

W obronie "człowieka lokalnego". Lokalność i mobilność wobec praktyk gościnności.

«In defending the Local Human. Locality and Mobility in Front of of Practices of Hospitality»

by Adam Pisarek

Source:

Anthropos? (Anthropos?), issue: 16-17 / 2011, pages: 67-80, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service

eBooks on Central, East and Southeast Europe



Izbori i konsolidacija demokracije u Hrvatskoj
Elections and the Consolidation of Democracy in Croatia
By **Goran Čular**
Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2005
(in Croatian)

more on:
www.dibido.eu

W obronie "człowieka lokalnego". Lokalność i mobilność wobec praktyk gościnności

Arjun Appadurai w "Nowoczesności bez granic" zastanawia się "co może oznaczać lokalność w świecie, w którym lokalizacja przestrzenna, zasięg codziennych interakcji i skala społeczności nie zawsze pokrywają się ze sobą?"^[1]. Niniejszy artykuł zadaje inne pytania: czy warto, a jeśli tak, to w jaki sposób, uchronić pojęcie lokalności przed ekspansją metaforyki związanej z mobilnością? Czy człowiek jest skazany na ciągły ruch? A może należy upomnieć się o figurę zakorzenienia?

To zadanie trudne, zwłaszcza jeśli przejmujemy się współczesnym dyskursem dowartościowującym płynność i różnicę. Michel Foucault w tekście swojego słynnego wykładu "Inne przestrzenie" za wielką obsesję XIX wieku uznał historię opierającą się na mitotwórczym potencjale drugiej zasady termodynamiki. Współczesność diagnozuje za to jako "epokę przestrzeni". Miejsce może być określone już jedynie przez jego stosunek do innych miejsc: "Żyjemy w epoce, w której przestrzeń przybiera dla nas postać relacji pomiędzy pozycjami (*d'emplacements*)"^[2] - twierdzi autor "Słów i rzeczy".

Co więcej, Foucault uznaje, że poprzez opisy tych zespołów relacji można w ciekawy sposób charakteryzować konkretne obszary (ulice, pociągi, plaże, etc.)^[3]. Konsekwencją takich prób jest jednak skrajna relatywizacja miejsca, uznanie jego płynności i paradoksalnie, ruchliwości. Można powiedzieć, że przedstawiony paradygmat powoduje radykalną modyfikację myślenia o lokalności, rozumianej jako zespół czynników, które na stałe oddzielają "tutaj" od "tam". Te dwie kategorie okazują się być tworzone w sposób ciągły, bezustannie od nowa i na nowo.

Nie doszło jednak do całkowitego, związanego z desakralizacją przestrzeni na gruncie praktyki społecznej, rozpuszczenia granic^[4] - pewne opozycje, takie jak prywatne/publiczne czy rodzinne/społeczne, nadal są uznawane za nienaruszalne. Jednocześnie pozbawione zostały umocowania w jakimkolwiek metaporządku, co prowadzi do specyficznego paradoksu: z jednej strony mówimy o kreowaniu przestrzeni jako sieci, a z drugiej cały czas odwołujemy się do pewnych punktów stałych, choć zawieszonych w kosmologicznej próżni.

Możliwe, że kluczem do znalezienia nowej formuły lokalności, która byłaby w stanie uporać się przynajmniej z częścią przedstawionych powyżej dylematów, jest rozpatrzenie jej w kategoriach gościnności. Sprzeciwiam się tym samym podejściu zarysowanemu przez J. G. Moltz i S. Gibson^[5] w książce "Mobilizing hospitality: the ethics of social relations in a mobile World". Ich próba ustanowienia metafory mobilności w centrum pokrewnych tematycznie rozważań doprowadza jedynie do marginalizacji lokalnego wymiaru życia człowieka. Tymczasem uważam, że w żaden sposób nie stracił on na znaczeniu, a jedynie uległ przewartościowaniu i oparł się na innych, relacyjnych kategoriach. Pytanie o najlepsze z możliwych granic gościnności byłoby więc jednocześnie namysłem nad nowym sposobem poszukiwania Foucaultowskiego "umiejscowienia" w świecie, który (wydawałoby się) jest go pozbawiony. Buntuję się tym samym przeciwko rozpatrywaniu współczesnych zjawisk kulturowych wyłącznie z perspektywy mobilności. Staję po stronie gospodarza, nie gościa.

Jest to decyzja trudna i ryzykowna, zwłaszcza jeśli spojrzeć na współczesny namysł antropologiczny i filozoficzny. Gupta i Ferguson (a za nimi Clifford) zachęcają, by antropologia zajęła się "raczej zmieniającymi się umiejscowieniami niż ograniczonymi terenami"^[6]. Metoda ma pozostać ta sama, ale lokalność razem z terenem określającym przestrzennie staje się co najmniej uciążliwa. Konsekwencje okazują się łatwe do przewidzenia:

Lecz nawet jeśli odwiedziny, "intensywne przebywanie", zastępuje rozciągnięte w czasie wspólne zamieszkiwanie i prototyp "namiotu w wiosce", dziedzictwo egzotycznych badań terenowych wpływa na profesjonalny habitus "terenu" - postrzeganego obecnie w mniejszym stopniu jako wyraźnie odrębne miejsce, a bardziej jako zestaw ucieleśnionych praktyk badawczych, wzorców oddzielenia, profesjonalnego dystansu, krzątania.^[7]

