do semiozy Charlesa S. Peirce’a, Latour zakłada, że każde kolejno następujące ogniwo łańcucha pełni funkcję znaku wobec poprzednika. Łańcuchy reprezentacji naukowych mogą mieć różną postać i łączyć się ze sobą, tworząc skomplikowaną sieć powiązań między różnymi dyscyplinami (Latour 2013a: 29–55). Tego typu przejścia następujące w łańcuchu referencyjnym od jednej reprezentacji do następnej Latour określa za pomocą kategorii translacji. Wspomniane laboratoryjne praktyki prób i przekształceń, które stopniowo układają się w łańcuch kolejnych reprezentacji, przeniesione na grunt antropologii mogłyby z powodzeniem stanowić opis praktyk badawczych, w toku których wyłania się i krystalizuje teren, powstają notatki, klarują się kategorie, pojęcia oraz struktury opisu. Słowem, koncepcja krążącej referencji wydobywa relacyjny i współzależny wymiar różnorodnych praktyk antropologicznych, które poprzedzają powstanie ich narracyjnych prezentacji i utrwaleń w postaci tekstu – laboratorium, który powinien być czytany nie jako ustabilizowana i domknięta całość, ale raczej jako tekst w procesie ukazujący działaniowy charakter pracy konceptualnej, czynności terenowych oraz splotów metody.

5. W stronę eksperymentalnej formuły praktyk badawczych

W formule laboratoryjnego eksperymentu można by ująć wynajdywanie odpowiednich praktyk badawczych w terenie, które dzięki swojej trafności, ale również inwencyjności, pozwoliłyby na uchwycenie badanych zjawisk w nowych perspektywach i wza-

jemnych, nieeksponowanych dotąd powiązaniach. Zanim jednak do tego dojdzie, trzeba wynaleźć i dookreślić swój teren; co w publikacjach ostatnich lat stanowi niemalże ich *locus communis*. Proces osvajania się z lokalną swoistością terenu i jednocześnie stopniowe, refleksyjne trasowanie teorii kontekstowych oraz przyjętych metod i technik badawczych pokazuje publikacja *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”* (Kuligowski, Stanisz 2017), której metaforyczny tytuł odnosi się zarówno do przedmiotu i głównego celu przeprowadzonych badań, jak i do próbowania różnych praktyk badawczych. Głównym pojęciem projektu realizowanego przez Waldemara Kuligowskiego i Agatę Stanisza stała się modernizacja rozumiana przez antropologów „jako procesy społeczno-ekonomiczne zachodzące w kontekście budowy, rozbudowy i witalizacji infrastruktury drogowej”, co przyniosło metaforyczne ujęcie tych zjawisk jako „ruchomych modernizacji” i jako „modernizacji poprzez autostradę” (Kuligowski, Stanisz 2017: 22). Tytułowa fraza stanowi również, jak sądzę, metaforę wskazującą na poszukiwanie, próbowanie (doświadczenie) w porządku przemierzania się badaczy użytecznych metod oraz przydatnych, często intuicyjnie wybieranych, teorii, co wypadłoby uznać za jedną z wyrazistszych cech współczesnej antropologicznej *praxis*. Jak wyjaśniają antropolodzy:

Użycie przez nas kategorii mobilności i przepływu należy traktować jako intuicyjne. Ujęliśmy je w domyśle, jako wręcz oczywiste w projekcie, którego przedmiotem badań stały się ekonomiczne oraz społeczne rekonfiguracje zachodzące w przydrożnych społecznościach (Kuligowski, Stanisz 2017: 84).

W początkowych rozważaniach wprowadzających czytelników w oparty na współpracy wielu osób projekt antropolodzy piszą o swoich metodologicznych wyborach i ich poznawczych uzasadnieniach, relacjonując swoją krytyczną refleksję wokół przyjmowanych teorii i pojęć w procesie zmierzającym do zmodernizowania zastanych wzorców antropologicznej *praxis*, które w toku przemierzania przydrożnych terenów, w miarę kolejnych spostrzeżeń okazywały się nieadekwatne, nieprzystające, słowem nieprzydatne do obserwowanego rzeczywistego procesu

powstawania autostrady A2, a wraz z nią remodelowania krajobrazu kulturowego powstającego wokół. W toku rozwijania projektu okazało się, że tradycyjna, słownikowo zdefiniowana obserwacja uczestnicząca, która, dodajmy na marginesie, jest wciąż dominująca w akademickiej dydaktyce, jest nieprzydatna, schematyczna, zupełnie wyabstrahowana z rzeczywistych przebiegów i rytmu praktyk podejmowanych w trakcie badań. W konsekwencji antropolodzy zaproponowali jej amplifikację tak, by mogła objąć doświadczenie i odczuwanie „z uwzględnieniem wielozmysłowej partycypacji – powinna zatem uprawomocnić także pozawizualne wymiary rzeczywistości, czyli tekstury, zapachy, dźwięki oraz wszelkiego rodzaju wrażenia motoryczne” (Kuligowski, Stanisław 2017: 34). „Ruchome modernizacje” to zatem również rewindykacje i reinterpretacje metod i teorii w ich użyciu oraz cyrkulacji między koncepcją a terenową empirią przydrożnych światów. Bardzo wyraźnie relacjonują ten ruch modernizowania pojęć i koncepcji teoretycznych sami badacze, tłumacząc:

Prowadzone przez nas prace badawcze począwszy od wstępnej „kwerendy terenowej”, zrealizowanej jeszcze w trakcie tworzenia projektu, przez badania pilotażowe, na systematycznie odbywających się wizjach lokalnych, wielomiejscowych, pogłębionych i uzupełniających badaniach terenowych kończąc, były procesem odkrywania kolejnych warstw przydrożnych rzeczywistości i coraz intensywniej zdradzały znaczenie ruchu. Sytuacja, gdy badania etnograficzne przyjmują formę wielomiejscową i mobilną, ale ukierunkowane są na lokalność o specyficznym geograficznym położeniu, tj. wzdłuż i jednocześnie na poboczu infrastruktury, które decydują o mobilności lub jej braku, jest dość problematyczna. Ruch, w tym wypadku potraktowany domyślnie przy zastosowaniu perspektywy mikrocodzienności okazał się dalece bardziej złożony, różnorodny i nieprzewidywalny, a jego kierunki, przyczyny i implikacje zniuansowane nawet w kontekście poszczególnych miejscowości. Przy stale utrzymywanym metodycznym przybliżeniu stosowane przez nas założenia teoretyczne zaczęły ulegać rozmyciu. Paradigmatyczna koncepcja mobilności okazała się problematyczna w wypadku badania konkretnych rzeczywistości, na które choć składają się bezbrzeżne strefy ciągłego przepływu, to w ujęciu oddolnym pozostają rela-

tywnie niemobilne, stałe i lokalne. Inaczej mówiąc, prezentowana przez nas etnografia jest etnografią o lokalności poprzez mobilność i przepływy (Kuligowski, Stanisiz 2017: 84).

Sproblematyzowany przez antropologów nowy „mobilny paradygmat” redefiniuje dotychczasowe strategie opisu i wyjaśniania zjawisk, wprowadzając nowe teorie, pojęcia oraz koncepcje, a jednocześnie relokuje mobilność jako taką, umieszczając ją w centrum konstelacji władzy, pokazując jej wpływ na „procesy wytwarzania hierarchii i struktur społecznych, tożsamości i mikrogeografii dnia codziennego” (Cresswell 2006: 551). Perspektywa nowych mobilności, która wyraźnie wpływa również na poetykę opisu *Ruchomych modernizacji*, jest próbowana przez antropologów przede wszystkim na poziomie metodologicznym; w wyniku konfrontacji z terenem została przez nich poddawana krytycznemu oglądowi, który doprowadził badaczy do wniosku, „iż w dużej mierze jest to podejście reifikujące czy wręcz fetyszyzujące zjawisko mobilności, przyznając jej status ogólnej i niepodważalnej zasady nowoczesności (np. Hannam, Sheller, Urry 2006: 1–22)”. „Przytłacza także abstrakcyjnym i nieempirycznym dyskursem przepływu” a „w naukach społecznych charakteryzuje je pewien schematyzm” (Kuligowski, Stanisiz 2017: 86). Tymczasem, jak przekonują antropolodzy, „wszystkie formy ruchu są współzależne od różnorodnych czasoprzestrzennych stałości i są z nimi ściśle powiązane”, co sprawia, że użytecznym kontekstem przeprowadzonych w ramach projektu badań etnograficznych okazało się z czasem „takie ujęcie mobilności, które nie jest w opozycji do bezruchu i lokalności” (Kuligowski, Stanisiz 2017: 87) oraz wrażliwość badaczy na „oddolne wykonawstwo mobilności”, które zakorzenione jest w określonych systemach znaczeń i wartości. Ostatecznie dopiero odkrycie złożonych praktyk mobilności pozwoliło antropologom dokonać konceptualizacji przedmiotu ich badań, dostrzec i zrozumieć „alternatywne i oddolne sposoby na radzenie sobie z reżimami przepływu” (Kuligowski, Stanisiz 2017: 88). Metody badań, które spłotyły się w trakcie realizacji tego projektu badawczego, wpisują się w tzw. mobilne metodologie, które są „refleksją o ruchu i jego różnych formach, nie tylko jako obiekcie wiedzy, ale także jako sposobie poznania. Powiązane ze sobą

praktyki badania mobilności i mobilizowania technik badawczych nie dotyczą tylko tego, jak ludzie tworzą świat poprzez sposoby poruszania się i mobilizowania innych ludzi, przedmiotów, informacji i idei” (Molz 2010: 88). Zasadnicze znaczenie dla poruszania się, poznawania i tworzenia świata mają różne technologie, które mobilizują ludzi, przedmioty i idee, pośrednicząc w życiu społecznym w ruchu, a jednocześnie umożliwiając stosowanie nowych technik badawczych do badania wyłaniających się zjawisk mobilności.

*

Negatywnym punktem odniesienia, rodzajem trampoliny dla przeformułowania metodologicznego w nurcie modusu laboratoryjnego jest nierzadko, jak już wspominałam, zwrot interpretatywny czy po prostu interpretatywizm, który na kilka dekad sprofilował myślenie o antropologicznym poznaniu oraz o specyfice praktyki badawczej. W przestrzeni laboratorium indywidualna praca badawcza oparta na długoterminowym *fieldworku*, skoncentrowana na czytaniu kultury, jej translacji i utrwalaniu w opisie zaczyna coraz wyraźniej ujawniać swoje ograniczenia. W toku badań opartych na gęstym uczestnictwie, mobilności, ciągłym przemieszczaniu się w ruchomych terenach, w podążaniu za wyłaniającymi się sytuacjami i dostrzeżonymi relacjami podejście interpretatywne jest postrzegane jako egocentryczne, wsobne, „brandingowe”, a zatem umożliwiające zbudowanie swoistej marki antropologicznej na kilku autorskich błyskotliwych koncepcjach (Collier, Lakoff, Rabinow 2006). Badacz pochłonięty interpretacją rzeczywistości jawi się współcześnie jako „podmiot w bańce” (zob. Rakowski 2019: 80). Krytyka idiomów podejścia interpretatywnego skoncentrowała się w nurcie laboratoryjnym przede wszystkim na etosie jednostkowej, indywidualnej pracy badawczej, którą nurt ten zarzuca na rzecz pracy grupowej i współpracy. Tym samym antropolog, porównywany do pisarza i bohatera (Rabinow 2006) ustępuje badaczom pracującym w modusie kolaboracji i związanej z nią synergii. Po drugie, interpretacja rzeczywistości prowadząca do powstawania wiedzy ustępuje w tym nurcie na rzecz badań sprofilowanych wedle założeń *science and technology studies*, co sprawia, że uwaga badaczy koncentruje się na procesie

badawczym i produkcji wiedzy. Zamiast interpretować interpretacje rzeczywistości obserwuje się, jak i dlaczego, w jakich relacjach i sieciach odbywa się tworzenie tej rzeczywistości. W tak widzianym modelu poznania antropologowie stają się obserwatorami obserwacji, rzemieślnikami, współpracownikami, wyzbywając się cech artysty, bohatera i ostatecznie tradycyjnie pojętego akademika. Współpraca i współdziałanie, które stanowią istotę laboratoryjnego modusu pracy i poznania, mogą oznaczać „kolaborowanie” naukowców, przedstawicieli różnych ośrodków badawczych, przedsiębiorców, inwestorów spoza akademii itp., ale zakładają również współpracę antropologów i antropolożek z ludźmi w terenie. Współpraca ta nie polega coraz częściej li tylko na współbyciu badaczy w rzeczywistości partnerów w terenie, na prowadzeniu z nimi rozmów i stopniowym budowaniu zażyłości (Herzfeld 2007) ani też na dopuszczaniu „tubylców” do profilowania ostatecznego kształtu terenowej wiedzy (Lassiter 1998). Współpraca zakładana w nurcie laboratoryjnym to rzeczywiście wspólne działania i współmyślenie antropologów oraz ludzi, z którymi podczas badań przebywają. Sama wiedza ulega wyraźnej „deakademizacji”, co oznacza, jak przekonują Adolfo Estalella i Tomás Sánchez Criado w książce pod swoją redakcją *Experimental Collaborations. Ethnography Through Fieldwork Devices* (2018), że wiedza powstająca w sytuacji terenowej jest współaranżowana przez ludzi, z którymi prowadzi się badania; powstaje w toku wspólnych eksperymentów pozwalających na pojawienie się lokalnych wyobraźni społecznych traktowanych jako istotne elementy terenowej wiedzy (zob. Marcus 2007). Inaczej rzecz ujmując, to, co lokalne, tkwiące w terenie staje się częścią tej antropologicznej wiedzy, do której można dotrzeć poprzez wspólne eksperymentowanie. Przykładem takiego myślenia o poznaniu antropologicznym są badania rozwijane przez Tomasza Rakowskiego na pograniczu etnografii, animacji i sztuki, dla których źródłem poznania są np. aranżowane z lokalną ludnością Broniowa i Ostafówka – wsi na południowym Mazowszu – przedsięwzięcia artystyczne, wspólne projekty, performance opisane w książce *Etnografia/Animacja/Sztuka. Nerozpoznane wymiary rozwoju kulturowego* (Rakowski 2013), czy też projekt etnografii otwierającej (Rakowski 2018), o których będzie jeszcze mowa w tej książce.

Istnieje również inna forma współpracy, która zawiera w sobie, rzec by można, kilka warstw i uruchamia kilka kręgów współdziałania, na którą w kontekście laboratoryjnego poznania chciałabym zwrócić uwagę. Takie właśnie myślenie o współpracy stanowi oś badań prowadzonych wśród społeczności mongolskiej przez antropologa, które przedstawione zostały w książce *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia* (2019). Jak podkreśla antropolog, jest to „próba wejścia w taką sytuację współtworzenia, w której architektami wiedzy społecznej są obie strony spotkania i w której pojawia się spontaniczna lokalna wiedza społeczna”. Jest to zatem proces tworzenia „przestrzeni dla alternatywnych form myślenia w kategoriach »wiedzy społecznej«, skierowanej ku temu, co przyszłe” (Rakowski 2019: 82). „Wszystko to sięga pokładów niezwykłych kompetencji, wydobywających się w sytuacji spotkania z innym doświadczeniem społeczno-politycznym, z inną alternatywną wyobraźnią społeczną, z alternatywną formą tego, co obywatelskie” (Rakowski 2019: 82). Wiedza, za którą podążał antropolog w swoich badaniach, powstawała zatem, mówiąc za Kirsten Hastrup, we zwrotności refleksji, stanowiąc w myśl rozpoznań antropologa przykład uprawomocnienia wiedzy naukowej – akademickiej w pół drogi z wiedzami lokalnymi, oddolnymi, co może przybrać postać „nowej teorii opartej na radykalnej interpretacji i życzliwości – czy też głębiej, na obiektywności i solidarności” (Hastrup 2008: 193). Wydaje się, że trop solidarności w znaczeniu, jakie nadał tej kategorii Richard Rorty nie jest tu najgorszą wskazówką.

Projekt wiedzy antropologicznej powstającej na przecięciu z tym, co oddolne i lokalne, podobnie, jak formuła „wiedzieć tyle, żeby zrozumieć” (Hastrup 2018), wydają się na wskroś pragmatyczne, adekwatne, laboratoryjnie użyteczne. Być może Rakowski myśląc Rortym, co nie dziwi, biorąc pod uwagę naturę wyobraźni antropologicznej, powołuje się na Nigela Rapporta i rozwijając swoją myśl o współpracy, która stała się źródłem jego badań, pisze o tym, że tworzenie przestrzeni dla myślenia w kategoriach „wiedzy społecznej” skierowanej ku temu, co przyszłe, wymaga również „nieograniczonej zdolności do ironicznej i krytycznej liminalności, do bycia każdym z nas, Anyone”. To prawo do „ironicznego spojrzenia” na własne (antropologa) instytucje jest

„wspólnym odkrywaniem własnej, niespodziewanej zdolności wytwarzania i przekraczania zarazem tego, co kulturowe, i sięgania ku temu, co przyszło” (Rakowski 2019: 82).

Współpraca, którą antropolog uczynił kanwą dla swoich badań ma jeszcze inny wymiar, o którym badacz pisze w taki oto sposób:

Owym trzecim trybem współpracy, w której powstawała ta praca jest jednak również to, co rozgrywało się we współdziałaniu badawczym, terenowym i interpretacyjnym (Mróz 2015; 2016; Rakowski 2015; 2016; Tangad 2016ab; Wasilewski 2016b). Sam nasz wyjazd do Bultangu był ponowną – po ponad 40 latach – wizytą badawczą polskich etnologów, dlatego też praca w wielu momentach podążała ich śladami: rytmów przekoczowań badanych przez Lecha Mroza, badań Jerzego Wasilewskiego nad wybranymi elementami duchowości pasterskiej, etnograficznych eksploracji Tangada Danaadżawa i wreszcie śladami badacza historii i etnografii Torgutów, Sławoja Szykiewicza. Wokół tych zagadnień i tej wiedzy o terenie powstały projekty kolejnych badań, spotkań, rozmów. Wiele obserwacji i rozmów prowadziłem wspólnie z Oyungerel Tangad, mieszkając u torguckich rodzin, prowadząc rozmowy i zdając sobie szczegółowe relacje z notatek i obserwacji. Idee i sposób myślenia tej badaczki w olbrzymim stopniu wpłynęły na kształt moich interpretacji i charakter materiału, w kilku miejscach posługuję się też ustaleniami i rozmowami prowadzonymi przez Oyungerel Tangad (często na moją prośbę). Pojawia się tu więc coś w rodzaju współpracy rozumianej jako „sprzężenie prac” (czy wręcz „sprzężenie karier”, zob. też Wagner 2012), w którym interpretacje i sposoby rozumienia tego, co się dzieje, powstają w dialogu, a naprowadzenie na różne szczegóły zdarzeń i elementy zachowań jest kluczowe (Rakowski 2019: 83).

Szczególny rodzaj współpracy opisywany przez antropologa jest przykładem określonego etosu badań terenowych rozwijanych po śladach, za tropami wytyczonymi przez poprzedników, ale zdaje również sprawę z tego, że zrozumienie sytuacji terenowej, owych faktów – wytwarzanych w odpowiedzi – co się dzieje?, jak się dzieje? (zob. Knorr-Cetina 1981: 1–2) wymaga współmyślenia, powstawania określonej synergii biorącej początek w poznaniu opartym na szczególnej wymianie doświadczeń,

spostrzeżeń, umiejętności dostrzegania tego, co zdarza się w ruchu, w działaniu wypełniającym sytuacje terenowe. Współpraca ta dotyczy również powstawania określonych idiomów i kategorii, które budują mosty artykulacji między doświadczeniami ludzi w terenie a tymi, które dane jest antropolożce i antropologowi. Dlatego też tak ważna jest w tym procesie wytwarzania wiedzy koncentracja na więcej niż językowej komunikacji. Podkreśla tę ważność Rakowski, kiedy pisze:

W wielu wypadkach moja praca stała się możliwa dzięki przedstawionej przez Oyungerel Tangad (2016a, b) teorii pojęć związanych z mongolskim kształtem relacji międzyludzkich i z pewną logiką społeczną budowaną przez Mongołów, jest też w jakimś sensie kontynuacją jej wcześniejszych prac poświęconych mongolskiej transformacji systemowej i przemianom sfery nieformalności i samopomocy wewnątrz kręgów krewniaczych czy znajomościowych (Tangad 2013: 223 i n.) (Rakowski 2019: 83).

Antropolog podąża również śladami i rozpoznaniem Sławoja Szynkiewicza oraz brytyjskiego antropologa Davida Sneatha, u którego poszukuje określonych rozpoznań, formuł i modeli, by na ich podstawie wyprowadzić własne, budując swoje rozumienie badanych i opisywanych procesów dostrzeganych w społeczeństwie mongolskim. Laboratoryjny modus pracy zakłada zatem korzystanie z istniejących już „wynalazków”; narracja ta nie rozpoczyna się w spojrzeniu na przyszłe pole badawcze znikąd. Tym samym młody badacz odkrywca, wypełniacz luk poznawczych i białych plam, zdobywca dziewiczych, nietkniętych badawczą stopą ziem zostaje przełamany. Praca antropologiczna jest tu rozumiana w kategorii działania i wytwarzania kolejnego ogniwa w jednym wspólnie tworzonym łańcuchu wiedzy o współczesnej Mongolii. Zgodnie z laboratoryjnym modusem pracy zachodzi tu zjawisko, które antropolog dostrzega i werbalizuje jako współpracę rozumianą w trybie „sprzężenia prac” i „sprzężenia karier” (Rakowski 2019: 83), które sprawiają, że procesy rozumienia tego, „co się dzieje” i akty interpretacji owego „dziania się”, powstają i rezonują w dialogu z tekstami antropologicznymi, wcześniejszymi koncepcjami, teoriami, kategoriami, pojęciami i rozpoznaniem.

*

Wypełniony współpracą jest również teren Natalii Bloch opisany w książce *Biscy nieznanymi. Turystyka i przewyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach* (2018). Wprawdzie antropolożka prowadziła swoje badania indywidualnie, realizując autorski projekt, to jednak każda ze stron jej książki pełna jest współpracowniczek i współpracowników w terenie oraz ich rodzin, znajomych i przyjaciół, z którymi spędzała długie godziny na rozmowach i pogawędkach, spacerach, wspólnych posiłkach, towarzysząc tybetańskim uchodźcom podczas ich pracy związanej z turystyką, w codziennych zajęciach i przy wyjątkowych oraz świątecznych okazjach. O licznym gronie tych terenowych współtowarzyszek i współtowarzyszy zaświadczaają rozbudowane podziękowania umieszczone na początku publikacji, w których antropolożka wymienia wszystkie te osoby; główni bohaterowie tych badań zostali przedstawieni bliżej na początku książki. To partnerzy i partnerki w terenie, przede wszystkim drobni przedsiębiorcy nieformalnego sektora turystycznego w dwóch miejscowościach tybetańskich w postkolonialnych Indiach – Hampi i Dharamsali – są współtwórcami opisywanych przez antropolożkę badań; to ich sprawstwo oraz powiązane z nim strategie przełamywania postkolonialnego porządku i związanego z nim podporządkowania poprzez nieformalny sektor turystyki, ale również tubylcze wyjaśnienia tych działań, ich powiedzenia, uwagi, komentarze i obserwacje stanowią istotną część wiedzy terenowej, która powstała w wyniku przeprowadzonych przez antropolożkę badań. Bycie z i wśród Tybetańczyków, Indusów, turystów, wolontariuszy w postkolonialnych Indiach wiązało się z wytworzeniem określonej atmosfery opartej na bliskości, familiarności i wzajemności, która przenika opisywane przez antropolożkę sytuacje i wydarzenia, będąc jednym z głównych bohaterów jej książki. Laboratoryjny wymiar tych badań rysuje się jednak najwyraźniej w opisywanych przez antropolożkę wyborach epistemologicznych i strategiach metodologicznych. Wychodząc naprzeciw swoistości swojego terenu badań, w którym ludzie związani z turystyką przemieszczają się sezonowo, antropolożka wędrowała pomiędzy Hampi a Dharamsalą, podążając szlakami mobilnych pracowników i drobnych przedsiębiorców nieformalnego sektora

turystycznego. Ze względu na dynamiczny charakter terenu Bloch połączyła etnografię w mobilnych terenach Hampi i Dharamsali z etnografią mobilną, łącząc i konfigurując w zależności od potrzeby kilka różnych technik badawczych. Antropolożka opisuje swoją strategię badawczą, wyjaśniając, że:

Etnografia mobilna polegała na towarzyszeniu turystom w podróży, przysłuchiwaniu się ich oczekiwaniom i komentarzom w stosunku do od(z)wiedzanych światów, obserwowaniu interakcji, jakie nawiązują z ludźmi je zamieszkującymi oraz postaw, jakie w tych relacjach przyjmują. W ten sposób pracowałam z osobami z Polski uczestniczącymi w wyprawach trampingowych do tzw. Indii Południowych (na której to trasie leży Hampi) oraz Indii Północnych (z Dharamsalą w programie) (Bloch 2018: 70).

Wspomniane doświadczenia nabywane na różnych poziomach sektora turystycznego stanowiły istotne źródło terenowej wiedzy. Mobilna etnografia w mobilnych terenach tworzy ramę tych badań, choć w kontekście familiarnej, bywa, że intymnej (jak podczas obecności antropolożki przy narodzinach córeczki jej tybetańskich znajomych) atmosfery w terenie, jej swoistość mogłaby oddawać przywoływane już pojęcie gęstego uczestnictwa Kim Samudry. Powroty w teren pozwalały bowiem antropolożce na przyglądanie się dynamice różnych zjawisk i wydarzeń, którym towarzyszyły również pytania zaświadczone o jej życiu się z partnerami i partnerkami w terenie, jak np. pytanie o to, „czy miłość między turystką z Francji a sprzedawcą z Hampi, której narodzin byłam świadkiem, przetrwała do kolejnego sezonu?; czy pomysł na uruchomienie wspólnego interesu przez turystę z Izraela i drobnego biznesmena z Rajasthanu wszedł w etap realizacji?” (Bloch 2018: 72–73). W opisywanych badaniach Bloch stosowała jedną ze swoich ulubionych technik bycia w terenie, nazwaną przez Renato Rosaldo *deep hanging-out* (Clifford 1997: 351, przyp. 2), co antropolożka tłumaczy jako „pogłębione szwendanie się” polegające „na zanurzaniu się w teren poprzez wspólne spędzanie czasu z ludźmi, którzy stali się naszymi partnerami/partnerkami w badaniu, przy jednoczesnym podążaniu za wyłaniającymi się nowymi bohaterami, zdarzeniami, wątkami”. Technika badawcza przyjęta przez antropolożkę polegała na byciu

i przemieszczaniu się w różnych miejscach; na krążeniu między „straganami, sklepikami, lokalami gastronomicznymi i zaplecza-
mi, recepcjami pensjonatów, agencjami turystycznymi i siedziba-
mi organizacji pozarządowych i przesiadywania w nich lub przed
nimi” (Bloch 2018: 73). W tym nieustannym ruchu, zaglądaniu
do różnych miejsc, spędzaniu czasu i rozmowach ze znajomy-
mi Tybetańczykami, Tybetankami, turystami, w toku licznych,
niespiesznych obserwacji, zapisków i notatek sporządzanych
w dzienniku terenowym, w procesie analizy wielu materiałów,
w konfrontacji z zastanymi pracami i koncepcjami na temat Tybe-
tu, Indii, turystyki i postkolonializmu wypracowanymi w antropo-
logii, ale również w innych przestrzeniach teorii oraz technikami
i narzędziami badawczymi kształtował się teren – świat tybetań-
skich uchodźców w postkolonialnych Indiach budowany wokół
turystyki przewyciężającej ich podporządkowanie, ale również
opowieść „o ludziach, których ścieżki przecięły się *poprzez* tury-
stykę” (Bloch 2018: 31). Zgodnie z wyznacznikami etnografii wie-
lostanowiskowej Marcusa (1995) codzienne praktyki i opowieści
antropolożka starała się, jak podkreśla, „wiązać z globalnymi
stosunkami władzy, w których turystyka do krajów postkolonial-
nych jest osadzona, poprzez wahadłowe poruszanie się pomiędzy
tym, co lokalne, a tym, co globalne” (Bloch 2018: 74), podążając
za ludźmi i znaczeniami poprzez różne konteksty społeczne, po-
lityczne i geograficzne. Mimo wcześniejszej znajomości terenu,
sytuacji i wydarzeń, których można się w nim spodziewać (zob.
np. Bloch 2011; 2016), antropolożka przywołuje koncepcję *seren-
dipity*, wyraźnie podkreślając w kilku miejscach swojej książki, iż
zaletą badań terenowych jest ich nieprzewidywalność,

otwartość na nieoczekiwane, elastyczność w reagowaniu na nie oraz
możliwość kreatywnej improwizacji w zakresie dobieranych technik
badawczych, co Crick nazywa metaforycznie „graniem ze słuchu”
(1989b: 25) (Bloch 2018: 76).

Produkowanie wiedzy terenowej, choć zwykle wsparte na
określonych presupozycjach i oczekiwaniach, zakłada jednak
nieprzewidziane scenariusze wynikające z relacyjnego, wielo-
kontekstowego terenu, który staje się laboratoryjną przestrzenią

współpracy, współdziałania i współodczuwania z partnerami i partnerkami w terenie. Otwiera tym samym szeroką przestrzeń dla próbowania, doświadczania, obserwowania, konfrontowania, podążania za, łączenia, rozdzielania, analizowania i interpretowania; jednym słowem, teren stanowi miejsce nieustannego eksperymentu, wymagając od badacza i badaczki twórczej kreatywności. Ostatecznym celem tych praktyk jest inwencyjne, dostosowane do konkretnej rzeczywistości reagowanie na jej zjawiska, dostrzeganie ich i poddawanie antropologicznej refleksji.

*

W laboratoryjnym wymiarze antropologii jest miejsce na takie kategorie, jak intuicja, przypuszczenie, przecucie, ale też przypadkowość i nieprzewidywalność zarówno praktyk badawczych, jak i ostatecznej konceptualizacji badanych zjawisk, co pokazują badania Marka Pawłaka prowadzone wśród polskich migrantów w Oslo opisane w książce *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii* (2018). Badania te koncentrują się na afektywnym wymiarze migranckiej tożsamości, a przede wszystkim na tytułowej kategorii wstydu, która stała się podstawową kategorią analityczną w procesie powstawania terenowej wiedzy o życiu polskich migrantów w Oslo, o czym piszę szerzej w rozdziale poświęconym afektom w antropologii. Stopniowe wchodzenie antropologa w nierozpoznany teren przybrało formę procesu badawczego wyłonionego w trybie swojego *shadowingu*. Jak pisze badacz:

podążanie za wyłaniającymi się w terenie „cieniami” i świadoma eksploracja ich szerszych znaczeń społecznych oraz kulturowych uczyniły przypadkowość i nieprzewidywalność istotnymi narzędziami mojej analizy antropologicznej (Pawlak 2018: 81).

Powzięcie pomysłu jako istotnego, często zwrotnego dla przebiegu badań momentu refleksji metodologicznej, opisuje antropolog, umiejscawiając je w konkretnym wydarzeniu – właściwe badania zaczęły się bowiem od spotkania w kościele St. Hallvard organizowanego przez Norweski Urząd Pracy (NAV), we współ-

pracy z Kościołem katolickim i szkołą językową, na które udał się z lekkim zrezygnowaniem poznawczym (Pawlak 2018: 106). Jak wyjaśnia, sytuacja ta odsłoniła przed nim kilka wątków badawczych, które jednoznacznie sproblematyzowały jego „wąskie” rozumienie terenu i przeniosły rozważania na temat kluczowego dla jego badań wstępu „na szersze konteksty zależności”. Podczas spotkania polskich migrantów w kościele antropolog dostrzegł w ich rozmowach:

„tarcia”, które bardzo często funkcjonują między tym, co „oficjalne” i „nieoficjalne”. To właśnie za ich sprawą dochodzi do wyłaniania się interesujących przestrzeni badawczych, w których wzajemnie przenikają się różne strategie i praktyki społeczno-kulturowe. Po drugie, pojawia się tu także kontekst nieformalnego „radzenia sobie” migrantów z napotykanymi problemami, który automatycznie wprowadza aspekt ich sprawczości. Wzajemna wymiana informacji i pragmatycznych wskazówek między migrantami – kierowana oczywiście różnymi powodami, od czysto personalnych po bardziej ekonomiczne – jest podstawowym elementem konstruowanych przez migrantów sieci społecznych. Im bardziej są one zagęszczone, tym łatwiej jest im funkcjonować w sytuacji migracyjnej. I w końcu, po trzecie, zdarzenie w kościele St. Hallvard pokazuje także, jak istotne w kontekście migracji okazują się przepływy i powiązania transnarodowe (Pawlak 2016a) (Pawlak 2018: 107–108).

Badania opisane przez antropologa, podobnie, jak wspomniane wcześniej techniki badawcze Bloch, umiejscowione są w projekcie etnografii wielostanowiskowej Marcusa, która po raz kolejny ujawnia swoją przydatność w terenie wymagającym nie tylko fizycznego przemieszczania się badaczy, lecz także łączenia w toku analiz i interpretacji perspektywy mikro (lokalność) i makro (globalność) w złożony i wzajemnie na siebie oddziałujący kontekst. Podążając za krytyczną reinterpretacją tej metody zaproponowaną przez Marka A. Falzona, Pawlak negocjuje jej możliwości i ograniczenia poznawcze w kontekście „własnego terenu”, podkreślając, iż kłopoty z etnografią wielostanowiskową można sprowadzić do trzech podstawowych „zarzutów”. Po pierwsze, istnieje całkiem uzasadniona obawa, jak zaznacza, że wielostanowiskowość może prowadzić do utraty etnograficznej

„głębi” i „gęstości” (Falzon 2009: 7–10). Po drugie, jeśli jedynie „podążamy” za ludźmi, narażamy się na utratę kluczowych kontekstów etnograficznych, takich jak refleksyjność, pozycjonowanie, współdziałanie i współpraca w terenie. Po trzecie, prowadząc badania zgodnie z założeniami Marcusa wystawiamy się także na ryzyko popadania w pułapkę naiwnie rozumianego holizmu (Falzon 2009: 12–13). Krytyka ta prowadzi antropologa do rozpoznania o konieczności kontekstualizacji prowadzonych badań w jednoczesnej perspektywie mikro i makro, tak, „by uniknąć zdominowania analizy przez perspektywę makro, która często redukuje złożoność do kilku „prostych” zależności” (Pawlak 2018: 111). Jak przekonuje antropolog, „należy także być otwartym na wyłaniające się w terenie nowe powiązania, zjawiska, idee i praktyki” oraz „podążać” za nimi, „nawet jeśli oznacza to odejście od wcześniej analizowanych problemów badawczych, zmianę samego miejsca badań czy też badanej grupy (etnicznej, narodowej, społecznej itd.)” (Pawlak 2018: 113).

Nieokreśloność i nieprzewidywalność antropologicznego poznania implikowana przez tę mobilną metodę badawczą wynika z niepewności terenu, który kształtuje się w toku badań zarówno ze względu na „dziejące się wydarzenia”, oraz jego dynamiczny charakter, jak i pod wpływem decyzji a także strategii badawczych powziętych i wybranych przez poznającego. Metoda etnografii wielostanowiskowej implikuje „nieokreśloność” procesu badawczego, ze względu na fakt, iż antropolog i antropolożka nigdy nie są pewni, gdzie zaprowadzi ich teren (Gallo 2009: 89). Co więcej, idea tych badań zakłada nie tylko kwestionowanie presupozycji i oczekiwań formułowanych „przed terenem”, lecz również z uwagi na wciąż pojawiające się relacje i możliwości nowych powiązań elementów składających się na poznawane zjawisko „kwestionowanie samego terenu badawczego” (Gallo 2009). W swoich post-terenowych rozważaniach Pawlak akcentuje bardzo wyraźnie procesualność tworzonej przez siebie wiedzy, nie wyciszając przy tym momentów zmęczenia, zażenowania i rozgoryczenia (Gallo 2009: 106). Droga prowadząca antropologa do sytuacyjnego wysycenia kluczowej dlań kategorii wstydu i zawstydzenia odpowiada laboratoryjnej obserwacji, a zatem procesowi przyglądania się, jak funkcjonują w określonej rzeczywistości polscy migranci, ale

również tego, jak o swoim usytuowaniu komunikują. Proces ten wiąże się bardzo wyraźnie z autorefleksyjnością i pozycjonowaniem siebie, co antropolog czyni, podążając za rozpoznaniem Rabinowa (1996), traktując strategię pozycjonowania „jako ważne (refleksyjne) źródło produkowania wiedzy terenowej”, podkreślając konieczność zwracania uwagi badawczej „na ruch, mobilność perspektyw” i „sytuacyjne zaciekawienie”, którego wartość poznawcza wysyca się zwykle w toku późniejszych i procesualnych fizycznych lub interpretacyjnych „rewizyt” w terenie (Pawlak 2018: 95).

*

W przestrzeni laboratorium antropolog i antropolożka wytwarzają w czasie swój przedmiot badań (zob. Fabian 1983), „robią” teren z wielu elementów i ich połączeń. W procesie tym w wynalazczym trybie praktykowania antropologii kształtują w działaniu przedmiot poznania, a także konkretne narzędzia, nowe pojęcia i kategorie analityczne, które można by określić jako odkrycia i wynalazki sprzyjające budowaniu nowych dróg artykulacji aktualnych doświadczeń i zjawisk. Z publikacji tych wyłania się antropologia aktualnego, która podąża dzisiaj tropami „wiązania”, „splatania” i „łączenia” metod badawczych wedle aktualnych potrzeb i wyzwań epistemologicznych, jakie stawia przed dyscypliną złożoność i wielość praktyk społeczno-kulturowych, postaw, stylów życia, procesów i zjawisk, a także dominująca kategoria ruchu, mobilności, zmiany (Majbroda, Piasek 2017). Metody badawcze widziane w laboratoryjnym modusie *praxis* są bardziej odkrywane, wypracowywane na drodze prób, błędzenia i eksperymentu aniżeli po prostu aplikowalne. Badania antropologiczne zyskują zaś status zróżnicowanych praktyk zorientowanych na tłumaczenie rzeczywistości za pomocą wszelkich dostępnych metod i narzędzi oraz rozwiązywanie konkretnych problemów kulturowo-społecznych. Rozpoznany już brak nadrzędnego „-izmu” w antropologicznym poznaniu przestaje być poczytywany za dyscyplinową słabość. Sploty metodologiczne łączące metody, narzędzia, techniki badawcze oraz teorie stanowiące dla praktyk badawczych czarne skrzynki w znaczeniu Latoura (2011: 47–48)

nie są szczelne; ich niedomkniętość wynika nie tylko z poluzowania rygoru ścisłości metodologicznej, lecz także ze zmiennej, złożonej natury (a zgodnie z założeniami posthumanistycznymi – również relacyjnej ontologii) badanych zjawisk (Czapliński 2017: 12–13), które mobilizują antropolożki i antropologów do nieustannych poszukiwań i innowacji w zakresie eksploracji i poznania nowych pól badawczych. Domknięcie skrzynek oznaczałoby tu dopracowanie metody i zamknięcie jej na nowe impulsy pochodzące z rzeczywistości (zob. Tokarska-Bakir 2017; Majewski 2017). Dlatego też antropologiczne inwencje w zakresie metodologii wynikają dziś, jak zakładam, nie tylko z kreatywności w zakresie conceptualnych zapożyczeń, lecz także, co wydaje się ciekawsze, biorą swój początek z nowych lub na nowo próbowanych, m.in. mobilnych, afektywnych, abdukcyjnych, afirmatywnych sposobów rozwijania antropologicznych metod i praktyk badawczych, a wraz z nimi dyscyplinowej wiedzy, o czym piszę w kolejnych rozdziałach tej książki. Krytyczny i refleksyjny zarazem sposób prowadzenia badań spleciony z przepracowaniem zastanych metod i teorii, wprowadza do antropologicznej *praxis* inwencję i innowacyjność rozumianą za Nyczem nie tylko w kategoriach walorów merytorycznych, takich jak oryginalność proponowanych rozwiązań, nowatorskich propozycji metodologicznych, odkrycie nowego pola problemowego i zainicjowanie nowych orientacji; innowacyjność w rozumieniu Nycza pełni bowiem również ważne zadania społeczne i odgrywa istotne role kulturowe jako „skuteczna interwencja w pole społecznej świadomości i nieświadomości, a także symbolicznego uniwersum kultury oraz praktykowanych postaw, norm i zachowań” (Nycz 2015: 17). Innowacyjność tych badań polegałaby w myśl przyjętych założeń na poszerzaniu pola zarówno profesjonalnej, jak i nieprofesjonalnej wiedzy na temat eksplorowanych pól badawczych, a także, co wydaje się równie ważne, na amplifikacji imaginarium antropologicznego i otwieraniu go na nowe konteksty poznawcze, asocjacje i powiązania między nimi. Prawidłowość ta wydaje się szczególnie ważna w kontekście rozpoznania, iż warunki laboratoryjne muszą zostać przeniesione na świat poza laboratorium.

6. Badania antropologiczne usytuowane w praktykach

Antropologia aktualnego (współczesnego) jest praktykowana, o czym zaświadczają przypomniane w tym rozdziale badania, w różnych terenach. Poszerzając perspektywę wyznaczoną wątkami podjętymi w tym rozdziale, wypada powiedzieć, że proces dyscyplinowego poznania rozwija się w czasach nowatorskich przedsięwzięć w dziedzinie technologii, cyfryzacji, neurobiologii (Gans 1993). Nowe sieci cyfrowe propagują i rozszerzają nowe możliwości polityczne (zob. Malewska-Szałygin 2017: 177–192); biologia syntetyczna tworzy nowe formy życia (Rabinow 1994, 2000); nowe technologie reprodukcyjne wymagają pilnie nowego namysłu na temat kategorii rodziny i tego, czym jest pokrewieństwo (Krawczak, Maciejewska-Mroczek, Radkowska-Walkowicz 2018). Powiązania transnarodowe i kultura mobilności stwarzają nowe możliwości spotkań i kontaktu, nowe tryby angażowania praktyk społecznych i kultur ponad granicami. Dyscyplina reaguje na te wyzwania, nie tylko zmieniając perspektywy postrzegania tych zjawisk, uaktualniając zasoby używanych przez siebie koncepcji i pojęć, ale również modyfikując zastane i proponując nowe rozwiązania metodologiczne oraz epistemologiczne. Wszystko to sprawia, że niemożliwe jest myślenie o praktyce badawczej w starych kategoriach; zmiana ramy wiąże się bowiem z rekonfiguracją tego, co jest w środku (zob. Brocki 2014: 61–62). Chociażby dla celów heurystycznych warto przypomnieć jedną z bodaj najczęściej przytaczanych definicji badania jakościowego, którą proponują redaktorzy *Metod badań jakościowych* (2010), wprowadzając czytelnika do specyfiki jakościowego podejścia badawczego w naukach społecznych i humanistycznych. Definicja ta w różnych swoich modyfikacjach funkcjonuje również w literaturze z zakresu metodologii, która obsługuje zwykle dydaktykę akademicką w tym zakresie.

Badanie jakościowe jest **usytuowaną aktywnością**, która **umieszcza obserwatora** w świecie. Składa się z zespołów **interpretacyjnych, materialnych praktyk**, które czynią świat **widzialnym**. Praktyki te **przekształcają świat**. Przeobrażają go w **serie reprezentacji**, takich jak notatki terenowe, wywiady, rozmowy, fotogra-

fie, nagrania i własne uwagi. Na tym poziomie badania jakościowe to interpretatywne, naturalistyczne podejście do świata. Oznacza to, że badacze jakościowi **badają rzeczy w ich naturalnym środowisku**, próbując **nadać sens** lub **interpretować** zjawiska **przy użyciu terminów**, którymi **posługują się badani ludzie** (podkr. K.M.) (Denzin, Lincoln 2010: 23).

Ta klasyczna już definicja, w wyraźny sposób nawiązująca do założeń antropologii interpretatywnej Geertza oraz semiotycznie, sieciowo wyobrażanej kultury (Geertz 2005) streszcza w sobie i esencjalizuje w konkretnych idiomach najważniejsze założenia zwrotu interpretatywnego, którego adaptacja modelowała stopniowo badania jakościowe w wyraźnej opozycji do pozytywistycznej tradycji badawczej rozwijanej w ramach nauk społecznych (Lubaś 2003). Wpływ zwrotu interpretatywnego na przeformułowanie antropologicznego myślenia o poznaniu oraz remodelowanie praktyk badawczych opisywałam już w innych miejscach (zob. Majbroda 2014b, 2016a, 2017b). W kontekście głównych wątków tych rozważań nie ma potrzeby do tych rozpoznań powracać, warto jednak zwrócić uwagę na ożywczy i otwierający charakter interpretatywizmu również dla rodzimych badań socjologicznych, na które wskazuje się często w geście dewaluowania interpretatywnie, a zatem wedle niektórych adwersarzy tego nurtu, teksto-centrycznie sprofilowanych praktyk antropologicznych. Zgodnie z przypomnieniem Anny Wyki, nurt interpretatywny widziany jako wyrazisty przejaw perspektywy postpozytywistycznej przyczynił się „do wzrostu samoświadomości teoretycznej socjologów w Polsce i zwiększył, przynajmniej potencjalnie, możliwość dokonywania przez nich bardziej adekwatnych metodologicznie wyborów empirii” (Wyka 1993: 17).

W tym miejscu dochodzimy do swoistego paradoksu, który powstał w wyniku recepcji zwrotu interpretatywnego w rodzimych naukach społecznych, polegającego na tym, że przyswojenie sobie przez socjologów i antropologów związanej z nim optyki badawczej, ale także sposobu myślenia o kategorii poznania w ogóle, w momencie dewaluowania się pozytywistycznie skrojonych praktyk badawczych, miało istotny wpływ na ich reorientację w stronę metodologii badań jakościowych, które okazały się siłą

napędową rozumiejących, osadzonych w tradycjach humanistycznych badań empirycznych. Jednocześnie w socjologii, podobnie jak w antropologii kulturowej już w latach 90. XX w. pojawiły się głosy krytyczne, dostrzegające w nurcie interpretatywnym rodzaj eskapizmu dyscyplin empirycznych w tekstowe światy oderwane od rzeczywistości i zapożyczone od literaturoznawstwa praktyki analityczne, które przesłaniają o wiele bardziej złożoną rzeczywistość aniżeli można by dostrzec przez filtr tekstocentryzmu. Swego czasu wyraził to wprost Alain Touraine w *Mysleć inaczej* (2011), postulując rewindykację nurtu interpretatywnego w socjologii, który zdaniem badacza, odwraca uwagę od realnych aktorów społecznych i procesów, które są ich współudziałem. Abstrahując od zwrotu interpretatywnego i jego wpływu na metodologie nauk społecznych, można by powiedzieć, że zwielokrotnienie i ucieleśnienie praktyk badawczych oraz osadzenie ich w doświadczeniu badaczek i badaczy stanowi istotny wkład tzw. nowej humanistyki w reinterpretację i stopniowe remodelowanie metod badań jakościowych, które lokują się coraz bliżej emocji, przeżycia i kategorii doświadczania rzeczywistości. W ramach relacyjnego nurtu antropologii aktualnego fundowanego na założeniach posthumanistyki, ontologii relacyjnej, teorii aktora-sieci Latoura, antropologii natury i percepcji kształtowana jest wizja społeczeństwa (kolektywu) funkcjonującego w „rzeczywistości stabilnej w regułach różnic, splotów i przepływów” (Skórzyńska 2017). Tradycyjnie rozumiane badania jakościowe fundowane na zwrocie interpretatywnym dyscypliny wymagają w związku z tym kolejnych reinterpretacji, które pozwoliłyby na poddanie refleksyjnemu namysłowi, a następnie interpretacji, relacyjnego funkcjonowania ludzi w świecie więcej-niż-ludzkim. Dla celów heurystycznych można by zatem wyobrazić sobie zmodyfikowaną, celowo w tym miejscu przerysowaną, wersję definicji badań jakościowych wrażliwych na relacyjność i współzależność różnych aktantów, którą można by sformułować np. w taki sposób:

Badanie jakościowe jest **mobilną i relacyjną aktywnością**, która łączy obserwatora i jego usytuowaną wiedzę w wielorakich powiązaniach ze światem ludzi i nie-ludzi, środowiskiem, obiektami materialnymi, technologicznymi. Składa się ze splotów mo-

bilnych, relacyjnych, interpretatywnych, eksperymentalnych praktyk, które czynią świat widzialnym, odczuwalnym i zrozumiałym. Praktyki te przekształcają świat. Wprawiają go w ruch, przekształcając jego fragmenty w relacyjne, emergentne asamblaże. Oznacza to, że badacze jakościowi, pozostając w relacjach z ludźmi, nie-ludźmi oraz obiektami materialnymi, rozwijają praktyki badawcze w ich naturalnych środowiskach, próbując zrozumieć relacyjność i wielokontekstowość tych zjawisk oraz drogi ich artykulacji, a także interpretować je przy użyciu kategorii i nowych idiomów, które powstają w toku rozwijania antropologicznej *praxis* na przecięciu ludzkiego i nie-ludzkiego, mobilnego i niemobilnego, lokalnego z globalnym.

Podążając tropem relacyjnych, posthumanistycznie i technologicznie profilowanych nurtów badawczych, antropologdy i antropolożki poszerzają bowiem znacznie pola swoich poznawczych zainteresowań. Od pewnego czasu przedmiotu badań nie formułuje się już w rozmytych kategoriach kultury, życia, rzeczywistości, gdyż funkcjonują one bardziej jako ramy widzenia konkretnych procesów i zjawisk aniżeli domagające się poznania zmaterializowane byty rozumiane same przez się. W związku z tym zakres zagadnień, które są w ramach antropologii badane i diagnozowane, stale się poszerza, ale – co istotniejsze z punktu widzenia tematu tej książki – zmienia się sposób myślenia o istnieniu (ontologii) tych zjawisk, o ich formach (konstrukcjach), o sposobach ich powiązań, splotach i relacjach, co sprawia, że również w antropologii zaczynamy myśleć o zjawiskach rzeczywistości w kategoriach tymczasowych układów, asamblaży, pozwalających na metaforyczne i sugestywne przedstawienie przedmiotów badań widzianych w kategoriach nieustannego przepływu i splatania się tego, co społeczne, kulturowe, z tym, co środowiskowe i technologiczne, zgodnie z relacyjną, heterogeniczną konstytucją świata (zob. Rabinow 2011; Bennett 2010), o czym piszę w kolejnym rozdziale.

Propozycja etnograficznych kontekstualnych, relacyjnych praktyk rozwijanych z filozoficzną świadomością ontologii relacyjnej, reinterpretuje zatem „tradycyjne” myślenie o formule badań jakościowych. Laboratoryjny wymiar praktyk antropologicznych kieruje natomiast uwagę zainteresowanych na rozpoznanie, iż żywiołem tej dyscypliny jest zmienność, ruch i przenikanie, a nie

linearny proces czy też kumulacja wiedzy. Istotnym wymiarem dyscyplinowego poznania jest również obserwacja obserwacji i poznawanie poznanego, które, przynajmniej postulatywnie, przedstawiane jest jako wyraźne przekroczenie antropologii fundowanej na interpretacji interpretacji. Wydaje się, że na poziomie epistemologicznym interpretacja zjawisk pozostaje kluczową praktyką rozumienia rzeczywistości, ale według praktyków badań jakościowych ze świadomością posthumanistyczną i ekologiczną jest to coraz częściej interpretacja zapośredniczana przez zmysły i ciało, czego nauczyła już antropologię fenomenologia rozwijana przez Martina Heideggera i Maurice'a Merleau Ponty'ego, pragmatyzm Deweya, somatoestetyka Richarda Shustermana i wiele innych dwudziestowiecznych koncepcji poznania (zob. Grimshaw 2001; Pink 2006, 2009; Pink, Sumartojo 2018). Wiedza, a zgodnie z intencją Donny Haraway lepiej byłoby powiedzieć „wiedze”, które powstają w toku tych praktyk, mają charakter usytuowany, lokując się w określonych partykularnych sposobach ich wytwarzania i rozwijania. Wiedza usytuowana jest konkretna poprzez osadzenie poznającego podmiotu na przecięciu określonych polityk i praktyk społecznych. W krytycznej refleksji na temat konstruktywizmu poznawczego projekt Haraway został pomyślany jako propozycja wyjścia poza jego radykalną postać, która dla współczesnych nauk humanistycznych i społecznych stanowi nierzadko przeciwwagę dla zanegowanych tradycji pozytywistycznej. Jednocześnie otwiera przed badaczami i badaczkami możliwość, ale i konieczność określenia swojej sprawczości w procesie rozwijania antropologicznej *praxis* pośród praktyk z porządku natury, kultury i technologii. Wiąże się tym również świadomość, iż wiedze usytuowane wymagają tego, by ich przedmiot przyjął postać aktora i sprawcy, a nie służył wyłącznie za obojętne tło czy gotowe do eksploatacji zasoby naturalne, co redefiniuje status sprawczości poznających podmiotów jako źródeł wiedzy obiektywnej (Haraway 2010).

Kategorie analityczne, które używane są w poznaniu i opisie antropologicznym również nie są stałe, ich płynność wynika z tego, iż są próbowane (sprawdzone) w toku praktyk w działaniu. Kiedy piszę o etnografii jako dyscyplinie w działaniu, mam na

myśli coś więcej, aniżeli sformułowane już jakiś czas temu rozpoznanie, iż:

Badania w działaniu, oparte na postpozytywistycznej filozofii poznania i w różnych nurtach teoretycznych sytuujące swe dociekania, łączy przyjęcie jako punktu wyjścia starożytnej koncepcji *fronesis*, a więc założenia jedności teorii i praktyki, myślenia i działania, teoretyzowania i badania, itp. (Červinková, Gołębiak 2010: XIV).

Działanie teorii w powiązaniu z empirycznym doświadczeniem stanowi już stały element antropologicznej *praxis*, podobnie jak reflektowanie nad nimi w procesie tworzenia terenu.

W kontekście prowadzonych w tej książce rozważań dostrzegam jednak potrzebę podkreślenia właściwości praktyk badawczych, które wyłaniają się z dostrzeganych stylów praktykowania antropologii. Mam przy tym na myśli szczególną sytuację poznawczą, którą dostrzegam w laboratoryjnych, relacyjnych nurtach antropologii aktualnego, a mianowicie proces poznania, którego charakter najlepiej oddawałby językowy pleonazm „praktykowania praktyk”, mocno podkreślający fakt robienia, wytwarzania ich w działaniu, w kontakcie z konkretnym terenem i jego materią. Działaniowy wymiar antropologii wskazuje na niegotowość i pewną potencjalność metod, technik i narzędzi w użyciu, ale również na stawanie się epistemologicznych koncepcji, które stanowią siłę uruchamiającą tę antropologiczną maszynię (zob. Marcus 2003). Wiąże się z tym ruchem również pojęciowa inwencja i eksperyment (Rabinow 2003, 2006, 2011), co pozwala powiedzieć, że antropologia rozwija się w praktykach mobilności, ruchu i przepływu, a także w splotach i relacjach badanych zjawisk, w sieciach społecznych, naukowych i technologicznych, które kształtują jej poznawcze imaginarium. Celem tak konceptualizowanej dyscypliny jest wprawianie w ruch świata i mobilizowanie go do refleksji nad tym, co wydarza się aktualnie i będzie określało kształt najbliższej przyszłości (Fortun 2012; Hastrup 2018; Rakowski 2019), o czym przyjdzie jeszcze powiedzieć. Etnografia, która wyłania się z analizowanych w tej książce wyrazistych przykładów rozwijania antropologicznej *praxis*, nawiązuje wyraźnie i jednocześnie na wiele sposobów do metodologii

– splotu, a zatem zwielokrotnionych metod i technik badawczych określanych jako ucieleśnione, afektywne, do relacyjnych procesów współtworzenia i obiegu wiedzy, które są rozwinięciem, uszczegółowieniem i wzbogaceniem, a także wyzwaniem i odwróceniem konwencjonalnych metod etnograficznych, takich jak np. obserwacja uczestnicząca, triangulacja danych oraz wywiady z uczestnikami badań.

Wracając do głównego wątku tego rozdziału, można by powiedzieć, że laboratorium z określonego przestrzennie miejsca stało się współcześnie rozpoznawalnym modusem poznania, a zatem, mówiąc o antropologicznych działaniach i czynnościach laboratoryjnych, można mieć na myśli rozmaite praktyki badawcze, tj.: doświadczenie, próbowanie, wytwarzanie, analizowanie, sprawdzanie, notowanie, porównywanie, pisanie i wiele innych. Modus laboratorium podkreśla za Pierrrem Bourdieu wytwarzanie teorii praktyk kulturowo-społecznych (2007). Nie idzie przy tym już tylko o „majsterkowanie” (por. Lévi-Strauss 1994: 132) metodami poprzez ich akomodację i rekombinację, gdyż działania te zakładają pracę z gotowymi narzędziami i technikami poznania. Spojrzenie na praktyki badawcze to zdolność do obserwowania, w jaki sposób w przestrzeni antropologii powstają jako narzędzia myślenia; jak są wytwarzane i konstruowane w toku procesów badawczych, w wielorakich terenach. W przestrzeni laboratorium działają również mechanizmy dyskursywne, których reżimy w znacznym stopniu wyostrzają i krystalizują określone pojęcia, terminy i kategorie, a ostatecznie wypracowywaną w ramach laboratoryjnego modusu poznania antropologiczną wiedzę. Mając na uwadze laboratoryjny kontekst rozważań podjętych w tym rozdziale i jednocześnie antycypując treści, które pojawią się w kolejnych rozdziałach tej książki, proponuję, by przywoływaną w tym rozdziale wielokrotnie etnografię wielostanowiskową Marcusa poddać reinterpretacji. Zakładam bowiem, że do pomyślenia, a co więcej, do rozważenia jest rozumienie kluczowej właściwości badań osadzonych w ramach tej metody nie tylko w kategoriach mobilności (zarówno terenów, jak i badaczy), lecz także w kategoriach „usytuowania w wielu praktykach”. Etnografia wielu praktyk, której kształt tu szkicuję, pozwala, jak sądzę, na wydobycie z procesu poznania i badania

antropologicznego kilku ważnych płaszczyzn ich rozumienia. Pomocne może okazać się w wyjaśnieniu tego rozpoznania przywołanie koncepcji pól Bourdieu; według której rzeczywistość pola jest „robiona”, dzieje się w trakcie wielu praktyk, ich splotów i powiązań, nie stanowiąc ontologicznie określonego apriorycznego bytu (2001), gdyż, jak podkreśla w odniesieniu do filozofa Theodore Schatzki: „pole zawiera w sobie stawki, kapitały, uwarunkowania obiektywne oraz przestrzenie aktualnych i potencjalnych aktywności i znaczeń” (Schatzki 2002: 143). Ontologia relacyjna w wersji zaproponowanej przez Bourdieu zakłada kontekstualne ujęcie powstawania określonego pola, które rządzi się swoimi wewnętrznymi regułami, ale jednocześnie znajduje się pod wpływem procesów i treści społecznych. Jeśli etnografia wielu praktyk rozgrywa się w ramach tak rozumianego pola, rozwijany w jej ramach proces badawczy polegałby na „dzianiu się praktyk i ich wytwarzaniu, robieniu” (zob. Skórzyńska 2017). W tym zwielokrotnionym ruchu stwarzany jest również teren, który zawsze tkwi w swojej potencjalności poznawczej tak długo, jak długo w perspektywie antropologicznej istnieją jego elementy oraz łączące je relacje. Ontologia relacyjna w wersji zaproponowanej przez Bourdieu zakłada kontekstualne ujęcie powstawania określonego pola, które rządzi się swoimi wewnętrznymi regułami, ale jednocześnie znajduje się pod wpływem procesów i treści społecznych (Skórzyńska 2017: 126). W tym sensie teren w antropologii stanowi również pole eksperymentu i inwencji w procesie zmagania się z dotychczasową antropologiczną wiedzą. Na nowo pojęte, refleksyjne i krytyczne, eksperymentalne praktyki rozwijane w antropologicznych terenach są istotnym źródłem wytwarzania metod oraz technik badawczych, a ostatecznie antropologicznej wiedzy. Stanowią również nośniki zmian wyobraźni antropologicznej dostrzeganych w nowych konfiguracjach lub nieobecnych dotąd formułach antropologicznego poznania, o czym opowiadają kolejne rozdziały tej książki.

Rozdział III

Dygresja o transferze koncepcji i translacji pojęć: *agencement*, *assemblage*, *asamblaż*

Kultura narodziła się jako asamblaż rzeczy odmiennych i nieproporcjonalnych, łączących się w sceny, akty, spotkania, performance, sytuacje⁹.

Z dotychczasowych propozycji praktykowania antropologii przedstawionych w tej książce wyłania się projekt dyscypliny, która przyjmując laboratoryjny modus poznania, staje się nauką eksperymentującą z własnymi praktykami badawczymi, co sprzyja przekroczeniu tradycyjnie rozumianej obserwacji uczestniczącej oraz triangulacji źródeł i metod badawczych, otwierając dyscyplinę na nowe perspektywy badawcze, pola kulturowe i tryby artykulacji jej wiedzy. Wiąże się z tym poszukiwanie nowych formuł opisu wspomnianych praktyk, a także nowych idiomów i kategorii zgodnie z założeniem, iż nie można w regułach starego słownika konceptualizować i nazywać „na nowo zobaczonych” zjawisk. Laboratorium antropologiczne byłoby zatem również przestrzenią swoistej logomachii, w trakcie której dyscyplinowa wyobraźnia nasycza się nowymi możliwościami połączeń między przedmiotem badań, kontekstami, w jakich się go widzi, perspektywami tego oglądu, metodami jego poznawania oraz technikami docierania do jego znaczeń. Przestrzeń laboratoryjna sprzyja zatem poszukiwaniu innowacji i rozwijaniu kreatywności w proce-

⁹ K. Stewart, 2015, *Precarity's Forms*, w: O. Starn (red.) *Writing Culture and the Life of Anthropology*, Durham & London: Duke University Press, s. 221.

sach poznania, a następnie komunikowania i przedstawiania antropologicznej wiedzy. Zaczyn dla tych nowych praktyk powstaje na styku tego, co już rozpoznane i tego, co czeka na dostrzeżenie i nazwanie. Jednym z najwyraźniejszych, najbardziej ekspansywnych pojęć profilowanej laboratoryjnie antropologii oraz jej relacyjnych, osadzonych w założeniach tzw. nowej ontologii, nurtów, jest coraz częściej pojawiająca się w dyscyplinowym dyskursie kategoria asamblażu. W procesie powstawania tego pojęcia, tak jak w przypadku wielu innych pojęć w antropologii (i w ogóle w nauce), ważną rolę odgrywa jego wędrówka w przestrzeniach różnych dyscyplin. Wiąże się z tym transfer koncepcji teoretycznych, które powstają w toku jego zapożyczeń i aplikacji do różnorodnej materii nauk społecznych i humanistyki. Niemalą rolę odgrywają w procesach tych przemieszczeń poznawcze praktyki wytwarzania, translacji i dystrybucji wiedzy. W poznaniu projektowanym jako szereg inwencji epistemicznych i metodologicznych oraz twórczych innowacji w przestrzeni komunikowania wiedzy antropologiczne pojęcie asamblażu zyskuje na popularności, podpowiadając dyscyplinowej wyobraźni możliwości wizualnego przedstawienia złożonej, nieuchronnie relacyjnej, heterogenicznej natury rzeczywistości oraz jej procesów i zjawisk. Do pomyślenia i, co więcej, do pokazania jest również przedstawienie poetyki tekstu antropologicznego jako asamblażu, zwłaszcza wtedy, gdy natura badanego zjawiska jest ulotna i trudna do zwerbalizowania. W trybie poznania skoncentrowanego na analizie warunków i determinant tego procesu kategoria asamblażu jest wykorzystywana do metaforycznego opisu natury relacyjnych praktyk analizy, interpretacji, eksperymentu i rozumienia. Pozostając w atmosferze laboratorium, warto zwrócić uwagę na kolaboratywny proces zmiany w antropologii dotyczącej sposobu postrzegania i rozumienia zastanych pól badawczych, a także nowych obszarów antropologicznych eksploracji. Poszukiwania kolejnych przestrzeni dla antropologicznego poznania oraz nowych, np. afektywnych, relacyjnych, materialnych, technologicznych ich wymiarów wiąże się z wypracowywaniem kategorii i pojęć, które inicjują zmianę już w sposobie myślenia o poznaniu jako takim, a wraz z nim o procesie badawczym oraz naturze relacji, jakie łączą heterogeniczne elementy składające się na przedmiot badań.

Rozważania, które podejmuję w tym rozdziale koncentrują się na obecności kategorii asamblażu w dyskursie i tekstach antropologicznych, która przez włączenie się w transdyscyplinowy transfer pojęć i kategorii, wypracowuje zmianę w przestrzeni epistemologii i metodologii, a nawet w ontologicznych ujęciach rzeczywistości. W przypadku pojęcia asamblażu transfer jego znaczeń przebiega od pojęcia funkcjonującego w historii sztuki poprzez kategorię filozoficzną (Deleuze, Guattari 1984; Massumi 2012; DeLanda 2006; 2012; Braidotti 2014), figurę ontologiczną (Roden 2014) do jednej z głównych kategorii analitycznych i opisowych organizujących pryncypia *relacyjnego myślenia* o poznaniu w naukach humanistycznych i społecznych. Za pomocą tej kategorii rozwija się refleksję o naturze wiedzy i urządzeniu rzeczywistości zgodnie z założeniami ontologii relacyjnej (Bennett 2010; Braidotti 2018; Stewart 2007; Rabinow 2011) w odniesieniu do lokalnego, globalnego i etycznego (Ong, Collier 2004). Wędrowanie tego pojęcia poprzez dyscypliny nauk społecznych i humanistyki pokazuje również niebagatelny wpływ, jaki mają na powstawanie pojęć oraz kategorii funkcjonujących w nauce humanistyczne, immanentnie relacyjne praktyki¹⁰, tj. czytanie, komentowanie, omawianie, polemizowanie, metaforyzowanie, tłumaczenie tekstów, ich interpretowanie, cytowanie i zapewne wiele innych. Praktyki te, stanowiące podstawę warsztatu naukowego i wyposażenie każdego, również indywidualnego, laboratorium, umożliwiają powstawanie nie tylko nowych, mniej lub bardziej nośnych pojęć oraz fragmentów dyskursów, lecz także kategorii analitycznych pozwalających na zobaczenie elementów rzeczywistości i ich powiązań w inwencyjny sposób wychodzący naprze-

¹⁰ Mam tu na myśli badaczy-autorów i teksty które piszą, czytają, komentują, parafrazują, przekładają oraz relacyjny transfer pojęć i ich znaczeń, którzy organizuje komunikację literacką i literaturoznawczą, ale również każdą inną zapośredniczoną przez tekst komunikację naukową, w której praktyka relacyjnego (opartego na polemice lub alegacji) ustanawiania tego, co nowe w retroaktywnym ruchu nieuchronnie odnosi się do czegoś wobec siebie uprzedniego. Dobrze ilustruje ten proces chociażby koncepcja intertekstualności wyłożona przez J. Kristevę (1969), rozwinięta przez G. Genette'a, w której inter-tekstualność jest inherentnie relacyjna w procesie odnoszenia się hipertekstu do hipotekstu, tekstu do architekstu (np. parodii do parodiowanego oryginału) (Genette 2014).

ciw wyzwaniom, jakie w każdym momencie rozwoju dyscypliny stawia przed nią dynamiczna rzeczywistość.

W kontekście głównych wątków tej książki wyzwania, jakie stawia się przed poznaniem antropologicznym, formułowane są w ramach posthumanistyki, ontologii relacyjnej, ekokrytyki, *animal studies*, *environmental studies*, krytycznej geografii, *Science and Technology Studies* (STS), biotechnologii, cybernetyki oraz w wielu innych dziedzinach wiedzy. Próba sprostania tym nowym polom badawczym wiąże się w znacznym stopniu z wynajdywaniem nowych formuł poznania, ale również adekwatnych kategorii i pojęć, które pozwoliłyby na przystający do rzeczywistości opis antropologiczny oraz ujmowanie poddawanych refleksji zjawisk w określonych idiomach.

Inwencyjność dyskursywna wpisuje się w jeden z kluczowych problemów globalnej wiedzy, który dotyczy obiegu, przyjmowania i adaptacji pojęć w tłumaczeniu. Historia powstania i używania pojęcia asamblażu w antropologii społeczno-kulturowej stanowi jeden z wyrazistych przykładów tego procesu. W kontekście podjętych tu rozważań proponuję, by przyjrzeć się, jak powstała ta kategoria oraz jak kształtują się jej znaczenia w kontekstach, w których się pojawia. Warto przy tym się zastanowić, czego wyrazem jest coraz wyraźniejsza obecność tego pojęcia w dyskursie antropologicznym, o jakiej zmianie zaświadcza. Zatem do pomyślenia jest, jak zakładam, rozumienie asamblażu jako efektu eksperymentalnych praktyk badawczych i konceptualnych zestawień kategorii i pojęć oraz nieustannej pracy wyobraźni antropologicznej, która podsuwa badaczom i badaczkom określone asocjacje, dzięki którym możliwe są nowe sploty rozmaitych tworzyw, dyskursów, koncepcji i metafor próbowane w toku *praxis*, by zagęszczać naturę i konteksty badanych zjawisk, ale również po to, by zaproponować nowe sposoby ich postrzegania, interpretacji i rozumienia.

1. Zagubione w tłumaczeniu

Słowo „asamblaż” (ang., fr. *assemblage*) zyskuje na znaczeniu w naukach humanistycznych i społecznych, ale jego zastosowa-

nia pozostają zróżnicowane, a czasem nieprecyzyjne. Na początku trzeba zaznaczyć, że zwykle pojęcie to jest używane w znaczeniu francuskiego słowa *agencement*, którego używają w swoich publikacjach Gilles Deleuze i Félix Guattari. Kluczową publikacją, źródłową dla tego pojęcia jest książka filozofów *Capitalisme et schizofrénie II. Mille plateaux* (1980), przetłumaczona na język angielski przez filozofa Briana Massumiego w 1984 r. jako *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*; przekład polski w redakcji merytorycznej i językowej Joanny Bednarek ukazał się w 2015 r. pod tytułem *Tysiąc plateau* jako drugi tom *Kapitalizmu i schizofrenii*¹¹. Pewnym paradoksem jest fakt, że słowo „asamblaż” jest wywodzone z pism filozofów, mimo że oni sami go nie stosują; choć w języku francuskim funkcjonuje to pojęcie, konsekwentnie używają pojęcia *agencement*, co wskazuje na to, iż różnica znaczeniowa między tymi słowami jest jednak istotna. Tymczasem w przekładzie Briana Massumiego, na który powołują się zwykle anglojęzyczni komentatorzy filozofii Deleuze’a i Guattariego pojęcie *agencement*, które pojawia się w oryginale wiele razy, zostało przetłumaczone jako *assemblage*:

W każdym razie istnieje czysta płaszczyzna immanencji, jednoznaczności, kompozycji, na której wszystko jest dane, na której nieforemne elementy i materiały tańczą, odróżniając się od siebie tylko szybkością i wchodząc w ten czy inny zindywidualizowany *asamblaż*, w zależności od ich powiązań, ich wzajemnych relacji ruchu. Stała płaszczyzna życia, na której wszystko się porusza, spowalnia lub przyspiesza (Deleuze, Guattari 1984: 255).

W polskim przekładzie w tym miejscu nie pojawia się *asamblaż*, ale słowo *układ*, a zatem w tłumaczeniu oddane zostało znaczenie francuskiego *agencement*. W takim znaczeniu słowo to pojawia się np. w tekstach Manuela DeLandy, na którego powołuje się w swojej koncepcji asamblażu Paul Rabinow, o czym będzie jeszcze mowa. *Agencement* jest powszechnie używanym

¹¹ Na marginesie warto dodać, że inspiracje filozofią Deleuze’a i Guattariego, również na poziomie „rozproszonej i kłęczastej” poetyki tekstu, można dostrzec w książce Kacpra Pobłockiego, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania* (2017).

francuskim słowem, które oznacza ‘układanie, dopasowywanie’ lub ‘montaż’ i używane jest w kontekstach wielu sytuacji komunikacyjnych związanych z praktykami życia codziennego. Według *Słownika języka francuskiego Larousse’a*, słowo *agencement* oznacza zarówno ‘akcję mającą na celu zaaranżowanie, zorganizowanie czegoś’, jak i ‘rezultat tej akcji’. Synonimy tego leksemu to ‘umiejscowienie’, ‘usprawienie’, ‘ułożenie’, ‘instalowanie’, ‘organizowanie’¹². Słowo *assemblage* oznacza zaś: ‘Czynność montażu elementów w całości; montaż’; ‘nie spodziewane lub rozproszone zgromadzenie ludzi, rzeczy’; a także ‘zbieranie, mieszanie, skupisko’. W sztuce współczesnej zaś *assemblage* to ‘trójwymiarowa praca, w której zbierane są różne heterogeniczne materiały lub przedmioty’. *Assemblage* to również ‘działanie, sposób łączenia różnych części wcześniej przystosowanych do tworzenia zwartej całości; wynik tego działania’. Synonimy tego słowa to: ‘dopasowywanie’, ‘łączenie’, ‘montowanie’; antonimy: ‘demontaż’, ‘rozkładanie’, ‘dezintegracja’¹³. Zgodnie z francuskim znaczeniem tego słowa używa go Jane Bennett w jednym z rozdziałów swojej książki *Vibrant Matter: A Political Ecology of Thing* (2010), pisząc, że „kategoria asamblażu rekonceptualizuje relację część–całość”; według filozofki, „*assemblages* to doraźne skupiska różnorodnych elementów, wszelkiego rodzaju materiałów; to żywe, pulsujące konfederacje, które są zdolne do funkcjonowania pomimo nieustannej energii, która rozpycha je od wewnątrz” (Bennett 2010: 23–24). Rozwijając ideę sprawczości dystrybucyjnej, Bennett bada rzeczywisty efekt przerwy w dostawie prądu, która dotknę-

¹² <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/agencement/1617/synonyme> (9.02.2019).

¹³ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/assemblage/5790/synonyme> (9.02.2019). Kategoria ta przywodzi na myśl koncepcję brikolażu Claude’a Lévi-Straussa, który w książce *Z bliska i z oddali* pisał: „W porządku spekulatywnym myślenie mityczne działa tak, jak majsterkowanie na planie praktycznym; dysponuje ono skarbnicą obrazów zebranych przez obserwację świata naturalnego (...). Myślenie mityczne kombinuje te elementy, aby stworzyć sens tak, jak majsterkowicz, podejmując się jakiegoś zadania, używa materiałów będących pod ręką, aby nadać im inne znaczenie, jeśli mogą tak powiedzieć, niż to, jakie wynikało z ich pierwotnego przeznaczenia” (1994: 132; por. Lévi-Strauss 1969: 30).

ła 50 mln ludzi w Stanach Zjednoczonych w 2003 r., przedstawiając sieć elektroenergetyczną jako sprawczy asamblaż. Dwie ważne koncepcje dla zrozumienia strategii analitycznej przyjętej w tym badaniu, to zdaniem filozofki, pojęcie *afektywności* Barucha Spinozy oraz *asamblaż* Deleuze'a i Guattariego. Bennett, powołując się na założenia nowego materializmu wywiedzione z pism tych filozofów, sugeruje, że sprawstwo ludzi i nie-ludzi jest zbiorem powiązanych pojęć: skuteczności, trajektorii i przyczynowości. Skuteczność „wskazuje na kreatywność sprawstwa, na zdolność do tworzenia czegoś nowego lub zaistnienia czegoś” (Bennett 2010: 31). Natomiast sprawczość dystrybucyjna „rozluźnia związki między skutecznością a podmiotem moralnym” i umieszcza władzę także w ciałach nie-ludzkich (Bennett 2010: 32). Wykorzystując kategorię asamblażu jako kluczową dla zrozumienia wielości aktorów i powiązań między nimi w analizowanym przez siebie zdarzeniu, Bennett twierdzi, iż „nie ma sprawstwa właściwego zbiorom, a jedynie sprawstwo osób działających w porozumieniu ze sobą”. Jednocześnie badaczka podkreśla odwieczność relacyjności ludzkiego i nie-ludzkiego, „które zawsze tańczyły ze sobą”, dodając, iż „nie było momentu w historii, kiedy ludzkie sprawstwo było czymś innym aniżeli splatającą się siecią ludzkiego i nieludzkiego”. Jak konstatuje filozofka: „dziś to splatanie stało się trudniejsze do zignorowania” (Bennett 2010: 31). W nurcie nowego materializmu osadzona jest również filozofia Rosi Braidotti, która posługuje się kategorią „afektywnego asamblażu”, by zaznaczyć, iż materialistyczna wizja rzeczywistości wymaga ponownego przemyślenia zasad tworzenia wiedzy jako „żywego, relacyjnego bytu” (Braidotti 2018: 18). Rozpoznania te zwracają uwagę na wyraźną zmianę, jaka dokonała się w postrzeganiu i wartościowaniu relacyjnej natury człowieka, środowiska, wytworów techniki i nauki. Kategoria asamblażu eksponowana w ramach badań wpisujących się w nurt STS ma charakter wyraźnie polityczny, a wskazywanie na relacyjność sytuacji społeczno-ekologicznych i technologicznych staje się elementem wchodzenia tego nurtu w przestrzeń społeczną. W innym tekście poświęconym zagadnieniu sprawstwa ludzi i bytów nie-ludzkich, Bennett wyjaśnia swoje rozumienie kategorii asamblażu, pisząc:

Asamblaż jest, po pierwsze, zbiorowiskiem *ad hoc*, zbiorowością, której początki są historyczne i poszlakowe, jakkolwiek jej kontyngentny status nie mówi nic o jego efektywności, która może być dość mocna. Asamblaż jest, po drugie, żywą, pulsującą grupą, której koherencja współlistnieje z energiami i kontrkulturami, które ją przekraczają i dezorientują. Asamblaż jest, po trzecie, siecią o nierównej topografii: niektóre punkty, w których trajektorie aktorów przecinają się, są bardziej obciążone ruchem niż inne, a zatem władza nie jest w nim równomiernie rozłożona. Po czwarte, asamblaż nie jest zarządzany przez centralną władzę: żaden z jego elementów nie ma wystarczających kompetencji, aby w pełni określić konsekwencje działalności asamblażu. W skład asamblażu wchodzi wreszcie wiele rodzajów aktorów: ludzie i nie-ludzie; zwierzęta, rośliny i minerały; natura, kultura i technologia (Bennett 2005: 445).

W języku angielskim słowo *assemblage* oznacza mniej więcej to samo, co jego francuski odpowiednik, którego Deleuze i Guattari używają rzadziej i z pewnością nigdy w sensie filozoficznym. W języku francuskim sięga się po to słowo, mówiąc o mieszanii, zestawianiu, gromadzeniu i łączeniu. W języku angielskim kategoria asamblażu jako formy przedstawienia obiektów i czynności w sugestywny sposób wyostrza praktyki zestawiania i gromadzenia, co nie do końca odpowiada temu, co Deleuze i Guattari podkreślają w rozważaniach o układach (*agencement*) (zob. Phillips 2016: 108). Jak wyjaśnia rzecz Deleuze w swojej pracy na temat filozofii Barucha Spinozy, wiedza o świecie byłaby tworzona z idei drugiego rzędu: koncepcji, które są adekwatne – dobrze dopasowane – do niepowtarzalnych cech tworzonych przez ciała w odniesieniu do siebie nawzajem. Konsekwencje dla wiedzy (choć te stany mają również poważne implikacje dla kwestii ontologicznych) są głębokie. Tradycyjny schemat poznania implikuje bowiem podmiot wiedzy oddzielony od przedmiotów, które przekształca, tworząc z nich swój projekt. Jest to jednak także rodzaj – *agencement* – wydarzenia, stawania się, kompozycyjnej jedności połączonej wspólnym pojęciem, do którego można by dołączyć odpowiednie idee (Deleuze 2014: 53 i n.). Na marginesie dodajmy, że autor *Etyki*, od którego rozważań bierze początek teoria asamblażu rozpropagowana w pismach Deleuze’a i Guattariego, wprawdzie nigdzie w swojej pracy nie używa tego pojęcia,

ale rozwija myśl na temat afektu, opisując przy tym proces, który odpowiada współczesnym założeniom dotyczącym natury pojęcia asamblażu, o czym wspominam w kolejnym rozdziale tej książki.

