

DOBROŚŁAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA

O KONTEKSTUALNOŚCI. ROZWAŻANIA NA MARGINESIE „TEKSTÓW Z ULICY”

„Nasze umysły tworzą opowieści, a opowieści kreują nasze umysły [...] Opowieści są mapami przestrzeni fazowej naszego istnienia”

(Ian Stewart, Terry Pratchett, Jack Cohen, *Nauka Świata Dysku II. Glob*)¹

Przekonanie o możliwościach antropologicznej transgresji, o swoistej przeźroczystości, transparentności badacza, o możliwości spolegliwego przeniknięcia w interior i obiektywnego rozpoznania i opisu świata „Tam” dawno już w etnologii odeszły w niepamięć. Przynajmniej od czasu przenikliwych zamyśleń Claude’a Levi-Staussa (*Smutek tropików*, 1955) nad postrzeganiem zbliżających się obiektów i oddalonych syntez, a na pracach Jamesa Clifforda i Clifforda Geertza kończąc, świadomość złudności dawnych przeświadczeń na temat możliwości obiektywnego poznania Innego stała się nie tylko obowiązującą figurą etnologicznego dyskursu, ale także etnologicznej epistemologii. Jak prosto sprecyzował to w 1987 roku właśnie Geertz:

Przepaść między zajmowaniem się obcymi w miejscu ich pobytu a reprezentowaniem ich tam, gdzie ich nie ma, zawsze głęboka, ale rzadko zauważana, nagle stała się jaskrawo widoczna²

To nabycie samoświadomości, równoznaczne z utratą naiwności, z pograżeniem się w specyficznym epistemologicznym „grzechu pierworodnym”, od którego zdaje się nie być już wybawienia, to również świadomość, że spotkanie z terenem jest także spotkaniem z samym sobą, z własną konceptualizacją świata, z własnymi ograniczeniami, z własną zwłaszcza, a nie tylko obcą, kulturą. To świadomość³, że obserwowany obiekt nigdy nie jest „rzeczą samą w sobie”, ale subiektywnie doświadczanym i zmieniającym się podczas tego doświadczania kontinuum przedmiot-podmiot.

Czy w sytuacji obarczenia wiedzą o granicach obiektywnego poznania, w jakiej znajduje się współczesna nauka, z fizyką i biologią włącznie, uprawianie na przykład etnologii jako rozpoznawania i opisu Innego, zupełnie straciło już sens? Czy jest wyłącznie akademickim ćwiczeniem w para-naukowej narracji, tworzeniem tekstów w „pomieszczeniu wyobrażonego z urojonym, fikcyjnym z fałszywym, kreowaniem faktów z ich fabrykowaniem”⁴? Jak i po co podejmować znowu i znowu wysiłek naukowego podróżowania, dociekania, poznawania świata, a zwłaszcza snucia o nim opowieści „dla innych”, skoro poznanie nigdy nie potrafi być obiektywne, a świat ujawnia nam tylko te swoje aspekty, które potrafimy dostrzec w ograniczonym polu swego widzenia?

Większość autorów prezentowanego tu tomu nie stawia sobie takich pytań, w każdym razie, nie czyni tego z pełnią świadomości metodologicznych i epistemologicznych ograniczeń. Wykorzystując swoją historyczną, folklorystyczną, antropologiczną, geograficzną i geologiczną wiedzę, zderzoną z zewnętrzną wobec nich, i w tym sensie – obiektywną rzeczywistością krajobrazów, miejsc, obiektów, ludzi i ich zachowań, tworzy prywatne narracje, artykułuje spostrzeżenia, filtruje doświadczenia ze spotkań z Innym. Doświadczenia, którym od zawsze, od przemierzającego antyczny świat Herodota i

¹ I. Stewart, T. Pratchett, J. Cohen, *Nauka Świata Dysku II. Glob*, przeł. P. Cholewa, Warszawa 2005, s.302

² C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak i S. Sikora, Warszawa 2000, s.177

weneckiego kupca Marco Polo, towarzyszy potrzeba odpowiedzi na to samo pytanie: *Kim oni są?* (indywidualnie i jako zbiorowość) – ci, którym się przyglądam i *Dlaczego są właśnie tacy?* Pytanie o Ich tożsamość i o to, co ją buduje.