Teren, razem z lokalnością, ulega dekonstrukcji i zostaje połączony z poznającym podmiotem w demonstracyjnym geście zerwania z Kartezjańskim podziałem na *res extensa* i *res cogitans*. Wizja Foucaulta zostaje spełniona - przestrzeń jest już tylko siecią, w której poznający pozycjonuje się wobec innych, zmiennych punktów i elementów. Widać to chociażby w dziedzinie demografii, gdzie najważniejsza staje się "kwestia wiedzy, jakie stosunki bliskości, jaki rodzaj przechowywania, cyrkulacji, oznaczania i klasyfikacji elementów ludzkich powinien być wybrany w danej sytuacji dla osiągnięcia danego celu"^[8]. Jeśli mielibyśmy szukać próby przełożenia tej optyki na przedmiot refleksji antropologicznej, wydaje się, iż Gupta i Ferguson dokonują tego we wzorcowy sposób, twierdząc, że:

Fizyczna lokalizacja i fizyczne terytorium, przez długi czas jedyna siatka, na której można odwzorować różnicę kulturową, powinna być zastąpiona przez zwielokrotnione siatki, które pozwolą nam zobaczyć, że powiązanie i przyległość - bardziej ogólnie reprezentacja i terytorium - różnią się znacznie ze względu na takie czynniki, jak klasa, płeć, rasa i seksualność oraz, że są w różnym stopniu dostępne różnym osobom w zależności od ich lokalizacji w polu władzy.^[9]

I od celu, który chcieliby osiągnąć - dodajmy. Za Zygmuntem Baumanem można powiedzieć, że lokalność została podszyta relatywną dychotomią "blisko/daleko" i tylko ona może powołać ją jeszcze do życia. Wieszczony przez Paula Virilio "koniec geografii"^[10] rozumianej w tradycyjny sposób właśnie nastąpił.

Nic dziwnego, że wyobrażenie o miejscu człowieka w świecie uległo znacznym przeobrażeniom. Ten fakt można zaobserwować śledząc socjologiczne diagnozy Zygmunta Baumana dotyczące wpływu środków transportu i komunikacji masowej na kształt współczesnego społeczeństwa oraz tropiąc używane i spopularyzowane przez niego metafory. Najważniejsze zmiany objawiają się w ustanowieniu i utrwalaniu dwóch dychotomii, w których za każdym razem, choć na różnych poziomach, lokalność przegrywa. Najpierw toczy nierówny pojedynek z "globalną wioską" i procesem deterytorializacji. Następnie skutki tej walki zostają zmarginalizowane przez wzrastającą przewagę metafory mobilności.

Do tej pory lokalność w dyskursie antropologicznym funkcjonowała analogicznie do pojęcia grupy etnicznej czy państwa - odnosiła się do zobiektywizowanej, ujednoliconej i wyabstrahowanej przestrzeni. Gdy ta została zanegowana, również lokalność straciła na znaczeniu. Jako że proponuję ponowny namysł nad niespójnymi i zróżnicowanymi procedurami wytwarzania podstawowych kategorii podziału przestrzeni, czasu i tworzenia więzi, który ma być oparty na śledzeniu procesów gościnności, nie mogę do tego dopuścić. By moje przedsięwzięcie było w ogóle możliwe, muszę udowodnić, że czynniki takie jak mobilność, deterytorializacja i globalizacja zmuszają jedynie do przeformułowania znaczenia lokalności, a nie do całkowitego wyeliminowania tego pojęcia.

Człowiek w ruchu?

Zajmijmy się wieloznaczną relacją pomiędzy tym, co lokalne a tym, co globalne. Wydawałoby się, że Bauman radzi sobie z nią w sposób wzorcowy posługując się mediacyjnym terminem "glokalność" wymyślonym przez Ronalda Robertsona. Według tej

popularnej dziś koncepcji sprzeczność pomiędzy procesami uniwersalizującymi i różnicującymi nie istnieje. Mamy raczej do czynienia z ciągłym krążeniem i warunkowaniem się powyższych dwóch sfer. Wzory globalne odciskają swoje piętno na danym kontekście kulturowym, lecz jednocześnie cały czas silna jest tendencja do kreowania lub utrzymywania wzorów lokalnych. Globalizacja nie prowadzi do unifikacji - mówi Robertson i udowadnia, że przepływ kulturowych treści odbywa się w dwie strony - z centrum do peryferii oraz z peryferii do centrum^[11]. Ta mediacyjna koncepcja utrzymuje antynomię pomiędzy przestrzennie możliwą do określenia lokalnością i rozmytą w Foucaultowskiej sieci globalnością.

Bauman na gruncie swojej analityki władzy nie zgadza się z tą diagnozą i wysuwa tezę, że:

Porządek jest lokalny, podczas gdy elita i wolny rynek, którego praw przestrzega, są pozalocalne. Jeśli stróż lokalnego porządku stwarza zbyt wiele trudności i staje się za bardzo natrętni, można odwołać się do praw globalnych i zmienić miejscowe reguły gry. [...] Powyższe czynniki razem wzięte prowadzą do identyfikacji przestępstwa z (zawsze lokalną) *underclass*.^[12]

To co wydaje się polemiką z poglądami Robertsona jest z nimi zgodne, gdyż utwierdza zdeaktualizowane pojęcie lokalności i z niego wywodzi nowe hierarchie społeczne i pojęciowe.