Analiza znaczeń tych dwóch słów: *agencement* i *assemblage* w formie rzeczownikowej i czasownikowej pokazuje bardzo wyraźnie, że znaczenia ich form nominalnych są do siebie bardzo zbliżone zarówno na poziomie znaczeń podstawowych, jak i synonimicznych, co prawdopodobnie zadecydowało o tym, że w tłumaczeniu Massumiego w miejscu *agencement* pojawił się *assemblage*. Nie bez znaczenia była też zapewne „kłączasta” poetyka *Mille plateaux* i chęć oddania w tłumaczeniu wyrazistej kategorii, która w przeciwieństwie do pospolitego *agencement* miała w sobie konieczny potencjał do tego, by stać się pojęciem idiomatycznym. Trzeba jednak zaznaczyć, że francuskie *assemblage* zawiera w swoim znaczeniu „zestawienie i łączenie różnych, heterogenicznych elementów w określoną całość”, z kolei w znaczeniach słowa *agencement* pojawia się ‘łączenie’, ‘dopasowywanie’, ‘aranżowanie czegoś’, nie ma tu natomiast mowy o różnorodnych czynnikach lub elementach, a jako przykład podaje się „akcję mającą na celu zaaranżowanie, zorganizowanie czegoś”, jak i „rezultat tej akcji”. Jednak znaczący pozostaje fakt, iż Deleuze i Guattari nie zdecydowali się na użycie w swojej książce francuskiego *assemblage*. Z tego względu warto przyrzeć się również predykatywnym formom, z których oba słowa zostały derywowane. W języku francuskim czasownik *agencer* oznacza ‘uporządkować i ułożyć zbiór tak, aby jego elementy były dokładnie dopasowane do siebie i aby całość jak najlepiej odpowiadała jego celowi’, np. ‘we właściwy sposób ułożyć przebieg fabuły’. Trop fabuły może, jak sądzę, pomóc w dookreśleniu natury tego słowa, w klasycznym ujęciu fabuła jest bowiem rozumiana jako układ wydarzeń następujących po sobie w określonym czasie, pozostających w relacjach przyczynowo-skutkowych. Można by zatem powiedzieć, że dla Deleuze’a i Guattariego wiedza rozwija się jak fabuła, jej elementy muszą być odpowiednio dobrane i dopasowane do siebie, a całość powinna ze sobą współgrać. W takim rozumieniu *episteme* nie ma w niej miejsca na żywioł przypadkowości w łączeniu heterogenicznych elementów. Deleuze używa terminu pojedynczego – *agencement* (układ), odnosząc go do jednostki, która

zachowuje swoją wielość heterogenicznych elementów i łączy je w jeden wektor, modyfikując, ale nie eliminując ich zróżnicowanych właściwości. Termin ten ma odniesienie ontologiczne: wskazuje na rzeczy i procesy w świecie, ale jednocześnie obejmuje akt stworzenia. Według Deleuze'a i Guattariego, praca koncepcyjna i kreacja jako akt stworzenia przyczyniają się do połączenia różnych elementów w formę (asamblaż), która zarówno zachowuje ich różnorodność, jak i otwiera na nieznaną dotychczas możliwość (Deleuze, Guattari 2015). Tymczasem asamblaż kojarzony jest zwykle z polem sztuki i funkcjonuje jako kategoria estetyczna, co może sprzyjać banalizacji jego znaczenia zawartego w pismach tych filozofów. Rozpoznanie to podzielają George E. Marcus i Erkan Saka w swoich krytycznie zorientowanych rozważaniach na temat znaczenia kategorii asamblażu pojawiającej się w publikacjach antropologicznych z początku XX w., wiążąc rosnącą popularność tego pojęcia w naukach społecznych i badaniach kultury z modernistycznym ukierunkowaniem uwagi „na zawsze emergentne, wyłaniające się warunki teraźniejszości” (2006: 101). Kategoria ta wywiedziona z teorii maszynizmu autorów *Tysiąca plateau* daje, jak zauważają antropolodzy, nadzieję na uzyskanie dostępu do trudnych i nieuchwytnych obiektów, które dzięki nowej wrażliwości można zobaczyć inaczej aniżeli w wiodących tradycyjnych teoriach społecznych (Marcus, Saka 2006: 101). Jednak, jak zaznaczają, aktualne projekty badawcze stanowią przykłady aplikacji kategorii asamblażu do „teorii średniego zasięgu”, które zwykle koncentrują się na wykorzystaniu estetycznych implikacji tej formy wywiedzionych z sugestywnych opisów Deleuze'a i Guattariego. Ze złożonej koncepcji filozofów wydobywa się zwykle dwa aspekty *agencement*; po pierwsze, heterogeniczny charakter elementów, które współtworzą nowy układ, a po drugie, ich warunkowość oraz niestabilność czasową będącą wynikiem natury łączących te elementy relacji. W wykładni Marcusa cechy te okazują się atrakcyjne dla projektów badawczych i teorii społecznych, które „są wyczulone na modernizm” oraz „naznaczone są obawami związanymi z pojawianiem się nowych społecznych i kulturowych formacji” (Marcus, Saka 2006: 104). Jedną z tych właściwości akcentować ma to, co trudne do przewidzenia, warunkowe w szybko zmieniającej się współczesnej rzeczywistości,

a druga „niesie nadzieję na zrozumienie strukturalnych zasad porządku (i nieporządku) w grze zdarzeń i procesów”. Oba te aspekty są, zdaniem antropologów, sugestywnie skondensowane w idei asamblażu i składają się na konceptualną siłę tego pojęcia, decydując o jego wielokrotnych zapożyczeniach w publikacjach, które biorą początek z krytyki klasycznej teorii społecznej (Marcus, Saka 2006: 104).

Kategoria asamblażu rozumianego zgodnie z wykładnią *agencement* pojawia się w rozważaniach Manuela DeLandy (2002, 2007), za sprawą którego trafiła następnie do dyskursu nauk humanistycznych i społecznych, gdzie funkcjonuje jako alternatywa, uzupełnienie lub antidotum na dominację klasycznych wersji europejskiej teorii społecznej. DeLanda przedstawia, bodaj najbardziej wnikliwą, interpretację technicznego, abstrakcyjnego i formalnego wykorzystania asamblażu w schemacie Deleuziańskim, uznając, że powstaje on jako wynik procesów mechanicznych wydobywających i aktualizujących wirtualne przyczyny i źródłowe procesy, które tkwią w swojej potencjalności w systemie społecznym. W książce *A New Philosophy of Society* (2002) badacz użył tego pojęcia, ilustrując za jego pomocą charakter funkcjonowania współzależnej od wielu elementów i aktorów natury zjawisk społecznych. Wychodząc w swoich rozważaniach od definicji asamblażu zaproponowanej przez Deleuza, wedle której „jest to całość, na którą składa się wiele heterogenicznych pojęć i która ustanawia więzi, relacje między nimi”, DeLanda wyostrza te dwie właściwości natury asamblażu, podkreślając, że po pierwsze, części, które są ze sobą powiązane, nie są jednolite ani pod względem charakteru, ani pochodzenia. Po drugie, asamblaż aktywnie wiąże te części poprzez ustanowienie relacji między nimi (DeLanda 2006: 2). Badacz, stosując kategorię asamblażu, pokazał, jak można podważyć ugruntowane w myśleniu socjologicznym założenie, iż zjawiska społeczne funkcjonują jako trwałe i spójne całości, co przekłada się na przekonanie, iż poszczególne, indywidualne elementy tego systemu można z niego wyłączać i analizować w oderwaniu od ich wielorelacyjnego kontekstu. W kolejnej książce *Assemblage Theory* (2007), na którą powołuje się Paul Rabinow (2011), DeLanda ujmuje asamblaż w znacznie szerszej perspektywie, pokazując użyteczność tej kategorii również poza socjologią, w ogólniej-

szych rozważaniach na temat teorii poznania, w ramach których funkcjonuje jako swoista figura negacji wszelkich esencjalizujących ujęć oraz porządków opartych na binarności. W kontekście nawiązań do źródłowego dla Deleuze'a i Guattariego pojęcia *agencement* warto podkreślić, że DeLanda podąża za tym znaczeniem, dostrzegając, iż najistotniejszym aspektem asamblażu jest układ powiązanych ze sobą elementów, którego właściwości wydobywają ich cechy ujawniane dopiero w wyniku wzajemnych relacji, a zatem w procesie ich uczestniczenia w tej większej, emergentnej całości. Rozważania filozofa, co sam podkreśla, nie są próbą wynalezienia obiektywnej formuły opisu rzeczywistości; zmierzają raczej do zaproponowania takiej perspektywy, która wydobywa i akcentuje emergentny charakter zjawisk społecznych i kulturowych oraz ich dynamiczne stawanie się w sieciach relacji (DeLanda 2006: 23).

Pojęcie asamblażu zaczęło pojawiać się w tekstach antropologicznych na początku XXI w.; w niektórych z nich bywało zaledwie wymieniane wśród innych pojęć zasilających słownik antropologii aktualnego (Rabinow i inni 2008: 49; Collier, Lakoff, Rabinow 2006: 4). Nieco wnikliwsza refleksja nad asamblażem jako kategorią przydatną w rozwijaniu poznania antropologicznego pojawiła się w książce *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* (2003), w której Rabinow wyjaśnia, iż zapożyczony od Deleuze'a i Guattariego asamblaż jest głównym przedmiotem jego ostatnich antropologicznych badań. Asamblaże stanowią w ujęciu antropologa „wtórne matryce, z których wyłaniają się aparaty i są następnie stabilizowane lub przekształcane. Asamblaże pozostają w zależnym, ale warunkowym związku z większymi problemami. Są one charakterystycznym typem eksperymentalnej matrycy heterogenicznych elementów, technik i koncepcji” (Rabinow 2003: 56).

Na tym etapie refleksji antropologa asamblaż stanowił kluczowe pojęcie, przydatne w ukazywaniu tymczasowości wyłaniania się określonych wątków w prowadzonych przez niego badaniach i w nadawaniu strukturalnej jakości temu emergentnemu obiektowi heterogenicznych relacji (Marcus, Saka 2006: 104). Znacznie więcej miejsca poświęcił asamblażom Rabinow w książce *The Accompaniment. Assembling the Contemporary* (2011), w której swoje rozważania o przydatności, a nawet niezbędności

tej kategorii w rozwijaniu antropologicznego poznania, wywodzi już nie bezpośrednio z *Tysiąc plateau*, ale z rozpoznań Manuela DeLandy, pośrednio nawiązując do jej rozumienia zaproponowanego przez Deleuze'a czytającego Barucha Spinozę; przyznając przy tym, że teksty tego pierwszego filozofa wydają mu się *notoriously esoteric*. Nawiasem mówiąc, ta zwielokrotniona recepcja a zarazem modyfikacja źródłowego znaczenia asamblażu, nie jest niczym szczególnym; zarówno Paul Rabinow (2011), DeLanda (2002; 2006), Jane Bennett (2005; 2010), jak i Kathleen Stewart (2007), Rosi Braidotti (2014), Bruno Latour, Brian Massumi (2013) czytają Deleuza interpretującego *Etykę* Spinozy (2010). Właśnie taka intertekstualna, wielokrotnie zapośredniczona, relacyjna jest genealogia tego pojęcia.

W *The Accompaniment. Assembling the Contemporary* asamblaż pojawia się jako „heterogeniczna forma realności”, której nie należy jednak określać mianem tradycyjnie rozumianych obiektów, ponieważ, jak podkreśla Rabinow, stanowi on czasową kombinację i rekombinację heterogenicznych względem siebie elementów, które w momencie powstania asamblażu zachowują część swoich wcześniejszych własności, jednocześnie zyskując nowe cechy poprzez nawiązywanie relacji z nowymi elementami. Porządek asamblażu opiera się na „obligatoryjności przygodnej” trwającej tak długo, jak egzystuje określony relacyjny układ (Rabinow 2011: 122–123). Zgodnie z propozycją rozumienia tej kategorii przedstawioną przez antropologa:

Asamblaże są realne, mają egzystencję, formy a niektóre asamblaże zawierają afekty. Czynią możliwymi jedne rzeczy i wydarzenia, a inne nieprawdopodobnymi. Różnią się one jednak od tego, co tradycyjnie rozumiane jest jako rzecz lub przedmiot, ponieważ składają się z nowych powiązań heterogenicznych elementów, które do pewnego stopnia są inne aniżeli ich pierwotne właściwości (Rabinow 2011: 124).

Zatem kiedy Rabinow pisze o przygodności, nie ma prawdopodobnie na myśli przypadkowości asamblażu, którą przewiduje jedna z przytoczonych już słownikowych definicji tego słowa, akcentująca jego niespodziewane zaistnienie np. w posta-

ci rozproszonych ludzi lub tymczasowego ich skupiska. W takiej koncepcji można by, rzecz jasna, dostrzec coś inspirującego; na takim pomysśle zdaje się opierać np. klasyczna już w teatrologii teoria „układu S” Zbigniewa Raszewskiego (1991); jednak niewiele ma ona wspólnego ze źródłowym rozumieniem francuskiego *agencement* zastąpionego przez Massumiego angielskim słowem *assemblage*. Można by zatem powiedzieć, że zagubione w tłumaczeniu z języka francuskiego na angielski dokładne „dopasowanie, adekwatność, uporządkowanie” zbioru tak, by jak najlepiej „odpowiadał” celowi, otwiera w tym kontekście możliwość do stosowania pojęcia asamblażu w znaczeniu, jakie wywodzi się z jego funkcjonowania w sztuce: jako artystycznego, innowacyjnego bytu złożonego z różnych materiałów i tworzyw, którego kolażową, przypadkową formę legitymizują asocjacje twórcy¹⁴. Za DeLandą Rabinow sięga po to pojęcie w znaczeniu francuskiego *agencement*, wyjaśniając, że „asamblaże są skomponowane z obiektów wcześniej istniejących, które po wprowadzeniu w relacje z innymi wcześniej istniejącymi obiek-

¹⁴ W takim m.in. znaczeniu pojęcia asamblażu używa np. Krzysztof Arbiszewski w swoim artykule *Nauka w walizce*, w którym analizując wybrany przykład kariery akademickiej, przedstawia specyfikę działania nauki na półperyferiach. Szczególnie koncentrując się przy tym na zjawisku, które określa jako „naukę walizkową”. Jej centralną figurą jest, zgodnie z założeniami autora, przewożenie w walizce znacznej liczby nadbitek artykułów naukowych i książek, które w nowym miejscu stają się cennymi zasobami. „Wokół walizkowego przewożenia tekstów narasta cały zespół praktyk, przekonań, nawyków i działań instytucjonalnych, które łącznie określam jako asamblaż, **ponieważ nie stanowią ani zwartej, wydzielonej całości kulturowej, ani instytucjonalnej. Zamiast tego wtapiają się w inne, istniejące już formy** (podkr. K.M.)” (Arbiszewski 2016: 88). Arbiszewski używa pojęcia asamblażu również w odniesieniu do koncepcji układu treści (poetyki) tekstu, w której używa się empirycznej ilustracji dla nieco bardziej złożonych operacji teoretycznych (por. Law 2008; Mol 1999; Latour 2013b). W innym miejscu badacz zaznacza, że jego użycie tego pojęcia idzie tropem pojawiania się tej kategorii w ANT (*Actor Network Theory*), chociaż w przekładzie *Splatając na nowo to, co społeczne* (Latour 2010), którego jest współautorem (wraz z Aleksandrą Derrą) unikał używania pojęcia asamblażu, decydując się na formy opisowe zachowujące znaczenie kontekstów jego pojawiania się w tekście, co wyjaśnia we wstępie do książki (Arbiszewski 2010, XXIV–XXVIII) (Latour 2010).

tami, ukazują swoje różne właściwości, które nie są immanentnie zawarte w obiektach wyjściowych, lecz powstają jedynie w relacjach ustanowionych w asamblażu” (Rabinow 2011: 124). Asamblaże nie stanowią zatem organicznej jedności, gdyż takie ujęcie implikowałoby rozumiane ich w kategoriach tradycyjnych bytów; nowe pola badawcze, jak np. syntetyczna biologia są przeznaczone do eksperymentowania z granicami, potencjałem i możliwościami tych podmiotów (Rabinow 2011: 124). Dobrym przykładem są w tym kontekście badania antropologa prowadzone na pograniczu antropologii i biotechnologii (Rabinow 2014).

Tak więc asamblaż łączy (*assambling*) elementy w taki sposób, że nawiązują one między sobą relacje, pozostając jednak zewnętrznymi wobec siebie i zachowując w pewnym stopniu swoje pierwotne właściwości. Stan ten ma wiele cech charakterystycznych; „porządek asamblażu jest – jak pisze Rabinow – warunkowo obowiązkowy, a nie logicznie konieczny”. Nawiązując do DeLandy, antropolog wyjaśnia, że wynika z tego, iż „podczas gdy logicznie niezbędne relacje mogą być badane jedynie przez myślenie, to relacje warunkowo obowiązkowe wiążą się z rozważaniem pytań empirycznych” (Rabinow 2011: 125). Zatem antropolog proponuje, by nie postrzegać relacji między elementami rzeczywistości w teorii, ale w praktyce (empirii), za czym przemawia również to, że asamblaże, które rozważa, stanowią efekty współpracy (*collaboration*). Nie idzie przy tym wyłącznie o immanentnie relacyjny wymiar asamblażu konceptualizowanego w postaci bytu, który w kontekście nowego materializmu podkreśla przywoływana już Bennett. Filozofka zwraca uwagę na to, że efekty generowane przez asamblaże mają emergentne właściwości, które przejawiają się „w ich zdolności do powodowania czegoś, co różni je od siły życiowej każdej materialności rozpatrywanej oddzielnie”, co prowadzi ją do wniosku, iż „asamblaż nigdy nie jest stałym, zamkniętym układem, lecz otwartym zbiorowiskiem, »sumą niesumowalną«” (Bennett 2010: 24). Rabinow, rozważając w *The Accompaniment. Assembling the Contemporary* naturę asamblażu, ma na myśli tytułowe towarzyszenie badawcze oraz projekty oparte na współpracy ze współtowarzyszami, przedstawicielami różnych dyscyplin. To w trybie takiej stowarzyszonej, laboratoryjnej

praktyki badawczej – jak podkreśla – antropologia ma szansę na tworzenie asamblaży. Pojęcie to staje się zatem dla Rabinowa figuracją kolaboratywnego procesu poznawczego, który polega na współpracy i przekroczeniach indywidualnych celów oraz praktyk badawczych na rzecz pracy zespołowej, o czym pisałam w poprzednim rozdziale. Nieuchronnie relacyjna, odpowiadająca wyzwaniom aktualnego, formuła praktyk antropologicznych ujęta w pojęciu asamblażu metaforyzuje zatem zarówno przebieg procesu badawczego, jak i właściwość wiedzy, która jest tego procesu efektem. Laboratoryjny charakter praktykowania dyscypliny to również istotny element zarówno projektu etnografii wielostanowiskowej (*multi-sited ethnography*) George'a Marcusa (1995), jak i etnografii opartej na kategoriach współdziałania i współuczestnictwa (Marcus 2003), które fundowane były na rozpoznaniu, iż przy krytycznym przeformułowaniu założeń epistemologicznych dyscypliny i odrzuceniu iluzji, wedle której myślenie jest nieusytuowane i niemożliwe do oddzielenia od społecznie ustrukturyzowanych relacji, optyka *emic* i *etic* nie może być radykalnie dychotomizowana. Fundamentalne założenie tradycyjnej antropologii, iż celem badań jest gruntowna eksploracja określonych terytoriów i ściśle wyznaczonych granic poszczególnych kultur w ramach antropologii aktualnego ustąpiła na rzecz obserwacji, według której dyscyplina staje przed wielością wędrujących problemów i zjawisk, które raczej łączą różne miejsca w znaczeniu topograficznym, aniżeli sprzyjają generowaniu sztucznych dystynkcji (Gupta, Ferguson 1997). Kategoria asamblażu, którą problematyzuje Rabinow, staje się natomiast świadectwem przenoszenia uwagi z terenowych, mobilnych warunków antropologicznej pracy na „technologiczne”, ukazywane w modusie laboratoryjnych praktyk badawczych, aspekty poznania antropologicznego i powstającej w ich efekcie wiedzy.

To nie pierwszy raz, kiedy antropolog ujawnia swoje łańcuchowe, sieciowe, relacyjne myślenie o naturze antropologicznej *praxis*. Intelktualne eksperymenty z kategorią wiedzy opisywał już w książce *Making PCR: A Story of Biotechnology* (1994), w której tytułowa reakcja łańcucha polimerów (PCR) rozumiana jest jako wykładnia dla przedstawienia relacyjności biotechnologicznej idei, metody, narzędzia, eksperymentu, techniki, mechanizmu i praktyki

jednocześnie, rozważanej przez antropologa w kontekście dziedziny, którą można by określić, posługując się kontaminacją koncepcji Bruno Latoura i Michela Foucaulta, mianem etnografii wiedzy/władzy. Rozwijając systemową refleksję o związkach poznania, wiedzy i władzy, Rabinow pozycjonuje siebie w ramach etnografii nauki rozwijanej przez Bruno Latoura, Karin Knorr-Cetine czy Donnę Haraway, przenosząc wiele z ich rozpoznań na grunt krytycznej metarefleksji antropologicznej w poszukiwaniu kolejnych, powiązanych z naukami biologicznymi i nowymi technologiami, przestrzeni dla badań antropologicznych. Wynajdywanie przez Rabinowa nowych formuł (asamblaż, PCR), które miałyby umożliwić nie tylko inwencyjny opis, ale przede wszystkim zaprojektowanie rzeczywistych trybów eksperymentalnego procesu badawczego, można by potraktować, mając w pamięci liczne *quasi*-definicje antropologii współczesnego formułowane przez antropologa w różnych kontekstach jego wypowiedzi, jako sposób na mobilizowanie antropologii do bycia dyscypliną zdolną do wypracowywania przydatnej wiedzy, przystającej do współczesnych zjawisk; do tego, co aktualne. Praktyki te można by również widzieć jako wyraz przekonania Rabinowa o konieczności zaprzestania myślenia o rzeczywistości w kategoriach statycznych, zastygłych w historii obiektów, ale również jako pochodną założenia, że zjawiska rzeczywistości, które zajmują antropologów i antropolożki, nie funkcjonują w modelu reprodukcji – nieustannego powielania określonych modeli – ale rozwijają się dynamicznie w wielu, nieprzewidywanych jeszcze kierunkach i kontekstach (Rabinow 2003).

Zatem wyczytuję z opisu asamblażu Rabinowa myślenie o tym pojęciu w kategorii pewnej przygodnej spójności, która opiera się zarówno esencjonalnym, jak i binarnym modelom ujmowania rzeczywistości. Spoiwem, a jednocześnie gwarancją przystawalności i adekwatności tego emergentnego układu względem tego, co realne, są relacje połączeń pomiędzy różnymi jego elementami. Tym samym postrzegam asamblaż inaczej niż np. Andrzej Zaporowski, który w swoich rozważaniach na ten temat tłumaczy *assemblage* Rabinowa jako instalację, która ma według badacza, konotację „techniczną czy też technologiczną”, co można by wiązać ze wspomnianą już laboratoryjną wyobraźnią Rabinowa i faktem, iż antropolog prowadzi badania w obszarze biotechnologii;

konstatując przy tym, że „instalacja wskazuje na złożony charakter badanych zjawisk, których jedną z konstytutywnych cech jest potencjalna nieprzystawalność elementów takich tworów (jak instalacja)” do rzeczywistości (Zaporowski 2013: 128)¹⁵. Być może badacz ma tu na myśli niewysłowione przez siebie nowatorstwo instalacji, a tym samym jej początkowe niedopasowanie do rzeczywistości. W pewnym stopniu jego rozważania idące w kierunku stwierdzenia nieprzydatności tego pojęcia do wyjaśniania badanych zjawisk mogą wynikać również z czysto technicznych kwestii translacyjnych. Przytaczając w swoim artykule fragment rozmowy Rabinowa z Marcusem publikowanej w *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (2008), Zaporowski, definiując za Marcusem ustrojstwo, opisuje je jako „beładny zbiór” lub procesy w świecie, które poznające podmioty starają się uporządkować (Zaporowski 2013: 129). We wstępie do tej książki, powołując się na tę samą definicję, piszę o „rozłączonym zbiorze” lub procesach w świecie, które poznające podmioty „starają się połączyć”. Kluczowy jest tu zatem różnicujący ruch; bezład nie jest bowiem tym samym, co rozłączność, a zestawianie – czynność typowa np. dla kolazu, czy też instalacji – nie jest tym samym, co łączenie (splatanie) podkreślane w wielu *quasi*-definicjach asamblażu. Ruch splatania i relacyjność pojawia się w różnych miejscach rozważań Rabinowa nie tylko wówczas, gdy antropolog pisze o asamblażu, ale również wtedy, gdy przedstawia założenia antropologii aktualnego, która stanowi dla tej kate-

¹⁵ W kontekście tych rozpoznań jako przykład takiej asamblażowej (hybrydycznej) analizy autor podaje tekst Michała Buchowskiego *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem* (2008a), przekonując, że przeprowadzona przez antropologa krytyczna analiza pojęcia kultury doprowadza nie tyle do odrzucenia tej kategorii, ile do ujęcia jej w postaci hybrydy. Zdaniem Zaporowskiego, dzięki temu kategoria kultury nabiera cech dynamiczności i relacyjności wbrew jej tradycyjnym ujęciom, które zbyt często i konsekwentnie traktowały ów byt jako coś statycznego i odrębnego. Hybrydyczność tej propozycji polega również, zdaniem autora, na tym, że Buchowski postuluje, by kultura była uwarunkowana „przez procesy społeczne i materialne” i podlegała „nieustannej zmienności wynikającej ze sprawstwa aktorów społecznych”. Rzeczona koncepcja kultury pokazuje, zdaniem Zaporowskiego, jak działa ustrojstwo w rozumieniu amerykańskich antropologów współczesności (Zaporowski 2013: 131–134).

gorii funkcjonalny kontekst jej rozumienia (Rabinow 2003). Czym innym są, jak się wydaje, ustrojstwa, a czym innym asamblaże; prawdą jest, że antropologia aktualnego praktykowana jest w heterogenicznej, zróżnicowanej rzeczywistości, której rozmaite formy mają przygodny charakter, jednak asamblaż nie jest synonimem tej rzeczywistości; z pism Rabinowa można wyczytać, że jest to forma łączenia zjawisk tej rzeczywistości i dostrzegania dopasowania jej różnych elementów w konfiguracjach relacji, których wcześniej nie uwzględniano i które mają szansę zostać w ramach antropologii dostrzeżone i poddane refleksyjnemu oglądowi zgodnie z założeniami krytyki kulturowej (Rabinow 2011; zob. Marcus, Fischer 1999).

Podobne rozumienie tej kategorii przedstawili G. Marcus i Erkan Saka w tekście *Assemblage* (2006), pokazując w swym krytycznym oglądzie użyć tego pojęcia, iż wprowadzanie tej kategorii do współczesnych analiz kulturowych jako strukturalnego substytutu wyraża pewne istotne wartości wrażliwości modernistycznej na poziomie dyskursu i analizy, podczas gdy „asamblaż jest rodzajem antystrukturalnej koncepcji, która pozwala badaczowi mówić o emergencji, heterogeniczności, decentralizacji¹⁶ i efemeryczności w uporządkowanym życiu społecznym” (Marcus, Saka 2006: 101); choć bywa, że stanowi zaledwie fasadową kategorię, która nie zostaje poddana krytycznej analizie i stwarza zaledwie pozory ujmowania rzeczywistości w relacyjny sposób.

2. Od kategorii estetycznej do kategorii analitycznej

Jednym z przykładów ilustrujących praktykę aplikacji asamblażu do materii kulturowo-społecznej w trybie bardziej estetycznym,

¹⁶ W tym miejscu warto zaznaczyć, że w *Designs for an Anthropology of the Contemporary* Paul Rabinow w rozmowie z Georgem Marcusem określa asamblaż jako zbyt scentrowany, dośrodkowy (*centripetal*) (2008a: 77), co sprawia, że ustrojstwo jest lepszym określeniem do opisania antropologicznej *praxis*. W tekście Marcusa i Saki, który przywołuję powyżej w opisie asamblażu pojawia się słowo *decenter*, które oznacza *odśrodkowy, zdecentralizowany, rozproszony*. Ten trop popularności użycia asamblażu w badaniach kultury przywołują autorzy, wiążąc go z atrakcyjnością pism Deleuze'a i Guattariego (Marcus, Saka: 2006: 101).

aniżeli analitycznym jest książka *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (2004), pod redakcją Aihwy Ong i Stephen Colliera, o której powstaniu w kontekście laboratoryjnej współpracy wspominałam w poprzednim rozdziale tej książki. Tytułowe asamblaże pojawiają się w tej publikacji jako figura pozwalająca na uchwycenie nieuchronnie warunkowych i tymczasowych zjawisk, które lokują się na przecięciu lokalnego z globalnym. Jak czytamy we wstępie, celem zamieszczonych w niej tekstów jest pokazanie, jak globalne formy oddziałują z innymi elementami, tworząc wspólne pole w warunkowych, niełatwych, niestabilnych wzajemnych powiązaniach (Ong, Collier 2004: 10). Asamblaż jest tu rozumiany jako wypadkowa wielu uwarunkowań, których nie da się zredukować do jednej logiki; jego czasowość jest emergentna; jako złożona koncepcja, termin globalny asamblaż sugeruje wewnętrzne napięcia: globalne implikuje szeroko pojęte, niespójne i mobilne; asamblaż oznacza heterogeniczne, warunkowe, niestabilne, częściowe i usytuowane (Ong, Collier 2004: 12). Według rozpoznania Marcusa i Saki, użycie kategorii asamblażu w *Global Assemblages* „służy wytwarzaniu manifestopodobnego słownictwa, gdyż żadne z zastosowań tego pojęcia nie operacjonalizuje asamblażu jako trwałego narzędzia analitycznego”; wykorzystując go do uchwycenia istoty globalizacji, „stwarza ramy do mówienia o specyficznej złożoności wokół wizji niestabilnej, heterogenicznej struktury” (Marcus, Saka 2006: 104).

Antropolodzy przyglądają się w swoim artykule także innym publikacjom, w których pojawia się ta nośna kategoria. m.in. niepublikowanemu manuskryptowi Kathleen Stewart *Ordinary Impacts: The Affective Life of US Public Culture* (2004), w którym antropolożka używa pojęcia asamblażu w kontekście poetyckich rozważań o emocjonalnych wymiarach codziennego życia ludzi we współczesnych Stanach Zjednoczonych. Analizowany tekst stanowi próbę wypracowania języka oraz szerzej, sposobów tekstowego ujęcia doświadczeń antropolożki w emocjonalnie i afektywnie widzianym i doświadczanym terenie. W swoim komentarzu na temat zasadności użycia przez Stewart tej kategorii Marcus i Saka dostrzegają, iż poetyka tekstu antropolożki jest swoistym asamblażem. Jednocześnie Marcus umiejscawia piśmiennictwo

Stewart w rozwijającym się w latach 80. i 90. XX w. nurcie eksperymentowania z tekstami antropologicznymi, które powstawały w odpowiedzi na konieczność wynalezienia stylów i środków opisu rzeczywistości po zdiagnozowanym kryzysie reprezentacji. W tekście *What Comes (Just) after „Post”: The Case of Ethnography* (1993) antropolog określał je mianem „tekstów bałaganiarskich” (*messy texts*). Poniżej przytaczam fragment pokazujący próbkę stylu Stewart, który organizuje również narrację rozwijaną przez antropolożkę w książce *Ordinary Affects* (2007):

Jest to opowieść o codziennym życiu, które jest opanowane i przeniknięte przez gwałtowne afekty. Jego obsesją są niezliczone punkty intensywności, które skracają i odwracają się od sił działających w codziennym życiu: zmienne wyobrażenia, gęste materializacje i bezpośrednie wzbudzanie zmysłów (...). Czas, w którym szeroka mieszanka odmiennych form i sfer życia – technologii, wrażliwości, przepływów władzy i pieniędzy, snów na jawie, instytucji, dramatów, stanów cielesnych, trybów uwagi i sposobów doświadczania czasu i przestrzeni – zaczęła wyrażać (i dezartykułować) w (i poza) luźny, ale zmysłowy asamblaż. Skumulowanie sił w pracy w trwającej terazniejszości było wysoce abstrakcyjne i całkowicie konkretne; było dosłownie ukonstituowane w gęstości i fakturze rzeczy, w ich specyfice: afektach, technologii, ciałach, zdarzeniach (Stewart 2004, za: Marcus, Saka 2006: 105).

W swoim odwołaniu się do Deleuze’a i Guattariego, antropolożka wydobyla przede wszystkim sploty bardzo różnych, często ledwie uchwytnych wrażeń, które przeplatają się z konkretnymi obiektami materialnymi, procesami i stanami. Sposób tworzenia opisu poprzez niemalże oniryczne wyliczenia różnych skojarzeń przypomina bardzo wyraźnie styl, w jaki filozofowie opisują w *Ty-siąc plateau* kłące (Deleuze, Guattari 2015). W szerszym kontekście rozważań o zwrocie afektywnym w antropologii, o którym piszę w ostatnim rozdziale tej książki, tekst Stewart można by zobaczyć jako próbę wypracowania nowej formuły piśmiennictwa antropologicznego, która pozwoliłaby na przedstawienie tak ulotnych zjawisk, jak emocje, nastroje i afekty. Przytoczony powyżej fragment można zatem widzieć jako asamblażowy gatunek, którego forma wychodzi naprzeciw potrzebie tekstowego ekspe-

rymentu pozwalającego na uchwycenie afektywnej poetyki społecznej. Innym przykładem inwencyjności w zakresie tworzenia nieistniejącej jeszcze formy tekstu jest książka antropolożki środowiska Anny Lowenhaupt Tsing *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (2015), która swoją konstrukcją oraz poetyką próbuje odzwierciedlić swoistość przedmiotu badań. Są to zmienne ekosystemy różnych miejsc geograficznych, w których występuje grzyb *matsutake*, upodobawszy sobie zdegradowane biotopy. Antropolożka, idąc tropem jego pojawiania się w różnych kontekstach, tj. ekonomiczne, społeczne i polityczne, stworzyła asamblaż utworzony z tekstu i fotografii, który powstał w efekcie niemożności uspojnienia heterogenicznych, niespójnych elementów w klasycznej naukowej monografii. Nie da się bowiem, jak przekonuje Tsing, pogodzić schematycznego wywodu naukowego z „chwilowymi spotkaniami różnych czasowości i trajektorii, niejednorodnymi krajobrazami wielorakich zjawisk czasowych i przesuwających się zespołów ludzi i nie-ludzi” (Tsing 2015: 22) w niepewnych warunkach życia i niepewnych środowiskach, w otoczeniu nieregularności. W takim kontekście przydatne okazują się asamblaże (*open-ended assemblages*) „otwarte na mozaikę czasowych rytmów i przestrzennych łuków” (Tsing 2015: 24).

3. W sieciach ANT – w relacjach asamblażu

Pojęcie asamblażu pojawiające się coraz częściej w publikacjach antropologicznych w kontekście etnografii laboratorium, ale również w dyskursie rozwijanym w ramach nurtów relacyjnych zgodnie z założeniami posthumanistyki oraz nowego materializmu; w opisach zjawisk i procesów z pogranicza praktyk społecznych, środowiska i nowych technologii (STS) bywa niezwykle sugestywne. Podobnie jak każda inna kategoria funkcjonująca w komunikacji naukowej, nie działa (nie pracuje) w próżni; jej pojawienie się w określonych kontekstach poznania reorganizuje sposoby myślenia o tym, co stanowi przedmiot antropologicznej uwagi (zob. Bal 2012; Koselleck 2009). Jeśli umieścimy asamblaż w przestrzeni antropologicznego laboratorium, złożo-

ne praktyki badawcze doprowadzą nas do wiedzy, która nie ma natury kolażu, tzn. nie składa się z przypadkowych, dowolnie zestawionych elementów, ale przybiera kształt, który jest wynikiem ustanowienia relacji między wszystkimi jej elementami. Relacyjność asamblażu unaocznia fakt, iż wiedza jest wynikiem nieustannych wiązań, odniesień i przekształceń, które sytuują się na przecięciu licznych procesów i praktyk. Tymczasem używanie pojęcia asamblażu gubiącego znaczenie *agencement*, może grozić utratą tego, co jest kluczowe w koncepcji wiedzy wywiedzionej z filozofii Deleuze'a i Guattariego. Inaczej mówiąc, coraz powszechniejsze, nie zawsze refleksyjne, użycie kategorii asamblażu będzie zapewne sprzyjało banalizacji tej kategorii, podobnie jak dzieje się to w wypadku swobodnej aplikacji pojęć filozoficznych do niefilozoficznej materii (zob. Robotycki 1995). Do pomyślenia jest również inne zagrożenie, które polegałoby na reifikacji tego, o czym się, przywołując tę kategorię, komunikuje. Zamiast opisowej, niełatwej, formy przedstawienia licznych, nierzadko zniuansowanych relacji, zależności, stosunków wiedzy–władzy, dominacji i podporządkowania, sprawstwa ludzi i materii, przyrody i technologii w świecie więcej-niż-ludzkim można zamknąć tę sieć wielorakich powiązań w metaforze asamblażu, co czyni np. Bennett w przywoływanym wyżej tekście. Pojęcie asamblażu dobrze odnajduje się w dyskursie nurtów relacyjnych, które podkreślają złożoną i emergentną naturę rzeczywistości widzianą w trybie ontologii relacyjnej. W takim kontekście o asamblażach mówi Kirsten Hastrup, gdy relacjonując przebiegi poznania antropologicznego jako sztuki abdukcji w środowisku o niezliczonych afordancjach, o czym piszę w kolejnym rozdziale, postuluje, by zamiast uczyć się słyszeć i widzieć, jak widzą i słyszą tubylcy, „starać się zrozumieć, jak powstają w trakcie społecznych działań konkretne asambláže wiedzy i w jaki sposób konkretne problemy błyskawicznie skupiają na sobie uwagę” (Hastrup 2018: 150). Asamblaż oznacza tu splot doświadczeń związanych z zamieszkiwaniem w krajobrazie (Ingold 1993), obserwacją i reagowaniem na afordancje – możliwości środowiska (Gibson 1979) oraz praktyk i przewidywań dotyczących przyszłych zmian klimatu. Jest to również forma, która pozwala na zaakcentowanie emergentnego, relacyj-

nego, usieciowionego współbycia ludzi i środowiska w Arktyce, gdzie Hastrup prowadziła swoje badania.

Asamblaż ukazuje zatem swoją przydatność zarówno gdy rozważany jest w kontekście swoistości relacyjnej i heterogenicznej natury zjawisk będących przedmiotem antropologicznych badań i refleksji, jak i w kontekście właściwości przypisywanych wiedzy dyscyplinowej. Tym samym pojawia się w dyskursie antropologicznym jako kategoria, która podsuwa antropologicznej wyobraźni sugestywny, wizualny sposób myślenia o swoistości przedmiotu antropologicznego poznania oraz o jego „produkcyjnej” naturze, która zgodnie ze znaczeniem *assemblage* (*agencement*) nie oznacza po prostu zestawiania przypadkowych, heterogenicznych elementów tak, jak to zachodzi np. podczas tworzenia kolażu, ale jest procesem łączenia ze sobą różnych, dopasowanych do siebie elementów, których relacyjne powiązanie tworzy emergentny, spójny byt, otwarty na dalsze działania, przekształcenia i fluktuacje. W kontekście rozważań podjętych w poprzednim rozdziale można by zobaczyć tę coraz bardziej ekspansywną kategorię jako metaforę konceptualnej formy poznania powstającego w laboratoryjnym procesie eksperymentowania. Zatem do pomyślenia jest, jak zakładam, rozumienie asamblażu jako efektu inwencyjnych praktyk badawczych i powiązanych z nimi kategorii oraz pojęć, a także nieustannej pracy wyobraźni antropologicznej, która podsuwa antropologom i antropolożkom określone asocjacje, dzięki którym możliwe są nowe połączenia rozmaitych tworzyw, dyskursów, koncepcji i metafor próbowane w procesie poznania rzeczywistości w celu zagęszczenia zarówno natury i kontekstów badanych zjawisk, jak i sposobów ich postrzegania, interpretacji i rozumienia. Proces ten nie ma na celu wzmaganie chaosu rzeczywistości, ale wyodrębnianie spośród niego pewnego emergentnego ładu, który może stać się przedmiotem antropologicznego poznania. W takich kategoriach, choćby w celach heurystycznych, można by zobaczyć dynamiczny proces poznania przedstawiony przez Tomasza Rakowskiego w toku wyjaśnienia, jak wyklarował się obiekt jego poznania podczas badań terenowych opisanych w książce *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Antropologia człowieka zdegradowanego* (2009):

Postaram się teraz to wszystko podsumować – pisze Rakowski. Dostrzegam tu więc kilka cichych, z trudem komunikowalnych i niejednorodnych procesów nabywania wiedzy. Po pierwsze, z pozornego wrażenia nieistotności rzeczywistości wykrojono i utworzono pewien przedmiot etnografii – dostrzeżono to, co w jakimś sensie istotne. Po drugie, powstała pewna dynamiczna i zmienna, ale działająca kompetencja poznawcza, pewna profesjonalna uwaga (czy uważność). Po trzecie, nastąpił proces swoistego spiętrzenia wątków i elementów wartych uwagi, co spowodowało spontaniczną selekcję spostrzeżeń terenowych, próbę okiełznania chaosu otwierających się różnych ścieżek badawczych. Po czwarte, jako badacz cały czas mam do czynienia z rzeczywistością (kulturową), w której zachodzą nagle i dosyć przygodne zwroty akcji, następują niespodziewane odslony, mające charakter czasowego zdarzenia (Rakowski 2013: 40).

Przypomniany fragment bardzo wyraźnie oddaje zdarzeniowość i „dzianie się” praktyk badawczych, a tym samym jednoczesne powstawanie, jakby narastanie poznania w procesie łączenia w pewną całość coraz to innych wątków, jeśli można by użyć tego określenia w celu oddania jego temporalności i dynamiki (zob. Fabian 1983). Teren badań nie czeka bowiem na odkrycie przez badacza, ale wymaga wytworzenia, które polega w znacznej mierze na dostrzeżeniu i splataniu z pozoru niepowiązanych ze sobą elementów, by stworzyć pewną spójną, relacyjną, choć heterogeniczną, całość. Logika asamblażu zdaje się określać również kluczowe aspekty koncepcji kultury relacyjnej Marka Krajewskiego, którą należałoby widzieć jako wyraz obserwowanych zmian i tendencji zarówno w rozumieniu przedmiotu badań antropologii i szerzej nauk humanistycznych oraz społecznych, jak i wyraz zaakcentowania dynamicznej oraz działaniowej natury kultury, która współtworzona jest przez powiązania licznych elementów (Krajewski 2013). Badacz osadza swoją definicję w myśli posthumanistycznej, odwołując się do ANT Bruno Latoura, co prowadzi do konstatacji, iż:

Kultura nie jest przypisana tylko ludzkim zbiorowościom, człowiekowi, ale pojawia się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z powiązaniem i relacjami, a więc również w świecie przyrodniczym oraz w tym nieożywionym. Zwierzęta oraz rośliny, a także obiekty

materialne, podobnie jak my, grupują się (są grupowane) w zbiorowości składające się z różnorodnych elementów powiązanych ze sobą specyficznymi stosunkami. Oznacza to, iż podstawowa różnica między nami a światem przyrodniczym polega nie na tym, że my posiadamy kulturę, która jest zasadniczo nieobecna w świecie zwierząt i roślin, ale na odmiennościach w sposobie wiązania ze sobą składowych tych rzeczywistości (Krajewski 2013: 34).

Przytoczona definicja kultury wydobywająca jej czynnościowo i relacyjny charakter oraz uwzględniająca sprawstwo w wymiarze więcej-niż-ludzkim, poprzez zaakcentowanie komplementarności i przenikania się świata natury i kultury, współgra z rozpoznaniem Doris Bachmann-Medick, która w książce *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze* (2012) przywołuje rozumienie kultury znacznie przekraczające jej pojmowanie w kategoriach „zobiektywizowanego, jednolitego zasobnika symboli i znaczeń” na rzecz podkreślenia, iż kultura stanowi raczej „dynamiczny splot odniesień między praktykami komunikacyjnymi a reprezentacjami (...) Kulturowe obiekty też nie są po prostu dane, ale stają się sobą w wyniku symbolicznych interakcji” (Bachmann-Medick 2012: 204).

Kategoria asamblażu wyobrażona w postaci układu wielu heterogenicznych elementów, tworzących, poprzez liczne relacje i powiązania, emergentny, czasowy byt, może budzić skojarzenia z teorią aktora-sieci (ANT) Bruno Latoura; trudno jednak byłoby uznać te dwie koncepcje za zbieżne. Wynika to przede wszystkim z tego, iż ANT jest rozbudowanym, matrycowym projektem analizy, w którym kategoria sieci jest konceptualną propozycją podkreślenia współzależności ludzi i bytów nie-ludzkich oraz elementów żywych i nieożywionych, materialnych, technologicznych, które w przekroczeniu kategorii społeczeństwa, Latour nazywa kolektywem (*collective*). Składają się na niego *quasi*-obiekty, forma życia, praktyka eksperymentalna, sojusznicy, zbiorowe rzeczy, entelechia, aktant, sieć, modalność (Latour 1992: 286) i zapewne wiele innych. Podobnie jak koncepcja asamblażu, tak i ANT powstała z inspiracji filozofią Deleuze’a; tym razem podstawowym źródłem okazało się Deleuzjańskie kłącze (*rhizome*), w opozycji do którego kłęczastej natury Latour organizacyjną zasadą

ANT uczynił serię transformacji i translacji (Latour 1999: 15, za: Arbizewski 2012: 10). W obu tych koncepcjach najistotniejsza jest relacyjność elementów funkcjonujących odpowiednio w układzie (asamblaż) i w sieci (ANT); obie można uznać za określone propozycje ontologiczne, które znoszą esencjonalnie pojęte byty funkcjonujące i znaczące „same przez się” lub „w swojej istocie”, wprowadzając je w ruch i ukazując ich znaczenia w powiązaniach i relacjach z innymi elementami. Dla ANT istotniejszy jest opis powstawania i zmiany sieci, warunki włączania i wyłączania w nią aktantów, aniżeli sieć jako taka. Latoura interesują zatem czynniki jej stabilizacji i destabilizacji, które prowadzą do zmiany kolektywu i pojawiania się nowych aktorów (Arbizewski 2007: 115). Tym samym ANT, wbrew swojej nazwie, jest przede wszystkim zbiorem praktyk, które pozwalają na analizę mechanizmów i procesów tworzenia sieci i jej przeobrażeń, mniej zajmują ją natomiast byty jako takie. Koncepcja Latoura rozwijana w ramach STS oraz w relacyjnych nurtach badawczych sprzyja zmianie pojęć oraz kategorii, które znajdują się w naukowym obiegu, proponując np. kolektyw zamiast społeczeństwa, *quasi*-obiekt zamiast przedmiotu, aktora-sieć zamiast sprawczego podmiotu itp.

W ramach ANT zaciera się różnica między epistemologią a ontologią, w myśl zasady, iż poznawane jest to, co właśnie powstaje w logice sieci. Tymczasem asamblaż jest konceptualizowany jako układ heterogenicznych elementów, które nie są powiązane w trybie translacji; ich znaczenie wynika z funkcjonowania w układzie relacji wraz z innymi jego elementami; przy czym znaczenie całej konstelacji nie stanowi sumy pojedynczych znaczeń, ale zupełnie nową jakość, która jest przypisana do powstającego konkretnego emergentnego układu. Dalsze refleksje na temat różnic i podobieństw między tymi propozycjami wymagałyby zapewne gruntownej analizy, która z punktu widzenia głównego wątku tego rozdziału nie wydaje się konieczna. Warto natomiast podkreślić, powracając do wątku podjętego w pierwszym rozdziale, iż ANT Latoura funkcjonuje jako utopijna wizja harmonijnej równości współtworzących ją bytów, która w klasycznej wersji tej koncepcji nie uwzględnia ruchów stratyfikacji oraz żywiołu agonu, który jak przekonuje np. Chantal Mouffe (2015), jest niezbędnym dla funkcjonowania tożsamości kolektywnych w ramach

liberalnej demokracji. Krytyka ta wydaje się szczególnie celna w kontekście natury asamblażu, którego układ nie zakłada równości tworzących go elementów ani też braku hierarchii i sprzecznych interesów współtworzących go aktorów społecznych. Jako rodzaj konceptualizacji relacyjnej i wieloelementowej natury badanego zjawiska asamblaż może reprezentować złożone zjawiska analizowane w ramach antropologicznych badań osadzonych w nurcie STS i *environmental studies*, które nie wyciszają konfliktu i agonu, opisując relacje między ludźmi, środowiskiem, bytami materialnymi i technologią, a czasem wręcz go eksponują (zob. Bennett 2010; Fortun 2012; Stankiewicz, Lis 2012; Skalnik 2018). Domykając tę ogólną refleksję, warto natomiast podkreślić, że kategoria asamblażu, co pokazują jej analizowane użycia, nie stanowi propozycji określonej teorii ani też metody, jest przede wszystkim propozycją konceptualnego ujęcia wieloaspektowości zjawisk, które zgodnie z naturą asamblażu można zobaczyć jako emergentne, tymczasowe, pozostające ze sobą w wielorakich relacjach. Opisaną w tym rozdziale logikę asamblażu (*agencement*) można wyczytać z wielu fragmentów książki Kim Fortun *Advocacy After Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders* (2001). W jednym z nich antropolożka akcentuje sieć powiązań różnych elementów – aktorów, których brała pod uwagę, prowadząc swoje badania na temat katastrofy ekologicznej, jaka wydarzyła się w 1984 r. w indyjskim mieście Bhopal¹⁷.

Skupiając się na różnych sposobach zapamiętania katastrofy w Bhopalu, starałam się dowiedzieć, jak katastrofa została zapamiętana, starałam się zrozumieć, w jaki sposób perspektywa historyczna jest wbudowana w prawo, politykę, inicjatywę biurokratyczną, działania obywatelskie i przedsięwzięcia komercyjne – i jak katastrofa ekologiczna powtarza wzorce wiktymizacji związane z rasą, klasą, płcią i kolonializmem. Chciałam zrozumieć, jak wiedza o przeszłości staje się wiedzą etyczną, która kształtuje i legitymizuje pewne konstruk-

¹⁷ W wyniku tej katastrofy doszło do uwolnienia 40 ton izocyjanianu metylu w postaci gazu z fabryki pestycydów firmy Union Carbide; na skutek tego wypadku zginęło lub doznało trwałego uszczerbku na zdrowiu wiele tysięcy osób. Według Światowej Organizacji Greenpeace liczba ofiar wyniosła ok. 20 tys. <https://www.globalpolicy.org/component/content/article/176/31328.html> (12.12.2017).

cje przyszłości. Chciałam również zrozumieć systemy, w ramach których działała katastrofa w Bhopalu, aby móc opisać konkretne mechanizmy łączące rozproszonych geograficznie aktorów i konkretne mechanizmy, które dają tym aktorom różne możliwości skutecznego funkcjonowania w tych systemach (Fortun 2001: 6–7).

Antropolożka nie używa w swojej książce pojęcia asamblażu, a styl tego fragmentu przywodzi na myśl teorię aktora-sieci Latoura, którą Fortun poddała krytycznej analizie w innym miejscu (2014: 309–329); niemniej jednak przywołuję ten fragment, by pokazać, że przedstawiony w nim sposób myślenia o wieloelementowym układzie relacji i powiązań ludzi, środowiska, industrializmu, władzy, kategorii rasy, klasy, płci i wielu innych, które Fortun włącza do swojej analizy, odpowiada przedstawionej w tym rozdziale kategorii asamblażu w znaczeniu *agencement*. Tym samym fragment ten ilustruje jej potencjalną przydatność w studiach z zakresu STS oraz *environmental studies*, w sytuacji, gdy przedmiot antropologicznych badań jest wielowątkowy, a jego złożoność wymaga uwzględnienia różnych zjawisk, wydarzeń, praktyk i procesów oraz wielopoziomowych powiązań między nimi.

*

Rosnąca popularność kategorii asamblażu, która idzie w parze z mnożeniem się kontekstów, w jakich to pojęcie pojawia się w antropologii aktualnego, zachęca do postawienia pytania o funkcję, którą pełni asamblaż w dyskursie oraz poznaniu antropologicznym. Figura asamblażu organizuje poetyki tekstów antropologicznych wówczas, gdy ich autorzy i autorki mają na celu podkreślenie heterogeniczność opisywanych przez siebie zjawisk, przy jednoczesnym podkreślaniu ich kolektywnej i relacyjnej natury. Zwielokrotnione użycia, w jakich pojawia się to pojęcie, mogą jednak doprowadzić do sytuacji zreifikowania zjawisk i elementów, na które w metonimiczny sposób wskazuje. Z publikacji antropologicznych ostatnich lat można wyczytać, iż asamblaż to kultura, praktyki społeczne, procesy, to natura poznania oraz wiedzy, a także rzeczywistość widziana w kategoriach sieci relacji bytów ludzkich i nie-ludzkich, człowieka, krajobrazu i środowiska.

Wiele wskazuje na to, że asamblaż będzie jedną z kluczowych kategorii w kształtującym się, nowym dyskursie antropologicznym. Jego pojawienie się w wyobraźni antropologicznej znamionuje zmianę, jaka dokonuje się w stylach praktykowania antropologii, która wciąż poszerza swoje zakresy i możliwości poznania, łącząc to, co już znane z tym, co nieznanne, stare z nowym, tworząc i odkrywając w procesie eksperymentu i inwencji nowe przestrzenie kultury a zarazem nowe pola badawcze. Lokując te rozważania w kontekście dyscyplinowej *praxis*, można by powiedzieć, iż natura asamblażu zachęca antropologów i antropolożki do tego, by w analogiczny sposób konceptualizować wiedzę powstającą na przecięciu wielu praktyk osadzonych w różnych kontekstach poznawczych, geopolitycznych, środowiskowych oraz społeczno-kulturowych. W szerszej perspektywie można by zobaczyć pojęcie asamblażu i jego projektowaną naturę jako kategorię analityczną przydatną do opisu dynamicznej i relacyjnej natury poznania (również antropologicznego) w sytuacji, gdy będąca jego wynikiem wiedza ma ambicje bycia przystosowaną, „dopasowaną” (a są to cechy asamblażu) do dynamicznej, transrelacyjnej rzeczywistości. W świecie transferów ludzi, towarów, dyskursów i kapitału, naznaczonej transnarodowością, mobilnością, konfliktami zbrojnymi, rewolucjami, nacjonalizmami, neoliberalnymi reżimami, przyspieszonym rozwojem technologicznym, automatyzacją, zaawansowanymi technologiami informatycznymi, spektakularnymi osiągnięciami cybernetyki i nanotechnologii, zmianami klimatycznymi, katastrofami ekologicznymi, industrialnymi i postindustrialnymi krajobrazami kategorię asamblażu można by uznać za konceptualną propozycję pozwalającą na splatanie tych elementów w powiązaną całość. Relacyjna i emergentna natura implikowana przez pojęcie *agencement* zastąpione w światowej humanistyce słowem *assemblage*, podkreślana bodaj przez wszystkich przywoływanych w tym rozdziale użytkowników tego pojęcia, może być uznana, jak sądzę, za przemawiającą do wyobraźni formułę, zaświadczając o tym, iż nie sposób badać heterogenicznych zjawisk rzeczywistości poza układem ich wzajemnych, relacyjnych odniesień usytuowanych w konkretnych kontekstach.

Pojawienie się w przestrzeni dyscypliny nowych pojęć i kategorii to zatem coś więcej niż tylko odświeżenie i rozbudowanie

słownika; pojęcie, które przywędrowało, mówiąc za Mieke Bal (2015), z konkretnego kontekstu macierzystego, obrasta dopowiedzeniami, teoriami, swoimi krytykami, nabierając sił do inicjowania zmiany we współmyśleniu antropologów i antropolożek. Mając na uwadze drogi zapożyczeń, inspiracji oraz trajektorię wędrowania pojęcia asamblażu, można dojść do wniosku, iż jego heterogeniczna i emergentna natura skłania badaczy do tego, by używając jej w charakterze metafory, nazwać, nierzadko trudne do zwerbalizowania fragmenty rzeczywistości, którą eksplorują w swoich badaniach. Natura asamblażu zachęca do tego, by w analogiczny sposób konceptualizować wiedzę powstającą na przecięciu wielu praktyk antropologicznych osadzonych w różnych kontekstach geopolitycznych, środowiskowych, społeczno-kulturowych, epistemologicznych i metodologicznych. Wiedza ta, odnosząc się do tego, co aktualne, nie ma bowiem charakteru domkniętego. W zamian zawiera w sobie możliwość zmiany w najbliższej przyszłości, którą jako antropolożki i antropolodzy możemy przeczekać, mimo że w momencie antycypacji i artykulacji tej wiedzy, jeszcze jej nie doświadczamy. Kategoria asamblażu, w której przedstawia się swoistość tej wiedzy, otwiera ją, zgodnie z naturą asamblaży funkcjonujących w sztuce, na przyszłe praktyki interpretacji i refutacji. Naturę tak rozumianej wiedzy łączy z asamblażem również jej afektywny i emergentny charakter, co warto podkreślić w kontekście głównych wątków tej książki.

Rozdział IV

Doświadczenie i doświadczanie jako źródło wiedzy i podstawa antropologicznej *praxis*

*Pojęcie doświadczenia wydaje mi się,
choć brzmi to paradoksalnie,
jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy¹⁸.*

Jednym z ważniejszych pojęć refleksji humanistycznej jest doświadczenie, które w nurtach relacyjnych rozwijanych w kontekście nowej ontologii, a także w przestrzeni modusu laboratorium uruchamia swoje działania i znaczenia, wprawiając je w ruch w procesie na nowo zdefiniowanego poznania. Kategorie doświadczenia i doświadczania rzeczywistości nie od dzisiaj funkcjonują w antropologii jako integralny i niezbywalny element powstawania wiedzy. U swych renesansowych źródeł wyznaczały horyzont humanizmu, dla którego wiedza o świecie stanowiła efekt ludzkiego doświadczania rzeczywistości. Ten na wskroś humanistyczny pogląd, formułowany m.in. przez Francisca Bacona, z czasem uległ wyciszeniu na rzecz nowoczesności pojętej jako projekt racjonalizmu znajdującego oparcie w filozofii kartezjańskiej, a następnie w hierarchicznych opozycjach przeciwstawiających sobie rozum i emocje, myśli i uczucia, co sprzyjało wyraźnemu podporządkowaniu tego, co doświadczane racjonalności teoretycznych systemów o znaczeniu uniwersalnym (zob. Nycz 2012: 230). „Doświadczenie” to słowo o bogatej semantyce i licznych synoni-

¹⁸ H.G. Gadamer, 1993, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków, s. 324.

mach, spośród których najpopularniejsze to ‘wprawa’, ‘zaprawa’, ‘wyrobienie’ oraz ‘bagaż doświadczeń’. Z kolei „doświadczenie” to inaczej ‘odbieranie’, ‘odczuwanie’, ‘przeżywanie’ czegoś w jakiś sposób, ale również ‘próbowanie’, ‘wystawianie na próbę’, a także ‘kosztowanie’, ‘spotykanie się’, ‘poznawanie czegoś’ (Kurzowa, Kubiszyn-Mędrala, Winiarska 2018: 89), a przytoczone synonimy nie wyczerpują zakresów znaczeniowych tych pojęć. Wpisane w znaczenie tej kategorii bycie poddawany/poddawaną próbie wskazuje na podstawowy zakres semantyczny doświadczenia, który notują słowniki języka polskiego z początku XX w. Na przykład u Samuela Lindego „doświadczać” oznacza ‘narażać się na ryzyko’, ‘konfrontować się’ z tym, co obce i nieznanne, a przez to również niepokojące. Wiąże się z tym pojęcie dotkliwości, a zatem kontaktu z czymś zewnętrznym, co wyraźnie wpływa na doświadczającą osobę, pozostawiając wewnątrz trwałą ślad (Linde 1907). W taki sposób konceptualizuje doświadczenie również Georges Bataille, zauważając, iż jest ono „kwestionowaniem (poddawaniem próbie) w gorączce i trwodze tego, co człowiek wie o istnieniu” (1998: 54)¹⁹. Tymczasem, jak zauważa w *Progach i granicach doświadczenia (w) nowoczesności* (2006) Anna Zeidler-Janiszewska, powołując się na rozważania Victora Turnera, „odczarowana” nowoczesność uprzywilejowała tylko jeden ze znaczeniowych szlaków „doświadczenia” (*experience*), które pierwotnie oznaczało: ‘próbować’, ‘ryzykować’, ‘działać śmiało’ i z którego pochodzi grecka *peira* – źródło empirii (Zeidler-Janiszewska 2006: 22). Być może etymologiczne powiązanie tych pojęć tłumaczy pierwsze zdanie eseju Turnera pt. *Dewey, Dilthey i gra społeczna. Szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, w którym antropolog konstatuje, że „ze wszystkich nauk i dziedzin humanistycznych antropologia jest tą najgłębiej zakorzenioną w społecznym i subiektywnym doświadczeniu badacza” (Turner 2011: 43).

Popularność tej kategorii w dyskursie antropologicznym idzie, jak to często bywa, w parze z różnorodnością konceptualizacji

¹⁹ Na marginesie tych rozważań można by się zastanowić, czy „bycie poddawany próbom”, nie stanowi egzystencjalnej konieczności, na co mógłby wskazywać fakt, iż w języku angielskim, jak i francuskim „być podmiotem” (ang. *the subject*; fr. *le sujet*) to być poddanym (ang. *to be subjected to*; fr. *être sujet à*) (zob. Markowski 2013: 147).

oraz niejednoznacznym postrzeganiem jej przydatności w epistemologicznym i metodologicznym wymiarze dyscyplinowej *praxis*. Na początku lat 90. Joan Wallach Scott notowała w artykule *The Evidence of Experience*, iż doświadczenie jest słowem, bez którego trudno byłoby się obejść, podkreślając jednocześnie fakt, że wykorzystywanie tej kategorii w tworzeniu esencjalistycznych tożsamości powoduje, iż kuszące wydaje się jej porzucenie; lecz potoczność tego pojęcia i jego wszechobecność w języku sprawia, że byłoby to działanie karkołomne. W związku z tym feministyczna badaczka zaproponowała jego relokację i krytyczną analizę, pisząc: „bardziej użyteczna wydaje się praca nad nim, analizowanie, jak działa oraz zredefiniowanie jego znaczenia” (Scott 1991: 797). Podążanie tym tropem w praktyce antropologicznej wypada rozpocząć od oczywistej obserwacji: doświadczenie odciska wyraźny ślad w antropologicznej *praxis*.

Bez wielkiej przesady można by, profilując myśl fenomenologicznie, powiedzieć, że kategoria doświadczania rzeczywistości jako immanentny element bycia w świecie jest dla poznających antropologów i antropolożek podstawowym źródłem poznania i istotnym elementem praktyki badawczej. Można by założyć, że to właśnie te indywidualne i subiektywne aspekty doświadczania rzeczywistości ma na uwadze Turner, gdy pisze, że wszystko jest testowane na ja antropologa; „wszystkiego, co zaobserwuje, uczy się na własnej skórze” (Turner 2011: 43). Subiektywizm doświadczenia, o którym pisze badacz, zwraca uwagę na indywidualizm wpisany w doświadczanie poznawanej i badanej rzeczywistości, który staje się doświadczeniem społecznym, eksponowanym wyraźniej np. w nurcie antropologicznych badań w działaniu (zob. Červinková, Gołębiak 2010) w antropologii współpracującej (Lassiter 1998; Turner 2002; Holmes, Marcus 2009), zaangażowanej (zob. np. Songin-Mokrzan 2014). Mechanizm ten zdaje się również działać w przypadku kategorii pojęciowych, za pomocą których ludzie poznają świat; są one tworzone społecznie, ale interpretowane oddolnie.

W najbardziej pryncypalnym wymiarze doświadczenie funkcjonuje w roli zaczynu dla autorefleksji, stanowi bowiem impuls do rozpoczęcia procesu refleksyjności przybierającej postać wewnętrznej rozmowy poznającego podmiotu z sobą samym,

w czym Margaret Archer upatruje źródła dla ludzkiego sprawstwa (Archer 2007; 2013; Majbroda 2017a). Doświadczenie umożliwia próbowanie i negocjowanie ze samą i samym sobą przyjmowanych perspektyw postrzegania, a następnie waloryzowania stanów, wydarzeń, procesów, które tworzą sploty rzeczywistości. Doświadczeniem świata podszyte są wybory określonych narzędzi, metod oraz technik badawczych otwierających istniejące ramy antropologicznej *praxis*.

Rozpoznania na temat doświadczenia jako podstawowej kategorii organizującej poznanie zarówno w życiu codziennym, jak i w praktyce badawczej odżyły na przełomie XIX i XX w. w postaci wyrazistych koncepcji Wilhelma Diltheya, Johna Deweya, Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Renesans i dowartościowanie kategorii doświadczenia przyniosła również m.in. filozofia Waltera Benjamina (1975) oraz fenomenologiczna koncepcja wielości doświadczanych światów Alfreda Schütza (2008). W antropologii powrót doświadczenia jako jednej z kluczowych kategorii poznania wiąże się zwykle przede wszystkim z takimi badaczami, jak np. przywoływany już Victor Turner, Edward Bruner, James Fernandez, Kirsten Hastrup. W rodzimej dyscyplinie od pewnego czasu wskazuje się na prekursorstwo stylu badawczego zanurzonego w doświadczeniu w etnografii Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej. Najbardziej znana publikacja etnografki *Spoleczność wiejska* (1948) określona jakiś czas temu przez Marcina Kafara mianem etnografii doświadczenia, doczekała się swoich ponownych, zwiłokrotnionych odczytań, które wydobywają z przedstawionego w niej modusu badawczego wyraźne antycypacje polegające na lokowaniu zarówno doświadczenia, jak i przeżycia w centrum etnograficznej praktyki badawczej (Kafar 2007; zob. Karpińska, Nadolska-Styczyńska 2011). Dzisiejsza świadomość niezwykle „współczesnej wrażliwości” etnografki w zakresie dostrzegania i dowartościowywania tych kategorii w procesie rozumienia rzeczywistości, ale również wyraźna autorefleksyjność badaczki zaświadcza o tym, że etnografia, a dzisiaj powiedzielibyśmy antropologia, starzeją się niedogłębnie i nieostatecznie, co sprawia, że po latach mają szansę powrócić do rezerwuaru perspektyw badawczych oraz dyskursywnego obiegu przydatnych pojęć i kategorii

te, o których z różnych przyczyn zapomniano, które zarzucono na lata, by w sprzyjających kontekstach teoretycznych oraz za sprawą reorientacji myślowych odkrywać je na nowo.

Retroaktywne pojawienie się doświadczenia jako kategorii organizującej wiele spośród współczesnych praktyk badawczych wymaga, jak sądzę, podwójnej translacji: doświadczenie przekładane jest bowiem na kategorie pojęciowe a jednocześnie redefinicji podlega samo badanie empiryczne, które rozumiane jest (oprócz podstawowego znaczenia poznawczego) jako wydarzenie nie tylko biograficzne i polityczne, lecz także jako ucieleśniona sytuacja doświadczenia terenu; wydarzeń, sytuacji, emocji i afektów oraz doznań sensorycznych i fonicznych, jakie wiążą się z antropologiczną *praxis* (zob. Buliński, Kairski 2011). W połowie XX w. Charles Mills, pisząc w *Wyobraźni socjologicznej* o „wielkich teoriach” w naukach społecznych i tych, które nazywał robotczymi, zachęcał badaczy społecznych do tego, by ujmowali swoje własne doświadczenia biograficzne w ramy społeczno-kulturowe, wyprowadzając z nich praktyczno-życiowe metodologie. Jego zawołanie „Každy człowiek swoim własnym metodologiem! Metodolodzy! Bierzcie się do roboty!” (Mills 2007: 65) można by uznać za jeden z manifestów współczesnej antropologii, dla której kluczowe staje się pozycjonowanie badacza i badaczki względem metody, *episteme* i świata.

Antropologia doświadczenia wydobywa z całej gamy ludzkich predyspozycji jedną z podstawowych, by uczynić z niej narzędzie poznania, ale również istotny kontekst powstawania ucieleśnionej wiedzy terenowej. To, co doświadczone i przeżyte, zajmuje miejsce empirycznej eksploracji pola badawczego, której celem przez długie lata było zbieranie danych, ustalanie faktów, testowanie teorii oraz tworzenie modeli zjawisk obserwowanych w rzeczywistości społecznej. Czytając publikacje antropologiczne ostatnich dekad, można odnieść wrażenie, że w dyscyplinowym myśleniu o praktyce badawczej nastąpiło wyraźne semantyczne przesunięcie; doświadczenie pojawia się bowiem nie tylko w roli narzędzia, ale również jako modus poznania. Mając na uwadze popularność tej kategorii w dyskursach antropologicznych, warto zapytać o korzyści poznawcze, jakie niesie konceptualizowanie doświadczenia jako wyrazistej, praktyki badawczej. Można by powiedzieć,

że z pojęcia potocznego, zapożyczonego ze sfery nieprofesjonalnej codzienności, w której oznacza zwykle efekt konfrontacji ucieleśnionej świadomości ze światem, doświadczenie stało się eksponowanym elementem, a bywa, że i ekwiwalentem praktyki badawczej. Doświadczenie to także udowadnianie i zaświadczenie w procesie tożsamości poznającego podmiotu o jego indeksalnej łączności ze światem (zob. Nycz 2013: 234). Podmiot zaświadcza o danym stanie rzeczy na podstawie uprawomocnienia określonych wydarzeń przez ich doświadczenie wyznacza np. istotny komponent antropologii pamięci (Kaniowska 2003). Idąc w tych rozważaniach o krok dalej, dojdziemy do wniosku bardziej generalnego, a mianowicie, że dzięki przemianom, jakie nastąpiły od lat 80. XX w. w myśleniu o źródłach i charakterze poznania antropologicznego w procesie kolejnych zwrotów i reorientacji tej dyscypliny:

treści subiektywne stać się mogły pełnoprawnym i pożądanym składnikiem wiedzy. Wydaje się, że kategoriami takimi stały się doświadczenie i pamięć właśnie. Wiarę w to, że obiektywny ogląd dostępnej poznaniu rzeczywistości zapewni prawdziwą wiedzę, zastąpiła wiara w wiedzę przekazującą doświadczenie, co usankcjonowało zarazem subiektywność tej wiedzy, jak i owe pozalogiczne – jakby je dawniej nazwano – elementy procedury poznania. Subiektywne doświadczenie – empiryczne i pozaempiryczne – stało się ważnym ogniwem, a nawet swoistą wartością antropologicznej wiedzy (Kaniowska 2003: 58–59).

Zatem dotychczasowy model poznania musiał zostać zreinterpretowany tak, by mógł pomieścić nowe konstytutywne dlań elementy – wśród nich pamięć i doświadczenie, „pamięć zaś stała się świadectwem doświadczenia”, co sprawiło, że w dialogicznym modelu poznania „konfrontacja subiektywnego doświadczenia badanego z subiektywnym doświadczeniem badacza to zarazem konfrontacja dwóch sposobów widzenia świata, dwóch pamięci przeżyć, emocji i treści, a więc dwu semantycznych obszarów należących do porozumiewających się podmiotów” (Kaniowska 2003: 58–59). Antropologia, przyswajając ten nieusuwalny splot, otwierała się stopniowo na „nieswoje doświadczenie”, czyniąc z niego istotny element swojej wiedzy.

1. Doświadczanie profesjonalnej niewiedzy – etnografia przedtekstowa

Wyrazistym przykładem stylu badawczego, dla którego doświadczenie pozostaje kluczową kategorią poznania i organizowania wiedzy antropologicznej, jest etnografia przedtekstowa rozwijana od kilku już lat przez Tomasza Rakowskiego oraz badaczy i badaczki, z którymi współrealizuje różne przedsięwzięcia badawcze (Rakowski 2009; 2013; 2019; Rakowski, Patzer 2018). Projekt ten sytuuje się na przecięciu zwrotu działaniowego (performatywnego), inspiracji fenomenologicznych, sztuki, animacji kultury, a od pewnego czasu, o czym będzie mowa w kolejnym rozdziale, wpisuje się również w nurt antropologii środowiska. Wspomniany styl badawczy, eksponując kategorię doświadczenia i doświadczanie rzeczywistości jako jedną z podstawowych praktyk antropologicznych ma, jak rozumiem, na celu tworzenie niezapośredniczonej przez myślenie teoretyczne ścieżki poznania, a ostatecznie wiedzy w toku nabywania umiejętności rozumienia „nieswojego świata” i „nieswoich reguł urzędzenia rzeczywistości”. Zapoznając się z publikacjami, które składają się na konceptualne zaplecze badań rozwijanych w tym nurcie, można by uznać, że nazwanie pre-tekstualnym określonego stylu praktykowania antropologii zwraca uwagę przede wszystkim na heurystyczną i konceptualną wartość tego projektu. Jednak byłoby to rozpoznanie niepełne, gdyż z omawianym projektem wiążą się określone propozycje pojęciowe, epistemologiczne, a także metodologiczne. Styl nie oznacza tu zatem czegoś przygodnego, jednokrotnego; proponuję rozumieć go raczej w kategoriach rozpoznawalnego trybu praktykowania antropologii (por. Gertz 2003: 119). W najogólniejszym zarysie rzecz ujmując, ideę przedtekstowości antropolog tłumaczy jako „nurt opierający się dyskursom i dylematom skontekstualizowanych danych” (Rakowski 2011: 194–195), projektując tym samym poznanie, które abstrahuje od dyskursywnych presupozycji i usiłuje wymknąć się ramom rozpoznawalnych teorii. Projekt ten rozwijany jest w wyraźnym ruchu przekroczenia myślenia o praktykach antropologicznych w kategoriach czytania, interpretacji i przekładu kultury. Za swoistą wykładnię głównego założenia tego stylu

badawczego można by uznać zwięzły opis praktyki badawczej sformułowany przez artystkę Joannę Rajkowską, która deklaruje: „Stwarzam sytuacje, a potem obserwuję procesy mnożących się relacji, których wynik jest nieprzewidywalny. Jednocześnie używam siebie, własnego ciała jako swego rodzaju filtra, urządzenia, którego odpowiedzi traktuję poważnie i które staram się uwspólnić” (Teksty Drugie 2017: 424). Doświadczenie będące korelatem wiedzy ucieleśnionej (Haraway 2012) funkcjonuje w tej propozycji jako osadzone w trudnych do zwerbalizowania wydarzeniach i sytuacjach jako źródło wiedzy antropologicznej.

Wspomniane przez artystkę ucieleśnienie poznania wiąże się z rzadziej współcześnie przywoływanym znaczeniem doświadczenia, a mianowicie z doznaniem będącym psychofizyczną rejestracją rezultatów zetknięcia się ciała (a dokładniej rzecz ujmując, ucieleśnionego podmiotu) z zewnętrznym wobec niego światem (Shapiro 2011). Kategoria ucieleśnionego podmiotu i poznania kojarzy się przede wszystkim z fenomenologią Merleau-Ponty’ego, dlatego dla odmiany w kontekście tych rozważań warto przypomnieć jeden z fragmentów pism Alfreda Schütza, w którym filozof podkreśla, iż „człowiek w każdym momencie swojego przeżywanego doświadczenia odwołuje się do dawnych doświadczeń w magazynie swojej świadomości. Zna świat i wie, czego oczekiwać. W każdym momencie świadomego życia jakaś nowa rzecz trafia do tego ogromnego magazynu” (Schütz 1967: 81). Fragment ten pochodzący z *The Problem of Rationality in the Social World* ze względu na naczelną metaforę – umysłu – magazynu przywodzi na myśl kognitywistykę, dla której jedną z głównych kategorii pozostaje ucieleśniony umysł (*embodied mind*) (Yu, Smith 2012; Langacker, Lakoff 2011). Istotnym uzupełnieniem tych sygnalizowanych w tym miejscu rozpoznań jest również somatoestetyka Richarda Shustermana fundowana na pragmatyzmie Williama Jamesa i Johna Deweya, którą filozof określa jako „krytyczne i melioracyjne badanie doświadczenia, gdzie ciało traktowane jest jako ośrodek zmysłowo-estetycznego wartościowania (*aisthesis*) i twórczej autokreacji” (Shusterman 2016). Koncepcja „ucieleśnionego poznania”, do której powracam w następnym rozdziale, ma zatem liczne filozoficzne i teoretyczne odślony; Rakowski w swojej propozycji rozwijania

laboratorium antropologicznego powołuje się przede wszystkim na rozpoznania Merleau-Ponty'ego, które pozwalają mu na praktykowanie „etnografii opartej na dostrzeżeniu horyzontu ciała (i świata)” oraz na reinterpretujących na różne sposoby jego filozofię antropologów, takich jak Michael Jackson (1989), Paul Stoller (1989; 1997), Thomas Csordas (1990; 1994; 2001a). Dla badaczy tych istotą antropologicznego poznania jest docieranie do ucieleśnionych i materializujących się działań i praktyk społecznych, a wszystko to w perspektywie fenomenologicznej i przedtekstowej, a zatem takiej, która pozwala na uchwycenie poza kulturą – tekstową reprezentacją – sfery ludzkich doświadczeń i ekspresji (Csordas 2001b: 11). Na styl etnografii przed-tekstowej znaczny wpływ ma również antropologia Kirsten Hastrup i jej rozważania na temat miejsca i znaczenia kategorii doświadczenia w praktyce antropologicznej (2008) oraz badania Maurice'a Blocha, za którym antropolog przyjmuje, „że to, co ludzie mówią, jest bardzo często dość marnym kluczem do tego, jak myślą i żyją”, co oznacza, że „ów wewnętrzny świat kultury nie zawiera się w prosty sposób w słowach, deklaracjach i zachowaniach” (Bloch 1998: 3–21). Etnografia przedtekstowa została zatem pomyślana przede wszystkim jako przedsięwzięcie fenomenologiczne, co sprawia, że w centrum jej założeń znajduje się rozpoznanie o przed-językowej, przed-refleksyjnej ścieżce poznawania rzeczywistości, która, jak przekonuje Rakowski, w dużym stopniu przypomina rodzaj „cichej, bezsłownej wiedzy bez wyraźnego jej określenia” (Rakowski 2009: 28). Jak wyjaśnia antropolog, osadzając swoje rozważania w kontekście praktyki badawczej: „mówiąc o doświadczeniu nie mam na myśli *quasi*-biograficznej retrospekcji prywatnych emocji, lęków czy nastrojów antropologa pojawiających się w trakcie badań terenowych, nie mówię też więc o jakiejś autoetnografii czy etnograficznej autoanalizie” (Rakowski 2009: 34). Doświadczenie oznacza dla badacza coś innego, prostszego w swojej wymowie; rzec by można, że jest to rzemieślnicza wprawa w czymś, raczej „pewna umiejętność praktyczna, czyli coś, o czym myślimy, mówiąc, że mamy w wykonywaniu jakiejś czynności doświadczenie. A jako antropolog uważam, że zaczynam mieć doświadczenie w przebywaniu w cudzej rzeczywistości” (Rakowski

2009: 34). Można by zatem powiedzieć, że w tak zarysowanej ramie nabywanie wiedzy oznacza, że antropolog zaczyna mieć „fach w rękach”, co nasuwa skojarzenia z rozpoznaniem Merleau-Ponty’ego, który podkreśla ucieleśniony wymiar poznania, przekonując, że w ruchu ciała własnego dokonuje się pewnego rodzaju przyswajanie i rozumienie świata w działaniu: „Chodzi o wiedzę, która tkwi w rękach, która jest dana tylko w cielesnym wysiłku i która nie daje się przełożyć na obiektywne wskaźniki” (Merleau-Ponty 2001: 160). Jest to zatem ontologiczna umiejętność, która przypomina „praktyki czeladnicze”, terminowanie świadomego swojej cielesności podmiotu w otoczeniu, które usiłuje zrozumieć.

