ZWROT REFLEKSYJNY
W ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Wojciech Kruszelnicki

ZWROT REFLEKSYJNY W ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

WYDAWNICTWO NAUKOWE
Dolnośląskiej Szkoły Wyższej

Moim Rodzicom

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe
Dolnośląskiej Szkoły Wyższej
Wrocław 2012

Kolegium wydawnicze
Piotr Dehnel, *Bogusława Dorota Gołębniak*,
Wanda Krzemińska, *Zbigniew Kwieciński*,
Mieczysław Malewski (przewodniczący), *Piotr Mickiewicz*,
Mirosława Nowak-Dziemianowicz, *Małgorzata Sekułowicz*

Recenzenci
Aleksander Manterys
Waldemar Kuligowski

Redakcja techniczna
Izabela Kabacińska

Korekta
Feliksa Kwiecińska

Projekt okładki
Maja Popović
W projekcie okładki wykorzystano obraz „Camp" autorstwa *Mai Popović*

ISBN 978-83-62302-40-6

Dolnośląska Szkoła Wyższa
ul. Wagonowa 9, 53-609 Wrocław
tel. 71 358 27 52
www.dsw.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@dswe.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP 11

Rozdział 1
POJĘCIE REFLEKSYJNOŚCI
WE WSPÓŁCZESNEJ TEORII ANTROPOLOGICZNEJ 22

Rozdział 2
REFLEKSYJNOŚĆ W HISTORII DYSCYPLINY:
ROZWAŻANIA METODOLOGICZNE 30

2.1. Wprowadzenie 30
2.2. Historia idei: uniwersalizm czy kontekstualizm? 32
2.3. Ciągłość – zmiana: pomiędzy historią a „mitologią” 35
2.4. Tradycja – innowacja: pytanie o oryginalność w humanistyce 36
2.5. Refleksyjność a krytyka refleksyjna 39
2.6. Podsumowanie 41

Rozdział 3
REFLEKSYJNOŚĆ W ANTROPOLOGII KLASYCZNEJ 42

3.1. Wprowadzenie 42
3.2. Nierefleksyjność pozytywizmu i antropologii ewolucjonistycznej 44
3.3. Franz Boas 46
3.4. Bronisław Malinowski 50
3.5. Claude Lévi-Strauss 58
3.6. Komentarz 61

3.6.1. Franz Boas 62
3.6.2. Bronisław Malinowski 63
3.6.3. Claude Lévi-Strauss 67

3.7. Podsumowanie 71

Rozdział 4
TŁO FILOZOFICZNE ZWROTU REFLEKSYJNEGO
W ANTROPOLOGII KULTUROWEJ 72

4.1. Wprowadzenie 72
4.2. Odwrót od pozytywizmu: postempirystyczna filozofia nauki a nauki społeczne 74

4.2.1. Pozytywizm klasyczny: poziom zero refleksyjności 75
4.2.2. Thomas Kuhn i Paul Feyerabend: postęp wiedzy nie polega na kumulacji faktów 79
4.2.3. Richard Rorty: rozbić „zwierciadło natury” 83
4.2.4. Ludwig Wittgenstein i Peter Winch: gry językowe i względność racjonalności 85

4.3. Zwrot hermeneutyczny w filozofii i w naukach społecznych 87

4.3.1. Martin Heidegger: prestruktura rozumienia 88
4.3.2. Hans-Georg Gadamer: humanistyka, czyli ani „prawda”, ani „metoda” . 89
4.3.3. „Podwójna hermeneutyka nauk społecznych”. 90

4.4. Refleksyjne oświecenie w socjologii 93

4.4.1. Alvin Gouldner o „socjologii socjologii” 94
4.4.2. Pierre Bourdieu: refleksyjność jako lek na scholastyczny dogmatyzm . . 96
4.4.3. Ulrich Beck i Anthony Giddens: refleksyjność późnej nowoczesności . . 100
4.4.4. Socjologia wiedzy i „mocny program” 101

4.5. Intelektualne dziedzictwo postmoderny 106

4.5.1. Postmodernizm z perspektywy filozoficznej: doktryna czy styl myślenia? 106
4.5.2. Postmodernizm w antropologii 114

4.6. Podsumowanie 119

Rozdział 5
KU METAANTROPOLOGII:
ZWROT REFLEKSYJNY
W TEORII I PRAKTYCE ANTROPOLOGII KULTUROWEJ 122

5.1. Wprowadzenie 122
5.2. Antropologia i historia, czyli o kulturowo-politycznym uwikłaniu reprezentacji 124

5.2.1. Historia kolonialna i historia kultury jako kontekst i warunek wiedzy antropologicznej 125
5.2.2. Orientalizm jako konstrukt, czyli o historyczności wiedzy o kulturze . . 129

5.3. Wczesne wezwania do refleksyjności: Bob Scholte, Jay Ruby i Barbara Myerhoff 136

5.3.1. Bob Scholte o antropologii refleksyjnej i krytycznej. 137
5.3.2. Barbara Myerhoff i Jay Ruby o istocie refleksyjności antropologicznej . 140

5.4. Clifford Geertz: od interpretowania kultur do interpretowania kultury antropologicznej 144

5.4.1. Racje Geertza 145
5.4.2. Opis gęsty między nauką a sztuką 148
5.4.3. Znaczenie interpretatywizmu w kontekście tezy o urefleksyjnieniu antropologii 158

5.5. „Antropologia jako rodzaj pisarstwa": krytyka tekstualna 166

5.5.1. James Clifford: konstrukcja i dekonstrukcja autorytetu etnograficznego 167
5.5.2. „*Writing Culture*" 172
5.5.3. Pożytki z refleksyjności tekstualnej 179

5.6. Rola feminizmu i antropologii feministycznej 181

5.6.1. Początki, rozwój i zmienne cele nurtu 181
5.6.2. Feministyczne podejście do badań społecznych 185
5.6.3. Teoria „punktu widzenia" i radykalizacja refleksyjności 186
5.6.4. Implikacje ustaleń antropologii feministycznej dla badań etnograficznych 188

5.7. Hermeneutyczne kierunki refleksji nad antropologicznym „ja" w terenie. . . . 191

5.7.1. Przeciw konwencji depersonalizującej 192
5.7.2. Granice etnograficznego rozumienia: hermeneutyczna kwestia dystansu i dialogu 193
5.7.3. Tożsamość i osobowość a *fieldwork* 197

5.8. Wokół etnografii refleksyjnych Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyer'a 202

5.8.1. Etnografia refleksyjna: dialogiczność i interpretacja wykluczają obiektywność 203
5.8.2. Subiektywne doświadczenie w miejsce „obiektywnej obserwacji" 205
5.8.3. Refleksja antropologa nad samym sobą 206

5.9. Podsumowanie: pięć typów antropologicznej refleksyjności 208

Rozdział 6
ANTROPOLOGIA PO ZWROCIE REFLEKSYJNYM
I ZADANIE KULTUROZNAWSTWA 214

6.1. Wprowadzenie 214
6.2. Krytyka refleksyjna w antropologii kulturowej – próba bilansu 215

6.2.1. Zwrot refleksyjny jako reakcja na „trzy kryzysy" i doktryna antyesencjalizmu 215
6.2.2. Kulturowe a teoretyczno-metodologiczne determinanty antropologicznego poznania 218
6.2.3. Problematyka rozumiejącej interpretacji i komunikacji intersubiektywnej 220

6.2.4. Problematyka tekstu w etnografii (repryza) 222
6.2.5. Czy kryzys naukowej tożsamości? Perspektywy krytyki dyskursu refleksyjności 223
6.2.6. Krytyka refleksyjna w imię... obiektywności? 227

6.3. Między metaantropologią i metafilozofią, czyli ku kulturoznawczej teorii poznania 230
6.4. Znaczenie antropologicznej debaty nad refleksyjnością dla kulturoznawstwa . 234
6.5. Podsumowanie 239

ZAKOŃCZENIE 242

BIBLIOGRAFIA 247

INDEKS NAZWISK 263

INDEKS POJĘĆ 267

SUMMARY 271

WSTĘP

Książka ta stanowi studium z teorii, metodologii i epistemologii antropologii kulturowej z nawiązaniami do niektórych stanowisk filozofii współczesnej oraz kulturoznawstwa, a także do terenowej i deskryptywnej praktyki etnografii. Prezentowane rozważania skupiają się wokół jednego z najważniejszych pojęć we współczesnej teorii antropologicznej: refleksyjności.

Rozwijam tu i ugruntowuję twierdzenie, że w antropologii kulturowej obserwować mogliśmy na przestrzeni kilku ostatnich dekad zwrot refleksyjny. Jego początki datuje się na późne lata sześćdziesiąte, zaś schyłek na wczesne lata dziewięćdziesiąte XX wieku. Jego kontekstu historycznego oraz inspiracji filozoficznych upatruje się we wstrząsach spowodowanych w antropologii przekształceniami postkolonialnymi, jak też w dyskursach krytycznych, jakie w drugiej połowie XX wieku przyczyniły się do kilku co najmniej przewrotów w naukach humanistycznych i społecznych, za których kulminację uznać można postmodernizm.

Na poziomie najbardziej ogólnym praca ta koncentruje się na rozważaniu znaczenia i funkcji refleksyjności w antropologii kulturowej. Terminem „antropologia kulturowa" posługuję się zgodnie z nazewnictwem obecnym w tradycji amerykańskiej. Najogólniejszą definicję refleksyjności przyjmuję za Jürgenem Habermasem (1999, s. 231), uznającym ją za „aktywność intelektualną *explicite* czyniącą tematem swych dociekań procesy interpretacyjne, z których czerpie badacz". Z kolei antropologiczną refleksyjność pojmuję jako próbę zrozumienia roli, jaką presupozycje, uprzedzenia, przyjęte strategie badawcze i milcząco przyjmowane przez podmiot dane grają w jego procesie poznawczym, a ostatecznie w finalnym efekcie badania, jakim jest opis etnograficzny. W miarę rozwoju argumentacji podaję wiele różnych, wzajemnie się uzupełniających, sposobów rozumienia tej kategorii, konceptualizując ją jednocześnie jako „formę samoświadomości, wyznacznik zmiany w praktykach metodologicznych oraz jako badanie złożonych, mediujących wpływów języka, poglądów (*beliefs*) i systemów

reprezentacji na kształt wiedzy" (Barling 2005, s. 76). Ten ostatni aspekt refleksyjności nabiera wraz z przebiegiem pracy coraz większego znaczenia, dlatego we wnioskach końcowych staram się uwydatnić *specificum* tej kategorii, które upatruję w szczególnym akcencie kładzionym na społeczno-kulturowe zdeterminowanie wiedzy o świecie społecznym.

Ponawiające się w najnowszej teorii antropologicznej wezwanie do refleksyjnego uczynienia z samej antropologii przedmiotu badania (tzw. „antropologizacja antropologii") opiera się na kluczowym dla współczesnej samoświadomości humanistyki spostrzeżeniu, że wszelkie formy wiedzy społecznej są historycznie umiejscowione, generowane społecznie oraz zdefiniowane teoretycznie i filozoficznie, z czym koresponduje – znacznie trudniejsze do ujawnienia – kulturowe ich zdeterminowanie. Widziana od tej strony refleksyjność oferuje antropologii namysł nad rodzajami uwarunkowania i ograniczenia wiedzy antropologicznej oraz nad sposobami, w jaki antropologia konstruuje przedmiot swojego poznania w ramach własnych praktyk kulturowych. Mówiąc precyzyjniej, praktyka refleksyjności bada i zdaje sprawę z wpływu, jaki na antropologiczne poznanie wywierają: (1) czynniki personalne[1]; (2) czynniki metodologiczne i teoretyczne badań oraz (3) czynniki społeczno-kulturowe.

Autonomiczny dyskurs, zajmujący się teoretyczną refleksją nad problemem wytwarzania wiedzy antropologicznej oraz powstawania jej ideologicznych i historycznych podstaw, przyglądający się teoriom i praktykom badań antropologicznych pod kątem determinantów antropologicznego poznania, dynamiki ich zmienności oraz ich wpływu na przemiany w teorii, metodologii i epistemologii tej nauki nazywam „metaantropologią". Posługując się terminem „dyskurs", mam na myśli podstawowe jego znaczenie w teorii kultury, widzącej w nim „ogólne pole (*domain*) produkcji i cyrkulacji wypowiedzi kierujących się pewną regułą" (Mills 2004, s. 7-8).

Dyskursem skorelowanym z metaantropologią stała się w antropologii kulturowej krytyka refleksyjna. Terminem tym określam swoisty, rozwinięty i uprawiany głównie w antropologii amerykańskiej, kierunek krytyki „poszukujący klucza do zrozumienia wiedzy antropologicznej w zrozumieniu specyficznych uwarunkowań określających praktykę badawczą dyscypliny w różnych sytuacjach historycznych i kontekstach kulturowych" (Lubaś 2008, s. 13). W tak zagranicznym, jak i polskim piśmiennictwie antropologicznym dyskurs ten funkcjonuje często pod używanymi wymiennie etykietami „eksperymentalizmu", „nowej

[1] „Reflexivity requires an awareness of the researcher's contribution to the construction of meanings throughout the research process, and an acknowledgment of the impossibility of remaining «outside of» one's subject matter while conducting research. Reflexivity then, urges us to explore the ways in which a researcher's involvement with a particular study influences, acts upon and informs such research" (Nightingale, Cromby 1999, s. 228).

krytyki" lub po prostu „antropologii postmodernistycznej". Z racji jednak, że celem niniejszej pracy jest przemyślenie tego, jakie teoretyczne i praktyczne konsekwencje ma dla antropologii krytyczne spojrzenie na uzyskiwaną wiedzę od strony rozmaitych jej uwarunkowań i ograniczeń, to dla oznaczenia interesującego mnie dyskursu zdecydowałem się pozostać przy terminie „krytyka refleksyjna". Zabieg ten pozwala zawęzić pole dociekań, niemniej jednak nie oznacza, że postmodernizmowi odbiera się wagę użytecznej etykiety, pozwalającej porządkować liczne, zgrupowane pod nią wypowiedzi, które łączy zaawansowana refleksja metateoretyczna nad celami oraz elementarnymi założeniami antropologicznej praktyki badawczej.

W próbie zidentyfikowania i scharakteryzowania nurtu krytyki refleksyjnej w antropologii poszukuję jego ogólnych podstaw teoretycznych oraz cech dystynktywnych. Podstawowego wyróżnika rzeczonej krytyki upatruję w jej metodycznym historyzmie, traktowanym jako narzędzie demaskowania i kwestionowania roszczeń wiedzy antropologicznej do neutralności, uniwersalności i obiektywności na podstawie ujawniania czynników odpowiedzialnych za powstawanie, stosowanie i utrzymywanie się w nauce określonych poglądów, teorii, metod, postaw oraz procedur badawczych.

Nie sądzę jednocześnie, aby w odniesieniu do dyskutowanego zjawiska w antropologii kulturowej bezpieczne było posługiwanie się terminem „antropologia refleksyjna". Ustawienie przymiotnika „refleksyjna" obok „antropologii" implikuje, że chcemy wskazać jakiś odrębny jej typ z uwagi na przedmiot badań, jak w przypadku antropologii kognitywnej czy lingwistycznej, co bynajmniej nie oddaje sedna rzeczy. Ponadto, określenie to sygnalizuje, że antropologia raptem dopiero stała się dyskursem refleksyjnym, dotychczas nim nie będąc. Jak postaram się wykazać, antropologia jest nauką cechującą się refleksyjnością w podawanym przeze mnie sensie niemal od swych początków. Ale to czasy współczesne oraz dynamiczny rozwój metateorii w antropologii uczyniły z refleksyjności narzędzie krytyki dyscypliny, tak więc lepiej jest mówić o kierunku „krytyki refleksyjnej" w antropologii, nie zaś o antropologii refleksyjnej z ryzykiem implikowania, że stanowi ona jakiś nowy dział i nową jakość w tej nauce.

W piśmiennictwie polskim nawiązania do refleksyjności jako specyficznego aspektu kondycji współczesnej antropologii są dość częste, choć, jak można sądzić, nie wpisują one tej kategorii *explicite* w szersze zjawisko metateoretyzacji teorii i praktyki badań antropologicznych i nie akcentują jego znaczenia dla formowania się krytycznej samoświadomości antropologii kulturowej. Wyjątkiem jest tu znakomita książka Mariana Kempnego *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji* (1994), w której autor upomina się o dostrzeżenie natury danych zastosowanych dzięki metateoretyzowaniu w kontekście specyfiki antropologicznego poznania.

Temat refleksyjności przewija się w pracach Wojciecha Burszty (1992; 1994; 1998), zawsze przedstawiając sobą w oczach badacza jeden z istotniejszych wątków we współczesnej teorii antropologicznej. Nieocenioną pomocą była swego czasu antologia *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* Michała Buchowskiego i Mariana Kempnego (1999), gdzie zjawisko refleksyjności wpisane zostało w pole problemowe generowane w antropologii przez postmodernizm oraz wsparte teoretycznym zapleczem dostarczonym przez wybranych do antologii autorów, w większości związanych z nurtem krytyki refleksyjnej.

Na uwagę zasługuje wysiłek podjęty już prawie dekadę temu przez Waldemara Kuligowskiego. W pionierskiej pracy *Antropologia refleksyjna* (2001) autor wychodził od zaproponowanego przez Martina Hammersleya rozróżnienia na dwa dominujące współcześnie nurty krytyczne w antropologii: rekonstruujący i reinterpretujący etnografię „konwencjonalną". Pierwszy z nich w centrum swego zainteresowania umieszcza splot relacji między teorią a praktyką badawczą. Drugi nurt skupia się zaś na kwestii reprezentacji (Hammersley 1992, s. 2; Kuligowski 2001, s. 13). Kuligowski sytuował nurt refleksyjny właśnie w tym drugim polu – w „korytarzu reprezentacji" – argumentując, iż jest on nową, stojącą w opozycji do pozytywistycznie zorientowanej antropologii, „orientacją właściwą nauce doby postmodernizmu, albowiem to właśnie ją charakteryzuje gotowość do dyskusji nad regułami ją uprawomocniającymi" (Kuligowski 2001, s. 14). Zadaniem, jakie badacz przypisywał wówczas refleksyjności, miało być „określenie relacji między różnymi odmianami rzeczywistości (zewnętrzną i wewnętrzną), a ich reprezentacjami w postaci tekstów etnograficznych oraz produktem pośrednim, jakim jest wiedza antropologiczna" (tamże, s. 17).

Nawiązań do kategorii refleksyjności oraz do krytyki refleksyjnej w antropologii można odnaleźć w piśmiennictwie polskim jeszcze kilka, w tym również odniesienia koniunkturalne i nazbyt łatwo dyskredytujące wspomniany kierunek myślenia. Do prac takich należy książka Marcina Brockiego o niejasnym tytule: *Antropologia: Literatura – Dialog – Przekład* (2008). W swych rozważaniach autor głosi, że kryzys reprezentacji w antropologii kulturowej jest wynikiem zachłyśnięcia się niektórych badaczy filozofią poststrukturalizmu, co w żaden sposób nie oddaje złożoności wpływów, jakie na metateoretyczną reorientację interesującej nas dyscypliny miały dyskursy przenikające do niej choćby z socjologii, filozofii nauki i hermeneutyki, nie wspominając już o fenomenologii Alfreda Schütza czy etnometodologii. Ponadto, autor wysuwa nieprzekonujący, aczkolwiek popularny, argument, że krytyka refleksyjna nie wnosi niczego szczególnie „nowego" do teorii i praktyki badań antropologicznych, co nie byłoby już przedmiotem namysłu antropologów klasycznych. W stosownych miejscach będę polemizował z tym stanowiskiem.

W instruktywnej i przekonującej krytyce stanowisk antropologii postmodernistycznej Marcin Lubaś (2008) manifestuje zaawansowane myślenie

o ograniczeniach „nowej krytyki" – jak sam ją określa – w antropologii oraz o pułapkach, jakie nieść może bezkrytyczne fetyszyzowanie kategorii refleksyjności. Linia jego argumentacji skupia się na dowiedzeniu, iż rzeczona krytyka prowadzi do negacji potrzeby wyjaśniania i uprawomocniania wiedzy antropologicznej, toteż nie sytuuje się w polu epistemologii, lecz raczej w orbicie etiologii wiedzy naukowej czy też wręcz ontologii.

Zjawiskiem co najmniej zastanawiającym, jeśli nie niepokojącym, jest to, że nawet w najnowszych podręcznikach metodologii badań społecznych publikowanych w Polsce nie ma mowy o refleksyjności jako etapie, koniecznym elemencie czy aspekcie badania. Tymczasem przegląd anglojęzycznych źródeł dotyczących antropologicznej refleksyjności uzmysławia, że idea ta ogromnie interesuje badaczy społecznych, począwszy od późnych lat sześćdziesiątych. Nie sposób przywołać wszystkich artykułów, tomów zbiorowych, a wręcz podręczników badań jakościowych, wskazujących na refleksyjność jako na niezbędny aspekt teorii i praktyki badań społecznych.

Od pewnego czasu pojawiają się prace ujmujące całościowo problem nurtu refleksyjnego w perspektywie historycznej i filozoficznej, choć nadal prym wiodą na tym polu komentarze zamieszczane głównie w amerykańskich periodykach antropologicznych. Na uwagę zasługują szczególnie książki: *Reflexive Ethnography* Charlotte Davis (2002) oraz *Reflexive Ethnographic Science* Roberta Aungera (2004). Wszystkie wszelako źródła pozostają w cieniu paradygmatycznych prac nestorów metaantropologii w osobach m.in. Della Hymesa (1974), Talala Asada (1973), Boba Scholte'a (1974), Johannesa Fabiana (1985), a także autorów identyfikowanych z postmodernizmem w osobach George'a Marcusa i Michaela Fishera (1986) oraz Jamesa Cliffordа i George'a Marcusa (1986). Wymienione pozycje, wraz z innymi kluczowymi na wskazanym polu tekstami, odczytuję na potrzeby tej pracy w stosownych rozdziałach, starając się włączyć do moich rozważań w miarę zadowalającą ilość niezbędnych do nich odniesień.

Moim celem jest obrona tezy, iż zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej w znacznej mierze przeorientowuje ją z badania rzeczywistości kulturowych na badanie samej siebie jako praktyki kulturowej. Wskutek tej przedmiotowej wolty w teorii antropologicznej, jak też w praktyce etnograficznej, pojawia się wiele wartych namysłu rozpoznań i reform zamykających pewne przyjęte konwencje uprawiania opisów kulturowych, ale i otwierających nowe perspektywy i metodologie. Problem, jaki trzeba będzie wyjaśnić, zasadza się na dość wyraźnej dysproporcji między skalą dokonanej przez krytykę refleksyjną dyskredytacji konwencjonalnych metodologii badań kulturowych a liczbą wypracowanych przez nią funkcjonalnych propozycji metodologicznych.

Zamierzony cel realizowany jest na drodze analizy głównych dyskursów refleksyjnych działających na polu antropologii. Dyskursy te zazwyczaj *explicite*

podejmują krytyczne kwestie metateoretyczne, choć niektóre z nich proponuję jedynie odczytywać jako wypowiedzi typu metaantropologicznego, dookreślające główne stanowiska krytyki refleksyjnej. Podejmowana analiza ma przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, jakie dokładnie czynniki personalne, teoretyczno-metodologiczne i społeczno-kulturowe wchodzą w grę, gdy mówimy o kontekstowym, historycznym zdeterminowaniu antropologicznej wiedzy. W dalszej kolejności, planowane badanie skupia się na rozważaniu teoretycznych i praktycznych konsekwencji rewizji dokonanych w antropologii za sprawą krytyki refleksyjnej.

Naczelną kwestią, jaka się tu pojawia, jest rozpoznanie realnego ograniczenia obiektywności antropologicznego poznania, ale tylko pod warunkiem, że obiektywizm kojarzyć się będzie z orientacją uznającą, że „na finalnym etapie analizy do czynienia mamy ze sferą pierwotnych, niezinterpretowanych, twardych faktów, które służą jako fundament wszelkiej empirycznej wiedzy" (Bernstein 1971, s. 114). Doniosłym osiągnięciem krytyki refleksyjnej wydaje się być reforma tak pojętego obiektywizmu w antropologii kulturowej. Jeśli odrzuci się powyższe jego, pozytywistyczne rozumienie, wówczas okaże się, że sygnalizowane przez krytykę refleksyjną, wielorakie uwarunkowanie humanistycznego poznania powołuje w ramach antropologii możliwość innego, bardziej pokornego i świadomego swych ograniczeń, toteż bardziej dialogicznego poznawania inności kulturowej opartego na intersubiektywnie proponowanych i respektowanych standardach wiedzy naukowej, traktowanych jako konwencje. Dlatego w moich rozważaniach bronię przekonania, że krytyczny namysł nad determinantami wiedzy o kulturze pozwala na większą humanizację antropologii poprzez dalsze uwolnienie jej od wpływów pozytywizmu i porzucenie epistemologii realistycznej wraz z jej założeniem, że wiedza obiektywna musi opierać się na absolutnie pewnych podstawach niezależnych od wszelkiego kontekstu.

Jednocześnie, jak również zostanie dowiedzione, zaawansowana refleksywizacja antropologii niesie ze sobą pewne zagrożenia. Zwracając dyscyplinę narcystycznie ku samej sobie i podkopując obiektywną wartość jej procedur poznawczych, krytyka refleksyjna wydaje się bagatelizować potrzebę ustalania w antropologii obowiązujących procedur metodologicznych i wypracowywania warunków prawomocności wyników badań i ustaleń teoretycznych. Stąd też ambiwalencji omawianego dyskursu w antropologii dopatrywać się można w hipertrofii refleksyjności, prowadzącej do zrównywania różnych perspektyw i uchylania w oparciu o argument historycznej przygodności wszelkiej wiedzy pytania o standardy rzetelności, wiarygodności i naukowości etnograficznych opisów kultur.

Kilka słów o przyjętej metodologii i marszrucie. Szerokie spojrzenie na antropologiczną refleksyjność nie pozwala na czysto filozoficzne, ahistoryczne jej

rozpatrywanie jedynie w oparciu o najnowsze, hołubiące tę kategorię, dyskursy metateoretyczne. Kształtowanie się krytycznej antropologicznej samoświadomości rozgrywa się w planie znacznie szerszym, niż przewidują to konwencjonalne ramy nakreślane we współczesnych komentarzach, wskazujących na rolę, jaką w procesie tym odegrał awans refleksyjności oraz eksploatujący tę kategorię dyskurs krytyki refleksyjnej często identyfikowany z postmodernizmem. Kolejną tezą pracy jest zatem twierdzenie, że pełniejsze, historyczno-filozoficzne opracowanie zagadnienia antropologicznej refleksyjności wymaga wzięcia pod uwagę nie tylko najnowszej historii tego zjawiska, charakteryzującej się szczególną intensyfikacją metarefleksji antropologów, lecz także jego minionych, historycznych manifestacji obecnych w dziełach klasyków.

I tak, o ile głównym przedmiotem dociekania jest w tej pracy najnowsza historia metaantropologii, której analizę rozpoczynam od zastanowienia się nad pojęciem refleksyjności we współczesnej teorii antropologicznej (rozdział 1), to równocześnie zostaje tu podjęta próba odnalezienia momentów refleksyjnych u przedstawicieli klasycznych szkół antropologii kulturowej. Planowanemu badaniu przyświeca założenie, iż eksponowany we współczesnym piśmiennictwie antropologicznym motyw refleksyjności nie jest zjawiskiem nowym, zaszczepionym antropologii przez dyskursy postmodernizmu, lecz winien być widziany jako element w pewnym stopniu przynależny teorii antropologicznej niemal od samych jej początków.

Ażeby lepiej uzmysłowić tę dwoistą naturę fenomenu refleksyjności w historii antropologii, rozróżniam dwa, bynajmniej nie tożsame ze sobą, terminy: refleksyjność i refleksywizm w teorii antropologicznej. Rozróżnienia tego dokonał Alan Barnard w swym podręczniku *Antropologia. Zarys teorii i historii* (2006). Refleksywizm zastępuję pojęciem krytyki refleksyjnej, którą traktuję jako pewien nurt intelektualny. Jego ekspansję śledzę przyglądając się współczesnym dyskursom krytycznym, czyniącym swym głównym przedmiotem zainteresowania wielorakie zdeterminowanie antropologicznego poznania. Z kolei refleksyjności nie traktuję jako doktryny czy prądu intelektualnego, lecz jako obecną w historii myśli antropologicznej aktywność intelektualną zbliżoną do klasycznie filozoficznego pojęcia krytyki (badanie granic i uwarunkowań ludzkiego poznania), której przeszłe manifestacje mogą sumować się w historię kształtowania się krytycznej samoświadomości w antropologii.

Aby to uwidocznić, stosuję metodologiczne narzędzia historii idei i próbuję mediować pomiędzy perspektywą historycystyczną a perspektywą uniwersalistyczną w badaniu idei refleksyjności (rozdział 2). Następnie analizuję momenty refleksyjne u antropologów klasycznych twierdząc, iż oni także we własnym, dostępnym im zakresie zastanawiali się nad kwestią różnorakiego zdeterminowania wiedzy o kulturze (rozdział 3) oraz przedstawiam koncepcje filozoficzne

i metasocjologiczne w najznaczniejszym stopniu odpowiedzialne za uruchomienie procesu urefleksyjnienia wiedzy antropologicznej (rozdział 4). Na tak dopiero przygotowanej płaszczyźnie badań śledzę dyskursy krytyki refleksyjnej w łonie antropologii współczesnej i pokazuję, jakie innowacje wniosły one do teorii antropologicznej oraz do praktyki etnografii (rozdział 5).

W miarę przebiegu argumentacji rozważania zawarte w pracy coraz wyraźniej sytuują się w polu epistemologii nauk społecznych, realizując się na poziomie wyższym niż przedmiotowy; spełniając się na metapoziomie i po części stając teorią antropologicznego (i nie tylko) poznania kultury. Jednocześnie przyjmuję, że rozpatrywanie danej nauki z epistemologicznego punktu widzenia nie oznacza, iż interesować ma nas ona jedynie jako „droga do poznawania świata" – jak utrzymywali Stanisław i Maria Ossowscy w eseju *Nauka o nauce* (1988, s. 13) – a zatem, że możliwe jest „traktowanie dzieł naukowych i stosowanych przez uczonych metod badań tylko jako przykładów i jako materiału do analiz pojęciowych, do klasyfikacji, do rozważań nad wartością poznawczą różnych możliwych czynności i tez" (tamże, s. 15). Proponowane przez Ossowskich rozróżnienie dwóch punktów widzenia w naukoznawstwie: epistemologicznego (nauka jako droga do poznania świata) i antropologicznego (nauka jako pewna sfera ludzkiej kultury) na obecnym etapie rozwoju filozofii nauki uznać trzeba za niewłaściwe, albowiem próbuje ono wykazać niezależność epistemologicznego, tu zaś szczególnie teoretyczno-metodologicznego punktu widzenia na naukę, od wszelkiego jej kontekstu historycznego.

Podejście przedstawiane w tej pracy bliższe jest raczej stanowisku Richarda Rorty'ego, postulującego wyjaśnianie norm epistemicznych w oparciu o konwencje społeczne bez powoływania się na dodatkowe, pozakonwencjonalne rusztowania oraz uprzywilejowane rezultaty przednaukowych wglądów w naturę rzeczy. Jednocześnie moje poglądy rozchodzą się ze stanowiskiem Rorty'ego w momencie, gdy proponuje on zerwanie z pojęciem epistemologii, skoro zawodzi nas ona w dostarczaniu zasad uprawomocniania i uzasadniania wiedzy (zob. Rorty 1994, s. 15). Dlatego w tle moich wywodów wyraźnie, jak mam nadzieję, przewija się rozumienie epistemologii, z jakim wystąpił Gaston Bachelard w pracy *Le nouvel esprit scientifique* (1975). Zaproponował on w niej pojęcie „epistemologii niekartezjańskiej" (*épistémologie non-cartesienne*), której celem nie jest poszukiwanie solidnego gruntu dla ustaleń nauki, lecz dowodzenie możliwości jej rozwoju w oparciu o rozpoznanie konstrukcyjnego i konwencjonalnego charakteru wiedzy[2]. W ujęciu Bachelarda – twierdzi Mary Tiles (1984, s. 34) – badanie

[2] Jak pisał Bachelard w *Le nouvel esprit scientifique*: „Nie ukazujemy rzeczywistości (*le réel*); my jej dowodzimy. [...] Obiektywności nie daje się odłączyć od społecznego wymiaru dowodzenia. Nie możemy osiągnąć obiektywności inaczej, niż ujawniając w sposób dyskursywny i drobiazgowy [naszą – W.K.] metodę obiektywizacji" (Bachelard 1975, s. 15-16).

epistemologicznych podstaw wiedzy nie musi oznaczać jedynie badania jej logicznych lub ontologicznych fundamentów, lecz winno raczej zbliżać się do „refleksyjnej analizy epistemologicznej" dokonującej – jak postulował Bachelard w innym miejscu – swoistej „psychoanalizy" umysłu naukowego: odkrywającej i uświadamiającej wartości oraz metafizyczne presupozycje ukryte za teoretycznymi i eksperymentalnymi praktykami naukowców (Bachelard 2000, s. 16-17).

W ostatniej części książki (rozdział 6), w której przedstawiam wnioski płynące z analizy zwrotu refleksyjnego w antropologii kulturowej, kreślę wizję epistemologii niezgłaszającej roszczeń do narzucania nauce sztywnego gorsetu ram i jedynie słusznych rozumowań. Jest to epistemologia konstruktywistyczna, w dużym stopniu oparta na głównych teoretycznych założeniach kulturoznawstwa, niespodziewanie zaktualizowanych przez problematykę odsłoniętą przez zwrot refleksyjny w interesującej nas dyscyplinie. Perspektywa ta upomina się o dostrzeżenie czynników warunkujących poznanie naukowe i jego rozwój nie tylko w samej nauce, lecz również w kontekstach historyczno-kulturowych i w ten sposób czyni wiedzę antropologiczną kategorią *stricte* kulturoznawczą. Na tym gruncie w końcowych punktach rozważań zmierzam do zaproponowania projektu kulturoznawstwa jako dyscypliny akademickiej szczególnie predysponowanej do refleksji nad praktyką badawczą humanistyki i jej przedmiotem, czyli światem kultury, w tym zaś do podejmowania namysłu nad kulturowym uwarunkowaniem naukowej wiedzy o kulturze, badania konsekwencji, jakie taka samoświadomość humanistyki ma dla uprawiania badań naukowych oraz projektowania alternatywnych wobec realizmu epistemologii nauk społecznych.

Zapowiedziana finałowa refleksja nad kulturoznawczymi implikacjami zwrotu refleksyjnego w antropologii kulturowej wymaga jeszcze kilku istotnych wyjaśnień odnośnie do perspektywy, jaką reprezentuję realizując tak, a nie inaczej sformułowany temat. Po pierwsze więc, zaznaczyć należy, że praca ta nie jest pisana przez antropologa, a tym bardziej przez etnografa dysponującego doświadczeniem terenowym. Autor posiada przygotowanie kulturoznawcze i z perspektywy kulturoznawczej przygląda się teoretycznym przemianom, które w filozofii oraz w naukach społecznych przynosi awans pojęcia kultury, rozpoznawanej jako odwieczne medium pośredniczące między ludzką aktywnością poznawczą a światem nią obejmowanym. Do tych zainteresowań autora ostatnio dołączyła antropologia wraz z ożywiającą ją debatą nad adekwatnością i obiektywnością proponowanego w jej ramach poznawania i opisywania kultur.

Po drugie, uznaję, że niestrudzone kwestionowanie przez krytykę refleksyjną roszczeń do twardej obiektywności i absolutności antropologicznych spojrzeń na badane kultury jest niezwykle interesującą kwestią dla kulturoznawcy. Nietrudno bowiem dostrzec, że antynaturalistyczne nastawienie krytyki refleksyjnej, akcentujące kulturowy wymiar zjawisk i wynikające zeń kulturowe zdeterminowanie

humanistycznego poznania, idealnie niemal pokrywa się z kulturoznawczym *credo*, dobrze werbalizowanym przez Jacka Sójkę stwierdzającego, że prawdą zupełnie oczywistą dla kulturoznawcy jest to, że:

> [...] skoro niemożliwa jest metafizyka, skoro niemożliwe jest opuszczenie świata ludzkich kategorii – filozofia możliwa jest tylko jako filozofia kultury (Sójka 1999, s. 10).

W twierdzeniu tym kryje się, jak sądzę, zachęta do przyjmowania stanowiska swoiście antyfundamentalistycznego w podejmowaniu namysłu nad wartością poznawczą teorii i metod naukowych. Ów kulturoznawczy antyfundamentalizm – postawa, której najpierwszym reprezentantem w Polsce pozostaje Jerzy Kmita – zasadza się na tym, że „tezy fundamentalistyczne traktuje [on – W.K.] nie całkiem serio, czyli zamiast je zwalczać, analizuje je jako element kultury" (Sójka 2001, s. 44-45). Myśl tę Kmita proponuje rozwijać w stronę historii nauki o charakterze „opisowo-kulturoznawczym", która, rezygnując z wartościowania wiedzy z punktu widzenia wiarygodności poznawczej, stara się interpretacyjnie rekonstruować poszczególne fazy historycznego rozwoju nauki wraz z występującymi w ramach tych faz ideałami prawdy (zob. Kmita 2007, s. 125).

Po trzecie, w ramach rysowanego u końca tej pracy podejścia kulturoznawczego naukę proponuje się rozpatrywać właśnie jako fakt kulturowy. Podstawą tego spojrzenia jest szerokie pojmowanie kultury, upatrujące w jej przygodności i historycznych przemianach czynnika sprawczego, odpowiadającego za konstruowanie przedmiotów poznania, pojawianie się i przemijanie naukowych teorii, debat, metodologii, etc. Najbliższa mi definicja kultury wypracowana została przez poznańską szkołę kulturoznawstwa, której myślenie na ten temat Jacek Sójka wyjaśniał następująco:

> Kultura [...] jest wciąż tworzącym się sposobem intersubiektywnego interpretowania świata, który dla samych zainteresowanych (przynajmniej w momencie owej interpretacji) wydaje się czymś o dokładnie przeciwnym statusie, czyli światem. Sposób „patrzenia" staje się więc obrazem, który traktowany jest jak to, co obrazowane, czyli sam świat (tamże, s. 41).

Do owego szerokiego pojmowania kultury odwołuję się w próbie wydobycia implikacji, jakie problematyka odsłonięta przez zwrot refleksyjny w antropologii ma dla kulturoznawstwa. Zarysowując nowe, eksperymentalne cele kulturoznawstwa ujmującego samą naukę jako „praktykę i formę świadomości, podlegającą podobnym uwarunkowaniom, co inne dziedziny życia" (Buchowski 1995, s. 94), postuluję przejęcie przez tę dyscyplinę dziedzictwa krytyki refleksyjnej w antropologii. Kulturoznawstwo, z racji iż potrafi łączyć teorię z historią i koncentrować się na próbach poznania głębszych mechanizmów rządzących rzeczywistością

kulturową w długim trwaniu (Kosowska 1995, s. 24), można kierować ku nowym horyzontom rozwoju, otwierającym się wraz z postulatem wydobywania z warstw dyskursów humanistyki reguł, wynikających z zakorzenienia wiedzy o świecie społecznym w konkretnych intelektualnych tradycjach, stanowiących emanacje zmian w strukturze samej kultury. Badania takie mają szansę dostarczyć istotnych wglądów metateoretycznych, idących zresztą w poprzek dyscyplin humanistycznych, których paradygmaty, teorie, metodologie, cele – wszystkie formułowane przez nie pytania i odpowiedzi – w oglądzie kulturoznawczym jawić się poczynają jako elementy zmieniającego się, społeczno-kulturowego kontekstu uprawiania danej nauki.

Rozdział 1

POJĘCIE REFLEKSYJNOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ TEORII ANTROPOLOGICZNEJ*

Specyficznie rozumiana refleksyjność stała się na przestrzeni kilku ostatnich dekad żywo dyskutowanym tematem w naukach społecznych. Wśród badaczy zajmujących się tym zagadnieniem na polu antropologii kulturowej panuje zgoda, że o „zwrocie refleksyjnym" (*reflexive turn*) tej dyscypliny mówić można od późnych latach sześćdziesiątych, względnie od początku lat siedemdziesiątych XX wieku (Overing, Rapport 2000, s. 19; Davies 2002, s. 11). W wielu pracach zwraca się uwagę na ten właśnie okres jako właściwy kontekst historyczno-polityczny narodzin idei antropologicznej refleksyjności. Wówczas to antropologię obejmować zaczął proces autokrytyki, inspirowany zdemaskowaniem dyscypliny jako zarówno produktu, jak i głównego beneficjenta kolonialnej ekspansji społeczeństw zachodnich (Hymes 1974; Asad 1973). Jak twierdzą niektórzy autorzy, początków nurtu refleksyjnego można by także upatrywać w okresie nieco późniejszym, w latach osiemdziesiątych, znaczonych innowacyjnymi w antropologii publikacjami teoretyków związanych z postmodernistyczną formacją intelektualną. James Clifford i George Marcus – postacie emblematyczne dla wspomnianej formacji – w tomie zbiorowym *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus 1986), zwrócili uwagę na fakt, iż autorytet etnografa, prezentowane przez niego dane oraz proponowane wnioski są częściowo determinowane przez stosowane przezeń techniki pisarskie, czym dali początek szerokiej debacie w ramach nurtu refleksyjnego, znanej jako *the writing culture debate*.

Zapytajmy teraz, czego dokładnie refleksyjność w obszarze antropologii dotyczy, co czyni swym przedmiotem, co sobą obejmuje? Według Charlotte Davies

* Tekst ten został pierwotnie opublikowany w „Barbarzyńcy" 2009, nr 19.

refleksyjność to „spoglądanie na samego siebie, to proces, w którym badacz odnosi się do siebie samego" (Davies 2002, s. 4). Tak pojęta idea refleksyjności szczególnego znaczenia nabiera dla praktycznego wymiaru antropologii, jakim jest etnografia. Jest tak dlatego, że to właśnie w etnografii związek badacza z obiektem jego badania pozostaje związkiem najbliższym. Podążając za ogólną definicją podaną przez Davies, można zatem nieco ją rozwinąć. Refleksyjność oznaczałaby tedy próbę zrozumienia roli, jaką presupozycje, uprzedzenia i milcząco przyjmowane przez podmiot dane (historyczne, socjokulturowe, personalne), grają w jego procesie poznawczym a ostatecznie w finalnym efekcie jego badania, jakim jest tekst etnograficzny (por. Overing, Rapport 2000, s. 19; Woolgar, Ashmore 1988, s. 22).

Odniesienie do podmiotu poznającego, wezwanie go do autokrytyki i próba zdania sprawy z rozlicznych zapośredniczeń i uwarunkowań, jakich jest on sprawcą w konstruowaniu wiedzy antropologicznej, jest wyraźnym, ale nie jedynym wymiarem refleksyjności. Podnosi tę kwestię Michael Herzfeld (2004, s. 77), zauważając, iż „najbardziej przydatny rodzaj refleksyjności to nie czyste autobadanie, lecz refleksyjność podająca w wątpliwość założenia kulturowe etnografa – refleksyjność wyjaśniająca etnograficzne spotkanie wraz z jego ograniczeniami jako istniejące na podstawie niedoskonałego zazębiania się dwóch różnych kodów, z wielością przeróżnych tożsamości i domysłów". Występując przeciwko refleksyjności będącej już to „pobłażliwym solipsyzmem", już to „nieprzyjemnym zajęciem się samym sobą" (tamże, s. 81), Herzfeld upomina się o refleksyjność „prawdziwie empiryczną", a więc ten jej rodzaj, który mógłby być używany w celu „intensyfikacji analizy" (tamże, s. 77).

Herzfeld proponuje użyteczne rozróżnienie na dwa rodzaje refleksyjności: osobistą i społeczno-kulturową. Podczas gdy pierwsza z nich dotyczy jedynie osobowości pojedynczego antropologa, druga czyni swym przedmiotem całą, empirycznie dostępną, „hybrydyczną kulturę zawodową" (tamże, s. 81), z jakiej wywodzą się badacze, umożliwiając „dostrzeżenie własnych praktyk kulturowych, z uprawianiem antropologii na czele, w kontekście porównawczym" (tamże, s. 78), a tym samym stając się istotną częścią składową historycznej samoświadomości dyscypliny. W pracy tej spróbuję podążyć wskazaną ścieżką, przyjmując jednakże do wiadomości, że wymiarów refleksyjności jest wiele[3].

[3] W opinii Carli Willig, istnieją dwa typy refleksyjności – refleksyjność osobista i refleksyjność epistemologiczna: „«Personal reflexivity» involves reflecting upon the ways in which our own values, experiences, interests, beliefs, political commitments, wider aims in life and social identities have shaped the research. It also involves thinking about how the research may have affected and possibly changed us, as people and as researchers. «Epistemological reflexivity» requires us to engage with questions such as: how has the research question defined and limited what can be «found»? How has the design of the study and the method of analysis «constructed» the data and the findings? How could the research question have been investigated differently? To what extent would

Martin Whitaker (1997, s. 470) na przykład rozszerza spektrum krytycznej refleksji z pola epistemologicznego na, równie według niego ważne, pole sił politycznych, warunkujących tworzenie opowieści etnograficznej. Idąc tym tropem, możemy jeszcze bardziej powiększyć ów „zbiór sił" o zewnętrzne czynniki historyczne i społeczne. Zgodnie więc z sugestią Herzfelda będziemy twierdzić, że refleksyjność w antropologii dotyczy nie tylko podmiotu poznającego i nie odsyła jedynie do jego prywatnej, introspektywnej aktywności intelektualnej, lecz stanowi krytyczny, działający w wielu wymiarach teorii i praktyki metadyskurs, którego celem staje się „badanie uniwersalistycznych twierdzeń zdrowego rozsądku – nie wyłączając zdrowego rozsądku, jakim kierują się zachodnie teorie społeczne" (Herzfeld 2004, s. 25).

Wyróżniłem dwa typy refleksyjności obecne we współczesnej teorii antropologicznej. Pierwszy z nich skupia się na podmiocie antropologicznego poznania, pragnąc poddać dyskusji „wzajemny wpływ, jaki mają na siebie jednostka oraz proces badania, a także proces pisania" (Chapman-Sanger 2003, s. 36). Podejście to można by nazwać refleksyjnością w węższym tego słowa znaczeniu. Drugi, znacznie szerszy typ refleksyjności postulowany współcześnie, nie polega na „skierowaniu na samych siebie tych szkiełek, poprzez które interpretujemy świat" (Goodall 2003, s. 137), lecz na refleksyjnym spojrzeniu na całość dyscypliny antropologicznej, na zwróceniu się antropologii ku samej sobie w celu zapytania o prawomocność i słuszność zarówno metodologicznych, jak i epistemologicznych założeń i ideałów, na jakich wspierał się gmach tradycyjnej antropologicznej wiedzy.

Zamysł tej szerzej pojętej refleksyjności zrodził się w burzliwych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a stanowił bezpośrednią odpowiedź na powtarzające się wówczas wezwanie do „wymyślenia antropologii na nowo" (*reinventing anthropology*) (zob. Hymes 1974), był także teoretyczną reakcją na narastający w antropologii oraz w innych naukach społecznych kryzys reprezentacji, nękający humanistykę wątpliwościami co do możliwości adekwatnego, „obiektywnego" przedstawienia rzeczywistości kulturowej w dyskursie naukowym. Jak pisze Marian Kempny, dla wzrastającej w aurze kryzysu nowej świadomości dyscypliny, refleksyjność „zaczęła być hasłem, które czyniło problematycznym nie tylko metodologiczne schematy niebędące w stanie odzwierciedlić nieusuwalnego napięcia pomiędzy obserwacją a uczestniczeniem, tkwiącego w terenowych badaniach antropologicznych, lecz wręcz rację istnienia antropologii jako odrębnej nauki, takiej mianowicie, która bada inność" (Kempny 1994, s. 89). Ten sam

this have given rise to a different understanding of the phenomenon under investigation? Thus, epistemological reflexivity encourages us to reflect upon the assumptions (about the world, about knowledge) that we have made in the course of the research, and it helps us to think about the implications of such assumptions for the research and its findings" (Willig 2001, s. 10).

autor podkreśla w innym fragmencie, że „debata wokół problemu reprezentacji stanowi ważną część współczesnej antropologicznej samorefleksji", a „zagadnienie problematyzowania zależności zachodzącej pomiędzy wiedzą antropologiczną a rzeczywistością przeniesione zostało ostatecznie w obszar samej antropologicznej *praxis*" (tamże, s. 179).

Przytoczone wypowiedzi pozwalają wejść już w samo centrum bardziej zaawansowanych pytań odnośnie do przedmiotu szeroko pojętej refleksyjności. Zauważamy teraz, że zagadnieniem, w którym ogniskują się wszelkie pytania o praktykowanie omawianego typu refleksyjności, jest kwestia reprezentacji, będąca źródłem twórczego kryzysu w naukach społecznych. Kryzys ten wynika z uzmysłowienia sobie przez antropologów mityczności wiary w „obiektywne" reprezentacje kultur. Reprezentacje etnograficzne – jak wykazują w swych wywodach refleksyjni krytycy dyscypliny – „okazują się być wsparte na dość niepewnym gruncie społecznych odczuć, doraźnych praktycznych interesów, opacznie interpretowanych, humanitarnych nakazów oraz niepodważalnego autorytetu «obiektywnego», naukowego poznania tworzących społeczno-kulturowy kontekst funkcjonowania tej *par excellence* europejskiej (zachodniej) nauki" (tamże, s. 96).

Zagadnienia wysuwające się na plan pierwszy w refleksyjnej krytyce antropologii jednoczy tedy wspólne im zainteresowanie kwestią reprezentacji. Najbardziej spektakularnym frontem toczących się na tym polu debat była wspominana już wcześniej *the writing culture debate*, rozgrywająca się skądinąd w ramach szerszego nurtu, jakim stał się w antropologii tzw. *literary turn*. Ogniskuje się ona wokół problemu tekstu jako medium etnograficznej opowieści. Zdaniem Kempnego „refleksyjne podejście może oznaczać reinterpretację pewnych obiektywizujących ujęć teoretycznych ujawniającą ich tekstualny czy interpretatywny charakter" (tamże, s. 179). Waldemar Kuligowski także zauważa, że przedmiotem refleksyjnego namysłu stają się nade wszystko teksty etnograficzne jako „nie tylko przekaźniki prawdy, ale także mechanizmy jej wytwarzania" (Kuligowski 2001, s. 16). Na tekstualny aspekt obejmującego antropologię kryzysu przedstawienia zwracają uwagę Buchowski i Kempny piszący, iż „kryzysowi przedstawienia – ujmowanemu w terminach relacji istniejącej pomiędzy rzeczywistością a tekstem etnograficznym lub, inaczej, doświadczanym przez badacza życiem a tekstem reprezentującym tę rzeczywistość – towarzyszy odrzucenie ideału poznającego podmiotu. W procesie tekstualizacji rzeczywistości dochodzi raczej do tworzenia sensów w wyniku intersubiektywnych procesów, takich jak dialog, przekład i projekcja, niż ich jednostronnego odczytania przez zewnętrznego, racjonalnego obserwatora. Dlatego problematyczne stają się wówczas fundamentalne kategorie epistemologiczne obiektywności i subiektywności, podmiotu i przedmiotu poznania, faktu i fikcji, metody i surowych danych, a wreszcie logiki i retoryki" (Buchowski, Kempny 1999, s. 12).

Jest faktem, że debata wokół problemu tekstu jako ambiwalentnego medium, podkopującego antropologiczne roszczenia do obiektywnej reprezentacji rzeczywistości, stanowiła jedną z najważniejszych dyskusji, toczących się w antropologii współczesnej. Podobnie faktem pozostaje, iż śledzony w tej pracy nurt krytyki refleksyjnej przez wielu badaczy kojarzony jest najczęściej z praktyką analizy owego „nieredukowalnego napięcia między przestrzenią teorii, doświadczeniem terenu a przestrzenią narracji. Samej istoty antropologii jako wiedzy upatruje się w oryginalnym przejściu od doświadczenia do tekstu" (Kuligowski 2001, s. 17). Jednakże, jak podkreślam, dyskusja nad postulatem refleksyjności w antropologii nie musi skupiać się jedynie na problemie tekstu. Nie jest prawdą, jakoby praktyka refleksyjności czynić miała swym przedmiotem tylko i wyłącznie problem tekstualnej reprezentacji. Nic nie ujmując wadze tekstualnego wątku w krytyce konwencjonalnej antropologii, warto, moim zdaniem, szerzej myśleć o refleksyjności, a przede wszystkim o jej przedmiocie w teorii antropologicznej. W tym celu skonfrontuję ze sobą głosy Kuligowskiego i Kempnego, a następnie porównam je z opiniami Herzfelda i Pierre'a Bourdieu – autorów, którzy na temat idei refleksyjności oraz jej zadań w antropologii wypowiedzieli kilka kluczowych dla moich rozważań uwag.

Kuligowski upatruje w znamiennym dla postmodernizmu zainteresowaniu literackością czy też tekstualnością antropologii szczególnego żywiołu namysłu refleksyjnego. Zamysł ten staje się czytelny już w trakcie lektury pierwszych stron pracy, której konstrukcja także zdaje się być podporządkowana wykazaniu związku pomiędzy refleksyjnością a „literaturyzacją antropologii" (Zeidler-Janiszewska 1994, s. 53). Jednakże, w przekonaniu autora tych słów, manewr ten niepotrzebnie umniejsza wagę praktyki refleksyjności poprzez przypisanie jej zadania „określenia relacji między różnymi odmianami rzeczywistości (zewnętrzną i wewnętrzną), a ich reprezentacjami w postaci tekstów etnograficznych oraz produktem pośrednim, jakim jest wiedza antropologiczna" (Kuligowski 2001, s. 17). Można by argumentować, że wskazując z emfazą na tekstualny wymiar zarówno antropologicznego doświadczenia, jak i późniejszej jego reprezentacji, autor *Antropologii refleksyjnej* wyświadcza pojęciu refleksyjności niedźwiedzią przysługę o tyle, o ile pojęcie znacznie bardziej uniwersalne i wielopoziomowe, domagające się uhistorycznienia, rezerwuje dla filozofii postmodernizmu, a do liczących się propozycji teoretycznych, jakie krytyka postmodernistyczna przedstawiła naukom społecznym (zmuszając je w ten czy inny sposób do powzięcia większej refleksyjności), zdaje się zaliczać jedynie owo rozumienie tekstu jako omnipotentnej metafory całej rzeczywistości, którą to metaforę wyjaśniać mają praktyki refleksyjne.

Tymczasem w rozważaniach Kempnego odnajdujemy następujący fragment, inaczej definiujący misję refleksyjności: „obecnie wymóg refleksyjności narzuca

konieczność zbadania relacji istniejącej pomiędzy antropologiem i obiektem jego studiów, patrzenia na Innych, ale i obserwowania (niejako w dodatkowym lustrze) samych siebie patrzących na przedstawicieli innych kultur" (Kempny 1994, s. 181). To obserwowanie siebie – odnotujmy, przypominając sobie podobne słowa Herzfelda – wcale nie oznacza narcystycznego wsłuchiwania się podmiotu w swe własne odczucia. Obserwowanie siebie to w rzeczywistości antropologiczne przyglądanie się samej antropologii, traktowanie wiedzy antropologicznej jako „pewnej formy symbolicznej stanowiącej w poważnej mierze produkt społeczeństwa, do którego należy antropolog" (tamże, s. 182). Wezwanie do refleksyjnego uczynienia z samej antropologii przedmiotu badania opiera się tedy na kluczowym dla współczesnej samoświadomości antropologii spostrzeżeniu, iż wszelkie formy wiedzy społecznej są zawsze kulturowo specyficzne, historycznie umiejscowione, generowane społecznie oraz zdefiniowane filozoficznie, nade wszystko jednak – zdeterminowane kulturowo. Owo kulturowe uwikłanie poznania – jak przypominał Jerzy Kmita (1985, s. 6) – „każe również w klasycznie epistemologicznej kategorii poznania prawomocnego ujrzeć kategorię kulturową lub kulturoznawczą".

Wracamy w ten sposób do obserwacji poczynionej wcześniej za Herzfeldem. Autor ten optował za takim rodzajem refleksyjności, który swym przedmiotem uczyni praktyki „hybrydycznej kultury zawodowej", z której wywodzą się badacze. Widać u Herzfelda ten sam postulat, jaki obecny jest w rozważaniach Kempnego. Jest to mianowicie wezwanie do uczynienia przedmiotem refleksyjnego (metateoretycznego) namysłu sam proces antropologicznego poznania jako praktyki zdeterminowanej kulturowo. Oba te stanowiska w przewrotny sposób korespondują z podejściem do zagadnienia refleksyjności, jakie odnajdujemy w pracach Pierre'a Bourdieu. Mówię o „przewrotnym związku" pomiędzy dyskutowanymi stanowiskami, albowiem Bourdieu, postulujący uzupełnienie szeroko pojętego dyskursu socjologicznego o „socjologię socjologii", w której widział on „fundamentalny wymiar epistemologii socjologii" (Bourdieu 2001, s. 48), zdecydowanie odżegnywał się nie tylko od refleksyjności pojętej jako „intymne i pobłażliwe wejrzenie w prywatną osobę socjologa" (tamże, s. 53), lecz również nie rozpoznawał siebie w refleksyjności rozumianej jako „obserwowanie obserwatora", proponowanej przez George'a Stockinga, George'a Marcusa i Michaela Fishera, a także Clifforda Geertza i Renato Rosaldo (por. tamże, s. 53). Pojmowanie refleksyjności przez Bourdieu o tyle jednak zgadza się ze stanowiskami wspomnianych autorów, o ile francuski badacz również wskazuje na konieczność większej uniwersalizacji praktyki refleksyjnej, z tymże w jego podejściu „jurysdykcja" refleksyjności winna obejmować nie tylko antropologię. Według słów jednego z komentatorów, Bourdieu od badaczy świata społecznego wymaga „stałej kontroli własnej socjologicznej praktyki badawczej, systematycznej eksploracji

zbiorowej podświadomości naukowej, w ostatniej instancji czyniącej przedmiotem analizy samo pole nauk społecznych" (Wacquant 2001, s. 33).

Aby zreasumować zawarte tu, wstępne rozważania, wyjdę od obserwacji, iż nurt refleksyjny w antropologii daje się wyraźnie wyodrębnić spośród rozlicznych w tej dyscyplinie propozycji teoretycznych i trosk metodologicznych. Jego początki datować można na lata sześćdziesiąte-siedemdziesiąte, będące okresem społecznych i politycznych wstrząsów spowodowanych przekształceniami postkolonialnymi. Era postkolonialna, stanowiąca dla narodzin współczesnej idei refleksyjności właściwy kontekst historyczno-polityczny, przyniosła antropologii bardzo gorzkie i krytyczne oceny wysiłków poprzednich pokoleń antropologów pewnych tego, że uprawiana przez nich nauka angażuje się etycznie i politycznie na rzecz badanych kultur. Dlatego też bezpośrednią konsekwencją politycznych turbulencji tego okresu, zmuszających antropologię do zarzucenia pozytywistycznych ideałów naukowych, było swoiste odkłamanie jej tradycyjnej metodologii. W tym celu krytycy podejść bezrefleksyjnie obiektywizujących zalecali antropologii „negację wzorców metodologicznych utożsamiających badania antropologiczne z postawą bezstronnego obserwatora, które zastąpiła wizja antropologii zaangażowanej" (Kempny 1994, s. 88). Na tym podatnym na zmianę gruncie rodziła się idea refleksyjności jako pożądanej cechy etnografii postpozytywistycznej.

Na temat tego, jak należy pojmować refleksyjność i jaki wymiar antropologicznego poznania czynić jej przedmiotem, zdania są podzielone. Jedni komentatorzy widzą w refleksyjności jedynie prywatną autorefleksję badacza, na drodze introspekcji zdającej sprawę z własnej postawy i z własnych odczuć podczas etnograficznych poszukiwań i starającej się pozyskać dzięki tej aktywności nowe, intrygujące dane. Poniekąd dominującym podejściem do zagadnienia refleksyjności jest podejście szerokie, całościowe, widzące w niej nie tylko introspekcję, lecz ogólny metadyskurs przyglądający się wpływowi, jaki na kształt wiedzy antropologicznej wywiera społeczno-kulturowy, personalny i teoretyczny kontekst, w którym osadzeni są jej twórcy, a zatem wszystkie presupozycje, uprzedzenia i milcząco przyjmowane dane, jakie do badania wnosi wraz ze swą osobą już to pojedynczy badacz, już to cała społeczność antropologiczna.

Przykład pierwszej u nas na ten temat pracy Kuligowskiego pokazuje, że możliwe jest – choć ceną za to jest zgoda na redukcję złożoności zagadnienia – utożsamienie nurtu refleksyjnego z postmodernistycznym nurtem tekstualnym spod znaku Jamesa Clifforda i Stephena Tylera. Autorzy ci postulują uczynienie z krytyki tekstu głównego narzędzia dyskursu metaantropologii. Przy takim podejściu – sprowadzającym antropologię – według słów Tylera – do „studium mówienia i pisania" (Tyler 1987, s. 171) – praktyka refleksyjności oznacza zapytywanie o „prawomocność tekstów etnograficznych, o ich zależność od dyskursów naukowych, ideologii czy dominującej retoryki", a także zastanawianie

się nad „szansami odciśnięcia w tekście rzeczywistości, nad możliwością przedstawienia dialogiczności świata, nad sposobami przekazania osobistych doświadczeń, nad pełnoprawnym włączeniem w tok narracji innych podmiotów" (Kuligowski 2001, s. 25). Refleksyjność pojęta jako przyglądanie się procesowi tworzenia etnograficznego tekstu stanowi trzeci wyodrębniony w tym rozdziale sposób rozumienia refleksyjności.

Czytając wypowiedzi zagranicznych komentatorów, można odnieść wrażenie, że najczęściej to zaledwie jeden model refleksyjności podlega u nich promocji, podczas gdy o pozostałych jej typach nierzadko się zapomina. W eksplorowaniu kategorii refleksyjności w naukach społecznych i rozważaniu teoretycznej oferty nurtu krytyki refleksyjnej warto unikać eksplikowania jednego, wybranego typu refleksyjności, i przyglądać się jej zjawisku równorzędnie we wszystkich jego przejawach. Podejście takie wydaje się uzasadnione, albowiem te trzy – z pozoru odmienne – sposoby pojmowania refleksyjności łączy wspólny mianownik, jakim jest kwestia reprezentacji oraz pytanie o możliwość adekwatnego i obiektywnego opisu zjawisk kulturowych przez podmiot paradoksalnie usytuowany jednocześnie „na zewnątrz" badanej kultury, jak i „wewnątrz" kultury własnej.

Uznając istnienie trzech odmiennych typów refleksyjności antropologicznej, zauważyć należy, iż w rzeczywistości wszystkie one na najogólniejszym poziomie uzmysławiają antropologii historyczne, kulturowe i kontekstowe zdeterminowanie jej poznania, zaś w wymiarze szczegółowym wskazują w ten lub inny sposób na różnorakie dyskursywne, podmiotowe, metodologiczne i społeczno-kulturowe uwarunkowania, przeszkody i ograniczenia, stojące na drodze do wiernej reprezentacji rzeczywistości kulturowej, na jaką liczono w ramach tradycyjnie w antropologii przyjmowanej epistemologii obiektywistycznej. Etnografię inkorporującą do swej praktyki refleksyjność w postaci trzech omówionych tu typów oraz świadomie czyniącą z niej narzędzie metodologiczne, nazywam etnografią refleksyjną.

Rozdział 2

REFLEKSYJNOŚĆ W HISTORII DYSCYPLINY: ROZWAŻANIA METODOLOGICZNE

2.1. Wprowadzenie

W poprzednim rozdziale omówiłem sposoby pojmowania refleksyjności we współczesnej teorii antropologicznej. Nadszedł teraz czas, aby spojrzeć na pojęcie refleksyjności bardziej historycznie i w ten sposób sprawdzić, na jakich warunkach kategoria ta, będąca stałym obiektem zainteresowań ze strony najnowszych nurtów w antropologii, mogłaby być potraktowana jako prawomocny element historii kształtowania się krytycznej samoświadomości w myśli antropologicznej.

Kształtowanie się krytycznej samoświadomości w antropologii rozgrywa się w planie znacznie szerszym, niż przewidują to konwencjonalnie nakreślane ramy najbardziej współczesnej teorii antropologicznej, rozwijającej się od lat sześćdziesiątych XX wieku. Tezą główną, wokół której osnute są rozważania zawarte w tym i następnym rozdziale pracy, jest twierdzenie, że pełniejsze, historyczno-filozoficzne opracowanie zagadnienia antropologicznej refleksyjności wymaga wzięcia pod uwagę nie tylko najnowszej historii tego zjawiska, charakteryzującej się szczególną intensyfikacją metarefleksji antropologów (Burszta 1998, s. 173; Burszta 2004, s. 21), lecz także jego minionych, historycznych manifestacji w dziełach klasyków. Owe manifestacje refleksyjności traktuję jako antecedencje współczesnego dyskursu antropologii refleksyjnej.

Stawia to jednak następujący problem: otóż teoretyczne zrównanie namysłu podejmowanego w ramach nurtu krytyki refleksyjnej w antropologii współczesnej z namysłem uprawianym przez klasyków, nawet po przyjęciu, że w obu przypadkach istotnie mamy do czynienia z refleksyjnością, czyli „krytycznym namysłem antropologów nad ich własną praktyką, zamierzonym jako część samej

etnografii" (Trencher 2000, s. 9), jawić się może jako przedsięwzięcie metodologicznie błędne o tyle, o ile w pierwszym z nich refleksyjność stanowi „przyjętą obecnie konwencję" (O'Reilly 2005, s. 210), zaś w drugim, refleksyjność nie stanowi osobnego, samodzielnego – można by powiedzieć – tematu, tudzież wyzwania dla antropologii; istnieje ona w owym dyskursie jedynie w pewnej prototypowej formie, albowiem nie zaistniała jeszcze w porządku historii idei antropologicznych w formie konkretnego postulatu, programu czy właśnie – idei. Fakt ten wymaga przeto wypracowania takiej perspektywy metodologicznej, w ramach której możliwe byłoby przedstawienie antropologicznej refleksyjności jako: (1) nurtu intelektualnego w teorii współczesnej, którego genezę można historycznie zrelacjonować a program poddać analizie filozoficznej; (2) jako egzystującej w historii myśli antropologicznej strategii intelektualnej, która nie stanowiąc jeszcze koherentnej doktryny, przejawia się w pismach klasyków w formie wczesnych antycypacji dyskursu krytyki refleksyjnej. Celem niniejszego rozdziału jest realizacja tego właśnie zadania.

Struktura wywodu jest następująca. Wychodzę od zdefiniowania historii idei i określenia pola jej zainteresowań. Następnie zarysowuję debatę nad metodologią historiografii idei toczącą się wśród badaczy zajmujących się produktami umysłu ludzkiego i przedstawiam konflikt między historycystycznym i partykularystycznym podejściem do badania idei (Quentin Skinner) a podejściem uniwersalistycznym (Arthur Lovejoy) jako dylemat niełatwo rozstrzygalny, albowiem konstytutywny dla humanistyki w ogóle. Następnie historię idei przedstawiam jako dyscyplinę zajmującą się zarówno ideami w ich niepowtarzalnym, przeszłym kontekście, jak i ideami w ich trwaniu i aktualności w kulturze współczesnej. Dylemat ten w łonie historii idei przedstawiam jako jej oscylację między historią a „mitologią", między prezentyzmem a historycyzmem. Rozważania te kontynuowane są w punkcie następnym, w którym argumentuję, że zainteresowanie nie tylko samym problemem, lecz także kontekstem historycznym, z jakiego dana idea się wywodzi, łączy historię idei z historią filozofii. Obie dyscypliny konfrontują się na tym gruncie z pytaniem o oryginalność danej idei w obrębie generującego ją, zawsze historycznie partykularnego kontekstu. Okazuje się, że ani historia filozofii, ani historia idei nie mogą z absolutną pewnością argumentować na rzecz całkowitej oryginalności i bezprecedensowości danych idei z powodu uniwersalnej ważności, jaką w humanistyce posiada tradycja intelektualna, będąca „zawczasu zagospodarowanym polem", na którym przychodzi pracować humanistom.

Zakładając podobieństwo między ustaleniami krytyki refleksyjnej a wglądami teoretycznymi wynikającymi z namysłu refleksyjnego klasyków antropologii, refleksyjność proponuję rozumieć jako trwałą w historii myśli antropologicznej i ogólnie w naukach społecznych strategię intelektualną zbliżoną do krytyki,

której nieregularne manifestacje mogą, po odpowiednim zinterpretowaniu i zestawieniu z postulatami późniejszej krytyki refleksyjnej, sumować się w historię narastania w myśli antropologicznej krytycznej samoświadomości.

2.2. Historia idei: uniwersalizm czy kontekstualizm*

Definicja historii idei nastręcza samym historykom sporych trudności tym bardziej, że stanowi ona naukę w pewnym sensie niesamodzielną i niesamoistną; jest „dyscypliną komponentalną (*compositive*) i pochodną z tego względu, że zależna jest ona od innych dyscyplin, których terytoria penetruje" (Wiener 1962, s. 26). Jak pisał Michel Foucault, „nie jest łatwo określić dyscyplinę taką jak historia idei – dyscyplinę o niepewnym przedmiocie, o niewyraźnie zarysowanych granicach, zapożyczającą metody ze wszystkich stron, bez prostego, trwale wytyczonego szlaku" (Foucault 1977, s. 169). Narodziny historii intelektualnej zazwyczaj wiąże się z publikacją pracy *Wielki łańcuch bytu* Arthura Lovejoy'a w 1936 r.. Przedstawił on w niej swą koncepcję „idei elementarnych", które trwając na przestrzeni wieków, definiują i tworzą specyfikę naszej kultury. Od wystąpienia Lovejoy'a historię idei wolno pojmować jako dyscyplinę badającą trwanie i zmiany idei na przestrzeni czasu przy tym jednak założeniu, że „ta sama idea często pojawia się, czasem w dość zmienionej formie, w najróżniejszych dziedzinach świata myśli" (Lovejoy 1999, s. 20). W myśl tej koncepcji przyjmuje się, że teksty klasyczne – stanowiące dla historyków idei właściwe pole badań – zawierają jakąś ponadczasową mądrość, wyrażoną w formie „idei uniwersalnych". Także według Foucault, historia idei jest „dyscypliną początków i końców, opisem niejasnych ciągłości i nawrotów, odtworzeniem rozwojów w linearnym czasie historii" (Foucault 1977, s. 170-171); jest ona „badaniem utajonych narodzin, odległych powiązań, ciągłości tkwiących uporczywie pod widocznymi zmianami" (tamże, s. 171). Do istoty tak rozumianej historii intelektualnej należy założenie o trwaniu idei w czasie, o ich uniwersalności, pozwalającej szukać antecedencji idei współczesnych w historii myśli ludzkiej, „szperać w historii, aby odnaleźć grę wyprzedzeń i ech, cofać się do pierwszych zarodków lub powracać do ostatnich śladów, wydobywać z dzieła na przemian jego wierność tradycjom i jego nieredukowalną jednostkowość, podwyższać lub obniżać stopień jego oryginalności" (tamże, s. 177).

Takiemu „Lovejoyowskiemu" pojmowaniu historii idei ostro sprzeciwiają się adherenci kontekstualistycznej wizji dyscypliny (Diggins 2006, s. 185), w ramach

* Teksty w punktach 2.3.-2.4. zostały pierwotnie opublikowane pod innym tytułem w „Kwartalniku Pedagogicznym" 2009, nr 1.

której za niedopuszczalne uznaje się czytanie tekstów klasycznych tak, „jak gdyby napisane one były przez kogoś nam współczesnego" (Bloom 1980, s. 128). Do prominentnych krytyków tej tradycji należy Quentin Skinner. We wpływowym artykule „Meaning and Understanding in the History of Ideas" (1969) oraz w pracy *Visions of Politics* twierdzi on, że karygodnym błędem, który popełniają uniwersalistycznie nastrojeni badacze przeszłych idei, jest anachronizm. W myśl tej konwencji, „odkrywa się w oparciu o przypadkowe podobieństwo terminologii, że dany autor wyznawał pogląd liczący się w debacie, w której z zasady nie mógł on uczestniczyć" (Skinner 2002, s. 60). Błąd anachronizmu polega na „przypisywaniu wypowiedziom autora znaczeń, które nie mogły być jego intencją" i „nazbyt pośpiesznym odnajdywaniu w tekstach klasycznych spodziewanych doktryn" (tamże, s. 61).

Tak pomyślaną metodologię historiografii idei Skinner nazywa „mitologią doktryn". Za punkt wyjścia obiera ona sobie „typ idealny jakiejś doktryny – może to być idea równości, postępu, racji państwa, kontaktu społecznego, wielkiego łańcucha bytu, rozdziału władz i tak dalej". Następnie – gdy „doktryna ulega hipostazie i przemienia się w byt realnie istniejący" – historyk wyrusza na poszukiwanie tak scharakteryzowanej idei w historii myśli ludzkiej. Dochodzi on wkrótce do zbyt łatwego wniosku, że badana doktryna „w pewnym sensie zawsze obecna była w historii, nawet wtedy, gdy poszczególni myśliciele na nią bezpośrednio «nie wpadli»" (tamże, s. 62). Zdaniem Skinnera, „tendencja do poszukiwania idei zbliżających się do typu idealnego stwarza formułę historii niemal całkowicie oddanej wskazywaniu wcześniejszych «antycypacji» późniejszych doktryn i gratulowaniu poszczególnym autorom ich jasnowzroczności" (tamże, s. 63). Z perspektywy historycznej zabieg taki jawić się może jako czysty absurd.

Twierdząc, że w historii nie może istnieć nic takiego, jak „idee wieczne", albowiem „żadne pojęcia czy doktryny nie mogą wykraczać poza swój czas i miejsce" (Diggins 2006, s. 185), Skinner postuluje porzucenie uniwersalistycznych fantazji i skupienie się historyków na jednostkowym historycznym kontekście danych idei, określanym przez język oraz lokalne matryce, w ramach których dany tekst stworzono i czytano (por. Grafton 2006, s. 4). Dopiero bowiem drobiazgowe rozpatrzenie kontekstu, z jakiego dane idee się wywodzą, pozwoli wyjaśnić ich powstanie oraz zrozumieć kryjące się za nimi znaczenia. Idee stanowią emanacje jedynych w swoim rodzaju okoliczności historycznych i intelektualnych, sprawiających, że „teksty klasyczne traktują o swoich problemach, a niekoniecznie naszych, i to właśnie zapewnia im ich «ważność» oraz współczesne znaczenie filozoficzne" (Skinner 2002, s. 88). Celem historyka studiującego idee winno być tedy czynienie tekstów klasycznych zrozumiałymi na podstawie „odkrycia tego, jaka była ich intencja znaczeniowa i przy użyciu jakich środków znaczenie to było realizowane" (tamże, s. 86). Historyk winien „śledzić

relacje zachodzące pomiędzy daną wypowiedzią a jej szerszym kontekstem językowym" (tamże, s. 88), do którego sprowadza się generujący daną ideę lub doktrynę kontekst społeczny.

W jakim punkcie stawia nas rekonstruowana debata między dwiema odmiennymi szkołami uprawiania historii idei? Jeśli przyjmiemy argumentację typu Lovejoyowskiego, w myśl której „pozorna nowość wielu systemów polega wyłącznie na nowym zastosowaniu lub uporządkowaniu starych elementów, które wchodzą w ich skład" (Lovejoy 1999, s. 10), i założymy, że jakkolwiek „doktryna" refleksyjności nie pochodziłaby z czasów najbardziej współczesnych, to możliwe jest mimo to wskazanie jej antycypacji w historii myśli antropologicznej, wówczas planowane badanie osunie się w anachronizm, wmawiający przeszłym myślicielom idee, postulaty i rozwiązania, na które ci wpaść nie mogli. Wszakże dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku w naukach społecznych nastąpiły przewroty epistemologiczne, które umożliwiły i wskazanym uczyniły „skierowanie na samych siebie tych szkiełek, poprzez które interpretujemy świat" (Goodall 2003, s. 137), nie wspominając już o sprzyjających takowym zmianom okolicznościom historycznym.

Z kolei jeśli zaaprobujemy argumentację Skinnera zrywającą z ponadczasowym trwaniem idei i każącą rozpatrywać je tylko i wyłącznie w przynależnych im kontekstach historycznych, to zupełnie pozbawimy się możliwości współczesnego odczytywania przeszłych mistrzów antropologii, uczenia się od nich i prowadzenia z nimi twórczego dialogu. Stracimy również z oczu ów niezmiernie ważny element tożsamości dyscypliny, jakim jest jej tradycja konstytuowana przez dorobek przeszłych pokoleń myślicieli, który w pewnej mierze zawsze podejmowany jest i reinterpretowany przez generacje następne. Przede wszystkim jednak, przyznanie Skinnerowi palmy pierwszeństwa w sporze o metodologię historiografii idei oznaczać będzie zgodę na twierdzenie, że refleksyjność nie posiada historii innej, aniżeli ta rozpoczynająca się w myśli antropologicznej w latach sześćdziesiątych XX wieku i że błędem jest poszukiwanie jej antecedencji u klasyków.

Zapytajmy jednak, czy nie dałoby się pogodzić zwaśnionych stron i wypracować perspektywę metodologiczną zdolną uprawomocnić przekonanie, że momenty refleksyjne da się u klasyków antropologii odnaleźć, a i korpus powstałych w ich wyniku ustaleń, zaleceń i wglądów teoretycznych wcale się nie zdezaktualizował. Godząc się z twierdzeniem, że nieodpowiedzialne jest postrzeganie idei jako „tak koherentnie trwałych, że o każdej z nich myśleć możemy niczym o pałeczce, którą jeden biegacz przekazuje drugiemu podczas wyścigu" (Trilling 1957, s. 186; za: Diggins 2006, s. 208), przyjmuję jednocześnie, że nie ma w humanistyce idei absolutnie unikalnych, syngularnych – takich, które pojawiły się w historii zupełnie niezależnie od wszelkich wpływów, powiązań i tradycji, a na tej

samej zasadzie i takich, których zacnych poprzedników nie dałoby się w historii myśli wskazać i nauczyć się czegoś od nich.

Pierwszym krokiem do udanej mediacji pomiędzy obiema stronami i do wypracowania metodologii pozwalającej opisywać zjawisko refleksyjności w historii myśli antropologicznej jest pomyślenie o zarysowanym konflikcie nie jako o czymś, czemu należy natychmiast zaradzić – najlepiej poprzez przyjęcie jednej perspektywy i odrzucenie drugiej – lecz jako o stale ożywianej przez historię intelektualną debacie nad istotą humanistyki, której ten konflikt zdaje się być przyrodzony. Drugim zadaniem byłoby rozróżnienie między ideą refleksyjności, której manifestacje zamierzam w pismach klasyków pokazać, a doktryną refleksyjności, jaka stanie się właściwym obiektem moich analiz w późniejszych częściach pracy i jaką rozpatrywać będę w jej unikalnym kontekście, markującym historyczną zmianę w tradycji myśli antropologicznej, jaka poczęła zachodzić w niej od lat sześćdziesiątych XX wieku. Realizacji tych dwóch zadań służą kolejne rozważania.

2.3. Ciągłość – zmiana. Pomiędzy historią a „mitologią"

Jerzy Szacki, sporządzając niegdyś spis dylematów, z jakimi przychodzi mierzyć się historykom idei, wskazał na napięcie między przeszłością a teraźniejszością, między historią idei a jej trwaniem. Pisał następująco: „historyk idei usiłuje, jak każdy historyk, opowiedzieć o *tym, co było*, jednak nieuchronnie wikła się w spór o to, czy owa przeszłość jest *tylko* przeszłością, czy też w jakiś sposób trwa nadal i to nie jako czytankowa nauka dla potomnych, z której na ogół nic nie wynika poza znudzeniem młodzieży, lecz jako niewątpliwa część współczesnej kultury" (Szacki 1991, s. 11). Historyk idei, świadom wiecznej zmienności rzeczy, w związku z czym nastawiony na badanie idei niczym faktów jednostkowych, a więc jedynych w swoim rodzaju wydarzeń na tle jedynej w swoim rodzaju sytuacji historycznej, jednocześnie trapiony jest pytaniem o trwanie idei w czasie i o ich uniwersalną ważność. Historia nigdy się nie powtarza, a „w dylemacie zmienność – ciągłość historyk zajmuje *ex definitione* stanowisko po stronie zmienności" (Kula 1988, s. 66). Jednakże historia intelektualna nierzadko wymaga odeń tego, aby śledził ciągłość lub powtarzalność idei, oceniał ich znaczenie w rozwoju nauki, obserwował przemiany w obrębie zasadniczego, niezmienionego przez wieki zrębu danej idei. Uwydatnijmy tę specyfikę zawodu historyka myśli, przytaczając jeszcze jeden, dłuższy fragment rozważań Szackiego:

> Historyk idei – pisze autor – uprawia zarówno historię, jak i mitologię: ustala fakty, które miały miejsce kiedyś, zarazem jednak utrwala wartości, których obecność

> w świadomości kolejnych pokoleń decyduje o istnieniu i tożsamości kultury. Historyk idei uświadamia nam, że nasi poprzednicy mówili różnymi i odmiennymi od naszego językami, ale jednocześnie poszukuje języka, w którym mógłby się toczyć abstrahujący od owej różnorodności i inności dialog żywych z umarłymi. Umieszcza on dawnych myślicieli w kontekście historycznym i jednocześnie wyrywa ich z tego kontekstu, zadając im pytania, które w swojej dzisiejszej formie nie przyszły im i nie mogły przyjść do głowy (Szacki 1991, s. 12).

Osobliwością historii idei na tle tradycyjnej, „wydarzeniowej" historii jest tedy konieczność zachowania przez badacza równowagi pomiędzy historycznym czy też „historycystycznym" spojrzeniem na daną ideę, domagającym się wzięcia pod uwagę partykularnego kontekstu, z jakiego idea ta wyrosła, i który to kontekst uczynił ją właśnie faktem unikalnym, a próbą zdania sprawy ze zdumiewającej ciągłości i trwania idei w czasie i w kulturze, choćby i pod zmienionymi postaciami. Jak bowiem pisze Adam Nobis w odniesieniu do rzeczywistości kulturowej: „Nie ma zmiany bez towarzyszącego jej trwania tego, co ulega zmianie. Nawet rozpad, zanik własności, elementu czy całej kultury pozostawia często jakieś trwałe ślady, konsekwencje, pozostałości. Trwanie tego, co ulega zmianie, nie polega jedynie na logicznej czy ontologicznej relacji tożsamości zachodzącej pomiędzy różnymi etapami istnienia jakiegoś przedmiotu, procesu, czy struktury. Nawet jeżeli coś podlega licznym, radykalnym przeobrażeniom, to często nadal obserwować możemy trwałość pewnych składników, własności, aspektów" (Nobis 2006, s. 33). Czymże innym są idee, jeśli nie podstawowymi budulcami owego zobiektywizowanego dorobku ludzkiego, jakim jest kultura? Obok postaw, norm, wartości i symboli, idee stanowią wszakże jeden z najważniejszych czynników rozwoju kultury. Dlatego też musimy przyjąć w myśleniu o intelektualnej historii człowieka założenie o pewnej uniwersalności i trwałości idei, o możliwości ponadhistorycznego trwania „unieśmiertelnionych" idei albo przynajmniej o możliwości ich spektakularnych renesansów (por. Szacki 1991, s. 109).

2.4. Tradycja – innowacja. Pytanie o oryginalność w humanistyce

Dylemat ciągłość – zmiana w metodologii historiografii idei szczególnie wyraźnie manifestuje się w momencie, gdy dana idea współczesna spotyka się z filozoficznym zainteresowaniem badacza. Czytając prace filozofów, nierzadko odnosimy wrażenie, że nader chętnie zrzekają się oni obowiązku historycznego spojrzenia na zajmujące ich kwestie, ponieważ „interesują ich problemy, nie zaś to, skąd owe problemy się wzięły i dlaczego kiedyś rozwiązywano je tak lub

inaczej" (Szacki 1991, s. 15). Ahistoryzm filozofów w pewien sposób ogranicza ich perspektywę w porównaniu ze spojrzeniem historyka filozofii, który oprócz próby zrozumienia problemu podejmuje również próbę uwydatnienia tradycji intelektualnej oraz historycznego kontekstu, z jakiego idea zawarta w tekście filozoficznym się wywodzi. Perspektywa historyczno-filozoficzna w badaniu idei nie jest wszelako oczywista, tym bardziej, że – jak pisze Robin G. Collingwood (1999, s. 114) – „zwykle uważa się, że historia i filozofia to nie tylko odmienne formy myślenia, lecz w pewnej mierze formy myślenia względem siebie opozycyjne, z których każda posiada cechy, jakich tej drugiej brakuje". Popularna wizja obu dyscyplin nakazuje ostro je ze sobą kontrastować: „W odniesieniu do jej przedmiotu, filozofię pojmuje się jako myśl o tym, co uniwersalne, ponadczasowe, wieczne; historię zaś jako myśl o tym, co jednostkowe, temporalne, przemijające" (tamże, s. 114).

Nie sposób w tym kontekście nie wspomnieć o zagadnieniu tradycji i innowacji w humanistyce. Przyglądając się jakiejś idei współczesnej, historyk filozofii zadaje sobie pytanie o zakres jej oryginalności w obrębie generującego ją, zawsze historycznie partykularnego kontekstu. Okazuje się, że o ile w przyrodoznawstwie, gdzie przyjęcie nowego paradygmatu i przedstawienie w jego ramach nowej idei wymaga uznania minionej tradycji za nieważną (np. Einstein „unieważnia" Newtona), badacz może uprawiać historię idei jako sekwencyjną historię innowacji, to w humanistyce jest to nie całkiem możliwe z powodu zupełnie odmiennego sposobu, w jaki tradycja w niej funkcjonuje. Historia intelektualna w łonie humanistyki nie może liczyć na dowiedzenie bezwzględnej nowości idei. Może co najwyżej starać się inaczej pojąć istotę innowacyjności.

Tezy powyższe można potraktować jako głos skierowany przeciwko takiemu ahistorycznemu podejściu do badania idei współczesnych (za przykład niech posłuży nurt refleksyjny w antropologii), w którym jawią się one filozofom oraz socjologom jako zupełnie „nowe" wydarzenia intelektualne. Pełne zrozumienie oraz teoretycznie efektywna eksploatacja idei – czytamy nieraz u entuzjazmujących się innowacyjnością badaczy – wymaga wręcz wzięcia w nawias tradycji i przekreślenia jej dorobku. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym twierdzeniu i zapytajmy, czy podejście takie nie jest przypadkiem szkodliwą redukcją. W tym celu sięgniemy do ustaleń czołowego przedstawiciela francuskiej szkoły historycznej „Annales" – Fernanda Braudela.

U autora *Historii i trwania* odnajdujemy sprzeciw wobec charakterystycznego dla nauk społecznych zawężania perspektywy badawczej do wymiaru wydarzenia:

> [...] Nauki społeczne siłą upodobania, głębokiego instynktu, może tradycji badawczej, zmierzają do odrzucenia wyjaśniania historycznego; wymykają się zazwyczaj

> spod jego zasięgu dwoma drogami: jedna prowadzi do skrajnego rozszerzenia warstwy „wydarzeniowej" w badaniach społecznych, przy stosowaniu metod socjologii empirycznej, gardzącej wszelką historią, ograniczonych do danych czasu krótkiego i badania „na żywo"; druga zaś po prostu wykracza poza czas w przekonaniu, że u kresu „nauki o komunikacji»" dojdzie do matematycznego sformułowania struktur niemal pozaczasowych (Braudel 1999, ss. 60-61).

