

MARCIN BROCKI

O problemach z interdyscyplinarnością w antropologii

O współczesnej antropologii pisze się często, że jest niemal wzorcową „interdyscypliną”. Predestynuje ją do tego zarówno jej przeszłość, kiedy w ramach formalnej struktury antropologii amerykańskiej, która pozostaje najbardziej wpływową z narodowych wcieleń antropologii, mieliśmy do czynienia z powiązaniem antropologii kulturowej z lingwistyką, archeologią i antropologią fizyczną, jak i obecny sposób jej praktykowania, który umożliwił nieprawdopodobne rozplenienie się terminu „antropologia” w wielu dyscyplinach naukowych i ich programach nauczania. Nazwy przedmiotów nauczania z antropologią w tytule mogą naprawdę zmylić i skonsternować zawodowego antropologa.

Czy rzeczywiście nauczana jest w tych ramach antropologia, jakie czynniki decydują o tej niezwyklej popularności i co tak naprawdę oznacza interdyscyplinarność w antropologii?

Aby odpowiedzieć na te pytania, zacznę od wytłumaczenia, jak dziś wygląda struktura wiedzy antropologicznej, bo to właśnie ona jest przyczyną „interdyscyplinarności antropologii”.

Mówiąc o strukturze wiedzy antropologicznej (etnologicznej), mam na myśli to, jak w naszej dyscyplinie definiuje się „materiał naukowy etnologii”, metody jego pozyskiwania, status „faktów etnologicznych” (czym są, w jaki sposób powstają), jak należy te fakty interpretować oraz jakie relacje zachodzą pomiędzy wymienionymi elementami¹.

¹ Ważne jest, aby rozróżniać materiał naukowy od faktów naukowych etnologii. Te ostatnie są ogólnymi pojęciami metafazyka antropologicznego (np. tabu, zwyczaj, rytuał), które posiadają specyficzne znaczenia w ramach określonych teorii i jako takie same mogą stać się materiałem wymagającym

W ostatnich latach nastąpiły zmiany w strukturze wiedzy antropologicznej zarówno w Polsce, jak i zagranicą. Objawami zmian jest m.in. fakt, że przestano dyskutować kwestię dookreślenia, czym jest „materiał naukowy etnologii”, przez co właściwie wszystko jest traktowane jako materiał. Do niedawna dosyć oczywistym było, że materiał naukowy etnologii ma być pozyskiwany, przynajmniej w znaczącej większości, w terenie lub ma wspierać się na badaniach terenowych przeprowadzonych przez kogoś innego. Obecnie „teren” traktowany jest przez wielu antropologów nie jako istniejące w określonej przestrzeni miejsce prowadzenia badań, lecz jako metafora. Za przykładem Jamesa Clifforda (Clifford 2000) pojawiają się w etnologii głosy, że należy traktować bycie w terenie jako figurę retoryczną. Zapomina się niekiedy, że „zmetaforyzowanie” terenu było wynikiem tego, że literalne znaczenie nie obejmowało złożoności procesu pozyskiwania danych w terenie, a w szczególności sztucznie separowało teren od jego reprezentacji (wg współczesnej etnologii notatka z terenu jest elementem procesu reprezentacji na równi z ostatecznym pisaniem produktem, jak i niezwerbalizowanym doświadczeniem, które też aktywnie wpływa na to, co ostatecznie w tym gotowym produkcie się znajdzie).

Ten „nowy teren” – czyli ogólnie to, co ma dostarczyć materiału etnograficznego – ma być jedynie pretekstem dla zmuszającej do refleksji opowieści o *człowieku* (konkretnym lub uogólnionym) lub *rzeczywistości* (tu uwaga: jak wielkimi, a przez to rozmytymi, niejednoznaczными jednostkami taksonomicznymi operuje się w podobnych definicjach), w skrajnym przypadku czymś (*cokolwiek*) co ma pomóc (w opinii badaczy) w rozumieniu tak a nie inaczej skonstruowanych uprzednio faktów etnologicznych lub teorii – szkoda, bo jest to dalekie cofnięcie się w czasie.