Podobne rozpoznanie formułuje Rakowski, powołując się na koncepcję Thorstena Geisera, który w pracy *Embodiment, Emotion, and Emphaty A Phenomenological Approach to Apprenticeship Learning* powiada, że „czeladnik uczy się za swoim nauczycielem podążać za jego ontologicznym horyzontem i tak jak on angażować się w otaczające go środowisko” (Geiser 2008: 310, za: Rakowski 2018: 36). Merleau-Ponty używa w swoich rozważaniach określenia „wiedzy wyrastającej ze znajomości” (*savoir de familiarité*), (*knowledge bred of familiarity*), którą postrzega jako źródło ucieleśnionej wiedzy. Nie ogranicza się ona do umiejętności motorycznych, ale dotyczy różnorodności doświadczeń ludzkich, które mają miejsce w świecie życia (*Lebenswelt* Husserla) (Merleau-Ponty 2001: 168).

Tak konceptualizowane doświadczenie rozumiane jako umiejętność widzenia, słyszenia, kojarzenia i wiązania ze sobą elementów przestrzeni i szerzej środowiska, które u progu badań wydawało się obce i nieprzeniknione, staje się warunkiem wypełniania pustki i lęku niewiedzy, która budzi zwątpienie w sens antropologicznego zajmowania się określonym zjawiskiem. Proces, według którego przebiegały badania opisane w *Lowcach, zbieraczach, praktykach niemocy...*, polegał na tym, że w praktyce badawczej dzięki doświadczeniu antropologa powstała „etnograficzna uwaga”, rodzaj filtra, który pozwala zobaczyć, usłyszeć i zapamiętać wydarzenia, słowa, gesty i zachowania, które układają się w etnograficzne „fakty” (zob. Knorr-Cetina 1981: 1–3). W procesie tym klaruje się pewna wiedza i umiejętność

– powstaje dynamiczna, działająca „kompetencja poznawcza, pewna profesjonalna uwaga czy (uwaga)ność” (Rakowski 2009). W przypomnianym projekcie pretekstowość praktyki terenowej jest profilowana jako cicha ścieżka powstawania etnografii, która nie jest zapośredniczona przez tekst i fikcję, a wyodrębnia się w toku sporządzania notatek terenowych, które, za Simon Ottenberg, antropolog postrzega jako „dokumentacyjną strefę pretekstu w etnografii” (Rakowski 2009: 42). Wspomniana praktyka sporządzania notatek to, wedle założeń antropologa, strategia zabezpieczająca etnografa przed wpadnięciem w pułapkę tekstocentryzmu, która niesie w sobie obawę, iż badacz zamiast doświadczenia nosi w sobie teksty, a jego etnograficzna tożsamość zostaje zawłaszczona przez czynność pisania. Kontekstem negatywnego odniesienia są dla Rakowskiego rozpoznania czynione przez Jamesa Clifforda, Clifforda Geertza oraz autorów i autorkę tekstów składających się na publikację *Writing Culture* (1986), których starania o przywrócenie terenowego dialogu i wielogłosowości zdaje się ostatecznie postrzegać jako „grafocentryczność”.

Pomijając w tym miejscu rozważania o zasadności porównywania fikcji literackiej z publikacjami antropologicznymi, które biorą początek w badaniach empirycznych i są ich opisowym przedstawieniem, należałoby wprawdzie uznać za rodzaj nieporozumienia konstatację Celi A. Daniels, iż „cele poety i antropologa są takie same” (1989: 181), wypada jednak zgodzić się z trafnym, choć sformułowanym w odniesieniu do zupełnie innego kontekstu, rozpoznaniem Thomasa Eriksena, powiadającego, że antropologia i literatura „prezentują odmienne, chociaż czasami ząbujące się, a często komplementarne, rodzaje redukcji rzeczywistości społecznej” (1994: 195). Wydaje się, że jest to zjawisko nieuniknione w sytuacji, gdy chcemy utrwalić nawet najbardziej zniuansowane, wielowątkowe, dynamiczne, splecione z wielu wydarzeń i elementów sytuacje terenowe. Pozostaje pytanie, czy skrzętnie sporządzane notatki terenowe, a zatem tekstowe utrwalenia doświadczeń terenowych składających się na żmudny proces nabywania wiedzy, a zatem widzenia i rozumienia zdarzeń, sytuacji, praktyk „takimi, jakimi są”, mogą być rękojmą pretekstowej etnografii? Problematyczny wydaje się również status

notatek terenowych jako nośników nieskażonego tekstualizmem doświadczenia, gdyż same w sobie również są, zdaje się, pewnym wycinkowym zapisem rzeczywistości, w której przebywa antropolożka i antropolog. Pouczające w kontekście tych rozważań są autorefleksje Jerzego Wasilewskiego na temat sporządzanych przezeń mongolskich zapisków z terenu, które po latach etnograf postrzegał jako „słowotok, podejrzanej jakości etnozofię i etnografomanię”, wnioskując, że:

To chyba normalny objaw okresu intelektualnego raczkowania: potrzeba wypisania się, usilne poszukiwanie własnych sformułowań w kwestiach elementarnych, dotąd poznawanych tylko pośrednio, przez lektury. Produkowałem więc – wspomina Wasilewski – sążniste deliberacje na takie tematy jak symbol, mit, mentalność, stosunek do przestrzeni czy „charakter narodowy” koczownika. Dziś traktuję tę domorosłą *Völkerpsychologie* jako nieuniknione penetrowanie granic naukowości, jako higieniczne uwalnianie się od takich natręctw nawiedzających etnograficzny umysł, które nie spełniają wymogów akademickiego dyskursu (Wasilewski 1995: 33).

Jak czytamy w przytoczonym fragmencie, etnograf traktował sporządzanie notatek nie tylko jako warsztatową wprawę w opis wykorzystujący pojęcia i terminy znane dotąd z lektur – przeczytanych tekstów, ale również jako rodzaj antropologicznej kreacji wytwarzanego świata, w którym funkcjonował zgodnie z określonymi presupozycjami: swoimi wyobrażeniami oraz oczekiwaniami, w których immanentnie zawarty jest przedrostek *pre-*, ponieważ są uprzednie wobec naoczności i doświadczenia powstającego w wyniku wielozmysłowego zanurzenia badacza w konkretnych sytuacjach terenowych. Style opisu podsuwały Wasilewskiemu zapamiętane konwencje literackie, co sprawiło, że tworzył zdania, „które można by przenieść do awanturniczkiej powieści o Azji Centralnej pierwszych lat ubiegłego wieku”, „opisy przyrody do takiej powieści – szkice stepowego i półpustynnego pejzażu, opisy wielokilometrowych przejazdów” (Wasilewski 1995: 34). Jak wyjaśnia etnograf, reprodukując te konwencjonalne opisy Mongolii, chciał w takiej opowieści żyć. Przypomniana autorefleksja pokazuje, że przekonanie o możliwości tworzenia etnografii przed-tekstowej jest

bardzo optymistyczne, po pierwsze, ze względu na przeczytane książki, rozpoznane teorie, przyswojone i wypracowane koncepcje, które w istotny sposób decydują zarówno o nieprofesjonalnej, jak i profesjonalnej wyobraźni antropologa, jeśli takie rozróżnienie jest w ogóle możliwe; po drugie dlatego, że trudno uwolnić się od własnych oczekiwań, zamierzeń, powziętych decyzji nawet jeśli powstają one dopiero na początku sytuacji terenowej. Z gotowością do podjęcia próby (którą konotuje kategoria doświadczenia) splecione jest wyobrażenie sobie okoliczności, w jakich będziemy próbować określonej rzeczywistości. Wydaje się, że nie ma od tej reguły ucieczki. W świetle powyższych ustaleń trudno byłoby, jak zakładam, obronić tę oksymoroniczną w gruncie rzeczy koncepcję, traktując projekt etnografii przed-tekstowej dosłownie, ponieważ tworzenie tekstu w postaci notatek – jego przyszłych, ujętych już w określonych ramach, fragmentów, to zaledwie odroczonego praktyka tekstualna; wstęp do zaplanowanego uprzednio procesu konstruowania tekstu etnograficznego. Mimo koncepcyjnej atrakcyjności projekt etnografii przedtekstowej w swoich szczegółach może wydawać się propozycją nie do końca czytelną, również ze względu na powtarzanie w tekstowych rozważaniach badacza-autora nieuniknionego zapętlenia doświadczenia w czynność pisania i tekst. Jeśli natomiast zauważymy, że dla antropologa istotą praktyki terenowej jest procesualność, również w zakresie „przychodzących do badacza” doświadczeń, dla których notatka terenowa jest utrwaleniem, wówczas przekonująca stanie się opisywana w *Lowcach, zbieraczach, praktykach niemocy...* droga z wyraźnymi etapami klarowania się wiedzy etnograficznej: od pretekstu do tekstu, a nie odwrotnie.

Paradoksalnie, do podobnych wniosków doszedł wcześniej Geertz, podążając drogą, którą Rakowski określa jako „skrypocentryczną”. Rozpoznania formułowane przez antropologa, którego uznaje się za koryfeusza zwrotu interpretatywnego oraz literackiego w dyscyplinie, są niezwykle zbliżone do założeń fundujących praktykę badawczą Rakowskiego. Geertz przekonuje bowiem, że „antropolog nie ma do czynienia z jedną historią ani z jedną biografią, lecz z istną gmatwaniną różnorodnych historii i z całym mnóstwem pojedynczych biografii (...).

Tym, co jesteśmy w stanie stworzyć są (...) pisane *ex post* relacje dotyczące powiązań pomiędzy różnymi sprawami, jakie się kiedyś zdarzyły: mozolnie konstruowane z różnych części modele, powstające już po fakcie” (Geertz 2010: 10). W jeszcze innym ujęciu, wychodząc od temporalnej logiki tradycyjnie rozumianego procesu badawczego rozwijającego się zgodnie z wnioskowaniem indukcyjnym lub abdukcyjnym, o czym piszę szerzej w kolejnym rozdziale tej książki, można by powiedzieć, że etnografia przed-tekstowa jako etap badań przed pisaniem i powstaniem tekstu antropologicznego jest tak samo naturalnym ogniwem *praxis*, jak antropologia post-procesualna rozwijana po procesie badawczym w trybie tworzenia pewnych większych konceptualnych całości i ostatecznie tekstu antropologicznego lub innej formy (wizualnej, dźwiękowej, performatywnej) będącej utrwaleniem i nośnikiem (reprezentacją) wiedzy terenowej. W świetle tych rozpoznań można by założyć, że projekt etnografii przed-tekstowej jest przede wszystkim wyrazem chęci wyraźnego opowiedzenia się po stronie badań empirycznych i etnograficznej pracy terenowej. Uzupełnienie tego modelu *praxis* o działania z zakresu sztuki i animacji określa antropolog jako „powrót do bardzo wymagających i niepewnych procedur poznania, które dopiero są rozpoznawane, wydobywane i testowane. Jak wyjaśnia, powstają one na tle zwrotu ontologicznego, we współczesnej antropologii, i jednocześnie na tle zwrotu praktycznego i działaniowego dokonującego się w naukach społecznych”, zmierzając do wypracowania innych, nowych języków i sposobów ujmowania tego, co kulturowe (Rakowski 2017: 91). Antropolog podejmuje wprost dyskusję z antropologią nurtu tekstowego/literackiego, pisząc:

O ile w paradygmacie „czytania kultury” następuje zatem przejście od „gęstej lektury” do opisu gęstego (odkrywania zesemityzowanej rzeczywistości), do ekstatycznych eksperymentów pisarskich, znośzących odniesienia i wskazujących odmienność powstających narracji, o tyle w przypadku etnografii kierującej się ku temu, co jeszcze przedtekstowe, pojawia się moment, kiedy proces powstawania wiedzy staje się płynny, ucieleśniony, kiedy ciągle przebudowuje się to, co i jak się widzi i postrzega. To moment, kiedy rozpruwa

się dotychczasowa percepcja, by następnie zaraz zostać pozszywaną w kontakcie z innymi osobami, przestrzeniami, doświadczeniami (Rakowski 2017: 97).

W kontekście odkrywania idei laboratorium i paradygmatu współpracy inspirowanej, jak to ujęli Douglas Holmes i George Marcus, „przeformułowaniem etnografii” (2009: 645–662) Rakowski, pozostając pod wyraźnym intelektualnym wpływem laboratoryjnej kolaboracji, przyswajając przypomniane w drugim rozdziale tej książki założenie Georga Marcusa, Paula Rabinowa, Stephena Colliera, George’a Lakoffa o konieczności zinternalizowania „odkrycia, że »interpretacja kultur« jest aktem bardzo jednostkowym, egocentrycznym”, zaproponował kolejny krok w jej przekraczaniu, zwracając się w stronę praktyk antropologicznych rozwijanych na pograniczu sztuki, performansu, animacji kultury i etnografii, które, według antropologa, otwierają etnografię na doświadczenie, przeżycie, ale przede wszystkim na inwencyjną współpracę. Takie myślenie o procesie poznania jest mocno osadzone w zwrocie działaniowym, w ramach którego kultura nie składa się z określonych, zdefiniowanych zasobów, czegoś „gotowego”, co można by opisać, czy też użyć, ale uprzywilejowuje „spotkanie w doświadczeniu – milczące, przedwerbalne, niekompletne – poprzedzające zarówno opis, jak i opisany przedmiot” oraz rzeczywistość, którą można ująć „jako coś, do czego się zbliża i co się konstruuje przez współgrę różnych jakości, typów lub terytoriów »poszerzonych epistemologii«” (Reason, Torbet 2010: 130). Jest to przede wszystkim myślenie o tym, co kulturowe w pryzmacie praktyk i czynności (zob. Certeau 2008). Wiąże się z tym postulat etnografii, która miałaby formę działania i współdziałania oraz „odgrywania i pobudzania kultury” (Alexander 2009). Rakowski w takich kategoriach postrzega etnograficzny performans ujęty jako forma działania, którą definiuje jako „jednoczasowe przekształcenie pola uwagi, wiedzy, poznania, władzy. Pojawia się – pisze antropolog – coś w rodzaju »kulturowego cyklotronu« etnograficzne doświadczenie jest punktem wyjścia, ale jednocześnie powstaje zupełnie nowe pole poznawcze, to zatem ryzyko »przywrócenia«, skompletowania doświadczenia (Rakowski 2017: 103). W książce *Etnografia/Animacja/*

Sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturowego będącej efektem projektu badawczego realizowanego w latach 2005–2009 przez Kolektyw Terenowy²⁰ antropolog wyjaśnia, iż „gęstość etnograficznej wiedzy zasila działania artystyczno-animacyjne i jednocześnie działania tworzą warunki, które wytwarzają środowisko kultury i jej etnograficzne bogactwo”. „Te dwie zasilające się nawzajem sfery aktywności przyjmują więc strukturę swoistego cyklotronu, w którym każda z nich rozpędza krążenie cząstek aktywności – odsłania nierozpoznane i pozostające w stanie potencjalności działania w kulturze” (Rakowski 2013: 24). W tak rozumianym spotkaniu etnograficznym, we współdziałaniu w toku artystycznych i spontanicznych aktywności to, co kulturowe, istnieje intensywniej, jest sytuacyjne, emergentne, za każdym razem stwarza się na nowo. Cały ten proces ma na celu uruchomienie różnorodnych form współuczestnictwa, które uruchamia nowe tryby „pamiętania, rozumienia, nowe wrażliwości, nowy typ uczestnictwa w kulturze” (Rakowski 2013: 25). W kilku miejscach antropolog podkreśla, iż celem tak praktykowanej etnografii jest wytwarzanie nowych pól współpracy i eksperymentalnego współdziałania, a jeśli powstają efekty tych działań, to mają one charakter często niespodziewanych, choć nieraz bardzo realnych „nie-mechanicznych konsekwencji działania”. Oparta na współdziałaniu metoda badawcza wyzyskuje dla poznania wzbudzaną w interakcji podmiotowość społeczną, co sprawia, że inwencyjna etnografia jest formą „wprawiania w ruch” życia społecznego. Jak czytamy w tej publikacji, formuła łącząca etnografię, animację i sztukę, budowana na współpracy badacza z lokalną społecznością sprawia, że:

²⁰ We wstępie do tej książki znajduje się wyjaśnienie, iż publikacja stanowi zapis doświadczeń Kolektywu Terenowego – nieformalnej grupy etnografów i animatorów oraz zaproszonych artystów, którzy prowadzili badania w dwóch położonych na południowym Mazowszu miejscowościach: Broniowie i Ostalówku w ramach dwóch interdyscyplinarnych projektów: *Prolog* (2011) i *Etnografia/Animacja/Sztuka* (2013). Projekty te zakotwiczone są w historii badań etnograficznych i działań animacyjnych (*Miejsce wspólne. Trzy bieguny*), realizowanych w tych miejscowościach od 2005 r. przez antropologa i grupę studentów z Instytutu Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego (Rakowski 2013: 3).

Badania już od samego początku przemieniają się w coś zupełnie nowego – w coś w rodzaju dramatu etnograficznego, owej pełni „działaniowo-znaczeniowej”, w której powstaje dopiero pole dla najważniejszych procesów twórczych. Zamiast badania jest spotkanie, zamiast obserwacji uczestniczącej – działanie, wykonywanie, performans, zamiast kierunku badawczego i przedmiotu badania – sytuacja etnograficzna i gęstość interakcji. W czasie projektu pojawiają się więc siły, które wydobywają z nas (mieszkańców, etnografów, animatorów czy artystów najbardziej żywiołowe ekspresje, pragnienia, działania, moment wyjątkowo intensywnej obecności (Rakowski 2013: 27).

Wszystkie spośród powyżej przypomnianych projektów badawczych, realizowane w ramach tzw. etnografii przed-tekstowej, biorą swój – zarówno dyskursywny, jak i konceptualny – początek z podkreślenia potrzeby odniesienia się do istotnych debat, jakie toczyły się wokół ruchu *writing culture* na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku, co z kolei pokazuje, że mimo internalizacji zwrotu interpretatywnego, tekstowego/literackiego, badacze i badaczki odczuwają potrzebę dookreślenia swojego rozumienia praktyki badawczej i przekroczenia ograniczeń, które można dostrzec w tzw. nurcie antropologii tekstualnej, literackiej, mimo że do oczywistych należy już rozpoznanie, iż formy przedstawienia (reprezentacji) w jej stylistycznym, retorycznym, narracyjnym i gatunkowym wymiarze mogą być postrzegane jako propozycje mówiące, jak można organizować wiedzę; same w sobie jednak wiedzą nie są – stwarzają jej infrastrukturę. Skąd zatem bierze się ta retoryczna potrzeba? Czemu służy powracanie do symbolicznej w tym kontekście publikacji *Writing Culture*, by przypomnieć założenia publikujących w niej antropologów i antropolożki oraz konsekwencje recepcji tej klasycznej książki (zob. Majbroda 2014b: 11–28) a następnie ogłaszanie „pójścia odmienną drogą”? Podążając tropem rozważań Grzegorza Godlewskiego, można by zobaczyć tę grę w dyskursywne powroty i przekroczenia w szerszym kontekście funkcjonowania nauki w kulturze piśmienności, w ramach „nachylenia tekstowego” i jednoczesnej potrzeby renesansu doświadczenia, przeżycia oraz praktyk, które nie byłyby zapośredniczone przez figurę piśma – tekstu, a przez to, jak zakłada teoretyk kultury, sytuowa-

łyby się „bliżej życia”, stając się przez to „prawdziwsze”. Jak przekonuje Godlewski:

Nachylenie tekstowe w tej postaci o tyle trudno przezwyciężyć czy nawet dostrzec, że stanowi ono rdzeń postawy poznawczej właściwej nauce w ogóle czy też, ściślej, tej postawy, która ukształtowała wzorzec uprawiania nauki w wysoce piśmiennej kulturze europejskiej i za sprawą ekspansji i globalnej dominacji tej kultury stała się wzorcem, któremu przypisano status uniwersalności. Niezależnie od wszystkich walorów podejścia tekstocentrycznego, na czele z jego potencjałem teoriiotwórczym jest ono w wysokim stopniu selektywne zarówno w odniesieniu do obszaru, jak i sposób badania. I dlatego rodzi potrzebę rozwiązań alternatywnych, które pozwalałyby przezwyciężyć te ograniczenia, nie tracąc przy tym znamion poznania naukowego (Godlewski 2016: 79).

Nachylenie tekstowe, którego dominującą pozycję w nauce podkreśla Godlewski, uprzywilejowuje zamknięty i samowystarczalny tekst, powołując do życia autonomiczny dyskurs, który składa się z wypowiedzi znaczących samodzielnie, niezależnie od kontekstu, „a więc w sposób pojęciowy i abstrakcyjny, w kategoriach ogólnych reguł i struktur, podporządkowanych zasadom logiki formalnej” (Godlewski 2016: 78). Co więcej, tekst – jak podkreśla badacz – nie tylko stanowi wysoko cenioną, uprzywilejowaną postać użycia języka, ale lokuje w centrum poznania kategorie i pojęcia wywiedzione z tekstowej organizacji idei i znaczeń. „Gdy kategorie te osiągają stabilność i zostają usystematyzowane, tworząc spójną całość, ustanawiają piśmienną *episteme*, określającą kryteria prawomocnej wiedzy i doświadczenia” (Godlewski 2016: 78). Według Godlewskiego, tu właśnie bierze początek zagrożenie związane z tym, iż na skutek nachylenia tekstowego „na uwagę zasługują jedynie zjawiska spełniające te kryteria, a wytworzony w wyniku ich badania obraz świata przyjmuje postać, stekstualizowanej reprezentacji teoretycznej” (Godlewski 2016: 78–79). W świetle tych ustaleń etnografia przedtekstowa byłaby nie tylko formą ocalenia, lecz także inicjowania przestrzeni kultury poza wyobraźnią tekstową i szerzej, tekstocentryczną *episteme*.

Rozważania badacza na temat nachylenia tekstowego zostały osadzone w szerszym kontekście refleksji na temat kategorii do-

świadczenia, która organizuje poznanie w antropologii oraz w teorii kultury, które badacz łączy w optyce antropologii teorii kulturowej. Dwa podstawowe sposoby doświadczania rzeczywistości w przestrzeni nauki Godlewski przedstawia za pomocą strategii lunety i radaru. Pierwsza z nich niesie ze sobą postrzeganie paradygmatyczne; obraz, który dzięki lunecie można dostrzec, jest konstruktem, produktem działania samego przyrządu. „Posługujący się nią obserwator zauważa tylko to, na co sam ją skieruje, decydując o skali, perspektywie i stopniu przybliżenia w granicach parametrów optycznych przewidzianych przez konstrukcję lunety” (Godlewski 2016: 10). Alternatywą dla lunety jest strategia radaru, która polega, jak przekonuje badacz, na tym, że przystępując do badania, nie dysponuje się żadną przyjętą wcześniej teorią, żadnym paradygmatem, przyjmując wobec rzeczywistości postawę otwartą. W tym modelu poznania „badacz po uchwyceniu oddolnych przejawów rzeczywistości, sięga po metody i ujęcia, które nasuwa mu sam przedmiot czy raczej wyłaniające się wraz z nim problemy poznawcze” (Godlewski 2016: 16). Byłaby to zatem strategia poznania odpowiadająca trybom etnografii przedtekstowej, uprzywilejowując badania niezapośredniczone wcześniej przez systemy teoretyczne, ujmująca kulturę w kategoriach otwartego pola doświadczeń, praktyk i aktywności człowieka w wielu postaciach.

2. Krytyka doświadczenia jako źródła poznania Richarda Rorty’ego – w stronę inwencji i innowacji

Niejednoznaczność i wymykająca się natura doświadczenia sprawiają, że rozważania epistemologiczne, które lokują tę kategorię w centrum poznania, bywają postrzegane jako wyraz teoriopoznawczej naiwności. Krytycznie do kategorii doświadczenia w poznaniu naukowym odnosił się Richard Rorty, mimo że jest niekwestionowanym spadkobiercą myśli pragmatycznej Johna Deweya, dla którego teorii poznania doświadczenie pozostawało pojęciem głównym. Rorty widział w tym terminie zagrożenie uwikłania nauki w mit fundamentalizmu i metafizyki, formułując pogląd, zgodnie z którym doświadczenia nie można uznać za kategorię umożliwiającą uprawomocnienie poznania

naukowego i wiedzy naukowej (Rorty 1996; 2009). Innymi słowy, według filozofa, doświadczenie jest bezużyteczne w opisie nauki jako systemu dostarczającego wiedzę prawdziwą, co oznacza wyraźne odrzucenie tradycyjnego definiowania nauki empirycznej w odniesieniu do jej doświadczeniowych źródeł. Interesującą analizę logiki myślenia Rorty'ego o bezużyteczności tej kategorii przeprowadzili Anna Pałubicka i Jerzy Kmita w artykule *Problem użyteczności kategorii doświadczenia* (1992), który niewątpliwie zasługuje na przypomnienie. W swojej rekonstrukcji argumentacji Rorty'ego poznańscy badacze zgadzają się z filozofem, a jednocześnie usiłują ocalić tę kategorię, wyjaśniając, iż nie widzą „powodów, dla których pojęcie doświadczenia należałoby uznać generalnie za bezużyteczne przy opisie nauki jako fenomenu kulturowego” (Pałubicka, Kmita 1992: 150). W ujęciu badaczy, Rorty rezygnuje z doświadczenia, nie przyjmując istnienia jego źródeł w niewyartykułowanej pojęciowo rzeczywistości zewnętrznej. „Od odkrycia rozmaitych styków organizmu ze światem nie ma żadnego przejścia do krytyki jego poglądów na świat, czyli – mówiąc ogólniej – nie ma żadnego przejścia od psychologii do epistemologii” (Rorty 1994: 220). Przyjęcie takiego punktu widzenia prowadzi do redukcji całego spektrum ludzkiego doświadczenia do sfery językowej w myśl założenia, iż wprawdzie „opis wyników obserwacji zawsze da się sformułować w takim języku, który będzie do przyjęcia dla wszystkich”, jednak nie wynika to z „obiektywności doświadczenia”, ale z konwersacyjnej natury nauki (Rorty 1994: 289). W zamian doświadczenia jako źródła poznania, filozof proponuje „grę językową” na terminie „nauka empiryczna”, która rezygnuje z pojęcia doświadczenia, a w zamian oferuje „przekonanie” i „pragnienie”, które, jak wyjaśniają Pałubicka i Kmita, „po części mają charakter kulturowy, w szczególności w ustandaryzowany (w ramach danej zbiorowości) sposób, reorganizując się w obliczu nowości (nowych przekonań i pragnień), po części zaś mają charakter indywidualno-autokreacyjny (reorganizując się wówczas tylko indywidualnie)” (Pałubicka, Kmita 1992: 156–157). Zatem według Rorty'ego, naukę wyróżnia utrzymywanie lub powiększanie efektywności przewidywanych należących do niej przekonań i pragnień, z czym wiąże się pojęcie jej rekontek-

stualizacji, której wartością jest nie tyle jej zdolność do odkrywania nowych, niedostrzeżonych dotąd aspektów rzeczywistości ani też przybliżanie jej badaczy do prawdy, ile inwencja i innowacja. W tę stronę zmierza również Zygmunt Bauman, gdy proponuje, by definiować kulturę nie poprzez wskazywanie na jej *constans*, ale ze świadomością, iż „dążenie do ustanowienia porządku sprawia, że wszelki porządek jest podatny na zmiany i nietrwały. Kultura z konieczności – jak podkreśla filozof – generuje ciągłą zmianę (...). Pragnienie porządku zrodzone z lęku przed chaosem oraz odkrycie kultury, narodziny świadomości, że los porządku spoczywa w ludzkich rękach, wprowadziło nowoczesny świat na drogę niepowstrzymanej i rozpędzającej się dynamiki form i wzorców” (Bauman 2012: 29). Rorty proponuje natomiast kryteria oceny poznania bliższe sztuce niż filozofii, wskazując na użyteczność ujmowania kulturowych wytworów człowieka w kategoriach ich oryginalności, nowości i odmienności od tego, co zastane. Można by zatem powiedzieć, że zamiast doświadczenia uprzywilejowuje inwencję i innowację jako źródła poznania i wiedzy, a rewolucje naukowe postrzega za Mary Hesse (1980) w kategoriach „metaforycznych redyskrypcji” (Rorty 2009: 41). Wracając do rozważań Pałubickiej i Kmity, warto zaznaczyć, że według tych badaczy, cechy przypisywane doświadczeniu od czasów empiryzmu angielskiego, a szczególnie za sprawą koncepcji empiryzmu Davida Hume’a, są reliktem myślenia magicznego:

- (1) Doświadczenie stanowi kanał poznawczy, ustanawiający kontakt bezpośredni z rzeczywistością obiektywną (tak czy inaczej pojętą);
- (2) doświadczenie owo legitymizuje naukę. Zatem nauka odwołująca się do wiedzy doświadczalnej posiada wyjątkowe powody do uznawania formułowanych przez nią na tej podstawie sądów za prawnomocne poznawczo (Pałubicka, Kmity 1992: 174).

Autorzy, podążając za kantowskim rozumieniem doświadczenia, które mocno akcentuje intelektualną aktywność podmiotu w formułowaniu sądów doświadczalnych, dostrzegają jego kontynuację w myśli Willarda Quine’a, a następnie Rorty’ego. Dla obu amerykańskich filozofów „rzeczywistość obiektywna”,

a zatem przyrodnicze otoczenie człowieka, jest źródłem bodźców oraz stymulacji dla podmiotowej artykulacji językowej, której rezultaty nie mogą być jednak do tej rzeczywistości sprowadzane ani też konfrontowane z jej obrazem, co skłania Rorty'ego do odrzucenia kategorii doświadczenia jako pojęcia nieużytecznego dla legitymizacji poznania naukowego i powiązanej z nim wiedzy. Zgadając się w tym zakresie z rozpoznaniem Rorty'ego, badacze biorą ostatecznie doświadczenie w obronę, wskazując na jego immanentnie kulturowy rodowód. W swojej argumentacji na rzecz obrony użyteczności tej kategorii przekonują, iż „przyjrzenie się pojęciu doświadczenia (czy to w sensie pozytywistycznym, czy hipotetystycznym, czy jakimkolwiek innym), mającego jakoby uprawomocnić wiedzę naukową, daje nam nie najgorsze wyobrażenie o kulturze naukowej”. W toku swojej argumentacji Pałubicka i Kmita dochodzą do rozpoznania, iż „poświeceniowe doświadczenie (jako kulturowa kwalifikacja stosownej wiedzy) nie polega współcześnie na tym, iż gwarantuje ono podmiotowi bezpośredni czy pośredni kontakt z rzeczywistością, lecz jest instrumentem, za pomocą którego podmiot indywidualny przekonuje się o trafności, prawdziwości itp. podyktowanych przez kulturę, ale niekoniecznie obiektywizowanych przezeń przekonań. Jest zatem doświadczenie „środkiem umożliwiającym owemu podmiotowi dokonanie identyfikacji świata w opozycji do świata danego w uprzedmiotowionych przekonaniach kultury zastanej” (Pałubicka, Kmita 1992: 177). W optyce poznańskich filozofów, ukształtowanej zgodnie z założeniami systemowo-regulacyjnej teorii kultury, w myśleniu naukowym nastąpiła wyraźna zmiana w zasadach i charakterze poznania, która wymusiła także konieczność zredefiniowania kategorii doświadczenia, podobnie jak pojęcia prawdy. Podobne rozpoznanie na gruncie antropologii sformułowała Katarzyna Kaniowska, m.in. w cytowanym już powyżej artykule, konstatując, że:

subiektywne doświadczenie – empiryczne i pozaempiryczne – stało się ważnym ogniwem, a nawet swoistą wartością antropologicznej wiedzy. Dotychczasowy model poznania, sprowadzany najczęściej do schematu: eksperyment/obserwacja – opis – wyjaśnianie – prognoza/retrognozowanie, musiał zostać rozbudowany. Musiał też zostać uzupełniony, a konotacje występujących w nim składowych – zmie-

nione. Obserwacja, opis i wyjaśnianie (zastąpione teraz rozumieniem) pojmowane zaczęły być jako czyjaś obserwacja, czyjs opis i czyjeś wyjaśnianie (Kaniowska 2003: 59).

Konstatacja ta współgra wyraźnie z jednym z głównych punktów orientacyjnych neopragmatyzmu Rorty'ego, który przekonuje, że „świat jest na zewnątrz, nie ma tam jednak opisów świata. Tylko opisy świata mogą być prawdziwe bądź fałszywe. Świat sam w sobie – niewsparty opisową działalnością istot ludzkich – taki być nie może” (Rorty 2009: 24). Wyostrajac tę myśl i jednocześnie poszukując dla niej punktów oporu, schodząc głębiej do podstaw antropologicznego doświadczenia, które uwarunkowane jest przez wieloaspektowy kontakt poznającego podmiotu z konkretnym krajobrazem i otoczeniem, warto przyjrzeć się koncepcjom poznania wypracowanym w nurtach relacyjnych, w antropologii środowiska, rozwijającym swoje konceptualne instrumentarium w ścisłym powiązaniu z przemianami zachodzącymi w środowisku przyrodniczym i cywilizacyjnym, w ramach których językowe artykulacje świata ustępują na rzecz jego poznawania w praktykach, w próbowaniu i zamieszkiwaniu jego krajobrazów i przestrzeni.

3. Człowiek, kultura, doświadczenie jako czasownik

W humanistyce, również w ostatnich dekadach, działaniowy i dynamiczny charakter funkcjonowania człowieka w świecie relacji, które ustanawiają rzeczywistość, podkreślany jest na różne sposoby. Jednym z nich jest działaniowe myślenie o podstawowych dla antropologii kategoriach, takich jak człowiek, kultura i doświadczenie. W książce *Designs for an Anthropology of The Contemporary* (2008) Marcus i Rabinow w rozmowie z Jamesem Faubionem i Tobiasem Reesem zaproponowali odejście od rzeczownikowego i esencjalizującego ujęcia kultury, w zamian proponując formy przymiotnikowe, których użycie pozwala na mówienie przede wszystkim o określonych znaczeniach i obszarach kulturowych, a nie o samej esencjonalnie i holistycznie pojętej kulturze (Rabinow i inni 2008). Jak przekonywał Marcus, nowe, odmienne myślenie o dyscyplinie wymaga zmiany ramy i wymy-

ślenia nowych idiomów, innych niż *fieldwork* i *ethnography* z jednoczesnym zachowaniem ich tradycji w praktyce antropologicznej. Nowe myślenie postulowane przez antropologa w ramach antropologii aktualnego wymaga odmiennych od dotychczasowych narzędzi konceptualnych, takich jak: wyposażenie (*equipment*), problematyzacja, aparaty, asamblaż, wydarzenie (*event*), niewczesne (*untimely*), aktualne (Rabinow i inni 2008: 49). Te nowe, dynamiczne kategorie, choć nie zawsze nowe słowa, wymagają, zdaniem antropologów, powrotu do tradycyjnych pojęć w celu ponownego, refleksyjnego ich przemyślenia i reinterpretacji. Myśl, by przekroczyć reifikujący ze swej natury rzeczownik w przedstawianiu pryncypalnych dla humanistyki kategorii pojawiła się znacznie wcześniej, np. w rozważaniach Johna Deweya, który przeciwstawiał się w swojej filozofii wszelkiemu hipostazowaniu, wymierzając ostrze swojej krytyki w pojęcia – obiekty, które oznaczają pewną stałość i gotowość, funkcjonując w komunikacji na prawach artefaktu. Filozof zachęcał do tego, by przemyśleć takie określenia, jak „wyobraźnia”, „sztuka”, „umysł”, poszukując ich form przymiotnikowych lub czasownikowych (Dewey 1975: 261). Dla przykładu – w swojej filozofii umysłu używa Dewey angielskiego pojęcia *mind* (umysł), które jest jednocześnie czasownikiem oznaczającym „zwracanie na coś uwagi” lub „przejmowanie się czymś” (Dewey 1975: 327). Wyobraźnia to, według filozofa, przestrzeń kreowania i postrzegania rzeczywistości, a nie jedynie rezerwar obrazów i słów. Koncepcja ta wydobywa etymologiczną relacyjność wpisaną w takie rzeczowniki, jak „wyobraźnia” czy „piękno”, które, jak podkreśla Dewey, są formami powstałymi od przymiotników, określających sposób, w jaki angażujemy się w nasze działania (O’Leary 2017: 94). Praktyki te korespondują z założeniami o współtworzonej i współzależnej naturze świata, która eksponowana jest m.in. w nurtach posthumanistycznych i środowiskowych. Filozof podkreśla, iż z kategorii i pojęć można wydobyć sensy, które wzmacniają sprawstwo podmiotu, uzupełniając je o czynność „wyobrażania sobie”, a rzeczywistość o walor „bycia wyobrażaną”. „Bez znaczenia, jakie ma czasownik, znaczenie rzeczownika pozostałoby puste” (Dewey 1975: 65). Rozważania filozofa ukazują doświadczenie jako modus czynnościowy, zrywając z wpisaną weń rzeczownikową przypadkowością i biernością – do-

świadczenie nie przydarza się ludziom, ale jest jedną z podstawowych form działania, stanowiąc „sprawę wzajemnego oddziaływania żywego ustroju i środowiska” (Dewey 1975: 301). W procesie doświadczania „jażń działa i doznaje, a jej doznania nie są bierne, jak odcisnięcia w miękkim wosku, lecz zależą od sposobu, w jaki żywy ustrój reaguje i oddziałuje” (Dewey 1975: 301). Dla tak rozumianego doświadczenia istotna jest każda interakcja między człowiekiem a jego środowiskiem, zarówno przyrodniczym, jak i społecznym, co oddaje np. francuskie słowo *expérience* oznaczające zarówno doświadczenie – całokształt procesów poznawczych, jak i eksperyment. Rozpoznanie te pokazuje, że czasownikowe formy pojęć, takich jak doświadczenie, wyobraźnia, poznanie, wydobywają z nich działaniowy charakter, wzmacniając wpisany w nie potencjał eksperymentu i inwencyjności, które umożliwiają, również antropologom i antropolożkom, eksplorowanie coraz to innych pól badawczych. Zachęcają również do tego, by przemyśleć formy innych kluczowych dla poznania antropologicznego kategorii, takich jak człowiek i kultura.

W kontekście ontologii relacyjnej na uwagę zasługuje forma „człowieczyć”, użyta przez Tima Ingolda w ślad za żyjącym w XIII w. filozofem i teologiem Rajmundem Lłullem, który stworzył czasownik *homificare*, nazywając człowieka zwierzęciem człowieczącym – *Homo est animal homificans*. „Człowiek człowieczy samego siebie, innych ludzi, królestwo zwierząt i roślin, a w istocie cały wszechświat”, pisze Ingold, wskazując na nieuchronnie działaniowy, będący w ruchu sposób, w jaki przejawia się życie. „A ponieważ życie jest tym, co się dzieje – zaznacza Ingold – działania twórcze to improwizacja dziejąca się z chwili na chwilę” (Ingold 2014: 534). Poznanie, jakie jest dostępne „człowieczącemu człowiekowi”, to działanie partycypujące w generatywnym ruchu doświadczanym od środka (Ingold 2014: 533). Rozpoznanie to koresponduje z przekonaniem Schütza, który w pracy *O wielości rzeczywistości* podkreśla, iż: „Jedynie »ja«, które realizuje swoje dokonania (*performing*), a szczególnie czynne »ja« (*working*), jest w pełni zainteresowane życiem, a zatem jest w pełni świadome” (Schütz 2008: 21). Zagadnienie potrzeby przemyślenia i przeformułowania kategorii człowieka podejmuje również Eduardo Kohn w książce *How Forests Think* (2013) w kontek-

ście proponowanej przez siebie antropologii życia (*anthropology of life*), przekonując, iż: „w przemyśleniu tego, kim jest człowiek, musimy również zastanowić się, jakiego rodzaju antropologia będzie adekwatna do podjęcia się tego zadania” (2013: 6). Antropologia społeczno-kulturowa przyjmuje za dystynktywne atrybuty ludzkie – język, kulturę, społeczeństwo, historię, używając ich do wypracowania narzędzi pozwalających na zrozumienie człowieka, który lokowany jest w kulturze. „W tym procesie obiekt analizy staje się izomorficzny z samą analizą. W rezultacie nie potrafimy zobaczyć mnogości sposobów, za pomocą których ludzie są powiązani z szerszym światem życia oraz tego, jak te fundamentalne powiązania zmieniają to, co może oznaczać bycie człowiekiem” (Kohn 2013: 6). Rozważania Kohna stanowią wyzwanie dla dyscypliny, które oznacza potrzebę ponownego namysłu nie tylko nad jej kondycją, lecz także, co w kontekście podjętych w tym rozdziale wątków wydaje się istotniejsze, wypracowanie nowych formuł poznania, za pomocą których antropologia aktualnego będzie mogła uwzględnić nie tylko zjawiska i praktyki kulturowo-społeczne, ale również organiczne, biologiczne i technologiczne.

Na działaniowy i partycypacyjny wymiar kultury zwrócił uwagę Bauman, formułując koncepcję kultury jako *praxis* (2012). W swojej refleksji wokół tego pojęcia filozof akcentuje, iż „kultura – w najbardziej rozpowszechnionym obecnie rozumieniu – jest w równym stopniu sprawczym podmiotem nieporządku, jak i narzędziem; czynnikiem napędzającym proces starzenia się oraz zanikania, jak i gwarantem niezmienności”. Podczas gdy, jak przekonuje filozof:

Działanie kultury polega nie tyle na samoutrwalaniu, co na zapewnianiu warunków do dalszego eksperymentowania i zmiany. Dokładniej mówiąc, kultura „samoutrwała się” nie dzięki żywotności i prężności wzorca, ale gotowości do jego modyfikacji, zmiany i zastąpienia nowym. Przeformułowany zgodnie z tą definicją paradoks kultury brzmiałby zatem następująco: wszystko, co służy utrwaleniu wzorca, podważa jego dominację (Bauman 2012: 29).

W polskiej humanistyce inwencyjną i czasownikową naturę kultury zdiagnozował i wielowątkowo opisał Ryszard Nycz.

Zdaniem badacza, czynnościowy wymiar kultury stanowi istotne uzupełnienie dotychczasowych sposobów jej konceptualizowania. Mimo że źródłostów kultury prowadzi do czasownikowa *colere* – kultywować, to jednak elementy składające się na kulturę są postrzegane i nazywane rzeczownikowo; najczęściej przybierając postać ogółu wartościowych ludzkich wytworów („całokształt dziedzictwa”), „cech, sprawności i kompetencji będących atrybutami człowieka »kulturalnego«”, ale również „normatywnych systemów symbolicznej kontroli ludzkiego zachowania, formułującego określony sposób i styl życia” (Nycz 2017: 93). Tymczasem, jak podkreśla Nycz, kultura ma wymiar działaniowy, rozgrywa się w relacjach, aktywnościach i nieustannej inwencyjności, którą coraz częściej uznaje się za kluczową kategorię współczesności.

W myśl powyższych rozpoznań, celem kultury jest nie tyle zachowanie określonego stanu dziedzictwa i tradycji, ile mnożenie możliwości działań w ramach kultury, co jednocześnie oznacza eksperymentowanie z jej formami i poszerzanie jej zakresów. Umieszczenie kategorii doświadczenia w laboratoryjnym kontekście, pozwala na wydobycie zeń siły eksperymentu, kreatywności i inwencji, które należałoby uznać za najważniejsze spośród kategorii antropologii aktualnego (Rabinow 2003; 2011; Marcus, Fischer 1999; Fortun 2012; Hastrup 2018). Odnoszą się one zarówno do sposobów poznawania rzeczywistości, jak i do natury współczesnych praktyk badawczych, biorących początek w próbowaniu i śmiałym poszukiwaniu nowych metod badawczych, technik i narzędzi, o czym zaświadcza przykładami opisane w poprzednim rozdziale. Inwencyjność i eksperyment wyznaczają horyzonty badawcze antropologii również w propozycji przywoływanego już Ingolda i Elizabeth Hallam, których rozpoznanie wzmacniają przekonanie o tym, iż doświadczenie funkcjonuje współcześnie jako metafora twórczych i badawczych eksploracji. Antropolodzy podkreślają wręcz, że „nie ma gotowego scenariusza dla życia społecznego i kulturowego. Ludzie muszą je kształtować w toku działania” (Ingold, Hallam 2007: 1). Wyostrzając istotę eksperymentu nie tylko w nauce, lecz także w nieprofesjonalnym nurcie życia codziennego, przekonują, że nieporozumieniem jest myślenie w kategoriach odróżniających konwencjonalne działanie od kreatywnego improwizowania (Ingold, Hallam 2007: 3). Życie

społeczne nie polega bowiem, w tym ujęciu, na reprodukowaniu treści kultury, przerywanym od czasu do czasu innowacjami, ale jest nieustannym kolektywnym procesem przeobrażeń, niemającym ani początku, ani końca (Ingold, Hallam 2007: 1–15). Podobne rozpoznanie formułuje Marcin Lubaś, podkreślając, iż:

ludzie w codziennej praktyce życia społecznego pragmatycznie modyfikują zastane reguły i normy zgodnie z potrzebą chwili, wykazując się przy okazji świadomą czy mimowolną kreatywnością. Podmioty ludzkie nie są automatami działającymi zgodnie z raz ustalonym programem, ale pomysłowymi użytkownikami ogromnego zestawu informacji kulturowych, stosowanych w sposób elastyczny i zgodny z aktualnymi możliwościami i potrzebami (Lubaś 2013: 67).

Warto zastanowić się, jak sędzę, czego wyrazem jest ten, nie tylko przecież nazewniczy, eksperyment, czemu służy czasownikowe, czynnościowe, działaniowe ujmowanie człowieka, doświadczenia i kultury? W swoich licznych współcześnie podkreślanych wymiarach (ontologicznym, epistemologicznym, egzystencjalnym) poznanie człowieka w toku doświadczenia rzeczywistości (środowiska przyrodniczego i społecznego) stanowi ruch mobilizujący świat; jest oksymoronicznym „praktykowaniem praktyk”, które przekracza kontemplacyjną pozycję zajmowaną względem niego przez człowieka, jednocześnie wydobywając działaniowy charakter rozgrywającej się rzeczywistości (również w jej wymiarze ontologicznym). Wiąże się z tym wyraźna zmiana w myśleniu o relacjach człowieka z otoczeniem oraz przeformułowywanie poznania tak, by mogło objąć nie tylko rzeczywistość ludzi, lecz także świat bytów pozaludzkich. Kolejnym krokiem jest refleksja o przekształcaniu się relacji między nim a poznającym podmiotem z obserwacji uczestniczącej na uczestnictwo oparte na partycypacji i interaktywnym współtworzeniu rzeczywistości w toku jej doświadczenia i próbowania. Wspomniana reorientacja w myśleniu o antropologicznej *episteme* wymaga wynalezienia technik, metod badawczych oraz kategorii i pojęć, które pozwoliłyby na podkreślenie działaniowego i relacyjnego jej wymiaru, o czym opowiada kolejny rozdział tej książki.

Rozdział V

Antropologiczne poznanie w świecie więcej-niż-ludzkim

*Weźmy zupełnie naturalny przykład:
rzemieślnik w swoim warsztacie,
zajęty narzędziami, materiałem, pracami do wykonania,
krótko, tym, o co się troska. (...)
Jak ma się znaleźć w rzeczach i pośród rzeczy,
jak ma siebie rozumieć od ich strony?*²¹

1. Zamieszkiwanie w środowisku i krajobrazie

Antropologia społeczno-kulturowa jako dyscyplina naukowa w swojej historii kształtowała zakres dotychczasowych zainteresowań, oddzielając obszar kultury od natury, o czym pisałam szerzej w pierwszym rozdziale tej książki. Nie oznacza to jednak, że zagadnienia związane z naturą znajdowały się poza zasięgiem jej eksploracji, o czym zaświadcza m.in. nurt ewolucjonizmu, neoewolucjonizmu, socjobiologii, kognitywizmu, by poprzestać na bardziej wyrazistych. Zagadnienie dychotomii natura – kultura oraz refleksje na temat wzajemnych uwarunkowań i relacji tych kategorii nie są niczym nowym również w rodzimej dyscyplinie. Wyrazistym tego przykładem są rozważania Katarzyny Kaniowskiej zawarte w przytaczanym już w tej książce artykule *Dychotomia natura – kultura jako szczególny problem etnologii* (1985), w którym antropolożka zauważa, iż:

²¹ M. Heidegger, 2009, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa, s. 173.

Historia etnologii dostarczyć może wielu przykładów na to, że zestawienie natura – kultura rozumiane jako przeciwstawienie chaosu i porządku, sfery trwałości i zmienności, bierności i twórczości czy wreszcie sfery niezależnej i zależnej od człowieka kształtowało przede wszystkim poglądy na drugi człon dychotomii. Rzadko znaleźć można w koncepcjach etnologicznych fragmenty, w których deklaruje się pogląd na to, czemu się kulturę przeciwstawia, jeszcze rzadziej zaś obejmuje się refleksją całość i to w ten sposób, by refleksja ta objęła i sens, i źródła, i uzasadnienia dychotomii natura – kultura (Kaniowska 1985: 26).

Wspomnianą relacyjność kategorii środowiska i kulturowego otoczenia odnajduje Kaniowska w nurtach nazywanych przez siebie „ekologicznymi teoriami kultury”. Wspólne socjobiologii i ekologicznym teoriom kultury jest – jak przekonuje – rozumienie ewolucji w kategoriach procesu nieustannej interakcji kultury i przyrody oraz postrzeganie człowieka jako „przedstawiciela gatunku w całym zbiorze społecznych gatunków żyjących na Ziemi” (Kaniowska 1985: 26). To na wskroś współczesne myślenie o relacjach łączących naturę i kulturę oraz ich antropologicznym stanowieniu z perspektywy antropocentrycznej funkcjonuje jako punkt wyjścia dla aktualnych nurtów relacyjnych, antropologii środowiska, percepcji, lasu, krajobrazu, dla etnografii wielogatunkowej i innych orientacji badawczych, które podejmują próby przekroczenia antropocentrycznie sprofilowanego poznania i szczególną uwagę koncentrują na nieproblematyzowanej dotąd na taką skalę sferze przyrody i środowiska (zob. Macnaghten, Urry 2005).

Mimo że badania nad związkami jednostki z jej otoczeniem były wielokrotnie podejmowane przez antropologów, to jednak w ramach tzw. środowiskowych, relacyjnych nurtów antropologii (Ingold 1990; 2011; 2011b; Ingold i Palsson 2010; Hastrup 2018) oraz etnografii wielogatunkowej (Konczal 2017) i antropologii krajobrazu (Smyrski 2018) środowisko nie stanowi li tylko systemu adaptacyjnego oraz przestrzeni percypowanej i kształtowanej w antropocentryczny sposób; jest analizowane i rozumiane w perspektywie (post)humanistycznej i relacyjnej, w której – według rozpoznania Tima Ingolda – stawanie się osoby (*the coming in to being of the person*) jest częścią procesu stawania się świata (*pro-*

cess of coming-into-being of the world) (Ingold 2000: 168). Istotną rolę w tym procesie odgrywa działaniowo rozumiane doświadczenie, o którym była mowa w poprzednim rozdziale oraz percepcja i postrzeganie, określające główną praktykę poznawania środowiska. Percepcja nie jest tu jednak rozumiana jako pasywne odbieranie obrazów i wrażeń, ale ujmowana jest w kategoriach działania i interakcji między postrzegającym podmiotem a otoczeniem, które jest obiektem tej interaktywnej czynności. Wspomniane rozumienie tego procesu dobrze oddają rozpoznania Alvy Noë, według której percepcja jest czymś, co robimy. Wyobraźmy sobie – pisze filozofka – niewidomą osobę, która wystukuje sobie drogę w zagrożonej przestrzeni, percypując tę przestrzeń przez dotyk, w toku umiejętnego dotyku i ruchu. „Świat staje się dostępny postrzegającej przez fizyczny ruch i interakcję” (Noë 2004: 1). W podobny sposób o percepcji pisze Ingold, co znajduje wyraz w jego teorii krajobrazu kulturowego. Antropolog, proponując rozumienie krajobrazu w sposób działaniowy, zasilający współczesne imaginarium dyscyplinowe, podkreśla, że krajobraz jest procesem i jako taki powinien być rozpatrywany. Jest światem dobrze znanym tym, którzy go zamieszkują. Krajobraz jest charakterystycznym dla danego okresu historycznego sposobem doświadczenia świata; wykracza konceptualnie poza takie terminy, jak teren, obszar, region, i odsyła nas do emocji, pamięci i stylów życia różnych ludzi (Cosgrove 1984: 15). Dla dyskursu krajobrazowego kluczowe okazały się zmiany w percepcji samej natury, która przestała „być obiektem poznania filozoficznego i kontemplacji boskiego stworzenia, a zamiast tego stała się konkretnym przedmiotem podlegającym poznaniu naukowemu” (Smyrski 2018: 43). Kirsten Hastrup (1998) zwraca natomiast uwagę na podwójną naturę krajobrazu. Z jednej strony, można bowiem mówić o jego materialnej postaci, na którą składają się kształty poszczególnych kamieni, gór czy dróg, ale z perspektywy antropologicznej ważniejsze jest kierowanie uwagi na jego niewizualne aspekty, związane z pamięcią i doświadczeniami życiowymi wynikającymi z lokalnych sposobów życia ludzi w „naturalnych” środowiskach, a zatem ważne są również wpisane weń procesy i relacje społeczne, które nie zawsze z krajobrazem kojarzono, akcentując jego malarskie i statyczne walory (zob. Cosgrove, Daniels 1988: 1).

Na uwagę zasługuje w tym kontekście koncepcja Geорга Simmela, który reifikowanemu modelowi krajobrazu przeciwstawił jego holistyczne pojęcie, widząc go jako relacyjną całość złożoną z różnorodnych elementów, która w akcie percepcji wyłania się *in statu nascendi* jako „splot tego, co dane, i tego, co jest naszą kreacją” (Simmel 2006: 297). Destabilizacji kategorii krajobrazu dokonał również, choć w innym kontekście badawczym, Arjun Appadurai, proponując neologizmy związane z *skapes*, tj. np. etnoobraz, technoo obraz, ideoo obraz, podkreślając, iż krajobrazy nie funkcjonują już jako określone widoki, ale jako wyobrażone światy, w których ludzie uczestniczą w globalnych procesach związanych z dyslokacjami i wykorzenieniem z morfologicznie rozumianej tradycji i tożsamości. Antropolog podkreśla przy tym, iż w pojęciach tych „nie chodzi o obiektywnie dane relacje, które prezentują się tak samo z każdego punktu widzenia, lecz raczej o wrażliwe na specyficzny punkt widzenia konstrukty modyfikowane przez historyczne, lingwistyczne i polityczne usytuowanie różnego typu aktorów (...). Wymienione krajobrazy są więc – jak pisze Appadurai – niczym klocki, z których budowane są »światy wyobrażone« ukonstytuowane przez zlokalizowaną historycznie wyobraźnię osób i grup rozrzuconych po całym globie” (Appadurai 2005: 52). Antropologiczne spojrzenie na krajobraz proponowane przez Ingolda zmierza w podobnym kierunku, sięgając jeszcze dalej, według badacza bowiem „krajobraz nie jest całością, *na którą* można by patrzeć, jest raczej światem, *pośród którego* stoimy, przyjmując perspektywę rozglądania się po naszym otoczeniu. Krajobraz jest nie tyle przedmiotem, ile mówiąc słowami Maurice’a Merleau-Ponty’ego ojczyzną naszych myśli” (Ingold 1993: 171). Antropolog wydobywa z krajobrazu jego czasowość, podkreślając, iż na zamieszkiwanie krajobrazu składa się wiele praktyk społecznych, a relacje, jakie w nim zachodzą, mają charakter ucieleśniony, oddziałują na różne zmysły, podlegają negocjacjom, projekcji w przyszłość, uruchamiają pamięć, sięgając wstecz (zob. Abram 1997).

Relacyjność podkreślona przez badacza, została wyeksponowana wcześniej w koncepcji krajobrazu, która zdaje się aktualnie dominować w antropologii, wywiedziona z analizy obrazu *Żniwiarze* Petera Bruegela, w której Ingold pokazuje sposób

odczuwania krajobrazu poprzez włączenie go do cielesnych doświadczeń (1993), odwołując się do swoich wcześniejszej myśli powstałej w nawiązaniu do wyobraźni Gastona Bachelarda, która zainspirowała również K. Hastrup, o czym będzie jeszcze mowa, iż kontury krajobrazu wkraczają do naszej „świadomości mięsniowej” (Bachelard 1969: 11), koncentrując się na przebiegach namalowanych na obrazie ścieżek. Ze *Żniwiarzy* wyczytuje gruszę i kościół jako formy ucieleśnienia procesu rozwoju historycznego, które są zakorzenione w kontekście ludzkiego zamieszkiwania w świecie (Ingold 1993: 170). Ludzie przedstawieni na obrazie Bruegela są dla antropologa nie tylko wizerunkami; zachęca odbiorców do tego, by słyszeć, wyobrażać sobie dźwięki, jakie wydają, jedząc, pijąc, rozmawiając, co uruchamia wiele zmysłów, za pomocą których krajobraz powinien być odbierany. Temporalność zadania-obrazu (*taskscape*) ma charakter społeczny, ponieważ ludzie poprzez wykonywanie swoich codziennych zadań stale sobie towarzyszą (Ingold 1993: 157). Zadanie-obraz ma tu znaczenie praktyczne, jest rodzajem działania prowadzonego przez wprawą jednostkę w ramach środowiska, stanowiąc istotny element codziennego życia jednostek. Zadania są więc aktywnymi formami zamieszkiwania w krajobrazie (Ingold 1993: 153). W złożonej sytuacji, jaką jest ruch w świecie, istotnymi narzędziami analitycznymi, które wprowadza Ingold do badań nad krajobrazem są wędrowanie i transport (Ingold 2010). Jak zaznacza K. Hastrup w nawiązaniu do koncepcji antropologa, te „dwa tryby poruszania się są sugestywnym i pomocnym narzędziem analizy, lecz nie należy ich traktować jako dających się jasno wyróżnić rzeczywistości empirycznych czy odrębnych sposobów istnienia, gdyż ściśle się one ze sobą splatają” (Hastrup 2018: 133). Podobne rozpoznanie wyznacza ramy badawcze projektu antropologicznego Waldemara Kuligowskiego i Agaty Stanisławskiej opisanego w książce *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”* (2017), o którym antropolożka i antropolog piszą w taki oto sposób:

Mimo iż naszym najbardziej bezpośrednim celem było dotarcie do opinii oraz lokalnych historii powiązanych z faktem otwarcia w 2011 r. nowego odcinka autostrady A2, opowieści o „starej dwójce” zdecydowanie dominowały, ujawniając donośne znaczenie tej

drogi dla lokalnych społeczności. Przepływ tą drogą, nie autostradą A2, okazał się najistotniejszy. „Stara dwójka” to nie tylko wyrazisty infrastrukturalny i krajobrazowy element odwiedzonych przez nas wsi i małych miasteczek, lecz także coś, co z jednej strony decyduje o dynamice lokalnej ekonomii, relacjach społecznych oraz komforcie i jakości życia codziennego, z drugiej ujawnia mobilności i przepływy, nad którymi mieszkańcy nie mają żadnej władzy i nie mogą ich kontrolować (Kuligowski, Stanisz 2017: 89).

Mobilne przedmioty badań, o których wspominałam w drugim rozdziale tej książki, wymagały od badaczy sięgnięcia po idee wypracowane w ramach nurtu *road studies*, który skupia się na badaniach „krajobrazów w ruchu”, „czyli przepływu ludzi, towarów, znaczeń itp. w przestrzeniach współczesnych systemów komunikacyjnych (dróg, autostrad, ale także parkingów, stacji paliw, myjni samochodowych, moteli, barów itp.)”. Jak podkreślają Stanisz i Kuligowski, badania profilowane zgodnie z założeniami tego nurtu obejmują różne typy krajobrazów kulturowych: „od wiejskich dróg, zintegrowanych z krajobrazem, po gigantyczne węzły komunikacyjne i autostrady z ich inwazyjną i monumentalną infrastrukturą. Najbardziej znaczące są tutaj relacje między »nieruchomym« krajobrazem lokalności a mobilnością zdarzeń drogowych” (Kuligowski, Stanisz 2017: 30). Lokalne krajobrazy kulturowe funkcjonujące w przydrożnych miejscowościach wzdłuż „starej dwójki” są przedstawiane przez antropologów za Nadią Lovell (1998) jako „szczególnie silny, afektywny element współtworzący poczucie przynależności i identyfikacji”. Jednym z punktów wyjścia dla badań „wokół modernizacji przez autostradę” jest kategoria „topofilii”, którą za Yi-Fu Tuanem (1990) przyjmują badacze jako sugestię, by „lokalne otoczenie pojmować jako źródło poczucia piękna, przyjemności i bezpieczeństwa, jednocześnie mając na uwadze, iż niechęć, niezgoda, obojętność skutkują natomiast postawą topofobii” (Yi-Fu Tuan 1990: 25). „Ma ono bowiem nie tylko wymiar funkcjonalny, ale i symboliczny, na który składają się relacje między ludźmi a miejscami, obejmujące zachowania, wartości, opinie”. Odcinek autostrady A2 Świecko – Nowy Tomyśl okazał się inwestycją, która wywołała wiele różnych, odkrywanych i diagnozowanych w toku badań konsekwencji – „ekonomicznych, kulturowych, społecznych, transformujących lokalne krajobrazy kulturowe” (Ku-

ligowski, Stanisław 2017). Jak pokazują antropolodzy, otwarcie autostrady A2 – przebiegającej w bezpośredniej bliskości DK92 „starej dwójki” stanowiło dla lokalnych społeczności moment wytrącenia z dotychczasowej „normalności”, co wiązało się również z poczuciem zmiany krajobrazu i traktowaniem autostrady w kategoriach „czegoś obcego”, postrzeganego jako „obiekt eksterytorialny” (Kuligowski, Stanisław 2017: 201).

Pojęcie krajobrazu rozumianego w kategoriach relacyjnych jako wytworu działań ludzi i nie-ludzi oraz sposobów jego zamieszkiwania zasila wyobraźnię przedstawicieli i przedstawicielek antropologii środowiska. W polskiej antropologii dwa bardzo wyraźne przykłady osadzenia badań w nurtach relacyjnych, nowej ontologii i antropologii natury, to antropologia lasu Agaty Konczal i antropologia krajobrazu Łukasza Smyrskiego. Oba te projekty wyrastają z przyswojenia sobie przez antropolożkę i antropologa licznych koncepcji teoretycznych wypracowanych w nurtach relacyjnych spajanych perspektywą *dwelling* – zamieszkiwania świata, współtworzenia go i negocjowania jego znaczeń, poprzez aktywne w nim działanie (Ingold 1990; 2011; Tsing 2015; F. Hastrup 2014; K. Hastrup 2018). W *antropologii lasu* (2017) czytamy, iż celem antropolożki jest zbadanie i pokazanie tego:

jak las wyłania się w wyniku międzygatunkowych relacji. Jest to próba spojrzenia na powstawanie przyrody oraz krajobrazu w ramach wielogatunkowych powiązań, w których istotną rolę odgrywają także zmienne temporalności (jak konkurujące wizje przeszłości i oczekiwanych przyszłości), a także różne skale (jak skala naroduwa, która przejawia się w decyzjach politycznych, nowych formach ochrony i zarządzania przyrodą). Jest to równocześnie pytanie o potrzebę nowej, nieantropocentrycznej polityki oraz próba przemysłienia odpowiedniej dla współczesnych czasów definicji człowieka (Konczal 2017: 21).

W rozwijanej przez siebie antropologii lasu Agata Konczal sięga do wielu teoretyków i teoretyczek nurtów relacyjnych i środowiskowych, przede wszystkim zaś do rozpoznania Anny Tsing, w ujęciu której las jako przestrzeń naturo-kultury nie zamyka się w skojarzeniu z mnóstwem rosnącym w nim drzew. Jego historia zawiera również miejsca, zdarzenia, ludzi, którzy pozostają

z nimi we wzajemnych relacjach, trajektorie oraz splątania, które „przyczyniają się do tworzenia naszego wspólnego krajobrazu” (Tsing 2015: 168). Antropolożka, wychodząc od klasycznie rozumianej historii, upomina się o poszerzenie naszej uwagi „o ścieżki i ślady nie ludzi, ponieważ przyczyniają się one do tworzenia naszego wspólnego krajobrazu. Takie ślady i ścieżki widoczne są w międzygatunkowych splątaniach. Przybierają formę przypadkowych połączeń, stając się komponentami »historycznego« czasu” (Tsing 2015: 168). Tropem tych rozpoznań podąża Konczal, dla której antropologia lasu oznacza „uwzględnienie pozaludzkich aktorów, takich jak drzewa, zwierzęta czy konkretny krajobraz, może wiązać się z rezygnacją z konieczności opowiadania jednej wersji o przeszłości i teraźniejszości oraz większym otwarciem na wielogłosowość tych procesów” (Konczal 2017: 35). W tak zarysowanej optyce przyroda oraz działania z nią związane stanowią elementy „współtworzące życie społeczne oraz stale w nim obecne, a nie części odseparowane od niego lub mu przeciwstawne. Umożliwią one umieszczenie kwestii środowiska w ramach aktualnych dyskusji i wydarzeń, podkreślenie ich procesualnego i kontekstowego charakteru” (Konczal 2017: 16). Antropolożka wydobywa z lasu jego relacyjny i działaniowy charakter, analizując wiele czynników, które współtworzą ten byt, a jednocześnie uwzględnia i wielokrotnie akcentuje jego sprawczy charakter w przestrzeniach, które wyraźnie przekraczają kontekst środowiska przyrodniczego, sięgając polityki państwowej, gospodarki, relacji oraz postaw społecznych. Wyjaśniając swoje rozumienie krajobrazu lasu, antropolożka pisze:

Krajobraz bieszczadzkiego lasu został przedstawiony jako wielogatunkowy krajobraz złożonych relacji, w którym wilki, ludzie, jodły itp. zależą od siebie i wspólnie wzrastają w tym samym środowisku. Przy takiej interpretacji niezbędne jest uwzględnienie historycznych, ekonomicznych i politycznych kontekstów, jak warunki gospodarki centralnie planowanej, sieci zależności wytwarzane wraz z obecnością prominentnych myśliwych czy zmian w krajowej koncepcji ochrony przyrody. Był to dla mnie przyczynek do konstatacji na temat nieantropocentrycznej polityki, a także zadawania wymagających pytań, o to, co dzisiaj oznacza lub może oznaczać człowiek

jako byt ontologiczny, ale także jako przedmiot zainteresowań antropologii. Postuluję, by zarówno w obliczu nadchodzącej nowej epoki geologicznej – Antropocenu, jak i przy stale przyrastającej wiedzy na temat złożonych współzależności między ludźmi i innymi gatunkami, a z drugiej strony w wyniku gwałtownie narastających niepokojów społecznych, konfliktów, a czego także jesteśmy świadkami w dzisiejszej Polsce (2016), nastrojów nacjonalistycznych, ksenofobicznych i rasistowskich, antropologia nie uchylała się od trudnych i zasadniczych pytań, w tym pytań o człowieka, jego teraźniejszość i przyszłość (Konczal 2017: 446–447).

Bez przesady można by rzec, że kategoria krajobrazu kulturowego staje się jedną z wyrazistszych kategorii analitycznych antropologii aktualnego. Antropologiczne refleksje wokół krajobrazu, a dokładnie rzecz ujmując, analizy sposobów jego waloryzowania i roli, jaką odgrywa w życiu pasterzy urianchajskich w górach Ałtaju, pokazują badania Smyrskiego, będące wyrazem wyraźnego przesunięcia uwagi z krajobrazu ujętego malarsko i statycznie na praktyki zamieszkiwania w nim i współtworzenia go w licznych relacjach. Ramę dla swoich badań opisanych w książce *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu* (2018) formułuje Smyrski, podkreślając, iż:

Etnografia dostarcza klucza, który może otworzyć drzwi do krajobrazu związanego z życiem insiderów. Stwarza możliwość poznania lokalnych konceptualizacji i praktyk związanych z ziemią, niebem czy górami. Ukazuje złożoność, wieloaspektowość i nieoczywistość relacji ludzi ze zwierzętami i podmiotami nie-ludzkimi. Daje wgląd w praktyki przestrzenne pasterzy i ich ucieleśnione sposoby działania. Etnograficzne rozumienie krajobrazu z założenia wyłania się z tej szczególnej dialektyki emicznego i zewnętrznego punktu widzenia. I zawsze jest zapośredniczone przez badania terenowe, które pozwalają dostrzec różne sposoby percepcji i bycia w świecie (Smyrski 2018: 200).

W innym zaś miejscu antropolog dodaje, iż nie istnieje „obiektywny” krajobraz oddzielony od życia ludzi:

Tak rozumiany krajobraz jest pełen osobistych przeżyć, a poszczególne góry, drzewa czy rzeki mają swój intymny wymiar i nabierają

społecznego charakteru. Przede wszystkim jednak osobisty związek ludzi z *nutagiem* staje się długotrwałym procesem, w którym ludzie nie są dominującymi podmiotami, ale istnieje obustronne sprawcze partnerstwo ludzi i ziemi. Ten proces ustanawiania relacji społecznych z ziemią tworzy krajobraz. Nie może więc być neutralny. U jego podstaw leżą osobiste relacje ludzi z ziemią – nawiązane za sprawą urodzenia i kontynuowane za sprawą praktyki życiowej. Krajobraz jest tworzony przez praktyki zamieszkujących ludzi i ucieleśniony przez osobisty kontakt ludzi z ziemią (Smyrski 2018: 304).

Rozpoznanie to nawiązuje do przekonania sformułowanego przez Ingolda, iż wszystkie elementy krajobrazu są zanurzone w nieustannych relacjach z innymi. W toku zamieszkiwania i życia w krajobrazie ludzie stają się jego fragmentem, a jednocześnie krajobraz zostaje przez nich uwewnętrzniony, będąc ich częścią (Ingold 1993: 153–156). Założenia te przywodzą na myśl teorie ekologiczne, jednak badacz neguje założenia antropologii ekologicznej, która koncentrując się na relacjach obserwowanych między ludźmi a środowiskiem, przypisuje nadmierną rolę kultury jako kategorii pośredniczącej w relacjach ludzi z otoczeniem (Ingold 2003). W zamian antropolog formułuje koncepcję fundowaną na założeniu, iż ludzie w trakcie swojego życia funkcjonują w wielorakich relacjach ze środowiskiem, a ich egzystencja stanowi przestrzeń nieustannego przepływu wzajemnych oddziaływań ludzi i ich otoczenia. Zapoznając się z założeniami przebiegu poznania i percepcji, które formułuje Ingold, można odnieść wrażenie, iż prezentowany przez niego sposób myślenia o tym, jak człowiek poznaje swoje środowisko, nawiązuje w pewnym stopniu do epistemologii genetycznej Jeana Piageta. Zwłaszcza do tego jej wymiaru, według którego poznanie ma biologiczny charakter i polega na adaptacji człowieka do środowiska zewnętrznego, z czym wiąże się asymilacja i akomodacja, gdzie „asymilacja nie sprowadza się do prostej identyfikacji, a doświadczenie nie jest też nigdy bierną recepcją: jest ono czynną akomodacją współzależną z asymilacją” (Piaget 1966: 435). Piaget uprzywilejowuje w poznaniu doświadczenie logiczno-matematyczne oraz pośrednictwo struktur (schematów czynności), które są jego rezultatem, przy czym wspomniane doświadczenie jest rezultatem uogólniania i abstrahowania cech czynności wykonywanych na przed-

miotach fizycznych, takich jak np. szeregowanie, układanie itp. Koresponduje to również z założeniem Ingolda, który krytykuje dominujące w badaniach środowiska podejście kognitywne, zarzucając mu aprioryczność przekonania, iż ludzie zanim rozpoczną działania w świecie, muszą go poznać. Założenie to stanowi np. punkt wyjścia dla kognitywizmu rozwijanego przez Ronalda Langackera, według którego, zgodnie z przekonaniem o ucieleśnionej naturze umysłu, znaczenie wywodzone jest z naturalnych doświadczeń oraz interakcji organizmu ze światem zewnętrznym. Różnica między tymi badaczami w myśleniu o poznaniu pojawia się wówczas, gdy językoznawca, dzieląc generalne założenie kognitywizmu, podkreśla, iż umysł wykorzystuje w tym procesie pierwotne struktury znaczące związane m.in. z naturalną orientacją ciała człowieka w świecie (dół – góra, przód – tył, centralny – peryferyjny), a następnie za ich pomocą generuje bardziej skomplikowane znaczenia językowe (np. przy użyciu amalgamatów pojęciowych). W ujęciu kognitywnym procesy poznania polegające na rzutowaniu na świat perspektywy antropocentrycznej w przeważającej mierze są nieświadome. Ich obrazami i zewnętrznymi eksplikacjami są metafory. Jednocześnie jednak w teorii kognitywisty pojawia się myśl, która zbliża tę teorię poznania do wersji rozwijanej przez Ingolda. Langacker proponuje bowiem, by przyjmując ewolucyjny punkt widzenia, zgodnie z którym podstawowym zadaniem mózgu jest generowanie optymalnych zachowań jako odpowiedzi na informacje docierające ze środowiska, w badaniach nad ucieleśnionym umysłem sięgnąć do źródła i rozważyć naturę tych środowiskowych informacji. Stąd rozpoznanie, iż umysł jest nie tylko ucieleśniony (*embodied*), lecz także zanurzony w środowisku (*embedded*). Krótko mówiąc, według kognitywisty, „znaczenie językowe jest widziane jako produkt aktywności mentalnej fizycznie ucieleśnionego ludzkiego umysłu ugruntowanego kulturowo i społecznie” (Langacker 2009: 289). W radykalnym ujęciu kognitywnym zakłada się, że to działające w środowisku zewnętrznym całe ciało, nie tylko umysł, jest „narzędziem poznawczym” i głównym czynnikiem kształtującym umysł (Lakoff, Johnson 1999: 248). Do takich wniosków dochodzi również Ingold (2009: 110–131). Według antropologa, człowiek postrzega świat całym sobą, a nie tylko umysłem. W rezultacie

nie powstaje zatem spostrzeżenie, które jest odpowiedzią na impuls płynący ze świata, ale nowy stan postrzegającego (Ingold 2003: 79). Percepcja stanowi w tym ujęciu stały proces, który jest działaniem, a zatem częścią życia. Ludzie poznają bowiem świat nie poprzez szczególną edukację, ale dlatego, że żyją w określonym środowisku, działają w nim, są aktywni w procesie poznawania w toku gromadzenia informacji związanych z jego zasobami i możliwościami (afordancjami). Zdaniem antropologa, procesy takie, jak myślenie, postrzeganie, zapamiętywanie i uczenie się muszą być rozważane w uhistorycznionej refleksji o wzajemnych powiązaniach ludzi i ich środowiska. Jak podkreśla: „Musimy przyznać, że umysł i jego własności nie są nam z góry dane wraz z wejściem jednostki do świata społecznego, są one raczej kształtowane w ramach życiowej historii zaangażowania w relacje z innymi. Wiemy, że dzieje się tak dzięki aktywności ucieleśnionego umysłu (lub uzmysłowionego ciała), który ma wpływ na sposoby, w jakie związki społeczne są formowane i przekształcane” (Ingold 2000: 171, za: Wala 2016). Tym samym antropolog zdecydowanie odrzuca podejście kognitywne w badaniu relacji między człowiekiem a środowiskiem, zaznaczając, że poznanie świata nie oznacza, iż uprzednio człowiek musi mieć w głowie modele tego poznania (por. Geertz 2005: 407), ale przede wszystkim bycie w świecie i reagowanie całym sobą na jego afordancje (Ingold 2003: 79).

2. W relacjach abdukcji i afordancji

Różne propozycje i przykłady rozwijania antropologicznej *praxis* z wrażliwością na kategorie środowiska i krajobrazu formułowane są obecnie m.in. pod szyldem etnografii przedtekstowej, o której była już mowa w poprzednim rozdziale. Przedtekstowość praktyk antropologicznych rozwija się w kilku kierunkach, które pozwalają na osadzenie badań dyscyplinowych w szerokim kontekście środowiska i klimatu, co znacznie poszerza tradycyjne, wciąż amplifikowane pojmowanie terenu i koncentrację na praktykach, takich jak doświadczenie, rozumienie, współbycie, uczenie się, postrzeganie przez wprowadzenie kategorii abdukcji, doświadczenia, gę-

stego uczestnictwa, wędrówki i zamieszkiwania. Słowem, zbiór praktyk, narzędzi i kategorii epistemologicznych, które ujęte zostały wspólnym określeniem „przedtekstowości” jest heterogeniczny, co nie oznacza, że niespójny, ponieważ spaja go myśl przewodnia – reorientacja antropologów w świecie środowiskowych afordancji, wydarzeń i praktyk, których istnienie odkrywane jest dzięki ich badawczej gotowości do dostrzegania i wiązania ze sobą ludzi, elementów pozaludzkich, krajobrazu, środowiska, zwierząt i roślin w splotach ich relacji i rozmaitych powiązań. Uważny obserwator projektu etnografii przedtekstowej, która budzić może zapewne kilka kontrowersji, zapyta zapewne, na czym budowany jest autorytet tak pomyślanej antropologii? Niezmiennym punktem wyjścia założeń nurtu przedtekstowego, który można by postrzegać jako jedną z wyraźniejszych propozycji badań formułowaną w ramach współczesnej antropologii, pozostaje negatywne odniesienie do antropologii interpretatywnej wypracowanej przez Clifforda Geertzera oraz przekraczanie dziedzictwa tzw. ruchu *writing culture*. Powrót do rozpoznania antropologów i antropolożki współtworzących tom *Writing Culture* (1986) nie jest próbą zdewaluowania i dyskwalifikacji koncepcji, które, jak sądzę, na trwałe zmieniły świadomość dyscyplinową, ale dokonuje się w ruchu ich przekroczenia, którego źródłem jest potrzeba pójścia dalej i rozwijania eksperymentalnej praktyki badawczej nie w przestrzeni gatunków i konwencji piśmiennictwa antropologicznego, ale w wielogatunkowym sąsiedztwie, jak można by określić rzeczywistość konceptualizowaną w nurtach relacyjnych, o których była już w tym rozdziale mowa. Wszystkie one zakładają kreatywność i świadomą uważność w procesie rozwijania praktyk badawczych. Relacjonując drogę swojego poznania podczas badań terenowych wśród myśliwych żyjących w Grenlandii, Hastrup wprost odnosi się rewindykacyjnie do tradycji antropologii interpretatywnej, pisząc:

Podróżowanie saniami oznaczało, z jednej strony, pogrążenie się w świecie lodu, wiatru i pogody, a z drugiej byłych i teraźniejszych możliwości polowania na innego. Sprawiało, że abstrakcyjny wymiar czasu zniknął ze świadomości, podczas gdy starałam się z twarzy powożącego „przez ramię” – nie czytać jak Geertz, który dekodował kulturę jako tekst – odczytać znaczenie niewielkich znaków

topograficznych, które dostrzegałam, siedząc w saniach za plecami myśliwego. Innymi słowy, poddałam się całkowicie doświadczeniu podróżowania; nie tyle poruszania się po powierzchni ziemi, ile w złożonym świecie tworzyw i ruchów, co umożliwiło pojawienie się zupełnie niespodziewanych pytań, których nigdy nie postawiłabym sobie, wychodząc od abstrakcji (Hastrup 2018: 131).