Według Braudela odrzucenie historii fatalnie służy naukom społecznym. Rzeczywistość kulturowa jest bowiem zbyt pełna trwałości, jest nazbyt złożonym uniwersum symboli, aby możliwe było pełne jej zrozumienie jedynie na podstawie analizy czasu krótkiego, „czasu na miarę jednostek, codziennego życia, naszych iluzji, krótkich chwil, w których zdajemy sobie sprawę z otaczającej nas rzeczywistości – czasie właściwym dla kronikarza i dziennikarza" (tamże, s. 50). Dlatego też historię należałoby traktować jako naukę zarówno o przeszłości, jak i teraźniejszości, tak samo jak podejście historyczne winno być widziane jako „swoiste wyjaśnianie rzeczywistości społecznej w jej całości" (tamże, s. 65).

Braudelowskie dowartościowanie czasu długiego, tradycji i trwania w historii okazuje się cenne dla historii idei humanistycznych. Właśnie tu bowiem – na terenie nauk humanistycznych – mamy do czynienia zarówno z „wydarzaniem się" idei, jak i z ich trwaniem w „czasie długim"; to tu tradycja funkcjonuje jako artefakt będący przedmiotem zainteresowania badacza. Więcej nawet: tradycja jawi się tu jako zawczasu zagospodarowane pole, na którym pracujemy. Poglądem noszącym dziś znamiona oczywistości jest to, że od tradycji nie da się w humanistyce uwolnić. Jest tak dlatego, że „umysłowość człowieka jest kształtowana przez generacje minione, które stworzyły całe jego pojęciowe uniwersum, tradycje intelektualne, topografię jego kręgu kulturowego" (Niżnik 1989, s. 19). Jasne jest tedy, że problem tradycji w humanistyce posiada wymiary, które są dla niej swoiste i wymagają osobnego rozpatrzenia. Za Jerzym Szackim wskażę na dwa z nich.

Po pierwsze, „niezależnie od tego, jak bardzo tradycyjne lub nietradycyjne są wyznawane przez humanistę poglądy, niezależnie od tego, czy zgadza się on z tradycyjnymi autorytetami, czy też usiłuje się od nich uniezależnić, jest on badaczem, którego *przedmiotem* badań jest na ogół tradycja – tradycja jako dziedzictwo pewnej zbiorowości, jako coś pochodzącego z przeszłości" (Szacki 1991, s. 108). Po drugie, osobliwością funkcjonowania tradycji w humanistyce jest to, iż „zapomnienie nie zawsze jest tu ostateczne i to, co gdzieś i kiedyś uległo dezaktualizacji, odzyskuje niekiedy aktualność w innym miejscu lub w innym czasie" (tamże, s. 109). Nie da się zaprzeczyć, że nauka jako część rzeczywistości kulturowej posiada charakter zmienny i procesualny, dlatego też – jak podkreśla Szacki w innej swej pracy – „nauki społeczne nie mogą poprzestawać na

badaniach będących «fotografią momentu», lecz muszą interesować się tym, co było przedtem i uwzględniać serie przemian, jakim badana rzeczywistość uległa i ulega" (Szacki 1990, s. 18).

Czy oznacza to, że postęp i innowacja nie są w humanistyce możliwe i że zamknięci jesteśmy w błędnym kole tradycji? Na pytanie to udzielić można odpowiedzi przeczącej pod warunkiem, że spróbuje się inaczej pojąć istotę innowacyjności. Polimorficzność i wieloparadygmatyczność tradycji humanistycznej, koegzystowanie obok siebie różnych klasyków i różnych szkół pozwalające na toczenie z nimi twórczego dialogu poprzez nawiązania, korekcję lub krytykę ich poglądów, pozwala pomyśleć o innowacji jako o spojrzeniu na znajome fakty z innej perspektywy poznawczej, teoretycznej, bądź też metodologicznej (por. tamże, s. 114). Świadectwem oryginalności danej idei czy koncepcji może być również „odczytanie przeszłości w nowym kontekście teoretycznym" (Niżnik 1989, s. 19). Innowacje w humanistyce mogą wreszcie wynikać „nie tyle z jej wewnętrznej dynamiki, ile ze zmian, jakim ulega badana przez nie rzeczywistość" (Szacki 1991, s. 113).

2.5. Refleksyjność a krytyka refleksyjna

Zobaczmy teraz, w jaki sposób opisane instrumentarium metodologiczne pomóc może w określeniu metodologii badania tradycji i współczesności refleksyjności w myśli antropologicznej. Przypomnę najpierw, że w proponowanym podejściu do historyczno-filozoficznego ujęcia problematyki refleksyjności w antropologii kulturowej nie ma zgody ani na zamknięcie rozważań w perspektywie skrajnego historyzmu, partykularyzującego i relatywizującego ideę refleksyjności do określonych warunków historycznych i określonej atmosfery intelektualnej, ani w perspektywie ahistoryzmu, przyjmowanej przez badaczy skupionych tylko i wyłącznie na filozoficznej i aktualnej treści interesującego nas zagadnienia i bezproblemowo poszukujących jego antecedencji w przeszłości. Uznając konieczność nieco większego uhistorycznienia problematyki refleksyjności w teorii antropologicznej, a jednocześnie będąc świadom związanych z tym problemów natury metodologicznej, krążących wokół pytania o to, jaką dozę historyzmu należy dopuścić w filozoficznym badaniu idei, zamierzam podjąć próbę uchwycenia fenomenu refleksyjności zarówno w jego długim trwaniu, jak i w jego wymiarze jednostkowym, odsyłającym do właściwego mu, historycznie partykularnego kontekstu.

I tak, o ile głównym przedmiotem dociekania jest w tej pracy najnowsza historia antropologicznej refleksyjności, to równocześnie zostaje tu podjęta próba odnalezienia momentów świadczących o refleksyjności obecnej w pracach

przedstawicieli wcześniejszych, klasycznych już szkół antropologii. Planowanemu badaniu przyświeca założenie, iż eksponowany we współczesnym piśmiennictwie antropologicznym motyw refleksyjności i krytycznej samoświadomości dyscypliny nie jest zjawiskiem nowym, zaszczepionym antropologii przez dyskursy postmodernizmu, lecz winien być widziany jako element w pewien sposób przynależny tej nauce właściwie od jej początków. Twierdzenie, iż historia antropologicznej refleksyjności zaczyna się w późnych latach sześćdziesiątych, trwa przez lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte i paroksyzm osiąga w teoriach postmodernizmu, postaram się więc zamienić na twierdzenie bardziej oddające sprawiedliwość historii tego fenomenu i twierdzić będę, że na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat, tym, co obserwujemy, jest najbogatsza i zarazem najbardziej spektakularna – najnowsza – historia refleksyjności w teorii antropologicznej, która radykalnością swych wglądów i rozwiązań przyćmiewa, choć nie eliminuje istniejące ekspresje refleksyjności, pozostawione przez poprzednie pokolenia antropologów.

Dla lepszego uzmysłowienia tej dwoistej natury fenomenu refleksyjności w historii antropologii chcę rozróżnić pomiędzy dwoma bynajmniej nie tożsamymi ze sobą terminami: refleksyjnością a refleksywizmem w teorii antropologicznej. Rozróżnienia tego dokonał Alan Barnard w swym podręczniku zatytułowanym *Antropologia. Zarys teorii i historii* (2000, s. 221). Choć nie poświęcił on zbyt wiele uwagi precyzyjnemu zdefiniowaniu pojęcia refleksyjności, to zwrócił uwagę na fakt, iż refleksyjność, której przebłyski odnaleźć można u takich choćby mistrzów antropologii jak Bronisław Malinowski, obecnie przyjęła postać refleksywizmu, będącego „w najlepszym razie samoistną perspektywą teoretyczną, w najgorszym zaś – fetyszem" (tamże, s. 223). Pomimo ironii zawartej w przytoczonej wypowiedzi, uważam spostrzeżenie Barnarda za trafne i przydatne dla zarysowywanego tutaj podejścia do problematyki refleksyjności w teorii antropologicznej. Zezwala ono na taką prezentację idei refleksyjności, która, z jednej strony, będzie w stanie opisać to zjawisko w jego współczesnym wymiarze, jakim jest będący produktem określonej atmosfery intelektualnej i określonych warunków historycznych dyskurs „krytyki refleksyjnej", z drugiej zaś, odda sprawiedliwość tradycji refleksyjności w dziejach antropologii, w której zakres wchodzą różnorakie antycypacje i różnorako wyrażana przez przeszłych badaczy świadomość teoretyczno-metodologicznego, personalnego, wreszcie zaś kulturowego uwarunkowania i ograniczenia wiedzy o kulturze. Dlatego ową refleksyjność, pojętą jako „uświadamianie sobie, że relacji antropologicznych nie można stworzyć bez uznania epistemologicznych i politycznych sił, warunkujących proces ich tworzenia" (Whitaker 1998, s. 470), rozumieć chcę jako trwałą w historii myśli antropologicznej strategię intelektualną zbliżoną do klasycznie Kantowskiego pojęcia krytyki. Jej nieregularne manifestacje mogą, po odpowiednim

zinterpretowaniu i zestawieniu z postulatami późniejszej krytyki refleksyjnej, sumować się w historię kształtowania się krytycznej samoświadomości antropologii kulturowej.

2.6. Podsumowanie

W rozdziale tym opracowywałem metodologię badania zagadnienia refleksyjności w historii myśli antropologicznej. Wykazałem, że zagadnienie to ma dwa oblicza: z jednej strony mówić możemy o refleksyjności jako uniwersalnej w antropologii samoświadomości i gotowości do namysłu nad własnymi procedurami poznawczymi, z drugiej strony mowa być może o krytyce refleksyjnej jako współczesnym kierunku krytyki antropologii.

Z jednej strony, refleksywizacja antropologii stanowi program pewnej szkoły myślenia czy nurtu intelektualnego, który nazywam „krytyką refleksyjną" we współczesnej teorii antropologicznej. Z drugiej strony, twierdziłem, że refleksyjność to także strategia intelektualna obecna w dziełach niektórych antropologów klasycznych. Zakładane podobieństwo ustaleń i postulatów powstających w wyniku ich namysłu refleksyjnego do propozycji zgłaszanych w ramach krytyki refleksyjnej uznałem za podstawę dla ujrzenia w nich antecedencji owego współczesnego dyskursu.

Stawiając problem anachronizmu w badaniu idei, rozumianego jako nazbyt łatwe odnajdowanie wcześniejszych przykładów idealnego typu danej idei w przeszłości, argumentowałem jednocześnie przeciw podejściu skrajnie historycystycznemu twierdząc, że fenomen „długiego trwania" tradycji w humanistyce nie pozwala na postrzeganie idei jako zdarzeń całkowicie jednostkowych i twierdziłem, że istota innowacyjności w naukach społecznych w znacznym stopniu nie polega na zrywaniu więzi z tradycją, lecz na jej twórczym rozwijaniu, reinterpretowaniu i podejmowaniu na nowe sposoby.

Rozdział 3

REFLEKSYJNOŚĆ W ANTROPOLOGII KLASYCZNEJ

3.1. Wprowadzenie

Celem rozważań zawartych w tym rozdziale jest rozpatrzenie historycznego kontekstu intelektualnego, w jakim rodziła się antropologia kulturowa, a następnie próba wydobycia z dzieł trzech, klasycznych jej przedstawicieli elementu refleksyjności. Ów skromny materiał historyczny nie ma w zamierzeniu przydawać pracy charakteru ściśle historycznego, lecz raczej służyć ma jako pretekst do podjęcia pewnych zagadnień metodologicznych.

Odnalezione wątki, rozumowania i wglądy teoretyczne traktować chcę jako antecedencje problematyki zgłaszanej w ramach dyskursu krytyki refleksyjnej we współczesnej antropologii kulturowej. Wskazując wczesne manifestacje refleksyjności, pragnę bronić tezy, że doktryna refleksyjności rewindykowana w ramach wspomnianego dyskursu posiada swe wcześniejsze prefiguracje, składające się na historię antropologicznej refleksyjności. Jest to argument potrzebny do wykazania, że problem kształtowania się w antropologii kulturowej krytycznej samoświadomości jest w pewnym sensie konstytutywny dla całościowego projektu tej dyscypliny, w której historii obserwować możemy stale narastającą świadomość zdeterminowania własnego poznania przez rozmaite czynniki, których aktywność obecna jest zarówno na etapie pracy teoretycznej, jak i w procesie sporządzania etnograficznego opisu kultury.

Struktura wywodu przyjęta w tym rozdziale jest następująca. Na początku omawiam ogólny paradygmat myślenia, jakim dla rodzącej się pod koniec XIX wieku antropologii kulturowej był pozytywizm. Pozytywizm, z którego emanuje paradygmat ewolucjonistyczny uprawiany w początkach młodej dyscypliny

antropologicznej, umieszczam w szerszym planie światopoglądu naukowego, charakterystycznego dla szczytu kulturowej epoki nowoczesności. Akcentując swoistą dla nowoczesności wiarę w postęp techniczny, rozum i naukę, podkreślam rolę scjentystycznego *Weltanschauung* oraz wykoncypowanej w jego ramach idei transcendentnego, suwerennego podmiotu poznającego jako swoistych „przeszkód epistemologicznych", blokujących zaistnienie w antropologii ewolucjonistycznej pojawienie się momentu refleksyjności.

Brak refleksyjności u antropologów tworzących swe dzieła w założycielskim okresie dziejów myśli antropologicznej, kontrapunktuję analizą momentów refleksyjnych dostrzeżonych w pismach Franza Boasa, Bronisława Malinowskiego i Claude'a Lévi-Straussa. Wybór tych nazwisk motywowany jest faktem, że są to najbardziej prominentni badacze, założyciele trzech klasycznych szkół myśli antropologicznej: historyzmu, funkcjonalizmu i strukturalizmu, z których każda odpowiada innym tradycjom antropologii kulturowej: amerykańskiej, brytyjskiej i francuskiej. W prezentacji namysłu refleksyjnego tych autorów powstrzymuję się od komentowania zgłaszanych przez nich postulatów, rezerwując dla rozwinięcia i interpretacji zebranych wątków końcowy etap tych rozważań.

W komentarzu ponownie przyglądam się prezentowanym fragmentom refleksyjnym, odnalezionym u poszczególnych badaczy. Analizując kolejne fragmenty, sporządzam listę wątków, ścieżek krytycznych i wglądów, jakie antropolodzy ci wypracowali w ramach swego namysłu refleksyjnego; staram się przy tym zrozumieć ich znaczenie w debacie nad swoistością antropologicznego poznania i oznaczyć miejsca, w których zdają się oni antycypować problematykę podejmowaną w antropologii kulturowej w okresie „zwrotu refleksyjnego".

We wnioskach ogólnych wskazuję na specyfikę namysłu refleksyjnego podejmowanego przez klasyków antropologii. Wprowadzając pojęcie „refleksyjności nowoczesnej", przypisuję Boasowi i Malinowskiemu inspirowane nią próby wyeliminowania zapośredniczeń i zniekształceń poznania antropologicznego, wynikające z charakterystycznej dla projektu antropologii nowoczesnej wiary w możliwość obiektywnej reprezentacji kultur za pomocą stosownych procedur naukowych. Temu rodzajowi refleksyjności przeciwstawiam namysł Lévi-Straussa, u którego wiara ta ulega znaczącemu zachwianiu w miarę odsłaniania przez refleksyjność kolejnych ograniczeń poznania antropologicznego.

Wywód zamyka podsumowanie, w którym raz jeszcze przypominam odnalezione u wybranych badaczy wątki krytyczne i akcentuję znaczenie dawnych antycypacji refleksyjności dla współczesnego namysłu metaantropologicznego.

3.2. Nierefleksyjność pozytywizmu i antropologii ewolucjonistycznej

Właściwa historia antropologii nowoczesnej rozpoczyna się wraz z jej instytucjonalizacją jako dyscypliny akademickiej zajmującej się nie tyle człowiekiem w jego wymiarze fizycznym, lecz człowiekiem w najszerszym znaczeniu. Za fundatorów nowoczesnej dyscypliny antropologicznej Jerry Moore (1997, s. 15) uznaje czterech myślicieli: Edwarda Tylora, Lewisa Henry'ego Morgana, Émila Durkheima i Franza Boasa. To dzięki ich staraniom antropologia znalazła swoje miejsce w uniwersytetach, oni właśnie określili swoiste dla niej pole badań, a także opracowali jej metodologię naukową. Od nich wreszcie pochodziły idee badania kultury, będące do dziś inspiracją dla antropologów. Do idei tych Moore zalicza: Tylorowską definicję kultury, zaproponowaną przez Morgana ideę ewolucji społeczno-kulturowej, Durkheimowską ideę nauki o społeczeństwie oraz postulat Boasa, by każdą kulturę rozpatrywać w specyficznym dla niej kontekście historycznym.

Aktywność wymienionych myślicieli przypada na ostatnie trzydziestolecie XIX wieku i pierwsze dekady wieku XX, kiedy to działalność Franza Boasa wywiera zarówno intelektualny, jak i instytucjonalny wpływ na rozwój antropologii w Stanach Zjednoczonych. Nie można przy tym przecenić faktu, że antropologia jako nauka narodziła się jeszcze w wieku XIX. Metodologiczny, a przede wszystkim teoretyczny kształt tej nowej dyscypliny na przełomie XIX i XX wieku wyrastał z doktryn filozoficznych i społecznych dominujących w poprzednim okresie, czyli z filozoficznego racjonalizmu, ewolucjonizmu Karola Darwina i Herberta Spencera, wreszcie zaś z filozofii pozytywnej Augusta Comte'a. Nie ulega również wątpliwości, że najistotniejsze jej cechy wywodzą się z ogólnie pojętej światopoglądowej formacji epoki, którą obok treści pozytywistycznych, polityczno-ekonomicznej doktryny liberalizmu oraz idei ewolucjonistycznych kształtował w dużej mierze szczególny społeczny *ethos* wsparty „owym nieuchwytnym, a jakże charakterystycznym dla wieku, mieszczańsko-kolonialnym zadowoleniem z siebie – niezachwianą pewnością, iż kultura europejska XIX wieku, która rozwinęła technikę i empiryczną naukę, stanowi najdoskonalsze osiągnięcie ludzkości i zwieńczenie wszelkich jej dotychczasowych wysiłków twórczych" (Stomma 1986, ss. 92-93). Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że antropologia ewolucjonistyczna rozwijała się właśnie w epoce fetyszyzującej postęp i światopogląd naukowy. Społeczno-antropologiczna idea postępu przydawała rozważaniom antropologów ewolucjonistycznych specyficznego tonu moralizująco-filozoficznego, ponieważ wysoki poziom naukowo-technologicznego

zaawansowania społeczeństw zachodnich przeciwstawiała z niejaką wyższością ludom prymitywnym. Wszelako najistotniejsza dla nas kwestia otwiera się tu w momencie, gdy odpowiednio zrozumie się słowa Jürgena Habermasa (1971, s. 67) twierdzącego, że czynienie przez pozytywizm dogmatu z wiary w naukę uniemożliwiało zaistnienie w nim etapu epistemologicznej autorefleksji.

Za przykład całkowitego braku autorefleksji posłużyć może antropologia ewolucjonistyczna. Refleksyjność w formie, jakiej tu poszukuję, a więc w formie swoistych pytań krytycznych o zakres prawomocności oraz obiektywności poznania oferowanego przez „naukę o Człowieku", nie stanowiła czy też nie mogła stanowić dla ówczesnych badaczy wyzwania teoretycznego, o tyle, o ile wzorując własne badania antropologiczne na modelu naukowości nauk przyrodniczych, antropologowie tacy, jak Tylor, Morgan czy Frazer myśleli z wnętrza paradygmatu, nakazującego badaczowi maksymalne wyabstrahowanie z prowadzonego badania wszelkiego typu metanamysłu, nawet, gdyby obejmować miał on jego własną osobę (por. Herzfeld 2004, s. 20). „W świetle triumfującego pozytywizmu jasno stawiano sprawę nauki jako realizacji ideału racjonalnego myślenia, trafnie rozszyfrowującego obiektywne prawa natury. Poznanie tego typu stawało się tym samym ucieleśnieniem wszelkiego poznania obiektywnego" (Buchowski, Burszta 1992, s. 72). Pytania epistemologiczne o to, co poznanie antropologiczne może wiarygodnie ustalić o swym przedmiocie, a więc pytania o zakres obiektywności antropologicznych teorii oraz badań empirycznych, nie stanowiły dylematu dla przywoływanych badaczy, albowiem wszyscy oni dokonywali obiektywizacji i naturalizacji własnych kompetencji kulturowych: „własna wizja świata zdawała im się w sposób naturalny oczywista i obiektywna, a zakładane przez nią metody ekstrapolacji niezawodne przy poznawaniu rozumowań przedstawicieli kultur pierwotnych" – pisali cytowani autorzy (tamże, s. 73). Poznanie antropologiczne w dobie ewolucjonizmu cechował tedy naiwny naturalizm[4] w tym względzie, że „czynności i wytwory kulturowe jawiły się jako dane obiektywne, które *implicite* poddawano waloryzacji światopoglądowej zgodnie z porządkiem preferencji kulturowej badacza" (tamże, s. 73). Tendencja ta w prostej linii wynikała z „obiektywistycznej

[4] W eseju *Epistemologia jako filozoficzna refleksja nad poznaniem i wiedzą* Marek Hetmański wymienia podstawowe aksjomaty epistemologii naturalistycznej. W niniejszej pracy poniższe ustalenia uznajemy za obowiązujące: (1) poznanie (jego przedmiot i treści) ma charakter realny (materialno-fizykalny), inaczej też mówiąc, przyrodniczy, a nie idealny, dotyczy bowiem rzeczywistych (realnych ontologicznie) bytów, jakimi są zjawiska przyrodnicze, społeczne czy kulturowe, które są postrzegane zmysłowo lub ujmowane rozumowo przez równie realny podmiot poznający; (2) wiedza uzyskana dzięki obserwacji i indukowanych z niej twierdzeń ogólnych ma charakter obiektywny, dający się sprawdzić i potwierdzić; (3) podmiot poznania dysponuje jedynie naturalnymi psychicznymi procesami poznawczymi (od percepcji po wyobraźnię), które mają cielesne (biologiczno-psychologiczne) podłoże; (4) podstawową i uprawomocnioną (chociaż nie jedyną) metodą badania i wiarygodnego opisu zarówno przedmiotu poznania, jak i podmiotu poznającego jest nauka (zob. Hetmański 2007, s. 55).

iluzji pozytywizmu" (Habermas 1977, s. 355), polegającej na pojmowaniu świata jako uniwersum faktów niezależnych od podmiotu poznającego.

Przywołując zaproponowane przez Gastona Bachelarda pojęcie „przeszkody epistemologicznej" (Bachelard 2002, s. 11), powiedzieć można gwoli podsumowania, że pozytywistyczny realizm epistemologiczny, w połączeniu z zakładaną przezeń formułą podmiotu suwerennie wyabstrahowanego z rzeczywistości poddawanej naukowemu oglądowi, stanowił skuteczną blokadę dla zaistnienia w antropologii ewolucjonistycznej namysłu refleksyjnego. Z tego też powodu nie może być zgody na nazbyt chyba pospieszne twierdzenie Marcina Brockiego, który w niedawno wydanej książce stara się dołączyć do chóru głosów komentatorskich postponujących krytykę refleksyjną jako dyskurs bynajmniej nie oryginalny, jako że podejmujący kwestie samoświadomości i refleksyjności, które „zawsze" były w antropologii obecne (zob. Brocki 2008, s. 95-97). Jak pisze autor, „wiedza na temat wpływu badacza na wytwarzane w procesie badań dane obecna jest w antropologii od pozytywistycznych początków dyscypliny" (tamże, s. 97). W świetle poczynionych wcześniej uwag o specyficznym braku refleksyjności w pozytywizmie, twierdzenie to wydaje się błędne.

3.3. Franz Boas

Poszukiwanie w myśli Franza Boasa momentów epistemologicznej i krytycznej samorefleksji jawi się jako zadanie problematyczne. Jest tak dlatego, że był on postacią w pewnym sensie ambiwalentną; z jednej strony znamy go jako postępowca – reformatora antropologii, polemizującego z dziedzictwem filozofii pozytywizmu i zrodzoną zeń ideologią ewolucjonizmu w badaniu kultur ludzkich; z drugiej zaś, Boas jawi się jako „naukowiec ideologicznie należący jeszcze do XIX wieku" (Kluckhohn, Prufer 1959, s. 24), a więc ścisły empirysta, stawiający przed nauką zadanie „porządkowania rzeczywistości na sposób, w jaki uporządkowana istnieje ona w świecie natury" (tamże, s. 24). Tym jednak, co odróżniać miało naukę antropologiczną fundowaną przez Boasa od jej wcześniejszych, pozytywistycznych wersji, była próba zaadaptowania na potrzeby antropologii metod analitycznych stosowanych w naukach przyrodniczych, przy jednoczesnej rezygnacji z realizowania podstawowego zalecenia paradygmatu pozytywistycznego, nakazującego ahistorycznie wyjaśniać i przewidywać zjawiska kulturowe wraz z kierunkiem ich zmian. Można w związku z tym powiedzieć, że o ile Boas potrzebował autorytetu „nauki", aby instytucjonalnie wesprzeć raczkującą jeszcze dyscyplinę antropologiczną pewnie brzmiącymi maksymami metodycznego empiryzmu, to jednocześnie miał on silną świadomość odmienności antropologii jako jednej z nauk o człowieku od nauk mających do czynienia jedynie z przedmiotami

martwymi. Odmienność ta polegała na rozumieniu, że „nauka społeczna musi trzymać się faktów, ale jej faktami są fakty historyczne" (Szacki 2006, s. 640).

W sporze z paradygmatem ewolucjonistycznym Boas kontestował pozytywistyczne wzorce naukowości, skłaniające fundatorów dyscypliny antropologicznej do nazbyt pospiesznych generalizacji oraz formułowania niedostatecznie dowiedzionych praw rządzących rozwojem kultury, a także do podciągania innych kultur pod schematy wyabstrahowane z kultury własnej, traktowanej jako norma. Akcentując „naukowe" kwalifikacje antropologa, a więc umiejętność obiektywnej obserwacji i zbierania danych do analizy, Boas starał się ufundować inną koncepcję nauki i naukowości opartą na nowej filozofii humanistyki, jaką zrodził przełom antypozytywistyczny. W jej ramach możliwe stawało się oddzielenie antropologa-profesjonalisty od antropologa-amatora – będącego w opinii założyciela antropologii amerykańskiej zwykłym laikiem. W ten sposób „nauka zapewniała młodej dyscyplinie antropologicznej nie tylko metodę, ale również i autorytet" (Trencher 2000, s. 26). Właśnie na polu Boasowskich rozważań metodologicznych, odzwierciedlających nadzwyczajną troskę autora *Race, Language and Culture* o empiryczną pewność i obiektywizm relacji etnograficznych, odnaleźć można przykłady refleksyjności.

Jak wspominałem wcześniej, podstawowym przekonaniem filozofii pozytywizmu – pod koniec XIX wieku wciąż jeszcze wywierającej wpływ na rodzące się nauki społeczne – było to, że logika badania w naukach o człowieku jest w zasadzie taka sama, jak w naukach przyrodniczych. Z pewnością podobne było przeświadczenie Boasa; aktywność naukową pojmował on wszakże jako dociekanie istniejących w rzeczywistości praw, realizowane przez niezależny podmiot pewny obiektywności swego poznania. We fragmencie z 1896 widać jeszcze ten naukowy „zmysł" autora *Race, Language and Culture*, przemieszany z forsowanym podejściem historycznym:

> Istnieją pewne prawa, które rządzą rozwojem kultury i które próbujemy odkryć. Celem naszego dociekania jest wskazanie procesów, w ramach których kultura rozwijała się na swych poszczególnych etapach. Obyczaje oraz wierzenia same w sobie nie stanowią celu badania. Chcemy dowiedzieć się przyczyn, dlaczego takie obyczaje i wierzenia istnieją – innymi słowy, pragniemy odkryć historię ich rozwoju (Boas 1896, s. 5; za: Spier 1959, s. 148).

Zdefiniowanie celów badań antropologicznych odwołujące się do idei naukowego poszukiwania regularności i praw „zbliżało antropologię Boasa do głównego nurtu nauk społecznych tamtego okresu" (Kluckhohn, Prufer 1959, s. 28). Jednocześnie, nie można przeoczyć innego faktu wskazującego na paradoksalność postawy naukowej Boasa; tego mianowicie, że był on fanatycznym wyznawcą indukcjonizmu jako metody rozumowania naukowego. Przekonanie

o nadrzędności rozumowania indukcyjnego w antropologii kazało mu nieustannie nalegać, by wnioski wyprowadzano jedynie z obszernego materiału danych, bez porządkowania ich na podstawie wcześniej ustalonej teorii filozoficznej (por. Smith 1959, s. 49).

Nie ulega wątpliwości, że zabiegi Boasa zmierzały jakby w dwóch, trudnych do pogodzenia kierunkach. Z jednej strony, wymagał on od antropologii naukowej ścisłości i obiektywności. Profesjonalnego antropologa wyobrażał sobie jako „badacza terenowego całkowicie oddanego idei naukowej obiektywności" (Applebaum 1987, s. 63), toteż wymagał odeń, aby jego „interakcja z podmiotami badania miała jak najmniejszy wpływ na zebrane materiały czy też fakty" (Trencher 2000, s. 28). Z kolei na etapie analizy i klasyfikacji danych etnograficznych zalecał dalece posuniętą ostrożność w posługiwaniu się swoistą dla cywilizacji Zachodniej taksonomią i terminologią w opisywaniu odnośnych zjawisk wśród kultur obcych. Tutaj właśnie napotykamy moment refleksyjny:

> [*Fragment I.*] Od nauk przyrodniczych przywykliśmy spodziewać się klasyfikacji fenomenów wyrażonej w zwięzłej i jasnej terminologii. Ten sam termin powinien mieć to samo znaczenie wszędzie indziej. Chcielibyśmy, by tak samo było w antropologii. Tak długo, jak nie wykraczamy poza granice danej kultury, jesteśmy w stanie klasyfikować jej cechy za pomocą jasnej i zdefiniowanej terminologii. Wiemy, co oznaczają terminy takie, jak rodzina, państwo, rząd, etc. Jak tylko jednak przekroczymy granicę kultury, przestajemy wiedzieć, w jakim stopniu odpowiadają one swym odnośnym konceptom. Jeśli zdecydujemy się zastosować naszą własną klasyfikację do wyjaśniania obcych kultur, może zdarzyć się, że połączymy formy, które do siebie nie pasują. Twardość danej definicji prowadzić może do niezrozumienia kluczowych problemów... Jeżeli naszym celem jest zrozumienie, jak myślą inni ludzie, wówczas cała analiza doświadczenia opierać się musi na ich konceptuarium, nie naszym (Boas 1943, s. 314; za: Smith 1959, s. 50).

Wysiłki Boasa, aby wyeliminować etnocentryzm, czyli błąd nakładania tradycyjnych kategorii europejskiego myślenia na rozumienie zebranych danych, a także aby możliwie jak najbardziej zredukować element subiektywności w badaniu antropologicznym, zaowocowały szczególnym zabiegiem metodologicznym, którego stosowanie zalecał on swoim uczniom. Za doniosły wkład autora *Race, Language and Culture*, do metodologii dyscypliny antropologicznej Marian Smith uznawał tzw. teksty fonetyczne. „Boas spisywał je *verbatim*, następnie z pomocą informatora dokonywano tłumaczenia. Próbki te przypominały dokładny zapis ludzkich myśli" (Smith 1959, s. 51). Wartość owych tekstów leżała w tym, że stanowiły one surowy materiał danych, niezorganizowanych jeszcze przez antropologa w dyskurs, którym zawiadywałaby jakaś teoria lub premedytowane konceptuarium. Jak zauważa Smith, „teksty te były obiektywne w tym sensie, że zawsze możliwa była ich ponowna analiza" (tamże, s. 51).

Opisywana metoda badawcza odsyła do szerszego zagadnienia, jakim jest Boasowski styl pracy w terenie. Jakkolwiek Boas nie pozostawił wielu notatek dotyczących jego technik badawczych, podobnie jak nie prezentował ich w swoich pracach etnograficznych, to wydaje się, że metodyka jego pracy w terenie pozostawała w ścisłym związku z wyznawanym przez niego „fanatycznym" empiryzmem i indukcjonizmem. Po pierwsze zatem, charakterystyczne było dlań nastawienie na kooperację z tubylczymi informatorami i tłumaczami. Nie zaszkodzi przypomnieć już na tym etapie, że taka „współpracująca antropologia" traktowana jest obecnie jako jeden ze skutków zwrotu refleksyjnego. Po drugie, Boas wymagał, aby wszelka interpretacja danych następowała dopiero po zebraniu jak największej ilości danych kulturowych, i co ważne – danych zebranych bez wstępnych założeń teoretycznych i bez ustanowionego wcześniej celu poszukiwań (tamże, s. 53). Masowe zbieranie danych, które w założeniu Boasa „miały mówić same za siebie", było jedną z jego podstawowych wskazówek metodologicznych immunizujących badanie na zarzut subiektywnego doboru materiału analitycznego na podstawie prekoncypowanych teorii. Po drugie, badacz powinien znać język badanej kultury, aby możliwe było uniknięcie niejasności i błędów w rozumieniu. Po trzecie, informatorzy, których Boas słuchał spisując notatki, zachęcani byli do mówienia na tematy, jakie sami wybrali (tamże, s. 53) po to, by uniknąć podejrzeń o kierowanie rozmową tak, by zmierzała do punktu zaplanowanego przez antropologa. Znana była niechęć Boasa do kwestionariuszy, a także do wybiórczego rozpatrywania konkretnych zjawisk kulturowych bez dostatecznego przemyślenia problemu integracji kultury. We wszystkich wymienionych strategii Boas dostrzegał potencjalne zagrożenia dla naukowości młodej dyscypliny antropologicznej, której najpierwszym epistemologicznym założeniem miał być obiektywizm bynajmniej nie zakładany w swej oczywistości, jak czyniono to w naukach przyrodniczych, lecz zapewniony badaniu poprzez odpowiednie metody stosowane w praktyce.

Innym orężem Boasa w walce z etnocentrycznym rozumieniem kultur był przyjmowany paradygmat relatywizmu kulturowego. Aby zrozumieć, dlaczego Boas i jego uczniowie przywiązywali tak wielką wagę do założenia, że profesjonalny antropolog musi pozostawać wyznawcą relatywizmu kulturowego, należy wyjść od obserwacji, że relatywizm stanowił dla nich w pierwszym rzędzie strategię metodologiczną w pozyskiwaniu obiektywnych danych. Innymi słowy, relatywizm miał być skutecznym środkiem w minimalizowaniu etnocentryzmu, pojmowanego jako subiektywizm (por. Trencher 2000, s. 30). Ograniczając własną kulturową subiektywność antropologa poprzez uświadamianie sobie istnienia innych kulturowych subiektywności, starano się zapewnić badaniu obiektywność (tamże, s. 30). Z punktu widzenia pierwszego pokolenia antropologów amerykańskich obiektywność tożsama była z brakiem etnocentryzmu (por. Cook 1999, s. 51).

W eseju „The Aims of Ethnology", Boas pokazuje, jak wezwanie do rozumienia kultur „obiektywnie", a więc do rozumienia ich w ich własnych kategoriach, łączy się z wymogiem relatywizmu kulturowego:

> [*Fragment II.*] Dane zebrane przez etnologię dowodzą, że nie tylko nasza wiedza, lecz także nasze emocje są rezultatem formy życia społecznego oraz historii ludu, do którego należymy. Jeśli chcemy zrozumieć rozwój kultury ludzkiej, musimy starać się uwolnić z tych więzów. Jest to możliwe jedynie dla tych, którzy są w stanie przyjąć dziwne sposoby myślenia ludzi prymitywnych. Jeśli spróbujemy interpretować działania naszych odległych przodków stosując nasze racjonalne i emocjonalne wzory, to nie osiągniemy wiarygodnych rezultatów, gdyż ich sposób odczuwania i myślenia był zupełnie inny od naszego. Musimy odsunąć na bok wiele punktów widzenia, które zdają nam się oczywiste, albowiem dawniej oczywiste one nie były. Niemożliwe jest określenie a *priori* tych elementów naszego życia psychicznego, które wspólne są całej ludzkości i tych, które podzielane są jedynie w kulturze, w której żyjemy. Wiedza pozyskiwana z materiałów zebranych przez etnologię pozwala nam jednakże na taki wgląd. Pozwala nam też ona spojrzeć obiektywnie na naszą cywilizację (Boas 1940, s. 636).

Powyższe fragmenty objawiają zaawansowaną świadomość krytyczną autora *Race, Language and Culture*, każącą mu nieustannie zadawać pytania o zakres prawomocności poznania antropologicznego. Nawet znany aksjomat „antropologicznego wątpienia", przedstawiający antropologa jako naukowca-sceptyka, na tyle zdystansowanego, aby przynajmniej o własnych obserwacjach móc powiedzieć, że są „obiektywne", był dla Boasa podejrzany. Jak przypomina Smith, Boas „był doskonale świadom stopnia w jakim wszelka percepcja jest zdeterminowana przez czynniki personalne; ludzie widzą to, co sami chcą zobaczyć i interpretują to, co widzieli, w świetle swoich wcześniejszych doświadczeń" (Smith 1959, s. 55). Ten ultarsceptycyzm i samokrytycyzm nie pozwalał Boasowi polegać jedynie na własnych obserwacjach i kazał testować własną precyzję poprzez dodatkowe porównania swych ustaleń z licznymi dokumentami historycznymi. Zdecydowanie bliższe było mu pokazywanie ograniczeń danej metody niż zachwalanie jej jako doskonale obiektywnej i efektywnej. Z pewnością rację ma Szacki pisząc, że „asceza Boasa w zakresie teorii wynikała nie tyle z prostoduszności, ile z nadmiaru świadomości" (Szacki 2006, s. 637).

3.4. Bronisław Malinowski

Malinowski podzielał z Boasem wizję antropologii jako dyscypliny opartej na solidnym fundamencie naukowym. Jako twórca funkcjonalistycznej teorii

kultury, rasowy badacz terenowy i nauczyciel, Malinowski – podobnie jak Boas w Stanach Zjednoczonych – ustanowił nowe standardy dla badań etnograficznych, wywierając wpływ na całe pokolenie antropologów. Wyraźny „temperament badacza empiryka" (Paluch 1981, s. 50), każący mu silnie akcentować terenowe, językowe oraz naukowe kompetencje antropologa, również zbliżał Malinowskiego do Boasa, czyniąc go luminarzem etnografii, który „metodę intensywnych badań terenowych doprowadził do perfekcji" (tamże, s. 54).

Obu badaczy zasadnie uznaje się dziś za fundatorów nowoczesnych badań antropologicznych. Tym jednak, co zdaje się różnić Malinowskiego zarówno od Boasa, jak i od wielu innych mu współczesnych badaczy takich choćby, jak Radcliffe-Brown, Mead, Kroeber czy Lowie, była nie tyle jego rozwinięta wrażliwość krytyczna i metodologiczna – tę podzielał wszak co najmniej z Boasem – lecz raczej stanowcze wymaganie, aby ów namysł „meta" każdorazowo stawał się integralną częścią danej etnografii. „Malinowski uważał za obowiązek każdego antropologa, aby sumiennie i szczerze zdawał on sprawę z własnych roszczeń poznawczych oraz błędów popełnionych podczas badania terenowego" – pisała jedna z jego uczennic – (Kaberry 1957, s. 79), powtarzając niemal dokładnie słowa samego mistrza, zawarte na pierwszych stronach *Życia seksualnego dzikich*. Nie na darmo pisał tam Malinowski: „Sumienny badacz-obserwator powinien nie tylko powiedzieć, co wie i jak doszedł do tego, co wie, lecz również zwrócić uwagę na dostrzeżone luki i niedociągnięcia w swych wiadomościach oraz braki i niepowodzenia w pracy terenowej" (Malinowski 1984, s. 113). Specyfiką dzieła Malinowskiego było zatem to, że fragmenty, w których poddaje on krytycznej ocenie i rozliczeniu stosowane przez siebie metody, interferują z momentami ogólniejszej refleksji nad czynnikami wpływającymi na kształt i obiektywność relacji etnograficznych, niezwiązanymi z procedurą naukową, lecz wynikającymi z samej istoty rzeczywistości kulturowej, w której zapośredniczone jest poznanie antropologiczne. Choć to właśnie te fragmenty interesują mnie najbardziej, prezentację rozpocznę od wypowiedzi Malinowskiego skupiających się na metodologii badań terenowych (fragmenty I-IX), by potem przejść do ogólniejszych refleksji o charakterze epistemologicznym (fragmenty X-XVII).

Uwagę badaczy najczęściej przyciągają *Ogrody koralowe i ich magia* – ostatnia monografia etnograficzna Malinowskiego, w której końcowej części, a konkretnie w *Uzupełnieniu II* zatytułowanym bezprecedensowo: „Przyznanie się do niewiedzy i do popełnionych błędów", zawarł on znamienne komentarze oraz uwagi krytyczno-metodologiczne. Na początek Malinowski stawia problem „luk", pojawiających się w etnograficznych relacjach antropologów. Uczony uważa za niekompletną i znacząco zaburzoną taką pracę, w której na pewien temat nie ma żadnych informacji. Antropolog nie ma prawa uznać, że „nie dowiedział się nic na dany temat". W sytuacji, gdy w badaniu istnieje oczywista

luka – radzi badacz – „antropolog musi przynajmniej oświadczyć, że przystąpił do badania określonego zjawiska i badanie nie powiodło się, lub że nie uczynił tego" (Malinowski 1986, s. 647-648).

Opisując własne metody gromadzenia danych, Malinowski zaznacza w innym fragmencie, iż nieodzowne jest:

> [*Fragment I.*] [...] sprawdzenie materiału uzyskanego od jednego informatora i porównanie go z materiałami pochodzącymi od innych informatorów i z innych okolic, a także [...] wyzbycie się sztywnego podejścia badawczego", albowiem „przedwczesne i sztywne porządkowanie danych może łatwo okazać się fatalne" (tamże, s. 658).

Podobny błąd przydarzył się Malinowskiemu, gdy pochopnie przypisał on magii funkcję jedynie inauguracyjną (czynienie przez Trobriandczyków obrzędów magicznych przed wykonaniem prac ogrodniczych), podczas gdy już opinia innego z informatorów z innego regionu wysp uświadomiła mu, że magia zawierać też może zaklęcia wzrostu, o których badacz po prostu wcześniej nie wiedział.

W innym fragmencie *Uzupełnienia* Malinowski przyznaje się do ignorancji w zakresie wiedzy botanicznej i technologicznej:

> [*Fragmenty II, III, IV.*] Wielką przeszkodą była dla mnie moja ignorancja w dziedzinie botaniki. Pewna wiedza na temat tropikalnych roślin uprawnych stanowiłaby dla mnie ogromną pomoc. Sam bowiem nie byłem w stanie osądzić, gdzie kończy się racjonalny sposób postępowania i które czynności są zabiegami magicznymi czy estetycznymi (tamże, s. 660).

Niekompetencji w zakresie technologii Malinowski przypisuje uchybienia w opisach tubylczych urządzeń takich, jak na przykład spichrz, a przede wszystkim w

> [...] badaniu związku między wytworem technicznym, z jednej strony, a tubylczą teorią dotyczącą trwałości, fundamentów i wentylacji, z drugiej (tamże, s. 661).

Badacz przyznaje dalej:

> [...] gruntowne zrozumienie, jak krajowcy budują spichrz yamowy, umożliwiłoby mi dokonanie oceny, dlaczego budują go w ten sposób, i omówienie z nimi naukowych podstaw ich systemów produkcyjnych. Umożliwiłoby mi ono także szybsze ustalenie socjologicznych implikacji szczegółów technologicznych i konstrukcyjnych (tamże, s. 661).

Cenne dla badacza pragnącego przybliżyć stopień autokrytycyzmu Malinowskiego, są jego uwagi odnośnie do „grzechów śmiertelnych przeciw metodzie badań terenowych", jakie sam popełnił, stosując „zasadę malowniczości

i dostępności" (tamże, s. 661). Fragmenty, które tu następują, bez wątpienia przeszły już do klasyki antropologii, kreśląc jedną z pierwszych w historii myśli antropologicznej rys na czcigodnym autorytecie etnograficznym:

> [*Fragment V.*] Ilekroć miało wydarzyć się coś ważnego, zabierałem ze sobą aparat fotograficzny. Fotografowałem to, co było miłe dla oka i doskonale nadawało się do sfotografowania. Tak więc moje zdjęcia przedstawiają w należyty sposób pewne fazy żniw, tj. pokaz *taytu* w wiosce i w ogrodach oraz ceremonie *kamkokola* z atrakcyjnym widokiem magicznych konstrukcji. Ale np. pierwszej ceremonii odbywającej się w ogrodach przyglądałem się tylko jeden raz; panowała wówczas zła pogoda i na dodatek nie zabrałem aparatu fotograficznego. Poza tym jeden obrzęd *vilamalia* obserwowałem w ulewnym deszczu, a drugi o świcie. W ten sposób zamiast sporządzania wykazu ceremonii, które należy za wszelką cenę udokumentować zdjęciami, a następnie upewniania się, że wszystkie te zdjęcia zostały wykonane, fotografowanie potraktowałem na równi ze zbieraniem ciekawostek – niemalże jako relaks w pracy terenowej. A ponieważ fotografowanie nie było dla mnie bynajmniej relaksem, gdyż nie mam naturalnych uzdolnień ani skłonności w tym kierunku, zbyt często traciłem dobre okazje (tamże, s. 662).

Autor referuje inne jeszcze trudności, napotkane przezeń podczas fotografowania:

> [*Fragmenty VI, VII.*] Niektóre z czynności niełatwo było sfotografować. Mężczyźni są słabo widoczni na tle splątanej roślinności, a ścinanie zarośli widziane przez matowe szkło lustrzanego aparatu fotograficznego bardzo przypomina bezczynne włóczenie się na skraju dżungli (tamże, s. 662).
>
> Dzień po dniu, siedząc, przyglądałem się żniwom i nie fotografowałem ich, w przekonaniu, że mam jeszcze na to czas. Był to być może mój najbardziej niewybaczalny grzech (tamże, s. 662).

Dominantę wyznań Malinowskiego pod koniec *Ogrodów koralowych* stanowi często przytaczany passus, w którym badacz przyznaje się do zniekształceń w autoryzowanych przezeń materiałach etnograficznych, spowodowanych pośpiechem i poszukiwaniem sensacji:

> [*Fragment VIII.*] Głównym źródłem braków we wszystkich moich materiałach, czy to fotograficznych, czy lingwistycznych, czy też opisowych, jest fakt, że, jak każdego etnografa, nęciły mnie wydarzenia dramatyczne, wyjątkowe i sensacyjne. Wspomniałem już, jak okropnie zniekształcone są moje materiały lingwistyczne wskutek tego, że nie zapisywałem najważniejszych typów wypowiedzi – tych, które łączą się ze zwykłymi, codziennymi czynnościami. W fotografowaniu przykładem tego jest sytuacja, w której nie utrwaliłem na zdjęciu grupy ludzi siedzących przed chatą, ponieważ

> w ich wyglądzie nie było nic nadzwyczajnego. Był to również grzech śmiertelny przeciw metodzie funkcjonalnej, której istota polega na tym, że forma ma mniejsze znaczenie niż funkcja (tamże, s. 663).

I dalej:

> [*Fragment IX*.] [...] Pominąłem również wiele spośród wydarzeń codziennych, nie rzucających się w oczy, bezbarwnych i odbywających się na mniejszą skalę. Jedyna pociecha, jaka może z tego wynikać, polega przede wszystkim na tym, że funkcjonalne badania terenowe, które na Wyspach Trobriandzkich zostały mimo wszystko w znacznej mierze zapoczątkowane, przyniosły pierwszą zmianę pod tym względem, a po drugie, że moje błędy mogą być użyteczne dla innych (tamże, s. 663-664).

Pod wpływem własnych przemyśleń nad badawczymi niepowodzeniami i zniekształceniami, jakie objawiały się w „obiektywnych" na pierwszy rzut oka relacjach etnograficznych, Malinowski wypracował i opisał w *Argonautach Zachodniego Pacyfiku* procedurę badawczą, która ograniczała nieco ryzyko arbitralności w doborze analizowanych materiałów. Metodą tą było obserwowanie ze szczególną uwagą „imponderabiliów aktualnego życia", czyli zjawisk „o wielkiej doniosłości, których nie da się uchwycić przez samo stawianie pytań czy zbieranie dokumentacji statystycznej, lecz które należy obserwować *in vivo*" (Malinowski 1987, s. 50). Do tego typu zjawisk Malinowski zaliczał między innymi rutynę codziennej pracy, szczegóły ubioru i pielęgnacji ciała, sposób przygotowywania i przyjmowania pożywienia i wiele innych fenomenów, które, jakkolwiek nie byłyby „pozornie drobne i nieważkie", są ważne dla antropologa, albowiem jako „fakty aktualnego życia są realną częścią tego, co tworzy całą strukturę społeczną". To właśnie na tych z pozoru nieatrakcyjnych albo niewiele znaczących dla rekonstrukcji rzeczywistości kulturowej danego społeczeństwa czynnościach „osnute są niezliczone nici, stanowiące więź, która spaja rodzinę, klan, społeczność wioskową czy plemię" (tamże, s. 50).

Także w *Argonautach Zachodniego Pacyfiku* odnajdziemy ślady charakterystycznej dla Malinowskiego refleksyjności, obejmującej sobą poszczególne etapy antropologicznego badania. Odnośnie do metody obserwacji i notowania imponderabiliów aktualnego życia Malinowski zastrzega, że „skala błędów, wynikających z subiektywnej oceny obserwatora, może tu być o wiele większa niż przy zbieraniu skrystalizowanych danych etnograficznych. Ale i tutaj należy uczynić wszystko, co możliwe, żeby fakty mówiły same za siebie" (Malinowski 1987, s. 52). Uczony zdaje sobie sprawę, że zachęta do przyglądania się codziennym czynnościom danego plemienia może na etapie opisu i interpretacji zamienić się w subiektywną zgadywankę co do ich ewentualnego znaczenia.

Celem opisu etnograficznego nie jest dla Malinowskiego jedynie „przedstawienie wyrazistego zarysu struktury plemiennej i skrystalizowanych elementów kulturowych", które tworzą „szkielet" danej kultury. Kluczowe jest odtworzenie „ducha" kultury, który stanowią „tubylcze poglądy, opinie i reakcje uczuciowe" (tamże, s. 54). Z racji, że człowiek zawsze w pewnej mierze podporządkowuje się kulturze, z jakiej się wywodzi, powiedzieć można, że „podąża [on – W. K.] za tradycyjnie wyznaczonym biegiem działania; robi to, kierując się pewnymi motywami, w zgodzie z pewnymi uczuciami oraz pod wpływem pewnych idei. Te idee, uczucia, impulsy są kształtowane i warunkowane przez kulturę, w której są zawarte i stąd też stanowią etniczną właściwość czy specyfikę danego społeczeństwa. Dlatego też muszą być objęte badaniami i winny być zarejestrowane" (tamże, ss. 54-55).

Opisany wyżej wymóg badania, interpretowania i rozumienia stanów uczuciowych, motywacji oraz celów działania członków danego społeczeństwa dość długo wydawał się antropologom jasny, a przede wszystkim zupełnie nieproblematyczny. Mówiąc o refleksyjności u Boasa, ustaliłem, że sama możliwość takiego porozumienia między badaczem a tubylcem nie była przezeń kwestionowana; sumiennie realizowany wywiad oparty na zasadach empatii i relatywizmu kulturowego wydawał się wszakże pierwszemu pokoleniu antropologów amerykańskich wystarczającym środkiem służącym temu celowi. Tymczasem Malinowski nie obawiał się wyrażać wątpliwości co do powodzenia tak zdroworozsądkowo pomyślanego zabiegu. Odnośnie do rozumienia mentalności „dzikich", pytał więc:

> [*Fragment X.*] Czy jest to możliwe? Czy te subiektywne stany nie są zbyt nieuchwytne i nieukształtowane? I nawet zakładając, że ludzie zwykle myślą doświadczając pewnych stanów psychicznych w związku z wypełnianiem zwyczajnych aktów, to jednak większość z nich nie byłaby w stanie sformułować tych doznań, ująć je w słowa. To ostatnie musimy przyjąć jako pewnik i jest to zapewne prawdziwy węzeł gordyjski we wszelkich badaniach z dziedziny psychologii społecznej (tamże, s. 55).

W celu rozwiązania tego dylematu, Malinowski zalecał ograniczenie perspektywy do jedynie socjologicznej, akcentującej to, co jednostki „odczuwają i myślą jako członkowie danej społeczności" (tamże, s. 55).

Znany jest zestaw porad kierowanych do badacza terenowego, jaki pozostawił po sobie Malinowski. Jedną z ważniejszych wskazówek była znajomość języka, jakim posługują się badane społeczeństwa. W *Argonautach...* Malinowski podkreślał zalety znajomości tubylczego języka, pozwalającej posługiwać się nim jako narzędziem badawczym. Nie można jednocześnie przeoczyć faktu, że ten sam badacz pozostawał doskonale świadom „zanieczyszczeń", jakie wprowadzać może do relacji etnograficznej bezpośrednie tłumaczenie słów oraz poszczególnych zwrotów na język własny:

> [*Fragment XI*.] Pracując w języku kiriwińskim miałem początkowo pewne trudności przy zapisywaniu wypowiedzi, które tłumaczyłem od razu, w trakcie sporządzania notatek. Tłumaczenie jednak często pozbawiało tekst całego charakterystycznego kolorytu, zacierało wszelkie subtelniejsze punkty, tak że stopniowo przeszedłem do notowania pewnych ważnych zwrotów dokładnie w tej samej formie, w jakiej zostały wypowiedziane, to znaczy w języku tubylczym (tamże, s. 54).

Metafora przekładu nie była Malinowskiemu obca; posługiwał się nią zarówno w odniesieniu do tłumaczenia języka tubylczego na własny, jak i w kontekście możliwości ogólnego rozumienia specyfiki innej kultury przez antropologa oraz jego czytelników. W *Przedmowie* do pierwszego wydania *Życia seksualnego dzikich* Malinowski pisał: „Poznawanie obcej kultury przypomina naukę obcego języka; najpierw sama asymilacja i surowe tłumaczenie, pod koniec całkowite oderwanie się pierwotnego środka pomocniczego i kompletne opanowanie nowego" (Malinowski 1984, s. 113). Dalej następuje istotny fragment, w którym badacz zwraca uwagę na możliwość błędów językowych zniekształcających powstający przekaz:

> [*Fragment XII*.] [...] by dotrzeć do czytelnika, muszę odwołać się do jego osobistych przeżyć i doświadczeń, które nabył on i rozbudował we własnym społeczeństwie. Zupełnie tak samo jak muszę pisać po angielsku i tłumaczyć na język angielski terminy i teksty z języka tubylczego, tak samo muszę, jeśli mają być one rzeczywiście zrozumiałe, tłumaczyć stosunki melanezyjskie na nasze. A jeżeli powstają przy tym błędy, są one nie do uniknięcia. Antropolog, choć może doskonale zdawać sobie sprawę z tego, że *traduttore traditore*, nie może nic jednak na to poradzić – nie może przecież zesłać kilku swoich cierpliwych czytelników na parę lat na atol koralowy mórz południowych; musi niestety pisać dzieła o swych dzikich i o nich wykładać (tamże, s. 113).

Podobną refleksję odnajdziemy w *Aborygenach australijskich*. Praca ta zaczyna się, podobnie jak dyskutowane już wcześniej studia, od przedstawienia problemu i metody badawczej. Jedną z kwestii, na którą Malinowski zwraca tu uwagę, a która jego zdaniem zaważyć może na rezultatach antropologicznego poznania, jest niewspółmierność tubylczych wyrażeń językowych z wyrażeniami i ideami pochodzącymi z języka, jakim posługuje się badacz, a także sam rejestr czy też stylistyka spisywanej przez niego wypowiedzi. Pisze Malinowski:

> [*Fragment XIII*.] Ze względu na to, że wielu naszych informatorów nie posługuje się precyzyjną terminologią, lecz językiem potocznym, często udającym styl literacki, narażamy się czasem na ryzyko omyłki spowodowanej przez jakieś słowo czy wyrażenie (Malinowski 2002, s. 47).

Malinowski odradza trzymanie się werbalnego sensu wypowiedzi, bez wcześniejszego ich sprawdzenia:

> [*Fragment XIV*.] Jeśli pojęcia "rodzina" i „plemię" zostaną ściśle zdefiniowane, to wyrażenie w rodzaju „aborygeni żyją w rodzinach" nie może być przyjęte jako argument, ponieważ jest bardzo prawdopodobne, że przez termin „rodzina" autor mógł rozumieć to, co my rozumiemy, posługując się terminem „plemię" (tamże, s. 47).

Praca *Aborygeni australijscy* zawiera jeszcze kilka innych fragmentów refleksyjnych i pod tym względem stanowi niemniej cenny materiał dla analizy, niż *Ogrody koralowe*. Malinowski po raz kolejny objawia się tu jako badacz świadom faktu, że rezultat antropologicznych dociekań nieraz bywa w stopniu mniejszym lub większym kształtowany przez wiele różnych czynników, których antropologowie tradycyjnie nie zwykli byli brać pod uwagę. Malinowski wie na przykład, że:

> [*Fragment XV*.] [...] „stan tubylców i metoda obserwacji mogą oddziaływać na końcowe świadectwa", podobnie jak na całościowy kształt etnografii wpływać może „motywacja, która stoi za powstaniem książki danego autora" (tamże, ss. 51-52).

Co interesujące, badacz rozważa również poszczególne kwestie odnoszące się do kwalifikacji etnografa, niemal *explicite* wypowiadając tezy, które w niecałe sto lat później głosić będzie antropologia interpretatywna i wchodząca z nią w alians krytyka refleksyjna. W ten sposób autor *Argonautów* wpisuje się w poczet badaczy, których antropologowie krytyczni i refleksyjni w osobach Jamesa Clifforda czy George'a Marcusa przywoływać mogliby w charakterze swoich znakomitych antenatów. We fragmencie o nieocenionej wadze Malinowski nie wahał się zawrzeć słów kontrowersyjnych, świadczących jednak o nim jako o badaczu wyprzedzającym myśleniem własną epokę:

> [*Fragment XVI*.] Całkowicie zrozumiałe jest więc, że nie tylko osobisty charakter, lecz także zawód pisarza mają wielce znaczący wpływ na wartość, wiarygodność, i kształt określonej informacji. Osobisty charakter etnografa to raczej materia dość delikatna, lecz nikt nie może zaprzeczyć temu, że niektórzy autorzy wzbudzają w nas wiarę, że wszystko co mówią, stanowi ich prawdziwe przekonanie, oparte na solidnym fundamencie faktów, podczas gdy innym autorom nie udaje się wywrzeć na czytelniku takie samego wrażenia. Jest też jasne, że misjonarz, policjant konny czy etnolog będą postrzegać te same fakty w odmienny sposób; każdy z nich zupełnie inaczej pogrupuje najistotniejsze cechy i sformułuje uogólnienie; wyrazi się też w kategoriach, które wcale nie cechują się takim samym poziomem dokładności i jasności. Ostatecznie każdy człowiek ma swoje zawodowe skrzywienie: na misjonarza oddziałują jego wyznanie i zasady moralne, na etnologa teorie, a osadnik

> czy policjant konny będą czasami – jeżeli zyskają taką sposobność – działali pod dyktando swoich emocji, które zazwyczaj dalekie są od czystego współczucia dla tubylców (tamże, s. 56).

Podobny fragment, przynoszący kolejne spostrzeżenie dotyczące pochodności faktów od teorii oraz antycypację problemu teoretycznego, jaki nauki społeczne w drugiej połowie XX wieku dostrzegą we własnym zapośredniczeniu w medium pisma i retoryki, odnaleźć można w *Zeszycie Trobriandzkim*, wchodzącym w skład *Dziennika*. Badacz notuje tam:

> [*Fragment XVII.*] Myśli: pisanie dziennika retrospektywnego daje mi dużo refleksji: dziennik jako „historia" faktów absolutnie dostępnych obserwatorowi, jednak pisanie dziennika wymaga głębokiej wiedzy i daleko idącego treningu; zmiana teoretycznego treningu, doświadczenie w pisaniu doprowadza do zupełnie innych rezultatów, nawet nie zmieniając obserwatora. Cóż dopiero u rozmaitych obserwatorów! A więc nie można mówić o obiektywnie istniejących faktach: teoria stwarza fakty. A więc nie ma «historii» jako wiedzy odrębnej. Historia jest obserwacją faktów w myśl pewnej teorii; zastosowaniem tej teorii do faktów, jak ją czas rodzi (Malinowski 2007, s. 472).

3.5. Claude Lévi-Strauss

Inspirującego przykładu antropologicznej refleksyjności dostarczają dwa bliźniacze eseje Claude'a Lévi-Straussa zawarte w autobiograficznej pracy *Smutek tropików*. W krótkich tekstach, zatytułowanych kolejno *Apoteoza Augusta* i *Szklaneczka rumu*, Lévi-Strauss dzielił się swoimi przemyśleniami i wątpliwościami odnośnie do zawodu antropologa. Spójrzmy na kilka fragmentów wybranych z tych dwóch esejów.

W *Apoteozie Augusta* uwagę zwraca szczerość autora, który nie obawia się mówić o trudzie swej pracy i lichej nieraz satysfakcji z osiągniętych rezultatów. Wspominając badania prowadzone wśród Indian w Campos Novos, Lévi-Strauss napisze:

> [*Fragment I.*] Do przygnębienia wynikającego z klimatu Indianie przyczyniali się w inny sposób. Dwie nieprzyjacielskie gromady, które spotkały się w Campos Novos, zawsze gotowe do ataku, żywiły pod moim adresem uczucia bynajmniej nie pełne sympatii. Musiałem mieć się na baczności, a praca etnograficzna była praktycznie niemożliwa. Nawet w normalnych warunkach ankieta w terenie była pracą wyczerpującą: trzeba było wstawać o świcie, czuwać, dopóki ostatni tubylec nie zasnął, a nawet czasem podpatrywać jego sen; starać się nie zwracać na siebie uwagi będąc ustawicznie obecnym; wszystko widzieć, wszystko spostrzegać; wszystko

notować; okazywać upokarzająca niedyskrecję, żebrać o informacje u smarkaczy, być w pogotowiu. By skorzystać z chwili łaskawości lub nieuwagi; albo też potrafić przez całe dni tłumić ciekawość, zachowywać rezerwę, jaką narzuca napływ złego humoru u plemienia (Lévi-Strauss 1964a, s. 347).

Dalej czytamy fragment jeszcze bardziej przejmujący:

[*Fragment II*.] Wykonując ten zawód badacz się dręczy: czyż naprawdę opuścił swe środowisko, przyjaciół, wygody, poczynił poważne wydatki, wysilał się i narażał na szwank swe zdrowie po to tylko, aby wyjednać przebaczenie za swą obecność u kilkudziesięciu nieszczęśliwców skazanych na bliski koniec, zajętych głównie iskaniem się i spaniem, od których kaprysu zależy jednak powodzenie lub klęska jego zamierzeń? Kiedy ustosunkowanie się tubylców jest po prostu złe, jak w Campos Novos, sytuacja staje się jeszcze gorsza: Indianie odmawiają nawet swego widoku; bez uprzedzenia znikają na kilka dni na polowanie lub na jakieś zbiory. W nadziei na ich powrót i na odzyskanie tak drogo okupionego sąsiedztwa czeka się, drepce w miejscu, kręci się w kółko; odczytuje się niedawne notatki, przepisuje się je; interpretuje; bądź też stawia się przed sobą zadania drobiazgowe i pozbawione znaczenia, prawdziwą karykaturę zawodu, na przykład zmierzyć odległość między ogniskami lub obliczyć gałęzie, jakie posłużyły do budowy opuszczonych szałasów (tamże, s. 347-348).

Opisywany przez Lévi-Straussa stan bezmiernej nudy, niepokoju i niewygody przynosi w kolejnym akapicie efekt w postaci pytań, które dawni antropologowie-idealiści z pewnością uznaliby za karygodne w ustach badacza pragnącego nazywać się profesjonalistą:

[*Fragment III*.] Przede wszystkim zadaje się sobie pytania: po co się tutaj przybyło? W jakiej nadziei? W jakim celu? Co to jest właściwie ankieta etnograficzna? Czy to jest normalne wykonywanie zawodu jak każde inne, z tą tylko różnicą, że biuro lub laboratorium dzieli od domu odległość kilku tysięcy kilometrów? Czy też jest to następstwo bardziej radykalnego wyboru, za którym kryje się oskarżenie całego systemu, w jakim się człowiek urodził i wzrósł? Opuściłem Francję blisko pięć lat temu, porzuciłem karierę uniwersytecką; w tym czasie moi rozsądniejsi koledzy pięli się w górę po jej szczeblach [...]. A ja przebywałem pustynie w pogoni za szczątkami jakichś dawnych społeczeństw (tamże, s. 348).

Pomimo lat spędzonych na próbach zrozumienia kultur społeczeństw prymitywnych i pomimo setek stron, napisanych niezrównanym stylem takim choćby, z jakim mamy do czynienia w *Umyśle pierwotnym*, Lévi-Strauss przyznaje, że uwikłanie w kulturę własną, uzmysławiane mu przez nawracające obsesyjnie wspomnienia sztuki zachodniej, sprawiały, że ów świat, do którego wnętrza chciał się dostać, „rozłaził mu się w palcach":

> [*Fragment IV*.] Przez dziwny paradoks, zamiast otworzyć przede mną nowy świat, moje pełne przygód życie zwracało mi raczej mój dawny świat, podczas gdy ten, do którego chciałem się dostać, rozłaził mi się w palcach. Im bardziej ludzie i kraje, na których podbój wyruszyłem, traciły dla mnie, wraz z ich osiągnięciem, na wartości, jakiej się spodziewałem, tym częściej te zwodne, choć obecne obrazy ustępowały innym, zachowanym przez moją przeszłość i do których nie przywiązywałem żadnej wartości, kiedy związane były jeszcze z otaczająca mnie rzeczywistością. W drodze przez krainy oglądane dotychczas przez niewiele oczu, [...] nie spostrzegałem już ani ludzi, ani otaczających krajobrazów, towarzyszyły mi pierzchające obrazy wsi francuskiej, której się wyrzekłem, albo fragmenty muzyki lub poezji będących najbardziej konwencjonalnym wyrazem cywilizacji Starego Świata, a przecież musiałem przekonywać samego siebie, że dokonałem wyboru przeciw niej, inaczej naraziłbym się na niebezpieczeństwo odwrócenia sensu, jaki nadałem memu życiu. Na płaskowyżu zachodniego Mato Grosso byłem tygodniami opętany nie przez to, co mnie otaczało i czego już nigdy więcej nie miałem zobaczyć, lecz przez ograną melodię, którą moje wspomnienie jeszcze zubożyło: melodię *Etiudy nr 3, opus 10 Chopina*. Zdawało mi się [...], że w tej melodii zawarte jest wszystko to, co pozostawiłem za sobą (tamże, s. 348-349).

W kolejnych fragmentach Lévi-Strauss wspomina o sztuce teatralnej, jaką pisał w wolnych chwilach z zamiarem oddania swych nastrojów i przemyśleń nasuwających mu się w związku z pracą antropologa. Jeden z bohaterów dzieła – Cynna, zajmujący się właśnie badaniami antropologicznymi i będący *alter ego* Lévi-Straussa – myśli,

> [*Fragment V*.] [...] że dokonał wyboru przeciwko cywilizacji, a odkrywa, że użył skomplikowanych środków, by do niej powrócić, lecz metodą unicestwiającą sens i wartość alternatywy, wobec której kiedyś się w swym przekonaniu znalazł. [...] Teraz, kiedy powrócił z ładunkiem nadzwyczajności; eksplorator, którego snoby wyrywają sobie na obiady, sam tylko wie, że tak drogo okupiona sława opiera się na kłamstwie. Nic z tego, co w przekonaniu innych poznał, nie jest rzeczywiste; podróż jest oszustwem, wydaje się to prawdziwe tylko tym, którzy oglądali jedynie cienie tych podróży (tamże, s. 350).

Naukowa ambicja Cynny pchała go wciąż ku nowym doświadczeniom i wyzwaniom:

> [*Fragment VI*.] „Mówiłem sobie, że żaden umysł ludzki [...] nie jest w stanie poznać nieskończonej rozmaitości wszystkich istniejących na świecie kwiatów i liści, a ja je poznam; że zaznam uczuć, jakie wzbudza niebezpieczeństwo, zimno, głód, zmęczenie [...]. Jadłem jaszczurki, węże i szarańczę, zbliżałem się do tych pokarmów, o których sama myśl przyprawia cię o mdłości, ze wzruszeniem neofity, przekonany, przekonany, że stworzę nową więź między sobą a wszechświatem". Lecz u kresu swych trudów Cynna nie znalazł niczego (tamże, s. 352).

Przejmująca opowieść Lévi-Straussa posiada znaczenie hiperboliczne, jak bowiem sam autor pisze w następnym eseju, „Wyżej opowiedziana bajka ma tylko jedno usprawiedliwienie: ilustruje wykolejenie, jakiemu podlega myśl podróżnika pod długotrwałym wpływem nienormalnych warunków życia" (Lévi-Strauss 1964b, s. 353). To specyficzne „wykolejenie" przejawia się także w tym, co Lévi-Strauss nazywa wikłaniem się w „sprzeczność między dwiema postawami etnografa: krytyczną u siebie i konformistyczną gdzie indziej" (tamże, ss. 356-357). Polega ona na tym, że etnograf, zamiast mierzyć obce mu obyczaje innych społeczeństw obiektywną miarą zdystansowanego badacza, paradoksalnie zaczyna faworyzować i idealizować obiekt swych zainteresowań i odczuwać niechęć do społeczeństwa własnego wraz z konstytuującymi je wartościami:

> [*Fragment VII.*] Jeśli [etnograf] jest szczery, staje wobec pytania: wartość, jaką przywiązuje do społeczeństw egzotycznych – tym większa, zdawać by się mogło, im są bardziej egzotyczne – nie ma własnych podstaw: jest ona funkcją pogardy, a czasem wrogości, jakie wzbudzają w nim obyczaje panujące w jego własnym środowisku. Etnograf, chętnie wywrotowy wśród swoich i buntowniczy wobec tradycyjnych zwyczajów, okazuje szacunek sięgający konserwatyzmu z chwilą, gdy chodzi o społeczeństwo bardzo odmienne od jego własnego (tamże, s. 354).

Wynikająca z tej sytuacji trudność, która pod znakiem zapytania stawia zarówno obiektywizm naukowy etnografa, jak i podkopuje jego autorytet w sferze etycznej i politycznej, przedstawia się następująco:

> [*Fragment VIII.*] Jeżeli [etnograf] chce się przyczynić do poprawy własnego ładu społecznego, musi potępiać wszędzie indziej warunki podobne do tych, jakie zwalcza u siebie, a wtedy traci swój obiektywizm i bezstronność. I na odwrót, oderwanie, jakie mu narzucają skrupuły moralne i ścisłość naukowa, zakazuje mu krytyki własnego społeczeństwa, zakładając, że nie chce osądzać żadnego, aby poznać wszystkie. Działając u siebie pozbawia się zrozumienia innych, lecz chcąc wszystko rozumieć, wyrzeka się zarazem dążenia do jakichkolwiek zmian (tamże, s. 354-355).

3.6. Komentarz

W tej części rozważań spróbuję zinterpretować dane pozyskane z pism wybranych antropologów i odpowiedzieć na pytania: jakie obszary obejmowała ich refleksja krytyczna, jaki wkład wnosi ona do badań nad swoistością antropologicznego poznania, jakie były jej cele w każdym z poszczególnych przykładów. Istotne będą wnioski, jakie refleksyjność prezentowanych badaczy pozwala wysnuć na temat wpływu rozmaitych pozanaukowych czynników zewnętrznych oraz wewnętrznych na etnografię. Pierwszorzędnym celem tego zadania będzie

sprawdzenie, czy problematyka, jaką zwrot refleksyjny odsłania w antropologii od wczesnych lat sześćdziesiątych XX wieku, nie pojawiała się już w myśli antropologów klasycznych, a jeśli tak, to w jakiej formie, w jakiej skali, w jakich treściach i celach?

3.6.1. Franz Boas

O założycielu antropologii amerykańskiej Kardiner i Preble (1961, s. 150) pisali: „Jest rzeczą interesującą, ale i konfundującą, że o ile Boas stosował w antropologii metody naukowe (szczególnie podczas rozumowania indukcyjnego), to zazwyczaj pozostawał on sceptyczny co do możliwości sformułowania w jej obszarze użytecznych generalizacji". Ów sławny sceptycyzm autora *Race, Language and Culture*, każący mu dość nieufnie podchodzić do wszelkich antropologicznych roszczeń do obiektywności, był ściśle skorelowany z jego rozwiniętą świadomością krytyczną.

Owa świadomość widoczna jest w przytoczonych wypowiedziach Boasa. We *Fragmencie I* sygnalizuje on, że rozumienie kultur obcych przy użyciu terminologii, definicji i konceptuarium myślenia zachodniego, czyli za pomocą terminów takich choćby, jak rodzina, państwo, rząd, etc., przekładanych niefrasobliwie na język i rzeczywistość innej kultury, przynosi efekt w postaci zupełnie zniekształconego obrazu innej rzeczywistości kulturowej, w której słowa te posiadać mogą całkiem inne znaczenia i konotacje. Artykułując ten problem, który nazwać moglibyśmy wzajemną niewspółmiernością kategorii i pojęć kulturowych, Boas manifestował świadomość refleksyjną, która nie była jeszcze obecna u wcześniejszych pokoleń ewolucjonistów: świadomość tego, że przystępując do badania obcej kultury, badacz obciążony jest balastem kultury własnej, wywierającym wpływ na sposób jego rozumowania i poznawania. Zauważyć przy tym należy, że rozpoznając ten dylemat, Boas wierzył, iż możliwe jest zaradzenie mu poprzez przyjęcie przez antropologa „tubylczego punktu widzenia", czyli zrealizowanie zasady relatywizmu kulturowego: „Jeżeli naszym celem jest zrozumienie, jak myślą inni ludzie, wówczas cała analiza doświadczenia opierać się musi na ich konceptuarium, nie naszym" (Boas 1943, s. 314; za: Smith 1959, s. 50).

Fragment II dobitniej przywołuje relatywizm kulturowy, jako strategię immunizującą badacza na popadanie w błąd etnocentryzmu. Wypowiedź ta, potwierdzająca świadomość Boasa, że osoba badacza, z racji swego kulturowego umocowania, w pewnym zakresie sama dezobiektywizuje efekty badania antropologicznego, znowu łączy się z „pozytywistycznym" przekonaniem Boasa, że z „więzów" kultury można się jakoś uwolnić, że przyjęcie „dziwnych sposobów myślenia ludzi prymitywnych" jest w gruncie rzeczy możliwe, że „obiektywny", bo nieobciążony etnocentryzmem, wgląd w kulturę obcą jest na gruncie

antropologii osiągalny. We *Fragmencie III* mamy do czynienia z podobną retoryką. Boas pragnie „zrzec się tych uwarunkowań" i „zanurzyć się w duchowości ludzi prymitywnych".

Z pewnością rację ma Thomas Patterson twierdząc, że „relatywizm kulturowy Boasa zakładał, iż antropologowie są w stanie zawiesić, przynajmniej na pewien czas, wartości oraz przekonania kultury własnej i przyjąć te pochodzące z kultury, którą badają" (Patterson 2001, s. 47). Hołdując temu przekonaniu i próbując zaszczepić je swym uczniom, Boas jawił się jako myśliciel, któremu nieobce były pytania i wątpliwości natury krytycznej. Podkreślić jednak przy tym należy, że refleksyjność Boasa na tym gruncie była jedynie częścią ogólniejszego namysłu autora *Race, Language and Culture* nad możliwością zagwarantowania badaniu antropologicznemu pełni obiektywizmu. Innymi słowy, powiedzieć można, że fragmenty refleksyjne, jakie odnajdujemy u Boasa, choć nie tylko, bo mowa może być tu również o Malinowskim, odzwierciedlają, co prawda, przekonanie antropologów klasycznych, iż poznanie antropologiczne jest determinowane przez rozmaite czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, lecz ów namysł krytyczny służy przezwyciężeniu czy przekroczeniu tych uwarunkowań w celu osiągnięcia zakładanej pozycji relatywistycznej, tożsamej z obiektywizmem badacza.

3.6.2. Bronisław Malinowski

Publikacja pamiętników Malinowskiego na początku lat 60. XX wieku uznawana jest za jeden z przełomów leżących u podstaw narodzin nurtu krytyki refleksyjnej. *Dziennik* stanowi swoistą autoantropologię: obcujemy w nim ze światem wewnętrznym badacza, jaki dzięki introspekcji zostaje nam odsłonięty. Bez wątpienia *Dziennik w ścisłym tego słowa znaczeniu* stanowi sztandarowy przykład refleksyjności „pierwszego typu", którą w rozdziale pierwszym określiłem mianem osobistej refleksyjności badacza. Tego typu zabieg, przybliżając odczucia jednostki, ukazuje wpływ, jaki badanie ma na samego badacza społecznego. Tymczasem śladów refleksyjności pojętej jako „krytyczny namysł antropologów nad ich własną praktyką, zamierzony jako część samej etnografii" (Trencher 2000, s. 9) nie znajdziemy w *Dzienniku* wiele, jako że stanowi on jedynie „duchową" introspekcję autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku*. Sensowna wydawała się zatem próba odnalezienia fragmentów refleksyjnych w jego właściwym dziele – w jego relacjach etnograficznych.

Etnografie Malinowskiego dostarczają sporej ilości fragmentów refleksyjnych, co czyni zeń przykład w antropologii doby klasycznej zupełnie odosobniony. Poruszane są w nich rozmaite problemy z zakresu metodologii i epistemologii antropologii; uczony mówi zarówno o wpływie samych procedur naukowych na badanie etnograficzne (teoria, dobór środków i metod), jak i o wpływie, jaki

mają nań czynniki zewnętrzne, a w każdym razie niepochodzące bezpośrednio z pola nauki i jej procedur.

Fragment I, w którym Malinowski mówi o konsultowaniu danych zebranych od jednego informatora z co najmniej jednym innym rozmówcą, a także o konieczności wyzbycia się „sztywnego podejścia badawczego", ukazuje problem zależności antropologa pracującego w terenie od wypowiedzi zbieranych wśród członków kultury obcej. Badacz dostrzega, że korzystanie z tej metody zbierania informacji wymaga dostrzeżenia jej niedostatków, polegających na ryzyku zniekształceń rzeczywistości kulturowej oglądanej i wypowiadanej przez jej własnego uczestnika, a także prawdopodobnej niepełności i niewystarczalności takich relacji.

Fragmenty II, *III* i *IV* posiadają szczególne znaczenie, albowiem zwracana jest w nich uwaga na wpływ, jaki na rozumienie przez antropologa danego elementu obcej rzeczywistości kulturowej wywierać może poziom jego kompetencji w sferze różnych rodzajów wiedzy eksperckiej. Malinowski wyznaje na przykład, że na Trobriandach nie rozumiał niektórych obrzędów związanych z uprawą roślin, nie wiedział, „gdzie kończy się racjonalny sposób postępowania i które czynności są zabiegami magicznymi czy estetycznymi", ponieważ brakło mu wiedzy z zakresu botaniki. Podobnie w niekompetencji w zakresie wiedzy technologicznej Malinowski dostrzega swoje uchybienia w opisie niektórych urządzeń tubylczych. Brak takiej wiedzy uniemożliwiał mu wykrycie związku między technologią budowania a kulturowymi znaczeniami mu przypisywanymi oraz je odzwierciedlającymi. Innym momentem, w którym Malinowski mówi o niepowodzeniu badania z powodu braku podmiotowych zdolności, jest *Fragment V*, gdzie dowiadujemy się, iż jego „brak smykałki" do fotografowania miał negatywny wpływ na gromadzoną dokumentację. W szerszym planie dostrzegamy, że w dyskutowanych fragmentach pojawia się problematyka ścisłego uzależnienia jakości badania antropologicznego od wiedzy, jaką podmiot badania dysponuje lub nie dysponuje, a która jest mu potrzebna do koherentnego opisu obcych praktyk kulturowych.

We *Fragmentach V*, *VI i VII* odnajdziemy kolejne osobliwe wyznania. Otóż dowiadujemy się, że Malinowski fotografował w większości obrazy życia miłe dla oka, łatwe do obserwacji, a przy okazji atrakcyjne. Niektórych wydarzeń nie sfotografował, bo stracił okazję, inne z kolei udokumentował źle, bo w fatalnych warunkach pogodowych. Dzięki tym wyznaniom konfrontujemy się z problemem czysto ludzkich – powiedzieć można – czynników determinujących finalny kształt badania antropologicznego. Czysto bowiem ludzka jest ciekawość i urzeczenie barwnymi rytuałami. Tym właśnie są owe „błędy", które wyznaje Malinowski we Fragmentach *VIII* i *IX*. Polegają one na fotografowaniu raczej atrakcyjnych ciekawostek, aniżeli „nudnych" ludzi, siedzących na progu domu, „nie robiących nic szczególnego".

We *Fragmencie X* stawia Malinowski problem, będący poniekąd stawką każdego dociekania antropologicznego: zrozumieć innego, dotrzeć do jego mentalności, potrafić wczuć się w jego myślenie. Badacz zawiera tu istotną obserwację, że stany duchowe – niedostępne antropologom – są im przybliżane w wypowiedziach słownych, a więc w języku, który pozostaje wszak narzędziem zawodnym: spłaszczającym opisywane doświadczenie. Język jest też „bohaterem" *Fragmentów XI*, *XII*, *XIII i XIV*. Autor wspomina w nich o zniekształcającym wpływie tłumaczenia terminów rdzennych na język zachodniej pojęciowości. W tłumaczeniu gubią się istotne niuanse, tekst pozbawiony zostaje całego „charakterystycznego kolorytu", zacierają się w nim wszelkie subtelniejsze punkty. Mówi też o wpływie samej stylistyki wypowiedzi na rozumienie przez badacza opisywanych zjawisk. Poczynione na tym polu obserwacje odsyłają do kolejnego kluczowego dla humanistyki drugiej połowy XX wieku zagadnienia, które w swych rozważaniach nad czynnikami determinującymi kształt etnografii antycypował Malinowski. Zagadnieniem tym jest rola języka w konstruowaniu świata ludzkiego oraz jego mediatyzujący wpływ na każdą aktywność naukową podejmowaną przez badaczy społecznych.

Ważnych wglądów dostarczają dwie ostatnie wypowiedzi. We *Fragmencie XVI* Malinowski wspomina o „delikatnej materii", jaką w rozważaniach nad jakością danej etnografii stanowi „osobisty charakter" badacza. Autor porusza tu kwestię wiarygodności i autentyczności relacji tworzonych przez antropologów. Okazuje się, że owych pożądanych cech etnografii przydawać mogą pisarskie umiejętności badacza, a także kwestia z pozoru tak nieznacząca, jak jego temperament. To, kim jesteśmy jako obserwatorzy obcej rzeczywistości kulturowej, także ma wpływ na naszą jej percepcję: „misjonarz, policjant konny czy etnolog będą postrzegać te same fakty w odmienny sposób; każdy z nich zupełnie inaczej pogrupuje najistotniejsze cechy i sformułuje uogólnienie; wyrazi się też w kategoriach, które wcale nie cechują się takim samym poziomem dokładności i jasności" – pisze wszak Malinowski. Z kolei we *Fragmencie XVII* przypomni on, że nie tylko technika pisarska w znaczącym stopniu zawiaduje tworzonym przez antropologa obrazem danej rzeczywistości kulturowej, lecz może on być ściśle uzależniony, a zatem pochodny od teorii, leżącej u podstaw realizowanego badania.

Przegląd problematyki poruszanej przez Malinowskiego w tych fragmentach jego dzieła, które określam mianem „refleksyjnych", jakkolwiek nie ukazuje autora *Argonautów* jako badacza o nadzwyczajnie rozwiniętej świadomości krytycznej, postulującego refleksyjność jako strategię autentyfikującą narrację etnograficzną, skłania mimo to do podobnej obserwacji, jaką poczyniłem wcześniej odnośnie do refleksyjności u Boasa. Namysł krytyczny Malinowskiego stanowi przykład „refleksyjności nowoczesnej", ponieważ służy do przezwyciężenia czy przekroczenia aporetyki podmiotowych ograniczeń badacza oraz jego uwikłania

w rzeczywistość kulturową, jaką czyni on obiektem swego poznania. Zadaniem krytycznej refleksji zdaje się być u Malinowskiego ponowne, refleksyjne przemyślenie niedostatków własnej metodologii oraz zaburzeń, w wyniku których ucierpiała obiektywność i naukowy rygor badania, ale przy nieodmiennym założeniu, że refleksja ta pozwoli w przyszłości wyeliminować wykryte „błędy". Problem polega jednak na tym, że błędy w metodologii i proste zaniedbania są w owej refleksji problematyzowane na tym samym poziomie przygodnych zanieczyszczeń obiektywności, co uświadomione sobie kulturowe uwarunkowania i ograniczenia poznania. O tych ostatnich myśli się jako o czymś, co da się wyeliminować niczym pospolity wybryk przeciw metodologii. Kluczowe jest tu także zrozumienie, że spostrzeżenie zaburzeń i przeszkód epistemologicznych stojących na drodze do obiektywnej reprezentacji kultury nie prowadzi Malinowskiego do wnioskowania na temat inherentnych dla poznania antropologicznego ograniczeń i uwarunkowań, na jakie skazany jest badacz społeczny niedysponujący „spojrzeniem znikąd" (Nagel 1997), lecz każe mu je traktować jako chwilowe ubytki i zaniedbania we własnej metodologii, której „naukowość" można w wyniku tej refleksji odpowiednio podreperować.

Prowadzi to do wniosku, że fundamentem, z którego rodzi się refleksja krytyczna Malinowskiego, jest idea antropologii jako nauki – nauki empirycznej – jakże bliskiej także Boasowi. Założeniem, jakie obaj przy tym przyjmują, jest obiektywność badacza jako podmiotu antropologicznego poznania. Paradygmat obiektywistyczny, uniwersalizujący i absolutyzujący spojrzenie naukowe na podstawie stałego podziału na podmiot i przedmiot poznania, kazał postrzegać badacza jako byt odseparowany od rzeczywistości i niezależnie kontemplujący obiekt swego badania (por. Dwyer 1982, s. 256). Wydaje się, że taki też obraz własnej aktywności terenowej miał Malinowski, siebie samego postrzegający jako naukowca, którego sposób postrzegania otaczającej rzeczywistości daje się zobiektywizować i traktować jako lustrzane jej odbicie. Dokonując obiektywizacji swych doświadczeń, Malinowski obiektywizuje również swoich informatorów, w sensie postrzegania ich jako „obiekty dostarczające ważnych dla antropologa informacji" (Trencher 2000, s. 50). Ta podmiotowo-przedmiotowa separacja, którą Malinowski, podobnie jak Boas, rewindykuje w swej etnografii, wynika z naukowej wiary antropologów klasycznych w to, że „badaniu poddają oni świat wobec nich zewnętrzny" (Davies 2002, s. 3), i jako taka, pozwala mu co prawda zadać pytania o wpływ, jaki obecność badacza oraz wszelkie czynniki kontekstowe mają na proces badania, lecz nie prowadzi go do wniosku, że ów wpływ jest konstytutywny dla poznania, jakim dysponują nauki społeczne. Malinowski mógł jedynie antycypować późniejsze odkrycie, że swoistość poznania antropologicznego nie daje się uzgodnić z ideałami ścisłej empiryczności nauki, od których odwrót już wkrótce miał nastąpić w wyniku zrozumienia przez

kolejne pokolenia antropologów faktu, że „roszczenia nauki wchodzą w konflikt z doświadczeniem człowieka" (Trencher 2000, s. 180).