Bauman w "Globalizacji: i co z tego dla ludzi wynika" dokonał przewartościowania terminu lokalności lecz ostatecznie, przenosząc go na grunt analizy zjawisk społecznych, przywrócił jego dawny, ontologiczny status i połączył z ubezwłasnowolnionymi i wykluczonymi. We współczesnym świecie rozpatrywanym na poziomie "ponowoczesnej rzeczywistości" warunkiem wstępnym posiadania władzy staje się dla niego mobilność. Lokalność to upośledzenie. "Ponowoczesne narracje" są w tym przypadku niekompletne i nieadekwatne w stosunku do "rzeczywistości", gdyż nie widzą nowych różnic pomiędzy klasą "ludzi lokalnych" i "ludzi globalnych". Ci drudzy są głośni oraz wpływowi a ich "kulturalna hybrydyzacja może być doświadczeniem wyzwalaającym i twórczym"^[13]. Tymczasem "kulturalne ubezwłasnowolnienie ludzi żyjących w rzeczywistości lokalnej bywa nim rzadko"^[14] - tak w skrócie brzmią tezy autora "Społeczeństwa w stanie obłąkania".

Gdyby tego było mało, Bauman dodaje, że ponowoczesność zmusza człowieka do bycia w ciągłym ruchu:

Wielu z nas zmienia miejsce pobytu, przeprowadzając się lub podróżując tam i z powrotem do miejsc, które nie są naszym domem. Inni, by udać się w podróż, nie muszą nawet wychodzić z domu: możemy mknąć przez sieć, łowiąc na ekranie komputera wiadomości z drugiego końca świata i mieszając je ze sobą. Większość nas jest w ruchu nawet wtedy, gdy fizycznie stoimy w miejscu: kiedy wpasowani w krzesło z pilotem w dłoni przeskakujemy z kanału na kanał telewizji kablowej lub satelitarnej, przenosząc się z jednego obcego miejsca w drugie z szybkością dużo większą niż nadprzysiężkowe odrzutowce i rakiety kosmiczne, nigdzie jednak nie pozostając na dłużej, zawsze jako goście, nigdy nie czujemy się u siebie.^[15]

Ten długi fragment jest bardzo wymowny - pokazuje, w jaki sposób pojęcie mobilności zawłaszcza narrację o byciu człowieka w świecie oraz obszar badań nad ponowoczesną rzeczywistością społeczną. W tej sytuacji lokalność może stać się jedynie mało znaczącą modyfikacją mobilności (gdy weźmiemy pod uwagę jej relacyjny i sytuacyjny sens) lub przyjąć postać ograniczonego przestrzennie i kulturowo obszaru pozostającego na marginesach nowej, hybrydycznej kultury i tym samym stać się reminiscencją antropologicznych wyobrażeń o kulturowym laboratorium.

Dominacja nowej metafory wynika ze zdiagnozowanego przez Foucaulta procesu historycznego, ale nie jest jego bezpośrednim skutkiem. To raczej nieudana próba ustanowienia terminu lepiej odpowiadającemu wyobrażeniu sieciowej struktury przestrzeni. Jednakże, aby można było mówić o wszechogarniającej ruchliwości, trzeba odwołać się do tego, co ten ruch zakłóca i stoi z nim w sprzeczności. U Baumana widać ten przymus bardzo dokładnie - aby wysunąć tezę o mobilności nowych elit potrzebuje odwołania do pojęcia ze starego, skompromitowanego porządku. Natomiast, jeśli potraktowalibyśmy lokalność jako pojęcie relacyjne i konsekwentnie się nim posługiwali, mobilność okazałaby się jedynie jej wariantem.

Człowiek zawsze kreuje "tu" i "tam". Dlatego, parafrazując Baumana, zakładamy, że większość z nas jest w jakimś miejscu i jakieś miejsce konstruuje, nawet gdy fizycznie czy wirtualnie się porusza. Aby usunąć wszelkie wątpliwości, zaznaczę jeszcze raz, że tym samym nie wracam do nieaktualnego pola skojarzeń narosłego wokół lokalności, służącego dziś za jeden z elementów dyskursów o marginalizacji i wykluczeniu a raczej domagam się ponownej, pełniejszej "lokalizacji" człowieka biorącej pod uwagę zmieniającą się rzeczywistość społeczną - w tym jedynie pobieżnie zasygnalizowane tu procesy globalizacyjne i deterytorializacyjne^[16]. Należy zauważyć, że diagnozy starające się dotrzeć do istoty tych XX wiecznych zjawisk opierają się zwykle na wykorzystaniu zdewaluowanego sposobu pojmowania lokalności. Tworzą w ten sposób specyficzną dialektykę, która potwierdza przypuszczenie, iż aby w ogóle można było mówić o zmianie kulturowej, należy najpierw ustalić coś stałego, co zmianie podlega. Gdybyśmy zmienili perspektywę i usunęli jakiegokolwiek zamknięty przestrzennie obszar jako badawczy punkt wyjścia, to co jest kulturową hybrydą mogłoby stać się przecież nowym modelem idealnym, nową lokalnością.

Mamy tu do czynienia pośrednio z tym samym problemem, który można zauważyć u dyfuzjonistów. W ich teoriach zmiana nie mogła zostać zaobserwowana bez ustanowienia jasnych ograniczników przestrzennych. Pojęcie globalizacji także nie może się bez nich obejść. Aby istniało, musi odwoływać się do wyobrazonego stanu świata sprzed rewolucji komunikacyjnej, w którym panowała wyrazistość granic. Tak samo deterytorializacja jest możliwa do pomyślenia tylko w stosunku do wcześniejszego stanu "terytorializacji" łączącego się jednoznacznie z geograficzną lokalnością.