Zatem zanurzenie w doświadczeniu świata, niezmaconego teoretyczną naturą uprzednich względem poznania pojęć i kategorii, stanowi dla antropolożki drogę inwencyjnego tworzenia wiedzy, otwierającego przed nią nieodgadnione szanse. Optymistyczna wiara w możliwość poznania niezapośredniczonego przez abstrakcyjne kategorie i sugestywne idiomy badawcze określa rdzeń referowanej koncepcji. Nawiązując do rozpoznań Tima Ingolda, antropolożka podkreśla, że wymieniane przez nią umiejętności, tj. odczytywanie topografii krajobrazu, doświadczenie podróży, wykonywanie określonych ruchów, nie są po prostu technikami ciała, lecz zdolnością do działania w środowisku i postrzegania jego możliwości, które rosną wraz z czynnym wchodzeniem w relacje z różnymi składnikami otoczenia. Z jednej strony, jak podkreśla Ingold: „w tej wędrówce, podobnie jak w życiu, chodzi o to, by znaleźć drogę przez, a nie by dotrzeć w określone miejsce, czy do jakiegoś kresu (...). Podczas drogi dzieją się rzeczy, czynione są obserwacje, a życie się toczy” (Ingold 2010: 126). Z drugiej strony, „etnograf podróżując wraz z nimi (myśliwymi – przyp. K.M.) ma szansę dostrzec trwałość tej społeczności, nawet jeśli osadzona jest w niepewności. Co więcej, rodząca się świadomość mięśniowa wyjaśnia, dlaczego antropolodzy nieuchronnie działają na krawędzi natury” (Hastrup 2018: 136, zob. Hastrup 2013). Antropolożka, podobnie, jak Ingold, o czym już wspominałam, inspirowane się w swoim oglądzie otoczenia rozpoznaniem poczynionymi przez Bachelarda w *Poetyce przestrzeni*. Świadomość mięśniowa, którą Hastrup uczyniła esencjonalnym pojęciem swojej koncepcji ucieleśnionego, zanurzonego w środowisku poznającego podmiotu, okazuje się przydatną więcej niż – metaforą, pokazującą, iż doświadczany wielozmysłowo świat stanowi istotny element, można by rzec, ontologiczną część ludzkiego bytu, zapisując się w pamięci ciała oraz w świadomości mięśni. Rozpoznanie to zdają

się potwierdzać słowa Hastrup, gdy rozważając istotę poznania zanurzonego w rzeczywistości, dochodzi do wniosku, że:

Poznawanie to proces, w którym ustanawiane są zarówno osoba, jak i wiedza; jako ludzie stajemy się tym, kim jesteśmy przez nasz związek ze światem. Używam więc pojęcia świadomość mięśni, starając się uchwycić wzajemność relacji, w której określają się szlak i ten, kto go wytycza, a także by wskazać tryb poznania bezpośrednio związanego z doświadczeniem miejsca (Hastrup 2018: 128).

Mówienie o nowatorstwie tych założeń byłoby przesadzone, chociażby ze względu na wiele rozpoznanych już, przywoływanych również w tej książce, koncepcji fenomenologicznych, hermeneutycznych, kognitywistycznych, materialistycznych, dla których punktem wyjścia jest poznanie dokonujące się w bezpośrednim, ucieleśnionym, sensorycznym i motorycznym kontakcie ze światem. W kontekście zapadającej w pamięć świadomości mięśniowej można by przypomnieć fragment *Spoleczności wiejskiej* (1949) Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, w którym etnografka w bardzo zbliżonej poetyce opisuje swoje doświadczenia badawcze:

Trzeba odrzucić precz własny świat nawyków, pojęć, reakcji. Nie mierzyć własną miarą tych ludzi z „innego świata”. Żyć się z nimi tak, by przejąć ich miarę pojmowania otaczających zjawisk. Wydaje się to trudne, ale tylko na pozór. Bo taką umiejętność wrośnięcia w środowisko zdobywa się z dnia na dzień wraz z postępem badań, które nie polegają na suchym rejestrowaniu dostrzeżonych zjawisk, ale na ich przeżywaniu. Aż staną się namacalne, żywe, pulsujące żywą krwią. I zrozumiałe (Zawistowicz-Adamska 1949: 128).

Etnograficzne badania terenowe, które w 2008 r. Hastrup srowadzała do „nadawania znamion obcości rzeczywistości” dekadę później oznaczają dla niej „współzamieszkiwanie konkretnej przestrzeni – na bardzo różną skalę, w zależności od interesów poznawczych, które się podczas tego procesu pojawiają” (Hastrup 2018: 128). Przede wszystkim jednak propozycja relacyjnego nurtu antropologii stanowi próbę otwarcia dyscypliny (część badaczy, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, już tak czyni) na prymarną praktykę tego nurtu, którą Ryszard Nycz sugestywnie określił jako

„odkrywanie zmysłu udziału”²², sygnalizujące możliwość reorientacji ludzkiego poznania w literaturze, sztuce i naukach humanistycznych (Nycz 2018: 7). Odwołując się do poetyckiej strategii Wisławy Szymborskiej, Nycz dostrzega w tej koncepcji odwrócenie i odsłonięcie ugruntowanych w nowoczesnym modelu poznania hierarchii poprzez pokazanie „narcystycznej arogancji” w miejsce „humanistycznego antropocentryzmu” oraz dostrzeżenie „wykluczenia w przywileju”, a „w ludzkiej władzy intelektualnego poznania – dysfunkcji, niedoboru, braku” (Nycz 2018: 8), co wpisuje tę konceptualną propozycję w myślenie posthumanistyczne.

Powracając na grunt antropologii, trzeba powiedzieć, że w projekcie antropologii przedtekstowej zorientowanej na pozycjonowanie badacza w relacjach z ludźmi i nie-ludźmi, bytami żywymi i nieożywionymi, z krajobrazem oraz środowiskiem, poznanie sytuuje się przed tekstem w co najmniej dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jak zaświadcza antropolożki i antropolodzy publikujący pod tym szyldem swoje badawcze doświadczenia, poznawanie relacyjnej, ciągle niegotowej rzeczywistości, oferującej nowe elementy wiedzy o sobie, jest projektowane jako świadomie i z wyboru przed-dyskursywne, przed-pojęciowe i przed-symboliczne. Oznacza to tyle, że poznając rzeczywistość w taki właśnie sposób, usiłujemy pozbyć się zinternalizowanych w toku funkcjonowania w określonych przestrzeniach intelektualnych pojęć, koncepcji i teorii tak, by móc otworzyć się na nowe doświadczenia i kategorie, które albo czekają w swej potencjalności na wydobywanie, albo nie zostały dotąd użyte w procesie rozumienia i nazwania określonych fragmentów rzeczywistości oraz „na nowo zobaczonych” powiązań i relacji między nimi. Po drugie, przedtekstowość etnografii wydobywa jej

²² Określenie to literaturoznawca zapożycza od Wisławy Szymborskiej, w motcie tekstu umieszczając fragment wiersza poetki pt. *Rozmowa z kamieniem*. „Możesz mnie poznać, zaznasz mnie nigdy/ Nie wejdiesz – mówi kamień./ – Brak Ci zmysłu udziału./ Nawet wzrok wyostrzony aż do wszechwidzenia/ Nie przyda ci się na nic bez zmysłu udziału./ Nie wejdiesz, masz zaledwie zamysł tego zmysłu./ ledwie jego zawiązek, wyobraźnię”. W. Szymborska, *Rozmowa z kamieniem*, w: tejsze, *Zmysł udziału. Wybór wierszy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006, s. 8–9. Ref. Za: R. Nycz, 2018, *Odkrywanie zmysłu udziału*, „Teksty Drugie” nr 1 *Etnografia przedtekstowa*, s. 7–15.

empiryczny i doświadczeniowy charakter, akcentując w procesie powstawania antropologicznej wiedzy wszystko to, co się wydarza, co jest przeżywane i doświadczane przed tworzeniem tekstu, który, jak sądzę, niejako oksymoronicznie, ma o tym przedtekstowym, i w gruncie rzeczy krytycznym wobec tekstualizmu w antropologii, przedsięwzięciu zaświadczać. Jak przekonuje np. Ewa Klekot w tekście *Mētis – wiedza asystemowa* (2018), opisując swoje doświadczenia związane z nauką toczenia na garncarskim kole:

Mētis to przede wszystkim wiedza umiejscowiona – usytuowana nie w samym ciele, lecz w relacji tego ciała ze światem tu i teraz. To rozumienie związków zachodzących między afordancją narzędzi, umiejętnościami ciała i sprawczym potencjałem materii, która realizuje się w postaci tego, co Lambros Malafouris nazywa „materialnym związaniem” (*material engagement*). Niemożliwa do uniwersalizowania, jeszcze bardziej osadzona w konkretności niż wiedza lokalna Clifforda Geertza (...) (Klekot 2018: 85).

Wyraźnie nowym elementem, w porównaniu z charakterystyką tego stylu badawczego przedstawioną w poprzednim rozdziale, jest wyobrażnia antropologiczna kształtowana pod wpływem ontologii relacyjnej i nowego materializmu. Do podobnie doświadczanej wiedzy nawiązuje Kirsten Hastrup; odwołując się do antropolożki Penelope Rositer, Hastrup formułuje rozpoznanie, według którego świat człowieka pozostaje w ścisłych relacjach ze światem „więcej-niż-ludzkim”. „W tym świecie rozróżnienia ustępują poczuciu przepływu, które samo w sobie rozbija ustalone pojęcia ja, czasu, umysłu i ciała. (...) Można tu mówić o ontologii relacyjnej albo przynajmniej zastanawiać nad wzajemnym wpływem skały i człowieka: wydaje się, że albo płyną razem w tym samym nurcie, albo wcale się nie poruszają” (Hastrup 2018: 134). Na podstawie doświadczenia wędrowki saniami po zamrożonym morzu oraz obserwacji poczynionych w arktycznej przestrzeni, antropolożka podkreśla nieusuwalną relacyjność ludzi, nie-ludzi oraz środowiska, dostrzegając, iż sprawstwo człowieka w świecie przyrody napotyka sprawstwo bytów pozaludzkich: skał, morza, lodowców, zwierząt, słońca i wielu innych. „To zaś – jak dopowiada – każe myśleć o wzajemnym konstytuowaniu się ludzi i ich otoczenia – zwierząt, ziemi, powietrza, wody i lodu – podczas

wędrowki” (Hastrup 2018: 135). Towarzyszenie mobilnym myśliwym w arktycznej przestrzeni skłania Hastrup do refleksyjnego nawiązania do Latourowskiej koncepcji sieciowego powiązania ludzkich i nie-ludzkich aktantów i sformułowania rozpoznania, iż tamtejsze życie społeczne pokazuje, „w jak wielkim stopniu zarówno świat materialny, jak i świat zwierząt są sprawczymi elementami tkanki społecznej” (Hastrup 2018: 141).

Świat arktyczny jest pełen sił, które wtłaczają się w mięsniową świadomość człowieka, zwierząt chodzących własnymi ścieżkami, na które ciało łowcy musi być wyczulone, oraz technik, za pomocą których bezpośrednio oddziałuje on na środowisko. Wszystko to razem „dostarcza możliwości wymyślenia na nowo *ja* i przestrzeni, w których te *ja* działają i zamieszkują”. Gatunki, od których w konkretnym regionie życie człowieka jest uzależnione, stają się częścią „społeczności-więcej-niż-ludzkiej” (Hastrup 2018: 142). Za Latourem antropolożka powtarza, że „rzeczy mogą zgadzać się na coś, pozwalać, stwarzać warunki, zachęcać, zezwalać, sugerować, wpływać, blokować, umożliwiać, zabraniać i tak dalej, poza tym, że »determinować« działania ludzi oraz »stanowić ich tło«” (Latour 2004: 226, za: Hastrup 2018: 142).

Na podstawie własnych doświadczeń nabytych podczas badań terenowych w Avanersuaq badaczka koncentruje się na procesie wytwarzania wiedzy w terenie ujętym w kategoriach nabywania umiejętności, podkreślając ważność takich spośród nich, jak: wędrowanie, przewidywanie oraz określanie pory i czasu. Są to praktyki, które badaczka zaczyna rozpoznawać, towarzysząc myśliwym poruszającym się w arktycznym terenie. Jak wyjaśnia, umiejscawiając swoją wiedzę w konkretnym środowisku i krajobrazie Arktyki, jednocześnie przypisując tym kategoriom sprawczość polegającą na nieuchronnym wpływaniu na zachowania i życie ludzkie: „Podczas wiosennych wypraw ku brzegowi pokrywy lodowej, gdzie morskie ssaki żerują i rozmnażają się w otwartym morzu, warunki ustala lód na powierzchni morza, który reaguje na prądy morskie, temperaturę i wiatr” (Hastrup 2018: 31). Choć zamrożone morze było terenem znanym, to w poznaniu okazuje się również „zmiennym partnerem”, którego działania mają wpływ na to, czy wyprawy łowieckie myśliwych posuwają się do przodu, czy też zastygają oni w oczekiwaniu na lepszy moment. Tak to zwykle

dzieje się w Arktyce. Sprawstwo natury akcentuje również w wielu miejscach swojej książki przywoływany już Smyrski; współbycie z mieszkańcami gór Ałtaju prowadzi antropologa do analogicznych względem rozpoznania Hastrup wniosków, gdy podkreśla, iż:

Na przykład w przypadku wypasu zwierząt pastwiska nie można traktować tylko jako biernego trawiastego obszaru, na którym pasą się hodowane zwierzęta. Jest ono swego rodzaju sprawczym partnerem w relacji. Pasterze, wkraczając na pastwisko, oczekują, że zareaguje ono odpowiednio na pierwszy wypas i odpowie. Chodzi o to, żeby bydło nie zjadło całej trawy na hali, żeby mogła wyrosnąć nowa trawa, na której będą się pasły kolejne owce. Zachowanie tego rodzaju zbilansowanych relacji jest niezmiernie istotne. Każde ich zaburzenie wiąże się z potencjalnymi konsekwencjami dla obu stron: ludzi i ziemi (Smyrski 2018: 214–215).

Podejście afirmatywne prezentowane przez Hastrup zawiera jeszcze jeden istotny element, a mianowicie pokazuje, iż relacja etyczna nie jest zamknięta w granicach człowieczeństwa (zob. Braiddotti 2014; Bennett 2010). Świadomość posthumanistyczna otwiera ją na interakcje z bytami post-ludzkimi i pozaludzkimi: jest to podejście post-antropocentryczne i biocentryczne (zob. Domańska 2013). Zgodnie z tym etycznym ujęciem, które wypracowywane jest m.in. w nurcie nowego materializmu, praktyka i pragmatyka relacji etycznych warunkują się wzajemnie. Postawa Hastrup zdaje się nawiązywać do rozpoznania o konieczności stwarzania warunków do powstawania relacji afirmatywnych w toku uznania etyki relacyjnego stawania się człowieka i świata, przy jednoczesnym wyciszaniu momentów agonu; sprzecznych interesów, ingerencji ludzkości w przyrodę i odwrotnie – żywiołów zagrażających ludzkiemu życiu (zob. Żylińska 2015; Coole, Frost 2010).

3. Praktykowanie abdukcji w świetle o rozlicznych afordancjach

W antropologicznym imaginariu coraz częściej pojawia się myślenie o relacjach człowieka z jego otoczeniem w kategoriach afordancji środowiskowych Jamesa Gibsona. Teoria ta została sformu-

łowana przez badacza w ramach jego ekologicznej psychologii percepcji (1979), która w wyraźny sposób inspiruje antropologów natury, krajobrazu, atmosfery i środowiska, wpływając również na przebiegi poznania antropologicznego. W myśl założeń Gibsona, np. twardy i równy grunt daje nam możliwość przyjmowania wobec niego różnych postaw: stania na nim, chodzenia po nim lub położenia się na nim, drzewo jest „wspinalne”, szczelina w ziemi może stanowić przeszkodę lub schronienie. Autor *The Ecological Approach to Visual Perception* postrzegał środowisko w kategoriach możliwości wykorzystywania jego zasobów, które nazwał afordancjami. Zdaniem psychologa, w środowisku drzemią one jako potencjalne możliwości jego fizycznej percepcji, doświadczania i praktykowania (Gibson 1979: 34). Koncepcja afordancji podkreśla przede wszystkim przed-refleksyjny wymiar ludzkiego zachowania w otoczeniu, które modelowane jest przez uwarunkowania środowiskowe niezależne od naszej zdolności refleksowania o nich (Tanaka 2011). Można by powiedzieć, że techniki ciała, które wykorzystujemy w relacji ze środowiskowymi afordancjami mają charakter instynktowny (zob. Ingold 2003). Według teorii rozwiniętej przez Gibsona, „postrzeganie środowiska to rozpoznanie możliwych działań, które możemy w nim podjąć”. W przeciwieństwie do przetwarzania informacji w umyśle, percepcja afordancji dokonuje się zatem poprzez ciało i w ciele. „Oznacza to, że ciało wie, jak działać i adaptacyjnie funkcjonować w danym środowisku zanim techniki ciała staną się przedmiotem świadomego namysłu” (Gibson 1979: 36). Jak ujął to Merleau-Ponty: „poruszać ciało, to znaczy dążyć do rzeczy przez nie; to pozwolić sobie odpowiedzieć na ich wezwanie, które jest czynione niezależnie od jakiegokolwiek reprezentacji” (2001: 139). Teoria Gibsona zakłada, że istnieje bezpośredni związek między percepcją a działaniem, mimo że praktyki człowieka nie są produktem procesów obliczeniowych zachodzących w umyśle. Tym, co kieruje naszym zachowaniem, nie jest cel reprezentowany w umyśle, ale zasoby środowiska wychwycone przez ciało. Innymi słowy, przystosowawcze działania ciała w środowisku rozwijane są, zanim umysł spróbuje kontrolować ruchy ciała w dążeniu do osiągnięcia celu (Tanaka 2011: 152). Jak zauważa Nycz, podążając tropem krytycznych

kontynuatorów myśli Gibsona (Chemero, Costalla, Olsena), koncepcja afordancji jest:

próbą wyjścia poza dychotomię stanowisk realistycznego i konstruktywistycznego, a tym, na co naprowadza, jest uznanie prymatu (ontologicznego) owej relacji jako „źródłowej”, sprawczej mediacji, za sprawą i w obszarze działania której podmiot i środowisko formułują i „obiektywizują” swe dyspozycje i postaci (Nycz 2017: 92).

Funkcjonując w kontekście ontologii relacyjnej i posthumanistyki, antropologia, przybierając postać projektu orientującego dyscyplinowe poznanie na heterogeniczną, spluralizowaną, relacyjną, niejednoznaczną terażniejszość i równie złożoną przyszłość, poszukuje nowych formuł wyjaśnienia wielowątkowych złożonych powiązań człowieka i środowiska. Jak zauważa Hastrup, choć w antropologii obecne są różne punkty widzenia i różnorodne podejścia teoretyczne, to „panuje zgoda co do tego, że wytwarzanie wiedzy to dynamiczny proces, będący bezpośrednim wynikiem nierozzerwalnych związków łączących ze sobą umysły, ciała i środowisko” (Hastrup 2018: 127). Myślenie poprzez afordancje staje się kluczowe dla ucieleśnionego doświadczania i percepcji rzeczywistości, co pozwala – jak wyjaśnia antropolożka – na zrozumienie, iż „kiedy mówimy, że grunt się wznosi czy też że powierzchnia lodu jest nierówna, odnosimy się do własnego doświadczenia poruszania się po nim; to doznania ciała determinują te sformułowania językowe – nasza świadomość mięśniowa” (2018: 133). Narzędziem poznania w tej koncepcji staje się zatem „ciało własne”, opisywane przez Merleau-Ponty’ego jako sposób niepodzielnego i całkowitego postrzegania siebie w przestrzeni oraz tego, jak funkcjonujemy i w jaki sposób doświadczamy schematu swojego ciała. Jest ono „pierwszym przyzwyczajeniem, które warunkuje wszystkie inne i pozwala je zrozumieć” (2001: 110). Reagowanie na wyzwania, jakie płyną ze środowiska, nie polega jednak wyłącznie na czerpaniu z zasobów wiedzy ucieleśnionej. „Na zamrzniętym morzu trzeba umieć przewidywać, gdzie i kiedy szanse się otworzą i zamkną, czy to na skutek burz śnieżnych, czy pękania lodu, czy też działania innych żywiołów i sił. Sięga się więc do rozmaitych pośrednich wskazówek i wnikliwych ob-

serwacji samego lodu” (Hastrup 2018: 138, zob. Hastrup 2013). Codzienne praktyki widziane w trybie reagowania na afordancje środowiska antropolożka opisuje np. w taki sposób:

Na przykład wyruszenie kajakiem na wyprawę łowiecką na narwala nie tylko oznacza pościg, lecz także przewidywanie przyszłej pozycji zwierzęcia, przy uwzględnieniu jego szybkości oraz prądów morskich, zestawianych z potencjalną prędkością kajaka i kierunkiem, w którym płynie. Myśliwy musi przewidzieć miejsce spotkania z wielorybem i celnie rzucić harpunem. To z kolei wymaga wnikliwej obserwacji słońca, gdyż cień myśliwego nie może padać w stronę zwierzęcia, ponieważ narwal zmieni wówczas kurs. Interpretacja tak skomplikowanych działań jako beczasowości nie ma sensu (Hastrup 2018: 145).

Reagowanie na warunki otoczenia decyduje o jakości życia w określonym klimacie; dzięki umiejętności dostrzegania i korzystania z zasobów środowiska można w nim przetrwać. To oczywiste skądinąd rozpoznanie nie odnosi się wyłącznie do społeczności posiadających umiejętności związane z takimi praktykami, jak myślistwo, łowiectwo czy pasterstwo. Za niemalże instruktażowy sposób realizacji przytoczonego rozumienia badań etnograficznych należałoby uznać sposób rozumienia i praktykowania antropologii opisany przez Tomasza Rakowskiego w *Łowcach, zbieraczach, praktykach niemocy* (2009). Opisane przez antropologa badania przeprowadzone w latach 2002–2006 w Wałbrzychu oraz okolicach Przysuchy i Szydłowca – w małych wioskach na Górnym Śląsku koncentrują się, rzec by można, na pokazywaniu i wyjaśnianiu w lokalnych idiomach i kategoriach sprawstwa ludzi mieszkających w pogórnicznych miejscowościach, którzy w wyniku zmian ustrojowych i ekonomicznych rozwijają rozmaite strategie radzenia sobie z bezrobociem, praktyki przetrwania. Sprowadzają się one w znacznej mierze do reagowania na afordancje tego konkretnego środowiska. Jak czytamy:

Pod powierzchnią doświadczeń „zarastania” i „złej zmiany” powstaje nowe pole percepcji, percepcji ekologicznej, wypełnianej nieustannym postrzeganiem rzeczy i dóbr (...). Powstaje tak płaszczyna pewnego wspólnego, widzianego na nowo świata, dotąd nie-

dostrzegalna – zbieractwo w opisywanych wsiach w sposób nagły i niezauważalny stało się czymś powszechnym; stało się ono pewnym faktem społecznym (...) „my się od sąsiadów o ziołach dowiedzieli ... ile to – dwa lata ... tu teraz to wszyscy zbierają” (TR/PŚ/12) (...) Powstała zatem nowa aktywność – a wraz z nią nowe środowisko, przy czym nikt jakby nie dostrzegł jego narodzin, nikt nie zdążył zauważyć, jak pojawia się nowy świat – nowy krajobraz bycia. W ten sposób zioła zaczęły być dostrzegane, a to wiele zmienia, na poziomie „uprawiania świata, bowiem nie mamy do czynienia z neutralnymi obiektami, to raczej wiązki relacji człowieka z otoczeniem, z obiektami, słowem – ze światem” (Merleau-Ponty 2001), tworzące się dopiero pewne pole środowiska (zob. Ingold 2005). Ciało i jego działania (na przykład zbieranie, wypatrywanie dzikich ziół) przenoszą się wtedy na otoczenie i tam się rozgrywiają, relacja ze środowiskiem stanowi zatem całość percepcji – całość bycia. Efektem postrzegania nie jest, jak pisze Ingold za Jamesem Gibsonem, samo fizyczne, nowe spostrzeżenie, „ale jest nim nowy stan postrzegającego (Ingold 2007: 79), zaczyna on widzieć inaczej: ze wszech stron „wyrastają” naraz zioła, stają się widoczne, „to wszystko masz pod nosem, tylko o tym nie wiesz (...) (TR/PŚ/21) (Rakowski 2009: 105).

I dalej:

Pojawiają się więc w ten sposób zdolności percepcyjne, które jakby wytwarzają środowisko – wytwarzają pewne zasoby, wydobywają je poprzez społecznie tworzoną uwagę, poprzez całość aktywnego, cielesnego zaangażowania. Zbieracz, napotykając obiekt w otoczeniu, natychmiast się wobec niego orientuje, już po chwili widzi w nim nie tyle obiekt, ile zasób pożywienia/opalu itd. – widzi wtedy nie tyle „zielsko, krzęść”, ile „pieniądz” (TR/PŚ/21) (Rakowski 2009: 106).

Skupiona uwaga i wnikliwa obserwacja środowiska pozwala na przeorientowanie stylu życia w taki sposób, by móc wykorzystać naturalne, będące „pod ręką” środowiskowe zasoby i możliwości. Zbieractwo opisane w cytowanej książce wiąże się również z innymi praktykami „wiejskiej kultury przetrwania”, w myśl rozpoznania, iż w tej przestrzeni „każdy fragment świata jest przydatny”, napędzając niekończący się „recykling przetwarzający

całe otoczenie” (Rakowski 2009: 108–109). Uważna obserwacja pastwisk organizuje z kolei życie pasterzy w górach Ałtaju, wśród których prowadził swoje badania Smyrski. Jednym z wyrazistych wątków przytaczanych już analiz antropologa są spostrzeżenia dotyczące istnienia pewnego napięcia między zachodnimi programami pomocowymi i rozpoznaniem formułowanymi w ramach *environmental studies* a lokalnymi konceptualizacjami przyrody i środowiska (por. Rakowski 2019). W kontekście rozpoznania o pewnej nieprzystawalności oczekiwań i „zaradczych praktyk” organizacji zachodnich wobec lokalnego środowiska naturalnego kształtowanego zgodnie z regułami mongolskiego zamieszkiwania w konkretnym krajobrazie, antropolog podkreśla wiedzę i sprawstwo ludności w zakresie lokalnej polityki środowiskowej Ałtaju, pisząc:

Pasterze w Mongolii posiadają ogromną wiedzę na temat zagospodarowywania terenów trawiastych, która jednakże często konkuruje z wizją naukową. Jest to wiedza praktyczna, powstała w wyniku doświadczenia, a nie dogłębnych studiów z zakresu nauk przyrodniczych. (Smyrski 2018: 212–213).

„Świadoma uważność”, postrzegana jako podstawowa predyspozycja umożliwiająca dostrzeżenie i wykorzystanie środowiskowych afordancji, stanowi wedle tej koncepcji, stałą perspektywę, a nawet więcej – postawę ciała wobec rzeczywistości, która nie wycisza się „wraz z nabywaniem praktyki, ani nie pograża się w mętnych głębiach nieświadomego automatyzmu, lecz wraz z coraz większą płynnością działania wzrasta jej skupienie i natężenie, podczas gdy zmysłowe zaangażowanie ciała w świat przeżywany coraz bardziej się rozszerza” (Ingold 2010: 136). Przyszłość, o czym pisze również Smyrski, jest w tym trybie poznania implikowana przez terażniejsze działania; jak z kolei wyjaśnia Hastrup, „w świecie, w którym ludzie i nie-ludzie aktorzy są stale w ruchu i ciągle się przemieszczają a który dodatkowo wydaje się jeszcze bardziej nieprzewidywalny w związku ze zmianą klimatu, powtórzenie staje się coraz mniej prawdopodobne”. Dlatego też, gdy usiłujemy zrozumieć, jak ludzie reagują na (spodziewaną) przyszłość i jak ją wytwa-

rzają, „prognozowanie okazuje się lepszym terminem niż przewidywanie i planowanie” (Hastrup 2018: 143).

Jest to, jak sądzę, ciekawe, perspektywistyczne, a jednocześnie wymagające pole badawcze. Nie wystarczy bowiem przyswoić sobie pojęcia i teorie, które współtworzą to nowe antropologiczne imaginarium; wyzwaniem, które niesie w sobie obietnicę „pełniejszego” poznania rzeczywistości, ale również „gęściejszego” w niej współuczestnictwa, jest umiejętność zwięźle wyrażona przez antropolożkę jako „praktykowanie umiejętności abdukcji pośród świata o nieograniczonych afordancjach” (Hastrup 2018: 151). Nowe rozumienie poznania opartego na abdukcji w świecie nieskończonych afordancji antropolożka wywodzi ze swoich badań terenowych, przeprowadzanych w Arktyce, w rejonie Thule, w północno-zachodniej Grenlandii, których celem było zrozumienie, w jaki sposób myśliwi orientują się w swym coraz bardziej zmiennym otoczeniu. Kontekstem badań Hastrup był zmieniający się klimat tego regionu, który powodując zmiany w środowisku, zagraża tamtejszemu łowiectwu. Rozpoznanie drogi, podczas której antropolożka towarzyszyła myśliwym, wymagało wyostrzonej „wrażliwości na znaki z otoczenia i większej zdolności, by na te znaki reagować odpowiednio i z wielką precyzją” (Hastrup 2018). Uważna analiza propozycji poznania ujętego w kategorii abdukcji, która uprzywilejowuje poznanie zarówno przez percepcję, jak i zmysły pokazuje, iż fundowana jest na mechanizmie semiotycznym.

Pojęcie abdukcji wywodzi się z systemu logiki wypracowanej przez Charlesa Sandersa Peirce’a, w którym obok indukcji i dedukcji stanowi ważny sposób wnioskowania i rozumowania. Teoria abdukcji wielokrotnie była już rekonstruowana przez badaczy wyłuskujących jej rozproszone fragmenty z różnych pism Peirce’a, również tych niedokończonych, co sprawia, że trudno byłoby przedstawić tę teorię jako szczegółowo i systematycznie opracowaną. Niemniej jednak spośród pism i rękopisów filozofa, których część wciąż oczekuje na wydanie, wyłaniają się zręby semiotycznego rozumienia abdukcji, które ewoluowało w myśli Peirce’a zarówno na poziomie koncepcji, jak i terminologii przez prawie pół wieku. Nazwa „abdukcja”, która w kontekście podjętych wątków interesuje nas najbardziej, pojawiła się w późnej

twórczości filozofa; na początku rozważał naturę inferencji *a posteriori*, następnie mówił o hipotezie; w 1896 r. zaproponował nowy termin retrodukcja (*retroduction*). Następnie w pismach z lat 1904–1906 pojęcie abdukcji pojawia się w rozważaniach Peirce’a sporadycznie. Dla zarysowania najistotniejszych cech tego trybu poznania ważne jest przypomnienie, że amerykański filozof odrzucał założenia Kartezjańskiego poznania intuicyjnego, proponując w zamian koncepcję zakładającą nieustanną interpretację w ruchu przejścia od jednego znaku do innego (zob. Urbański 2009). Interpretowanie triadycznie pojętego znaku (pojęcie, znak, interpretant) jest procesem potencjalnie nieskończonym, co przedstawia Peirce’a koncepcja semiozy, zgodnie z którą najważniejszy element znakowej triady – interpretant mediujący między pojęciem i znakiem ustanawia znaczenie znaku, będąc jednocześnie znakiem dla swojego interpretanta, który odsyła do kolejnego i następnego itd. w nieskończonym ruchu interpretacji, pozwalającym na włączanie do tego procesu nowych znaków i idei. Rozumowanie abdukcyjne przedstawione w rozproszonej teorii Peirce’a nie jest procesem psychicznym, ale mechanizmem semiotycznym oznaczającym twórcze wnioskowanie o charakterze ampliatywnym, w którym zakłada się, że wniosek nie ma charakteru koniecznego i w znacznym stopniu poszerza (dodaje) elementy, które nie były zawarte w przesłankach, aniżeli je wyjaśnia. W latach 60. i 70. XIX w. Peirce określał abdukcję jako:

zachodzącą wtedy, gdy dostrzegamy jakąś bardzo dziwną okoliczność, którą można by wyjaśnić za pomocą supozycji, że jest ona przypadkiem pewnej ogólnej reguły, po czym supozycję tę przyjmujemy. Lub gdy dostrzegamy, że pod pewnymi względami dwa przedmioty cechuje znaczne podobieństwo i wnioskujemy, że są one do siebie w znacznym stopniu podobne pod innymi względami (Peirce 1931–1958 § 5.181).

Od początku XX w. filozof rozwijał rozumienie abdukcji jako pojęcia metodologicznego, łącząc je z kategorią przekonania, które według Peirce’a jest świadomym nawykiem działania. „Z chwilą gdy nawykowe przekonanie (*belief-habit*) zostanie

zakłócone, powstaje wątpliwość (*doubt*) stanowiąca bodziec do dalszych dociekań” (Kalaga 2015: 93). Tak rozumiana abdukcja koresponduje z obserwacją Johna Deweya, iż każde dociekanie bierze swój początek „z dostrzeżenia jakiegoś nieoczekiwanego zjawiska, w jakimś doświadczeniu, które albo nie spełnia oczekiwań, albo przełamuje nawyk (*habit of expectation*)” (Dewey 1938: 9, za: Fann 1970: 23). Peirce używał w tym kontekście pojęcia wstecznych wniosków, które określał metaforycznie jako „wiosłowanie w górę prądu dedukcyjnego rozumowania”. W ujęciu metodologicznym abdukcja wychodzi od danych i prowadzi do formułowania hipotezy, zaś jej konsekwencje są wyprowadzane przez dedukcję i sprawdzane w procesie indukcyjnym (Kalaga 2015: 95). Jest to zatem rozumowanie, które dla pewnego zbioru znanych faktów tworzy ich najbardziej prawdopodobne wyjaśnienia. Hipoteza, która powstaje w tym procesie, ma w rozważaniach Peirce’a twórczy, kreatywny charakter, który eksponowany jest również w propozycji etnografii przedtekstowej, w nurtach relacyjnych, w których abdukcja jest rodzajem rozumowania zdolnym do generowania nowych idei oraz otwierania zamkniętych struktur i modeli, co, abstrahując od pozapsychoicznego kontekstu teorii semiotycznej, dokonuje się – zdaniem przedstawicieli tych nurtów – na najbardziej podstawowym, ucieleśnionym i u-zmysłowionym poziomie funkcjonowania w określonej rzeczywistości.

Hastrup wyprowadza ze swoich arktycznych obserwacji tę określoną prawidłowość poznawania rzeczywistości, którą racjonalizuje, odwołując się do pojęcia abdukcji wyprowadzonego z semiotyki Peirce’a, zapośredniczając swoje rozumienie tego wnioskowania przez koncepcję Alfreda Gella, który wyprowadza zakres jej użycia poza semiotykę, stosując ją jako bardziej ogólną zasadę wnioskowania, wyjaśniając, iż „abdukcja obejmuje szarą strefę, w której wnioskowanie semiotyczne (o znaczeniach na podstawie znaków) łączy się w jedno z wnioskami hipotetycznymi o charakterze pozasemiotycznym (lub niekonwencjonalnie semiotycznym)” (Gell 1998: 14).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że według założeń Peirce’a, jego semiotyczne koncepcje (abdukcja, triadyczny model znaku, semioza, diagramatyczne wnioskowanie) mają charakter

pozapsychiczny, a zasady ich działania określone są systemowo; nie funkcjonują zatem zależnie od umysłu określonego podmiotu; stanowią wynik systemowych relacji, a nie omnipotencji i zdolności poznawczych konkretnej jednostki. Partycypacja w środowisku i umiejętność postrzegania jego afordancji dotyczy konkretnych, zanurzonych w środowisku podmiotów, lecz nie jest kwestią psychologii jednostki, ale raczej określonych, społecznie ukształtowanych sposobów percepcji zmysłowej, tj. dotyku, powonienia, słuchu (zob. Berger 1997; Seremetakis 1994; Classen 1993; Stoller 1997). Rozpoznanie to koresponduje z konstatacją Michaela Herzfelda, który za przypomnianymi przedstawicielami i przedstawicielkami antropologii sensorycznej dopowiada, iż zmysły są areną działania a percepcja uwarunkowana jest kulturowo; co więcej, nie dość, że „sposoby ludzkiego postrzegania świata różnią się w zależności od kultury, to na dodatek w ramach tej samej kultury również można dostrzec tego rodzaju różnice; percepcja podlega więc negocjacji” (Herzfeld 2004: 334–335). Warto w tym miejscu przypomnieć, że Bronisław Malinowski zapisał się w historii dyscypliny nie tylko jako fundator myślenia o sytuacji bycia w terenie w dramatycznych, działaniowych kategoriach *mise-en-scène*, lecz także jako badacz, który podkreślał, iż w doświadczeniu i poznaniu etnograficznym, podobnie jak w komunikacji, istotną rolę odgrywa dotyk; także ten zwerbalizowany, lingwistyczny, realizowany poprzez funkcję językową, którą Malinowski określił mianem fatycznej (Malinowski 1923: 451–510). W 1953 r. Margaret Mead i Rhoda Métraux w książce zatytułowanej *The Study of Culture at a Distance* postulowały badanie zmysłów w różnych kulturach, koncentrując się na roli dotyku, zapachu i słuchu w kulturze rosyjskiej (Mead, Métraux 1953: 174–182).

Wydaje się zatem, że retroaktywne odwołania do semiotycznych koncepcji Peirce’a okazują się przydatne w toku rozwijania strategii poznania antropologicznego także ze względu na swój społeczny, a nie psychologiczny charakter (zob. Herzfeld 2004: 334). Postrzegane są przy tym jako sprawdzone wykładnie, użyteczne w badaniu i konceptualizowaniu sposobów, w jakie ludzie poprzez swoje ciała i zmysły konfrontują się z różnymi środowiskami. Inspiracja filozofią Peirce’a w przedstawionych w tym

rozdziale nurtach antropologii aktualnego nie oznacza powrotu do formalizmu, ale w twórczym ruchu nieustannej semiozy, na drodze abdukcji otwiera dyscyplinę na wielozmysłowe doświadczenia, afekty i sploty ludzkich i pozaludzkich sprawczości oraz praktyk, z jakich składa się zarówno rzeczywistość, jak i antropologiczne poznanie.

W tym znaczeniu odnosi się do tej kategorii Hastrup, kiedy przypomina o tym, że „wytwarzanie wiedzy to dynamiczny proces, będący bezpośrednim wynikiem nierozzerwalnych związków łączących ze sobą umysł, ciało i środowisko” (Hastrup 2018: 127). Propozycja transrelacyjnego rozumienia rzeczywistości wyrażona przez antropolożkę, może stanowić odpowiedź w dyskusji z Herzfeldem, który przyglądając się umiejscowieniu zmysłów i emocji w sferze zainteresowań antropologii, przedstawia diagnozę, iż „zmysły, z wyjątkiem tych, które już zajmują pozycję dominującą, pozostaną w etnograficznym opisie rzeczywistości obszarem marginalnym, chyba że w jakiś praktyczny sposób całość antropologii można uznać za dyscyplinę z konieczności odznaczającą się bezustanną czujnością wobec całej gamy semiozy zmysłowej” (Herzfeld 2004: 334).

Hastrup w proponowanym przez siebie rozumieniu poznania potocznego, ale też antropologicznego, sięga do pojęcia diagramatycznego rozumowania (*diagrammatic reasoning*), które również stanowi element semiotyki Peirce’a. W artykule *Anticipation on Thin Ice. Diagrammating Reasoning in the High Arctic*, który częściowo powtarza omówione już powyżej wątki, w kontekście refleksji antropolożki wokół wpływu klimatu na życie myśliwych w Arktyce, pojawia się kategoria przewidywania, którą badaczka rozważa, pokazując, jak kluczowe dla ich trybu życia są lodowce morskie, przekonując przy tym, iż gwałtowna zmiana kondycji lodu sprawia, że myśliwi muszą „przewidywać zarówno to, co bliskie, jak i to, co bardziej odległe, poprzez diagramatyczne rozumowanie (*diagrammatic reasoning*)” (Hastrup 2013: 78). Wnioskowanie to polega na utrzymywaniu w pamięci ciała zachowań i postaw, które trzeba przybrać, by poradzić sobie z nową sytuacją. W pracy *The Regenerated Logic* z 1896 r. Peirce pisze: „Logikę można zdefiniować jako naukę o prawach ustanawiania trwałych przekonaniań. Wtedy logika ścisła będzie doktryną

o warunkach ustalania trwałych przekonań, opartą o niewątpliwe obserwacje i o matematyczne, to znaczy diagramatyczne czy ikoniczne myślenie” (Peirce 1896, za: Komendziński 1991: 72). Hastrup, w nawiązaniu do tej koncepcji, rozwijając swoją strategię poznania, ma na myśli „rodzaj modelowania, które działa za pomocą sieci i obrazów, a nie koncepcji i liczb”, umożliwiając zarówno eksperymentowanie, jak i przewidywanie tego, co jeszcze nieznanne. Wychodząc od obserwacji, iż zmiany klimatu mają wpływ na życie społeczne, antropolożka wnioskuje, że od myśliwych będzie to wymagało nabywania nowych umiejętności w zakresie nawigacji, a także nowych rodzajów działań społecznych. Dla antropologii jest to natomiast wyzwanie uznania argumentu, iż „świat społeczny nie jest po prostu dany, lecz wytwarzany” (Hastrup 2003: 78). Antropolożka dodaje, iż „społeczności nie istnieją poza praktyką i działaniem”, dlatego niezwykle istotne jest rozwijanie antropologii, która podkreśla sprawcze, a nie instytucjonalne, semantyczne czy poznawcze aspekty życia społecznego, uznając zarówno jego przestrzenność, jak i czasowość” (F. Hastrup 2014: 78).

Cztery dekady temu Zofia Sokolewicz w innym kontekście antropologicznych rozważań, pisząc o poznaniu w praktyce społecznej, sformułowała podobne rozpoznanie, przekonując, że:

Nasze poznanie nastawione jest wielokrotnie na cele praktyczne. Przeżycie człowieka jako gatunku zależne jest od tego, w jakim stopniu rozpoznaje on rzeczywistość. Praktyka społeczna w szerokim rozumieniu tego słowa może być definiowana jako wykorzystanie naszej wiedzy o rzeczywistości do poznania granic naszej zależności od szeroko rozumianego środowiska (przyrodniczego i kulturowego). Wiedza ta określa skalę możliwości naszego działania w obrębie tego środowiska (Sokolewicz 1979: 16–17).

Określanie tych umiejętności nie polega tylko na uczeniu się określonych technik i prognozowaniu szans, które mogą się pojawić w różnych sytuacjach (również poznawczych). „Trzeba też potrafić zinterpretować znaczenie różnych aktorów względem siebie nawzajem oraz określić porę własnego działania. Naprawdę wiedzieć to być zdolnym do działania w teraźniejszości, a nie tylko reagować na to, co już się stało; reagować na wizję fabuły i odpo-

wiednio oceniać własne miejsce w całym dramacie” (Hastrup 2018: 144). Rozpoznanie to odnieść można zarówno do trybu poznawania rzeczywistości przez myśliwych w Arktyce, jak i do strategii poznawczej wypracowywanej przez antropolożkę. Interpretacja wzajemnych relacji i zależności aktorów współtworzących rzeczywistość społeczną dotyczy bowiem zarówno poznania rozwijanego w trybie potoczności, jak i określonej praktyki antropologicznej. Pozycjonowanie ludzi – współtowarzyszy w terenie w czasie, ze szczególnym zaakcentowaniem ich działań wychylających się ku przyszłości, odnosi się również do rozumienia celów badawczych formułowanych w ramach dyscypliny (zob. Fortun 2012; Rabinow 2011). Dla łowców i myśliwych Północy antycypacja, która jest jednym ze słów-kluczy poznania rozwijanego w ramach antropologii aktualnego, stanowi warunek powodzenia – udanych łowów, zdobycia skór i pożywienia. Dla antropolożki antycypować oznacza gotowość do zrozumienia i opisanego tego, co wydarzając się teraz, staje się jutrem; to ruch przewidywania, a zatem umiejętność formułowania pewnych rozpoznań dotyczących rzeczywistości, wybiegających w nienazwaną jeszcze przyszłość. „Działanie nigdy nie jest po prostu zjawiskiem terażniejszości, lecz także częścią przewidywanego nurtu płynącego ku przyszłości” (Hastrup 2018: 145).

Reagowanie na „wizję fabuły” i określanie własnego miejsca w dramacie może oznaczać figurę pozycjonowania się antropolożki zarówno w konkretnym otoczeniu, jak i na przecięciu epistemologicznym z biograficznym (zob. Majbroda 2016c; 2017a). Antropolożka, obserwując działania myśliwych, którzy „prognozują też potencjał swego otoczenia i szanse, jakie ono stwarza”, co pozwala im „odpowiedzialnie działać w interesie przyszłości bez roszczenia sobie prawa do jej poznania”, formułuje rozpoznanie, iż wspomniane wnioskowanie i umiejętność antycypacji „mogłoby stać się podstawą nowej wiedzy antropologicznej, która miała by wpływ na ludzkie życie” (Hastrup 2018: 143). Kategoria prognozowania rozumiana jest przez Hastrup za Markiem Nuttalem jako „forma wiedzy, jako ontologia, widzenie naprzód i patrzenie w głąb, jako sprzęgnięcie ze światem, zorientowanie w nim, samorealizacja, jako rozumienie potencjału” (Nuttall 2010: 33, za: Hastrup 2018: 147). Abdukcja w środowisku afordancji stanowi również sposób rozumienia procesu powstawania wiedzy w etno-

grafii postrzeganej jako przestrzeń predestynowana do wytwarzania jej przyszłych form. Zdaje się, że taką właśnie logikę wnioskowania ma na uwadze Kim Fortun, kiedy przekonuje, iż:

Etnografia może być zaprojektowana tak, aby wywołać te nowe formy. Nie dlatego, że etnograf jest szczególnie błyskotliwy, ale dlatego, że wie jak słuchać, jak rozeznawać luki i zagrożenia, jak tolerować prawdę, nie wiedząc, dokąd zmierza. Jesteśmy wytrenowani i przygotowani, zabawne, aby tolerować to, co nieznanne; mamy możliwość (*affordance*) wyobrażania sobie niewyobrażalnych przyszłości (Fortun 2012: 458).

W tym określonym kontekście wypowiedzi słowo *affordance* pełni zapewne taką samą funkcję, jak w innych miejscach, w których antropolożka używa go w znaczeniu „umiejętności”, gdy odnosi się do poznawczych możliwości etnografii. Afordancje dostrzegane przez Fortun zlokalizowane są nie tyle w środowisku zewnętrznym, ile w wyćwiczonych, profesjonalnych umiejętnościach dostrzegania i uwzględniania w etnograficznej praktyce tego, co jeszcze nieznanne (Fortun 2012: 458)²³. Możliwości, które posiada dyscyplina rozwijana w późnym industrializmie, stanowią zatem jej systemową odpowiedź na zewnętrzne sploty i powiązania różnych, bywa, że niełatwych do wyobrażenia sobie, dopiero rysujących się czynników i zjawisk. Podobnie jak dla Hastrup, zdolność prognozowania tej przyszłości określa istotę etnografii praktykowanej przez Fortun.

²³ How can we leverage the affordances of ethnography to understand and engage a late industrial world? (s. 449).

„I write here-of leveraging, affordances, how things work, appropriateness and design-from within Science and Technology Studies” (Fortun 2012: 450).

„Partly because ethnography, historically, by definition, perhaps, certainly as articulated in *Writing Culture*, has affordances that call for openness to what is foreign, Other, not yet articulable (Bhaba 1994). It tolerates, indeed cultivates, open-endedness” (Fortun 2012: 451).

„Ethnography has affordances that enable it to effectively observe and respond to this kind of dynamic, typical of the problem domains of late industrialism” (Fortun 2012: 452).

Referowanym tu pomysłem intelektualnym przyświeca myśl, którą można by sformułować za Ernstem Cassirerem, przekonującym, iż nie uświadomimy sobie tożsamości nieskończenie zróżnicowanych form kultury, „ważąc i mierząc; podobnie nie dojdziemy do niej za pomocą psychologicznych indukcji. Nie ujawnia się ona inaczej jak tylko w działaniu. Kultura staje się dla nas dostępna, kiedy aktywnie w nią wchodzimy; zaś to wchodzenie nie jest związane z bezpośrednią teraźniejszością” (Cassirer 2011: 97). Przypomniany cytat akcentuje zarówno działaniowy wymiar kultury, jak i poznanie w ruchu; ukierunkowuje również antropologiczne myślenie w stronę prognozowania, kreśląc horyzont przyszłości jako cel poznawczy.

Pod wpływem myślenia posthumanistycznego, przewartościowań zwrotu afektywnego, o którym będzie mowa w kolejnym rozdziale, oraz inspiracji płynących ze studiów środowiskowych i humanistyki ekologicznej w antropologii społeczno-kulturowej następuje wyraźna zmiana, która wymaga ponownego przemyślenia istoty praktykowania antropologii oraz usytuowania antropologa i antropolożki w świecie i wobec świata, który poprzez zawarte w nim afordancje oraz relacyjną naturę swojej ontologii staje się przestrzenią, której poznanie wiąże się z poszerzaniem dotychczasowej wyobraźni antropologicznej. „Moment konstruktorski wyobraźni to konieczność zastanowienia się nad tym, w jaki sposób nasza propozycja może zostać wpleciona w już istniejące sieci powiązań” (Nowak 2016: 112). Wnioskowanie abdukcyjne pozwala antropologom i antropolożkom na określenie poznania jako możliwego, „acz niekonkluzywnego, wywnioskowanego z obserwacji, lecz z niej dowodnie nie wywiedzionego” (Hastrup 2018: 148). Cechy te dotyczą w omawianym projekcie nie tylko poznania potocznego, lecz także procesu powstawania wiedzy antropologicznej. „Wiedzieć tyle, żeby umieć określić” – to kluczowa cecha umiejętności abdukcyjnych arktycznych myśliwych; pozostaje pytanie, czy wystarczająca w przypadku powstawania wiedzy antropologicznej. Rozpoznania czynione przez Hastруп korespondują z propozycją Davida Andersona, który w ramach ekologii zmysłowej proponuje, by relacje między człowiekiem a środowiskiem postrzegać jako rodzaj kompetencji, która pojawia się w ramach pragmatycznego funkcjonowania w określo-

nych warunkach. Wiedza, która powstaje w trybie radzenia sobie w środowisku, nie stanowi zbioru faktów i założeń, które zna się uprzednio, a następnie stosuje w praktyce. Imiesłowowa, czynnościowa forma *knowing* podkreśla, iż „wiedzieć” to aktywny proces zachodzący w konkretnych sytuacjach życiowych. Relacyjny charakter związków ludzi z otoczeniem wiąże się ze świadomością potencjału tak konceptualizowanej wiedzy. Człowiek, który jest zaangażowany w relacje z przyrodą, może czerpać z oferowanych przez nią możliwości (Anderson 2000: 123). Podobne rozpoznania na temat relacji człowieka i otoczenia formułuje Jean-Jacques Wunenburger, według którego: „każdy podmiot spontanicznie miesza doznania przychodzące z zewnątrz oraz obrazy projekcyjne, co sprawia, że nawiązuje ze światem relacje przystosowawczego współnictwa, które nie podlegają kryteriom prawdy i fałszu” (Wunenburger 2012: 73).

W ten sposób tworzy się nieuświadomiony, indywidualny światobraz, w którym ludzie funkcjonują na co dzień. Pozostaje pytanie o charakter poznania antropologicznego projektowanego przez Hastrup, która dostrzega opisane powyżej mechanizmy poznawcze wśród arktycznych myśliwych. Proces racjonalizacji i odniesienia nieznanego do znanego jest tu czytelny; wnikliwa współuczestnicząca obserwacja, a nawet więcej – partycypacja Hastrup w arktycznym świecie znalazła wykładnię w istniejących już koncepcjach abdukcji i diagramatycznego wnioskowania wywiedzionych z pism Peirce’a. Jednak, jak podkreśla badaczka, wiedza antropolożki-wędrowca „nie opiera się na klasyfikacji, lecz ma charakter opowieści; nie jest totalizująca i synoptyczna, ale otwarta i eksploracyjna”, przy czym eksploracja dokonuje się w tej propozycji w ruchu, w relacjach z ludźmi w terenie, w dialogu z wcześniejszymi etnografiami oraz refleksją teoretyczną. W propozycji Hastrup wiedza tubylnicza i antropologiczna biorą swój początek z tej samej wykładni, powstają na drodze abdukcji w świecie o nieograniczonych afordancjach, w którym, „oni i my – konstatuje Hastrup – dzielimy konkretną, umiejscowioną znajomość przestrzeni, rozumiejąc ją, jak pisał David Turnbull, jako interaktywny, przygodny asamblaż przestrzeni i wiedzy wytwarzany w trakcie społecznych działań i przez nie podtrzymywany” (Hastrup 2018: 149–150). W refe-

rowanym sposobie praktykowania antropologii tubylcze wiedze nie stanowią przedmiotu rozumienia antropologa, jak chce tego Ingold (2008: 82), ale funkcjonują wraz z wiedzą antropolożki, która pozostaje z nimi we wzajemnych powiązaniach wynikających z ich „współ-umiejscowienia”. W omawianym projekcie poznania nie dokonuje się destabilizacja poznającego podmiotu, nie jest też czyniony gest „oddawania tubylcom głosu” w procesie odtwarzania kształtu wiedzy wywiedzionej z ich świata. Kategoria asamblażu ma tu za zadanie wskazać na relacyjność i wydobyć splotową, ale również tymczasową naturę współtworzonej wiedzy. Hastrup nie pyta „swoich” myślicieli o poprawność własnej abdukcji; w tym trybie wnioskowania wytwarza wiedzę o tym, jak oni rozumieją i antycypują swoją przyszłość w relacji ze środowiskiem i w jaki sposób ona – antropolożka jest w stanie ją dostrzec i zrozumieć.

Kategoria asamblażu, której obecność w dyskursie antropologicznym problematyzowałam w trzecim rozdziale tej książki, nie jest jedyną inspiracją zaczerpniętą przez Hastrup z filozofii Deleuza i Guattariego. Do opisu sytuacji pewnej zauważalnej rozłączności między kodem (wiedzą) a terytorium (przestrzenią) antropolożka używa określenia „surowy moment”, który z perspektywy percepcji ma dla antropologa potencjał edukacyjny. „Percepcja nie dostarcza prawdy, jak geometria, lecz obecności” – wyjaśnia Hastrup – zatem nie jest to stan dezorientacji w terenie, ale „chwile, w których umiejscowienie w obszarze terenu badań rzutuje na podmiotowość i umożliwia niezapośredniczoną percepcję czegoś, czego nie można nazwać, lecz co przejawia się jako obecność” (Hastrup 2010: 206).

Wyrazistym przykładem – wykładnią przedstawionej powyżej perspektywy poznawczej – jest fragment opisujący relację antropolożki i lasu z książki Konczal *Antropologia lasu*:

To nie ja wybrałam las. To las wybrał mnie. Droga do zrozumienia tego bynajmniej nie była prosta i oczywista, jak chyba każde doświadczenie badań antropologicznych. (...) Zawsze miałam wrażenie, że mogę zobaczyć i usłyszeć w lesie tylko to, na co on mi pozwoli. Z lasem i w lesie trzeba być cierpliwym. Dopiero po prawie dwóch i pół roku badań poczułam, że las pokazał mi ludzi, tropy,

fakty, których mi brakowało, pozwolił połączyć wątki w całość. To tak jakby mnie sprawdził i stwierdził, że jestem gotowa zrozumieć trochę więcej niż dotychczas. Moje doświadczenie z lasem, jest jak definicja historii według Tima Ingolda – to nieustanny proces, w którym środowisko i bytujące w nim organizmy ciągle, nawzajem powołują się do życia. Las jest żywy. W ten sposób myślę o mojej z nim relacji. I wierzę, że bez niego nie byłabym tym, kim jestem dzisiaj (Konczal 2017: 447).

Takie „momenty etnograficzne”, jak nazywa je Hastrup, osadzone są w większym projekcie antropologicznym, „jakim jest współdzielenie świata i myślenie z nim raczej – czy też z jakąś jego częścią – niż o nim” (Hastrup 2018: 151). Wiedza, która powstaje w tak konceptualizowanym świecie ma charakter holistyczny i interpersonalny; używane przez Hastrup za Bachelardem pojęcie „świadomości mięśniowej” ma zaś podkreślać, że wiedza ta wiąże się „ze współzamieszkiwaniem, obejmuje konkretne poczucie miejsca i ruchu” (Hastrup 2018: 152). Rozpoznanie Konczal wpisuje się w nienazwaną tak przez samą antropolożkę egzemplifikację wykładni Gibsonowskiego pojęcia afordancji przyrody, których dostrzeżenie, wymagające uważności, w toku doświadczeń etnograficznych rodzących się w relacji z otoczeniem otwiera przed antropolożką możliwości poznawcze. Reagowanie na wyzwania, które płyną ze środowiska, nie polega jedynie na skorzystaniu z zasobów wiedzy ucieleśnionej (takiej, jak np. świadomość mięśniowa), ale na skutecznej antycypacji lokalnych uwarunkowań. Przytoczony fragment, podobnie jak wiele innych opisów antropologicznych, pokazuje bardzo wyraźnie, że w nurcie antropologii wspartej na wiedzy ucieleśnionej, uważnym postrzeganiu środowiskowych afordancji i doświadczaniu uzmysłowionej wielowarstwowej struktury rzeczywistości świata wiedza antropologiczna jest legitymizowana nie tyle odniesieniami i nawiązaniem do określonych koncepcji, szkół i kategorii intelektualnych, ile nabywaniem motorycznych, percepcyjnych kompetencji w toku gęstego uczestnictwa w świecie. Zatem to przede wszystkim zdolności techniczne, rzemieślnicze, czeladnicze miałyby decydować zarówno o przydatności tej ścieżki poznania do rozumienia tego, co aktualne, jak i o kreatywności i inwencyjności rozwijanej w ten sposób wiedzy. Funkcję autorytetu wspierają-

cego prawdę tej wiedzy, zdaje się pełnić doświadczenie rzeczywistości przez badaczki i badaczy oraz afektywnie rozumiane ich współbycie i współmyślenie z ludźmi funkcjonującymi w określonym środowisku.

Na czym polegałoby tak rozumiane poznanie antropologiczne oprócz tego, że skierowane byłoby na dostrzeganie form i przebiegów nieustannej abdukcji w świecie o niezliczonych afordancjach? Zakładamy bowiem, że poznanie naukowe nie jest redukowalne do poznania potocznego. Podstawowa, jak zakładam, różnica między potocznym i profesjonalnym (naukowym) doświadczeniem rzeczywistości, mogłaby być taka, że opanowanie sposobów i określonych kodów percepcji (nie tylko wizualnej, lecz także sensorycznej i fonicznej) świata nie jest tym samym, co rozumienie warunków powstawania takich umiejętności, a zatem nie jest równoznaczne ze świadomością teoretyczną. Innymi słowy, sam fakt doświadczenia rzeczywistości rozumiany jako jedna z podstawowych umiejętności egzystencjalnych nie funkcjonuje jako bezpośrednie źródło poznania w przestrzeni profesjonalnej wiedzy. Dopiero świadomość warunków powstawania tej podstawowej drogi poznawania rzeczywistości oraz możliwość jej skonfrontowania z określonymi konwencjami społecznymi dotyczącymi doświadczenia i doświadczenia, a zatem poddanie jej refleksji jako narzędzia poznania decyduje o naukowej przydatności tej kategorii. Refleksyjność biorąca swój początek w doświadczeniu „musi być postrzegana nie jako cel sam w sobie, lecz jako środek służący wyostreniu naszej wrażliwości analitycznej” (Herzfeld 2004: 84).

Obserwowana twórcza praca dyscyplinowego imaginarium, którą jeszcze dekadę temu z mniejszym wahaniem moglibyśmy nazwać przesunięciem lub zwrotem ontologicznym, wymaga refleksyjnego namysłu nad możliwościami poznawczymi antropologii oraz jej praktykami, których jakościowy charakter nie oznacza już tylko usytuowanej obecności badacza w świecie, lecz także jego ucieleśnione refleksyjne uczestnictwo, wyostrenie zmysłów i percepcji tak, by być zdolną i zdolnym do dostrzegania możliwości oferowanych przez różne fizyczne środowiska, do nabywania umiejętności kognitywnych, sensorycznych i motorycznych do przebywania w światach o określonych atmosferach, krajobrazach

i klimatach. Pouczające jest w tym kontekście rozpoznanie Agaty Skórzyńskiej, według której:

Praktyki wychwytyjemy wprawdzie dzięki temu, że są uwzorowane, ale konkretne aktualizacje wzorów różnią się między sobą zarówno w planie synchronii, jak i diachronii. Praktyki – poza tym, co skonceptualizowane i wyartykułowane, bez wątplenia zawierają też element „milczący”: ucieleśnioną dyspozycję, niemą presupozycję, wiedzę poręczną, „odziedziczone zaplecze” dla działania (Skórzyńska 2017: 232).

W szerszej perspektywie można by zobaczyć wnioskowanie abdukcyjne jako model poznania antropologicznego akcentujący sytuacyjność poznania i podkreślający te spośród praktyk dyscyplinowych, które dzieją się w ruchu, w dynamice sytuacji terenowych. Określanie możliwości, reagowanie na zmiany środowiska, podążanie za atmosferą (zob. Sumartojo, Pink 2018), umiejętność prawidłowego odczytywania sytuacji, co, jak podkreśla się dzisiaj coraz częściej, nie oznacza „czytania kultury” i „spoglądania tubylcom przez ramię”, ale również zdolność przewidywania tego, co wydarzy się w najbliższej przyszłości. Poetyka tekstu Hastrup zachęca do tego, by rozpoznanie antropolożki czytać w dwóch planach jednocześnie, nie tracąc z oczu ich głównej osi „praktykowania abdukcji w świecie o nieograniczonych afordancjach”. W pierwszym podstawowym planie jest to instruktywna historia badań przeprowadzonych wśród myśliwych w Arktyce zawierająca wiele rozpoznań pokazujących, jak myśliwi z Północy funkcjonują w surowym, zmieniającym się klimacie, jak radzą sobie z terażniejszością, antycypując przyszłość, od czego zależy powodzenie ich łowów, a zatem i przeżycie. W drugim, równoległym planie tej historii toczy się opowieść antropolożki, która przyjmując założenia ontologii relacyjnej, postrzega rzeczywistość jako zbiór afordancji, możliwości i szans, których „nie można przegapić”, momentów, których „nie można przeoczyć”. W sieciach takich praktyk rozgrywa się poznanie antropolożki, która doświadcza, uczy się i stara się pojąć rzeczywistość, którą bada. Tym samym jest to wyraźna propozycja określonej drogi antropologicznego poznania, składająca się ze ścieżek doświadczenia,

uwagi, przewidywania, współbycia i współdziałania z ludźmi w terenie. W pewnym sensie jest to strategia minimum poznania – „wiedzieć tyle, żeby wiedzieć”, robić tyle, żeby zrozumieć, z czym wiąże się czytelna redukcja dygresji, asocjacji, konceptualnej pracy wyobraźni antropologicznej, która zwykle ubogaca i retorycznie wzmacnia antropologiczne opisy. Antropologia minimum o ambicjach doświadczenia krajobrazu, klimatu, atmosfery ludzi, o których prowadzi się badania, by móc poczuć, nabyć „świadomości mięśniowej”, „na własnej skórze” przekonać się o świecie, który chce się zrozumieć. Referowana propozycja antropologicznego poznania to kolejny kontekst wymagający ponownego przemyślenia tego, czym jest antropologiczne poznanie, czemu służy, do jakiego celu zmierza. Z pewnością jest to kolejna odsłona antropologii przed-teoretycznej i przed-tekstowej, może nawet, idąc tropem fenomenologicznym, przed-refleksyjnej. Pożytki płynące dla wiedzy z tak sprofilowanego poznania przedstawia Hastrup, podkreślając, że:

Praktykując umiejętności abdukcji pośród świata o nieograniczonych afordancjach (...) antropolodzy nieustannie przecierają nowe szlaki myślenia o ludzkiej kondycji, uczą się, że percepcja jest zestrojona z konkretną przestrzenią wiedzy, oraz dowiadują, jak powstają powiązania i w jaki sposób światy ulegają rekonfiguracji w praktyce. Tego rodzaju wiedzy antropologicznej, która jest analogiczna do świata w każdej jego części, udaje się dotrzeć dość daleko, zarówno jeśli chodzi o wyjaśnienie kwestii jedności życia społecznego, jak i jego zróżnicowania (Hastrup 2018: 151).

Antropologia środowiska znajduje czytelne wykładnie w badaniach prowadzonych w niewielkich społecznościach, których życie przebiega w ścisłym powiązaniu ze światem natury. Nie mam tu na myśli, rzecz jasna, powrotu do antropologicznej koncepcji „dzikiego” ani też romantycznych założeń o życiu określonych społeczności w nieskażonym cywilizacją stanie natury. Jednak przedstawiane propozycje praktykowania antropologii są do pomyślenia, o czym zaświadcza badania np. Jane Bennett czy Kim Fortun, również w innych środowiskach aniżeli przyrodnicze, np. w przestrzeniach industrialnych, miejskich. Henri Lefebvre, rozwijając swoją, zanurzoną w filozofii Marksow-

skiej, analityczną naukę o mieście w szkicu *Prawo do miasta* (2012), francuskie wydanie *Le Droit a la Ville* (1967), widział konieczność „przekroczenia starego »zwierzęcia społecznego« i człowieka ze starożytnego miasta, zwierzęcia miejskiego” oraz zwrócenia się w „stronę człowieka miejskiego, wielowartościowego, wielozmysłowego, zdolnego do złożonych i przejrzystych relacji ze światem (środowiskiem i sobą samym)” (Lefebvre 2012: 186). Wydaje się, że choćby dla celów heurystycznych można by zaproponować posthumanistycznie sprofilowanym antropologicznym badaniom środowisk miejskich retroaktywny namysł nad propozycją transdukcji, którą Lefebvre wprowadził do badań miejskich osadzonych w nowym humanizmie, wyjaśniając, że:

Jest to operacja intelektualna, którą można metodycznie rozwijać i która różni się od indukcji, od klasycznej dedukcji, jak również od konstruowania „modeli”, od symulacji, jak również od prostego stawiania hipotez. Transdukcja rozwija i tworzy przedmiot teoretyczny, przedmiot możliwy, i czyni to na podstawie informacji o rzeczywistości, jak też problemów, jakie ta rzeczywistość stawia. Transdukcja zakłada nieustanny przepływ reakcji [feedback] między wykorzystywanym w tej operacji zakresem koncepcyjnym i obserwacjami empirycznymi. Jej teoria nadaje konkretną formę niektórym spontanicznym operacjom umysłowym urbanisty, architekta, socjologa, polityka, filozofa. Wprowadza porządek do inwencji i wiedzę do utopii (Lefebvre 2012: 188).

Ten zaczerpnięty z biochemii termin, pozbawiony w wykładni Lefebvre’a swojego źródłowego znaczenia, pozwala, podobnie jak teoria afordancji Gibsona, na koncepcyjne uwzględnienie nowych impulsów, jakie płyną z filtrowanej przez optykę posthumanistyczną rzeczywistości. Zakłada on cenną dla antropologii, nieustanną konfrontację koncepcji intelektualnych i doświadczeń, których źródłem jest empiria. Postępowanie badawcze oparte na transdukcji pozwala, jak sądzę, na uwzględnienie teoretycznych inspiracji, które w nieunikniony sposób ukierunkowują antropologiczny namysł nad rzeczywistością, filtrując jej elementy i jednocześnie wzięcie pod uwagę obserwacji oraz doświadczeń, które biorą swój początek z badań terenowych lub po prostu z empi-

rycznej obserwacji określonych praktyk i zjawisk. Przywołując w tym miejscu Trevora H.J. Marchanda, można by powiedzieć, że w antropologii od dawna utrzymuje się przekonanie, iż „wytworzenie wiedzy to dynamiczny proces, będący bezpośrednim wynikiem nierozdzielnych związków łączących ze sobą umysły, ciała i środowisko” (Marchand 2010: 12). To niebudzące, wydawałoby się, kontrowersji rozpoznanie od pewnego czasu nabiera w dyscyplinowej refleksji nowego znaczenia, wyostreza bowiem osadzanie procesu ucieleśnionego poznania w środowisku, przypominając, że umysł a zatem racjonalność nie stanowią wyłącznego źródła ani też jedyne uprawnienie, antropologicznej wiedzy (zob. Butler 2016). Swoiste przesunięcie w myśleniu o poznaniu polegałoby zatem na zaakceptowaniu nienowego przecież rozpoznania, iż podobnie jak nasze ciała fizyczne, poznanie jest nieustannie rekonfigurowane w działaniach i negocjacjach doświadczeń nabywanych każdego dnia (zob. Lefebvre 1991).

Mając na uwadze główny cel tych przypomnień, trzeba podkreślić, że abdukcja konceptualizowana jako sposób rozumienia i wnioskowania otwiera przed poznaniem antropologicznym możliwości dostrzeżenia i zrozumienia zjawisk, procesów i zależności, których dotąd poznanie to nie obejmowało. Abdukcyjna strategia poznawania rzeczywistości zachodzi w procesie nabierania wprawy w przebywaniu w tym, często cudzym, świecie, w uczeniu się nowych zachowań, w poszerzaniu zdolności motorycznych ciała i zakresów antropologicznej percepcji. Wspomniane wytrącanie z przyzwyczajień, a zatem utartych kolein postrzegania rzeczywistości i jej interpretowania stanowi dla antropolożek i antropologów szansę na zwielokrotnianie doświadczeń i zmianę przyjmowanych perspektyw poznawczych. Tym samym powiedzieć, że praktykowanie antropologii to „praktykowanie umiejętności abdukcji pośród świata o nieograniczonych afordancjach”, to orzec, że poznanie antropologiczne jest nieuchronnie skazane na inwencję i zmianę; konceptualizowane jest jako nabywanie biegłości w umiejętnie percepcji, ucieleśnionym doświadczaniu świata i interpretacji jego paruzji. Myślenie posthumanistyczne, podobnie jak myślenie w duchu krytycznej ekologii, humanistyki środowiskowej, jest wyrazistym tego przykładem.

Wszystkie te, sygnalizowane tu jedynie, antropologiczne koncepcje związane z poznaniem i percepcją, a jest ich przecież znacznie więcej, wymagają przemyślenia tego, czym jest obserwacja uczestnicząca – główne pojęcie, konstytutywne dla metody etnograficznej. W kontekście ontologii relacyjnej oraz coraz wyraźniejszych nurtów działaniowych, przekraczających – o czym już wspominałam – tradycyjnie pojęte badania w działaniu oraz teorię praktyki Pierra Bourdieu, niezmiennie definiowanie tej podstawowej metody badawczej w kategoriach partycypacji i uważnej obserwacji wydaje się niewystarczające. Warto dodać, że również pojęcie obiektywności i intersubiektywności wymagałoby ponownej refleksji, gdyż – jak pokazywałam w rozdziale poświęconym laboratorium jako modusowi *praxis* – jednym z istotnych wymiarów poznania antropologicznego jest obserwacja obserwacji. Współcześnie często przywoływana jest koncepcja wiedzy umiejscowionej Donny Haraway, która w zamyśle filozofki podkreślać ma, iż „tylko stronnicza perspektywa daje nadzieję na wizję obiektywną”. Racjonalna wiedza jest procesem krytycznej interpretacji wśród pól interpretatorów i odczytujących kody (Haraway 2014: 103–139). W kontekście przypomnianych założeń Haraway, mając na uwadze również inne propozycje poznania formułowane np. przez Rosi Braidotti (2014; 2018), Sandrę Harding (1991), warto poddać refleksji różne tryby poznania antropologicznego, by wskazać na te uprzywilejowane w ramach antropologii aktualnego. Nie jest bowiem oczywiste, czy aktualnie wiodące są te strategie epistemiczne, które zakładają ucieleśnioną obecność w świecie (pozycjonowanie – a zatem intersubiektywne usytuowanie), partycypację (obiektywność współdziału) czy te, które lokują się w laboratoryjnym dystansie (obserwacja obserwacji). W kontekście tych rozważań warto przypomnieć rozpoznanie Nycza, który mapując współczesny zwrot działaniowy w praktykach teoretycznych, konstatuje, że uprawiać „teorię w działaniu”, to sytuować się wewnątrz świata, który chcemy poznać; to wchodzić w osobisty, cielesny z nim kontakt; to poznawać go tylko perspektywicznie i fragmentarycznie” (Nycz 2017: 109). W tak rozumianym procesie praktykowania antropologii zachowujemy się czeladniczo i rzemieślniczo, nabywając sprawności i umiejętności, co nie sprowadza się wyłącznie do „nauczenia się

pewnych technik i prognozowania szans, które mogą się pojawić w złożonej sieci aktorów”, ponieważ w procesie tym „trzeba też potrafić zinterpretować znaczenie różnych aktorów względem siebie nawzajem oraz określić porę własnego działania” (Hastrup 2018: 144). Antropolożka odwołuje się w tym rozpoznaniu do konkretnej pory dnia, która na Islandii ma ogromne znaczenie dla możliwości percepcyjnych i motorycznych żyjących tam ludzi. Wspomniane przez Hastrup „określenie pory własnego działania” można by również zobaczyć jako metaforę pozycjonowania się badaczki nie tylko względem dyscyplinowej *episteme* oraz zastanych praktyk badawczych, lecz także wobec świata. Wspomniane rozpoznanie epistemologiczne nie jest w tym procesie bez znaczenia, z założenia bowiem zakładana w toku abdukcji innowacja wnosi pewną wartość do stanu badań, sprzyja stawianiu nowych, innych pytań badawczych, zachęca również do przeformułowania starych pytań i umieszczenia ich w nowych ramach konceptualnych. W konsekwencji praktyki badawcze „robione”, „dziejące się” w trybie abdukcji, pozwalają na zobaczenie i rozumienie nowych fragmentów rzeczywistości i powiązań między nimi; sprzyjają niewątpliwie powstawaniu nowych koncepcji i pojęć, ale zachęcają również antropologów i antropolożki do rozwijania i reinterpretacji dotychczasowych.

4. Defamiliaryzacja defamiliaryzacji

W świetle powyższych rozpoznań na temat stylów praktykowania antropologii aktualnego przeformułowania wymagałaby, jak zakładam, strategia defamiliaryzacji, którą zwykło się uznawać, jak czyni to np. Waldemar Kuligowski, powołując się na „chwyt” Wiktora Szklowskiego oraz projekt krytyki kulturowej Marcusa i Fischera przedstawiony w *Anthropology as Culture Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* (1999), za dominującą formułę kształtującą perspektywę antropologiczną i szerszej proces poznania rozwijanego w ramach antropologii współczesności (Kuligowski 2016). Jeśli pojmujemy defamiliaryzację w sposób, który wywodzi się z literaturoznawczej koncepcji chwytu Witolda Szklowskiego (Majbroda 2011b: 13), wówczas,

uznając pomyłkę językową badacza, który po latach przyznał, że w młodości popełniał błędy gramatyczne (Szkłowski 1997: 73), przyjmujemy, że *ostranienie* a zatem efekt udziwnienia konstrukcji tekstu poetyckiego jest neologizmem, który powinien zawierać rdzeń *-strannyj*, czyli obcy, doprowadzając do defamiliaryzacji – wytrącenia czytelnika z automatyzmu i określonych oczekiwań wobec poetyki tekstu. Chwył udziwnienia *prijom ostranienija* zastosowany do konstrukcji tekstu literackiego, wedle założeń formalistów, gwarantować miał przedłużenie czasu czytelniczej percepcji, jej deautomatyzację i tym samym defamiliaryzację procesu recepcji tekstu przez zatrzymanie uwagi odbiorcy na szczególe (konkrete). Strategia defamiliaryzacji przeniesiona na grunt poznania antropologicznego staje się praktyką „wyobcowywania”, trafiając w sedno założeń, na których opiera się rozumienie poznania antropologicznego formułowane w ramach krytyki kulturowej. Nie ma potrzeby, by w tym miejscu je przypominać; w rodzimej antropologii wnikliwie przedstawił je Kuligowski w książce *Defamiliaryzatorzy. Źródła i różnicowanie antropologii współczesności* (2016). Przywołuję w tym miejscu strategię defamiliaryzacji, gdyż dostrzegam potrzebę sproblematyzowania założeń i celów, jakie esencjalizuje ta kategoria, innymi słowy, zauważam potrzebę defamiliaryzacji defamiliaryzacji. Konteksty tego rewizjonistycznego ruchu są dwa. Pierwszy z nich to omówiona już koncepcja asamblażu, którą taktycznie proponuję widzieć również jako jedną z propozycji rozumienia przebiegu poznania w antropologii. Logika asamblażu, którą przedstawiam w tej książce, nie zakłada, iż rzeczywistość jest przewidywalna, homogeniczna, a w związku z tym chcąc ją poznać, usiłując do niej dotrzeć, antropologia potrzebuje perspektywy, która pozwoliłaby na dostrzeżenie jej „dziwności” i nieprzewidywalności. Dochodzę do otwartego na dyskusję wniosku, że propozycje poznania, które przywołuję w tej książce, idą o krok dalej. Wedle tych założeń, współczesność, którą nazywam za Rabinowem aktualnym, nie jest dostępna wyłącznie w poznaniu opartym na formule defamiliaryzacji, choć czynienie różnicy i gest odróżniania się jest w formułę tego poznania wpisany (Marcus, Fischer 1999: 137–138; zob. Mouffe 2015). Kategoria asamblażu, której nie wartościuję w tym miejscu, rekonstruując przypisywane jej

cechy, zdaje się podkreślać, że istotą poznania w ramach antropologii aktualnego jest wysuptywanie z gęstości heterogenicznej rzeczywistości pewnych relacyjnych, emergentnych całości, które stanowią antropologiczne „obiekty badawcze” oraz odsłanianie i unaocznianie relacji, powiązań i współzależności, jakie konstytuują tę tymczasową (przygodną), całość w niestabilnym, niepewnym świecie (Tsing 2015). Idzie przy tym bardziej o denaturalizowanie tych połączeń i ich umiejscowienia na przecięciu tego, co lokalne z globalnym, naturalne z technologicznym, etyczne z politycznym, aniżeli o „dziwienie się światu”. To, o czym pisze Rabinow w *Accompaniment. Assembling the Contemporary* (2011), nie wyklucza się z rozumieniem poznania antropologicznego przedstawionym w *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (2008). W pewnym sensie jest to kolejny etap refleksyjnych reinterpretacji względem poprzednich etapów myślenia o antropologii aktualnego w kategoriach krytyki kulturowej. W gruncie rzeczy cel poznania pozostaje taki sam – nie tyle udziwnianie i wyobcowywanie zjawisk, które chcemy badać, w celu uniknięcia pułapki oczywistości, ile ciągłe przekraczanie zastanego i otwieranie przestrzeni do inwencji i eksperymentu również w znaczeniach, jakie przedstawiam w tej książce. Wiąże się z tym, jak zakładam, łączenie i analityczne rozplątywanie kontekstów i dróg artykulacji określonych praktyk, postaw, przeobrażeń i powiązanych z nimi procesów.