3.6.3. Claude Lévi-Strauss

Dzięki wynurzeniom Lévi-Straussa zyskujemy kolejną szansę zbliżenia się nieco do realiów antropologicznego „bycia tam". Wszelako tembr tej refleksji jest gorzki, co czyni ją tym bardziej zastanawiającą. Czytając prace etnograficzne nierzadko zastanawiamy się nad tym, czym może być życie pośród obcych, „dzikich" ludzi, bycie obecnym w ich życiu codziennym jako ów dziwny intruz-obserwator, sporządzający notatki, wykresy, gromadzący swoje zapiski. Nieodmiennie, kiedy myślimy o pracy antropologa, mamy zwyczaj uromantyczniać pracę w terenie. Znany jest fragment z pracy *Culture and Truth* Renato Rosaldo, w którym autor kpił z romantycznej legendy, przydającej nadzwyczajnej renomy rzemiosłu antropologicznemu:

> Niegdyś Samotny Etnograf odjeżdżał ku zachodowi słońca w poszukiwaniu swych „tubylców". Po przejściu serii prób, odnajdywał wreszcie obiekt swych poszukiwań gdzieś na odległej ziemi. Tam czekał go jego własny rytuał przejścia, polegający na wytrwaniu największej próby – próby „pracy w terenie". Gdy już zebrał wszystkie „dane", Samotny Etnograf wracał do domu i sporządzał „prawdziwy" obraz „kultury" (Rosaldo 1989, s. 30).

Ów romantyczny ideał, którego solidną podstawę przez długi czas stanowiło nie co innego, jak wiara antropologów w to, że „prawdziwa" czy „obiektywna" reprezentacja kultury obcej jest w ich wykonaniu możliwa, jeśli tylko uda im się osiągnąć stan, który Margaret Mead określała mianem „zdyscyplinowanej świadomości własnej pozycji kulturowej" (Mead 1952, s. 345), w zestawieniu z ambiwalentnymi doświadczeniami Lévi-Straussa, objawia swą fikcyjność. *Fragmenty I i II* pokazują, w jak potężnym stopniu epistemologia antropologii uwikłana jest w ludzkie-arcyludzkie konteksty, uzmysławiające rzeczywistą naiwność twierdzenia, że o ludziach, będących „przedmiotami" antropologicznego badania, istotnie pomyśleć można niczym o idealnie przejrzystych, dyspozycyjnych obiektach, nad których zachowaniem kulturowym antropolog może pochylić się swobodnie ze swym szkiełkiem i okiem, albo jak o automatach, które, poproszone o udzielenie informacji, posłusznie siądą i wygłoszą stosowną prelekcję. Co się tymczasem okazuje w relacji Lévi-Straussa? Oto tubylcy odgradzają się od antropologa ścianą pełnego wrogości milczenia, dla naszego badacza będącą literalną ścianą płaczu. Od klasyków antropologii rzadko słyszeliśmy o dylemacie, o jakim wspomina Lévi-Strauss: co jeśli plemię ma zły humor? Co ma wtedy począć antropolog? Lévi-Strauss bez iluzji przyznaje we *Fragmencie II*,

że powodzenie lub klęska jego badań zależy od kaprysu krajowców. Oznacza to, że zebraniem albo utratą kluczowych danych rządzić może czysty przypadek lub łaska innego człowieka. Lekcją, jakiej udziela ten przewrotny fragment, jest to, że antropologia – w przeciwieństwie do celebrujących swą ścisłość nauk przyrodniczych – nie jest w stanie do końca przewidzieć reakcji „obiektów badania" na stosowane wobec nich procedury badawcze.

Kolejne wypowiedzi przypominają swoistą autoantropologię; refleksyjność obejmuje tu osobę samego Lévi-Straussa, uzyskując postać introspekcji. We *Fragmencie III* pojawiają się dramatyczne pytania o sens antropologicznego dociekania: z dala od domu, z dala od normalności i zakorzenienia, za to z niemiłą świadomością, że droga do kariery jest gdzie indziej. Myślę, że to bardzo cenna wypowiedź, ponownie ukazująca badacza terenowego jako człowieka z jego lękami, smutkami i obsesjami, badacza, który nie potrafi wziąć w nawias już nie tyle co swej „pozycji kulturowej" – jak chciała Mead i inni uczniowie Boasa – lecz, całkiem zwyczajnie, nie jest w stanie wyzbyć się swego człowieczeństwa, które uwidocznia się podczas badania już to pod postacią pozytywnych lub negatywnych emocji, już to w formie nawracających refleksji, wspomnień i trosk. Jak słusznie zauważył John Van Maanen (1988), w pisarstwie etnograficznym wciąż dominuje tendencja do „odsłaniania siebie" przez piszącego antropologa jedynie w celu mocniejszego ugruntowania swego autorytetu; narracja tego typu zazwyczaj skupia się na pokazywaniu doświadczeń i trudności, jakie stały się udziałem badacza próbującego wintegrować się w kulturę obcą. Inną ważną obserwacją Van Maanena (1988, s. 7), jest to, że „opowieści konfesyjne" (*confessional tales*) oddzielane są w antropologii od głównej materii tekstu lub publikowane jako osobny zbiór. Praktyka ta, jak można sądzić, dodatkowo wzmacnia istniejące w ramach dyscypliny antropologicznej przekonanie, iż badacz, wraz ze swą osobowością pisarską oraz tożsamością kulturową, jest figurą marginalną, niezbyt liczącą się w procesie opisu i analizy danej rzeczywistości kulturowej (por. Jaffe 1993, s. 52). Ukazując swoje etnograficzne „ja", czyli obejmując refleksją siebie samego piszącego o kulturze obcej, Lévi-Strauss antycypuje jedno z kluczowych ustaleń współczesnej antropologii, to mianowicie, że „doświadczenie pracy terenowej może zmieniać nie tylko to, jak antropolog rozumie przedmioty swego badania, lecz także i to, jak rozumie on samego siebie oraz antropologię jako dyscyplinę naukową" (tamże, s. 52). Owa *anthropological self* jawi się tedy u Lévi-Straussa jako „znacząca zmienna" (Stoeltje, Fox, Olbrys 1999, s. 159), której wzięcie pod uwagę w krytycznej ocenie badań etnograficznych jest po prostu niezbędne. „Reflektowanie nad własną tożsamością oraz nad relacją podmiotu z innością – piszą wspomniani autorzy – podwyższa samoświadomość etnografa i pomaga rzucić światło na związek wykształcający się między badaczem a badanym" (tamże, s. 160).

Jako badacza idiosynkratycznego, z Boasowskiego punktu widzenia zupełnie nieprofesjonalnego, bo biernie pozwalającego się nawiedzać obrazom życia kultury własnej, ukazuje Lévi-Straussa *Fragment IV*, w którym poczyniona zostaje kolejna demaskacja. Oto bowiem świat, do którego antropolog chciał się dostać, pęka jak bańka mydlana, „rozłazi mu się w palcach", wypierany przez natrętne reminiscencje przeszłej, cywilizowanej rzeczywistości. Jakże „nieantropologicznie" brzmią następujące słowa, wypowiadane przez Lévi-Straussa: „W drodze przez krainy oglądane dotychczas przez niewiele oczu [...], nie spostrzegałem już ani ludzi, ani otaczających krajobrazów, towarzyszyły mi pierzchające obrazy wsi francuskiej, której się wyrzekłem, albo fragmenty muzyki lub poezji, będących najbardziej konwencjonalnym wyrazem cywilizacji Starego Świata". Lévi-Strauss jawi się tu jako badacz – owszem, całkowicie „zanurzony" w kulturze – lecz już nie tubylczej, tylko własnej; ów balast powoduje w nim wrażenie, iż „nic z tego, co w przekonaniu innych poznał, nie jest rzeczywiste", że pomimo prób życia jak tubylcy w celu zrozumienia ich mentalności, a wręcz poznania ich uczuć, „u kresu swych poszukiwań nie znalazł niczego". Okazuje się więc, że tworzący etnografię podmiot sam jest problematyczny, pełen sprzeczności, idiosynkratyczny choćby dlatego, że jego spojrzenie na dziejące się zjawiska nie jest spojrzeniem „znikąd", a on sam nie jest superprzejrzystym, wyabstrahowanym z rzeczywistości kulturowej, omnipotentnym obserwatorem, lecz człowiekiem zachodnim – reprezentantem zachodniej kultury i cywilizacji, obciążonym właściwym dla niej sposobem postrzegania świata. Odwołując się do słów Michaela Lambeka (1997, s. 35), powiedzieć tedy można, że antropolog wnosi do badania „historyczność własnej osoby", która wywiera wpływ na to, w jaki sposób podchodzi on do przedmiotu badań oraz uruchamia grę pomiędzy tym, co u uniwersalne a tym, co partykularne.

Jak już wielokrotnie podkreślałem, praktyka refleksyjności obejmować może sobą kilka różnych pól dyskursu antropologicznego. Do takich pól należy etyka antropologii, rozumiana zarówno w swym wymiarze deontologicznym, rozpatrującym etykę w powiązaniu z wykonywanym zawodem i ustalającym właściwe w nim normy postępowania, jak i w wymiarze filozoficznym, bardziej indywidualnym, odsyłającym do osobistego poczucia dobra u badacza oraz do jego własnej refleksji nad uzgodnieniem owego dobra z poczuciem moralnej powinności. Przyjmując definicję etyki zaproponowaną przez Paula Ricoeura, w której dążenie etyczne określa się jako „zamiar osiągnięcia życia dobrego wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach" (Ricoeur 2005, s. 285), założyć można, iż wymiar etyki antropologii przeplata się wzajemnie z jej wymiarem politycznym. „W etyce akcent pada na osobę w jego lub jej indywidualności, podczas gdy w polityce nacisk położony zostaje na osobę jako członka politycznej wspólnoty" (Dauenhaurer 1998, s. 141). Przeniesienie tej zasady

na łono antropologii jako nauki o kulturowych zachowaniach człowieka pozwala uzmysłowić sobie zasadniczą konfliktogenność jej dyscyplinarnych praktyk. Wydaje się, iż właśnie jeden z centralnych konfliktów etyczno-politycznych, angażujących osobę antropologa jako z jednej strony badacza starającego się zachować regułę obiektywizmu, z drugiej zaś, obywatela społeczeństwa zachodniego, sygnalizuje Lévi-Strauss we *Fragmencie VII* i następującym po nim *Fragmencie VIII*.

W pierwszej z tych wypowiedzi Lévi-Strauss dzieli się przekonaniem, iż waga przywiązywana przez etnografa do społeczeństw egzotycznych jest „funkcją pogardy, a czasem wrogości, jakie wzbudzają w nim obyczaje panujące w jego własnym środowisku". Po tej tezie, następuje jeszcze jedno twierdzenie; otóż ów etnograf „wywrotowy wśród swoich i buntowniczy wobec tradycyjnych zwyczajów" okazuje nadzwyczajny, konserwatywny wręcz szacunek dla wszelkiego rodzaju praktyk obserwowanych wśród badanych przezeń obcych społeczeństw. Natrafiamy tu na następującą kontrowersję: czy paradygmat relatywizmu kulturowego przekłada się również na myślenie podług wytycznych relatywizmu moralnego, szczególnie w jego „wojującej" formie, jaką znamy z prac Ruth Benedict? Dylemat ten odsyła do namysłu nad etycznym oraz politycznym wymiarem antropologii, który „sięga samego serca dyscypliny: przesłanek, na jakich działają praktykujący ją badacze, jej epistemologii, teorii i praktyki" (Caplan 2003, s. 3). We *Fragmencie VIII* Lévi-Strauss przypomina o jednej z podstawowych ról antropologa: „przyczynić się do poprawy własnego ładu społecznego". Aby ten cel realizować, antropolog musi „potępiać wszędzie indziej warunki podobne do tych, jakie zwalcza u siebie". Jak jednakże ma się on wdawać w takie interwencje, skoro inną jego rudymentarną misją jest zdobywanie i dostarczanie swemu społeczeństwu obiektywnej wiedzy o sposobach życia innych ludzi, których znajomość pozwoli mu rozumieć ich zachowania kulturowe, nie zaś zmieniać je na obraz i podobieństwo ideałów własnych? Aby podołać temu zadaniu, musi on wszakże pozostawać adherentem relatywizmu kulturowego przyjmującym, że nie wolno porównawczo wartościować różnych zachowań kulturowych. Debata nad problemem relatywizmu jako podstawie antropologicznego poznania szybko przestaje być jedynie próżną akademicką potyczką od momentu, gdy uświadamiamy sobie, że stanowisko relatywistyczne w rzeczywistości demobilizuje i demoralizuje antropologów jako sprawców politycznych oraz etycznych zmian wszędzie tam, gdzie podług ideałów zachodniej kultury i jej systemu liberalnej demokracji dzieje się ludzka krzywda. „Chcąc wszystko zrozumieć, antropolog wyrzeka się zarazem dążenia do jakichkolwiek zmian" – pisze Lévi-Strauss. Z definicji nieuprawniony do wartościowania sposobów zachowania obserwowanych w innych kulturach podług ideałów kultury własnej, antropolog jawi się dodatkowo jako mdły konformista niezdolny do krytyki własnego społeczeństwa: „nie osądzający żadnego, aby móc poznać wszystkie".

Z przeglądu tematów i ścieżek krytycznych, jakie oferowały nam dwa wybrane teksty Lévi-Straussa, wynika, że refleksyjność u ostatniego z prezentowanych badaczy wykracza poza rozważania bezpośrednio dotykające metodologii badania etnograficznego. Wszelako argumentować można, że szeroko pojęta idea podmiotowo-przedmiotowego osadzenia poznania antropologicznego w centrum badanej rzeczywistości kulturowej, a zatem zagadnienie obopólnego wpływu, jaki mają na siebie podmiot i „przedmiot" badania jako byty reprezentujące swe kultury, pozostaje wspólnym mianownikiem wszystkich komentowanych fragmentów, które refleksją obejmowały zarówno praktykę badań terenowych, jak i prywatną osobę badacza oraz polityczny wymiar dyscypliny antropologicznej powiązany z jej problematyką etyczną.

3.7. Podsumowanie

W rozdziale tym omawiałem manifestacje refleksyjności w historii myśli antropologicznej przed tym jeszcze, jak narodził się w niej dyskurs krytyki refleksyjnej. Spojrzenie pod tym kątem na pisma Franza Boasa, Bronisława Malinowskiego i Claude'a Lévi-Straussa dowiodło, że wyostrzona świadomość wpływu, jaki na badanie antropologiczne mają rozmaite czynniki, nad którymi antropolog nie do końca jest w stanie zapanować, nie jest li tylko cechą – czy zaletą – antropologii współczesnej, lecz obecna była ona również w dziełach klasyków. Pomimo faktu, że tworzyli oni w czasach od naszych odmiennych i w ramach epistemologii innych, jeśli nie wręcz odwrotnych, od epistemologii modyfikowanych przez współczesną filozofię nauki, postmodernizm i poststrukturalizm, starałem się potraktować wynikające z namysłu refleksyjnego ustalenia klasyków jako antycypacje problematyki wykształconej przez chronologicznie późniejszy nurt krytyki refleksyjnej i włączyć je do historii kształtowania się w antropologii kulturowej krytycznej samoświadomości.

Zachowując w pamięci wszystkie wglądy teoretyczne odnalezione u klasyków, przechodzimy teraz do omówienia kontekstu filozoficznego, na którego tle zrodził się nurt krytyki refleksyjnej.

Rozdział 4

TŁO FILOZOFICZNE ZWROTU REFLEKSYJNEGO W ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

4.1. Wprowadzenie

Niniejszy rozdział poświęcony jest omówieniu tła filozoficznego, na którym rozgrywał się zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej. Przekonanie, iż nie można rozważać pojawienia się nowych idei i dyskursów bez odwołania się do generującego je kontekstu historyczno-filozoficznego oparte jest dodatkowo na twierdzeniu przyjętym za Jerzym Szackim (2004, s. 868), że w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku w socjologii dokonała się bezprecedensowa rehabilitacja filozofii. Socjologię, która sama wszak stanowi element teorii społecznej, traktuję tu oczywiście jako szersze pojęcie, jakim obejmować daje się większość dyscyplin mających za swój przedmiot zjawiska społeczne (Ossowski 1967, s. 132).

Ów wzrost zainteresowania filozofią w naukach społecznych owocuje – jak pisze Szacki – „przesuwaniem się ośrodka dyskusji toczonych w socjologii z problematyki metodologicznej lub teoretycznej średniego co najwyżej szczebla na problematykę gnozeologiczną i ontologiczną, która przez długi czas leżała w tej dyscyplinie odłogiem jako empirycznie nierozstrzygalna" (Szacki 2004, s. 869). Zadaniem do zrealizowania będzie tedy prezentacja tych idei i koncepcji filozoficznych, które – koncentrując się na problematyzowaniu epistemologii nauk społecznych – niejako „wymuszały" na antropologii spojrzenie na własne procedury poznawcze i zapytanie o to, co rozmaite czynniki oraz niejawnie przyjmowane założenia wnoszą do oferowanego przez nią poznania kultury, a także o to, w jaki sposób determinują one i ograniczają to poznanie. Mówiąc krótko, chodzić będzie o uwypuklenie wpływu, jaki filozofia miała na śledzony przez nas

proces urefleksyjnienia antropologii kulturowej jako nauki społecznej. Kilka słów o przebiegu planowanego badania.

W punkcie 4.2. rozpoczynam od omówienia ogólnego znaczenia filozofii pozytywistycznej oraz zakładanej w jej ramach epistemologii. Specyfikę pozytywizmu pierwszego pokolenia badaczy społecznych dostrzegam w totalnym braku refleksyjności w proponowanym w tej pracy znaczeniu odnośnie własnych procedur oraz roszczeń poznawczych. Ów brak charakteryzujący pozytywizm klasyczny prowokuje rozgrywający się pod egidą historii oraz filozofii nauki odwrót od pozytywistycznych ideałów poznania w naukach społecznych. Proces ten śledzę odwołując się do myśli Thomasa Kuhna, Paula Feyerabenda, Richarda Rorty'ego, Ludwiga Wittgensteina oraz Paula Wincha – myślicieli, którzy odegrali znaczącą rolę w określeniu kulturowych determinantów socjologicznego poznania, albowiem zwrócili uwagę na historyczność oraz relatywność takich terminów i kategorii, jak nauka, obiektywizm i racjonalność.

W punkcie 4.3. przybliżam znaczenie, jakie dla urefleksyjnienia teorii społecznej miał zwrot hermeneutyczny w filozofii. Wychodzę od analizy kilku kluczowych ustępów z *Bycia i czasu* Martina Heideggera, który jako pierwszy upomniał się o rozumiejący i interpretujący modus ludzkiej egzystencji, mający kapitalny wpływ na ludzkie poznanie, zawsze uwikłane w koło hermeneutyczne. Figurę koła hermeneutycznego, mającą uzmysławiać niemożliwość „obiektywnego" sądu i ogólnie – poznania – w naukach społecznych omawiam również u Hansa-Georga Gadamera, przedstawiając autora *Prawdy i metody* jako głównego patrona zwrotu hermeneutycznego w filozofii i naukach społecznych. Następnie przechodzę do omówienia tej własności nauk społecznych, jaką na kanwie filozofii gadamerowskiej Anthony Giddens nazwał „podwójną hermeneutyką nauk społecznych". Zwracam tu uwagę na kluczową kwestię rozumienia oraz interpretacji jako procedur poznawczych nauk społecznych, o których pierwszeństwo przed „twardym" obiektywizmem rewindykowanym przez fundatorów myśli socjologicznej, upominają się teoretycy w osobach Anthony'ego Giddensa, Clifforda Geertza oraz Paula Rabinowa.

W punkcie 4.4. uwaga zostaje skupiona na socjologii, w której kilku myślicieli wystąpiło z programem urefleksyjnienia tej dyscypliny, postulując uprawianie tzw. „socjologii socjologii". Dyskurs ten jest dla podejmowanych w tej pracy rozważań ważny, gdyż pozwala śledzić *explicite* wypowiadane postulaty odnośnie do tego, jak winna wyglądać praktyka nauki społecznej uprawianej w sposób refleksyjny. Rozpoczynam od przybliżenia poglądów, jakie na ten temat miał Alvin Gouldner, autor pracy *The Coming Crisis of Western Sociology*. Następnie zestawiam koncepcję Gouldnera z programem socjologii refleksyjnej, jakiemu orędował w swych pracach Pierre Bourdieu. U obu myślicieli staram się uwypuklić nacisk, jaki kładli oni na inkorporowanie do socjologicznej praktyki badawczej momentu

refleksji, polegającego na namyśle nad tym, jakie czynniki mogą niejawnie determinować oraz dezobiektywizować proces poznawczy. Po tej analizie zwracam uwagę na znaczenie, jakie dla procesu urefleksyjnienia nauk społecznych miała socjologia wiedzy w jej wydaniu klasycznym – Mannheimowsko-Schelerowskim oraz w jej zradykalizowanej wersji postulowanej w ramach tzw. „mocnego programu".

Ostatnie badanie poświęcone jest kwestii postmodernizmu w naukach społecznych (4.5.). Nurtowi temu przyglądam się od strony filozoficznej argumentując, że może być on postrzegany jako specyficzna świadomość filozoficzna dyktująca pewien określony sposób myślenia o centralnych dla nauki zachodniej kategoriach epistemologicznych. Kategoriom tym poświęcam osobną uwagę i pokazuję, w jaki sposób myśliciele identyfikowani z postmodernizmem dokonali rewizji w ich tradycyjnym rozumieniu. Argumentacja służyć ma pokazaniu, że postmodernizm stanowi w istocie swoisty metaparadygmat zalecający zarówno nauce, jak i samej kulturze europejskiej przyglądanie się samej sobie, w procesie antropologizacji kultury zachodniej oraz kulturalizacji teorii społecznej. Wyniki tego badania odnoszę następnie do sytuacji w antropologii kulturowej, w której impakt postmodernizmu zdaje się przejawiać właśnie w jej refleksyjnej reorientacji, czyli zwracaniu się ku własnemu wnętrzu, ku analizowaniu własnego dyskursu i rozpatrywaniu go w odniesieniu do własnego kontekstu kulturowego.

Całość rozdziału zamyka nota podsumowująca wszystkie rozważania i referująca poczynione ustalenia odnośnie do wpływu filozofii na proces urefleksyjnienia nauk społecznych w tym antropologii kulturowej (4.6.).

4.2. Odwrót od pozytywizmu: postempirystyczna filozofia nauki a nauki społeczne

Od połowy XX wieku obserwujemy zmianę w pojmowaniu natury nauki. Zmiana ta polega na przechodzeniu z pozytywistycznej koncepcji nauki i naukowości do ich koncepcji postpozytywistycznej. Konsekwencje tego nowego myślenia widoczne są we wszystkich obszarach pracy naukowej, tak więc dotyczą zarówno nauk ścisłych, jak i nauk społecznych oraz filozofii. Wpływ pozytywizmu widoczny jest w takich prądach intelektualnych, jak pozytywizm logiczny, realizm krytyczny i marksizm (Delanty 1997), a w naukach humanistycznych objawia się za każdym razem, gdy badanie stawia sobie za cel „formułowanie uniwersalnych praw i teorii, które – używając terminologii Poppera – są falsyfikowalne. Ich «konkluzywna falsyfikowalność» oznacza, że musi istnieć możliwość potwierdzenia lub odrzucenia tych praw i teorii za pomocą obiektywnych testów i przy uwzględnieniu zbioru empirycznie istotnych wyników niezgodnych z przewidywaniami teorii" (Howarth 2008, s. 195).

W tym punkcie omówię dziedzictwo pozytywizmu, z jakim nauki społeczne weszły w wiek XX, a następnie pokażę w formie zarysowej, w jaki sposób humanistyka kilku ostatnich dekad dystansuje się od pozytywistycznej wizji nauki, dokonując wielowątkowej krytyki projektowanej w jej ramach epistemologii. Głównym celem planowanych analiz będzie wyeksponowanie związku, jaki wybrane tendencje antypozytywistyczne w humanistyce drugiej połowy XX wieku mają z coraz bardziej uświadamianą sobie przez badaczy społecznych koniecznością urefleksyjnienia ich praktyki teoretyczno-badawczej.

4.2.1. Pozytywizm klasyczny: poziom zero refleksyjności

Rozpocznę od przypomnienia kilku jeszcze faktów o klasycznie pojętym nurcie pozytywistycznym w naukach społecznych. Pozytywizm – najbardziej charakterystyczna postać filozofii XIX wieku – dzielił się na trzy fazy, a wywodził się i łączył w sobie wpływy zarówno tzw. filozofii pozytywnej Augusta Comte'a, jak i empiryzmu Johna Stuarta Milla. Comte twierdził, że badanie rzeczywistości ludzkiej wtedy tylko przyniesie wymierne rezultaty, gdy porzuci się jałowe, „negatywne" spekulacje właściwe filozofom i zastosuje się do wzorców dociekania naukowego stworzonego w naukach przyrodniczych. Przedmiotem wiedzy są w tym ujęciu jedynie fakty fizyczne, materialne, albowiem rzeczywistość myślowa człowieka uważana jest za zupełnie badaczowi niedostępną. Podstawą pewnej i racjonalnej wiedzy ma być jedynie doświadczenie.

Za istotny rys filozofii pozytywnej Władysław Tatarkiewicz uznawał poszukiwanie obiektywności badania poprzez próbę wyabstrahowania badacza z badanej rzeczywistości, uczynienie go możliwie najmniej w nią zaangażowanym: „Badanie introspekcyjne jest chimerą: jakże można badać własne wzruszenia, skoro badanie wymaga właśnie opanowania wzruszeń?" – pisał polski historyk filozofii (Tatarkiewicz 1959, s. 18). John Stuart Mill współtworzył naturalistyczno-obiektywistyczną epistemologię pozytywizmu, wykładając w dziele *System of Logic* zasady empiryzmu jako logicznej podstawy wiedzy. Twierdził w nim, że jedynym prawomocnym źródłem wiedzy są zmysły. Prominentnym stanowiskiem pozytywistycznym był również naturalizm Ludwika Feuerbacha. Aksjomatem było dlań, że „wszystko, co istnieje, to jedynie przyroda, że wszystko, co istnieje, podlega tym samym prawom przyrodzonym" (tamże, s. 41). Feuerbach nie przeciwstawiał człowieka przyrodzie: widział w nim, jak we wszystkim innym, co istnieje w przyrodzie, byt naturalny, którego zachowania wyjaśniać winno się poprzez odwołanie do nauk przyrodniczych ustalających prawa naturalne.

Pozytywistyczny ogląd nauki to, rzecz jasna, nie tylko sprawa filozofii. Herbert Spencer stworzył cały system filozofii ewolucjonistycznej, stanowiącej jedną

z pierwszych spekulacji o naturze socjologicznej, której osnową było przyrodnicze, naturalistyczne pojęcie rozwoju społecznego. Z pozycji panewolucjonizmu myśliciel ten twierdził, że „rozwojowi podlega cały wszechświat we wszystkich swoich częściach, że rozwój jest powszechnym prawem świata" (tamże, s. 75). Prawu rozwoju różnicującemu wszelkie formy życia podlegać miał nie tylko świat przyrody, lecz również świat człowieka.

Naturalistyczne tendencje w pojmowaniu zjawisk społecznych rzutowały na poglądy pozytywistów zajmujących się humanistyką z powodu ich zapatrzenia w osiągnięcia przyrodoznawstwa. Do takich myślicieli należał Hyppolyte Taine. Przywołam jedynie jego koncepcję historii, ponieważ ma ona istotne znaczenie dla zarysowania pozytywistycznego podejścia do badania kultury. Naturalistyczne pojmowanie historii u Taine'a miało u swych podstaw charakterystyczne dla epoki założenie czynione przez humanistów, że świat człowieka, świat kultury, posiada zasadniczo podobną strukturę do świata przyrody. Czas odgrywał w mniemaniu Taine'a małą rolę w historii, przez co zbliżała się ona, jego zdaniem, do „historii naturalnej". Na tej podstawie filozof ten zalecał, aby zdarzenia w historii układać podług przyporządkowanych im praw. Na tym też tle doszedł on do koncepcji faktów powszechnych, czyli takich, które wyrażają prawa ogólne i mają charakter ponadczasowy. Wynajdywaniem takich faktów miała się zajmować właśnie historia.

Podsumowując, klimat intelektualny epoki pozytywizmu odmalować można by tak oto: „głoszono ze wszystkich stron: poznajemy przez zmysły i tylko przez zmysły; źródłem wiedzy jest doświadczenie i tylko doświadczenie; metodą nauki jest indukcja i tylko indukcja; przedmiotem badań mogą być fakty i tylko fakty [...]. Nauka stwierdza prawa przyrody, którym podlega wszystko, nie wyłączając człowieka i jego dzieł, jego moralności, gospodarki, religii, sztuki, bo i to też są twory przyrody" (tamże, s. 10). Pozytywizm jako naczelną doktrynę XIX wieku cechował intelektualizm, a wraz nim optymizm poznawczy, charakteryzujący się nadzieją na stworzenie za pomocą procedur naukowych pewnej i obiektywnej wiedzy o człowieku jako części świata przyrody. Wraz z tą postawą myśl pozytywistyczną cechował naturalizm oraz „metafizyczny indyferentyzm" (tamże, s. 10). Z naturalizmem łączył się z kolei w sferze metodologii determinizm tłumaczący zjawiska społeczne poprzez odwołanie się już to do ich bezpośrednich „przyczyn", już to do uwarunkowań środowiskowych albo do uniwersalnych praw rozwoju.

Kontynuacją, a także krytyką klasycznych idei pozytywistycznych, był w pierwszej połowie XX wieku nurt nazywany pozytywizmem logicznym. Chcę tu tylko wspomnieć o głównym rysie myślenia uprawianego przez pozytywistów logicznych, jakim była swoista reforma klasycznie pojętego empiryzmu. Otóż myśliciele tacy, jak Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Hans Reichenbach, czy Carl

Hempel proponowali oparcie wiedzy pewnej na „bytach językowych – zdaniach oraz słowach – jako nośnikach znaczenia" (Bechtel 1988, s. 20). W ten sposób kryterium prawdziwościowej weryfikacji twierdzeń stawało się dla logicznych pozytywistów to, „w jaki sposób byty językowe można odpowiednio połączyć z doświadczeniem. Wedle tego kryterium, znaczenie danego zdania stanowi zbiór warunków, które są w stanie wykazać, czy zdanie jest prawdziwe, czy też nie" (tamże, s. 20). Na tym ustaleniu opiera się w logicznym pozytywizmie tzw. semantyczna teoria prawdy. Jest ona najświeższą w historii nauki ekspresją klasycznie pozytywistycznej idei „metody naukowej", której zastosowanie gwarantować ma osiągnięcie wiedzy obiektywnej.

Nie byłoby szczególnym odkryciem powiedzenie, że pozytywizm jako ogólny nurt myślenia o istocie dociekania naukowego przyjmuje rozmaite postaci i trwa w historii nauki aż do dziś. Z racji niezwykle mgławicowego charakteru pozytywizmu, proponuję tedy rozpatrywanie go jako swoistej epistemologii. Wskazanie jej cech charakterystycznych wydaje się zadaniem znacznie łatwiejszym, aniżeli historyczne śledzenie filozoficznych dystynkcji rozmaitych odmian pozytywizmu.

Po pierwsze więc – jak pisze Barry Hindess – pozytywizm to przede wszystkim:

> [...] teoria możliwych form oraz warunków wiedzy, którą najlepiej daje się scharakteryzować wskazując na jej przywiązanie do fundamentalnej doktryny fenomenalizmu. Doktryna ta mówi, że rzeczywistość poznać możemy jedynie na podstawie jej doświadczenia oraz że obiektem poznania może być jedynie to, co jest dane lub może być dane w doświadczeniu. Nie istnieje realna różnica między obiektem poznania a fenomenami doświadczenia. Pozytywizm pragnie więc nie tylko ujmować roszczenia doświadczeń jako ostateczne ugruntowanie ludzkiej wiedzy, lecz także zaprzecza, że możliwe jest poznanie przedmiotów ponadzmysłowych, których sama definicja wyklucza ich zmysłową dostępność (Hindess 1977, s. 114).

Ów radykalny fenomenalizm i łączący się z nim empiryzm stanowią podstawę dla obiektywistycznych roszczeń pozytywizmu. Jak podaje Szacki (2004, s. 872), obiektywizm polegać ma, po pierwsze, na „dążeniu do bezwarunkowego oddzielenia podmiotu od przedmiotu poznania (tj. potraktowania tego drugiego jako rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do badacza), co w wypadku badań społecznych wymaga zignorowania wiedzy potocznej (tj. abstrahowania od tego, co myślą o sobie uczestnicy życia społecznego); po drugie, na staraniu, aby z procesu badania zjawisk społecznych wyeliminować wpływ osobowości i «prywatne» poglądy badacza".

Skoro obiektywnym nazwać można poznanie, które stwierdza coś o „realnie" istniejących obiektach, bezpośrednio danych podmiotowi w jego doświadczeniu, to wynika z tego, że drugim filarem epistemologii pozytywistycznej musi być filozofia autonomicznego podmiotu poznającego, dysponującego zdolnością do

niczym niezaburzonego oglądu rzeczy, w którą wyposażył go Kartezjusz, a za nim myśl oświeceniowa. Według wizji filozofii nowożytnej podtrzymywanej w pozytywizmie, podmiot stanowi byt doskonale samoświadomy i suwerenny, a zarazem „byt, który nie wnosi do rezultatów poznania niczego, co wynikałoby z jego cech indywidualnych, gatunkowych lub usytuowania w historii, i dzięki tej właśnie autonomii czy racjonalności uzyskiwać może wiedzę prawdziwą" (Amsterdamski 1983, s. 134).

Widzimy już, że pozytywizm jako doktryna utrzymująca, iż źródłem wiedzy pewnej jest podmiotowe doświadczenie rzeczy jako jawiących się nam fenomenów, opierać się musi na założonej wcześniej koncepcji warunków, w jakich ma miejsce owo doświadczenie, a także podmiotowego procesu, w ramach którego doświadczenie przemienione zostaje w wiedzę. Problem z pozytywizmem polega jednak na tym, że nie czyni on samych tych warunków osobnym przedmiotem namysłu. Trzecim filarem epistemologii pozytywistycznej byłby zatem swoisty dogmatyzm, a mówiąc precyzyjniej, brak krytycyzmu. Zadając bowiem klasyczne pytanie o to, „jak możliwa jest wiedza pewna?", pozytywiści klasyczni nie zadawali sobie pytania krytycznego, czyli pytania o uwarunkowania i granice wszelkiej obiektywnej wiedzy. Ideę krytyki poznania filozofia nauki zawdzięcza Kantowi – myślicielowi, który jako pierwszy wprowadził do dyskursu filozoficznego zagadnienie epistemologicznej autorefleksji (McCarthy 1981, s. 40). Owa autorefleksja, czy też po prostu krytyka, „pozwala określić, które formy wiedzy są w rzeczywistości możliwe oraz jakim ograniczeniom wszelkie roszczenia do prawomocnej wiedzy winny się podporządkować" (Hindess 1977, s. 116). Pozytywizm był logicznie niezdolny do podjęcia takiej refleksji, albowiem warunków wiedzy jako takich nie uważał za „dane" empiryczne, toteż nie włączał ich w optykę swoich zainteresowań poznawczych. Niezdolność ta, połączona z przekonaniem o niezawodności poznania naukowego posługującego się zestawem odpowiednich „metod", kulminowała w ideologii scjentystycznej, w ramach której uwznioślenia podlegała kulturowa ranga nauki.

Nie można przecenić trzech opisanych wyżej cech epistemologii pozytywistycznej. Sumują się one w ogólną właściwość pozytywistycznej wizji nauki, jaką stanowi brak refleksyjności w proponowanym w tej pracy znaczeniu. Przeciw wizji nauki i naukowości bezrefleksyjnie zakładającej możliwość obiektywnego wyjaśniania obiektywnie istniejącej rzeczywistości występować będą postpozytywistycznie zorientowani dwudziestowieczni filozofowie nauki oraz badacze społeczni reprezentujący nieraz różne kierunki myślenia, takie choćby, jak interpretatywizm, hermeneutyka, filozofia postanalityczna, czy poststrukturalizm.

Aby ogólnie zarysować, jak w dwudziestowiecznej historii nauki przebiegał proces odchodzenia od pozytywistycznych ideałów wiedzy, warto spojrzeć na periodyzację, zaproponowaną przez Fredericka Suppe. W artykule „The Search for

Philosophic Understanding of Scientific Theories" (Suppe 1977) autor ten podzielił rozwój postpozytywistycznej filozofii nauki i humanistyki na cztery fazy. Za pierwszą z nich uznawał działalność Koła Wiedeńskiego. Myśliciele związani z tą szkołą proponowali, aby nauka ograniczyła swą aktywność do opisywania regularności, jakie dane są jej w doświadczeniu. Fazę drugą, przypadającą na lata czterdzieste XX wieku, stanowi zwrot w stronę wyrażania twierdzeń o bytach nie-obserwowalnych oraz konstruowanie siatki twierdzeń uniwersalnych opartych na aksjomatach. Rozgrywająca się w latach sześćdziesiątych faza trzecia polega na kwestionowaniu i krytyce ustaleń logicznego pozytywizmu (Popper) i zbiega się z fazą ostatnią, jaką jest kształtowanie się nowych systemów naukowych wyrastających z bardziej historycznego rozumienia nauki. Owa ostatnia, czwarta faza polega na rekonstruowaniu nauki opierającej się na „rozumie pragmatycznym" i charakteryzuje się zaawansowaną świadomością wpływu, jaki na wyniki dociekania naukowego mieć mogą rozmaicie pojmowane warunki historyczne.

Jak można się już domyślić, najsilniejszy front antypozytywistyczny reprezentować będą stanowiska wypracowane w ostatniej przedstawionej fazie. Obfituje ona w wiele propozycji teoretycznych, które rozważać można w zależności od celów, jakie postawimy przed takim badaniem. W dalszych rozważaniach moim celem będzie omówienie tych spośród nich, które miały największy wpływ na urefleksyjnienie nauk społecznych.

4.2.2. Thomas Kuhn i Paul Feyerabend: postęp wiedzy nie polega na kumulacji faktów

Zmiana obrazu nauki nastąpiła wraz z jego uhistorycznieniem, o jakie upomniał się Thomas Kuhn, przed nim zaś jeszcze francuscy epistemolodzy, tacy jak Georges Canguilhem i Gaston Bachelard. Autor *Struktury rewolucji naukowych* – w swym namyśle nad historią nauki zajmujący się przede wszystkim naukami ścisłymi – nie spodziewał się zapewne, z jak wielkim oddźwiękiem jego teoria rewolucyjnego rozwoju nauki spotka się w naukach społecznych. Według Szackiego, dla socjologów najbardziej atrakcyjne w koncepcji Kuhna okazały się dwie rzeczy. „Po pierwsze, samo pojęcie *paradygmatu*, po drugie, zakwestionowanie schematu rozwoju nauki jako ewolucyjnego procesu kumulacji odkryć, w którym decydującą rolę gra bezpośredni kontakt z faktami, znikomą natomiast teorie i wzorce wyznaczające kierunki badań oraz sposób interpretacji ich wyników" (Szacki 2004, s. 866).

Pojęcie paradygmatu Kuhn definiował jako „pewne akceptowane wzory obejmujące równocześnie prawa, teorie, zastosowania i wyposażenia techniczne i tworzące model, z którego wyłania się jakaś szczególna, zwarta tradycja badań

naukowych" (Kuhn 2001, s. 34) i wiązał je z nauką normalną, czyli „badaniami wyrastającymi z jednego lub wielu takich osiągnięć naukowych przeszłości, które dana społeczność uczonych aktualnie akceptuje i traktuje jako fundament swej dalszej praktyki" (tamże, s. 33). Tezy o rewolucyjnej historii nauki dotyczyły przede wszystkim nauk ścisłych, w których rewolucja oznacza „nadzwyczajne zdarzenia, polegające na zasadniczym zwrocie w zawodowych przekonaniach" (tamże, s. 27). Zdarzenia te pociągają za sobą „konieczność odrzucenia przez całą grupę uczonych jakiejś wysoko cenionej dotąd teorii naukowej na rzecz innej, sprzecznej z nią" (tamże, s. 27).

Jak wkrótce się okazało, zastosowanie pojęć rewolucji, paradygmatu oraz nauki normalnej do analizy wiedzy humanistycznej opierającej się na wielu perspektywach i tradycjach wymagało już to po prostu odmówienia socjologii miana nauki normalnej, już to przyjęcia, iż „obok opisanych przez Kuhna nauk jednoparadygmatycznych (takich jak fizyka), istnieją również nauki wieloparadygmatyczne, do których należałyby nauki społeczne" (Szacki 2004, s. 867). Taki obraz ich własnej dyscypliny uświadamiał badaczom społecznym fakt, z którego nie mogła zdawać sobie sprawy pozytywistyczna filozofia nauki zafiksowana na poszukiwaniu jednej, właściwej metody wyjaśniania rzeczywistości społecznej; ten mianowicie, że „po pierwsze, wszelkie badania odbywają się w ramach określonego paradygmatu, służąc nade wszystko rozwiązywaniu wynikających z niego «łamigłówek» i omijając pytania, które nie zostały w nim przewidziane, po drugie zaś – każdy paradygmat pozostaje żywotny jedynie tak długo, jak długo nie pojawiają się zjawiska niewytłumaczalne bez jego porzucenia i zastąpienia przez jakiś inny" (tamże, s. 867).

Drugim myślicielem, którego wpływu na urefleksyjnienie epistemologii nauk społecznych nie sposób przecenić, był Paul Feyerabend. Jemu to właśnie filozofia nauki zawdzięcza podważenie dwóch kolejnych dogmatów standardowego modelu nauki: warunku zgodności oraz warunku niezmienności znaczenia. Pierwszy z nich mówi, iż wszystkie nowe teorie winny zgadzać się z teoriami już istniejącymi. Drugi zakłada, że znaczenia poszczególnych kategorii i terminów winny być jednorodne w ramach wszystkich teorii. Feyerabend krytykuje tę tradycję twierdząc, że „warunek zgodności wymagający, aby nowe hipotezy były zgodne z akceptowanymi teoriami, jest bezsensowny, ponieważ zachowuje on teorię starszą, a nie teorię lepszą" (Feyerabend 1996, s. 14). Odnośnie zaś do aksjomatu o niezmienności znaczeń używanych w nauce terminów argumentuje on, że nie dotrzymują go sami myśliciele; znaczenie terminów determinowane jest przez kontekst teoretyczny, w którym są one stosowane i podlega ono zmianom w ramach różnych teorii (Bechtel 1988, s. 58). W *Przeciw metodzie* Feyerabend wykazuje, że warunki te wprowadzają do nauki destruktywny, paraliżujący jej rozwój konserwatyzm, fiksujący się na poszukiwaniu jednej, „właściwej" metody

dociekania naukowego. Lekiem na tę zgubną dla nauki tendencję jest według Feyerabenda metodologiczny anarchizm – idea werbalizowana za pomocą prowokującego sloganu „wszystko wolno". Czytamy: „Możesz być dobrym empirystą jedynie wtedy, gdy będziesz skłonny pracować raczej z wieloma alternatywnymi teoriami, niż z jednym teoretycznym punktem widzenia i z «doświadczeniem». Ta wielość teorii nie powinna być uważana za wstępne stadium wiedzy, które kiedyś w przyszłości zostanie zastąpione przez Jedną Prawdziwą Teorię. Zakłada się, że pluralizm jest istotną cechą wszelkiej wiedzy, która zgłasza pretensje do obiektywności. [...] Metodologicznym uzasadnieniem pluralizmu teoretycznego jest to, że umożliwia on znacznie ostrzejszy krytycyzm akceptowanych idei" (Feyerabend 1979, s. 25).

Feyerabend poświęca też uwagę kwestii możliwych uwarunkowań i ograniczeń wiedzy naukowej. Jak wspominałem, a co będzie jeszcze okazja dokładniej pokazać, teorie naukowe determinują nieraz rozwój oraz rezultaty badań. Feyerabend radykalizuje tę tezę, twierdząc, że same fakty również nie muszą być „rzeczywiste": „nie ma takiej teorii, która byłaby zgodna ze wszystkimi faktami ze swej dziedziny, a jednak to nie zawsze teoria jest temu winna. Fakty są ustanawiane przez dawniejsze ideologie, a zaistnienie konfliktu między faktami a teoriami może świadczyć o postępie" (Feyerabend 1996, s. 14-15). Problem ten ma także inną stronę, którą nazwać można by konstruktywistyczną, nie zaś realistyczną strukturą dociekania naukowego. Oto bowiem „byty postulowane przez naukę nie są *odkrywane* ani nie wyznaczają żadnego «obiektywnego» stadium rozwoju wszystkich kultur i historii jako całości. *Kształtowane* są przez poszczególne grupy, kultury, cywilizacje [...]" (tamże, s. 17).

Jakie znaczenie mogą mieć spostrzeżenia obu omawianych filozofów nauki dla refleksyjnego postępu nauk społecznych, a więc coraz większego uświadamiania sobie przez nie własnych uwikłań i ograniczeń? Ogólnie rzecz ujmując, powiedzieć można, że dla nauk społecznych ustalenia Kuhna i Feyerabenda były ważne, ponieważ wykazały, iż ogólne i formalne prawa, na których opierają się teorie, nie są ani niezależne, ani „obiektywne". Wszelkie poznanie, również poznanie naukowe, nie jest wolne od uwikłań w kulturowe prze(d)sądy wspólnoty tworzących ją naukowców, charakterystycznych dla danej epoki, a wręcz cywilizacji. Ponadto, jak przypomina Szacki (2004, s. 867), zmieniony przez Kuhna i Feyerabenda obraz nauki, w którego centrum nie stała już bezustanna kumulacja wiedzy i „metoda", szczególnie przemawiał do wyobraźni badaczy społecznych, każąc im w coraz większym stopniu dostrzegać, iż dominujący w ich dyscyplinie paradygmat funkcjonalistyczny i pozytywistyczny jest niezdolny do wyjaśnienia najważniejszych faktów społecznych, zaś brak refleksyjności w odniesieniu do własnych procedur poznawczych oddala ich dyscyplinę od jej humanistycznych źródeł i ideałów.

Ustalenia obu myślicieli odważnie problematyzowały uświęcone w epistemologii zachodniej pojęcie racjonalności. W pozytywizmie pojęcie to sprowadzało się jedynie do kręgu teoriopoznawczego uprawomocnienia racjonalności nauki. Racjonalną, obiektywną – „właściwą" – była według tej teorii taka nauka, która porusza się w swym badaniu wedle ściśle wytyczonych, twardych i uniwersalnych zasad dociekania naukowego. Wojciech Burszta tradycję tę charakteryzuje w następujących słowach: „okoliczności w jakich badacz dochodzi do wiedzy, nie mają wpływu na jakość tej wiedzy, są więc nieistotne, pozapoznawcze i – tym bardziej pozaepistemologiczne. Stopień racjonalności daje się za to ustalić na gruncie realizowania metody naukowej, która jest ucieleśnieniem postawy maksymalnie racjonalnej, jej wykwitem" (Burszta 2004, s. 16).

Koncepcje Kuhna i Feyerabenda pozwoliły badaczom społecznym zdać sobie sprawę z jeszcze jednego faktu: po pierwsze, wszelką obserwacją musi kierować jakaś teoria; po drugie, znaczenia determinowane są przez teorię; po trzecie, nie istnieją fakty niezależne od teorii. U Feyerabenda czytamy: „Ani nauka, ani racjonalność nie dają uniwersalnych wzorców doskonałości. Tworzą one cząstkowe tradycje, nieświadome swego historycznego podłoża; ocenianie i uprawomocnianie standardów racjonalności jest, mimo wszystko, możliwe. Zasady uprawomocniania nie są jednak ani niezależne od tradycji, ani niezmienne, nie sposób też ich utrwalić" (Feyerabend 1996, s. 17).

Istotne wnioski płyną z ustaleń Kuhna i Feyerabenda dla dyscypliny antropologicznej. Wiemy już, że w przypadku antropologii poprawne jest twierdzenie, że do lat pięćdziesiątych XX stulecia recepcja filozoficzna ograniczała się do klasycznej teorii empirystycznej, a na gruncie teorii powszechnie akceptowano paradygmat pozytywistycznej teorii poznania (por. Burszta 2004, s. 16). Otóż widać teraz, że paradygmat ten został podważony najpierw przez postpozytywistyczną filozofię i historię nauki. Okazało się, że sytuacje pozamerytoryczne, które wedle słów Burszty uznawać należy za „kulturowy kontekst formułowania sądów przez antropologię" (tamże, s. 16), mają olbrzymie znaczenie dla wartościowań epistemologicznych czynionych przez antropologa. O tych niezwiązanych bezpośrednio z dociekaniem naukowym sytuacjach, które zasadnie nazwać by można kulturowymi determinantami poznania, Feyerabend wypowiadał się następująco: „Normy racjonalności i argumenty je potwierdzające są tylko «zewnętrzną stroną» określonych tradycji składających się z jasnych, *explicite* danych zasad oraz z niedostrzeganego, w znacznym stopniu nieznanego, lecz absolutnie koniecznego zaplecza w postaci dyspozycji umożliwiających działanie i sądzenie. Normy te stają się obiektywnymi wzorcami doskonałości z chwilą zaakceptowania ich przez podmioty uczestniczące w tego rodzaju tradycji" (Feyerabend 1996, s. 227).

4.2.3. Richard Rorty: rozbić „zwierciadło natury"

Richard Rorty także przyczynił się do zdetronizowania „standardowego modelu nauki" – jak swego czasu rzecz ujął Michael Mulkay (1979) – zakładającego, zgodnie z wiekową tradycją filozoficzną, że nauka stanowi racjonalne, metodyczne poszukiwanie uniwersalnych praw, znajdujących swe odzwierciedlenie w zewnętrznej, empirycznie danej rzeczywistości.

W opublikowanej po raz pierwszy w 1979 pracy pt. *Filozofia jako zwierciadło natury* Rorty wystąpił z szeregiem burzycielskich tez godzących w tzw. „platońską tradycję" w filozofii zachodniej, która w XVII wieku, w myśli czołowych myślicieli zachodniego racjonalizmu (Kartezjusz, Bacon, Newton) zrodziła metaforę reprezentacjonistyczną, wyobrażającą wiedzę naukową jako „Zwierciadło Natury". Jak komentuje Andrzej Szahaj, amerykański filozof „za doszczętnie wyeksploatowany i niewart kontynuacji uznaje Platoński model filozofii, w którym za sprawę najważniejszą uważa się dotarcie do istoty Rzeczywistości, odkrycie prawdy, zidentyfikowanie Dobra lub też uchwycenie natury ja" (Szahaj 2002, s. 15). Według Rorty'ego, „filozofia nie ma, nigdy nie miała i nie będzie też miała w przyszłości żadnej prawomocnej recepty na rozwiązanie problemów zasygnalizowanych powyższymi hasłami" (tamże, s. 15). Tymczasem tradycja platońska, posługując się metafizyczną koncepcją umysłu, przez wieki poszukiwała punktu odniesienia wszelkiej wiedzy oraz stałego fundamentu, poprzez odwołanie do którego można byłoby oceniać roszczenia poznawcze oraz ich sukces. W *Filozofii a zwierciadle natury* Rorty pisał o dominującym w filozofii metafizycznej obrazie umysłu, w którym rzeczywistość znajduje swe odbicie i który stanowi jedyne prawomocne źródło poznania. Jest to obraz umysłu jako „wielkiego zwierciadła zawierającego rozmaite przedstawienia – trafne i nietrafne – zwierciadła, które można badać czystymi, nieempirycznymi metodami. Gdyby nie koncepcja umysłu jako zwierciadła, to koncepcja poznania jako trafności przedstawienia nie byłaby tak sugestywna. Gdyby nie to ostatnie pojęcie, to nie miałaby sensu wspólna Kartezjuszowi i Kantowi strategia osiągania coraz trafniejszych przedstawień przez, by tak rzec, sprawdzanie, naprawianie i polerowanie tego lustra" (Rorty 1994, s. 16).

Jak zauważa Szahaj, metafora zwierciadła, organizująca filozoficzne myślenie od jego Platońskich początków, „przedstawia ludzi jako mających w sobie «lustrzaną istotę», instancję, która gromadzi obrazy rzeczywistości, a także refleksje odnoszące się do niej samej jako podstaw osobowego Ja. Prawda jest instancją kontrolującą trafność obrazów odbijających się w «zwierciadle umysłu»" (Szahaj 2002, s. 16-17). Nie tylko jednak umysł istoty ludzkiej stanowić ma aparat trafnie ujmujący otaczającą nas rzeczywistość. Wraz z tym przeświadczeniem

filozofii zachodniej w parze idzie przekonanie o reprezentacyjnej sile języka, jakim się posługujemy. Prawda znajduje swe odbicie w „języku, którego znaczenia jakoś «zahaczają» się o rzeczywistość, dzięki czemu może istnieć korespondencja między sądami językowymi a pewnymi stanami tej ostatniej" (tamże, s. 17). Reprezentujący rzeczywistość umysł, za prawdę uznający zgodność własnych przedstawień ze stanem rzeczy w świecie realnym, oraz język jako przejrzysty komunikator sensów właściwie odzwierciedlający rzeczywistość – oto główne podstawy zachodniej epistemologii, które Rorty określa mianem fundamentalizmu i reprezentacjonizmu. W artykule „Antyreprezentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm" myśliciel definiuje własne podejście antyreprezentacjonistyczne poprzez odwołanie się do jednego z głównych założeń pragmatyzmu. Przyjmuje ono, że kryterium oceny wiedzy winna być jej użyteczność, nie zaś jej różnorakie metafizyczne ujęcia (prawda jako zgodność rzeczy z intelektem). Przez antyreprezentacjonizm filozof rozumie „takie ujęcie, zgodnie z którym poznanie jest kwestią nie tyle właściwego rozumienia rzeczywistości, co zdobywania nawyków w celu uporania się z nią" (Rorty 1999a, s. 9). W myśl tej zasady, „rozróżnienie pomiędzy wyjaśnianiem zjawisk twardych a interpretowaniem miękkich okazuje się zbędne. Proponuję bowiem takie ujęcie procesu badawczego, które uwzględnia socjologiczne, a nie epistemologiczne różnice między takimi dyscyplinami jak fizyka teoretyczna i nauka o literaturze" (tamże, s. 9).

Jakie konsekwencje dla myślenia o nauce płyną z proponowanego przez Rorty'ego pragmatystycznego przeorientowania filozofii? Przede wszystkim, Rorty chce zastąpić ideę „prawdy jako idei, do której należy dążyć dla niej samej", ideą prawdy jako czegoś, do czego dążyć można dla „własnego dobra bądź dla dobra realnej lub fikcyjnej wspólnoty" (Rorty 1999b, s. 35). Ludzka wiedza, w tym wiedza filozoficzna i wiedza o świecie społecznym, nie może być uważana za system prawd uniwersalnych dotyczących tego, jaki ów świat naprawdę jest. „Wiedza ta jest tworem społecznym czy też kulturowym i społeczeństwo, lub inaczej kultura, w pełni odpowiada za jej treść" (Szahaj 2002, s. 19). Z pragmatystycznej teorii wiedzy płynie więc dla nauk społecznych takie oto przesłanie: „Jeśli wiedza czy też poznanie w ogóle cokolwiek odzwierciedlają, to tym czymś nie jest rzeczywistość zewnętrzna, lecz raczej nasze interesy (cele), a następnie kulturowe sposoby konceptualizowania świata [...]. Nie sytuują się one jednak między nami a nim, jak jakaś zasłona czy przeszkoda w dotarciu do rzeczywistości. Jeśli bowiem nie ma poznania wolnego od partykularności [...], to nie ma też sensu ideał «czystej», absolutnej wiedzy" (tamże, s. 19-20). Prawda jako przedmiot społecznej mediacji zamyka się w obrębie tego, co właściwe danej wspólnocie. Dlatego istotnie powiedzieć można, że „prawda jest raczej wytwarzana niż odkrywana, będąc zależna od miejsca, momentu i historycznych interesów tych, którzy ją kulturowo powołują do życia" (tamże, s. 20).

Z tego właśnie rozpoznania płynie znany postulat Rorty'ego, by w rozważaniach filozoficznych stosować zasadę kontekstualizmu, będącego skuteczną obroną przed uniwersalistycznymi zakusami naiwnego obiektywizmu. Pogląd ten mówi, iż nie istnieje coś takiego, jak rozumowanie czy orzekanie prawdy wolne od swego szeroko pojmowanego kontekstu; nie istnieje tedy naukowe „spojrzenie znikąd" – jak za Thomasem Nagelem powtarza filozof. Poznanie jest zawsze szczątkowe, lokalne, determinowane przez rozmaite czynniki kulturowe.

4.2.4. Ludwig Wittgenstein i Peter Winch: gry językowe a względność racjonalności

Tradycyjne przekonanie, że słowa i terminy bezpośrednio łączą się z rzeczywistością i pozwalają na obiektywne i racjonalne ujmowanie jej w aktualnym istnieniu bez pytania o podmiotowe konstruowanie sensu otaczającego nas świata, podważyli także Ludwig Wittgenstein, po nim zaś Peter Winch. Zmianę, jaka zaszła w myśleniu Wittgensteina o istocie korespondencji między językiem a rzeczywistością, odzwierciedla jego późne dzieło *Dociekania filozoficzne*. W przeciwieństwie do swych wcześniejszych poglądów wykładanych w *Tractatus Philosophico-Logicus* głosił on w nim, że nie może istnieć nic takiego, jak absolutne ogniwo łączące rzeczywistość z poszczególnymi słowami, jakimi się posługujemy. Nie istnieje jedna nadrzędna prawda, podobnie jak nie istnieją nadrzędne, uniwersalnie prawdziwe obserwacje i twierdzenia, albowiem wszystkie one są ściśle pochodne od gier językowych, w obrębie których powstały. Przekonanie to opiera się na Wittgensteinowskiej filozofii gier językowych, w myśl której użycia słów są zrelatywizowane do systemów komunikacji i tylko w ich obrębie posiadają znaczenie. Nie może istnieć taka ogólność, która przekraczałaby granice poszczególnych gier językowych, ponieważ „gry językowe stanowią kompletne języki same w sobie, kompletne systemy ludzkiej komunikacji" (Wittgenstein 1998, s. 133).

Znaczenie filozofii Wittgensteina dla nauk społecznych polega na tym, że uzmysłowiła ona zasadniczą niemożliwość odnalezienia zewnętrznych kryteriów, podług których oceniać dałoby się roszczenia poznawcze danych teorii. Jedyne dostępne badaczom kryteria takiej oceny konstytuowane są wewnętrznie, w ramach teorii. „Wszystkie systemy i teorie są w tym samym stopniu oddalone od Boga i krytykowalne od środka, czyli w kategoriach ich własnej logiki" (Polkinghorne 1983, s. 108). Na czym ma zatem polegać zadanie poszczególnych nauk społecznych? Polegać ono winno na „odkrywaniu, które twierdzenia, wartości, itd. uznawane są za prawdziwe w danej wspólnocie komunikacyjnej. Z racji, że nie istnieje wiedza obiektywna, socjolog dysponować może jedynie wiedzą o tym, w co wierzy się, że jest prawdą w obrębie danej gry językowej" (tamże, s. 108-109).

Peter Winch wyciągnął z idei Wittgensteina pełniejsze konsekwencje dla nauk społecznych. W pracy *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią* myśliciel ten wystąpił z tezą, iż rozumienie działań społecznych sprowadza się do rozumienia znaczenia wpisanego w działanie. Twierdzenie Wincha opierało się na głównym ustaleniu Wittgensteina, lecz rozwijało je w stronę metodologii badań społecznych, a raczej w stronę zakwestionowania jej tradycyjnego obrazu. Pisał Winch: „stosunki społeczne człowieka z innymi ludźmi są przesycone jego poglądami na rzeczywistość. W gruncie rzeczy jednak słowo «przesycone» nie jest wystarczająco dobitne: stosunki społeczne są wyrazem poglądów dotyczących rzeczywistości" (Winch 1995, s. 33). Jak rozumieć to zdanie? Oznacza ono, że dostęp badacza społecznego do „danych", lub do „rzeczywistości", z jaką ma on do czynienia, ogranicza się nie do jej formy „czystej", danej mu w jakiejś „obiektywnej" czy „empirycznej" naoczności, lecz do już zawczasu zdeterminowanego obrazu świata, którym dysponują badani przezeń aktorzy społeczni.

Dzięki Winchowi nauki społeczne otrzymały kolejny impuls skłaniający je do zastanowienia się nad istotą własnej naukowości i własnych procedur poznawczych. Coraz powszechniejszy stawał się pogląd, iż „nauki społeczne zajmują się rzeczywistością preinterpretowaną; rzeczywistością ujętą w pojęcia przez społecznych aktorów, tj. rzeczywistością, której już nadano postać, w jakiej ma zostać uchwycona [...]. Tak więc, ujmując rzecz z grubsza, stosunek nauk społecznych do ich przedmiotu jest, przynajmniej częściowo, stosunkiem raczej podmiot-podmiot (czy też pojęcie-pojęcie) niż podmiot-przedmiot (czy też pojęcie-rzecz)" (Bhaskar 1979, s. 27; za: Szacki 2004, s. 871). Jest tak dlatego, że, jak pokazał Winch, w naukach społecznych mamy do czynienia z sytuacją, w której przedmioty badań są wytworami praktyk znaczeniotwórczych. David Howarth (2008, s. 197) zasadnie twierdzi, że „przedstawiciele tych nauk muszą mieć świadomość reguł i konwencji rządzących ich własną praktyką badawczą na równi ze świadomością reguł rządzących przedmiotami badań". Twierdzenie Wincha, że przedmiotem nauk społecznych są sensowne, „kierowane przez reguły" zachowania społeczne (Winch 1995, s. 32), przekłada się tedy na zasadę metodologiczną, iż badacze społeczni nie mogą pomijać ogólnych założeń, od których sami wychodzą, prowadząc badania.

Zauważmy, że to właśnie w kontekście tego twierdzenia pełnego znaczenia nabiera znana kontrowersja pomiędzy Winchem a antropologami, takimi jak Edward Evans-Pritchard, George Frazer i Edward B. Tylor. Badacze ci, zajmując się prymitywnymi wierzeniami studiowanych kultur, rozpatrywali je w kategoriach racjonalności i nieracjonalności, twierdząc, że o ile ich własne poglądy są naukowe i „racjonalne", to obrazy świata badanych społeczności są nienaukowe i „prymitywne". Z filozofii Wincha i Wittgensteina płynie natomiast odmienna nauka: racjonalność naukowa jest tylko jedną z wielu możliwych gier

językowych i na tej podstawie może być uznana za racjonalną jedynie w kontekście naszego własnego, kulturowo określanego systemu wiedzy.

4.3. Zwrot hermeneutyczny w filozofii i w naukach społecznych

Myśl Wittgensteina i Wincha daje się wpisać w szeroki nurt myśli drugiej połowy XX wieku, rozwijający się pod egidą lingwistycznego zwrotu w filozofii, sytuującego język w centrum zainteresowania dociekań filozoficznych. Obecnie powiem o innym obliczu tego zjawiska, jakim był hermeneutyczny zwrot w filozofii, stanowiący kontynuację programu autonomizacji nauk humanistycznych w stosunku do nauk przyrodniczych, który jako pierwszy realizował Wilhelm Dilthey oraz inspirujący się nim myśliciele niemieckiej szkoły historyzmu, lecz który uległ zarzuceniu w obliczu presji pozytywistycznej wizji naukowości w naukach społecznych początku XX wieku.

U podstaw zwrotu hermeneutycznego leży następująca obserwacja: przedmiot, metoda oraz cel badań społecznych są czymś zupełnie innym od przedmiotu, metody i celu nauk przyrodniczych. Po pierwsze, ma to swą przyczynę w sposobie, w jaki człowiek bytuje w świecie. Egzystujemy nie w sposób wyabstrahowany i zredukowany do intelektualnego ujmowania rzeczywistości w intencjonalnych aktach umysłu, lecz także jako byty fizyczne i historyczne – zawsze jakoś usytuowane w przestrzeni czasowej, toteż niedysponujące obiektywnym spojrzeniem na otaczającą nas rzeczywistość. Po drugie, przedmiot, metoda i cel badań humanistycznych różnią się od przyrodoznawstwa charakterem owej rzeczywistości, jaką podmiot obejmuje swą refleksją. Max Weber argumentował, że przedmiotem badania nauk społecznych nie jest statyczna, zawsze taka sama rzeczywistość przyrody. Przedmiotem namysłu humanistycznego jest zachowanie ludzkie; w dodatku zachowanie, które zawsze posiada jakieś znaczenie. Tym, co nauka ma badać, jest tedy znaczenie ludzkich zachowań. Zachowania te możemy obserwować, lecz do ich znaczenia nie mamy bezpośredniego dostępu. Wniosek z tego jest taki, że świadomość tego, co dane zachowanie lub akt mowy znaczy, wymaga innego rodzaju percepcji, pozwalającej nam rozumieć znaczenia. Ten inny rodzaj percepcji, wiążącej się z obserwowaniem zjawisk społecznych, Weber nazywał „Rozumieniem" – *Verstehen*. Kategorię tę dość prędko poczęto utożsamiać z interpretacją.

Horyzont ufundowanej przez Webera „socjologii rozumiejącej" uległ rozszerzeniu w filozoficznej hermeneutyce Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera. Na następnych stronach omówię znaczenie tych projektów dla nauk społecznych.

4.3.1. Martin Heidegger: prestruktura rozumienia

Przeniesiona na teren humanistyki, hermeneutyka dodała do specyfiki jej poznania ideę rozumienia oraz interpretacji jako podstawowych form egzystencji, których rozpoznanie stanowić ma niezbędny punkt wyjścia dla badania rzeczywistości historycznej.

Heidegger rozwinął koncepcję koła hermeneutycznego, mającą uzmysławiać, iż nie istnieje bezzałożeniowa wiedza i że prawda nie jest czymś, do czego dochodzimy przy użyciu metod dystansujących nas od tego, co chcemy poznać i niedopuszczających do procesu poznawczego żadnych elementów związanych z naszą własną osobą i naszą własną perspektywą. W *Byciu i czasie* Heidegger pokazuje, w jaki sposób wszelki ogląd oraz interpretacja opiera się na wcześniejszym, „otwierającym świat", rozumieniu danego fenomenu przez podmiot. Autor opisuje skomplikowaną „prestrukturę rozumienia", przyjmującą postać trójelementową, na którą składają się: wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie (Heidegger 2004, s. 190). Czytamy: „Rozumienie jako otwartość «tu-oto» dotyczy zawsze całości bycia-w-świecie. W każdym rozumieniu świata współrozumiana jest egzystencja i na odwrót. Wszelka wykładnia porusza się ponadto w obrębie scharakteryzowanej tu już prestruktury. Wszelka wykładnia, która ma dostarczyć zrozumienia, musi już wcześniej rozumieć to, co ma być wyłożone" (tamże, s. 195). Opisywaną przez filozofa prestrukturę rozumienia wyobrażać ma właśnie figura koła. Uzmysławia ona nieskończoność wcześniejszych zapośredniczeń ludzkiego poznania w historycznych interpretacjach i w rozmaitych sposobach, na które „przedrozumiemy" interpretowaną rzeczywistość historyczną.

Jakie znaczenie ma uznanie omnipotencji koła hermeneutycznego dla epistemologii nauk społecznych? Heidegger zadaje podobne pytanie i udziela na nie jasnej odpowiedzi: „Skoro wykładnia zawsze musi się już obracać wśród tego, co zrozumiane, i tylko tym się żywić, jak może ona uzyskiwać jakiekolwiek naukowe wyniki, nie poruszając się po pewnym kole [...]? Takie zaś koło to, zgodnie z najbardziej elementarnymi regułami logiki, *circulus vitiosus*. Dlatego historyczna wykładnia wypada a *priori* poza obręb poznania ścisłego. Skoro nie da się usunąć tego *fatum* błędnego koła w rozumieniu, to historia musi się zadowalać mniej ścisłymi możliwościami poznania" (tamże, s. 195-196). Jak pisał jeden z polskich znawców hermeneutyki, „dzięki Heideggerowi ujęcie naszego bycia-w-świecie wzbogacone zostało o element emocjonalny oraz interpretacyjny: nastrojenie i rozumienie stały się zasadniczym elementem ludzkiego sposobu bycia" (Przyłębski 2007, s. 240). Zadaniem hermeneutyki i hermeneutycznie zorientowanej nauki społecznej stał się w ten sposób opis zjawisk

rzeczywistości społecznej jako rzeczywistości przedrozumianej zarówno przez aktorów, jak i przez badaczy społecznych. Drugim celem, jaki miała sobie postawić hermeneutycznie nastrojona humanistyka, była próba odkrycia tego, na czym ów fenomen rozumienia może polegać; jak i z jakim skutkiem poznawczym angażuje on podmiot i przedmiot badania.

4.3.2 Hans-Georg Gadamer: humanistyka, czyli ani „prawda", ani „metoda"

Filozoficzne intuicje hermeneutyki Heideggerowskiej dotyczące historycznych i interakcyjnych uwarunkowań ludzkiego rozumienia, znalazły swe zastosowanie i dalsze rozwinięcie w myśli Hansa-Georga Gadamera. W swym głównym dziele pt. *Prawda i metoda* myśliciel ten argumentował, iż nie jesteśmy w stanie uniknąć historycznie uwarunkowanego charakteru naszego rozumienia tekstów, dzieł sztuki, zachowań, zwyczajów oraz innych obiektów zainteresowania humanistyki. Jak wyraził się jeden z komentatorów: „Nie możemy konfrontować się z przedmiotami naszych badań w niczym niezaburzonych i wolnych od wartościowania kontekstach, jakie wyobrażała sobie metodologia «obiektywnej» nauki" (Polkinghorne 1983, s. 225).

Gadamer uzmysłowił badaczom społecznym fakt, że ich obraz dociekania naukowego jest fałszywy za każdym razem, gdy roszczą sobie oni prawo do osiągania czystej, „obiektywnej" prawdy o rzeczywistości historycznej. Jest tak dlatego, że „uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością jego bytu" (Gadamer 2004, s. 382). Żadne metody nie zmienią faktu, że wiedza nasza jest zawsze „uprzedzona" – zarówno w literalnym, jak i metaforycznym tego słowa znaczeniu. Wiedza humanistyki jest uwarunkowana historycznie – przez nas samych, przez kontekst, w jakim dzieje się poznanie naukowe, a także przez poprzedzającą namysł tradycję.

Analizy Gadamera „wykazały obecność wstępnych presupozycji we wszelkim, z istoty skończonym (bo czasowy charakter ma nie tylko ludzkie doświadczenie, ale i sam byt człowieka) rozumieniu. Do lamusa odeszła idea bezzałożeniowości. Na jej miejsce weszła prestruktura rozumienia" (Przyłębski 2007, s. 240). U Gadamera struktura ta przyjęła zresztą postać znacznie przystępniejszą, niż u Heideggera. Autor *Prawdy i metody* jasno mówił bowiem o przesądach pochodzących z tradycji kulturowej, w którą wrastamy poprzez enkulturację, a której podstawę stanowi język. W ten sposób językowość została uczyniona istotą naszego rozumienia rzeczywistości. Jak argumentuje filozof, każdy byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem: „nie tylko wyróżniający się przedmiot rozumienia, przekaz tradycji, ma językową naturę – samo bowiem rozumienie zasadniczo wiąże się z językiem" (Gadamer 2004, s. 535).

Fenomen rozumienia Gadamer rozpatruje w odniesieniu do języka rozumianego jako komunikator sensów i intersubiektywnie podzielanych znaczeń, będących zapisem ludzkich doświadczeń historycznych. Dla odmalowania językowego charakteru fenomenu rozumienia filozof posługuje się przykładem czytania tekstów literackich. Zrozumienie tekstu napisanego przez kogoś niebędącego naszym współczesnym nie spełnia się w zrozumieniu czy odkryciu intencji autora, jako że te są nam niedostępne. Tekst wymaga przeto interpretacji, zawierającej w sobie moment, w którym interpretujący nie powstrzymuje się od wyrażania własnych oczekiwań, uprzedzeń, nadziei, pomysłów, wartości i doświadczeń i dopiero z nimi uzgadnia językowe znaczenia tekstu. Jako proces angażujący zarówno czytającego, jak i sam tekst, interpretacja wymaga „fuzji horyzontów", czyli „dialektycznej interakcji pomiędzy oczekiwaniami interpretującego a znaczeniami zawartymi w tekście. Z tego punktu widzenia nie istnieje nic takiego, jak poprawna interpretacja. Interpretacja jest mediacją lub konstrukcją istniejącą pomiędzy językiem danego interpretatora a językiem tekstu" (Polkinghorne 1983, s. 226).

Postulat zrównania obiektywności poznania w naukach humanistycznych z obiektywnością twierdzeń przyrodoznawstwa wymagał zignorowania historyczności podmiotu oraz przedmiotu badania humanistycznego. Jak jednak pokazał Gadamer, posługując się metaforą czytania tekstu jako sposobu, w jaki humanistyka obcuje z własnym historycznym przedmiotem badań, nadzieja na dotarcie do tego, co ów „tekst" chce nam zakomunikować, czyli nadzieja na odkrycie jego obiektywnej prawdy dzięki zastosowaniu odpowiednich metod interpretacji, okazuje się płonna. Interpretacja tekstu, podobnie jak interpretacja każdego fenomenu historycznego, nie może stawiać sobie za cel osiągnięcia tak pojętej prawdy. Interpretując i rozumiejąc, nie robimy tego „lepiej" od innych, lecz po prostu inaczej. Interpretacja nie może uciec przed własną historycznością. Na tym właśnie polega Gadamerowskie osłabienie obiektywistycznych roszczeń nauk humanistycznych i stemperowanie ich do stanowiska historystycznego. W jego ramach przyjmuje się, iż „nie tylko przekonania co do świata nas otaczającego, lecz również przekonania co do standardów akceptowania tychże przekonań, zmieniają się wraz z biegiem historii, a co więcej, akceptowanie danych standardów w różnych kontekstach historycznych jest zawsze w pewien sposób «uprawnione»" (Lamore 1986, s. 152).

4.3.3. „Podwójna hermeneutyka nauk społecznych"

Jak zauważa Szacki (2004, s. 871), myśl Heideggera i Gadamera silnie oddziałała na świadomość teoretyczną nauk społecznych, pozwalając im przekroczyć horyzont tradycyjnej socjologii rozumiejącej, wciąż nie do końca wyzbytej

wpływów pozytywizmu, charakterystycznego dla pierwszego pokolenia socjologów. W paradygmacie tym uznawano, w myśl podstawowych założeń Durkheima i Webera, że rzeczywistość społeczna jest czymś względem badacza zewnętrznym, toteż istnieć może ona jako przedmiot obiektywnego poznania. Powiedzieć można, że „nowa socjologia" poszła w zupełnie innym kierunku, który wyznaczył zwrot hermeneutyczny. Zwrot ten uświadomił naukom społecznym fakt, iż mają one do czynienia nie z obiektywnie i realnie istniejącą rzeczywistością, lecz z uniwersum ludzkich znaczeń; ze światem już zinterpretowanym, ontologicznie uporządkowanym, który badacze starają się zrozumieć w kolistym akcie interpretacji, angażującym obie strony badania i wymagającym od nich „dania czegoś" od siebie – wprowadzenia własnej, subiektywnej perspektywy w akt rozumienia. Dlatego też ważność zachowuje nauka Heideggera, który w *Byciu i czasie* uczulał, że próby uniknięcia koła hermeneutycznego, albo uznawanie go za niedoskonałość irracjonalizującą humanistyczny proces poznawczy, jest kompletnym „niezrozumieniem rozumienia":

> Nie chodzi tu o podporządkowanie rozumienia i wykładni określonemu ideałowi poznania [...] – pisał filozof. Wypełnienie podstawowych warunków możliwego wykładania polega raczej na tym, by nie zapoznawać go co do istotowych warunków rozumienia. Decydujące jest nie tyle wydobycie się z owego koła, ile odpowiednie w nie wejście. [...] Koła tego nie można sprowadzać do jakiegoś *vitiosum* – choćby tylko z konieczności tolerowanego. Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania [...] (Heidegger 2004, s. 196).

Zauważmy, że to w odniesieniu do idei owego kolistego ruchu, jakim poruszać się ma poznanie humanistyczne, pełnego sensu nabiera nauka Anthony'ego Giddensa, mówiącego o socjologii jako o „podwójnej hermeneutyce", interpretującej fakty, które zawsze już są jakimiś interpretacjami. „Socjologia – pisał Giddens – nie bada «danego» świata obiektów, ale taki, który jest konstytuowany przez aktywne działania podmiotów" (Giddens 2001, s. 225). Z poglądami Giddensa w znacznej mierze koresponduje myśl Clifforda Geertza i Paula Rabinowa – wyrafinowanych teoretyków i praktyków antropologii kulturowej, związanych z wciąż silnym w niej nurtem interpretatywnym i hermeneutycznym. W tej części rozważań odniosę się do ich myśli jedynie w krótkim komentarzu, akcentującym zadłużenie tych badaczy wobec tradycji hermeneutycznej.

Geertz nie obawia się charakteryzować badania antropologicznego jako aktywności *stricte* hermeneutycznej, będącej jednym z filarów „nowej formuły myśli społecznej" (Geertz 2005c). Jeden z bardziej znanych fragmentów z jego prac, w którym powołuje on projekt antropologii interpretatywnej, brzmi następująco: „Będąc, wraz z Maksem Weberem, przekonanym, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę

postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia" (Geertz 2005a, s. 19). Niemal identycznie jak Geertz o istocie antropologii wypowiadał się Paul Rabinow, przywołując zresztą słowa autora *Interpretacji kultur*. Pisał on: „Antropologia jest nauką interpretatywną. Obiekt jej badań – ludzkość napotykana pod postacią Inności – znajduje się na tym samym poziomie epistemologicznym, co ona sama. Zarówno antropolog, jak i jego informatorzy, żyją w świecie kulturowo zmediowanym, złapani w «sieci» znaczeń, które sami utkali" (Rabinow 1977, s. 5).

Jak twierdzenia te przekładają się na metodologię etnografii? Stanowisko Geertza i Rabinowa opiera się na następującym rozumowaniu: aby samemu zrozumieć daną kulturę, a także by uczynić ją bardziej zrozumiałą dla innych, etnograf nie może ograniczać się do obserwowania i opisywania zjawisk. Nawet, jeśli powściąga on swe marzenie o sobie samym jako „lustrze rzeczywistości" i uznaje, że proponuje jedynie interpretację kultury, nie zaś „prawdę" o niej, to wciąż jeszcze nie czyni on kroku najważniejszego, polegającego na dostrzeżeniu, iż ma on do czynienia nie z „fenomenami", jawiącymi mu się w całej ich oczywistości, lecz z warstwami interpretacji zjawisk, jakimi posługują się członkowie danej kultury i jakie nawzajem sobie komunikują. Stawiając ten problem, Geertz podkreśla, że antropolog powinien być świadom faktu, że pisanie etnografii to „rodzaj intelektualnego wysiłku: złożona operacja, którą jest tworzenie [...] «opisu gęstego»" (Geertz 2005a, s. 20).

Opis gęsty to jakby metoda hermeneutyczna znana nam z pism Gadamera, z tym, że przeniesiona z obszaru tekstów i przekazów historycznych na płaszczyznę badań społecznych. Metafora tekstualna zachowuje jednakże dla Geertza ważność. Czytamy: „Praktykowanie etnografii jest jak próba odczytania manuskryptu (w sensie skonstruowania konkretnego jego oczytania – manuskryptu napisanego w obcym języku, wypłowiałego, pełnego opuszczeń, niespójności, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy [...]" (tamże, s. 24-25). Ów Geertzowski manuskrypt to właśnie kultura. Opis choć w części oddający jej bogactwo winien być opisem gęstym, czyli próbą zmierzenia się z „ogromną mnogością złożonych struktur pojęciowych, z których wiele będzie się na siebie nakładać lub splatać ze sobą; struktur, które wydają się dziwne, nieregularne i niejasne, a które najpierw będzie musiał w jakiś sposób pojąć, po to, by je następnie wiernie odwzorować w tekście" (tamże, s. 24).

Czy kryterium oceny takich prób mogłaby być „naukowa ścisłość", „prawda" lub „celność" opisu? Zapewne nie; zdaniem Geertza, antropolog nie „wyjaśnia" kultury ani poprzez tworzenie generalizacji, ani nawet poprzez „wczuwanie" się w tubylczą mentalność. Antropolog angażuje się zamiast tego w dialog

z kulturą i z jej reprezentantami; w dialogu tym znaczenia negocjowane są przez obie jego strony, próbujące uzgodnić napotkaną inność z własnym doświadczeniem kulturowym bez pretensji do całościowego zrozumienia czy totalistycznego zawłaszczenia jej sensu. Wypowiadając w typowym dla siebie, żartobliwym tonie następujące słowa, Geertz brzmi jak typowy hermeneuta, akcentujący konstrukcyjny i dialogiczny charakter dociekania naukowego: „Nie chodzi nam (a przynajmniej mnie...) ani o to, by się stać tubylcami [...], ani też o to, by ich naśladować. Tylko romantycy lub szpiedzy mogliby uznać takie cele za warte zachodu. Dążymy do tego, by prowadzić z nimi dialog (w szerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym o wiele więcej, niż tylko zwykłą rozmowę); pragniemy konwersować, co wbrew temu, co się na ogół twierdzi, nie jest wcale takie łatwe, i to nie tylko wtedy, gdy chodzi o kontakt z obcymi" (tamże, s. 29). Od razu trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w przeciwieństwie do jej wersji Gadamerowskiej, interpretacja wciąż posiada dla Geertza walor strategii wyjaśniającej, nie będąc jedynie „pełnym egzaltacji komentarzem" (tamże, s. 31). Jak pisze autor *Wiedzy lokalnej*, „nowa formuła teorii społecznej stanowi – czy też będzie stanowić, jeśli przetrwa – wielką zmianę nie tyle w naszym pojmowaniu tego, czym jest wiedza, ale tego, co chcemy wiedzieć. Wydarzenia społeczne mają swoje przyczyny, a instytucje – skutki; ale może droga do odkrycia, co przez to należy rozumieć, wiedzie nie przez postulowanie i mierzenie sił, lecz przez zapisywanie i badanie ekspresji" (Geertz 2005c, s. 43).

Podsumowując, tradycja filozoficznej hermeneutyki znajduje swe rozwinięcie i kontynuację w myśli Clifforda Geertza i Paula Rabinowa – myślicieli zaliczanych do fundatorów interpretatywnej teorii społecznej, którą Geertz proponuje *notabene* rozszerzyć tak, aby obejmowała ona również „humanistyczną refleksję nad praktyką badaczy życia społecznego" (Geertz 2005c, s. 33), a więc namysł nad „naturą antropologicznego rozumienia" (Geertz 2005d). W wymienionych postulatach dostrzegam istotny wkład hermeneutyki w zjawisko, jakie w tej książce nazywam zwrotem refleksyjnym w antropologii kulturowej.

4.4. Refleksyjne oświecenie w socjologii

W tym punkcie rozważań zaprezentuję kilka wizji szeroko rozumianej socjologii, które w swym programie miały refleksję nad naturą procesów poznania i nad konsekwencjami, jakie owo metateoretyzowanie ma dla nauk społecznych. Projekty te – na tej samej zasadzie, co hermeneutyka – miały doniosły wpływ na refleksyjną reorientację socjologii i stanowiły istotną część intelektualnego pejzażu, na którego tle rozgrywał się refleksyjny i krytyczny zwrot w antropologii kulturowej.

U schyłku lat sześćdziesiątych rozgorzała dyskusja o kryzysie socjologii, dyskusja, która toczy się w niej do dziś. Jak komentuje Jerzy Szacki, w dyskusji tej dawał o sobie znać „radykalizm manifestujący nade wszystko niezadowolenie z teoretycznego stanu socjologii i wypominający jej nie tyle brak rozumienia problemów społecznych czy reakcyjność, ile epistemologiczną niepewność, niewłaściwe zlokalizowanie konkretu, przesocjalizowaną koncepcję człowieka, wybór niewłaściwych strategii badawczych, poznawczą jałowość, pozytywizm itd." (Szacki 2004, s. 862). Na gruncie tego niepokoju i niepewności teoretycznej, przy wzrastającej świadomości socjologii co do konieczności objęcia własnego pola epistemologicznego odrębną refleksją etyczno-polityczną, pojawiały się publikacje opisujące ów kryzys i przedstawiające propozycje przezwyciężenia go. Prace te można nazwać za Georgem Ritzerem „metasocjologią", czyli „refleksyjnym badaniem podstawowej struktury socjologii w ogóle, a także różnych jej elementów – dziedzin przedmiotowych, pojęć, metod, danych oraz teorii" (Ritzer 2004, s. 310).

W poniższych rozważaniach omówię projekt „socjologii socjologii" Alvina Gouldnera, następnie zaś skonfrontuję jego wizję metateoretyczną z ideą socjologii refleksyjnej, której orędownikiem był Pierre Bourdieu. W dalszej kolejności uwagę skieruję na klasycznie pojętą socjologię wiedzy (Max Scheler i Karl Mannheim) oraz jej radykalizację, dokonaną przez teoretyków tzw. mocnego programu socjologii wiedzy (Barry Barnes i David Bloor). Omawiając poglądy wymienionych myślicieli, akcentować będę ich namysł nad specyficznymi uwarunkowaniami wiedzy socjologicznej, wskazujący drogę do refleksyjnej reformy epistemologii nauk społecznych.

4.4.1. Alvin Gouldner o „socjologii socjologii"

The Coming Crisis of Western Sociology, opublikowany przez Alvina Gouldnera w roku 1970, wciąż stanowi szeroko komentowaną socjologiczną pracę metateoretyczną. Pozycja ta konstytuowała – wraz z niemniej wpływową *Wyobraźnią socjologiczną* Charles'a Millsa z 1959 oraz z kilkoma innymi pracami (zob. Friedrichs 1970) – rodzący się we wczesnych latach siedemdziesiątych nurt „socjologii socjologii".

