

WOJCIECH JÓZEF BURSZTA

## POSZUKIWANIE SENSU W GLOBALNEJ LOGOREI\*

W drugiej dekadzie XXI stulecia nagromadzona pamięć kulturowa przyrasta już w sposób wykładniczy dzięki rewolucji technologicznej i możliwościom nowych mediów. Z tego punktu widzenia Internet to największe, rozrastające się z każdą sekundą, digitalne megaarchiwum kultury o zasięgu globalnym. Jego zbiory mają jednak paradoksalną naturę – im więcej multimedialnych danych jest potencjalnie dostępnych, tym większe niebezpieczeństwo kulturowej amnezji. Dzieje się tak z tego prostego powodu, że informacja i wiedza, zgromadzona i zawsze dostępna dla potencjalnych użytkowników, jest ledwie wiedzą „martwą”, gdyż jest w stanie „ożyć” tylko w momencie, gdy może posłużyć jako funkcja pamięci, a to wymaga wcześniejszej decyzji – co właściwie warto pamiętać, co wybrać z oceanu możliwości, jak przefiltrować rzeczy o walorze fundacyjnym od tzw. „bieżączki” informacyjnej. Jest bowiem tak, że kultura globalnych mediów, nazywana metakulturą nowości, odgrywa najistotniejszą rolę zarówno jako ekspresja, jak i siła napędowa dzisiejszego „boomu pamięciowego”. Filmy fabularne symulujące dokument, zdjęcia z epoki, kinowe rekonstrukcje wojen, kolejne odwołania do starożytnych mitów, dokumenty telewizyjne, wywiady ze świadkami epoki, literatura (np. dotycząca Holocaustu czy Powstania Warszawskiego), gry, komiksy i inne postaci medialnych ewokacji quasi-histerycznych, to typowe przykłady wzajemnego kanibalizmu mediów i „prze-

---

Prof. dr hab. WOJCIECH JÓZEF BURSZTA – kierownik Katedry Antropologii Kultury w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie; adres do korespondencji: ul. Chodakowska 19/31 03-815 Warszawa; e-mail: [wburszta@swps.edu.pl](mailto:wburszta@swps.edu.pl)

\* W tekście artykułu odwołuję się do fragmentów z mojej książki *Preteksty*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015.

mysłu pamięci”. W ten sposób historia pamięci nieodłącznie wiąże się z historią mediów – i ten nurt badań nad pamięcią cieszy się dzisiaj wielkim powodzeniem<sup>1</sup>.

Także odwoływanie się do tradycji staje się dziś istotnym elementem tożsamości podmiotowych, ujmowanych narracyjnie jako „mój własny stosunek do przeszłości”. Jest on jednak w coraz większym zakresie kształtowany niezależnie od orzeczeń autorytetów nauki, choć do empirycznych ustaleń historycznych i archeologicznych wprost się odwołuje jako własnej legitymizacji. Pamiętanie tak ujmowanej „tradycji” ma charakter fundacyjny, a chodzi raczej o pamięć kulturową niż komunikatywną, zawierającą się w nieskończonym metaarchiwum, jakim są dziś dane zgromadzone w Sieci. Jak pisał John B. Thompson:

Bardziej powszechny dostęp do mediów pozwala się ludziom zdystansować od otaczającej rzeczywistości, co wzmacnia kreatywność. Jednocześnie własne „ja” i życie w wyobraźni podlega uzależnieniu od materiału medialnego, nad którym ludzie nie mają kontroli<sup>2</sup>.

To wszystko, o czym piszę, dotyka także jak najbardziej pamięci komunikatywnej i kulturowej humanistów. Również antropolog czy kulturoznawca, żeby pozostać przy dziedzinach wiedzy, które reprezentują, zmagają się w obecnie z sytuacją nadmiarowości informacyjnej i swoistym spłaszczeniem pamięci o kulturowym zróżnicowaniu. Tradycyjnie antropologiczny sposób widzenia zjawisk jest już ledwie artefaktem minionych realiów – i z tej fundamentalnej przemiany trzeba zdać sobie sprawę. Wielki obszar żywych onegdaj kultur to dziś antropologiczne muzeum pamięci – dotyczy to zarówno ich teoretycznego, jak i praktycznego ujęcia oraz wiwisekcji, obejmuje zatem całość antropologicznego doświadczenia świata w tradycyjnym kształcie. Doświadczenie antropologa jest bowiem zawsze koliste, jest ciągłym powrotem do pytań podstawowych, niezależnie od warunków, w jakich przychodzi nam te pytania stawiać. Ma rację Marc Augé, pisząc, że antropologa zawsze interesuje punkt widzenia, który skupia się na styku pojęć tożsamości i miejsca zakorzenienia<sup>3</sup>. Antropologia przez lata milcząco przyjmowała, że kultury są zawsze w jakimś istotnym względzie pochodną

---

<sup>1</sup> Zob. A. ERLI. *Memory in Culture*. New York: Palgrave Macmillan 2011.

<sup>2</sup> J.B. THOMPSON. *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*. Przeł. I. Mielnik. Wrocław: Astrum 2001 s. 216.

<sup>3</sup> M. AUGÉ, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.

*genius loci*, terytorialne zakorzenie niejako „produkuje” ludzi, których świadomość wynika z przekonania, że ich świat daje się przestrzennie określić. Jak pięknie powiada Bernhard Waldenfels, człowiek jest istotą graniczną:

Obce jest fenomenem granicznym *par excellence*. Przychodzi skądinąd, nawet gdy występuje we własnym domu i we własnym świecie. Nie ma obcego bez miejsc obcego. Jaka waga przypada obcości, zależy przeto od tego, jak ukształtowany jest porządek, w którym nabiera kształtów nasze życie, nasze doświadczenie, nasz język, nasze czyny i nasze dzieła<sup>4</sup>.

Antropologia skupiała się zatem na „tubylcach”, czyli na osobach, które urodziły się w miejscu, do którego badacz dociera i którego autentyczność stara się pokazać:

Oznacza to nie tyle, że tubylcami są ludzie pochodzący z pewnych miejsc i należący do nich, lecz są nimi ludzie w jakiś sposób „uwięzieni” lub zamknięci w tych miejscach. Tym, co należy zbadać, jest owo przekonanie lub jak kto woli założenie o uwięzieniu, zniewoleniu bądź zamknięciu<sup>5</sup>.

Mieć tożsamość oznaczało zatem mieć stały adres, przestrzenne zakorzenie, które określało ludzi bezpośrednio, bez potrzeby mediacji słów i tekstów. Życie znaczyło być w określonym miejscu, w swoim *orbis interior*. Jego granice dawały się określać.

*Nie-miejsca* Marca Augé jest książką ważną o tyle, że pokazuje, jaka relacja zachodzi między tak pojmowanymi „miejscami tożsamościowymi” a nie-miejscami, przestrzeniami tranzytowymi, w jakich przychodzi nam coraz częściej bytować, a które dlatego właśnie są w istocie „niczyje”, że ich rolą jest umożliwienie ruchu, przepływu i zmienności (wydajności), a nie związanie ich z jakąkolwiek antropologicznie rozumianą wspólnotą miejsca.

„Nie-miejsca” – powiada francuski etnolog – stają się cechą definicyjną świata dzisiejszego, a tym samym antropologia przestrzeni głównym polem, na jakim skupić się powinny badania. O ile tradycyjna antropologia, specjalizująca się w zjawiskach zakorzenionych w miejscach, interesowała się wyobrażeniami o charakterze wspólnotowym, antropologia hiperrzeczywistości, postulowana przez Augé pod nazwą antropologii supernowoczesności, będzie musiała zmierzyć się z problemem samotności jednostki w świe-

---

<sup>4</sup> B. WALDENFELS. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa 2009 s. 11.

<sup>5</sup> A. APPADURAI. *O właściwe miejsce hierarchii*. Przeł. W. Dohnal. W: M. BUCHOWSKI (red.). *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury 1999 s. 229-230.

cie nadmiaru przestrzeni, historii i pokusy standaryzowanej indywidualizacji doznań.

Trudno orzec, czy „nie-miejsca” to termin wynaleziony przez Augé, choć z jego nazwiskiem z pewnością pozostanie związany. Warto jednak wspomnieć o artystycznych intuicjach teorii i praktyki *nonsite*, wyrażanych wcześniej przez Roberta Smithona czy Lothara Baumgartena, rozważaniach Michela de Certeau czy heterotopiach Michela Foucaulta, nie sięgając wręcz do Henri Lefebvre’a i jego terminu *non-lieux*, ukutego w 1970 r. Nie kłóćmy się jednak o ojcostwo terminu. Dla tych wszystkich współbieżnych rozpoznań istotne jest wyraźne wskazanie, że przestrzeń jawi się jako główny wymiar i problem naszego bycia w świecie w sytuacji deterytorializacji kultury. Jean Baudrillard, Umberto Eco, Arjun Appadurai, Manuel Castells, Antonio Negri i cała masa innych badaczy szczegółowo opisuje jej poszczególne wymiary i konsekwencje proliferacji przestrzeni tranzytowych i hiperrzeczywistości w rodzaju parków tematycznych, lotnisk, autostrad, *ghost towns* czy projektów związanych z turystyką kulturową, skończywszy zaś, jak na razie, na Sieci jako wzorcowej, wręcz niczyjej przestrzeni przepływów, w której dominuje żywioł logorei „słowoobrazów”.

Temat jest – śmiem twierdzić – doskonale znany i już nieco ograny, jako że apogeum fascynacji przestrzennym wymiarem zmian kulturowych przypadł jeszcze na przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Także koncepcja „nie-miejsc” na dobre zakorzeniła się w świadomości intelektualnej Zachodu, przy czym jej głównymi adherentami są dzisiaj środowiska architektów i specjalistów od przestrzeni publicznej. Sporą zasługą francuskiego etnologa jest także z pewnością to, że popularność zdobywa antropologia architektury<sup>6</sup>.