Definiujemy też często etnologię jako refleksję nad *innością* (alterity), nie tylko *obcością* kultury obcej czy własnej, ale i odmiennością. Chciałbym przypomnieć, że już w latach pięćdziesiątych Claude Levi-Strauss zwracał uwagę na to, że etnologia powinna zajmować się tymi, którzy w obrębie własnego społeczeństwa są,

analitycznych procedur wyjaśniających. Materiałem może być wszystko to, co przez pryzmat celu i przedmiotu badań podlega uwadze badawczej antropologa.

z różnych powodów, „oddaleni” (Levi-Strauss 2000, s. 332). Jest to kierunek, w którym podąża część młodszego pokolenia etnologów w Polsce. Jednak gdzie indziej napisał on, że etnolog zajmuje się przede wszystkim tym, co nie zostało opisane, nie dlatego, że badane przezeń ludy nie są w stanie pisać, lecz z tej racji, że to, co go interesuje, jest różne od tego, co ludzie utrwalają zazwyczaj na papierze (Levi-Strauss 2000, s. 32). Przeglądając polską literaturę etnologiczną ostatnich lat, można odnieść wrażenie, że część etnologów twórczo zinterpretowała tę właśnie myśl i uczyniła przedmiotem swoich zainteresowań *marginalia* albo to, co rzeczywiście nie daje się utrwalić lub utrwała się w tempie niepozwalającym na naukową refleksję, a co ostatnio Dariusz Czaja nazwał *życiem* (Czaja 2004). Dodajmy do tego, że zamiast na badaniu konkretnych grup, społeczności część etnologów w Polsce swoją uwagę koncentruje na ogólnych problemach. Mam na myśli etnologiczne refleksje na temat cierpienia, miłości, kłamstwa itp., dla których często nie sposób zlokalizować „nadawców” ani dookreślić grupy „odbiorców”.

Jeśli teraz złożymy wszystkie przywołane powyżej próby lokalizacji zainteresowań dyscypliny – *człowiek, życie, rzeczywistość, marginalia*, pod które można podstawić nieskończenie wiele obiektów i problemowe zorientowanie antropologii, łatwiej będzie nam zrozumieć, czemu materiałem dla etnologa może stać się wszystko². To *wszystko* sprawia wrażenie ogólnego przedmiotu badań humanistyki i nauk społecznych, jakiejś gigantycznej utopii, a te, jak wiadomo, cieszą się zawsze wielkim zainteresowaniem. Zrozumiemy też, dlaczego od początku swego istnienia antropologia boryka się z problemem tożsamości, dlaczego tak łatwo wykracza poza zamazane od samego początku granice dyscypliny. Interdyscyplinarność

² Według Rocha Sulimy źródłem dla etnologa może być wszystko, wszystko też jest dla niego terenem (Sulima 2000). Dla Joanny Tokarskiej-Bakir terenem jest „śląd ludzkiego życia” (Tokarska-Bakir 2004). Rzeczywiście teren w tych przypadkach jest tylko figurą retoryczną umożliwiającą refleksję antropologiczną (co miałyby to oznaczać?) na dowolny temat. Na marginesie dodam, że antropologia nie jest w tym przykrym „wszystkoizmie” odosobniona. Ta część semiotyki, która z pism Peirce’a zdołała wyczytać jedynie to, że znakiem może być wszystko, usytuowała siebie w zgubnej pozycji nauki obejmującej wszystko (por. Sebeoka projekt „global semiotics”; Sebeok 2001).

w przypadku antropologii służy na ogół jako zasłona dymna dla kłopotów z tożsamością. Zamiast tożsamości proponuje się antropologom bliżej nieokreśloną „świadomość”, że oto uczestniczymy w pewnej wspólnocie „perspektywy oglądu świata” (znow przywołuje się mgliste pojęcie) – świadomością odzyskiwaną od czasu do czasu w konfrontacji ze specjalistami innych dyscyplin, u których, co ciekawe, drażni na ogół łatwe uogólnianie, zbytne odbieganie od realiów, od konkretności i właśnie *terenu* pojmowanego raczej tradycyjnie. Oczywiście znaczna część etnologów zajmuje się konkretnymi społecznościami, interesując się w tym wypadku działaniami (mechanizmami działań) i świadomością tych, którzy działają, a przy tego typu badaniach teren i materiał naukowy etnologii są wyraźnie, z całą pewnością wyraźniej zdefiniowane niż w modelu uprawiania tej dyscypliny nakreślonym powyżej.