Ważne pytanie, które należy w tym miejscu zadać będzie dotyczyło tego, czy pewne społeczne, etniczne i narodowe granice faktycznie zaczynają upadać? Z pewnością tak. Lecz jednocześnie jesteśmy świadkami wytwarzania nowych, które są konstruowane w poprzek dotychczasowych osi podziału. Aby je odkryć nie można pozostawać pod wpływem koncepcji umiejscowienia opartej na stałej i określonej przestrzeni. Należy zaakceptować fakt, że poszczególne jej elementy mogą znaczyć jedynie w relacji do siebie i że niekoniecznie musi być to relacja oparta wyłącznie na wyznaczniku geograficznym. Dopiero przyjmując takie założenia możliwe staje się poszukiwanie nowych sposobów lokalizacji, dla których współczesne procesy społeczne i kulturowe nie będą stanowiły źródeł aberracji.

Postawienie problemu w ten sposób wynika z przyjętego, lecz nie wyartykułowanego dotąd dosyć wyraźnie, założenia o tym, iż "zawieranie się jest podstawą wszelkiego typu ludzkiego postrzegania". Ewa Kosowska w eseju "Przestrzeń tożsamości" zauważa, że:

Fenomen przyimka "w" polega na tym, że niemal niedostrzegalnie konstytuuje on nasze myślenie. Sprawia, iż model fragmentarycznie partycypowanej przez nas rzeczywistości przypomina matryoszkę - każdy jej element jest umieszczony w czymś, w jakiejś przestrzeni, która, choć obca i czasem przypadkowa, umiejscawia go i stabilizuje na poziomie kontekstu.^[17]

Ten fragment potwierdza, że metafora mobilności nie powinna być nową metaforą konstytuującą bycie człowieka w świecie. Ewa Kosowska dochodzi do wniosku, że "nie potrafimy abstrahować od konieczności lokalizowania zjawisk"^[18]. Również siebie postrzegamy jako funkcjonujących w określonej przestrzeni i czasie, nawet jeśli konstrukcja tych dwóch kategorii została przetworzona na wzór serii zależnych od siebie punktów odniesień.

Właśnie dlatego niezwykle ważne może okazać się ponowne zaimplementowanie pojęcia lokalności w trzon dyskursu antropologicznego. Należy tego jednak dokonać odwracając drogę, którą, wg Ewy Kosowskiej, przebyła kategoria "tożsamości": "w procesie przydawania jej w planie dyskursu charakteru bytu, w sugestiach, że istnieje lub że jej nie ma, na przestrzeni kilku lat niepostrzeżenie dokonała się zamiana abstrakcji w konkret i relacji w zdarzenie"^[19].

W jaki sposób lokalność rozumiana jako relacja, a nie zdarzenie, może nam pomóc w zrozumieniu gościnności i w jaki sposób gościnność może wpłynąć na rewitalizację pojęcia lokalności? Jesteśmy już blisko odpowiedzi na te pytania, lecz przed ich udzieleniem, musimy przyjrzeć się podobnym do naszej próbie rozpatrzenia lokalności jako kategorii epistemologicznej.

Wytwarzanie lokalności / Odtwarzanie lokalności

Dla Arjuna Appaduraia lokalność jest zjawiskiem kontekstualnym. Postrzega ją jako "złożoną fenomenologiczną jakość"^[20] wyrażającą się w "określonych rodzajach sprawczego działania, towarzyskości i powtarzalności"^[21]. Ujmując rzecz w inny sposób - to aspekt życia społecznego przejawiający się w praktykach "socjalizacji przestrzeni i czasu"^[22]. Lokalność nie jest więc nigdy dana z góry, lecz wiąże się z ciągłą reprodukcją i utrwalaniem "tutaj". Przyjmując tę perspektywę Appadurai zachęca do przyjrzenia się klasycznym opracowaniom antropologicznym w nowy sposób. Ryty przejścia Arnolda van Gennepa są przecież niczym innym jak wytwarzaniem podmiotu lokalnego - zakorzenionego w konkretnym kontekście i wpisanego w pewną strukturę społeczną^[23]. Tak samo działa magia ogrodów skrupulatnie opisana przez Malinowskiego, z tym, że ją można połączyć z geograficznym aspektem procesu kreowania ludzkiego świata^[24].

Nazywanie przedmiotów, ochrona i oznaczenie określonego terytorium, czy też podążanie za sezonowymi rytmem życia, to niektóre spośród podstawowych form generowania lokalności. Appadurai sugeruje, że mamy do czynienia z ciężką, choć na pierwszy rzut oka niewidoczną pracą osławiania i przetwarzania przestrzeni, czasu i więzi społecznych według względnie stałych wzorów, co skutkuje wytworzeniem poczucia "zakorzenienia"^[25]. Autor "Nowoczesności bez granic" słusznie łączy te procesy z niezwykle istotnym momentem kolonizacji:

Spora dawka przemocy wiążąca się z rytuałem założycielskim oznacza uznanie siły, która jest niezbędna, by wydrzeć lokalność spod władzy poprzednio nie kontrolowanych ludzi i miejsc. Inaczej mówiąc, przekształcenie przestrzeni w miejsce wymaga momentu świadomości, który następnie może zostać zapamiętany jako względnie rutynowy.^[26]