Innymi słowy, można by postawić pytanie: jaki jest cel użycia strategii defamiliaryzacji wówczas, gdy chcemy przewyciężyć hybrydowość i heterogeniczność rzeczywistości, przedstawiając jej zjawiska w postaci „asamblaży”, które wbrew ich kojarzeniu z przypadkową konfiguracją kolażu, są przedstawiane jako propozycje określonych, dopasowanych do siebie, emergentnych całości pozwalających na objęcie ich antropologicznym poznaniem? Drugi z kontekstów zachęcających do defamiliaryzacji defamiliaryzacji stanowi formuła poznania antropologicznego, którą przedstawiłam w tym rozdziale. Propozycje nurtów, które wiążą perspektywę posthumanistyczną, studia środowiskowe, założenia antropologii ekologicznej, antropologii natury czy też antropologii percepcji, zmierzają do tego, by poznanie antropologiczne sprowadzić do, jak to zwięźle wyraziła Hastrup w przywo-

ływanym już w tej książce rozpoznaniu „praktykowania abdukcji w świecie rozlicznych afordancji”. Tym samym rozwijanie poznania antropologicznego przybiera wedle tych propozycji postać „nabywania nowej świadomości mięśniowej”, „uczenia się, że percepcja jest zestrojona z konkretną przestrzenią wiedzy”, oraz „dowiadywania się, jak powstają powiązania i w jaki sposób światy ulegają rekonfiguracji w praktyce”. Niezbędny w tym procesie zmysł udziału, świadomość współuczestnictwa, zażyłość czy metaforycznie użyta „świadomość mięśniowa”, zdają się zmierzać w przeciwnym do defamiliaryzacji kierunku. Podobne rozpoznanie formułuje Rakowski, powołując się na koncepcję Thorstena Geisera, który w pracy *Embodiment, Emotion, and Emphaty A Phenomenological Approach to Apprenticeship Learning*, powiada, że „czeladnik uczy się za swoim nauczycielem podążać za jego ontologicznym horyzontem i tak jak on angażować się w otaczające go środowisko” (Geiser 2008: 310, za: Rakowski 2018: 36). Antropologia aktualnego skoncentrowana na koncepcji *dwelling* – współzamieszkiwania świata, tworzenia go i negocjowania jego sensów oraz znaczeń w toku uważnej, empatycznej obecności badaczek i badaczy (Ingold 1990; 2011; F. Hastrup 2014; K. Hastrup 2014; Kohn 2013; Mathews 2011; Tsing, 2015) nie czynią defamiliaryzacji kluczową strategią poznania, a poprzez perspektywę postrzegania przyrody oraz jej sprawczości, koncentrują się, zgodnie z założeniami ontologii relacyjnej, na środowiskowych elementach i aspektach, które współtworzą życie społeczne. Ucieleśnienie tego poznania, jego sensoryczny i motoryczny charakter trudno byłoby wyjaśnić za pomocą pojęcia wyobcowania. W propozycjach tych idzie bowiem o to, by temu, co początkowo wydaje się obce, nieznanie, niezrozumiałe w swej logice, nadawać znamiona znanego, by w trybie abdukcji poszerzać zakresy poznania i rozumienia. Podkreślają zatem pewną relacyjną całość rzeczywistości, uwzględniając przy tym, iż środowisko jako takie stanowi również konglomerat różnych dyskursów, relacji władzy i wiedzy oraz rozmaitych koncepcji wypracowywanych w ramach antropologii przestrzeni, antropologii percepcji, lasu, krajobrazu, *environmental studies*, ekokrytyki, *green studies* itp. „Nadawanie znamion obcości” i „czynienie różnic” można by uznać za strategię obecną w praktykach tych

nurtów, na poziomie konfrontacji różnych dyskursów, koncepcji teoretycznych i kategorii, ale, jak zakładam, nie za dominującą perspektywę poznawczą. Większość (również rodzimych) przykładów strategii praktykowania antropologii aktualnego, do których odwołuję się w tej książce także w kolejnym rozdziale, zarzuca kategorię defamiliaryzacji na rzecz familiaryzacji lub wyraźnie ją przekracza, co pokazuje m.in. projekt antropologii afirmatywnej, a także antropologiczne analizy zmierzające do poznania afektywnych poetyk społecznych. „Efekt bliskości”, który zdaje się dominować w tych antropologicznych praktykach poznawania rzeczywistości, przełamuje obcość rzeczywistości, a proces poznania ujmowany jest raczej w kategoriach współzamieszkiwania, przyjaźni, zażyłości, wzajemności, bliskości i familiarności. W takich ramach poznawczych, ale i etycznych, przebiegają np. badania mające na celu uchwycenie i utrwalenie sprawczości grup i społeczności, które zostały politycznie podporządkowane, a następnie dyskursywnie wykluczone, zmarginalizowane i pozbawione własnych, oddolnych reprezentacji (Bloch 2016; 2018; Rakowski 2019); badania skoncentrowane na relacyjności ludzi, środowiska i krajobrazów kulturowych (Angutek 2013) w wytwarzaniu rzeczywistości społeczno-kulturowej (Konczal 2017; Smyrski 2018; Halemba 2006) i te, dla których istotnym, a bywa, że głównym, aspektem badanej rzeczywistości są jej afektywne wymiary pozwalające na zobaczenie eksplorowanych zjawisk przez pryzmat zażyłości i familiarności (Kafar 2013; Pawlak 2018).

Poszukując analogii, która pozwoliłaby opisać sytuację poznawczą, z jaką mamy do czynienia w antropologii aktualnego, można by przytoczyć fragment wypowiedzi Hala Fostera, który niuansuje kategorię krytyki; wprawdzie diagnoza teoretyka dotyczy przede wszystkim przestrzeni sztuki, to jednak można odnaleźć w tym fragmencie rozpoznanie przydatne do refleksji na temat kondycji antropologii jako krytycznej praktyki. Jak przekonuje Foster:

Jednak nie każda krytyka to rzecz odpowiedniego dystansu. Wyobcowanie à la Brecht nie jest w tym sensie odpowiednie, a poza tym w sztuce występują modele interwencyjne (poczynając od dadaizmu aż po współczesność), w których krytyczna analiza [critique] po-

wstaje immanentnie przez techniki mimetycznego nasilenia [exacerbation] i symbolicznego przechwytywania [détournement] (Foster 2015: 160).

Wydaje się, że w czasach post-krytyki, w kontekście ontologii relacyjnej, wielości nurtów filozoficznych na różne sposoby eksponujących ruch wiązania i splatania jako podstawę ontologii rzeczywistości, ale również podstawową strategię poznania (Serres 2007; Malafouris 2013) doświadczenie defamiliaryzacji przestaje być taktyką wiodącą, co pokazują także przypomniane w tej książce badania oraz koncepcje teoretyczne. Co więcej, ich autorzy i autorki nie rezygnują z nieusuwalnego dla antropologii pojęcia różnicy, nie czynią z niej jednak ramy dla tworzonych terenów, by móc zobaczyć je w „wyobcowany sposób”, ale przede wszystkim kategorię pozwalającą na odróżnienie w procesie pozycjonowania siebie – badaczek i badaczy względem terenu, wiodących teorii, zastanych metod, światopoglądów. Wiedzę, która powstaje w toku przywołanych w tej książce badań, zwykle można by za Merleau-Ponty’em określić jako „wiedzę wyrastającą ze znajomości” (*savoir de familiarité*), (*knowledge bred of familiarity*); filozof postrzegał ją jako źródło ucieleśnionego poznania, nie ograniczając jej przy tym do umiejętności motorycznych, ale akcentując jej bliskość wobec różnorodności doświadczeń ludzkich, co wydaje się w kontekście przywołanych koncepcji szczególnie istotne.

*

Przedstawione w tym rozdziale badania antropologiczne oraz rozważania teoretyczne wpisują się w zakres teorii i praktyki etnografii wielogatunkowej, która pojawiła się na przecięciu kilku wcześniejszych nurtów, tj. studiów środowiskowych, posthumanistyki, *animal studies* i studiów nad nauką i technologią (STS). Eben Kirksey i Stefan Helmreich, charakteryzując nowy nurt antropologiczny – etnografię wielogatunkową – pisali: „Istoty wcześniej pojawiające się na marginesach zainteresowania antropologii – jako części krajobrazu, jedzenie dla ludzi, symbole – ostatnimi czasy zostały wysunięte na pierwszy plan etnografii. (...) Etnografowie wielogatunkowi studiują życie organizmów, których życie i śmierć powiązane są ze społecznymi światami ludzi” (2010:

545). W tak zarysowanej ramie uwzględnia się nie tylko zwierzęta i rośliny, które zwykle opisywano w kontekście życia społecznego, lecz także organizmy, tj. grzyby, mikroby, insekty, które stanowią istotny element biosfery i, według referowanych założeń, powinny zostać uwzględnione w badaniach antropologicznych (zob. Hall 2011; Tsing 2010; 2015; Benezra, DeStefano, Gordon 2012). Podejście to akcentuje relacyjne współistnienie ludzi i bytów pozaludzkich w ich wzajemnych odniesieniach i determinantach, proponując przeformułowanie myślenia o człowieku jako gatunku dominującym i wszystkich pozostałych, które dotąd uwzględniano w badaniach antropologicznych jako byty podporządkowane. Wiąże się z tym podkreślanie sprawczości nie-ludzi, którzy we wspomnianej optyce funkcjonują jako istotne podmioty analizowanych antropologicznie zjawisk i procesów. W ramach etnografii wielogatunkowej zachęca się badaczki i badaczy do przemyślenia koncepcji teoretycznych, pojęć oraz kategorii analitycznych, które używane są do tworzenia i waloryzowania dystynkcji między naturą a kulturą oraz do ich reinterpretacji i ponownej konceptualizacji, która uwzględniałaby myślenie oparte na ontologii relacyjnej i nowym materializmie (DeLanda 2016; Bennett 2010). W związku z powyższymi rozpoznaniem w humanistyce ostatnich dekad można obserwować proces, który Andrew Pickering nazwał „posthumanistycznym przemieszczeniem ram interpretacyjnych” (1999: 561).

Pojawienie się w dyscyplinie antropologii środowiska, lasu, krajobrazu, natury i percepcji, etnografii wielogatunkowej oraz innych nurtów relacyjnych warto poddać refleksji w szerszym kontekście. Wiele bowiem wskazuje na to, iż stanowią one próbę podjęcia dyskusji z dotychczasowym, wspartym na dychozomiach natura/kultura, ludzkie/nie-ludzkie, modelem praktykowania dyscypliny i powiązaniem z nim eksplorowaniem pól badawczych przypisywanych do sfery kultury. Równie prawdopodobne jest to, iż propozycje te są odpowiedzią antropologów i antropologów na coraz częściej dyskutowaną aktualną kondycję planety, która jest w znacznym stopniu powiązana z ludzkim jej zamieszkiwaniem. Topnienie lodowców Arktyki, wzrastające zanieczyszczenie atmosfery, ginące lasy tropikalne, erozja gleb i wiele innych zjawisk, o których komunikuje się zwykle w kategoriach zmian klimatycznych, funkcjonują obec-

nie jako istotny kontekst podejmowanych analiz antropologicznych. „Antropogeniczne wyjaśnienia zmiany klimatu oznaczają upadek odwiecznego humanistycznego rozróżnienia na historię naturalną i historię człowieka” (Chakrabarty 2014: 173). W tle tych rozpoznań znajdują się rozważania o epoce Antropocenu²⁴ (Crutzen 2002: 23), które nie muszą koncentrować się na trosce o przyszłość człowieka jako zagrożonego gatunku (zob. Żylińska 2015), ale sprzyjają problematyzowaniu usytuowania człowieka w centrum wszechświata jako „miary wszech rzeczy”, podejmując trud refleksyjnej krytyki wokół tego, co dzisiaj znaczy pojęcie człowiek z dbałością o uniknięcie w procesie redefinicji tej kategorii pułapki esencjalizmu. Istotnym kontekstem tych rozważań jest relacyjne ujmowanie jego natury w odniesieniu do środowiska, krajobrazu i otoczenia oraz praktyk i procesów, które relacje te ustanawiają. Tym samym zjawiska lokowane w perspektywie Antropocenu są widziane jako konkretne i lokalne, a jednocześnie globalne. W myśl sposobu urządzenia rzeczywistości w tej epoce podkreśla się splątana całość bytów ludzkich i nie-ludzkich, co stanowi przekroczenie idei biernej, pasywnej natury pojmowanej jako gotowy do wykorzystania przez człowieka zasób (Domańska 2013: 26). Naomi Oreskes podkreśla, iż „zaprzeczając istnieniu globalnego ocieplenia, zaprzecza się temu, że ludzie stali się czynnikiem geologicznym, przekształcającym najbardziej podstawowe, fizyczne procesy Ziemi” (2007: 93). Jak dopowiadają Paul J. Crutzen i Eugene F. Stoermer, „jednym z wielkich zadań stojących przed ludźmi będzie wypracowanie przyjętej na całym świecie strategii pro-

²⁴ W ostatnich dwóch dekadach w naukach społecznych i humanistyce mówi się o początku nowej epoki, Antropocenie, który jako koncepcja pojawił się w geologii na początku XXI w., określając tzw. nową erę rozpoczynającą się w czasie, kiedy działalność człowieka zaczęła mieć znaczący lub nawet dominujący wpływ na planetę (Crutzen 2002: 23). Nadal toczy się dyskusja na temat oficjalnego uznania Antropocenu i dokładnego momentu rozpoczęcia się tej epoki, która bywa sytuowana w początkach powstawania rolnictwa, w czasach rewolucji przemysłowej; jej powstanie wiąże się również z konstrukcją pierwszych bomb atomowych (Simons 2017: 1). Od pewnego czasu również w ramach filozofii zaczęto stosować tę koncepcję w rozważaniach nad naturą i technologią (np. Morton 2014; Stiegler 2015; por. Baskin 2015).

wadzącej do zrównoważenia ekosystemów w obliczu ludzkich wpływów” (2000: 18, za: Chakrabarty 2014: 185). Inicjatywa ta musi zostać poprzedzona intensywnymi badaniami oraz rozsądnym wykorzystaniem zdobytej wiedzy. W konsekwencji sygnalizowanych tu jedynie dyskusji wokół zmian klimatycznych i potrzeby przemyślenia kondycji Ziemi oraz roli, jaką w jej przeobrażeniach odgrywa człowiek wraz z bytami nie-ludzkimi oraz środowiskiem przyrodniczym i cywilizacyjnym, zmianie ulega również wyobraźnia antropologiczna, w ramach której na nowo przemyślany antropocentryzm nie oznacza już ekskluzywnej, fundacyjnej dla dyscypliny kategorii hierarchicznego ujmowania bytów rzeczywistości i lokowania ponad nimi gatunku ludzkiego, ale odpowiedzialną etykę szacunku i międzygatunkowej solidarności, która otwiera nauki społeczne i humanistykę na świat więcej-niż-ludzki. Wiąże się z tym niełatwe wyzwanie, jakie sformułowała ekofeministka Val Plumwood, podkreślając, iż trzeba przemyśleć strategie i możliwości „ponownego ulokowania ludzi w ramach systemu ekologicznego i jednocześnie ponownego umiejscowienia nie-ludzi w systemie etyki” (2003). Z rozpoznaniem tym koresponduje Joanny Żylińskiej projekt minimalnej etyki na czasy antropocenu, której zadaniem byłoby wskazanie, iż wspomniana epoka jest wyzwaniem etycznym, w ramach którego należałoby poddać krytycznemu oglądowi również samo pojęcie antropocenu kierujące uwagę na ludzką odpowiedzialność za planetę wraz z jej otoczeniem (2015: 62–63). Wiąże się z tym odpowiedzialność – jak formułuje to Karen Barad – „za rolę, którą odgrywamy w różnicującym stanowieniu i różnicującym sytuowaniu człowieka pośród innych istot (zarówno żywych, jak i nie-żywych)” (2007: 136).

Wspomniane dyskusje korespondują z przeformulowywaniem celów naukowego poznania oraz z poszukiwaniem nowych formuł i kategorii analitycznych, które pozwoliłyby na ich uwzględnienie w praktykach badawczych. Wiąże się to z zastępowaniem wertykalnych modeli wiedzy ujęciami horyzontalnymi, w obrębie których na znaczeniu zyskują podejścia relacyjne, wykorzystujące pojęcie splątania (*entanglement*), tj. teorie asamblażu, teoria aktora-sieci, etnografia wielogatunkowa, antropologia natury, lasu, krajobrazu i szerzej środowiska, o których była już w tej

księżce mowa. Relacyjny charakter ma również teoria afektywna oraz antropologia, którą nazywam afirmatywną, skoncentrowana na wydobywaniu i pokazywaniu sprawstwa grup i społeczności, które zwykło się przedstawiać i wartościować jako wykluczone, nieporadne, bierne, nieradzące sobie z własną sytuacją życiową w kontekście różnych form podporządkowania oraz globalnych procesów modernizacyjnych, o czym piszę w kolejnym rozdziale tej książki.

Rozdział VI

Antropologia afirmatywna – w stronę afektu, troski i krytycznej nadziei

*Żadna kultura i żadna epoka historyczna
nie oddala zasadniczo uniwersalnego pytania
o każdorazowo specyficzne nastroje²⁵.*

1. Świat w relacjach

W kontekście zwrotu ontologicznego, posthumanizmu oraz przedstawianych w tej książce nurtów antropologicznych relacyjność staje się pojęciem wiodącym, a jedną z kluczowych własności ludzi i świata więcej-niż-ludzkiego jest pozostawanie w układach wzajemnych oddziaływań, łańcuchach zależności, słowem – współlistnienie we wspólnej, dynamicznej przestrzeni będącej polem wielu interakcji. Współczesna, nowa humanistyka oraz nauki społeczne dostrzegają i na wiele sposobów akcentują atrakcyjność ujęć relacyjnych, co sprzyja powstawaniu koncepcji ontologii relacyjnej, relacyjnej poetyki, sztuki, estetyki, relacyjnej inwencji (zob. Rewers 2012: 61–62). Od pewnego czasu wspomniane zależności próbuje się unaocznic za pomocą opisywanego już w tej książce asamblażu, który staje się jedną z bardziej wyrazistych i ekspansywnych kategorii wyobraźni antropologicznej. W dobie podkreślania wszechobecności relacji i antropologicznego uwraź-

²⁵ H.U. Gumbrecht, 2012, *Czytanie nastrojów*, w: A. Legeżyńska, R. Nycz (red.), *Teoria, literatura, życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, Warszawa: IBL PAN, s. 161.

liwienia na tę kondycję rzeczywistości coraz rzadziej używa się pojęcia kultury, a uwaga badaczek i badaczy przenosi się z kategorii takich jak „tożsamość”, „dziedzictwo”, „tradycja”, „postawy”, „wartości”, „idee” na ich wzajemne uwarunkowania, które powstają i ujawniają się w praktykach społeczno-kulturowych, w ciągłym ruchu i dynamice, które nie muszą oznaczać mobilności w sensie fizycznym, ale akcentują czynnościowy, działaniowy wymiar powstawania rzeczywistości. W taki właśnie sposób, o czym pisałam w rozdziale trzecim, proponują definiować kulturę m.in. Zygmunt Bauman, Wojciech Burszta, Ryszard Nycz, Marek Krajewski, otwierając ją na *praxis*, akcentując jej inwencyjność; powstawanie i trwanie w relacjach.

W tak rysującej się perspektywie poznawczej, w której coraz częściej uwzględniane są interakcje ludzi ze światem więcej-niż-ludzkim, z materią i technologią, istotną rolę odgrywa również kategoria afektu wydobywająca interaktywną, wspólnotowotwórczą naturę emocji. Zainteresowanie przedstawicieli i przedstawicielek nauk społecznych oraz humanistyki emocjonalnym wymiarem rzeczywistości nie jest, rzecz jasna, niczym wyjątkowym, choć nieco inaczej ma się rzecz, gdy emocje lokowane są nie tylko w kategoriach przedmiotu badań, lecz także jako immanentny składnik poznania i uprawomocniona kategoria analityczna przydatna, a bywa, że zasadnicza, dla rozumienia wielu, pozornie wolnych od emocji, zjawisk i praktyk społeczno-kulturowych (zob. Rajtar, Straczuk 2012; Wollheim 1999). Nie ma tu wprawdzie miejsca, by w diachronicznej optyce przedstawiać dzieje lokowania emocji w poznaniu naukowym, warto jednak przypomnieć, że przez długie lata w nauce (upraszczając, nazwijmy ją nauką opartą na racjonalności epistemologii Zachodu) emocjonalność sytuowała się na przeciwległym biegunie do dwóch różnych kondycji poznającego podmiotu. Z jednej strony, bycie emocjonalnym to przeciwstawianie się racjonalnemu procesowi myślenia; z drugiej zaś strony, bywa to antidotum na negatywnie wartościowane wyobcowanie ze świata, równoznaczne z zachowaniem wiary w korespondencyjną teorię prawdy, obiektywizm poznawczy oraz nieomyślność rozstrzygnięć metodologicznych (Majbroda 2013). Od pewnego czasu dyskurs naukowy nie jest już postrzegany jako radykalnie odmienny od wiedzy potocznej, którą do niedawna

zwykło się postrzegać w kategoriach poznania iluzorycznego, sytuującego się poza scjentystycznymi trybami uprawomocnienia, w bliskim sąsiedztwie poznania codziennego, zapośredniczonego przez ciało i zmysły (Kaufmann 2010: 35). Słuszne jednak wydaje się również rozpoznanie Catherine A. Lutz, według której tkwiąca w samej istocie emocji irracjonalność prowadzi do ich kulturowego kojarzenia z ideą chaosu (Lutz 2012: 34). Jak pisze antropolożka: „Podczas gdy myśl i racjonalność prowadzą do przewidywalności i porządku, odpowiednio niewiele sensu, porządku i wzoru można znaleźć w emocjach i irracjonalności” (Lutz 2012: 34).

Dobitnie wyraził to swego czasu William M. Reddy, pisząc, że:

emocje nie mogą być uważane – jak ma to miejsce na Zachodzie – za szczątkową, somatyczną, antyracjonalną dziedzinę świadomego życia, której turbulencje ciągle zagrażają formułowaniu jasnych intencji. Zamiast tego – twierdzą – muszą być uważane za właściwe miejsce zdolności do przyjęcia, weryfikacji lub odrzucenia konstrukcji kulturowych lub dyskursywnych jakiegokolwiek rodzaju (Reddy 2012: 112).

Od lat rozwija się w antropologii społeczno-kulturowej nurt określany mianem antropologii emocji, którego istotą jest koncentrowanie się na ucieleśnionych i afektywnych (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych) wymiarach praktyk społeczno-kulturowych, co często idzie w parze z badaniami, dla których istotnymi kategoriami analitycznymi pozostają niezmiennie doświadczenie i przeżycie (zob. Godlewski 2016). W dyscyplinie odzyскиwanie emocji w procesie poznawczym sygnowane jest badaniami i publikacjami wielu badaczy i badaczek; do emocjonalnej natury rozmaitych procesów, praktyk i tożsamości odwołuje się Lutz (1988; Lutz, White 1986); kategoria emocji w analizach kulturowych zaznacza się wyraźnie już w badaniach Ruth Benedict (1934), we wczesnych pracach Michelle Rosaldo (1980; 1983; 1984), a także w publikacjach Lilli Abu-Lugodh (1990). Emocje stanowią jedną z kluczowych kategorii analiz antropologicznych rozwijanych w ramach antropologii zmysłów i atmosfery (Abram 1997; Howes 1991; 2004; Howes, Pink 2010; Pink, Sumartojo 2018; Classen 1993; Stoller 1989). Restytucja emocjonalnych

wymiarów poznania wiąże się z ponownym uprzywilejowaniem praktyki doświadczania, nierzadko eksponuje również istotę percepcji sensorycznej w poznawaniu rzeczywistości, co coraz częściej konceptualizowane jest jako odczuwanie wielowarstwowej natury świata na „własnej, antropologicznej skórze” (Ingold, Kurttila 2000: 186–187) czy też, mówiąc za Jaidą Kim Samudrą, jako „gęste uczestnictwo” (2008), co pokazywałam na różnych przykładach omawianych w kilku miejscach tej książki.

Zwrot afektywny obserwowany w humanistyce ostatniej dekady wprowadza do tak zakreślonego horyzontu poznawczego jeszcze inną jakość, która, jak sądzę, uprzywilejowuje nie tylko emocjonalne wymiary różnorodnych zachowań, postaw i praktyk, lecz także ich relacyjne powstawanie i powiązanie w pewne większe całości – zjawiska i procesy. Podczas gdy np. Carolyn Pedwell i Anne Whitehead w swoim artykule *Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory* (2012) traktują afekt jako kolejne wcielenie emocji i uczuć, wskazując koncepcje humanistyczne, w których wszystkie te kategorie odgrywały istotną rolę (jest w tym gronie Sigmund Freud, Luce Irigaray, Karol Darwin, Michel Foucault, Gilles Deleuze i Erving Goffman), sytuowanie afektu w tym kontinuum nie wydobywa zeń tej szczególnej własności, która sprawia, że „myślenie afektami” i „poprzez afekty” wiąże się z konkretną atmosferą intelektualną. Ten wymiar zwrotu afektywnego akcentuje np. Nycz, uznając tę reorientację za bodaj ostatnią z najbardziej wpływowych, które zadomowiły się w nowej humanistyce, „podejmującą problematykę tak starą, jak stara jest kultura i sama humanistyka, lecz zarazem czyniąc to w sposób, który reorientuje i restrukturyzuje pole badań (...), rekonfiguruje pozycje i znaczenia innych istotnych pojęć humanistycznego słownika (...)” (Nycz 2015: 20). Jeśli zdecydujemy się przyjąć, że wrażliwość na afektywne wymiary zjawisk, wydarzeń i procesów społecznych stanowi wyrazistą, nową jakość, można by uznać, że wspomniana reorientacja pojawiła się w antropologii aktualnego w wyrazistym kontekście poszukiwań dróg i sposobów poznania po krytycznym przesileniu związanym z wielokrotnie już przywoływanym kryzysem reprezentacji; ale jednocześnie, jak próbuję pokazać w tym rozdziale, ujawniła się w sytuacji, gdy dyscyplina poszukuje kategorii analitycznych oraz koncepcyjnych narzędzi

poznania, które pozwoliłyby na pochwycenie i wplecenie w proces rozumienia afektywnych wymiarów życia społecznego, a także opisanych w poprzednim rozdziale relacji łączących ludzi i nie-ludzi, ich środowiska, byty materialne, krajobrazy i atmosfery. Afekt można by zatem konceptualizować jako przebieg i zarazem skutek tych złożonych relacji, które angażują umysł, ciało, zmysły, pamięć, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zakumulowane w tym, co aktualne.

2. Zwyczajne życie, zwyczajne afekty

Afekt (łac. *affectus*, *affectiō*, *-ōnis* rozumiane jako chwilowy stan ducha, uczucie, nastrój, usposobienie, wzruszenie) jest jednym z pojęć humanistyki i nauk społecznych, którego wędrówkę można by rozpocząć od pism starożytnych filozofów, tj. np. Arystotelesa, Demokryta, Cycerona i Seneki, poprzez rozważania św. Augustyna, św. Tomasza, teksty Montaigne'a i Bacona, Kartezjusza i Kanta, Davida Hume'a, w których różnie był konceptualizowany i wartościowany (Burzyńska 2014). Jednak we współczesnej wyobraźni humanistycznej pojęcie afektu pojawiło się za sprawą dwóch innych wędrówek. Pierwszą z nich inicjują prace przywoływanego już kanadyjskiego filozofa Briana Massumiego, który, co jak już wiemy, nie jest praktyką odosobnioną, sięga do filozofii Deleuze'a i etyki Barucha Spinozy; drugą, nieco rzadziej odtwarzaną ścieżkę zainteresowań afektem rozpoczynają publikacje Eve Kosofsky Sedgwick (2003; Sedgwick, Frank 1995), wokół prac amerykańskiego psychologa Silvana Tomkinsa (2008) – twórcy jednej z pierwszych teorii wrodzonych afektów (zob. Gregg, Seigworth 2010). W humanistyce wciąż pojawiają się nowe publikacje na różne sposoby podejmujące temat afektu, a mimo to trudno byłoby mówić o jego sprecyzowanym i domkniętym znaczeniu; być może określenie „uchwycenie afektu” samo w sobie jest swoistym oksymoronem. Zadania sprecyzowania tej kategorii nie ułatwia fakt, że jako coraz popularniejsze, również w antropologii, pojęcie afektu lokowane jest zarówno w ciele, jak i umyśle; ujmowane jako stan, intensywność podmiotu, wynik relacji, wiążąc się z takimi kategoriami, jak: ucieleśnione doświadczenie

i sprawczość nieredukowalna wyłącznie do praktyk i struktur społecznych (zob. Blackmann, Venn 2010: 7–28; Clough Ticineto, Halley 2007).

W nurtach badawczych osadzonych w refleksji posthumanistycznej i założeniach ontologii relacyjnej, a także w antropologicznych refleksjach wokół afektu, przydatne okazuje się zwykle rozumienie tej kategorii wypracowane przez Massumiego, który pod wpływem inspiracji Spinozą oraz filozofią Deleuze'a, podkreśla nieusuwalnie cielesną i autonomiczną naturę tego pojęcia, uznając je za przydatne w uchwyceniu tego, co przedspołeczne i przedindywidualne, co intensyfikuje się we wzajemnych, dynamicznych relacjach między bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, obrazami wytwarzanymi przez ludzi i przez maszyny, narracjami itp. (Massumi 2013: 112–135).

W *Sprawozdaniu z przekładu* zamieszczonym po tekście *Etyki* w pierwszym tomie *Dzieł* Spinozy tłumacz Ignacy Halpern szczegółowo wyliczył miejsca, w których w oryginale łacińskim znajdują się terminy *afficere*, *affectio*, *affectus*. W przekładzie z 1914 r. użyte przez Spinozę pojęcie *afficere* pojawia się wówczas, gdy filozof opisuje *modi* natury „jako pobudzające się bądź poruszające wzajemne ciągi rzeczy”, jak i w przypadku rozważania „zdarzeń w umysłach ludzkich, ujmujących idee natury i/albo własne koncepty i reagujących na ich formę i treść” (Żelazna 2010: 301). *Afficere* i *affectio* nie mają w *Etyce* definicji, chociaż za pomocą *affectio* Spinoza wyłożył treść kluczowego pojęcia *modus*. W swoim tłumaczeniu z 1954 r. Leszek Kołakowski odwołał się do zachowanego w języku prawniczym i psychologicznym afektu, znanego już w barokowej polszczyźnie i nawiązującego do czasów powstania *Etyki*, pozostawiając słowo „pobudzenie” jako odpowiednik *affectio*. W myśli Spinozy o czynnych i pasywnych stanach umysłu, powodowanych przez naturę i przez nas samych, ukazuje on (*affectus*) pobudzenie (*affectio*) w pobudzeniu substancji (*substantiae affectione*) jako zdarzenie w życiu natury wzbudzające (*afficere*) jej kolejne, niekończące poruszenia i jest terminem ogólnym, a nie specyficznym, zarezerwowanym dla koncepcji umysłu ludzkiego (Żelazna 2010: 301). „Przez afekt rozumiem pobudzenie ciała, przez które moc działania tego ciała powiększa się albo zmniejsza, jest podtrzymywana lub hamowana,

a zarazem idee tych pobudzeń” pisze Spinoza w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej* (2010: 129). Szereg łacińskich pojęć: *afficere*, *affectio*, *affectus* pozwolił filozofowi ujmować naturalne zjawiska pod postacią procesu, samopowielającego się ciągu zdarzeń, w którym uczestniczą ludzkie afekty jako szeregi nieskończonych poruszeń *modi* natury (*substantiae affectiones*).

W ujęciu filozofów Deleuze’a i Félix’a Guattariego, afekt nie stanowi elementu świata psychicznego i emocjonalnego, ale „sferę nieokreśloności, nierozróżnialności, jak gdyby rzeczy, zwierzęta i osoby (...) w każdym wypadku osiągnęły ów oddalający się w nieskończoność punkt, bezpośrednio poprzedzający ich naturalne zróżnicowanie” (Deleuze, Guattari 2000: 191–192).

Massumi w nawiązaniu do powyższych założeń przedstawia binarny model konceptualizacji różnic między afektem a emocją, w którym afekt jest terminem nieokreśloności, a emocja jest terminem determinacji. Podczas gdy afekt jest nieodwracalnie cielesny i autonomiczny, emocja jest opisana jako subiektywna treść, socjolingwistyczne utrwalenie jakości doświadczenia, które od tego momentu jest określane jako osobiste (2013: 123). Filozof identyfikuje przy tym afekt jako kluczowy koncept rozumienia informacyjno-wizerunkowej kultury późnego kapitalizmu, przekonując, że „zdolność afektu do wytwarzania efektu gospodarczego w sposób szybszy i pewniejszy niż sama gospodarka oznacza, że sam afekt jest realnym warunkiem, integralną zmienną późnokapitalistycznego systemu, należąca do jego infrastruktury w takiej samej mierze jak fabryka”, co sprawia, że jest wszechobecny i ma charakter transwersalny (Massumi 2013: 135). Innymi słowy, w przypominanej koncepcji, afekt oznacza potencjał tworzenia się coraz to nowych połączeń między różnego typu elementami doświadczenia rzeczywistości; jego transcendentálny wymiar polega na tym, że nie jest bezpośrednio dostępny w doświadczeniu, nie lokuje się jednak poza doświadczeniem. Jest w stosunku do niego immanentny – zawsze w nim, lecz z nim nietożsamy (Massumi 2013: 135).

Jane Bennett w artykule *The Agency of Assemblages*, rozważając kwestię sprawstwa bytów nie-ludzkich i materialnych, o czym pisałam w trzecim rozdziale w kontekście powstawania asamblaży, odwołuje się do koncepcji pobudzonych ciał Spinozy,

tworząc na jej fundamencie kategorię sprawstwa dystrybucyjnego wpisującego się w rozwijany przez nią nurt nowego materializmu, przekonując, iż „skuteczność rzeczy lub też ich sprawczość zależy od kolaboracji, współdziałania i interaktywnej interferencji wielu bytów i sił” (2010: 21). Ciała Spinozy filozofka opisuje jako „stowarzyszone”, co oznacza, że „stale oddziałują i są pod wpływem działania innych ciał”, powstając w ontologicznej wizji, wedle której „wszystkie elementy są trybami wspólnej substancji, a każdy tryb jest mozaiką lub zbiorowiskiem wielu prostych ciał” (Bennett 2010: 21–22). W wykładni Bennett ciała Spinozy są konatywne, przy czym „*conatus* odnosi się do wysiłku wymaganego do utrzymania konkretnej relacji, która definiuje tryb »jako to, czym jest«”. Tryby sprawczości, które opisuje badaczka, biorą udział w procesie warunkującym ciągłą inwencję: każdy tryb odczuwa działanie na nim innych trybów, które zakłócają charakteryzujące go relacje ruchu i odpoczynku. Trwanie trybów wymaga poszukiwania nowych relacji, by móc „twórczo zrównoważyć zmianę afektów, których doświadczą” (Bennett 2010: 22).

W przestrzeni antropologii pojęcie afektu przywołuje na myśl koncepcję rozwijaną przez Kathleen Stewart, która proponuje szerokie rozumienie zwyczajnych afektów (*ordinary affect*) jako zdolności oddziaływania i bycia obiektem oddziaływania, co nadaje codziennemu życiu „jakość ciągłego ruchu relacji, scen, nagłych zdarzeń i wyłaniających się zjawisk” (Stewart 2007:1). Sposób rozumienia tej kategorii przez antropolożkę koresponduje z rozpoznaniem Spinozy, iż afekt to „pobudzenie ciała, a zarazem idea tego pobudzenia” (Bennett 2010) oraz refleksją Rosi Braidotti, upatrującej w afekcie możliwości wpływania na innych i bycia otwartym na wpływy (Braidotti 2018: 16). W kontekście ujmowania przez filozofkę podmiotu w kategoriach procesu, który rozwija się w toku relacji z innymi ludźmi, ale również zgodnie z myśleniem postantropocentrycznym poprzez nieustanny kontakt z nie-ludźmi, afektywność oznaczałaby posiadaną predyspozycję w związku z immanentną relacyjnością człowieka z otoczeniem (Braidotti 2018: 16). W ujęciu Stewart zwyczajność afektów wynika z ich nieustannej cyrkulacji w życiu społecznym; jak tłumaczy antropolożka:

Zdarzają się w impulsach, odczuciach, oczekiwaniach, na jawie, w spotkaniach i nawykach, w strategiach i ich niepowodzeniach, w formach perswazji, zagrożenia i przymusu, w sposobach zwracania się i przywiązania uwagi, w sprawczościach oraz w różnego rodzaju środowiskach publicznych i społecznych (...). Zwyczajne afekty są uczuciami społecznymi, które rozpoczynają się i kończą w powszechnym obiegu, ale są również elementami, które składają się na pozornie intymne życie. Dają one obieg i przepływy formom życia (Stewart 2007: 2).

Trudność z werbalizacją afektów wynika z ich „immanencji, niedopowiedzenia i niedokładności”, które sprawiają, że w przeciwieństwie do „oczywistego znaczenia” semantycznego przekazu i znaczeń symbolicznych, ich znaczenie umiejscowione jest w intensywności, jaką budują i w tym, jakie myśli i uczucia umożliwiają (Stewart 2007: 3). Nie idzie przy tym o to, jak podkreśla antropolożka, co afekty mogą znaczyć w porządku reprezentacji, „czy są dobre czy złe w nadrzędnym schemacie rzeczy, ale dokąd mogą zmierzać i jakie potencjalne sposoby poznania, nawiązania relacji i troski o rzeczy są już w nich w jakiś sposób obecne w stanie potencjalności i rezonansu” (Stewart 2007: 3). Rozpoznanie to nawiązuje wyraźnie do założenia Massumiego, według którego kategorie takie jak umysł i ciało, wola i poznanie, wewnątrz i powierzchnia ciała, przeszłość i przyszłość, akcja i reakcja, spokój i pobudzenie, pasywność i bierność „można postrzegać nie jako opozycje binarne czy przeciwieństwa, lecz jako poziomy pozostające ze sobą w rezonansie” (Massumi 2013: 122). Jak przekonuje filozof, „afekt to ich punkt wyłonienia, w ich faktycznej specyfice; i jest to umykający punkt ich zbiegu, w osobliwości, w ich wirtualnej koegzystencji i wzajemnym powiązaniu – ich punkt krytyczny towarzyszący jak cień każdemu obrazowi/ekspresji – wydarzeniu” (Massumi 2013: 122). Próba zbliżenia się do afektywnego wymiaru rzeczywistości i kultury wymaga stworzenia epistemologii poszerzonej, takiej która pozwoliłaby na uwzględnienie tych „punktów wyłonienia” oraz „trudno uchwytnych relacji i wzajemnych powiązań”. Można by powiedzieć, że trudność tę uwzględnili w pewnym sensie Peter Reason i William R. Torbert, kiedy postulowali konieczność przemyślenia tzw. epistemologii poszerzonej, przekonując, iż wiedza doświadczalna to

bezpośrednie spotkanie twarzą w twarz: odczuwanie i wyobrażanie sobie obecności jakiejś energii, istoty, osoby, miejsca, procesu albo rzeczy. Jest to wiedza powstająca za sprawą uczestniczącego, empatycznego rezonansu (Reason, Torbert 2010: 131; zob. Levinas 1998).

Rosnące zainteresowanie afektem w humanistyce i naukach społecznych bywa postrzegane jako niosące wiele obietnic dla antropologii zwróconej ku doświadczeniu oraz emocjonalnym wymiarom praktyk społeczno-kulturowych. Afektywne wymiary emocji wydobywają ich relacyjność oraz dynamikę, przenosząc koncentrację uwagi z indywidualnych, często niekomunikowanych nastrojów na relacyjne, społeczne zjawiska i procesy. Antropologia uwzględniająca afektywne wymiary funkcjonowania ludzi i społeczeństw w świecie znalazła się w sytuacji poznawczej, w której dotychczasowe kategorie analityczne i techniki badawcze okazują się niewystarczające. Włączenie do procesu poznania myślenia poprzez afekt wiąże się z tworzeniem nowych formuł epistemicznych i metodologicznych, które umożliwiłyby dostrzeżenie i uwzględnienie w praktyce badawczej stanów subiektywnych i intersubiektywnych, które należą do kluczowych elementów ludzkich działań i zachowań (Zajonc 1980). Ujmowanie zjawisk kulturowo-społecznych w takiej perspektywie społecznej pozwala na dostrzeżenie w rzeczywistości tworzonych relacyjnie afektywnych poetyk społecznych. Proponując tę kategorię, nawiązuję bezpośrednio do pojęcia zaproponowanego przez Michaela Herzfelda w kontekście zażyłości kulturowej w obrębie państwa narodowego (Herzfeld 2007). W mniejszym stopniu jednak wyzyskuję dla rozwijanego tu wątku znaczenie kategorii poetyki społecznej jako swoistej gry o władzę oraz społecznych reguł negocjowania stosunków władzy (Herzfeld 2007: 39); w większym zaś założenie antropologa, zgodnie z którym „zadanie poetyki społecznej polega na ponownym włączeniu analizy do żywego doświadczenia” (Herzfeld 2007: 38), zmierzając w stronę amplifikacji tej kategorii tak, by stała się użyteczna również poza kontekstem relacji władzy i podporządkowania.

Wychodząc od celu, jakim jest nazwanie projektowanego przedmiotu badań dla antropologii zorientowanej na afekt, afek-

tywną poetykę społeczną rozumiem jako konceptualne narzędzie postrzegania i interpretacji praktyk ludzkich, które oznacza koncentrację na relacyjnym i emocjonalnym ich wymiarze oraz sposobach (werbalnych, symbolicznych, ucieleśnionych, performatywnych) ich wyrażania, a także na kontekstach ich powstawania oraz artykulacji. Wiąże się z tym założenie, iż w ramach różnych grup i społeczności pojawiają się emocje, które pozwalają na dookreślenie i zrozumienie ich codziennych praktyk społecznych, wartości oraz hierarchii (Johnson-Laird, Oatley 2000: 467–472). Podzielałam przy tym rozpoznanie mówiące o tym, iż sposoby ekspresji emocji, nastrojów i uczuć, podobnie jak doświadczenia i wspomnienia, choć z pozoru są osobiste i zwykło się je lokować w tzw. przeżyciu intymnym, są konstruowane i podzielane przez kulturowo i społecznie zapośredniczone formy narracyjne (zob. Olney 1998), jednocześnie proponując ich uzupełnienie o komunikację pozawerbalną, o sferę *praxis*. Dyskurs emocji jest bowiem integralną częścią opowieści o wydarzeniach, nastrojach, osobistych kondycjach i stosunkach społecznych (Derek 1997: 170); a emocjonalność może nadawać ucieleśnionej podmiotowości znaczenia społeczne, kulturowe oraz role polityczne (Svašek 2012: 11–12). Afekt wprowadza do emocjonalnych wymiarów rzeczywistości aspekt relacyjny, który pozwala na dostrzeżenie emocji w procesie i kontekstach ich powstawania przy jednoczesnym przeniesieniu uwagi z tego, co jednostkowe, indywidualne, na to, co wyłania się w interakcjach, w splotach jednostkowego i społecznego, w tym, co wspólnotowe.

Afekty widziane w kontekście poetyki społecznej pełnią rolę nie tylko emocjonalnych wymiarów działań, wydarzeń i procesów, lecz także ich relacyjnych powiązań w większe całości, które pojawiają się w sekwencjach narracyjnych; analogicznie do pojęcia „poetyki społecznej” proponuję rozumieć je jako kategorię analityczną, rodzaj narzędzia przydatnego w analizie zjawisk i praktyk kulturowo-społecznych.

*

W tak zarysowanym kontekście sięgam do publikacji rodzimych antropologów i antropolożek, by pokazać, w jaki sposób kategorie emocji i afektu są wyzyskiwane we współczesnych prakty-

kach antropologicznych. Bodaj najlepiej rozpoznany w tym zakresie nurtem jest autoetnografia, której właśnie z tego względu nie poświęcam w tym miejscu więcej uwagi (Majbroda 2016c). Warto jednak zaznaczyć, że w publikacjach polskich antropologów i antropolożek ostatnich lat, które zawierają opisy i fabularyzowane relacje z antropologicznych badań terenowych, wyraźnie dominują narracje odautorskie, pierwszoosobowe, które przeplatane są wątkami autobiograficznymi i autoetnograficznymi, co proponuję postrzegać jako istotny aspekt wspomianej już wielokrotnie praktyki pozycjonowania się badaczek i badaczy w terenie oraz jako przejaw refleksyjności i autorefleksyjności, które, jak zakładam w ślad za Margaret Archer, stanowią istotę i niezbywalny warunek dla ludzkiego sprawstwa (Archer 2013; zob. Majbroda 2017a). Tym samym w kontekście podjętych w tej książce wątków nie postrzegam autoetnografii jako osobnego nurtu badawczego, związanego z tworzeniem określonych form gatunkowych i sięganiem po rozpoznawalne konwencje auto-przedstawienia, skoncentrowanym na życiu wewnętrznym poznających podmiotów (zob. Ellis, Bochner 2000; 2016; Kacperczyk 2014), ale przede wszystkim jako nieusuwalny element habitusu badawczego i konieczny warunek refleksyjnego i krytycznego zarazem praktykowania antropologii (Holman Jones, Adams, Ellis 2016; Kafar 2013, 2016).

W kontekście refleksji o nowych formułach praktyk badawczych afekt staje się kategorią analityczną, przybierając formę przydatnego konceptualnie narzędzia badawczego, co pokazują np. badania Marka Pawlaka opisane w przywoływanej w różnych kontekstach tej książki publikacji *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii* (2018). W przedstawionych przez antropologa rozważaniach afekt funkcjonuje jako rodzaj soczewki etnograficznej, która pozwala na zobaczenie i opisanie relacyjnie powstających emocji jako istotnego aspektu rozumienia i opisu zjawiska migracji. Badania przeprowadzone przez antropologa wyzyskują afektywność zarówno jako formułę opisu tożsamości polskich migrantów żyjących w Oslo, jak i istotny element doświadczeń badacza funkcjonującego ze swoją tożsamością wśród *Polakkene* w Norwegii. Taką strategię przyjął Pawlak, postanawiając: „»podążać« za własnymi emocja-

mi, często lekceważonymi jako »subiektywne« i »nienaukowe«, które w ostateczności miały znaczący wpływ na produkowanie wiedzy etnograficznej» (Pawlak 2018: 114). „Zawstydzona tożsamość” umieszczona w tytule książki przedstawiającej wspomniane badania jest co najmniej podwójna; po pierwsze, wstyd stanowi dla antropologa zarówno emocję i uczucie dostrzegane w polu poznania jako kategoria, która organizuje życie *Pollako* w Oslo, jak i kategorię konstrukcyjną względem tożsamości migranckiej, wiążącą określoną grupę ludzi we wspólnotę emocjonalną. Po drugie, wstyd okazuje się w toku tych badań emocją, która najpierw towarzyszy antropologowi jako określony stan, a następnie w toku obserwacji i wyłaniania się terenu okazuje się kluczową kategorią poznania, rodzajem filtra przykładanego do strumienia zdarzeń, postaw i wartości migranckiego życia. Poczucie wstydu pojawia się w autorefleksjach badacza jako podstawowa kategoria opisująca kondycję „zawstydzonego antropologa”. Najpierw jest to uczucie-przebłysk związane z pewnym zmęczeniem i zażenowaniem wynikającym z tego, że antropolog w toku prowadzonych badań zaczął być traktowany przez swoich terenowych współtowarzyszy – migrantów z Polski – jako jeden z nich; atmosfera wytwarzana w toku tych koleżeńskich relacji, częstych rozmów, współbycia zarówno w domu, w którym zamieszkał wraz z nimi, jak i „na norweskich gankach” – w miejscach ich codziennej pracy, zaczęła badaczowi doskwierać.

Początkowy entuzjazm badawczy – pisze Pawlak – zaczął stopniowo przeobrażać się w poczucie „niechęci”, „zażenowania”, czy w końcu „zawstyżenia”, które często uruchamiało się w różnych kontekstach codzienności. Niektóre fragmenty moich notatek terenowych coraz bardziej zaczęły przypominać dziennik, a doświadczane dylematy tożsamościowe, sytuacyjne pozycjonowanie i zesencjalizowane kategorie coraz częściej przyćmiewały moje obserwacje badawcze (por. Sanjek, 1990) (Pawlak 2018: 100).

Z czasem, o czym była już wcześniej mowa w kontekście laboratoryjnego „wytwarzania” antropologicznego terenu, wstyd przeobraził się w kategorię analityczną, która pozwoliła badaczowi na reinterpretację kategorii tożsamości migranckiej oraz na jej poszerzenie o wymiar emocjonalny. Jak wyjaśnia Pawlak:

Wstyd, którego doświadczyłem w terenie, okazał się dla mnie bardzo wartościowy poznawczo. Po wstępnych dylematach tożsamościowych i problemach badawczych w terenie wyłonił się kontekst zażyłości kulturowej (Herzfeld, 2007), którego badanie wymaga zaangażowania, „głębi” terenu i familiarności (Pawlak 2018: 114).

To zarzewie wstydu, który, jak przekonują Amanda Wise i Selvaraj Velayutham, jest jedną z podstawowych emocji migracyjnych obok honoru, dumy, poczucia winy i zobowiązania (Wise, Velayutham 2017: 116), będzie odąd kategorią przesuwania perspektyw w terenie, a z czasem pozwoli badaczowi na zobaczenie *Polakkene* żyjących w Oslo jako emocjonalnej wspólnoty.

Kategoria wstydu eksponowana w refleksji antropologa uzupełnia i modyfikuje pojęcie poetyki społecznej Herzfelda, poszerzając jej rozumienie o afektywny wymiar wpisanych w nią procesów, zjawisk, postaw oraz uwarunkowań, które odsłaniają w tej perspektywie swój tożsamościotwórczy wymiar. Jest to zatem przykład badań antropologicznych, które można by określić, podążając za Wise i Adamem Chapmanem, jako „angażujące się na wielu frontach z wymiarami cielesnymi, sensorycznymi i afektywnymi, stanowiącymi integralną część doświadczenia migracji i różnorodności” (Wise, Chapman 2005: 1). Rozpoznania Pawlaka korespondują również z ustaleniami Wise i Velayuthama zawartymi w tekście *Transnational affect and emotions in migration research* (2017), którzy badając transnarodowe migracje, dostrzegają, iż opis tego zjawiska powinien uwzględnić uczestnictwo migrantów w wielu różnorodnych działaniach „poprzez przepływy obiektów materialnych i symbolicznych więzi w celu odtworzenia ich transnarodowych obszarów społecznych” (Wise, Velayutham 2017: 115).

Sposób, w jaki o swoich badaniach polskich migrantów w Oslo pisze (myśli) Pawlak, można by uznać za wyraz i świadectwo zmiany w poznaniu antropologicznym, które nie rezygnując z racjonalności, uwzględnia emocje nie tylko w porządku eksplorowanych zjawisk, ale również w samym procesie poznania. Opisała przez antropologa taktyka refleksowania o antropologicznym badaniu przeprowadzanym wśród polskich migrantów żyjących w Norwegii wpisuje się w wyłaniający się obszar badań,

w którym emocje i afekty odgrywają rolę istotnych, a bywa, że dominujących, kategorii analitycznych. Z tak uwzględnionej „perspektywy emocji” można uchwycić m.in., że to, „co społeczne, kulturowe, ekonomiczne i polityczne, jest nie tylko wzajemnie ze sobą powiązane, lecz również generuje uczucia, które mogą z kolei wskazywać na kontekst istniejących relacji władzy i wpływu danych ideologii” (Pawlak 2018: 201). W ujęciu proponowanym przez Wise i Velayutham koncentracja uwagi na kategoriach tożsamości, przynależności, pamięci społecznej, wymaga myślenia o nich w powiązaniu z afektywnym i emocjonalnym wymiarem transnarodowych praktyk, które badacze postrzegają jako produktywny podejście teoretyczne pomocne metodologicznie w pogłębianiu wiedzy na temat tego, „co motywuje, wymusza i strukturyzuje ponadnarodowe uczestnictwo aktorów transnarodowych w ponadnarodowych obszarach społecznych, a przy tym odtwarza wspólnoty emocjonalne ponad granicami i w obszarze badań migracyjnych” (Wise, Velayutham 2017: 116).

Badania nad transnarodowymi powiązaniem migrantów, które można by osadzić w kontekście zarysowanej w tym rozdziale afektywnej poetyki społecznej, prowadziła również Helena Patzer, koncentrując się na kategorii troski na odległość, która praktykowana jest przez migrantki i imigrantów z Filipin żyjących z dala od swoich rodzin i wiąże się „z miłością oraz poczuciem obowiązku”, które są głównym powodem utrzymywania bliskiego kontaktu na odległość poprzez wymianę wiadomości i rozmowy przez Internet, przekazy pieniężne, przesyłanie paczek i zarządzanie rodzinnym budżetem z zagranicy (Patzer 2018: 111).

W artykule *Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski* (2018) opisującym główne założenia i przebieg wspomnianych badań antropolożka przekonuje, iż dostrzeżenie, a następnie uznanie troski za wyrazistą, istotną kategorię badawczą, wyłoniło się w procesie badawczym, w toku obserwacji, powtarzalności pewnych gestów, zachowań i sytuacji (Patzer 2018: 112; por. Pawlak 2018: 106–108). Uczestnicząc przez jakiś czas w życiu Filipińczyków w Bostonie i na Filipinach antropolożka obserwowała i analizowała to, „jak ludzie troszczą się na odległość w codziennym życiu, jakie trudności napotykają, co im pomaga w życiu »okrakiem pomiędzy

dwoma światami«”, umiejscawiając siebie „w środku przepływów transnarodowych i uczestnictwa w życiu rodzin po obu stronach globu” (Patzer 2018: 112). Opisując swoje badania, Patzer czyni zatem kategorię troski na odległość podstawowym idiomem organizującym życie Filipinczyków, postrzegając je jako „obudowanie językiem troski o rodzinę”, co przejawia się w licznych praktykach, zachowaniach, gestach, które służą podtrzymaniu kontaktu z rodziną i zapewnieniu jej dobrostanu. Antropolożka postrzega te działania jako rodzaj wiedzy, która „ze względu na swój ucieleśniony charakter, musi być zdobywana poprzez ciało” i odpowiednio odgrywana, co sprawia, że migranci i migrantki działają w określonym „paradygmacie troski” (Patzer 2018: 112).

Z punktu widzenia powstawania wiedzy antropologicznej istotne wydaje się pytanie o możliwości poznania tego wzorca i sposobów jego realizacji; słowem, kluczowym pytaniem pozostaje to, jak konceptualizować, badać i opisywać tę „paradygmatyczną, relacyjną emocję”. Pytania te wyznaczają podstawową ramę analityczną antropolożki, która w odpowiedzi na nie, umiejscawia swoje praktyki badawcze w nurcie etnografii przedtekstowej, której założenia były już w tej książce omawiane, wyjaśniając:

rozważam, co znaczy „troska” w tym konkretnym kontekście, ale też jak można się jej nauczyć – gdzie są granice właściwego troszczenia się, kto te granice przekracza i jakie są tego konsekwencje (a właściwie po czym poznajemy, że granice są przekroczone). Interesuje mnie więc kwestia metodologiczna – opierając się na transnarodowych badaniach migracji, opisuję, w jaki sposób wiedza o praktykach migrantów i ich rodzin ujawniała się w codziennych interakcjach z nimi i jak tworzyła się w sposób przedtekstowy, zanim jeszcze mogłam ją nazwać i opisać. Aby zrozumieć, czym może być troska, staram się uchwycić momenty, w których ktoś wychodzi poza przyjęte normy i jak to prowokuje innych do przetworzenia własnego rozumienia tego słowa tak, by pomieścić w nim także i to zachowanie. Ponieważ normy są ucieleśnione – w wielu przypadkach przedtekstowe – proces nauki odbywa się za pośrednictwem powolnego włączania w praktyki kulturowe, testowanie granic, momenty wzajemnego niezrozumienia. W sytuacji nacechowanej mobilnością i zmianą osoba mobilna staje się często narzędziem ujawniającym

to, co ukryte, niewypowiedziane, rozumiane bez słów; rodzaj „zażyłości kulturowej” (Patzer 2018: 113).

Wiedza etnograficzna powstająca w tym procesie jest budowana podczas codziennych sytuacji, w toku praktyk, takich jak: obserwacja, uczestniczenie w rozmowach internetowych, wspólnych zakupach z rodzinami, które otrzymały przekazy pieniężne od swoich krewnych, uczestniczenie w otwieraniu paczki z Ameryki (Patzer 2018: 115). Istotnym aspektem badań realizowanych przez antropolożkę jest nakierowanie przez nią uwagi na „na półświadome gesty, które z czasem stają się odróżnialne i zrozumiałe”, co za Michaeliem Jacksonem można by nazwać „doskonałą wzajemnością” (*consummate reciprocity*), współgraniem i współrozumieniem gestów i afektów (1998: 33).

Warto w tym miejscu poczynić małą dygresję, by pokazać, iż istotnym elementem badań uwzględniających afektywne wymiary poetyki społecznej jest struktura zobowiązań w relacjach między antropologiem i antropolożką a ludźmi, z którymi prowadzą swoje badania. Nie bez znaczenia dla przebiegu tych eksploracji są również sposoby rozumienia i okazywania wzajemności w ramach różnych obszarów społecznych, a zatem wszelkie formy współdziałania i współpracy, obdarowywania się i odwzajemniania, które układają się w sekwencje istotnych węzłów sieci społecznych stanowiących jedno z wyraźniejszych narzędzi konceptualnych badań antropologicznych koncentrujących się na szeroko pojętej lokalności.

Co więcej, wspomniane emocje i afektywne relacje na różne sposoby angażują również badaczy i badaczki, wpisując ich w określone role terenowe, które kształtują się w ciągłej, emocjonalnej interakcji z partnerami i partnerkami w terenie. Natalia Bloch, prowadząc badania w Indiach, w miejscowości Hampi, funkcjonowała w swoim terenie „wysiedleń i wyburzeń”, w którym trudno zdobyć zaufanie, będąc osobą z zewnątrz, jako „europejska, samotnie podróżująca *backpackerka*, „potencjalna konkurencja” w branży turystycznej wypytująca o szczegóły związane z tym sektorem usług (2018: 77). Dopiero drugi pobyt antropolożki w terenie sprzyjał nawiązaniu relacji opartych na ufności; wiązał się ze współtworzeniem badanej rzeczywistości poprzez

szereg działań na rzecz partnerów i partnerek w terenie, co budowało stosunki wzajemności i umożliwiało badaczce odwzajemnienie się za „poświęcony (jej) czas, zaufanie, historie” (Bloch 2018: 78–79). Antropolożka występowała w tych relacjach w roli „lobbystki”, „źródła informacji”, „żywej książki skarg i wniosków”, co ostatecznie wzmacniało jej kontakty z ludźmi w terenie i z czasem wpisało ją w nowe role, tj. „kumpeli”, „znajomej”, pogłębiając łączące ich relacje zażyłości, bliskości, familiarności i wzajemności (Bloch 2018: 79–80).

Kategorie relacyjności i wzajemności współkształtowały również bycie w terenie Pawlaka, który z jednej strony, mógł towarzyszyć „swoim obcym” i pomagać im w remontowaniu mieszkań, przy malowaniu „norweskich ganków” z zyskiem dla obserwacji i analiz badawczych, a z drugiej strony, zgodnie z „pragmatycznymi relacjami wymiany i wzajemności”, zadania antropologa polegały np. na drobnych przysługach, tj.: pożyczanie komputera, sporadyczne asystowanie podczas zakupów materiałów i narzędzi remontowych w roli tłumacza, na roznoszeniu ulotek reklamujących oferowane przez Polaków usługi remontowe, na byciu swobodną „platformą poszukiwania zleceń” (Pawlak 2018: 99). Z kolei Agata Hummel podczas realizowania swoich badań, prowadzonych w Meksyku na temat mikrokredytów udzielanych kobietom indiańskim w ramach projektu rozwojowego, pogłębiała zaufanie w relacjach z mieszkańcami Angahuan wraz ze swoimi terenowymi powrotami. Najpierw była postrzegana jako turystka, której nieustannie oferowano „wycieczkę na wulkan”, a następnie jako „wizytatorka kontrolująca pracę pracowników organizacji mikrofinansowych”, z czasem wchodząc w rolę „powierniczki problemów kredytowych” i w końcu przyjaciółki goszczonej w domu, uczestniczącej w posiłkach, świętowaniu urodzin, ślubów i innych wydarzeń (Hummel 2016: 75). Antropolożka formułuje swoje poznanie w kategoriach silnego nacechowania emocjonalnego, które pojawiało się w toku jej badań nie tylko ze względu na relacje, jakie zawiązywała w terenie, lecz także w kontekście załamania (*breakdown*), które według koncepcji Michaela Agara, pojawiają się w wyniku nieprzystawalności świata antropologa i świata ludzi, z którymi prowadzi on badania i powinny być wyjaśniane w ich toku (Agar 1991: 122–123). W autoetnograficznej refleksji

antropolożka wyraża ten stan *expressis verbis*, wyjawiając, iż silne emocje, które towarzyszyły jej w terenie, miały związek z „nieprzystawalnością kategorii interpretacyjnych do doświadczeń terenowych”, co powoduje, że „gdy badacz spotyka się z działaniem wybiegającym poza jego przyczynowo-skutkowe schematy, poszerza zasięg swojej percepcji i często »wrzuca się« w emocje, rezygnuje z poznania czysto racjonalnego” (Hummel 2016: 76–77). W kontekście swoich doświadczeń terenowych antropolożka postrzega ten stan jako jeszcze jedną, prawomocną drogę poznania biegnącą tuż obok drogi racjonalnej, uzupełniając ją, ale jednocześnie utrudniając „wyjście z terenu” i powrót do „swojej” rzeczywistości (Hummel 2016: 77).

Wspomniana sytuacja załamania w terenie, wynikająca z nieprzystawalności antropologicznych pojęć i kategorii interpretacyjnych do zastanej rzeczywistości, sprzyja laboratoryjnym praktykom inwencji i kreatywności, napędzając antropologiczną maszynierię w procesie przyjmowania nowych perspektyw i „kombinowania” technik oraz metod badawczych, ale również wynajdywania kategorii analitycznych i teorii kontekstowych, które umożliwiają stopniowe wytwarzanie antropologicznej wiedzy. Warto podkreślić, że rozwijanie etnografii wielu praktyk, którą zaproponowałam w poprzednim rozdziale, to nierzadko praca na „skonfliktowanych ze sobą”, „nieprzystających” kategoriach, pojęciach oraz koncepcjach teoretycznych. W praktykowanie antropologii wpisany jest zatem agon; konflikt, tarcie jako „dopełniające się bieguny intersubiektywności” (Jackson 1998: 4), produktywny dyskomfort (Herzfeld 2007), pułapki epistemologiczne, którym towarzyszą indywidualne emocje i społeczne afekty – stałe komponenty procesu poznania.

W przypomnianych powyżej badaniach Patzer, dla której emocje, a przede wszystkim kategoria troski na odległość, stanowiły przedmiot antropologicznego namysłu nad strategiami funkcjonowania filipińskich rodzin na odległość, istotną praktyką była koncentracja na doświadczeniu badawczym, które, jak pisze antropolożka, nie jest wolne od „momentów niezrozumienia i tarcia między różnymi światami przeżywanymi, w tym moim i moich rozmówców” (Patzer 2018: 114). Wspomniane doświadczenie badaczka dookreśla jako przedtekstowe, dostrze-

gając w nim „źródło antropologicznej wiedzy i podstawę dla autorytetu etnograficznego”. Rozpoznanie to zachęca z pewnością do dyskusji na temat zasadności podkreślania owej przedtekstowości jako stanu przed nazwaniem i opisaniem obserwowanych relacji, np. w kontekście przyjęcia założenia, że język (narracja) tworzy wiedzę o doświadczeniu (Rorty 2009: 25–26). Jednocześnie antropolożka podkreśla jednak fakt, że badanie afektów wiąże się z wydobywaniem i czynieniem kategoriami analitycznymi nastrojów oraz wartości społecznych, które nie tylko zwykle są skrywane, a tym samym niewidoczne dla postronnych, zewnętrznych obserwatorów, ale są również trudne do zwerbalizowania, wymykając się społecznym artykulacjom. Badaczka również tego doświadcza, stając się sama dla siebie instrumentem zdobywania wiedzy (Patzner 2018: 112). Wydobywanie i wyeksponowanie tego, co zwykle skrywane w procesie poznania, wyciszane, a jednocześnie tworzące to, co społeczne wzmacnia Herzfelda kategorię zażyłości kulturowej (2007) – kordialności poprzez odsłonięte i zakomunikowane afekty.

Przypomniane tu przykłady badań antropologicznych skoncentrowanych na kategoriach emocji i afektu pokazują bardzo wyraźnie, że analiza współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych wiąże się z potrzebą przeformułowania poznania w taki sposób, by jego zakresy mogły objąć ponadjednostkowe, relacyjne i emocjonalne wymiary zjawisk i procesów odgrywających istotną rolę w powstawaniu i konsolidacji różnego rodzaju wspólnot. Uwzględnianie afektywnych wymiarów relacji, zachowań, postaw i procesów nie musi oznaczać ich psychologizacji; do pomyslenia jest bowiem, co pokazują choćby przykłady przywołanych powyżej badań, iż afektywność stanowi immanentny element praktyk społeczno-kulturowych. Subiektywistyczne ramy analiz emocji można zatem zastąpić ich intersubiektywnymi, relacyjnymi odpowiednikami, gdyż istotnym wątkiem analiz afektywnych poetyk społecznych są również role, jakie emocje i afekty odgrywają w procesach powstawania i przeobrażania się różnego rodzaju wspólnot. Analiza i interpretacja afektywnej poetyki społecznej polega bowiem, jak zakładam, nie tylko na rozumieniu tego, co się mówi, lecz także na zwróceniu uwagi na to, jak ludzie komunikują – również pozawerbalnie: afektywnie, proksemicznie, kinetycznie

– swoje przeżycia, doświadczenia, nastroje, oczekiwania, troski, frustracje, obawy i nadzieje oraz inne sposoby zaangażowania siebie w rzeczywistość kulturowo-społeczną. Działania te postrzegam za Theodore’em Schatzkim (1996) w kategoriach „wszystkiego tego, co ludzie mówią i robią”, a zatem jako: (1) praktyczne rozumienie (*practical understanding*) oznaczające niezwerbalizowaną umiejętność wykonywania określonej czynności, (2) jawne zasady i reguły (*explicite rules and principles*), które określają przewidywany i pożądany sposób ich wykonania, (3) struktury celowo-afektywne (*teleo-affective structures*) składające się z „celów, planów, zadań, zamiarów, wierzeń, emocji i nastrojów aktorów” (Schatzki 1996: 89). Według teorii Schatzkiego, wspólnoty są konstituowane i określane poprzez wspomniane praktyki, które pozwalają również na wytyczanie ich granic z zachowaniem podziału na „swoich” i „obcych”; gdyż w toku realizowania praktyk jednostki rozwijają poczucie „my”, które opiera się na „wspólności” (*commonality*) (Schatzki 2002). Według filozofa, „wspólność” zachodzi wtedy, gdy czynności i działania jednostek wyrażają te same „rozumienia, zasady, cele, projekty i emocje” (Schatzki 2002: 146–147). Obserwacja poprzez afekt wiązałaby się zatem z pewnego rodzaju antropologiczną wrażliwością, która sprawia, że badacz jest gotowy na dostrzeżenie krótkotrwałych w swym wyrazie emocji i relacyjnych afektów w celu uwzględnienia obu tych aspektów w antropologicznej analizie wielu praktyk składających się na życie społeczne. Uznanie afektu i uczynienie z niego zarówno elementu obserwacji i doświadczenia, jak i kategorii analitycznej przydatnej w procesie interpretacji badanych praktyk, postaw, sytuacji, zjawisk i procesów stanowi, jak zakładam, jedno z wyraźniejszych, choć nie nowych, wyzwań, jakie stawiane są przed antropologią aktualnego.

W warunkach różnorodnych, dynamicznych przemian kulturowo-społecznych, środowiskowych, ekonomicznych i politycznych, dochodzi do naruszania stabilności ładu społecznego, rozchwiania przyjętego systemu wartości, a w konsekwencji do pęknięć, przesunięć i reorganizacji wspólnot i społeczności ludzi; nierzadko towarzyszą temu przewartościowanie, zmiany systemów wartości, kryzysy, określone nastroje społeczne, które z jednej strony, sprzyjają różnicowaniu się społeczeństwa i wzmacniają

istniejące w nim podziały; z drugiej zaś strony, stają się czynnikami konsolidującymi grupy ludzkie ze względu na podzielane doświadczenia, oczekiwania, wartości i związane z nimi stany emocjonalne.

Antropologia uwzględniająca kategorię afektu mogłaby zapewne zająć się badaniem i wyjaśnianiem fenomenu społeczności wspólnych przeżyć i podzielanych doświadczeń, „społeczeństwa doświadczenia” i „społeczeństwa przeżycia” (Nycz 2015: 20). Jeśli przyjmiemy w ramach antropologii założenie, iż wspólnoty ludzkie w różnych swoich konfiguracjach (rodziny, narody, społeczności, grupy zawodowe, sąsiedzkie itd.) konstytuują się w znacznym stopniu w interaktywnych emocjonalnych i afektywnych odniesieniach do podzielanych praktyk, postaw, zachowań i wartości, może okazać się, że istotną kategorią antropologiczną jest pojęcie wspólnoty emocjonalnej. Można by ją rozumieć jako wspólnotę jednostek połączonych relacyjnie nie tyle za pomocą tradycyjnych, rozpoznanych już kategorii, takich jak np. wspólne pochodzenie, więzy krwi, tożsamość etniczna, narodowa, przywiązanie do terytorium, ile przez podzielane wartości, wspólne przeżycia, doświadczenia, podobne nastroje i emocje; powstające w określonych sytuacjach jako wynik splotu czynników wewnętrznych (poglądy, wartości, oczekiwania, nadzieje, troski, dążenia), jak i zewnętrznych (środowiskowych, zawodowych, rodzinnych, ekonomicznych, politycznych i innych).

Przed badaczami zainteresowanymi uwzględnianiem w dyscyplinowych analizach kategorii afektu stoi zatem niełatwe zadanie wynalezienia formuły, która pozwoliłaby na konceptualizowanie i przedstawienie/opisanie tego, co jest intersubiektywnie i społecznie doświadczane. Antropologiczne rozumienie ludzkich działań oraz stanów emocjonalnych wymagałoby zatem wypracowania nowych lub zmodyfikowania zastanych narzędzi i metod poznania w taki sposób, by antropologiczne rozpoznania mogły uwzględnić i wyeksponować afektywne wymiary życia społecznego.

Istotnym pytaniem, które warto, jak zakładam, w związku z tym rozpoznaniami postawić – również w kontekście dyscyplinowych strategii komunikowania wiedzy antropologicznej – dotyczy tego, jak tworzyć teksty, których przedmiotem jest afektywna poetyka społeczna? Jakimi idiomami się posłużyć? Jaką

strategię narracyjną wybrać? Intuicja i obserwacja dotychczasowych realizacji projektów badawczych, które koncentrowały się na emocjonalnej i afektywnej naturze relacji i praktyk społeczno-kulturowych podpowiadają, że przydatna formułą jest auto-refleksja i autoetnografia. Jak trafnie zauważa Elspeth Probyn w artykule *Writing shame* (2010), niemalże wszystkie społeczne i humanistyczne dyscypliny doświadczyły swoich literackich zwrotów i kategoria poetyki jest włączana do repertuaru każdej z nich – od etnografii po historię, jednak sama czynność pisania i namysł nad nią są zwykle marginalizowane jako wtórne, mniej istotne od prowadzenia badań. Jednocześnie „podczas gdy pozór akademickiego pisarstwa jako czysto obiektywnego może blaknąć – jak pisze Probyn – niewiele się myśli o tym, co zastąpi dominujący sposób pisania” (Probyn 2010: 73). Przepaść między badaniami naukowymi a pisarstwem staje się szczególnie dotkliwa wraz z rosnącą liczbą studiów akademickich na temat emocji i ich wpływu na życie społeczne” (Probyn 2010: 73–74). Jak podkreślają z kolei Kosofsky Sedgwick i Adam Frank, współczesne publikacje dotyczące afektów mają tendencję do wyciszania autorskich nastrojów i emocji. Jak przekonują badacze, akcentując poetyki tekstów opisujących emocjonalne wymiary życia społecznego:

Afekt jest traktowany jako kategoria jednolita, z jednolitą historią i jednolitą polityką. Nie ma teoretycznego miejsca na jakąkolwiek różnicę między, powiedzmy, byciem rozbawionym, obrzydzonym, oburzonym, wściekłym... Gatunki są zróżnicowane nie w zależności od rodzaju wpływu, który mogą wywołać lub wygenerować, ale po prostu przez obecność lub brak jakiejś zracjonalizowanej substancji zwanej afektem (Kosofsky Sedgwick, Frank 1995: 497).

W świetle tych rozpoznań wyzwaniem jest wynajdowanie formuł i poetyk, które pozwolą na włączenie afektywnych wymiarów rzeczywistości i badanych zjawisk do opisu antropologicznego, o czym wspominałam, rozważając kategorię asamblażu kształtującą styl piśmiennictwa Stewart. Wedle diagnoz zawartych w wstępie do książki *The Affect Theory Reader* (2010) w humanistyczne ostatnich lat zainteresowanie afektem przejawia się w takich

polach badawczych, jak: „zespoły człowieka, maszyny i materii nieorganicznej”, w „nie-kartezjańskich odłamach filozofii”, w studiach nad nauką, w cybernetyce, robotyce, neurobiologii (Gregg, Seigworth 2010: 7–8). Słowem, proces przebudowywania wyobraźni społecznej, o ile takie okażą się dyscyplinowe możliwości i ambicje, będzie wymagał użycia nie tylko nowych, właśnie powstających idiomów i kategorii analitycznych, ale również umiejętności komunikowania o afektywnych poetykach społecznych, a coraz częściej również o poetykach więcej-niż-ludzkich. W przypadku antropologii, która zwraca się w stronę ważnych społecznie kwestii, zadanie to wydaje się szczególnie aktualne; ale – co bodaj istotniejsze – wyzwaniem dla antropologii jest komunikowanie o afektywnych wymiarach życia społeczno-kulturowego zdolne do ewokacji, rezonansu, do wywołania określonych nastrojów i emocji. Umiejętność tworzenia dyskursu, który byłby zdolny do współkształtowania wyobraźni społecznej, co być może dla niektórych badaczy stoi w sprzeczności z wizją antropologii jako nauki, stanowiłby prawdopodobnie jedną z ważniejszych inwestycji kapitału symbolicznego i kognitywnego dyscypliny w przestrzeni kultury publicznej.

3. W stronę antropologii afirmatywnej

Nie zawsze trafionym pomysłem jest tworzenie osobnych nazw na określenie pewnych postaw i perspektyw badawczych, które nie są zamknięte w określonych subdyscyplinach i nie stanowią skryształizowanych nurtów. Jednak gdy zaznaczają swoją obecność w ramach różnych praktyk badawczych osadzonych w niejednorodnych teoriach kontekstowych i nierzadko w oddalonych od siebie terenach ich wyrazistość zachęca do tego, by przyjrzeć się bliżej pewnym ich powtarzalnym rysom. Wychodząc z takiego założenia, rozważam w tej części rozdziału antropologię afirmatywną, której praktykowanie wiąże się, jak zakładam, z przyjęciem rozpoznawalnej perspektywy badawczej i postawy etycznej.

Od pewnego czasu w przestrzeni antropologii społeczno-kulturowej, również w jej rodzimych nurtach, o czym była już w tej

książce mowa, widoczne staje się dążenie do „efektu bliskości” w praktyce badawczej oraz afektywne zaangażowanie antropologów i antropolożek w relacyjnie rozumiane sytuacje terenowe. Emocjonalny wymiar wielorakich powiązań, jakie wpisane są w praktykowanie antropologii, nie stanowi nowej jakości w dyscyplinie, która od początku swego istnienia zainteresowana jest wszystkimi aspektami życia, które wiążą się z człowiekiem, a zatem odczuwającym, doświadczającym, przeżywającym, emocjonalnym podmiotem. Wpisane w dyscyplinę uwzględnianie punktu widzenia Innego postrzegane bywa jako podstawa empatii, która przez wielu badaczy uważana jest za pryncypialną wartość wpisaną w antropologiczny etos (zob. Hollan 2008; Hollan, Throop 2008; Kirtsoglu, Theodossopoulos 2018). Jednak od pewnego czasu coraz wyraźniejsza staje się perspektywa antropologiczna, która uwzględnia zarówno emocjonalne, jak i afektywne wymiary funkcjonowania w świecie wielorakich relacji łączących ludzi, środowiska, klimaty, atmosfery, krajobrazy, obiekty materialne w pewne całości określane, o czym była już mowa, mianem asamblaży. Afektywno-emocjonalne wymiary poznania dotyczą nie tylko inaczej, niż to zwykle bywało, zobaczonej rzeczywistości, ale stanowią również istotne ramy dla rozwijania antropologicznej *praxis*. Reorientacja antropolożek i antropologów na gęste uczestnictwo (*thick participation*) sprzyja rozumieniu praktykowania antropologii w kategoriach autorefleksyjnych i autobiograficznych. Współdziałanie, współmyślenie i współbycie badaczek i badaczy z partnerami w terenie dostrzegane jako wyraziste idiomy opisów antropologicznych, a przede wszystkim zasady organizujące przebiegi badań empirycznych, sprzyjają stopniowemu klarowaniu się nurtu, w którym praktykowanie antropologii wiąże się z pewnego rodzaju troską o „dalszych i bliższych Innych” a praktyki codzienności i strategię przetrwania „łowców i zbieraczy”, „bliskich nieznanym”, współpartnerów projektów badawczych stają się dla antropolożek i antropologów nie tylko poznawczym, ale również etycznym wyzwaniem. W żmudnym procesie diagnozowania i wyjaśniania, a coraz częściej po prostu rozumienia, zarówno determinant ich światów, jak i splotu wypełniających te światy zjawisk, procesów oraz praktyk, wartości, symboli i postaw następuje wyraźne prze-

sunięcie perspektywy z tradycyjnego sposobu pojmowania rzeczywistości w postaci utrwalonych dyskursywnie i symbolicznie hierarchii i porządków na taką, która ma na celu zarówno krytyczny ogląd zastanego urządzenia rzeczywistości, jak i jego ideologicznych oraz dyskursywnych uprawomocnień.