Gouldner powiada, że socjologia powinna odrzucić fundujące ją pozytywistyczne ideały z powodów metodologicznych, epistemologicznych i moralnych. Pozytywizm stanowi w nauce społecznej blokadę, uniemożliwiającą badaczom wyciągnięcie praktycznych konsekwencji z faktu, iż „dyskurs socjologii zależny jest od wstępnych założeń odnośnie do społeczeństwa i jego członków i – prawdę powiedziawszy – od pewnych uczuć do nich i stosunków z nimi" (Gouldner

1977, s. 228). W twierdzeniu tym werbalizowany jest postulat socjologicznej refleksyjności, wymagającej od badacza „zrozumienia, iż dyskurs socjologiczny wznosi konstrukcję ideologiczną epistemologicznie sprzężoną (*continuous*) z «obiektami» badania – stosunkami społecznymi, praktykami i instytucjami" (Sandywell 1996, s. 394). Socjologia refleksyjna w pojmowaniu Gouldnera to socjologia wolna od pozytywistycznej iluzji, w ramach której zakłada się, że badacze społeczni „w swej pracy po prostu urzeczywistniają projekt «czystej» nauki, niezależny od kontekstu kulturowego i wolny od wszelkich podtekstów ideologicznych i filozoficznych. W rzeczywistości zajmują oni określone miejsce w określonym świecie społecznym i nie są w stanie tego miejsca opuścić za sprawą żadnych metodologicznych sztuczek i zaklęć. Są nieuchronnie insiderami wbrew rozpowszechnionemu złudzeniu, iż jako uczeni patrzą na świat w sposób całkowicie obiektywny i pozostają wolni od przesądów swego środowiska" (Szacki 2004, s. 864).

Program socjologii refleksyjnej Gouldnera jest wyraźnie wymierzony w pozytywizm, który jako paradygmat intelektualny świadomie lub nieświadomie przyjmowany przez badaczy blokuje metateoretyczny namysł socjologii. Namysł taki prowadzić ma do uświadomienia, że w naukach społecznych „zarówno badający podmiot, jak i przedmiot badania winny być traktowane nie tylko jako wzajemnie od siebie zależne, lecz także jako wzajemnie przez siebie ustanawiane" (Gouldner 1977, s. 262). Prowadząc swój spór z pozytywizmem, Gouldner przypomina, że „o tyle, o ile społeczna rzeczywistość uważana jest za zależną częściowo od wysiłku, charakteru i pozycji osobnika poznającego, poszukiwanie wiedzy o świecie społecznym zależne jest także od jego samoświadomości. Aby poznać innych, nie może on po prostu i c h badać, lecz musi także wsłuchiwać się w siebie i stawać twarzą w twarz z samym sobą" (tamże, s. 263). Widzimy tu upomnienie się Gouldnera o wzięcie przez socjologów pod uwagę rozmaitych czynników – w tym wypadku charakteru i osobowości badacza – które mogą mieć wpływ na jego poznanie. Przypomnieć warto, że w opcji pozytywistycznej namysł taki w ogóle nie mógł zaistnieć. Zakładano w niej bowiem, że „osobowość jest rzeczą zdradziecką i tak długo, jak długo pozostaje w kontakcie z systemem informacji, wypacza go i powoduje jego stronniczość. Przyjmuje się więc, że aby obronić system informacyjny, należy go izolować od osobowości uczonego, stwarzając dystans i kładąc nacisk na bezosobowy brak zaangażowania w stosunku do badanych przedmiotów" (tamże, s. 266). Zadanie socjologii refleksyjnej – argumentuje Gouldner – polega tymczasem na tym, by ciągle uświadamiać socjologom ich uwikłanie w badaną rzeczywistość oraz zwracać uwagę na rozmaite „skażenia", jakim badania ulegają w procesie poznawania rzeczywistości społecznej.

Pozytywistycznie zorientowana socjologia dopatruje się zagrożenia w odsłanianym przez refleksyjność wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy badającymi a badanymi. Podnosi tę kwestię również Giddens (2001, s. 165) twierdząc, że „w większości tradycyjnych szkół myśli społecznej refleksyjność traktuje się głównie jako niedogodność, której konsekwencje można albo zignorować, albo zminimalizować tak bardzo, jak to tylko możliwe. Jest to prawdziwe zarówno w wymiarze metodologicznym, gdzie «introspekcja» została całkowicie potępiona jako zaprzeczenie nauki, jak i w wymiarze pojęciowego przedstawienia samego postępu ludzkiego". Tymczasem socjologia refleksyjna, jaką postuluje Gouldner, godzi się z faktem, iż poznanie nigdy nie jest „absolutne" w sensie jakiegoś idealnego rezultatu, będącego zwierciadlanym odbiciem rzeczywistości społecznej, a jest tak właśnie z powodu dezobiektywizujących je determinantów humanistycznego poznania. Socjologia refleksyjna tym różni się od pozytywistycznej wizji nauki społecznej, że ów fenomen kontekstowego zdeterminowania poznania humanistycznego czyni jednym z głównych przedmiotów swego namysłu. Jak pisze Gouldner, „socjologii refleksyjnej nie charakteryzuje to, co bada. Nie wyróżnia jej ani to, jakie osoby bada, ani jakie problemy, ani nawet to, jakie w tym celu stosuje techniki i narzędzia. Charakteryzuje ją raczej związek, jaki ustala pomiędzy socjologiem a osobą, pomiędzy rolą i człowiekiem, który ją wypełnia" (Gouldner 1977, s. 267).

4.4.2. Pierre Bourdieu: refleksyjność jako lek na scholastyczny dogmatyzm

Postulat socjologicznego patrzenia na socjologię systematycznie rozwijał po Gouldnerze Pierre Bourdieu, w którego pracach kulminuje wiele metateoretycznych tendencji socjologii postpozytywistycznej. Socjologia – rozpatrywana jako jedno z „pól" świata społecznego i właśnie przez nie określana – w analizach Bourdieu staje się jednym z obiektów refleksyjnego namysłu. Komentując wezwanie autora *Dystynkcji*, aby elementem praktyki socjologicznej uczynić „socjologię socjologii", Szacki podkreślał, że aktywność taka „nie jest jedną z wielu możliwych specjalizacji w obrębie socjologii, lecz warunkiem *sine qua non* uprawiania wszelkiej socjologii naukowej" (Szacki 2004, s. 901). Zastanówmy się nad znaczeniem tych słów i zobaczmy, jak Bourdieu realizuje swój program.

Na wstępie zauważyć należy, iż, po pierwsze, w przypadku metateoretycznego namysłu Bourdieu nie mamy do czynienia z jakimś zwrotem w jego myśli, czy też z jej swoistym etapem. Znana praca napisana wraz z Loïcem Wacquant pt. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* wydana po raz pierwszy w roku 1992, podobnie zresztą jak znacznie późniejsze *Medytacje pascaliańskie*, to istotnie najpełniejsze wykłady idei socjologii refleksyjnej pióra Bourdieu, jakkolwiek bliższa

analiza twórczości tego autora pozwala stwierdzić, że namysł *stricte* metateoretyczny, analizujący dyscyplinę socjologiczną w kontekście całego jej pola epistemologicznego, towarzyszy mu niemal w każdej pracy i stanowi najważniejszy obok pola, habitusu i kapitału kulturowego obszar jego refleksji. Po drugie, pojęcie refleksyjności przyjmuje u Bourdieu dwojaką postać; autor mówi bowiem zarówno o refleksyjności w wymiarze praktycznym, dotyczącym społecznej egzystencji indywidualnych aktorów, poruszających się po różnych polach i nabywających o nich wiedzę dzięki tzw. „zmysłowi praktycznemu", jak i refleksyjności w wymiarze epistemologicznym, obejmującym pole intelektualne, w którym operują nauki społeczne.

Zmysł praktyczny Bourdieu definiuje jako zdolność rozumienia i negocjowania pól kulturowych. Aby to wyjaśnić, myśliciel podaje przykład sportowca, który „czuje grę": „Czucie gry oznacza zapanowanie w praktyczny sposób nad rozwojem (*future*) gry, jest to czucie jej historii. Podczas gdy zły zawodnik nie gra w tempo, jest zawsze za wcześnie lub zbyt późno, to dobry gracz jest tym, kto antycypuje, kto jest zawsze na przedzie gry" (Bourdieu 1998, s. 80). Gra, odbywająca się między aktorami usytuowanymi w polach kulturowych i będąca dla Bourdieu metaforą społecznej egzystencji człowieka, wymaga swoistej kompetencji. Sprowadza się ona do „wiedzy na temat rozmaitych zasad (pisanych i niepisanych), kategorii, dyskursów, form kapitału, wartości i imperatywów informujących i determinujących działania aktorów [...]. Wiedza ta pozwala aktorom nadawać sens temu, co wokół nich się dzieje oraz podejmować strategiczne decyzje co do tego, jak dane pole lub pola winny być negocjowane – innymi słowy, które praktyki, kategorie lub dyskursy są odpowiednie w danych okolicznościach" (Webb, Shirato, Danaher 2002, s. 50).

Drugi, epistemologiczny rodzaj refleksyjności, o jakim mówi Bourdieu, stanowi rozszerzenie zmysłu praktycznego pod tym względem, że pozwala aktorom namyślać się nad determinującym ich działania polem i dzięki temu wzbogacać własny zmysł praktyczny, który w innym wypadku pozostawałby jedynie ekspresją „przemawiającego" przez aktorów pola. Autor *Medytacji pascaliańskich* definiuje pole jako „sieć albo konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami" (Bourdieu 2001, s. 78). Pozycje te są „zdefiniowane obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom czy instytucjom je zajmującym, określając ich aktualną i potencjalną sytuację (*situs*) w strukturze dystrybucji różnych rodzajów władzy (czy kapitału)" (tamże, s. 78). Jest to ważna obserwacja socjologiczna pozwalająca zrozumieć, na jakiej zasadzie uczestnicy poszczególnych pól nie są podmiotami całkowicie autonomicznymi. Jest tak dlatego, że podlegają oni specyficznej logice zawiadującej ich działaniem, a narzucanej przez pole. Jak argumentuje Bourdieu, „aktorzy społeczni mają tendencję do naturalizowania imperatywów, wartości i dyspozycji

pól, w których operują" (Bourdieu 1998, s. 39). W tej sytuacji do rangi cennej kompetencji społecznej urasta refleksyjność epistemologiczna, pozwalająca podmiotom na „systematyczne odkrywanie niemyślanych kategorii ich myślenia, które ograniczają to, co można pomyśleć i predeterminują samą myśl" (Bourdieu 1990, s. 10).

Nietrudno zauważyć, że ów drugi rodzaj refleksyjności nabiera szczególnej wagi w tym polu, jakim jest szeroko pojęta dyscyplina socjologiczna. Jak wyjaśnia Wacquant, celem proponowanej przez Bourdieu refleksji nad statusem intelektualistów jako producentów kultury i nad obiektywizującym spojrzeniem socjologii jest, najogólniej mówiąc, „stała analiza i kontrola socjologicznej praktyki badawczej" (Wacquant 2001, s. 32-33), w ostatniej instancji obejmująca sobą samo pole nauk społecznych. „Pojęcie refleksji w rozumieniu Bourdieu – pisze dalej komentator – nie zwraca się przeciw «nowoczesnej naukowości» [...], lecz przeciw pozytywistycznym koncepcjom nauki społecznej, a zwłaszcza szczelnemu oddzielaniu przez nie faktów od wartości" (tamże, s. 37). W *Zaproszeniu do socjologii refleksyjnej* Bourdieu tak mówił o własnym projekcie socjologii refleksyjnej:

> Wierzę, iż socjologia socjologii stanowi fundamentalny wymiar epistemologii socjologii. Nie jest ona jedną z wielu specjalności, lecz koniecznym wstępem do skrupulatnej praktyki. [...] Tym, co mnie smuci podczas lektury niektórych prac socjologicznych, jest fakt, iż ci, których zawodem jest obiektywne opisanie świata społecznego, okazują się tak rzadko zdolni do zobiektywizowania siebie samych i tak często nie dbają o to, że ich pozornie naukowy dyskurs mniej mówi o samym przedmiocie, niż o ich stosunku do przedmiotu (Bourdieu 2001, s. 49).

Na uwagę zasługuje radykalny wymiar postulowanej przez Bourdieu refleksyjności socjologicznej. Jej specyfikę stanowi bowiem próba zdania sprawy nie tylko z osobistego, najbardziej oczywistego typu zaburzeń, jakie zakłócać mogą ogląd socjologiczny (płeć, rasa, klasa społeczna badacza), lecz także – jeśli nie przede wszystkim – z innych, rzadziej zauważanych, „nastawień" cechujących badacza społecznego, wynikających z „pozycji zajmowanej przez analityka nie w szeroko pojętej strukturze społecznej, lecz w mikrokosmosie pola akademickiego, to znaczy w obiektywnej przestrzeni pozycji intelektualnych, dostępnych mu w danym momencie i – ponadto – w polu władzy" (Wacquant 2001, s. 32). Według Bourdieu, socjologiczna refleksyjność powinna dotyczyć „niewidzialnych uwarunkowań wpisanych w pozycję uczonego", skłaniających go do bezwiednego popadania w epistemocentryzm absolutyzujący i deifikujący własne spojrzenie naukowe i niedostrzegający własnego uwikłania w obiektywizowaną rzeczywistość. „Socjologia naprawdę refleksyjna musi się ciągle mieć na baczności w obliczu takiego epistemocentryzmu, tego etnocentryzmu uczonych, który

polega na lekceważeniu wszystkiego, co analityk projektuje w swoją percepcję przedmiotu z daleka i z wysoka" (Bourdieu 2001, s. 50). Dominantą przemyśleń francuskiego myśliciela nad ideą socjologicznej refleksyjności stało się szeroko komentowane twierdzenie zawarte w *Medytacjach pascaliańskich*: „najbardziej skuteczna refleksja polega na obiektywizacji podmiotu obiektywizacji" (Bourdieu 2003, s. 20), czyli obejmowaniu przez badacza namysłem swej własnej pozycji i perspektywy, z jakiej występuje.

Równolegle, Bourdieu upomina się o naukową umiejętność „obiektywizowania obiektywizacji" (Bourdieu 2006). Zabieg ten polega na krytycznej refleksji nad fundamentem socjologii, jakim jest obiektywizowanie przedmiotu badań dokonywane przez badacza w trybie jego niedającej się w żaden sposób znieść „*outsider*-owości", czy może odwrotnie: „*insider*-owości", pojętej jako jego totalne zanurzenie w kulturze własnej. Jak twierdzi Bourdieu, „status outsidera, który wyabstrahowuje się z sytuacji, aby móc ją obserwować, implikuje epistemologiczny, lecz także i społeczny rozbrat (*break*), niejawnie kierujący aktywnością naukową, która w momencie, gdy przestaje się ją widzieć właśnie w tym aspekcie, prowadzi do budowania teorii zapominających o swych społecznych uwarunkowaniach" (tamże, s. 171). Znowu wypada przypomnieć, iż dokonana tu demaskacja zachwalanej przez socjologów metody uczestniczącej z marzeniem o przylgnięciu do badanej społeczności, nie oznacza destrukcji idei empirycznego badania oraz opisywania danych praktyk: „[Odwoływanie się – W. K.] do opcji uczestniczącej stanowi po prostu kolejny sposób, w jaki unika się pytania o związek obserwującego z obserwowanym oraz o jego krytyczne konsekwencje dla praktyki naukowej" – powiada Bourdieu (tamże, s. 172). Konieczny moment refleksyjności w badaniu socjologicznym musi wychodzić od uznania owej nieprzekraczalnej przepaści, jaka dzieli obserwatora od badanej rzeczywistości z racji jego wykluczenia z prawdziwej gry praktyk społecznych i „nieposiadania miejsca w obserwowanej przestrzeni" (tamże, s. 171), następnie zaś próbować odsłaniać warunki, możliwości i nie-możliwości, jakie ta sytuacja zwrotnie narzuca prowadzonemu badaniu. Niech uwagi te zamknie jeszcze jeden, wyjaśniający cytat:

> Praktykowanie refleksyjności to kwestionowanie przywileju poznającego podmiotu, arbitralnie wykluczonego z pracy obiektywizacji. Ta praca polega na opisaniu empirycznego podmiotu praktyki naukowej w terminach obiektywności skonstruowanej przez podmiot naukowy – przede wszystkim przez umieszczenie go w określonym miejscu społecznej czasoprzestrzeni – i wskutek tego uświadomienie sobie w większym stopniu nacisków, jakie na podmiot naukowy mogą wywierać wszystkie więzi, które łączą go z podmiotem empirycznym, z jego zainteresowaniami, popędami, ukrytymi założeniami, więzi, które musi on zerwać, aby się skonstruować (Bourdieu 2003, s. 170).

4.4.3. Ulrich Beck i Anthony Giddens: refleksyjność późnej nowoczesności

Warto jeszcze wspomnieć o innym sposobie pojmowania refleksyjności – nie jako strategii intelektualnej, lecz najzwyczajniej jako cechy charakteryzującej kulturę współczesną.

Jak argumentował Ulrich Beck w *Społeczeństwie ryzyka* (2002), od początku XX wieku nauka konfrontuje się z zupełnie nową dla siebie sytuacją. Polega ona na tym, że w przeciwieństwie do epok poprzednich cechujących się respektem, a wręcz wiarą w boską moc nauki, której postęp wyzwala człowieka od niezrozumiałych przymusów i zależności, wiek XX zgłasza pod adresem nauki coraz więcej zastrzeżeń i obaw, które dyktują społeczeństwom tragiczne doświadczenia historyczne oraz ponawiające się ostrzeżenia przed niekontrolowanym postępem technologii. Znaczenia nabiera w związku z tą nową atmosferą społeczną tzw. „układ refleksywny", a dotyczy on naszej relacji z nauką. Układ ten działa następująco: „nauki w swej drodze do praktyki są obecnie konfrontowane z ich własną zobiektywizowaną przeszłością i teraźniejszością. Są konfrontowane z samymi sobą jako produktem i producentem rzeczywistości i problemów, które muszą analizować i rozwiązywać. Znajdują się one na celowniku już nie tylko jako źródła rozwiązań problemów, ale równocześnie jako źródło przyczyn problemów" (Beck 2002, s. 239). W konsekwencji, powiedzieć można, że cała nasza cywilizacja naukowa – cywilizacja późnej, a przede wszystkim – jak przekonuje Giddens – refleksyjnej nowoczesności, przeszła z etapu unaukowienia pierwotnego (której emblemat stanowiła diwinizacja i autonomizacja nauk i wspólnot naukowych) do fazy „unaukowienia refleksywnego", w którym to nauka „zajmuje się nie tylko człowiekiem i społeczeństwem, lecz coraz bardziej samą sobą, swoimi produktami, skutkami, błędami" (tamże, s. 242).

We wpływowej pracy *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* Ulrich Beck, Anthony Giddens i Scott Lash (1994) twierdzili, że dla uchwycenia fenomenu reorientowania się zarówno współczesnej teorii społecznej, jak i całej kultury, w której żyjemy, na analizowanie „samej siebie" wcale nie trzeba wprowadzać pojęcia postmodernizmu, ponieważ „refleksyjna modernizacja" jest po prostu kolejną fazą „projektu nowoczesności" – jak mówił Habermas – fazą, w której nowoczesność charakteryzująca społeczeństwo industrialne, zastąpiona zostaje nowoczesnością godzącą się na życie w nieredukowalnej kontyngencji, życie w świecie znacznie bardziej skomplikowanym i trudniejszym do kontrolowania.

Skądinąd, George Marcus podkreślał, że „refleksyjność jako proces samomonitorowania się zarówno na szczeblu instytucjonalnym, jak i indywidualnym,

staje się nie tylko nadrzędnej wagi zadaniem społecznym, lecz także kluczowym zajęciem samej myśli społecznej" (Marcus 1999, s. 11). Nie trzeba, moim zdaniem, zbyt ostro kontrastować ze sobą przytoczonych wykładni, tym bardziej, że pozornie lapidarne słowa Giddensa, że życie w epoce informacji wymaga refleksyjności, zaś refleksyjność społeczna oznacza konieczność ciągłego analizowania okoliczności naszego życia (Giddens 2005, s. 698) – z racji, że mają swe szerokie, diagnostyczne odniesienie do całości kultury zachodniej i jej historycznych przemian – to dotyczą każdego wymiaru kultury późnej nowoczesności, a więc i kwestii produkcji wiedzy naukowej, której okolicznościom powstania nauka także winna się refleksyjnie przyglądać. Znaczenie swej tezy o refleksyjnej nowoczesności w kontekście epistemologii nauk społecznych Giddens podkreślał *explicite w Konsekwencjach nowoczesności* – pracy, której tłumaczenia dotkliwie, jak dotąd, w Polsce brakowało:

> Refleksja, której sformalizowaną wersją są nauki społeczne (szczególny rodzaj wiedzy eksperckiej), ma fundamentalne znaczenie dla refleksyjności całej nowoczesności. [...] Nauki społeczne są głębiej uwikłane w nowoczesność niż nauki przyrodnicze: permanentna korekta praktyk społecznych oparta na wiedzy o tych praktykach jest elementem tkanki tworzącej nowoczesne instytucje. [...] Wszystkie nauki społeczne uczestniczą w tych związkach refleksyjnego zwracania się ku sobie samym, choć socjologia zajmuje tu miejsce centralne (Giddens 2008, s. 29).

4.4.4. Socjologia wiedzy i „mocny program"

Istotnych wglądów metateoretycznych dostarczyła naukom społecznym socjologia wiedzy – dyscyplina, która formalnie, wraz ze swą nazwą, narodziła się w pracach Maxa Schelera i Karla Mannheima, lecz której wcześniejsze antycypacje odnaleźć można również u Karla Marksa (idea pochodności nauki od bytu społecznego) oraz Émile'a Durkheima (koncepcja socjologicznej teorii poznania), a także u filozofów akcentujących społeczny kontekst tworzenia wiedzy, takich jak Friedrich Nietzsche czy Francis Bacon.

Jeśli za narodziny socjologii wiedzy uznać pojawienie się jej nazwy, wypada wówczas zacząć od wydanej w roku 1924 pracy zbiorowej pod tytułem *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. W publikacji tej pojawił się artykuł Maxa Schelera zatytułowany *Problemy socjologii wiedzy*. Pisał on w nim o „najważniejszym twierdzeniu, które powinna wyartykułować socjologia wiedzy", mówiącym o „uwarunkowaniu przez popędy i wartościowanie wszelkiego postrzegania i myślenia, w nie mniejszej zaś mierze wszelkiego naszego działania" (Scheler 1985, s. 237). Analiza twórczości Schelera wykazuje wagę, jaką autor ten przywiązywał do problematyki związku między zagadnieniami socjologicznymi a epistemologicznymi. Celem rozważań Schelera było wykazanie, po pierwsze, że

uspołecznienie człowieka wyprzedza jego aktywność poznawczą oraz, po drugie, że wiedza występuje w różnych formach, które podlegają społecznie uwarunkowanym przekształceniom. Krytykując stanowisko epistemologiczne, które „naturalne" widzenie świata przyjmuje za swój punkt wyjścia, Scheler proponuje zastąpić je ideą apriorycznych form wiedzy konstytuujących „względny światopogląd naturalny", na który składa się „wszystko to, co w grupie tej uważa się powszechnie za dane i oczywiste, oraz wszelkie przedmioty i treści sądów posiadające formę strukturalną danych poznawanych bez spełniania świadomych aktów spontanicznych, uznawanych w powszechnym odczuciu za coś co uzasadnienia nie potrzebuje i czego uzasadnić nie sposób. Może to być zasadniczo różne w różnych grupach lub w tej samej grupie w różnych stadiach jej rozwoju" (Scheler 1975, s. 66). Tezą tą Scheler antycypował współczesne koncepcje fenomenologiczne, wraz z tzw. fenomenologiczną socjologią wiedzy. Za sprawą relatywizacji naturalnego światopoglądu do różnych warunków społecznych i historycznych, zbliżał się on również do Marksowsko-Mannheimowskiego twierdzenia o społecznym uwarunkowaniu wiedzy.

Mannheim był drugim, „oficjalnym" – rzec by można – fundatorem socjologii wiedzy. Myśliciel ten zasłynął w historii filozofii jako autor poczytnego dzieła *Ideologia i utopia* wydanego po raz pierwszy w 1929. Do dziś mówi się o nim jako o socjologu wciąż aktualnym – jednym z pierwszych myślicieli skupiających się nad problemem ideologii jako nie tylko świadomości fałszywej, lecz również jako formy wiedzy nieuchronnie zdeterminowanej społecznie. Skupię się tu na poglądach Mannheima dotyczących socjologii wiedzy, a zatem na jego rozważaniach epistemologicznych, zachowując przy tym w pamięci uwagę Józefa Niżnika, iż „autor *Ideologii i utopii* postrzega problem rzeczywistości w kontekście problematyki ideologii, a nie socjologii wiedzy", sytuując interesującą nas dyscyplinę „między teorią ideologii a epistemologią" (Niżnik 1985, s. 109).

Socjologię wiedzy Mannheim definiował wielokrotnie, między innymi jako jedną z „najmłodszych dziedzin socjologii", która „powstała w wyniku dążenia, by uczynić osobnym przedmiotem badań różnorakie uwarunkowania, które uwidoczniły się we współczesnym kryzysie myśli, szczególnie zaś społeczne uwarunkowania teorii i sposobów myślenia" (Mannheim 1985, s. 355). Występując z pojęciami ideologii cząstkowej (partykularnej) i totalnej (całościowej), Mannheim uczynił duży krok od praktyczno-politycznego pojęcia ideologii do jej rozumienia ściśle filozoficznego. Jeśli bowiem w wypadku ideologii cząstkowej w grę wchodzą grupowe czy klasowe interesy oraz uświadomiona potrzeba takiej interpretacji rzeczywistości, która będzie z nimi zgodna, to pojęcie ideologii całkowitej (totalnej) nawiązuje do przekonania, że wszelkie idee są zdeterminowane społeczno-historycznym usytuowaniem ich twórców. Jak wyjaśnia Mannheim w *Ideologii i utopii*, „do ideologii partykularnej zaliczymy wszystkie te wypowiedzi,

których fałszywość bierze się z zamierzonego czy niezamierzonego, świadomego, półświadomego czy nieświadomego oszukiwania siebie samego i innych, jakie dokonuje się na poziomie psychologicznym i strukturalnie jest bliskie kłamstwu" (tamże, s. 356). Z kolei ideologia totalna odnosi do „całościowej struktury umysłowej wypowiadającego się podmiotu [...], ujawniającej się w różnych prądach myślowych i grupach historyczno-społecznych" (tamże, s. 357). Struktura ta traktowana jest jako „naturalna" i „uczciwa": nie może być podejrzewana o zafałszowywanie rzeczywistości. Ideologia tak pojęta nie ma tedy nic wspólnego z kłamstwem, które charakteryzuje „cząstkowe" przypadki ideologii, lecz całkiem zwyczajnie – stanowi zamiennik słowa „wiedza".

Rozważania Mannheima stawiały pod znakiem zapytania pojęcia takie jak prawda i obiektywność. Przyjęcie hipotezy ideologii całościowej w prostej drodze prowadziło do uznania, że skoro wszelkie „teorie naukowe" są produktami swych epok i obecnych w nich stosunków społecznych, to tradycyjnie stawiany przed filozofią cel dotarcia do wiedzy prawomocnej czy „obiektywnej" wydaje się nieosiągalny. Łatwo domyślić się, że to skrajnie relatywistyczne stanowisko znosi samo siebie w tym sensie, że odprawomocnia twierdzenia socjologii wiedzy poprzez powołanie się na ich pochodność od ideologii.

Mannheim dostrzegał rzecz jasna ten dylemat, lecz jednocześnie odrzucał przekonanie, które w działalności intelektualnej widzi jedynie arbitralne sądy osobiste i propagandę. Mannheimowskie próby uniknięcia błędu relatywizmu z jego nieodłącznym błędnym kołem polegały na ustaleniu tzw. dynamicznych kryteriów ważności, wprowadzeniu pojęcia relacjonizmu (wiedza jest zawsze wiedzą z pewnego stanowiska) oraz procedury strukturalnego uzasadnienia prawdziwości. Nie możemy w tym miejscu dokładnie przybliżyć tych rozwiązań, tym bardziej, że, jak podkreśla Robert Merton, „Mannheim wyciągając konsekwencje epistemologiczne z socjologii wiedzy, popadł w liczne nierozwiązywalne sprzeczności" (Merton 2002, s. 541), nawet pomimo prób odparcia nihilistycznych implikacji skrajnego relatywizmu. Przypomnimy więc tylko za Salem Restivo, że problem samoznoszącego się relatywizmu rozwiązuje się u Mannheima poprzez uznanie, iż cele socjologii wiedzy są odmienne od filozoficznych dociekań prawdziwościowych. Po pierwsze, jak pisze komentator, „socjologia wiedzy może śledzić narodziny różnych typów wiedzy w różnych epokach społecznych, lecz nie może ona oceniać prawdziwości tych systemów", po drugie, „jeśli typy wiedzy zakorzenione są w pewnych typach epok społecznych, wówczas możemy wyznaczyć sobie zadanie odkrywania społecznych warunków, podług których «naukowa» i «obiektywna» wiedza jest wytwarzana" (Restivo 1994, s. 178).

Powrotem do idei Manheimmowskich był tzw. „mocny program socjologii wiedzy". W swych założeniach koncepcja ta czerpie z ustaleń postempirystycznych

filozofów i historyków nauki (Thomas Kuhn, Ludwig Wittgenstein, Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, Willard Quine) i stanowi reakcję przeciwko poprzednim pokoleniom socjologów nauki, którzy w jej socjologicznej analizie posługiwali się jeszcze terminami takimi, jak prawdziwa i fałszywa nauka i teoria. Główne założenia opisane przez jednego z głównych autorów mocnego programu (Bloor 1976), brzmią następująco: po pierwsze, przekonania i stany wiedzy są produktami przyczyn społecznych; po drugie, zarówno prawda i fałsz, racjonalność i nieracjonalność, sukces i porażka są wszystkie badane w sposób bezstronny; po trzecie, przekonania prawdziwe i fałszywe są wyjaśniane symetrycznie przy odwołaniu do tego samego typu przyczyn; po czwarte, eksplanacyjne wzory stosowane w mocnym programie stosują się refleksyjnie do twierdzeń samego programu. W artykule pt. „Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy" Barry Barnes i David Bloor piszą jasno: „Nie ma mowy o odmawianiu wpływu na przekonania faktom, to znaczy temu fragmentowi niezwerbalizowanej rzeczywistości, której dane przekonania dotyczą. Musimy jedynie przestrzegać, aby przyznając, co należy, wpływowi «faktów», robić to w zgodzie z postulatem równoważności. Oznacza to, że wpływ «faktów» na właściciela przekonań pełni tę samą ogólną rolę zarówno wtedy, gdy powstałe w wyniku tego przekonanie jest prawdziwe, jak i wtedy, gdy jest ono fałszywe" (Barnes, Bloor 1993, s. 13-14).

Znaczącym rozwinięciem dyskursu socjologii wiedzy jest w mocnym programie postulat przełamywania barier między socjologicznym badaniem wiedzy „humanistycznej" a takąż analizą twierdzeń przyrodoznawstwa. Posunięcie to umożliwia powrót w myśli Szkoły Edynburskiej do pierwotnego założenia klasycznej socjologii wiedzy – tego mianowicie, że to „społeczeństwo [...] jest twórcą zasad racjonalności i to stąd bierze się postulat wyjaśniania działalności poznawczej i systemów przekonań, a w szczególności nauki w kategoriach społecznych" (Mokrzycki 1993, s. XIX), czyli definiowania wiedzy jako tego, co w danym społeczeństwie za wiedzę uchodzi nawet wtedy, gdy mowa jest o wiedzy matematycznej. Bloor (1993, s. 3) uściśla, że mocny program socjologii wiedzy pod tym względem bliski jest koncepcji Mannheima, że poszukiwanie „przyczyn przekonań" rozumie jako badanie przyczyn ich wiarygodności, czyli zasad, które w danym społeczeństwie sprawiają, że jakąś wiedzę uznaje się za prawdziwą, a jakąś za fałszywą.

Mocny program uzmysławia badaczom społecznym, że „to, co epistemologowie faktycznie czynią, to badanie reguł racjonalności, obowiązujących w ich własnej kulturze, w przeświadczeniu, że bada się reguły konieczne i niezbywalne" (tamże, s. XX). Przekłada się to na twierdzenie, iż nauka zawsze, w każdej swej formie „stanowi reakcję na bodźce społeczne – na tej samej zasadzie, co

każdy inny zwykły ziemski system działania. W ujęciu tym, nauka jest czymś na kształt sztuki lub polityki i nie może rościć sobie praw do specjalnego statusu epistemicznego" (Fuchs 1992, s. 26).

W artykule „Wittgenstein i Mannheim o socjologii matematyki" Bloor definiuje główne zadanie socjologii wiedzy jako ustalanie przyczyn danych przekonań naukowych, to znaczy „praw ogólnych, wiążących przekonania z determinującymi je warunkami koniecznymi i wystarczającymi" (Bloor 1993, s. 38). Jest to kolejne, ważne z punktu widzenia tutejszych rozważań, przesłanie mocnego programu socjologii wiedzy, wspierające ideę refleksyjności w naukach społecznych. Postulat refleksyjności (zwrotności), jako ważnego elementu metodologii nauk społecznych, pojawia się również w pracach Steve'a Woolgara (1988) i Malcolma Ashmore'a (1989) – myślicieli czerpiących z tradycji mocnego programu. „Refleksywiści" – jak nazywa się ich szkołę – stanowią grupę badaczy skrajnie krytycznych względem konwencjonalnych epistemologii naturalistycznych, tradycyjnie wykluczających autorefleksję podmiotu konstruującego dyskurs naukowy. Autorzy ci szczególnie mocno eksponują poznawczo-etyczne walory refleksyjności w przedsięwzięciach naukowych. Postulują tworzenie tekstów ukazujących ich własnego autora i uwyraźniających konstrukcyjną i selektywną pracę wykonywaną w procesie opracowywania badań. Jednoczą się wraz z antropologami i socjologami rozwijającymi ideę zwrotu refleksyjnego w naukach społecznych w wielogłosowym dyskursie, który stara się dekonstruować monolog samo-oczywistego empiryzmu i obiektywizmu socjologicznego oraz rewindykowanych przezeń reprezentacjonistycznych fikcji.

Podsumowując, przypomnę, że namysł socjologii wiedzy skupia się przede wszystkim na problemach związanych ze społecznym kontekstem wiedzy oraz jej produkcji. Wskazuje on, że „instancją decydującą o kształcie wiedzy społecznej jest nie zewnętrzna wobec podmiotu sfera «rzeczywistości» (bo ta nie jest jako taka osiągalna), ale społecznie zdeterminowana myśl o niej" (Fuchs 1992, s. 210). Socjologia wiedzy włącza się swymi obserwacjami do refleksyjnego namysłu nauk społecznych, wiecznie konfrontujących się z faktem, iż „osobliwości" świata człowieka rzutują na ich konstrukcję oraz status teoretyczny. Jest tak szczególnie w przypadku teorii społecznych i opisywanych przez nie faktów, które – jak wykazywał Stanisław Ossowski w eseju O *nauce* (1967) – wzajemnie na siebie oddziałują. Refleksyjność w naukach społecznych to gotowość do objęcia namysłem własnych procedur poznawczych i zastanowienia się nad tym, w jaki sposób procedury te oddziałują na badaną rzeczywistość i odwrotnie – w jaki sposób owa rzeczywistość oddziałuje na poznanie naukowe, z centralną w nim osobą badacza włącznie. Socjologia wiedzy dostarcza na tym polu jednych z kluczowych, paradygmatycznych wręcz wglądów, godzących w naiwny obiektywizm pozytywistycznych orientacji w naukach społecznych.

4.5. Intelektualne dziedzictwo postmoderny

Umieszczenie rozważań dotyczących postmodernizmu w naukach społecznych na końcu rozdziału poświęconego filozoficznemu tłu zwrotu refleksyjnego w antropologii ma swoje powody. Po pierwsze, uznaję, że zjawisko postmodernizmu jest chronologicznie późniejsze, niż dyskutowane w tym rozdziale koncepcje filozoficzne. Po drugie, wydaje się, iż postmodernizm stanowi kulminację i dominantę większości metateoretycznych koncepcji pojawiających się w filozofii współczesnej, a których prezentacja pozwoliła uwypuklić wielopoziomowość procesu urefleksyjnienia nauk społecznych z przywołaniem przykładu antropologii kulturowej.

Poniższy wywód służyć będzie wyjaśnieniu oraz teoretycznemu uprawomocnieniu tej tezy. Twierdzić będę, że postmodernizm stanowi specyficzny metaparadygmat, zalecający zarówno nauce, jak i samej kulturze europejskiej „przyglądanie się samej sobie" w decentracyjnym procesie „antropologizacji kultury zachodniej" oraz „kulturalizacji teorii społecznej". Terminami tymi określam kolejno: postrzeganie kultury europejskiej jako kultury właśnie, a więc widzenie w niej historycznie przygodnego, „egzotycznego" sposobu konstruowania rzeczywistości (Rabinow 1999, s. 97) i pojmowanie kategorii kultury jako „swoistej metakategorii objaśniającej procesy dokonujące się w polu dyskursu naukowego" (Kempny 1994, s. 176). Przyglądając się postmodernistycznym koncepcjom obecnym w teorii społecznej, pytać będę o to, na jakie ograniczenia i uwarunkowania poznawcze wskazują one w procesie badania kultury.

Struktura wywodu będzie następująca: najpierw omówię postmodernizm z perspektywy filozoficznej, ujmując go jako swoisty styl myślenia, rewidujący centralne dla filozofii zachodniej kategorie epistemologiczne. Następnym krokiem będzie omówienie głównych intelektualnych haseł postmoderny w odniesieniu do filozofii oraz do nauk społecznych. Wreszcie, zastanowię się, w jaki sposób idee i koncepcje te były dalej rozwijane w antropologii. Rozdział zamknie teza mówiąca o zasadniczym podobieństwie między metateoretyczną orientacją, do jakiej inspirował nauki społeczne postmodernizm, a omawianym w tej pracy zjawiskiem urefleksyjnienia teorii i praktyki antropologii kultury.

4.5.1. Postmodernizm z perspektywy filozoficznej: doktryna czy styl myślenia?

W klasycznej już obecnie publikacji *Postmodernizm a filozofia* Stanisław Czerniak pisał, że „nie jest oczywiste, czy postmodernizm w filozofii to pewne

koherentne stanowisko filozoficzne, które miałoby być czymś więcej niż neopragmatyzmem *à la* Rorty czy neostrukturalizmem w wersji Lyotarda" (Czerniak 1996, s. 13). Badacz trafnie zauważał, że wrzucanie do jednego worka mnóstwa przeróżnych dyskursów filozoficznych i nazywanie ich postmodernizmem jest nieuprawnione z punktu widzenia rzetelnego historyka filozofii. Konstatacja ta nie pozostawia nas jednak w bezradności, albowiem postmodernizm z powodzeniem pojmować można jako „nie tyle pewną doktrynę filozoficzną, ile sposób uprawiania filozofii w socjologicznym rozumieniu tego słowa" (tamże, s. 14).

Skoro postmodernizm to sposób, czy też styl uprawiania filozofii, to możliwe staje się wyznaczenie jego głównych idei, które pojawiają się w pracach wielu myślicieli współczesnych, a które wcale nie muszą czynić z nich przedstawicieli jakiejś – nieistniejącej przecież – „filozofii postmodernistycznej". Podobną opinię wyraża Czerniak, uczulając, że „postmodernizm może być traktowany również jako nieposiadający krystalizacji doktrynalnej zbiór postulatów metafilozoficznych, recepta filozoficzna na to, «jak» uprawiać filozofię spełniającą warunki «samowiedzy kulturowej» ludzi współczesnych" (tamże, s. 15). Przyjrzyjmy się owym postulatom, w miarę możliwości przyporządkowując je konkretnym myślicielom.

Na początek niech będzie wolno zauważyć, że przedstawiciele antropologii mają tendencję do dość enigmatycznego wypowiadania się o wpływie idei postmodernizmu na nauki społeczne. Autorzy znanej pracy *Postmodernism and Anthropology. Theory and Practice* wyliczają w przedmowie do tomu główne „przyczółki" teorii postmodernistycznej w naukach społecznych, lecz nie wychodzą w tym przedsięwzięciu poza obręb najbardziej oczywistych konstatacji. Piszą oni przykładowo, że postmodernizm w filozofii najlepiej jest definiować poprzez podanie głównych, „modernistycznych" stanowisk filozofii, przeciw którym walczy postmoderna. Są to: pojęcie wiedzy jako reprezentacji-korespondencji z rzeczywistością, pojęcie suwerennego, racjonalnego podmiotu poznania, twarda opozycja między logiką a retoryką oraz uniwersalność rozumu i racjonalności (Geuijen, Raven, de Wolf 1995, s. IX). Ahmed i Shore z kolei identyfikują postmodernizm w naukach społecznych z „kryzysem reprezentacji" oraz z „dotkliwą utratą wiary w istniejące dotąd paradygmaty naukowe, a także w te «metanarracje», które charakteryzowały nauki o człowieku przez większą część naszego wieku" (Ahmed, Shore 1995, s. 14-15). Tezę o „kryzysie reprezentacji" jako podstawowym problemacie postmoderny stawiają również Marcus i Fisher (1986).

Spróbujmy wszelako dokładniej sprawdzić, jakie wątki i rozpoznania wniosło przesilenie postmodernistyczne do epistemologii nauk społecznych. W instruktywnym studium *Postmodernism and the Social Sciences* Pauline Rosenau podąża interesującą mnie ścieżką, rozważając zjawisko postmodernizmu w oparciu o analizę przemian, jakie od połowy XX wieku zachodziły w pojmowaniu

fundamentalnych kategorii zachodniej epistemologii. Są to kolejno kategorie: autora (filozofa), tekstu, czytelnika tekstu, podmiotu, prawdy, teorii, reprezentacji oraz rozumu. Autorka argumentuje, że to właśnie zmiany w rozumieniu tych zasadniczych pojęć promieniują na teorię i to one stanowią matrycę dalszych przekształceń teoretycznych w łonie nauk społecznych. Omówię je teraz krótko.

Odnośnie do kwestii autora, tekstu i czytelnika powiedzieć można, że w świadomości postmodernistycznej dwa ostatnie pojęcia liczą się znacznie bardziej niż to pierwsze. Autor ustępuje miejsca emancypującemu się spod jego władztwa tekstowi oraz czytelnikowi. Wpływowy pogląd Rolanda Barthesa głosi, że „narodziny czytelnika, odbyć się muszą kosztem śmierci autora" (1997). Zdanie to należy rozumieć następująco: nie ma potrzeby dostrzegać w tekście jedynie przekazu opatrzonego intencją przekazania nam jednej, konkretnej prawdy, jaką autor sobie zamyślił. Instancja autora oraz jego intencji przekazu stoi na drodze swobodnej interpretacji i przyjemności czytania i dostrzegania w tekście niekoniecznie tego, „co autor chciał powiedzieć". Tekst w świadomości postnowoczesnej żyje własnym życiem, wchodzi w dialog z innymi tekstami kultury, bezustannie się rekontekstualizując za sprawą coraz to nowszych interpretacji. Tekst i czytelnik odnoszą się do siebie nawzajem: znaczenie nie rezyduje w tekście; istnieje ono dopiero w interakcji pomiędzy tekstem a czytelnikiem [...]. Wynik każdej takiej interakcji jest inny i unikalny, czasowy i nigdy nie skończony. Owa subwersja kategorii autora, czytelnika i tekstu ma ważne implikacje dla nauk społecznych.

Należy zwrócić uwagę, iż „śmierć autora" pojętego jako nadzorca interpretacji przekazu to nie tylko zerwanie z wyszukiwaniem w tekstach właściwej „intencji" znaczeniowej. Chodzi także o śmierć tego autora, o jakim przyjmowano, że stanowi niepodważalny autorytet i omnipotentne źródło wiedzy. Prace Michela Foucaulta odsłoniły korelat władzy kryjącej się za każdym rodzajem proponowanej nam wiedzy. W *Nadzorować i karać* Foucault dochodzi do wniosku, że „władza produkuje wiedzę (ale nie dlatego po prostu, że faworyzuje ją, gdy ta jej służy lub wykorzystuje, gdy jest użyteczna); że władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy" (Foucault 1998, s. 29). Za każdą formą wiedzy, każdym tekstem, każdą wypowiedzią czy dyskursem kryją się interesy władzo-wiedzy. To władza wytwarza wiedzę – argumentuje Foucault: „to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania" (tamże, s. 29). Postmodernistyczne przeorientowanie myślenia o instytucjach autora, tekstu i czytelnika – poprzez hasło „śmierci autora" – zachęca do zadawania pytań o to, jaki rodzaj interesów, ideologii i założeń stoi za artykułowanymi przez dany tekst prawdami.

Przejdźmy do zagadnienia podmiotu poznania poddanego postmodernistycznemu kwestionowaniu. Dziedzictwem omawianej formacji jest zerwanie z tym modelem podmiotu, jaki legł u podstaw nowożytnej koncepcji nauki i naukowości, czyli podmiotu „kartezjańskiego". Filozofia współczesna nie chce już dłużej pojmować podmiotu w zgodzie z wysubtelniającym ideałem *ego cogito* i to nie tylko dlatego, że tak twierdzi filozoficzny postmodernizm oraz związana z nim moda, lecz także dlatego, że innego spojrzenia na podmiotowość wymaga sama specyfika kultury ponowoczesnej. Nowożytna i oświeceniowa wizja podmiotu poznania usankcjonowała jego kartezjańską konstytucję jako bytu doskonale samoświadomego i suwerennego, świetnie kontrolującego swą kondycję za sprawą przejrzystych aktów rozumu. Rewizja, jakiej stanowisko to zostało poddane w humanistyce współczesnej, przyjmuje jednak o podmiocie coś zgoła innego. „Jaźń nie jest już pojmowana jako domena samoświadomości i kreatywności, lecz konstruowana jest jako teren konfliktu i walki, zaś podmiotowość widziana jest jako przestrzeń zarówno wyzwolenia, jak i ujarzmienia" – pisze Henry Giroux (1988, s. 22). Owo zniewolenie – w którym widzieć można nie tylko wyznaczane aranżacjami społeczno-kulturowymi ograniczenia ludzkiej suwerenności, lecz również instygujący do ich przekroczeń mroczny wymiar nieświadomości – w sposób całkowicie zasadny, biorąc pod uwagę zapiekłość w myśleniu o człowieku różnych form sielankowego humanizmu i „racjonalizmu" – stało się preferowanym paradygmatem w każdej filozofii kondycji ludzkiej, która odrobiła lekcje Nietzschego, Freuda i Marksa. Rewindykując ukryte regiony indywidualnej i zbiorowej psychiki i wykazując rozmaite determinacje podmiotu w zależności od jego ulokowania w strukturach władzo-wiedzy, humanistyka ostatnich dekad w coraz mniejszym stopniu chce ujmować człowieka jako istotę „wolną" i swobodnie się określającą, o czym pisałem gdzie indziej (zob. W. Kruszelnicki 2008). Warto przypomnieć kilka głównych i nawzajem się uzupełniających dokonań (przyczółków) posthumanistycznej filozofii podmiotu. Są to: (1) podważenie kartezjańskiego modelu samoobecności podmiotu (samoświadomość i refleksywność jako źródła wiedzy i samowiedzy); (2) zakwestionowanie reprezentacyjnego, uobecniającego charakteru języka (język nie stanowi już dla podmiotu ani racjonalnego komunikatora znaczeń, ani doskonałego odbicia rzeczywistości); (3) odracjonalizowanie i unieprzejrzystnienie podmiotu (*ego cogito* zastąpione zostaje podmiotem nieświadomości, czyli podmiotem determinowanym przez to, czego nie wie, lub czego sobie nie uświadamia); (4) ograniczenie mocy poznawczej podmiotu (podmiot nie doświadcza „realnie" istniejącej rzeczywistości, lecz rzeczywistości różnorako zdeterminowanej: przedrozumianej i zinterpretowanej; jego poznanie jest kulturowo zapośredniczone i jako takie – zdezobiektywizowane (tamże s. 165). Do rangi kluczowej obserwacji urasta na tym tle twierdzenie Kempnego, że „stopniowe podważanie sytuacji kulturowo-historycznej dominacji poznającego podmiotu nad przedmiotem

antropologicznego poznania odzwierciedla się w postaci poszczególnych faz rozwoju metodologiczno-teoretycznego myślenia w antropologii" (Kempny 1994, s. 178). Postmodernizm, jak nietrudno zgadnąć, stanowi najradykalniejsze zakwestionowanie uprzywilejowanego statusu podmiotu, każąc jego poznaniu niejako ulec, czy też pokornie uznać nieskończoną niemal ilość jego determinantów.

Sprawdźmy teraz, jak wygląda w świadomości postmodernistycznej kwestia prawdy, która tradycyjnie organizuje myślenie filozoficzne. Postmodernistyczne ataki na pojęcie prawdy spektakularyzowane były przez liczne, prowokacyjne hasła myślicieli francuskich. Baudrillard mówił na przykład: „sekretem teorii jest to, że prawda nie istnieje" (1986, s. 141). Oczywiście, znowu chodzi o to, by tego typu stwierdzenia umieć odcedzić z prowokacji i dostrzec w nich klucz do zrozumienia „świadomości postmodernistycznej". Twierdzenie: „nie ma prawdy" rozumieć należy tak oto: nie ma jednej, uniwersalnej prawdy; nie ma nadrzędnych dyskursów, które lepiej od innych nazywają, wyrażają i wyjaśniają świat nas otaczający. Nie ma spojrzenia znikąd, które obejmowałoby całość możliwych doświadczeń i interpretacji świata. „Teoria zakłada pojęcie, a prawda – przynajmniej w naukach społecznych – posiada charakter teoretyczny" (Rosenau 1992, s. 77). Nie oznacza to jednak, że teoria wyraża jakąś zawczasu istniejącą prawdę zgodną z „istotą rzeczy", lecz na odwrót: oznacza to, że teoria i dyskurs jest najzwyczajniej miejscem konstruowania prawdy. Dziedzictwo filozofii nowożytnej każe myśleć o prawdzie jako efekcie racjonalistycznych zabiegów logicznych, a także jako o czymś esencjonalnym. Jacques Derrida uczulał jednak, że „W rzeczywistości nie istnieje żadna prawda sama w sobie. Istnieje jedynie nadmiar prawd" (1997a, s. 57). Według Lyotarda, nie można dłużej łączyć pojęć teorii czy wiedzy z „polityką prawdy", po pierwsze dlatego, że wiedza przestała już być kształceniem ducha, lecz informacją, po drugie zaś, ponieważ wiedza, rozmnożona w obieg informacji i źródło władzy i przemocy, rozpada się na gry językowe, czyniące z mówienia walkę-grę (Lyotard 1997, s. 45). Pojęcia prawdy i wiedzy w społeczeństwie ponowoczesnym francuski filozof proponuje zastąpić pojęciem gier językowych, które – jak słusznie zauważa Kempny – „dostarcza obrazu tego typu społeczeństwa jako areny konfliktu, rywalizacji i zróżnicowania. Odnosi się o to przede wszystkim do stosunku pomiędzy różnymi grami językowymi. Konsensus jest możliwy co najwyżej w obrębie jednej gry, ale też musi nosić ograniczony charakter, bo inaczej unicestwiłby grę [...]. Gry językowe są zatem heteronomiczne, więc nie istnieje żaden metajęzyk, który ogarniałby je wszystkie, ani nie ma też żadnego podmiotu zdolnego do ich opanowania" (Kempny 1994, s. 159).

Jak widać, z ogólnie przyjmowanej w filozofii współczesnej tezy, że język konstytuuje naszą rzeczywistość, postmoderna wyciąga znacznie bardziej radykalne wnioski aniżeli rozwijająca wcześniej tę refleksję hermeneutyka filozoficzna.

Otóż język nie tylko nie odzwierciedla już rzeczywistości, lecz sam ją wytwarza; nie jest też język uniwersalnym medium osiągania prawdy, nawet gdyby miałaby być to prawda lokalna i historyczna w postaci Gadamerowskiego „stopienia horyzontów". Prawda nie istnieje, albo owszem, istnieje, lecz stanowi raczej efekt gier językowych, zależny od retoryki, konwencji, ideologii etc., nie zaś od zgodności myśli z rzeczą samą. Foucault w ogóle wolał mówić o „mechanizmach prawdy", czy też dyskursach prawdziwościowych – zbiorach pewnych przekonań, które uznawane są za zgodne z rzeczywistością, a które dana władza wytwarza. W społeczeństwie, w którym funkcjonuje wiele różnych stosunków władzy, ich skuteczność czy możliwość w ogóle, uzależniona jest od funkcjonowania dyskursu prawdziwościowego, od jego „produkcji, akumulacji i cyrkulacji", od pewnej „ekonomii dyskursów prawdy, funkcjonujących na gruncie tej władzy i dzięki niej". „Władza zmusza nas do wytwarzania prawdy – pisze filozof – i nie możemy sprawować władzy inaczej, niż wytwarzając prawdę" (Foucault 1998, s. 34).

Na czym z kolei polegają obiekcje postmoderny wobec tradycyjnego pojęcia teorii? Głównym zarzutem jest tu pretensja teorii do uniwersalnego obowiązywania i do wszechogarniającego wyjaśniania. Postmoderna krytykuje tradycyjne pojęcie teorii za jej nieumiejętność czy też niechęć do dostrzeżenia w samej sobie jedynie lokalnego i przygodnego spojrzenia i interpretacji, nie zaś perspektywy szczególnie uprzywilejowanej. Owo mocne pojęcie teorii pozostaje przy tym zazwyczaj niczym nieuprawomocnione, albowiem, jak zwraca uwagę Habermas (1996, s. 36), „abstrahuje [ono – W.K.] od swego uwikłania w rzeczywistość społeczno-historyczną i promuje arbitralną wiedzę wyizolowanego podmiotu". Jako substytut teorii w mocnym sensie tego słowa myśliciele identyfikowani z postmodernizmem „kładą nacisk na pewne rodzaje narracji, narracji małych, wywodzących się z danych społeczności, nie zaś na wielkie narracje [...]. Te tradycjonalne narracje skupiają się na tym, co lokalne; nie wyrażają one ani prawdy, ani żadnej totalizującej teorii" (Rosenau 1992, s. 84). Za Rortym (1994, s. 21) zauważyć można, że „nie proponują one żadnych uogólniających i ostatecznych prawd". Te tradycjonalne, ludzkie narracje godzą się z możliwością własnego błądzenia, niestałości i relatywności, a mówiąc bardziej o tym, co lokalne i codzienne, „opowiadają historię ludzi ubezwłasnowolnionych (*disempowered*), umieszczając ich życie w kontekście większych sił społecznych i historycznych" (Richardson 1988, s. 204).

Przechodzimy obecnie do kwestii reprezentacji. Rzec można, iż stoi ona w samym centrum debat nad filozoficznym wkładem postmodernizmu do humanistyki współczesnej, każąc w zupełnie inny, „odczarowany" sposób myśleć zarówno o epistemologii nauk społecznych, jak i o ontologii badanego przez nie świata społecznego. Czym jest reprezentacja? Posłużę się najpierw wyjaśnieniem, którego dostarcza Rosenau (1992, s. 93): otóż reprezentacja jest to „praktyka

społeczna, polityczna oraz językowa, polegająca na przedstawianiu jednej rzeczy, osoby, miejsca lub czasu jako (lub za pomocą) innej rzeczy, osoby, miejsca lub czasu. Przyjmuje się przy tym, że ów transfer przebiega bez utraty zawartości albo pogwałcenia intencji". Znanymi refutacjami tradycyjnego pojęcia reprezentacji były wystąpienia Jeana Baudrillarda oraz Jacques'a Derridy. Opracowując we wczesnym etapie swej myśli teoretyczne podstawy dekonstrukcji, Derrida (1997b; 2002) zdesubstancjalizował tradycyjne pojęcie znaku wykazując, iż zawarty w nim element znaczony nie może odnosić do żadnej realnie istniejącej rzeczywistości, albowiem owa rzeczywistość nie jest niczym innym, jak po prostu układem innych znaczących, odsyłających jedynie do siebie nawzajem, nie zaś do empirycznego referenta, na którym proces sygnifikacji definitywnie by się zatrzymywał. Jako metoda czytania tekstów, dekonstrukcja stała się skutecznym narzędziem kwestionowania oczywistości zafiksowanych w kulturze znaczeń, poprzez decentrowanie struktur dyskursywnych skupionych wokół transcendentalnego *signifié*. Baudrillard (1996) uzmysłowił zaś filozofii kulturową specyfikę ponowoczesności, której emblemat stanowić ma *simulacrum* – kopia nieposiadająca oryginału, za to kreująca wirtualną rzeczywistość.

Wniosek podstawowy, płynący z demaskacji poczynionych przez obu myślicieli, dobitnie wyraził Mitchell (1990, s. 16-17), pisząc następująco: „Z racji, że każda reprezentacja odnosi się jedynie do innych reprezentacji, to nic nigdy nie jest autentyczne". I rzeczywiście: skoro za znakami nie kryją się już żadne esencjonalne znaczenia, to istotnie – wszystkie znaczenia i wartości obecne w kulturze mogą zostać uznane za płynne, niestałe i o niczym nierozstrzygające tym bardziej, jeśli uznamy za Foucaultem, że te najbardziej ugruntowane znaczenia najpewniej reprezentują interesy jakiejś władzy, której omnipotencję mamy przecież obowiązek kontestować w walce o własną suwerenność. Przeciwko tej sceptyckiej nutce we wczesnych pismach Derridy, Foucaulta i Baudrillarda i przeciwko zwątpieniu w „ostateczność" znaczeń oraz w wiążącą moc językowego komunikowania sensów twierdzić oczywiście można – nie wypierając się wcale postmodernistycznego tembru – że nie ma nic strasznego w rozpoznaniu niemimetycznego charakteru języka. Jak argumentuje pedagog krytyczny Henry Giroux, ze zrozumienia, że język i dyskurs nie są odbiciem rzeczywistości, lecz stanowią tylko jej reprezentacje, wcale nie musi wynikać postulat rezygnacji z idei polityki, etyki, prawdy, etc. Konstatacja ta prowadzić winna raczej do ujrzenia także w tych pojęciach „reprezentacji, które winny być problematyzowane, nie zaś akceptowane jako gotowe kanony i prawdy" (Giroux 1988, s. 21).

Dochodzimy wreszcie do ostatniej idei matrycowej postmodernizmu, jaką jest kwestia rozumu i racjonalności. W ważnej książce *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* Richard Bernstein pokazywał, że w okresie następującym po drugiej wojnie światowej mówić

można o narodzinach nowego pokolenia myślicieli, których poglądy formowały się bezpośrednio pod wpływem tragicznych wydarzeń tejże wojny. Mowa tu o przede wszystkim o takich postaciach, jak Hannah Arendt, Max Horkheimer i Theodor Adorno, a także o przychodzącej po nich „nowej konstelacji" myślicieli (wedle formuły Bernsteina) – czyli o francuskim pokoleniu lat sześćdziesiątych, które tworzyli, między innymi, Jacques Derrida, Michel Foucault i Jean-François Lyotard. Wszyscy oni stali na stanowisku, że to wydarzenie Holokaustu wyznacza załamanie w rozwoju Zachodu, załamanie prowokujące do ponownego przemyślenia implikacji projektu nowoczesności.

Druga wojna światowa oraz Holokaust wyznaczają cezurę w dziejach europejskiej świadomości i filozofii. Wielu wybitnych filozofów współczesnych połączyło tedy przekonanie o związku istniejącym między głoszącym ideały oświeceniowe „projektem nowoczesności" a ogromem zła i cierpienia, które wydarzyło się w ubiegłym stuleciu. W XX wieku oświecenie pokazało swe mroczne oblicze; wysławiany przezeń Rozum oderwał się od jakkolwiek pojętej etyki, ujawniając się jako pomysłodawca i nadzorca pieców krematoryjnych. Oświeceniowy optymizm i wiara w postęp moralny na drodze postępującej racjonalizacji zostały wówczas poważnie zakwestionowane (zob. M. Kruszelnicki 2008, s. 26). Jak rzecz ujmował Lyotard (1998, s. 30-31), „nowoczesny projekt urzeczywistnienia uniwersalności nie został zarzucony, zapomniany, lecz zniszczony, «zlikwidowany». Istnieje wiele odmian destrukcji i wiele nazw będących jej symbolami. Można przyjąć Auschwitz jako nazwę paradygmatyczną, odnoszącą się do tragicznego «niedokończenia» nowoczesności".

Posługując się ponownie wyrażeniem Bernsteina, powiedzieć można, że filozofię powstającą w okresie powojennym – będącą do późnych lat sześćdziesiątych pod dodatkowym, przemożnym wpływem marksizmu, a także intelektualnej mody na „hermeneutykę podejrzeń" spod znaku Freuda i Nietzschego – cechowała istna „furia przeciw rozumowi". Ataki na rozum i bezlitośnie krytykowany w pracach myślicieli francuskich, specyficznie zachodni model racjonalności celowo-instrumentalnej, były wszelako przedłużeniem krytyki, jaką pod adresem tejże racjonalności kierował jeszcze Max Weber w swej analityce nowoczesnej kultury zachodniej, po nim zaś Max Horkheimer i Theodor Adorno w pracy *Dialektyka Oświecenia*. Według tych dwóch myślicieli, owa dialektyka to nic innego, jak złowieszczy proces pozornej emancypacji, w której to uprzywilejowany rozum, wyzwalając się ponoć spod władzy mitu, przejmuje władzę nad wszystkim tym, co wobec niego inne, poddając represji swą naturę wewnętrzną (sfera cielesności, popędów, naturalnych instynktów) i zewnętrzną (dyscyplinowanie podmiotowości przyrody). W ten sposób Oświecenie, w sferze deklaratywnej demitologizujące i służące wyzwoleniu człowieka, samo zastyga w mit – mit racjonalności i racjonalnego postępu i powszechnej emancypacji (tamże, s. 24-25).

Głosem o kapitalnej wadze w debacie nad szansami przedefiniowania monologicznych form rozumu oświeceniowego oraz aberracyjnej racjonalności celowo-instrumentalnej stała się koncepcja rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa, wymierzona przeciw tradycyjnej „filozofii źródeł", sytuującej rozum w metafizycznie pojętym podmiocie poznania jako fundatorze oraz dystrybutorze sensów. Jak celnie zauważał Andrzej M. Kaniowski, „teoria działania komunikacyjnego Habermasa odnajduje rozumność w samych warunkach społecznego ustanawiania sensów i norm [...], w samej praktyce intersubiektywnego ustanawiania, przekazywania i rewidowania sensów" (Kaniowski 1999, s. LVII). Namysł nad tymi warunkami nie jest jedynie domeną filozofii, lecz także innych nauk o człowieku: antropologii, socjologii i filozofii języka. Filozofia musi tedy wraz z innymi naukami wypracować takie pojęcie racjonalności, które nie sytuowałoby jej w normatywnym *dictum* rozumu uniwersalnego, lecz w sferze intersubiektywnej komunikacji językowej. Ów rozum filozofów – pojęty jako rozum monologiczny, uniwersalny i transcendentny, wraz ze służącym mu, ahistorycznym modelem racjonalności, traci w humanistyce współczesnej swą uprzywilejowaną pozycję.

4.5.2. Postmodernizm w antropologii

Spróbuję teraz odnieść zebrane idee cechujące filozoficzną „świadomość postmodernistyczną" do antropologii i zapytać, w jaki sposób przejawiają się one w tej dyscyplinie. Pytać będę o intelektualne dziedzictwo postmoderny w antropologii kulturowej.

W poręcznym wstępie do antologii *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* Buchowski i Kempny (1999, s. 10) zasadnie twierdzą, że „próba przybliżenia zagadnień postmodernizmu wymaga najbardziej choćby skrótowego przedstawienia różnych kontekstów, w jakich termin «postmodernizm» pojawiał się we współczesnej antropologii". Pójdę wskazaną przez autorów ścieżką, lecz na tym etapie dokonam jedynie krótkiego przeglądu koncepcji „postmodernistycznie" zorientowanych teoretyków i praktyków antropologii, których prace będę szczegółowo analizować w rozdziałach następnych. Głównym celem tego badania będzie odpowiedź na szczególnie interesujące pytanie, w jaki sposób rewizje dokonywane przez orientację postmodernistyczną odzwierciedlają opisywany tu proces urefleksyjnienia teorii i praktyki współczesnej antropologii kulturowej i co nowego wnoszą one do rzeczonej reorientacji.

Nie sposób zaprzeczyć słowom Wojciecha Burszty piszącego, że postmodernistyczne niepokoje w antropologii w znaczącej mierze sprowadzały się do „refleksji nad możliwościami poznawczymi antropologii jako takiej" (Burszta 1992, s. 140), czyli – ponownie – do kwestii epistemologicznych. Refleksja ta

nieodmiennie krąży wokół tekstualnego wymiaru badań antropologicznych, lecz nie dlatego, że arbitralnie uznaje go za wymiar bardziej interesujący niż tradycyjne badanie kultur obcych, lecz dlatego, że w tekście etnograficznym widzi soczewkę skupiającą wszystkie dylematy epistemologiczne dyscypliny.

Buchowski i Kempny podkreślają, że pod egidą postmodernizmu antropologia doświadczyła epistemologicznego „trzęsieni ziemi" w postaci własnej wersji „kryzysu reprezentacji", oznaczającego podważenie idei wiedzy i narracji antropologicznej jako wiernej reprezentacji rzeczywistości. Na tym tle od lat osiemdziesiątych XX wieku pojawiało się w teorii antropologicznej wiele znaczących publikacji fundujących nowy, „tekstualistyczny" kierunek myślenia o produkcji dyskursu etnograficznego. W roku 1987 Bob Scholte ogłosił artykuł „The Literary Turn in Contemporary Anthropology" (Scholte 1987), w którym upominał się o obejmowanie analizą sposobów, w jakie antropolodzy konstruują swoje etnografie przy użyciu rozmaitych środków pisarskich. Ten sam postulat stawiał wcześniej James Clifford (1983; 1986), postulując zastąpienie pojęcia prawdy zgodnego z wiekową, realistyczną tradycją w antropologii, „prawdą etnograficzną", czyli prawdą „przynależącą do obszaru retoryki (poetyki) i dlatego zawsze tylko częściową" (Buchowski, Kempny 1999, s. 13). Postmodernistyczny zwrot antropologii w stronę literatury rozgrywał się tedy pod egidą krytyki paradygmatu realistycznego, obiektywistycznego i esencjalistycznego w naukach społecznych. Jak dalej piszą cytowani autorzy, „realizm etnograficzny, etnografia jako baza danych dla dalszych teoretycznych generalizacji, zastępuje traktowanie etnografii jako hybrydowych działań tekstualnych, czy jako intertekstualnej praktyki zdradzającej cechy samych twórców opowieści" (tamże, s. 18). Etnograf nie robi niczego innego, jak sporządza pewną historię, pewną opowieść, którą snuje, z konieczności posługując się chwytami retorycznymi i innymi konwencjami literackimi.

Postmodernizm w antropologii to także zapytywanie o teoretyczne zakorzenienie narzędzi badawczych antropologii. Oto bowiem tekst etnograficzny może powstać jako reprezentacja kultury obcej tylko dzięki temu, że oparty jest na „*a priori* przyjmowanej wizji rzeczywistości kulturowej" (tamże, s. 21). Każda etnografia, a wraz z nią narzędzia badawcze, teorie, założenia a wręcz wnioski są determinowane kulturowo, nie zaś „oparte na szkiełku i oku badacza" (tamże, s. 21).

Następna kwestia wynikająca z rozpoznania tekstualnego, reprezentacyjnego i determinowanego kulturowo charakteru etnografii dotyczy źródła autorytetu antropologicznego. Pojmowanie badacza jako idealnego narzędzia pomiarowego zostało zakwestionowane przez krytykę postmodernistyczną w drodze podważenia autonomii podmiotu nabywającego i przedstawiającego wiedzę. Podmiot piszący etnografię nie jest już postrzegany jako omnipotentny transmiter „rzeczywistych"

obrazów kultury. Uprawia on raczej tekstowe odtwarzanie, a właściwie wytwarzanie, rzeczywistości kulturowej. Dyskutując postmodernistyczne rewizje dokonane w łonie tradycyjnej filozofii podmiotu poznającego, zwracałem uwagę, że podmiot ów traci swą uprzywilejowaną pozycję w ramach epistemologii zachodniej jako fundament wiedzy pewnej i obiektywnej. Na froncie antropologicznym widać ten sam proces dezautonomizowania podmiotu poznającego. Piszący etnografię podmiot myślany jest jednostką idiosynkratyczną i subiektywnie odczuwającą obcość obserwowanej kultury. O ten niezbędny element subiektywizmu i o uznanie odmienności celów antropologa i badanych podmiotów upominał się niemal we wszystkich swych pracach Clifford Geertz. Stephen Tyler z kolei w ogóle wątpił w konieczność upierania się przy „naukowym" – akcentującym obiektywizm badacza – modelu badań etnograficznych. Badacz konfrontujący się z totalną, przekraczającą jego rozumienie innością, ma według Tylera jedynie „ewokować" obcość kulturową w indywidualnej i artystowskiej impresji, niezgłaszającej roszczeń do obiektywnego obowiązywania przedstawianej wizji:

> Ewokowanie nie jest ani prezentacją, ani reprezentacją – argumentuje Tyler. Nie prezentuje ono żadnych obiektów i żadnych też nie reprezentuje, jakkolwiek przez tę nieobecność czyni ono dostępnym to, co może być pomyślane, nie mogąc zostać uobecnione. Ewokowanie znajduje się więc poza kwestią prawdy i nie dotyczy go sąd oceniający jakość wykonania (*judgement of performance*) (Tyler 1987, s. 199).

Postmodernistyczna rewindykacja piszącego, autokreującego się podmiotu stawia problem obiektywności uzyskiwanej w ten sposób wiedzy antropologicznej. Jak twierdzą krytycy spod znaku tekstualizmu, obraz kultury obcej w ramach danej etnografii jest reprezentacją, nie zaś neutralnym przekazem „prawdy" o jakiejś „rzeczywistości". Jest on w dodatku czyjąś reprezentacją, uwikłaną w kontekst historyczny, polityczny, personalny oraz – rzecz jasna – literacki. Wskazując na wszystkie te uwarunkowania, autorzy występujący w tomie *Writing Culture* upominają się o rzeczywiście postpozytywistyczne spojrzenie na fach antropologa, który nie może wyabstrahować z badania ani siebie, ani rozmaitych czynników determinujących sporządzaną przezeń etnografię, dezobiektywizujących ją nie w sensie pozbawiania jej naukowości i czynienia podejrzaną spekulacją, lecz w sensie ograniczania jej scjentystycznych roszczeń do poznania rzeczywistości kulturowej w całkowicie neutralnych, ahistorycznych, akulturowych i apolitycznych procedurach.

Zapytajmy teraz, jak ma się to, co wstępnie udało się ustalić o rozgrywającym się pod egidą postmodernizmu, tekstualistycznym zwrocie antropologii, do idei urefleksyjnienia teorii i praktyki antropologii, czyli do owego szerszego zjawiska, polegającemu na „robieniu kroku w tył" i podejmowaniu „krytycznej

dyskusji nad cechami konstytutywnymi wiedzy antropologicznej i jej relacjami z formacją kulturową, w obrębie której powstaje" (Buchowski, Kempny 1999, s. 20). Drogę zapytywania wyznaczają następujące pytania: dlaczego w antropologii współczesnej sam jej dyskurs stał się przedmiotem tak ożywionej debaty? Dlaczego dyskusja nad specyfiką dyscypliny antropologicznej przeniosła się z zewnętrznego świata obcości kulturowej, jaką badacze egzaminowali w badaniach terenowych, do tekstu jako reprezentacji ich wiedzy o tej innej rzeczywistości? Aby odpowiedzieć na te pytania nie wystarczy stwierdzić, że oto istnieje pewna moda intelektualna zwana postmodernizmem i to ona zachęca do dezynwoltury wobec tradycyjnego zajęcia pracy w terenie, w jego miejsce postulując branie pod lupę tekstów etnograficznych w zaciszu wygodnego gabinetu w murach Akademii.

Kluczowe zjawisko, pozwalające wyjaśnić owo zainteresowanie antropologów samymi sobą, dobrze wyrażają słowa Jacques'a Derridy zawarte w jednym z jego znanych esejów. Pisał on w nim następująco:

> Etnologia mogła się narodzić jako nauka dopiero w chwili, gdy mogło się dokonać pewne przesunięcie centrum: w chwili, gdy kultura europejska – a w następstwie dzieje metafizyki i jej pojęć – uległa dyslokacji, usunięta ze swego miejsca, zmuszona zatem odstąpić od traktowania siebie jako kulturowego odniesienia. Nie ma nic przypadkowego w tym, że krytyka etnocentryzmu, stanowiąca warunek etnologii, jest w ujęciu systematycznym i historycznym współczesna destrukcji dziejów metafizyki. Obie należą do jednej i tej samej epoki (Derrida 2004, s. 488).

Słowa te należy odczytywać w szerokim kontekście kulturowym. Jak słusznie pisze Kempny, „ujawnienie tej choćby częściowej heteronomiczności antropologicznej wiedzy musi oznaczać «decentrację» statusu kultury, do której antropolog przynależy, co jest równoznaczne z redeskrypcją pojęć wprowadzonych na jej gruncie i służących za punkt odniesienia w procesie poznawania kultur traktowanych jako peryferyczne wobec kultury europejskiej" (Kempny 1994, s. 122).

W miejsce uniwersalistycznych roszczeń nauk społecznych, opierających się na przekonaniu o referencyjnym i normatywnym statusie kultury europejskiej, pojawia się teraz postulat „kulturalizacji" wiedzy antropologicznej, za którym idzie coraz powszechniejsze zdawanie sobie przez antropologów sprawy z faktu, że „poznanie antropologiczne jest w świecie, jest więc w kulturze, tej, która je uprawomocnia, instytucjonalizując jednocześnie dziedzinę wiedzy, zwaną antropologią społeczno-kulturową" (Burszta 2004, s. 26). Rzeczona nauka – od XVIII wieku wspierając się na paradygmacie realistyczno-obiektywistycznym, który Rorty opisywał za pomocą metafory „zwierciadła natury", wyznaczyła sobie swój przedmiot badania – inność kulturową, określiła swoją metodę – pracę w terenie oraz ujmowanie danych w dyskursie etnograficznym, i wsparła je

na instytucji badacza-antropologa: superobiektywnej jednostki będącej monitorem wyświetlającym prawdę o danej kulturze. Tymczasem przesilenie postmodernistyczne uzmysłowiło antropologii rzecz zupełnie inną. Jak rzecz ujmował Burszta w innym eseju, „to, co tworzyło rzekomo obiektywne, niezmienne i trwałe zwierciadło adekwatnego przedstawiania świata, jest wytworem kultury. Jest więc ono partykularystyczne, zmienne historycznie i stanowi iluzję naszej kultury, a tym samym iluzję, mającą swe źródło w filozofii, a przejętą przez antropologię na własny użytek i «wywiezioną» poza nasz świat po to, by poznać to, co inne" (Burszta 1994, s. 110-111). Efektem tej demaskacji jest pewna reakcja teoretyczno-praktyczna w dyskursie antropologicznym, którą zaiste nazwać można „antropologizacją" wiedzy antropologicznej. Należy przez to rozumieć proces, w którym antropologia, „rozpoznając fakt własnego zdeterminowania przez rodzimy kontekst kulturowy, realizuje zwrot ku samorefleksji badaczy nad podstawami ich własnej kultury, a więc kultury, która stworzyła i zinstytucjonalizowała ideał nauki wyrażający się w zainteresowaniu kulturową odmiennością i zmierzający do maksymalnie obiektywistycznego opisu owej odmienności" (tamże, s. 109). Ideał ten – dopowiedzmy – jest równie „egzotyczny", jak zjawiska opisywane przez antropologów obserwujących zupełnie obce nam kultury. Rozpoznanie tego zaś z kolei faktu, pociąga za sobą „zmianę statusu refleksji nad kulturą z czysto poznawczej na taki jej rodzaj, który uwzględnia kulturowo-społeczne korzenie nabywania wiedzy oraz jej wymiar etyczny" (tamże, s. 111).

Dyskurs i tekst – uważane za niezależne od kultury instrumenty opisu rzeczywistości – stają się głównymi obiektami analizy antropologii postmodernistycznej, albowiem – mówiąc słowami Kempnego – kultura staje się „swoistą metakategorią objaśniającą procesy dokonujące się w polu dyskursu naukowego" (Kempny 1994, s. 177). Nie zaryzykuje przeto blamażu ten, kto utrzymywać będzie, iż pojęcie postmodernizmu da się właśnie w antropologii jasno zdefiniować. Postmodernizm w tej dyscyplinie oznacza nie co innego, jak krytyczne przyglądanie się antropologii sobie samej, czyli – mówiąc najprościej – antropologiczny rachunek sumienia i epistemologiczna, jak też etyczno-polityczna autorefleksja. Pisząc te słowa, nie oddalam się zbytnio od poglądu Burszty, który ze swej strony zauważał, że „antropologia doby postmodernizmu proponuje spojrzenie na samą siebie z punktu widzenia kultury, której jest częścią" (Burszta 1992, s. 142), a także od słów George'a Marcusa, który dziedzictwo postmodernizmu w antropologii identyfikuje właśnie z „pojawieniem się rozmaitych form refleksyjności w pisarstwie etnograficznym" (Marcus 1994, s. 384). Kempny z kolei pisał, że „w przypadku antropologii postmodernizm oznacza uznanie do końca i bez zastrzeżeń faktu, że nauka ta stanowi wyłącznie jedną z praktyk kulturowych, wobec czego może być rodzajem kulturowej krytyki społeczeństwa, którego jest wytworem" (Kempny 1994, s. 177-178).

Za przywoływanymi autorami chcę uściślić, że to na tych właśnie postulatach opiera się refleksyjny zwrot antropologii kulturowej. Podawane w tej pracy definicje refleksyjności przyjmują, że jest ona pewną strategią krytyczną spełniającą się w badaniu wpływu różnych czynników na kształt poznania antropologicznego. Prowadzi to nas do wniosku – bynajmniej nie rewolucyjnego – że z racji swej orientacji ściśle metateoretycznej postmodernizm w antropologii jest ucieleśnieniem refleksyjności antropologicznej. Co więcej, rzec można, iż dla analizy najnowszych dyskursów teoretycznych oraz praktyk etnograficznych w antropologii pojęcie „postmodernizmu" jest *de facto* zbędne, jeśli zgodzimy się, że denotuje ono właśnie ową zintensyfikowaną refleksyjność, czy – mówiąc dokładniej – ideę wiedzy refleksyjnej, którą Myerhoff i Ruby (1982, s. 2) definiowali w kontekście antropologii jako wiedzę „niesprowadzającą się jedynie do komunikatów (*messages*), lecz zawierającą także informacje o tym, jak w ogóle powstała, w efekcie jakiego procesu została uzyskana". Z tą dystynkcją z pewnością zgodziliby się redaktorzy tomu *Writing Culture*, którzy przemyślnie unikali posługiwania się słowem „postmodernizm" dla określenia własnych badań metateoretycznych nad znaczeniem i miejscem dyskursu w konstruowaniu wiedzy antropologicznej.

Konkludując, powiedzmy, że postmodernizm stanowi kulminację wszystkich opisywanych w tym rozdziale koncepcji filozoficznych będących właściwym tłem procesu, jaki nazywam urefleksyjnieniem antropologii. Do rzeczonej problematyki wprowadza on nowe, intrygujące zagadnienia, jawiąc się jako jej najbardziej wyraziste i spektakularne rozświetlenie.

4.6. Podsumowanie

W rozdziale tym wyszedłem od obserwacji, że nadzwyczajny awans problematyki filozoficznej, w tym zaś szczególnie epistemologicznej, w naukach społecznych zaowocował długotrwałym „kryzysem" i wzrastającą niepewnością co do możliwości wypracowania adekwatnych i „obiektywnych" środków opisania rzeczywistości społeczno-kulturowej. Konfrontując się z tym filozoficznym kwestionowaniem, nauki społeczne zareagowały zwracaniem się w coraz większym stopniu ku samym sobie, ku analizie własnych dyskursów oraz tego, w jaki sposób konstruowana jest w nich wiedza i jakim uwarunkowaniom ona podlega. Proces ten nazywam refleksywizacją nauk społecznych i w kolejnych częściach pracy spróbuję go dokładniej pokazać na przykładzie teorii i praktyki antropologii kulturowej. Celem rozważań zawartych w tym rozdziale było przedstawienie najważniejszych idei i koncepcji filozoficznych, które uruchomiły tenże proces. Pokazywałem, w jaki sposób filozofia umożliwiła naukom społecznym

dostrzeżenie paradoksalnego problemu kulturowego uwarunkowania wiedzy o kulturze oraz wynikającej z niego konieczności zrezygnowania z pozytywistycznej ideologii twardego obiektywizmu w humanistyce. Nakreślanie intelektualnego tła dla zwrotu refleksyjnego w antropologii można rzecz jasna kontynuować i rozwijać o kolejne, istotne dla jego dynamiki, wątki, takie choćby jak burza, którą w historiografii wywołała propozycja Haydena White'a, aby na historię spojrzeć jako na dzieło literackie, czy debata nad granicami interpretacji w literaturoznawstwie angażująca np. Rorty'ego, Barthesa czy Eco.

W punkcie 4.2. twierdziłem, że uhistorycznienie nauki dokonane przez Thomasa Kuhna i jego kontynuatorów, a także przez Ludwiga Wittgensteina, Petera Wincha i Richarda Rorty'ego pozwoliło pomyśleć o wiedzy naukowej jako o czymś konstruowanym, zależnym od zawczasu przyjętej teorii, a przede wszystkim warunkowanym i relatywizowanym przez kontekst historyczno-kulturowy. Kontekst ten nakazuje myśleć o kategoriach takich, jak rozum, racjonalność, nauka etc. jako o konstruktach naszej kultury, a więc jako o czymś przygodnym i relatywnym.

W punkcie 4.3. omawiałem znaczenie hermeneutyki dla procesu urefleksyjnienia teorii społecznej. Zwróciłem uwagę na zaproponowaną przez Martina Heideggera a zreinterpretowaną przez Hans-Georga Gadamera na szersze potrzeby humanistyki, figurę koła hermeneutycznego uzmysławiającą mediacyjność, sytuacyjność i kontekstowość – słowem: historyczne uwarunkowanie wiedzy o zjawiskach kulturowych. Myślicieli tych przedstawiłem jako jednych z głównych destruktorów fundamentów epistemologii realistyczno-obiektywistycznej, którą nauki społeczne odziedziczyły po pozytywizmie. W miejsce niczym niezapośredniczonego poznania opartego na scjentystycznej wizji upewnionego w sobie podmiotu, Heidegger i Gadamer proponują podmiot historycznie umiejscowiony i z tego względu ograniczony w swym poznaniu, opierającym się bardziej na rozumieniu i interpretacji zawczasu już ukonstytuowanej, ontologicznie uporządkowanej rzeczywistości kulturowej, bardziej na negocjowaniu z reprezentującymi ją podmiotami znaczeń kulturowych, aniżeli stwierdzaniu o niej rzekomo obiektywnie istniejących „faktów", których dostarcza indyferentna „obserwacja". Tę perspektywę pokazywałem również u Anthony'ego Giddensa i Paula Rabinowa – badaczy społecznych optujących za uznaniem socjologii i antropologii za nauki „podwójnie hermeneutyczne", albowiem interpretujące rzeczywistość, będącą zawczasu siecią nałożonych na siebie interpretacji.

W punkcie 4.4. przybliżałem projekty urefleksyjnienia socjologii autoryzowane przez Alvina Gouldnera i Pierre'a Bourdieu. Następnie za Ulrichem Beckiem, Anthonym Giddensem i Scottem Lashem pokazałem, że refleksyjność nie musi koniecznie być kojarzona już to z *dernier cri* teorii antropologicznej, już to ze strategią intelektualną narzucaną naukom społecznym przez postmodernizm.

Refleksyjność postrzegać również można jako cechę społeczeństwa współczesnego oraz kultury pielęgnującej ideały nowoczesności, lecz jednocześnie dostrzegającej ambiwalencję procesu ciągłego przyrostu wiedzy, zapośredniczającego nasze doświadczanie świata w kolejnych przekazach nauki na nowo rekonstruującej rzeczywistość, czego mniej jawnym skutkiem jest postępujące „uniepewnienie" naszej egzystencji domagające się ciągłego samomonitorowania się ze strony producentów wiedzy. W punkcie tym pytałem również, jaki wkład w proces refleksywizacji nauk społecznych wnosi socjologia wiedzy Karla Mannheima i Maxa Schellera oraz jej zradykalizowana wersja opatrzona znakiem „mocnego programu socjologii wiedzy". U wszystkich tych autorów próbowałem odnaleźć wskazówki co do tego, na czym polegać ma nauka społeczna uprawiana w sposób bardziej refleksyjny. Udało się na tym polu odnaleźć wiele punktów wspólnych poszczególnych koncepcji, do których należą m.in. zwrócenie uwagi na zwrotność procesu badawczego, postulat obejmowania refleksją wpływu, jaki na badanie wywierają zarówno warunki społeczne i kulturowe, jak i sam podmiot je realizujący, a także traktowanie badacza społecznego jako „insidera" badanej rzeczywistości, niebędącego w stanie wydostać się poza jej obręb, toteż niedysponującego „spojrzeniem obiektywnym".

Odnośnie do kwestii postmodernizmu w teorii społecznej ustaliłem w punkcie 4.5., że może być on rozważany jako swoista postawa intelektualna, a bardziej nawet jako świadomość filozoficzna. Przypominając liczne rewizje, jakich myśliciele identyfikowani z postmodernizmem dokonali w tradycyjnych kategoriach epistemologii filozofii zachodniej, wysunąłem argument, iż w rzeczywistości postmodernizm uznać można za ogólny meta-paradygmat skłaniający nauki społeczne do refleksyjnego przyglądania się samym sobie i koncentrowania się na analizie własnego pola dyskursywnego. Twierdzenie to zdaje się mieć pokrycie w zjawisku refleksyjnej reorientacji antropologii kulturowej, która – jak pokazywałem omawiając w skrócie tzw. zwrot tekstualistyczny – dostrzegła w meta-teoretyzowaniu szansę na odnowienie własnej praktyki badawczej.

Rozdział 5

KU METAANTROPOLOGII: ZWROT REFLEKSYJNY W TEORII I PRAKTYCE ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

5.1. Wprowadzenie

Teza, jaką przedstawiam w tej książce, mówi, że w antropologii kulturowej obserwujemy na przestrzeni kilku ostatnich dekad zwrot refleksyjny. Argumentuję, iż urefleksyjnienie antropologii, o tyle traktowane może być jako zjawisko uniwersalne, a więc dotyczące teorii i praktyki tej dyscypliny *in toto*, o ile nie stanowi przejściowej mody związanej z wciąż silnymi w antropologii wpływami postmodernizmu, lecz jawi się jako zjawisko ugruntowane historycznie, nasilające się w historii dyscypliny i odzwierciedlające jej długi, choć w swej najnowszej historii niezwykle dynamiczny, proces krytycznego dojrzewania i zyskiwania pełnej, epistemologicznej i metodologicznej samoświadomości.

Refleksyjność w antropologii posiada swą historię, obejmującą w pewnym stopniu okres klasyczny, w którym to praca teoretyczna myślicieli takich jak Boas, Malinowski i Lévi-Strauss odznaczała się refleksyjnością. Argumentowałem także, że konfrontacja nauk społecznych z filozoficznym kwestionowaniem ich epistemologicznych podstaw pociągnęła za sobą w drugiej połowie XX wieku szczególną intensyfikację refleksyjności, co można traktować jako efekt zjawiska jeszcze szerszego, jakie za Geertzem (2005b, s. 33) daje się rozumieć w kategoriach radykalnych zmian zachodzących w wyobraźni socjologicznej, kierujących ją w rejony trudne i dotąd nieznane. Nie ulega wątpliwości, że przywoływane w poprzednim rozdziale koncepcje filozoficzne wymusiły wręcz na naukach społecznych przyjęcie założenia o deterministycznym, konstruktywistycznym,

wreszcie zaś kulturowym wymiarze wiedzy o kulturze, a wraz z nim dokooptowanie refleksyjności zarówno do własnej teorii, jak i praktyki.