Budowanie lokalności musi być związane z zawłaszczeniem; pojawieniem się szeroko rozumianej relacji własności i ukonstytuowaniem hierarchii ("jeśli chodzi o glebę, lasy, zwierzęta i inne ludzkie istoty"^[27]). To dla Appaduraia moment zarówno historyczny jak i chronotypiczny. Pierwszy z tych dwóch aspektów można śledzić studiując mity założycielskie wybranych grup lub chociażby relacje osadników zasiedlających nowe terytoria. Drugi nie jest bezpośrednio dany, raczej przejawia się w codziennych i odświeżonych praktykach

kulturowych^[28]. Mircea Eliade podąża w gruncie rzeczy podobną drogą pisząc o ustanawianiu *axis mundi*, o przekształcaniu Chaosu w Kosmos i okresowym powtarzaniu kosmogonii, która służy zachowaniu i utrwaleniu relacji pomiędzy przestrzenią znaną, centralną i uporządkowaną a tą stanowiącą obcy, zewnętrzny świat^[29].

Niepostrzeżenie dotarliśmy do momentu, w którym konstytuuje się figura gospodarza - jako człowieka dokonującego fundamentalnego aktu zawłaszczenia, ustanowienia hierarchii i praw, które pozwalają mu zaprosić kogoś "do siebie". Gospodarz "nie istnieje" jeśli nie jest w stanie wytworzyć lokalności. To pierwszy i możliwe, że najważniejszy punkt przenikania się i wzajemnego warunkowania procedur gościnności i relacji lokalności. Nim go rozwiniemy, powinniśmy jednak jeszcze na chwilę wrócić do Appaduraia i jego koncepcji, gdyż okazuje się, że wybiera on zupełnie inną drogę badawczą i interpretacyjną. Jej krytyka będzie ostatnim krokiem w wyprowadzeniu nowej perspektywy.

Autor "Geografii gniewu" u podstaw analizy lokalności umieszcza "sąsiedztwo", używając tego terminu jako określnika "faktycznie istniejących społecznych form"^[30]. Są to dla niego grupy usytuowane przestrzennie bądź wirtualnie, zdolne do reprodukcji, oparte na więziach społecznych i szeroko rozumianej bezpośredniości^[31]. Użyte przez Appaduraia pojęcie nie sugeruje skali zbiorowości, rodzajów powiązań ją tworzących ani ostrych granic. Sąsiedztwa są więc substancjalnymi formami społecznymi, a lokalność ich wymiarem urzeczywistniającym się na różne, opisane częściowo powyżej sposoby. Co więcej, sąsiedztwa są zawsze wytwarzane wbrew czemuś i w odniesieniu do czegoś. Appadurai twierdzi, że:

Są kontekstami a jednocześnie wymagają kontekstu i tworzą go. Sąsiedztwa są kontekstami w tym sensie, że stwarzają ramę czy scenę, wewnątrz której mogą być inicjowane i przeprowadzane różnego rodzaju znaczące działania ludzkie. [...] W tym sensie sąsiedztwa są kontekstami, a konteksty są sąsiedztwami. Sąsiedztwo jest zwielokrotnionym interpretacyjnie miejscem.^[32]

Ten sposób rozumienia wprowadzonego przez Appaduraia pojęcia wydaje się być interpretacyjnie użyteczny. Co najważniejsze, obiecuje uporanie się ze wszystkimi dotychczasowymi problemami skumulowanymi wokół znaczenia lokalności w "czasach sytuowania" bez konieczności wprowadzania mylących i nie do końca usprawiedliwionych zmian terminologicznych. Mogłoby się wydawać, że Appaduraiowi udaje się ujarzmić współczesne (i historyczne, ale dotąd marginalizowane) procesy kulturowe i wpisać je w spójną koncepcję analityczną. Faktycznie, mamy do czynienia z perspektywą, która sugeruje, że sąsiedztwa potrafią tworzyć się zarówno wirtualnie jak i przestrzennie, że nie muszą być ściśle określonej natury - rodzaj więzi społecznych czy sposoby interakcji mogą więc ulegać zmianom bez szkody dla konstrukcji poczucia lokalności.

Niestety z koncepcją autora "Nowoczesności bez granic" dzieje się coś niedobrego, gdy poszerza skalę swoich przemyśleń i przywołuje kontekst globalny. Wpada wtedy w przynajmniej jedną sprzeczność. Najpierw, w zgodzie z przedstawioną powyżej optyką, twierdzi triumfalnie, że elektroniczne media są w stanie inaugurować procesy tworzenia nowego rodzaju sąsiedztw, które nie będą zdefiniowane przez "terytorialne granice, paszporty, podatki, wybory i inne konwencjonalne polityczne kryteria, lecz przez dostęp do oprogramowania i sprzętu, które są niezbędne, by włączyć się do rozległych międzynarodowych sieci komputerowych"^[33]. Portale społecznościowe wydają się być więc jedynie kolejnym czynnikiem wpływającym na konkretne, lokalne bycie. Zgadzam się z tą tezą. Okazuje się jednak, że Appadurai dokonuje jej modyfikacji. Najpierw wymienia czynniki najsilniej oddziałujące na współczesne procesy wytwarzania lokalności, uważając, że są nimi państwo narodowe, cyrkulujące diaspory i wirtualne wspólnoty, by następnie uznać

je za zagrażające konkretnym sąsiedztwom. Wytwarzanie lokalności zostaje "bardziej niż kiedykolwiek wystawione na sprzeczności"^[34], zdestabilizowane i wypierane.