Podobne wątpliwości, jakie towarzyszą określeniu materiału naukowego etnologii, dotyczą również, tzw. *faktów etnologicznych*, czyli tego, co badacz „re-konstruuje i analizuje”. Fakty etnologiczne zawsze miały charakter prowizoryczny, ponieważ są zależne od strategii interpretacyjnej, przedmiotu badań, kompetencji i przyjmowanych przez badacza założeń teoretycznych, a obecnie w zgodzie z postmodernistycznymi tendencjami, pozbawione uprawomocniającej je argumentacji, stają się niejako faktami same przez się, a że nie ma faktów samych przez się, nie trzeba chyba specjalnie nikogo przekonywać. Rezygnacja z możliwości dyskusji o faktach jest skazywaniem na wiarę w fakty i niewątpliwie stanowi element deprofesjonalizacji dyscypliny, jej „rozmycia”, co więcej, zwalnia nas nie tylko z obowiązku, ale i możliwości dyskusji nad warunkami tworzenia i interpretacji faktów, wytrącając nam również możliwość kontroli, kto i pod jakimi warunkami może nazywać fakty etnologicznymi a interpretacje antropologicznymi.

W związku z prowizorycznością faktów etnologicznych, brakiem pewnej metody pozyskiwania danych do re-konstrukcji faktów oraz takiej metody ich interpretacji i weryfikacji, pojawiła się wątpliwość, dawno już dyskutowana, czy etnologia to nauka (choć w tle tej dyskusji słyhać naiwne oczekiwanie, że nauka miałaby dostarczać pewności). Michał Buchowski w książce *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności* (2004, s. 17) użył wprawdzie pojęcia *nauka*, określając czym jest antropologia, ale zaraz zastrzegł, że jest to raczej

dziedzina refleksji humanistycznej, chcąc zneutralizować „negatywne” dla wielu środowisk konotacje wcześniejszego terminu. Oczywiście mógł od razu pominąć termin „nauka”, ale z jakichś powodów tego nie zrobił, co uważam za znaczący gest.

Dziwne jest, że dla rosnącej liczby badaczy fakt, że skoro etnologia nie daje pewności oznacza, że jest ona rodzajem literatury, na gruncie której nie ma możliwości konfrontacji poglądów, bo brak wspólnych kryteriów pozyskiwania materiału, tworzenia faktów oraz ich interpretacji. Spory w tak zakreślonej dyscyplinie pozbawione są zatem podstaw, stają się bezcelowe, a jeżeli do nich dochodzi, to są sporami doktrynalnymi. W ramach takiej wizji antropolog dostarcza jedynie poglądów, które można przyjąć bądź nie albo w które można lub nie wierzyć.

Językiem, w którym najczęściej wypowiadamy poglądy, jest język potoczny – zatem i w tym wymiarze deprofesjonalizuje się, rozmywa etnologia. Skoro dominuje język potoczny, to inne dyscypliny zaczynają traktować antropologię jako nieskomplikowaną, mało sformalizowaną, potoczny sposób interpretacji „kultury”³. Wszystkie poglądy, dla których nie sposób znaleźć właściwej argumentacji na gruncie innych nauk szczegółowych, znajdują ją na gruncie antropologii, bo nikt nie wie do końca, czym jest ten grunt.