Celem rozważań zawartych w tym rozdziale jest przedstawienie kluczowych wydarzeń intelektualnych, których pojawienie się dynamizowało proces urefleksyjnienia teorii i praktyki antropologicznej. Filozofia znajdzie się tu na drugim planie, lecz będzie jednocześnie podbudowywać teorie powstałe w łonie antropologii. Chcę tu pokazać, jak istotny jest wkład antropologii kulturowej do tego wielkiego korpusu diagnoz, idei, postulatów i rozwiązań, jaki humanistyka wypracowała w sytuacji, gdy coraz więcej badaczy na serio zaczęło podejmować zadanie krytycznej oceny dotychczasowego paradygmatu myśli społecznej, a które da się zsumować pod wspólnym mianownikiem metateoretyzowania.

Dynamika zwrotu refleksyjnego została rozpisana na siedem podrozdziałów. Każdy z nich ukazuje inne oblicze refleksyjności rozumianej zgodnie z używanym w tej pracy znaczeniu krytycznym. Uwikłanie antropologii we własny kontekst kulturowy przesądzający o kształcie, zakresie i granicach proponowanej w jej ramach wiedzy o kulturach, pokazuję najpierw poprzez kontekstualizację antropologii w historii kolonializmu (5.2.). Zwracając za Edwardem Saidem i Talalem Asadem uwagę na historyczność antropologii jako praktyki naukowej, wskazuję na nieuchronnie polityczne i kulturowe uwikłanie antropologicznej reprezentacji, czyli na zależność antropologicznych przedstawień od historycznie partykularnych wzorów intelektualnych, jak też interesów władzy.

W następnych punktach analizuję sposoby podchodzenia do kategorii refleksyjności przez autorów tekstów zorientowanych bardziej teoretycznie. Za Bobem Scholtem i Barbarą Myerhoff (5.3.) postuluję szerokie myślenie o refleksyjności jako o namyśle zarówno nad kulturowymi, jak i teoretyczno-metodologicznymi uwarunkowaniami poznania.

Następnie w punkcie 5.4. omawiam teorię kultury Clifforda Geertza oraz interpretatywizm jako jej podstawę metodologiczną. Znaczenie Geertzowskiego interpretatywizmu dla urefleksyjnienia teorii i praktyki antropologicznej dostrzegam w jego *dictum*, że w badaniu kultur antropolog nie ma do czynienia z nagimi faktami, lecz z interpretacjami, które sam następnie musi interpretować z pozycji zupełnie inaczej historycznie zdeterminowanego podmiotu. Wagę programu Geertza widzę również w oddziaływaniu autora *Zmąconych gatunków* na myślicieli zaangażowanych w zwrot antropologii ku interpretowaniu samej siebie pod kątem ujawniających się w pisarstwie etnograficznym tekstualnych strategii reprezentowania inności kulturowej i kreowania etnograficznego autorytetu.

W punkcie 5.5. mowa jest o tzw. krytyce tekstualnej w antropologii – nurcie refleksyjnym bezpośrednio inspirowanym Geertzowską zachętą do patrzenia na etnografię jako na gatunek literacki. Omawiam w nim artykuł Jamesa Clifforda O *autorytecie etnograficznym*, a także kilka tekstów ze zbioru *Writing*

Culture pod redakcją Jamesa Clifforda i George'a Marcusa i ukazuję różnorakie wglądy w retoryczny i konstruktywistyczny charakter pisarstwa etnograficznego. Na kanwie tych rozważań, próbuję zdefiniować pojęcie refleksyjności tekstualnej.

Następnie w punkcie 5.6. prezentuję założenia teoretyczne antropologii feministycznej – dyskursu rzadziej spotykanego w zagranicznych pracach omawiających awans kategorii refleksyjności w antropologii współczesnej – i zwracam uwagę na radykalność wypracowanej w nim refleksyjności jako świadomości również społecznych, klasowych i genderowych determinantów poznania. Podkreślam także wagę tzw. „teorii punktu widzenia" (*standpoint theory*), którą feministki posługują się w celu krytyki dyskursów roszczących sobie prawo do dysponowania „widokiem znikąd" i uniwersalizowania własnych przekonań.

Podrozdział 5.7. ukazuje kierunki refleksji nad sytuacją podmiotu podczas badań terenowych. W ramach nurtu refleksyjnego dyskutuje się różnorakie zaburzenia i ograniczenia, jakim wiedza antropologiczna podlegać może za sprawą faktu, iż badania terenowe wykonuje nie doskonała maszyna naukowa, lecz człowiek z charakteryzującymi go brakami i idiosynkrazjami, objawianymi dzięki spojrzeniu hermeneutycznemu oraz biograficznemu.

W podrozdziale ostatnim (5.8.) odwołuję się do konkretnych praktyk badawczych, które zarazem konstytuowały, jak i inspirowały się zwrotem refleksyjnym w antropologii kulturowej. W tym celu omawiam prace *Fieldwork in Morocco* Paula Rabinowa, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* Vincenta Crapanzano oraz *Moroccan Dialogues* Kevina Dwyera i pokazuję w nich refleksyjność w działaniu, w konkretnych sytuacjach, w jakich autorzy tych etnografii uczestniczyli podczas własnych badań terenowych.

Rozdział zamyka podsumowanie, będące równocześnie próbą uporządkowania wyodrębnionych w trakcie rozważań typów i pól refleksyjności w antropologii kulturowej.

*5.2. Antropologia i historia, czyli o kulturowo-politycznym uwikłaniu reprezentacji**

Celem poniższego wywodu jest zwrócenie uwagi na problem historyczności wiedzy antropologicznej. Spojrzenie na antropologię jako na produkt historii kolonializmu dostarcza argumentu dla twierdzenia, iż jednym z podstawowych uwarunkowań a zarazem ograniczeń poznawczych „nauki o Człowieku" jest jej uwikłanie w historię, a wraz z nią w kontekst kulturowo-polityczny. Lektura prac Talala Asada i Edwarda Saida – badaczy pioniersko podejmujących

* Tekst ten został pierwotnie opublikowany w „Kulturze i Historii" 2010, nr 17.

kwestię nieuchronnej, bo powodowanej przez czas historyczny, ideologiczności reprezentacji antropologicznej – uwidocznia jeden z typów antropologicznej refleksyjności, której wzrostu domagają się krytycy dyscypliny reprezentujący nieraz bardzo różne środowiska akademickie. W punkcie tym postawiona zostaje teza, że refleksyjność historyczna, stanowiąc istotny aspekt krytycznej samoświadomości badacza, w antropologii kulturowej musi pociągać za sobą rezygnację z epistemologii realistycznej promującej w przedstawianiu rzeczywistości kulturowych ahistoryczny „widok znikąd".

5.2.1. Historia kolonialna i historia kultury jako kontekst i warunek wiedzy antropologicznej

Aby wprowadzić w problematykę, jaka zostanie tu podjęta, sięgnijmy na chwilę do książki *Anthropology and the Colonial Encounter* zredagowanej przez Talala Asada w roku 1973. Jest to jedna z klasycznych już dziś, a niemniej przez to instruktywnych (pomimo ograniczenia pola badań jedynie do antropologii brytyjskiej), publikacji dotyczących niejawnych związków antropologii z praktyką kolonialnej administracji w Afryce, Indiach i na Fidżi. Związki te pozostawały przez długi czas nieodczuwalne dla antropologów brytyjskich o orientacji funkcjonalistycznej, a powiedzieć wręcz można, że cechowała ich w tym względzie istnie dziecinna, ahistoryczna naiwność. Doprawdy, trudno się temu dziwić. Wszak obraz samych siebie, jakim dysponowali ci badacze, był obrazem „laboratoryjnych naukowców prowadzących eksperymenty terenowe w celu wzbogacenia uniwersum ludzkiego rozumienia" (Ulin 1976, s. 293). Dość łatwo jest się domyślić, jaka opcja intelektualna leżała u podstaw tego pretensjonalnego mesjanizmu; był to – ponownie – pozytywizm rojący o badaniu humanistycznym jako przedsięwzięciu zupełnie pozbawionym elementu historycznego i politycznego, odpornego na wszelkie wpływy zewnętrzne i uwarunkowania poznawcze.

Oczywiście główną kwestią, wokół której skupiają się argumenty *Anthropology and the Colonial Encounter*, jest nieczyste sumienie antropologii w kwestii wspierania nieetycznych praktyk brytyjskiego kolonializmu, rozumianego przede wszystkim jako: (1) historia geopolitycznej ekspansji państw Zachodu; (2) dyskurs, czyli styl myślenia, mówienia i konceptualizowania kultur zdominowanych przez kulturę zachodnią. Jak wyjaśniał Asad we wstępie do tomu, „antropolodzy mają prawo twierdzić, że przyczynili się do zachowania kulturowego dziedzictwa społeczeństw, które badali [...]. Lecz prawdą jest również, iż mieli oni swój udział, czasem tylko pośredni, w podtrzymywaniu struktur władzy reprezentowanych przez system kolonialny" (Asad 1973a, s. 3).

Nie zamierzam w żadnym razie spierać się z tym twierdzeniem. Ale nie jest też moim zamiarem dokładać nowe obserwacje i argumenty do znanej debaty

nad tym, w jakim sensie, w jakim stopniu i z jakim wpływem na społeczności rdzenne antropologia współuczestniczyła w kolonialnym podporządkowywaniu i dyscyplinowaniu kultur, do których na życzenie kolonialnych metropolii docierała w formie wysoce ambiwalentnej delegatury. Jest sprawą oczywistą, że kwestię kolonialnej *complicité* antropologii można rozwijać w stronę etycznej i politycznej, interwencyjnej krytyki prowadzonej pod egidą ważnego nurtu w humanistyce współczesnej, jakim są studia postkolonialne. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę Asad, którego książka raptem przecież otwierała całe to pole badań. Ale ten sam autor podkreślał jednocześnie, że byłoby rzeczą niesprawiedliwą uważać, że antropologia była, lub jest „zwykłym odbiciem (*simple reflection*) kolonialnej ideologii" oraz że jej „główną funkcją w czasach kolonialnych było pomaganie kolonialnej administracji" (tamże, s. 17-18). Wydaje się, że Asad pozostawał intelektualnie dość odległy od takiego typu pisania krytycznej historii antropologii, w którym konstruuje się ją jako rasistowską pomocnicę administracji kolonialnych. Redaktorzy pracy poświęconej intelektualnej spuściźnie badacza wnikliwie dostrzegli, że dla Asada „w badaniu kwestii związku antropologii z kolonializmem, ważna jest *konceptualna* struktura dyscypliny oraz jej związek z warunkami władzy, dzięki którym realizowała się ona jako autorytarna wiedza" (Scott, Hirschkind 2006, s. 2). Celem *Anthropology and the Colonial Encounter* było w znacznie większej mierze analizowanie wiedzy antropologicznej jako wiedzy ideologicznej w sensie jej ścisłej pochodności od konkretnych warunków historycznych, społecznych i kulturowych. Nie chodziło tedy jedynie o krytykę „kolonialnego" stosunku antropologów do tubylców i ich nieczystego na tym tle sumienia. Chodziło raczej o pokazanie, że „charakter tej politycznej dominacji pozostawał dla nich [antropologów – W. K.] nieproblematyczny, ponieważ wynikał z naturalnego biegu rzeczy (*natural order of things*)" (Asad 1973a, s. 23). W innej swojej wypowiedzi Asad podkreślał fakt, że o ile znaczenie antropologii dla rozwoju kolonializmu uznać można za niewielkie, skoro wiedza dostarczana kolonialnym reżimom przez antropologię „była dla rządu nazbyt ezoteryczna, aby można było się nią jakkolwiek posłużyć" (Asad 1991, s. 315), to propozycja odwrotna, czyli znaczenie kolonializmu dla antropologii, ma znaczenie kluczowe. Wszakże „proces rozwojowy europejskiej władzy globalnej miał znaczenie centralne dla realizacji antropologicznego zadania zbierania i analizowania sposobów życia podporządkowanych populacji [...]. I nie chodzi tu jedynie o to, że antropologiczne badania terenowe umożliwiała europejska władza kolonialna; chodzi o to, że fakt istnienia tej europejskiej władzy, pojętej jako dyskurs i praktyka, stanowił zawsze część rzeczywistości, jaką antropolodzy mieli rozumieć oraz zawierał się w metodach, jakimi tego rozumienia poszukiwali" (tamże, s. 315). I tak docieramy do kluczowego zagadnienia.

Otóż ów „naturalny bieg rzeczy", o jakim wspominał Asad, nie wydaje się niczym innym, jak kulturą rodzimą, wyścielającą świadomość antropologów i odpowiednio „ustawiającą" ich ogląd sytuacji kolonialnej. Asad przypominał antropologom, że nauka, jaką uprawiają, „nie tylko obejmuje rozumieniem (*apprehend*) świat, w jakim jest ulokowana, lecz ów świat także determinuje to, jak będzie go ona rozumieć" (Asad 1973a, s. 23). Za tym twierdzeniem idzie jeszcze jedno *memento* skierowane do badaczy antropologicznego uwikłania w historię kolonializmu. Przytoczmy je w dłuższym cytacie:

> Musimy rozpoczynać od uznania faktu, iż podstawową rzeczywistością, jaka uczyniła z przedwojennej antropologii możliwe i efektywne przedsięwzięcie naukowe, była relacja władzy pomiędzy kulturą dominującą (europejską) i kulturami zdominowanymi (nie-europejskimi). Musimy następnie zapytać samych siebie, w jaki sposób relacja ta wpłynęła na praktyczne przed-warunki zaistnienia antropologii społecznej; na użytek, jaki czyniono z jej wiedzy; na teoretyczne traktowanie konkretnych tematów; na sposoby odbierania i obiektywizowania obcych społeczeństw; oraz na twierdzenie antropologów o ich politycznej neutralności (tamże, s. 24).

Wypowiedź ta, wyraźnie akcentująca „ideologiczny charakter antropologicznych obiektywizacji i historyczne oraz polityczne uwarunkowania formowania aparatów naukowego dociekania" (Scott, Hirschkind 2006, s. 4), wskazuje na szczególnie interesujące podejście do kwestii antropologii i jej kolonialnej przeszłości. W myśl słów Asada, historię uznać teraz można za fundamentalny komponent antropologii w sensie epistemologicznym i pokazać, w jaki sposób użyć jej można do refleksyjnej krytyki antropologii. Kluczową inspirację do takiego potraktowania problemu dostarcza Nicholas Dirks – badacz umiejętnie łączący w sobie kompetencje historyka i antropologa – niejednokrotnie upominający się w swych esejach o dostrzeżenie oraz wyciągnięcie krytycznych wniosków z faktu, iż „antropologiczna wiedza konstytuowała się w oparciu o głęboką historyczność samego państwa kolonialnego, w czasach, gdy antropologia była historią ludzi skolonizowanych" (Dirks 1999, s. 157). Stawką tego badania jest zaproponowanie pewnego typu refleksyjności przydatnego w krytyce „rozumu antropologicznego", jaki nazwać by można refleksyjnością historyczną.

Uświadomienie sobie historycznego charakteru dyscypliny nie tylko w tym sensie, że „problemy oraz dane antropologii ponownie rozumie się jako historyczne [...], lecz że samą antropologię postrzega się jako fenomen historyczny" (Stocking 1983a, s. 3), w kontekście dyskusji nad problemem kolonialnych korzeni antropologii pociąga za sobą konieczność uznania faktu, że kultura oddziałuje na antropologiczne poznanie i jest odpowiedzialna za konstruowanie oraz utrwalanie się kolonialnych form wiedzy – i to dopiero w t y m znaczeniu

sensowne wydaje się nazywanie antropologii „dzieckiem imperializmu" (Rigby 1996, s. 48). Aby móc szeroko myśleć o kulturze jako rudymentarnym determinancie antropologicznej wiedzy, należy mieć przy tym na uwadze antropologiczne pojęcie kultury jako matrycy generującej „naturalny" obraz świata. Kultura w antropologicznym sensie tego słowa to zbiór wartości, wierzeń, praktyk i dyskursów, które nabrały mocy natury. Sama wręcz natura – w sensie „rzeczywistości", czyli zastanego porządku świata – jak jawi się antropologom jako residuum kulturowej konstrukcji. Takie pojmowanie kultury pozwala zrozumieć, na jakiej zasadzie możliwe jest powiedzenie, iż wiedza kolonialna zarówno umożliwiała podbój kolonialny, jak i była jego najpierwszym produktem. To jednak nie wszystko; należy mieć także w pamięci fakt, że kolonializm i jego dyskurs, którego efektem był rozwój pewnych form antropologicznej wiedzy, był z kolei niczym innym, jak „historyczną emanacją kultury europejskiej z jej napędzanym przez kapitalizm ekspansjonizmem" (Fabian 2002, s. 143-144).

To historystyczne podejście, łączące historię, kolonializm oraz wiedzę antropologiczną w epistemologicznym trójkącie, w żadnej mierze nie pragnie historycznie relatywizować i w ten sposób „tłumaczyć" przemoc i krzywdę, jakie kolonializm wyrządził zdominowanym przez siebie kulturom. Kolonializm rozumiany nie jako historyczny moment agresywnej dominacji i subordynacji kultur obcych przez „kulturę centrum", lecz jako historyczny warunek oraz kontekst antropologicznej wiedzy, sam przy okazji będący historyczną emanacją kultury Zachodu, jest po prostu zagadnieniem o nieocenionej wadze dla tezy kulturoznawczej mówiącej, iż nurt refleksyjny w antropologii kultury, odpowiednio przemyślany i rozwinięty jako strategia krytyczna, pozwala odsłaniać różnorakie determinanty antropologicznej (a szerzej: humanistycznej) wiedzy i ostatecznie wskazywać ich wspólny fundament, jakim jest kultura. To kultura zawiaduje sposobem reprezentowania kultur przez antropologów, a jest to fakt, który najtrudniej im zaakceptować. Jak dobrze zauważał Peter Rigby (1996, s. 3), „antropolodzy zasadnie chwalą się swą umiejętnością analizowania, rozumienia i wyjaśniania systemów mitologicznych i symbolicznych, lecz rzadko interesują się proweniencją własnej dyscypliny oraz polityką ekonomiczną i kulturą stojącą za jej powstaniem i rozwojem". Tymczasem jest tak, że każda reprezentacja jest osadzona w kontekście historyczno-kulturowym, a zatem jest w pewnym sensie uwikłana ideologicznie i politycznie. Nie istnieje nic takiego, jak wiedza „czysta", czyli akulturowa. Nobliwej legitymacji dla tego twierdzenia – we współczesnej humanistyce bynajmniej nie radykalnego – dostarcza między innymi kulturalistyczna teza Floriana Znanieckiego argumentującego, iż człowiek „wskutek tysięcy lat życia kulturowego stał się niezdolny do postrzegania lub przedstawienia sobie jakiejkolwiek innej przyrody niż ta, którą widzi przez pryzmat kultury" (Znaniecki 1991, s. 493), zaś „postęp wiedzy o kulturze ukazuje coraz konkretniej historyczną względność

wszelkich wartości ludzkich, włączając w to naukę" (tamże, s. 492). Refleksyjność historyczna, której projekt rozwinę w dalszej części tych rozważań sięgając do przykładu Edwarda Saida, odpowiedzialna jest za analizę właśnie tego, głębokiego poziomu zdeterminowania wiedzy humanistycznej, czyniącego z niej w sporym zakresie efekt konstrukcji kulturowej.

5.2.2. Orientalizm jako konstrukt, czyli o historyczności wiedzy o kulturze

Z szerokiego spektrum pól, jakie historia antropologii mogłaby swym badaniem obejmować, udało się wydestylować pole epistemologicznie, w którym toczy się debata wokół tego, jakimi zasadami i mechanizmami antropologia posługuje się w poznawaniu świata oraz gdzie poszukuje oparcia dla zasad legitymizujących jej poznanie. Idąc tą ścieżką, nie pytamy o pożytki z historii w ukazywaniu historycznych wariacji kultur i społeczeństw, klas, ras, religii czy tożsamości kulturowych a wraz z nimi nie stawiamy zgoła oczywistej tezy, że ich historyczna zmienność narzuca konieczność odpowiednio historycznie zrelatywizowanego ich wyjaśniania. Pytamy o to, co w kontekście tezy stawianej w tej pracy znaczy fakt, że centralne pojęcia nauk humanistycznych, w tym koncepcje antropologii kulturowej, wraz z ich ogólnymi standardami poznawczymi i ferowanymi sądami są historyczne, czyli posiadają własną historię.

Aby udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie, Edwarda Saida czytać trzeba nie tylko jako luminarza studiów postkolonialnych i nawet nie jako krytyka epistemologii przyjętej w naukach społecznych, lecz nade wszystko jako jednego z pierwszych fundatorów nurtu refleksyjnego w jego przekornym zainteresowaniu determinantami antropologicznej wiedzy. Fakt, iż *Orientalizm* nie skupia się zbytnio na historii antropologii, swe krytyczne ostrze wymierzając raczej w „strukturalne i głównie dyskursywne kolaboracje między akademickimi tradycjami badań tekstualnych, filologicznych i cywilizacyjnych z jednej strony, a z drugiej, w formalne polityczne oraz instytucjonalne mechanizmy kolonialnego panowania nad innym" (Dirks 2004, s. 41), nie stanowi tu znaczącego problemu. *Orientalizm*, wydany po raz pierwszy w roku 1978, był kolejną po *Anthropology and the Colonial Encounter* pracą podnoszącą kwestię uwikłania antropologii w ambiwalentną historię kolonialnej dominacji i eksploatacji, a co istotniejsze, ideologicznego koślawienia i stereotypizowania przez nią społeczeństw oraz kultur dla Zachodu egzotycznych. Czynił to jednak w sposób pośredni, wspominając antropologię bardzo zdawkowo jako po prostu jedną z nauk, z pomocą których Zachód dyskursywnie konstruował sobie obraz Wschodu. Tym jednak, co otwiera podczas lektury książki Saida perspektywę refleksyjnej krytyki antropologii jako dyscypliny, której wiedza i poznanie warunkowane i ograniczane są

przez historię, jest centralna rola, jaką w rozumieniu kultur obcych przypisuje on ściśle ze sobą związanym pojęciom dyskursu oraz reprezentacji.

Orientalizm jest bowiem dla Saida niczym innym, jak właśnie dyskursem: „żyje on nadal w świecie uniwersyteckim dzięki wykładom i dysertacjom na temat Wschodu i tego, co wschodnie" (Said 1991, s. 25). Przedmiotem „powszechnego obiegu" w tym dyskursie nie jest przy tym prawda, lecz przedstawienia, co Said sygnalizuje w następującej wypowiedzi:

> Wartość, skuteczność, siła, wiarygodność pisemnej wypowiedzi na temat Orientu w bardzo niewielkim stopniu zależy od tego, jaki orient jest naprawdę. Wprost przeciwnie: wypowiedź pisemna jest dla czytelnika prawdziwa dlatego właśnie, że wyeliminowała, zastąpiła, uczyniła zbędną r z e c z y w i s t o ś ć Orientu. Tak więc cały orientalizm odcina się w gruncie rzeczy od realnego Wschodu: sens orientalizmu zależy w znacznie większej mierze od Zachodu i opiera się na zachodnich technikach przedstawiania, które czynią Orient jasnym i zrozumiałym w ramach orientalistycznego dyskursu (tamże, s. 49).

Kategorię dyskursu zapożycza Said od Michela Foucault, a manewrem tym już na wstępie daje do zrozumienia, iż wiedza nauk o kulturze nie jest dlań niewinna i apolityczna, lecz funkcjonuje ona jako system głęboko zanurzony w relacjach i operacjach władzy:

> Uznałem, że przydatne będzie w tej książce pojęcie dyskursu, w takim sensie, w jakim używa go Michel Foucault w *Archeologii wiedzy* i w *Nadzorować i karać*. Twierdzę, że bez analizy orientalizmu jako dyskursu nie można prawdopodobnie zrozumieć tej ogromnej dyscypliny, z jaką kultura europejska opanowywała, czy raczej kształtowała Orient politycznie, społecznie, militarnie, ideologicznie, naukowo i artystycznie. Co więcej, stanowisko orientalizmu było tak wiążące, że – jak wiem – nikt, kto myślał, pisał lub podejmował działania dotyczące Orientu, nie mógł czynić tego niezależnie od ograniczeń myślowych i praktycznych narzucanych przez orientalizm. Inaczej mówiąc: za sprawą orientalizmu Wschód nie był (i nie jest) przedmiotem swobodnego myślenia i działania. Nie znaczy to, że orientalizm jednostronnie determinuje wszystko, co można powiedzieć na temat Wschodu; z pewnością jednak zawsze, ilekroć mowa jest o szczególnej całości zwanej Orientem, w grę wchodzi (i w rozstrzygnięciach uczestniczy) cała złożona sieć interesów (Said 1991, s. 26).

Obie przytoczone wypowiedzi są istotnie z ducha bardzo Foucaultiańskie. Wiedza produkowana w Europie na temat Orientu stanowi ideologiczną emanację a zarazem podbudowę kolonialnej władzy. To trochę tak, jak z figurą szaleństwa w *Historii szaleństwa* Foucaulta, gdzie stawia on tezę, że w kulturze zachodniej nigdy nie było słychać głosu szaleństwa i mowy człowieka obłąkanego. Słychać było tylko wypowiedzi innych na jego temat, szaleniec zaś przebywał

albo za kratami, albo w stanie symbolicznego wykluczenia. Podobnie u Saida: orientalizm to dyskursywna soczewka, przez którą kultura Zachodu widzi kulturę Wschodu i za pomocą której sprawuje nad nią niejawną kontrolę, możliwą dzięki temu, że Orient nie jest w stanie przedstawić sam siebie: „prawda" o nim istnieje tylko o tyle, o ile wytwarzana jest przez nauki zachodnie w ramach dyskursu orientalnego. Widać tu wręcz idealny przykład działania Foucaultiańskiego mechanizmu władzy-wiedzy: kontrola i dominacja nad Orientem wytwarza pewne modele wiedzy o nim oraz sposoby badania go i pisania o nim. „Wiedza o" i „władza nad" – to dwa, sprzężone ze sobą mechanizmy. Są one tym wyraźniej od siebie zależne, że, jak pamiętamy, Foucault proponował zerwać z tradycyjnym myśleniem o władzy jako czymś namacalnym, manifestującym się w konkretnych praktykach penitencjarnych i wprowadził pojęcie wiedzy-mikrowładzy jako waloru mowy i myślenia, a także jako niejawnego aspektu życia codziennego, manifestującego się symbolicznie.

A więc wiemy już, że wiedza o Oriencie istnieje *de facto* w formie dyskursu, który z kolei siłę swej perswazji czerpie z konkretnych technik reprezentacji, zawsze skrywających interesy władzy. Jak powiada Dirks (1996, s. 34), „dyskurs tworzy warunki, dzięki którym świat prezentuje się jako rzeczywisty, oraz sprawia, że instytucje i praktyki historyczne stają się reżimami prawdy i możliwości istnienia czegokolwiek". Mówiąc zaś słowami Leeli Gandhi:

> Dyskursy są ściśle uporządkowanymi systemami poznawczymi, które kontrolują i delimitują zarówno tryb, jak i sposoby reprezentacji w danym społeczeństwie. I tak, dyskursy kolonialny i orientalistyczny są typowe dla aktywności dyskursywnej, gdy roszczą sobie prawo do przemawiania w imieniu niemego i nierozumiejącego Orientu. Czyniąc to, bezlitośnie przedstawiają go jako negatywny, niejawny obraz lub jako zubożonego 'Innego' zachodniej racjonalności. Innymi słowy, orientalizm staje się dyskursem tam, gdzie zaczyna systematycznie stwarzać stereotypy ludzi Orientu i samego Orientu, takie jak: upał i kurz, gwarny jarmark, terrorysta, kurtyzana, azjatycki despota, tubylec jako dziecko, mistyczny Wschód (Gandhi 2008, s. 73-74).

Teraz do twierdzenia, że dyskurs i reprezentacja, powiązane ze sobą, dają efekt w postaci pewnej ideologicznej wiedzy działającej na usługach władzy, dodajmy jeszcze argument, że dyskurs i reprezentacja funkcjonują każdorazowo jako formacje historyczne: mają więc one swój historyczny rodowód i kulturowy kontekst, co w interesującej nas perspektywie krytyki refleksyjnej musi uruchamiać pytania natury epistemologicznej, prowadzące do zawieszenia „efektu realności", jaki próbują one wykreować, a w konsekwencji, do dalszego ograniczenia ich „obiektywności". Aby nie ugrzęznąć w teorii i uniknąć gołosłowności, sięgnijmy do *Orientalizmu*, gdzie Said podaje kilka argumentów przemawiających na rzecz tej tezy.

Na wstępie zauważyć należy, że Said wypowiada się w *Orientalizmie* przede wszystkim z perspektywy dyscypliny naukowej, której jest przedstawicielem, a jest nią literaturoznawstwo porównawcze. Stąd też jego analizy w pierwszym rzędzie obejmują – w formie analizy dyskursu – przekazy literackie krążące w kulturze europejskiej i konstruujące stereotypowy obraz Orientu. „Społeczeństwo i kulturę literacką można badać i rozumieć tylko łącznie" (Said 1991, s. 57) – konstatuje autor we wprowadzeniu – dalej zaś przypomina jeszcze kilkakrotnie, że zachodnia postawa schematyzująca Orient kształtowana była przez teksty zaliczające się do klasyki literatury europejskiej, w tym zaś dzieła Eurypidesa, Ajschylosa, Herodota, Dantego, Flauberta, Renana i innych. Z tego punktu widzenia wnioskować można, że za odrealnioną i historycznie spetryfikowaną konstrukcję Orientu odpowiada europejska kultura intelektualna z jej wpływowymi tekstami pochodzącymi z kanonu.

Ale nie jest też wcale tak, że tekst powstaje wyłącznie za sprawą suwerennego gestu swego twórcy. To zdroworozsądkowe przeświadczenie spotkało się we współczesnej humanistyce z dosłowną nawałnicą rewizyjnej krytyki. Pierre Macherey (1978, s. 78) zauważał z pozycji marksizmu, że „tekst literacki nie jest tworzony przez intencję (obiektywną lub subiektywną); powstaje on pod określonymi warunkami". Najważniejszym osiągnięciem marksistowskich, następnie zaś poststrukturalistycznych i postmodernistycznych teorii czytania i interpretowania tekstów literackich było bez wątpienia zwrócenie uwagi na fakt, że żadna ludzka wypowiedź nie może być traktowana jako zupełnie „niewinna", że zawsze skrywa za sobą warunki swego powstania. Jak pisze Ania Loomba (1998, s. 37), „analiza każdego zestawu słów wykazać może stojącą za nim nie tylko indywidualną, ale i także historyczną świadomość". Sam Said pisał, że „pola badawcze, podobnie jak twórczość najbardziej nawet oryginalnych artystów, są określane i wypełniane przez społeczeństwo, przez tradycje kulturalne i przez okoliczności historyczne" (Said 1991, s. 296). Mając to wyjaśnienie za sobą, wróćmy teraz do naszego autora i spójrzmy na niektóre okoliczności historyczne konstytuujące dyskurs orientalistyczny.

Samo esencjalistyczne rozgraniczenie: Orient-Zachód ustawiające Wschód jako „innego" kultury zachodniej było wyraźne już w czasach *Iliady*. W strofach dramatów attyckich Azja przemawia językiem europejskiej wyobraźni; językiem Europy triumfującej nad owym innym, biorącej odwet za próby podboju Zachodu (Said 1991, s. 98). Nie bez powodu islam widziany był przez Europejczyków jako horda znienawidzonych barbarzyńców, symbol dewastacji i wszelakiego zła: wszak „aż do końca XVII wieku osmańskie niebezpieczeństwo wisiało nad Europą, stanowiąc permanentne zagrożenie dla całej europejskiej cywilizacji" (tamże, s. 101). Nierównowaga między Wschodem i Zachodem obowiązkowo owocująca paternalistycznym czy protekcjonalnym stosunkiem europejczyków do

Orientu była funkcją zmiany historycznych układów: „W okresie swojej politycznej i militarnej świetności – od VIII do XVI wieku – islam dominował zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie. Później ośrodek siły przesuwał się coraz bardziej na Zachód" (tamże, s. 300).

Postać Mahometa, któremu swoją drogą niesłusznie przypisywano analogiczną w islamie funkcję, jak ta spełniana w chrześcijaństwie przez Chrystusa i którego nazywano szarlatanem, konstruowana była za sprawą chrześcijańskiego obrazu islamu, utrwalającego się „przez całe średniowiecze i wczesny renesans w niezliczonych utworach poetyckich, w dysputach uczonych i w popularnych przesądach" (tamże, s. 103).

Skądinąd, żywe zainteresowanie Orientem i czynienie z niego „wyjątku", „tajemnicy", „misterium" i wielkiej „duchowej szansy" dla tego, kto go odwiedzi, brało się między innymi z europejskiej fascynacji Egiptem jako centrum antycznego świata. „Wszystkie znane potęgi państwowe [...] kierowały, prędzej czy później, swoją uwagę w stronę Egiptu, traktując go jako naturalne miejsce przeznaczenia" (tamże, s. 139).

Fantazmat, werbalizowany między innymi w *Bouvardzie i Pécuchecie* Gustava Flauberta, że oto Europa ożyje na nowo dzięki Azji, „reprezentuje to, co Flaubert odczuwał jako skłonność XIX wieku do przebudowy świata wedle jakiegoś pełnego fantazji planu, niekiedy uzupełnionego specjalną techniką naukową. Źródła tych ambicji są romantyczne w pewnym nader szczególnym sensie" (tamże, s. 175) – są ideą rozpowszechnioną za sprawą romantyzmu. Pojęcie europejskiego odrodzenia nawiązuje bowiem do „natrętnej romantycznej skłonności, by wrócić do głębokich dramatów i ponadracjonalnych misteriów legendy i doktryny chrześcijańskiej, do gwałtownych konfliktów i zwrotów w chrześcijańskim życiu duchowym [...]" (tamże, s. 175).

Ekspansjonistyczny zapał Francuzów w ostatnich dekadach XIX wieku, za którym, rzecz jasna, szła dyskursywna kreacja Orientu, wynikał z „pragnienia rekompensaty za porażkę z Prusami w latach 1970-1871, a także – co nie mniej ważne – z chęci dorównania osiągnięciom imperialnym Wielkiej Brytanii" (tamże, s. 318). Z tego klimatu wyrastało powszechne wyobrażenie Orientu jako „pewnej przestrzeni geograficznej, którą należy uprawiać, zbierać z niej żniwo i strzec" (tamże, s. 319) jako źródła narodowej dumy i bogactwa.

Powyższe obserwacje pozwalają zrozumieć ogólną podstawę, na której Said opiera końcowe wnioski swej pracy, a także to, dlaczego wielu przychodzących po nim teoretyków postkolonializmu uznaje owe wnioski za zdecydowanie zbyt pesymistyczne. Autor *Orientalizmu* – już na wstępie powątpiewający w tradycyjną ideę apolityczności i bezstronności nauki, toteż twierdzący, że, po pierwsze, „nikt nie wynalazł jeszcze metody odseparowania uczonego od okoliczności życiowych, uwolnienia go od więzi z własną klasą, z systemem przekonań,

z pozycją społeczną, czy wreszcie po prostu ze społecznością, w której życiu aktywnie uczestniczy" (tamże, s. 34), po drugie zaś, że „żaden Europejczyk czy Amerykanin badający Orient nie może oderwać się od uwarunkowań swojej rzeczywistości; od tego mianowicie, że przeciwstawia się on Orientowi po pierwsze jako Europejczyk czy Amerykanin, po drugie, jako konkretna indywidualność" (tamże, s. 36) – ten sam autor, jak mówię, nie waha się u końca książki zakwestionować samej możliwości prawdziwego i nieuprzedzonego przedstawiania kultur w ramach dyskursu naukowego. Zacytujmy obszerniejszy fragment, by podkreślić jego kapitalną wagę dla stawianej tutaj tezy:

> [...] rzeczywisty problem polega jednak na tym, czy w ogóle można cokolwiek przedstawić prawdziwie, czy też raczej każde przedstawienie, właśnie dlatego, że jest przedstawieniem, osadzone jest przede wszystkim w języku, a następnie w kulturze, instytucjach i politycznym środowisku przedstawiającego. Jeśli prawdą jest raczej to drugie, (a sądzę, że tak właśnie jest), będzie trzeba pogodzić się z faktem, że dowolne przedstawienie jest *eo ipso* nasycone, przeniknięte, naszpikowane wieloma innymi elementami oprócz prawdy, która zresztą też jest tylko przedstawieniem. Prowadzi to – w porządku metodologicznym – do poglądu, że przedstawienia (albo przedstawienia fałszywe; różnica jest tylko różnicą stopnia) funkcjonują w ramach określonych z góry reguł pewnej gry, w której uczestniczą nie tylko poprzez wspólny przedmiot, którego dotyczą, ale także przez wspólną historię, tradycję, dyskurs (tamże, s. 390-391).

Wymowa powyższej wypowiedzi jest dość paradoksalna. Wygląda bowiem na to, że Said krytykuje reprezentację kulturową tylko po to, by następnie zapewnić, że żadna reprezentacja nie ma prawa aspirować do statusu prawdy. Pisząc *Orientalizm*, Said jawi się w związku z tym bardziej jako zdystansowany kronikarz dyskursu orientalistycznego, tłumaczący jego ekscesy tyranią historii, nie zaś zaangażowany krytyk kolonializmu poszukujący sposobów na kulturowe odkłamanie obrazu Wschodu. Mówiąc dobitniej: stawia on kluczowe pytanie i nie udziela na nie odpowiedzi, ukontentowany własną krytyką esencjalizmu zachodniej reprezentacji Wschodu. Klasycznie relatywistyczna pozycja, jaką autor eksponuje w cytowanej wypowiedzi, pozwala w dodatku jemu samemu postawić zarzut esencjalizowania i kulturowo uprzedzonego konstruowania Zachodu w myśl zasady, że każda reprezentacja jest uwikłana historycznie i politycznie.

I tak, Ahmed (1992) ma pełne prawo krytykować Saida za homogenizowanie Zachodu oraz za przeakcentowanie roli kanonicznych tekstów literackich w tworzeniu wiedzy o Oriencie, zamiast łączenia produkcji wiedzy o nim choćby z historycznym rozwojem kapitalizmu i towarzyszących mu praktyk materialnych. Bhabha (1983) zarzuca z kolei Saidowi nadmierne skupianie się na reprezentacjach narzucanych Orientowi przez kulturę zachodnią, podczas gdy ważniejszym

zadaniem wydaje mu się analizowanie kontrreprezentacji Wschodu podejmowanych przez podmioty wcześniej skolonizowane. W ten sposób, twierdzi Bhabha, Said promuje statyczny model relacji kolonialnych, w którym władza kolonialna przysługuje całkowicie kolonizatorom, uniemożliwiając wszelką jej negocjację i zmianę. Do tego wielu krytyków dodaje – całkiem rozsądnie – iż rewindykowana przez Saida, Foucaultiańska koncepcja władzy-wiedzy skutecznie blokuje wszelkie konstruktywne myślenie o tworzeniu opozycyjnych praktyk reprezentujących Wschód bez hołdowania schematom orientalizmu. Marzenie Saida, by w przyszłości powstawały takie studia nad innymi ludami i kulturami, które „uznawałyby zasadę samostanowienia, a więc stwarzałyby perspektywę niereresyjną i niemanipulatorską" (Said 1991, s. 52), wydaje się więc – z racji przyjmowanej przezeń perspektywy epistemologicznej – z gruntu niespełnialne.

Takie oto wnioski narzucają się w momencie, gdy czytamy Saida w *Orientalizmie* jako krytyka postkolonialnego, którym – czemu trudno przeczyć – także przecież jest. Rzecz się ma jednak zupełnie inaczej, gdy czytamy go jako badacza odsłaniającego swą krytyką reprezentacji jedno z najbardziej fundamentalnych uwarunkowań wiedzy antropologicznej, jakim jest jej historyczność, w tym zaś uwikłanie polityczne. Przy tego typu lekturze wszystko to, co jedni komentatorzy uznają za słabość książki Saida, łącznie z kierowanymi wobec niego zarzutami o popieranie relatywizmu, urasta do rangi decydującego impulsu w procesie urefleksyjnienia antropologii oraz idącego w ślad za nim zyskiwania przez nią nowej, krytycznej samoświadomości. Dodajmy do tego, że zaproponowana, epistemologiczna lektura *Orientalizmu* wskazująca na kolonialny rodowód wiedzy antropologicznej łącznie z jej pojęciami, takimi jak inność, różnica, wreszcie zaś kultura, ma taką samą rację bytu, jak każdy inny krytyczny sposób odczytywania tego dzieła. Dziesięć lat po jego opublikowaniu wszak sam autor pisał następująco: „Próbowałem pokazać, iż żadna dyscyplina, żadna struktura wiedzy, żadna instytucja lub epistemologia nigdy nie była i nie będzie wolna od wpływu różnorakich społeczno-kulturowych, historycznych i politycznych formacji (*formations*), które zapewniają epokom ich szczególną jednostkowość" (Said 1989, s. 211). Co szczególnie interesujące, Said twierdzi również, że to antropologom najtrudniej jest zaakceptować tę prawdę, nawet pomimo faktu, iż „właśnie antropologia historycznie ukonstytuowała się i skonstruowała w wyniku etnograficznego spotkania między suwerennym europejskim obserwatorem i nie-europejskim tubylcem reprezentującym, by tak rzec, mniejszy status i odległe miejsce" (tamże, s. 211-212).

Historyczno-epistemologiczna świadomość, której nadal w metodologii niektórych studiów antropologicznych dotkliwie brakuje, jest jednym z aspektów antropologicznej refleksyjności. Do rangi kluczowej kompetencji antropologa urasta obecnie umiejętność historyzowania swej dyscypliny, historyzowania

założeń własnej wiedzy, a także konkretnej pozycji, jaką badacz zajmuje w badaniu etnograficznym. „Historyzowanie (*to historicize*) – pisze Dirks – to nic innego, jak zadawanie pytań o to, jak coś powstało i jakie efekty pewne rzeczy przynosiły w miarę upływu czasu. Historyzować to nic innego, jak zgadzać się z twierdzeniem, że przeszłość jest konstruowana, że rzeczy nie są dane, lecz tworzone i obdarzane sensem" (Dirks 1996, s. 32). Antropologia refleksyjna, czyli antropologia, która wreszcie odrobiła tę lekcję, musiałaby dysponować wzmożoną świadomością historyczną właśnie w proponowanym tu znaczeniu. Historyczność wszechrzeczy przekładać się bowiem musi na historyczność naszych sądów o rzeczach, czyniącą z nich nie produkty obiektywnego oglądu znikąd, lecz zawsze emanacje historycznej świadomości uwikłanej politycznie i ideologicznie – w skrócie: kulturowo. Jak mądrze przestrzegali John i Jean Comaroff (1992, s. 20), „Każda antropologia historyczna utrzymująca twardą dychotomię między tym, co ideologiczne, a tym, co obiektywne, skazuje się na ugrzęźnięcie we wszystkich starych problemach prymitywnego (*brute*) empiryzmu, nie wspominając już o ryzyku oskarżeń o niewrażliwość na własną pozycyjność i prowizoryczność". Słowa te wydają się być tym istotniejsze dla antropologii, że to przecież ona jest w pierwszym rzędzie nauką, w której kultura funkcjonuje nie tylko jako *modus* wiedzy o danych przedmiotach, lecz również tej wiedzy przedmiot.

5.3. Wczesne wezwania do refleksyjności: Bob Scholte, Jay Ruby i Barbara Myerhoff

Celem trzeciego podrozdziału jest lektura dwóch tekstów teoretycznych, które stanowiły historyczne, intelektualne fundamenty krytyki refleksyjnej, w nich to bowiem po raz pierwszy werbalizowano postulaty urefleksyjnienia antropologii kulturowej w szerokim sensie tego słowa, do którego się w tej pracy odwołuję, w nich też pojęcie refleksyjności uzyskiwało swe pierwsze teoretyczne eksplikacje i epistemologiczną rangę.

Spróbuję wyjaśnić, co autorzy w osobach Boba Scholte'a, Jaya Ruby'ego i Barbary Myerhoff rozumieli pod pojęciem refleksyjności szczególnie w odniesieniu do teorii i praktyki antropologii i jaką stawiali przed nim rolę w przewidywanej reformie „nauki o Człowieku". Mówię tu o reformie, jak bowiem wskazuje tytuł redagowanej przez Della Hymes'a pracy zbiorowej, zawierającej jeden z artykułów istotnych dla podejmowanej tu problematyki, stawką tego wczesnego myślenia była nie tylko interwencja w błogi stan samozadowolenia, w jakim antropologia zdawała się pozostawać pomimo kolonialnych „szkieletów" ujawnianych w jej szafie, lecz również idea „wymyślenia antropologii na nowo" – *reinventing anthropology* (Hymes 1974) – czyli zaproponowania nowych dróg

rozwoju dyscypliny poprzez zakwestionowanie w czcigodnej tradycji głównych założeń dotyczących ontycznego statusu kultury, metodologii i epistemologii jej badania oraz istoty badań terenowych. Na poniższych stronach pokażę, że to właśnie postulat zwiększenia krytycznej samoświadomości antropologii poprzez uruchomienie refleksyjności stał w samym centrum tej wczesnej krytyki.

5.3.1. Bob Scholte o antropologii refleksyjnej i krytycznej

Esej „Toward a Reflexive and Critical Anthropology" Boba Scholte'a wieńczy elegancki wolumin tekstów zredagowanych przez Della Hymesa – nestora antropologii lingwistycznej – jeszcze w roku 1969 (mającym później kolejne wydanie w 1974), a więc dokładnie czterdzieści trzy lata temu. We współczesnej teorii antropologicznej tom ten odegrał przełomową rolę w uruchomieniu dyskursu nazywanego od tamtego czasu „antropologią krytyczną", czyli dyskursu kwestionującego szereg tradycyjnych założeń antropologii kulturowej, a w miejsce fiksacyjnie kontemplowanego jeszcze w czasach Lévi-Straussa mitu antropologii jako nauki obiektywnej i empirycznej postulującego model antropologii refleksyjnej, czyli nauki nierezygnującej z misji rozumienia i wyjaśniania kultur obcych, ale jednocześnie wyzbytej złudzeń co do uwarunkowań ograniczających zakres tego, co może ona „obiektywnie" o innych rzeczywistościach kulturowych powiedzieć.

Opinia Scholte'a w kwestii niezbędnej antropologii terapii krytycznej i refleksyjnej funduje – by jeszcze raz przypomnieć rzecz ważną – cały niemal program i etos nurtu refleksyjnego w antropologii amerykańskiej (Nencel i Pels 1989), jaki po jego wystąpieniu podejmą młodsi badacze zarzucający antropologii konserwatywną niechęć do „antropologicznego" przyglądania się sobie samej, w tym zaś poddawania krytyce własnych procedur poznawczych. Prześledźmy wysuwane przez autora argumenty.

Scholte wychodzi od konstatacji nasuwającej na myśl Kuhna i antycypującej przyszłe argumenty Rorty'ego o społeczno-konstruktywistycznym wymiarze wiedzy humanistycznej. Czytamy: „Paradygmaty intelektualne, w tym zaś tradycje antropologiczne, są kulturowo zmediowane, a oznacza to, iż są one zawsze kontekstualnie usytuowane i relatywne" (Scholte 1974, s. 431). Wniosek, jaki autor z tego wyciągał, był jak na tamte czasy bardzo radykalny (pamiętajmy, że mówimy o teorii antropologicznej końca lat sześćdziesiątych.): „skoro działalność antropologiczna jest zmediowana kulturowo, oznacza to, że jest ona również obiektem etnograficznego opisu i etnologicznej analizy" (tamże, s. 431). Tylko pozornie nic ważnego się w tej argumentacji nie dzieje. A przecież mamy przed oczami jeden z pierwszych manifestów postpozytywistycznego myślenia o poznaniu antropologicznym, manifest, którego odwagi trudno nie docenić, tym

bardziej, że mowa jest tu o artykule paradygmatycznym, kierunkowym dla całego nurtu refleksyjnego:

> Doświadczenie etnograficzne oraz analiza etnologiczna zakładają pewien warunek, który wykracza poza wymiar dociekania naukowego (*presuppose a condition which transcends scientific investigation*), a jest nim socjo-kulturowa i filozoficzna istota badań antropologicznych. Praca antropologiczna nigdy nie jest jedynie naukowa. Jest ona ekspresją czy też symptomem założonego już wcześniej świata kultury, którego pozostaje integralną częścią. Jako antropolodzy nie możemy po prostu brać tego *Lebensweltu* oraz towarzyszących mu tradycji naukowych za coś oczywistego. Musimy poddać je dalszemu refleksyjnemu rozumieniu, hermeneutycznej mediacji i filozoficznej krytyce. W tym sensie refleksja epistemologiczna (ocena «etno-logicznych» założeń określających możliwość konstruowania wszelkiej antropologicznej wiedzy) musi uzupełniać, jeśli wręcz nie poprzedzać, dociekanie naukowe (tamże, s. 432).

Kulturowe uwarunkowanie czy „mediowanie", jak mówi Scholte, antropologicznej wiedzy, było dowodzone już wcześniej w historii idei; przykładem prace Alvina Gouldnera i Thomasa Kuhna, których poglądy szczegółowiej omawiałem w poprzednim rozdziale. Scholte natomiast twierdzi nie bez racji, że implikacje tego faktu dla antropologii nie były dotąd należycie przemyślane. Pojawiają się tedy następujące pytania:

> Czy wszystkie aspekty badania antropologicznego są jednakowo warunkowane? Czy może jesteśmy w stanie wyizolować i utrzymać bez zmian transcendentalne zasady, które ustanowią kanon antropologii naukowej i postępowej? Skoro przyznajemy sami, że badanie antropologiczne, widziane *in situ*, jest częściowo nieobiektywne i zdeterminowane kulturowo, to czy prawdziwie obiektywna i ponadkulturowa nauka (*transcultural enterprise*) jest możliwa i w ogóle potrzebna? (tamże, s. 432).

Na powyższe pytania Scholte nie obawia się udzielić odpowiedzi przeczących. Idea antropologii jako nauki wolnej od wartościowania i „mocno" obiektywnej jest logicznie sprzeczna i nieosiągalna właśnie z uwagi na kulturowe uwarunkowanie antropologicznej wiedzy, a wręcz kulturową matrycę, dzięki której idea tak pojętej obiektywności w ogóle ujrzała światło dzienne:

> Samorefleksyjna i autokrytyczna analiza paradygmatów socjologicznych zawsze odkrywa w nich nieuniknioną obecność tego czy innego kontekstu ideologicznego. Działanie naukowe rzekomo wolne od wartościowania zawiera w sobie element normatywnego zaangażowania i ewaluacji rezultatów. Zbieranie materiałów w etnografii zakłada istnienie pewnych normatywnych wartości, takich jak eksploatowanie, kontrolowanie i manipulowanie danymi empirycznymi oraz światem społecznym, do którego one należą. Całe pojęcie nauki wolnej od wartościowania jest w dużym stopniu produktem historii i kulturową konsekwencją burżuazyjnej ideologii (tamże, s. 434).

W sekcji artykułu, znamiennie zatytułowanej „The Ethnographic Situation as an Epistemological Situation", Scholte wskazuje na etnologiczną tradycję, jaką etnograf „ma w głowie". Autor twierdzi, że *fieldwork* i następująca po nim analiza kulturowa konstytuują jednolitą praktykę, której rezultaty determinowane są zarówno przez to, co dzieje się „tam", jak i to, co ma miejsce „tu" (por. tamże, s. 438). Cóż to oznacza? Otóż presupozycje badacza związane z jego wyszkoleniem i pamięcią antropologicznych „tradycji" działają już wcześniej, zanim wejdzie on w teren – twierdzi Scholte – i dodaje, że na tej samej zasadzie u tubylców także działają ich własne założenia, stąd też cała sytuacja zmienia się w „złożoną międzykulturową mediację i w dynamiczne doświadczenie interpersonalne" (tamże, s. 438). Wniosek z tego płynący wskazuje kolejny determinant antropologicznego poznania: „z racji, że sytuacje tego typu zakładają przed-rozumienie zarówno po stronie tubylców, jak i po stronie antropologa, to można twierdzić, że przekonania kulturowe oraz okoliczności osobowe (*personal circumstances*) poprzedzają opis etnograficzny i wpływają na zebrane dane empiryczne" (tamże, s. 439).

Zadania stojące przed projektowaną przez siebie antropologią refleksyjną łączy Scholte z tym, co nazywa normatywnym i emancypacyjnym interesem antropologii. Działanie nauki antropologicznej może być uznane za normatywne, jeśli jest „obiektywne, instruktywne (*informative*) i zdolne do autokorekty (*self-correctional*), nie zaś ideologiczne, autorytarne lub tautologiczne" (tamże, s. 432-433). Antropologia jest z kolei nauką o posłaniu emancypacyjnym pod tym względem, że „uwalnia nas od uprzedzeń, zabobonów i irracjonalizmu, w zamian dając fakty, predykcje i racjonalne wyjaśnienia" (tamże, s. 433).

Powyższe ideały znamy doskonale z historii myśli antropologicznej. Wszystkie niemal frakcje dyscypliny – włączając w to nawet antropologię doby wiktoriańskiej – uznawały tak pojętą normatywność i emancypacyjność za swe główne cele. Krytyczna refleksja istniała w antropologii kulturowej na długo przed wystąpieniem Scholte'a, jednakże, jak dowodziłem w rozdziale drugim, działała ona na usługach rozumu naukowego, a mówiąc dokładniej – jego pozytywistycznego modelu. Zadaniem refleksyjności było według klasyków antropologii zapewnienie postępu i rozwoju antropologii kulturowej jako nauki wolnej od wartościowania i obiektywnej i pod tym względem przynoszącej nam, ludziom zachodu, wolność od zabobonu wraz z odkryciem, że nasze sądy naukowe w dużym zakresie determinuje nasza własna kultura. Nie należy jednocześnie zapominać, że refleksyjność w tym okresie służyć miała e l i m i n o w a n i u wpływu kultury na poznanie naukowe, a jeśli nie eliminowaniu, to przynajmniej próbom maksymalnego go ograniczenia.

Radykalizm wystąpienia Scholte'a na tym polega, że od antropologii wymaga on wysiłku nie tylko normatywnego i emancypacyjnego, lecz również ściśle

krytycznego, stąd też często posługuje się on zamiennie słowami „antropologia refleksyjna" i „antropologia krytyczna". Antropologia krytyczna to nauka świadomie przyjmująca kurs refleksyjny, wydobywający ją z historycznej naiwności, w jakiej – kryjąc się pod swymi różnymi maskami – pozostawił ją pozytywizm wytrwale negujący ewentualność, że oto antropologiczne tradycje i działalność naukowa mogą być widziane jako produkty i procesy kultury. Antropologia krytyczna chce „opisywać i oceniać efekty, jakie kulturowa mediacja badania antropologicznego wywiera na nim samym oraz na stylach życia ludzi tym badaniem objętych" (tamże, s. 437). W ten dopiero sposób antropologia kultury spełnia swe funkcje normatywne i emancypacyjne.

5.3.2. Barbara Myerhoff i Jay Ruby o refleksyjności antropologicznej

Barbara Myerhoff i Jay Ruby to tandem w historii rozwoju nurtu krytyki refleksyjnej dość niekonwencjonalny. On – obecnie emerytowany profesor antropologii na Temple University w Kalifornii, pionier antropologii wizualnej, przez ostatnie trzydzieści lat zajmujący się związkami między kulturą a obrazem i publikujący teksty z zakresu archeologii, muzyki popularnej, filmu, telewizji i fotografii, a także książki i podręczniki traktujące o fotografii i filmie jako narzędziu w ręku antropologa kultury. Ona – nieżyjąca już antropolożka, autorka filmów dokumentalnych i założycielka Centrum Antropologii Wizualnej na University of Southern California. W 1982 roku ta dwójka badaczy wspólnie pisze wstęp do redagowanej przez Ruby'ego książki A *Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* (Ruby 1982).

Już sam tytuł tomu brzmiał rewolucyjnie. Oto bowiem obwieszczano, że na „zwierciadle człowieka" – ulubionej metaforze Clyde'a Kluckhohna opisującej antropologię jako „zwierciadło ustawione przed każdym człowiekiem, który pragnąc lepiej poznać siebie i współziomków, winien przyjrzeć się, jak żyją inni ludzie gdzieś tam, na peryferiach cywilizowanego świata" (Burszta 1994, s. 110) – istnieje nieusuwalna rysa czy może raczej pęknięcie. To pęknięcie rysuje się w samym środku klasycznej teorii poznania, jaka przetrwała w antropologii i do dziś pojawia się w niej pod postacią tu i ówdzie widocznych epistemologicznych założeń pozytywizmu, głównie w rewindykowanej przezeń koncepcji podmiotu poznającego, suwerennie wyabstrahowanego ze świata kultury, zamkniętego na rozmaite jej oddziaływania na jego perspektywę, będącego idealnym lustrem, w jakim odbija się obraz obcych rzeczywistości oraz doświadczeń kulturowych. Z tymi przeżytkami klasycznej teorii poznania i ideałami antropologii jako nauki potrafiącej jakoś dostrzec, że kultura warunkuje sposób pojmowania świata przez innych ludzi, lecz pozostającą paradoksalnie niezdolną do reflektowania

nad tym, iż kultura równolegle ustala nasze tego świata ujmowanie, Ruby i Myerhoff proponują zerwać, przywołując ideę refleksyjności oraz wiedzy refleksyjnej jako antidotum na pokutujący w humanistyce rozbrat między podmiotem a przedmiotem poznania.

Dlaczego mówimy tu raczej o „humanistyce", niż tylko o antropologii kultury? Dlatego, że sposób pojmowania kategorii refleksyjności przez Myerhoff i Ruby'ego jest niezwykle szeroki, jeśli chodzi o zakres jej definicji oraz przejawów. Jak twierdzą autorzy, „Refleksyjność może być indywidualna lub zbiorowa, prywatna bądź też publiczna i pojawiać się może w każdej formie ludzkiej komunikacji: w sztuce, w naukach przyrodniczych, naukach humanistycznych (*the science of humanity*) i w każdej innej sytuacji lub komentarzu mającym związek z doświadczeniem" (Myerhoff, Ruby 1982, s. 2). Aby tak myśleć o refleksyjności, trzeba było najpierw maksymalnie to pojęcie rozszerzyć. Spójrzmy na poniższe fragmenty:

> Choć refleksyjność ma różne znaczenie w poszczególnych dyscyplinach naukowych i kontekstach, to jej główny korzeń daje się wyróżnić (*a core is detectable*). Jako refleksyjny opisać można według nas każdy system znaczeń zdolny do zwrócenia się ku sobie samemu (*to turn back upon itself*), uczynienia siebie własnym obiektem poprzez odniesienie do siebie samego: fuzja podmiotu z przedmiotem (tamże, s. 2).

> Istnieje już długa tradycja oddzielania myśli od niezreflektowanego doświadczenia (*unconsidered experience*): kiedy to życie nie jest już przeżywane naiwnie bez momentów namysłu, lecz widziane jest z dystansu (*regarded with detachment*), wytwarzając samoświadomość, która ostatecznie separuje tego, kto żyje, od jego historii, społeczeństwa, innych ludzi. [...] Wycofanie się ze świata, zwrócenie się ku samemu procesowi myślenia jest konieczne dla tego, co nazywamy refleksyjnym sposobem myślenia (tamże, s. 2).

W początkowej części artykułu napotkamy całą gamę odniesień i przykładów tak pojętej refleksyjności, co może być dla czytelnika nieco konfundujące. Autorzy, dość nieodpowiedzialnie – jak można sądzić – nadają refleksyjności wymiar uniwersalny i międzykulturowy, tropiąc ją zarazem w zaskakująco trywialnych kontekstach. Twierdzą na przykład, że „we wszystkich kulturach i czasach odnaleźć można tzw. opowieści wbudowane, czyli opowieści o opowiadaniu opowieści" i za przykład podają *Baśnie tysiąca i jednej nocy*, a także grecki mit o Narcyzie (tamże, s. 3). Z drugiej strony, analizują oni refleksyjność jako zjawisko charakterystyczne dla kultury zachodniej i argumentują, że w tle zainteresowania pisarzy współczesnych gatunkiem autobiografii jako sposobu autoekspresji, metody badawczej oraz materiału do lektury, a także popularyzującej się modzie na filmy o kręceniu filmów, fotografie przedstawiające fotografów

i sztuki teatralne traktujące o ludziach teatru, stoi ten sam fenomen postępującej w kulturze refleksyjności (tamże, s. 8). Podobnie jest z malarstwem i muzyką, w tym muzyką popularną oraz z dziennikarstwem. We wszystkich tych dziedzinach badacze usiłują odnaleźć ślady świadomości refleksyjnej. Niech mi będzie wolno zdystansować się nieco od tych ustaleń, grzeszących, jak się zdaje, nazbyt śmiałym mieszaniem ze sobą porządków nauki i kultury popularnej. Mnie interesuje ściśle naukowe pojmowanie refleksyjności, jej rola oraz działanie w dyskursie naukowym, konkretnie zaś w antropologii kultury.

Tematykę związaną z refleksyjnością pojętą jako próba zrozumienia tego, w jaki sposób presupozycje, uprzedzenia i milcząco przyjmowane przez podmiot dane (historyczne, socjokulturowe, personalne) oddziałują na proces poznawczy, w jaki sposób warunkują go i ograniczają, autorzy otwierają następującą konstatacją:

> Naukowcy, filozofowie i badacze społeczni także angażują się w działania refleksyjne. Psychoanalityków zajmuje problem tego, w jaki sposób akt obserwacji wpływa na relację lekarz-pacjent, filozofów myślenie o myśleniu, socjologów zaś to, jak kultura badacza modyfikuje (*alters*) proces badawczy. Historycy stosują metody analizy historycznej, aby badać i korygować metodę historyczną, zaś naukowcy ściśli bez przerwy testują swe własne założenia i procedury (tamże, s. 9).

Jak tymczasem rzecz się ma w antropologii? Co ciekawe, Myerhoff i Ruby najpierw zwracają uwagę, że z refleksyjnością w antropologii kultury mamy także do czynienia podczas badań terenowych i nie jest to jedynie aktywność intelektualna zarezerwowana dla antropologa, lecz aktywność obserwowanej grupy lub jednostki, która „świadomie wychodzi poza siebie (*steps out of itself*) – by użyć takiego sformułowania – po to, by móc spojrzeć na siebie samą z zewnątrz" (tamże, s. 17).

Powołując się na argument Sharon Labrot, stwierdzającej, iż rozwój nauki nie ogranicza się tylko do naturalnego progresu polegającego na multiplikowaniu nowych faktów na bazie faktów już odkrytych, lecz jest procesem, w którym „podstawowe zasady i struktury determinują samo poszukiwanie faktów i wreszcie, w pewnym stopniu, same te fakty" (Labrot 1977; za: Ruby i Myerhoff 1982, s. 18), autorzy konstatują, że to właśnie w antropologii problem ten uzyskuje pełną artykulację choćby w skomplikowanej relacji między etnografem a „obiektem" jego badań.

Refleksyjnością legitymuje się antropolog wtedy, gdy potrafi objąć myśleniem swój proces badawczy i przyglądać się krytycznie sposobowi, w jaki zostały zebrane i przekazane dane; musi objawiać swą metodologię oraz poddawać pod refleksję zawartą w etnografii własną podmiotowość, swoje „ja" – jak to czynił na przykład Lévi-Strauss w *Smutkach tropików* – i myśleć o wzajemnym wpływie

na siebie podmiotowości i procesu badawczego (Myerhoff, Ruby 1982, s. 19). Nie zaryzykujemy wiele, jeśli przypomnimy w tym miejscu, że tego typu elementy refleksyjne długo były w historii antropologii czymś rzadkim, jeśli wręcz niemile widzianym. Jeśli już etnograf dzielił się nimi z czytelnikiem, to zazwyczaj w kurtuazyjnym wstępie lub posłowiu.

W dalszej części tekstu autorzy zastanawiają się, dlaczego ideał antropologii jako nauki odrobinę bardziej urefleksyjnionej, zdolnej do namysłu nad własnymi procedurami poznawczymi i metodami oraz nad ograniczeniami własnego poznania, nie spotyka się z energicznym przyjęciem ze strony etnografów. Pojawia się twierdzenie, że źródło tego stanu rzeczy leży w „przyjmowanym jako oczywiste stanowisku filozoficznym, jakie zajmuje wielu amerykańskich antropologów, a które scharakteryzowalibyśmy jako naiwny empiryzm i/lub pozytywizm i pragmatyzm" (tamże, s. 25). Za Nashem i Wintrobem (1972, s. 529) badacze definiują naiwny empiryzm jako „wiarę w to, że świat zewnętrzny jest pod każdym względem izomorficzny z obrazem, jaki zdystansowany obserwator sobie o nim wykształca". Pozytywizm tymczasem to „przekonanie, że skoro doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy, to metody nauki empirycznej stanowią jedyne środki zrozumienia tego świata" (Stent 1975, s. 1052; za: Myerhoff i Ruby 1982, s. 25). Łącząc się w jedną filozofię nauki, która „na długo zdominowała rozwój nauki społecznej" (tamże, s. 25), obie te zasady wymuszają na antropologu przyjęcie zupełnie niepasującej do humanistycznego ducha uprawianej przezeń dyscypliny postawy kogoś „zdystansowanego, neutralnego, nieuprzedzonego (*unbiased*) i obiektywnego w podejściu do obiektu badań; kogoś potrafiącego powstrzymać swe sądy wartościujące, wyrzec się swej politycznej, ekonomicznej a nawet moralnej pozycji. Innymi słowy, badacz społeczny musi próbować zanegować lub zatracić wszelkie ślady swojej kultury, aby móc studiować kulturę obcą" (tamże, s. 25). Taka perspektywa badawcza narzuca antropologii myślenie o relacji z badanymi ludźmi jako relacji typu: podmiot-przedmiot, a nie: podmiot-podmiot. Tymczasem, jak kilkakrotnie będzie jeszcze okazja podkreślić, specyfika antropologii jako nauki humanistycznej na tym właśnie polega, że wyróżniające ją metody obserwacji uczestniczącej oraz badania terenowego w żadnym wypadku nie odwołują się do modelu: podmiot-przedmiot, tylko do modelu: podmiot-podmiot, gdzie podmiotowość antropologa funkcjonuje jako nieusuwalny element subiektywny – rzeczywisty nośnik kultury, którego wpływu na badanie nie sposób uniknąć.

Ta właśnie kwestia jawi się adherentom ideału empiryczności antropologii jako ciężki paradoks. Jak wyjaśnia John Honigman, „z racji, że obserwacja uczestnicząca wymaga od badacza stania się głównym instrumentem wytwarzania danych (*data generation*), to w konsekwencji jego własne zachowanie, podstawowe założenia, sytuacje interakcyjne, w których prowadzone jest badanie,

etc. – wszystkie one stają się danymi, które należy analizować i referować (*report upon*)" (Honigman 1976, s. 259; za: Myerhoff, Ruby 1982, s. 26). Paradoks, o jakim wspomniano wcześniej, polega na tym, że „im bardziej etnograf stara się wypełnić naukowe przykazanie, by informować o swych metodach, tym bardziej on lub ona zmuszony jest przyznać, że jego lub jej zachowanie i osoba (*persona*) w terenie także stanowią pewne dane. Informacje o metodach stają się wtedy coraz bardziej osobiste, subiektywne, nastawione (*biased*), zaangażowane i uwikłane kulturowo; innymi słowy, im bardziej naukowi antropolodzy starają się reflektować nad swoją metodologią, tym mniej naukowi się sobie sami jawią" (tamże, s. 26).

Wniosek, jaki z tego płynie, jest także z konieczności paradoksalny. W swym wezwaniu do refleksyjności Myerhoff i Ruby akcentują wymóg objawiania przez antropologów ich metodologii ze szczególnym uwzględnieniem refleksji nad wpływem na badanie zewnętrznych oraz wewnętrznych czynników, pochodzących więc od podmiotu naukowego. Powstaje w ten sposób argument o kapitalnej wadze – który wkrótce będzie jeszcze szansa rozwinąć – taki mianowicie, że „bycie refleksyjnym jest całkowicie synonimiczne z byciem naukowym" (tamże, s. 28), oczywiście przy odwołaniu do zupełnie innego niż pozytywistyczny, humanistycznego modelu nauki społecznej.

Zachowując te tezy w pamięci i mając na uwadze wszystkie pokazywane przez Boba Scholte'a oraz Jay'a Ruby'ego i Barbarę Myerhoff egzemplifikacje oraz zadania antropologicznej refleksyjności, przechodzę do następnego rozdziału, by u Clifforda Geertza szukać kontynuacji programu urefleksyjnienia antropologii. Kluczem do dyskursu krytyki refleksyjnej wciąż pozostanie idea antropologii jako nauki humanistycznej, sytuującej się antypodycznie względem języka pozytywizmu, którego główne założenia epistemologiczne, blokujące refleksyjność w moim tego słowa pojmowaniu, Geertz atakować będzie z pozycji interpretatywizmu.

5.4. Clifford Geertz: od interpretowania kultur do interpretowania kultury antropologicznej[*]

Określenie „antropologia interpretatywna" stanowi etykietę, którą daje się przyłożyć do nader szerokiego wachlarza humanistycznych przedsięwzięć. Klucz stanowi tu słowo „interpretacja", które objawia swą heurystyczną wartość zarówno w hermeneutycznych, jak i symbolicznych, postmodernistycznych, dekonstrukcjonistycznych, krytycznych, refleksyjnych czy nawet literackich podejściach

* Tekst ten został pierwotnie opublikowany w „Kulturze i Historii" 2009, nr 16.

do kwestii opisu i wyjaśniania kultur w ramach szeroko pojętej socjologii. Zaiste, rację ma Paul Shankman (1984, s. 261), gdy zauważa, że podejście interpretatywne stanowi próbę „uwolnienia antropologii – a w istocie całej teorii społecznej – od współzawodnictwa z naukami przyrodniczymi i zintegrowania jej z resztą nauk humanistycznych". Podobnie o antropologii interpretatywnej wypowiadali się Paul Rabinow i William Sullivan (1979, s. 9), pisząc w klasycznej już dziś publikacji, że o ile trzymanie się zasad wąskiego racjonalizmu może prowadzić do zubożenia antropologii, to zwrot interpretacyjny jest w stanie realnie wzbogacić jej rozumienie fenomenów świata człowieka.

W rozdziale tym nie mam aspiracji, by szczegółowo prześledzić ekspansję interpretatywizmu w humanistyce współczesnej. Za cel stawiam sobie najpierw przedstawienie teoretycznego programu Clifforda Geertza – ojca założyciela antropologii interpretatywnej – następnie zaś zastanowienie się nad ambiwalentnym teoretycznym statusem „opisu gęstego" jako metody badań etnograficznych, co do której trudno ostatecznie ustalić, czy jest sztuką, czy nauką (zob. Scheff 1986; Schneider 1987). Rozważania te podporządkowuję głównej tezie niniejszego podrozdziału mówiącej, że, obok niezwykle istotnych i ożywczych spostrzeżeń odnośnie praktyki badań terenowych oraz metodologii sporządzania etnograficznego opisu kultur, dzieło Geertza mówi coś jeszcze ważniejszego o pracy w terenie, o antropologu i o jego fachu. Mówi o istocie relacji, w jaką antropolodzy wchodzą z przedmiotem swego badania. Mówi też o tekście jako ambiwalentnym medium antropologicznej prezentacji inności kulturowej. Antropolog próbuje uchwycić symbolikę stojącą za zachowaniami kulturowymi; lecz efekty swych zabiegów interpretacyjnych musi przedstawić w języku, w dyskursie, w swym pisarstwie. Fakt ten musi rzutować na etnografię, każąc jej autorowi pytać refleksyjnie o zakres autentyczności i obiektywności własnego badania.

5.4.1. Racje Geertza

Kamieniem węgielnym i najpełniejszym wykładem programu antropologii interpretatywnej jest esej Geertza „Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury". Autor wychodzi tu od zdefiniowania kultury jako sieci znaczeń, w których człowiek – ich producent – jest, wraz z innymi członkami społeczeństwa, zawieszony. Analizę kultury chce traktować Geertz „nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia" (Geertz 2005a, s. 19). Analiza kultury w większym stopniu, niż studiowaniem zachowań i wysnuwaniem na ich podstawie praw i związków przyczynowo-skutkowych, winna być analizą znaczeń, więcej nawet – winna być „porządkowaniem struktur znaczenia [...] oraz określaniem ich społecznego podłoża i wagi" (tamże, s. 24).

Kultura jest dla Geertza bytem w pierwszym rzędzie symbolicznym; nasze zachowania oraz znaczenia krążące w kulturze są symbolami w sensie, jaki nadawał temu słowu jeszcze Ernst Cassirer, akcentujący właśnie symboliczne zapośredniczenie związku człowieka z otaczającym go światem. Oto bowiem ludzie umawiają się, że poszczególne gesty i zachowania znaczą coś, raczej niż nic, i w efekcie tej umowy są one zupełnie „naturalnie" wytwarzane i dekodowane przez członków danej kultury w procesie komunikacji. Posługując się przykładem porozumiewawczych mrugnięć opisywanych przez Gilberta Ryle'a oraz obserwowanej przez samego siebie tzw. kradzieży owiec, Geertz przekonuje, iż rozpatrując te kwestie, „nie należy zadawać pytania o to, jaki jest ich status ontologiczny. Status ów jest bowiem taki sam, jak z jednej strony status skały, a z drugiej – snów: wszystkie te rzeczy należą do «tego świata». Należałoby raczej zapytać o to, jakie jest ich znaczenie: czemu dają one wyraz w momencie, kiedy mają miejsce i poprzez swe działanie – czy wyrażają kpinę czy wyzwanie, ironię czy gniew, snobizm czy dumę" (tamże, s. 25). Z tego też powodu największym wyzwaniem, stojącym przed etnografem, jest spróbować pojąć jakoś ową „ogromną mnogość złożonych struktur pojęciowych, z których wiele będzie się na siebie nakładać lub splatać ze sobą" (tamże, s. 24). Aby uwyraźnić nadzwyczajne skomplikowanie tego zadania, Geertz posługuje się metaforą odczytywania manuskryptu, napisanego w obcym języku, i na dodatek „nie w formie skonwencjonalizowanych znaków odpowiadających odpowiednim dźwiękom, lecz ulotnych przykładów uformowanych zachowań" (tamże, s. 25).

Te złożone, nakładające się na siebie i splatające struktury pojęciowe mnożą się w wyobraźni etnografa obcującego z inną kulturą i próbującego zrozumieć zasady działania symbolicznego uniwersum, „w którego ramach podejmowane przez nich [ludzi – W. K.] działania stanowią znaki" (tamże, s. 28). Zobrazowawszy semiotyczny i symboliczny charakter kultury jako manuskryptu, który antropolog uczy się czytać niczym tekst, Geertz może powiedzieć, że „nie jest ona żadną mocą, czymś z czego w sensie przyczynowym wynikają wydarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; kultura jest kontekstem, czymś, w czego ramach wszystkie te rzeczy można w sposób zrozumiały – to jest – posługując się opisem gęstym – opisać" (tamże, s. 29). Ów „opis gęsty" – pojęcie wprowadzone za Gilbertem Rylem – autor przedstawia jako wartościową poznawczo metodę opisu etnograficznego, zdolną – w przeciwieństwie do opisu „rozrzedzonego" – uchwycić zawrotną złożoność i stratyfikację struktur znaczących, w ramach i w odniesieniu do których – przykładem dwaj mrugający porozumiewawczo chłopcy z esejów Ryle'a – wszelkie zachowania kulturowe są „wytwarzane, postrzegane i interpretowane i bez których istnieć by nie mogły" (tamże, s. 21).

Jak wyjaśnia Ann Swidler (1996, s. 300), opis gęsty najlepiej pracuje wtedy, gdy antropolog wybiera małe wydarzenie, sytuację, symbol, rytuał czy ogólnie – zjawisko kulturowe – i próbuje „opisać je w kontekście wszystkich innych symboli, ustaleń społecznych, odczuć i pojęć, w odniesieniu do których ma ono znaczenie". Technikę tę wybornie prezentuje Geertz we wpływowym eseju „Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali" (2005c), gdzie dba o istotnie „gęstą" atmosferę opisu i ukazanie w nim możliwie największej liczby szczegółów. Tekst kończą następujące wnioski teoretyczne: „kultura każdego ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wytęża wzrok, starając się czytać te teksty przez ramię tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami"; „społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi, zawierają w sobie swoje własne interpretacje. Trzeba się tylko nauczyć, jak zdobyć do nich dostęp" (tamże, s. 500).

Kolejnym filarem Geertzowskiej teorii kultury i metodologii etnografii jest przekonanie o interpretacyjnym charakterze pracy antropologa. Geertz zwraca na to uwagę przedstawiając fragment o kradzieży owiec pochodzący z jego własnego dziennika terenowego. Tekst porównuje do „listu w butelce" – tekstu etnograficznego niepoddanego żadnej obróbce, o materii niezwykle gęstej, złożonego z mnóstwa przeróżnych elementów. Następnie występuje z zaskakującą tezą, iż w rzeczywistości nie ma nic takiego, jak „surowy" materiał obserwacyjny naniesiony na papier w zeszycie etnografa: „to, co określamy mianem naszych danych, to tak naprawdę nasze własne konstrukcje na temat konstrukcji tworzonych przez innych ludzi, dotyczących tego, czym oni sami i ich rodacy się zajmują" (Geertz 2005a, s. 23). Badający obcą kulturę antropolog nie widzi „faktów", lecz ich interpretacje, czyli symboliczne reprezentacje, posiadające umówione znaczenie. Dlatego też, jak powie Geertz, już „na poziomie niepodważalnych faktów oddajemy się procesowi eksplikacji: co gorsza, eksplikujemy coś, co jest już czyjąś eksplikacją" (tamże, s. 24). Znaną wypowiedzią i niejako wizytówką autora *Wiedzy lokalnej* były słowa: „antropologiczne pisma same stanowią interpretacje, i to na dodatek interpretacje drugiego i trzeciego stopnia. (Z samej definicji wynika, że tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura)" (tamże, s. 30).

Twierdzenie, że „kultura to kontekst" oraz rewindykacja interpretatywnego charakteru aktywności etnograficznej łączy się z zaleceniem Geertza, aby antropologiczne tezy odnośnie do symbolicznych systemów operujących w danych kulturach były zorientowane na aktora społecznego. Opisy kultur „należy tworzyć w oparciu o konstrukcje, jakie, naszym zdaniem [...] [aktorzy – W. K.] nakładają na to, co przeżywają, o formuły, którymi się posługują w celu zdefiniowania tego, co im się przydarza" (tamże, s. 30). W eseju „Zmącone gatunki..." Geertz dopowiada, że interpretacja jako pewnego typu wyjaśnianie „ma zwracać uwagę

na sens, jaki instytucje, działania, wyobrażenia, eksklamacje, obyczaje, wszystkie te naturalne przedmioty zainteresowania badacza społecznego, mają dla tych, czyje są to instytucje, działania, obyczaje itd." (2005b, s. 31). Geertz podkreśla jednocześnie, że opis nigdy nie może być opisem takim, jaki stworzyłby rzeczywisty członek danej kultury. Dla Geertza opisy nie stanowią części rzeczywistości, którą opisują, lecz są opisami antropologicznymi, dziełami naukowca, dlatego też, jak prowokująco pisze autor, są one „fikcjami; fikcjami w tym sensie, że są «czymś skonstruowanym», «czymś ukształtowanym»" (tamże, s. 30). Jak lubi powtarzać Geertz – a podobnymi słowami zarabia sobie zarówno na miano największego luminarza i „literackiego dandysa" (Spencer 1989, s. 149) antropologii, jak i na miano *enfant terrible* współczesnej myśli społecznej – antropolodzy rzadko zdawali sobie sprawę z tego, że:

> [...] choć kultura istnieje w sklepiku handlarza, w położonym na wzgórzu forcie, czy na pastwisku owiec, antropologia zawiera się w książce, w artykule, w wykładzie, w muzealnej wystawie, czy też, jak się dzisiaj czasem zdarza, w filmie. Uświadomienie sobie tego oznacza zrozumienie faktu, iż granica pomiędzy sposobem przedstawiania a konkretną treścią jest równie niemożliwa do wytyczenia w analizie kulturowej, co w malarstwie; ten fakt z kolei wydaje się zagrażać obiektywnemu statusowi antropologicznej wiedzy, sugerując, że jej źródłem nie jest wcale określona społeczna rzeczywistość, lecz raczej uczona sztuczka (Geertz 2005a, s. 31).

Przytoczona wypowiedź autora *Interpretacji kultur* kieruje uwagę ku zagadnieniom krytycznej samoświadomości i refleksyjności antropologicznej, jakich horyzont musiał otworzyć Geertz w momencie, gdy postawił bardziej na interpretację kultury i jej reprezentację w formie opisu gęstego, niż na tradycyjnie uprawiany opis rozrzedzony z jego wyjaśnieniami i generalizacjami. Zanim jednak podejmie się tę kwestię, trzeba by zastanowić się nad ambiwalentnym statusem teoretycznym opisu gęstego jako procedury sytuującej się na pograniczu nauki i sztuki.

5.4.2. Opis gęsty między nauką i sztuką

Dekretując, że interpretacja antropologiczna jest konstruowaniem odczytania tego, co się dzieje, Geertz konfrontuje się z podstawowym problemem, który będzie nawiedzał jego dyskurs w niezliczonych wypowiedziach bardziej lub mniej przychylnych interpretatywizmowi krytyków. Problem ten dotyczy kryteriów, jakimi posługiwać się mamy w ocenie wiarygodności danego opisu. W omawianym eseju Geertz podkreśla, że fakt, iż dany opis domaga się uwagi,

> [...] nie wynika ze zdolności jego autora do wyłapywania w odległych miejscach pewnych pierwotnych faktów i przywożenia ich do domu niczym pamiątkowych

> eksponatów, lecz z tego, na ile etnograf jest w stanie wyjaśnić, co się w owych miejscach dzieje, zmniejszyć poczucie konsternacji – co to za typ ludzi? – które w naturalny sposób jest wywoływane przez pojawienie się nieznanych nam działań na obcym dla nas gruncie (tamże, s. 31).

Za tą konstatacją idzie kolejna:

> Tego, na ile przekonujące są nasze eksplikacje nie należy mierzyć według wielkości korpusu niezinterpretowanych danych, radykalnie rozrzedzonych opisów; powinniśmy raczej kierować się w tej ocenie tym, jak silna jest moc wyobraźni naukowej, umożliwiająca kontakt z życiem nieznanych nam ludzi (tamże, s. 32).

Widzimy w tych fragmentach nacisk, jaki Geertz kładzie na elementy opisu oraz kwalifikacje badacza niewiele mające wspólnego z kwalifikacjami ściśle naukowymi, jakie od Boasa przyjęło się stawiać w antropologii na piedestale. Na kanwie tych i podobnych wypowiedzi – warto zauważyć – powstaje bezprecedensowy w antropologii sprzed zwrotu interpretacyjnego korpus sugestywnych wypowiedzi, tworzących silny front przeciwko *stricte* naukowemu pojmowaniu dyscypliny antropologicznej. Wygląda bowiem na to, że Geertzowi mniej zależy na weryfikowalności danego opisu, niż na jego poznawczej atrakcyjności a wręcz – można by powiedzieć za Stephenem Tylerem – „ewokatywności", czyli umiejętności subtelnego „wywołania" inności kulturowej w impresjonistycznym obrazie, powstałym przy udziale retorycznego sztafażu. Dlatego unika on podejmowania kwestii weryfikowalności opisu, uciekając się do zaskakująco nieskomplikowanego argumentu: „albo się jakąś interpretację pojmuje, albo nie, albo dostrzega się jej sens, albo się nie dostrzega, akceptuje się ją, albo nie" (tamże, s. 39). Geertzowskie myślenie o interpretacji podobne jest pod tym względem do Diltheyowskiej koncepcji rozumienia, której to autor świadomie dbał o to, by nie sprowadzić go do „metody naukowej" w sensie technicznym. Rozumienie i interpretacja nie jest i w założeniu nigdy nie miało być procesem podlegającym standaryzacji. Jak świetnie ujmował to Edmund Mokrzycki:

> Rozumienie jest zabiegiem, w toku którego – żeby użyć nieco demagogicznego sloganu – posługujemy się głową zamiast formułek. Ale owe formułki mają to do siebie, że pozwalają na intersubiektywną kontrolę procesu badawczego. Ich eliminacja otwiera furtkę do dowolności. I to jest jeden z głównych mankamentów rozumienia. Intersubiektywna (a nawet zresztą subiektywna) kontrola procesu rozumienia jest w zasadzie niemożliwa (Mokrzycki 1971, s. 97).

Rozumienie jako metoda badawcza wymaga uruchomienia empatii, emocji, czasem wręcz intuicji – a wszystko to są przecież podmiotowe, humanistyczne kwalifikacje nie w smak tradycyjnym epistemologiom naturalistycznym. O tym

wszystkim doskonale wie Geertz, toteż jego wypowiedzi w manifeście programowym zaostrzają ton i otwarcie negują naukowe wzorce pozytywizmu bardziej lub mniej świadomie powielane w antropologii:

> Siła naszych interpretacji nie może się opierać, jak się to obecnie tak często forsuje, na ich zwartości, czy też pewności, z jaką są one przedstawiane Nic, jak sądzę, nie przyczyniło się w większym stopniu do zdyskredytowania analizy kulturowej niż konstruowanie nienagannych opisów formalnego porządku, w którego rzeczywiste istnienie nikt tak naprawdę nie jest skłonny wierzyć (Geertz 2005a, s. 33).

Z jednej więc strony, jak widzimy, Geertz akcentuje precyzyjność, a wręcz obiektywność interpretacyjną („dobra interpretacja ukazuje nam samo sedno tego, czego jest interpretacją"; „niezależnie od tego czym są [...] systemy symboliczne, empiryczny dostęp do nich zyskujemy poprzez badanie zdarzeń"; „nic nie zdyskredytuje semiotycznego podejścia do kultury w szybszym tempie, niż to, że pozwolimy mu stać się kombinacją intuicjonizmu i alchemii") (tamże, s. 33, 46) z drugiej jednak nie może on, ustanawiając nowy paradygmat myśli społecznej, nie pozostawiać marginesu na przeniknięcie do opisu wszystkich tych czynników oraz elementów „spoza", na które narażona jest ona właśnie z powodu swojego bycia... interpretacją. Tak więc Geertz zastrzega, że w ramach antropologii nie można liczyć na stuprocentową pewność i sprawdzalność twierdzeń badawczych: „analiza kulturowa jest (czy też powinna być), odgadywaniem znaczeń, ocenianiem naszych domysłów i wyciąganiem objaśniających wniosków z tych domysłów, które okażą się najlepsze, a nie odkrywaniem Kontynentu Znaczenia i sporządzanie map jego bezcielesnego krajobrazu" (tamże, s. 35). Stanowisko to koresponduje ze stanowiskiem samego Diltheya w sensie pozostawienia pewnego marginesu dla – nie obawiajmy się tego słowa – irracjonalności procesu rozumienia. W *Budowie świata historycznego* Dilthey pisał przecież, że:

> [...] we wszelkim rozumieniu jest coś irracjonalnego, podobnie jak irracjonalne jest samo życie; nie sposób przedstawić go za pomocą formuł logicznych. Natomiast ostatecznej, chociaż całkowicie subiektywnej pewności, jaka tkwi w przeżywaniu odtwórczym, nie można zastąpić sprawdzeniem poznawczej wartości wnioskowań, w których daje się przedstawić proces rozumienia. To są granice, które logicznemu podejściu do rozumienia wyznacza sama jego natura (Dilthey 2004, s. 208).