Appadurai twierdzi, że lokalność zawsze była krucha ze względu na nieusuwalne zmagania człowieka z erozją kontekstu, ale współcześnie "możliwości jej urzeczywistnienia jako struktury uczuć są równie zmienne i niepełne jak relacje między sąsiedztwami"^[35]. Warto na koniec zacytować obszerniejszy fragment jego wniosków:

Wiele wysiedlonych, zdeterytoralizowanych i nietrwałych populacji, które składają się na dzisiejsze etnoobrazy, angażuje się w konstruowanie lokalności jako struktury uczuć, często w sytuacji erozji, rozproszenia i implozji sąsiedztw jako spójnych formacji społecznych.^[36]

Appadurai, analogicznie do Baumann, przeciwstawia unifikujące procesy globalne tym integrującym zbiorowość na poziomie sąsiedztwa. To podejście prowadzi do wniosku o tworzeniu się "hybrydowego poczucia lokalnej podmiotowości"^[37] kreowanej i jednocześnie zaburzanej zarówno przez działalność państwa jak i czynników transnarodowych. Pojawia się więc niekonsekwencja w stosunku do przyjętych założeń i celów użycia figury sąsiedztwa, która ostatecznie została prawie na stałe związana z lokalnością rozumianą na sposób Malinowskiego.

Dopóki Appadurai traktuje sąsiedztwo jako otwartą kategorię oznaczającą różnorodne więzi społeczne, zarówno te oparte na bliskości terytorialnej jak i na innych kryteriach, koncept wydaje się być spójny. Gdy jednak w jego rozważaniach zaczynają przeważać wyznaczniki przestrzenne, okazuje się, że powracają wszystkie dotychczasowe aporie dyskursu o lokalności. Sąsiedztwo jako kontekst i wytwórca kontekstu staje się niemal identyczne (pod względem konstytuujących je czynników) z klasycznie rozumianą grupą lokalną.

Rozpatrywanie korozji lokalności jako następstwa globalnych, narodowych i wirtualnych procesów wynika więc z powiązania jej z nieodpowiednią kategorią ontologiczną. Appaduraiowi nie udaje się dokonać zwrotu, który pozwoliłby na badanie lokalności nie w opozycji do uniwersalizujących i (według niego) destabilizujących procesów społecznych i kulturowych, lecz po części jako ich wypadkową. Tym samym pozostaje w kręgu autorów, którzy zdali sobie sprawę z "sieciovego" charakteru przestrzeni, lecz nie byli dosyć konsekwentni, by przełożyć to założenie na postępowanie badawcze.

Uznajmy za Appaduraim, że lokalność przejawia się w konkretnych formach i praktykach kulturowych. Niestety próba ich opisanie poprzez kategorię sąsiedztwa nie usuwa wszystkich paradoksów związanych z uwzględnieniem nowego, zdiagnozowanego przez Foucaulta, paradygmatu postrzegania człowieka w przestrzeni. Potrzebna jest inna metafora, wokół której będziemy mogli ustrukturyzować interesujące nas procedury i postawy. Tylko wtedy mówienie o lokalności nadal będzie miało sens. W innym wypadku pozostanie nam usankcjonowanie figury mobilności i kontynuacja marginalizacji "człowieka lokalnego".

Uważam, że badania lokalności, w których chce się uniknąć podstawowych, przedstawionych w poprzednich częściach pracy aporii, powinny zaczynać się od dokładnej obserwacji praktyk gościnności, związanych z nimi struktur symbolicznych i wpływających na nie czynników. To one utrwalają lokalność, mogą być jej przejawami i jednocześnie są przez nią uwarunkowane. Postuluję więc odnowienie spojrzenia na człowieka jako na istotę lokalną.

Lokalność i mobilność wobec praktyk gościnności

Przyjąłem, że lokalność jest zjawiskiem relacyjnym i kontekstualnym. To aspekt życia społecznego przejawiający się w "substancjalnych formach i praktykach kulturowych"^[38],

nigdy jednak z nimi nietożsamy.

Poczucie lokalności (rozumiane jako struktura uczuć lub po prostu jako zakorzenienie) zostaje wytworzone i utrwalone w wyniku rozmaitych, opisanych wyżej, procedur, jednak u samych jej podstaw leży fundamentalny moment zawłaszczenia - kolonizacji przestrzeni geograficznej i społecznej (zarówno w swoich mitycznych i historycznych początkach jak i nieuświadomianym ich ponawianiu). Opiera się na rytuałach potwierdzających przynależność do terytorium i grupy, ale jednocześnie jest uzależnione od kształtu tych dwóch wyznaczników.

Wytwarzanie lokalności będzie więc nierozzerwalnie związane z oswajaniem, modelowaniem i utrwalaniem fizycznej i międzyludzkiej konstrukcji świata. Pytanie tylko, czy obserwując te symboliczne czynności i szukając ich wspólnego mianownika, znów nie dotrzemy do ślepego zaułku, w którym sieciowość przestrzeni zostanie przeciwstawiona i uzależniona od kolejnej nieruchomej struktury, takiej jak sąsiedztwo lub grupa etniczna?