Antropologia kulturowa rozwijana w ostatnich dekadach osadzona jest bardzo wyraźnie w imaginarium humanistyki interwencyjnej, zaangażowanej, reagującej na różnorakie problemy rzeczywistości społecznej poprzez obejmowanie profesjonalnym rozpoznaniem aktualnych zjawisk i procesów widzianych w kontekście lokalnym i globalnym (Nycz 2015; 2017; Barcz 2017). Jeszcze kilka lat temu wspomniana interwencja przybierała zwykle postać krytycznej analizy urządzenia rzeczywistości w takich jej aspektach, które pozwalały na dostrzeżenie w tym porządku nierówności, nadużyć, zawłaszczeń, wykluczeń, dominacji i podporządkowania w różnych obszarach i konfiguracjach życia społecznego (Kościańska 2004; Songin-Mokrzan 2016, Baer 2014, Hummel 2016). Krytyczny impet antropologii należy bez wątpienia do jej rozpoznawalnego oręża, co nie oznacza, że nieobojętność antropolożek i antropologów na zarówno różnego rodzaju niesprawiedliwości społeczne, jak i epistemologiczne nie znajduje innych sposobów dla swojej zdecydowanej artykulacji. Od pewnego czasu możemy zatem obserwować stopniowe klarowanie się postawy antropologicznej, która pojawiała się w stylach praktykowania antropologii również w przeszłości, jednak w ostatnich latach nabiera wyrazistości, zachęcając do tego, by przyjrzeć się założeniom, wartościom oraz strategiom badawczym, z których ta postawa czerpie oraz strategiom zmiany dyskursywnej i kulturowo-społecznej, którym sprzyja.

W przypadku antropologii kategoria afirmatywności, rozumiana jako cecha dookreślająca styl rozumienia i praktykowania dyscypliny, stanowi przede wszystkim projekt epistemologiczny i aksjologiczny, choć w zakresie, w którym czyni krytyczną interwencję w wykluczające, reifikujące i podporządkowujące reprezentacje określonych grup i społeczności w ich konkretnym ułożeniu społecznym, ekonomicznym i geopolitycznym, wkraça w performatywne praktyki ontologicznego przekształcania rzeczywistości, w ontologiczne wymiary spo-

łeczno-kulturowych uprzedzeń, zawłaszczeń, podporządkowań czy wiktyimizacji²⁶. Dyskursy podporządkowujące i ekskluzyjne działają bowiem na zasadzie wypowiedzi o stanie rzeczy, mają, mówiąc za Judith Butler, charakter performatywny (2010). Stawiając pytanie: „Kiedy mówimy, że zostaliśmy zranieni przez język, jakiego typu twierdzenie wygłaszamy?”, filozofka przekonuje, iż przypisujemy „językowi sprawczość, władzę ranienia, stawiając siebie w pozycji obiektów jego krzywdzącej trajektorii. Utrzymujemy, że język działa, i to działa przeciwko nam”. Performatywny mechanizm stwarzania określonego stanu rzeczy poprzez język, który Butler pokazuje w kontekście mowy nienawiści, przywołuję w tym miejscu, by przypomnieć, iż krytyka określonych dyskursów jest jednocześnie uobecnianiem zawartych w nich reprezentacji rzeczywistości oraz ich wartościowań. Jak podkreśla Butler:

W przypadku mowy nienawiści wydaje się, że niemożliwa jest naprawa jej skutków inaczej niż poprzez intensyfikację jej obiegu, nawet jeśli odbywa się to w obrębie publicznego dyskursu wzywającego do objęcia jej cenzurą. [...] Bez względu na to, jak stanowczy jest sprzeciw wobec samej takiej mowy, jej powtarzania, nieuchronnie odtwarza się też samą traumę (Butler 2010: 49).

²⁶ Przez *performatywne praktyki ontologicznego przekształcania rzeczywistości* rozumiem nie tylko dyskursywne, a zatem materialne w rozumieniu Chantal Mouffe i Ernesto Laclau (2007), ale również inne praktyki przedstawiania i reprezentacji określonych grup, społeczności, wydarzeń, procesów i zjawisk, które w performatywnym akcie wypowiedzenia, przedstawienia, opisu i wskazania czynią rzeczywistymi wspomniane reprezentacje. Są to zatem zbiory praktyk (również pozawerbalnych) komunikacji i czynionych przez nie materialnych przekształceń rzeczywistości. W takim kontekście wykluczanie na poziomie językowym performatywnie wyklucza, reifikowanie kogoś, czyni z tej osoby przedmiot. Nie mam tu na myśli aktów performatywnych języka rozumianych za Johnem Austinem jako określone konstrukcje wypowiedzi z konkretnymi czasownikami, których wypowiedzenie ustanawia określony stan rzeczy, ale performatywność, którą w krytycznym nawiązaniu do filozofa rozwija Judith Butler, mówiąc o działaniowej i sprawczej naturze języka w kontekście funkcjonowania mowy nienawiści (Butler 2010).

Wielokrotnie już przywoływany w historii dyscypliny kryzys reprezentacji ujawnia w kontekście tych rozważań swoją istotę; nie chodzi bowiem o to, by pochylać się nad tekstami antropologicznymi konceptualizowanymi jako gatunki literackie w celu wskazywania na ich poetyki, konwencje opisu i przedstawienia oraz strategie narracyjne w trybie klasycznie ujętej analizy literaturoznawczej. Po lekcji *Orientalizmu* Edwarda W. Saïda, którego strategia spotkała się z krytyką formułowaną w nurcie postkolonialnym ze względu na performatywne utrwalanie strategii kolonialnych w toku ich przywoływania i interpretowania (Gandhi 2008: 63–75), wiemy, że w tym krytycznym, uważnym czytaniu – które można by określić jako zagęszczone czytanie (*close reading*) (Wolfreys 2000), umożliwiające odślanianie określonych nałogów i koniunktur myślowych wplecionych w tekst – idzie o coś więcej. Teksty te stanowią bowiem nośniki określonych praktyk wytwarzania i wartościowania Innego; są narracyjnymi zakumulowanymi reifikacjami określonych grup i społeczności (Gandhi 2008; Saïd 2004). Reprezentacja, a zatem zastępowanie głosu oryginalnego pochodzącym z zewnątrz dyskursem, jest kluczową kategorią wpisaną w definicję orientalizmu (Saïd 2005), stanowiąc również rdzeń krytyk formułowanych w ramach perspektyw postkolonialnych (Loomba 2011; Bhabha 2010). Praktyka czytania to tylko jedna ze stron wytwarzanej w tekście komunikacji o określonym ładunku aksjologicznym. Zanim zaczniemy czytać, ktoś inny musi tekst napisać, tworząc w nim i utrwalając konkretną reprezentację rzeczywistości wraz z tropami jej interpretacji.

Antropologia afirmatywna, której kształt projektuję w tym rozdziale na podstawie wydobytych z tekstów antropologicznych perspektyw badawczych oraz postaw etycznych, obudowując je różnymi kontekstami teoretycznymi i filozoficznymi, okazuje się dyscypliną wspierającą, bywa, że współczującą, troszczącą się; mobilizuje antropolożki i antropologów do zmiany perspektywy, wyraźnych przesunięć i przewartościowań nie tylko w polu akademickiej wiedzy, lecz także w przestrzeni *praxis*. Antropologia afirmatywna, o której myślę, niewiele ma jednak wspólnego ze zjawiskiem tzw. akcji afirmatywnej polegającym na działaniach równościowych, naprawczych i kompensacyjnych

względem społeczności i grup marginalizowanych, wykluczanych w różnych sektorach życia społecznego (Shah, Shneiderman 2013: 3–12). Praktykowanie antropologii afirmatywnej wymaga, jak zakładam, posiadania określonej wrażliwości badawczej, a przedtem zapewne kulturowej i społecznej, która pozwala na zobaczenie różnych sytuacji społecznych inaczej, tzn. niejako na przekór dotychczasowym, dominującym perspektywom i powiązanim z nimi strategiom badawczym. Kategorię wrażliwości, którą omawiam szerzej w innym tekście (Majbroda 2017b), ujmuję w kontekście tych rozważań jako podstawową wartość, wokół której kształtuje się postawa afirmatywna, choć podzielałam przy tym rozpoznanie, iż „uwrażliwienie kulturowe może okazać się strategią, która powinna zacząć nas obowiązywać na co dzień” (Herzfeld 2004: 266). Jest zatem wpisana w ten styl praktykowania, ale również rozumienia, antropologii pewna przekora zarówno wobec zastanych i podejmowanych praktyk badawczych, jak i wobec dominujących reżimów dyskursywnych, które legitymizują określone sądy i rozpoznania na temat możliwości i niemożności, sprawstwa i bierności określonych grup oraz społeczności w kontekstach ich funkcjonowania, w konkretnych środowiskach i krajobrazach kulturowych.

Tak widziana antropologia w swych podstawowych założeniach czerpie z rozpoznań, które odnaleźć można m.in. w projekcie etyki afirmatywnej Braidotti fundowanej na filozofii Spinozy oraz Deleuze’a i Guattariego, a także w projekcie humanistyki afirmatywnej Ewy Domańskiej, która według koncepcji badaczki, rozumiana jest jako projekt dyskursywnego i zarazem performatywnego (zgodnie z logiką teorii praktyki Pierre’a Bourdieu) przekroczenia epistemologicznej i etycznej postawy negatywności, która znajdowała się w centrum debat humanistycznych toczonych na przełomie lat 80. i 90. XX w.

Projekt Braidotti skoncentrowany jest na przemyśleniu i zaproponowaniu nowej formuły relacji etycznych, za którą filozofka uznaje projekt etyki afirmatywnej jako jedną ze strategii wykształcenia nowych form oporu przeciwko dominującym, negatywnym teoriom krytycznym. Zgodnie z założeniami Braidotti, istotę afirmacji stanowi relacja etyczna, która nie jest kształtowana na wzór esencji moralnej podmiotu, ale raczej jako

praktyka, która „kultywuje afirmatywne sposoby wzajemnych relacji, siły generatywne i wartości” lub, mówiąc za Foucaultem, jako „technologia Ja” (Foucault 1982; 2000). Etyka afirmatywna powstaje w kontaktach, relacjach i wzajemnych odniesieniach, co wiąże się z przekonaniem filozofki, iż afektywność to dyspozycyjność do wpływania na innych i bycia otwartym na wpływy (Braidotti 2018). W kontekście ujmowania przez filozofkę podmiotu w kategoriach procesu, który rozwija się w toku powiązań, zależności i współdziałania z innymi ludźmi, ale również zgodnie z myśleniem postantropocentrycznym podczas współ-bycia z nie-ludźmi, afektywność oznaczałaby posiadaną predyspozycję w związku z immanentną relacyjnością łączącą człowieka z otoczeniem. Etyczne dobro zaś jest rozumiane przez nią jako to, co wprowadza w życie tryby upodmiotowienia (Braidotti 2008: 3), podczas gdy sama etyka jest w ujęciu filozofki „kompozycją afirmatywnych trybów i form relacji: swego rodzaju orkiestracją sił, które Deleuze przekazuje również w trybie »dramatyzacji« afektów” (Braidotti 2008: 3). W myśl tych założeń siły afektywne to energia napędowa, która konkretyzuje się w rzeczywistych, materialnych relacjach. Relacje te tworzą, w zapożyczonym od filozofa języku, sieć lub kłacze wzajemnych połączeń z innymi elementami.

W praktyce oznacza to, że warunki dla polityki i etycznego sprawstwa nie zależą od aktualnego stanu rzeczy, ale aktywnie angażują się w tworzenie alternatywnych relacji społecznych i innych możliwych światów. Tym samym projekt etyki afirmatywnej bardzo wyraźnie wychyla się ku przyszłości, ukierunkowany jest bowiem na tworzenie nowych porządków, dążąc do zmiany tych zastanych – opartych na logice nierówności, podporządkowań i wykluczeń. Jak podkreśla filozofka: „warunki możliwości dla instancji etycznej nie są opozycyjne, a więc nie są związane z teraźniejszością poprzez negację, lecz są afirmatywne i nastawione na tworzenie alternatywnych rozwiązań wzmacniających” (Braidotti 2008: 5). Według etyki afirmatywnej, negatywne afekty mogą ulec transformacji, ponieważ zawierają w sobie potencjał pozwalający na ich przekroczenie w kierunku pozytywności. Podmioty zaś nie są traktowane jako jednostki, ale jako uczestnicy pewnej gęstej sieci wymiany i relacji. Filozofka postuluje zatem etyczne dobro, które:

Sprzyja produkcji warunków zwiększających naszą zdolność do działania w świecie w sposób produktywny. Etyka afirmatywna umożliwia aktywne zaangażowanie w teraźniejszość, poprzez bycie jej godnym, ale także poprzez połączenie jej ze zdolnością i siłą do przeciwstawiania się negatywnym zjawiskom. Kluczowym pojęciem jest tu konieczność myślenia z duchem czasu, a także przeciwko niemu, nie w wojowniczym trybie świadomości opozycyjnej, ale jako pokorny i wzmacniający gest współtworzenia społecznych horyzontów nadziei (Braidotti 2008: 19).

W polskiej refleksji akademickiej koncepcja humanistyki afirmatywnej pojawiła się na początku drugiej dekady XXI w.; Domańska, propagując jej idee w kontekście możliwości rozwoju rodzimej humanistyki, jako zasadnicze cechy tego nurtu wymieniała brzmiące niezwykle aktualnie w kontekście głównych dyskursów humanistyki:

swoisty postsekularny i posthumanistyczny kontekst projektu; przekroczenie postmodernistycznej negatywności i koncentracji badań na katastrofie, pustce, apokalipsie, traumie, żałobie, melancholii, biernej ofierze; zwrot od egocentrycznego ludzkiego indywiduum ku wspólnocie rozumianej jako kolektyw ludzkich i nieludzkich person; pozytywne wzmocnienie podmiotu (indywidualnego i zbiorowego); ujęcie podmiotu jako sprawcy (zastosowanie idei nieantropocentrycznej, rozproszonej sprawczości oraz sprawczości nieintencjonalnej), witalizacja podmiotu (potencjał do autoregeneracji psychicznej i fizycznej, idee neowitalizmu); postantropocentryczne rozumienie życia jako dynamicznej siły stawania się; wykorzystanie epistemologii relacyjnej (zainteresowanie relacjami między tym, co ludzkie, nieludzkie i postludzkie) oraz nacisk na współzależność i wzajemne uwarunkowania (Domańska 2014: 128).

Upredzając zarzuty potencjalnych oponentów tak zakreślonej wizji humanistyki, Domańska zaznaczała przy tym wyraźnie, że w postulowanym przez nią nurcie „nie chodzi o tworzenie infantylnej, naiwnej i sielankowej wizji humanistyki, która odcina się od dyskusji dotyczących m.in. żywotnych problemów polityczno-społecznych, ale o przekroczenie negatywności i zaproponowanie innego zestawu kategorii badawczych” (Domańska 2014: 129). W swoich wcześniejszych rozważaniach wokół „epistemo-

logii bez niewinności” badaczka koncentrowała się m.in. na możliwości zastosowania w humanistyce „poznawczego uprzywilejowania opresjonowanych” (*epistemic privilege of the oppressed*) jako przykładzie „teorii zaangażowanej politycznie, której zadaniem jest budowanie świadomości opozycyjnej grup uciskanych” (Domańska 2012: 122). W kontekście rozważań na temat praktyk rozwijanych w ramach (zachodniej) humanistyki zaangażowanej, badaczka analizowała procesy upolitycznienia kategorii ofiary, zwracając uwagę na potrzebę sprobematyzowania tej kategorii przez postawienie pytań o to, kto jest określany mianem ofiary, kto jest decydemem wskazującym na ten status, jakie doświadczenia i fakty są brane pod uwagę w tym reifikującym dyskursywnym procederze. Rozpoznanie Domańskiej zmierza do tego, iż „figuracje ofiary i jej umiejscowienia dają nam wgląd w fobie i nadzieje, które tkwią w danym społeczeństwie” (Domańska 2012: 123). Zmiana perspektywy widzenia relacji władzy z wertykalnego, hierarchicznego: góra–dół na horyzontalny „model siatki”: centramarginesy (Sandoval 2000: 72–73) ma w tym ujęciu zainicjować zmianę modelu ofiary „z biernej i pozbawionej siły sprawczej na aktywny i świadomy swoich praw podmiot sprawczy” (Domańska 2012: 123).

Zgodnie z referowanym założeniem rolą humanistyki byłoby działanie poprzez badania na rzecz legitymizacji i wspierania procesów dekolonizacyjnych, różnego rodzaju ruchów mniejszościowych, co w konsekwencji wpisuje się w założenia humanistyki zaangażowanej w działania na rzecz walki marginalizowanych grup o sprawiedliwość (Domańska 2012). Wydaje się, że zaproponowany przez badaczkę model w oczywisty sposób odwraca zastany porządek, ale tylko pozornie, bowiem ci, którzy w sytuacji wyjściowej zajmowali pozycję ofiar, po zmianie tej optyki nie stają się sprawczymi podmiotami, ale są raczej ponownie reifikowani – tym razem w ramach rzeczowej humanistyki jako podmioty „jakby sprawcze”, upominające się o prawo do samostanowienia nie swoimi, ale zapośredniczonymi dyskursami (najczęściej zachodnimi). Tym samym zaproponowana logika wydaje się tylko pozornie insurekcyjna, nie zmienia bowiem statusu ofiar choćby tylko dyskursywnie, figuruje zaledwie ich sprawstwo. Odmienne konsekwencje polityczne wynikające z lokalizacji na „krawędzi

marginesu” przynoszą np. rozpoznania bell hooks (Glorii Jean Watkins), czarnoskórej feministki, aktywistki, która umiejscawiając się w pozycji podmiotu na marginesie dominujących dyskursów władzy, lokuje się w miejscu predysponowanym do wytwarzania oporu wobec centrum, pisząc:

Przeźrenią radykalnego otwarcia jest dla mnie margines – głęboka krawędź. Umieszczenie na nim siebie jest trudne, ale konieczne. Nie jest to miejsce „bezpieczne”. Zawsze ryzykujemy. Potrzebujemy wspólnoty oporu. (...) To właśnie tę marginesowość określam jako główne miejsce wytwarzania antyhegemonicznego dyskursu, który realizuje się nie tylko w słowach, ale też w sposobach zachowania i w sposobach życia. (...) Oferuje możliwość radykalnego punktu widzenia, który pomaga dostrzec, stworzyć, wyobrazić sobie alternatywne rozwiązania, nowe światy. (...) Tam właśnie można powiedzieć „nie”, można mówić językiem oporu, ponieważ tam istnieje przeciwjęzyk. (...) Rozumienie marginesowości jako pozycji i miejsca oporu ma zasadnicze znaczenie dla uciskanych, wykorzystywanych, skolonizowanych ludzi (2008: 112–114).

Doświadczenie ucisku, wraz ze strategiczną akceptacją tej sytuacji, ma stanowić w tym ujęciu potencjał oporu wobec dominującego centrum; celem hooks nie jest przy tym zmiana lokalizacji – z marginesu do uprzywilejowanego centrum, ale ponowne opowiedzenie historii wiktymizacji jako punktu wyjścia do odzyskania przeszłości i tożsamości utraconej w procesie dyskursywnego podporządkowania. Kolejną odsłoną praktyk zmierzających do poznawczego uprzywilejowania statusu ofiary jest polityka różnicy, która, w największym skrócie rzecz ujmując, skoncentrowała się na praktyce „oddawania głosu podporządkowanym”, w odpowiedzi na pytanie Gayatri Chakravorty Spivak *Can the subaltern speak?* (2011). Dyskursywne „oddawanie głosu” jednostkom i grupom wykluczonym również nie uniknęło pułapki ich reifikacji, nie okazało się też skuteczną strategią przełamywania asymetrii wiedza–władza, centralne–peryferyjne, dominujące–podporządkowane (Loomba 2011: 240–253). Warto jednak zaznaczyć, że proces wyłaniania się w humanistyce i naukach społecznych kategorii i pojęć związanych z przełamywaniem i przekraczaniem wielorako uwarunkowanego podpo-

rządowania jest zjawiskiem cennym samo w sobie. Jeszcze inną strategią, o której wspomina również Domańska, były próby budzenia i wzmacniania świadomości uciskanych, wykluczanych i marginalizowanych tak, by jako podmioty świadome swoich praw mogli wypowiedzieć się we własnym imieniu. Ujęcie to pozornie przełamuje wspomniane wyżej asymetrie, ale w gruncie rzeczy jego źródłowym założeniem jest przekonanie o tym, że owe „ofiary”, „podporządkowani” i „wykluczeni” istnieją, a zatem celem wspomnianego odwrócenia jest po raz kolejny zmiana politycznego ich usytuowania oraz społeczno-kulturowej kondycji. Przypomnianie tu w największym skrócie, wybrane dyskursywne strategie upominania się w imieniu „podporządkowanych” o ich prawa oraz praktyki stwarzania „wykluczonym” dyskursywnych warunków umożliwiających przemawianie przez nich we własnym imieniu, a zarazem epistemiczne uprzywilejowanie pozycji ofiary – wszystkie te strategie były budowane wokół niezmiennej osi zakładającej istnienie podporządkowanych, biernych, cierpiących, bezsilnych ofiar, którym m.in. przypomniane strategie miały pomóc w odzyskaniu ich tożsamości, prawa do samostanowienia; słowem sprawczości.

Tymczasem antropologia afirmatywna, której kształt negocjuję w tym rozdziale z przytaczanymi koncepcjami, rozpoczyna się wraz z przyjęciem zupełnie innej perspektywy, która daje początek nie tyle strategii sprawiedliwego przywracania należytego miejsca ofiarom i osobom wykluczonym, ale sprzyja tworzeniu dyskursu o ludziach, którzy albo nigdy nie byli ofiarami, np. przemian ustrojowych i modernizacyjnych, albo są ofiarami określonych praktyk i procesów społeczno-politycznych, jak np. imperializm, kolonializm, neoliberalizm, nacjonalizm, ale nie internalizują tej kondycji, pozostając sprawczymi, radzącymi sobie ze swoją kondycją podmiotami. Tym samym perspektywa afirmatywna czyni z antropologii dyscyplinę wspierającą, której praktykowanie wiąże się z wynajdywaniem nowych krytycznych idiomów oraz tworzeniem nowych ram, w których można by zobaczyć diagnozowane sytuacje, stany, procesy i zjawiska z odmiennej perspektywy. Wraz z przesunięciem antropologicznej uwagi oraz ze zmianą słownika, który nasycy się kategoriami będącymi wartościami społecznymi, takimi jak: troska, zaufanie, nadzieja, bliskość, kordialność, empatia (Rosaldo 1989; Campelia 2017: 530–544), redefinicji ulegają także perspektywy

poznawcze oraz skorelowane z nimi cele poznania. W ramach antropologii afirmatywnej badacze i badaczki spoglądają w przyszłość z troską, optymizmem i nadzieją na pozytywne rozstrzygnięcia, bez względu na ich skalę i zasięg. Wiedza tak sprofilowanej antropologii jest zaangażowana w rzeczywistość, w dostępny jej zakresom świat. Afirmatywny wymiar dyscypliny nie musi oznaczać osobistego zaangażowania antropolożki i antropologa w dążeniu do zaprojektowanej przez nich zmiany kulturowo-społecznej. Warto mieć na uwadze, iż rola badaczy w relacjach ze współpracującymi z nimi osobami i grupami polega na trosce i wsparciu, które przekraczają modus tradycyjnie rozumianej krytyki kulturowej (Marcus, Fischer 1999). Afirmacja rozumiana w kategoriach postawy i perspektywy badawczej oznacza bowiem również umiejętność dostrzegania pozytywnych aspektów funkcjonowania określonych grup i społeczności w kontekście konkretnych uwarunkowań ich sytuacji życia. Kategoria zmiany może zatem przybierać w nurcie afirmatywnym co najmniej dwie postacie; w pierwszym ujęciu oznacza podejmowanie działań na rzecz realnych przemian w zastanych enklawach rzeczywistości społeczno-kulturowej i wiąże się z praktykowaniem antropologii zaangażowanej, do pomyślenia jest w nurcie antropologii stosowanej (zob. Bennett 1996; 2010: 297–337). Natomiast w drugim ujęciu zmiana wiąże się z podjęciem wysiłku interpretacyjnego, by wyzyskać/odzyskać dla antropologicznej wiedzy lokalne perspektywy oraz sposoby działania i ich racjonalizacje kształtowane w kontekstach globalnych, a następnie zaproponować takie wykładnie dostrzeganej sprawczości, które byłyby w stanie wpisać się w wyobraźnię antropologiczną, ale także w imaginarium społeczne i zastąpić funkcjonujące w nim, zreifikowane, reprezentacje określonych grup i społeczności. Wiąże się z tym „rozjaśnianie” tych praktyk społecznych, które dotąd były zwykle postrzegane z impetem krytycznym, wpisując się w dyskursywne rozprawianie się z nadużyciami i wstydliwym dziedzictwem przepracowywanym w ramach tzw. *dark anthropology* diagnozowanej przez Sherry Ortner (2016). Warto w tym miejscu przypomnieć, że „ciemny wymiar” antropologii ma też swój aspekt ekonomiczny, który przypomina o bliskich powiązaniach antropologii i kolonialnych strategii rozwijanych przez imperialne rządy w imię wspieranego przez antropologię „rozwoju” i towarzyszących mu zmian. Problematiczną

przeszość tych powiązań przedstawia James Ferguson w tekście *Anthropology and Its Evil Twin, 'Development' in the Constitution of a Discipline* (1997), przekonując, iż rozwój to globalny projekt wsparty na relacjach wiedzy i władzy, w którym istotną rolę odegrały antropologiczne teorie, co w interpretacji Fergusona sprawia, iż wyraźna niechęć antropologów wobec kategorii rozwoju może być odczytywana jako świadomość istnienia niewygodnej z nim relacji (Ferguson 1997: 152).

Oczywiste jest, że zarówno dziedzictwo „ciemnej” antropologii, jak i krystalizujący się sposób rozumienia i praktykowania antropologii, który nazywam antropologią afirmatywną, nie wyczerpują rzeczywistego zróżnicowania strategii rozwijania antropologicznej *praxis*, stanowią natomiast wyraziste, przypomniane na potrzeby tych rozważań propozycje badawcze i zarazem etyczne. W nurcie diagnozowanej tu antropologii afirmatywnej „pisanie wstydu” (*writing shame*) (Probyn 2010), o którym już wspominałam, nie pełni funkcji centralnej praktyki w tworzeniu i popularyzacji antropologicznej autokrytyki. Przywołując słowa Herzfelda, można by powiedzieć, że mając w pamięci kłopotliwość źródeł antropologii, warto zaproponować „coś więcej niż tylko intelektualne ćwiczenie wyobraźni czy pokutę za zbiorowe błędy przeszłości”. Jak podkreśla antropolog „antropologia zdobyła tyle samo wiedzy – a zatem może tyle samo nauczyć – poprzez zwracanie uwagi na swoje błędy, ile poprzez celebrowanie swoich osiągnięć” (Herzfeld 2004: 24). Rozpoznanie to nie jest w gruncie rzeczy niczym nowym, gdyż co najmniej od czasów narodzin krytyki postkolonialnej, a następnie wraz z pojawieniem się w dyscyplinie zwrotu refleksyjnego w praktyce antropologicznej, silne jest rozpoznanie, iż hegemoniczna przeszłość dyscypliny nie może być czynnikiem jej destabilizacji i permanentnego kryzysu. Wyjście z poznawczego, ale również aksjologicznego, impasu wymagało od antropolożek i antropologów nie tylko rozwinięcia krytycznej refleksji wokół podstaw antropologii, jej statusu i roli we współtworzeniu rzeczywistości kulturowo-społecznej, lecz także refleksyjnego zwrócenia się ku przyszłości dyscypliny i wyzwań, jakie się z tej przyszłości wyłaniają. Zgodnie z wcześniejszymi rozpoznaniem zawartymi w tej książce można by powiedzieć, że afirmatywność perspektywy antropologicznej zwróconej ku przyszło-

ści wiąże się z relacyjnym wytwarzaniem przestrzeni współbycia i współmyślenia, które być może mogłyby okazać się dogodne dla rozwijania założeń koncepcji krytycznej nadziei, co proponuję postrzegać nie tylko w kategoriach projektu epistemologicznego, ale również jako akt etycznej i politycznej odpowiedzialności, który ma w sobie potencjał do odzyskania utraconego poczucia więzi, relacji i solidarności z jednostkami i społecznościami. Tak rozumiana afirmacja spleta się z solidarnością (Rorty 2009), otwierając drogę uznaniu podmiotowości i sprawstwa tych społeczności. Zachęca również, zgodnie z rozpoznaniem Joel Robbins, by przyrzec się temu, jak ludzie, działając wspólnie, wytwarzają „dobro w swoim życiu”, jakie strategie i taktyki wykorzystują, by wieść dobre życie (2013: 456–457).

4. Afirmatywne wymiary antropologicznej *praxis*

Afirmatywne podejście, coraz wyraźniej zaznaczające swoją obecność w przestrzeni antropologii, zdaje się potwierdzać, że emancypacja nieuprzywilejowanych grup wymaga nie tyle dekonstrukcji zastanych hierarchii społecznych, postaw i przekonań, ile demontażu lub choćby naruszenia aktualnych splotów zależności i podporządkowania oraz, co nie mniej istotne, rozplatania i wyjaśniania kontekstów powstawania i dróg artykulacji zastanych systemów wiedzy. Kategoria afirmatywności bierze swój początek zarówno z „przymiotnikowej opisowości”, jak i „z czasownikowego działania” – praktykowania; tym samym antropologia afirmatywna, w rozumieniu, którego kształt tu rysuję, nie oznacza zaledwie postawy wobec świata i konkretniej – badanego zjawiska, która polega na aprobowaniu czegoś, ale wiąże się również z wpisaniem weń predykatywnym wymiarem działania związanym m.in. z byciem za, braniem czyjejs strony, opowiadaniem się za czymś lub za kimś, byciem za kimś, okazywaniem wsparcia, dopomaganiem, przychodzeniem komuś z pomocą, sprzyjaniem, sympatyzowaniem oraz wspieraniem. Przeniesienie uwagi z kategorii opisowej na poznawczą i działaniową pokazuje, że winniśmy nie tyle pytać, co jest, a co nie jest afirmowaniem, ale przyglądać się procesom antropologiczne-

go afirmowania, ich przebiegom, technikom, sposobom realizacji, nie tracąc z oczu ich dyskursywnych i etycznych wykładni. Innymi słowy, istotne pytanie, jakie warto postawić w kontekście podjętych tu rozważań, brzmi: Jak praktykuje się afirmatywność? W tej części rozważań odnoszę się przede wszystkim do wyrazistych, jak zakładam, przykładów rodzimych badań antropologicznych, które pomyślane zostały, przeprowadzone a następnie opisane według strategii dostrzegania sprawstwa ludzi tam, gdzie zwykle jest pomijane i dyskursywnego przewycięzania ich reprezentacji utrwalanych w reżimowych imaginariach, w społecznych przekonaniach, w eksperckich esencjalizujących narracjach zachodniej nauki oraz różnego rodzaju organizacji pomocowych.

Za dobrze już rozpoznany przykład antropologii afirmatywnej można by uznać jedną ze strategii opisanych w *Writing Against Culture* przez Lilę Abu-Lugдох (1991). Zdaniem antropolożki, „pisanie przeciwko kulturze” może przybrać formułę etnografii szczegółu opartej na pisaniu wywiedzionym z badań terenowych, w którym zostałyby opowiedziane historie konkretnych ludzi, żyjących w konkretnym czasie i miejscu. Ten swoisty chronotop nie jest przez Abu-Lugдох traktowany jako koncentracja na mikroprocesach, które odwracają uwagę od procesów w skali makro (Abu-Lugдох 1991: 50–51), ale stanowić może przykład tego, jak działają na konkretnych ludzi zjawiska pozalokalne i w jaki sposób są przeżywane, wpisując się w konkretne działania i artykulacje. Lokalność widziana w tej strategicznej perspektywie uprzywilejowuje dyskursy dnia codziennego, a tym samym niweluje przepaść pomiędzy światem opisywanych ludzi, ich afektywnymi poetykami społecznymi, a ich opisami wytwarzanymi w ramach profesjonalnego dyskursu antropologicznego, który w myśl antropolożki, może uosabiać poetykę władzy. Za narracyjne etnografie szczegółu będące formą taktycznego humanizmu (Abu-Lugдох 1993) oraz przykładami tekstów-laboratoriów, których swoistość omawiałam we wcześniejszych rozważaniach zawartych w tej książce, można by np. uznać *Bliskich nieznanomych...* Bloch (2018), *Lowców, zbieraczy, praktyków niemocy...* Tomasza Rakowskiego (2009) oraz książkę antropologa *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia* (2019). Etnografie te osadzone są w konkretnych rzeczywistościach posiadających

imiona ludzi, w ich sprawach, działaniach, afektach, strategiach, nieporadnościach, sprawczych przedsiębiorczościach i przewidywaniach tego, co rysuje się na horyzoncie przyszłości. Żywiół dyskursu naukowego splata się w nich z codziennością światów tych ludzi, na przecięciu których rozgrywa się poznanie antropologiczne.

5. Lokalne odruchy kulturowe i oddolne kompetencje versus praktykowanie niemocy

W polskiej antropologii wyrazistymi przykładami opisywanej wyżej strategii pozostają badania prowadzone przez Tomasza Rakowskiego, który opisując prowadzone przez siebie badania w Wałbrzychu, Boguszowie-Gorcach, w OstałóWKu, okolicach Szydłowca i Przysuchy, koncentruje się na „społecznej poetyce nieuchronnej przemiany” oraz na „wewnętrznych narracjach przetrwania” (Rakowski 2009: 115). Obserwuje i szczegółowo analizuje codzienne, rutynowe i inwencyjne, oddolne strategie radzenia sobie mieszkańców z potransformacyjną wiejską biedą, postrzeganą zwykle w kategoriach negatywnej konsekwencji procesów modernizacyjnych, które podzieliły ludzi na „zwycięzców” i „przebranych”, a także jako świadectwo pewnego nieprzystosowania, nieporadności wobec zaistniałych zmian politycznych i ekonomicznych. Tymczasem ludzie, z którymi antropolog współtworzył swój teren, to „łowcy”, „zbieracze”, „pomysłowi rzemieślnicy”, „montażysty” znalezionych lub pożyczonych, a bywa, że i cudzych przedmiotów, „inżynierowie” obejmć, praktycy „roboty koło dobytku”, których działania i strategie przetrwania widziane w etnograficznej soczewce szczegółu splatane są z wielu czynności tworzących coś na kształt wielotropowej poetyki społecznej ich mikroświatów. W kontekście analizy antropologicznej prowadzonej przez antropologa użyta tu kategoria zachęca do zobaczenia w procesie transformacji zjawiska wieloaspektowego, którego złożoność, funkcjonując również jako rodzaj nowej ekologii, nie dotyczy jedynie przemian dostrzeganych w życiu politycznym i społecznym, ale także wyraźnych przeobrażeń w zakresie zarządzania środowiskiem oraz w wymiarze organizacji pracy

i zarządzania czasem, który zaczyna być inwestowany i trwoniony wedle nieznannej dotąd postransformacyjnej logiki. Jedną z kluczowych kategorii wydobywanych w perspektywie etnografii praktykowanej z dużą wrażliwością na lokalny krajobraz kulturowo-społeczny, choć w przypominanej książce Rakowskiego nie eksponowany jako główna kategoria analityczna, jest kreatywność osób systemowo wykluczonych, która manifestuje się na poziomie ekonomicznym, w poszukiwaniu różnego rodzaju nowych zajęć związanych z dostrzeganiem i wykorzystywaniem użyteczności tego, co oferuje konkretne środowisko, a zatem zasobów naturalnych (głównie węgla wydobywanego z biedaszybów), roślin (przede wszystkim ziół), co można by zobaczyć w kategoriach społecznego dostrzegania i wykorzystywania Gibsonowskich afordancji, o czym pisałam w poprzednim rozdziale. Antropolog, powracając do obserwacji poczynionych podczas swoich badań, przekonuje, iż kreatywność to pewien nowy wymiar percepcji otoczenia: przedmiotów, zasobów naturalnych, a zatem innowacyjny sposób wykorzystania złożonego ekosystemu pogórnicych miejscowości Górnego Śląska. Jak wyjaśnia antropolog:

W tym miejscu właśnie odsłania się to drugie, komplementarne oblicze wiejskiej kultury przetrwania – oblicze nie tyle bierności czy bezradności, ile raczej swoistej aktywności – czerpania z otaczającej przestrzeni wszystkiego, co tylko możliwe. Taki świat, i jest to również idea głęboko zakorzeniona w chłopskich kulturach, wymaga zatem ciągłego korzystania ze wszelkich jego możliwych dobrodziejstw (Rakowski 2009: 108).

W innym zaś miejscu podkreśla:

W kulturze bezrobotnych wsi, pełnej odruchów i „wyobrażonych zagrożeń” (fatalnych przemian) jest może nawet kolejna sfera, tym razem czynnej i praktycznej ekologii, bycia w środowisku. Ujawnia się w ten sposób jej zdolność do zmienności, do przylegania, dostosowywania się do nowych warunków. To postawa czynnego zaangażowania się w świat, wnikania w każdą dostępną jego szczelinę, budowania nowych, „bezsłownych” umiejętności (Rakowski 2009: 110).

Zaobserwowane i opisane przez badacza, oksymoroniczne w gruncie rzeczy, strategie „praktykowania niemocy” biorą w nawias i pokazują nadużycia eksperckich rozpoznań na temat lokalnych rzeczywistości potransformacyjnych widzianych z oddalonej perspektywy. Aktywności ludzi żyjących w tych społecznościach są bowiem bardzo różne, kumulując się w innowacyjnych strategiach przybierających postać konformizmu, rytualizacji swojego życia, reakcji wycofania się i buntu (Rakowski 2009: 15). Wielu badaczy rzeczywistości po transformacji odnotowywało narracje rezygnacji mieszkańców wsi, którzy współtworzyli coś na kształt kultury narzekań, na którą składają się np. „biadolenia” (Buchowski 1996: 60), „rytuały wycofania” (Sulima 2003), „agresywne, oskarżycielskie narzekania”, „fatalistyczne biadolenia” (Kuligowski, Stanisław 2017: 186). Rakowski, potwierdzając komunikacyjne funkcjonowanie tej „kultury narzekań”, w toku swoich badań pokazał jednocześnie praktykowanie etnografii, która odrzuca perspektywę postrzegania i utrwalania reprezentacji oraz autoprezentacji osób wykluczonych przez system transformacji ustrojowej jako biernych, pasywnych, bezradnych, wyłącznie narzekających, wymagających antropologicznego zdiagnozowania ich ekonomicznie i społecznie przegranej sytuacji. Przypomnianym tu praktykom badawczym towarzyszyło przekonanie antropologa, iż w regionach Polski, które w wyniku zmiany ustrojowo-gospodarczej okresu transformacji 1989 r. doświadczyły gwałtownych przemian w sektorze zatrudnienia i gospodarki, podobnie jak w środowisku wiejskim, pozostawanie beczynnym jest niewykonalne. „Surowce, materiały i rzeczy podlegają tam, poprzez ową ciągłą »robotę koło dobytku« jakby coraz bardziej rozpowszechnionej cyrkulacji; wciąż są składowane i przerabiane, gromadzi się je za chałupami” (Rakowski 2009: 115). „Ten przerób wewnątrz wiejskiej kultury, w mikrokosmosach gospodarstw, jest zatem w stanie ponownie wchłonąć prawie każdą ilość »zewnętrznej« materii” (Rakowski 2009: 119). Na terenach wiejskich ludzie uruchamiają bowiem swoje najbardziej wewnętrzne „odruchy kulturowe” – gospodarowanie i działanie. Warto w tym kontekście wspomnieć również o innym projekcie badawczym zrekonstruowanym w publikacji *Etnografia/Animacja/Sztuka* (2013).

Istotny jest ideowy wymiar tego etnograficzno-animacyjnego przedsięwzięcia, którego celem było zmierzenie się z „pewną dość powszechną wyobraźnią społeczną, w obrębie której życie społeczne i kulturalne mieszkańców polskich wsi rozpoznawane jest jako niepełne, zapóźnione, wymagające edukacji i programu naprawczego” (Rakowski 2013: 8), podczas gdy w środowiskach tych obecne są „lokalne kompetencje”, „oddolne kreatywności” oraz „gorące miejsca kultury”, które można wydobyć, odsłonić i pobudzić poprzez działania etnograficzno-animacyjne oparte na współpracy z mieszkańcami wsi, co tworzy „kulturę w działaniu” (Rakowski 2013: 24) i sprzyja wydobywaniu oraz wzmocnieniu obecnej w społecznościach wiejskich sprawczości.

6. Antropologia powodzenia

Perspektywa badawcza wypracowana przez Rakowskiego w toku badań opisanych w *Łowcach, zbieraczach, praktykach niemocy...* tworzy wyrazistą ramę obserwacji prowadzonych przez antropologa w Mongolii, w miasteczku Bułgan, położonym przy granicy z chińskim Sinkiangiem, przy południowych stokach Altaju. Badania przeprowadzone przez antropologa stanowią przykład afirmatywnego filtrowania poznawanej rzeczywistości obserwowanej w kontekście rezultatów transformacji systemowych i ich społecznych efektów w Mongolii, kraju, który dość gwałtownie przeszedł od socjalizmu do wolnorynkowej ekonomii. Przyjęta perspektywa pozwoliła na dostrzeżenie „lokalnych, oddolnych form działań o charakterze żywiłowej samoorganizacji”, które „mają na tyle dużą siłę, by stać się wiodącą przyczyną przemian”. Wspomniane badania dotyczące zmian i powiązanych z nimi procesów modernizacyjnych we współczesnej Mongolii koncentrują się na analizach tego wielorelacyjnego procesu, w którym antropolog dostrzega pewien oryginalny model rozwoju, realizowany według lokalnych wyobrażeń modernizacyjnych, choć jednocześnie związany ściśle z globalizacją, nowymi migracjami i modernizacją. Kluczowym działaniem antropologa jest interpretacja przekształceń społecznych i kulturowych zachodzących w potransformacyjnej Mongolii,

na które składają się masowe odejścia od tradycyjnych zawodów pasterskich, rozwijająca się edukacja oraz sektory handlu i biznesu. Punktem wyjścia jest dla antropologa rozpoznanie, iż podczas gdy w programach inicjujących procesy rozwoju i modernizacji państw niezachodnich, zwanych „rozwijającymi się”, pojawia się wizja lokalnego życia społecznego jako swoistego „balastu” czy „hamulca” modernizacji, celem jego badań jest nie tylko sprzeciw wobec tej wizji i negacja jej założeń (Rakowski 2019: 9), ale również potrzeba pokazania „pewnych lokalnych form rozwoju, w tym również oporu i przechwytywania możliwości, jakie oferują nowe relacje ekonomiczne, nowe programy i warunki działania” (Rakowski 2019: 30).

Umiejętność dostrzeżenia tych przemian we współczesnym społeczeństwie mongolskim to według rozpoznania antropologa, potwierdzenie perspektywistycznego myślenia tej społeczności oraz sprawstwa współtworzących ją ludzi. Rozpoznanie czynione przez antropologa wyraźnie zaprzeczają rzeczywistości opisywanej w literaturze z zakresu pomocy rozwojowej oraz w programach pomocowych (zob. Hummel 2016), w której dominuje „wizja lokalnej organizacji życia społecznego czy tradycyjnej gospodarki (np. mongolskiej) jako struktury biernej, wymagającej z zewnątrz sterowanej zmiany, stawiającej pewien opór procesom rozwoju i modernizacji (zob. Crewe, Harrison 2002: 43–46; Ferguson 1994; Mosse 2006; 2013)” (Rakowski 2019: 16–17). Realizując ten postulat, badacz przygląda się współczesnej nowej klasie biznesmenów mongolskich, pokazując jej rozległe taktyki i strategie pomnażania kapitału oraz wzmocnienia swojej pozycji w kontekście lokalnych tradycji, mongolskiej kosmologii oraz rozbudowanych krewniaczych sieci wsparcia. Istotną kanwą tych badań, a jednocześnie formułą pozwalającą na interpretację złożonej sieci zachowań, praktyk i strategii rozwijanych przez bogacących się Mongołów, którzy zarzucają tradycyjne zajęcia, tj. np. hodowlę zwierząt i ich wypas na pastwiskach na rzecz rozwijania licznych biznesów, jest kategoria powodzenia powiązana z całym szeregiem atrybutów, cech i wartości istotnych dla kultury mongolskiej. Niezwykle ważne są działania na rzecz budowania i wzmocnienia wspólnoty, podczas których:

to, co nieformalne łączy się z wymiarem kosmologicznym – z budowaniem poprzez skomplikowaną architekturę więzi „siły powodzenia i zarazem ogłaszaniem swych „sił życiowych” (...) Sztuka bycia sprytnym, zdolnym, cały czas wiązana jest z wyobrażeniem żywotności, *chijmoru*, owego „konia wietrznego”, obecnej u osób promieniujących też na innych swoim powodzeniem i siłą znoszącą ku gorze, lecz także pociągającą (Rakowski 2019: 208).

Poza wymiarem kosmologicznymi i symbolicznym powodzenie wśród Mongołów wypracowywane jest w klimacie spontanicznej współpracy, w przepływach pracy i pieniędzy, w procesie budowania lokalnej pozycji, w toku rozbudowywania sieci kontaktów, od której zależy powodzenie w interesach (Rakowski 2019: 207). Podczas wspomnianych praktyk istotne są, jak podkreśla antropolog, liczne nieformalne relacje, układy, w których można wykazać się sprytem, inteligencją, zaradnością. „Powodzenie jest w tym ujęciu formą działania. Jest tym, co motywuje, i jednocześnie formą, jaką to działanie przyjmuje (Empson 2012: 11)” (Rakowski 2019: 213). Tym samym w obliczu zewnętrznych działań pomocowych i rozwojowych lokalne społeczności wypracowują własne strategie i taktyki służące modernizacji ich życia i pomnażaniu kapitału ekonomicznego i kulturowego. Jak zauważa również Łukasz Smyrski, w Mongolii wzrasta zainteresowanie działalnością w firmach, prowadzeniem drobnych biznesów, handlem, wymianą towarową (Smyrski 2018). Nowe źródła dochodu sprzyjają wzrostowi konsumpcjonizmu, jednocześnie wzmacnia się pozycja i prestiż ludzi, którym „się powodzi”; nowy status materialny wzmaga ich społeczną sprawczość, która jest dostrzegana i wysoko ceniona w rozbudowanych w Mongolii sieciach społecznych współtworzonych przez krewnych, znajomych i sąsiadów (Højer 2012, za: Smyrski 2018: 202). W perspektywie Rakowskiego:

W Bułganie widać znakomicie, jak wypełnia się luka po zdemonstrowanym systemie pasterskiego życia (...). Fale „odzwierzęcania” i próby podjęcia wyzwania handlowego z olbrzymimi, silnymi Chinami, zamykanie i otwieranie granicy, kolejne *dzudy*, częściowo skuteczne próby odrestaurowania i rozwinięcia rolnictwa i sadow-

nictwa, w końcu sukcesy lokalnego handlu przez granicę i biznesmenów, takich, jak „młodzi z Miasta”, z klubu Torgon Nutag – to wszystko tworzy zupełnie nową i zarazem „po raz kolejny nową” dynamikę przemian, konkurencji, współpracy po krachu dotychczasowego systemu (Rakowski 2019: 257).

Jednocześnie, równoległe z postępującymi procesami modernizacyjnymi, w kontekście których uwidacznia się sprawstwo Mongołów, zachowywany jest np. tradycyjny wypas zwierząt a sam fakt posiadania stada ma znaczenie ekonomiczne, ale również prestiżowe – służy bowiem podtrzymywaniu bogactw i „powodzenia ze zwierzętami” (Rakowski 2019: 259). Warto w tym miejscu przywołać badania Smyrskiego prowadzone w Mongolii wśród pasterzy gór Altaju, który zwraca uwagę na to, że również tradycyjne mongolskie zajęcia stanowią przedmiot zachodnich programów modernizacyjnych. W przywoływanej już w kilku miejscach tej książki publikacji *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu* (2018) antropolog zwraca uwagę na pewne napięcie, jakie dostrzec można między programami pomocowymi i tymi powstającymi w ramach *environmental studies* a lokalnymi konceptualizacjami przyrody i środowiska, przekonując przy tym, iż:

Hodowcy są przekonani o odnawialności trawy na stepie, podkreślają, że wypasy powinny być mobilne, chętnie przemierzają znaczne obszary, nie godząc się na groźbę pastwisk – co często podpowiadają im animatorzy zbilansowanych programów rozwojowych, sugerujących, w jaki sposób należy korzystać z miejscowych zasobów środowiskowych. Co najważniejsze, pasterze opierali swoją decyzję na dokładnej obserwacji trawy, pogody, hodowanych zwierząt, owadów w danym miejscu i czasie, a nie na wcześniej zaakceptowanym planie. To stała, wielozmysłowa interakcja z krajobrazem prowadziła corocznie ich i ich stada (Smyrski 2018: 212–213).

Wprawdzie Rakowski nie odnosi się w swojej książce do badań Smyrskiego, jednak obie publikacje stanowią dwie strony jednej monety – czytane wspólnie ukazują szeroki zakres lokalnych praktyk, działań, drobnych i bardziej systemowych taktyk, które zarówno w przestrzeni rodzącego się biznesu mongolskiego, jak

i w tradycyjnych zajęciach koczowniczych pasterzy Altaju odsłaniają lokalną logikę działań w sieciach zależności, współpracy ludzi oraz ich otoczenia, krajobrazu, bytów materialnych i nie-ludzkich, która okazuje się silniejsza aniżeli programy rozwojowe oferowane tym społecznościom z zewnątrz, najczęściej przez instytucje zachodnie.

Antropologia powodzenia, zawarta w tytule książki Rakowskiego, koncentruje uwagę na analizach mechanizmów oddolnych, właściwych konkretnym grupom i społecznościom, prowadzonym wbrew dominującym dyskursom odmawiającym im zaradności i świadomego kreowania rzeczywistości podlegającej modernizacyjnym przemianom. W afirmatywnej perspektywie przemian potransformacyjnych, którą dostrzegam w tym sposobie praktykowania antropologii, ich widzenie przestaje przypominać kalejdoskopowe mozaiki konkretnych, stałych elementów, które podlegają ustalonym zasadom logiki swoich konfiguracji; tym samym przebiegi oraz konsekwencje lokalnie dostrzeganych zmian nie są postrzegane jako globalne, uniwersalne siły unifikujące doświadczane nimi regiony i społeczności, ale raczej jako sploty procesów, mówiąc za Jacques'em Derridą, mondialnych i lokalnych, których analiza polegać ma na „wskazaniu na oddolne formy zarówno rozwoju, jego wizji, jak i samej wiedzy społecznej”, które charakteryzują się własną logiką oraz lokalnym zespołem pojęć. Tym samym afirmatywny żywioł tej perspektywy badawczej, która nierzadko sprzyja rozwijaniu afektywnych relacji i postaw solidarności ze współpracownikami w terenie, uprzywilejowuje i czyni osią antropologicznego rozumienia oddolną wiedzę określonych społeczności oraz obserwowane w konkretnych kontekstach lokalne formy działania o charakterze organizacyjnym, technicznym, ekonomicznym, które składają się na nazywany przez Rakowskiego za Paulem Sillitoe, „subwersywny model zmiany w stosunku do zewnętrznych, typowo eksperckich, programów modernizacyjnych” (Rakowski 2019: 311). W tym myśleniu o celach poznania antropologicznego widoczna jest tradycja uprzywilejowywania tzw. tubylczych punktów widzenia oraz lokalnej wiedzy terenowej, która ma już swoje rozpoznane miejsce w historii antropologicznych badań terenowych, o czym pisałam w poprzednich roz-

działach. Antropolog sięga w swojej propozycji praktykowania antropologii znacznie dalej, wysuwając propozycję metodologiczną i, co nie ulega wątpliwości, również etyczną, polegającą na wypracowywaniu wiedzy antropologicznej w projekcie antropologii opartej na współdziałaniu i współtworzeniu wiedzy terenowej z partnerami, w procesie którego, „rozpoznawani są jako współtwórcy naszych teorii i jako kluczowi »epistemiczni aktorzy«, którzy razem z badaczami kultury, antropologami, antycypują i kształtują wiedzę o tym, co w ogóle ma zostać poznane, co przewidują jako wiedzę” (Rakowski 2019; por. Tax 2010; Foley 2010). Projekt ten w czytelny sposób odnosi się do założeń wpisanych w propozycję przeformułowania etnografii Douglasa Holmesa i George’a Marcusa (2009), otwierając przestrzeń do dyskusji na temat skali i możliwości uwzględniania w poznaniu antropologicznym „tubylczych punktów widzenia” i lokalnej wiedzy, która miałaby współkształtować profesjonalną wiedzę akademicką. Jakiś czas temu wątpliwości w tym zakresie przedstawił np. Marcin Brocki (2013a), odsłaniając językowe niejasności tego projektu, rozmyte metaforyczne ujęcia, a przede wszystkim krytykując założenie, iż dobrze postępuje tylko ten badacz, który stara się zrównać w procesie badawczym udział badacza i badanego, zatem badacz „kolaborujący” (Brocki 2013a: 7–8). Drugie z krytycznych rozpoznań antropologa dotyczy założenia Marcusa o nadaniu naukowego prestiżu „współudziałowi”, który, zdaniem antropologa, w żaden sposób nie mieści się w naukowych ramach, „ponieważ, oznaczając pozorne zdemokratyzowanie procedury badawczej i analizy, w istocie jest próbą wymieszania porządku wiedzy badacza i badanego, na bliżej nieokreślonych zasadach i dla niewyraźnego celu, co nie tylko nie służy rozumieniu zarówno Innego, jak i poprzez Innego samego Siebie, ale wręcz to rozumienie uniemożliwia” (Brocki 2013a: 8; zob. Brocki 2013b: 49–64). Tymczasem Rakowski nie tyle uniwersalizuje kategorię współpracy, ile wydobywa z projektu „przeformułowania etnografii” sprawstwo i – można by rzec – wiedzotwórstwo lokalnej społeczności, która sama wskazuje antropologowi, co stanowi wiedzę o niej. Badania etnograficzne, na których podstawie powstawało takie rozumienie, są według antropologa „sensem całej tej drogi – odkrywania lo-

kalnych form rozwoju, tego, co nieformalne, i tego, co w kolejnym kroku obywatelskie” (Rakowski 2019: 75). Jak podkreśla badacz, jest to „próba wejścia w taką sytuację współtworzenia, w której architektami wiedzy społecznej są obie strony spotkania i w której pojawia się spontaniczna lokalna wiedza społeczna”. Jest to zatem proces tworzenia „przestrzeni dla alternatywnych form myślenia w kategoriach »wiedzy społecznej« skierowanej ku temu, co przyszłe”. W procesie tym demontowany jest dyskurs ekspercki, nieuwzględniający lokalnych, „tubylczych” praktyk i strategii działania oraz całej kulturowo-społecznej i politycznej maszyny wprawiającej w ruch programy naprawcze i pomocowe.

7. Turystyka w postkolonialnych Indiach w perspektywie afirmatywnej

Atmosfera zależności postkolonialnych, w ramach której funkcjonuje nieformalny sektor turystyki we współczesnych Indiach, w sprzyjających warunkach kulturowych, środowiskowych i ekonomicznych może, paradoksalnie, sprzyjać aktywizowaniu społeczności uchodźców tybetańskich i kolejnych ich pokoleń urodzonych w Indiach do przezwyciężenia ich wieloaspektowego podporządkowania. Działania konkretnych ludzi i społeczności na rzecz wzmacniania kapitału kulturowego i przełamywania postkolonialnej uchodźczej kondycji pokazują badania realizowane przez Natalię Bloch przedstawione w wielokrotnie przywoływanej już książce *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach* (2018). Zdaniem antropolożki, moc odwracania negatywnych wartościowań życia tybetańskich uchodźców w postkolonialnych Indiach ma turystyka, która według jej rozpoznania, stanowi przestrzeń umożliwiającą analizę wielu aspektów kulturotwórczych;

może być ponadto impulsem i platformą dla tworzenia przedstawień własnej kultury, jak w swoim artykule, polemizującym bezpośrednio z tezą Greenwooda, pokazał Jeremy Boissevain (1996) (na przykładzie świętowania na Malcie) czy Eric Silverman (1999) (pisząc o produkcji sztuki turystycznej na Papui-Nowej Gwinei). Obecność

turystów może być zachętą do wymiany kulturowej i przyczyną wzrostu wartości lokalnych wytworów (Yu, Littrell 2003). To z kolei może służyć jako środek do pozyskania kapitału ekonomicznego, który następnie będzie wykorzystywany do podtrzymania bądź rewitalizacji lokalnych tradycji, którym w przeciwnym razie groziłoby wymarcie, co na przykładzie Bali zademonstrował Erik Cohen w przełomowym tekście kwestionującym opozycję autentyczności i utowarowienia i wprowadzającym pojęcie „wyłaniającej się autentyczności” (*emergent authenticity*, Cohen 1988; zob. też Picard 2008) (Bloch 2018: 134).

Badania prowadzone przez antropolożkę w najogólniejszym ujęciu można by określić jako koncentrujące się na spotkaniach wielu ludzi – Tybetańczyków, turystów z różnych części świata, Hindusów, wolontariuszy, przedstawicieli organizacji pozarządowych, pracowników formalnego i nieformalnego sektora turystyki rozwijanej w postkolonialnych Indiach, które okazały się możliwe dzięki mobilności, kontaktom i relacjom rozwijanym poprzez turystykę. W rozważaniach antropolożki sektor ten staje się przestrzenią, w której rozgrywa się sprawczość podporządkowanych, gdzie tworzą się relacje wzajemności, bliskości, a bywa, że i familiarności, które postrzegane są jako istotny aspekt wzmacniania politycznej i kulturowej pozycji Tybetańczyków, sprzyjając powstawaniu ich podmiotowych, akcentujących sprawstwo (auto) reprezentacji funkcjonujących w wymiarze lokalnym i światowym. Afirmatywność podejścia badawczego manifestuje się w tych badaniach w samym sposobie konceptualizowania turystyki w krajach, których życie toczy się w ramach stanowionych przez zależności postkolonialne. Zwykle bowiem analiza tego sektora w takich kontekstach sprzyja krytycznemu jego oglądowi jako mechanizmu utowarowienia sytuacji postkolonialnej (Sharp 2009; Carrigan 2011), jako narzędzia tworzącego asymetryczne relacje między turystami a lokalnymi społecznościami, których światy są przez nich egzotyzowane i eksploatowane (zob. Salazar, Graburn 2014). Wszystkie te rozpoznania sprzyjają dyskursywnej reifikacji oraz wytwarzaniu i umacnianiu wizerunków odwiedzanych w ramach turystyki grup i społeczności jako biernych, podporządkowanych, niemających wpływu na swoje narzucane z zewnątrz reprezentacje i wizerunki. W zarysowanym sposobie

ramowania turystyki i zakumulowanych w niej procesów, relacji oraz interakcji nie ma zwykle miejsca na alternatywne perspektywy i interpretacje.

Odmienne spojrzenie antropolożki na turystykę, dostrzegające w niej splot taktów sprzyjających przewyżczeniu podporządkowania w postkolonialnych Indiach, wiąże się z wieloma zmianami ogniskowej i przesuwaniem perspektywy oglądu turystyki widzianej jako przestrzeń splataną ze spotkań mieszkańców Hampi i Dharamsali, napływających sezonowo turystów, drobnych przedsiębiorców tego sektora, sezonowych pracowników oraz wolontariuszy. W tak ukształtowanym terenie nieoczywiste, płynne i relacyjne okazują się zastane dychotomiczne kategorie, tj.: mobilność turysty i przypisanie do miejsca „tubylca” (Bloch 2018: 40). Ponadto określone formy mobilności przestrzennej mogą generować inne, łącząc się z nimi w różnych konfiguracjach: „migrant/uchodźca bywa turystą, turysta przemienia się w migranta – a konceptualne granice je oddzielające nie są tak oczywiste, jak się powszechnie sądzi” (Bloch 2018: 61). Nieoczywista jest również klasyczna relacja gospodarz–gość, której dynamika wynika np. z faktu, iż pracownicy sektora turystycznego przemieszczają się nie tylko w poszukiwaniu pracy, ale również jako konsumenci i turyści (Bloch 2018: 61). Niewątpliwie strategicznym przesunięciem uwagi jest dokonana przez antropolożkę zmiana w usytuowaniu analitycznej ogniskowej, polegająca na tym, iż podczas gdy w badaniach turystyki badacze i badaczki koncentrują się zwykle na turystach jako beneficjentach oferowanych w jej ramach usług, antropolożkę interesuje przede wszystkim to, jak postrzegają i wykorzystują turystykę oraz relacje z turystami drobni współtwórcy jej nieformalnego sektora w kontekście rozwijania swojego aktywizmu i sprawstwa, które są konieczne do przewyżczenia ich wielowymiarowego podporządkowania w relacjach postkolonialnych.

W świetle poczynionych przez antropolożkę rozpoznań zajmowanie się turystyką wbrew niesprzyjającym okolicznościom politycznym nie jest wynikiem chęci zarobkowania. Nawet jeśli praca w tym nieformalnym sektorze nie przynosi znacznych dochodów, stanowi przestrzeń umożliwiającą aktywność, daje poczucie wartości i sprawczości. Z jednej strony, to przede wszystkim lokalne

strategie i aktywności, niewielkie przedsiębiorstwa, drobna wytwórczość, a z drugiej, taktyki włączania turystów i wolontariuszy, a także zaangażowanych organizacji międzynarodowych w działania na rzecz wzmacniania kapitału kulturowego Tybetańczyków żyjących na uchodźstwie tworzą w postkolonialnych Indiach przestrzeń praktyk mających na celu demontaż postkolonialnej ramy, a tym samym przełamywanie politycznych, ekonomicznych, ale również dyskursywnych reżimów organizujących życie i reprezentacje Tybetańczyków jako „podporządkowanych”. W uważnej obserwacji antropologicznej, która dostrzega możliwości naprawcze, kreatywne postawy, świadectwa i przykłady sprawczości oraz solidarności, człowiek przede wszystkim działa, rozwija praktyki innowacji, buduje afektywne sieci wzajemności oraz bliskości – jest sprawczy. Sprawstwo to pokazuje antropolożka na wielu zaobserwowanych przez siebie przykładach, opisując zarówno przedsiębiorczość konkretnych Tybetanek i Tybetańczyków, np. właścicieli niewielkich sklepów, restauracji, bazarów, sezonowych pomocników, wytwórców biżuterii, jak i szerszej zakrojone działania społeczne oparte na kontaktach z turystami, wolontariuszami oraz przedstawicielami zachodnich organizacji pozarządowych, które wzmacniają ich kapitał kulturowy i pozycję polityczną nie tylko w przestrzeni lokalnej, lecz także na arenie międzynarodowej.

Prowadzenie kilku interesów na raz (nawet jeśli niektóre wydają się całkowicie nierentowne) czy częste przebranżawianie się służą temu, by ponad wszystko pozostać w sektorze, gdyż praca w nim jest ceniona i pożądana, a nie traktowana jako efekt braku innych możliwości (por. Ghodsee 2005: 58–59). Kontakt z zagranicznymi gośćmi i możliwości, jakie on daje, mogą być bowiem wykorzystane dla wzmocnienia własnej pozycji ekonomicznej, społecznej, a nawet politycznej (*empowerment*). Dostrzeganie tego potencjału i czynienie z niego użytku można interpretować jak przejawy sprawczości osób znajdujących się w nieuprzywilejowanym położeniu (zob. Brettell 2002). Przy czym sprawczości tej nie należy utożsamiać z instrumentalnością (Bloch 2018: 244).

Optyka ta wydaje się szczególnie ważna w kontekście badań prowadzonych w krajach postkolonialnych, w których następową stopniową deprecjacja i marginalizowanie lokalnych kultur

przedstawianych jako „zacofane”, rzekomo mniej wartościowych w porównaniu z zachodnimi europejskimi wzorcami. W związku z tym antropolożka odczytuje pozytywną waloryzację lokalnych kultur pod wpływem zainteresowania turystów jako swoistą kontrę do mimikry z okresu kolonialnego w rozumieniu Homiego Bhabhy (2010; Bloch 2018: 133). W procesie tym wydobywa ze swoich doświadczeń terenowych (również tych nabytych w toku pracy w sektorze turystycznym, jako pilot trampingów do Indii) i akcentuje strategię Tybetańczyków polegającą na egzekwowaniu wzajemności w relacjach z turystami poprzez

angażowanie ich w bezpośrednią działalność na rzecz lokalnej społeczności i realizowanych przez nią inicjatyw w ramach turystyki wolontariackiej. W tej formule turyści, wykonując dobrowolną, nieodpłatną, czasową pracę na rzecz od(z)wiedzanych społeczności mają przyczynić się do znoszenia ubóstwa (Bloch 2018: 215).

Wbrew obiegowym opiniom, według których turystyka rozwijana w postkolonialnych Indiach ma przede wszystkim charakter ekonomiczny, sprzyja bowiem pozyskiwaniu przez Tybetańczyków zasobów materialnych, antropolożka pokazuje w wielu miejscach swojej książki, iż różne strategie i taktyki wypracowywane przez nich w ramach szeroko zakrojonej nieformalnej przestrzeni turystycznej służą w gruncie rzeczy zdobywaniu i pomnażaniu kapitału kulturowego, który okazuje się bezcenny w działaniach na rzecz wzmocnienia politycznej, podmiotowej widzialności na arenie międzynarodowej, ale również w lokalnych relacjach władzy i podporządkowania. Jak pokazuje badaczka, w wielorakich sieciach społecznych, których powstanie umożliwiała turystyka, relacje z wolontariuszami oraz turystami sprzyjają dywersyfikacji tych sieci, wzmacniając Tybetańczyków nie tylko materialnie, ale przede wszystkim pomnażając ich kapitał kulturowy niezbędny do aktywnego działania na rzecz przezwyciężania ich politycznego podporządkowania.

Strategia nieustannego przechodzenia od lokalnych mikroprocesów do globalnych makrostruktur i z powrotem sprawia, że obserwowane strategie przełamywania postkolonialnej kondycji są interpretowane w dyskusji z założeniami turystyki „znoszącej ubóstwo” i „dającej nadzieję”, przybierając postać perspektywy

afirmatywnej i afirmującej, co nie oznacza, że jednocześnie idealizującej społeczność tybetańską, a zniuansowanie tych form nie jest przypadkowe. Postawa etyczna, która wyznaczała perspektywy badawcze antropolożki, bierze swój początek z aktywizmu i działań badaczki na rzecz wolnego Tybetu. Już podczas badań prowadzonych wśród diaspory tybetańskiej, opisanych następnie w książce *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach* (2011), Bloch pozycjonowała siebie jako badaczkę rozdartą pomiędzy aktywizmem i akademicką antropologią, co ostatecznie miało zakończyć się wyborem perspektywy antropologicznej, która oznacza przekroczenie esencjalistycznych przedstawień kultury tybetańskiej propagowanej w ramach międzynarodowego reżimu uchodźczego zgodnie z polityką rządu tybetańskiego na uchodźstwie. Niemniej jednak antropolożka żywiła nadzieję, iż jej badania „przyczynią się do poszerzenia istniejącej wiedzy na temat uchodźstwa, a to z kolei stanie się inspiracją dla konkretnych projektów i polityk mających na celu poprawę sytuacji uchodźców” (Bloch 2011a: 232–233). W innym miejscu pisze zaś wprost, iż w jej odczuciu, mimo że nie wszyscy z takim podejściem się zgadzają (zob. np. Brocki 2013b):

jesteśmy politycznie uwikłani w tematy, które badawczo podejmujemy czy tego chcemy, czy nie. Miast chować się za fasadą autorytetu nauki przez wielkie „N”, winniśmy to uwikłanie rozpoznać i być go świadomym. Postrzegam zatem, zaangażowanie jako konieczność wynikającą z autorefleksyjnego, krytycznego uprawiania antropologii (Bloch 2015: 54).

Zgodnie z rozpoznaniem, na podstawie których rekonstruję wyraziste cechy antropologii afirmatywnej, nie ustanawia ona dystynkcji i wyraźnego oddzielania od siebie zaangażowania i akademizmu, ale też nie fetyszyzuje pierwszego z nich. Jest to bowiem perspektywa, która bierze swój początek ze sprawstwa badacza i badaczki, przez które, idąc tropem rozważań Archer (2003; 2013), rozumiem niezbywalny stan refleksyjnego, myślącego o swoim usytuowaniu w świecie podmiotu (Majbroda 2017a). Negocjowaną w tym rozdziale perspektywę antropologiczną współtworzy zatem określony światopogląd badacza

i badaczki oraz rozpoznawalna postawa etyczna, którą można by określić jako działanie poprzez naukę na rzecz sprawiedliwego pozycjonowania określonych grup i społeczności, a także tworzenia i wzmacniania ich reprezentacji, które uwzględniają te spośród ich cech i atrybutów, które są zwykle wyciszane w ich przedstawieniach. Najwyraźniejszym rysem dominujących, reifikujących reprezentacji tych społeczności jest brak sprawstwa, a zatem refleksyjnego pozycjonowania siebie względem swojego położenia, własnych trosk, możliwości i nadziei (Archer 2013). Antropologia afirmatywna budująca swój kapitał kognitywny na etyce empatii, zrozumienia i troski działa na rzecz dyskursywnego wpisania wykluczanych i żyjących, z różnych powodów, na obrzeżach życia społecznego grup i społeczności (zob. np. Kuźma 2015), przede wszystkim w narrację o ich samostanowieniu i sprawstwie. Można oczywiście założyć, że istnieje obawa, iż strategia taka okaże się kolejną, choć odwróconą reifikacją, esencjalizacją (zob. Herzfeld 2007: 60–61) – tym razem przebiegającą w scenerii akcentującej działanie, zaradność, kreatywność, inwencyjność oraz inne atrybuty tworzące alternatywę dla rozpoznania o bierności i uległości. W antropologii afirmatywnej idzie jednak, jak rozumiem, o coś innego, a strategie, które są w tej postawie rozwijane, nie mają na celu „odczarowywania” rzeczywistości ani też dyskursywnego tworzenia jej rewersu, ale służą w gruncie rzeczy pokazywaniu działaniowych, przedsiębiorczych odruchów i całych strategii działań w ich oddolnej logice i lokalnym ugruntowaniu, nawet jeśli ich realizacja w postaci rozwijania praktyk, tj. np. „kombinowanie” (Pawlak 2018) i „sztuka nieformalnego” (Rakowski 2019) wiąże się z balansem na granicy legalnego i nielegalnego, oficjalnego i nieoficjalnego. W szerszej perspektywie jest to nie tyle symboliczne oddawanie głosu podporządkowanym i wykluczonym, ile ukazywanie ich w kontekstach, które wydobywają z ich położenia politycznego, społecznego, ekonomicznego działania na rzecz przełamywania różnie definiowanego podporządkowania poprzez stwarzanie, chociażby w antropologicznym tekście, przestrzeni, w której mogą wybrzmieć ich głosy; artykułowane są ich cele, dążenia i wybory, ale przede wszystkim odtwarzane są konkretne praktyki oraz lokalne wykładnie tych działań. „Podporządkowani”

natomiast nie tylko nie mogą przemówić we własnym imieniu (Spivak 2011; Loomba 2011), nie są też dysponentami reguł w grze o kształt swojej teraźniejszości i przyszłości.

Antropologia afirmatywna przełamuje ten impas nie poprzez kreowanie odrealnionych obrazów szczęścia lub utopijnych wizji przyszłości; rezygnując z dominującego spojrzenia, rzucanego na „biernych”, „nieprzystosowanych” zwykle przez akademicki i „eksperycki Zachód”, ale pokazuje rzeczywiste praktyki i lokalne działania tych społeczności, ukazując ich konsekwencje ekonomiczne i polityczne, a tym samym dyskursywnie i zarazem performatywnie włączając „przegranych” do gry. Bloch formułuje wprost założenia przyjętej przez siebie strategii badawczej, pisząc, iż podążając za postulatami Ortner (2016), starała się przezwyciężyć „ciemne tendencje” w antropologii, które polegają na focusowaniu uwagi na cierpieniu, wyzysku i podporządkowaniu. W praktyce tej antropolożka zwraca się w stronę wskazań Arjuna Appaduraia (2013), który podkreśla, by, praktykując antropologię, nie koncentrować uwagi na ograniczeniach i niemożnościach, by otwierać się na inspiracje i możliwości, nie lekceważąc przy tym kontekstów władzy i nierówności.

Widziana zarówno przez Rakowskiego, jak i przez Bloch rzeczywistość społeczna jest kształtowana przez procesy oddolne, będące wyrazistymi strategiami radzenia sobie ludzi z lokalnymi problemami kształtowanymi w globalnych zależnościach tych zjawisk; przy czym relacyjność lokalnego i globalnego jest immanentną cechą tego procesu, a tym samym to, co globalne nie funkcjonuje zaledwie jako kontekst – tło do opisu lokalności.

W szerszym ujęciu, można by dla celów heurystycznych wskazać na dwie możliwe dyscyplinowe aktywności sprowadzające się do 1) stabilizującego i reproduktywnego oraz 2) modernizującego i kreatywnego modelu antropologicznej *praxis*. Wyznaczają one granicę między „antropologią negatywną”, a zatem przystającą na zastane (zarówno w rzeczywistości, jak i na poziomie dyskursywnym) diagnozy dotyczące światów życia konkretnych grup i społeczności, a antropologią afirmatywną, która „niesie nadzieję”, przekraczając i remodelując dyskursywnie zastane rozpoznania utrwalane za pomocą strategii analogicznych do orientalizacji (Said 2005) lub „tercjalizacji”, która w myśl Przemysława Cza-

plińskiego, podobnie jak nazwa orientalizm stygmatyzuje (Czapliński 2016: 27–28; zob. Solarz 2009)²⁷.

Choć linia oddzielająca te dwie postawy bywa czasem trudna do wykreślenia, w przeciwieństwie do antropologii, która koncentruje się na dowartościowaniu, uznaniu i pomocy w rozwijaniu tradycji i dziedzictwa społeczności arbitralnie umiejscowionych w „zimnych” lub „podporządkowanych” kulturach, antropologia afirmatywna pozwala na zobaczenie kreatywności i „gorących źródeł” ich kultury m.in. przez koncentrację na zaobserwowanych i doświadczonych oddolnych aktywnościach, tubylczych strategiach radzenia sobie z tym, co globalne w lokalnych uobecnieniach, ale również poprzez strategię, którą można by nazwać odwróceniem antropologicznego spojrzenia. W pierwszym wymiarze tego odwrócenia spojrzenie antropologów kierowane jest nie na grupy i społeczności, które podlegają „dyskursywnemu włączaniu” w zacołanie, bierność, niemożność samostanowienia, podrzędność i podporządkowanie, ale na różnego rodzaju dyskursy, które zgodnie z założeniem, jakie formułują w *Hegemonii i socjalistycznej strategii* Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, mają również charakter materialny (2007: 115), a zatem wytwarzają, reprodukują i utrwalają określone relacje władzy i podporządkowania, o czym była już w tym rozdziale mowa.

Pytania, jakie można by postawić w tak pomyślanej krytycznej analizie dyskursów dotyczyłyby zapewne powodów, okoliczności oraz „zysków”, jakie przynoszą te działania grupom podporządkującym i utrzymującym te, które są podporządkowywane i utrzy-

²⁷ Pojęcie tercjalizacji pojawia się w książce Przemysława Czaplińskiego *Poruszona mapa. Wyobrażenia geograficzno-kulturowa polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku* (2016), w której literaturoznawca i krytyk literatury wyjaśnia swoje rozumienie proponowanego terminu, pisząc: „Przez tercjalizację rozumiem: obserwację rzeczywistości z perspektywy świata rozwiniętego (Europy, USA), bazującą na uniwersalizowaniu standardów politycznych i ekonomicznych cechujących dojrzałe demokracje liberalne; osłabianie znaczenia różnic kulturowych i geograficznych na rzecz ekspozowania podobieństw sytuacji gospodarczej i politycznej krajów z różnych kontynentów; skupienie na oznakach i/lub prawidłowościach niedorowaju gospodarki; analizowanie relacji zachodzących między instytucjami państwa a zachowaniami społecznymi; ujmowanie procesów społecznych w kategoriach dekolonizacji wewnętrznej” (Czapliński 2016: 27).

mywane w stanie (rzekomej) bierności. Druga taktyka w ramach strategii odwróconego spojrzenia polegałaby na zaprzestaniu postrzegania społeczności i społeczeństw ulokowanych w określonych splotach zależności politycznych, ekologicznych i ekonomicznych jako grup zewnątrzsterownych, które żyją zgodnie z oczekiwaniami i preferencjami wypracowywanymi przez dominujące siły i skierowanie uwagi na ich sprawstwo, inwencyjność, otwartość na zmianę i chęć wpływania na swoją przyszłość, a zatem na dostrzeżeniu w nich społeczeństw wewnątrzsterownych, czyli takich, które kierują się rozsądkiem, zdolnością do podejmowania ryzyka i kalkulacją (Riesman 1971: 10–11). Ten swoisty demontaż nie musi mieć (i zwykle nie ma) charakteru totalnego; jego strategie, jak pokazuje np. Monika Bobako na przykładzie krytycznej rozbiórki conceptualnych struktur islamofobii, „sprowadzają się raczej do przesunięć – nawet jeśli dosyć znaczących – w obrębie nowoczesnych, binarnych ram kategorialnych i związanych z nimi sposobów waloryzacji”, nie stanowią natomiast „ich radykalnej krytyki i przewyżczenia” (Bobako 2017: 375). Jest to w istocie zmaganie się z zdomowionymi, trwałymi reprezentacjami, które obarczone są szczególnym interpretacyjnym ciężarem.

Przypominane tutaj działania podejmowane w ramach antropologii afirmatywnej stanowią przykład może nie tyle demontażu, co destabilizowania (Rakowski) i przewyżczenia (Bloch) dominujących, reifikujących określone grupy i społeczności dyskursów powstających na przecięciu i w splotach tego, co społeczne, kulturowe, polityczne, ekologiczne, globalne i lokalne. Niemalą rolę odgrywa w tych afirmatywnych praktykach krytyczny stosunek antropolożek i antropologów do określonego dziedzictwa i tradycji. Rozwijanie własnych strategii badawczych skoncentrowanych na tym, co aktualne i wychylające się ku przyszłości, można by postrzegać jako wyraźny gest przekroczenia trybów analizy zastanych sposobów reprezentacji marginalizowanych lub wiktyimizowanych społeczności, zgodnie z którą praktyki te dotyczyły tego, co aktualne widziane jako rezultat procesów historycznych. Zmiana temporalnego wymiaru refleksyjnych analiz antropologicznych nie oznacza jednak całościowego, strategicznego unieważniania określonych historii i tradycji. Dla nowych, afirmatywnych narracji funkcjonują one bowiem na prawach trudnego dziedzictwa,

które trzeba urefleksyjnić oraz krytycznie zreinterpretować, by móc poddać je procesowi wysycania nowych znaczeń i kategorii, których w przeszłości nie zastosowano do wyjaśniania ich statusu oraz funkcji, jakie pełnią w tworzeniu nośnych reprezentacji określonych grup i społeczności. Tej conceptualnej rozbiórce towarzyszy najczęściej sięganie po pozytywne przykłady funkcjonujące jako dowód sprawstwa wielorako (ustrojowo, ekonomicznie, symbolicznie) podporządkowanych, co postrzegane jest w kategoriach punktu wyjścia dla dyskursywnego dawania odporu odgórnym esencjalizującym narracjom utrzymującym ich nieprzystosowanie do modernizujących się rzeczywistości. Destabilizacja, przekroczenie, przewyżczenie wymagają zmaturalizowanych dowodów uprawomocniających zasadność tych praktyk.