Akceptując ogólne ramy pojęcia „nie-miejsc” jako trwałych już dziś składników wizualnej rzeczywistości, warto zwrócić uwagę na to, że w sytuacji, gdy „wszystko zaczyna przypominać wszystko” (co jest jedną z definicji „nie-miejsc”) rodzi się ludzka tęsknota na ponownym przywołaniu idei miejsca. Nie ma tu już, rzecz jasna, mowy o jakimkolwiek tradycyjnie rozumianym autentyzmie „miejsc-dla-siebie”, ale chodzi o próbę przywracania miejsc, które rezonują tradycją (cóż z tego, że najczęściej wytworzona), stają opoką dla tożsamości (cóż z tego, że tylko w czasie wolnym). „Nie-miejsca”, jak słusznie pisze Marta Smagacz w *Autoportrecie*, rywalizują o naszą uwagę z miejscami dającymi się opisać w terminach antropo-

---

<sup>6</sup> Zob. M.-J. AMERLINCK (red.). *Architectural Anthropology*. Westport: Bergin&Garvey 2001.

logicznych. Co więcej – czytamy – „«nie-miejsca» coraz bardziej udają «miejsca»: przykładem są galerie handlowe poprzez architekturę i rozmaite detale (ławeczki, fontanny, kierunkowskazy) symulujące tradycyjne centrum miasta”. Liczą się więc coraz bardziej „strategie zakorzeniające”, z których jedną jest „poszukiwanie nowych «miejsc», na przykład w starych, wykluczonych częściach miast. Między innymi w ten sposób tłumaczy się fenomen rewitalizacji obszarów zdegradowanych, do których niemal masowo przenosili i przenoszą się członkowie tzw. nowej klasy średniej, stąd renesans w wielkich miastach dzielnic etnicznych, czy też «mieszkanie w lofcie jako styl życia» (*loft living*)”<sup>7</sup>.

Historia „miejsc” i „nie-miejsc” pisze się dalej, jasne ich rozgraniczenia są coraz bardziej wątpliwe, gra toczy się wszakże nie tylko o to, jak przestrzeń nas określa, ale też o to, jak my chcemy ją widzieć, aby ona – zwrócić – dawała nam poczucie sensu. Pozostaje jednak w mocy przesłanie *Nie-miejsc*, że żadna analiza społeczna nie może dziś ignorować indywiduum i żadna analiza jednostek nie może ignorować przestrzeni, przez które one przemierzają się zbiorowo, ale jednocześnie samotnie. Wrócimy do tego wątku później, przywołując figury *toposu* i *chora*.

Niewątpliwie w naszej niestałej epoce, w której zadaje się być może więcej pytań na temat „korzeni” niż na temat przyszłości, należy przypominać, że mamy różnorodne korzenie i że nasza przyszłość jest otwarta. A to znów kieruje nas ku pamięci w świecie, którego kondycję proponuję określić mianem kultury globalnej logorei. Jakże niewinnie brzmią dzisiaj utyskiwania Georga Steinera nad „natychmiastową diagnostyczną socjologią massmediów”<sup>8</sup> i narzekania na wtórność i pasożytnictwo:

Wyedukowanemu społeczeństwu rajfurzą miliony słów, drukowanych, przedstawianych, nadawanych, wyświetlanych: w książkach, których ludzie nigdy nie otworzą, muzyce, której nigdy nie wysłuchają, dziełach sztuki, na które nigdy nie rzucą nawet okiem<sup>9</sup>.

Steiner pisał o takich i podobnych symptomach stanu świata, który nazywał postkulturą, w sytuacji, kiedy media elektroniczne ledwie raczkowały, a ich dzisiejszej potęgi i kształtu naprawdę nie sposób było przewidzieć.

---

<sup>7</sup> M. SMAGACZ. *Miejsca i nie-miejsca. Strategie osvajania*. „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni” 2008 nr 2 s. 11.

<sup>8</sup> G. STEINER. *W zamku Sinobrodego*. Przeł. O. Kubińska. Gdańsk: Atext 1993 s. 5.

<sup>9</sup> G. STEINER. *Rzeczywiste obecności*. Przeł. O. Kubińska. Warszawa: Instytut Kultury 1997 s. 24.

Postkulturą był dlań zwyczaj trawienia nieprzerwanego strumienia informacji z minimalnym stopniem ich „wchłaniania”. Odwołując się do innego szacownego badacza, Neila Postmana, moglibyśmy powiedzieć, że z hierarchicznej triady: informacja – wiedza – mądrość postkultura technologiczna promuje tylko tę pierwszą, pozbawiając ją dodatkowo wszelkiego kontekstu<sup>10</sup>.

Współczesna kultura globalnej logorei jest stanem, w ramach którego epistemologia i etyka przypadkowej doczesności Steinera może się w pełni realizować w postaci niekończącego się strumienia komunikacyjno-informacyjnego i ciągłego dostępu do wszelkiej wiedzy o wszystkim. Wszyscy mówią o wszystkim do wszystkich, bez przerwy, bez hierarchii, bez uwzględniania autorytetów, hejtując i analizując, nienawidząc i kochając, ciesząc się i smucąc, cierpliwie szukając wiedzy rzetelnej albo radując się plotką, zmyśleniem, ironicznym memem. Logorea nigdy nie śpi, a jej treści są niemożliwe do ogarnięcia. Rzecz bowiem w tym, że to, co określa się mianem multimediów albo nowych mediów, umożliwia kolonizację rzeczywistości przez „słowoobrazy”, które zawłaszczają wyobrażenia przeszłości, teraźniejszości i możliwej przyszłości. Nowe media są zintegrowane i interaktywne, oparte na kodzie binarnym. Jak pisze Jan van Dijk, cztery wzory przepływu informacji, możliwe dzisiaj (wymienne i łącznie), pozwalają lepiej zrozumieć, dlaczego historia kultury postrzegana jest dzisiaj nade wszystko jako dzieje rozbudowywania i uelastyczniania struktury komunikacji – od tradycyjnej piśmienności do nieskrępowanej logorei dzisiejszych mediów elektronicznych.

W XX stuleciu wzorem obowiązującym w mediach była alokucja. Radio, telewizja i inne zapośredniczone formy komunikacji jednocześnie dostarczały informacji „widowni złożonej z lokalnych jednostek przez centrum pełniące rolę źródła informacji oraz podmiotu decydującego o tematyce oraz czasie i szybkości odbioru”<sup>11</sup>. To złote lata dominacji władzy telewizyjnej, to czasy, kiedy zasadne było stwierdzenie, że ten, kto ma telewizję i radio, ma realną władzę, bo buduje obraz świata w pożądanym przez siebie kształcie. W multimediach ten wzór komunikacji w istotny sposób stracił na znaczeniu, budzi zrozumiałe podejrzenia, mimo rozmaitych prób umożliwiania jednostkom lokalnym współdecydowania o otrzymywanych treściach. Rolę alokucji przejęła konsultacja, oznaczająca selekcję informacji „przez (prze-

---

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat pisaliśmy z W. Kuligowskim w książce *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury* (Warszawa: Sic! 1999).

<sup>11</sup> J. VAN DIJK. *Spoleczne aspekty nowych mediów*. Przeł. J. Konieczny. Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN 2010 s. 21.

ważnie) jednostki lokalne, które decydują o temacie oraz czasie i szybkości odbioru”; wszelako jednak „źródło informacji wciąż znajduje się w centrum”<sup>12</sup>. Mamy stare i nowe media konsultatywne. Te pierwsze to oczywiście książki, gazety, czasopisma, materiały audio i video; te drugie to encyklopedie na płytach CD lub DVD, serwisy informacyjne telewizji kablowej, telewizja interaktywna i niezmierny obszar stron internetowych o charakterze informacyjnym.

Nowe media to jednak także domena rejestrowania, które do metod już znanych (ankiety, wybory, egzaminy, archiwa etc.) dodają kolejne, coraz bardziej rozproszone. Dzięki takim możliwościom nasze życie ekonomiczne, społeczne i konsumpcja wiążą się ściśle ze środowiskiem elektronicznym, a swoboda naszych decyzji w tym względzie jest wprost proporcjonalna do stopnia nadzoru niewidocznego, „bezcielesnego” centrum nad każdym z nas.

Tym jednak wzorem, który stwarza warunki do przemiany komunikacyjno-informacyjnej roli mediów w globalną logoreę, jest konwersacja. Nowe media wprowadziły zupełnie nową jakość, pozwalając na łączenie mowy, danych i tekstu w jednej wiadomości. Możliwości stojące przed użytkownikami rosną wraz z integracją mowy, tekstu, danych i obrazów oraz wzmocnieniem kontroli nad czasem i przestrzenią, a w nowych mediach widzimy proces przejścia od alokucji do konsultacji, rejestracji i konwersacji. Konsekwencją jest świat globalnej logorei komunikacyjnej, stającej się stylem życia zapośredniczonego technologicznie. To nowa wersja społeczeństwa spektaklu, której ideałem zdaje się być konieczność i pragnienie przekazywania wszystkich wytworów kulturowych za pośrednictwem ekranu. Czy nadużyciem będzie w tym kontekście powiedzenie, że rodzi się socjalizacja elektroniczna?

Kryzys dzisiejszej humanistyki wiąże się bardzo ściśle z tym, co napisałem wyżej. Takie bowiem dziedziny wiedzy, jak antropologia czy kulturoznawstwo, swoją atrakcyjność i powab budowały na swoście rozumianej, w sferze autorytetu, wiedzy alokucji. To wykształceni badacze i badaczki dostarczali wiedzy wiarygodnej, takiej, do której dostęp gwarantował bezpośredni kontakt z Innymi, a teorie budowane w tych naukach pozwalały snuć rozważania o charakterze najogólniejszym, wyrażać różne filozofie kultury i człowieka. Profani mogli jedynie pochylić się z pokorą nad tym, co naukowe autorytety przedstawiały im w postaci wiedzy instytucjonalnie uprawomocnionej. Coraz mniej dzisiaj takich idealnych czytelników i widzów humanistycznego trudu, a coraz więcej tych, którzy komentują, podają

---

<sup>12</sup> Tamże.

w wątpliwość, nie mają cierpliwości czytać długich wywodów, a pragną, mogąc te pragnienia realizować, opowiadać o sobie, świecie, innych, słowem – realizować się w logoreicznym spektaklu komunikacji. Humanistyka nie jest dla nich głosem ważnym, pełni raczej funkcję staromodnej, opartej na powolności i namyśle refleksji, która uniemożliwia to, co dzisiaj ceni się najbardziej – natychmiastowy, indywidualny *feedback*.