Dłaczego postulowana przeze mnie kategoria gościnności miałaby pozwolić na uniknięcie podobnego impasu? Odpowiedź jest prosta: mimo silnej podstawy w konkretnej przestrzeni^[39], nie tworzy miejsca raz na zawsze i w stosunku do wszystkich, a raczej potwierdza i modyfikuje je w szeregu różnych, następujących po sobie sytuacji. Sąsiedztwo u Appaduraja musi być stałe - inaczej danej lokalności grozi zniszczenie. Śledzenie praktyk i postaw gościnności pozwala obserwować momenty "pracy" jej granic bez konieczności zakładania ich ontologicznej niezmienności. Są one przecież konstruowane zawsze zależnie od obowiązującego kontekstu.

Założmy, że gościnność jest możliwa jedynie wtedy, gdy lokalność została już wytworzona. Żeby kogoś zaprosić, trzeba najpierw "być u siebie". Aby kogoś uznać za gościa, konieczne jest przyjęcie postawy gospodarza. Aby poznać gościnność, musimy wiedzieć czym jest poczucie lokalności. Nie oznacza to jednak, że postuluję poszukiwania historycznych aktów kolonizacji przestrzeni geograficznej i społecznej, o których wspominałem wcześniej. Ta praca została już w dużej mierze wykonana. Znajduję w niej zresztą odpryski poszukiwań utopijnych początków - pierwotnego zerwania ze stanem natury, do którego, mimo usilnych starań, nie będziemy mieć nigdy bezpośredniego dostępu.

Mimo przyjętej tezy o lokalności jako pierwotnej w stosunku do praktyk gościnności, uznaję, że to gościnność pozwala (nie w pełni - dostęp do pełnego obrazu zostanie nam zabrany) ujawnić lokalność w jej relacyjnym charakterze. Jednocześnie praktyki gościnności, mimo tego, że są oparte na czytelnych liniach podziału, uwzględniają uwikłanie człowieka w sieć przynależnościowych relacji. Co więcej, w zderzeniu z współczesnymi procesami kulturowymi, nie ulegają zniszczeniu i dezaktualizacji, a jedynie przekształcają się, tworząc nowe siatki powiązań. Pozwalają traktować niezdesakralizowane na gruncie praktyki społecznej obszary opisane przez Foucaulta jako konstrukcję *ad hoc* - tylko kontekstualnie nabierającą cech stałości.

Kategoria gościnności pozwala więc uchwycić zakorzenienie człowieka w konkretnej przestrzeni, ale jednocześnie daje możliwość uniknięcia myślenia o nim jedynie poprzez terytorialne determinanty. Akceptuje geograficzne aspekty bycia człowieka i uznaje je za fundamentalne, ale nie widzi w nich głównego i jedynego warunku różnorodności kulturowej. Pozwala na równi traktować grupy lokalne i dyslokalne, gdyż bada ich funkcjonowanie jedynie w kontekście konkretnych, przestrzennych praktyk, tworzonych przez nie relacji oraz związanych z nimi postaw.

Dzięki niej zostaje również zlikwidowana dychotomia pomiędzy tym, co uniwersalizujące a tym co partykularyzujące. Czynniki, które niszczyły tradycyjne sąsiedztwo w teorii Appaduraja, mogą być rozpatrywane jako nowe składowe konstruujące poczucie lokalności. Nie rezygnując z wizji "człowieka lokalnego", możliwe staje się więc włączenie w nią wszystkich uwarunkowań związanych z paradygmatem mobilności. Każda oznaka

gościnności staje się potwierdzeniem lokalnego porządku, choć nie warunkuje stałej przestrzeni umiejscowienia. W takiej perspektywie badania praktyk gościnności są związane z pragnieniem uchwycenia człowieka w jego ciągłych próbach sytuowania się w świecie.

Bardziej znaczący jest jednak fakt, że sposób konstrukcji lokalnego bycia znacząco wpływa na praktyki i postawy gościnności. Lokalność zawsze będzie zależna od przeanalizowanych wyżej czynników, ale ważniejsze jest to, że będzie je również warunkowała.

Przedstawiona właśnie optyka jest bezpośrednio związana z koncepcją Derridy, którą spróbuję przytoczyć w olbrzymim skrócie. Według niego procedury gościnności pozwalają spojrzeć na to co nasze z perspektywy gościa bez konieczności wychodzenia z roli gospodarza. Powodują tym samym, że pewne aspekty kultury ulegają odsłonięciu; stają się widoczne zarówno dla jej uczestnika jak i badacza.

Agnieszka Skalska w komentarzu do twórczości autora "Of Hospitality" odnajduje tę istotną cechę gościnności:

Wychodząc gościowi naprzeciw, pozostawiamy niejako w domu nasze zwyczaje, zasady, poglądy po to, aby spojrzeć na nie z dystansu, od strony gościa - jego zasad i poglądów. Witamy go bez uprzedzeń i oczekiwań, resentymentów i życzeń; w pewnym sensie więc właśnie przestajemy być sobą. Ze spotkania z innym nigdy nie "wychodzimy cało", zawsze odmienieni. Nie zmieniamy wyznania, reguł życia, ale lepiej je poznajemy. Patrzymy na nie oczami przybysza - na przykład innowiercy i obcokrajowca.^[40]

Ten podwójny ruch myśli jest kluczem do budowanej tu koncepcji. Wyjście "na zewnątrz" staje się momentem, w którym przejawia się lokalne bycie człowieka. W tym sensie praktyki gościnności nie tylko za każdym wymuszają razem ustanowienie od nowa granic i ustalenie relacji pomiędzy przestrzenią i człowiekiem, ale jednocześnie je utrwalają i ujawniają. Lokalność podlega pośredniemu poznaniu jedynie w takich momentach jak ten opisany powyżej. Praktyki gościnności stają się jednocześnie przedmiotem poznania i momentami przejawiania się "wiedzy lokalnej".