Afirmowanie nie stanowi synonimu zaangażowania oraz aktywizmu, nie musi też oznaczać działań subwersywnych zmierzających do demontażu zastanego porządku społeczno-kulturowego. Jest to przede wszystkim postawa badawcza i sposób koncentrowania uwagi na sprawczych aspektach funkcjonowania określonych grup, wspólnot i społeczności oparta na wrażliwej na paruzję tych światów partycypacji, na gęstym uczestnictwie, które sprzyja tworzeniu wśród antropologów i badanych społeczności relacji zrozumienia, ale również budowaniu emocjonalnych sieci współodczuwania (Rakowski 2019), a bywa, że i współczucia (Rakowski 2009), które bierze swój początek w empatycznym współbyciu badacza z ludźmi, których spotyka i z którymi współpracuje w terenie. Afirmatywność, która bez wątplenia wpisuje się w dyscyplinowy system aksjologiczny, będąc postawą etyczną, działa, można by rzec, na zasadzie poznawczego i etycznego filtra, który w obrębie antropologicznej uwagi pozostawia przede wszystkim człowieka w jego sprawstwie i relacyjności, z niezmienną świadomością jego funkcjonowania w wielorakich układach i konstelacjach władzy i podporządkowania. Towarzyszy temu poznawcza inwencja i umiejętność zobaczenia utrwalonych w określonym kształcie dyskursywnym społeczności, zjawisk i procesów na nowo w kontekstach istotnych dla rozumienia i pokazania ich sprawstwa. W tym właśnie sensie wiedza oraz praktyki badawcze rozwijane w ramach antropologii afirmatywnej tworzą rodzaj pomostu do przyszłości.

8. Prognozując przyszłość

Afirmatywność, którą proponuję dookreślić coraz wyraźniejszy nurt również rodzimej antropologii, koncentruje się na próbach zrozumienia i wyjaśnienia tego, co aktualne, przy jednoczesnym spoglądaniu w przyszłość. Wiąże się to z podjęciem ryzyka diagnozy dotyczącej tego, jaką formę przyjmie rzeczywistość społeczna kształtowana zarówno dyskursywnie, jak i ekologicznie, politycznie w relacyjnym wpływie nauki, społeczeństwa i technologii. W tym sensie nie trafia do mnie rozpoznanie, iż tworzenie przyszłości jest w pewnej mierze autonomiczne, wyprzedza bowiem dyskusję aksjologiczną na swój temat (Nowak 2016: 115). Przekonuje mnie za to metafora Deleuze'a, który mówi, że „teraźniejszość jest rzutem, kośćmi (...) za jednym zamachem rzucają się kości i reguły”. Od pewnego czasu istotnym kontekstem dla rewindykacyjnych analiz antropologicznych jest neoliberalna logika procesów i praktyk społecznych analizowanych w ich lokalnych uosobieniach koncentrująca się na uważnej obserwacji i krytycznych analizach technologii neoliberalnej, „która koncentruje się na zdolności i potencjale jednostek oraz populacji jako żywych zasobów, które mogą być wykorzystywane i zarządzane przez rządzące reżimy” (Ong 2006: 6; zob. Majbroda 2018).

W kontekście antropologicznych badań, które koncentrują się na zjawiskach osadzonych w różnych konfiguracjach przestrzeni globalnego kapitalizmu istotne wydaje się rozpoznanie Davida Harveya, który rozważając możliwości zmiany świata urządzonego wedle reguł neoliberalnych, podkreśla, że w świetle rozpoznania, „iż żaden porządek społeczny nie jest w stanie dokonać zmian, których załączek nie byłby obecny, w uśpieniu, w istniejącej obecnie sytuacji (...) krytyczna analiza geografii historycznej neoliberalizmu oraz późniejszego zwrotu ku neokonserwatyzmowi narzuca nam zadanie poszukiwania alternatyw na przyszłość poprzez przyjrzenie się teraźniejszości” (Harvey 2016: 90). W rodzimej antropologii ostatniej dekady można by wskazać kilka przykładów projektów oraz badań, których realizacja wiązała się z wypracowywaniem (także na drodze zapożyczeń i przekształceń) koncepcji, metod oraz perspektyw badawczych, których użycie i operacjonalizacja były mierzone, jak

się wydaje, nie tylko ich potencjałem rozumienia i wyjaśniania badanych zjawisk, ale również ich potencjalną efektywnością powodowania zmian w zastanej rzeczywistości (zob. np. Kuźma 2015; Hummel 2016). Nie ulega wątpliwości, że tak rozumiana afirmacja sprzyja powstawaniu społecznie zaangażowanych teorii; nie musi to jednak oznaczać ich doraźności, ani sprowadzać ich twórców do roli badaczy reagujących na aktualne potrzeby wykluczanych i marginalizowanych grup i społeczności. Do pomyslenia jest bowiem antropologia afirmatywna, która rozwija się w splotach wypracowywanych w relacyjnym przenikaniu się wiedzy terenowej z tym, co zaczyna się rysować w przyszłości; jednym z zadań tak rozumianej antropologii byłoby przewidywanie dalszych przebiegów obserwowanych procesów i wychodzenie naprzeciw tym nowym polom badawczym. Istotnym celem tak widzianej afirmatywności jest również inicjowanie w przestrzeni dyscypliny (i szerzej nauki), a także poza akademią, dyskusji wokół ważkich, nierzadko palących problemów społecznych nie tylko po to, by wykorzystywać kapitał symboliczny i kognitywny dyscypliny w komentowaniu tego, co się wydarzyło i tego, co dzieje się aktualnie, ale również po to, by wypracowywać w dialogu ze społeczeństwem oraz różnymi dyskursywnymi podmiotami kultury publicznej strategię radzenia sobie ze zjawiskami przyszłości. Antropologia afirmatywna, której proponowany w tym rozdziale opis uznaję za ponadlokalny, a specyfikę wywodzę zgodnie z celem tej książki przede wszystkim z rodzimych jej przykładów, przeciwstawia się myśleniu o różnych grupach i społecznościach w kategoriach zacołania, które w ponownym nawiązaniu do Harveya, można określić jako termin, biorący się „z braku woli lub niezdolności (w wersjach rasistowskich uznanej za wrodzoną, w ekologistycznych – za wynikającą z ograniczeń naturalnych, w kulturalistycznych – rozumianej w kategoriach ciężenia tradycji historycznych, religijnych, itp.) do »nadażania« za dynamiką zachodocentrycznego kapitalizmu, przedstawianego zwykle jako punkt szczytowy nowoczesności czy wręcz cywilizacji jako takiej” (Harvey 2016: 104). Zgodnie z przytoczoną wykładnią grupy, społeczności, ale i całe populacje bywają postrzegane jako niezdolne do działania, pozbawione sprawczości, nieposiadające własnej, niezależnej

historii i tym samym nadziei na postzależnościową terażniejszość i przyszłość.

Domeną refleksji rozwijanej w ramach antropologii aktualnego i powiązanej z nią *praxis* nie jest zatem wyłącznie terażniejsze wyjaśnianie zjawisk z przeszłości, ale próba dostrzeżenia i zrozumienia wielu splatających się ze sobą wątków, procesów i zależności politycznych, kulturowych, ekonomicznych, środowiskowych tak, by móc przewidywać i lepiej rozumieć zjawiska, które biorą swój początek w tym, co aktualne, ale znajdują swoje nieuchronne, choć jeszcze nierozpoznane kontynuacje w przyszłości. Ten futurologiczny ruch i reorientacja antropologii na przyszłość stanowią w pewnym stopniu kontrpropozycję dla procesów skoncentrowanych na historycznych zależnościach oraz rozpamiętywaniu wstydliwego dziedzictwa antropologicznego. Nie idzie przy tym o to, by pomijać w antropologicznych rozpoznaniach „niewygodne” wydarzenia i procesy z przeszłości, ale o to, by nie koncentrować całej uwagi na rozpoznanych i utrwalonych już reprezentacjach rzeczywistości. Rosnące w antropologii zainteresowanie tym, co właśnie się wyłania się z tego, co aktualne, w coraz większym stopniu prowadzi również do problematyzacji stabilności form kulturowych, a także ich dyskursywnych utrwałeni, odsłaniając działające w nich różnice oraz ich dynamikę, kontekstowy i zmienny charakter. W taki sposób postrzegana jest np. afirmatywna logika etnografii praktykowanej w późnym industrializmie, o której Kim Fortun pisze w następujący sposób:

Etnografia, odkryłam, może pomóc nakreślić, jak działają zagnieżdżone systemy, wyrządzając szkody; etnografia może również zapętląć się, powracając do analizowania systemów, aby usunąć to, o czym myślę jako o dyskursywnych ryzykach – nawykach języka (które przeszły przez zwyczaje związane z budowaniem, produkowaniem i regulowaniem), od których nauczyliśmy się pozostawać obojętnymi lub krzywdzącymi. Etnograf staje się wówczas nauczycielem, nie jako mistrz z poprawkami w rękę, ale jako ten, który narusza badane systemy, tak aby uzyskały zdolność do transformacji. Jest to logika afirmatywna i praktyka głęboko osadzona w różnicy (przyszłości z przeszłości, zrodzonej, częściowo, poprzez mobilizację – wyobrażeniową i polityczną – różnego rodzaju różnic) (Fortun 2014: 323).

Proponowana przez Fortun strategia praktykowania antropologii otwiera przed dyscypliną możliwość poszukiwania nowych idiomów oraz kategorii analizy i opisu rzeczywistości tak, by przekraczać dotychczasowe dyskursywne ryzyka zubożniające antropologów na różne zjawiska rzeczywistości. Założenia logiki afirmatywnej, postulowanej przez antropolożkę, otwierają przestrzeń do wielowątkowej refleksji nad różnymi powiązaniem między lokalnymi strukturami instytucjonalnymi, działającymi podmiotami społecznymi i zależnościami geopolitycznymi o zasięgu światowym. Praktyka ta nie jest, rzecz jasna, niczym nowym; stanowi oś wielu badań antropologicznych prowadzonych w różnych zakątkach świata oraz refleksji na ten temat (zob. np. Friedman 1994; Tsing 2005; Hannerz 2006; Sahlins 1994). Wymiar kulturowo-przestrzenny zyskuje w tych badaniach istotne znaczenie, gdyż określa charakter historycznie zbudowanych relacji i hierarchii. Na gruncie rodzimej antropologii zarówno badania Michała Buchowskiego prowadzone w latach 90. XX w. w Dziekanowicach (1996), jak i badania Rakowskiego realizowane w kraju i w Mongolii, a także eksploracje badawcze Hummel w Meksyku (2016) oraz badania turystyki Bloch w postkolonialnych Indiach, a także projekt etnograficzny Waldemara Kuligowskiego i Agaty Stanisz opisany w *Ruchomych modernizacjach...* (2017) opowiadają o praktykowaniu antropologii wśród grup i społeczności podlegających oddziaływaniom modernizacyjnym, które w różnych zakątkach świata ujawniły istotne różnice w przebiegach tego procesu oraz w sposobach i możliwościach jego lokalnych rearanżacji. Uniwersalny model modernizacji jako procesu sprzyjającego rozwojowi społeczeństw i ich wrastania w dobrostan okazuje się w kontekście tych etnografii nieadekwatny i niewystarczający do wyjaśnienia rzeczywistych przebiegów procesów ekonomicznych, społecznych i kulturowych w różnych ich splotach i konfiguracjach. W swojej książce *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej* (2012) Kuligowski zaznacza, że:

Nowa debata w antropologii społecznej przekonuje (i udowadnia na wielu przykładach), że należy już zdecydowanie odejść od modelu monolitycznej nowoczesności o zasięgu planetarnym i wizji jednokierunkowej penetracji globalnego kapitalizmu. Wiele wskazuje

na to, że kosmologia nowoczesności w „smutku tropików” (potraktujmy to określenie możliwie metaforycznie) nieustannie podlega procesom fragmentyzacji i hybrydyzacji, przybierając w rezultacie postać nowoczesności palimpsestowej. Greckie słowo *palímpsēston* nazywa rękopis na papirusie lub pergaminie, z którego usuwa się dawny tekst po to, by zastąpić go nowymi dopiskami i komentarzami (Kuligowski 2012: 132).

Co istotne, ważnym kontekstem antropologicznych analiz oddolnych procesów modernizacyjnych są uwarunkowania środowiskowe światów życia konkretnych ludzi oraz ich krajobrazy kulturowe, o których pisałam w poprzednim rozdziale, pokazując antropologiczne taktyki włączania środowiska w zakres dyscyplinowego poznania. Strategie ukazywania sprawczości i lokalnych taktyk radzenia sobie z procesami modernizacyjnymi kierują uwagę badaczek i badaczy na geograficzne, przestrzenne i klimatyczne uwarunkowania światów ich życia. Co więcej, jak przekonuje Smyrski:

przyjęcie w praktyce badawczej lokalnej perspektywy powoduje, że krajobraz przestaje być biernym środowiskiem naturalnym albo neutralnym tłem działań ludzkich i staje się aktywnym podmiotem, tworzoną przez rozmaite aktywności poszczególnych jednostek, zarazem wpływając na nie. Jest to oddziaływanie interaktywne. Tak rozumiany krajobraz pozwala porzucić władzę spojrzenia na rzecz praktyk społecznych i docenić znaczenie perspektywy insidera (Smyrski 2018: 32).

Wspomniane ujęcie pozwala dostrzec, iż kategoria krajobrazu związana z pojęciem postrzegania i doświadczenia jest na wskroś społeczna, stanowi bowiem wytwór określonych praktyk. W toku badań społeczności funkcjonujących w nowych dla siebie okolicznościach politycznych i ekonomicznych istotną rolę odgrywa przecież krajobraz: topografia Dziekanowic z określonym rodzajem ziem, które określają warunki rozwoju rolnictwa (Buchowski 1996), górnicze i pokopalniane tereny Górnego Śląska zawierające złoża węgla, które zarówno przed transformacją, jak i po niej, choć na różne sposoby, organizują życie mieszkańców tych miejsc. Turystyka rozwijająca się w postkolonialnych In-

diach, jak pokazują badania Bloch, zależy w znacznym stopniu od geograficznych, klimatycznych i krajobrazowych uwarunkowań. Mimo że antropolożka nie eksponuje tego wątku w swoich rozważaniach, to jednak przedstawia geograficzną lokalizację i naturalne walory, które mają niebagatelny wpływ na turystyczną atrakcyjność Hampi i Dharamsali (Bloch 2018: 40–57), pokazując je w kontekście sporu o dziedzictwo tybetańskie między uchodźcami tybetańskimi i kolejnymi pokoleniami Tybetańczyków urodzonymi w Indiach a indyjskimi władzami (zob. Bloch 2018: 142–152). Ważnym wątkiem badań antropolożki jest trwający w Hampi od 2011 r. proces, który Herzfeld nazywa „przestrzennym czyszczeniem” (*spatial cleansing*) (Herzfeld 2006), polegający na wysiedlaniu i wyburzaniu domów oraz różnych budynków usługowych w ramach polityki ochrony materialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO (Eriksen 2001; Winter 2007) zgodnie z argumentacją o ich zagrożeniu integralności zabytków. Przykłady te pokazują wyraźnie, iż antropologia afirmatywna niesie w sobie wyraźnie uchwytną, jak sądzę, zmianę. Polega ona na redefiniowaniu i przebudowywaniu przestrzeni wiedzy i działania w procesie włączania do aktualnych analiz tego, co można w pewnym zakresie antycypować, ale jest weń wpisany również ruch retroaktywny; a zatem sięganie do historii i przeszłości, by odnajdywać w nich przyczyny, warunki oraz okoliczności tworzenia określonych stanów rzeczy, ich reprezentacji oraz dróg ich artykulacji. Prawdopodobnie tę pokazują np. studia nad postpamięcią, zwłaszcza w tym wymiarze, w jakim przedmiotem podejmowanych w ich ramach analiz są wydarzenia trudne, tj. wojna, wygnanie, przesiedlenie, eksterminacja, uchodźstwo, ludobójstwo analizowane w kontekście tzw. krajobrazu pamięci. Praca postpamięci dla tych traumatycznych wydarzeń powstaje w retroaktywnym procesie. Jak zauważa Marianne Hirsch, „związek z obiektem bądź źródłem nie jest bowiem mediatyzowany przez wspomnienie (*recollection*), ale przez projekcję, utrwalenie i wytworzenie” (Hirsch 2008: 8). W kontekście dziedziczności przeżyć i doświadczeń kategoria postpamięci staje się kolejnym wyzwaniem dla antropologicznych analiz dyskursywnych i kontekstowych autoprezentacji grup i społeczności funkcjonujących w odziedziczonej, często niepoddawanej refleksji afektywnej poetyce społecznej lub w strategicznym letargu

tożsamościowym. Używam tego pojęcia na własny użytek, by nazwać taktyczne, nawykowe – powstałe zgodnie z oczekiwaniami społeczno-kulturowymi i politycznymi – reprodukcje trudnej, bolesnej, podporządkowanej historii tworzenia się tożsamości zamiast rozwijania jej form wyzwolonych od uhistorycznionego podporządkowania, zwróconych ku przyszłości.

W rozważaniach Bloch pojawia się, ilustrująca powyższe rozpoznanie, refleksja, iż zagajane przez antropolożkę rozmowy na temat turystyki spotykały się w Dharamsali ze zdziwieniem i pewną konsternacją Tybetańczyków, którzy przyzwyczajeni są do tego, że „główną atrakcją” dla osób z zewnątrz – badaczy i aktywistów – stanowi ich uchodźstwo. O ile Tybetańczycy chętnie rozmawiali z antropolożką podczas jej poprzednich badań na temat walki o prawo do samostanowienia i odtwarzania kultury w diasporze, o tyle zagadnienie turystyki w kontekście uchodźstwa nie spotykało się ze zrozumieniem. W tym geopolitycznym kontekście uważano je nawet za banalne, co Bloch interpretuje jako poczucie, iż „bogacenie się na turystach było postrzegane jako nieprzystające do wizerunku skromnego, niematerialistycznego uchodźcy” (2018: 77–78). Jednocześnie Tybetańczycy wytworzą swoje autoreprezentacje pozostające w relacjach z ich postkolonialną kondycją i wpływowymi „patronami”, czyli tzw. Zachodem, a w ostatnim czasie również Indiami, eksponując, jak diagnozuje antropolożka:

atrakcyjne autoprezentacje siebie jako ofiarowujących światu starożytne, bezcenne dziedzictwo buddyzmu tybetańskiego – które ocalają z niszczycielskich rąk materialistycznego okupanta – oczekując w zamian materialnego i politycznego wsparcia dla swojej sprawy (Klieger 1992: 84–120). To z kolei pozwala im pozycjonować się jako równoprawnych partnerów w tej symbolicznej wymianie, nie zaś w roli biednych uchodźców błagających o pomoc. Kesang Tseten pisze, że to „właśnie z powodu buddyzmu sympatia dla sprawy tybetańskiej wykroczyła poza sentyment”, stała się współodczuwaniem, a nie litością, zmieniając relacje między sympatykiem a ofiarą w układ równy z równym” (1993: 30) (Bloch 2018: 203).

Powyższe rozpoznania pokazują, że afirmatywność może mierzyć się nie tylko z utrwalonymi dyskursywnie reprezentacjami

wytwarzanymi przez siły polityczne i dominujących aktorów społecznych, ale również z autoreprezentacjami tych, którzy w obu przypadkach (w pierwszym, nie mając na ten proces wpływu; w drugim – strategicznie i nawykowo) utrwalają swoje autowizerunki podporządkowanych. Jednym z celów antropologii afirmatywnej byłoby zatem tworzenie wyobraźni społecznej w procesie wzmacniania i popularyzowania wizji rzeczywistości opartych na tzw. sprawiedliwości epistemicznej, której koncepcję zaproponowała Miranda Fricker w książce *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing* (2007). Filozofka podejmuje w niej zagadnienia sprawiedliwego i niesprawiedliwego traktowania podmiotów poznających i podmiotów poznawanych, m.in. ze względu na ich cechy, tj.: rasę, płeć, wiek, status społeczny itp. Dla rozważań podjętych w tym wątku przydatne wydaje się poczynione przez Fricker rozróżnienie niesprawiedliwości epistemicznej na niesprawiedliwość świadczenia (*testimonial injustice*) i niesprawiedliwość hermeneutyczną (*hermeneutical injustice*). Pierwsza z nich, według badaczki, występuje wtedy, gdy uprzedzenia słuchającego wpływają na postrzeganie poziomu wiarygodności słów mówiącego. Druga zaś wówczas, gdy nie istnieją interpretacje, które podsuwałyby wykładnię doświadczenia społecznego, będącego udziałem konkretnej jednostki, grupy społecznej lub społeczności (Fricker 2007: 1). Niesprawiedliwość hermeneutyczna, która w kontekście rozważań o antropologii afirmatywnej wydaje się przydatniejsza, pojawia się zatem wtedy, gdy w określonej przestrzeni brakuje rozpoznania określonych stanów, wydarzeń i sytuacji, w związku z czym osoba doświadczająca tej niesprawiedliwości nie zostaje uznana za ofiarę, gdyż nie ma wykładni – kontekstu, w jakim mogłaby pojawić się świadomość tej kondycji. Według Fricker, niesprawiedliwość ta pojawia się „przez strukturalne uprzedzenia funkcjonujące w zbiorowej gospodarce środków hermeneutycznych” (Fricker 2007: 1; zob. Pedwell 2012). W świetle powyższych rozpoznań można by powiedzieć, że postawa afirmatywna polegałaby na zastąpieniu hermeneutyki podejrzeń i niewiedzy (wynikającej z braku narzędzi i wykładni interpretacyjnej) hermeneutyką antropologicznej uwagi. Inaczej mówiąc, nawet jeśli nie istnieją pozytywne interpretacje i wykładnie sprawczości określonych grup i społeczności, wbrew tej „pustce hermeneutycznej”

podejście afirmatywne pozwala na dostrzeżenie i pokazanie kondycji wbrew zastanym dyskursom i przekonaniom, a nawet strategicznie utrwalających podporządkowanie autoreprezentacjom. Postawa afirmatywna cechowałaby się również tym, że „przeszłości podrzędne” (Chakrabarty 2011) stanowiłyby zaledwie punkt wyjścia i pewien horyzont poznawczy dla rozwijanych narracji o tym, co składa się na strategię przełamywania/przekraczania podporządkowania w teraźniejszości z myślą i nadzieją na lepszą, sprawiedliwszą przyszłość. W oba te ruchy: antycypację i retroaktywność można wpisać kategorię zmiany, a zatem praktyki wpływania na autoreprezentacje określonych grup i społeczności poprzez antropologiczne skierowanie uwagi na przyszłość rozwijaną w konkretnej rzeczywistości społecznej i kulturowej i budowanie wiedzy „wbrew czasom” i ich negatywizmowi, „na potrzeby konkretnej społeczności dla wzmocnienia dobrostanu jej członków” (Domańska 2017: 62).

*

Mając na uwadze dyskusje, jakie trzy dekady temu toczyły się w dyscyplinie wokół kryzysu reprezentacji, można powiedzieć, że antropologia wciąż posiada narzędzia kreowania i dyskursywnego utrwalania przedstawień i możliwość wytwarzania ram aksjologicznych, w których zostaną zobaczone określone społeczności. Antropologia afirmatywna przełamuje zatem „ciemną stronę”, którą diagnozowała w dyscyplinie Ortner, zmieniając perspektywę, przesuwając punkty widzenia i ogniskową uwagi. W tradycyjnym, dominującym przez lata ujęciu, uwaga antropologów koncentrowała się bowiem albo na wykluczonych i podporządkowanych, albo, choć znacznie rzadziej, na dominujących i wykluczających (Nader 1969). W perspektywie afirmatywnej i afirmującej oś uwagi biegnie w poprzek tego hierarchicznego układu, co powoduje, że analizy antropologiczne koncentrują się na splocie podporządkowującego i podporządkowanego, gdyż tak należałoby widzieć konceptualnie przedstawianą sytuację „podporządkowanych” i „biernych”, jest ona bowiem wynikiem współzależności wielu czynników oraz splotem różnych interesów i punktów widzenia.

A firmować oznaczałoby w pierwszej kolejności zdolność dostrzeżenia tych splotów; po drugie, konceptualne, refleksyjne

ich rozplatanie – wyjaśnianie i reinterpretowanie krzyżujących się w nich elementów i procesów; po trzecie, gest ten wiąże się z zaproponowaniem odmiennego kształtu tej konfiguracji, który wydobywa kategorię sprawstwa podmiotów sprowadzanych bardzo często do roli beneficjentów eksperckiej pomocy, programów naprawczych, polityki równościowej itp. Proces afirmowania dzieje się w toku badań, w określonych działaniach, w praktykach, a zatem żywiołem afirmacji jest ruch, dlatego też skłaniam się do użycia formy antropologia afirmująca, nie tylko afirmatywna, co sprzyja, jak zakładałam, wydobywaniu sprawczości również z praktyk antropologicznych składających się na proces dyskursywny i performatywny odzyskiwania cudzego sprawstwa. Afirmując, w jednoczesnym geście reinterpretacji stwarza się na nowo historię tych społeczności, niosąc nadzieję na pewne otwarcie, na nowy początek. Nawet jeśli działania te mają nieusuwalne znamiona utopii antropologicznej, afirmujące perspektywy są w użyciu, z jednej strony, dając początek narracjom o zażyłości, bliskości, wzajemności i familiarności badaczy i ludzi, wokół których rozwijają się badania; z drugiej zaś, sprzyjają antropologicznym narracjom o pomyślności, aktywności, radzeniu sobie, powodzeniu, zastępując nimi opowieści o niedopasowaniu, przegranej, niewykorzystanej szansie, bierności, słowem o niepowodzeniu.

Praktykowanie antropologii afirmatywnej postrzegam zatem jako wybór epistemologiczny i aksjologiczny. W ramach tak rozumianej dyscypliny podejmuje się próby tworzenia wiedzy, która eksplorując określone obszary badawcze, uwzględnia zróżnicowane interesy wielu aktorów społecznych. W przypomnianych w tym rozdziale publikacjach, które postrzegam jako wyraziście przykłady praktykowania antropologii afirmatywnej, figura wykluczenia zostaje wyeliminowana w podwójnym sensie. Po pierwsze, osoba badacza i badaczki zostaje włączona do relacyjnej sytuacji badawczej jako podmiot, który zdolny jest do empatycznego spojrzenia na analizowane przez siebie sytuacje kulturowo-społeczne. Po drugie, osią antropologicznej *praxis* przestaje być potwierdzanie upodrzednionej, niesamodzielnej egzystencji zależnych od globalnych, modernizacyjnych sił ekonomicznych i politycznych grup i społeczności. Figura wykluczenia zostaje zastąpiona figurą solidarności, która zgodnie z myślą Ror-

ty'ego wydobywa jej kolaboratywny i wspólnotowy sens (Rorty 2009) i rozumiana jest jako kordialność, bliskość, a także zażyłość (Herzfeld 2007). Można by zatem powiedzieć, że antropologia afirmatywna odwraca się od hermeneutyki podejrzeń wspartej na analizach relacji władzy i podporządkowania, Foucaultiańskiej asymetrii *savoir-pouvoir*, by rozwijać hermeneutykę uwagi pozwalającą na dostrzeżenie określonych, lokalnych czynników ściśle związanych z globalnymi procesami geopolitycznymi, które współtworzą istotny kontekst życia grup i społeczności. Antropologia aktualnego, która w swojej afirmatywnej perspektywie nawiązuje do założeń „krytycznej nadziei” jest bowiem w swej istocie refleksyjnie krytyczna, a coraz częściej także (post-krytyczna); to dyscyplina kosmopolityczna, szanująca różnicę, ale niezgadająca się na jej esencjalizację i fetyszyzowanie. To nauka zdolna do dostrzegania podobieństw w pozornych odmiennościach, a także umiejętnie diagnozująca to, co globalne w lokalnych uobecnieniach i przemieszczeniach. Wydaje się, że jeśli antropologia będzie zainteresowana dalszą eksploracją tych przestrzeni, umiejętności te mogą okazać się w najbliższej przyszłości niezbędne, zwłaszcza w kontekście projektów wykorzystania kapitału symbolicznego i kognitywnego dyscypliny do dawania odporu negatywnym, sprzecznym z etosem antropologicznym postawom i zjawiskom, w procesie mobilizowania świata do otwartości na różnicę, ale i do umiejętności dostrzeżenia wśród tych różnic wyraźnych podobieństw.

Zamiast zakończenia: W stronę etnografii transrelacyjnej

Każda dyscyplina naukowa ma swoją wieżę Babel składającą się z idiolektów badaczek i badaczy, którzy inspirowani są różnymi teoriami, wprowadzając nowe słowniki do dyskursu dyscyplinowego. Jednocześnie w ruchu splotu, wzajemnych powiązań, inspiracji i zapożyczeń kształtuje się wspólne, rozpoznawalne imaginarium. Antropologia aktualnego po kolejnych zwrotach i reorientacjach rozwija swoją *praxis* i wypracowuje przydatne ustrojstwa a jednocześnie trwa w oczekiwaniu na kolejne impulsy ze świata życia i świata nauki, które okażą się warte uruchomienia zmysłu uwagi i zagęszczenia antropologicznego uczestnictwa w rzeczywistości. W tym stanie oczekiwania, który nie oznacza jednak antropologicznej flauty, próbując nowych perspektyw badawczych, wypracowując metody, kategorie analityczne, rozwijając swój dyskurs, być może splata się właśnie i krystalizuje nowy kierunek, nowa rozpoznawalna wspólnota interpretacyjna.

W świetle stylów praktykowania antropologii aktualnego przedstawionych w tej książce problematyczna staje się diagnoza stanu antropologii sformułowana jakiś czas temu przez Jamesa Clifforda, który podkreślał, iż: „zakres tematów, jakie antropologia może podejmować i wachlarz perspektyw teoretycznych, które może rozwijać jest ogromny. Na tych obszarach dyscyplina »jest gorąca«, stale się zmienia, krzyżuje. W »zimniejszej« dziedzinie badań terenowych zmiany także zachodzą, lecz wolniej. W większości kręgów antropologicznych stale aktywnie broni się »prawdziwych« badań terenowych przeciw innym stylom uprawiania etnografii” (Clifford 2004: 147). Antropologia aktualnego podąża dziś bowiem tropami wiązania, splatania i łączenia perspektyw, metod, technik oraz koncepcji teoretycznych w toku

procesu badawczego, który coraz częściej konceptualizowany jest w kategoriach laboratoryjnego eksperymentu. Proces poznania antropologicznego motywowany jest chęcią wyjaśniania konstelacyjnych, spłotowych zjawisk rzeczywistości w myśl założenia, że relacjonizm, jako wyzwanie badawcze i inkluzyjność, jako cecha poznania, stanowią sposoby poszerzania wiedzy na temat współczesności. Można by zatem powiedzieć, że badania antropologiczne zyskują dzisiaj status praktyk badawczych zorientowanych na tłumaczenie rzeczywistości za pomocą wszelkich dostępnych metod i narzędzi bez purystycznej dbałości o jedność metody (Majbroda, Piasek 2017), a wyobraźnia antropologiczna kształtuje się w ruchu relacyjnych powiązań kategorii, pojęć i metafor w toku ich terenowych wędrówek.

Praktyki metodologiczne oraz powiązane z nimi koncepcje teoretyczne nie są raz na zawsze dane. Ich zmienność i otwartość wynika nie tylko z tendencji do przekraczania zastanych metod i technik badawczych, lecz także ze złożonego charakteru rzeczywistości, który sprzyja poszukiwaniu konceptualnych narzędzi oraz wynajdywaniu kategorii i pojęć przydatnych do antropologicznego mierzenia się z nowymi polami badawczymi. Wspomniane eksperymenty mają dziś nie tylko charakter twórczych zapożyczeń teoretycznych, lecz, co wydaje się ciekawsze, biorą swój początek z nowych, hybrydycznych, ale przy tym coraz częściej afektywnych, abdukcyjnych, afirmatywnych, sposobów rozwijania antropologicznej *praxis*. Jak pisałam we wstępie do tej książki, wyobraźnia nauk humanistycznych i społecznych kilku ostatnich dekad kształtuje się pod wpływem pojęcia mobilności, ruchu, przepływu i wędrówki. Sieć pojęć i koncepcji powstająca wokół mobilności w metaforyczny sposób ujmuje aktualną, dynamiczną naturę wiedzy i powiązanych z nią strategii poznania, co znajduje wyraz zgodnie z tzw. paradygmatem mobilności (*mobilities paradigm*) (Sheller, Urry 2016: 207–226) i ruchomymi metodami (*moving methods*) (Watts, Urry 2008) np. w etnografii mobilnej (Haldrup, Larsen 2010: 154), etnografii wędrującej (Sheller, Urry 2016: 217–218). Jednak w miarę jak obserwacje i wiedza stają się coraz bardziej ze sobą powiązane w procesie ruchu i przemieszczeń, okazują się też nierzadko samotnymi doświadczeniami,

co pokazuje koncepcja intelektualnego nomadyzmu (Pels 1999: 63). Wpływ kategorii mobilności, ruchu, przemieszczania się na wyobraźnię antropologiczną (zarówno w zakresie zainteresowań badawczych, jak i na poziomie dyskursywnym, nazewniczym) jest zatem niekwestionowany, co nie oznacza, że nie ma w tym imaginariu miejsca na szeroko rozumianą relacyjność, sieciowanie, łączenie, wiązanie, a zatem na praktyki, które uznaje się za wiodące dla procesu poznania współczesnej humanistyki oraz nauk społecznych (Thomas 2018; Serres 2007; 2008). Pojawienie się w metadyskursie nauki splotów, sieci oraz asamblaży w wyraźny sposób wydobywa i wzmacnia te spośród praktyk badawczych, które nie koncentrują się wyłącznie na mobilności, ruchu i fizycznym przemieszczaniu się zarówno badaczy, jak i wędrujących, mobilnych terenów, podkreślając również wielość kontekstów i determinant poznania oraz relacyjną naturę tego procesu. W świetle powyższych rozpoznań, mając na uwadze style praktykowania antropologii aktualnego przedstawione w tej książce, w reinterpretującym nawiązaniu do przywoływanego już wielokrotnie projektu etnografii wielostanowiskowej George'a Marcusa (1995), można by zaproponować poszerzenie antropologicznego instrumentarium o kategorię etnografii transrelacyjnej, która pozwalałaby na ukazanie badanych zjawisk w ich splotach, relacjach oraz zależnościach od różnych kontekstów i determinant. Koncepcja ta bierze również pod uwagę dotychczasową krytykę formułowaną wobec projektu Marcusa, w której podkreśla się zwykle, iż postulowana przez antropologa wielostanowiskowość uniemożliwia etnograficzną gęstość i dogłębność badań (Falzon 2009: 8–10), a ciągle przemieszczanie się implikuje powierzchowność nawiązywanych relacji z czym wiąże się podkreślane np. przez Marka Falzona „zrzeczenie się etnograficznej odpowiedzialności” w toku badań prowadzonych w terenie. W krytycznym omówieniu antropologa etnografia wielostanowiskowa zakładająca za Immanuelem Wallersteinem eksplorowanie systemu-świata poprzez koncentrację na ujęciu makrospołecznym, gubi po drodze perspektywę składających się nań lokalności, co w efekcie eksponuje w analizie i opisie etnograficznym wybrane, ogólne zależności dostrzeżone w toku podążania za ludź-

mi, biografiami, zjawiskami, znaczeniami, metaforami poprzez różne konteksty geograficzne, społeczne i polityczne (Marcus 1995: 95–96).

Przedrostek *-trans* nie przekreśla jednak dynamiki i mobilności metod oraz praktyk służących antropologicznemu poznaniu, ale rekonfiguruje ten ruch w taki sposób, by wydobyć i zaakcentować wpisana weń istotę przekroczeń, a także działań w poprzek metod i technik badawczych i na przecięciu różnych zjawisk rzeczywistości: praktyk społeczno-kulturowych, bytów ludzkich i nie-ludzkich, doświadczeń, afektów, pojęć, metafor w kontekstach społecznych, kulturowych, afektywnych, środowiskowych, ekologicznych, politycznych, (post)industrialnych i innych. Ruch wpisany w etnografię transrelacyjną wychodzi, jak zakładam, naprzeciw wyzwaniom, jakie przed poznaniem antropologicznym stawiają zjawiska składające się na to, co aktualne, wielość praktyk weń wpisanych, kontekstów ich powstawania, a także form, jakie przybierają ich społeczne interpretacje dokonywane przez aktorów społecznych. W kontekście coraz większej popularności założeń i kategorii wypracowywanych w nurcie posthumanistyki, w ramach tzw. nowej, relacyjnej ontologii, można by powiedzieć, że koncepcja etnografii transrelacyjnej wychodzi również naprzeciw nurtom relacyjnym, m.in. antropologii środowiska, etnografii wielogatunkowej, *Science and Technology Studies* (STS), dla których kluczową kategorią pozostaje splecione, konstelacyjne funkcjonowanie ludzi i nie-ludzkich aktantów w świecie. W optyce tak projektowanej etnografii uwaga badaczek i badaczy koncentrowałaby się na zależnościach badanych zjawisk, procesów, praktyk, wydarzeń, postaw, wartości, a zatem na stykach ich połączeń, na węzłach zapętleń, które zachęcają do tego, by w geście rozsypywania odtworzyć logikę ich powstania. Transrelacyjność tej etnografii wskazywałaby na jej umiejętność dostrzegania w rzeczywistości heterogenicznych, emergentnych układów – pól badawczych składających się z ludzi i nie-ludzi, bytów materialnych, środowiska, klimatu, atmosfery, procesów społeczno-kulturowych, technologii tak, by zobaczyć i wyjaśnić wielorakie powiązania i współzależności tych domen materii, afektów i wartości. Konieczność przemyślenia, jaki wpływ na wyobrażnię antropologiczną ma pojawienie się tych nurtów, wynika z założenia,

iż nie wystarczy rozpoznać relacyjną, czy mówiąc za Latourem, sieciową naturę rzeczywistości; trzeba zaproponować sposoby poruszania się w tych splotach.

Na marginesie tych rozważań warto dodać, że pojęcia transrelacji i translacji są lokowane blisko siebie nie tylko ze względu na podobieństwo fonetyczne. Jak przekonuje Doris Bachmann-Medick, translacja rozumiana jako jedna z podstawowych transnarodowych praktyk staje się istotnym narzędziem w badaniu zjawisk kulturowych. Wprawia w ruch transdyscyplinarną wymianę myśli, idei, dyskursów, metod badawczych, co powoduje, że badania kultury postrzegane są jako nieustanny proces translacji między stylami myślowymi (Bachmann-Medick 2012: 280–334; Bassnett 1998: 123–140). Kategoria relacji, eksponowana we współczesnej humanistyce i naukach społecznych, uzupełnia ten ruch, zacieśniając konteksty, przebiegi oraz wzajemne uwarunkowania zjawisk społeczno-kulturowych, czyniąc je złożonymi, wieloaspektowymi polami antropologicznych eksploracji. Zależność między transrelacją i translacją jest zatem taka, że w ruchu wzajemnych powiązań elementów poznania antropologicznego istotnym działaniem pozostaje sztuka umiejętnego przekładu już nie tylko jednego języka czy systemu komunikacyjnego na drugi, np. w przekładzie intersemiotycznym. Jest to również rodzaj przekładu emocji i doświadczeń na afektywną poetykę społeczną, natury i krajobrazu na poetykę środowiskową i więcej-niż-ludzką, ale też, co wydaje się niemniej wymagające, jest to proces rozumienia i przekładania heterogenicznych układów aktualnych zjawisk na antropologiczne artykulacje, co stanowi jedno z ważniejszych wyzwań antropologii aktualnego. Tym samym style badawcze opisywane w tej książce proponuję rozważać w kategoriach etnografii transrelacyjnych, które postrzegam nie tylko jako praktyki powstające w nieustannym ruchu i mobilności badaczy, zjawisk, procesów, ludzi, idei, jak chce Marcus, ale przede wszystkim w procesie zwielokrotnionych relacji, w praktykach ko-laboratoryjnych, w wielogatunkowym sąsiedztwie, we współ-zależnościach ludzi, środowiska, technologii, materii, które są odkrywane i splatane w procesie badawczym lub rozplatanie w ruchu odsłaniania ich różnorodnych przeniknięć i wzajemnych zależności widzianych w lokalnościach

współkształtowanych przez procesy globalne. Tak rozumiana metoda badawcza sprzyja powstawaniu wiedzy antropologicznej w procesie uwzględniania wielorakich, zmiennych relacji i powiązań między ludźmi, nie-ludźmi, środowiskiem, wydarzeniami, wartościami, emocjami, dyskursami, procesami; jest to zatem raczej wiedza wokół (*knowing around*) aniżeli wiedza o (*knowing of*) (Lorimer, Driessen 2014: 176).

Zarówno etnografia wielu praktyk, o której pisałam w tej książce, jak i etnografia transrelacyjna stanowią propozycje reinterpretacji i przeformułowania klasycznego już projektu etnografii wielostanowiskowej Marcusa, nie rezygnując z pojęcia mobilności oznaczającego nieustanne konceptualne i fizyczne przemieszczanie się badaczek i badaczy, ale uzupełniając je o nowe laboratoryjne strategie badawcze, których celem jest zagęszczanie (współ)uczestnictwa, mnożenie kontekstów wyjaśniania zjawisk w ruchu łączenia, splatania i rozplątywania „relacyjnych ludzko-nieludzkich aranżacji” (Skórzyńska 2017: 79). Nie chodzi przy tym jednak ani o powrót do utopijnego holizmu, czy też o poszukiwanie pewnej nowej tożsamości człowieka w relacjach z nie-ludzkimi aktorami społecznymi; nie taki jest też główny cel poznawczy antropologii, która nie rezygnuje z fundacyjnego dla dyscypliny antropocentryzmu, poddając tę kategorię refleksyjnym krytykom i reinterpretacjom (Descola 2013; Braidotti 2014; Ferrando 2012; Haraway 2010). Instruktywne są w tym kontekście słowa Marcusa wypowiedziane w odniesieniu do miejsca, jakie zajmuje kategoria tożsamości w polu uwagi antropologii aktualnego, kiedy pisze, iż pojęciowe zamienniki starszych idei kultury przywoływane w kontekście podziału i cząstkowości (hybrydowości) w oparciu o desygnaty geograficzne, całość, holizm, powiązania z formami życia – „nie służą nam zbyt dobrze, gdyż są skrojone dla problemów badawczych odniesionych do tożsamości, a te jak sądzę wszyscy uważamy za coraz mniej istotne” (Marcus 2003: 77).

Rzeczywistość stanowi dla antropologii aktualnego pole eksperymentu i inwencji w procesie nieustannej konfrontacji i negocjowania z dotychczasową dyscyplinową wiedzą. Ian Hacking w książce *Representing and Intervening* formułuje rozpoznanie, które w celny, jak zakładam, sposób mogłoby opisywać swoistość

praktyk antropologicznych, argumentując, iż uprawianie nauki nie polega wyłącznie na tworzeniu reprezentacji (zapośredniczonych przez perspektywy i kategorie) opisów rzeczywistości, ale również na interwencji, która oznacza eksperymentalne sposoby zdobywania wiedzy. Nie polega ona w ujęciu filozofa na testowaniu hipotez i teoretycznych koncepcji (choć, dodajmy, jest to jedna z istotnych praktyk antropologicznych), lecz na dostrzeganiu i ujawnianiu nowych zjawisk, które w procesach poznania mogą przekształcić się w teoretyczne konceptualizacje (Hacking 1983). Na nowo pojęte, eksperymentalne praktyki rozwijane w antropologicznych terenach są istotnym źródłem poznania oraz wytwarzania antropologicznej wiedzy. Refleksyjne, krytycznie interweniujące w zastane koncepcje teoretyczne praktyki badawcze są również nośnikami zmiany dostrzeganej w nowych konfiguracjach dyskursywnych lub nieobecnych dotąd formułach. Pod wpływem nowych pytań badawczych, nierzadko zapośredniczonych przez koncepcje post-humanistyki, STS, studiów środowiskowych, lecz także wielu innych nurtów, antropologiczne tereny zlokalizowane w różnych częściach świata i w rozmaitych ramach interpretacyjnych, ukazują nierzadko swoją bardziej relacyjną i wielosplotową naturę aniżeli przewidują to zastane metody i praktyki badawcze. Wiąże się to również ze zmianą w pojmowaniu antropologicznych koncepcji teoretycznych, które tracą swój dyrektywalny i normatywny charakter, stając się coraz bardziej idiograficzne, przybierając formuły orientowania się, próbowania, co nadaje im wartości heurystyczne i eksploracyjne. Koncepcje teoretyczne, bo trudno byłoby w tym przypadku mówić o mocnych teoriach, stanowią wynik refleksyjnych krytyk, jakim poddawane są w kontekście określonych przestrzeni badawczych. W konkretnych terenach badacze i badaczki pozycjonują siebie względem koncepcji teoretycznych, metody, w sieciach kontaktów, przepływach informacji, zdarzeń, zjawisk, wartości, afektów, emocji; w relacjach bliskości, wzajemności czy, jak chce Herzfeld, zażyłości. Wszystkie te elementy pozostają ze sobą w splotach wzajemnych uwarunkowań, prowadząc do epistemologicznych i metodologicznych przesunięć, problematyzując przy tym kategorię defamiliaryzacji uznawaną dotąd za jedną z podstawowych kategorii organizujących poznanie antropologiczne.

Można by zatem powiedzieć, że w przestrzeniach laboratoriów antropologicznych rozwijają się dyscyplinowe techniki i praktyki badawcze, negocjowana jest wiedza oraz możliwe sposoby jej rozwijania i artykulacji. Laboratoria są również przestrzeniami eksperymentu oraz modyfikowania zastanych narzędzi i metod badawczych w ruchu ich refleksyjnie zorientowanej aplikacji do poznawanej materii. To w tym procesie mają szansę pojawić się innowacje, których obecność zaświadcza o sprawczości i kreatywności antropolożek i antropologów, co Kirsten Hastrup postrzega jako sposób, w który dostrzeżona nowość wkracza w świat. W ujęciu zaproponowanym przez antropolożkę kreatywność nie jest odcięta od świata, nie jest też jedynie składnikiem odpowiadającym oczekiwanym rezultatom. Jak podkreśla antropolożka: „aby kreatywność zachowała odrębne znaczenie, musi obejmować zarówno to, co nieoczekiwane, jak i to, co rozpoznawalne; zarówno nowość, jak i oczekiwanie” (Hastrup 2007: 200). Kreatywna sprawczość (*creative agency*), mówiąc za Hastrup, dzięki sile wyobraźni wnosi w życie to, co bezprecedensowe, a tym samym poszerza świadomość społeczną (Hastrup 2007: 200). Proces ten wymaga antropologii dostosowanej do jej czasów, co, jak podkreśla z kolei np. Kim Fortun w swoim projekcie etnografii praktykowanej w czasach późnego industrializmu, wyznacza dyscyplinie bycie „pętlą, wykorzystując techniki etnograficzne w celu dostrzeżenia dyskursywnych zagrożeń i luk w określonej domenie problemowej, tak aby reagowanie i kreatywność w tej dziedzinie prowokowały nowe artykulacje, uczestnicząc w pojawiających się realiach” (Fortun 2015: 119). W ten sposób, zdaniem antropolożki, etnograficzne doświadczanie zwraca się w stronę etnograficznego zaangażowania. „Ten rodzaj etnografii współpracuje z interlokutorami w celu aktywacji nowych idiomów i sposobów angażowania świata”, który antropolożka postrzega jako „aktywizm otwarty na przyszłości, których nie można sobie jeszcze wyobrazić” (Fortun 2015: 119). Warto w tym kontekście przypomnieć również rozpoznanie Clary Mafry, według której, nawet jeśli projekt antropologii nie ma interweniować w świecie, to jednak jest to dyscyplina, której rozwój postępuje w świecie (Mafra 2007: 308), by zastanowić się nad kilkoma istotnymi, jak sądzę, aspektami aktualnego usytuowania antropologii

społeczno-kulturowej w przestrzeni akademickiej oraz w sferze publicznej. Zakładam przy tym, że tworzenie nowych idiomów oraz uruchamianie i pobudzanie nowych artykulacji zjawisk społeczno-kulturowych, które biorą swój początek z tego, co aktualne, jednocześnie wychylając się w stronę przyszłości, przydaje zarówno praktykom antropologicznym, jak i dyskursom rozwijanym w ramach dyscypliny, walor społecznej użyteczności. A dekwatność, przydatność, aplikowalność tych kategorii w odniesieniu do konkretnego terenu staje się jednym z głównych argumentów legitymizujących ich użycie. Co więcej, obserwowane sploty zastanych i na nowo wypracowywanych metod, technik i narzędzi badawczych, a także teorii kontekstowych, których rezerwuwar nieustannie się powiększa, tworzą dyscyplinowy kapitał symboliczny i kognitywny, możliwy do wykorzystania poza akademią, w przestrzeni i kulturze publicznej. Jednocześnie warto powiedzieć, że energia, która jeszcze dwie dekady temu była wykorzystywana w antropologii na próby uspołniania jej wizerunku, wykreślenia granic i dookreślenia dyscyplinowej tożsamości, w ostatnich latach jest wykorzystywana na rozwijanie antropologicznego eksperymentu i kreatywności w zakresie praktykowania antropologii. Opisywany w tej książce laboratoryjny, kolaboratywny modus praktykowania dyscypliny i poznania, innowacyjność i kreatywność mają niebagatelne znaczenie dla wewnętrznego rozwoju dyscypliny, określając i projektując kształt profesjonalnej przestrzeni badawczej. Diagnozowana przez wielu współczesnych badaczy plastyczność i zmienność antropologicznych *praxis* jest wynikiem coraz wyraźniejszej, eksperymentalnej natury praktyk antropologicznych, proteuszowej zmienności szeroko pojętego terenu, jak i inwencji antropolożek i antropologów, którzy zdają się cenić te spośród dostępnych im kategorii i koncepcji badawczych, które niosą ze sobą obietnicę zmiany w widzeniu i interpretowaniu eksplorowanych przez nich zjawisk. Wydaje się jednak, na co zwraca uwagę również cytowana wyżej Fortun, że dzięki rozwijaniu swojej profesjonalnej kultury, wypracowywaniu w trybie eksperymentu nowych technik i metod badawczych, w procesie odkrywania nowych, wartych antropologicznej eksploracji pól badawczych, inicjowania nowatorskich lub retroaktywnego wydobywania z przeszłości kierunków i nurtów badawczych, antropologia społeczno-kulturowa posiada odpowiedni

kapitał symboliczny i kognitywny, by rozwijać formy i strategie swojego uczestnictwa w przestrzeni i kulturze publicznej.

Coraz częściej w proces ten wpisany jest ruch tworzenia kolaboratywnych imaginariów (Marcus 2007) oraz wspólnot epistemicznych, które włączają do poznania akademickiego „epistemologicznych parterów” i tzw. tubylcze wiedze oraz ich wykładnie, co sprawia, że etnografia przybiera postać paraetnografii (Holmes, Marcus 2009; por. Brocki 2013a; Rakowski 2019). Wspólnotowość jako jedna z wyraźniejszych kategorii antropologii aktualnego wiąże się również z wyraźną zmianą postaw etycznych i perspektyw badawczych antropologów i antropolożek, co proponuję nazwać afirmatywnym wymiarem praktykowania antropologii. Wiąże się z nim podzielane przez badaczy przekonanie o konieczności zredefiniowania i przekroczenia „ciemnego dziedzictwa” antropologii (*dark anthropology*) (Ortner 2016) i utrwalonego w jej ramach dyskursu stabilizującego perspektywę, w której konkretne grupy i społeczności funkcjonują jako marginalizowane i wykluczane w różnych kontekstach rzeczywistości społeczno-kulturowej. Tymczasem w ramach antropologii afirmatywnej antropolodzy i antropolożki koncentrują się zwykle na lokalnych formach rozwoju, z czym wiąże się również dawanie odporu zewnętrznym – akademickim i eksperckim dyskursom reifikującym określone grupy i społeczności w figurach bezradnych przegranych, ofiar procesów politycznych i modernizacyjnych (zob. np. Sztompka 1999; 2000) oraz wydobywaniu sprawstwa, jakie pojawia się wśród tych wspólnot wraz z nowymi warunkami politycznymi, ekonomicznymi, nowymi realiami społeczno-kulturowymi, które współtworzą określone przestrzenie współdziałania. Kooperatywnemu wytwarzaniu wiedzy sprzyjają zapewne wspomniane już techniki wywodzące się ze sztuki, praktyki z pogranicza etnografii i animacji kultury (Rakowski 2008, 2013). W praktykowaniu antropologii aktualnego jest również miejsce na „nie praktykowanie teorii”, lecz animowanie grup i społeczności przed-teoretycznie z założeniem odroczonej inspiracji zastanymi koncepcjami oraz stylami rozwijania dyscyplinowej *praxis*. Wrażliwość na posthumanistyczne, środowiskowe, technologiczne uwarunkowania światów społecznych, na doświadczenie oraz sensoryczne, motoryczne poznawanie

rzeczywistości łączy się z potrzebą analizy afektywnych poetyk społecznych oraz relacji tego co ludzkie i poza-ludzkie. Powiązania tych różnych, ale pozostających w widocznych relacjach współzależności elementów przynoszą rozpoznanie o pewnym przesunięciu w antropologii, które zasługuje, jak przekonywałam w tej książce, na poznawczą refleksję. Główną kategorią, która zachęca do refleksyjnego ramowania tych wyłaniających się tendencji w sposobach praktykowania antropologii, jest zmiana dostrzegana zarówno na poziomie konceptualnym, dyskursywnym, jak i w pytaniach stawianych rzeczywistości, a także w praktykach badawczych rozwijanych w ramach na nowo definiowanych badaniach jakościowych. Jest to niełatwe zadanie, które w pewnej mierze skazane jest na intuicyjne ruchy metodologiczne i wynajdywanie nowych kategorii analitycznych oraz pojęć w procesie wytwarzania ustrojstw i kolektywnej wyobraźni antropologicznej. Jak można by powiedzieć, mając na uwadze przedstawione w tej książce style praktykowania antropologii, cytując słowa Rosi Braidotti: „Potrzebujemy aktywnego wysiłku, by wynaleźć na nowo akademicką przestrzeń dla humanistyki w nowym globalnym kontekście i by wymyślić na nowo etyczne ramy na miarę naszych posthumanistycznych czasów. Afirmacja, a nie nostalgia jest drogą, którą należy podążać: nie idealizacja filozoficznego meta-dyskursu, a bardziej pragmatyczne zadanie samoprzemiany w ramach pokornego eksperymentowania” (Braidotti 2014: 172).

W rodzimej antropologii ostatnich lat w splotach praktyk badawczych pozbawionych nadrzędnego -izmu spośród wielu wątków zasilających wyobraźnię antropologiczną zwracają uwagę pojęcia i kategorie tworzone wokół sieci, relacji, przepływu, naturo-kultury, krajobrazu kulturowego, afordancji, abdukcji, sprawczości, asamblażu, afektu, afirmacji, a listę tych pojęć można by znacznie wydłużyć. Stanowią one kategorie badawcze, sposoby poznania oraz koncepcje i pojęcia-inspiracje przydatne w rozwijaniu antropologii zainteresowanej szeroko rozumianą relacyjnością człowieka, natury, środowiska, obiektów materialnych, krajobrazu, technologii, która nie traci przy tym z oczu aktualnych zjawisk społeczno-kulturowych, łącząc w procesie analizy lokalne ich wymiary widziane w sieciach globalnych procesów i zależności.

Antropologia aktualnego jest bowiem w swej istocie refleksyjnie krytyczna a coraz częściej także post-krytyczna (Foster 2015).

W tak rozumianą aktualność wpisują umiejętność „przewidywania” (diagnozowania, spodziewania się, wnioskowania o dalszych przebiegach dostrzeganych zmian i uwarunkowaniach tych przebiegów. To temporalne wychylenie się ku przyszłości znamionujące refleksyjną analizę, chęć zrozumienia, ale także uznania swojej antropologicznej (współ)odpowiedzialności za dyskursywne, a zatem wpływające również na ontologię reprezentacje różnych zjawisk, procesów, grup i społeczności. Wiąże się z tym również współodpowiedzialność za przyszły kształt mobilizowanego w praktykach antropologicznych świata. Jak przekonuje Fortun:

Powinniśmy stworzyć kolejną pętlę, wykorzystując etnografię jako narzędzie nie tylko do opisywania tego, co mamy pod ręką, ale także do reagowania na dyskursywne luki, które dostrzegamy i rozumiemy. Za sprawą projektu eksperymentalnego systemu etnograficznego musimy spróbować sprowokować nowe idiomy, nowe sposoby myślenia, które uchwycą i uwzględnią obecną rzeczywistość. Nieświadomi tego, jak te idiomy będą wyglądały i brzmiały. Etnografia musi zatem stworzyć przestrzeń do namysłu, do przemyśleń, do zmartwień, do kreatywności. Musi być miejscem spotkań. Funkcjonować trochę jak sztuka performance. Czytelnicy stają się użytkownikami budowanych przez nas systemów, nasi rozmówcy stają się stroną tego, o czym mówimy. Etnografia staje się wielogłosowa, zgodnie z postulatami *Writing Culture* w sposób, który dosłownie utrzymuje konwersację w ruchu i jest otwarty. (...) Celem jest wspólne działanie, dosłowne współdziałanie, wykonywanie pracy różnicą, artykułowanie czegoś, czego nie można było dotąd wypowiedzieć (Fortun 2012: 453).

Przyszłość antropologii to bycie dyscypliną zdolną do uprawiania krytyki refleksyjnej, adekwatną do tego, co aktualne; jej zadaniem jest bardziej analiza i tłumaczenie źródeł, przebiegów i okoliczności pojawiania się w rzeczywistości społeczno-kulturowej określonych sposobów jej praktykowania i artykulacji, a tym samym czynienie rzeczywistości poznawalną i komunikowalną, aniżeli sprowadzanie ich do naukowego konsensusu. Antropolo-

gia aktualnego to dyscyplina, która ma w sobie imperatyw pobudzania społeczeństw i kultur, edukowania ich do współtworzenia społeczeństw otwartych, świadomej refleksyjnej krytyki zastanych systemów, zjawisk i praktyk społecznych. W rodzimej humanistyce ten właśnie aspekt w kontekście humanistyki powtórzył i wyostrzył Michał P. Markowski. W świetle argumentacji literaturoznawcy humanistyka, z której, dodajmy, czerpie obficie antropologia społeczno-kulturowa, „jest polityczna w tym sensie, że zajmuje się, przejmując się językami, dyskursami, którymi mówi się w sferze publicznej. W tym sensie poszerzanie pola egzystencji oznacza poszerzanie repertuaru dyskursów, za pomocą których jednostki i grupy definiują swoją tożsamość. Humanistyka nie ma uczyć tego, „*how the things are*, jak mawiano w XIX w., ale *how the things are spoken*” (Markowski 2012: 40). Rozpoznanie to profiluje humanistykę jako „uważność dyskursywną, bez której żadne egzystencjalne doświadczenie nie może wślizgnąć się w publiczną, a więc w polityczną przestrzeń” (Markowski 2012: 20, zob. Markowski 2013). Podobną diagnozę stawia dyscyplinie Marcin Brocki, który w swoich rozważaniach na temat antropologii społecznej i kulturowej w przestrzeni publicznej, przekonuje, że debata publiczna w takiej dziedzinie jak antropologia „stanowi próbę zrozumienia i wytłumaczenia zjawisk, które uznajemy za ważne dla pewnych zbiorowości, próbę niebędącą wyłącznie ćwiczeniem intelektualnym w zaciszu gabinetu i za ten gabinet niewychodzącą, ale znajdującą swoje miejsce w przestrzeni publicznej – w druku, Internecie, otwartej dyskusji na sali wykładowej” (Brocki 2013b: 152). Antropologia może sprostać tym wyzwaniom także dzięki swojej otwartej, krytycznej i refleksyjnej wyobraźni oraz umiejętności „przewidywania” (diagnozowania, spodziewania się, wnioskowania o dalszych przebiegach dostrzeganych zmian i uwarunkowaniach tych przebiegów, w myśl założeń Nancy Scheper-Hughes (2010) przypominającej o tym, że zadaniem antropologii jest nie tylko reagowanie na sprawy publiczne, ale także ich stanowienie; wobec świadomości których antropolog i antropolożka zajmują się, by posłużyć się sugestywną metaforą Ewy Domańskiej (2009), „cierpliwym tworzeniem łożyska dla przyszłości”. Rozważania te wzmacnia rozpoznanie Hastrup, która w tekście *Performing the World: Agency, Anticipation and*

Creativity podkreśla przekonująco, że „naprawdę wiedzieć, to być zdolnym do działania w terażniejszości, a nie tylko reagować na to, co już się stało” (2007: 199). W innym miejscu, odwołując się do rozpoznań Jamesa i Davida Millsa, dodaje: „Działanie nigdy nie jest po prostu zjawiskiem »teraźniejszości«, lecz także częścią przewidywanego ruchu płynącego ku »przyszłości«” (Hastrup 2018: 144). Konstatacja antropolożki zwraca uwagę na kwestię odpowiedzialności za naukowe działania, których reperkusje będą odczuwane w niedalekiej przyszłości. Z przedstawionych w tej książce rozważań wyłania się antropologia, którą postrzegam jako praktykę demokratyzacji wiedzy. Proponuję przy tym, by rozumieć ją jako strategię uznania zarówno oddolnych punktów widzenia, jak i tych, które zgodnie z założeniami nowej ontologii oraz filozofii relacji przypisuje się bytom poza-ludzkim – środowisku, bytom technologicznym i materialnym, by włączać je w dyskursy naukowe. Ze wspomnianą strategią poznawczą wiąże się stwarzanie przestrzeni dyskusji opartej na agonie (Mouffe 2015), ale nie antagonizmie, a zatem tworzenie warunków konfrontacji różnych, czasem wykluczających się dyskursów. Tylko w ten sposób, jak rozumiem, poszczególne koncepcje światopoglądowe i badawcze mają szansę na krytyczne przeformułowywanie swoich założeń w kontakcie z kłopotliwymi dla siebie argumentami, a antropologiczna wyobraźnia, dyscyplinowe ustrojstwo rozwijać się może zgodnie z dynamiką krytycznych i twórczych nawiązań, splotów i relacyjnych przewartościowań.

Summary

In the Relationships, Networks, in Assemblage Weaves. Imagination of Socio-Cultural Anthropology in the Face of the Today

The reflections contained in this book are embedded in a conceptual framework derived from the current Paul Rabinov's anthropology project, presented in the book *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (2003), in which the anthropologist, starting from the concept of Michel Foucault's ontology of the present (1984), presents the concept of anthropology, postulating cognitive perspectivism, anthropological reflection on conceptual concepts of reality, taking into account the inalienable practice of writing, according to the assumption that "the graphy of ethos, logos and pathos establishes a privileged place for research and experimentation"(Rabinow 2003: 77). The category of imagination referred to in the title which I use in this book corresponds to the concept of contraption derived from *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (Rabinow et al 2008), thus it does not refer only to images, associations, disciplinary web of concepts and categories, but is also closely related to the anthropological praxis. Bearing in mind the interpenetrating meanings of machine contraption and rhizomes derived from *Tausand Plateaux* by Gilles Deleuze and Félix Guattari, I assume that all these categories fit into the yet unfinished anthropological imaginary shaped in the course of the laboratory process of cognition and production of anthropological knowledge.

In this book I demonstrate that the imagination of current anthropology understood in this way originates in the anthropological debate from the turn of the 1980s and 1990s, which George Marcus and Michael Fischer described in the classic book *Anthro-*

pology as Culture Critique. An Experimental Moment in the Human Science (1999) as an experimental moment in the history of the discipline in order to emphasize the time of searching for ways to overcome the cognitive impasse of the discipline, which was associated with the crisis of representation identified at that time, but above all, resulted from a lack of anthropological instruments that would allow anthropology to be practiced in new social and political contexts. In socio-cultural anthropology, almost in statu nascendi, certain styles of practicing the disciplines have been developed, which co-create a postponed, experimental moment in the native anthropology. The anthropological (co)laboratory – a modus of cognition and space for experimentation, as well as anthropological inventiveness and cooperation – is becoming an increasingly important venue for putting machinery and systems (contraption) into motion, which is conducive to reflections on anthropological praxis and at the same time to critically reworking its idioms and practices. This reflectiveness developed within the framework of current anthropology is not only understood as an introspective analysis of historical epistemology and methodology, but is also based on what Michael Herzfeld described as productive discomfort (1992: 16) created at the connection between intimacy and alienation of ethnographic experience. Between these two attitudes, anthropological cognition takes place, which more and more often, as evidenced by the anthropological research mentioned in this book, is based on the “effect of closeness”, reciprocity, cordiality and familiarity, which clearly problematizes the conclusion that an element of contemporary anthropology is defamiliarization understood as an anthropological strategy and cognitive perspective of the reality.

This book is a voice in the debate that has been taking place in the domestic socio-cultural anthropology for several decades in critical reflection on anthropological discourses and practices, embedded within the tradition of ethnology. The reflections contained therein focus on anthropological practices, research methods, categories and concepts that are linked by the principle of intertwining, perceived in this book as one of the most expansive metaphors showing the properties of knowledge and the mechanism of its creation, not only in anthropology, but also in other humanities

and social disciplines. However, the imagination of current anthropology sharpens above all the movement of braiding, penetration, perspectives, concepts, concepts and research techniques in the relations of joining and binding, juxtaposition, which suggests that contemporary research methods may be described as ethnography of many practices.

The choice of contents and issues presented in this book is motivated primarily by the desire to present and discuss specific trends in the understanding of cognition and knowledge developed in current anthropology and above all in the methods of practicing it, developed under the influence of posthumanism, relational ontology. I look at the anthropological publications referred to and analysed in this book in terms of text-laboratories, which means that I do not perceive them as species created in the course of post-fieldwork reflection, but I try to extract from them the research process accumulated in their strategies of description and presentation, negotiation and production of the field and gradual production of anthropological knowledge. Thus, within the analyses and reflections undertaken in this book they are “areas in motion”, “intertwining specific practices”, rather than fixed descriptions of already conducted and summarized anthropological studies. This book presents strategies for developing new research methods, techniques and tools, and contexts for the emergence of idiomatic concepts and research categories necessary to describe and diagnose the present day. Among the numerous proposals, the paper presents those that testify to a certain change that is still difficult to verbalize, which is taking place in anthropology at the discursive and cognitive level, as well as in the area of practice, and has not yet been subject to many meta-anthropological considerations in the native discipline. This change oscillates around the title weaves, relations and assemblages that mark movement, permeation and intertwining of concepts, discourses, theoretical concepts and anthropological practices. The emergence of these categories in anthropological discourse clearly highlights and reinforces those research practices that do not focus exclusively on mobility, movement and physical movement of both researchers and mobile areas, but also underlines the multiplicity of contexts and determinants of cognition and the relational nature of the process.

This book also follows several issues of present anthropology developed in relation with newly emerging trends, such as, for example, posthumanism, relational ontology, actor-network theory by Bruno Latour, laboratory by Bruno Latour, Steve Woolgar (1979), Karin Knorr-Cetina (1981, 1995), anthropology of nature by Philippe Descola (2013), anthropology of the environment and landscape by Tim Ingold (1990, 2011) Anne Lowenhaupt Tsing (2015) and categories and concepts that remodel disciplinary imagination, influencing research perspectives and the course of anthropological practices. In the light of the reflections contained in it, reinterpreting the reference to the already mentioned project of multisited ethnography by George Marcus (1995), one could also propose an extension of the anthropological instruments by adding a category of translational ethnography, which would allow to show the studied phenomena in their interweaves, relations and dependencies on different contexts and determinants. Thus, the prefix *trans* does not eliminate the dynamics and mobility of methods and practices used in anthropological cognition, but reconfigures this movement in such a way as to bring out and accentuate the essence of transgressions inscribed in it, as well as actions that cross research methods and techniques and intersect various phenomena of reality. In the context of the growing popularity of assumptions and categories developed in the posthumanistic trend, within the so-called new, relational ontology, one could say that the concept of translational ethnography also corresponds to the relational trends, anthropology of the environment, multispecies ethnography, STS, for which the key category remains the intertwined, interconnected with multiple dependencies, functioning of people and non-human actors in the world. Of a relational character are also the theory of affect and anthropology which I call affirmative, focused on overcoming dark anthropology (Ortner 2016) and extracting and showing the cause of groups and communities which used to be presented and considered as excluded, clumsy, passive, unable to cope with their own life in the context of global modernization processes, which I describe in this book. All these changes and shifts in discourse and practice result in the replacement of vertical models of knowledge with horizontal approaches, within which relational approaches using the notion

of entanglement are gaining importance. The aim of present anthropology is not only to keep up with the dynamic reality, but also to mobilize the world, to name its processes and phenomena, to explain its present shapes and to move towards the unknown future at the same time. I assume that socio-cultural anthropology, like other social sciences and humanities, has sufficient symbolic and cognitive resources to fill in the understatements and gaps of the social imaginary, helping to understand current socio-cultural processes and phenomena, while anticipating their further development (Fortun 2012; Hastrup 2018).

Bibliografia

- Abram D., 1997, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*, New York: Vintage.
- Abu-Lughod L., 1910, *Can there be a feminist ethnography?*, „Woman and Performance. A Journal of Feminist Theory”, nr 5 (1), s. 7–27.
- Abu-Lughod L., 1991, *Writing Against Culture*, w: R.G. Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Adler J., 1989, *Origins of Sightseeing*, „Annals of Tourism Research”, nr 16, s. 7–29.
- Afeltołowicz Ł., 2011, *Laboratoria w działaniu. Innowacja technologiczna w świetle antropologii nauki*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Agamben G., 2008, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agar M., 1991, *Hacia un lenguaje etnográfico*, w: C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Mexico: Gedisa, s. 117–137.
- Alexander K.B., 2009, *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury*, przeł. Ł. Marciniak, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Alleva L., 2006, *Taking Time to Savour the Rewards of Slow Science*, „Nature”, nr 443, s. 271.
- Anderson D.G., 2000, *Identity and Ecology in Arctic Siberia. The Number One Reindeer Brigade*, Oxford: Oxford University Press.
- Angutek D., 2013, *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium percepcji przyrody na prowincji: Od teorii do empirii*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Appadurai A. (ed.), 1986, *The social life of things, Commodities in cultural perspective*, Cambridge: University Pennsylvania.
- Appadurai A., 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Arbiszewski K., 2007, *Teoria Aktora-Sieci Brunona Latoura*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 113–126.
- Arbiszewski K., 2012, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Brunona Latoura*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.

- Arbyszewski K., 2013, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Arbyszewski K., 2016, *Nauka w walizce*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 1 (207), s. 87–111.
- Arbyszewski K., Afeltowicz K., 2009, *Arterioskleroza i jej wersje. Krążąca referencja, perspektywizm i ontologiczna frakcyjność*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” nr 1, s. 17–35.
- Archer M., 2003, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer M., 2007, *Making our Way through the world: Human reflexivity and social mobility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer M., 2013, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Arendt H., 2000, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Arluke A., Sander C.R., 1996, *Regarding animals*, Philadelphia: Temple University Press.
- Bachelard G., 1969, *The Poetics of Clean Air*, Oxford: Clarendon.
- Bachmann-Medick D., 2012, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Baer M., 2014, *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Bakke M., 2012, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Bal M., 2012, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Barad K., 2003, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, nr 28 (3), s. 801–831.
- Barad K., 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter*, Durham, London: Duke University Press.
- Barański J., 1999, *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii? Garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 53, z. 4, s. 96–105.
- Barański J., 2007, *Świat rzeczy: Zarys antropologiczny*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barcz A. (red.), 2017, *Projekt na daleką zmianę. Prace ofiarowane Ryszardowi Nyczowi*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Barcz A., Łagodzka D., 2015 (red.), *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, Warszawa: Instytut Badań Literackich.

- Barker Ch., 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barnes B., Bloor D., 1993, *Mocny program socjologii wiedzy*, przeł. Z. Jankiewicz, J. Niżnik, W. Szydłowska, M. Tempczyk, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Barth F., 2007, *Wielka Brytania i kraje Commonwealthu*, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska, amerykańska*, przeł. J. Tengerowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 11–72.
- Baskin J., *Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene*, „Environmental Values”, t. 24, nr 1, s. 9–29.
- Bassnett S., 1998, *The Translation Turn in Cultural Studies*, w: S. Bassnett, A. Lefevre (eds.), *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*, London: Methuen, s. 123–140.
- Bataille G., 1998, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Bauman Z., 2012, *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Behar R., 1994, *Translated woman. Crossing the border with Esperanza's story*, Boston: Beacon Press,
- Benedict R., 1934, *Patterns of Culture*, Boston, New York: Houghton Mifflin Company.
- Benezra A., DeStefano J., Gordon J.I., 2012, *Anthropology of microbes*, „PNAS” nr 109 (17), s. 6378–6381.
- Benezra A., DeStefano J., Gordon J.I., 2012, *Anthropology of Microbes*, „Proceedings of the National Academy of Science”, t. 23, nr 7–8.
- Benko S., 2005, *Ethics, Technology, and Posthuman Communities*, „Essays in Philosophy”, nr 6 (1).
- Bennett J., 2005, *The Agency of Assemblages and the North American Blackout*, „Public Culture”, nr 17 (3), s. 445–465.
- Bennett J., 2010, *The Agency of Assemblages*, w: J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, N.C.: Duke University Press, s. 20–38.
- Bennett J.W., 2010, *Antropologia stosowana i antropologia w działaniu. Aspekty ideologiczne i pojęciowe*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, w: H. H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 297–338.
- Berger J., 1997, *Sposoby widzenia*, przeł. M. Bryl, Poznań: Rebis.
- Bergthaller H., Mortensen P., 2018, *Framing the Environmental Humanities*, Leiden: Brill.

- Bhabha H., 2010, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bińczyk E., Derra A. (red.), 2014, *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Black J., 2015, *Other Pasts, different Presents, Alternative Futures*, Bloomington: Indiana University Press.
- Blackmann L., Venn C., 2010, *Affect*, „Body and Society”, t. 16, nr 7, s. 7–28.
- Bloch M., 1998, *How We Think They Think? Anthropological Approaches to Cognition. Memory and Literacy*, Boulder: Westview Press.
- Bloch N., 2011a, *Teren a władza, czyli kto tu rządzi?*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 209–236.
- Bloch N., 2011b, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bloch N., 2015, *Badacz rozgrywany i wewnętrzne gry interesów w społecznościach narażonych na nadużycia. O problematyczności antropologicznego zaangażowania*, w: M. Kafar, A.F. Kola (red.), *Etyczno-moralne aspekty „praktyk humanistycznych”*, Toruń–Łódź, s. 53–68.
- Bloch N., 2018, *Bliscy nieznanymi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe.
- Boas F., 1928, *Anthropology and modern life*, New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Bobako M., 2017, *Islamofobia jako technologia władzy: studium z antropologii politycznej*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Boggs C., 1977, *Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers Control*, „Radical America”, t. 11, nr 6, s. 99–122.
- Borowski M., 2018, *Świadek w medialnych asamblażach*, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 281–294.
- Bourdieu P., 2010, *Posłowie*, w: P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Marek Dęrewicki, s. 136–138.
- Braidotti R., 2006, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge: Polity Press.
- Braidotti R., 2008, *Affirmation, pain and empowerment*, „Asian Journal of Women Studies”, t. 14, nr 3, s. 7–36.
- Braidotti R., 2009, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. Aleksandra Derra, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti R., 2011, *Nomadic Theory*, New York, Columbia University Press.
- Braidotti R., 2014, *Working towards the Posthumanities*, „Trans-Humanities”, t. 7, nr 1, s. 155–176.

- Braidotti R., 2018, *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, „Theory, Culture & Society”, nr 0 (0), s. 1–31.
- Brantz D., 2010, *Beastly Natures. Animals, Humans, and the Study of History*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- Brightman M., Lewis J. (ed.), 2017, *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress (Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability)*, London: Palgrave Macmillan.
- Brocki M., 2008, *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brocki M., 2011, *Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną*, w: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*, Warszawa IEiAK, s. 47–58.
- Brocki M., 2013a, *Badania oparte na współdziale, badania w działaniu i etnografia współpracująca – argumenty przeciw*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2 (19), s. 5–16.
- Brocki M., 2013b, *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brocki M., 2014, *Postzależność w perspektywie antropologicznej: Granice stosowalności ramy naukowej*, w: H. Gosk, D. Kołodziejczyk (red.), *Historie, społeczeństwa, przestrzeń dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Kraków: Universitas, s. 61–72.
- Buchowski M., 1996, *Klasa i kultura w okresie transformacji: Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin: Centre Marc Bloch.
- Buchowski M. (red.), 1999, *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski M., 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Buchowski, 2008a, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, w: H. Mamzer (red.), *Czy klęska wielokulturowości?*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 15–51.
- Buchowski M., 2008b, *Trudny dialog: Relacje wiedzy między zachodnią antropologią a środkowoeuropejską etnologią*, w: H. Czachowski, A. Miancki (red.), *Do Torunia kupić kunię*, Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział w Toruniu, s. 161–188.
- Buchowski M., 2012, *Fratrie, klany i lineaż nowo-plemienia etnologów i antropologów w Polsce*, w: M. Buchowski, *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

- Buchowski M., 2016, *Nauka jako pole samokolonizacji. Przykład antropologii społeczno-kulturowej*, w: S. Kieniewicz (red.), *Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w perspektywie postkolonialnej*, Warszawa: Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski, s. 21–37.
- Buchowski M., 2018, *Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Buchowski M, Burszta W.J, 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buchowski M., Kempny M., 1999, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 9–30.
- Buczyńska-Garewicz H., 2015, *Interpretacja*, „Studia Kulturoznawcze”, nr 1 (7), s. 59–74.
- Buell L., 2005, *The Future of environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Buliński T., Kairski M. (red.), 2011, *Teren w antropologii, Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Burszta W., 1996, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź: Lodart.
- Burszta W., 2010, *Opisać rewolucję*, w: M. Filiciak i inni (red.), *Młodzi i media. Nowe uczestnictwo w kulturze*, Warszawa, <http://www.mim.swps.pl> (13.12.2017).
- Burszta W., Piątkowski K., 1994, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Burton S., 2014, *Travel Narrative and the Ends of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burzyńska A., 2015, *Afekt – podejrzany i pożądany*, w: R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza (red.), *Kultura afektu-afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Warszawa: IBL PAN, s. 115–134.
- Butler J., 2010, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, przeł. A. Ostolski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler J., 2016, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Campbell K., 2004, *The Promise of Feminist Reflexivities: Developing Donna Haraway's Project for Feminist Science Studies*, „Hypatia”, t. 19, nr 1, s. 162–182.
- Campelia G., 2017, *Empathic knowledge: The import of Empathy's social epistemology*, „Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy”, t. 31, nr 6, s. 530–544.
- Carrigan, A., 2011, *Postcolonial tourism: Literature, culture, and environment*, Oxford: Routledge.

- Cassirer E., 2011, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł., oprac. P. Paszrutowicz, Kęty: Marek Derewiecki.
- Červinková H., Gołębiak D. (red.), 2010, *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Chakrabarty D., 2011, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chakrabarty D., 2014, *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szcześniak, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 168–199.
- Chambers I., 1994, *Leaky Habitats and Broken Grammar*, w: G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtius, T. Putnam (eds.), *Travellers' Tales: Narratives of Home and Displacement*, London: Routledge, s. 245–249.
- Charbonnier G., 2000, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, przeł. J. Trznadel, Warszawa: Czytelnik.
- Clark N., 2011, *Inhuman Nature: Sociable life on a dynamic planet*, London: Sage Publications.
- Classen C., 1993, *The World of Sense*, London: Routledge.
- Clifford J., 1989, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford J., 1990, *Notes on (Field) Notes*, w: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes: The Making Anthropology*, Ithaka: Cornell University Press, s. 47–69.
- Clifford J., 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, London, Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford J., 1998, *Zaświadczaćce Ja. Dzieci Malinowskiego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 52, z. 1, s. 81–90.
- Clifford J., 2004, *Praktyki przestrzenne: Badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.), 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Collier S.J., Lakoff A., Rabinow P., 2006. *What is laboratory in the human sciences?*, „ARC Working Paper”, nr. 1, <http://anthroslab.net/wp/publications/2007/08/workingpaperno1.pdf> (12.02.2017).
- Comaroff J., Comaroff J., 1991, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism. and Consciousness in South Africa*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Coole D., Frost S., 2010, *Introducing the New Materialisms*, w: D. Coole, S. Frost (eds.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham, London: Duke University Press.