Zdając sobie sprawę, że głos humanisty jest dzisiaj coraz bardziej niszową subkulturą wiedzy, chcę jednak zmierzyć się z terażniejszością w taki sposób, który nazwę pretekstowością nomadyczną. James Clifford zachęca nas, abyśmy sięgnęli do etymologii greckiego terminu *θεωρεῖν* [*theōrein*]. Dzisiaj oznacza on teoretyzowanie albo odwołanie do teorii. Zauważmy wszelako, że teoretyzowanie tak rozumiane pierwotnie wcale nie miało przypisywanego mu obecnie sensu. Pierwotnie bowiem oznaczało ono praktykę podróżowania i obserwacji. Jednostka wysyłana przez *polis* do innego miasta miała za zadanie być świadkiem i uczestnikiem religijnej ceremonii. „Teoria” jest więc rezultatem przemieszczania się, porównywania, a jednocześnie przyglądania z dystansu. Ażeby „teoretyzować”, trzeba najpierw opuścić *orbis interior*, aby ponownie do niego wrócić, gdyż podobnie jak każda podróż także „teoria” gdzieś się zaczyna i kończy. W wypadku greckiego „teoretyka” początek i koniec podróżowania-teorii dokonywał się w ramach *polis*, albowiem to miasto-państwo było jego domem, centralnym miejscem w przestrzeni otoczonej peryferiami<sup>13</sup>. Czy dzisiaj odpowiednikiem nie byłby teoretyk-nomada – jak Edward T. Said – który wszakże w ostateczności zakotwicza się w *polis*, jaką są mury uczelni, pewien eksterytorialny wycinek „wyjęty” z przestrzeni podróży?

Pojęcie podróżujących elementów teorii, rozwijane konsekwentnie przez holenderską kulturoznawczynię Mieke Bal<sup>14</sup>, zawdzięczamy właśnie temu „wiecznemu” emigrantowi – Edwardowi T. Saidowi, który w pierwszym

---

<sup>13</sup> Por. J. CLIFFORD. *Notes on travel and theory*. W: J. CLIFFORD, V. DHARESHVAR (red.). *Traveling Theories, Traveling Theorists*. Santa Cruz: Group for the Critical Study of Colonial Discourse & the Center for Cultural Studies, U.C.S.C 1989 s. 177-188. Ten rodzaj teorii Waldemar Kuligowski określa mianem „podróży ku przekroczeniu”. W. KULIGOWSKI. *Teoria: podróż ku przekroczeniu*. W: J. TOPOLSKI (red.). *Interpretacja jako konstrukcja*. Poznań: Instytut Historii UAM 1998 s. 15-26. Na nieco inne aspekty tej problematyki, odnoszone już do współczesnych nomadycznych praktyk teoretycznych, zwraca uwagę James Clifford w jednym z rozdziałów swej książki *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1997).

<sup>14</sup> Zob. polskie tłumaczenie jej książki *Traveling Concepts in the Humanities: A Rough Guide – Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury 2012.



swoim na ten temat studium, jakim było *Traveling Theory*, wydaje się w istocie mówić o sobie samym. Jak bowiem inaczej rozumieć jego konkluzję, że sensem teorii jest podróż, nieustanny ruch wyzwolenia się, emigracja, pozostawanie w stanie uchodźstwa?<sup>15</sup> Taka postawa nie jest jednak neutralna, gdy bowiem traktujemy teorię jako kwestię osobistą, a ponadto romantyzujemy dodatkowo własne teoretyczne peregrynacje, traktujemy ją jako współtowarzysza podróży, figurę wyzwolenia z pęt, łatwo też o jej degenerację, wyrażającą się w obojętności wobec przestrzeni, które teoretyk-nomada przemierza. Łatwo zapomnieć, że poruszamy się wszak po czyimś obszarze, niezależnie od tego, czy chodzi o przestrzenie geograficzno-kulturowe czy o pola badawcze zagospodarowane już przez wyspecjalizowane gałęzie wiedzy. W ten sposób reagują na takie swoiste zawłaszczanie „ich” terytorium antropologów, jak choćby w przypadku Norberta Eliasa, który w 1962 r. „wywiózł” swoją teorię procesu cywilizacyjnego do... Ghany. Nie potrafiąc w ogóle zbliżyć się empatycznie do realiów afrykańskich kultur, bez głębszej refleksji stosował wypracowaną dla warunków europejskich aparaturę pojęciową, dochodząc do kuriozalnych wniosków<sup>16</sup>. Jak napisał antropolog Jack Goody, dla Eliasa:

Cywilizacją jest wszystko to, co Zachód uważa za swoje osiągnięcie oraz związane z tym postawy. Ale inne zaawansowane w rozwoju społeczeństwa również miały podobne poglądy na temat swoich zdobyczy w porównaniu z innymi [...] Teza Eliasa dotyczy powstania zarówno społecznych, jak i psychologicznych wzorców zachowań [...] Proces przejścia od Naturvölk do cywilizacji udał się całkowicie tylko raz w dziejach – w nowoczesnej Europie<sup>17</sup>.

Do podobnej krytyki Mieke Bal dodałaby z pewnością, że w humanistyce nie ma nic gorszego niż proste próby „stosowania” teorii do różnych (traktowanych przedmiotowo) fenomenów kulturowych. Bal nie interesują jednak teorie w ich pełnej, systemowej postaci, ale pojęcia, które uważa za „teorie w miniaturze” albo „poręczne teorie” pozwalające rozumieć wzajemny związek między przedmiotem badań różnych gałęzi humanistyki (a także praktyk związanych ze sztuką), a ich zróżnicowanym pojęciowym bagażem,

---

<sup>15</sup> E.T. SAID. *Traveling Theory*. „Raritan” 1982 nr 3. Na ten temat zob. także: W.J. BURSZTA, A. ZEIDLER-JANISZEWSKA. *Poza akademickimi podziałami. Wędrowanie z Mieke Bal*. W: M. BAL. *Wędrujące pojęcia* s. 11-22.

<sup>16</sup> Na ten temat zob. bliżej: W.J. BURSZTA. *Norbert Elias: Homo Clausus humanistyki*. „Przeгляд Polityczny” 2011 nr 107 s. 120-124.

<sup>17</sup> J. GOODY. *Kradzież historii*. Przeł. J. Dobrowolski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009 s. 168. Goody poznał osobiście Eliasa w Ghanie, gdzie przez lata prowadził badania.

jaki zawsze ujawnia się, kiedy używamy ich w kontekście różnych tradycji i dyscyplin. Według Bal pojęcia „wędrują” między dyscyplinami, indywidualnymi uczonymi, między okresami historycznymi, a także między geograficznie usytuowanymi społecznościami akademickimi. W rezultacie pojęcia – podobnie jak teorie dla Saida<sup>18</sup> – nigdy nie są jednoznaczne i kanoicznie rozumiane, ale zawsze płynne w swoich znaczeniach, a ich wartość i bogactwo sensów różnią się niekiedy zasadniczo. Mniej jednak interesują Bal transformacje pojęć dokonujące się w trakcie samego przemieszczania się między konkretnymi miejscami w ściśle określonych momentach historycznych, ale bardziej to, jak wygląda trasa ich wędrówki w instytucjonalnie wyodrębnionych sferach różnych dyscyplin wiedzy. Pojęcia przybierają kształt słów, ale nimi nie są, a ich status jest w istocie metaforyczny, co pozwala im na wędrówkę nie tylko w obrębie dyscyplin naukowych, ale umożliwia przekraczanie granic (niekiedy wątpliwych i konwencjonalnie rozumianych) między nauką i sztuką. To ostatnie jest chyba najistotniejsze, potwierdzając nomadyczny charakter dzisiejszych prób opisu świata za pomocą pojęć, co do których nikt nie może rościć sobie prawa własności.

Zwróćmy teraz uwagę na fakt, że Mieke Bal, w przeciwieństwie do większości badaczy z kręgów antropologicznych i studiów kulturowych, całkowicie uchyla się od jakiegokolwiek definiowania pojęcia, które często jest traktowane wręcz jako rama interpretacyjna dla wędrówek teorii (kultura modernizmu „rodzi” teorie uniwersalne, kultura ponowoczesna preferuje teorie zlokalizowane). Chodzi, rzecz jasna, o kulturę. Mimo że dałoby się świetnie pokazać, że „kultura” podróżuje dzisiaj w sposób wręcz nieokiełznany i poza wszelką dyscyplinarną kontrolą<sup>19</sup>, dla holenderskiej badaczki pozostaje ono zawsze podejrzane, jako że każda definicja kultury jest nieuchronnie jednocześnie narzuceniem pewnego programowego postrzegania rzeczywistości społeczno-kulturowej. Kiedy rozumiemy ją w kategoriach myśli i uczuć oraz nastrojów i wartości podzielanych przez ludzi, kierujemy się ku podejściu fenomenologicznemu, które z troską pochyła się nad odmiennością kulturową. Jeśli z kolei skupimy się na subiektywności, uymyka nam sfera społecznej interakcji. Mimo że obie te klasyczne definicje kultury zostały właściwie odrzucone albo przynajmniej znacznie zmodyfikowane, nadal stanowią impuls do abstrakcyjnej konceptualizacji kultury w terminach ogólnych i *raison d'être* akademickiej powagi nauk społecznych i humani-

---

<sup>18</sup> E.T. Said pisze, że na mocy wędrówki teorie „na nowo sytuują się w nowym czasie i w ramach nowej przestrzeni”. E.T. SAID. *Traveling Theory* s. 227.

<sup>19</sup> Zob. W.J. BURSZTA. *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa: PIW 2008.

stycznych. Dla Bal zaś jest to obszar „niemożliwy do ogarnięcia”, a o kulturze warto powiedzieć jedynie dwie rzeczy. Po pierwsze, że należy ją postrzegać jako rodzaj zbiorowej, zmiennej i mobilnej egzystencji. Po drugie, że obiekty badań humanistycznych należą do kultury, ale wcale jej nie konstytuują. Określenie „kulturowy” przyjmuje istnienie i wagę kultur za oczywiste, ale nie zakłada oparcia „analizy” na konkretnej koncepcji „kultury”. Bal może więc napisać dalej: „W odróżnieniu, powiedzmy, od antropologii kulturowej, «analiza kulturowa» nie bada kultury. «Kultura» nie jest jej obiektem”<sup>20</sup>. Pojęcia są przede wszystkim kluczem do intersubiektywnego porozumienia i kryje się w nich twórcza moc. To ostatnie twierdzenie przejmuję w całości.