Do Diltheya zbliża naszego autora choćby i taka, szczera konstatacja:

> Analiza kulturowa jest ze swej natury niekompletna. I, co gorsza, im głębszych pokładów sięga, tym bardziej niekompletna się staje. Jest to dość osobliwa nauka, której najbardziej znamienne twierdzenia opierają się na najbardziej chwiejnych podstawach, w której doprowadzenie gdziekolwiek poruszanego problemu oznacza

> tylko umocnienie przypuszczeń, zarówno własnych, jak i wysuwanych przez innych ludzi, że tak naprawdę wcale nie pojmujemy danego problemu właściwie (Geertz 2005a, s. 44).

Pamiętać trzeba jednocześnie, że podobne, można by rzec – bezradne – stwierdzenia są u Geertza kontrapunktowane wypowiedziami dalekimi od defetyzmu i świadczącymi o niezupełnym porzuceniu naukowych procedur. Czytamy:

> [...] naszym podwójnym zadaniem jest odkrycie struktur pojęciowych przenikających działania badanych przez nas osób, tego, co zostaje powiedziane w dyskursie społecznym, a także skonstruowanie systemu analizy, wedle którego to, co dla owych struktur przyrodzone, co do nich przynależy ze względu na to, że są tym, czym są, będzie wyraźnie widoczne na tle innych czynników określających ludzkie zachowanie (tamże, s. 43).

Przywołuję tak wiele wypowiedzi Geertza, ponieważ chcę przypomnieć, że owa nierozstrzygalność w kwestii, czy opis gęsty i interpretacja kultury jest aktywnością naukową czy też jest to aktywność nienaukowa i „alchemiczna", lub – życzliwiej mówiąc – aktywność zupełnie innego rodzaju niż generalizujące i obiektywne dociekanie naukowe, nasuwająca skojarzenia z rewindykowanym przez Diltheya i jego szkołę humanistycznym momentem rozumienia i wczucia się w obcą nam rzeczywistość; ta nierozstrzygalność stanowiska Geertza, jak mówię, stała się zarzewiem bardzo interesującej debaty w łonie antropologii oraz na szerszej scenie nauk społecznych. Debata ta, tocząca się właśnie wokół pytania: „czy opis gęsty jest nauką czy sztuką?", ma u swych podstaw jeszcze inny, nie od dziś drążący nauki społeczne problem naukowej obiektywności ich twierdzeń. Poniżej omówię kilka węzłowych punktów owej dyskusji, przywołując najistotniejsze dla naszej prezentacji głosy.

Prześledzenie zagranicznych periodyków antropologicznych pod kątem debat i artykułów skupiających się na ambiwalentnym przesłaniu interpretatywizmu uzmysławia, że kwestia: „opis gęsty – nauka czy sztuka?" ogromnie emocjonuje badaczy społecznych i w swych wypowiedziach wysuwają oni liczne argumenty za lub przeciw danej opcji. Argumentacje można podzielić na te, starające się odeprzeć i zdyskredytować program intepretatywizmu *in toto* za secesję ze świata nauki w stronę prywatnych i subiektywnych dywagacji, te, które widzą w rozbracie z nauką ambiwalentny mariaż antropologii ze sztuką i próbują przemyśleć jego dla niej konsekwencje, oraz te, które mediują pomiędzy tymi stanowiskami, wskazując na nierozłączność „sztuki" i „nauki" w dyscyplinie antropologicznej.

Do pierwszej grupy krytyków zaliczyć można Marvina Harrisa z jego pełną pasji refutacją podejść interpretatywnych (Harris 1979). Po stronie

anty-Geertzowskiej walczy również Melford Spiro. Przytaczam jego wypowiedzi w przekładzie własnym, ponieważ polskie tłumaczenie artykułu „Cultural Relativism and the Future of Anthropology" (1986) wydaje się w wielu miejscach błędne (por. Spiro 2004). W drobiazgowej polemice z podejściami hermeneutycznymi Spiro pisze, że „antropologia, która rezygnuje z poszukiwania wyjaśniających teorii kultury i społeczeństwa na rzecz wyłącznie partykularnych interpretacji specyficznych kultur i społeczeństw, staje się antropologią atrakcyjną jedynie dla tych badaczy, których zainteresowania i apetyt intelektualny sprowadzają się do dziwnych zwyczajów egzotycznych ludów i tylko w nich znajdują swą pożywkę" (Spiro 1986, s. 276). Jeśli studia takie „przyczyniają się jedynie do wyjątkowego rozumienia tych czy innych wierzeń i zwyczajów tej lub innej kultury prymitywnej czy rolniczej w całej jej partykularności, to jaką możliwą intelektualną wartość mogą one mieć?" – pyta badacz (tamże, s. 278). Roy D'Andrade (1995, s. 4) twierdzi z kolei, że „antropologia bez nauki to doprawdy niewiele: mała, choć interesująca zbieranina podejść humanistycznych (*a small but interesting sample of the humanities*), żenujące opowieści o «prawdziwych politycznych przygodach mnie», trochę szczerych moralnych denuncjacji i wielki zbiór sugestywnych, choć nieweryfikowalnych interpretacji". Z kolei Stephen Reyna (1994, s. 572-573) pisze, że „z opisem gęstym są dwa problemy: pierwszy ma do czynienia z jego niejasnością (*vagueness*) a drugi z wiarygodnością (*validity*)".

Są jednocześnie komentatorzy, którzy Geertzowski rozbrat z twardą naukowością widzą w kategoriach zmierzania interpretatywizmu w stronę nowych obszarów – już to estetyki i sztuki, już to krytyki kulturowej, już to stosowanej etyki antropologicznej – a ujmują to albo jako zaletę antropologii postpozytywistycznej, albo jako potencjalną słabość tego dyskursu, nie dewaluując jednak samego artystycznego wymiaru, jaki zdaje się posiadać opis gęsty. Rabinow znany jest z optymistycznych twierdzeń, że antropologia ma niewielki wybór: musi być nauką humanistyczną. Rabinow i Sullivan (1979, s. 6) piszą, że „ścisłość (*exactitude*), jaka dostępna jest naukom humanistycznym, jest całkiem inna od ścisłości dostępnej naukom przyrodniczym". Z tego rozpoznania, którego proweniencji filozoficznej nietrudno się domyślić, autorzy wysnuwają wniosek, iż w łonie antropologii nie ma co liczyć na naukową obiektywność, toteż lepiej jest otwarcie przyjąć perspektywę „humanistycznego subiektywizmu". Gruntem dla niego jest twierdzenie, iż w humanistyce „nie istnieje nic takiego, jak uprzywilejowana pozycja, perspektywa absolutna, opowieść kończąca wszystkie inne (*final recounting*)" (tamże, s. 6).

Spójrzmy na wypowiedzi komentatorów podejmujących inne wątki myśli autora *Wiedzy lokalnej*. Antropologów pragnących podążać śladem Geertza nawiedza myśl, z którą on sam nie do końca potrafił dać sobie radę, a którą dobrze

werbalizuje Robert Aunger: „ponieważ trudno dojść, czy twierdzenia etnograficzne opierają się na czymś więcej niż osobistych impresjach, wiele etnografii jest przekonujących tylko w takim stopniu, w jakim etnograf opanował sztukę retoryki" (Aunger 1995, s. 97). Ann Swidler (1996, s. 299) zabiera głos w tej sprawie twierdząc, że opis gęsty jest sztuką, nie zaś nauką, zastrzega jednak przy tym, że dzieło Geertza nie może stanowić modelu dla antropologów i socjologów o mniejszym niż on talencie pisarskim, ponieważ „podążą on od intuicyjnego wglądu (*intuitive grasp*) w to, co jawi się jako ważne, a konkluzję osiąga za pomocą eksplozji stylu, która przesłania tok samej procedury (*a flourish that conceals the medium of the procedures*)". Jerry Moore w swej monografii *Visions of Culture* prezentuje inną argumentację, w której wyciągając radykalne wnioski z interpretatywnego *dictum* Geertza, bez sentymentu uchyla pytanie o naukowość opisu gęstego:

> Jeśli wiedza kulturowa jest ze swej istoty interpretatywna, to jak możemy kwestionować „prawdziwość" danej interpretacji skoro potencjalnie istnieje tyle „prawdziwych" interpretacji, ilu jest członków danej kultury? Według tej logiki, jeśli wszystkie twierdzenia są tak samo prawomocne, wówczas wszystkim, na co antropologia może liczyć, jest tworzenie bogatych dokumentów składających się z wielorakich (*multiple*) interpretacji, z których żadnej się nie odrzuca i żadnej nie uprzywilejowuje. Oznacza to, iż antropologia nie może być nauką, jako że nie jest ona w stanie wysnuwać generalizacji na podstawie podobnych twierdzeń lub testować ich w oparciu o dane empiryczne. Sama istota kultury wyklucza tę możliwość (Moore 1997, s. 246).

Moore docenia Geertza za umiejętne balansowanie w swych esejach etnograficznych pomiędzy tym, co literalne i tym, co literackie (tamże, s. 246). Ów balans zaiste wydaje się kluczową kwestią w opisie gęstym oraz w interpretacji zdarzeń kulturowych. Można jednak nieraz odnieść wrażenie, że surowi krytycy Geertza nie dostrzegają tej możliwości, twierdząc, że retoryka pisarska użyta do tworzenia opisu przesłania to, co stanowi realny materiał obserwacyjny, tak też musi się z zasady z procedurą naukowego wyjaśniania wykluczać.

Skądinąd, pojawiają się również głosy komentatorskie, dla których mniej liczy się afera z naukowością w tle, a bardziej interesujące są zmiany, jakie w ramach podejścia Geertzowskiego postuluje się w postawie samego badacza, od którego wymagany jest imponujący zestaw humanistycznych kwalifikacji, jakie antropologia zawsze miała w zwyczaju akcentować, lecz które mają niejaką tendencję do zanikania. Bardzo życzliwie pisze w tym kontekście o antropologii interpretatywnej H. Lloyd Goodall (2003). Dosłownie w stylu Geertza umyka on przed precyzyjnym zdefiniowaniem tak pojętej etnografii, zastrzegając jednocześnie, że antropologia interpretatywna nie jest nieodpowiedzialnym *story-telling i* bynajmniej nie brakuje jej naukowych podstaw i takiegoż rygoru. Wszelako:

> [...] nie da się jej nauczyć poprzez opanowanie podręcznika i stosowanie się do gotowych (*canned*) instrukcji. Większość z tego, czego uczysz się interpretować [...] zależy od tego, jaką osobą jesteś, jakie doświadczenia życiowe miałeś (w tym, co czytałeś i o czym dyskutowałeś), a także od zdolności do „przesiadywania" (*hanging out*) z ludźmi, którzy są inni od ciebie. Zależy to także od tego, jakie masz zdolności budowania zaufania, skłaniania ludzi do mówienia, jakim językiem się posługujesz, [...] jak widzisz świat, jakie zdolności komunikacyjne wnosisz do dyscypliny (tamże, s. 59-60).

Fragment ten dobitnie pokazuje, że można w komentarzu do przedsięwzięcia Geertza akcentować artystyczny charakter praktyki interpretatywizm, wymagającej mnóstwa czysto humanistycznych kwalifikacji autora, które z naukową gotowością do generalizujących wnioskowań na podstawie niezaangażowanej obserwacji mają doprawdy niewiele wspólnego.

Z drugiej jednak strony, nie można umniejszać wagi argumentów, jakie przedstawiają zaniepokojeni Geertzowską dezynwolturą krytycy, mający sporo racji w swych twierdzeniach, podobnie jak w przypominaniu o tym, że najbardziej antropologia skorzysta wtedy, gdy pierwiastki naukowości i estetyczności/retoryczności uda się w ramach praktyki etnograficznej po prostu ze sobą połączyć.

W tej kwestii pouczająco wypowiada się James Lett, który próbie pogodzenia antropologii „naukowej" z antropologią interpretatywną poświęcił interesującą pracę *Science, Reason and Anthropology. The Principles of Rational Inquiry* (1997). Jak powszechnie wiadomo, antropologia jest w rzeczywistym kłopocie wciąż nie mogąc się samookreślić i zadekretować perspektywy, którą ma obrać jako dyscyplina akademicka. Czy jest nauką humanistyczną w sensie *Geisteswissenschaft* z jej naciskiem na intuicję, wglądy, empatię, interpretacje i *Verstehen*, czy raczej jest nauką społeczną z ambicją prognozowania, wyjaśniania i generalizowania, czy może właśnie jest sztuką ewokowania inności kulturowej we własnych – bo któż je potwierdzi? – impresjach rozliczanych podług czysto estetycznych kryteriów?

Lett dobrze zdaje sobie sprawę z tego dylematu, toteż wychodzi od skonstatowania radykalnej nieprzystawalności do siebie perspektywy nauki i humanizmu (tamże, s. 2). Humanizm to nieodłączny element antropologii, z tymże pamiętać trzeba, że ma to swoje konsekwencje także dla epistemologii tej dziedziny. Jak przytomnie zauważa autor:

> [...] w ramach epistemologicznych zasad humanizmu zakłada się, że wiedza jest zarówno subiektywna, jak i relatywna, że najlepiej osiąga się ją poprzez połączenie intuicyjnego wglądu z empatyczną wyobraźnią i że racja konkurujących ze sobą opisów zależy od ich wewnętrznej perswazyjności. [...] Dla kontrastu, w ramach

> epistemologicznych zasad nauki zakłada się, że wiedza aspirować może zarówno do obiektywności, jak i absolutności, że najlepiej osiąga się ją przez kombinację logicznej analizy i badania empirycznego i że prawdziwość konkurujących ze sobą przekazów zależy od ich wsparcia za pomocą dowodów (tamże, s. 3).

We wnioskach końcowych Lett ogłasza, że wojna dwóch obozów w antropologii ma się ku końcowi. Jest tak ponoć dlatego, że „antropologia naukowa zaczyna uznawać i inkorporować wglądy podejścia interpretatywnego; antropologii interpretatywnej pozostaje więc przyjąć fundamentalne pryncypia badania racjonalnego" (tamże, s. 93). Trudno powiedzieć, czy interpretatywiści rzeczywiście gotowi są do dialogu z podejściami bardziej naukowymi. Wciąż ogromną popularnością cieszą się prace George'a Marcusa, Michaela Fishera, Stephena Tylera i Vincenta Crapanzano, czyli antropologów pracujących na Uniwersytecie Rice'a w Houston w Teksasie, określanych ostatecznie dość sympatycznym mianem „Gangu z Rice". W ich pracach, skądinąd ważnych, istotnie widać tendencję do dewaluowania podejść naukowych. Tymczasem, jak pisze Lett, dobrze jest dostrzegać fakt, że „antropolodzy naukowi nigdy nie wątpili w to, że antropolodzy interpretatywni potrafią ewokować i interpretować kultury. Zadawali oni tylko pytania, czy ich koledzy powinni uprawiać ewokację i interpretację jako wyłączne cele etnografii" (tamże, s. 94). Antropologia nie może tracić z oczu swego głównego celu, a jest nim wyjaśnianie zachowań kulturowych pomagające nam rozumieć samych siebie, przede wszystkim zaś rozumieć inność kulturową. Zauważmy skądinąd, że krytyka nauki i „naukowo" uprawianej antropologii w ramach podejść post-Geertzowskich przybiera nieraz zupełnie karykaturalne kształty, o czym wspomina część krytyków. Zapewne wynika to z maniery niektórych antropologów, polegającej na dowolnym szermowaniu etykietą pozytywizmu w odniesieniu do opisów etnograficznych, który to pozytywizm utożsamiany jest z naukowością. Trudno nie odnieść wrażenia, szczególnie w trakcie lektury tekstów Tylera (1986; 1987; 1999) i Rabinowa (1999), że zdaniem niektórych reprezentantów ideologicznej progenitury Geertza, antropologia współczesna kapie od krwiożerczych roszczeń do statusu nauki eksplikującej z nieledwie totalitarnym marzeniem o idealnym wtłoczeniu wszystkiego tego, co idiosynkratyczne, ukryte, niezrozumiałe, niekoherentne, nieuładzone do tygla jednej, pretensjonalnej teorii kultury. Tymczasem, jak argumentuje Lett (1997, s. 116), wszystkie te nieporozumienia zakończyć może pogodzenie humanizmu i nauki pod hasłem rekonstrukcji antropologicznego rozumu oraz zachęty do obopólnego trzymania się zasad badania racjonalnego. Sprowadza się ono do podążania wybraną ścieżką (interpretacja lub wyjaśnianie), lecz jednoczesnego dochowywania wierności zasadom racjonalności i intersubiektywnej komunikatywności osiągniętych wyników (tamże, s. 117). Do podobnego poglądu, nazywanego przez siebie

„pragmatycznym", przychyla się na polskim gruncie Michał Buchowski (2004), który w książce upominającej się o dostrzeżenie trzeciej drogi między fundamentalistycznym racjonalizmem a relatywizmem poznawczym w antropologii pisze, że „rozumienie i opis interpretowanej kultury nie przedstawiają sobą gry «wolnych skojarzeń», lecz są «kontrolowane» przez uzgodnione znaczenie świadectw empirycznych i wymóg bycia rozsądnym badaczem, uwzględniającym normy postępowania i argumentacji danej dyscypliny" (tamże, s. 22). W antropologii jest i musi być miejsce zarówno na sztukę opisu, jego sugestywność i dynamikę, jak i wątki wyjaśniająco-generalizujące, dzięki którym dane jest nam w ogóle pojąć inność, z jaką przez chwilę obcujemy czytając etnografię, a w jakiej nie chcemy przecież widzieć jedynie atrakcyjnego dziwactwa.

Poniekąd rozsądzający okazał się artykuł Paula Shankmana dla „Current Anthropology", publikowany wraz z obszerną dyskusją, w którym dokładnie omówił on program Geertza i bezstronnie wskazał jego słabe punkty. Przytoczę najpierw mniej znany fragment z konkluzji tego tekstu: „ruch nie posiadający żadnego kierunku, program nękany niekonsekwencjami, podejście, uważające się za nadrzędne wobec konwencjonalnej nauki społecznej, lecz ograniczane przez brak kryteriów, za pomocą których oceniać dałoby się teorie alternatywne, i przypadki, które niekoniecznie potwierdzają przypuszczenia teorii interpretatywnej – czy to może stanowić podstawę dla innej antropologii oraz szerszego ruchu intelektualnego"? – pytał Shankman (1984, s. 270).

Mamy w tym fragmencie wszystkie z grubsza zarzuty, jakie powtarzają się w antropologicznych debatach nad teorią Geertza. Shankman jest przekonany, że metoda Geertza nie jest w stanie dostarczyć antropologii żadnych generalizacji, że „nie daje on żadnych wyjaśnień, co do ontologicznego statusu wiedzy zdobytej w efekcie interpretacji kultury" (tamże, s. 264), wreszcie zaś, że teorii interpretatywnej brakuje kryteriów dla porównywania i oceny" (tamże, s. 265). Nie oznacza to jednak, że zupełnie dewaluuje on metodę interpretatywną. To prawda, że w kontekście walk kogucich, teatru i innych zdarzeń na Bali „Geertz jest mniej zainteresowany wyjaśnieniem, niż uchwyceniem samej «esencji», «rzeczywistości» polityki balijskiej" (tamże, s. 268) i trudno przeczyć, że dzieło Geertza „obiera dokładnie ten kierunek, jaki on dla niego przewidział: [powstają – W. K.] lepsze i bardziej rozbudowane opisy kulturowo usytuowanych fenomenów, przywiązujące niewielką wagę do teoretycznego i metodologicznego rygoru" (tamże, s. 269). Ale interpretacja i jej humanistyczne podstawy wydają się być antropologii tak samo niezbędne, jak naukowe wyjaśnianie w oparciu o prekoncypowane teorie. Podobnie więc, jak czyni to Lett (1997), Shankman optuje za współistnieniem w antropologii obu praktyk. Koncyliacyjnie i przekonująco wypowiadał się w tej kwestii przywoływany przez Shankmana Roy Rappaport (1979; za: Shankman 1984, s. 270), który pisał tak: „każde

radykalne rozdzielanie tych dwóch wymiarów uważam za błąd, albowiem relacja między nimi, z całą jej trudnością, niejasnością i napięciem, jest odbiciem, lub metaforą, kondycji gatunku, który żyje podług znaczeń w fizycznym uniwersum pozbawionym wewnętrznego znaczenia, lecz podległym prawom przyczyny".

Nietrudno zauważyć, że u podstaw rekonstruowanej tu debaty nad naukowym statusem metod Geertza leży typowe w pewnym sensie dla antropologii pytanie o wkład teoretyczny antropologii interpretatywnej do dorobku całej dyscypliny, pytanie o to, czy da się jej ustalenia „włączyć w to, co można by określić mianem «teorii kultury»" (Geertz 2005a, s. 41). Podejmując tę kwestię i jak gdyby uprzedzając atak (Geertz to wszakże doskonały retor), autor *Interpretacji kultur* zastrzegał, że jeśli chodzi o antropologię interpretatywną, to „główny wkład teoretyczny zawiera się w poszczególnych, konkretnych badaniach", których specyfika na tym właśnie polega, że trudno jest wydobyć z nich ową teorię. Jest tak dlatego, że „sformułowania teoretyczne są zawieszone na tyle nisko ponad podrzędnymi względem nich interpretacjami, że w oderwaniu od nich nie miałyby większego sensu ani też nie wzbudzałyby zbytniego zainteresowania" (tamże, s. 41). Zaraz po tym Geertz dodawał: „zasadniczym zadaniem budowania teorii nie jest tu skodyfikowanie abstrakcyjnych prawidłowości, lecz umożliwienie powstawania opisu gęstego; nie chodzi o tworzenie uogólnień pomiędzy różnymi przypadkami, lecz wewnątrz konkretnych przypadków" (tamże, s. 41). Można wywnioskować z przytoczonych wypowiedzi, że Geertz upatrywałby swej roli w teoretycznym rozwoju antropologii właśnie w przedłożeniu jej opisu gęstego jako metody pisania etnografii. Poprzez tworzenie opisów gęstych antropologia przyczyniać ma się do „powiększenia uniwersum ludzkiego dyskursu". Warto jeszcze zauważyć, że gdy badacz decyduje się już konkretnie wymienić istotne dlań cele antropologii, to zachowuje w nich pewną symptomatyczną hierarchię: najpierw więc mamy „poinstruowanie", następnie „rozrywkę", „praktyczną radę" i „rozwój moralny", dopiero zaś na końcu „odkrywanie naturalnego porządku w ludzkim zachowaniu" (tamże, s. 25).

Tyle o teoretycznym znaczeniu interpretatywizmu miałby do powiedzenia Geertz. Tymczasem dyskusja nad jego „wkładem" do antropologicznej wiedzy o kulturze trwa i na jej podstawie śmiało powiedzieć można, że przeważająca część komentatorów, w mniejszym lub większym stopniu doceniając jakość etnograficznych opisów Geertza, wkład teoretyczny antropologii interpretatywnej uznaje za niewielki. Shankman przywołuje emblematyczną pod tym względem opinię Jamesa Peacocka (1981, s. 129; za: Shankman 1984, s. 269), który chwali etnografie Geertza za ich konkretność oraz bazę empiryczną, lecz twierdzi jednocześnie, iż „podany w formie oddzielnej, wkład ten może wydawać się trywialny". Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem. Jeśli bowiem na poważnie rozliczyć Geertza z zasług teoretycznych, to na cóż można by wskazać? Wszakże

mówienie o symboliczności uniwersum kulturowego i wynikającej z niej konieczności „interpretowania interpretacji" nie jest szczególną rewelacją w nauce wyrosłej na ustaleniach Maxa Webera. Analiza kulturowa zawsze przecież polegała na przekładaniu znaczeń obcych na znaczenia nam bliższe w toku interpretacji.

5.4.3. Znaczenie interpretatywizmu w kontekście tezy o urefleksyjnieniu antropologii

O ile istotnie trudno jest wypunktować znaczące osiągnięcia etnologiczne antropologii interpretatywnej, to docenić tę teorię można na zupełnie innym polu, rozliczając ją nie w kategoriach wkładu, jaki wnosi ona w antropologiczną *wiedzę* o kulturach, lecz w kategoriach roli, jaką odegrała w rozwijaniu antropologicznej *samowiedzy*. Innymi słowy, w antropologii interpretatywnej nie trzeba dostrzegać jedynie teorii i metodologii badania kultur, lecz cenić ją również można za istotne obserwacje metaantropologiczne. Shankman (1984, s. 269) pisał, że krytyka stanowisk Geertza wskazuje na to, iż możliwe jest uczynienie teorii interpretatywnej „bardziej jasną i być może bardziej naukową", jednak – jak dodawał z rezygnacją – teoria ta „zdaje się być skierowana w innym kierunku, zwracając się do wewnątrz, ku samej sobie (*turning inward on itself*)".

To ważny moment. Zamiast bowiem – jak Shankman – widzieć w tym fakcie niedostatek, jeśli nie porażkę antropologii interpretatywnej, wolę dostrzegać w nim *specificum* dyskursu Geertzowskiego, pozwalające mówić o jego wkładzie w urefleksyjnienie wiedzy antropologicznej. Historia proponowanego przez Geertza paradygmatu, w ramach którego liczył on na „rekonfigurację myśli społecznej", okazała się wprawdzie mniej spektakularna, niż autor *Interpretacji kultur* się spodziewał, jakkolwiek i tak powiedzieć można, że za jego sprawą dokonał się w antropologii przewrót – przewrót innego rodzaju, o być może bardziej nawet istotnym znaczeniu. Lett świetnie rzecz ujął zauważając, że „wielu adwokatów interpretatywizmu porzuca interpretacje kultur na rzecz interpretacji etnografii" (Lett 1997, s. 9). Podobnie stawiali sprawę Marcus i Fisher, choć dla nich antropologia interpretatywna była zawsze w pierwszym rzędzie dyskursem krytycznym i refleksyjnym, toteż pisali oni po prostu, że antropologia interpretatywna „jest dyskursem reflektującym nad uprawianiem i pisaniem etnografii jako takiej" i że „przesuwa ona akcent z prób skonstruowania ogólnej teorii kultury na refleksję wokół antropologicznego badania terenowego oraz pisarstwa" (Marcus i Fisher 1986, s. 16).

Przytoczone wypowiedzi pozwalają podkreślić jedną z kwestii o dużej wadze dla prezentowanej w tej pracy tezy. Otóż w kontekście owej zmiany akcentów w intelektualnym programie interpretatywizmu, nie mówimy o nieodpowiedzialnej zabawie kilku myślicieli, którzy z antropologów przemienili się w krytyków

literackich a już tym bardziej o ich „szczególnej fiksacji na punkcie samokrytyki" (Johannsen 1992, s. 74), lecz – całkiem po prostu – o ewolucji całego tego paradygmatu i pełnym rozkwicie rezydującego w nim od samego początku potencjału krytycznego. Jak twierdzili Marcus i Fisher (1986, s. 26), „sugestywna metafora interpretacji jako czytania tekstu prowadzi do dominującego współcześnie zainteresowania antropologii interpretatywnej tym, w jaki sposób interpretacje konstruowane są przez antropologa". Dochodzimy oto do kwestii najważniejszej, warto więc przypomnieć jeszcze, że o potencjał krytyczny swej teorii zadbał sam Geertz, powtarzając nawet w ostatniej swojej książce, jaką było *Zastane światło*, że alternatywa wiedza lokalna – wiedza nielokalna w naukach o kulturze jest alternatywą fałszywą: wiedza z a w s z e jest różnorako lokalna. Geertz podkreśla przewagę, jak sam pisze, granic nad uniwersaliami. Pewna postać relatywizmu jest nieusuwalnym elementem nauki i filozofii i do tego właśnie sprowadza się lekcja antropologicznej ironii. Badacz społeczny zawsze porusza się między etnocentryzmem a uniwersalizmem własnych roszczeń poznawczych.

Pisząc w tak wielu miejscach o konieczności rozwijania większej świadomości i samoświadomości antropologów co do tego, że opis etnograficzny, na mocy swego interpretacyjnego charakteru, jest czymś konstruowanym, oni sami zaś *piszą* etnografię, co nieodmiennie wikła ich w grę retoryki i figuracji, uświadamiając konieczność zrezygnowania z części roszczeń do ścisłej obiektywności, Geertz był jednym z pierwszych badaczy, którzy zwrócili uwagę na problem epistemologiczny, jaki wypływa z pisanego charakteru etnografii. W istocie, to od niego wywodzi się cały nurt popularnej w antropologii krytyki tekstualnej. Wystarczy wspomnieć przypis czwarty do eseju „Opis gęsty...", w którym badacz rozwijał swe słowa: „co robi etnograf? On pisze" (Geertz 2005a, s. 35). W uściśleniu Geertz dopowiedział, że „świadomość dotycząca różnych modeli przedstawiania (nie mówiąc już o formach eksperymentowania z nimi), to coś, czego w antropologii bardzo nam brakuje" (tamże, s. 47). W świecie komentatorskim wypowiedzi te zrobiły furorę, a ich autor okrzyknięty został ojcem chrzestnym tekstualizmu oraz inspiratorem przeróżnych dyskursów metaantropologicznych. Słowa Geertza możemy rozwinąć i na ich kanwie podać (tradycyjnie) kolejną możliwą definicję kluczowej dla tej pracy kategorii. Refleksyjność (w tym wypadku reprezentacyjną) zdefiniować by zatem można jako świadomość tego, że różne stosowane w antropologii modele przedstawiania w dyskursie rzeczywistości kulturowej oddziałują na opis etnograficzny i wedle własnej specyfiki kształtują ostateczny wynik badania. Owo kształtowanie nie musi jednocześnie oznaczać przekłamywania lub przekreślania realności danych informacji, zaś refleksyjność „nie podważa zobowiązania badaczy wobec realizmu" (Atkinson, Hammersley 2000, s. 28). Podważa ona jedynie „naiwne formy realizmu wraz z założeniem, że wiedza musi opierać się na absolutnie pewnych podstawach" (tamże, s. 28). Mając za sobą

te wstępne wyjaśnienia, przechodzimy do omówienia wkładu Geertza w rozwój reprezentacyjnej samoświadomości i refleksyjności u wybranych antropologów.

W książce *Dzieło i życie* Geertz rozważa konsekwencje, jakie dla tekstu etnograficznego ma fakt, iż jest on czymś spisanym: posiada swych autorów, którzy konstruują siebie i swój dyskurs w taki sposób, aby osiągnąć zamierzony efekt w postaci przekonania nas, iż „nie tylko że osobiście naprawdę «tam byli», lecz gdybyśmy my tam byli, to powinniśmy zobaczyć to, co oni zobaczyli, odczuć to, co oni odczuli, wyciągnąć takie wnioski, jakie oni wyciągnęli" (Geertz 2000, s. 29). Geertz wychodzi od kilku ironicznych obserwacji, piętnując postawę wyniosłego *désinteressement*, jakie przejawiają bardzo poważni antropolodzy postrzegający rozpatrywanie ich dyscypliny od strony jej pisanego, literackiego aspektu za zupełnie niewarte zachodu.

I tak, czytamy, że analiza etnograficznego tekstu „to bardzo nieantropologiczne zajęcie. [...] Tym, co chcielibyśmy poznać, są mieszkańcy Tikopii i Tallensi, a nie strategie narracyjne Raymonda Firtha czy retoryczny aparat Meyera Fortesa" (tamże, s. 9). Kolejnym powodem antropologicznego zapomnienia o tekście jest tradycja rozliczania etnografii raczej z tego, jak odbierana jest w środowisku, jakie jest jej oddziaływanie, nie zaś z tego, jakie subtelności stylu sobą prezentuje. „Dobre teksty antropologiczne to teksty proste i bezpretensjonalne – ironizuje Geertz. Nie zachęcają do uważnego krytyczno-literackiego czytania, ani też go nie nagradzają" (tamże, s. 10). Trzeci, najpoważniejszy dla naszego autora powód rzeczonej amnezji, wiąże się z obawą antropologów, że „skoncentrowanie naszego spojrzenia na sposobach wysuwania twierdzeń dotyczących poznania podkopuje naszą zdolność do traktowania któregokolwiek z owych twierdzeń poważnie" (tamże, s. 10). Dalej następuje typowa dla Geertza, inteligentna puenta, efektownie trafiająca w samo sedno problemu: „ujawniać, jak coś zostało zrobione, to sugerować – jak w przypadku magicznej sztuczki z kobietą przeciętą na pół – że nie zostało w ogóle zrobione" (tamże, s. 11).

W *Dziele i życiu* postawione zostają po raz pierwszy niewygodne pytania o zabiegi literackie, jakie autor czyni, by skomponować etnograficzną opowieść. Trudno przeczyć, że etnografie to opowieści. Wszak obserwacje i wnioski nie następują tam jak w dzienniku obserwacyjnym naukowca-technika przyglądającego się, dajmy na to, przemianom substancji w próbówce. Rzeczone zabiegi Geertz dzieli ogólnie na te, związane z „sygnowaniem dzieła" i te, związane z „konstrukcją dyskursu". Jak wyjaśnia Zbigniew Pucek (2003, s. XXV), „sygnowanie i implikowany przez nie typ dyskursu w opisie etnograficznym zmieniają zwykłą narrację w zabieg retoryczny, który łączy zasadę konstruowania obrazu badanej rzeczywistości z określonymi intencjami perswazyjnymi". Etnografia musi osuwać się w retorykę, skoro jest pisana i skoro badacz konfrontuje się z wyzwaniem, jak zabrzmieć „jednocześnie jak pielgrzym i jak kartograf" (Geertz

2000, s. 21). Aby wytworzyć w nas wrażenie, że etnograf naprawdę „był tam", autor tekstu stosuje rozmaite techniki mające na celu „uobecnienie" tej nieznanej czytelnikowi rzeczywistości. Zabieg taki idzie w parze z samouobecnianiem się autora, czyli próbą „znalezienia miejsca dla siebie w obrębie tekstu, który powinien odzwierciedlać jednocześnie intymne spojrzenie i chłodne oszacowanie" (tamże, s. 21).

Planując przyjrzenie się bliżej pisarstwu Claude'a Lévi-Straussa, Edwarda Evans-Pritcharda, Bronisława Malinowskiego i Ruth Benedict, Geertz pragnie uzmysłowić antropologom dwie rzeczy. Po pierwsze i całkiem oczywiste, chce on zwrócić uwagę na fakt, że relacja między autorem i tekstem jest jedną z kluczowych kwestii, które winno się brać pod uwagę w metodologii jej sporządzania. Po drugie, Geertz chce pokazać – a wywoła tym do dziś trwającą, ognistą debatę – iż sygnowanie jako konstruowanie pisarskiej tożsamości w tekście etnograficznym oraz konstruowanie dyskursu, na który składa się choćby leksykon, retoryka i porządek wywodu, w znaczący sposób podkopują ideę obiektywizmu i naiwnego realizmu w etnografii. Na kanwie tych ustaleń etnografia jawić się zaczyna jako „rodzaj pisarstwa" (Spencer 1989), w ramach którego „idea obiektywizmu wycofuje się wyraźnie, ustępując pola idei obrazu ludzkiego świata jako kreacji" (Pucek 2003, s. XXV). Poniżej przyjrzę się Geertzowskim lekturom tekstów antropologów klasycznych i wypreparuję za badaczem zabiegi literackie, które uznać można za czynniki wpływające na formę etnografii.

W przekonaniu Geertza, to pisarstwo Lévi-Straussa najlepiej bodaj nadaje się do analizy krytyczno-literackiej. Przykładu dostarcza tu *Smutek tropików*. Na początek badacz proponuje zwrócić uwagę na retorykę książki podróżniczej, obecnej w tej pracy już od pierwszych stron (Geertz 2000, s. 53-54). Następnie Geertz twierdzi, że *Smutku tropików* ani przez moment nie opuszcza poza etnografa odróżniającego się od turysty. Książka ta jest również „tekstem filozoficznym w naukowym znaczeniu, mianowicie kieruje się i to z pewną stanowczością, ku centralnej kwestii myśli zachodniej: ku naturalnym podstawom społeczeństwa ludzkiego" (tamże, s. 58). Po trzecie, *Smutek tropików* jest w oczach badacza traktatem reformatorskim: „Sformułowano już bardzo wiele oskarżeń mówiących o wpływie Zachodu na nie-Zachód, lecz niewiele z nich [...] posiada niszczycielską gorycz i moc *Smutku tropików* Lévi-Straussa". Po czwarte, książkę tę traktować można jako symboliczny tekst literacki w znaczeniu Baudelaire'a, Mallarmego czy Rimbauda: jest zapisem umysłowości symbolicznej (Francuza), który napotyka inne umysłowości symboliczne (Borowo, Kaduweo, Nambikwara) i pragnie „przeniknąć ich całościowe związki logiczne, aby odnaleźć w niej replikę samej siebie – najbardziej fundamentalnej formy myślenia" (tamże, s. 65).

Na ciekawą rzecz zwraca Geertz uwagę, czytając Evans-Pritcharda. Otóż autor *Religii Nuerów* z pasją opowiada, jak to wysłano go na pogranicze między

włoskimi i brytyjskimi terytoriami w Afryce Wschodniej 600 mil na południe od Chartumu i jakie pasjonujące przygody stały się tam jego udziałem. Geertz zauważa zrazu, że postać antropologa, z jaką mamy do czynienia w *Operations on the Akobo*, to postać „wyciosana" (tamże, s. 84). Historia opowiadana przez Evans-Pritcharda „wyraźnie ma za sobą zbyt wiele występów w pubach, żeby naprawdę była, tak jak E-P stara się usilnie pozorować, relacją wygłoszoną na gorąco" (tamże, s. 84). Geertz pyta, w jaki sposób Evans-Pritchard osiąga niczym niezmąconą pewność, z jaką relacjonuje zjawiska. Okazuje się, że subtelną taktyką, wytwarzającą wrażenie „realizmu Akobo" (tamże, s. 88), jest „demonstracja, że nic, bez względu na to, jak jest osobliwe i wyjątkowe, nie oprze się racjonalnemu opisowi" (tamże, s. 89). Evans-Pritchard próbuje stylistyką przekonać nas o swej omnipotencji; pokazuje, mnożąc przeróżne deklaracje, że jest w stanie przekroczyć bariery językowe stawiane mu przez kultury obce (tamże, s. 89), przezwyciężyć trudne warunki terenowe oraz zneutralizować własne przesądy (tamże, s. 90). Jak wnioskuje Geertz, „takie podejście, przeniesione na stronice pracy etnograficznej, prowadzi do szeregu klarownych, jasnych sądów, bezwarunkowych twierdzeń, przedstawionych tak dobitnie, że tylko ten, kto za wszelką cenę pragnie pozostać niedoinformowany, mógłby się im oprzeć" (tamże, s. 90). Czytamy dalej:

> Nie chodzi tutaj o prawdziwość takich twierdzeń [...] ani też o to, że Evans-Pritchard zawodzi w poparciu ich obszernym i szczegółowym, starannie wyważonym materiałem. [...] Chodzi o to, w jaki sposób taki zalew obwieszczających deklaracji (a spotyka się ich dosłownie pół tuzina co pół strony) wytwarza [...] wiarygodną relację o Libijczykach, ludach znad Nilu czy – w innych, nie tak już pewnych rękach – o Australijczykach, Polinezyjczykach, mieszkańcach Birmy czy Afryki Wschodniej. Jak (dlaczego? W jaki sposób? O czym?) to całe stanowcze i zdecydowane informowanie informuje? (tamże, s. 91).

Obok zabiegu świadomego konstruowania własnej perswazyjności Evans-Pritchard robi jeszcze coś innego. Geertz twierdzi, że sławna malowniczość jego etnografii bierze się „z nadzwyczajnej zdolności konstruowania wizualnych reprezentacji zjawisk kulturowych – tworzenia antropologicznych przeźroczy" (tamże, s. 92). Przynosi to efekt w postaci przekonania nas, iż „ustanowione ramy percepcji społecznej, te na których instynktownie polegamy, są całkowicie adekwatne do wszelkich osobliwości, jakie owe przeźrocza mogą przedstawiać" (tamże, s. 92). Strategia Evans-Pritcharda współtworzy mechanizm „oddziwniania" dziwacznych idei poprzez takie o nich mówienie, że przestają jawić się obce, lecz tylko nieco inne (s. 99-100), a przede wszystkim, sprawia ona, że wierzymy, iż to, co antropolog mówi, jest właśnie tym, jak się rzeczy naprawdę, w opisywanej kulturze, mają.

Rozdział poświęcony Malinowskiemu nazywa Geertz „Zaświadczające ja" – w oryginale *I-witnessing*. Badacz przytacza obszerny cytat z *Dziennika* Malinowskiego – książki, której wydanie wzbudziło wiadome emocje i wiadome rzeczy o autorze *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* ujawniły, lecz ku czytelniczemu zaskoczeniu twierdzi on, że „*Dziennik* niepokoi, ale nie z powodu tego, co mówi o Malinowskim. [...] Dziennik niepokoi z powodu tego, co mówi o «Byciu Tam»" (tamże, s. 108). Dzieło Malinowskiego posiada trudne do przecenienia znaczenie dla rozważań metaantropologicznych. Jest tak dlatego, że „problem negocjowania przejścia od tego, czego się «tam» doświadczyło, do tego, co się mówi «wróciwszy tu», nie ma charakteru psychologicznego. Należy do literatury" (tamże, s. 111). To literatura – będzie dowodził Geertz – a raczej, konwencja literacka, pozwala stać się przekonującym „zaświadczającym ja". Właściwym krokiem do osiągnięcia tego celu jest literackie skonstruowanie przekonującego „ja" (por. tamże, s. 111-112). Jak więc Malinowski osiąga ten efekt? Otóż zaludnia on narrację obrazami siebie. Całkowicie odmiennymi obrazami, jeśli wręcz nie antytetycznymi. Mamy tu bowiem „kompetentnego i doświadczonego etnografa", „nowoczesnego badacza antropologa", „wyspecjalizowanego badacza terenowego" oraz „kronikarza i rzecznika" (tamże, s. 112). Z jednej więc strony Malinowski jest totalnie zanurzonym w obcej kulturze ekranem, na którym wyświetlają się jej prawdy i zwyczaje – wszak jego możliwości adaptacyjne pozwalają mu „praktycznie w każdej sytuacji postrzegać tak samo, jak postrzegają tubylcy" (tamże, s. 112) i tak samo myśleć – z drugiej zaś, Malinowski jest „Doskonałym Badaczem, postacią rygorystycznie obiektywną, trzeźwą i beznamiętną, sumienną i bezkompromisową" (tamże, s. 113). Nietrudno o konkluzję, że umiejętne granie przez Malinowskiego tymi postaciami wzmaga efekt obiektywności jego etnografii, ale pamiętajmy: jest to w dużej mierze obiektywność osiągnięta za sprawą retoryki, co zresztą w *Argonautach Zachodniego Pacyfiku* pokazał później Anderson (1995).

Wracając do eseju Geertza, autor zastanawia się oczywiście nad tym, jak to jest w ogóle możliwe: gdzieś w głuszy, pośród totalnej obcości łączyć w sobie wspomniane wcześniej, chyba wykluczające się postawy. Badacz przytacza cytaty z Malinowskiego świadczące o jego rzeczywistej wierze, iż jest to możliwe. Tymczasem, jak wiemy choćby z *Dziennika*, fuzja tych diametralnie różnych porządków bytowania: analitycznego zdystansowania umożliwiającego interpretację z obserwacją uczestniczącą, jest niemożliwa. Wspomnienia i zapiski terenowe autora *Argonautów...* ukazują go jako frenetyka, klecącego opisy etnograficzne w sytuacjach nadzwyczajnej kipieli zmysłów, człowieka, o którym trudno jest powiedzieć, kiedy jest analitykiem, a kiedy oszołomionym uczestnikiem, tak też nie wiadomo, kiedy jest on „obiektywny", a kiedy „subiektywny" w swej narracji, który z wymiarów pracy terenowej przeważył w takiej właśnie, a nie innej prezentacji i konstrukcji przedkładanego nam opisu.

Esej o Benedict jest jakby nieco mniej spektakularny. Geertza interesuje u niej „skuteczność i dobitność stylu objaśniającego" (tamże, 150). W perswazyjności jej wywodu wspomaga Benedict wykorzystywanie strategii retorycznej rodem z Jonathana Swifta, w ramach której przeciwstawia ona to, co bliskie, temu, co egzotyczne w ideologicznej walce o uznanie awantaży relatywizmu kulturowego. W ten sposób to, co znane podlega niejako egzotyzacji w reiterującym motywie My/Nie-My (tamże, s. 166, por. s. 161).

Podsumujmy to, co zdaje się wynikać z lektury *Dzieła i życia* Geertza dla tezy o refleksywizacji wiedzy antropologicznej. Czy zasadne jest traktowanie tej książki jako jednego z najważniejszych generatorów metaantropologicznego i refleksyjnego fermentu w antropologii kulturowej? Przede wszystkim, i w zgodzie z programem interpretatywizmu wyłożonym w 1973 w *Interpretacji kultur*, Geertz wydaje się twierdzić, że antropolodzy, „są kreatorami inności, nie zaś jej reporterami" (Handelman 1994, s. 343). Rozpatrywanie etnografii od strony jej aspektu pisarskiego sprawia, że w teorii antropologicznej odpada idea twardego obiektywizmu i bezrefleksyjnie zakładanego realizmu dementowana, jak wiemy, jeszcze z kilku innych perspektyw i z ramienia innych teorii, których poręcznym mianownikiem pozostaje postmodernizm. Tekstualistyczny zwrot fundowany przez Geertza w omawianej książce ma swój konkretny cel. Zwrócenie uwagi na kreacyjny wymiar pisania (o) inności musi się bowiem przekładać na to, co Don Handelman (tamże, s. 343) akcentował jako „szczególną odpowiedzialność antropologów za ich teksty". Zacytujmy szerzej komentatora: „jako pisarze, powinni oni [antropolodzy – W. K.] posiadać podwyższoną świadomość tego, w jaki sposób konstruują (*author*), i na tej podstawie autoryzują (*authorize*) teksty w swoim imieniu" (tamże, s. 343). Dopowiedzieć można, że to, co Handelman nazwał „podwyższoną świadomością", jest w istocie świadomością reprezentacyjną, czyli zdawaniem sobie sprawy, iż tekstualne reprezentacje i konstrukcje zawiadują sposobem, w jaki jawić się będzie czytelnikowi fenomen obcości kulturowej, wraz z personą ukazującego ją badacza.

Gdyby wziąć pod uwagę argumenty wyłożone wcześniej w tym rozdziale, gdzie przekonywałem, iż zwrot antropologii interpretatywnej w stronę interpretowania nie *kultur*, lecz *kultury antropologicznej*, wynika z naturalnej ewolucji tego paradygmatu i pełnego rozkwitu jego potencjału krytycznego, to należałoby stwierdzić, że książka *Dzieło i życie* bynajmniej nie stanowi pozycji w dorobku Geertza peryferyjnej, lecz jawi się jako praca o znaczeniu centralnym. Krytyczno-demaskatorski *élan* antropologii interpretatywnej spełnia się właśnie w możliwości użycia jej podstawowych założeń do zakwestionowania błogiej, antropologicznej wiary we własną siłę i samowystarczalność, we własne bycie Rortiańskim zwierciadłem natury. W *Interpretacji kultur* dowiadywaliśmy się, że antropolog interpretuje zjawiska już zinterpretowane, a więc w sposób nieunikniony

konstruuje swe interpretacje na kanwie innych, podobnie symbolicznych przekazów. Jak komentuje Amanda Coffey (1999, s. 66), „zapiski z pracy w terenie nie stanowią «surowych» danych, albowiem pojawiają się one już w formie zakodowanej przez świadomość autora, jego rozumienie i interpretacje". W *Dziele i życiu* Geertz stawia jakby „kropkę nad i" w swym konstruktywistycznym *dictum*, powiadając, że to, co antropolog mówi, jest zawsze już tym, j a k to mówi. Oznacza to, że prawdy etnograficzne są pochodne od praktyk literackich, jakie pozwalają uobecnić się inności kulturowej. Świetnie kwestię tę ujmuje Van Maanen w artykule „Trade Secrets and Writing Ethnography", gdzie przyznaje, iż „nieformalne, aczkolwiek niezwykle wpływowe przykazanie" mówi wprawdzie, żeby zawsze „traktować naszą etnografię (*work*) jako fakt, nie zaś fikcję; uważać ją za realną, nie zaś wyobrażoną; metodyczną, nie zaś spontaniczną; techniczną, nie zaś artystyczną", lecz jednocześnie konstatuje, że „gdzieś w tle tej pozy leży uznanie, że musimy przecież uczestniczyć w jakiejś komunikacji, a komunikacja zakłada intencję perswazji [...]. Mówiąc wprost, nasz fach polega na przekonywaniu innych, że wiemy, o czym mówimy i że powinno się nas słuchać. Robimy to przede wszystkim za pomocą tekstu – słowa pisanego" (Van Maanen 1995, s. 61).

Zmierzając do konkluzji, posłużę się popularną metaforą. Podejmując się badania i reprezentowania kultur obcych, antropolog wnosi do badania całą masę własnych kulturowych bagaży. Przekonany, że jakoś, dzięki usilnej pracy nad sobą, będzie mógł powściągnąć dezobiektywizujące jego badania uprzedzenia, zauważa, że nawet gdy pokona jednego smoka, to na jego miejsce zjawiają się kolejne i kolejne. Jednym z nich, jak pokazywałem w tym rozdziale, jest tekst jako miejsce oraz medium etnograficznej opowieści. Tekst odbiera antropologom ich reprezentacyjną pewność siebie, bo nie tyle, co mediuje między rzeczywistością a jej interpretacją i (re)prezentacją, lecz również zniekształca ją i artefaktuje do tego stopnia, że w końcu nie wiadomo, co jest realnością, a co tej realności tekstualną figuracją. Z drugiej jednak strony patrząc, przypomnieć należy za Geertzem, że antropolodzy sami skwapliwie z wehikułu tekstu korzystają, posługując się oferowanymi przezeń instrumentami autentyfikowania własnych przekazów. Tak oto antropologia bierze rozwód z realizmem i jednoczesny mariaż – przy Geertzowskim błogosławieństwie – z konstruktywizmem (zob. Olson 1991, s. 19; za: Pucek 2003, s. XXV), by nie rzec – fikcjonalizmem.

Rzecz teraz w tym, by nie opłakiwać tego stanu antropologicznej sztuki, lecz by nauczyć się dostrzegać w nim zarówno realne ograniczenie obiektywności antropologii jako nauki, jak i powoływaną wskutek tej restrykcji możliwość innego, bardziej pokornego, a z pewnością bardziej dialogicznego i świadomego swych ograniczeń, poznawania inności kulturowej. Aby tę świadomość osiągnąć, warto przyjmować postawę refleksyjną i konsekwentnie refleksyjność uprawiać

– zarówno w konstruowaniu teorii antropologicznych, w tym teorii kultury, jak i podczas wykonywania badań etnograficznych.

5.5. „Antropologia jako rodzaj pisarstwa": krytyka tekstualna*

Debata nad znaczeniem tekstu oraz procesu pisania w tworzeniu etnografii przypada głównie na lata osiemdziesiąte XX wieku i stanowi – jak wcześniej miałem okazję przypomnieć – rozwinięcie pierwotnie Geertzowskiej idei patrzenia na etnografię od strony ujawniających się w tekście strategii reprezentowania i „kreowania" inności kulturowej. Ów spory dystans czasowy, dzielący nas od tamtego okresu, nie zmienia jednak faktu, iż komentarze do krytyki tekstualnej, tak jak pojawiały się nieprzerwanie do końca lat dziewięćdziesiątych, tak wciąż w piśmiennictwie antropologicznym znajdują swoje miejsce i dotyczy to nawet najświeższych publikacji teoretycznych ostatniej dekady. To jasne, że w przypadku tego korpusu idei mamy do czynienia z krytyką o arcyważnym dla antropologii kulturowej znaczeniu.

Gdyby posłużyć się orientacyjną periodyzacją historii myśli antropologicznej, z jaką wystąpił Norman Denzin (1997, s. XI), to powiedzieć by można, że krytyka tekstualna zainaugurowała antropologiczny „kryzys reprezentacji", kłopoczący tę dyscyplinę od roku 1986 (publikacja tomu *Writing Culture*) aż do dziś. Do wcześniejszych okresów historycznych autor zalicza tzw. moment tradycyjny (od roku 1900 do drugiej wojny światowej) oraz moment modernistyczny (od drugiej wojny światowej do połowy lat siedemdziesiątych XX w.). Lata dziewięćdziesiąte do chwili obecnej to według Denzina etap, w którym antropologia stoi na rozdrożu i musi zdecydować, w jakim kierunku winna podążyć po dotkliwych krytykach, jakie w drugiej połowie XX wieku zakwestionowały jej główne założenia epistemologiczne. W ostatnim rozdziale pracy wrócę do tej istotnej kwestii. Póki co, zarysujmy przebieg tego rozdziału.

Obecne rozważania rozpoczynam od lektury artykułu Jamesa Clifforda „O autorytecie etnograficznym" i wraz z autorem śledzę jego rozwój, następnie zaś „upadek" w teorii antropologicznej. Pokazuję, dlaczego ów autorytet badacza wraz z paradygmatem pisarstwa realistycznego spotkał się z krytyką i na jakiej zasadzie krytyka ta traktowana być może jako element konstytutywny dla procesu, który nazywam urefleksyjnieniem wiedzy antropologicznej. Następnie przechodzę do rekonstrukcji stanowisk autorów występujących w tomie *Writing Culture*, będącym jakby drugą odsłoną debaty nad znaczeniem tekstu w etnografii.

* Artykuł ten został pierwotnie opublikowany w „Tekstach Drugich" 2010, nr 5.

Na podstawie lektury artykułów Mary-Louise Pratt, Jamesa Clifforda i Vincenta Crapanzano pokazuję kolejne wglądy w interesującą mnie kwestię tekstualnego konstruowania obiektu antropologicznego poznania i wynikającego zeń ograniczenia i uwarunkowania wiedzy antropologicznej. Rozważania podsumowuję kilkoma uwagami, w których zastanawiam się nad praktycznymi wskazówkami płynącymi z debaty tekstualnej dla etnografii i antropologii uprawianej w sposób bardziej refleksyjny.

5.5.1. James Clifford: konstrukcja i dekonstrukcja autorytetu etnograficznego

Wziąwszy pod uwagę fakt, że James Clifford ogłosił swój artykuł „On Ethnographic Authority" w 1983 roku, czyli na trzy lata przed publikacją *Writing Culture*, uznać można, że po inauguracyjnym manifeście Geertza debata tekstualistyczna nabiera właściwego sobie rozmachu i radykalizmu od wystąpienia tego właśnie krytyka, dlatego niniejszy podrozdział rozpoczynam właśnie od omówienia jego artykułu.

Ogólnym celem tekstu Clifforda, jak wyjaśnia autor, jest prześledzenie powstawania i załamania się autorytetu etnograficznego w dwudziestowiecznej antropologii społecznej. Badacz wydziela dwa główne okresy w rozwoju myśli antropologicznej – okres od 1900 do 1960 roku i okres rozpoczynający się wraz z rokiem 1960. W pierwszym z nich nowa koncepcja intensywnych badań terenowych zostaje ustalona jako norma w antropologii amerykańskiej i europejskiej i jest postrzegana jako uprzywilejowane i usankcjonowane źródło informacji o ludach egzotycznych (Clifford 2000a, s. 32): „Wartościowe antropologiczne uogólnienia miały być, kiedy to tylko możliwe, opierane na rzetelnych opisach wykonywanych przez wykwalifikowanych badaczy. Od tego czasu nowy styl stał się popularny, zinstytucjonalizowany i ucieleśniony w konkretnych tekstach" (tamże, s. 32). W drugim zaś okresie dochodzi, według Clifforda, do coraz większego dystansowania się antropologów od tej konwencji. Zwątpieniu w wiekową tradycję badań terenowych jako głównego generatora autorytetu etnograficznego towarzyszą pytania o to, „jak można przetworzyć niezdyscyplinowane doświadczenie na autorytatywne pisemne sprawozdanie?" i „jak, w rzeczy samej, możliwe jest, aby to przegadane, nadmiernie określone spotkanie międzykulturowe, przeniknięte stosunkami władzy i konfliktami osobistych interesów, zostało opisane jako właściwa wersja mniej czy bardziej wyodrębnionego «innego świata» stworzona przez pojedynczego autora?" (tamże, s. 33). Zadawszy te pytania, Clifford stawia tezę, że „etnografia jest, od początku do końca, uwikłana w pisanie", pisanie zaś oznacza „przełożenie doświadczenia na formę tekstową" (tamże, s. 33). Czytamy:

> Proces ten jest komplikowany przez działanie licznych subiektywnych i politycznych ograniczeń znajdujących się poza kontrolą piszącego. W odpowiedzi na te naciski pisanie etnograficzne przyjmuje szczególną strategię autorytetu. W ujęciu klasycznym do strategii tej niepodważalnie należy roszczenie sobie prawa do bycia dostarczycielem prawdy w tekście (tamże, s. 33).

Strategia krytyczna Clifforda polega na historycznym umiejscowieniu autorytetu antropologii i krytyce leżących u jego podstaw założeń epistemologicznych. Za cel autor stawia sobie wykazanie, iż w epoce, w której „Zachód nie może uważać się za jedyne źródło wiedzy antropologicznej o innych" (tamże, s. 30), kiedy wiemy już, że „style opisu kultur są historycznie ograniczone" (tamże, s. 32), a sztucznie konstruowany autorytet badacza terenowego nie wystarcza już, by zdać sprawę z konkretnej różnorodności kultur oraz ich wzajemnych związków, konieczne jest wypracowanie nowych procedur opisu niegrzeszącego ahistorycznością i abstrakcyjnością, a przede wszystkim – własną monologicznością.

Historia umacniania się autorytetu etnograficznego okazuje się ściśle związana z unikalnym doświadczeniem osobistym badacza w terenie. Można powiedzieć za Cliffordem, że wzrost wiarygodności etnografa miał swe źródło w rewindykowanej szczególnie przez Malinowskiego i Radcliffe-Browna idei łączenia przez antropologów kwalifikacji profesjonalnie przygotowanego teoretyka z kwalifikacjami badacza terenowego. Badacz taki miał różnić się od mieszkających na miejscu etnografów-amatorów (podróżników, misjonarzy, zarządców) przede wszystkim zaawansowaną wiedzą z zakresu teorii kultury. Od gabinetowych antropologów dystansowała go natomiast szeroka wiedza z pierwszej ręki o ludach egzotycznych, biorąca się z realnego uczestnictwa w życiu badanych.

Jak twierdzi Clifford (tamże, s. 38), działalność nowych badaczy terenowych-teoretyków wykreowała „silnie oddziałujący naukowy i literacki gatunek – pisarstwo etnograficzne, syntetyczny opis kulturowy oparty na obserwacji uczestniczącej". W pisarstwie tym dostrzec można coraz większą autonomizację autorytetu etnograficznego opartego na doświadczeniu, promującego badacza do roli omnipotentnego dostarczyciela prawdy o obcej kulturze. Podstawą tak konstruowanego autorytetu jest „wyczucie obcego kontekstu, pewien rodzaj nagromadzonej mądrości i wyczucie charakteru ludzi czy miejsca" (tamże, s. 43), w tym zaś idea „uczestniczącej obecności", „wrażliwości na kontakt ze światem, który próbuje się zrozumieć, relacje z żyjącymi w nim ludźmi, konkretność odbioru", a także wrażenie „skumulowanej, pogłębianej wiedzy" (tamże, s. 46).

Ambiwalencja autorytetu etnograficznego opartego na doświadczeniu na tym jednak polega, że bardzo trudno jest dokładnie zdefiniować samo pojęcie doświadczenia. Clifford porusza tę kwestię zauważając, że „świat" przedstawiany przez etnografów, jakkolwiek jawi się jako „wytwór doświadczenia" (*experiential*

creation)[5], jest subiektywny a nie dialogiczny lub intersubiektywny" (tamże, s. 46). Mówiąc dobitniej i wciąż w zgodzie z naszym autorem, wnioskować można, że doświadczenie etnografa w terenie oznacza zawsze tylko tyle, co *jego* lub *jej* doświadczenie i nikogo innego.

Wychodząc z pozycji antropologii interpretatywnej, której ściśle krytyczny walor objawił jeszcze Geertz w *Dziele i życiu*, Clifford argumentuje, że problem doświadczenia oraz wyłaniającej się na jego kanwie późniejszej interpretacji odzwierciedlanej w tekście etnograficznym, domaga się uważnego rozpatrzenia. Pojawia się twierdzenie, że „antropologia interpretatywna demistyfikuje wiele z tego, co wcześniej bezkrytycznie akceptowano w konstruowaniu opowieści etnograficznych, typów, obserwacji i opisów. Dzięki niej twórcze (i w szerokim znaczeniu poetyckie) procesy, w wyniku których obiekty «kulturowe» zostają wynalezione i potraktowane jako znaczące, stają się coraz wyraźniej widoczne" (tamże, s. 46). Kluczowym terminem w tej analizie jest tekstualizacja – zjawisko, które obejmując całą kulturę, jawi się jako niezbędne preludium do etnograficznych zabiegów interpretacyjnych.

Powołując się na ustalenia Paula Ricoeura z pracy *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst*, Clifford wyjaśnia, że tekstualizacja to „proces, w którym niezapisane zachowania, mowa, wierzenia, tradycja ustna, i rytuał zostają oznaczone jako korpus, potencjalnie znaczący całokształt, wyodrębniony z bezpośredniej, dziejącej się sytuacji" (tamże, s. 47). Dlaczego zabieg tekstualizacji jest w etnografii konieczny? Jest on potrzebny dlatego, że „świata nie można zrozumieć bezpośrednio, wyciąga się o nim wnioski na podstawie jego części, a części muszą być koncepcyjnie i percepcyjnie wydzielone ze strumienia doświadczenia" (tamże, s. 47). Z taką właśnie strategią mamy do czynienia, gdy czytamy etnografie. Aby z obserwowanych zjawisk kulturowych zorganizować koherentną całość i dokonać w miarę jasnego przekładu obcych znaczeń kulturowych, ich autorzy posługują się własnoręcznie wykoncypowanymi synekdochami lub odwołują się do tych instytucji czy aspektów zachowania, jakie sami uznają za typowe dla danej kultury.

Cały zabieg tekstualizacji – konieczny, jak podkreślam, dla opisu oraz interpretacji kultur – jest możliwy dlatego, że w pisarstwie etnograficznym dokonuje się to, co Clifford nazywa za Ricoeurem zamianą dyskursu w tekst. Od tekstu dyskurs różni się tym, że jest „sposobem komunikowania się, względem którego obecność mówiącego podmiotu i bezpośrednia sytuacja, w której następuje komunikacja, są wewnętrzne [...]. Dyskurs nie przekracza konkretnej sytuacji, w której podmiot przywłaszcza sobie możliwości języka w celu dialogicznego

[5] W polskim tłumaczeniu: „jako eksperymentalny wytwór doświadczenia" (Clifford 2000a, s. 46). Fragment ten podaję w przekładzie własnym (por. wersję oryginalną: Clifford 1983, s. 130).

komunikowania się" (tamże, s. 47). Dlatego właśnie rozróżnienie między tekstem a dyskursem jest dla Clifforda tak ważne. Zbierając w terenie informacje, etnograf znajduje się bowiem w żywiole dyskursu, w obecności wypowiadających się podmiotów, czyli w czasie nieoddzielonym od konkretnej wypowiedzi i autorskiej intencji (tamże, 47-48). Tymczasem owo żywe doświadczenie, nie tylko aby zamienić się w tekst etnografii, którą będziemy czytać my, lecz także aby móc zostać zinterpretowane na potrzeby generalizacji i wyjaśnienia, musi oderwać się od dyskursu. Clifford pisze o tym z niezrównaną precyzją, dlatego sięgnijmy po dłuższy cytat:

> Etnograf zawsze w końcu wyjeżdża, zabierając ze sobą teksty do późniejszej interpretacji (a do tych zabieranych „tekstów" możemy zaliczyć wspomnienia – wydarzenia ułożone według pewnego wzoru, uproszczone, odarte z bezpośredniego kontekstu, aby można je było zinterpretować w późniejszej fazie rekonstrukcji i obrazowania). Tekst, w przeciwieństwie do dyskursu, może podróżować. Nawet, jeśli duża część pisanej etnografii ma miejsce w terenie, to jednak swój prawdziwy kształt uzyskuje ona gdzie indziej. Informacje ukonstytuowane w dyskursywnych, dialogicznych okolicznościach są przyswajane tylko w formie stekstualizowanej. Wydarzenia i spotkania z okresu badań stają się notatkami z terenu. Doświadczenia stają się narracjami, znaczącymi wydarzeniami lub przykładami (tamże, s. 48).

Widzimy teraz, w jakim związku pozostaje proces tekstualizacji etnograficznego doświadczenia z kreowaniem etnograficznego autorytetu. Po pierwsze więc, tekstualizacja jawi się jako „źródło sensu poprzez kolisty ruch wyodrębniający a następnie kontekstualizujący fakt czy wydarzenie we wcielającej je rzeczywistości" (tamże, s. 47). Po drugie, przełożenie doświadczenia badacza na formę tekstową pozwala na kompensację utraty warunków komunikacji dyskursywnej, a więc bezpośredniej (takiej, w której konkretni autorzy przynależą ściśle do swych wypowiedzi), za pomocą wytwarzanego sztucznie „uogólnionego autora odpowiadającego za świat czy kontekst, w którym teksty te są literacko powtórnie umieszczane. Ten uogólniony autor przyjmuje różne imiona: «Trobriandczycy», «Nuerowie», «Dogonowie»" (tamże, s. 48).

Można już zadać interesujące nas pytanie: w jaki sposób rozważania Clifforda przyczyniają się do wzrostu antropologicznej refleksyjności, pojętej jako próba zrozumienia roli, jaką sytuacja badawcza, presupozycje, uprzedzenia, przyjęte strategie badawcze i milcząco przyjmowane przez podmiot dane (historyczne, socjokulturowe, personalne) grają w jego procesie poznawczym a ostatecznie w finalnym efekcie jego badania, jakim jest tekst etnograficzny?

Okazuje się, że krytyka tekstualna w łonie antropologii uruchamia pewien typ refleksyjności, który określić można by mianem refleksyjności tekstualnej. Zadaniem takiej refleksyjności – by przypomnieć słowa Waldemara

Kuligowskiego – jest „określanie relacji między różnymi odmianami rzeczywistości (zewnętrzną i wewnętrzną) a ich reprezentacjami w postaci tekstów etnograficznych oraz produktem pośrednim, jakim jest wiedza antropologiczna" (Kuligowski 2001, s. 17). Problem stawiany przez Clifforda pozwala połączyć myśl Kuligowskiego z moim przekonaniem, że rozszerzona refleksyjność antropologiczna ma być w pierwszym rzędzie namysłem nad sposobem, w jaki antropologia konstruuje przedmiot swojego poznania w ramach własnych praktyk kulturowych, rozpadających się na wielość różnorakich strategii reprezentowania obcości. Trzeba przy tym pamiętać – i na to także praktyka refleksyjności zwraca uwagę – iż konstruowanie przedmiotu poznania w antropologii oznacza zawsze odbieranie mu czegoś z jego autentyczności. Oznacza ono również odrealnianie obrazu danej kultury i, konsekwentnie, dalsze wyobcowywanie autorytetu etnograficznego. Pytanie w związku z tym się nasuwające, brzmi: co takiego, na skutek swego tekstualnego uwarunkowania, tracą etnografie, by Clifford (2000a, s. 31) mógł powiedzieć, że żadna metoda naukowa czy stanowisko etyczne nie jest w stanie zagwarantować ich... prawdziwości?

Wiemy już, że jednym z rezultatów koncepcyjnego porządkowania znaczeń w tekście jest wytworzenie zupełnie abstrakcyjnego, uniwersalnego podmiotu, o jakim twierdzi się, że jest „reprezentantem" kultury. Do zabiegów subiektywizujących etnografie dodać należy również sformułowania w mowie zależnej, takie na przykład, jakie Clifford wymienia za Danem Sperberem (1985), typu: „Nuerowie myślą..." czy „poczucie czasu u Nuerów". Z racji, że zdania te pozbawione określonego „mówcy", to trudno rozstrzygnąć, czy należą one do informatora czy do etnografa, a więc czy mają cokolwiek wspólnego z prawdziwym stanem rzeczy (por. Clifford 2000a, s. 56). Idźmy dalej. Clifford pokazuje, iż fakt koniecznego rozdzielenia badań od tekstu, który powstał na ich podstawie, sprawia, iż „rzeczywistość sytuacji dyskursywnych i poszczególnych rozmówców zostaje odsączona" (tamże, s. 49). Oznacza to, że źródła, dzięki którym antropolog zdobył potrzebne mu informacje, zostają z tekstu etnograficznego usunięte. Cóż z tego, że informatorzy są głównymi pośrednikami między antropologiem a obcą rzeczywistością kulturową, skoro „wiążące się z dialogiem i konkretną sytuacją aspekty interpretacji etnograficznej zostają usunięte z ostatecznego tekstu przedstawiającego" (tamże, s. 49). Spostrzeżenie to pozwala autorowi na wysunięcie tezy, że charakter etnograficznej interpretacji jest zawsze asymetryczny, zaś doświadczenie badacza wraz z dokonywaną przezeń interpretacją nie może być uznane za bezstronne (tamże, s. 50).

Kolejną kwestią jest wszechwiedza, do jakiej aspirują etnografowie. Jonathan Spencer (1989, s. 154) pisał, że wrażenie wszechwiedzy etnografa budowane jest w czytelnikach dzięki temu, iż w etnografiach „brakuje jakiegokolwiek wyraźnego punktu, z którego się patrzy". Narrator jest niewidzialny, lecz jakby wszechobecny.

Spencer świetnie dostrzegł, że strategia usuwania antropologicznego „ja" z etnografii bynajmniej nie zapewnia większej obiektywności przekazu: zaprzeczenie etnograficznej subiektywnej obecności zamienia po prostu subiektywność uwyraźnioną przez element autobiograficzny, toteż przynajmniej jawną, na subiektywność niejawną, którą jeszcze łatwiej jest zakwestionować (por. tamże, s. 154).

Ostatnią sprawą, na jaką warto za Cliffordem zwrócić uwagę, jest strategia radzenia sobie przez etnografów z fenomenem Bachtinowskiej „heteroglosji" doświadczenia etnograficznego. Do etnografa informacje i bodźce docierają w strumieniach przeróżnych języków i głosów. Zostają one jednak w etnografiach stłumione: „wszystkie głosy z terenu zostają wygładzone do jednego języka przedstawiającego" (Clifford 2000a, s. 58). Z tą praktyką łączy się dodatkowo porządkowanie wypowiedzi i cytatów przedstawicieli danej kultury i inscenizowanie ich w taki sposób, by „służyły jedynie za przykłady lub potwierdzające świadectwa" (tamże, s. 59). Nietrudno się domyślić, jak sprzeczny z intencją informatorów obraz kultury może się w ten sposób wyłonić: „jeśli przyzna się im w tekście autonomiczną przestrzeń i zapisze wystarczająco obszernie, wypowiedzi tubylców mają sens różny od sensu, jaki nadaje im porządkujący etnograf" – uczula Clifford (tamże, s. 60). Tak oto powstaje wniosek, że prawda etnograficzna jest zawsze częściowa (Clifford 1986a), albowiem... (s)pisana, zaś antropologia jawić się zaczyna – jak lapidarnie rzecz ujmował Jonathan Spencer (1989) – jako „rodzaj pisarstwa".

5.5.2. „Writing Culture"

Debata nad tekstualnym aspektem etnografii osiąga swój szczyt wraz z publikacją książki *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus 1986). Historia powstania tej paradygmatycznej, jak bez wątpienia można dziś twierdzić, pracy zaczyna się tak oto: James Clifford – znany już społeczności akademickiej ze swych wcześniejszych peregrynacji po nieoczywistych dla antropologii rejonach krytyki literackiej (zob. Clifford 1980; 1981) i George Marcus – antropolog o podobnie literackich zainteresowaniach (zob. Marcus 1980; Marcus, Cushman 1982) – pierwszy z nich pracujący na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz, drugi zaś na Uniwersytecie Rice'a w Houston – organizują w dniach 16-20 kwietnia 1984 roku seminarium poświęcone zagadnieniu tworzenia tekstów etnograficznych. Spotkanie odbywa się w School of American Research w Santa Fe w Nowym Meksyku i uczestniczy w nim dziesięcioro badaczy: ośmiu antropologów, jeden historyk oraz jedna badaczka zajmująca się teorią literatury. Publikację poseminaryjną zapowiada podsumowujący raport, w którym Marcus i Clifford (1985) streszczają główne kwestie poruszane w zebranych artykułach oraz w dyskusjach seminaryjnych.

Przypomnę teraz najogólniejsze cele i założenia badawcze seminarium, by następnie przejść do prezentacji stanowisk autorów występujących w tomie *Writing Culture*. Z racji jednak, iż praca ta podnosi zarówno kwestie epistemologiczne, jak i etyczne, a jej powracającym tematem są ustalone dotychczas związki władzy między etnografem a obiektami etnografii, zastrzegę, że w kontekście niniejszego punktu rozważań istotne będą dla mnie jedynie głosy dyskutujące związek etnografii z tekstem oraz jego epistemologiczne konsekwencje dla wiedzy o kulturze. Do kwestii etycznych łączących się z pisaniem etnografii wrócę w punkcie ostatnim i podsumowującym.

W raporcie końcowym redaktorzy podają, że ogólnym celem seminarium było „zidentyfikowanie praktyk, za pomocą których konstruowano teksty etnograficzne na przestrzeni ostatniego wieku oraz zbadanie współczesnych innowacji w pisarstwie etnograficznym" (Marcus, Clifford 1985, s. 267). U podstaw tej perspektywy badawczej leży przekonanie, iż etnografia jest przedsięwzięciem konstrukcyjnym i historycznie przygodnym a rozpoznanie jej ściśle tekstualnego charakteru musi pociągać za sobą konieczność spojrzenia na nią spoza granic dyscyplinarnych, skąd docierają do niej kontynentalne dyskursy czyniące z krytyki literackiej narzędzie wyrafinowanej krytyki kultury. Owo nowe spojrzenie na etnografię w jej „eksperymentalnym momencie" (Marcus, Fisher 1986) przynieść ma „reinterpretację niedawnej przeszłości antropologii społeczno-kulturowej i otworzyć przed nią przyszłość nowych możliwości", w której to „praca w terenie oraz opis kulturowy jawić się będą ponownie jako złożone praktyki, nie zaś obserwacyjne, empiryczne i indukcyjne czynności badawcze" (Clifford, Marcus 1985, s. 267).

W artykule wstępnym do *Writing Culture*, znacząco zatytułowanym „Partial Truths", James Clifford wyjaśnia, jaka praktyka etnograficzna znajdzie się w centrum krytycznych rozważań. Przypominając jedno z nowo opublikowanych zdjęć Malinowskiego – nie siedzącego w swym namiocie w znanej pozie, lecz pochylającego się nad tekstem rozłożonym na stole, Clifford stwierdza:

> Rozpoczynamy nie od obserwacji uczestniczącej lub od kulturowych tekstów (odpowiednich do interpretacji), lecz od pisania, od tworzenia tekstów. Nie będąc już dłużej marginalnym albo utajnionym wymiarem, pisanie jawi się jako czynność o znaczeniu centralnym dla tego, co antropolodzy robią zarówno w terenie, jak i po jego opuszczeniu. Fakt, iż dopiero od niedawna ukazuje się i na serio dyskutuje ten problem, wskazuje na trwałość ideologii zakładającej transparencję reprezentacji oraz oczywistość doświadczenia (Clifford 1986a, s. 2).

Clifford uczula, że autorzy tomu „widzą kulturę jako składającą się z głęboko kwestionowanych kodów i reprezentacji" i przyjmują oni, iż w konstruowaniu wiedzy o kulturze „wymiary poetyki i polityki są nierozłączne, zaś nauka

sytuuje się wewnątrz historycznych i lingwistycznych procesów, nie zaś ponad nimi" (tamże, s. 2). Proponowane skupienie się na procesie tworzenia tekstu etnograficznego oraz na jego retoryce „służy naświetleniu konstrukcyjnej, sztucznej natury opisów kulturowych. Podkopuje ono transparentne modele autorytetu i koncentruje uwagę na kłopotliwie historycznym osadzeniu etnografii (*historical predicament of ethnography*), na fakcie, iż zawsze schwytana jest ona w proces wynajdywania (*invention*), nie zaś reprezentowania kultur" (tamże, s. 2). Oba te spojrzenia w sposób konieczny się uzupełniają, czyniąc *Writing Culture* ciekawym przykładem łączenia kulturoznawczej i filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym oferowanym przez antropologię kulturową. Poniżej dokonam przeglądu sposobów, w jaki interesujący mnie autorzy podeszli do problemu „pisania kultury" i spróbuję pokazać ich związek z ideą antropologicznej refleksyjności.

W artykule zatytułowanym „Fieldwork in Common Places" Mary-Louise Pratt zauważa, że „z racji, iż etnografia legitymizuje się poprzez opozycję do innych rodzajów pisarstwa etnograficznego, to pozostaje ona ślepa na fakt, że jej własne praktyki dyskursywne były często dziedziczone po tych innych gatunkach i do dziś łączą ją one z nimi" (*and are still shared with them today*) (tamże, s. 27). Pratt dołącza do grona krytyków całkowicie odrzucających ideał etnografii jako „neutralnego, pozbawionego tropów stylistycznych (*tropeless*) dyskursu, przedstawiającego inne rzeczywistości «dokładnie takimi, jakimi one są», nieprzefiltrowanego przez nasze własne wartości i interpretacyjne schematy" (tamże, s. 27). Za cel autorka stawia sobie zbadanie kilku tropów obecnych w pisarstwie etnograficznym i pokazanie, że wywodzą się one z wcześniejszych tradycji, ich zadaniem jest zaś umocnienie autorytetu etnograficznego i zapewnienie w ten sposób większej obiektywności przekazu.

I tak, dowiadujemy się na początek, że tak zwana „osobista opowieść" (*personal narrative*), jakkolwiek przez etnografów unikana jako niepotrzebna intruzja elementu autobiograficznego w dyskurs naukowy, *de facto* stanowi konwencjonalny komponent wszystkich niemal etnografii. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia, Pratt twierdzi bowiem, że owe spersonalizowane, wstępne autonarracje (opisujące m. in. przyjazd na miejsce, sposób przyjęcia przez tubylców, uczenie się języka i pokonywanie barier komunikacyjnych) „odgrywają kluczową rolę w zakotwiczeniu opisu w intensywnym i potwierdzającym autorytet osobistym doświadczeniu pracy w terenie" (tamże, s. 32). Pojawia się argument znany nam z artykułu Clifforda: *fieldwork* to zazwyczaj niezwykle osobiste, subiektywne doświadczenie uczestnictwa w życiu obcych ludzi. Tymczasem tekst naukowy, jaki ma powstać w wyniku tego doświadczenia, „musi dostosowywać się do norm dyskursu naukowego, którego autorytet wynika z całkowitego usunięcia mówiącego i doświadczającego podmiotu" (tamże, s. 32). Aby przezwyciężyć tę

ambiwalencję, etnografowie muszą stosować zabiegi literackie kreujące wrażenie, że można wierzyć w ich słowa i w ich opis obcej kultury. Dlatego właśnie w etnografiach dochodzi do „połączenia osobistej opowieści ze zobiektywizowanym opisem" (tamże, s. 33). Strategia ta, jak wyjaśnia Pratt, ma swą długą, bo sięgającą XVI-wiecznych dzienników z podróży, historię, a jej celem jest powetowanie utraty autentyczności, jaka nastąpiła wskutek „konwersji spotkania twarzą-w-twarz na formę zobiektywizowanego przekazu naukowego" (tamże, s. 33).

Inną metaforą, na jaką Pratt zwraca uwagę, jest obraz antropologa-rozbitka (*castaway*). Jak pamiętamy, na początku *Argonautów...* Malinowski opisuje siebie w bardzo podobny sposób. Obraz rozbitka, jakim posługują się w odniesieniu do samych siebie antropologowie, także okazuje się poręczną strategią umacniania swego autorytetu i kreowania wrażenia nieomylności. Rozbitkowie wszakże „spełniają na wiele różnych sposobów ideał uczestniczącego obserwatora" – twierdzi Pratt (tamże, s. 38), a ich obraz „mistyfikuje sytuację etnografa" w tym sensie, iż przydaje mu waloru swoistej niewinności: etnograf-rozbitek, tudzież etnograf-jeniec w rękach obcych, musi mieć inne relacje z tubylcami niż etnograf-naukowiec wchodzący z nimi w trywialne relacje wymiany informacji i oferujący za nie zachodnie towary.

Jeszcze innym chwytem będzie motyw skarżenia się etnografów na trudności pracy w terenie, mające służyć usprawiedliwieniu ograniczeń własnego badania. Chodzi o te wszystkie momenty, w których antropolodzy mówią o niemożliwości „nawiązania kontaktu z tubylcami", o „ciężkich warunkach pracy", o „wrogości", na jaką natrafiają. „Paradoksalnie – komentuje Pratt – warunki pracy w terenie podaje się za przyczynę niemożliwości prowadzenia tychże badań, zamiast przedstawiać je jako część tego, co ma być objęte narracją" (tamże, s. 41).

Kolejny z autorów tomu – Vincent Crapanzano – wychodzi w swym tekście od spostrzeżenia poczynionego za Walterem Benjaminem, że „podobnie jak proces translacji, etnografia jest w pewnym sensie prowizorycznym sposobem radzenia sobie z obcością języków – [obcością – W.K.] kultur i społeczeństw" (Crapanzano 1986, s. 51). Od tłumacza tekstów różni jednakże etnografa to, iż nie dysponuje on gotowym i niezależnym tekstem do tłumaczenia; wpierw musi on go stworzyć. Etnografa przyrównuje tedy Crapanzano do postaci Hermesa – pośrednika między światem ukrytych bóstw a światem śmiertelników, którego zadaniem jest tłumaczenie ich woli w sposób zrozumiały dla człowieka. Co więc dokładnie robi Hermes-etnograf? Otóż „prezentuje on języki, kultury i społeczeństwa w całej ich niejasności, ich obcości, ich bez-sensowności (*meaninglessness*); następnie, niczym magik, hermeneuta – Hermes we własnej osobie – rozjaśnia to, co zaciemnione, czyni zrozumiałym to, co obce, i nadaje

znaczenie temu, co nic nieznaczące. Dekoduje wiadomość. Interpretuje" (tamże, s. 51). Etnograf próbuje „łączyć przedstawienie ukazujące obcość z interpretacją, która czyni ją czymś znanym" (tamże, s. 52).

W hermeneutycznym procesie interpretacji Crapanzano dostrzega jednak pewną niekonsekwencję. O ile bowiem etnograf zazwyczaj uznaje prowizoryczność swych interpretacji, to nie przestaje przy tym liczyć na nadejście interpretacji ostatecznej, jakiegoś „czytania rozstrzygającego" (*definitive reading*) (tamże, s. 51). W przeciwieństwie do krytyka literackiego, który wie, że jednej, „właściwej" interpretacji tekstu i jednego stylu lektury nie ma, etnograf jest przekonany, że w ł a ś c i w a interpretacja kultury jest możliwa i, najpewniej, to on ją zaproponuje. Dlatego idea zaistnienia narracji innej, konkurencyjnej, alternatywnej, jest dla etnografa tak nieoczywista: „Zamknięte we własnej interpretacji, jego przedstawienia ograniczają reinterpretacje" (tamże, s. 52). Cały problem ze współczesną etnografią sprowadza się według Crapanzano do jej niezdolności ujrzenia w sobie fikcji przekonujących tylko o tyle, o ile przekonująco działają stosowane w nich zabiegi literackie. Do sposobów czynienia swego przekazu bardziej przekonującym autor zalicza nie tylko znaną nam już figurę etnograficznego autorytetu (zawsze jest to badacz uniwersalnie obecny i wszechwiedzący; jego obecność nie wpływa na bieg wydarzeń), lecz również specyficzne erupcje stylu, mające na celu autentyfikację obrazów. Na przykładzie George'a Catlina Crapanzano przypomina, iż opis kultury wyglądać też może i tak, że etnograf „plecie trzy po trzy (*rambles*), powtarza się, upraszcza, przesadza i koloryzuje" (tamże, s. 56); skoro wiarygodność zależy od stylu, to etnograf czyni wszystko, aby jego język był obrazowy, lecz w ten właśnie sposób podkopuje realizm własnej etnografii. Poprzez stosowanie metafor, wykrzykнień, wołaczy i innych narzędzi, Catlin próbuje zapewnić swym opisom nieodparte wrażenie wiarygodności, lecz dokładnie te same strategie uniemożliwiają jego zamiar, realizm wymaga bowiem stylistycznej trzeźwości.

Na koniec sięgnijmy do drugiego artykułu Clifforda zamieszczonego w tomie, zatytułowanego „On Ethnographic Allegory" (1986b). Przedstawia on sobą kolejną krytykę tekstualnego konstruowania autorytetu etnograficznego. Autor zapowiada, że etnografię chce traktować jako „spektakl fabularyzowany przez sugestywne historie" (*a performance emplotted by powerful stories*) (Clifford 1986, s. 98). Clifford wprowadza pojęcie etnograficznej alegorii, twierdząc, że „pisarstwo etnograficzne jest alegoryczne zarówno na poziomie swej zawartości (tego, co mówi o kulturach i ich historii), jak i swej formy (tego, co implikuje w nim proces tekstualizacji)" (tamże, s. 98). Jak wiemy, alegoria to w literaturze i sztuce obraz mający, poza dosłownym, sens przenośny, jednoznacznie określony i ustalony konwencjonalnie. Często mamy z nim do czynienia w bajkach, w których postaci wyposażone w charakterystyczne atrybuty,

są nośnikami naczeń symbolicznych. Co interesujące, Clifford ma dobry powód, by twierdzić, iż etnografia jest alegorią. Badacz wskazuje bowiem na konwencję, w pisarstwie etnograficznym dość jawną, lecz rzadko problematyzowaną: „Ucieleśnione w pisemnych raportach, historie te jednocześnie opisują prawdziwe kulturowe zdarzenia i stawiają dodatkowe moralne, ideologiczne, a nawet kosmologiczne twierdzenia" (tamże, s. 98). Mówiąc precyzyjniej, etnografowie posługują się obrazami inności kulturowej i interpretują jej znaczenia, czyniąc z nich opowieści ewokujące wzór pewnych uniwersalnych idei i wartości. Owe idee i wartości pochodzą rzecz jasna wyłącznie z zachodniego kręgu kulturowego – wszakże to zachodni badacze najdłużej posiadali monopol na badania antropologiczne – stąd też powiedzieć można, że alegoryzacja inności kulturowej w narracjach etnograficznych ma swą pierwszą przyczynę w próbie wyjaśnienia i przybliżenia tej inności, „uczynienia innych sposobów życia humanistycznie zrozumiałymi" (tamże, s. 101). Z racji jednak, że chodzi zazwyczaj o uczynienie ich zrozumiałymi dla czytelnika będącego reprezentantem kultury Zachodu, mówić można o nieuniknionym elemencie etnocentryzmu, jaki alegoryzacja wprowadza do etnografii.