Te uwagi należałoby uzupełnić wyjaśnieniem, co rozumiem przez dosyć enigmatyczne pojęcie "przejawiania się". Najbliżej mi do Heideggerowskiej, ogólnej wykładni tego terminu:

A zatem przejaw, jako przejaw "czegoś" właśnie nie oznacza, że coś się samo ukazuje, lecz oznacza anonsowanie się czegoś, co się nie ukazuje, przez coś, co się ukazuje. Przejawianie się to *nie-ukazywanie-się*. [...] przejawianie się jest możliwe tylko na gruncie ukazywania się czegoś. Jednakże to współumożliwiające przejawianie się ukazywanie się samo nim nie jest. Przejawianie to *anonsowanie-się* poprzez coś, co się ukazuje.^[41]

Właśnie w takim sensie lokalność "anonsuje-się" w praktykach i postawach gościnności a to, na zasadzie relacji zwrotnej, pozwala na odkrycie przynajmniej części ich uwarunkowań. Mamy do czynienia z sytuacją, w której "człowiek gościnny" (lub niegościnny) musi być "człowiekiem lokalnym" i na odwrót. Z tym, że do tego drugiego zyskujemy dostęp jedynie za pośrednictwem pierwszego. Figury gospodarza i lokatora stają się więc kluczowe.

Na koniec należy zauważyć, że centrując w ten sposób refleksję, zabezpieczymy potencjalne badania od dominacji kryteriów związanych z "obiektywnymi" uwarunkowaniami terytorialnymi, dzięki czemu możliwe stanie się przyjęcie takiego samego punktu wyjścia zarówno przy rozpatrywaniu gościnności obszarów wiejskich jak i miejskich wraz w występującymi w nich wpływami niezwykle ważnych dziś wirtualnych społeczności.

- [1] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 264.
- [2] M. Foucault, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, "Teksty Drugie" 2005, nr. 6, s. 118.
- [3] Wywód Foucaulta prowadzi w stronę charakterystyki różnorodnych przestrzeni, które nazywa heterotopiami. Zalicza do nich między innymi szpitale, sanatoria, domy starców, kina, teatry, cmentarze. Zob. M. Foucault, *Inne...*, dz. cyt., 121-125.
- [4] Na gruncie teoretycznym dokonał tego Galileusz. Por. M. Foucault, *Inne...*, dz. cyt., s. 119.
- [5] Zob. J. G. Molz, S. Gibson, *Mobilizing hospitality: the ethics of social relations in a mobile world*, Ashgate Publishing, Aldershot 2007.
- [6] A. Gupta, James F., *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology*, cyt. za: J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempnego, E. Nowickiej, PWN, Warszawa 2004, s. 174.
- [7] J. Clifford, *Praktyki...*, dz. cyt., s. 178.
- [8] M. Foucault, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, "Teksty Drugie" 2005, nr. 6, s. 119.
- [9] A. Gupta, J. Ferguson, *Poza "kulturę": przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, w: *Badanie...*, dz. cyt., s. 283.
- [10] P. Virilio, *Un monde sur expose fin de l'histoire , au fin de la geographie?*, "Le monde diplomatique" 1997, <http://www.monde-diplomatique.fr/1997/08/VIRILIO/8948>, 31.01.2011.
- [11] Zob. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, SAGE, London 1992.
- [12] Z. Bauman, *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2002, s. 147-148.
- [13] Tamże, s. 118.
- [14] Tamże.
- [15] Tamże, s. 92.
- [16] Problemy poruszone w powyższych akapitach są niezwykle złożone, lecz dokonanie pełnego przeglądu koncepcji z nimi związanych wykracza poza zakres tematyczny tej pracy. Są one wykorzystane jedynie po to, by odtworzyć pełniejszy kontekst (najważniejszego dla nas w tym momencie) pojęcia lokalności.
- [17] E. Kosowska, *Przestrzenie tożsamości*, w: *Dylematy wielokulturowości*, pod red. Wojciecha Kalagi, Universitas, Kraków 2007, s. 73.
- [18] Tamże, s. 74.
- [19] Tamże, s. 70.
- [20] A. Appadurai, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 266.
- [21] Tamże.
- [22] Tamże.
- [23] Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- [24] Zob. B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, tłum. A. Bydłoń, PWN, Warszawa 1986.
- [25] Appadurai nazywa ten proces "wytwarzaniem struktury uczuć". Zob. A. Appadurai, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 269.
- [26] Tamże, s. 271.
- [27] Tamże, s. 271.
- [28] Pojęcie przejawiania się zostało tu użyte w duchu Heideggerowskim. Powrócimy do tego wątku w kolejnej części pracy.

- [29] Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1974.
- [30] A. Appadurai, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 264.
- [31] Zob. tamże, s. 264.
- [32] Tamże.
- [33] Tamże, s. 288.
- [34] Tamże, s. 293.
- [35] Tamże.
- [36] Tamże.
- [37] Tamże, s. 283.
- [38] Tamże, s. 264.
- [39] Bez jej wyznaczenia żadne praktyki nie mogą zostać uznane za gościnne
- [40] A. Skalska, *Uwagi o gościnności*, <http://dialog2008.pl/index.php?page=art&artid=264>, 02.02.2010.
- [41] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 48.