Widzimy więc, że Bal odmawia śledzenia wędrówek pojęcia kultury, a przecież i z takimi podróżami mamy tutaj do czynienia! Dzieje kultury to dzieje wędrownie – od słowa do pojęcia, przemieszczania się między nauką i społeczną *praxis*, między różnymi dyscyplinami wiedzy, między pojęciem i jego odniesieniem przedmiotowym, wreszcie – jak dzisiaj – sukcesywne odzieranie go z analitycznych walorów z przeszłości... Zważywszy, że pojęciu kultury przypisywano tak wielką rangę, iż porównywano je do grawitacji w fizyce, trzeba przyglądać się także podróży tego abstrakcyjnego terminu, który, wędrując między konkurencyjnymi teoriami, między okresami historycznymi, a także przemieszczając się w przestrzeni, uległ w rezultacie dramatycznym przeobrażeniom.

Można tedy odwrócić zasadę rozumowania Bal i przyjąć, że sposób rozumienia kultury jako abstrakcyjnej matrycy porządkującej zakres zbiorowych doświadczeń w sposób zasadniczy wpływa na to, jak rozumiemy inne pojęcia i jaki nadajemy im status. Kultura zapyła i normuje relacje między pojęciami, które wyznaczają symboliczne uniwersum ludzkich działań. Inaczej owo uniwersum jawi nam się w ramach metakultury symultaniczności, jak chcę nazywać dzisiejszą popkulturę, inaczej w ramach praktyk wdrażania wielokulturowości, inaczej wreszcie w obrębie współczesnych postaci nacjonalizmu, neonacjonalizmu i popnacjonalizmu. Odmienne jest ona ponadto konsumowana – jako ideał wielokulturowości – w ramach światowego systemu przemysłu turystycznego, który warto może nazwać już mianem „kultury turystyki”. Co więcej, aby zrozumieć, dlaczego idea „wojny kultur” nadal jest tak pociągająca, że jej ogniska co rusz wybuchają w różnych częściach świata (nie jest od nich wolne społeczeństwo polskie), także należy roz-

---

<sup>20</sup> M. BAL. *Wędrujące pojęcia* s. 16.

począć od starannej wiwisekcji miejsca i czasu, do których zawędrowało pojęcie kultury. Na koniec wreszcie: kultura jest bardzo ważnym elementem składowym globalnego projektu, który zwie się „kulturą neoliberalizmu” w jej wszelakich emanacjach. Kultura jest dzisiaj metapojęciem o wielkim ideologicznym ładunku, a wyobraźnia postantropologiczna musi przede wszystkim krytycznie zdystansować się wobec tego neoliberalnie stanowionego ładu, jaki także i ją stara się zawłaszczyć. Trzeba podjąć trud „wymknięcia” się – by sparafrazować tytuł książki Jerzego Kmity<sup>21</sup> – jej uniwersaliom, obnażyć je i pokazać, w jaki sposób pewien ekonomiczny projekt o bardzo konkretnych celach i założeniach stawał się, krok po kroku, swoistą teologią życia społecznego, która nie pozostawiała poza swoim oddziaływaniem żadnego obszaru naszej aktywności; neoliberalna wizja świata, a w jej ramach idea kultury jako sfery spełniającej kryteria wydajności, zapyła nasze postrzeganie niemal każdego aspektu rzeczywistości i nasycy wyobraźnię ahistoryczną wizją logiki dziejów, która sprowadza się do logiki funkcjonowania kapitalizmu i jej racjonalnych podmiotów zmierzających – świadomie i nieświadomie – do uniwersalizowania i globalizowania tej szczególnej formy życia.

Badać nomadycznie to pozostawać w permanentnym ruchu intelektualnym, podróżować w tym metaforycznym sensie nomadycznego ruchu w głąb i wszereż, poprzez fizyczne przemieszczenie się, ale także polegając na intuicji i odwołując do pretekstu, którym może być proza fabularna, mgnienie informacyjnego newsa, film i elektroniczna przestrzeń, to wszystko zatem, co mknie i znika w świecie zdominowanym przez monokulturę neoliberalizmu. Nomadyczna wędrówka musi więc mieć także charakter porównawczy, odwoływać do pamięci i doświadczeń sprzed lat, konfrontowanych z tu i teraz. Ważnym elementem tej wędrówki jest z pewnością antropologiczne archiwum wiedzy i wyobraźni, traktowane wszakże głównie jako zbiór inspiracji i pretekstów do przyjrzenia się dzisiejszej logorei komunikacyjnej. Tej ostatniej towarzyszy nieuchronnie komercjalizacja znaczeń wielu pojęć, które miały wcześniej ściśle analityczne znaczenie. Doświadcza tego boleśnie humanistyka, musi się z takim zjawiskiem pogodzić antropologia z rozległym polem form pojęciowych, które wyznaczały jej fascynujący obszar badań kultury, także i filozofowie ze zdziwieniem przyglądają się rozplenianiu się znaczeń z arsenału terminologii ontologicznej i epistemologicznej, jakie zawędrowały dzisiaj do języka korporacji, reklamy, marketingu, życia

---

<sup>21</sup> J. KMITA. *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.

politycznego i kultury cyfrowej tubylców Sieci. Pojęcia, które onegdaj wiązały się, na przykład, z odległymi sposobami życia, z jakimś rodzajem tajemniczy odmienności, do której tylko nieliczni mogli dotrzeć osobiście, całe to misterium wiedzy o Innym, znajdziemy dzisiaj w repertuarze korporacyjnej wiedzy zwanej „kulturologią”. Socjalizuje się za ich pomocą adeptów do skutecznego działania w odmiennych kontekstach kulturowych, nauca, jak efektywnie perswadować, że usługi i produkty, które oferują, są idealne dla antropologicznie „przenicowanych” klientów etc. Żyjemy także w czasach logorei pojęciowej i trzeba się z tym faktem pogodzić, co potwierdza jedynie tezy filozofa języka, Johna Austina, że działanie za pomocą słów jest nie tak znów odległe od magicznej kreacji pożądanych stanów świata. Pamiętajmy o tym, nabywając sprzęt sportowy, który w istotny sposób zmieni naszą „filozofię ciała” i pozwoli ukształtować „paradygmat stylu życia” w ramach – powiedzmy – „kultury Nike”...

Także historia kultury obecnie pisana coraz bardziej przypomina społeczno-kulturową historię mediów w tym sensie, że staje się historią budowania wyobrażeń o zagęszczających się sieciach komunikacyjnych, możliwościach coraz szybszego dostępu do informacji i bycia w nieustającym kontakcie z kimkolwiek, mimo geograficznego oddalenia. To także historia przyspieszenia, której znakami są coraz to nowsze i wszechstronniejsze kanały zapośredniczania wiedzy o świecie, dające nie tylko poczucie dostępu do wszelkich treści, ale i złudzenie wolności oraz nieskrępowania życiem zakorzenionym.

Nie dziwi zatem, że tak specjalistyczny termin, jakim jest „nomadyzm”, również został zawłaszczony przez pozytywne sensy, jakie przypisuje się możliwości bycia w rzeczywistości społecznej polegającego na „połączeniu” – z wszystkim i kimkolwiek. Jedną z reklam telefonów komórkowych oznajmia przeto, że ma w swojej ofercie telefon... nomadyczny (mobilność rodziny lub firmy gwarantowana). Rzecz w tym, że posiadacz takiego telefonu wcale nomadą być nie musi (ale zawsze w ruchu są inni, także potencjalny pieniądz), a gwarantowana rzekoma „wolność” polega na tym, że będzie dostępny w każdej chwili, że ani na moment nie zniknie z radaru połączeń i ofert. Teraz to nie kontakt i komunikacja wymagają zabiegów, ale trudem staje się „odłączenie”. Co rusz ktoś oznajmia w mediach, że udało mu się być off-line przez czas jakiś i jakie to było niebywałe doświadczenie!

Nomadyzm dzisiaj dobrze się kojarzy, bo pojęcie to nabiera cech szczególnie pożądanych, związanych z ruchem, przemieszczaniem się, kontaktem, nadążaniem za biegiem spraw. Można rzec – z punktu widzenia budowanej dzisiaj historii kultury jako dziejów doskonalenia mediów – że użytkownik

tradycyjnego telefonu stacjonarnego jest jak rolnik-niewolnik, przypisany do miejsca, a posiadacz mobilnego, nomadycznego cacka jest wędrowcem, takim dodatkowo, który nigdy nie zbłądzi. Ten atrybut pozwala mu stać się globalnym nomadą, bo i taką kwalifikację posiadania wielozadaniowego telefonu znajdziemy. Porzućmy jednak dygresję, która wprowadziła nas jedynie w klimat tego, o czym chcę napisać dalej.

Mam potęgujące się wrażenie, że dzisiejsza humanistyka na różne sposoby stara się poradzić sobie i zdiagnozować świat, którym rządzi „kondycja nomadyczna”, każąca nam nade wszystko przystosowywać się nieustannie do zmieniających się warunków, w swoisty sposób „wędrować” po wartościach, „koczować” w prowizoriach zakorzenienia. Wizja połączonego świata, zrywającego z dotychczasowymi ograniczeniami przestrzenno-czasowymi, to idea promująca zdolność do metamorfozy, zarówno materialnej, jak i symbolicznej. Ów znany nam umykający świat (Anthony Giddens<sup>22</sup>) istotnie staje się płaski (Thomas L. Friedman<sup>23</sup>) w tym sensie, że konsekwencje neoliberalnego modelu życia dotarły już wszędzie, penetrując każdy zakątek globu, każdą osobową intymność i model życia, co więcej jeszcze – stawiając potężne wyzwania przed ich poznawczym ogarnięciem. Skoro zatem żyjemy w „hotelu nomadów”, by posłużyć się tytułem przepięknej książki Ceesa Nootebooma<sup>24</sup>, tym samym, chcąc nie chcąc, stajemy się rodzajem podróżników, którzy wędrując, są zmuszeni czynić pospieszne obserwacje, zapisywać je (co często sprowadza się do ich wizualizacji) i ciągle zestawiać z innymi afektami codzienności i niecodzienności – nomada się przemieszcza, a wraz z nim to wszystko, co ze sobą zabiera w formie poznawczego doświadczenia. Co jednak ważne, w świecie, w którym popularną formą samookreślenia staje się „bycie podróżnikiem”, kolekcjonowanie i prezentacja wrażeń, nomada, o jakim myślę, może być – paradoksalnie – postacią niewidoczną w publicznej przestrzeni, o ile wędruje osobno, przemieszcza się według siebie tylko znanej logiki i nie rozpowiada wszem i wobec, jakich to dziwów doświadczył. Nomadyzm, o jaki mi chodzi, wcale nie jest radosny, ale wiąże często ze smutkiem odkrywania pokładów cierpienia, jakie niesie historia kultury i ludzkie losy. Można go tedy nazwać – dlaczego nie? – nomadyzmem refleksyjnym.