Clifford sprawnie pokazuje ową konwencję na przykładzie fragmentów etnografii Marjorie Shostak zatytułowanej *The Life and Words of a !Kung Woman*. W pracy tej przedstawiany w dobrej wierze obraz rodzącej kobiety, z ewokacji obcej nam kulturowej normy (kobieta rodzi zupełnie sama, w buszu, w izolacji), bezwiednie osuwa się w rewindykację pewnego „wspólnego" ludzkości doświadczenia oraz jego „uniwersalnej" prawdy (heroizm rodzącej kobiety, niepokój po porodzie). W ten sposób cała historia, ukazując lokalne znaczenia kulturowe, jednocześnie opowiada pewną uniwersalną historię narodzin. W wyniku tego zabiegu doświadczenie rodzącej kobiety staje się alegorią „kobiecego humanizmu" – jak rzecz ujmuje Clifford – jeśli nie wręcz alegorią feministycznej idei „siostrzeństwa". Doświadczenie tego, co inne, zostaje przedstawione poprzez odwołanie się do pojęć i norm myślenia zachodniego. Właśnie dlatego Clifford może powiedzieć, że „etnograficzna narracja zakłada i zawsze odnosi się do abstrakcyjnego pola podobieństwa" (tamże, s. 101), zaś antropologiczne opisy innych ludów „nieodmiennie odsyłają do transcendentnych poziomów prawdy" (tamże, s. 102), przenikających zachodnie obrazy innych kultur i zabarwiających je ideologicznie.

Do typowych wzorców ideologicznych pojawiających się w konwencjonalnych etnografiach, Clifford zalicza również tak zwany „pastoralny" sposób przedstawiania społeczeństw prymitywnych oraz związany z nim motyw zanikającej dzikości. Jest faktem ogólnie znanym, że etnografowie mają zwyczaj ubolewania nad ginięciem prawdziwie heterogenicznych, autentycznych kultur. Clifford zwraca jednakże uwagę, iż owo „Rousseańskie poszukiwanie «elementarnych» form

ludzkiej wspólnotowości" (tamże, s. 112) i stale towarzyszący mu temat zanikającego przedmiotu badań etnograficznych również nie jest niczym innym, jak „retorycznym konstruktem uprawomocniającym pewną praktykę reprezentacyjną" (tamże, s. 112). Jeśli bowiem „prawdziwy dziki" faktycznie znika, to szansą na utrwalenie jego kultury i powierzenie jej pamięci kultury zachodniej jest zapisanie go, zaklęcie go w tekst. Clifford pokazuje, w jaki sposób założenie to – samo w sobie zresztą dyskusyjne – bierze udział we wzmacnianiu moralnego i naukowego autorytetu etnograficznego: „Przyjmuje się, że obce społeczeństwo jest słabe i «potrzebuje» reprezentacji ze strony obserwatora zewnętrznego. [...] Ten zaś, kto utrwala i interpretuje rzadki (*fragile*) zwyczaj, jawi się jako strażnik tejże esencji, niekwestionowalny świadek autentyczności". Z racji, że wpływowa ideologia mówi, iż „«prawdziwych» kultur rdzennych już nie ma, to ich wersje przedstawiane w etnografiach ocalających nie mogą zostać zbyt łatwo podważone" (tamże, s. 113).

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Potraktowanie wypowiedzi Pratt, Crapanzano i Clifforda jako przykładów działania refleksyjności tekstualnej w znaczeniu nadanemu temu pojęciu przez Waldemara Kuligowskiego uzmysławia, iż połączenie zawsze subiektywnego doświadczenia w terenie z dyskursem naukowym zgłaszającym roszczenia do neutralności i obiektywności jest ideałem etnografii, który od zarania próbuje ona osiągnąć, lecz który bezustannie wymyka się jej z rąk. Fuzja tego, co subiektywne z tym, co obiektywne, musi bowiem odbyć się w piśmie, przy użyciu strategii pisania. Strategie te, mając na celu rewindykację autorytetu i obiektywności, paradoksalnie okazują się być zabiegami, które ideały te kompromitują. Ich krytyczne rozpatrzenie ujawnia fakt, iż etnografie nie są obiektywnymi prawdami, lecz opisami, które swą obiektywność muszą dopiero konstruować. Uchwycenie rzeczywistości kulturowej „takiej, jaką jest ona naprawdę" okazuje się marzeniem nieziszczalnym, ponieważ w trakcie pisania duża część tej rzeczywistości ulega bezpowrotnej utracie. Jak więc słusznie konkluduje Pratt, „pisma etnograficzne pozostawiają w tle albo beznadziejnie zubożają część z najistotniejszej wiedzy, jaką osiągnięto, w tym zaś własną samowiedzę" (Pratt 1986, s. 33).

Epistemologiczne znaczenie obserwacji poczynionych w tomie *Writing Culture* zawiera się tedy w stawianej przez jego autorów tezie, iż nie da się w żaden sposób rozdzielić w narracji etnograficznej tego, co faktualne, od tego, co subiektywne i retoryczne, w tym zaś metaforyczne, alegoryczne i ostatecznie – ideologiczne; wiedza o kulturze jawić się zaczyna jako efekt wcześniejszej interpretacji i reprezentacji kultury: „dane etnografii nabierają sensu jedynie w obrębie ukształtowanych aranżacji i narracji, te zaś są czymś konwencjonalnym i politycznym i posiadają znaczenie w sensie szerszym niż tylko referencyjnym. [...] W naukach humanistycznych związek faktu z alegorią jest domeną walki, a także

instytucjonalnego reżimu (*institutional discipline*)" (Clifford 1986b, s. 119). Jednej „prawdy" nie ma, tak samo jak nie istnieje żaden „przeźroczysty" obraz kultury, którego autor nie dopuścił się w trakcie interpretacji swoistego jej modelowania i przykrawania do własnych schematów poznawczych.

5.5.3. Pożytki z refleksyjności tekstualnej

Uzmysławiając fakt, że proces tekstualizacji na przeróżne sposoby rzeźbi rzeczywistość kulturową przedstawianą w etnografii, dyskutowani tu autorzy uczą nas, że dzięki tej wiedzy jesteśmy w stanie wypracować nowe, eksperymentalne strategie pisania opisów kulturowych, które będą lepiej, a jeśli nie lepiej, to przynajmniej „symetryczniej", „etyczniej" i bardziej refleksyjnie reprezentować obiekt swych zainteresowań badawczych. George Marcus (1986, s. 262) nazywał to „literacką terapią" antropologii, pozwalającą dostrzec istotny związek między epistemologicznymi konsekwencjami krytyki tekstualnej a etycznym i politycznym wymiarem, jaki wprowadza ona do wiedzy o kulturze.

Z epistemologicznego punktu widzenia krytyka tekstualna, jakkolwiek nie wykazała uzależnienia etnografii od praktyk retorycznych i tekstualnych, bynajmniej nie podkopuje statusu obiektu badań etnograficznych twierdząc, że ów język figuratywny nie odnosi się do żadnej empirycznie dostępnej rzeczywistości. Dlatego Paul Atkinson (1990, s. 176) ma pełne prawo powiedzieć, że „uznanie istnienia tekstualnych konwencji etnografii, nie pozbawia tej dyscypliny jej referencyjnej wartości, ani nie releguje jej do drugiego szeregu nie-nauk". Z faktu, iż etnografie są „przekonującymi fikcjami", nie powinno wynikać, że mówią one o fikcyjnych rzeczach: fikcyjnych ludziach, fikcyjnych światach i kulturach. Nie mamy tu do czynienia z zamachem całkowicie likwidującym obiekt antropologicznego poznania. Johannes Fabian (1990, s. 761) wysunął wręcz argument, że krytyka tekstualna, która w latach osiemdziesiątych zatrzęsła bastionem etnograficznego realizmu, nie miała na celu destrukcji obiektywizmu. Stanowiła raczej próbę wskazania na niebezpieczeństwa płynące z zastępowania realizmu literackimi konwencjami stosującymi uprzywilejowane narzędzia reprezentacji.

Tym, na co krytyka tekstualna zwraca szczególną uwagę, jest samoświadomość nauk społecznych w kwestii konwencjonalności ich własnego języka i zrozumienie, że nie jest on jedynie medium przedstawiania rzeczywistości, lecz jest również tej rzeczywistości tworzywem. Debata tekstualna w łonie antropologii budzi świadomość, że język użyty nieodpowiedzialnie albo redundantnie, okazać się może krzywym lustrem rzeczywistości. W ten sposób, z rozważań epistemologicznych przechodzimy do zagadnienia etyki i sprawiedliwości w tworzeniu opisów międzykulturowych. W *Writing Culture* zagadnienia etyczno-polityczne

poruszyli Talal Asad (1986) i Renato Rosaldo (1986). Pierwszy z badaczy postawił problem przekładu kulturowego zwyczajowo krytykowanego za swą etnocentryczność i asymetryczność. Jedynym prawdziwie etycznym rozwiązaniem miałoby być, według Asada, modyfikowanie własnego języka w procesie przekładu, nie zaś modyfikowanie fenomenów, które się tłumaczy, w taki sposób, aby dopasować je do własnego języka i własnego kulturowego konceptuarium. Rosaldo natomiast rozważał etyczny problem nierówności między etnografem a obiektami jego badań i stawiał tezę, że niewiele etnografii potrafi realnie wywikłać się wyczuwalnego w ich stylistyce kolonialnego nastawienia wobec inności kulturowej.

Wydaje się, że dzięki rozpoznaniom i postulatom poczynionym w toku debaty tekstualnej, sygnalizowane przez obu autorów problemy mogą zostać rozwiązanie. Pierwszą wskazówką praktyczną, jakiej udzieliliby nam uczestnicy debaty, byłaby – powtórzmy to raz jeszcze – zwiększona refleksyjność językowa etnografów w chwili, gdy piszą oni swe prace, gotowość do zakwestionowania konwencji zawiadujących spod powierzchni tekstu całym zawartym w nim opisem kultury. Etnograf uczy się zadawać sobie pytania: jakich środków literackich należy użyć, by móc reprezentować przed własną kulturą doświadczenie totalnej obcości, a jednocześnie, by zdać sprawę z jej rzeczywistego, lokalnego znaczenia? Druga wskazówka łączyłaby się z Cliffordowskim wezwaniem, aby „różne ludy tworzyły złożone i konkretne obrazy siebie nawzajem, jak i łączących je powiązań wynikających z wiedzy i władzy" (Clifford 2000a, s. 31).

W spluralizowanym świecie, w którym odbiorcami etnografii nie są już wyłącznie reprezentanci kręgu kultury zachodniej, autorytet etnograficzny oparty na samej osobie badacza terenowego legł w gruzach. Jak więc przypomina Clifford w sławnym fragmencie swego eseju, „niezbędne staje się myślenie o etnografii nie jako o doświadczeniu i interpretacji wyodrębnionej, «innej» rzeczywistości, lecz raczej jako o twórczym negocjowaniu pomiędzy co najmniej dwoma – a zwykle jest ich więcej – świadomymi, politycznie znaczącymi podmiotami. Paradygmaty doświadczenia i interpretacji ustępują w ten sposób dyskursywnym paradygmatom dialogu i polifonii" (tamże, s. 50). Pisanie etnografii po *Writing Culture i* po eksperymentalnych publikacjach poprzedzających tę pracę i po niej następujących, wymaga wprowadzenia do opisu nowych elementów, które także z istoty swej byłyby zabiegami literackimi, z tym, że ich celem nie byłoby już sztuczne gruntowanie autorytetu badacza, lecz sprawiedliwsze i mądrzejsze przedstawianie inności kulturowej. W pierwszym rzędzie chodziłoby tu o próbę wprowadzenia do etnografii elementu heteroglosji oraz trybu dialogowego, a także o próbę częściowego przynajmniej zrezygnowania z postawy niezaangażowanego badacza dysponującego spojrzeniem znikąd. To z kolei musiałoby za sobą pociągać chwalebną zmianę statusu antropologa w tekście, objawiającą jego humanistyczny brak i niedoskonałą kontrolę nad procesem badawczym.

5.6. Rola feminizmu i antropologii feministycznej*

Antropologia feministyczna – często niesprawiedliwie uważana w antropologii za *late-comera*, którego teoretyczny wkład w refleksyjną analizę etnografii pozostaje niewielki – rozpada się na wielość dyskursów, dzielących wspólne założenie, iż fakt bycia kobietą znacząco oddziałuje na proces badawczy. Jest to jedna z bardziej interesujących kwestii, jakie pojawiły się wskutek rewizji poznawczych ideałów „nauki o człowieku" – w tym zaś przypadku, dzięki dokonującego się pod egidą postmodernizmu procesu emancypacji doświadczeń kobiet występujących w roli badaczy społecznych. Niemniej jednak, jak się rzekło, teoria feministyczna często pozostaje w cieniu czy na marginesie akademickich debat wokół zagadnienia refleksyjności w naukach społecznych. Na przekór tej tendencji chciałbym zastanowić się nad wkładem antropologii feministycznej w urefleksyjnienie wiedzy antropologicznej.

Rozpocznę od szkicowego zarysowania rozwoju antropologii feministycznej i spróbuję przedstawić jej ewoluujące cele teoretyczne wraz ze specyfiką feministycznego podejścia do badań społecznych. Następnie, przechodząc do zagadnienia feministycznej refleksyjności oraz jej znaczenia w omawianym dyskursie antropologii refleksyjnej, tradycyjnie wypunktuję kwestie, na które badacze związani z feminizmem wskazują jako na determinanty antropologicznego poznania i ograniczenia antropologicznej wiedzy. Pomocna w tym względzie będzie stworzona w łonie feminizmu idea „mocnej refleksyjności" oraz związana z nią „teoria punktu widzenia" rewindykująca lokalność, sytuacyjność i perspektywiczność wszelkiej wiedzy naukowej, przede wszystkim zaś wiedzy o kulturze. Zakończę tę część rozważań pytaniem o implikacje epistemologiczne, jakie kategoria *gender* może mieć dla badań etnograficznych.

5.6.1. Początki, rozwój i zmienne cele nurtu

Rzut oka na historię antropologii feministycznej pozwala śledzić zmieniające się cele i strategie kobiet piszących o kulturze, w kontekście zaś podejmowanej w tej pracy tematyki pozwala dokładniej oznaczyć moment, w którym antropologia feministyczna zaczyna zadawać interesujące nas pytania o specyfikę kobiecych doświadczeń badawczych i o dystynkcje między dominującą „męską" epistemologią nauk społecznych a epistemologią żeńską.

* Tekst ten został pierwotnie opublikowany pod nieco zmienionym tytułem w „Tekstualiach" 2010, nr 4.

Antropologia feministyczna pojawiła się na akademickiej scenie około czterdziestu lat temu, w połowie lat siedemdziesiątych, a pierwsze inspiracje czerpała nie tylko z kobiecych ruchów emancypacyjnych późnych lat sześćdziesiątych, lecz także z pism kobiet antropologów takich jak Ruth Benedict czy Margaret Mead, u których odnajdywała specyficzne akcentowanie kwestii kobiet w kulturze. Z licznych nazwisk pionierskich „feministycznych" badaczek najczęściej podaje się także Elsie Clews Parson, Hortense Powdermaker, Zorę Neal Hurston i Ruth Landes – badaczki czyniące kobiety głównym obiektem swych studiów.

Pierwsze na tym polu autorki odchodzą od konwencji badawczych swego czasu i oprócz badania małych, egzotycznych kultur prymitywnych starają się połączyć spostrzeżenia odnośnie do doświadczeń kobiet w kulturach obcych z ich doświadczeniami w kulturze własnej. Jak pisze Ellen Lewin (2006, s. 1), „zainteresowanie «innym» było wówczas uzupełniane przez przekonanie, że problemy, z jakimi kobiety mają do czynienia w społeczeństwach zachodnich, są na tyle pilne, że co banalniejsze teorie kulturowego relatywizmu nie mogą być dłużej używane w charakterze ich zasłony". W tym samym więc czasie, nie odchodząc bynajmniej od tradycyjnego antropologicznego założenia o historycznej zmienności i relatywności kulturowych form życia człowieka, pierwsze pokolenie badaczek feministycznych zakładało „istnienie pewnych fundamentalnych podobieństw między kobietami, idących w poprzek różnych kulturowych barier" (tamże, s. 1).

W ten sposób kształtowało się pierwsze pole badań antropologii feministycznej. Chodziło o – dyktowaną przekonaniem o subordynacji i uciszaniu głosów kobiet w różnych kulturach świata – próbę uczynienia kobiet widzialnymi dzięki etnografii. Jeszcze w latach siedemdziesiątych wskutek sukcesywnej realizacji i publikacji pierwszych badań „antropologia kobiet" – bo tak należałoby nazywać pierwsze kroki interesującej nas dyscypliny – dojrzała intelektualnie i zaczęła zajmować nieco ważniejsze miejsce w murach Akademii. W tle pojawiały się nieprzerwane interwencje feministyczne w akademicki proceder infantylizowania i marginalizowania kobiet antropologów pragnących robić karierę naukową (zob. Behar 1995, s. 7-10).

Sytuacja zmienia się w roku 1970, kiedy to Peggy Golde redaguje książkę *Women in the Field* (1970) – przełomowy tom esejów napisanych przez antropolożki walczące o akademickie uznanie rozwijanej przez nie dyscypliny i o dostrzeżenie w niej równoprawnej dziedziny naukowej. We wspomnianej publikacji po raz pierwszy wyartykułowany został nie tylko problem walki z nierównością i niesprawiedliwością, jaką napotykają kobiety w różnych kulturach, lecz także to, „jak bycie kobietą może wpływać na doświadczenie antropologów, kiedy prowadzą oni badania w różnego rodzaju otoczeniach i w różnych czasach historycznych" (Ellen 2006, s. 9).

W następnych latach pojawiły się jeszcze dwie istotne dla całego ruchu prace pociągające za sobą całą lawinę publikacji dotyczących podrzędnej roli kobiet w kulturach bliskich Zachodowi i odeń odległych, a jednocześnie upominających się o dostrzeżenie feministycznego sposobu uprawiania badań społecznych z jego odróżniającą się od naukowego mainstreamu epistemologią. Pierwszą była redagowana przez Michelle Z. Rosaldo i Louise Lamphere praca *Women, Culture, and Society* (1974a), która prezentowała badania analizujące różne społeczeństwa i odsłaniające w nich uniwersalną strukturę asymetrii i dominacji jednej płci nad drugą. Jak pisały autorki:

> Wszędzie zauważamy, że kobiety są wyłączane poza niektóre kluczowe ekonomiczne i polityczne czynności, że ich role jako matek i żon wiążą się z mniejszą władzą i prawami, niż te, którymi dysponują mężczyźni. Można więc w zasadzie twierdzić, że wszystkie współczesne społeczeństwa są zdominowane przez mężczyzn i choć stopień przejawiania się subordynacji kobiet może się w nich bardzo różnić, to asymetria płciowa pozostaje uniwersalnym faktem ludzkiego życia społecznego (Rosaldo, Lamphere 1974b, s. 1).

Drugi tom zbiorowy, zatytułowany *Toward an Anthropology of Women* (Raiter 1975) nieco różnił się w wymowie od publikacji Rosaldo i Lamphere. Trzy eseje wstępne zwracały w nim już bowiem mniejszą uwagę na uniwersalny fenomen asymetrii płci, lecz śmiało podejmowały temat tego, w jaki sposób męskie nastawienie (*bias*) miało wpływ na wiedzę antropologiczną, szczególnie w przypadku teorii ewolucji kulturowej (Lewin 2006, s. 12). Sally Slocum występowała z radykalną krytyką idei, że to męskie zajęcie polowania stanowiło motor ewolucji kulturowej niektórych społeczeństw, sugerując zupełnie inne odczytanie próbek skamielin (Slocum 1975). Z kolei Kathleen Gough polemizowała z tradycyjnym przekonaniem, że społeczeństwa myśliwych zbieraczy były uniwersalnie androcentryczne (Gough 1975). Tym, co łączyło różne style uprawiania antropologii kobiet, była próba opisania ich doświadczeń z perspektywy międzykulturowej oraz jednoczesne ukazanie nieskończonego zróżnicowania kobiecych sposobów życia i zaakcentowanie ich podporządkowania interesom mężczyzn.

Antropologia kobiet ewoluuje w „antropologię gender" w momencie, gdy badacze dostrzegają, że nie da się wyjaśnić – i znieść – różnic i asymetrii między mężczyznami a kobietami w kulturze bez sięgnięcia po ogólniejsze, matrycowe kategorie podziałów, jakie funkcjonują w kulturze i dzięki kulturze. Chodzi, rzecz jasna, o kategorię „gender" jako bynajmniej nie ekwiwalent słowa „płeć" – kategorię, która na przestrzeni lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zrobiła w antropologii kulturowej nadzwyczajną karierę. Wraz z podstawowym przekonaniem antropologii płci kulturowej, że „*gender* stanowi konstrukt kulturowy, a mężczyźni i kobiety – dalecy od bycia obiektami naturalnymi – są zasadniczo

konstrukcjami kulturowymi" (Moore 1994, s. 71), cała dyscyplina przynajmniej w części porzuca program konkretnego dokumentowania kulturowo definiowanych nierówności między płciami i zwraca się w stronę pytań o to, jakie miejsce *gender* zajmuje w „szerszych wzorach znaczenia, interakcji i władzy, nie tylko wśród ludów będących obiektami badań, lecz również wśród samych antropologów" (Lewin 2006, s. 20). Cytowana autorka zauważa, że antropologiczne studia nad kategorią *gender* pozostawały pod znacznym wpływem szerszego ruchu w ramach Akademii, jaki do dziś nazywany jest „women's studies". Jednocześnie, trzy dekady istnienia pozwoliły antropologii *gender* wydestylować własną tożsamość i w przeciwieństwie do bardziej filozoficznie nastawionych badaczek postmodernistycznych takich jak Judith Butler czy Seyla Benhabib, pozostać blisko konkretnych, prowadzonych pod egidą interpretatywizmu, badań kulturowych. To właśnie w ramach antropologicznych badań nad kategorią *gender*, podobnie jak wcześniej w pierwszych latach istnienia „antropologii kobiet" stawiano kolejne, rewolucyjne jeszcze wówczas postulaty, że „wiedzę antropologiczną (podobnie jak każdą inną) winno się być pojmować jako sytuacyjną, a zatem osadzoną w konkretnej dynamice sytuacji badawczej" (tamże, s. 20). Feministki działające na polu antropologii upominały się również o dostrzeżenie faktu, iż „relatywnie większa władza mężczyzn kształtuje przebieg spotkania w terenie i ma wpływ na jego późniejszą etnograficzną reprezentację" (tamże, s. 20). W tym miejscu dochodzimy już do kwestii feministycznej refleksyjności oraz kolejnych determinantów wiedzy antropologicznej, na jakie myśl feministyczna zwraca uwagę.

Od lat osiemdziesiątych XX wieku można już oficjalnie mówić o antropologii feministycznej, pod którą to nazwą jednoczą swe siły wszystkie interwencyjne dyskursy i podejścia do tematu kobiet w kulturze. Badania prowadzone w ramach tej dyscypliny są współcześnie niezwykle zróżnicowane. W zakresie teorii badaczki o orientacji feministycznej starają się dekonstruować tradycyjny w antropologii rozdział między *insiderem* a *outsiderem* wskazując, że pozycja totalnego wtopienia się w kulturę obcą jest nieosiągalna. Często podejmowanym tematem jest relacja między podmiotem badanym a antropologiem; na tym polu feministki występują z propozycjami eksperymentalnych technik badawczych i strategii narracyjnych oddających specyfikę tej interakcji (zob. Behar 1993).

Jednocześnie, jak się rzekło, znaczącym rozwinięciem dyscypliny w stosunku do jej form poprzednich jest silniejszy nacisk kładziony na tak zwaną „pozycjonalność wiedzy" oraz wpływ tego czynnika na pisarstwo etnograficzne i wiedzę antropologiczną. Wiele badaczek zajmuje się epistemologią antropologii kulturowej i stara się podważyć obecny w niej dogmat obiektywizmu poprzez analizę sposobów, w jakie antropologia konstruuje swój obiekt poznania (zob. Wolf

1992). Do obserwowanej w niniejszej pracy debaty nad kulturowym zdeterminowaniem wiedzy o kulturze oraz jej naukowej reprezentacji feministki wnoszą tedy własne stanowisko, występując z programem wzbogacenia antropologii o element emocji i bliskości między stronami badania, o bardziej ekspresyjne i eksperymentalne sposoby pisania o kulturze, wreszcie zaś, o pełniejsze zrozumienie faktu, iż antropologia konstruuje i moduluje swoje tematy, dane i reprezentacje także w oparciu o kategorię *gender*, w której współczesna antropologia feministyczna widzi, według słów Hellen Callaway (1992, s. 29), „zarówno konstrukt kulturowy, jak i relację społeczną".

5.6.2. Feministyczne podejście do badań społecznych

Trudno byłoby wyobrazić sobie większą gafę wobec walczących o swoje racje antropolożek niż ta, którą nieszczęśliwie popełnił James Clifford we wstępie do *Writing Culture*. Napisał on tam mianowicie, że „feminizm nie wniósł żadnego wkładu w teoretyczną analizę etnografii jako tekstów" (Clifford 1986a, s. 20). Nietrudno jest uchylić tę nazbyt pośpieszną tezę.

Krytyka badań społecznych, z którą mamy do czynienia w feminizmie, wychodzi od spostrzeżenia, że kobiety są wykluczane z procesu konstruowania wiedzy i że należy dopuścić w tym procesie ich doświadczenie, prowadząc badania z punktu widzenia życia kobiet. Głównym postulatem metodologicznym jest tu uznanie autorytetu subiektywnego doświadczenia oraz wiedzy opartej na doświadczeniu (*experiential knowledge*) jako istotnej kategorii badawczej. Badacze spod znaku feminizmu argumentują, że kobieta nie tylko może być wartościowym tematem badań, lecz także że jest ona prawomocnym podmiotem poznawczym.

Feminizm zwalcza poszczególne wersje pozytywizmu a także jego epistemologię. W rozumieniu feministek pozytywizm stanowi ideologię naukową, według której „istnieje tylko jedna logika postępowania naukowego, do której każda aktywność intelektualna musi się dostosować" (Neuman 2000, s. 56). Taki model nauki opiera się na idei rozdzielenia faktu i wartości oraz podziału na podmiot i przedmiot badania. Obiektywna rzeczywistość istnieje niezależnie od indywidualnej perspektywy badacza, on sam zaś jest w stanie uzyskać swobodny do niej dostęp. Feministyczne perspektywy w badaniach społecznych kwestionują odpowiedzi udzielane przez pozytywizm na pytania epistemologiczne. Kto może posiadać wiedzę? Jak wiedza może być pozyskiwana? Czym jest wiedza? Na te pytania pada odpowiedź, że aktorzy społeczni dysponują różną wiedzą, różnorako zdobywaną i ta wiedza winna zyskać prawo głosu w nauce.

Feminizm to nurt radykalizujący popularne w naukach społecznych, szczególnie zaś w szeroko pojętej socjologii, przykazanie „bądź refleksyjny" – w tym

sensie, że przyjmuje, iż tradycyjna obiektywność w sensie pozytywistycznym musi przekształcić się w „obiektywność feministyczną", ta zaś oznacza „wiedzę usytuowaną". Dla badaczy feministycznych natura wiedzy zmienia się: wiedza jest zawsze „częściowa, usytuowana, subiektywna, uwikłana w relacje władzy i relacyjna" (Hesse-Biber, Leavy, Yaiser 2004, s. 13). Badanie zupełnie pozbawione wpływu społecznego czy elementu osobistych przekonań badacza okazuje się mrzonką. Każde badanie osadzone jest w kontekście historycznym i społecznym. Przekonania społeczne, ideologie, tradycje, struktura społeczna oraz inne liczne czynniki oddziałują na badanie na wiele różnych sposobów. Idea obiektywności feministycznej opiera się na założeniu, iż każdy badacz wnosi do badania pewne wpływy społeczne, toteż jego obiektywność działa jedynie w ograniczonym polu jego osobistych przekonań i doświadczeń.

Przykazanie refleksyjności to, jak pamiętamy, nie tylko zachęta do uświadamiania sobie różnorakich kulturowych determinantów własnego spoglądania na rzeczywistość kulturową oraz jej reprezentowania w dyskursie naukowym, lecz również wezwanie skierowane do badaczy, aby ujawniali ograniczenia własnego spojrzenia w przeprowadzonym badaniu. Pokażę dalej, że postulaty te stoją w samym centrum epistemologii feministycznej i stanowią podstawę programu antropologii feministycznej, czyniąc z niej dyskurs bodaj najbardziej zaawansowany w krytycznej samoświadomości – dyskurs, którego wpływu na urefleksyjnienie wiedzy antropologicznej nie sposób przecenić.

Perspektywa feministyczna w badaniach społecznych zachęca nie tylko do ukazywania w badaniu tego, w jaki sposób dany problem został zbadany, lecz także tego, dlaczego ten a nie inny temat został wybrany (tamże, s. 13). Podejście to ma związek z walką o owo inne pojęcie obiektywności, która to obiektywność, właśnie dzięki odkrywaniu w poznaniu antropologicznym różnorakich uwarunkowań i ograniczeń natury kulturowej, nabiera mocniejszego charakteru. Sandra Harding od dawna zajmuje się przybliżeniem koncepcji mocnej obiektywności w sensie feministycznym i przekonuje, że wyświetlanie całej historii, pozycji, wierzeń i przekonań moralnych badacza na każdym etapie badania, poddawanie analizie zarówno obiektu, jak i podmiotu badania prowadzi do wzrostu obiektywności. Jest to jeden z głównych wątków feministycznej teorii punktu widzenia, której się teraz przyjrzymy.

5.6.3. Teoria „punktu widzenia" i radykalizacja refleksyjności

W antropologii feministycznej ważną rolę odgrywa termin *standpoint epistemology*, czyli, przekładając ten koncept na język polski, „epistemologia punktu widzenia". Jej głównym założeniem jest to, że społeczeństwo wytwarza

różnorakie pozycje, z których doświadczane jest życie społeczne. Idea ta opiera się na Heglowskim pojęciu walki między panem a niewolnikiem, w ramach której uciśnieni rozwijają w swej świadomości podwójną perspektywę: perspektywę opartą na doświadczeniu wykluczenia i opresji ze strony pana oraz perspektywę opresorów, którą rozwijają, aby przeżyć. Analizując powyższy mechanizm, feministki upominają się o dostrzeżenie wagi tego zmarginalizowanego spojrzenia – spojrzenia kobiet – w epistemologii każdej nauki o kulturze i twierdzą, że „używając także pozycji marginalizowanej jako punktu wyjścia, obiektywność naukowego oglądu zostaje zmaksymalizowana, albowiem badaniem obejmuje nieoczywiste rejony" (tamże, s. 16).

Punktem wyjścia dla szerszego pojęcia *standpoint theory* jest przekonanie, że w społeczeństwie stratyfikowanym przez rasę, etniczność, klasę, płeć kulturową, seksualność oraz polityczność kształtującą samą strukturę społeczną działalność jednostek i grup usytuowanych na górze hierarchii organizuje i wyznacza granice temu, co możemy pomyśleć o sobie i o świecie nas otaczającym (Harding 2004, s. 43). Ale jest też jednocześnie tak, że działania jednostek i grup usytuowanych na dole hierarchii mogą stać się generatorem myśli chcącej objąć badaniem doświadczenia wszystkich podmiotów i uwyraźnić te relacje między ludźmi, jakie dotąd nie były widziane. Teoria punktu spojrzenia przyjmuje, iż wiedza człowieka jest przesiąknięta w całości historią oraz życiem społecznym, nie zaś z nich wyabstrahowana. Dlatego „perspektywa kobiet, [...] dyskredytuje twierdzenia socjologii twierdzącej, że możliwa jest konstytucja wiedzy obiektywnej niezależnie od sytuacji badacza" (tamże, s. 45). Jako złudzenie – którego źródła są zresztą historycznie identyfikowalne – potraktować należy twierdzenie, że nauka jest w stanie kompletnie zatrzeć „ślady palców" widniejące w każdym procesie produkcji wiedzy.

Dla epistemologii empirystycznej podmiot wiedzy – ten, kto poznaje – ma posiadać pewną ilość cech charakterystycznych. Ma być na przykład historycznie i kulturowo wyłączony lub niewidzialny, ponieważ wiedza jest z definicji uniwersalna. Dalej, podmiot naukowy musi być bytem innego rodzaju niż badany przedmiot – ulokowany historycznie w czasie i przestrzeni; musi zatem być ponadhistoryczny, skoro zakłada się, że wiedza jest odkrywana indywidualnie, nie zaś przez kulturowo specyficzne społeczeństwa lub podgrupy o określonej klasie społecznej i płci kulturowej czy rasie. W teorii punktu widzenia podmioty wiedzy są zupełnie inaczej konstruowane. Są widzialne i ucieleśnione, a ich wiedza wypływa z konkretnych i unikalnych doświadczeń, nie zaś z uniwersalnego oglądu abstrakcyjnego. Z tego, że podmioty wiedzy są lokowane społecznie i ucieleśnione, wynika, iż nie różnią się one wcale od obiektów badania. Te same siły społeczne, które rzeźbią podmiot badania, konstytuują również przedmiot badania. Zatem powiedzieć można, że to społeczności i wspólnoty wytwarzają wiedzę,

a nie poszczególne jednostki. Podmioty wiedzy pozostają heterogeniczne, różne, sprzeczne i niekoherentne. Reprezentowana przez nie wiedza wynika z różnego rodzaju ulokowań w społeczeństwie.

Powstaje tu istotny wątek. Wydaje się bowiem, że teoria ta przywołuje i tworzy mocniejsze standardy obiektywności. Harding powiada, że „mocna obiektywność wymaga tego, by podmioty wiedzy lokowane były na tym samym krytycznym planie, co przedmioty wiedzy. Dlatego mocna obiektywność wymaga mocnej refleksyjności" (tamże, s. 55). Argument ten opiera się na uznaniu, że „kulturowe przekonania funkcjonują na każdym etapie dociekania naukowego: podczas selekcji problemów, formułowania hipotez, projektowania badania, zbierania danych, ich interpretowania i sortowania, decyzji o zakończeniu badania, sposobów jego prezentacji, itd." (tamże, s. 55). Podmiot wiedzy musi być uznany za jeden z kolejnych obiektów wiedzy naukowej.

Jak wyjaśniają Hesse-Biber, Lackenby i Yaiser (2004, s. 219), mocna refleksyjność to „proces, w którym badacze krytycznie przyglądają się własnym schematom poznawczym lub ramom obejmującym ich społeczne ulokowanie". Pod tym względem proponowane pojęcie feministycznej refleksyjności w antropologii kulturowej niewiele różni się od rozmaitych jego definicji omawianych w tej pracy. Znaczącym jego rozwinięciem jest natomiast wzmocnienie refleksji w taki sposób, aby poprzez pytanie o to, jakie założenia i wartości badacze społeczni wnoszą do swych badań, jaki mają one wpływ na ich przebieg oraz w jaki sposób pozycja badacza może oddziaływać na zachowanie badanych, nie starać się osiągnąć większego zakresu obiektywności (wyjątkiem, pamiętajmy, jest tu program wzmocnionej refleksją obiektywności Sandry Harding, wymierzony w formie kontrargumentu w krytyków antropologii feministycznej zarzucających jej skandaliczną gloryfikację subiektywizmu), lecz próbować osiągnąć bliższą, opartą na zaufaniu i emocjach, tudzież bardziej etyczną relację z badanymi ludźmi, zgodnie z feministycznym *credo*: „*do research for people, not on people*" (por. Schenk-Sandbergen 1998, s. 270-271).

5.6.4. Implikacje ustaleń antropologii feministycznej dla badań etnograficznych

Jakiego rodzaju materiału etnograficznego dostarczyć może ta urefleksyjniona metodologia biorąca poprawkę na to, że opisu kulturowego dokonuje podmiot usytuowany politycznie i społecznie, przede wszystkim zaś – objawiający swą płeć kulturową? Pod jakim względem reprezentuje ona sobą inną jakość naukową aniżeli metodologia antropologii przywiązana – jak często ironizują feministki – do modelu obiektywnych badań naukowych opartego na „micie badacza [...] pozbawionego płci kulturowej, osobowości i historycznego ulokowania,

za to obiektywnie dochodzącego do tych samych wniosków, do których doszłaby każda inna osoba" (Warren 1988, s. 8).

Otóż przede wszystkim tą nową jakością będzie, bezprecedensowa w antropologii postpozytywistycznej, celowa obecność – w sensie „jawności" – w etnografiach feministycznych czynników podmiotowych, czyli „*subiekt*-ywnych" (pamiętajmy, że w języku angielskim słowo „*subject*" oznacza właśnie podmiot) takich jak „wiek, klasa społeczna, rasa, czy przynależność etniczna", w tym zaś, rzecz jasna, *gender* (Schenk-Sandbergen 1998, s. 268). Obecność ta wynika z przyjmowanego przez feministki założenia, iż czynniki te „determinują dostęp badacza do terenu, gromadzenie danych oraz ich interpretację" (tamże, s. 269). Przekonane o doszczętnym wyeksploatowaniu a wręcz niedostosowaniu do aktualnych potrzeb dyscypliny modelu antropologii jako obiektywnej i wolnej od wartościowania nauki z dystansem opisującej kultury obce, feministki nie zamierzają eliminować ze swych etnografii żadnych kulturowych, społecznych, historycznych i politycznych „nastawień" podmiotu, ale chcą je metodycznie inkorporować do swojego modelu badań etnograficznych. Do elementów subiektywnych należą również osobiste przeżycia badacza, czyli – jaki pisze Bell (1993a, s. 29) – ekspozycje owych „emocjonalnie nacechowanych momentów" etnografii, podczas których „elementy układanki (*jigsaw pieces*) obcej kultury układają się w jasną całość, przeciwstawiając się przy tym opisowi i sytuując poza granicami dyskursu naukowego" (tamże, s. 29). Zmierzając do końca niniejszych rozważań, wyjaśnię jeszcze, jak feministki tłumaczą rolę czynnika *gender* w ich etnografii i spróbuję odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie mówić o nim można jako o determinancie antropologicznego poznania odsłanianym przez refleksyjność feministyczną.

Po pierwsze więc, jak wskazuje Bell (1993b, s. 2), kobiety antropolożki są bardziej niż mężczyźni świadome swej płci kulturowej, dlatego lepiej niż mężczyźni są w stanie „badać kulturę jako złożone dynamiczne kolaże konfrontujących się ze sobą interesów płci, rasy, etniczności, klasy i seksualności". W tradycyjnie antropologicznym temacie relacji między płciami kobiety jawią się jako badacze dysponujący wiedzą wcale nie gorszą od mężczyzn, „których obserwacje w tym zakresie wciąż uchodzą za normę" (tamże, s. 2), a którzy nie są tak wyczuleni na samą kwestię różnicy płci i związanych z nią różnic w percypowaniu rzeczywistości kulturowej. Dalej, jak dowiadujemy się od Cesary (1982, s. 15), Nader (1986, s. 114) i Golde (1970b, s. 67-69), badaczkom terenowym zezwala się na znacznie większą swobodę w przekraczaniu lokalnych granic płci kulturowej. Rohrlih-Leavitt, Sykes i Weatherford (1973) i Cesara (1982) argumentują, że z racji swej rozbudowanej sfery emocjonalnej kobiety dysponować mogą większym wyczuciem sytuacji terenowej. Istotnym aspektem bycia kobietą antropologiem jest posiadanie większego niż mężczyźni dostępu do świata kobiet

w kulturze obcej dzięki umiejętności omijania obostrzeń patriarchalnej dominacji (por. Wax 1986).

Przeciw pozytywistycznej konwencji obrazowania podmiotu naukowego jako doskonale wyabstrahowanego i historycznie nieusytuowanego a przy tym swobodnie uczestniczącego w życiu kultury obcej feministki twierdzą, że podobnie jak nie ma czegoś takiego jak życie jednostki nienacechowane płcią kulturową, tak też nie może istnieć nienacechowany nią tekst lub badanie socjologiczne (por. Callaway 1992, s. 30). Na polu dyscypliny antropologicznej konstatacja ta odsyła do projektu, który Pat Caplan (1988) swego czasu nazwała „upłciowieniem wiedzy" (*engendering knowledge*), czyli studiowaniem innej społeczności lub innego społeczeństwa, uzupełnionym o element skrupulatnej analizy dokonywanej przez badacza na sobie samym jako podmiocie nacechowanym płcią kulturową.

Mówimy tu o fakcie zgoła oczywistym, choć wciąż jakby ignorowanym przez naukowy *mainstream* dyscypliny: o kategorii *gender* jako jednym z najważniejszych i nieusuwalnych determinantów antropologicznego poznania. Jak pokazywałem, kategoria płci może jednocześnie ułatwiać działanie w terenie, jak i je utrudniać. Gdy sięgnie się do książki A *Place Apart* Kirsten Hastrup (1998, s. 95-99), przedstawiającej badania prowadzone przez nią na terenie Islandii, dowiedzieć się można, iż autorkę spotkała tam najpierw niechęć, następnie zaś przemoc za jej zachowanie objawiające brak znajomości lub ignorowanie terytorialnych zasad związanych z płcią. Ta przemoc, *notabene*, przyniosła efekt w postaci obserwacji o znaczeniu centralnym dla jej pracy.

Kilka słów podsumowania. W rozdziale tym zajmowałem się rolą antropologii feministycznej w kształtowaniu krytycznej samoświadomości antropologii kulturowej pojętej jako coraz większe uzmysławianie sobie przez badaczy faktu, iż poznanie w naukach społecznych, w szczególności zaś w antropologii kulturowej, ulega rozmaitym ograniczeniom i uwarunkowaniom, z których najbardziej doniosłym jest sama kultura.

Refleksyjności feministycznej oraz rewizjom dokonanym przez nią w tradycji myśli antropologicznej zawdzięczamy radykalne postawienie problemu perspektywizmu i „pozycjonalności" wiedzy. Feministki przywiązują do tej kwestii szczególną wagę, argumentując, że proponowana przez nie epistemologia badań społecznych nie fiksuje się na ideale uniwersalnej prawdy osiąganej w odpodmiotowionych intelektualnych procedurach, lecz oparta jest na czującym, doświadczającym podmiocie – badaczu, który nie kryje swego bagażu kulturowego, jaki wnosi do sytuacji badawczej, a wręcz śmiało go w niej eksponuje. Wiedza kobiet – twierdzą badacze związani z feminizmem – jest zawsze tylko częściowa i sytuacyjna, ograniczona do zajmowanej przestrzeni oraz punktu widzenia. Na tym tle pojawia się w antropologii feministycznej postulat pytania o wpływ,

jaki na kształt wiedzy o kulturze, na badanie terenowe, jak też interpretację danych ma *gender*. Feministki udzielają na tym polu szeregu istotnych odpowiedzi wskazujących na różnice zarówno w kulturowym problematyzowaniu płci, jak i na zwrotnie narzucane przez tę kategorię uwarunkowania badań.

*5.7. Hermeneutyczne kierunki refleksji nad antropologicznym „ja" w terenie**

Celem niniejszej partii tego rozdziału jest rozwinięcie w odniesieniu do etnografii epistemologicznej problematyki podmiotu sygnalizowanej w poprzednim rozdziale, szczególnie w części poświęconej dziedzictwu postmodernizmu w naukach społecznych. Omawiane w tej pracy zarówno antropologiczne, jak i filozoficzne dyskursy doprowadziły do nadzwyczajnego zainteresowania antropologów współczesnych problematyką *anthropological self in fieldwork*. O ile jednak istotnie, kwestia ta przestała funkcjonować jedynie na marginesie debat wokół metodologii i epistemologii analizy kulturowej i poświęca się jej już poważne studia (zob. Okely, Hallaway 1992; Thapan 1998; Coffey 1999; Dresch, James, Parkin 2000; McLean, Leibing 2007), zaś w etnografiach pojawia się tendencja do biograficznego „personalizowania swej opowieść z terenu" (Coffey 1999, s. 2), to wciąż nieczęsto w dyskursie antropologicznym owo podmiotowe doświadczenie postawione zostaje jako kwestia natury epistemologicznej. W moim przekonaniu, dopiero gdy w taki sposób potraktuje się sprawę *self in fieldwork*, możliwe stanie się dostrzeżenie istotnych czynników podmiotowych wyznaczających kolejny *limes* antropologicznego poznania kultury. O wielu z nich mieliśmy już okazję wspominać w rozdziale poświęconym znaczeniu hermeneutyki dla postępu refleksywizacji nauk społecznych.

Jean-Paul Dumont napisał kiedyś, że „osoba etnografa w terenie stanowi *locus* dramatu będącego źródłem antropologicznej refleksji" (Dumont 1978, s. 12). To bardzo inspirująca uwaga, choć wypada ubolewać nad tym, iż kwestii „osobistości" czy może intymności tego dramatu antropologa czyniącego z siebie „narzędzie badawcze" nie będzie tu można poświęcić całej należytej jej uwagi. Spróbuję jakkolwiek ukazać związek między antropologicznym doświadczeniem pracy w terenie a jego naukowo zobiektywizowanym rezultatem. Będę się również zastanawiał, na jakiej zasadzie dyspozycje podmiotowe oraz elementy subiektywne stanowią w pracy etnografa równie ważny element, co troska o obiektywność i postulat metodycznej neutralności. Planowana analiza pozwoli poprzeć kolejnymi argumentami tezę o kontekstowym zdeterminowaniu antropologicznego

* Tekst ten został pierwotnie opublikowany w „Kulturze i Historii 2012, nr 21.

poznania, a także ukazać rolę myślenia i pisania autorefleksyjnego w unaocznieniu istotnej problematyki podmiotowości w etnografii.

Przebieg rozdziału jest następujący: na początek zasugeruję, że w obliczu presji problematyki związanej z subiektywnością i podmiotowością badacza w naukach społecznych, szczególnie zaś w etnografii, trudno jest obstawać przy depersonalizującej konwencji uprawiania i utrwalania badań w humanistyce. Konwencja ta polega na eliminowaniu z przedstawianego badania wszelkich elementów mogących nasuwać skojarzenia z odsłoniętą subiektywnością autora, w tym zaś osobistych nastawień, preferencji i uprzedzeń. Następnie przejdę do omówienia kwestii dystansu między kulturą obcą i jej reprezentantami a antropologiem. Przywołując ustalenia filozofii hermeneutycznej, będę argumentował, że dystans ten paradoksalnie staje się warunkiem porozumienia między obiema stronami etnograficznej relacji i nie jest możliwe zniesienie go, w sensie uzyskania doskonałego i obiektywnego oglądu obcej rzeczywistości kulturowej dzięki niczym niezaburzonemu transferowi wiedzy przechodzącej od informatorów do antropologa. W dalszej kolejności przypomnę, że w ramach wpływowego paradygmatu w antropologii współczesnej etnograf, zamiast próbować zatrzeć nieprzekraczalne różnice między swoją osobą a badanymi ludźmi, winien raczej angażować się z nimi w dialog i dbać o przestrzeń dla polifonii głosów kulturowych. Na koniec przejdę do problematyki związanej z warunkującymi proces badania etnograficznego oraz ograniczającymi antropologiczne poznanie kultury dyspozycjami podmiotowymi badacza. W tle pojawią się tu pytania o wpływ na badanie czynników takich, jak osobowość i tożsamość, w tym zaś rasa, pochodzenie, wiek i płeć, a także dynamika zmiany ról społecznych, która staje się udziałem badacza podczas prowadzenia badań terenowych.

5.7.1. Przeciw konwencji depersonalizującej

Gdy przeglądamy badania socjologiczne i etnograficzne pod kątem obecności w nich osoby badacza, natrafiamy zazwyczaj na niewiele więcej niż konwencjonalne uwagi odautorskie zamieszczane we wstępie lub przedmowie do pracy. Rutynowo mówi się w nich o przyczynie wyboru tego a nie innego obszaru badań, o metodologii badania oraz o przebiegu pracy. Po tak sporządzonym wstępie czytelnik żegna się z autorem, który starannie przestrzegając akademickiego, „naukowego prawa" pisania bezosobowego, skromnie chowa się za własnym tekstem. Schować siebie i broń Boże nie zamanifestować na którymkolwiek etapie badania swej ludzkiej sylwetki z własnymi obawami, lękami, aspiracjami i inspiracjami; z jej kulturowym bagażem, a więc i z możliwymi uprzedzeniami oraz przedinterpretacyjnymi założeniami – wszystko to są znane i wciąż tu i ówdzie rewindykowane aksjomaty *academic writing* nawet wtedy, gdy powstaje ono

pod egidą badań jakościowych. Pamiętamy, że niedostrzeganie autora oraz jego wpływu na badanie, spotkało się z krytyką ze strony zaawansowanych dyskursów, które w drugiej połowie XX wieku dokonały kilku co najmniej przewrotów w łonie epistemologii oraz metodologii nauk społecznych. Kilka razy napotykaliśmy wówczas przekonanie, rozmaicie werbalizowane przez różnych myślicieli, że o obiektywizmie w humanistyce można obecnie myśleć na sposób mniej – by tak rzec – ścisły, a oznacza to, między innymi, dopuszczenie możliwości, że sprawcą odpowiedzialnym za intruzję elementów subiektywnych do badania musi być sam badacz społeczny. Tę nową perspektywę, nazywaną tu refleksyjnym myśleniem o poznaniu w naukach społecznych, possybilizuje coraz powszechniejsza świadomość kulturowego uwarunkowania wiedzy oraz związanego z nim zmierzchu takiego modelu nauki humanistycznej, w którym – mówiąc słowami Jane Gallop (1996, s. 115) – „to, co osobowe, nie uznaje siebie za takie, lecz pozuje (*passes for*) na uniwersał". Ponadto, twierdzić można, że rewizje wynikające ze strategii „obserwowania obserwatorów" (Stocking 1985), kwestionujące paradygmat empiryzmu i obiektywizmu badań kulturowych, mają swe źródło we wzrastającym osobistym zaangażowaniu etnografów w życie badanych przez nich ludzi (zob. Nash, Wintrob 1972, s. 529; Stevens 2001), a także w odkryciu znaczenia autobiografii w badaniach etnograficznych wraz z jej zarówno osobistymi, jak i etyczno-politycznymi uwikłaniami (zob. Okely, Hallaway 1992).

Opinia, jaka kilkakrotnie powracać będzie w tym podrozdziale, jest taka, że ani stylistyczna ekwilibrystyka, ani inne zaklęcia egzorcyzmujące podmiotowość, jak też wnoszone przez nią do badania jednostkowe „nastawienia" nie wystarczą, aby pozbyć się tego niewygodnego epistemologicznego balastu. Szczególnie w etnografii nie może być mowy o bezrefleksyjnym zapomnieniu o podmiocie. Są po temu istotne powody. Na obecną chwilę nadmienię tylko, że praca w terenie, szczególnie zaś *fieldwork* realizowany w kulturowo obcych i odległych miejscach – stanowiąc specyficzny tryb badania odróżniający antropologię od innych dyscyplin – stawia jednocześnie przed badaczem nadzwyczajne wymagania. Trzeba zupełnej dezynwoltury wobec fachu – i losu – antropologa, by nie dostrzegać tego, ile musi się „dziać" podczas tego typu pracy, choćby podczas interakcji między podmiotem badania a „innym". Wszak już odrobina humanistycznej wyobraźni wystarczy, by domyślić się, że doświadczenie pracy w terenie intensywnie oddziałuje na osobę badacza, co nie pozostaje bez wpływu na procedurę i wynik badania.

5.7.2. Granice etnograficznego rozumienia: hermeneutyczna kwestia dystansu i dialogu

Twierdzenie, że sposób postrzegania przez podmiot badanej rzeczywistości kulturowej jest zmediowany i zdeterminowany kulturowo, nie wydaje się czymś

szczególnie nowym w dyscyplinie, która w dużym stopniu przyswoiła już sobie filozoficzną krytykę możliwości dysponowania przez badacza społecznego spojrzeniem uniwersalnym oraz przyjęła wymóg historycznego partykularyzowania i relatywizowania sądów odnośnie do rzeczywistości kulturowych. Niemniej jednak warto byłoby dokładniej przyjrzeć się epistemologicznym konsekwencjom tej krytyki.

Fakt, że tym, kto doświadcza inności kulturowej i kto wchodzi z nią w rozmaite relacje, jest drugi człowiek-antropolog, nie zaś jakieś doskonałe urządzenie sejsmograficzne, oznacza konieczność uznania, że rozumienie innej kultury, innej społeczności, innych ludzi, jest jego, to jest tego antropologa, rozumieniem w tym sensie, że nie ma wiedzy, która nie występowałaby z jakiejś konkretnej perspektywy. Wspominałem już, że w koncepcji rozumienia wypracowanej jeszcze przez Maxa Webera zawarta jest idea specyficznego dla humanistyki narzędzia badawczego, które odróżnia ją od przyrodoznawstwa. Pełne konsekwencje z tej postpozytywistycznej reorientacji socjologii wyciągnął jednak dopiero Gadamer pokazując, iż rozumienie, będąc zawsze procesem usytuowanym w obrębie pewnej sytuacji historycznej a wręcz biograficznej, posiada swoje parametry i determinanty, które trzeba umieć wziąć pod uwagę w momencie, gdy ocenia się epistemologiczny status danej interpretacji, czyli efektu procesu podmiotowego rozumienia. W badaniach etnograficznych jeden z takich parametrów wydaje mi się szczególnie ważny, a jest nim hermeneutycznie pojęty dystans.

O dystansie chcę mówić nie tylko w sensie dystansu historycznego, którego znaczenie dla hermeneutyki rozważali Dilthey i Gadamer, lecz w znaczeniu, jakie nadała temu pojęciu Dorinne Kondo w artykule traktującym o epistemologicznych implikacjach procesów zachodzących wewnątrz świadomości antropologa prowadzącego badania terenowe. Autorka ta mówi o dystansie „personalnym, kulturowym, emocjonalnym i kognitywnym, jaki oddziela etnografa od jego informatorów" (Kondo 1985, s. 84). Dystans ten rozumieć można zarówno jako „pozycję [badacza – W.K.] wewnątrz lub na zewnątrz danej kultury oraz jako jego kognitywną/emocjonalną orientację (jak oddalony lub obcy wydaje się mu Inny)" (tamże, s. 75).

Można by już teraz zapytać, na czym polegałaby refleksyjność na tym polu. Kondo udziela tu jasnej odpowiedzi, zalecając „rozważenie przez etnografa czynnika bycia wewnątrz vs. na zewnątrz badanej kultury (*factor of inside vs outsider the culture*), czyli tego, w jaki sposób oddziałuje on na proces negocjowania rzeczywistości w terenie i poza nim" (tamże, s. 84). Powołując się na własne doświadczenia, Kondo przypomina, że „dystans ten nie jest po prostu neutralnym «faktem», który można odsiać, niczym kłopotliwe plewy. Dystans jest konstytutywnym elementem doświadczenia pracy w terenie oraz pisania etnograficznego tekstu" (tamże, s. 84). Pamiętamy z rozdziałów poświęconych refleksyjności

u Malinowskiego i Lévi-Straussa, że autorzy ci sporo krytycznej uwagi poświęcali kwestii relacji antropologa z informatorami i wskazywali na trudności z zadzierzgnięciem takiej z nimi relacji, która umożliwiałaby przekaz informacji w atmosferze wzajemnego zaufania. Okazuje się więc, że już u klasyków myśli antropologicznej kwestia ta znajdowała swoje artykulacje.

Należy dokładniej zastanowić się nad twierdzeniem, że dystans między badaczem a podmiotem badanym jest w etnografii czymś „nie do obejścia"; zwraca się tu bowiem uwagę na jeden z ważnych czynników niejawnie kierujących badaniem i determinujących jego finalny efekt. Antropolog nie jest w stanie zapanować nad tą „zmienną", jaką w jego doświadczeniu etnograficznym stanowi badany człowiek, którego pozycja w tej relacji paradoksalnie zdaje się korzystniejsza, albowiem pozwala mu współkształtować opis kultury. Pouczająco pisała o tym antropolożka Joan Cassel, stwierdzając co następuje:

> Prowadząc badanie terenowe, naukowcy dysponują nieporównywalnie mniejszą władzą niż ci, którzy są przez nich badani: informatorzy mają zazwyczaj wolne prawo odejść (*are free to leave the situation*), lub odrzucić propozycję interakcji. W rzeczy samej, ci, którzy są badani, mają pewną władzę nad badaczami, którzy muszą polegać na goszczącej ich społeczności w zakresie schronienia, pożywienia, a przy niektórych okazjach również ochrony. Ci, którzy są badani, sprawują kontrolę nad miejscem, gdzie odbywa się badanie, a także kontrolują cały jego kontekst (Cassel 1980, s. 30).

Rozumowanie to prowadzi Cassel do następującego wniosku:

> Zarówno informatorzy, jak i badacze mają wpływ na interakcję i każde z nich pracuje nad tym, by umieścić ją w konkretnym społecznym, emocjonalnym i politycznym kontekście. Sprzeczne definiowanie pracy badawczej oraz powstających w niej relacji przez tych, którzy badają i tych, którzy są badani, może prowadzić do konfliktu i błędnej interpretacji, lecz jednocześnie sprzeczności te mogą także prowadzić do głębszego zrozumienia przez badacza tego, w jaki sposób informatorzy organizują i definiują rzeczywistość (tamże, s. 30-31).

Oprócz zaobserwowania, że informatorzy znajdują się podczas wywiadu w korzystniejszej od antropologa sytuacji, którą to sytuację mogą wykorzystywać, widzimy w tych wypowiedziach również wskazanie na niesamodzielność antropologa w tworzeniu opisu kultury. W słowach autorki rezonuje hermeneutyczna prawda mówiąca, iż przy odpowiednim nastawieniu uczestników rozmowy oraz pod warunkiem uznania, nie zaś „pokonania" własnej względem siebie inności i kulturowego dystansu, możliwe staje się porozumienie w hermeneutycznym właśnie tego słowa znaczeniu. Gadamer pisze o uniwersalności fenomenu rozumienia, wskazując na jego charakter językowy, choć wydaje się, iż w kontekście

antropologii kulturowej szczególnie warto akcentować negocjacyjno-koncyliacyjny aspekt rozmowy w ujęciu niemieckiego filozofa:

> Rozmowa nie jest w pierwszym rzędzie polemicznym dyskursem – twierdzi Gadamer. [...] Rozmowa nie jest też mówieniem obok siebie. Z rozmowy wyłania się raczej wspólny aspekt tego, o czym mowa. Rzeczywistość ludzkiej komunikacji wyznacza fakt, iż rozmowa ani nie przeciwstawia polemicznie poglądów jednej i drugiej osoby, ani też nie dodaje ich do siebie niczym w prostym rachunku. Rozmowa całkowicie przekształca oba poglądy (Gadamer 2003, s. 10).

Widać teraz, na jakiej zasadzie ów konstytutywny dla pracy etnografa dystans między nim a badanymi paradoksalnie stanowić może właściwy w a r u n e k porozumienia między podmiotami, skutkujący zadzierzgnięciem bliższej relacji oraz umożliwiający opis rzeczywistości kulturowej. Opis ten nie jest, jak się okazuje, czymś wykonywanym automatycznie przez antropologa dysponującego zawsze odpowiednim oglądem rzeczy. Jest raczej współopisem rzeczywistości kulturowej, negocjowanym w rozmowie przez dwa równorzędne podmioty. Pamiętać przy tym trzeba, iż w momencie, gdy w ten sposób postawi się kwestię gromadzenia danych do analizy kulturowej, nie może być już mowy o jakiejś zupełnie monologicznej etnografii ogłaszanej z apodykcją i ostemplowanej „autorytetem" danego badacza. Tym samym nie może być mowy o pozytywistycznie pojętej obiektywności takiego przekazu. Opierać się on bowiem będzie zawsze na – stojącym w tle co prawda, lecz fakt ten niczego tu nie zmienia – dialogu antropologa z informatorami, dialogu, którego specyfikę określa właśnie to, że żaden z jego uczestników nie jest w nim i nie może być bezstronny i idealnie zdystansowany wobec tego, o czym mówi. Nie może przeto być... obiektywny. Ustalenia antropologii postmodernistycznej uzmysłowiły, że efektem pozytywistycznej wiary w niczym niezaburzoną obiektywność było tworzenie etnografii, które za zasłoną ładnie brzmiących haseł szacunku i atencji wobec etniczności kamuflowały mechanizm przykrawania jej do analitycznych schematów antropologa i podporządkowywania cudzym interesom (por. Tyler 1987, s. 96; Marcus 1998, s. 66). Przychylam się do tego twierdzenia i podkreślam, że to dzięki spojrzeniu hermeneutycznemu badacze społeczni mogli wreszcie w pełni uznać fakt, iż poznanie humanistyczne jest r o z u m i e n i e m, z tym jednak zastrzeżeniem, że rozumiemy zawsze już z góry dzięki naszemu zaangażowaniu w świat, za sprawą naszych przesądów i przed-sądów. Prawda ta sprawdza się w etnograficznej interakcji, w dialogu z innym, którego wartość, objawiana w bardziej partnerskiej i symetrycznej relacji między badaczem a badanymi, demistyfikuje kolejny dogmat epistemologii naturalistycznej zafiksowanej na rozdzielającym podmiot i przedmiot badania przykazie bezpośredniej obserwacji rzeczywistości kulturowej, w której inny człowiek stanowić ma jedynie poręczne źródło

informacji. We współczesnej antropologii myślenie to zostało niemal całkowicie zastąpione przez świadomość tego, że „podczas pracy terenowej spotkanie i interpretacja ma miejsce po obu ze stron na tej zasadzie, że zarówno etnograf, jak i tubylcy pracują razem w celu skonstruowania danych oraz ich zinterpretowania" (Peacock 2001, s. 86-87). Współczesna etnografia powstaje nie na zasadzie dyktatu etnograficznego autorytetu, lecz poprzez ujawnienie polifonii głosów, z którymi antropolog negocjuje dane i wnioski konstytuujące opis etnograficzny. W ten sposób dialog z innością kulturową, w miejsce zwyczajowego monologu-dyktatu podmiotu poznającego, staje się jednym z oficjalnych „wymogów nowoczesnej etnografii" (Marcus 1998, s. 67).

Wątek dialogu, istotny zarówno na etapie zbierania danych etnograficznych, jak i w pisaniu etnografii, można rozwijać w stronę dyskusji zarówno nad zaletami, jak i niedostatkami tej szeroko komentowanej i entuzjastycznie przez „eksperymentalistów" zalecanej metody. Krytycznej analizy idei dialogiczności w badaniach terenowych dokonał ostatnio Marcin Lubaś w ostrej, niemniej jednak instruktywnej polemice z programem postmodernistycznej formacji w antropologii (Lubaś 2003). Moim jednak celem pozostaje śledzenie determinantów i ograniczeń wiedzy antropologicznej oraz łączenie tych poszukiwań z koncepcją antropologii uprawianej „refleksyjnie", toteż obecne rozważania trzeba zatrzymać. W dalszej kolejności zapytam, czy i w jaki sposób kontekst osobowy oraz podmiotowe dyspozycje antropologa oddziaływać mogą na badanie etnograficzne i na kształt antropologicznej wiedzy.

5.7.3. Tożsamość i osobowość a fieldwork

Trzeba zgodzić się z Nashem i Wintrobem (1972, s. 527), że wcześniejsza literatura z zakresu antropologii kulturowej zawierała pewne elementy refleksji nad figurą narratora oraz nad jego doświadczeniami osobistymi, choć rzecz jasna ledwo prześwitywały one spod zapory jej wciąż naukowo-obiektywizujących założeń epistemologicznych. W niektórych pracach Margaret Mead (1949), Roberta Redfielda (1953) czy Sola Taxa (1955) istotnie mowa była o różnorakich *biases*, w jakie uwikłane bywa badanie etnograficzne niejako „z winy" podmiotu je wykonującego. Trochę inną natomiast sprawą jest to, że dzięki wpływowym dyskursom metaantropologicznym, takim jak dzieła Geertza czy zredagowana przez Marcusa i Clifforda praca zbiorowa *Writing Culture*, konwencjonalne pojęcia pracy terenowej oraz jej podmiotowego doświadczenia zostały poważnie zrewidowane i zredefiniowane. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych powstawały eksperymentalne etnografie i nowe sposoby pisania o spotkaniu z innością kulturową. Rabinow (1977) jako jeden z pierwszych pokazał, że zapis personalnych doświadczeń badacza także stać się może etnografią. Można

już obecnie twierdzić, że to nowe zainteresowanie antropologicznym „ja" w terenie, „opierając się na fenomenologii spotkania i antropologii doświadczenia, uczyniło osobę i jej samoświadomość (*self*) zagadnieniami centralnymi w badaniu empirycznym" (Whittaker 1992, s. 205), zaś w samej dyscyplinie można dziś mówić o wyłanianiu się nowego obrazu antropologa jako badacza terenowego. Antropolog taki „jest badaczem humanistycznym (*human scientist*), którego własna samoświadoma osoba (*own self*) oraz relacje z badanymi podmiotami stają się istotnymi czynnikami w ocenianiu jego obserwacji" (Nash, Wintrob 1972, s. 528). Promień refleksji nad determinantami antropologicznego poznania wydatnie się zatem rozszerza, obejmując samą osobę badacza. Refleksyjność w tym wymiarze wymaga przemyślenia całej gamy czynników o potencjale podkopującym roszczenia etnografii do twardej obiektywności.

Na plan pierwszy wysuwa się zapewne kwestia pochodzenia, a w tym narodowości i rasy samego badacza. Cytowana wcześniej Dorinne Kondo opisuje swoje doświadczenia podczas badań prowadzonych w Japonii. Dowiadujemy się, że jako młodej Amerykance japońskiego pochodzenia, wyglądającej na Japonkę i posiadającej pewne „japońskie" cechy kulturowe (Kondo 1986, s. 75), tamtejszy „inny" nie wydawał się totalnie obcy. Autorka odnotowuje szereg konsekwencji tej sytuacji i argumentuje, że własne ulokowanie w konkretnym, personalnym kontekście „rzeczywiście wyznaczało niektóre granice i potencjalności rozumienia" (tamże, s. 84). Takie a nie inne pochodzenie – twierdzi Kondo –

> [...] umożliwiało mi szybsze przeniknięcie do społeczeństwa i sprawiało, że względnie nie rzucałam się w oczy. Czynniki te być może zapewniły mi pewien rodzaj uczestniczącego rozumienia niektórych aspektów japońskiego społeczeństwa. Oznaczało to także, że, gdy stałam się już aktywnym uczestnikiem w różnych grupach [...], moja wiedza bywała ograniczona. Dla przykładu, nie miałam wolnego dostępu do niektórych ludzi i nie mogłam zadawać pytań, które obcokrajowiec mniej świadom ryzyka niedelikatności mógłby zadać bezkarnie (tamże, s. 84).

Powiedziałem już, że samo pochodzenie badacza (dodać można tu także wiek i płeć) oraz stopień sprostania przezeń zadaniu bycia raz *insiderem*, innym razem zaś *outsiderem* w danej kulturze, jest istotnym czynnikiem warunkującym kształt i zakres antropologicznej wiedzy. W nawiązaniu do tej kwestii wspomnieć również wypada o cechach osobowościowych i o tożsamości antropologa. Jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, iż podczas pracy w terenie antropolog nie jest jedynym, który obserwuje. Patrzą na niego i oceniają go ludzie, których społeczność nawiedza on swą osobą. Takeyuki Tsuda celnie zauważył (1998, s. 110), że „gdy antropolodzy wchodzą w teren, są oni postrzegani przez tubylców zgodnie z ustalonymi już (*preexisting*) rolami społecznymi i kategoriami. [...] Nie ma wątpliwości, iż to, jak oni nas widzą, ma znaczący wpływ na

powodzenie badania prowadzonego przez obserwatora (*observer's research possibilities*)". Czymś niezwykle ciekawym jest rzadko komentowana kwestia tożsamości i cech osobowych, które antropolodzy wnoszą do pracy w terenie. Czynniki te odgrywać mogą ważną rolę w procesie rozumienia inności kulturowej.

Chyba każdy badacz społeczny, który miał w swej pracy do czynienia z ludźmi i próbował pozyskać od nich ważne dlań informacje, przyzna, że sposób, w jaki „jawi się" on/ona w oczach badanych osób, wpływa na relacje, jakie zaistnieją między nimi. Jest to kwestia tylko z pozoru trywialna. Wszak w etnografii sprawą zupełnie kluczową jest *rapport*, czyli – idealnie rzecz ujmując – zbudowanie atmosfery takiego zaufania, porozumienia i akceptacji między badaczem a badanymi, by ci drudzy zechcieli powierzać mu swe sekrety. W tle zawsze stoi tu pytanie, jaki człowiek, o jakim charakterze i z jakim humanistycznym zapleczem przychodzi do nas, by pytać o życie ludzi i najważniejsze dla nich sprawy. W pięknej książce *Hindus of the Himalayas* Gerald Berreman zastrzegał we wstępie, iż „naturę pozyskiwanych [przez antropologa – W. K.] danych w większości determinuje jego społeczna tożsamość – taka, jaką widzą ją badani przezeń ludzie (*as seen by his subjects*)" (Berreman 1972, s. VI). Tsuda podnosił tę samą kwestię pisząc, że „rola społeczna, jaką informatorzy przypisują antropologowi, nie tylko zawiaduje (*structures*) tym, jak oni go widzą. Ma ona także wpływ na to, co zechcą mu oni wyjawić oraz to, co będzie mu wolno obserwować" (Tsuda 1998, s. 115).

Natrafiamy tu na problem o kapitalnej wadze, choć nie należy traktować go nazbyt radykalnie i twierdzić *ad absurdum*, że kto ma jaką osobowość, ten będzie zawsze pozyskiwał odpowiednie czy zgodne z nią wyniki badań. Nie o to w tej kwestii chodzi. Objawia się tu raczej doniosłe znaczenie słów badaczy zwracających uwagę na wyzwanie, jakie dla podmiotowości i tożsamości antropologa stanowi *fieldwork*. I tak, z jednej strony, przypomnieć można twierdzenie Judith Okely, piszącej, że:

> Długoterminowe zatopienie (*immersion*) w pracy terenowej stanowi zazwyczaj doświadczenie totalne, wymagające od antropologa udziału wszystkich jego zasobów: intelektualnych, fizycznych, emocjonalnych, politycznych i intuicyjnych. Doświadczenie to zawiera w sobie tyle z własnego „ja" antropologa (*self*), że nie da się go w pełni pojąć, usuwając zeń ten element (Okely 1992, s. 8).

Z drugiej zaś, przywołać warto słowa Johna Van Maanena z *Tales from the Field*, przekonującego, iż etnografia (interpretatywna), będąc „reprezentowaniem rzeczywistości społecznej innych poprzez analizę własnego doświadczenia w świecie należącym do tych innych", jest jednocześnie doświadczeniem „zatrważająco osobistym" (*hauntingly personal*) (Van Maanen 1988, s. IX).

Jak rozumieć te uwagi? Otóż faktycznie, daje się twierdzić, że doświadczenie pracy w terenie ma wiele wspólnego z autobiografią w tym sensie, że „łączy ono istotne doświadczenie osobiste z ogólnym polem wiedzy" (Hastrup 1992, s. 117). Świat, jakiego antropolodzy doświadczają w terenie, charakteryzuje pewien specyficzny status ontyczny. Kirsten Hastrup powiada, że „nie jest to niczym niezapośredniczony świat «innych», lecz świat *pomiędzy* nami a innymi" (tamże, s. 117). Powtórzmy: doświadczany przez antropologów świat inności kulturowej nie „jest". On się dopiero w y d a r z a w relacji powstającej między badaczem a badanymi. Ważne jest teraz by zrozumieć, że aby taka relacja mogła zaistnieć, antropolog nie może występować z pozycji kogoś, kto dysponuje tylko jedną „twarzą", jedną osobowością, jednym... „ja". Musi on nimi „żonglować" i wchodzić wciąż w inne role społeczne, by móc pozyskiwać ważne dlań informacje. Jakie to musi być ogromne wyzwanie dla tożsamości – można pytać. Jakże wyczerpująca dynamika antropologicznego „ja" musi wchodzić tu w grę i jak kluczowa jest ona dla powodzenia badań. Nie na darmo Johannes Fabian pisał, że *fieldwork* posiada „potencjał ekstatyzujący" (*ecstatic quality*), albowiem zaburza granice naszej podmiotowości, jawiąc się jako „społeczny dramat konfrontujący jego uczestników z nieograniczonością ich jaźni" (Fabian 1985, s. 22).

Wyjaśnię nieco dokładniej, jak dynamika tożsamości antropologa pracującego w terenie ma się do sporządzanej przezeń etnografii i w jaki sposób determinować ona może antropologiczne poznanie. Wiemy już, że badacze muszą angażować się w coś na kształt teatralnego *performance'u*, w ramach którego w taki sposób prezentują oni i negocjują z członkami badanej społeczności swe role społeczne, by móc uzyskać dostęp do partykularnych danych (zob. Turnbull 1986). Można sobie doskonale wyobrazić antropologów doby klasycznej i przedklasycznej, postrzeganych jako zarządcy kolonialni, przedstawiciele rządu, poborcy podatkowi, szpiedzy lub misjonarze o innych jeszcze zamiarach wykraczających poza *stricte* naukowe zainteresowanie (zob. Weidman 1986). Można również łatwo domyślić się niekompletności a nierzadko i błędności ich przekazów, wynikającej ze zbyt ograniczonej lub zachowawczej negocjacji własnych ról społecznych i własnej tożsamości z badaną grupą ludzi. Wydaje się, że tylko dzięki rozmywaniu oraz ciągłemu renegocjowaniu swej tożsamości, antropolog jest w stanie zyskiwać dostęp do sekretów obcej kultury.

Jak dokładnie fakt ten ma się do pojęcia, jak też zadania antropologii uprawianej refleksyjnie? Jednym z efektów zwrotu refleksyjnego w antropologii jest wymóg stawiany antropologom, aby „systematycznie i z rygorem ujawniali swą metodologię oraz siebie samych jako instrumenty wytwarzania danych (*instruments of data generation*)" (Ruby 1980, s. 153). Ta refleksyjna *epistème* większej części antropologii współczesnej nie sprowadza się oczywiście jedynie do

wezwania, by antropolog każdorazowo spowiadał się z powolnego procesu przystosowywania się do kultury obcej i ustanawiania bliskich stosunków z jej reprezentantami. Chodzi w pierwszym rzędzie o to, by zdając sobie sprawę z różnorakich uwarunkowań antropologicznej wiedzy oraz z centralnej roli, jaką osoba i tożsamość antropologa odgrywa podczas badania terenowego, badacze starali się wziąć pod uwagę szereg czynników wpływających na taki właśnie, a nie inny obraz opisywanej przez siebie kultury lub faktu społecznego. Rozważenie osobistych doświadczeń antropologa w terenie i zapytanie o ich wpływ na postrzeganie przezeń otaczającej rzeczywistości; w dalszym rzędzie zapytanie o osobiste „nastawienia", czy wręcz cechy osobowościowe oraz o ich wpływ na percepcję i interpretację danych – wszystko to stanowi niezbędne minimum w refleksyjnej analizie badań etnograficznych na tym właśnie polu. Podmiotowość, osobowość i tożsamość są ważnymi czynnikami warunkującymi antropologiczne poznanie, choćby z tego powodu, że „nie istnieje taka perspektywa, w ramach której dałoby się oddzielić świadomość od jej obiektu" (Rabinow 1977, s. 151).

Zastanowienie się nad wymienionymi czynnikami i włączenie takiej refleksji do metodologii samego badania może służyć lepszemu zrozumieniu wewnętrznych ograniczeń i niekompletności każdej etnografii. Ta refleksyjna praktyka może jednocześnie przyczynić się do paradoksalnego wzrostu wiarygodności przedstawianych w danej etnografii materiałów i analiz (Tsuda 1998), poprzez zdanie sprawy z niepowodzeń w nawiązaniu kontaktu, ze zniekształceń i wyrw w wiedzy, jakim zawiniły ludzkie, arcyludzkie dyspozycje po obu stronach relacji. Wiarygodności etnografii bynajmniej nie psuje ujawnienie jej dialogicznego charakteru i zachowanie osobistego tembru relacji z terenu, składające się na jej... humanizm.

Dodać tu jeszcze trzeba słowa Clifforda (2000b, s. 90), zaostrzające nieco moją argumentację twierdzeniem, iż podczas badań terenowych dochodzi *de facto* do „zderzenia dobrych chęci, polotu, blagi i strategii" oraz że wielu antropologów jeszcze przed Geertzem odrzucało mit idealnego porozumienia, dobrze wyczuwając, że w terenie „wszystkie strony uczestniczące w spotkaniu rozpoznają zawarte w nim elementy nieszczerości, hipokryzji i samooszukiwania się" (tamże, s. 92). Na kanwie tych obserwacji wysunąć można tezę, że cienkość granicy między „etnograficzną fikcją" a „fikcją etnografii", na którą jasnowzrocznie zwracał uwagę Clifford, jest jednocześnie owym marginesem dla humanistycznego braku, który musi być wpisany w każdą reprezentację innej kultury i życia innych ludzi.

Wraz z refleksyjnym zwrotem w antropologii badacze uczą się akceptować ewentualność, że prawda zapisana bywa *prawdą sprowokowaną* przez etnografię/etnografa (por. tamże, s. 88) i że w ich przekaz wpisany jest jakiś brak;

przede wszystkim brak „autentyczności" opisywanego przez nich faktu społecznego, którą odebrała mu osoba obcego obserwatora, będącego – jak podkreślałem wcześniej za Bourdieu (2006) – zawsze w jakimś stopniu outsiderem.

*5.8. Wokół etnografii refleksyjnych Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyera**

Jak dotąd w tym rozdziale skupiałem się w dużej mierze na przemianach, jakie zwrot refleksyjny wywołał w teorii antropologicznej. Przywoływane były różnorakie stanowiska i propozycje reform, akcentujące konieczność zmiany antropologicznego myślenia o relacji podmiot-przedmiot i różne podejścia teoretyczne przedstawiające refleksyjność jako narzędzie antropologicznej samokrytyki oraz pożądany aspekt tworzenia etnografii. W ostatnim punkcie tej części rozważań zamierzam pokazać, że zwrot refleksyjny w interesującej nas dyscyplinie nie przebiegał jedynie w wymiarze teorii, a chcę przez to powiedzieć, że teoria nie była ani jego jedynym źródłem, ani też nie była ona jedynym jego efektem.

Wiadomo już, że antropologia zasymilowała na własne potrzeby różne dyskursy (meta)teoretyczne z pogranicza filozofii, literaturoznawstwa i kulturoznawstwa i użyła ich do krytyki podstaw własnej epistemologii. Nadszedł teraz czas, by odwołać się do konkretnych praktyk badawczych, które w antropologii kulturowej jednocześnie inspirowały się nim, jak i konstytuowały zwrot refleksyjny. W tym celu omówię prace *Fieldwork in Morocco* Paula Rabinowa, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* Vincenta Crapanzano oraz *Moroccan Dialogues* Kevina Dwyera, skupiając się na kilku ich cechach dystynktywnych, w tym zaś szczególnie na odrzuceniu przez ich autorów „epistemologii naukowej" i zastąpieniu jej wyłącznie interpretacją i dialogiem; porzuceniu pozycji obiektywnego obserwatora w imię postawy subiektywnego uczestnika zdarzeń; łączeniu w ramach etnografii badania terenowego z refleksją nad badaniem terenowym; oraz nad egzystencjalnym doświadczeniem konfrontacji z innością kulturową. Wymienione prace są dlatego ważne, że – mówiąc słowami Waldemara Kuligowskiego:

> [...] pragną [one – W. K.] ukazać refleksyjność [...] w działaniu, w procesie, podczas badań terenowych [...]. Prezentuje się [w nich – W. K.] rozważania o charakterze bardziej ogólnym, zmierzające do oszacowania korzyści, jakie mogłyby płynąć dla antropologii po przepracowaniu przez nią refleksyjności i dostosowaniu tej kategorii do własnej specyfiki (Kuligowski 2007, s. 181).

* Tekst ten został pierwotnie opublikowany w „Zeszytach Etnologii Wrocławskiej" 2012, nr 1.

5.8.1. Etnografia refleksyjna: dialogiczność i interpretacja wyklucza „obiektywność"

Podstawową cechą łączącą wspomniane etnografie refleksyjne jest uznanie, iż przestrzeganie przez antropologa sztywnych zasad naukowości prowadzi do „uciszania i poważnego zniekształcania spontaniczności i normalnego zachowania spotykanych ludzi oraz wtłaczania ich na siłę w kategorie, modele i perspektywy definiowane przez dany projekt" (Dwyer 1982, s. 21). Kością niezgody między etnografami zdobywającymi swe pierwsze doświadczenia terenowe w Maroku, a światem naukowych konwencji tradycji antropologicznej, musiała w związku z tym stać się kwestia obiektywności. Młodzi badacze bronili stanowiska, iż obiektywność etnografa w sensie jego wyabstrahowania z poznawanej rzeczywistości i monologiczności w interpretowaniu znaczeń kulturowych jest założeniem dla analizy kulturowej wręcz zabójczym, bo „prowadzącym do serii separacji między antropologami a ich informatorami" (Trencher 2000, s. 50). Kevin Dwyer (1982, s. 256) zdecydowanie przeciwstawiał się „odziedziczonej przez antropologię naukowej perspektywie kontemplatywnej", w myśl której akceptuje się rozłam między podmiotem a przedmiotem poznania, w wyniku czego Inny, będący w tej relacji „obiektem" czy „przedmiotem", obserwowany jest przez podmiot reprezentujący dominującą i uniwersalną zachodnią *ratio*. Publikowane w latach 1977-1982 „opowieści marokańskie" – bo pod taką nazwą funkcjonują one w piśmiennictwie antropologicznym – łączyła tedy swoista niechęć do kostycznej naukowości, pojmowanej jako nakaz obiektywności i obiektywizowania, prowadzący do rozdziału między podmiotem a jego realnym doświadczeniem.

Jak komentował Rabinow w swojej etnografii:

> Nie istnieje żaden przekonujący sposób wyeliminowania z naszych lub z czyichś innych działań świadomości. [...] Możemy oczywiście udawać, że jesteśmy neutralnymi naukowcami gromadzącymi niedwuznaczne dane, i że ludzie, których zachowania studiujemy, żyją pośród nieświadomych systemów określających ich sił, o których nie mają żadnego pojęcia, w przeciwieństwie do nas, którzy takie pojęcie mają – ale byłaby to zwykła hipokryzja (*pretense*) (Rabinow 1977, s. 151).

Rezultatem owej hipokryzji jest swoiste „zamrażanie" obu stron etnograficznego spotkania, w myśl słów Vincenta Crapanzano, przestrzegającego, że:

> Poprzez próby wyabstrahowania się z etnograficznego spotkania antropolog przeczy (*denies*) jego istotowej dynamice i kończy na kreśleniu statycznego obrazu obserwowanych ludzi oraz ich zachowań. Taki właśnie obraz, zamarznięty w obrębie etnograficznego tekstu, staje się rzekomą „kulturą" tychże ludzi (Crapanzano 1980, s. IX).

Susan Trencher trafia w sedno pisząc, że autorzy etnografii refleksyjnych starali się odejść od modelu „zamarzniętego obrazu kultury", a podstawą swego warsztatu czynili w tym celu „interakcje pomiędzy «tożsamościami» wytwarzanymi przez różne kultury" (Trencher 2000, s. 52). Spotkania te służyły negocjowaniu znaczeń w trybie dialogu, którego stawką nigdy nie miało być uniwersalizowanie i obiektywizowanie znaczeń kulturowych, lecz raczej próba ich wzajemnej, subiektywnej interpretacji, próba znalezienia wspólnego języka pomimo różnic dzielących etnografa i informatora. Metodą osiągania takiego poziomu komunikacji w żadnym razie nie było ukrywanie przez etnografa własnego kulturowego uwikłania. Reflektując nad swymi rozmowami z informatorem Mohhamedem, Rabinow przyznawał, że:

> Kontakt z Marokańczykami jedynie podkreślał różnice pomiędzy nami. Tym, co nas od siebie oddzielało, była nasza przeszłość. Ja byłem w stanie zrozumieć Mohhameda tylko w takim stopniu, w jakim on mógł zrozumieć mnie – a więc tylko częściowo (*partially*). Nasza wobec siebie inność nie stanowiła nieusuwalnej esencji, lecz była raczej sumą odmiennych doświadczeń historycznych. Dzieliły nas odmienne sieci znaczeń, choć teraz sieci te przynajmniej częściowo się przeplatają. Ale dialog między nami możliwy był dopiero wtedy, gdy uznaliśmy własną odmienność, gdy pozostaliśmy krytycznie lojalni wobec symboli, w jakie wyposażyły nas nasze tradycje (Rabinow 1977, s. 162).

Zauważmy, że w przytoczonej wypowiedzi rezonują trzy co najmniej, Geertzowskie z ducha założenia teoretyczne, co poniekąd nie powinno dziwić, jeśli zważy się, iż to Geertz był opiekunem naukowym Rabinowa podczas jego pierwszych badań terenowych w Maroku i jeśli chodzi o myślenie o kulturze, miał on na twórców „opowieści marokańskich" wpływ podobny wpływowi mistrza na ucznia. Pierwszym z tych założeń jest uznanie, że „kultura to ludzka rzecz, którą istoty ludzkie tworzą, interpretują i zmieniają" (tamże, s. X). Założeniem drugie mówi, że informowanie etnografa przez informatora „nie przebiega w laboratorium, lecz w relacji interpersonalnej; jest ono intersubiektywne, rozgrywa się między dwoma podmiotami. W najlepszym razie będzie ono częściowe i rozrzedzone (*thin*) [...]. Każdy fakt kulturowy interpretowany może być na wiele różnych sposobów, zarówno przez antropologa, jak i przez jego rozmówców" (tamże, s. 152). Założenie trzecie sprowadza się do konstatacji, że „my sami [tj. antropolodzy – W.K.] jesteśmy historycznie usytuowani za sprawą pytań, jakie zadajemy, oraz sposobów, w jakie staramy się rozumieć i doświadczać świata, przy czym tym, co otrzymujemy od naszych informatorów, są interpretacje, w równym stopniu zmiediowane przez historię i kulturę" (tamże, s. 119).

W ten sposób, jak widać, na plan dalszy schodzi w etnografii Rabinowa, podobnie jak u pozostałych autorów, kwestia procedur wyjaśniających dane

zjawisko w kulturze obcej w trybie gromadzenia danych pozyskanych przez instrumentalnie traktowanego informatora, który ma jedynie dostarczać badaczowi gotowych, rzekomo „obiektywnych" eksplikacji i na tym jego rola w tworzeniu etnografii się kończy. Jak zasadnie pisze Kuligowski (2007, s. 182), „Rabinow pokazuje, że porzucenie starej metodologii, w zamian za zawierzenie «mądrości» kolejnych rozmów i spotkań, całkowicie zmienia oblicze badań terenowych". Etnografia staje się inscenizacją spotkania dwóch, zupełnie odmiennych tożsamości kulturowych, których konfrontacja w dialogu negocjującym znaczenia otwiera dopiero szansę na wyłonienie się antropologicznej wiedzy. Wiedza ta pozostaje, po pierwsze, zawsze niepełna, albowiem opiera się na niedoskonałym wzajemnym rozumieniu się obu stron etnograficznego spotkania, po drugie, jej podstawą nie są zaobserwowane „fakty" danej rzeczywistości kulturowej, lecz jedynie tej rzeczywistości interpretacje, wypracowane za sprawą dialogu zachodzącego między antropologiem i jego informatorem.