Dziś nie ma w tych pytaniach żadnej oryginalności; jest raczej standardowość, widoczna zwłaszcza na tle setek rozpraw poświęconych współcześnie badaniu tożsamość w różnych jej wymiarach, płaszczyznach, aspektach⁵. Jest raczej typowość ludzkich upodobań do klasyfikacji, wywodząca się może jeszcze z najodleglejszych rozpoznai (jadalne – niejadalne, bezpieczne – niebezpieczne) pierwszych hominidów, która pozwoliła im przetrwać. Jakiś instynkt poznawczy, skojarzony ze społecznym charakterem naszego gatunku, gdzie wiedzieć, z kim ma się do czynienia, znaczyło (i nadal znaczy) ocalić siebie. I jest, oczywiście, kulturoznawczy namysł i cel – uchwycić odrębności kulturowe i mechanizmy nimi rządzące, dotrzeć do kulturowej aksjologii generującej wybory społecznych zachowań, określającej kulturowe modalności.

Trudno też odnaleźć jakąś szczególną oryginalność w przywoływanych w tomie metodach badawczych i wykładniach interpretacyjnych, w proponowanych regułach przybliżania i przekładu „widzialnego Tam” na „zrozumiałe Tu”. Antropologia i historia kultury, folklorystyka, etnografia, wreszcie nawet, nieco eksperymentalnie, geologia i geografia... wielość naukowych dyscyplin, z których każda w ramach własnego instrumentarium zdolna jest objąć tylko fragment badanego świata. Ten zaś – mimo że nieodległy – zwłaszcza z bliska wydaje się nieodgadniony, tym bardziej zagadkowy i coraz mniej „oczywisty”, im uważniej i z coraz to innej perspektywy mu się przyglądasz, tym bardziej zindywidualizowany, im więcej troski wkładasz w uogólnienie.

Oryginalność zdaje się tkwić więc raczej w odpowiedziach, w tym, **na co** pada spojrzenie peregrynujących, co przykuwa uwagę u Innego, czym ów Inny zastanawia, czym budzi zdziwienie, ciekawość, chęć zrozumienia.

To takie właśnie, fragmentaryczne ujęcia i arbitralne obszary zdziwień składają się na prezentowany tu obraz Tamtego świata. Ale fragment, nie roszcząc sobie prawa do bycia całością, pozostaje tylko fragmentem; specyficzną kulturoznawczą synekdochą, kawałkiem mapy usiłującej symbolicznie odzwierciedlić badane terytorium. Czy jako konfiguracja budujących te synekdochy, postrzegających Inność głosów Stąd, teksty te stanowią wyraz „otwarcia świadomości jednej grupy ludzi wobec (czegoś w rodzaju) sposobu życia innej i dzięki temu także wobec (czegoś w rodzaju) własnego sposobu życia”⁶ – by raz jeszcze przywołać tu Geertza – a więc to, o co wciąż jeszcze winna kusić się antropologia, pomimo „druzgocącej” wiedzy, że mapa (a zwłaszcza jej kawałek) to nie terytorium? Wiedzy, iż nigdy pewnie nie dowiemy się, jak to jest być kimś innym w jego własnej przestrzeni; przestrzeni mentalnej i fizycznej, przestrzeni Jego tożsamości?