---

<sup>22</sup> A. GIDDENS. *The Runaway World. How Globalisation is Reshaping our World*. London: Profile Books 2002.

<sup>23</sup> T.L. FRIEDMAN. *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*. Tłum. T. Hornowski. Poznań: Rebis 2001.

<sup>24</sup> C. NOOTEBOOM. *Hotel nomadów*. Tłum. A. Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2012.

Co więcej, tak rozumiana kondycja nomadyczna nie wiąże się z żadną konkretną dziedziną wiedzy, chociaż z pewnością najwięcej zawdzięcza tradycji antropologicznej, korzystając także z potencjału krytycznego studiów kulturowych, w bardzo jednak przetworzonej i niezdyscyplinowanej postaci. Jest poszukiwaniem rozproszonych sensów w zglobalizowanym świecie, w którym powraca się w dość szczególny sposób do neokolonialnego porządku i wizji postępu łączącego technologiczną wirtuozerię z meta-kulturową „obróbką” różnorodności ludzkich sposobów życia.

Dodajmy jeszcze dla jasności, że dzisiejszy nomada, tak jak go chcę rozumieć, nie musi ruszać się z miejsca w sensie fizycznym, jako że to świat płynie wokół niego. Tak zdaje się rozumieć podobną postawę twórcy bloga „Nomadyzm humanistyczny” (<http://nomadyzm.blogspot.com>), definiując go następująco:

Nomadyzm – sposób wędrowania po obszarach humanistyki (niezależnie od tego, czy są to aktualne czy dawno przeczytane książki, obejrzone filmy lub spektakle, czy też swobodne refleksje przychodzące do głowy w autobusie czy tramwaju), który nie jest obarczony żadnymi zasadami i rządzi się jedynie prawem skojarzeń. Zakładam też nieprzewidywalne powroty do myśli już zapisanych; niech wędrują sobie same poza prawami czasu. Przyzwalam sobie na banał i oczywistość. Archaiczność i niedorzeczność.

Bardzo jest mi bliska powyższa idea, ale muszę ją dopełnić kilkoma ważnymi dodatkami. Nawet najbardziej lokalna dzisiaj egzystencja, pod warunkiem, że połączona z możliwościami komunikacyjnymi kultury cyfrowej, może być, i często bywa, przebywaniem w oku cyklonu. Powiedziałbym nawet – za Jonathanem Franzenem – że nawet jeśli zostaniemy w domu, to i tak technologia znajdzie sposób, aby nie odstępować nas ani na krok, oferując feerię „słowoobrazów” świata w ruchu.

Dzisiaj podróżowanie traktowane bywa coraz częściej jako czasowe oddalenie się z technologicznego raju (no, może nie do końca, nikt raczej nie wybiera się w podróż bez odpowiedniego oprzyrządowania) po to, aby próbować doświadczyć bezpośrednio, w sposób niezapośredniczony, jakiejś mitycznej autentyczności, świata zatrzymanego w kadrze, a w istocie będącego wyłącznie funkcją naszej wyobraźni. Nawet jednak będąc na miejscu, jak pisze Cees Nooteboom, jest się w oku cyklonu:

Cyklonem jest świat, a okiem to, czym podróżnik na ten świat patrzy. Z meteorologii wiemy, że w oku cyklonu jest cicho, może nawet równie cicho, jak w klasztornej celi. Ten, kto nauczy się patrzeć tym okiem, nauczy się też być

może oddzielać rzeczy istotne od nieistotnych, choćby poprzez dostrzeganie, w czym sprawy i ludzie się różnią, a w czym są tacy sami”<sup>25</sup>.

Podróżowanie wynika z reguły z tęsknoty za różnicą, jest ucieczką od tożsamości, ale bywa jedynie potwierdzeniem, że tkwimy w miejscu, jakbyśmy nigdy nie opuszczali domu. Tym „domem” – będę to obsesyjnie powtarzał – jest neoliberalizm jako globalna metakultura. W istocie szuka się tych obszarów świata i takich ludzi, którzy nie do końca zostali pochyceni w siłła metakulturowej wizji liberalnej szczęśliwości. Stąd zarówno podróżowanie, jak i pozostanie „u siebie” są analogicznymi strategiami ucieczki – jedni wybierają ruch, podróż ku zapomnieniu, drudzy złudną ciszę odpoczywającego neonomady, który usilnie szuka celu wędrówki, ucieczki od logiki „życia wahadłowego”, jaka kieruje jego codziennością. W tym momencie spójrzmy na tę ważną aporię umiejscowienia w inny jeszcze sposób.

Odwołując się ponownie do starożytności przypomnijmy, za Augustinem Berque – że greka zna dwa słowa oddające ideę „miejsca”. Jedno to *τόπος* [*topos*], drugie zaś *χώρα* [*chōra*]. Pierwsze, często się pojawiające w najrozmaitszych kontekstach współczesnych, oryginalnie oznaczało po prostu miejsce abstrakcyjne, jakiś konkretny punkt na mapie; drugie, rzadziej dzisiaj przywoływane – miejsce egzystencjalne, ze wszystkimi cechami czyniącymi go wyjątkowym. To nie *topos*, ale *chora* sprawia, że żyjący tam ludzie są innymi, niż byliby w innych miejscach. Jest jednak równocześnie tak, że ludzie żyjący w *chora* także nań wpływają, zmieniają ją, odciskają na niej swoje piętno. *Chora* jest „piętnem i matrycą”, „przyjmuje i płodzi”. Rezultat tej nieustającej interakcji starożytni zwykli zwać „poezją świata”, do którego warto było docierać. Człowiek współczesny zaś:

obojętny na specyfikę miejsc, widzi wokół tylko abstrakcyjne przestrzenie. Bierze mapę za terytorium. *Chora* to „miejsce dynamiczne, pozwalające na wydarzanie się czegoś innego, nie zamykające rzeczy w tożsamości jej bytu”. Nowoczesność ze swoją wizją rozczłonkowanego świata stworzonego z różnych bezwładnych, niepowiązanych ze sobą elementów, zniszczyła tę dynamikę. „Poezja świata skamieniała”<sup>26</sup>.

Wzrastające powodzenie samego pojęcia nomadyczności wpisuje się dzisiaj w zmieniającą się strukturę świata, w ramach którego mamy dojmujące

<sup>25</sup> Tamże, s. 11.

<sup>26</sup> A. BERQUE. *Ecumène*. Paris: Belin 2000; cyt za: M. CHOLLET. *Tyrania rzeczywistości*. Przeł. A. Dwulit. Warszawa: Książka i Prasa 2013 s. 25.



wrażenie rozpraszania się sensów – rozczłonkowany *topos* wymaga ruchliwości, a nie stabilności *chora*. Przywoływane jak mantra słowo „globalizacja” w swoim idealistycznym znaczeniu sugeruje, że świat staje się dzisiaj – pod względem ekonomicznym, ale także z punktu widzenia form życia społecznego – ekumeną, powiązaną siecią informacyjnych technologii, które pozwalają minimalizować znaczenie czasu i przestrzeni w ich euklidesowym rozumieniu. Bycie w miejscu ma już nie stygmatyzować, jako że każdy może stać się nomadą – poszukiwaczem wrażeń, informacji i wiedzy o wszystkim, o czym tylko zapragnie się dowiedzieć. Wymaga to wszakże ruchliwości intelektu i świadomości, że zakorzenienie w *chora* to tylko jedna z form życia, że istotą globalnego zbioru *topos* jest zmienność i nietrwałość, że każdy pojedynczy punkt na wyobrazeniowej mapie świata to tylko miejsce w nieustającej wędrówce, jaką śledzić można na wszelkie możliwe sposoby. Globalizacja to ideał kosmopolitycznej wspólnoty informacyjnej, która wie o poszczególnych swoich częściach coraz więcej. Nomadyczność tedy jest poręcznym terminem, który ową zglobalizowaną świadomość wyraża. Jeśli uwzględnimy ponadto fakt, że indywidualne ludzkie losy wielce są dzisiaj niepewne, że planowanie trajektorii życia jest obarczone wielkim ryzykiem, bo ekonomiczne uwarunkowania zmuszają do nieustannej czujności i wymyślania siebie na nowo, także nasza tożsamość ma cechy nomadyczne. Rozpięci między tyranią codzienności (*δόξα* [*doxa*]) i dbaniem o ekonomiczny interes własny, szukamy ucieczki w złudnej wędrówce w środowisku multimedialnym. Cyfrowy nomada to rzeczywistość, ale potwierdza on jedynie, jak dalece pojęcie nomadyzmu oddaliło się od swojego właściwego kontekstu.

Każdy dobrze wykształcony antropolog wie świetnie, czym były i są ludy nomadyczne, a więc owi wędrowcy plemienni tworzący odrębną formę życia nieosiadłego. Dzisiaj nomadyzm jest jednak pojęciem wielce eklektycznym. W jednym znaczeniu, jak pisałem wcześniej, kojarzony bywa z wędrówką drogą skojarzeń przez różne teksty kulturowe, co nawet bywa nazywane „zwrotem nomadycznym”<sup>27</sup>. W znaczeniu drugim nomadyzm identyfikuje się z dzisiejszym stylem życia i jako neonomadyzm czy nowy nomadyzm odnosi się do jednostek i społeczności funkcjonujących albo w przestrzeni wirtualnej albo nieustannie przemieszczających się w przestrzeni fizycznej i czyniących z własnej nieosiadłej ruchliwości wartość naczelną. Owa globalna mobilność, opisana teoretycznie i zbadana empirycznie w najbardziej do-

---

<sup>27</sup> H. HAZAN, E. HERTZOG (red.). *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*. Franham: Ashgate 2012.

głębny sposób przez Anthony'ego D'Andrea<sup>28</sup>, widziana jest jako coś więcej niż fizyczna zmiana miejsca, gdyż stanowi komponent podmiotowych strategii ekonomicznych, a także element określania własnej tożsamości i budowania subiektywności, określanej mianem swoistej autometamorfozy. To w tym kontekście przywołuje się model nomadyzmu pasterskiego jako analityczne narzędzie służące przedstawianiu dzisiejszej hipermobilności, opartej na trzech hasłach naczelnych: sieć, diaspora, kosmopolityzm. Jak pisze Natalia Skoczylas:

W ten czy inny sposób nowi nomadzi uwolnić się mogą od ograniczającej ich wizji tożsamości jako środka kontroli, mechanizmu władzy – czegoś ich zdaniem sztucznego i narzuconego. Takie podejście wpisuje się w postmodernistyczne podejście do tożsamości pojmowanej jako tworzywo, na które możemy wpływać i bez przerwy je kształtować. Podróż i eksperymentowanie jest wyrazem sprzeciwu dla anachronicznych wymagań, stawianych obywatelom państw przez władze i tradycyjne społeczeństwo<sup>29</sup>.