Twierdzi się również, że poglądy nie są neutralne politycznie, w konsekwencji łatwo dochodzi do utożsamienia antropologii z polityką. Z tej tezy wyprowadza się dalsze konsekwencje, z których najbardziej kuriozalna głosi, że wszystko w antropologii jest polityczne. Ponadto, jeżeli przyznamy, w zgodzie z wcześniejszymi ustaleniami, że spory są bezcelowe, to z tym poglądem też chyba nie powinno się dyskutować. Nasuwa mi to na myśl uwagę, jaką o funkcjonalizmie wygłosił Levi-Strauss: „twierdzenie, że społeczeństwo funkcjonuje – jest banałem, ale twierdzenie, że wszystko w danym społeczeństwie funkcjonuje – to absurd” (Levi-Strauss 2000, s. 20). Jeżeli w miejsce „funkcjonowania” podstawimy „politykę”, uzyskamy znakomity komentarz do powyższych tez.

³ Nie staję w obronie zastanego języka etnologii, ale chciałbym, aby rugowanie terminów teoretycznych odbywało się poprzez dyskusje z nimi, a nie przez tworzenie nowego języka – zwyczajnie nie sprzyja to rozumieniu.

Jak zatem bez zgody, czym są fakty w etnologii i czym jest sama etnologia, można dyskutować problem jedności czy interdyscyplinarności nauk etnologicznych? Tego typu dyskusje będą zawsze miały charakter ideologiczny, bo każda krytyka będzie tak samo nieodporna na kolejną, ze względu na ten sam status „faktów” i „przedmiotu badań” w obrębie ich obu. Znaczący to, że w etnologii nie sposób jest nie-doktrynalnie wypowiadać się na poziomie teoretycznym, co czyni każdą dyskusję w naszej dziedzinie raczej dyskusją siłową, zależną od mód intelektualnych, a przez to mało wartościową.

Dziwne wydają się na tym tle pretensje antropologów o niedostateczne zaangażowanie naszej dyscypliny w debatę publiczną czy politykę edukacyjną. Chodzi o badania, które można by aplikować, które dotyczą problemów definiowanych przez społeczności lokalne i „środowiska opiniotwórcze” (pewnie i te, które dają fundusze) jako ważne społecznie („zabierać głos w najważniejszych debatach, trzymać rękę na pulsie współczesności” (Burszta 2004); nie tyle chodzi o bieżące, palące tematy, ale „dotyczące interesu publicznego” (Buchowski 2005)); niekoniecznie zatem ważne z teoretycznych punktów widzenia. Podkreśla się tu niewystarczające zaangażowanie środowiska, ale brak też jest zapotrzebowania na tego typu zaangażowanie, bo „kapitał symboliczny” naszej dyscypliny wciąż jest niewielki, a co ważniejsze ten typ zaangażowania dotyczy jedynie antropologii, która jest bardziej „społeczna”, a nie „marginalna” czy „życiowa”, raczej dookreślona niż poszukująca tożsamości, raczej posługująca się dającymi się weryfikować metodami niż każąca zawierzyć, itd. Przecież nikt nie zainwestuje w „nie wiadomo co” (nie tylko przez niewiedzę dawcy, ale przede wszystkim biorcy) i bez gwarancji efektu.

Antropologia, nim stała się „interdyscyplinarna”, powinna być silniej skonsolidowana wewnętrznie. Nie zdążyła, dlatego skazana jest na „intelektualne kłusownictwo” na obrzeżach dyscyplin, a innym otwiera furtkę do niczym nieograniczonej manipulacji jej dyskursem.

Literatura

- Buchowski M.,
2004 *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków.
2005 *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op. cit.)”, nr 22, s. 6.
- Burszta W.,
2004 *Na obrzeżach – wywiad z prof. dr. hab. Wojciechem J. Bursztą*, „(op. cit.)”, nr 21, s. 8–9.
- Clifford J.,
2000 *Kłopoty z kulturą*, Warszawa.
- Czaja D.,
2004 *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, [w:] D. Czaja, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków, s. 61–98.
- Levi-Strauss C.,
2000 *Antropologia strukturalna*, Warszawa.
- Sebeok T.,
2001 *Global Semiotics*, Bloomington.
- Sulima R.,
2000 *Antropologia codzienności*, Kraków.
- Tokarska-Bakir J.,
2004 *Ku antropologii – wywiad z prof. dr. hab. Joanną Tokarską-Bakir*, „(op. cit.)”, nr 19–20, s. 1, 13–14.