Wydaje się, że w tej, pokrótce nakreślonej sytuacji epistemologicznej nauk o kulturze, to właśnie świadomość istnienia tak pojmowanej przestrzeni powinna być aktualnie uznana za kwestię najważniejszą. Tak pojmowana przestrzeń tworzy bowiem właściwy kontekst Innego oraz kontekst dla tekstu (mapy – opowieści). Kontekst, w którym musi się zanurzyć wrażliwy kartograf, aby nie stać w ciemności, otoczony światłem, jak metaforycznie acz przecież precyzyjnie ujmuje tę kwestię Ryszard Kapuściński z perspektywy pięćdziesięciu lat oceniający

³ Jakże bliska (nieświadomie?) współczesnym koncepcjom epistemologicznym budowanym na postulacie nieoznaczoności wyprowadzonym z fizyki kwantowej Nielsa Bohra i Wernera Heisenberga, a podkreślającym nieuchronne i niekontrolowane oddziaływanie obserwatora na obserwowany obiekt.

Syntetyczny wykład fizyki kwantowej i jej stosunku do podstawowego w humanistyce zagadnienia relacji: podmiot – przedmiot odnaleźć można m. in. w pracy Erwina Schrödingera, *Czym jest życie*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1998

⁴ C. Geertz, *Dzieło ...op.cit.* s. 189

⁵ Ze stanu zainteresowania i naukowego rozpoznania zagadnienia tożsamości doskonale zdaje relację pomieszczony tu tekst Aleksandry Kunce *Jak smakuje tożsamość*.

⁶ C. Geertz, *Dzieło i życie*, op. cit.s. 192

własne doświadczenia w przekładzie „widzialnego Tam” na „zrozumiałe Tu”⁷. Bez kontekstu, do którego należy również subiektywizm badającego, zarówno tekst, jak i mapujący umysł, zarówno terytorium, jak opowieść o nim, okazują się być raczej redukcjonistycznymi pułapkami obiektywizmu niż prawdą terenu i jego kulturoznawczym rozpoznaniem

Próbuje się spojrzeć na świat **nie** z jakiegoś miejsca w jego obrębie czy z jakiegoś uprzywilejowanego punktu właściwego szczególnemu rodzajowi życia i świadomości, lecz znikąd w szczególności i w ogóle z żadnej perspektywy właściwej jakiemuś szczególnemu sposobowi życia. Celem jest usunięcie tych cech naszego przedrefleksyjnego spojrzenia na świat, dzięki którym rzeczy jawią się nam tak, a nie inaczej, i przez to poznanie rzeczy takimi, jakimi rzeczywiście są. Uciekamy od tego, co subiektywne pod presją założenia, że wszystko musi być czymś nie z jakiegoś punktu widzenia, lecz samo w sobie. Uchwycić to, odrywając się coraz bardziej od naszego punktu widzenia – to nieosiągalny ideał, ku któremu zmierza dążenie do obiektywności⁸

– pisze jeden z bardziej przenikliwych filozofów naszego wieku Thomas Nagel, charakteryzując właściwy nauce nienasycony apetyt na obiektywizm.

Tymczasem, czego wyraźnie dowodzi dziś zwłaszcza współczesna fizyka (a za nią i filozofia) raczej nie ma jednego sposobu, w jaki rzeczy istnieją same w sobie, „ponieważ wszystko we Wszechświecie ulega wpływowi kontekstu, w jakim się dzieje, oraz podlega regułom ograniczającym dostępne możliwości”⁹. To kontekst jest właściwym wymiarem poznających i porozumiewających się umysłów, a w rzeczywistości przestrzenią fazową wszelkich zjawisk życia na Ziemi, od eukariotycznej komórki po cywilizację.

Z tych wszystkich powodów warto poświęcić kontekstualności nieco więcej uwagi, niżby zakładał krótki wstęp do zbioru artykułów o ukraińskiej tożsamości kulturowej. Nie chodzi tu bowiem o kontekst jako mnogość etnograficznych szczegółów, na pozór przybliżających obserwowaną przestrzeń, ani o przestrzeń geograficzną, w jakiej przychodzi spotykać się podmiotowi z przedmiotem opisu, ani o polityczno-historyczne fazy przeobrażeń wrażliwości, postaw, zachowań i symbolizacji. Chodzi o coś znacznie więcej - o **kontekstualny** charakter wytworów rzeczywistości, którymi sami jesteśmy, a które usiłujemy badać dzięki naszym umysłom.... stanowiącym również jej wytwór.