Cechą charakterystyczną wszystkich postaci owego neonomadyzmu jest jego ściśle powiązanie z nowoczesnymi technologiami i ekonomią. Neonomada nie jest bowiem dzisiejszym europejskim Romem, to także nie uchodźca, repatriant czy imigrant tworzący kategorię „ludzi luźnych”, ale ktoś, kto raczej spełnia kryteria liberalnie odczytanej idei podmiotu nomadycznego Rosi Braidotti. Jego sprzeciw wobec wszechobecności neoliberalnego zawłaszczania „wartości życia” jest czasowym „wypisaniem” się z ekonomicznych reguł gry, ale takim, który z tychże reguł korzysta przecież. Wędrówki neonomadów, szukających najtańszych połączeń w miejsca dla nich wymarzone, gdzie stworzą *chora*, nie skutkuje żadną krytyczną teorią, do jakiej konsekwentnie nawołuje Braidotii, co więcej nawet – jest raczej potwierdzeniem elastyczności wolnego rynku, który produkuje także nomadyczny styl życia z jego ekonomicznym zapleczem<sup>30</sup>. Wróćmy raz jeszcze do tekstu Natalii Skoczylas:

Pionierką badań nad neonomadyzmem jest architektka i projektantka miejska, Yasmina Abbas, absolwentka MIT-u i Harvardu. To dzięki niej nową generację podróżników zaczyna się analizować jako reprezentację innego modelu życia i pracy, które stają się mobilne, oderwane od konkretnego miejsca zamieszkania

---

<sup>28</sup> A. D'ANDREA. *Global Nomads. Techno and New Age as trans national countercultures in Ibiza and Goa*. London–New York: Routledge 2009.

<sup>29</sup> N. SKOCZYLAS. *O współczesnym nomadyzmie*. „Idee” 2011 nr 43 (<http://kulturaenter.pl>).

<sup>30</sup> Zob. R. BRAIDOTTI. *The Posthuman*. Polity: Cambridge 2013.

i typowego schematu pracy biurowej [...] Przez Abbys określani są oni jako „digitally geared people on the move”, czyli osoby przemieszczające się i wyposażone w cyfrowe gadżety. Coraz popularniejsze staje się określenie „netizens” (synonim cybercitizens), czyli obywatele sieci<sup>31</sup>.

Mamy więc tutaj – powtórzmy – do czynienia ze swoistą transformacją idei *chora*. Zewnętrzny empiryczny świat to seria *topoi*, od których nie da się fizycznie uciec, bo ciągle jeszcze ogranicza nas nasza biologiczność, ale świat społeczny, istotne więzi i intymność to cyfrowa *chora* – piękna uluda „giętkiej” rzeczywistości, która jest o wiele bardziej plastyczna niżli stawiający zawsze opór, nieprzyjazny w swoim skomplikowaniu *topos* świata.

Nie ten rodzaj nomadycznego doświadczenia będzie dla mnie ważny. Hasła przyświecające neonomadom – sieć, diaspora, kosmopolityzm – można rozumieć w głębszym sensie podważania *status quo* świata, który promuje nomadyczność dla swoich własnych celów, w czym skwapliwie biorą udział cyfrowi neonomadzi, sądząc, że uciekają odeń. Mam na myśli skierowanie się ku idei nomadologii, której twórcami są Gilles Deleuze i Félix Guattari.

Myśl nomadyczna to model dla wędrownej postaci myślenia, pewna przestrzeń umysłowa pozbawiona własnego scalającego centrum, której jedyną zasadą organizacyjną jest... dezorganizacja, *nomos* przeciwko *polis*, aby znów sięgnąć po starożytne konotacje. Jej metaforami są step, pustynia, rzeka czy morze, ale śmiało możemy dodać także inne skojarzenia metonimiczne, takie choćby, jak tłum i wielkie miasto oraz informacyjny natłok sieci. Jak pisze Bogdan Banasiak:

Zajęcie tej przestrzeni nie pociąga za sobą jej przeliczania i parcelacji, a jej eksploatacja nie polega na reprodukowaniu, lecz na kroczeniu po niej, na wędrowaniu, który to proces kwestionuje wszelki stały punkt odniesienia – nie ma on nic wspólnego z obserwacją strumienia z brzegu, lecz jest usytuowaniem się w jego chaotycznym wirze<sup>32</sup>.

Podobny rodzaj egzystencji, a więc ciągła wędrówka, jest charakterystyczny właśnie dla nomady, koczownika, a w przypadku myśli nomadycznej polega przede wszystkim na sprzeciwie wobec wszelkiego instytucjonalno-administracyjnego wymiaru kultury i prób jej zakotwiczenia w oficjalności myśle-

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> B. BANASIAK. *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*. Według [bbogdan.w.interia.pl/Nomadologia.pdf](http://bbogdan.w.interia.pl/Nomadologia.pdf) Tekst ten stanowi nieznacznie poprawioną wersję pracy opublikowanej pt. *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*. „Colloquia Communia” 1988 nr 1-3 s.253-270.

nia systemowego. Oczywiście każdy nomada korzysta z elementów – jak powiada Deleuze – myśli osiadłej, ale nawet punkty stałe leżące na trasie (marszruty albo procesu myślowego) podlegają ciągłej modyfikacji, dochodzimy do nich, by je opuścić, udając się w dalszą trasę. Wędrujemy zawsze pomiędzy jakimiś punktami, ale w tym wypadku nie one się liczą, ale właśnie to, co znajduje się „pomiędzy”. Jak czytamy w *A Thousand Plateaus* – życie nomady do intermezzo, a więc bezustanny ruch, który wprawdzie wymaga zatrzymania się w różnych punktach, ale każdy z nich to tylko moment chwilowego odpoczynku przed dalszą trasą<sup>33</sup>.

Nomada jest zawsze zdeterioryzowany, jest kimś, kto nie ma stałego terytorium czy własnej ziemi, chociaż – w innym sensie z całą pewnością ją posiada. Terytorium się zdobywa i opuszcza, ale nie rości pretensji do jego zasiedlania na stałe. Ponownie Banasiak: „Nomada nie wychodzi z punktu, by usytuować się, osiąść w innym, lecz stale się przemieszcza, podlega permanentnej deterytorializacji, jego poczynaniami nie rządzą bowiem jakiegokolwiek stałe wyznaczniki, te zaś, które trasę organizują – zespoły zmiennych relacji – same ulegają modyfikacjom”<sup>34</sup>. Słowem – koczownik wypełnia przestrzeń, rozprasza się w niej, może się pojawić w dowolnym miejscu i w istocie nigdzie nie wyrusza, gdyż nie porzuca terytorium, a więc jego przemieszczanie się nie ma charakteru ruchu określanego w relacji do stałego zewnętrznego punktu widzenia. Owo przemieszczanie się może być, i bywa, podróżą wewnętrzną bądź duchową, w której nie dokonuje się żaden relatywny ruch, jest tedy tkwieniem w oku cyklonu w sensie przyjmowanym przez Nootebooma.

Według Deleuze’a istnieją nauki „królewskie” i nomadyczne; te pierwsze są dalece sformalizowane i tworzą modele poznawcze polegające na reprodukowaniu; te drugie swoją żywotność i sens opierają na „kroczeniu”, na eksploatacji w trakcie wędrówki, natrafiają na problemy, radują się heterogenicznością i nie mają ambicji „prawodawczych”. Nauki królewskie mają zawsze tendencję do despotyzmu, który w przeszłości był przymiotem kapłanów lub teologów, a dzisiaj – filozofów, socjologów i psychoanalityków, nie mówiąc już o dzisiejszych neuronaukach, jakże świetnie przystających do neoliberalnej koncepcji jednostki pielęgnującej własny mózg. To są nauki dostarczające ideologii, a raczej pełniące funkcje ideologii, są niejako skie-

---

<sup>33</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum 2013. W tym fragmencie rozważań odwołuję się szczególnie do rozdziału *Treatise on Nomadology – The War Machine*.

<sup>34</sup> B. BANASIAK. *Nomadologia Gillesa Deleuze’a*.

rowane do wewnątrz („wewnętrzna jedność despocytna”). Myśl nomadyczna nie jest „najwyższym osądem”, jakimś całościowym i zamykającym wypowiedzeniem prawdy, ale zakłada „milczącą wielość sensów każdego zdarzenia”, wie bowiem, że wszelkim zjawiskom towarzyszą sensory mnogie i wielorakie, co zachęca do widzenia świata jako nomadycznej jedności zewnętrżności.

Koncepcja nauki nomadologicznej Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattari bardzo szybko spotkała się z żywym zainteresowaniem antropologów, i to zarówno akceptującym, jak i krytycznym. I tak George Marcus zauważył, że mimo wysokiej abstrakcyjności nomadologia „chwytą” i świetnie antycypuje wiele cech sytuacji społeczno-kulturowej współczesnego świata, z którymi starają się zmierzyć na swój sposób antropolodzy<sup>35</sup>. Dialog między antropologią nomadyzmu a filozofią nomadologii został nawiązany, dostarczając pojęciowych podstaw do badań kulturowej hipermobilności, zmuszającej podmioty ludzkie do rewizji form analizy tożsamościowej i nowego określania własnej subiektywności, znanego pod wspomnianym wcześniej terminem neonomadyzmu. Równolegle pojawiła się krytyka nomotetycznych ambicji ujęcia nomadologicznego, słabo uwzględniającego empiryczne realia zróżnicowanych form nomadyzmu jako formy życia zbiorowego. Christopher Miller wskazuje, że neonomadyzm współczesności widziany z perspektywy Deleuze’a należy postrzegać jako heurystyczne narzędzie służące opisywaniu, szacowaniu i interpretacji różnych podkategorii kulturowej hipermobilności, takich jak wysiedlenie, marginalizacja, deterioryzacja i metamorfoza<sup>36</sup>. To istotne rozszerzenie wąskiego, elitarnego rozumienia nomadyzmu jako ucieczki z ekonomicznego raju, będącego udziałem nomadów bardzo przypominających figurę turysty, opisaną onegdaj przez Zygmunta Baumana. Ruchliwość nie musi być intencjonalnie zaprojektowaną strategią życiową, ale koniecznością wynikającą z wielorakich uwarunkowań. Nomadami bywamy „My”, ale to zupełnie inna opowieść aniżeli „przymus nomadyczny” Innych, którzy swoją obecnością zakłócają np. europejskie *chora*. Lepiej, aby pozostali w swoich *topos*, do których z kolei – jeśli tylko nie będzie się to wiązało z przesadnym niebezpieczeństwem – chętnie przybędzie neonomada, czyniąc z tamtejszych realiów, dla własnych potrzeb, bliską sobie czasowo wybraną *chora*.