- Cosgrove D., Daniels S., 1988, *Introduction. Iconography and Landscape*, w: D. Cosgrove, S. Daniels (eds.), *The Iconography of Landscape. Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–10.
- Cresswell T., 2006, *On the Move: Mobility in the Modern Western World*, London: Routledge.
- Crewe E., Harrison E., 2002, *Whose Development? An Ethnography of Aid*, New York: Zed Books.
- Cross N., 2006, *Designerly Ways of Knowing*, London: Springer Verlag.
- Crutzen P.J., Stoermer E.F., 2000, *The Anthropocene*, „IGBP Newsletter”, nr 41, s. 17–18.
- Csordas Th. (ed.) 2001a, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas Th., 2001b, *Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-World*, w: Th. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Czaja D., 2004, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czaja D., 2013, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czapliński P., 2016, *Poruszona mapa. Wyobrażenia geograficzno-kulturowa polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Czapliński P., 2017, *Sploty*, w: P. Czapliński, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun, *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 9–22.
- Czyżewski M., 1990, *Recepcja socjologii interpretatywnej w Polsce. Uwagi krytyczne*, w: A. Giza-Poleszczuk, E. Mokrzycki (red.), *Teoria i praktyka socjologii empirycznej*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- D’Andrade R., 1995, *The development of cognitive anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniels C.A., 1989, *The Poet as anthropologist*, w: Ph. A. Dennis, W. Aycock (eds.), *Literature and Anthropology*, Texas: Texas Tech University Press.
- De Certeau M., 2008, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- De Spinoza B., 2008, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, opr. L. Kołakowski, uzup. K. Rapacki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- DeLanda M., 1991, *War in the Age of Intelligent Machines*, New York: Swerve.
- DeLanda M., 2002, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London: Continuum.

- DeLanda M., 2006, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, London, New York: Continuum.
- DeLanda M., 2016, *Assemblage Theory*, Edinburgh: University Press.
- Deleuze G., 2014, *Spinoza, Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze G., Guattari F., 1980, *Thousand Plateaus*, London: Continuum.
- Deleuze G., Guattari F., 2015, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Denzin N., Lincoln Y., 2010, *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*, w: N. Denzin, Y. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–62.
- Derek E., 1997, *Discourse and Cognition*, London: Sage Publications.
- Descola P., 2010, *De L'avenir*, w: F. Zonabend, *Le Laboratoire d'anthropologie sociale 50 ans d'histoire (1960–2010)*, Paris: Collège de France, s. 46–49.
- Descola P., 2013, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dewey J., 1938, *Logic*, Henry Holt, New York.
- Dewey J., 1975, *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. A. Potocki, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Domańska E., 2007, *Ku archeologii martwego ciała. Kontemplacyjne podejście do przeszłości*, „Teksty Drugie”, nr 1–2 (18–19), s. 73–97.
- Domańska E., 2012, *Epistemologia bez niewinności*, w: E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 117–144.
- Domańska E., 2013, *Humanistyka ekologiczna*, w: T. Szostek, R. Syndyka, R. Nycz (red.) *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 15–39.
- Domańska E., 2014, *Humanistyka afirmatywna: Władza i pleć po Butler i Foucault*, „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 117–129.
- Domańska E., 2017, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, w: P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun, (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa: Wydawnictwo Instytut Badań Literackich PAN, s. 71–86.
- Dryzek J.S., 1992, *Ecology and discursive democracy: Beyond liberal capitalism and the administrative state*, „Capitalism, Nature, Socialism”, t. 3, s. 18–42.
- Dubos R., 1970, *Człowiek, środowisko, adaptacja*, przeł. S. Bogusławski, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Ellis C., Bochner A., 2000, *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics*, Walnut Creek, CA.: AltaMira Press.

- Ellis C., Bochner A., 2016, *Evocative Autoethnography. Writing Lives and Telling Stories*, London: Routledge.
- Empson R., 2012, *The Danger of Excess. Accumulating and Dispersing Fortune in Mongolia*, „Social Analysis”, nr 1 (56), s. 1–12.
- Eriksen T., 2001, „Between Universalism and Relativism”. *A critique concept of Culture of UNESCO Concept of Culture*, w: J.K. Cowan, M.B. Dembour, R.A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 127–148.
- Eriksen T.H., 1994, *The Author as Anthropologist. Some West Indian Lessons about the Relevance of Fiction for Anthropology*, w: E.P. Archetti (ed.), *Exploring the Written*, Oslo: Scandinavian University Press.
- Escobar A., 1995, *Anthropology and the future: New technologies and the re-invention of culture*, „Future”, t. 27, nr 4, s. 409–421.
- Estalella A., Sánchez Criado T. (eds.), 2018, *Experimental collaborations. Ethnography through fieldwork devices*, New York: Berghahn Books.
- Faber D., 1998, *The struggle for ecological democracy: Environmental justice movements in the United States*, New York, NY: Guilford.
- Fabian J., 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- Falzon M.A. (ed.), 2009, *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Aldershot: Ashgate.
- Fann K.T., 1970, *Peirce's Theory of Abduction*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Feenberg A., 2017, *A Critical Theory of Technology*, w: U. Felt, R. Fouché, C.A. Miller, L. Smith-Doerr (eds.), *The Handbook of Science and Technology Studies*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, s. 635–663.
- Felt U., Fouché R., Miller C.A., Smith-Doerr L. (eds.), 2017, *The Handbook of Science and Technology Studies*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Ferguson J., 1997, *Anthropology and Its Evil Twin. 'Development' in the Constitution of a Discipline*, w: *International Development and the Social Science. Essays on the History and Politics of Knowledge*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s. 150–175.
- Ferrando F., 2012, *Towards a Posthumanist Methodology. A Statement*, „Frame Journal For Literary Studies”, nr 25 (1), s. 9–18.
- Ferrando F., 2016a, *Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman*, w: Banerji D., Paranjape M.R. (eds.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, New Delhi: Springer, s. 243–256.
- Ferrando F., 2016b, *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, „Rocznik Lubuski”, t. 42, cz. 2, s. 13–26.

- Ferraro G., Andreatta S., 2010, *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*, Belmont: CA: Thompson Wadsworth.
- Fish S., 2002, *Interpretacja. Retoryka. Polityka. Eseje wybrane*, przeł. K. Arbizewski i inni, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Fleck L., 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego: Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkiewicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Fleischer M., 2005, *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Fleischer M., 2010, *Wprowadzenie – krótka historia konstruktywizmu*, w: B. Baliński, D. Lewiński, B. Ryż, E. Szczerbuk (red.), *Radykalny konstruktywizm. Antologia*, Wrocław: Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy'ego Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 7–24.
- Foley D.E., 2010, *Projekt Lisy. Rewizja*, w: H. Červinková, D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 265–296.
- Fortun K., 2001, *Introduction. Advocacy, Ethnography, and Complex Systems*, w: K. Fortun, *Advocacy After Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 1–24.
- Fortun K., 2012, *Ethnography in Late Industrialism*, „Cultural Anthropology”, t. 27, s. 446–464.
- Fortun K., 2014, *From Latour to late industrialism*, „Hau: Journal of Ethnographic Theory”, nr 4 (1), s. 309–329.
- Fortun K., 2015, *Ethnography in Late Industrialism*, w: O. Starn (ed.), *Writing Culture. Life of Anthropology*, Durham & London: Duke University Press, s. 119–136.
- Foster H., 2015, *Post-krytyczność*, przeł. P. Dybel, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 160–168.
- Foucault M., 1982, *Technologies of the Self*, w: L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (eds.) *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press, s. 16–49.
- Foucault M., 1984, *What Is Enlightenment?*, w: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, s. 32–50.
- Foucault M., 2000, *The ethics of the concern for self as a practice of freedom*, w: M. Foucault, *Ethics, subjectivity and truth: the essential works of Michel Foucault 1954–1984*, t. 1, London: Penguin Press, s. 281–301.
- Fricker M., 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Friedman J., 1994, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage.
- Fuentes A., (2010), *Natural Cultural Encounters in Bali: Monkeys, Temples, Tourists, and Ethnoprimateology*, „Cultural Anthropology”, nr 25 (4), s. 600–624.

- Gal S., 2003, *Movements of Feminism: The Circulation of Discourses about Women*, w: B. Hobson (ed.), *Recognition Struggles and Social Movements: Contested Identities. Agency and Power*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 93–118.
- Gallo E., 2009, *In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-sited Ethnography in the Age of Migrations*, w: M.A. Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in contemporary Research*, Aldershot: Ashgate, s. 87–102.
- Gandhi L., 2008, *Teoria postkolonialna, Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gans E., (1993), *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Garrard G., 2004, *Ecocriticism*, New York: Routledge.
- Geertz C., 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Geertz C., 2005, *Opis gęsty: W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 7–48.
- Geertz C., 2010, *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Teszner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gell A., 1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Geiser T., 2008, *Embodiment, Emotion and Empathy. A Phenomenological Embodiment, Emotion, and Empathy: A Phenomenological Approach to Apprenticeship Learning*, „Anthropological Theory”, nr 8, s. 299–318.
- Genette G., 2014, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*, przeł. T. Stróżyński, A. Milecki, Gdańsk: słowo/obraz. terytoria.
- Gibson D., 2018, *Towards Plant-Centred Methodologies in Anthropology*, „Anthropology Southern Africa”, nr 41, s. 92–103.
- Gibson J.J., 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin.
- Glaserfeld E. von, 1998, *Die Radikal-Konstruktivistische Wissenstheorie*, „Ethik und Sozialwissenschaften”, nr 9 (4), s. 503–511.
- Głowczewski B., 2004, *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*, Paris: Plon.
- Głowczewski B., 2005, „Cachez ce sein que je ne saurais voir...” *Histoires de rêves et de perception*, „L’Homme”, nr 174, s. 253–260.
- Głowiński M., 1997, *Prace wybrane*, t. 2: *Narracje literackie i nieliterackie*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.

- Godlewski G., 2016, *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gregg M., Seigworth G.J., 2010, *An inventory of shimmers*, w: M. Gregg, G.J. Seigworth, *The affect theory reader*, Durham, London: Duke University Press.
- Grimshaw A., 2001, *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gross A., Valley A. (eds.), 2012, *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*, New York: Columbia University Press.
- Guattari F., 1995, *Chaomosis: An ethico-aesthetic paradigm*, Sydney: Power Publications.
- Gumbrecht H.U., 2012, *Czytanie nastrojów*, w: A. Legeżyńska, R. Nycz (red.), *Teoria, literatura, życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, Warszawa: IBL PAN, s. 151–172.
- Gupta A., Ferguson J., 1997, *Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference*, w: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations In Critical Anthropology*, London: Duke University Press, s. 1–32.
- Hacking I., 1983, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haldrup M., Larsen J., 2010, *Tourism, Performance and the Everyday*, London, New York: Routledge.
- Halemba A., 2006, *The Telengits of southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, London: Routledge.
- Hall M., 2010, *Plants as Person. A Philosophical Botany*, Albany: Sunny Press.
- Hall M., 2011, *Plants and Persons: A Philosophical Botany*, Albany: State University of New York Press.
- Hannerz Ulf, 2006, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Haraway D., 1991, *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, London: Free Association Books.
- Haraway D., 2012, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wyrotowe. Antologia przekładów*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 241–260.
- Haraway D., 2014, *Wiedza usytuowana: Problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy*, w: E. Bińczyk, A. Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 103–133.
- Harding S., 1991, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, New York: Cornell University Press.

- Harding S., 1993, *Rethinking Standpoint Methodology: What is Stong „Objectivity”?*, w: L. Alcoff, E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York, London: Routledge, s. 49–82.
- Harding S., 1995, *Strong Objectivity: A Response to the New Objectivity Question*, „Synthese”, t. 104, nr 3, s. 331–349.
- Harman G., 2013, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harman G., 2014, *Bruno Latour. Reassembling the Political*, London: Pluto Press.
- Harvey D., 2016, *Przestrzenie globalnego kapitalizmu*, przeł. J.P. Listwan, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Hassan I., 1977, *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, „Georgia Review”, t. 31, nr 4, s. 830–850.
- Hastrup F., 2014, *Qualifying Coastal Nature. Bio-conservation Projects in South East India*, w: K. Harstrup (ed.), *Anthropology and Nature*, London, New York: Routledge, s. 43–61.
- Hastrup K., 1992, *Writing Ethnography. State of the Art.*, w: J. Okely, H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge, s. 116–133.
- Hastrup K., 1998, *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, s. 20–28.
- Hastrup K., 2007, *Agency, Anticipation and Creativity*, w: E. Hallam, T. Ingold (eds.), *Creativity and Cultural Improvisation*, Oksford, New York: Berg, s. 193–206.
- Hastrup K., 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hastrup K., 2010, *Emotional Topographies: The Sense of Place in the Far North*, w: J. Davies, D. Spencer (eds.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford: Stanford University Press, s. 191–211.
- Hastrup K., 2013, *Anticipation on Thin Ice. Diagramming Reasoning in the High Arctic*, w: K. Harstrup, M. Skrydstrup (eds.), *The Social Life of Climate Change. Models: Anticipating Nature*, London: Routledge, s. 77–99.
- Hastrup K., 2014, *Nature: Anthropology on the Edge*, w: K. Harstrup (ed.), *Anthropology and Nature*, London: Routledge, s. 1–26.
- Hastrup K., 2018, *Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce*, przeł. E. Klekot, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 127–153.
- Hayward T., 1997, *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*, „Environmental Values”, t. 6, nr 1, s. 49–63.
- Heidegger M., 2009, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heintz Ch., 2010, *Ethnographic Cognition and Writing Culture*, w: O. Zenker, K. Kumoll (eds.), *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, New York: Berghahn Books, s. 139–162.

- Herbrechter S., 2013, *Posthumanism: A Critical Analysis*, London, New York: Bloomsbury Publishing House.
- Herzfeld M., 1996, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Oxford: Berg.
- Herzfeld M., 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M., 2006, *Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West*, „Journal of Material Culture”, t. 11, nr 1–2, s. 127–149.
- Herzfeld M., 2007, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hesse M., 1980, *The Explanatory Function of Metaphor*, w: M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington: Indiana University Press.
- Hirsch M., 2008, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, Columbia: Columbia University Press.
- Hockey J.A., Davidson J.L. (eds.), 1997, *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London: Routledge.
- Højer L., 2012, *The Spirit of Buisness. Pawnshops in Ulaanbaatar*, „Social Anthropology”, t. 20, z. 1, s. 34–49.
- Hollan D., 2008, *Being There: On the Imaginative Aspects of Understanding Others and Being Understood*, „Ethos”, t. 36, nr 4, s. 475–489.
- Hollan D., Throop J., 2008, *Whatever Happened to Empathy: Introduction*, „Ethos”, t. 36, nr 4, s. 385–401.
- Holman Jones S., Adams T.E., Ellis C. (eds.), 2016, *Handbook of Autoethnography*, London: Routledge.
- Holmes D., Marcus G., 2008, *Collaboration Today and the Re-imagination of The Classic Fieldwork Encounter*, „Collaborative Anthropology”, nr 1, s. 81–101.
- Holmes D., Marcus G., 2009, *Przeformułowanie etnografii. Wprowadzenie do antropologii współczesności*, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 645–662.
- hooks b., 2008, *Margins jako miejsce radykalnego otwarcia*, przeł. E. Domańska, „Literatura na Świecie”, nr 1–2, s. 108–118.
- Howes D. (ed.), 1991, *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology*, Toronto: University of Toronto Press.
- Howes D., 2010, *Response to Sarah Pink*, „Social Anthropology”, nr 18 (3), s. 333–336.
- Huggan G., Tiffin H., 2007, *Green Postcolonialism*, „Interventions” nr 1, s. 1–11.

- Hummel A., 2016, *Mikrokredyty – droga do rozwoju? Antropologiczne studium wiejskiej społeczności w Meksyku*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Hynes W.J., Doty W.G., 1993, *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticism*, Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Ingold T., 1993, *The Temporality of Landscape*, „World Archeology”, t. 25, z. 2, s. 152–174.
- Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, London, New York: Routledge.
- Ingold T., 2003, *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 73–86.
- Ingold T., 2008, *Anthropology is not Ethnography*, „Proceedings of the British Academy”, nr 154, s. 69–92.
- Ingold T., 2009, *Ewoluuujące umiejętności*, przeł. M. Polaszewska-Nicke, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 110–131.
- Ingold T., 2010, *Footprints through the weatherworld: Walking, breathing, knowing*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 16, s. 121–139.
- Ingold T., 2011, *Being Alive. Essays of Movement, Knowledge and Description*, London, New York: Routledge.
- Ingold T., 2013, *Anthropology Beyond Humanity*, „Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society”, nr 38 (3), s. 5–23.
- Ingold T., 2014, *Człowieczyć to czasownik*, przeł. E. Klekot, w: M. Buchowski, A. Bentkowski (red.), *Kolokwia antropologiczne. Problemy współczesnej antropologii społecznej*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Ingold T., Hallam E., 2007, *Creativity and Cultural Improvisation. An Introduction*, w: T. Ingold, E. Hallam (eds.), *Creativity and Cultural Improvisation*, Oxford, New York: Berg.
- Ingold T., Kurttila T., 2000, *Perceiving the Environment in Finnish Lapland*, „Body & Society”, nr 6 (3–4), s. 183–196.
- Jackson J.E., 1990, „*I AM a Fieldnote*”: *Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity*, w: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Ithaca, London: Cornell University Press, s. 3–33.
- Jackson M., 1989, *Path Towards a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson M., 1998, *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and The Anthropological Project*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Jasanoff S., 2004a, *The Idiom of Co-production*, w: S. Jasanoff (ed.), *States of Knowledges: The Co-production of Science and Social Order*, New York: Routledge, s. 1–13.
- Jasanoff S., 2004b, *Ordering Knowledge, Ordering Society*, w: S. Jasanoff (ed.), *States of Knowledges: The Co-production of Science and Social Order*, New York: Routledge, s. 13–46.
- Jeanette M. (ed.), 1993, *Handbook of Emotions*, New York: Guilford Press.
- Johnson-Laird P.N., Oatley K., 2000, *The Cognitive and Social Construction in Emotions*, w: M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions*, New York: Guilford, s. 458–475
- Kacperczyk A., 2014, *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 32–75.
- Kaczmarek Ł., 2016, *Między survey research a obserwacją uczestniczącą: Rozdarcia metodologiczno-tożsamościowe w polskiej etnologii/antropologii kulturowej w XXI wieku*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, nr 2, s. 123–136.
- Kafar M., 2007, *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej*, „Lud”, nr 91, s. 111–135.
- Kafar M., 2013, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź: Wydział Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kafar M., 2016 (red.), *Autobiograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kalaga W., 2001, *Mgławice dyskursu*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Kalaga W., 2015, *Mysł twórcza. Abdukcja Peirce’a*, „Studia Kulturoznawcze”, nr 1 (7), s. 87–100.
- Kaniowska K., 1985, *Dychotomia natura – kultura jako szczególny problem etnologii*, „Etnografia Polski”, t. 29, z. 1, s. 25–32.
- Kaniowska K., 1995, *Czy trudno dziś być antropologiem?*, „Lud”, nr 78, s. 279–291.
- Kaniowska K., 1999a, *Antropologia wobec postmodernizmu*, w: A. Paluch (red.), *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 11–26.
- Kaniowska K., 1999b, *Opis. Klucz do rozumienia kultury*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kaniowska K., 2003, *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 57, nr 3–4, s. 59–65.
- Kaniowska K., 2004, *Stare problemy nowej antropologii*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 53, cz. 1, s. 51–70.

- Kaniowska K., 2009, *Heurystyczna wartość wiedzy antropologicznej*, w: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Znikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 19–43.
- Kaniowska K., 2014, *Metoda w antropologii. Uwagi na marginesie „Refleksji na temat badań terenowych w Maroku” Paula Rabinowa*, „Zeszyty Wiejskie”, t. 19, s. 135–142.
- Karpińska G.E., Nadolska-Styczyńska A. (red.), 2011, *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 50.
- Kašćák O., Pupala B., 2011, *Governmentality – Neoliberalism – Education: the Risk Perspective*, „Journal of Pedagogy”, nr 2, s. 145–160.
- Kaufmann J.-C., 2010 *Wywiad rozumiejący*, przeł. A. Kapciak, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kil A., Małczyński J., Wolska D., 2017, *Współmyślność. Ku laboratorium humanistycznemu*, w: P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun, *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 157–174.
- Kilpatrick W.H., 1929, *The Project Method. The Use of the Purposeful Act in the Educative Process*, New York: Teachers College, Columbia University.
- Kirksey E., Helmreich S., 2010, *The Emergence of Multispecies Ethnography*, „Cultural Anthropology”, nr 25 (4), s. 545–576.
- Kirtsoglu E., Theodosopoulos D., 2018, *Empathy, as Affective Ethical Technology and Transformative Political Praxis*, w: B. Kapferer, M. Gold (eds.), *Moral Anthropology: A Critique*, New York: Berghahn, s. 104–132.
- Klekot E., 2018, *Mētis – wiedza asystemowa*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 79–90.
- Klieger P.C., 1992, *Tibetan Nationalism (The Role of Patronage in the Accomplishment of a National Identity)*, Berkeley: Folklor Institute.
- Kloska G., 1981, *Falsyfikacjonizm K.R. Poppera a twierdzenia etnologii*, „Etnografia Polska”, t. 25, z. 1, s. 29–46.
- Knorr-Cetina K., 1981, *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, New York: Pergamon Press.
- Knorr-Cetina K., 1995, *Laboratory Studies. The Cultural Approach to the Study of Science*, w: S. Jasanoff, G.E. Markle, J.C. Petersen, T. Pinch (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*, London, New Delhi: Sage, s. 140–166.
- Knorr-Cetina K., 1999, *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kohn E., 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley: University of California Press.

- Komendziński T., 1991, *Logika Charlesa Peirce'a*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Logika”, nr 1 (224), s. 68–87.
- Konczal A.A., 2017, *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Kopytoff I., 2003, *Kulturowa biografia rzeczy – towarowanie jako proces*, przeł. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 249–274.
- Koselleck R., 2009, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. W. Kunicki, J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kosovsky-Sedgwick E., 2003, *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham: Duke University Press.
- Kosofsky-Sedgwick E., Frank A., 1995, *Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins* „Critical Inquiry”, t. 21, nr 2, s. 496–522.
- Kościńska A., 2004, *Zwrot odpowiedzialności. Etnologia w Polsce*, „Op.cit.”, <http://opcit.pl/teksty/ku-odpowiedzialnosci-etnologia-w-polsce/> (12.07.2017).
- Kowalewski J., Piasek W. (red.), 2010, „Zwroty” badawcze w humanistyce: konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- Krajewski M., 2013, *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 29–67.
- Krawczak A., Maciejewska-Mroczek E., Radkowska-Walkowicz M., (red.), 2018, *Dziecko, in vitro, społeczeństwo*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kristeva J., 1969, *Semiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil.
- Krupa-Ławrynowicz A., 2013, *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*, Wrocław–Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kuhn T., 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kuligowski W., 2001, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kuligowski W., 2012, *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej*, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Kuligowski W., 2016, *Defamiliaryzatorzy: źródła i zróżnicowanie antropologii współczesności*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kuligowski W., Stanisz A., 2017, *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Kuźma I., 2015, *Domy bezdomnych. O badaniu sytuacji kryzysowych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Laclau E., Mouffe Ch., 2007, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Lakoff G., 2011, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Lakoff G., Johnson M., 1999, *Co kognitywizm wnosi do filozofii*, przeł. A. Pawelec, „Znak”, nr 11, s. 245–263.
- Langacker R., 2009, *Dlaczego umysł jest niezbędny. Konceptualizacja, gramatyka i semantyka językoznawcza*, przeł. K. Krawczak, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 265–291.
- Lassiter L., 1998, *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography*, Tuscon: University Arizona Press.
- Lather P., Smithies Ch., 1997, *Troubling The Angels: Woman Living with HIV/AIDS*, Boulder (CO): Westview.
- Latour B., 2004, *Non-humans*, w: S. Harrison, S. Plie, N. Thrift (eds.), *Patterned Ground: Entanglement of Nature and Culture*, London: Rektion Books.
- Latour B., 2009a, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Arbiszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie”, nr 1/2, s. 163–192.
- Latour B., 2009b, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour B., 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, przeł. K. Arbiszewski, A. Derra, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Latour B., 2011, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour B., 2013a, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge: Harvard University Press.
- Latour B., 2013b, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. K. Arbiszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Latour B., Woolgar S., 1986, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, New Jersey: Princeton University Press.
- Law J., 2008, *After Method. Mess in Social Science Research*, London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Lazarus R.S., 1991, *Emotion and Adaptation*, New York: Oxford University Press.
- Lefebvre H., 1991, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Lem S., 1987, *Fiasko*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Lefebvre H., 2012, *Prawo do miasta*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 5 http://numery.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/14.Lefebvre.pdf (22.11.2019).
- Levinas E., 1998, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lewis M., Haviland-Jones J. M. (eds.), *Handbook of emotions*, New York: Guilford Press, s. 458–475.
- Lévi-Strauss C., 1969, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN.
- Lévi-Strauss C., 1994, *Z bliska, z oddali*, przeł. K. Kocjan, Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Lévi-Strauss C., 2000, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss C., 2005, *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, w: A. Mencwel, (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lezaun J., Woolgar S., 2013, *The Wrong Bing Bag. A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?*, „Social Studies of Science”, t. 43, nr 3, s. 321–240.
- Linde S.B., 1907, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa.
- Lis A., 2011, *Negotiating the European Union Emission Trading Scheme: Re-Constructing a Calculative Space for Carbon*, „Polish Sociological Review”, nr 2 (174), s. 217–234.
- Loomba A., 2011, *Kolonializm/Postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lorimer J., Driessen C., 2014, *Wild experiments at the Oostvaardersplassen: rethinking environmentalism in the Anthropocene*, „Transactions of the Institute of British Geographers”, nr 39 (2), s. 169–181.
- Lotringer S., Cohen S. (eds.), 2001, *French Theory in America*, New York, London: Routledge.
- Lovell N. (ed.), 1998, *Locality and Belonging*, London: Routledge.
- Lubaś M., 2003, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lubaś M., 2011, *Więcej niż wiedza lokalna. W kierunku postinterpretatywnej koncepcji intensywnych badań terenowych*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii, Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 27–66.
- Lubaś M., 2013, *Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 60–88.

- Luhmann N., 1992, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Springer.
- Luhmann N., 1996, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Springer.
- Luhmann N., 1998, *Describing the Future*, w: N. Luhmann, *Observations on Modernity*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Luhmann N., 2007, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lutz C., 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lutz C., White G.M., 1986, *The Anthropology of Emotions*, „Annual Review of Anthropology”, nr 15, s. 405–436.
- Lutz C.A., 2012, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, przeł. J. Straczuk, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 27–58.
- Macnaghten P., Urry J., 2005, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Maffesoli M., 2008, *Czas plemion. Koniec indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mafra C., 2007, *A World Without Anthropology*, w: E. Hallam, T. Ingold (eds.), *Creativity and Cultural Improvisation*, Oksford, New York: Berg, s. 307–320.
- Majbroda K., 2011a, *Antropologia interpretatywna Clifforda Geertza – ucieczka dyscypliny w tekstowy świat?*, w: A. Szafranski (red.), *Clifford Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 49–80.
- Majbroda K., 2011b, *Dlaczego humanistyka ucieka w antropologię? Kilka uwag o dostrzeżonym eskapizmie*, „Literatura Ludowa”, nr 2 (55), s. 3–15.
- Majbroda K., 2011c, *Kłopotliwe dziedzictwo? Claude Lévi-Strauss a myśl antropologiczna Clifforda Geertza*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1–2 (14–15), s. 73–92.
- Majbroda K., 2013, *Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie ku sensoryczności i niedyskursywnemu doświadczaniu rzeczywistości*, „Lud”, t. 97, s. 17–38.
- Majbroda K., 2014a, *Between Science and Literature: The Literary Turn in Socio-Cultural Anthropology*, w: A. Posern-Zieliński, L. Mróz (red.), *Middle Grounds, Ambiguous Frontiers and Intercultural Spaces*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, s. 193–214.

- Majbroda K., 2014b, *O kontekstach i stylach recepcji książki Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography w polskiej antropologii społeczno-kulturowej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2 (21), s. 11–28.
- Majbroda K., 2015, *Wpływ zwrotu interpretatywnego na metody badań jakościowych, czyli remodelowanie antropologicznych praktyk badawczych pod wpływem kategorii literaturoznawczych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1 (22), s. 45–68.
- Majbroda K., 2016a, *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology. Between Text, Experience and Theory*, przeł. I. Kołbon, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Majbroda K., 2016b, *Postmodernistyczne otwarcie w polskiej antropologii społeczno-kulturowej. Projekt urzeczywistniony?*, „Lud”, t. 100, s. 161–184.
- Majbroda K., 2016c, *Od konwencji narracyjnej do metody. Praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1 (24), s. 65–84.
- Majbroda K., 2017a, *Po pierwsze – człowiek. Autoetnografia w kontekście teorii sprawstwa Margaret Archer*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 61, nr 3, s. 33–52.
- Majbroda K., 2017b, *Nowe polityki wrażliwości antropologii społeczno-kulturowej w kontekście dziedzictwa ruchu writing culture*, „Etnografia Polska”, t. 61, z. 1–2, s. 185–207.
- Majbroda K., 2018, *Neoliberalna racjonalność w polityce edukacyjnej jako narzędzie kształtowania społeczeństwa samorządzącego. Perspektywa antropologiczna*, w: A. Cybal-Michalska, Z. Melosik, T. Gmerek, W. Segiet (red.), *Tożsamość i edukacja. Społeczne konstrukcje i reprezentacje*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, s. 183–198.
- Majbroda K., Piasek W., 2017, *Odpowiedzi na ankietę antropologiczną „Etnografia – etnologia – antropologia kulturowa dzisiaj. Cele, zakresy i praktyki badawcze oraz wyzwania na przyszłość”*, „Lud”, t. 101, s. 447–483.
- Majewski T., 2017, *Rozmontowywanie „czarnych skrzynek”*. *Studia nad pamięcią w optyce ich prawicowych krytyków*, w: P. Czapliński, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dakusza, J. Misun (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 526–541.
- Malafouris L., 2013, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, London, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Malewska-Szałygin A., 2017, *Nowe wyzwania antropologii politycznej. Etnografia usieciowionej rzeczywistości*, w: J. Jesionowska, K. Kaniowska (red.), *Kolokwia antropologiczne II. Problemy współczesnej antropologii społecznej*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 177–192.
- Malinowski B., 1923, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, w: C.K. Ogden, I. A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning*, London: K. Paul, Trend, Trubner, s. 296–336.

- Marchand T.H.J., 2010, *Introduction: Making Knowledge: Explorations of The Indissoluble Relation Between Mind, Body, and Environment*, w: T.H.J. Marchand (ed.) *Making Knowledge: Explorations of the Indissoluble Relation Between Mind, Body and Environment*, Royal Anthropological Institute.
- Marcus G., 1995, *Ethnography In/Of the World: The Emergence of Multi-sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, t. 24, s. 95–117.
- Marcus G., 2003, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, przeł. J. Jaksza-Rożen, w: M. Brocki, D. Wolska (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Marcus G., 2007, *Collaborative Imaginaries*, „Taiwan Journal of Anthropology”, nr 5 (1), s. 1–17.
- Marcus G., Fischer M., 1999, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus G., Saka E., 2006, *Assemblage*, „Theory, Culture & Society”, t. 23, nr 3, s. 101–106.
- Marcus G.E., 1993, *What Comes (Just) After „Post”?: The Case of Ethnography*, w: N. Denzin, Y. Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Social Science*, Beverly Hills, CA: Sage.
- Marder M., 2013, *Should plants have rights?*, „The Philosophers’ Magazine”, nr 62 (3), s. 46–50.
- Marguard O., 1994, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Markowski M., 2013, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Markowski M.P., 2012, *Humanistyka, literatura, egzystencja*, w: R. Nycz (red.), *Teoria, literatura, życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 17–41.
- Massumi B., 2013, *Autonomia afektu*, przeł. A. Lipszyc, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 112–135.
- Mathews A., 2011, *Instituting Nature. Authority, Expertise, and Power in Mexican Forests*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Materia to podstawa. Relacje, reakcje i eksperymenty. Z Joanną Rajkowską rozmawia Agnieszka Dauksza*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 421–431.
- McMillan K., 2018, *The Constitution of Social Practices*, New York: Routledge.
- Mead M., Métraux R., 1953, *Russian Sensory Images*, w: M. Mead, R. Métraux (eds.), *The Study of Culture at a Distance*, Chicago: University Chicago Press, s. 174–182.
- Mencwel A., 2006, *Wyobrażenia antropologiczna*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Merleau-Ponty M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Mi-
gański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mills Ch., 2007, *Wyobraźnia socjologiczna*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wy-
dawnictwo Naukowe PWN.
- Miłosz Cz., 1987, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego
wieku*, Warszawa: Czytelnik.
- Mokrzycki E., 1990, *Socjologia w filozoficznym kontekście*, Warszawa: Instytut
Filozofii i Socjologii PAN.
- Mol A., 1999, *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, w: J. Law,
J. Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell Pu-
blishers, s. 74–89.
- Molz G.J., 2010, *Connectivity, Collaboration, Search*, w: M. Büscher, J. Urry,
K. Witchger (eds.), *Mobile Methods*, London: Routledge.
- Morrison R., 1995, *Ecological Democracy*, Boston, MA: South End Press.
- Morton, T., 2014, „How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anth-
ropocene”, „Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry”, nr 1 (2),
s. 257–264.
- Mouffe Ch., 2015, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa,
Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Myerhoff B., 1978, *Number Our Days*, New York: Dutton.
- Nader L., 1969, *Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying up*,
w: D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York: Random House,
s. 284–311.
- Nader L., 2014, *Afektywna historia sztuki*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 14–40.
- Navaro Y., 2017, *Diversifying Affect*, „Cultural Anthropology”, t. 32, nr 2,
s. 209–214.
- Neal Th., 2018, *Becoming-Social in a Networked Age*, New York, London: Ro-
utledge.
- Noë A., 2004, *Action in Perception*, Cambridge, London: MIT Press.
- Nowak A., 2016, *Wyobraźnia ontologiczna: Filozoficzna (re)konstrukcja fro-
netycznych nauk społecznych*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN
Wydawnictwo.
- Nuttall M., 2010, *Anticipation, Climate Change, and Movement in Greenland*,
„Études/Inuit/Studies”, nr 34 (1), s. 21–37.
- Nycz R., 2012, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*,
Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Nycz R., 2013, *W stronę humanistyki innowacyjnej: Tekst jako laboratorium.
Tradycje, hipotezy, propozycje*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 239–255.

- Nycz R., 2015, *Wstęp. Humanistyka wczoraj i dziś (w wielkim skrócie i nie bez uproszczeń)*, w: R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza, *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 7–24.
- Nycz R., 2017, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Nycz R., 2018, *Odkrywanie zmysłu udziału*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 7–15.
- Nycz R., Zeidler-Janiszewska A., 2006, *Nowoczesność jako doświadczenie*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- O’Leary T., 2017, *Foucault, Dewey i doświadczenie literatury*, w: G. Grochowski, R. Nycz (red.), *Literackie doświadczenie nowoczesności. Antologia artykułów z „New Literary History”*, przeł. O. Mastela, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 90–109.
- Olney J., 1998, *Memory and narrative: The weave of life writing*, Chicago: University of Chicago Press.
- Olsen B., 2013, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. B. Shallcross, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Olssen M., 2010, *Liberalism, Neoliberalism, Social Democracy. Thin Communitarian Perspectives on Political Philosophy and Education*, London, New York: Routledge.
- Ong A., Collier J. (eds.), 2004, *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, MA: Blackwell.
- Oreskes N., 2007, *The scientific consensus on climate change: How do we know we’re not wrong?*, w: *Climate change: What it means for us, our children, and our grandchildren*, w: J.F.C. Dimento, P. Doughman (eds.), Cambridge: MIT Press.
- Ortner S., 1982, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura do kultury”?*, w: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik, s. 112–141.
- Ortner S.B., 2016, *Dark Anthropology and Its Others: Theory Since the Eighties*, „HAU: Journal of Ethnographic theory”, nr 6 (1), s. 47–73.
- Pałubicka A., Kmita J., 1992, *Problem użyteczności kategorii doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Parsons T., 2009, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Patzner H., 2018, *Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 111–126.

- Pawlak M., 2018, *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pedwell C., 2014, *Affective relations: The transnational politics of empathy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pedwell C., Whitehead A., 2012, *Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory*, „Feminist Theory”, nr 13 (2), s. 115–129.
- Peirce Ch.S., 1931–1958, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1–6, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peirce Ch.S., 2005, *Zaniebany Argument i inne pisma z lat 1897–1913*, przeł. S. Wszolek, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Pels D., 1999, *Privileged Nomads. On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers Theory*, „Culture & Society”, nr 16 (1), s. 63–86.
- Pels P., 2000, *The Trickster's Dilemma. Ethics and the Technologies of the Anthropological Self*, w: M. Strathern (ed.), *Audit Cultures. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, London: Routledge, s. 135–172.
- Penty A.J., 1922, *Post-industrialism*, New York: Macmillan.
- Pepperell R., 2005a, *The Posthuman Manifesto*, „Kritikos”, nr 2, s. 10–11.
- Pepperell R., 2005b, *Posthumans and Extended Experience*, „Journal of Evolution and Technology”, nr 14 (1), s. 27–41.
- Pereira da Rosa V., Lapointe J., 2015, *L'apport de l'anthropologique à la perception contemporaine de l'humain*, „Anthropologicas”, nr 3, s. 79–83.
- Phan P.C., 2016, *Deus Migration: Migracja teologii i teologia migracji*, przeł. O. Łabendowicz, „Liberté!”, XXIII.
- Phillips J., 2006, *Agencement/Assemblage*, „Theory, Culture & Society”, t. 23, nr 2–3, s. 108–109.
- Piaget J., 1966, *Narodziny inteligencji dziecka*, przeł. M. Przetacznikowa, Warszawa: PWN.
- Piaget J., 1977, *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa: PWN.
- Picard M., 2008, *Balinese Identity as Tourist Attraction. From „Cultural Tourism” (pariwisata budaya) to Bali erect (ajeg Bali)*, „Tourist Studies”, t. 8, nr 2, s. 155–173.
- Pickering A., 1999, *The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science*, „The American Journal of Sociology”, t. 99, nr 3, s. 559–589.
- Pile S., 2010, *Emotions and affect in recent human geography*, „Transactions of the Institute of British Geographers. New Series”, t. 35, nr 1, s. 5–20.
- Pink S., 2006, *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses*, New York: Routledge.
- Pink S., 2009, *Doing Sensory Ethnography*, New York: Sage.

- Pink S., 2010, *The Future of Sensory Anthropology/The Anthropology of The Senses*, New York: Routledge.
- Plumwood V., 2003, *Animals and Ecology. Towards a Better Integration* (work paper) <https://core.ac.uk/download/pdf/156617082.pdf> (12.04.2018).
- Pobłocki K., 2017, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Popper K., 1977, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: PWN.
- Prasad A., 2006, *Facts, Fetishes, and the Parliament of Things: Is There any Space for Critique?*, „Social Epistemology”, t. 20, nr 2, s. 185–199.
- Probyn E., 2010, *Writing shame*, w: M. Gregg, G.J. Seigworth (eds.), *The Affect Theory Reader*, Durham, London: Duke University Press, s. 71–90.
- Rabinow P., 1996, *Essays on the Anthropology of Reason*, New Jersey: Princeton University Press.
- Rabinow P., 1999, *Wyobrażenia są faktami społecznymi*, przeł. J. Krzemień, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, 88–122.
- Rabinow P., 2003, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Rabinow P., 2004a, *Assembling Ethics in an Ecology of Ignorance*: https://s3-us-west-2.amazonaws.com/oww-files-public/7/7a/SB1.0_Rabinow.pdf (10.12.2018).
- Rabinow P., 2004b, *Midst Anthropology's Problems*, w: A. Ong, J. Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, MA: Blackwell, s. 40–54.
- Rabinow P., 2006, *Steps toward an anthropological laboratory*, „ARC Concept Note”, nr 1, <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/08/conceptnote-no1.pdf> (9.02.2017).
- Rabinow P., 2007, *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Rabinow P., 2010, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K. Dudek, S. Sikora, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rabinow P., 2011, *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Rabinow P., Marcus G., Faubion J.D., Rees T. (eds.), 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: University of Chicago Press.
- Rakowski T., 2008, *Antropologiczne przesunięcie perspektywy i animacja kultury. Warsztaty badawcze*, w: I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, Warszawa: Instytut Kultury Polskiej, s. 76–81.

- Rakowski T., 2009, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rakowski T., 2011, *Przekroczyć esencjalizm. Zwrot ku antropologii przedtekstowej i fenomenologicznej*, „Prace Kulturoznawcze”, t. 12, s. 191–199.
- Rakowski T., 2014, *Etnografia/Animacja/Sztuka, Wprowadzenie*, w: T. Rakowski, *Etnografia/Animacja/Sztuka: nierozpoznane wymiary poznania kulturowego*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 6–41.
- Rakowski T., 2017, *Etnografia i eksperymenty artystyczne. O powstawaniu nowych pól poznawczych we współczesnej antropologii*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 91–110.
- Rakowski T., 2018, *Etnografia przedtekstowa*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 16–39.
- Rakowski T., 2019, *Przeptywy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia*, Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Rakowski T., Patzer H. (eds.), 2018, *Pretextual Ethnographies. Challenging the Phenomenological Level of Anthropological Knowledge-Making*, Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Rammert, W., 2008, *Where the Action is: Distributed Agency Between Humans, Machines, and Programs*, w: U. Seifert, J. Hyun Kim, A. Moore (eds.), *Paradoxes of Interactivity*, Bielefeld, New Brunswick: Transcript and Transaction Publishers, s. 62–91.
- Rapior W., 2017, *Życie w projekcie*, manuskrypt niepublikowanej pracy doktorskiej, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/20533/1/%C5%BBy-cie%20w%20projekcie.%20Waldemar%20Rapior.pdf>. (14.06.2017).
- Rappaport J., 2008, *Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation*, „Collaborative Anthropologies”, nr 1, s. 1–31.
- Raszewski Z., 1991, *Teatr w świecie widowisk. Dziewięćdziesiąt jeden listów o naturze teatru*, Warszawa: Krąg.
- Reason P., Torbet W., 2010, *Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, w: H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 117–152.
- Reddy W.M., 2012, *Przeciw konstruktywizmowi. Etnografia historyczna emocji*, przeł. M. Rajtar, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 101–142.
- Rewers E., 2012, *Praktyka jako badanie: Nowe metodologie w humanistyce*, w: A. Legeżyńska, R. Nycz (red.), *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 43–62.
- Riesman D., 1971, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa: PWN.

- Robbins J., 2013, *Beyond the suffering subject. Toward an anthropology of the Good*, „Journal of the Royal anthropological Institute”, t. 19, nr 3, s. 447–462.
- Robotycki C., 1995, *O banalizacji tekstów w etnologii*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Drawa, s. 83–89.
- Roden D., 2014, *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, London: Routledge.
- Rorty R., 2009a, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa: WAB.
- Rorty R., 2009b, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Rosaldo M.Z., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo M.Z., 1983, *The Shame of Headhunters and the Autonomy of the Self*, „Ethos”, nr 11 (3), s. 135–151.
- Rosaldo M.Z., 1984, *Toward An Anthropology of Self and Feeling*, w: R.A. Sweder, R.A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 158–199.
- Rosaldo M.Z., Lamphere L., 1974, *Woman, Culture and Society*, California: California University Press.
- Rosaldo R., 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon.
- Sahlins M., 1994, *Goodby to „Tristes Tropes”: Ethnography in the Context of Modern World History*, w: R. Borofsky (ed.), *Assesing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill, s. 377–394.
- Said E., 2004, *Świat, tekst, krytyk*, przeł. A. Krawczyk-Łaskarzewska, w: A. Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, Kraków: Wydawnictwo Universitas, s. 21–52.
- Said E., 2005, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Salazar N., Grabun N., 2014, (eds.), *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Samudra K.J., 2008, *Memory in our body. Thick participation and the translation of kinesthetic experience*, „American Ethnologist”, nr 35 (4), s. 665–681.
- Sandoval Ch., 2000, *Methodology of the Oppressed*, London, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sanjek R., (ed.), 1990, *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Schatzki T., 1996, *Practices and Actions: A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens*, „Philosophy of the Social Sciences”, nr 27 (3), s. 283–308.

- Schatzki T., 2002, *The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- Scheper-Hughes N., 2010, *Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii*, w: H. Červinková, B.D. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 403–428.
- Schmidt S., 2003, *Geschichten & Diskurse: Abschied vom Konstruktivismus*, Reinbeck: Rowolht.
- Schütz A., 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston: Northwestern University Press.
- Schütz A., 2008, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Scott J.W., 1991, *The Evidence of experience*, „Critical Inquiry”, t. 17, nr 4, s. 773–797.
- Sennet R., 2008, *The Craftsman*, New Haven: Yale University Press.
- Seremetakis N., 1994, *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Serres M., 2007, *The Parasite*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Serres M., 2008, *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*, London: Continuum.
- Shah A., Shneiderman S., 2013, *The practices, policies, and politics of transforming inequality in South Asia*, „Foccal. Journal of Global and Historical Anthropology”, t. 65, s. 3–12.
- Shapiro L., 2011, *Embodied Cognition*, London: Routledge.
- Sharp J., 2009, *Geographies of postcolonialism*, London: Sage.
- Sheller M, Urry J., 2006, *The new mobilities paradigm*, „Environment and Planning”, t. 38, s. 207–226.
- Shusterman R., 2016, *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, przeł. P. Poniatowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Silverman K., 1983, *The Subject of Semiotics*, New York: Oxford University Press.
- Simmel G., 2006, *Filozofia krajobrazu*, w: G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Simons M., 2017, *The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to ‘Quasi-Objects’*, „Techné: Research in Philosophy and Technology”, nr 3, s. 1–25.
- Skalik P., 2018, *Mutual impact: Conflict, tension and cooperation in Opole Silesia*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Skórzyńska A., 2017, *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Sławiński J., 2002, *Co nam zostało ze strukturalizmu*, w: W. Bolecki, R. Nycz (red.), *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Smyrski Ł., 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sojak R., 2014, *Spełniona obietnica. Szkic do koncepcji stylów wiedzy na przykładzie socjologii wiedzy*, Bydgoszcz: Oficyna Epigram.
- Sokolewicz Z., 1979, *Etnologiczne badania podstawowe a praktyka społeczna*, w: Z. Jasiewicz (red.), *Funkcje społeczne etnologii*, Polska Akademia Nauk. Oddział w Poznaniu, s. 14–26.
- Sokolewicz Z., 2016, *Badania terenowe jako gwarancja empiryzmu antropologii?*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, nr 2, s. 137–143.
- Solarz M.W., 2009, *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Songin-Mokrzan M., 2014, *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Sperber D., 2008, *Symbolizm na nowo przemyślany*, przeł. B. Baran, Warszawa: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Spivak G.Ch., 2011, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.
- Stankiewicz, P., Lis, A., 2012, *Dla kogo elektrownia jądrowa? Wyniki badań opinii publicznej.// For whom is the nuclear power? Opinion survey results*, w: K. Jeleń, Z. Rau (red.), *Energetyka jądrowa w Polsce// Nuclear power in Poland*, Warszawa: LEX a Wolters Kluwer Business, s. 1019–1062.
- Stengers I., 2012, *Reclaiming Animism*, „e-flux”, <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/> (12.06.2018).
- Stewart K., 2007, *Ordinary Affects*, Durham, NC: Duke University Press.
- Stewart K., 2015, *Precarity's Forms*, w: O. Starn (ed.), *Writing Culture and the Life of Anthropology*, Durham, London: Duke University Press, s. 221–227.
- Stiegler B., 2015, *Exiting the Anthropocene*, „Multitudes”, nr 60, s. 137–146.
- Stoller P., 1989, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller P., 1997, *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Strathern M., 2000, *Afterword. Accountability and Ethnography*, w: M. Strathern (ed.) *Audit Cultures. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, London: Routledge, s. 279–304.

- Sugiera M., 2017, *Praktyki kontrfaktualne w narracjach naukowych i fikcjonalnych*, w: P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 214–232.
- Sulima R., 2003, *O rytualnych formach komunikacji społecznej. (Jak Polacy komunikują się poza polszczyzną)*, tekst wygłoszony na V Forum Kultury Słowa, Lublin.
- Sumartojo S., Pink S., 2018, *Atmospheres and the Experiential World: Theory and Methods*, London: Routledge.
- Svašek M., 2012, *Introduction Affective Moves: Transit, Transition and Transformation*, w: M. Svašek (ed.), *Moving Subjects, Moving Objects: Transnationalism, Cultural Production and Emotions*, New York, Oxford: Bergham Books, s. 1–40.
- Szkłowski W., 1997, *Słowa uwalniają ściśniętą duszę (Rzecz o OPOJAZ-ie)*, przeł. D. Ulicka, „Twórczość” 1997, nr 5, s. 69–78.
- Sztompka P. (red.), 1999, *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka P., 2000, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Sztompka P., Matuszek K. (red.), 2014, *Idea uniwersytetu. Reaktywacja*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szyborska W., 2006, *Rozmowa z kamieniem*, w: W. Szyborska, *Zmysł udziału. Wybór wierszy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 8–9.
- Tabaszewska J., 2011, *Zagrożenie czy możliwość? Ekokrytyka – rekoniesans*, s. 205–230.
- Tanaka S., 2011, *The notion of embodied knowledge*, w: P. Stenner, J. Cromby, J. Motzkau, J. Yen, Y. Haosheng (eds.), *Theoretical psychology: Global transformations and challenges*, Concord, Canada: Captus Press, s. 149–157.
- Tax S., 2010, *Projekt Lisy*, w: H. Červinková i D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 19–28.
- Thagard P., 2008, *How Cognition Meets Emotion: Beliefs, Desires and Feelings as Neural Activity*, w: G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle (eds.), *Epistemology and Emotions*, Burlington: Ashgate Publishing, s. 167–184.
- Thomas N., 2018, *Becoming-Social in a Networked Age*, London: Routledge.
- Ticineto Clough P., Halley J., 2007, *The Affective Turn: Theorizing The Social*, Durham: Duke University Press.

- Tokarska-Bakir J., 2017, *Z Latourem w Kielcach. Autokomentarz metodologiczny do społecznego portretu pogromu kieleckiego*, w: P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 122–139.
- Tomkins S.S., 2008, *Affect Imagery. Consciousness: The Complete Edition*, New York: Springer Publishing Company.
- Touraine A., 2011, *Myśleć inaczej*, przeł. M. Byliniak, Warszawa: PIW.
- Tsing A., 2010, *Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom*, „Manoa. A Pacific Journal of International Writing”, t. 22, nr 2, s. 191–203.
- Tsing A., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press.
- Tsing A.L., 2005, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton: Princeton University Press.
- Tuan Y.F., 1990, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New York: Columbia University Press.
- Turnbull D., 2003, *Masons, Tricksters and Cartographers: Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge*, London: Routledge.
- Turner V., 2011, *Dewey, Dilthey i gra społeczna. Szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, w: E. Bruner, V. Turner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 43–54.
- Ungaro D., 2005, *Ecological democracy: The environment and the crisis of the liberal institutions*, „International Review of Sociology”, nr 15 (2), s. 293–303.
- Urbański M., 2009, *Rozumowanie abdukcyjne. Modele i procedury*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Urry J., 2007, *Mobilities*, Cambridge: Polity.
- Urry J., Watts L., 2008, *Moving methods, travelling times*, „Environmental and Planning Society and Space”, t. 26, s. 860–874.
- Valera L., 2014, *Posthumanism: Beyond Humanism?*, „Cuadernos de Bioética”, nr 3 (25), s. 481–491.
- Viveiros de Castro E., 2014, *Pojęcie gatunku w historii i antropologii*, przeł. M. Świda, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 159–167.
- Wagner I., 2012, *Geniusz czy biznesmen? Sprzężenie karier drogą sukcesu w nauce*, „Stan Rzeczy”, nr 1 (2), s. 12–76.
- Wala K., 2016, *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda* (cz. I), „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, nr 2, s. 189–209.

- Wasilewski J., 1995, *Pokaż mi swoje notatki*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, s. 32–33.
- Williams R., 1980, *Ideas of Nature*, w: R. Williams (ed.), *Problems with Materialism and Culture*, London: Verso, s. 66–85.
- Willis P., 2005, *Wyobrażenia etnograficzna*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Willke H., 1994, *Systemtheorie II. Interventionstheorie. Grundzüge einer Theorie der Intervention in komplexe Systeme*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Wilson E.O., 2003, *Przyszłość życia*, przeł. J. Ruskowski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Winter T., 2007, *Post-Conflict Heritage, Postcolonial Tourism: Culture, Politics, and Development at Angkor*, London: Routledge.
- Wise A., Chapman A., 2005, *Introduction: migration, affect and the senses*, „Journal of Intercultural Studies”, t. 26, nr 1–2, s. 1–3.
- Wise A., Velayutham S., 2017, *Transnational affect and emotions in migration research*, „International Journal of Sociology”, t. 47, nr 2, s. 116–130.
- Wolfreys J., 2000, *Readings: Acts of Close Reading in Literary Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wollheim R., 1999, *On the Emotions*, London: Publisher, New Haven: Yale University Press.
- Wunenburger J.J., 2012, *Filozofia obrazów*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Wyka A., 1993, *Badacz wobec doświadczenia*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Yi H., Littrell M.A., 2003, *Product and Process Orientations to Tourism Shopping*, „Journal of Travel Research”, t. 42, nr 2, s. 140–150.
- Yu C., Smith L.B., *Embodied attention and word learning by toddlers*, „Cognition”, nr 125, s. 244–262.
- Zajonc R., 1980, *Feeling and Thinking: Preferences Need not Inferences*, „American Psychologist”, nr 35, s. 151–175.
- Zaporowski A., 2013, *Hybrydowy charakter współczesności i kultury: Studium krytyczne*, „Studia Kulturoznawcze”, nr 1 (3), s. 125–143.
- Zawistowicz-Adamska K., 1948, *Spoleczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.
- Zeidler-Janiszewska A., 2006, *Progi i granice doświadczenia (w) nowoczesności*, w: R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.

- Zembylas M., 2014, *Affective, political and ethical sensibilities in pedagogies of critical hope. Exploring the notion of critical emotional praxis*, w: V. Bozalek, B. Leibowitz, R. Carolissen, M. Boler (eds.), *Discerning Critical Hope in Educational*, London: Routledge.
- Znanięcki F., 2008, *Metoda socjologii*, przeł. E. Hałas, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zonabend F., 2010, *Le Laboratoire d'anthropologie sociale 50 ans d'histoire (1960–2010)*, Paris: CNRS/EHES/Collège de France.
- Żelazna J., 2010, *Spinozańska teoria afektów*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Żylińska J., 2015, *Czy mamy bać się końca świata? Afekt, geologia i posthumanizm jako wyznaczniki nowego horyzontu w humanistyce*, w: R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza (red.), *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, s. 49–69.

Indeks nazwisk

A

Abram David 196, 247
Abu-Lughod Lila 42, 43, 247, 282
Adams Tony E. 256
Adler Judith 32
Afeltowicz Łukasz 72, 108
Agamben Giorgio 49
Agar Michael 262
Alexander Bryant Keith 179
Alleva Lisa 76
Anderson David 225, 226
Andreatta Susan 71
Angutek Dorota 239
Appadurai Arjun 36, 196, 299
Arbiszewski Krzysztof 59–62, 72,
146, 159
Archer Margaret 18, 59, 65, 66,
168, 256, 297, 298
Arendt Hanna 55
Arluke Arnold 47
Arystoteles 249
św. Augustyn 249
Austin John 271

B

Bachelard Gaston 197, 206, 228
Bachmann-Medick Doris 20, 158,
319
Bacon Francis 165, 249
Baer Monika 71, 270
Bakke Monika 36, 48

Bal Mieke 32, 154, 163
Barad Karen 37, 49, 50, 243
Baran Bogdan 165, 193
Barański Janusz 36, 70
Barcz Anna 36, 270
Barker Chris 77
Barnes Barry 73
Barthes Roland 43
Barth Frederik 77
Baskin Jeremy 242
Bassnett Susan 319
Bataille Georges 166
Bauman Zygmunt 11, 29, 77, 185,
190, 246
Bednarek Joanna 137
Behar Ruth 71
Benedict Ruth 93, 247
Benezra Amber 241
Benjamin Walter 168
Bennett Jane 14, 128, 135,
138–140, 145, 147, 155, 160,
211, 231, 241, 251, 252, 279
Berger John 220
Berger Peter 59
Bergthaller Hannes 67
Bhabha Homi 224, 272, 296
Bińczyk Ewa 72
Blackmann Lisa 250
Bloch Maurice 173
Bloch Natalia 104, 106, 117–119,
121, 239, 261, 262, 282, 292–
297, 299, 301, 306, 308, 309

Bloor David 73
Blumenberg Hans 93
Bobako Monika 301
Bochner Artur 256
Boissevain Jeremy 292
Bourdieu Pierre 23, 80, 131, 132,
234, 273
Braidotti Rosi 14, 37, 47–49,
135, 139, 145, 211, 234, 252,
273–275, 320, 325
Brantz Dorothee 47
Brecht Bertolt 239
Brent Roger 93
Brettell Caroline 295
Brightman Marc 57
Brocki Marcin 16, 37, 70, 71, 81,
88, 90, 91, 125, 291, 297, 324,
327
Bruegel Peter 196, 197
Bruner Edward 168
Buchowski Michał 11, 21, 22, 32,
37, 98, 150, 285, 306, 307
Buczyńska-Garewicz Hanna 46
Buell Lawrence 37
Buliński Tarzycjusz 45, 71, 77,
169
Burszta Wojciech 11, 29, 37, 70,
88, 98, 246
Burton Stacy 32
Burzyńska Anna 249
Butler Judith 66, 233, 271

C

Callon Michel 53
Campbell Kirsten 37, 38
Campelia Georgina 278
Carrigan Anthony 293
Cassirer Ernst 225
de Certeau Michel 179

Červinková Hana 79, 130, 167
Chakrabarty Dipesh 242, 243, 311
Chambers Iain 32
Chapman Adam 258
Charbonnier Georges 40
Chemero Anthony 213
Clark Nigel 48
Classen Constance 220, 247
Clifford James 32, 69, 70, 98, 105,
106, 118, 175, 315
Cohen Erik 293
Collier Stephen 24, 86–93, 112,
135, 144, 152, 179
Comaroff Jean 56, 79
Comaroff John 56, 79
Coole Diana 211
Cosgrove Denis 195
Costall Alan 213
Cresswell Tim 111
Crewe Emma 287
Crick Malcolm 119
Cross Nigel 23
Crutzen Paul J. 242
Csordas Thomas 173
Cyceron 249
Czaja Dariusz 70
Czapliński Przemysław 21, 26,
124, 299, 300
Czyżewski Marek 77

D

D'Andrade Roy 19
Daniels Cela A. 195
Daniels Stephen 175
Darwin Karol 248
Davidson Andrew 89
DeLanda Manuel 14, 38, 135, 137,
143–147, 241

Deleuze Gilles 13, 14, 32, 135,
137, 139–145, 151, 153, 155,
158, 227, 248–251, 273, 274,
303, 329
Demokryt z Abdery 249
Denzin Norman K. 23, 126
Derek Edwards 255
Derra Aleksandra 72, 146
Derrida Jacques 290
Descola Philippe 25, 40, 43, 44,
83–85, 320, 332
DeStefano Joseph 241
Dewey John 75, 129, 166, 168,
172, 183, 188, 189, 219
Dilthey Wilhelm 168
Domańska Ewa 76, 211, 242, 273,
275, 276, 278, 311, 327
Doty William G. 50
Driessen Clemens 320
Dryzek John S. 57

E

Ellis Carolyn 256
Empson Rebecca 288
Eriksen Thomas 175, 308
Estalella Adolfo 80, 113

F

Faber Daniel 57
Fabian Johannes 123, 157
Faizon Mark-Anthony 121, 122,
317
Fann K.T. 219
Faubion James 187
Feenberg Andrew 73, 74
Felt Ulrike 72
Ferguson James 148, 280, 287
Fernandez James 168

Ferrando Francesca 35, 37, 48, 49,
53, 58, 320
Ferraro Gary 71
Fischer Michael 16, 27, 70–72, 90,
99, 151, 191, 235, 236, 279,
329
Fleck Ludwik 21, 73, 74, 98
Fleischer Michael 60, 61, 95, 96
Foley Douglas E. 291
Fortun Kim 18, 29, 36, 56, 73, 79,
99, 130, 160, 161, 191, 223,
224, 231, 305, 306, 322, 323,
326, 333
Foster Hal 239, 240, 326
Foucault Michel 9, 18, 101, 149,
248, 274, 313, 329
Fouché Rayvon 72
Frank Adam 249, 267
Freud Sigmund 248
Fricker Miranda 310
Friedman Jonathan 306
Frost Samantha 211
Fuentes Agustin 52
Fukuyama Francis 48

G

Gadamer Hans Georg 165
Gallo Ester 122
Gal Susan 63
Gandhi Leela 32, 70, 272
Gans Eric 125
Garrard Greg 37
Gdula Maciej 69
Geertz Clifford 31, 71, 79, 88, 89,
126, 171, 175, 177, 178, 204,
205, 209
Geiser Thorsten 174, 238
Gell Alfred 219
Gennette Gerard 135

Ghodsee Kirsten 295
Gibson Diana 36
Gibson James 155, 211–213, 215,
228, 232, 284
Glasersfeld Ernst von 61, 62
Glowczewski Barbara 86
Głowiński Michał 104
Godlewski Grzegorz 15, 16,
181–183, 247
Goffman Erving 248
Gołębniak Bogusława Dorota 79,
130, 167
Gordon Jeffrey I. 241
Graburn Nelson 293
Greenwood Davydd 292
Gregg Melissa 249, 268
Grimshaw Anna 129
Gross Aaron 36
Guattari Félix 13–15, 32, 135, 137,
139–142, 144, 151, 153, 155,
227, 251, 273, 329
Gumbrecht Hans Ulrich 245
Gupta Akhil 148

H

Hacking Ian 320, 321
Haldrup Michael 316
Halemba Agnieszka E. 239
Hallam Elizabeth 191, 192
Halley Jean 250
Hall Matthew 241
Halpern Ignacy 250
Hannam Kevin 111
Hannerz Ulf 306
Haraway Donna 24, 37, 38, 47, 50,
51, 129, 149, 172, 234, 320
Harding Sandra 106, 234
Harman Graham 39, 53
Harraway Donna 45

Harrison Elizabeth 287
Harvey David 303, 304
Hassan Ihab 35, 36
Hastrup Frida 199, 238
Hastrup Kirsten 15, 17, 18, 25, 29,
79, 88, 105, 114, 130, 155, 156,
168, 173, 191, 194, 195, 197,
199, 205–207, 209–211, 213,
214, 216, 217, 219, 221–228,
230, 231, 235, 237, 238, 322,
327, 328, 333
Hayward Tim 37, 39
Heidegger Martin 73, 129, 193
Heintz Christoph 89
Helmreich Stefan 240
Herbrechter Stefan 37
Herzfeld Michael 17, 31, 71, 104,
105, 107, 113, 220, 221, 229,
254, 258, 263, 264, 273, 280,
298, 308, 313, 321, 330
Hesse Mary 185
Hirsch Marianne 308
Hockey Jenny 89
Højer Lars 288
Hollan Douglas 269
Holman Jones Stacy 256
Holmes Douglas 71, 167, 179,
291, 324
hooks bell. zob. Watkins Gloria
Jean
Howes David 247
Huggan Graham 37
Hume David 185, 249
Hummel Agata 106, 262, 263,
270, 287, 304, 306
Husserl Edmund 174
Hynes William J. 50

I

- Ingold Tim 25, 40, 155, 189, 191,
192, 194–197, 199, 202–204,
206, 212, 215, 216, 227, 228,
238, 248, 332
Irigaray Luce 248

J

- Jackson Jean E. 105, 263
Jackson Michael 173, 261
James Allison 89
James William 172
Jasanoff Sheila 74
Johnson-Laird Philip N. 255
Johnson Mark 59, 203

K

- Kacperczyk Anna 256
Kaczmarek Łukasz 77, 78
Kafar Marcin 103, 168, 239, 256
Kairski Mariusz 45, 71, 77, 169
Kalaga Wojciech 219
Kaniowska Katarzyna 16, 37, 39,
40, 58, 70, 90, 107, 170, 186,
187, 193, 194
Kant Immanuel 249
Karpińska Grażyna Ewa 168
Kartezjusz (René Descartes) 218,
249
Kaščák Ondrej 75
Kaufmann Jean-Claude 45, 247
Kil Aleksander 75, 83
Kilpatrick William H. 75
Kirksey Eben 240
Kirtsoglu Elisabeth 269
Klekot Ewa 209
Klieger Christiaan 309
Kloska Gerhard 79

- Kmita Jerzy 184–186
Knorr-Cetina Karin 25, 37, 72,
80–82, 99, 115, 149, 174, 332
Kohn Eduardo 189, 190, 238
Kołakowski Leszek 250
Komendziński Tomasz 222
Konczal Agata Agnieszka 104,
106, 194, 199–201, 227, 228,
239
Kopytoff Igor 36
Koselleck Reinhart 154
Kosofsky Sedgwick Eve 37, 249,
267
Kościańska Agnieszka 270
Kowalewski Jacek 20
Krajewski Marek 157, 158, 246
Krawczak Anna 125
Kristeva Julia 135
Krupa-Ławrynowicz Aleksan-
dra 103
Kubica Grażyna 70
Kubiszyn-Mędrała Zofia 166
Kuhn Thomas 73, 74, 98
Kuligowski Waldemar 16, 17,
70, 88, 103, 106, 109–111,
197–199, 235, 236, 285, 306,
307
Kurttila Terhi 248
Kurzowa Zofia 166
Kuźma Inga B. 298, 304

L

- Lacan Jacques 61
Lacatos Imre 74
Laclau Ernesto 55, 271, 300
Lakoff Andrew 24, 86–93, 112,
144
Lakoff George 59, 172, 179, 203
Lamphere Louise 40

- Langacker Ronald 59, 172, 203
 Lapointe Jean 86
 Larsen Jonas 316
 Lassiter Luke 71, 113, 167
 Lather Patti 71
 Latour Bruno 23, 25, 37, 38, 43,
 45, 46, 49, 53, 55, 56, 58, 59,
 69, 72, 74, 76, 80, 81, 90,
 108, 123, 127, 145, 146, 149,
 157–159, 161, 210, 319, 332
 Law John 146
 Lefebvre Henri 231–233
 Legeżyńska Anna 245
 Lem Stanisław 88
 Levinas Emmanuel 254
 Lévi-Strauss Claude 40–43,
 82–85, 131, 138
 Lewis Jerome 57
 Lezaun Javier 23, 39
 Lincoln Yvonna S. 23, 126
 Linde Samuel 166
 Lis Aleksandra 36, 160
 Littrell Mary Ann 293
 Llull Rajmund 189
 Loomba Ania 70, 272, 277, 299
 Lorimer Jamie 320
 Lovell Nadia 198
 Lubaś Marcin 16, 37, 70, 81, 126,
 192
 Luckmann Thomas 59
 Luhmann Niklas 24, 94–97
 Lutz Catherine A. 247
- Ł**
- Łagodzka Dorota 36
- M**
- Maciejewska-Mroczek Ewa 125
 Macnaghten Phil 40, 194
 Maffesolli Michel 21
 Mafra Clary 322
 Majbroda Katarzyna 16, 18, 20,
 37, 65, 70, 75, 83, 88, 98, 101,
 102, 106, 123, 126, 168, 181,
 223, 235, 246, 256, 273, 297,
 303, 316
 Majewski Tomasz 124
 Malafouris Lambros 22, 23, 35,
 209, 240
 Malewska-Szałygin Anna 125
 Malinowski Bronisław 77, 81, 82,
 220
 Małczyński Jacek 75, 83
 Marchand Trevor H.J. 233
 Marcus George E. 12–14, 16,
 23, 25, 27, 69–72, 90, 94, 99,
 113, 119, 121, 122, 130, 131,
 142–144, 148, 150–153,
 167, 179, 187, 191, 235, 236,
 279, 291, 317–320, 324, 329,
 332
 Marguard Odo 78
 Markowski Michał P. 166, 327
 Marks Karol 72, 231
 Massumi Brian 135, 137, 141,
 145, 146, 249–251, 253
 Matuszek Krzysztof 75
 Mauss Marcel 84
 McMillan Kevin 77
 Mead Margaret 220
 Mencwel Andrzej 10
 Merleau-Ponty Maurice 24, 129,
 168, 172–174, 196, 212, 213,
 215, 240
 Métraux Rhoda 220
 Miller Clark A. 72
 Mills Charles 169
 Mills David 328
 Mills James 328

Mokrzycki Edmund 98
Mol Anna 146
Molz Germann Jennie 112
Montaigne Michel 249
Morrison Roy 57
Mortensen Peter 67
Morton Timothy 242
Mosse David 287
Mouffe Chantal 54, 55, 159, 236,
271, 300, 328
Mróz Lech 115
Myerhoff Barbara 71
N
Nader Laura 311
Nadolska-Styczyńska Anna 168
Noë Alva 195
Nowak Andrzej 39, 50, 225, 303
Nuttall Mark 223
Nycz Ryszard 11, 21, 22, 26, 29,
30, 77, 79, 80, 102, 103, 124,
165, 170, 190, 191, 207, 208,
212, 213, 234, 245, 246, 248,
266, 270

O

Oatley Keith 255
O'Leary Timothy 188
Olney James 255
Olsen Bjørnar 36, 213
Olssen Mark 75
Ong Aihwa 92, 135, 152, 303
Oreskes Naomi 242
Ortner Sherry 27, 40, 279, 299,
311, 324, 332
Ottenberg Simon 175

P

Palsson Gisli 194
Pałubicka Anna 184–186

Parsons Talcott 94
Patzner Helena 171, 259–261, 263,
264
Pawlak Marek 103, 106, 120–123,
239, 256–259, 262, 298
Pedwell Carolyn 248, 310
Peirce Charles Sanders 15, 46,
108, 217–222, 226
Pels Dick 317
Pels Peter 101, 106
Penty Arthur J. 57
Pepperell Robert 47, 51, 63
Pereira da Rosa Victor 86
Phillips John 140
Piaget Jean 61, 62, 202
Piasek Wojciech 20, 123, 316
Piątkowski Krzysztof 37, 88
Picard David 293
Pickering Andrew 241
Pink Sarah 129, 230, 247
Plumwood Val 243
Pobłocki Kacper 137
Popper Karl 106
Prasad Amit 55
Pratt Mary Louise 70
Probyn Elspeth 267, 280
Pupala Branislav 75

Q

Quine Willard 185

R

Rabinow Paul 9–14, 16, 24, 71, 79,
80, 86–97, 99, 112, 123, 125,
128, 130, 135, 137, 143–151,
179, 187, 188, 191, 223, 236,
237, 329
Radkowska-Walkowicz Magdale-
na 125

- Rajkowska Joanna 172
 Rajtar Małgorzata 246
 Rakowski Tomasz 79, 103, 104,
 106, 112–116, 130, 156, 157,
 171–175, 177–181, 214–216,
 238, 239, 282–292, 298, 299,
 301, 302, 306, 324
 Rammert Werner 66
 Rappaport Joanne 80
 Rapport Nigel 114
 Raszewski Zbigniew 146
 Reason Peter 179, 253, 254
 Reddy William M. 247
 Rees Tobias 12, 93, 187
 Rewers Ewa 245
 Riesman David 301
 Rivers William 77
 Robbins Joel 281
 Robotycki Czesław 155
 Roden David 135
 Rorty Richard 22, 114, 183–187,
 264, 281, 312, 313
 Rosaldo Michelle Zimbalist 40,
 247
 Rosaldo Renato 118, 278
 Rositer Penelope 209
 Rousseau Jean-Jacques 42
- S**
- Sahlins Marshall 306
 Said Edward 32, 70, 272, 299
 Said Edward W. 272
 Saka Erkan 142–144, 151–153
 Salazar Noel B. 293
 Samudra Kim Jaida 100, 118, 248
 Sánchez Criado Tomás 80, 113
 Sanders Clinton 47
 Sandoval Chela 276
 Sanjek Roger 105, 257
 Schatzki Theodore 23, 132, 265
 Scheper-Hughes Nancy 327
 Schmidt Sigfrid 60
 Scholte Bob 70
 Schütz Alfred 168, 172, 189
 Scott Joan Wallach 167
 Seigworth Gregory J. 249, 268
 Seneka 249
 Sennet Richard 69
 Seremetakis Nadia 220
 Serres Michel 22, 23, 240, 317
 Shah Alpa 273
 Shapiro Lawrence 172
 Sharp Joanne 293
 Sheller Mimi 111, 316
 Shneiderman Sara 273
 Shusterman Richard 129, 172
 Sillitoe Paul 290
 Silverman Eric 292
 Simmel Georg 196
 Simons Massimiliano 242
 Skalnik Petr 160
 Skórzyńska Agata 54, 55, 75, 77,
 127, 132, 230, 320
 Sławiński Janusz 107
 Smith-Doerr Laurel 72
 Smithies Chris 71
 Smith Linda B. 72, 172
 Smyrski Łukasz 104, 194, 195,
 199, 201, 202, 211, 216, 239,
 288, 289, 307
 Sneath David 116
 Sojak Radosław 86
 Sokolewicz Zofia 78, 81, 82,
 222
 Solarz Marcin Wojciech 300
 Songin-Mokrzan Marta 167,
 270
 Sperber Dan 19

Spinoza Baruch 139, 140, 145,
249–252, 273
Spivak Gayatri Chakravorty 277,
299
Stanisz Agata 103, 106, 109–111,
197–199, 285, 306
Stankiewicz Piotr 160
Starn Orin 133
Stavriankis Anthony 96
Stengers Isabelle 45
Stewart Kathleen 24, 133, 135,
145, 152, 153, 252, 253, 267
Stiegler Bernard 242
Stoermer Eugene F. 242
Stoller Paul 173, 220, 247
Straczuk Justyna 246
Strathern Marilyn 99, 106
Sugiera Małgorzata 38
Sulima Roch 285
Sumartojo Shanti 129, 230, 247
Svašek Maruška 255
Szkłowski Wiktor 235, 236
Sztompka Piotr 75, 324
Szyborska Wisława 208
Szynekiewicz Sławoj 115, 116

T

Tabaszewska Justyna 57
Tanaka Shogo 212
Tangad Danaadzaw 115
Tangad Oyungerel 115, 116
Tax Sol 291
Theodossopoulos Dimitrios 269
Thomas Neal 317
Throop Jason 269
Ticineto Clough Patricia 250
Tiffin Helen 37
Tokarska-Bakir Joanna 124
św. Tomasz 249

Tomkins Silvan 249
Torbert William R. 253, 254
Torbet William 179
Touraine Alain 127
Tseten Kesang 309
Tsing Anna Lowenhaupt 25, 154,
199, 200, 237, 238, 241, 306,
332
Tuan Yi-Fu 198
Turnbull David 226
Turner Victor 166–168
Tyler Stephen A. 70

U

Ungaro Daniele 57
Urbański Mariusz 218
Urry John 32, 40, 111, 194, 316

V

Valera Luca 47, 51, 52
Vallely Anne 36
Velayutham Selvaraj 258, 259
Venn Couze 250
Viveiros de Castro Eduardo 42,
44, 45

W

Wagner Izabela 115
Wala Katarzyna 204
Wallerstein Immanuel 317
Wasilewski Jerzy 115, 176
Watkins Gloria Jean 277
Wats Laura 32, 316
White Geoffrey M. 247
Whitehead Anne 248
Williams Raymond 40
Willis Paul 9, 10
Willke Helmut 96
Winiarska Justyna 166

Winter Tim 308
Wise Amanda 258, 259
Wittgenstein Ludwik 15
Wolfreys Julian 272
Wollheim Richard 246
Wolska Dorota 75, 83
Woolgar Steve 23, 25, 37, 39, 72,
74, 332
Wunenburger Jean-Jacques 226
Wyka Anna 77, 126

Y

Yu Chen 172, 293

Z

Zajonc Robert B. 254
Zaporowski Andrzej 12, 149, 150
Zawistowicz-Adamska Kazimie-
ra 168, 207
Zeidler-Janiszewska Anna 166
Žižek Slavoj 61
Zonabend Françoise 83

Ż

Żelazna Jolanta 250
Żylińska Joanna 48, 211, 242, 243



Katarzyna Majbroda – teoretyczka literatury, antropolożka, pracuje w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się literaturoznawczymi dyskursami XX i XXI w., teorią i metodologią antropologii społeczno-kulturowej, antropologią edukacji oraz badaniami praktyk i polityk miejskich. Jest autorką monografii: *Feministyczna krytyka literatury w Polsce po 1989 roku. Tekst, dyskurs, poznanie z odmienną perspektywą* (2012); *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology. Between Text, Experience and Theory* (2016), współredaktorką książki *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet* (2014). Publikuje w takich czasopismach, jak: „Lud”, „Teksty Drugie”, „Literatura Ludowa”, „Etnografia Polska”, „Sprawy Narodowościowe”, „Kultura i Społeczeństwo”.

Asamblaż, afekt oraz „ustrojstwo” (to pomysł G.E. Marcusa i P. Rabinowa) przedstawione jako seria zapożyczeń i wędrówek odsłaniają złożoną naturę kategorii analitycznych. Odwołania do filozofii Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego powiązane z refleksją o znaczeniu ekspansywnych pojęć w słowniku antropologii stanowią oryginalny wkład w dotychczasowe analizy dyskursu antropologii aktualnego. Autorka przekonuje, że wyobrażenia nauk humanistycznych i społecznych kilku ostatnich dekad kształtuje się pod wpływem pojęcia mobilności. Wychwytuje dynamiczną naturę wiedzy, co znajduje wyraz w tzw. paradygmacie mobilności, ruchomych metodach czy w etnografii mobilnej. [...] Pojęcia splotów i asamblaży wzmacniają tedy praktyki badawcze niekoniecznie skupione na mobilności i ruchu. Dlatego też dr Majbroda proponuje poszerzenie instrumentarium o kategorię etnografii transrelacyjnej. Pozwala ona na ukazanie zjawisk w ich splotach, relacjach oraz zależnościach od sytuacji i uwarunkowań.

prof. Michał Buchowski

Autorka skupia swoją uwagę na kształtujących współcześnie wyobraźnię antropologiczną nurtach, takich jak: posthumanizm, ontologia relacyjna, teoria aktora-sieci czy antropologia krajobrazu. Warto dodać, że liczba opracowań sposobów przenikania tych nurtów do praktyki badań antropologicznych jest niewielka w skali światowej, w skali krajowej jest dramatycznie mała. Z tego powodu publikacja ma szansę przyczynić się do zwiększenia samorefleksyjności wśród praktyków, ale też uruchomić debatę nad stanem teorii w badaniach antropologicznych w ogóle, ponieważ zarówno krytycznie opracowane w pracy nurty, jak i tezy ogólne ich dotyczące prowokują do dyskusji, rozwijają kontrowersyjne wątki, wobec których czytelnicy nie pozostaną obojętni (do takich wątków należy m.in. sama koncepcja „laboratorium antropologicznego”, problem „defamiliaryzacji” jako fundamentu poznania w antropologii).

dr hab. Marcin Brocki