Kwestię tak pojmowanej kontekstualności zajmująco stawia dzisiaj zwłaszcza przełamująca na swój sposób poznawczy impas w nauce tzw. nowa biologia, budująca za sprawą istotnych zmian paradygmatu nie tylko trakty łączące ją z humanistyką, ale nawet własną, frapującą teorię tożsamości¹⁰.

Pojęciem fundamentalnym dla tej koncepcji, przekonująco wyłożonej na przykład przez matematyka Iana Stewarta i biologa Jacka Cohena, jest właśnie pojęcie kontekstu, rozumianego jako szczególny, niewidzialny krajobraz, obejmujący nie tylko to, co się

⁷ „Stoimy w ciemności, otoczeni światłem” to tytuł ostatniego rozdziału książki Kapuścińskiego, Zob. R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004, op.cit., s. 250-259

⁸ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s.250

⁹ I. Stewart, J. Cohen, *Wytwory rzeczywistości. Ewolucja umysłu ciekawego*, przeł. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003, s.127

¹⁰ Wspiera się ona na założeniu o niejednorodności, o dynamicznym, ‘wylaniającym’ się charakterze tożsamości jako sieci zależności raczej niżli statycznym „ego”. Zdaniem najbardziej zaangażowanego w tożsamość biologa - Francisco Vareli, „ja jest równomiernie rozłożone w całej sieci zależności, wewnątrz nas” i powinno się wyobrażać je sobie raczej jako formę autoafirmacji systemu biologicznego – układu dynamicznego, wytwarzającego „elementy budujące granicę, odcinającą go od świata” niż jako system obrony przed nim. Jednostka sama oznacza swe granice, odróżniając się od reszty świata, na każdym etapie i w zależności od kontekstu granice te są (mogą być) inne. W dociekaniach nad tożsamością kulturową nie uwzględniamy tego istotnego faktu, że cechą takiej wewnętrznej immunologii kulturowej jest dynamika i zmienność – nie uwzględniamy „bycia” tożsamości w emergentnej przestrzeni fazowej, gdzie autokomplikacja jest samonapędzającym się procesem ciągłej zmiany. Z punktu widzenia nowej biologii tożsamość nie jest zestawem stabilnych cech odróżniających, ale dynamicznym procesem jakiegoś ustalania siebie wobec wciąż zmieniającego się kontekstu. Zob. m.in. I. Stewart, J. Cohen, *Wytwory rzeczywistości. Ewolucja umysłu ciekawego*, przeł. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003 (zwłaszcza rozdział *Jak to jest być człowiekiem*), a także: F. Varela, *Gdy pojawia się ja*, w: *Trzecia kultura*, pod red. J. Brockmana, przeł. J. i M. Jannaszowie, Warszawa 1996, s.287-307

wydarza, ale i to, co mogło się wydarzyć, zawierający „nie tylko rzeczywiste wartości zmiennych stanu, ale i wszystkie wartości potencjalne”¹¹.

Kontekstualne współoddziaływanie rzeczy na siebie nie polega tu wyłącznie na tym, iż jedna z nich wpływa na drugą (do czego przywykliśmy w humanistycznych uwzględnieniach kontekstualnych uwikłań badanego przedmiotu), ale i na tym, że ich wzajemne oddziaływanie przekształca je, czyniąc innymi. Zmieniając się zaś, nadal ze sobą oddziałują, by ponownie podlegać zmianom; nieuniknionym, albowiem przestrzeń fazowa (kontekst) jest zawsze dynamiczna, a współoddziaływanie procesem „tak złożonym, że wydaje się przypadkowe, chociaż ma deterministyczne (nieprzypadkowe) przyczyny”¹².