---

<sup>35</sup> Zob. G.E. MARCUS. *Ethnography Through Thick and Thin*. : Princeton: Princeton University Press 1998, s. 86-87.

<sup>36</sup> C. MILLER. *The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of a Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*. „Diacritics” 1993 nr 23 s. 6-35.

Jako się rzekło, kondycja nomadyczna rządzi obecnie logiką życia – i dotyczy to także badaczy humanistów. Dzisiejszy badacz kultury, którego nie zadowala nowy empirycyzm i pragnie budować zręby krytycznego namysłu nad światem ideologii wolnego rynku (światem permanentnej reinwencji), winien przyjrzeć się najpierw własnemu statusowi jako podmiotu poznawczego, wejrzeć w swój stan umysłu. W klasycznej koncepcji poznania antropologicznego nomadami zawsze byli jacyś „inni”, a badacz mógł do nich dołączyć na jakiś czas, zawsze jednak z pewnością, że powróci „do siebie”, jego żywiołem jest bowiem myśl osiadła i wiedza zinstytucjonalizowana. Radykalne zerwanie z podobnym sposobem myślenia, jakiego antropologia doświadczyła chyba w najostrejszej formie, każe zrewidować ową wygodną „królewskość” własnej dyscypliny. Zmieniające się dzisiaj praktyki terenowe, metody badawcze i orientacje teoretyczne skutkują także zmieniającymi się formułami pisania jako interpretacyjnego raportu z doświadczania świata w nomadycznej ruletce wędrujących wartości i zmiennego symbolicznego kształtu świata. Propozycje zawarte w książce *Serendipity in Anthropological Research* są próbą pokazania, jaki kształt ma ów zwrot nomadyczny w odniesieniu do praktyk antropologicznych i czym różni się on od takich współbieżnych, ale odmiennych tradycji, jak podmiotowość nomadyczna Rosi Braidotti, nomadologia Gilles’a Deleuze’a i Féliksa Guattari, od flaneuryzmu Waltera Benjamina, „profesjonalnego obcego” Georga Simmela czy świadomości turysty Johna Urry’ego<sup>37</sup>.

Antropologię nomadyzmu projektuję tutaj jako formę doświadczenia opartą na rozumowaniach abdukcyjnych w sensie, jaki nadał im Charles Peirce. Abdukcja, jako proces wyprowadzania szerszych wniosków ze świadectw empirycznych, jest procesem twórczym, ale poddającym się racjonalnej ocenie. Rozumowanie abdukcyjne polega na tym, że dla pewnego zbioru faktów tworzy się ich najbardziej prawdopodobne wyjaśnienia. O ile dedukcja jest procesem wyprowadzania wniosków z tego, co już jest wiadome, o tyle abdukcja działa przeciwnie niż dedukcja, pozwalając wyprowadzić warunek wstępny *a* występujący w regule „*a* pociąga *b*” z wniosku *b*. Inaczej mówiąc, abdukcja jest procesem wyjaśniania tego, co już nam jest wiadome. U Arystotelesa abdukcja oznaczała domyślny wynik w formie sylogizmu, u Peirce’a jest raczej rozumowaniem służącym formułowaniu najbardziej wiarygodnych hipotez i wyjaśnień.

---

<sup>37</sup> Zob. H. HAZAN, E. HERTZOG. *Introduction: Towards a Nomadic Turn in Anthropology*. W: *Serendipity in Anthropological Research* s. 1-14. Szerzej na ten temat piszę w: *Preteksty. Czytanie kultury po raz wtóry*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2014.

Nieco inaczej rozumowania abdukcyjne będą się jawić w antropologii nomadycznej, opartej na wędrówce i intuicyjnych skojarzeniach, wspomnianych jeszcze jedną, dodatkową ideą, jaką jest *serendipity*, czyli logika kontekstu przypadkowych odkryć, jakich badacz kultury dokonuje, zajmując się skądinąd innymi zupełnie – w punkcie wyjścia – kwestiami. *Serendipity* oznacza dokonanie odkrycia przez przypadek albo zdolność dokonywania szczęśliwych i nieoczekiwanych odkryć przez przypadek. Twórcą tego terminu jest angielski pisarz Horace Walpole (1754). Konstrukcję tego neologizmu oparł on na historii opisaney w starej perskiej bajce „Trzej książęta z wyspy Serendip”, w której tytułowi bohaterowie dokonywali permanentnych odkryć rzeczy, których nie szukali. Serendip jest zaś starożytną nazwą dla wyspy Cejlon (obecnie Sri Lanka), a nazwa ta pochodzi od sanskryckiego „*Sinhaladvipa*”, czyli Wyspa Lwów<sup>38</sup>. Antropologicznie pomyślane wędrówki, przy których okazji dochodzi do przypadkowych odkryć, polegają na opisie i rozumieniu skierowanym ku umykającemu horyzontowi wiedzy, które są jednocześnie nawoływaniem do rewizji współczesnych trendów myślowych i praktyk samej antropologii. Idea ta może się realizować w formie literackich zapisów doświadczenia, ma też swój aspekt interakcyjny, będący efektem konkretnych działań wynikających z nomadycznego statusu podmiotu poznającego. Ugo Fabietti<sup>39</sup> wskazuje na dalsze symptomatyczne cechy nomadyzmu: (1) unikanie absolutystycznie pomyślanych odniesień paradygmatycznych, (2) przemieszczanie się z jednego kontekstu dyscyplinarnego do innego, rozmywanie granic formalnej i rzekomej ich autonomii oraz (3) uprawianie odmiennych „poletek” etnograficznych świata w ruchu.

Zdanie się na intuicję nie oznacza jednak całkowitej dowolności i oparcia się wyłącznie na skojarzeniach, ale wynika z logiki odkryć abdukcyjnych, których status opiera się na przestrzeganiu reguł. Korzystający często z abdukcji znamienity historyk Carlo Ginsburg przyrównał ją metaforycznie do wiedzy, na jakiej opiera się rozumowanie doświadczonego myśliwego. W jednym z tekstów tak o tym pisze:

Człowiek jest łowcą od tysięcy lat. W trakcie niezliczonych pogoni nauczył się rekonstruować ślady i ruchy swojej niewidzialnej zdobyczy na ziemi, dzięki złamanym gałęziom, pozostawionym ekskrementom, po resztkach sierści, na pod-

<sup>38</sup> Hasło *Serendipity*. W: *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable*. Sixteenth Edition, revised by Adrian Room. New York: HarperResource 1999.

<sup>39</sup> U. FABIETTI. *Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research*. W: *Serendipity* s. 15-30.

stawie zapachu. Nauczył się wyczuwać, rejestrować, interpretować i klasyfikować takie minimalne ślady jako ważne tropy<sup>40</sup>.

Abdukcja zakłada, że nie jesteśmy zbyt rygorystyczni, ale jest to cena, jaką humanistyka musi płacić za swoje ważniejsze osiągnięcia, jakimi są każdorazowe rozszerzanie wiedzy o spektrum ludzkich zachowań i komplikowanie oczywistego oglądu świata zbudowanego na intencjonalności zanurzonej – dzisiaj – w neoliberalnej formie życia<sup>41</sup>. W tym kontekście przypomina się idea antropologii „zaułków i szczelin”, postulowana swego czasu przez Clifforda Geertza, a dzisiaj na nowo interpretowana w ramach socjologii kulturowej<sup>42</sup>.

Abdukcja i przypadkowa odkrywczość umożliwiają też uprawianie bardzo osobistego, autorskiego rodzaju antropologii krytycznej, który w dzisiejszych realiach jest coraz bardziej pożądanym. Ten rodzaj namysłu nad światem tym się charakteryzuje, że ma właśnie naturę nomadyczną. Chcę go wszelako uzupełnić o dwa jeszcze ważne elementy, jakimi są indywidualna (moja) pamięć przeszłości i zasada pretekstu, którą nazwę po prostu „pretekstowością”.

Dla jasności konieczne zatem trzeba rozważyć sens, w jakim używam terminu „pretekst”. Wyraz ten jest bowiem powszechnie używany, ale nągminnie mylone są jego dwa znaczenia, co powoduje poważne nieporozumienia komunikacyjne. Pretekst zatem to albo: (1) zmyślony, błahy powód ukrywający prawdziwe i istotne przyczyny lub cele jakiegoś działania, albo (2) wywołana jakimś zdarzeniem okazja do wypowiedzenia się. Tylko wyrażenie „pod pretekstem” jest jednoznacznie rozumiane jako podanie zmyślonego powodu i w tym przypadku nie potrzeba już dodawać przymiotników „fałszywy” czy „kłamliwy”.

Dla mnie istotne jest tylko drugie znaczenie pretekstu, jakim może być w szczególności jakiś tekst, zdarzenie, obserwacja, badanie czy intuicja, kierujące mnie dalej w nomadyczną podróż przez historię, terażniejszość i możliwą przyszłość wybranego fragmentu „świata w ruchu”. Jest to podróż odbywająca się w realiach świata, który „wielki łańcuch istnienia” każe nam postrzegać w wąskich terminach ekonomicznych, w liberalnym postulatcie

---

<sup>40</sup> C. GINSBURG. *Clues: Roots of an Evidential Paradigm*. W: *Myths, Emblems, Clues*. London: Hutchinson Radius 1990 s. 102.

<sup>41</sup> Zob. W.J. BURSZTA, M. CZUBAJ (red.). *Ściągną konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2013.

<sup>42</sup> Zob. J.C. ALEXANDER, P. SMITH, M. NORTON, P. BROOKS (red.). *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan 2011.



cieszenia się odmiennością kulturową, o tyle tylko jednak, o ile „nie rani” innych, i w procesie uciszania tych historii i form pamięci, które podważają dzisiejszy optymizm, że neoliberalny model życia jest dobry dla wszystkich, a konsumpcja jest jego podstawą. Jak mądrze pisze bliski mi myślowo Samuel Veissière, symboliczne kategorie rasy, klasy i narodu tkwią dzisiaj głęboko zanurzone w ekonomicznym i strukturalnym porządku rzeczy. Wbrew globalizacyjnej propagandzie, świat nie jest żadną wspólną ekumeną, ale zróżnicowanym polem żywych doświadczeń realnych ludzi i ich konkretnych biografii, o czym stara się nas przekonać antropologia, pokazując, jak wielka historia, polityka i ekonomia oraz wielkie kulturowe abstrakcje przedstawiają się w lokalnych warunkach, jak ludzie opowiadają o swoim życiu, jak cierpią, żartują i pracują w swoich *chora*. Veissière jest przekonany, że fenomenologia, etnografia i literatura to podstawowe sposoby wglądu w tę rzeczywistość. Ta ostatnia zaś ma tę zdolność, że nie podlegając surowym wymogom metodologicznym antropologii, opowiada o tych sferach ludzkiego doświadczenia, do których standardowe metody etnograficzne nie mają dostępu<sup>43</sup>. „Prowincja literatury” penetruje podmiotowe doświadczenia, emocje i myśli, nie sprowadzając ich – jak etnografia – do rytuałów albo codzienności, plotek, pogrzebów, pracy i wypoczynku jako działań wspólnotowych. W pisarskiej wrażliwości widać inne obsesje, ale są to obsesje towarzyszące nam wszystkim, dlatego potrafimy się rozpoznać w tych różnych fikcyjnych opowieściach. Veissière pokazuje, czego możemy się dowiedzieć z twórczości J.M. Coetzee w kontekście najżywotniejszych problemów nurtujących dzisiejszą antropologię, a szerzej sprawę ujmując – zaangażowaną etycznie humanistykę.

Pragnę właśnie z literatury uczynić główny pretekst moich nomadycznych wędrówek po kształtach świata. Interesuje mnie zarówno literatura postkolonialna i współczesna proza afrykańska, jak i popkulturowa literatura popularna w postaci powieści kryminalnych, historycznych czy obyczajowych. Nomadyzm pretekstowy daje możliwość traktowania tych szczególnych źródeł jako hermeneutycznego okna, pozwalającego inaczej spojrzeć na antropologiczną historię peryferii świata Zachodu, której kontynuacją jest dzisiejszy neoliberalny porządek świata, podający w wątpliwość dotychczasowy status antropologii, podobnie jak studiów kolonialnych. Wydaje się, że pisanie nomadyczne polega na tym, że nie mamy tutaj do czynienia z trafnymi i nietrafnymi

---

<sup>43</sup> S. VEISSIÈRE. *The Ghosts of Empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire*. Berlin: LIT Verlag 2011 s. 37-38.

interpretacjami, ale sama interpretacja zmienia naturę, stając się sztuką oceny, sztuką myślenia, jest rozgałęzieniem tekstu na zewnątrz – ku światu właśnie. O tym piszę w książce *Preteksty*, do której odsyłam zainteresowanych.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER J.C., SMITH P., NORTON M., BROOKS P. (red.): *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan 2011.
- AMERLINCK M.-J. (red.): *Architectural Anthropology*. Westport: Bergin&Garvey 2001.
- APPADURAI A.: O właściwe miejsce hierarchii. Przeł. W. Dohnal. W: M. BUCHOWSKI (red.). *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury 1999 s. 229-230.
- AUGÉ M.: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- BAL M.: *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury 2012
- BANASIAK R.: *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*. [bbogdan.w.interia.pl/Nomadologia.pdf](http://bbogdan.w.interia.pl/Nomadologia.pdf)
- BANASIAK R.: Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia. „Colloquia Communia” 1988 nr 1-3 s. 253-270.
- BERQUE A.: *Ecumene*. Paris: Belin 2000.
- BRAIDOTTI R.: *The Posthuman*. Cambridge: Polity 2013.
- BURSZTA W.J., CZUBAJ M. (red.): *Ściegna konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2013.
- BURSZTA W.J., ZEIDLER-JANISZEWSKA A.: *Poza akademickimi podziałami. Wędrowanie z Miekie Bal*. W: M. BAL. *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury 2012 s. 11-22.
- BURSZTA W.J.: *Norbert Elias: Homo Clausus humanistyki*. „Przegląd Polityczny” 2011 nr 107 s. 120-124.
- BURSZTA W.J.: *Preteksty*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015.
- BURSZTA W.J.: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa: PIW 2008.
- CHOLLET M.: *Tyrania rzeczywistości*. Przeł. A. Dwulit. Warszawa: Książka i Prasa 2013.
- CLIFFORD J.: *Notes on travel and theory*. W: J. CLIFFORD, V. DHARESHVAR (red.). *Traveling Theories, Traveling Theorists*. Santa Cruz: Group for the Critical Study of Colonial Discourse & the Center for Cultural Studies, U.C.S.C 1989 s. 177-188.
- CLIFFORD J.: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1997.
- D'ANDREA A.: *Global Nomads. Techno and New Age as transnational countercultures in Ibiza and Goa*. London: Routledge 2009.
- DELEUZE G., GUATTARI F.: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum 2013.
- ERLL A.: *Memory in Culture*. New York: Palgrave Macmillan 2011.
- FABIETTI U.: *Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research*. W: H. HAZAN, E. HERTZOG (red.). *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*. Franham: Ashgate 2012 s. 15-30.
- FRIEDMAN T. L.: *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*. Tłum. T. Hornowski. Poznań: Rebis 2001.

- GIDDENS A.: *The Runaway World. How Globalisation is Reshaping Our World*. London: Profile Books 2002.
- GINSBURG C.: *Clues: Roots of an Evidential Paradigm*. W: *Myths, Emblems, Clues*. London: Hutchinson Radius 1990.
- GOODY J.: *Kradzież historii*. Przeł. J. Dobrowolski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- HAZAN H., HERTZOG E. (red.): *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*. Franham: Ashgate 2012.
- HAZAN H., HERTZOG E.: *Introduction: Towards a Nomadic Turn in Anthropology*. W: H. HAZAN, E. HERTZOG (red.). *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*. Franham: Ashgate 2012, s. 1-14.
- KMITA J.: *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa: Oficyna Naukowa 2000.
- KULIGOWSKI W., BURSZTA J.W.: *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*. Warszawa: Sic! 1999.
- KULIGOWSKI W.: *Teoria: podróż ku przekroczeniu*. W: J. TOPOLSKI (red.). *Interpretacja jako konstrukcja*. Poznań: Instytut Historii UAM 1998 s. 15-26.
- MARCUS G.E.: *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press 1998.
- MILLER C.: *The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of a Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology, and Authority*. „Diacritics” 1993 nr 23 s. 6-35.
- NOOTEBOOM C.: *Hotel nomadów*. Tłum. A. Oczko. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2012.
- SAID E.T.: *Traveling Theory*. „Raritan” 1982 nr 3.
- Serendipity*. W: *Brewer’s Dictionary of Phrase and Fable*. Sixteenth Edition, revised by A. Room. New York: HarperResource 2000.
- SKOCZYŁAS N.: *O współczesnym nomadyzmie*. „Idee” 2011 nr 43. <http://kulturaenter.pl>
- SMAGACZ M.: *Miejsca i nie-miejsca. Strategie osvajania*. „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni” 2008 nr 2 s. 11.
- STEINER G.: *Rzeczywiste obecności*. Przeł. O. Kubińska. Warszawa: Instytut Kultury 1997.
- STEINER G.: *W zamku Sinobrodego*. Przeł. O. Kubińska. Gdańsk: Atext 1993.
- THOMPSON J.B.: *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*. Przeł. I. Mielnik. Wrocław: Astrum 2001.
- VAN DIJK J.: *Społeczne aspekty nowych mediów*. Przeł. J. Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- VEISSIÈRE S.: *The Ghosts of Empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire*. Berlin: LIT Verlag 2011 s. 37-38.
- WALDENFELS B.: *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.

## POSZUKIWANIE SENSU W GLOBALNEJ LOGOREI

### Streszczenie

Artykuł przedstawia propozycję badań „świata w ruchu”, którą autor nazywa nomadologią pretekstową. Diagnoza zmienności wszelkich form kulturowych oraz nomadyczna wędrówka wartości z nimi związanych, w połączeniu z nadmiarowością potencjalnej wiedzy o świecie (logorea „słowoobrazów”), zmusza dzisiaj badaczy do przyjęcia strategii opisu świata, która jest w stanie tę zmienność uchwycić. Nomadyzm jako cecha współczesności ma wiele oblicz. Autor opowiada się za jedną z jego wersji, wskazując, w jaki sposób antropologia, literatura i feno-

menologia mogą stanowić podstawowe i połączone sposoby wglądu w tę rzeczywistość. Pisanie nomadyczne polega na tym, że nie mamy w nim do czynienia z trafnymi i nietrafnymi interpretacjami, ale sama interpretacja zmienia naturę, stając się sztuką oceny, sztuką myślenia, jest rozgałęzieniem tekstu na zewnątrz – ku światu w ruchu.

*Streścił Wojciech Józef Burszta*

**Słowa kluczowe:** nomadyzm, globalizacja, abdukcja, antropologia, kulturoznawstwo pamięć.

## THE SEARCH FOR MEANING IN THE GLOBAL LOGORRHEA

### S u m m a r y

The paper presents a project of studying “the world in motion,” which the author calls pretext nomadology. The diagnosis of the diverse changes of cultural forms and the nomadic journeys of the values connected with them, in addition to the surplus of potential knowledge about the world (logorrhea of words and images), forces modern scholars to adopt a strategy of describing the world that will enable to capture these changes. As a characteristic of modernity, nomadism has many faces. The author focuses on one of its versions, showing how anthropology, literature and phenomenology can become basic and interconnected ways of exploring this reality. The idea of nomadic writing is based on the notion that there are neither correct nor incorrect interpretations, but that the act of interpretation changes nature and becomes an art of evaluation, and art of thinking, an expansion of the text to the outside – to the world in motion.

*Summarised by Wojciech Józef Burszta*

**Key words:** nomadism, globalization, abductive reasoning, anthropology, cultural studies, memory.