Temu, stale interaktywnemu współoddziaływaniu, towarzyszy (zgodnie z prawami dynamicznych układów złożonych) pojawianie się nieoczekiwanych struktur, „niczym” nie poprzedzonych, nowych regularności i nowych procesów, nieprzewidywalnych i nieobecnych w żadnej z „wyjściowych” części składowych. Inaczej mówiąc, towarzyszy mu emergencja, której rolę w przeobrażeniach nauki, kultury i świadomości podnosił już Karl R. Popper¹³.

Oparte na nagłym (progowym) zwiększeniu przestrzeni fazowej zjawiska emergentne nie mają redukcjonistycznie pojmowanego początku, ani wyraźnych stadiów. Dają się natomiast zasadnie wyjaśnić właśnie w ujęciu kontekstualnym, z uwzględnieniem owego niewidzialnego krajobrazu tego, co możliwe, przestrzeni możliwych (potencjalnych) stanów i reguł, które wspólnie zmieniają tę przestrzeń poprzez włączenie w całość dynamicznych procesów życiowych z ich skokową, nieprzewidywalną naturą.

Według tzw. nowej biologii świadomość, umysł i kultura to przykłady takich właśnie zjawisk, które pojawiły się na drodze złożonej przyczynowości ewolucyjnego kontekstu jako zjawiska emergentne i nadal tym procesom podlegają. Podlega im również nauka, tworząca opowieści o świecie i modele nie całkiem odpowiadające rzeczywistości rządzącej się „przyczynowością zbyt zawiłą, by dało się ją śledzić w szczegółach”¹⁴. Nie możemy uchylić całkowicie subiektywizmu perspektywy i patrzeć na świat jak gdyby „znikąd w szczególności”, ponieważ zawsze jesteśmy „w czymś”. Dodatkowo zaś, będąc w czymś podlegamy wpływom kontekstu i wspomnianej przyczynowości. Etnologia nie jest tu wyjątkiem.

Etnologiczna opowieść (jak wszelkie inne) jest jednocześnie procesem i wytworem kontekstu budowanym w ramach współoddziaływania z innymi umysłami i kulturą (także naukową), której stanowi odwzorowanie tylko tak jak mapa. Próba opisanie kultury (tyleż własnej, co cudzej) bez uwzględnienia tego faktu oraz dynamiki współoddziaływania na siebie interaktywnych umysłów (badacza i informatora, kartografa i terenu), próba „unieruchomienia” doświadczenia poznawczego w postaci jednej, „prawdziwej” opowieści – w związku z tym – musi zakończyć się fiaskiem.

Z tych też powodów zgromadziliśmy w jednym miejscu kilka opowieści. Każda z nich, na swój sposób mapuje przestrzeń ukraińskiej tożsamości – od najbliższej kartografii opowieści o geografii i geologii Krymu po najodleglejszą – opowieść o „poziomicach” tożsamości i jej kartograficznej siatce. Nie grzeszą nadmiernym apetytem na obiektywizm. Zanurzone i wyłaniające się z dynamiki interakcyjnego spotkania, wytyczają raczej obszary i linie zmian krajobrazu, miejscami zdają się płynąć nieomal „pod prąd”, postrzegając stany potencjalne. W całości są jednak „otwarcie świadomości jednej grupy ludzi wobec (czegoś w rodzaju) sposobu życia innej”.

Upatrujemy w tym ich zaletę i chyba właściwą kulturoznawczą ścieżkę, której celem winno stać się ustalanie przestrzeni fazowej danej kultury, wyznaczanie granic krajobrazu rekurencyjnych, samonapędzających się dynamicznych układów złożonych kultury.

¹¹ I. Stewart, J. Cohen, *Wytwory rzeczywistości. Ewolucja umysłu ciekawego*, przeł. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003, s. 66

¹² Tamże, s. 66

¹³ Zob. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992

¹⁴ I. Stewart, J. Cohen, *Wytwory rzeczywistości. Ewolucja umysłu ciekawego*, przeł. W. Stępień-Rudzka, Warszawa 2003, s. 243