5.8.2. Subiektywne doświadczenie w miejsce „obiektywnej obserwacji"

Obiektywizm znalazł się w etnografiach refleksyjnych na cenzurowanym nie tylko z racji uznania przewagi interpretacji i dialogu nad monologicznością etnografii konwencjonalnych. Rabinow, Dwyer i Crapanzano zgodnie wypominali antropologii, że na wzór nauk ścisłych wciąż próbuje ona traktować swoje obiekty jako przedmioty nieposiadające własnej świadomości i podmiotowości oraz że zakłada, iż świadomość obserwatora nie ma na nie żadnego wpływu. W myśl tego założenia – pisała Trencher (2000, s. 60) – uznać można, że „każdy obserwator teoretycznie mógłby zostać zastąpiony jakimkolwiek innym, i nie miałoby to żadnego efektu na ustalenia i płynące z nich wnioski". W ostrej wypowiedzi Rabinow konstatował wręcz, że rewolucje naukowe, które – jak można by sądzić – na stałe skompromitowały podobne myślenie o poznawaniu kultury, „w antropologii były w dużym stopniu ignorowane" (Rabinow 1977, s. 150).

Reakcją twórców etnografii refleksyjnych na tendencję do depersonalizowania obu członów relacji etnograficznej był zabieg wyraźnego uobecniania się autorów w tekście i przemawiania z pozycji historycznie usytuowanego podmiotu doświadczającego, nie zaś uniwersalnego podmiotu obserwującego dane zjawiska „znikąd". Etnograf w „opowieściach marokańskich" to bezwyjątkowo „ja", a nie anonimowy naukowiec. Konsekwencję tej strategii stanowiła bezprecedensowa w antropologii rehabilitacja subiektywnego doświadczenia badacza i zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób konfrontacja z kulturową innością pozwala samemu badaczowi lepiej zrozumieć własną tożsamość kulturową. Jak pisał Jean-Paul

Dumont w *The Headman and I*, „w przygodzie tej mam nadzieję zyskać jakieś pojęcie zarówno o «sobie», jak i o «nich», w innym razie nie widzę sensu w moim przybyciu tam" (Dumont 1978, s. IX). Z kolei Crapanzano w *Tuhami*... w ten oto sposób przybliżał swój zamiar:

> W tej książce nie próbuję przedstawiać obrazu kultury marokańskiej od wewnątrz. Próby odkrycia, jak w istocie kultura wygląda na podstawie osobistych i historycznych dokumentów zawsze uderzały mnie jako akt olbrzymiej naiwności. To raczej a patrzę na użytek, jaki Tuhami robi z konkretnego idiomu mu dostępnego, aby wyartykułować własne doświadczenie, włączając w to jego własną historyczność w naszym negocjowaniu rzeczywistości. Być może z mniejszym dystansem, a z pewnością z większym oporem, to j a przyglądam się temu, w jaki sposób to j a używam własnego idiomu w trakcie naszych negocjacji (Crapanzano 1980, s. XI-XII).

Kolejną rewindykacją doświadczenia subiektywnego górującego nad obserwacją „obiektywną" było skupianie się w etnografiach refleksyjnych nie na grupie aktorów, lecz na jednym lub serii pojedynczych osób, pełniących role dostarczycieli informacji. Podkreślić przy tym warto za Trencher (2000, s. 63), że o ile w standardowych etnografiach poszczególne punkty widzenia przypisywano „informatorom", którzy *de facto* stanowili konstrukty antropologów, skrywające za sobą rzesze innych informujących, to w etnografiach refleksyjnych informatorzy funkcjonowali jako konkretne, żywe, czujące jednostki. W przeciwieństwie więc do modelu „informatorów-popularnych denominatorów" (Marcus, Cushman 1982, s. 32) konstruowanych jako rzekomo typowi reprezentanci kultury, etnografowie refleksyjni podkreślali wyjątkowość, szczególność, a wręcz marginalność swoich rozmówców na tle ich świata społecznego.

5.8.3. Refleksja antropologa nad samym sobą

Należałoby teraz rozwinąć myśl, że etnografia refleksyjna stanowi swoiste medium namysłu antropologa nad samym sobą jako „kulturową jaźnią" (*cultural self*). „Opowieści marokańskie" ukazywać miały nie tyle iluzyjne podobieństwo między antropologiem i jego informatorem w ujmowaniu i interpretowaniu rzeczywistości, co raczej r ó ż n i c e w jej rozumieniu wynikające z ugruntowanych w innych doświadczeniach interpretacji. Dwyer (1982, s. XVIII) uczulał, że „osobiste doświadczenie [antropologa – W. K.] jest nieuniknienie powiązane z interesem społeczeństwa, z którego antropolog pochodzi, i wszystko co ten mówi i czyni, jak nadaje formę swemu doświadczeniu, jak układa i kieruje swoje pytania, jak buduje swe rozumienie na podstawie otrzymanych odpowiedzi, dostarcza komentarza do tych interesów". Dialogiczna relacja antropologicznego „ja" z Innym miała więc na celu przede wszystkim refleksję nad tym, w jaki

sposób kultury, z jakich wywodzą się badacz oraz jego interlokutor, zawiadują ich sposobami rozumienia, w tym rozumienia siebie nawzajem.

Tę hermeneutyczną podstawę wiedzy antropologicznej ujmować można jako swoistą dialektykę, do czego zachęca wypowiedź Jean-Paul Dumonta twierdzącego, iż:

> Relacja między mną a nimi jest z konieczności dialektyczna i przebiega w trzech [...] etapach: konfrontacji, poszukiwaniu znaczenia i – optymalnie – uznaniu (*recognition*). Te trzy etapy korespondują z grubsza z trzema stopniami dialektycznymi: tezą, antytezą i syntezą. Konfrontacja odzwierciedla proces dialektyczny, w którym zachodzi pewna wymiana, lub, by tak rzecz ująć, w którym oni uczą się mnie, a ja uczę się ich (*they figure me out and I figure them out, so to speak*). Ostatecznie i optymalnie (a oznacza to, że nie zawsze do tego dochodzi) dochodzi do uznania (*recognition*), w którym to punkcie inny rozpoznany zostaje (*is recognized*) w swojej inności (Dumont 1978, s. 5).

Na tle tej wypowiedzi pełnego sensu nabiera początkowo zagadkowa myśl Rabinowa, jaką lubił on powtarzać za Paulem Ricoeurem. Mówił on mianowicie, że pisząc etnografie refleksyjne, badacze stawiają sobie za cel „zrozumienie własnej tożsamości drogą okrężną poprzez zrozumienie innego" (Rabinow 1977, s. 5). Drogą do tego rozumienia była refleksyjność w dwóch swoich przejawach. Po pierwsze, Rabinow, Crapanzano i Dwyer poświęcali w swych pracach sporo miejsca na refleksję nad swoimi interakcjami z badanymi, w szczególności zaś zwracali uwagę na źródła zakłóceń w komunikacji z nimi, których ostatecznym źródłem okazywała się radykalna wzajemna inność ich kulturowych doświadczeń i tożsamości. Po drugie, autorzy ci dokonywali dialogicznego negocjowania znaczeń kulturowych z Innym przy założeniu, że prawda o kulturze wyłania się jedynie w wyniku interakcji interpretujących poszczególne zjawiska podmiotów. Dlatego powtórzyć można za Trencher, że głównym tematem etnografii refleksyjnych nie była „kulturowa jaźń" (*cultural self*) antropologa oraz jego informatora, lecz jedynie „sam antropolog reflektujący nad swoją działalnością w scenerii (*setting*) własnego kulturowego środowiska" (Trencher 2000, s. 99). Trudno uznać ten argument za zarzut wobec omawianych tu etnografii tym bardziej, jeśli potraktuje się je jako projekty refleksyjne, w których eksponowane miejsce zajmuje namysł metateoretyczny, w tym przypadku obejmujący proces konstytucji, załamania i rekonstytucji tożsamości badacza społecznego w obliczu jego konfrontacji z innością kulturową oraz wpływ, jaki proces ten wywiera na proces badawczy.

Trudno się również dziwić temu, że naukowa wartość etnografii refleksyjnych jest w opinii wielu komentatorów niewielka. W zakresie etnologicznej obserwacji nowych zjawisk kulturowych albo w kwestii zaproponowania nowych teorii ich

wyjaśniania, wkład dyskutowanych prac był niemal zerowy; były one po prostu zwięzłymi, etnograficznymi relacjami z codziennego życia ludzi w kilku miejscowościach Maroka. Ale to nie na tym polega, jak można argumentować – wartość „opowieści marokańskich". W toku dalszego rozumowania przyjdzie nam to stanowisko lekko podważyć, ale w tej chwili powiedzmy, że w opowieściach tych *fieldwork* oraz osoba badacza terenowego stają się przedmiotem pogłębionego namysłu. Z namysłu tego wyłania się nowy sposób myślenia o kulturze, rozjuszający zapewne bardzo „naukowo" zorientowanych antropologów. Pamiętamy, że jeszcze u Geertza kultura funkcjonowała jako powszechny system symboli, które antropolog ma odczytywać niejako „przez ramię" tubylca i samodzielnie interpretować. Miałem już okazję wytłumaczyć, dlaczego uważam, że teoria ta wzbogaca antropologiczną refleksyjność. Tymczasem Rabinow, Crapanzano i Dwyer odchodzą od takiego sposobu rozumienia kultury, zarzucając mu nie co innego, jak niedostatek refleksyjności, czyli niewystarczające „rozumienie sposobu, w jaki tradycje antropologiczne są sytuowane kontekstowo i zapośredniczone kulturowo" (Silverman 2007, s. 344). W obliczu tego kontekstowego i kulturowego, ograniczającego „naukową" obiektywność opisu etnograficznego, uwarunkowania wiedzy o kulturze, młodzi uczniowie Geertza wystąpili z koncepcją etnografii jako refleksyjnego spotkania z Innym opartego na dialogu i polifonii głosów, wspólnie interpretujących znaczenia kulturowe i wspólnie konstruujących opis kulturowy.

Etnografie refleksyjne trzech omawianych tu autorów wydają się wartościowymi i ważnymi w historii myśli antropologicznej propozycjami z pogranicza teorii i praktyki. Ich wagę dostrzegam w radykalnym sprzeciwie wobec dehumanizujących spotkanie z innością kulturową konwencji badawczych przyjmowanych w etnografiach standardowych. Program etnografii refleksyjnej, choć powoli przechodzący już do lamusa antropologicznych podejść do badania kultury, jest również o tyle wart pamięci, że jego autorzy nie obawiali się stawiać pytań o to, czy w ogóle możliwe jest prawdziwe poznanie Innego, i to nie tylko w ramach procedur naukowych.

5.9. Podsumowanie: pięć typów antropologicznej refleksyjności

Celem tego rozdziału była analiza różnych stylów refleksyjności, jakie wyłoniły się w antropologii kulturowej za sprawą postępującego w niej od późnych lat sześćdziesiątych zwrotu ku metateoretyzowaniu. Ów namysł metateoretyczny obejmuje m.in. analizy historyczne, filologiczne, filozoficzne i metodologiczne, zaś zagadnieniem w nich centralnym jest epistemologiczna zależność podmiotu od poznawanego przezeń przedmiotu (kultury) oraz sieć wzajemnych między

nimi oddziaływań mających wpływ na przebieg oraz efekt podejmowanego badania. Z namysłu tego najczęściej bodaj wynika rozpoznanie, że w antropologii kulturowej „epistemologiczna natura ambiwalencji związanej z uzyskiwaniem danych o, wydawałoby się, namacalnym przedmiocie (np. kulturze jakiejś grupy etnograficznej)" (Kempny 1994, s. 127), daje się sprowadzić do nieempirycznego charakteru przedmiotu antropologicznego poznania (por. Russel et. al. 1986).

Refleksyjność odsłaniająca tę problematykę, ma – jak sądzę – dwie konsekwencje. Po pierwsze, antropologia uczy się dostrzegać niedoskonałości własnych procedur badawczych. Podmiot poznania (etnograf) przestaje jawić się jako autonomiczny i nieomylny; nie dysponuje uniwersalnym spojrzeniem, a swoją niekompetencję kulturową w obcym środowisku kompensuje wielością technik autokreacji i produkcji dyskursu, lub też odkrywając żywioł dialogu. W obu przypadkach zachodzi ryzyko arbitralności powstających w wyniku tych strategii opisów kultury. Praktyka badawcza antropologii jest obciążona teoretycznie i nie gromadzi „surowych" danych, lecz jedynie interpretacje interpretacji, których porządkowaniem kieruje zawczasu przyjęta teoria. Badania kulturowe nie są pośrednim ogniwem w procesie interpretacji, lecz same są tej interpretacji wehikułem, wewnątrz którego dzieją się procesy tekstualnego formowania rzeczywistości, dalekiego od jej „wiernego" ujmowania. Praktyka badawcza antropologii zdeterminowana jest istniejącym stanem wiedzy, zastosowanym rusztowaniem teoretycznym, uświadomionymi lub nieuświadomionymi celami praktycznymi bądź ideologicznymi, społecznie ukształtowanym światopoglądem badacza i jego systemem wartości, etc. Bezpośredni przedmiot poznania jest w antropologii wynikiem złożonego procesu konstytuowania go przy udziale całego zespołu determinantów.

Przedstawiłem w tym rozdziale sześć dyskursów sytuujących się na pograniczu teorii, metodologii i krytyki badań kulturowych. W każdym z tych dyskursów starałem się uwypuklić jego potencjał krytyczny względem epistemologicznych założeń pozytywistycznie-naukowo zorientowanej antropologii konwencjonalnej, w szczególności zaś względem rewindykowanej w ramach epistemologii realistycznej i obiektywistycznej twardej koncepcji obiektywizmu, niedostrzegającej szeregu zależności wiążących w antropologii hipotezy badawcze z gromadzeniem danych i ich analizą. Potencjał krytyczny omawianych koncepcji łączyłem w kilku przypadkach z ich jawną refleksyjnością (świadomością, że wypowiedź autora, w szczególności opis etnograficzny, nie jest wolna od swych kontekstowych uwarunkowań, które należy umieć w tymże opisie objawić), lecz przede wszystkim starałem się sygnalizować wkład danego dyskursu w rozwój autokrytycznej refleksyjności dyscypliny – procesie, którego zwieńczenie dostrzegam w wyłonieniu się krytycznej samoświadomości antropologii kulturowej jako nauki zdającej sobie sprawę z faktu, że jej poznanie podległe jest szeregowi uwarunkowań

i ograniczeń, z których najdonioślejszym jest kultura pojęta nie tylko jako przedmiot poznania, lecz również jako tego poznania narzędzie.

Debata nad refleksyjnością jako pożądanym aspektem badań kulturowych otwiera przed antropologią i etnografią nowe perspektywy, w tym zaś możliwość myślenia o poznawaniu kultur(y) w kategoriach odejścia od „ideologii obiektywizmu, dystansu oraz przezroczystości (*transparency*) rzeczywistości ku uznaniu potrzeby odkrywania etycznych, politycznych i epistemologicznych wymiarów badań etnograficznych, jako integralnego aspektu produkcji wiedzy o innych ludziach" (Marcus 1994, s. 392). W rzeczy samej, jak widzieliśmy w poszczególnych podrozdziałach, refleksyjność inkorporowana do teorii i praktyki antropologicznej, niezawodnie odsłania obok kwestii natury epistemologicznej również problemy antropologii jako dyscypliny zaangażowanej politycznie i etycznie – szczególnie w kontekście dość ambiwalentnej historii tychże zaangażowań – a więc tym bardziej niepasującej do modelu „czystej nauki".

Zdając sobie sprawę, że problem refleksyjności stanowi rozległe obecnie w zagranicznej myśli antropologicznej pole zainteresowań i komentarzy, starałem się zabrać głos w tej debacie poprzez zbadanie wybranych dyskursów krytycznych, uwypuklające w nich namysł nad determinantami i ograniczeniami poznania antropologicznego. W wyniku podjętej analizy wyodrębnił się nie tylko szereg tychże, lecz również udało się zarysować kwestię głębokiego, kulturowego determinowania wiedzy antropologicznej.

Generalnie rzecz ujmując, okazuje się, że wszelka wiedza, a zwłaszcza wiedza na temat rzeczywistości społecznej, „musi być nieodmiennie rozpatrywana w odwołaniu do pewnych szerszych kategorii myślowych o określonych intelektualno-historycznych granicach [...], czyli że jej formy są zawsze kulturowo specyficzne, historycznie umiejscowione, generowane społecznie, oraz zdefiniowane filozoficznie" (Kempny 1994, s. 8). Marian Kempny ma całkowitą rację, gdy twierdzi, że w przeobrażeniach kulturowego kontekstu antropologii „upatrywać można determinantów zmienności, z jaką mamy do czynienia zarówno w teorii antropologicznej, jak i w zakresie obowiązujących w tej nauce norm metodologicznych" (tamże, s. 91). Ja z kolei pokazywałem, że kontekst kulturowy danej praktyki badawczej antropologii jest dlatego jednym z głównych determinantów uzyskiwanej wiedzy, że narzuca jej zawsze swoiste pole epistemologiczne, czyli, w rozumieniu Michela Foucault, strukturę pewnych a *priori*, decydujących o przedmiocie zainteresowań danej epoki i wyznaczających typową dla niej siatkę pojęć. Wynika z tego dalej, że tzw. „obiektywna" wiedza o rzeczywistości okazuje się w każdym przypadku po części przejawem obiektywizowania własnego doświadczenia kulturowego jej twórców.

Fenomen ten pokazywałem w podrozdziale 5.2., w którym odczytywałem pod kątem refleksyjności prace Edwarda Saida i Talala Asada. Obecny w nich

wymiar refleksyjności nazwałbym *refleksyjnością historyczną*, przynoszącą antropologii samowiedzę odnośnie do bagażu historii własnej kultury i jej wpływu na myślowy rozwój uprawianej przez nich dyscypliny. Podrozdział 5.5. poświęcony krytyce tekstualnej również ukazał, że nie tylko w teorii antropologicznej, lecz również w pisarstwie etnograficznym (w sensie uprawianych w nim konwencji literackich, ze szczególnym wskazaniem na centralne dla antropologii toposy i etosy np. „podróży w nieznane" czy „indywidualizmu zaświadczającego ja"), antropologia odzwierciedla treści decydujące o kondycji zachodniej kultury artystycznej, a wręcz o kulturowej tożsamości zachodniej cywilizacji oraz jej przeobrażeniach.

Przeciwległym biegunem tego typu refleksyjności byłaby forma rozważań nad indywidualnym, subiektywnym doświadczeniem badacza w terenie, który dokonuje namysłu nad tym, w jakim zakresie jego własna osoba jako „instrument badawczy" odpowiedzialna jest za komunikacyjne zaburzenia w relacjach z badanymi ludźmi i za elementy subiektywne, przenikające do analizy danych. Rzeczony typ refleksyjności określiłbym mianem *refleksyjności osobistej*. Jak pokazywałem w podrozdziałach 5.7. i 5.8., refleksyjność obejmująca sobą pole subiektywnych doświadczeń badacza w terenie posiada kilka istotnych funkcji krytycznych, zwraca bowiem uwagę na mikrouwarunkowania antropologicznej wiedzy, takie jak osobowość i kulturowa tożsamość etnografa zamykająca przed nim perspektywę wolnego od wartościowania, obiektywnego naukowca i zmuszająca go do uznania dialogiczności i polifoniczności procesu interpretacji. Refleksyjność osobista kieruje też uwagę na zwrotny wpływ badania na podmiot. Tematyka ta obecna była w punkcie 5.6., traktującym o roli feminizmu i antropologii feministycznej w budowaniu krytycznej samoświadomości antropologii. Analizując założenia teoretyczne i praktyczne rozwiązania antropologii feministycznej pokazywałem, że refleksyjność stanowi w tym dyskursie narzędzie nie tylko teoretycznej, ale i etyczno-politycznej walki z paradygmatem nauki społecznej wolnej od wartościowania, niezaangażowanej i obiektywnej. Argumentem w tej walce jest według badaczy feministycznych pozycjonalność, sytuacyjność i niekompletność wszelkich roszczeń do wiedzy, czyli rozpoznanie ograniczeń, którym poznający podmiot podlega za sprawą miejsca, jakie zajmuje w strukturze społecznej, w tym zaś swojej rasy, klasy społecznej i płci kulturowej. Pozycjonalność wiedzy, na którą zwracają uwagę nie tylko feministki, lecz także autorzy etnografii refleksyjnych dyskutowanych w podrozdziale 5.8., „zakłada, że wszelkie dociekanie naukowe jest niepełne, dlatego wymaga ono odpowiedzi (*response*) (a w ten sposób i zaangażowania) ze strony podmiotów zajmujących inne pozycje" (Marcus 1994, s. 400). Feministyczna idea dialogiczności wiedzy współbuduje antyesencjalistyczną epistemologię badań kulturowych opartą na zasadzie refleksyjności. Będę miał okazję mówić o niej w rozdziale ostatnim.

Przypomnieć jeszcze warto ustalenia płynące z analizy dwóch innych dyskursów refleksyjnych: interpretatywizmu Clifforda Geertza oraz tekstualnej krytyki pisarstwa etnograficznego. Rekonstrukcja Geertzowskiej teorii kultury uwidoczniła, że uczynienie z antropologii nauki poszukującej znaczenia, a z etnografa – badacza zaangażowanego w interpretację zjawisk kulturowych samych będących już wcześniejszymi interpretacjami, stawia przed tą dyscypliną pewne przeszkody epistemologiczne. Okazuje się bowiem, że interpretacja jako etap w procesie rozumienia znaczeń, właśnie dlatego, że jest interpretacją, narażona jest na działanie całego spektrum warunkujących ją czynników o charakterze kulturowym. Refleksyjność odkrywająca determinanty procesu komunikowania i rozumienia znaczeń kulturowych, a także zdająca sprawę ze zwrotnego wpływu, jaki procesy te wywierają na badanie, proponuję wyodrębnić pod nazwą *refleksyjności interpretacyjno-komunikacyjnej*.

U tegoż samego Clifforda Geertza odnajdujemy jeszcze inny wgląd refleksyjny, jakim jest konstatacja uzależnienia efektu realizmu etnograficznego od retorycznych zabiegów jego autora. Ta ostatnia kwestia była dla mnie ważna, jako że u Geertza bardziej interesował mnie wkład jego koncepcji nie w awansowanie antropologicznej wiedzy o kulturach, lecz w budowanie krytycznej *samo*wiedzy antropologii jako praktyki kulturowej. Wkład ten dostrzegłem w inspirowanym poglądami Geertza zwrocie antropologii interpretatywnej od interpretowania kultur do interpretowania samej siebie, czyli na przesuwaniu przez nią akcentu z prób skonstruowania ogólnej teorii kultury najpierw na refleksję wokół fenomenu rozumienia i interpretowania, wreszcie zaś na refleksję wokół pisarstwa etnograficznego (podrozdział 5.5.) jako praktyki z jednej strony determinowanej przez własny kontekst kulturowy, z drugiej zaś zapewniającej etnografii efekt realizmu i obiektywności. Typ refleksyjności zdającej sprawę z wpływu, jaki reprezentacja tekstualna ma na obraz danej rzeczywistości kulturowej oraz z wzajemnych oddziaływań między sferą narracji a sferą etnograficznego doświadczenia w terenie nazywam *refleksyjnością tekstualną*.

Ostatnim typem refleksyjności, jaki wyłania się z podjętej tu analizy głównych dyskursów metateoretycznych we współczesnej antropologii kulturowej, jest *refleksyjność metodologiczna*. Ten jej typ sprowadza się, z jednej strony, do gotowości badacza do uświadamiania sobie popełnionych błędów i korygowania ich, z drugiej zaś, polega on na próbie zrozumienia wpływu procedur naukowych na przebieg i efekt badania. Czynnikiem wartym tu szczególnej uwagi okazuje się język będący zarówno warunkiem, jak i komponentem myślenia tak naukowego, jak i potocznego. Dalej, w grę wchodzi przemyślenie tego, w jaki sposób na proces badawczy oddziałuje paradygmat oraz tradycja intelektualna organizująca myślenie antropologa. Wreszcie, refleksyjność metodologiczna śledzi oddziaływanie teorii na proces badawczy oraz na jego efekty. Pamiętać przy

tym trzeba, że dyskutowane tu uwarunkowania poznania ani nie stanowią kategorii rozłącznych, ani nie wyczerpują listy czynników określających antropologiczne poznanie.

Na kanwie rozważań wokół teoretycznych i praktycznych konsekwencji zwrotu metateoretycznego w antropologii powoli wyłania się teza, że praktyki badawcze oraz założenia teoretyczne antropologii stanowią w pierwszym rzędzie problemy natury epistemologicznej, nie zaś wyłącznie kwestię poprawnej metodologii. Moim zdaniem, taka diagnoza antropologicznej wiedzy pociąga za sobą konieczność obrony w „nauce o Człowieku" epistemologii zorientowanej nie realistycznie, lecz bardziej kulturowo, jak niedługo będę miał okazję wykazać, posługując się własnym modelem kulturoznawczej teorii poznania. Rozpatrywanie poznania i stanowiącej jego rezultat wiedzy jako faktów kulturowych, z jednej strony wywołuje reakcje krytyczne wobec podejść refleksyjnych odmawiających antropologii statusu dyscypliny naukowej. Z drugiej zaś, inspiruje antropologów do występowania z nowymi projektami uprawiania badań kulturowych, akceptującymi swe ograniczenia i opracowującymi nowe strategie przezwyciężania tychże, przy jednoczesnym uznaniu wagi refleksyjności oraz uzyskiwanej dzięki niej samowiedzy. Jedno jest przy tym pewne; refleksyjna *epistème* współczesnej antropologii kulturowej skłania do:

> [...] przejścia od badań nad warunkami obowiązywania twierdzeń czy teorii formułowanych na gruncie nauki, czyli nad warunkami poznania prawomocnego, do analizy konsekwencji wypływających z owej konstatacji na temat kulturowego charakteru szeroko rozumianych norm metodologicznych czy dyrektyw badawczych (Kempny 1994, s. 9).

Rozdział 6

ANTROPOLOGIA PO ZWROCIE REFLEKSYJNYM I ZADANIE KULTUROZNAWSTWA

6.1. Wprowadzenie

W poprzednim rozdziale omawiałem powstające w antropologii od późnych lat sześćdziesiątych dyskursy teoretyczne oraz etnografie eksperymentalne argumentując, że w sposób już to pośredni, już to bezpośredni włączyć je można w ogólny projekt refleksyjnej krytyki tej nauki, czyli krytyki przywołującej refleksyjność jako szczególnego rodzaju wyczulenie na „kontekstualność i interesowność wszelkich roszczeń do wiedzy" (Marcus 1994a, s. 571) wynikającą z personalnych, teoretyczno-metodologicznych oraz społeczno-kulturowych uwarunkowań antropologicznego, a szerzej – humanistycznego – poznania. Ogólną definicję refleksyjności przyjąłem za Jürgenem Habermasem (1999, s. 231), pojmując ją jako „aktywność intelektualną *explicite* czyniącą tematem swych dociekań procesy interpretacyjne, z których czerpie badacz".

Celem ostatniego rozdziału pracy jest zastanowienie się nad intelektualnym dziedzictwem zwrotu refleksyjnego w antropologii kulturowej i ogólnie – we wszelkich odmianach wiedzy o kulturze. Podsumowywać tu będę wkład krytyki refleksyjnej w teorię antropologiczną i w rozwój praktyki etnograficznej. Omówię główne płaszczyzny namysłu metateoretycznego, jakie ukonstytuowały się w tej dyscyplinie wskutek zwrotu refleksyjnego i wydobędę implikacje, jakie z rewizji dokonanych za sprawą omawianego zwrotu wynikają dla pojmowania charakteru antropologii, jej przedmiotu i zadań i dla określenia zasadniczych cech procesu konstytuowania wiedzy o kulturze. Argumentować przy tym będę, że zrozumienie uwarunkowań tejże, przyjęcie postawy interpretatywnej w rozumieniu zjawisk kultury oraz dostrzeżenie kreacyjnego, w tym tekstualnego aspektu

tworzenia opisów etnograficznych zachęca do odrzucenia kilku przekonań stanowiących filary tradycyjnie pojmowanej, „naukowej" antropologii, lecz jednocześnie nie powinno stanowić przesłanki do ucieczki od respektowania choćby konwencjonalnie i pragmatycznie rozumianych standardów dociekania naukowego. W końcowej partii rozdziału przedstawię argumentację opowiadającą się za uznaniem wagi, jaką dla nauk społecznych oraz filozofii ma konstruktywistyczna, a w pewnym sensie kulturoznawcza teoria poznania, wychodząca od rozpoznania ogólnej tendencji w humanistyce współczesnej, sprowadzającej się do rosnącego uznania dla kultury jako wyróżnionego obszaru dociekań naukowych. Na tej podstawie w punkcie ostatnim zastanawiać się będę nad możliwymi wyzwaniami i zadaniami, jakie zwrot refleksyjny w antropologii oraz zwrot kulturalistyczny w filozofii stawia przed kulturoznawstwem.

6.2. Krytyka refleksyjna w antropologii kulturowej – próba bilansu

W tym punkcie podejmę próbę zbilansowania krytyki refleksyjnej w trzech etapach: poprzez odwołanie się do wyzwań „trzech kryzysów" w antropologii współczesnej, na jakie krytyka ta stanowiła reakcję; następnie – poprzez oznaczenie szerszych pól problemowych konstytuowanych zarówno przez ustalenia, jak i pytania i wątpliwości metateoretyczne, generowane przez krytykę refleksyjną; wreszcie – poprzez zarysowanie perspektyw krytyki dyskursu refleksyjności w antropologii.

6.2.1. Zwrot refleksyjny jako reakcja na „trzy kryzysy" w antropologii i doktryna antyesencjalizmu

U historyczno-filozoficznych źródeł zwrotu refleksyjnego w antropologii kulturowej leżały trzy „kryzysy" – swoiste epistemologiczne trzęsienia ziemi, przez które począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku, wszystkie nauki społeczne i humanistyczne na swój sposób przechodziły i w wyniku którego reformowały one swą teorię i praktykę. Mam tu na myśli kryzys reprezentacji, kryzys legitymizacji oraz kryzys praktyki (por. Denzin 1997, s. 3). Jednocześnie, jak można sądzić, w antropologii kulturowej zwrot refleksyjny stanowił w zakresie rozpoznań teoretycznych także summę dokonanych w humanistyce współczesnej „zwrotów", do jakich zaliczyć należy zwrot interpretacyjny, językowy (lingwistyczny), retoryczny i etyczny.

U podstaw kryzysu reprezentacji w antropologii leżała rosnąca wątpliwość co do tego, czy etnograf jest w stanie uchwycić „realny" świat jakiejś kultury na

drodze analizy materiałów zebranych w terenie. W koncepcji tradycyjnej autora-etnografa uznawano za nieproblematyczne „zwierciadło rzeczywistości" (Rorty 1994), podobnie jak napisana przezeń etnografia jawiła się jako doskonałe odbicie rzeczywistych doświadczeń autora w terenie. Dziś wiemy, że wszelkie tego typu podejścia realistyczne i naturalistyczne ignorowały fakt, iż literacka transkrypcja doświadczenia i tekstualna reprezentacja kultury z perspektywy epistemologicznej nie może być tym samym, co jej żywe doświadczenie.

Kryzys reprezentacji pociąga za sobą kwestionowanie prawomocności tego, co antropologowie są w stanie ustalić o kulturach. Mówimy wówczas o kryzysie legitymizacji. W ramach podejść „naukowych" w antropologii – przez adwokatów interpretatywistycznej podbudowy badań jakościowych standardowo kojarzonych z pozytywizmem (zob. Roscoe 1995) – optuje się za obowiązywaniem jednego zestawu kryteriów naukowości w badaniach antropologicznych, a są nimi: wewnętrzna i zewnętrzna ważność, wiarygodność i obiektywność. Tymczasem w badaniach jakościowych, reprezentujących paradygmat alternatywny względem badań ilościowych, uznaje się inne kryteria naukowości, z tendencją do uchylania pytania o prawdę „obiektywną" w imię prawdy hermeneutycznej, wypracowywanej dialogicznie w trybie interpretowania znaczeń niewypierającego się subiektywizmu po obu stronach relacji badawczej. Można zasadnie twierdzić, że krytyka refleksyjna stanowi w antropologii kulturowej front walki o ów alternatywny paradygmat. Zwraca ona bowiem uwagę na fakt, że procedury badawcze stosowane w antropologii nie dają się sprowadzić do wzorów naukowego dociekania, zaś przedmiot jej badania – świat kultury – nie istnieje na sposób „naturalny", lecz „jako zjawisko, tzn. świadomość wytworzona" (Habermas 1999, s. 234).

Niezwykle istotnym wglądem krytycznym, jaki śmiało można zapisać na konto najbardziej spektakularnych osiągnięć nurtu refleksyjnego w antropologii, jest przeprowadzona przez Jamesa Clifforda tekstualna krytyka etnografii. Uwydatniła ona sztukę kreowania przez etnografów swego autorytetu (zaświadczającego „ja") i opatrywania danego opisu stemplem wiarygodności za pomocą bardziej lub mniej wyrafinowanych zabiegów retorycznych, umożliwianych przez medium pisma. Na celowniku znalazł się wówczas etnograficzny realizm jako stosowana przez antropologów, ambiwalentna konwencja literacka. Pamiętać przy tym trzeba, że ów realizm był zwalczany przez krytykę refleksyjną także jako stanowisko epistemologiczne.

Realizm w epistemologii zakłada, że poznanie (jego przedmiot i treści) ma charakter rzeczywisty (materialno-fizykalny) a nie idealny, dotyczy bowiem realnych ontologicznie bytów, jakimi są zjawiska przyrodnicze, społeczne czy kulturowe, które są postrzegane zmysłowo lub ujmowane rozumowo przez równie realny podmiot poznający. Wiedza uzyskana dzięki obserwacji oraz z indukowanych z niej twierdzeń ogólnych ma charakter obiektywny, dający się sprawdzić i potwierdzić.

Krytyka refleksyjna we wszystkich swych wcieleniach sytuuje się na tyle antypodycznie względem realizmu, że dla określenia jej najogólniejszego stanowiska epistemologicznego z powodzeniem używać można terminu „antyesencjalizm" lub też antyfundamentalizm w stylu Rorty'ego. Są po temu istotne powody. W przeciwieństwie do realisty, antyesencjalista twierdził będzie, że przedmioty, o których się wypowiadamy, nie istnieją na własny, niezależny od nas sposób, toteż nigdy „nie wypowiadamy się o nich jako takich, ale o cechach przypisywanych przedmiotom na gruncie określonych teorii czy dyskursów" (Lubaś 2008, s. 52). Antyesencjalizm nie wierzy w możliwość, że oto jakiś dyskurs jest w stanie opisać rzeczywistość lepiej, pełniej, trafniej czy adekwatniej niż cała reszta innych sposobów, charakteryzujących się po prostu innym podejściem, reprezentujących inną perspektywę.

Działający w antropologii dyskurs krytyki refleksyjnej wygenerował swój własny wariant stanowiska antyesencjalistycznego w postaci idei konstruktywizmu inspirowanej postempirystyczną filozofią nauki, a także dociekaniami Petera Bergera i Thomasa Luckmana, którzy w pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1983) wykazywali, że na pozór obiektywnie dana rzeczywistość jest światem konstruowanym symbolicznie w wyniku społecznych interakcji. Rzeczywistość jest przez nas postrzegana perspektywicznie i subiektywnie, a wręcz kreowana w procesie bezustannej interpretacji. Krytyka refleksyjna w antropologii często przywołuje tak pojęty konstruktywizm jako podstawę swego twierdzenia o kulturowym zdeterminowaniu poznania. Nawiązania do konstruktywizmu są również obecne w krytyce tekstualnej, zwracającej uwagę na mechanizmy konstruowania etnografii zgodnie z obowiązującymi konwencjami literackimi. Tego typu namysł metateoretyczny przynosi ze sobą rozpoznanie Jamesa Clifforda, że „kultur się nie opisuje, kultury się pisze"; wiedza antropologiczna nie odzwierciedla danej rzeczywistości, lecz dopiero ustanawia swój przedmiot w praktyce pisania.

Trzecim kryzysem, dotykającym antropologię w latach sześćdziesiątych XX wieku, był kryzys praktyki, związany ze świadomością już to naganności, już to niewystarczalności politycznych zaangażowań dyscypliny, a także z rosnącą wątpliwością co do etyczności jej praktyk badawczych. Jak słusznie przypomniała Silverman (2007, s. 343), polityczne wrzenie lat sześćdziesiątych miało potężny wpływ na antropologię amerykańską. Do popularnego wezwania do „odnowy antropologii" i „wymyślenia antropologii na nowo" przyczyniały się ówczesne wydarzenia, inkryminujące antropologię jako naukę niejawnie zaangażowaną we wspieranie kolonialnych reżimów. „Dla antropologów świeżym wspomnieniem była afera Camelot, zamajaczyło też znów widmo tajnych badań w związku z Azją Południowo-Wschodnią" (tamże, s. 343). Na dorocznych spotkaniach American Anthropological Association toczono ogniste debaty w sprawie ustosunkowania się antropologii do politycznych wydarzeń tego okresu i spierano

się co do kwestii politycznych i etycznych zaangażowań dyscypliny. Krytyka refleksyjna odzwierciedla w swych poszczególnych odsłonach pogląd, że antropologia jest dyscypliną nieuchronnie etyczną i polityczną, a jej odnowa winna przebiegać właśnie przy uznaniu takowego jej statusu. Silverman nie myli się też pisząc, że eseje zawarte w paradygmatycznej książce *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974) stanowią pięcioczęściowy apel o, po pierwsze, istotność (czyli o to, by antropologia mówiła o problemach współczesnego świata); po drugie, o osobistą odpowiedzialność antropologów za ich zawodowe działania i społeczną odpowiedzialność samej dyscypliny; po trzecie, o badania kultur władzy, w tym instytucji władzy dominujących w naszym własnym społeczeństwie; po czwarte, o troskę o uwzględnienie w narracji ludzkiego doświadczenia; po piąte, o refleksyjność, czyli, jak pamiętamy, o „rozumienie sposobu, w jaki tradycje antropologiczne są sytuowane kontekstowo i zapośredniczone kulturowo" (tamże, s. 344). Choć w niniejszej pracy to ta ostatnia kwestia wysuwała się na plan pierwszy, to zaznaczyć jeszcze raz należy, że krytyka refleksyjna w dużym stopniu rewindykuje powyższe ideały.

6.2.2. Kulturowe a teoretyczno-metodologiczne determinanty antropologicznego poznania

W celu dalszego podsumowania przedstawionych w tej książce rozważań, wskażę teraz główne, moim zdaniem, pola problemowe ukonstytuowane w teorii antropologicznej przez ustalenia, pytania i wątpliwości metateoretyczne krytyki refleksyjnej.

Na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie dwóch głównych wymiarów zdeterminowania antropologicznego poznania: społeczno-kulturowego i teoretyczno-metodologicznego. Na ów pierwszy wymiar krytyka refleksyjna zwraca uwagę odnosząc się do wiedzy antropologicznej jako pewnej formy symbolicznej, będącej w dużej mierze przejawem wzorów myślenia naszego własnego społeczeństwa. Wiedza taka nieodmiennie podlegać będzie wpływom „określonego, społeczno-kulturowego kontekstu, w którym osadzeni są jej twórcy" – powiada Kempny (1994, s. 76) – choć nie jest to jedyny warunkujący ją kontekst, jeśli za Geertzem zważy się na fakt, że „antropologiczne teorie noszą w istocie przynajmniej po części charakter konstruktów, odzwierciedlających indywidualne *ego* badacza, muszą zatem po części posiadać naturę autobiograficzną" (Geertz 1967, s. 25). Wypracowane przez Michela Foucault pojęcie epistemy, do którego kilkakrotnie odwoływałem się w tej pracy, zawiera w sobie nieczęsto dostrzeganą wskazówkę, że historia idei to nie tylko śledzenie progów i momentów zwrotu w myśleniu podług założenia, że epistema stanowi sferę praktyk i relacji dyskursywnych, decydujących o pojawieniu się w danej epoce określonych figur

epistemologicznych. Historia idei to także świadomość tego, że wiedza ludzka nie powstaje na kulturowej pustyni, lecz zawsze w obrębie jakiegoś intelektualnego horyzontu czy ugruntowanej kulturowo tradycji myślenia.

Jednocześnie, okazuje się, że o konstytuowaniu przedmiotu antropologicznego poznania decydują nie tylko czynniki społeczno-kulturowe, lecz również warunki metodologiczne i teoretyczne, będące skądinąd odzwierciedleniem zawsze lokalnych norm i kontekstów historyczno-kulturowych. Krytyka refleksyjna zwraca uwagę na fakt, że w istocie nie istnieje nic takiego, jak „przezroczysta etnografia". Przedmiot antropologicznego poznania, a także etnograficzne dane wytwarzane są za pośrednictwem przyjmowanych a *priori* teorii na temat rzeczywistości kulturowej. Mówiąc więc słowami Kempnego (1994, s. 107), twierdzić można, iż „wbrew niektórym doktrynom metodologicznym traktującym etnografię jako autonomiczne, teoretycznie neutralne procedury gromadzenia danych, również metody badań antropologicznych faktycznie współkonstytuują przedmiot, do którego opisu mają służyć". Co szczególnie interesujące, w antropologii kulturowej już Malinowski zauważał, że każdy opis, interpretacja i klasyfikacja musi być z zasady oparty na jakiejś teorii, skoro nagie fakty nie istnieją. Dlatego w antropologii niemal od samych jej początków to nie metodologia, lecz bogactwo uzyskanych danych decydować miało o jakości i obiektywności antropologicznej wiedzy.

Problem polega jednak na tym, że postempirystyczna filozofia nauki, której lekcję dobrze odrobili przywoływani w tej pracy refleksyjni krytycy dyscypliny, odsłoniła zasadniczą ambiwalencję odnośnie do roli założeń teoretycznych w poznawaniu przez antropologa obcej kultury. Fakty empiryczne „w istocie selekcjonowane są ze względu na teorię" (tamże, s. 111); to teoria nadaje zgromadzonym danym sens – musi być więc wobec faktów pierwotna, choć jednocześnie – jak uczył Malinowski – musi się ona opierać na faktach. Kempny trafia w sedno podkreślając, że „takie stanowisko wiąże się z założeniem, że można przeprowadzić ostre rozróżnienie pomiędzy danymi z obserwacji oraz ich teoretycznymi interpretacjami, jako że antropolog w swych badaniach dociera do jakiejś obiektywnej rzeczywistości, która to stanowi właściwy obiekt jego studiów" (tamże, s. 111).

Jeszcze innym problemem, jaki krytyka refleksyjna stawia w centrum metateoretycznego namysłu antropologii, jest kwestia językowego zdeterminowania podstawowych kategorii służących poznawaniu świata, co wiąże się z założeniem, że „struktura każdego odrębnego języka kryje w sobie pewien zbiór narzucanych nieświadomie użytkownikowi przekonań na temat otaczającej go rzeczywistości" (tamże, s. 112). Założenie to stanowi rewers zdroworozsądkowego twierdzenia, że język jest w etnografii nieproblematycznym instrumentem opisu rzeczywistości. Dlatego – jak radziła Anne Salmond (1982, s. 65) – słuszniejsze obecnie wydaje się w antropologii wychodzenie od innego zbioru założeń, w którym nacisk

pada na „interpretacyjny charakter procedur opisywania rzeczywistości, gdzie język pojmowany jest raczej jako narzędzie służące negocjowaniu znaczenia przez uczestników dyskursu, w który to proces ingerują różne czynniki tego typu, jak specyficzny kontekst wypowiedzi czy uprzednia wiedza i przedrozumienie mówiących". W ten sposób przechodzimy do bardzo wyraźnie wypromowanej przez krytykę refleksyjną problematyki rozumiejącej interpretacji i komunikacji intersubiektywnej w antropologii kulturowej.

6.2.3. Problematyka rozumiejącej interpretacji i komunikacji intersubiektywnej

Drugim polem problemowym ukonstytuowanym, czy może raczej odświeżonym, przez krytykę refleksyjną w antropologii, jest zagadnienie rozumiejącej interpretacji i komunikacji intersubiektywnej. Wychodząc od spostrzeżenia Waldemara Kuligowskiego (2007, s. 185), który we własnym komentarzu do eseju Boba Scholte'a „Toward a Reflexive and Critical Anthropology" uwypuklił wezwanie badacza do obejmowania refleksją intersubiektywnego wymiaru badań antropologicznych i intencjonalnych procesów współtworzących antropologiczne myślenie a także etnograficzne spotkanie i jego rozumienie, rozpoznanie to odnieść można do argumentu Habermasa, że socjologia – choć w miejsce tej nauki z powodzeniem podstawić można antropologię – poszukiwać musi rozumiejącego podejścia do swego obszaru przedmiotowego, ponieważ „zastaje ona tam procesy dochodzenia do porozumienia, w których i poprzez które obszar ten uprzednio już się ukonstytuował, tzn. przed wszelką ingerencją teoretyczną" (Habermas 1999, s. 200).

Jak wiemy, problem rozumienia stanął w samym centrum debat w naukach społecznych przede wszystkim dlatego, że dostrzeżono, iż za pomocą samej obserwacji naukowiec nie uzyskuje dostępu do rzeczywistości symbolicznie już ustrukturowanej, zaś rozumienie sensu nie poddaje się metodycznej kontroli w sposób podobny do tego, w jaki możemy poddać kontroli obserwację w badaniu eksperymentalnym. Dla nauk o kulturze wynika z tego tyle, że badacz je reprezentujący nie posiada zasadniczo uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości kulturowej; Heidegger, Gadamer i Giddens zgodnie podkreślali, iż musi on wpierw przynależeć do świata społecznego, którego składniki chce opisać. Habermas zaś przypominał, że badacz społeczny, chcący opisać zjawiska kulturowe, „musi móc je rozumieć; aby je rozumieć, musi zasadniczo móc uczestniczyć w ich wytwarzaniu; uczestniczenie zaś zakłada przynależność. Okoliczność ta [...] nie pozwala interpretującemu na takie rozdzielenie kwestii znaczenia i kwestii ważności, które rozumieniu sensów mogłoby zapewnić wolny od podejrzeń, deskryptywny charakter" (tamże, s. 201).

Powyższa wątpliwość, w większym nawet stopniu niż socjologom, odbiera antropologom nadzieję na neutralność i możliwość formalizowania ustaleń ich dyscypliny o świecie społecznym. W przeciwieństwie bowiem do socjologa, antropolog najczęściej bada kultury obce, których znaczenia stara się rozumieć, lecz których rozumienie dodatkowo kształtowane jest przez fakt, iż przynależy on do s w o j e g o świata społecznego, narzucającego mu specyficzne procedury interpretacji. Do tego należy dodać, iż antropolog jako uczestnik interakcji sam ingeruje w proces komunikacji, przez co zmienia ów proces, do którego włącza się wszak tylko po to, by go zrozumieć. Z tego względu krytyka refleksyjna każdorazowo zwraca uwagę na fakt, iż proces antropologicznego rozumienia jest zwrotnie sprzężony z procesem komunikacji. Powiedzieć można w związku z tym, że wzajemne oddziaływanie na siebie podmiotu i przedmiotu poznania w naukach o kulturze do tego się sprowadza, że procedury skierowane na poznanie „nie dają się oderwać od momentu twórczego, konstruktywnego, ukierunkowanego na wytworzenie konsensu. Interpretator nie może bowiem posiąść przed-rozumienia kontekstu, od którego zależy zrozumienie usytuowanej w nim ekspresji, nie uczestnicząc w procesie tworzenia i następnie dalszego kształtowania tego kontekstu" (tamże, s. 229).

Opisanego mechanizmu determinowania antropologicznego procesu rozumienia i –konsekwentnie – determinowania antropologicznej wiedzy, nie dostrzegają badacze o empirystycznym nastawieniu do orzeczeń nauki. Orężem w ich rękach jest pojęcie obiektywizmu, czyli, jak słusznie podaje Richard Bernstein (1976, s. 111-112), „orientacja uznająca, że na finalnym etapie analizy mamy do czynienia ze sferą pierwotnych, niezinterpretowanych, twardych faktów, które służą jako fundament wszelkiej empirycznej wiedzy. Odwołanie się do tych «faktów» rzekomo uprawomocnia empiryczne orzeczenia o świecie". Powołując się na tak rozumiany obiektywizm, konwencjonalny antropolog dokonuje na przedmiocie swego badania szeregu trywializujących zabiegów. O zjawiskach kulturowych sądzi, że są one czymś „danym", jakimś „faktem", czymś co „spadło z nieba", czymś co zatem ulec może hipostazie i reifikacji. Tymczasem owe fakty uwarunkowane są historycznie, podobnie jak historycznie i komunikacyjnie uwarunkowany jest proces ich interpretowania i rozumienia. Dlatego, jak argumentowałem na kartach tej pracy, krytyka refleksyjna wzięta całościowo, przemawiając z samego wnętrza paradygmatu interpretatywistycznego i fenomenologicznego, upomina się o bezustanną pracę teorii nad pełnym włączeniem antropologii w obszar badań jakościowych jako projektu studiowania zachowań ludzkich z humanistycznej perspektywy jednostek wchodzących ze sobą w interakcje, nie zaś z pozycji scjentystycznego, monologicznego rozumu ześrodkowanego w podmiocie. Tym bardziej więc zasadne wydaje się obecnie twierdzenie, że na dyskurs *par excellence* krytyczny i refleksyjny wyrasta wskutek metateoretyzowania

antropologia interpretatywna, ona to bowiem „operuje na dwóch poziomach jednocześnie: opisuje inne światy od wewnątrz oraz reflektuje nad epistemologicznymi fundamentami tychże opisów" (Marcus, Fisher 1986, s. 26).

6.2.4. Problematyka tekstu w etnografii (repryza)

W opinii Kuligowskiego (2007, s. 194), kategoria refleksyjności na gruncie antropologii na stałe zrosła się ze zredagowaną przez Clifforda i Marcusa pracą *Writing Culture*. Zdanie to podziela wielu komentatorów antropologicznej debaty nad kwestią refleksyjności. Przychylam się i ja do takiego postawienia sprawy, twierdzę bowiem, że problem tekstu etnograficznego skupia w sobie jak w soczewce wszystkie niemal dyskutowane w tej pracy zagadnienia metateoretyczne w antropologii, pozostaje on też areną działania wszystkich wymienionych wcześniej typów refleksyjności, które uwidoczniają nie tylko to, w jaki sposób medium tekstu pozwala kształtować dzięki zabiegom retorycznym obrazy danej kultury, lecz również i to, jakie czynniki wpływają na samo powstanie tekstu etnograficznego. Czynniki te Kuligowski wymienia za Cliffordem, zaliczając do nich kontekstualność tekstu, czyli jego zagruntowanie w historycznym momencie kultury; instytucjonalność, czyli tworzenie w ramach jakiejś szkoły czy tradycji badawczej, albo przeciw niej; gatunkowość, czyli przestrzeganie konwencji literackich „gatunku", jakim jest etnografia; polityczność, czyli konkretne ideologiczne nastawienie badacza odbierające mu neutralność światopoglądową; wreszcie zaś historyczność, czyli stała płynność powyższych konwencji (zob. Clifford 1986a, s. 6; Kuligowski 2007, s. 195).

Najistotniejszy, jak się wydaje, wkład teoretyczny krytyki refleksyjnej odniesionej do pisarstwa etnograficznego polega na wskazaniu słabości myślenia i pisania podług konwencji etnograficznego realizmu. Lektura tekstów etnograficznych pod kątem stosowanych w nich zabiegów literackich uświadamia, że w pisarstwie uprawianym przez antropologów nie dochodzi do nieproblematycznej prezentacji danej rzeczywistości kulturowej, lecz raczej do jej kreowania dyktowanego szeregiem ideologicznych interesów i warunkowanego przez różnorakie strategie stylistyczne.

W wymiarze praktycznym krytyka tekstualna przyniosła w antropologii pewną liczbę nowatorskich sposobów pisania etnografii (zob. Denzin 1997; Goodall 2000), z których na potrzeby tej pracy zająć się mogłem jedynie eksperymentalnymi projektami Rabinowa (1977), Dwyera (1982) i Crapanzano (1986). Stawką tego nowego pisarstwa było połączenie na nowo autora z jego doświadczeniem, w myśl słów Denzina (1997, s. 202), że etnografie refleksyjne „cechuje humanizm waloryzujący odczucia, wiedzę i samoświadomość jednostki", połączenie

tekstu z rzeczywistością, połączenie głosu etnografa z głosem badanych przezeń ludzi. Jednocześnie autorzy, którzy takie pisarstwo uprawiają, są doskonale świadomi faktu, że wobec destrukcji etnograficznego autorytetu opartego na retoryce tekstu, powrotu do stanu tekstualnej niewinności nie ma. Analizowane w końcowej partii poprzedniego rozdziału etnografie refleksyjne przede wszystkim poszukiwały sposobów na włączenie w tekst głosu Innego, zamienienie tradycyjnego monologu naukowca na polifonię dialogów z innością kulturową. Ich zamiarem nie tyle jednak było ukazanie dialogiczności badania antropologicznego, lecz burzące tradycyjną hierarchię podmiot-przedmiot zagwarantowanie owym innym prawa do wypowiadania się o własnej kulturze w charakterze współautorów etnografii.

Ale jest i drugi aspekt tego podejścia. Etnografie eksperymentalne i refleksyjne, pisane w odpowiedzi na krytykę tekstualną, stają się przedmiotem krytyki za swobodne traktowanie konwencji naukowych albo wręcz ich negowanie w imię zagadkowej idei „ewokatywności tekstu" (Tyler 1987, s. 199). Rozpoznanie tekstualnej natury etnograficznych reprezentacji nie przekłada się na wysiłek tworzenia takich opisów alternatywnych, które trzymałyby się zarazem zasad komunikowalności, przejrzystości, wiarygodności i obiektywności. W rezultacie antropolodzy, najwyraźniej przejęci wpływową opinią Renato Rosaldo (1989, s. 54), że „przestrzeń między obiektywną charakterystyką a obiektywizującą karykaturą jest niewielka", nauczeni konstruktywistycznego myślenia o etnograficznym „pisaniu kultury", angażują się w teoretyzowanie prowadzące do hipertrofii refleksyjności, dające asumpt do skwapliwego porzucania „systematycznego opisywania i klasyfikowania obiektów, wydarzeń i procesów przy użyciu teorii odwołujących się do regularnych prawidłowości oraz deskryptywnych i eksplanacyjnych twierdzeń testowalnych w oparciu o powszechnie obserwowalne dane" (O'Meara 1989, s. 354). Pojawia się w ten sposób ryzyko przemiany odpowiedzialnej czynności naukowej w to, co Robert Aunger (2004, s. 11) ironicznie nazwał pisaniem „historyjki z podróży" (*travelogue*): „opowieści o tym, co robiłem latem" – bezwartościowej z punktu widzenia nauki. Problem ten stanowi część sygnalizowanego już wcześniej, ambiwalentnego dziedzictwa krytyki refleksyjnej w antropologii. Zajmę się nim w punkcie następnym, gdzie zarysuję perspektywy krytyki dyskursu refleksyjności w antropologii kulturowej.

6.2.5. Czy kryzys naukowej tożsamości? Perspektywy krytyki dyskursu refleksyjności

Przyglądając się krytycznie refleksyjnym etnografiom eksperymentalnym, a także całemu spektrum wspierających je tekstów teoretycznych od strony ich wewnętrznych niespójności, zauważyć można zjawisko osobliwe, to mianowicie,

że negacja zasad pisarstwa konwencjonalnego rzadko pociąga za sobą próby tworzenia koherentnej metodologii badawczej, która mogłaby zająć miejsce inkryminowanego realizmu i obiektywizmu. Jak zwraca uwagę Lubaś (2008, s. 164), sympatycy krytyki refleksyjnej „porzucają wszelką refleksję nad metodologicznymi podstawami etnografii na rzecz przekonania, że badania terenowe oraz opis etnograficzny nie poddają się żadnej systematyzacji i uporządkowaniu, winny być natomiast uznane za przygodne i spontaniczne, a nawet nieco chaotyczne i niejednorodne sposoby konstruowania rzeczywistości". Odsłonięcie dzięki refleksyjności wielorakich uwarunkowań i ograniczeń etnografii jedynie wskazuje problem, lecz nie przekłada się na próby zlikwidowania tych limitacji w imię nauki bardziej obiektywnej i odpowiedzialnej za ferowane przez siebie sądy. Za przykład niechaj posłuży tu omawiana już książka Rabinowa *Reflections on Fieldwork in Morocco*, stanowiąca w większym stopniu autobiograficzną „refleksję" nad przygodami antropologa, niż źródło wiedzy naukowej, do którego to statusu zgłasza skądinąd roszczenie.

Realizatorzy krytyki refleksyjnej utrzymują, że nie ma niczego takiego, jak ponadhistoryczny punkt widzenia, czyli że „każda postać wiedzy jest zależna od kaprysów i meandrów historii; nie istnieje poznanie niezależne od konkretnej tradycji kulturowej [...], a zatem poznanie jest elementem składowym takiej czy innej, ale zawsze bardzo specyficznej, sytuacji kulturowej" (tamże, s. 127). Diagnoza ta stanowi dla krytyków refleksyjnych punkt wyjścia dla nazbyt entuzjastycznej pochwały pluralizmu, a wręcz – można powiedzieć – relatywizmu poznawczego, czyli doktryn głoszących, że wszelkie *de facto* kryteria oceny teorii i opisów są równe, skoro zakłada się, że osiągnięcia nauki są zawsze tworem niestałych i lokalnych warunków historycznych. Problem polega jednak na tym, że stanowisko to jest niekonsekwentne, jeśli zważy się na niemal standardowe ustawianie się krytyków refleksyjnych na pozycji oświeconych dysponentów wiedzy wartościowszej wobec innych orientacji. Tymczasem jeśli „antropologia refleksyjna" chce rościć sobie prawo do słuszności własnych tez, wówczas nie powinna bronić stanowiska mówiącego o niemożności rozsądzenia między konkurującymi ze sobą opisami kultury. Temat ten pojawił się, jak pamiętamy, już na etapie omawiania myśli Clifforda Geertza. Twierdzić zatem można, że refleksyjność w antropologii sprowadza praktykę badań społecznych do pewnej odmiany socjologii wiedzy, w ramach której uznaje się, że personalne, intersubiektywne, teoretyczno-metodologiczne i historyczno-kulturowe zdeterminowanie antropologicznych reprezentacji kultur uniemożliwia obiektywne ich badanie, za to zachęca do estetycznego eksperymentowania z pisaniem etnografii.

Podam jeden przykład takiej postawy. Dyktowana krytyką refleksyjną ucieczka od naukowej odpowiedzialności znalazła w antropologii współczesnej nadzwyczaj wpływowego adwokata w osobie Johna Van Maanena. Wystąpił on z własną

propozycją tworzenia etnografii, której celem nie ma być obiektywny opis kultury, lecz raczej osobista impresja, wychodząca od uznania kasujących obiektywność uwarunkowań każdej reprezentacji. W książce *Tales From the Field: On Writing Ethnography* (1988) autor przyjmuje założenie, że kultura jest czymś, co jest zarówno kreowane w pisarstwie, jak i jest tego pisarstwa determinantem. Następnie przeciwstawia on sobie „opowieści realistyczne", którym to mianem określa klasycznie napisane etnografie, niosące w sobie szereg zabiegów w sztuczny sposób autentyfikujących przekaz, „opowieściom konfesyjnym", których zadaniem jest w pierwszym rzędzie „demistyfikacja badania terenowego i obserwacji uczestniczącej poprzez pokazanie, jak dane techniki praktykowane są w terenie" (Van Maanen 1988, s. 73).

Opowieści konfesyjne jako propozycja pisania etnografii charakteryzują się własnymi konwencjami, których zamieszczenie w tekście Van Maanen uznaje za niezbędne minimum refleksyjności antropologicznej. Do najważniejszych z nich autor zalicza: (1) jawne egzaminowanie przez badacza własnych uprzedzeń, nastawień, motywów (tamże, s. 93); (2) ukazywanie tego, w jaki sposób dane obserwacje czy ustalenia powstały, szczególnie poprzez personalizację oglądu: „ja widziałem", „mnie powiedziano" etc; (3) objawianie humanistycznych cech badacza, w tym np. wad charakteru i złych nawyków w celu wykreowania wizerunku autoironicznego; (4) wprowadzanie elementów autobiograficznych, zaznaczanie momentów dramatycznych i zaskakujących w badaniu z odnotowaniem ich wpływu na jego przebieg (tamże, s. 75); (5) objawianie własnych błędów, pomyłek, nieporozumień i ograniczeń, brakujących danych, niekompletności, „ślepych plamek" celem „uniesienia zasłony sekretu" znad procesu badania terenowego (tamże, s. 91).

Należy zauważyć, że u Van Maanena wymienione działania refleksyjne – czy może właśnie: konfesyjne – z zamierzenia stanowią tak dużą część etnografii, że na plan dalszy schodzi zadanie przeprowadzenia metodycznej analizy danych i opisania zjawisk badanej kultury. Występując dalej z ideą etnografii jako opowieści już nie tyle konfesyjnej, co „impresjonistycznej" (*impressionist tale*), autor bierze rozbrat z jakimikolwiek dyscyplinarnymi standardami konstruowania etnografii, proponując rozliczać ją jedynie z tego, w jaki sposób i przy użyciu jakich środków „przyciąga ona uwagę czytelników" do danych zjawisk kulturowych. Niczym malarz-impresjonista, etnograf Van Maanena ma umieć „uchwycić jakąś scenę z tego świata w specyficznej chwili lub momencie czasu. To, co taki malarz widzi ze swej pozycji w czasie i przestrzeni, jest tym, co widzi widz" (tamże, s. 101). Bez żadnych rezerwacji autor pisze o celach etnografii, za które uznaje „rekonstrukcję w formie dramatycznej tych chwil badania terenowego, które twórca uznaje za najbardziej warte uwagi i opowiedzenia"; etnografia ma przyciągać czytelnika do obcego mu świata opowieści i używać wszelkich

środków, by pozwolić mu poczuć, usłyszeć, zobaczyć to, co czuł etnograf i stać się świadkiem zdarzeń kulturowych (tamże, s. 103). Co szczególnie frapujące, Van Maanen zaleca, aby badacz piszący opowieść impresjonistyczną powstrzymywał się od wszelkich interpretacji i jedynie snuł swą oniryczną historię, pozostawiając czytelnika sam na sam ze sfragmentaryzowanymi impresjami.

Twierdzę, że w projekcie Van Maanena doskonale uwidacznia się główny problem z krytyką refleksyjną w antropologii kulturowej. Streszcza się on w typowej dla refleksyjnych krytyków postawie eskapistycznej, za którą stoi przekonanie, że skoro badania antropologiczne są tak silnie warunkowane przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne, to najlepiej jest zupełnie porzucić marzenia o antropologii jako nauce obiektywnie ustalającej i wyjaśniającej fakty kulturowe.

Oczywiście pamiętać trzeba, że antropologiczna rejterada z pozycji niemożliwej – jak się twierdzi – obiektywności nie zawsze odbywa się w imię pustej impresjonizacji i estetyzacji opisów kulturowych, jak np. u Van Maanena. Zazwyczaj stawką w tym eksperymentowaniu jest odmiennie pojęta aktywność badawcza, tak więc przewijający się w standardowych krytykach etnografii refleksyjnych zarzut ich irracjonalizmu czy wręcz nihilizmu dość łatwo daje się podważyć. Co do jednej natomiast kwestii trzeba się zgodzić: większość projektów antropologicznych inspirowanych krytyką refleksyjną, wychodząc od uznania niemożliwości bycia obiektywnym, czyni tę nowo objawioną, zasadniczo „subiektywną" naturę badań społecznych podstawą własnej perspektywy metodologicznej, a wręcz upatruje w niej swej szczególności wartości.

Projektów takich wymienić można obecnie całkiem sporo. Dla przykładu, w dziedzinie antropologii feministycznej mamy pracę Ruth Behar *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart* (1996), będącą swoistą interwencją etyczną; mamy również książkę *Culture, Economy, Power: Anthropology As Critique, Anthropology As Praxis* Winnie Lema i Belindy Leach (2002), która to praca upomina się o zaangażowanie antropologii w aktywne rozwiązywanie politycznych i cywilizacyjnych problemów krajów Trzeciego Świata. W artykule pod znamiennym tytułem: „The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology" Nancy Scheper-Hughes (1995) argumentuje, że antropologiczne opisy, podające z pierwszej ręki informacje o upośledzonych cywilizacyjnie społeczeństwach biedy, winny być aktem politycznym zmierzającym do obalenia utrzymującego się w nich *status quo*. Wreszcie, by nawiązać bliżej do tematyki niniejszej pracy, przypomnieć trzeba o pracy Normana Denzina *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century* (1997), w której to autor, uznawszy wagę krytyki refleksyjnej w historii myśli antropologicznej, odpowiada na nią zachętą do eksplorowania nowych strategii importowania do tekstu etnograficznego rzeczywistych doświadczeń antropologa w kulturze obcej.

6.2.6. Krytyka refleksyjna w imię... obiektywności?

Zapytać przecież jednak można, czy negacja naukowej misji antropologii kulturowej, polegającej na badaniu organizacji kultur, rządzących nimi praw oraz ich historycznej zmienności w celu skonstruowania ogólnej teorii kultury, nie jest aby nazbyt radykalną konkluzją wobec rozpoznania rzekomo dezobiektywizującej roli, jaką czynniki personalne, metodologiczne i społeczno-kulturowe grają w procesie antropologicznego poznania. Odsłanianie tych uwarunkowań, idące w parze z budowaniem badawczej samoświadomości, winno być w większym stopniu podporządkowane osiągnięciu celu krytycznego, jakim jest, moim zdaniem, doskonalenie metodologii badań antropologicznych w taki sposób, aby możliwe było dzięki niej tworzenie rzetelniejszych, bardziej obiektywnych obrazów kultur, obrazów niegrzeszących nadmiarem niekontrolowanych założeń, uprzedzeń, ideologii, idiosynkrazji, błędnych interpretacji etc. Warto w tym miejscu przypomnieć kluczowe rozróżnienie między obiektywnością a obiektywizmem, jakim posługuję się za Richardem Bernsteinem. Pisze on następująco:

> Jeśli używając terminu „obiektywność" mamy na myśli to, że w każdym wymiarze nauk o człowieku – czy to w zakresie zjawisk fizycznych, czy to w jakimś systemie politycznym, albo nawet w interpretacji tekstu – istnieją intersubiektywne standardy racjonalności lub też normy prowadzenia badań, które pozwalają nam odróżniać osobiste nastawienie (*personal bias*), zabobon albo fałszywe przekonanie od twierdzeń obiektywnych, wówczas trzymanie się takiego ideału musi kierować każdym systematycznym przedsięwzięciem naukowym (Bernstein 1976, s. 111).

Celem krytyki refleksyjnej, jak twierdzę, winno być uwidocznienie i zrozumienie uwarunkowań antropologicznego poznania, w celu zadbania o większą obiektywność etnograficznej reprezentacji. Tymczasem, jak można wnosić z analizy poszczególnych dyskursów nurtu refleksyjnego, ruch ten – na gruncie amerykańskim, przypomnijmy – prawie w ogóle nie interesuje się wypracowaniem procedur metodologicznych pozwalających weryfikować lub falsyfikować opisy, hipotezy i modele teoretyczne i nierzadko z premedytacją uchyla pytania o standardy oceny wiedzy. Czyni tak najpewniej dlatego, że myli konieczność istnienia obiektywnych standardów racjonalności oraz norm prowadzenia badań z obiektywizmem, z którym zasadnie walczy jako z orientacją ideologiczną i lamusową. W ten sposób krytyka refleksyjna zdobywa ważną wiedzę o czynnikach wpływających na proces antropologicznego poznania, lecz dopuszcza do tego, aby wiedza owa służyła jedynie podważaniu naukowego autorytetu dyscypliny, nie zaś jego konsolidowaniu.

Jak pokazywałem na przestrzeni tej pracy, począwszy od późnych lat sześćdziesiątych, refleksyjność jako zalecana strategia intelektualna stopniowo

zamieniała się w antropologii w osobny dyskurs, który określać można mianem krytyki refleksyjnej, rozwijającej się skądinąd pod egidą ogólnego zwrotu antropologii ku meta-teoretyzowaniu w okresie mniej więcej dwudziestu lat (1970-1990). Biorąc jednak pod uwagę argumenty wyłożone wcześniej, wskazujące na niebezpieczne usuwerennienie refleksyjności, wypada zgodzić się z Marcinem Brockim (2008, s. 19), iż refleksyjność, zamiast stanowić niezbędny aspekt analizy kulturowej, nazbyt często stawała się swoistym fetyszem, używanym do kompromitowania roszczeń antropologii kulturowej do statusu nauki.

Jak więc myśleć o refleksyjności, by nie ryzykować jej fetyszyzowania i uprawiania „niezgodnie z instrukcją obsługi"? Z pomocą przychodzi tu Robert Aunger, którego rozwiązanie jest mi najbliższe. W pracy znacząco nazwanej *Reflexive Ethnographic Science* Aunger jest bardzo daleki od dyskredytowania osiągnięć krytyki refleksyjnej w antropologii, jednocześnie twierdzi, że uprawianie naukowej antropologii jest wciąż możliwe. Skoro punktem wyjścia ma być od teraz uznanie, że „żadna aktywność naukowa nie odbywa się w kontekście pozbawionym społecznych interakcji w różny sposób wpływających na badanie" (Aunger 2004, s. 16), to zadaniem antropologa winno być analizowanie zebranych danych także pod kątem infekujących je zaburzeń, które – będąc efektem działania rozmaitych, wyróżnialnych czynników – mogą przeto być eliminowane przy użyciu bardziej formalnej metody analizy, mającej na celu zapewnienie danej reprezentacji większego zakresu obiektywności. Wtedy do czynienia mamy z „refleksyjną analizą kulturową, zdolną panować nad własnymi idiosynkrazjami, brać pod uwagę złudne kontrolery (*spurious influences*) danych etnograficznych" (tamże, s. 17). Czyniąc z refleksyjności instrument analizy danych, Aunger broni stanowiska zakładającego, iż etnograficzną reprezentację kultury można reformować w takim kierunku, aby była ona w stanie poddawać najlepszej możliwej korekcie zaburzenia powstałe w wyniku działania czynników warunkujących i ograniczających poznanie. Powstaje wtedy – jak powiada autor – „prawdziwszy obraz istoty kulturowej zmienności wewnątrz poszczególnych grup oraz pomiędzy nimi" (tamże, s. 17).

Używając wyklętego przez krytykę refleksyjną słowa „prawdziwszy" (*truer*) w odniesieniu do opisu etnograficznego, Aunger przyznaje się do swej orientacji normatywnej, a więc i do poczynionego założenia, że wszelka wiedza uzyskana w badaniu, w którym respektowano określone przez społeczność uczonych wymogi metodologiczne, jest krokiem na drodze do poznania rzeczywistości. Zauważyć warto przy tym dwie rzeczy: po pierwsze, zespół tych wymogów może, rzecz jasna, ulegać zmianie, jakkolwiek zawsze musi istnieć, aby rzeczona społeczność naukowa mogła oceniać rzetelność i wiarygodność etnografii. Po drugie, w antropologii kulturowej korpus takich zasad od dawna istnieje i jego ogólnymi pryncypiami nie zatrzęsły aż tak bardzo ataki refleksyjnych krytyków dyscypliny.

Owszem, powstała „rysa na zwierciadle antropologicznego poznania", ale przecież dyscyplina nie dryfuje z tego powodu pośród gruzów własnych, spektakularnie wysadzonych w powietrze fundamentów.

Tylko zatem z pozoru mamy tu do czynienia z impasem. Kierunek wyjścia z tego zamętu wskazuje istotna konkluzja, do której doszedł u końca swej klasycznej już książki *Przedmiot poznania w naukach społecznych* Józef Niżnik. Stwierdził on mianowicie, że „wiedzy uzyskiwanej w naukach społecznych przysługuje ważność epistemologiczna bez względu na różnice kontekstu społecznego bądź orientację filozoficzno-metodologiczną, w jakich dokonuje się poznanie" (Niżnik 1979, s. 141). Krytyka refleksyjna popełnia błąd utrzymując, że nieuchronne i wszechstronne zdeterminowanie antropologicznego poznania musi prowadzić do d e f o r m a c j i tego poznania. Tym bardziej mylą się ci jej proponenci, którzy w subiektywności, interesowności, zdeterminowaniu, etc. poznania dostrzegają problem podkopujący prawomocność wiedzy dostarczanej przez antropologię kulturową. Przeciw podobnemu twierdzeniu wysunąć można argument w typie Ernsta Cassirera – klasyka filozofii kultury – mówiący, że rzeczywistość percypowana jest przez nas subiektywnie i w sposób wielorako uwarunkowany, albowiem człowiek jako gatunek zwierzęcy ma do czynienia ze „światem na swoją miarę" – ze światem „ludzkim" (Cassirer 1971, s. 66). Pamiętać jednocześnie trzeba, że ów subiektywny świat „jest w pewien sposób obiektywny również w epistemologicznym sensie" (Niżnik 1979, s. 41). Jest on obiektywny dlatego, że „ludzka subiektywność została zinstytucjonalizowana i że inny świat, niż właśnie ten «ludzki», dla człowieka nie istnieje" (tamże, s. 41).

Kolejny argument przemawiający na rzecz utrzymania kategorii obiektywności i racjonalnych zasad postępowania naukowego w antropologii wysunąć można odwołując się do pragmatystycznej wizji nauki i pragmatystycznej teorii prawdy. Pragmatyzm przyjmuje, że jeśli dana wiedza służy skutecznej działalności na niej opartej i pozwala dowiadywać się czegoś o świecie i rozwiązywać stawiane nam przezeń problemy, to doprawdy, świadomość faktu, iż owa wiedza nie jest bezinteresowna, lecz szeroko uwarunkowana, stąd też niejednokrotnie obarczona mankamentem subiektywności, nie musi jej od razu dyskredytować. Pragmatyczna teoria prawdy zakłada wszakże, że to użyteczność stanowi kryterium prawdziwości sądów i pojęć. Sądy naukowe są według tej opcji uznawane za prawdziwe wtedy, gdy przyjmując je za prawdziwe, możemy bardziej skutecznie postępować. Nie oznacza to rzecz jasna, że wykluczenie w ten sposób w interesującej nas dyscyplinie idei jednej, właściwej Prawdy, pociągać ma za sobą zezwolenie na zupełnie dowolne operowanie standardami naukowego objaśniania rzeczywistości lub ich uchylanie. Jeśli odrzuci się pozytywistyczną koncepcję obiektywizmu z całym jej niechlubnym, ideologicznym obciążeniem, zawsze pozostanie kwestia intersubiektywnej obiektywności twierdzeń nauki, które testować można, opierając się

na konwencjonalnie, to jest umownie, proponowanych i akceptowanych standardach obowiązujących wszystkich badaczy (zob. Buchowski 2004). Właśnie dlatego Rorty proponował, aby obiektywizm, będący świętą ideą epistemologii zachodniej, zastąpić ideą wspólnoty dążącej zarówno do intersubiektywnego porozumienia, jak i innowacji. Czytamy: „Jeśli zreinterpretuje się obiektywność jako intersubiektywność bądź solidarność [...], wówczas odpadną pytania o to, w jaki sposób wejść w kontakt z niezależną od umysłu i języka rzeczywistością" (Rorty 1999b, s. 26). Określanie intersubiektywnych i konwencjonalnych, niemniej jednak zawsze organizujących praktykę naukową, warunków prawomocności a następnie formułowanie metodologicznych standardów wiedzy jest zadaniem antropologii tak samo jak każdej innej nauki; zadaniem, które krytyka refleksyjna wyniośle zignorowała. Oczywiście nie należy na tej podstawie twierdzić, że nurt ten zasługuje na potępienie. W kolejnych rozważaniach pokażę, że można w „nowej krytyce" w antropologii widzieć klucz do jeszcze szerszej perspektywy, nierozliczającej jej jedynie na podstawie wkładu w rozwój metodologii badań kulturowych, za to traktującej ją jako aspekt metafilozoficznego, kulturoznawczego spojrzenia na całość praktyk badawczych humanistyki.

6.3. Między metaantropologią i metafilozofią, czyli ku kulturoznawczej teorii poznania

Przechodząc proces metateoretyzacji, antropologia kulturowa prędko nadrobiła dystans, jaki dzielił ją od filozofii – mającej już za sobą zwrot metateoretyczny i trwale w jego skutek zreformowanej. Jak dowodziłem w rozdziale czwartym, wejście antropologii na drogę metateoretyzowania nie byłoby możliwe bez asymilacji przez nią krytycznych dyskursów *stricte* filozoficznych. Obecnie chciałbym pokazać, że antropologia kultury wyłania się z tego procesu jako nauka znacznie bliższa filozofii pod względem umiejętności problematyzowania własnego pola epistemologicznego i czynienia samej siebie przedmiotem krytycznego namysłu, a wręcz jako nauka dopełniająca krytyczną samoświadomość filozofii własnym zaawansowaniem w refleksji nad kulturowym zdeterminowaniem poznania. W tym celu pokrótce przypomnę punkty węzłowe zwrotu filozofii współczesnej ku metafilozofii, następnie porównam powstałe w jego wyniku wglądy krytyczne z tymi powstałymi wskutek zwrotu refleksyjnego w antropologii kultury. Pytanie ogólne, jakie towarzyszyć mi będzie właściwie do końca pracy, brzmi: w jakim stopniu antropologia kultury z okresu zwrotu refleksyjnego rozwija konwencjonalnie filozoficzną dziedzinę teorii poznania w stronę dociekań kulturoznawczych, czerpiących inspiracje z refleksyjnego programu antropologizacji całej humanistyki?

Zwrot filozofii ku metafilozofii zasadniczo łączył się z rzuconym przez Martina Heideggera w 1964 hasłem „końca filozofii" (Heidegger 1978). W latach sześćdziesiątych XX wieku hasło to stało się ogniskową licznych debat i sporów. Jak pisał Vincent Descombes (1997, s. 162), „jedni chcą przez to powiedzieć, że nadszedł czas, by przejść od teorii do działania politycznego (marksiści i czytelnicy Sartre'a); inni stawiają filozofii takie zarzuty, jakie romantycy wysuwali przeciwko klasykom (filozofia miałaby przedstawiać jako uniwersalnie ważne coś, co było ekspresją czy wyobrażeniem jakiegoś plemienia lub jakiejś epoki); jeszcze inni, akcentując związek rozumu i przemocy, wiedzy i władzy, uznają, iż filozofia jest ideologią zachodniej wspólnoty etnicznej".

Mimo rozbieżności poszczególnych diagnoz kresu filozofii, uchwycić można to, co dla nich wszystkich wspólne. Jest to uznanie, iż „*ratio* zachodnia miałaby wyczerpywać swe źródła, dobiegać kresu swej drogi" (tamże, s. 163). To zakwestionowanie, lub przynajmniej podważenie, podstaw filozofii zachodniej, równoznaczne jest z przekonaniem, że „należy skończyć z tradycją filozoficzną, która rozwinęła się i uległa wyczerpaniu [...] od Platona i Hegla" (Ferry, Renaut 1985, s. 28; za: Banasiak 2007, s. 43), podać w wątpliwość drogę, jaką dotychczas kroczyła filozofia.

Jak dowodzi Bogdan Banasiak, wypowiedzenie tej formuły idealnie zbiegło się z wystąpieniem we współczesnej filozofii rozmaitych wątków rewizyjnych, takich jak nietzscheańska genealogia jako metoda filozofii, rozpuszczenie idei prawdy, uhistorycznienie kategorii filozoficznych, zakwestionowanie klasycznej wersji podmiotu, pojawienie się kwestii stylu i retoryki filozofowania, wreszcie zaś zerwanie z odwołaniem do tego, co uniwersalne. Wymienione idee filozoficzne odpowiedzialne są za niebagatelne przemiany, jakim uległa filozofia współczesna. Owe przemiany zaś „stanowią o specyfice jej współczesnej postaci, to znaczy czynią ją radykalnie odmienną wobec tradycji" (Banasiak 2007, s. 43), co pozwala mówić o nich jako o przemianach mających charakter przełomu.

Orientacyjny moment owego przełomu wyznaczała „redukcja transcendentalna" Edmunda Husserla, wypowiadającego w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna* pamiętne słowa: „filozofia sama dla siebie stała się zagadnieniem" (Husserl 1987, s. 9). Warto mieć na uwadze, iż podobną myśl odnaleźć można jeszcze u Wilhelma Diltheya, postulującego, aby filozofia samą siebie czyniła przedmiotem swego namysłu. Jednakże Husserlowska metoda namysłu była znacznie wyraźniej „postawionym przez filozofię pytaniem o jej własne przesłanki, a zatem pytaniem nowym, dotychczas nieobecnym [...], co więcej, prowadzącym w rezultacie do wyznaczenia filozofii nowej problematyki" (Banasiak 2007, s. 43). Filozofia, zmuszona do porzucenia swej tradycyjnej problematyki i metody namysłu, wytwarzać zaczęła swój nowy przedmiot, a przedmiotem tym była... ona sama. Całą wręcz myśl XX wieku charakteryzuje

owa specjalna samoświadomość, na równi z zainteresowaniem własnymi podstawami teoretycznymi. W klasycznym już, acz z biegiem lat wcale nietracącym na doniosłości, wstępie do autorskiego wyboru przełomowych tekstów filozofii współczesnej, Marek Siemek za najbardziej konstytutywną cechę myśli drugiej połowy XX wieku uznawał właśnie zdolność filozofii do spojrzenia na siebie z zewnątrz, umiejętność stworzenia nowego pola teoretycznego i postawienia fundamentalnie krytycznych pytań o strukturę, system i kształt samego paradygmatu, na którym została ufundowana:

> Filozofię drugiej połowy XX wieku – pisał Siemek – specyfikuje myślenie z poziomu *stricte* epistemologicznego, które nie tylko ujawnia przedświadome i nieświadome przesłanki rozmaitych form samej świadomości [...], lecz także odsłania pierwotny związek sensu, jaki każdorazowo łączy tę świadomość z jej „obiektami", czyli z możliwymi formami przedmiotowości doświadczanego przez nią bytu" (Siemek 1978, s. 30).

Tym, co jest szczególnie warte podkreślenia w powyższej wypowiedzi, jest fakt, iż Siemek, używając wprawdzie języka filozoficznego, charakteryzuje w niej pojęcie refleksyjności nabierające coraz większej rangi w naukach społecznych. Krocząc drogą namysłu „meta", filozofia staje się bardziej refleksyjna, co oznacza, że uczy się ona „dostrzegać, czym w istocie jest, dostrzegać swój własny byt i na siebie kierować swą uwagę, czyli ujawniać i eksploatować własne tworzywo" (Banasiak 2007, s. 44). Pamiętnym przykładem strategii ujawniania „zaplecza" czy może właśnie – „tworzywa" filozofii – była dekonstrukcja Jacques'a Derridy, koncentrująca uwagę na krytycznym potencjale, jaki niesie w sobie przemyślenie tradycji filozoficznej jako dyskursu opartego na piśmie, będącym jednocześnie medium przekazu, jak i gwarantem utrwalenia sensu.

Filozofia istotnie dokonała aktu autorefleksji, eksploatując jako własny temat kwestię „tworzywa" filozofii (np. pisma i retoryki), a także zadając pytania o przedświadome i nieświadome przesłanki samej świadomości (Nietzsche, Freud, Marks, różne formy postmodernizmu). Zauważmy teraz, iż podobny rodzaj wglądów, aczkolwiek z nieco wyraźniejszym odniesieniem do kulturowego zdeterminowania poznania, odnajdujemy w antropologii kulturowej z okresu zwrotu refleksyjnego. W związku z tym pokusić się można o twierdzenie, że filozofia i antropologia dysponują obecnie zbliżonym poziomem krytycznej samoświadomości i refleksyjności. Refleksyjność tę definiuję różnie, zawsze jednak uwydatniam jej *specificum*, którym jest akcent kładziony na kwestię historycznego, kontekstowego zdeterminowania wiedzy o rzeczywistości społecznej i historycznej. Terminem „wyższego poziomu krytycznej samoświadomości" określam za Andrzejem Szahajem paradygmatyczną dziś w naukach o kulturze świadomość faktu, że:

> Refleksja na temat kultury stanowi najważniejszy fragment rozważań humanistycznych, albowiem przekonania o charakterze kulturowym determinują z jednej strony przedmiot badania humanistyki (szerzej – całej nauki), z drugiej zaś jej metodę oraz granice ważności jej ustaleń teoretycznych (Szahaj 2004, s. 8).

Wglądy natury epistemologicznej, jakich humanistyce dostarczył zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej i odpowiadający mu, sygnalizowany przez Szahaja, „zwrot kulturalistyczny w filozofii" (Koczanowicz 2006, s. 81), sprowadzają się do przeświadczenia, że:

> [...] historia oraz teoria kultury uzyskują status (meta)nauki podstawowej, nadrzędnej (poznawczo) nie tylko wobec humanistyki, ale także przyrodoznawstwa. Każdy bowiem przedmiot dociekań naukowych jest w ostateczności wynikiem konstrukcji kulturowej, podobnie jak i każda metoda oraz każda interpretacja i teoria (w tym teoria polityczna) (Szahaj 2004, s. 8).

Wobec powyższego przekonania, będącego – jak przypominam – istotnym aspektem krytycznej samoświadomości współczesnych nauk humanistycznych i społecznych, zgłosić można postulat uzupełniania epistemologii, zwyczajowo będącej *stricte* filozoficzną dziedziną namysłu, o elementy kulturoznawczej teorii poznania, podług której jako zasadne jawiło by się traktowanie wszelkich zjawisk społecznych, w tym praktyk naukowych, z punktu widzenia ich odniesień do kultury i takież ich wyjaśnianie. Pomocne może być przy tym założenie – czynione m.in. w kręgu poznańskiej szkoły kulturoznawczej – że „świadomość metodologiczna i regulowana przez nią praktyka naukowa posiadają charakter społeczny" (Zamiara 1985, s. 9).

Myślenie o epistemologii w perspektywie kulturoznawczej wydaje się w humanistyce współczesnej potrzebne tym bardziej, że – jak przekonuje Marek Hetmański (2007) – epistemologia dziś winna odpowiadać na pytanie: „jak jest możliwe poznanie i wiedza?" nie tyle w duchu Kantowskim, badającym ograniczenia wiedzy narzucane jej niejako z wewnątrz przez budujące ją koncepty i w ten sposób ustalającym aprioryczną, idealistyczną wizję poznania, lecz w duchu pytań o bardziej rzeczywiste jego uwarunkowania. Tak rozumiana epistemologia musi uwzględniać szerokie konteksty pozateoretyczne, w jakich występują jej główne kategorie oraz rzeczywiste problemy. Nieodzowne dla niej jest wyjście poza rozumienie poznania jako prostego, intelektualno-zmysłowego aktu, ujmującego swój obiekt bez związku z innymi czynnościami praktycznymi i zapominającego, iż ów „rzeczywisty" obiekt, jest w istocie społeczną konstrukcją.

Jest to w rzeczy samej konstatacja nieodbiegająca daleko od nauki Kanta: skoro nie możemy poznać rzeczy samej w sobie, to musimy dbać o to, by nie pominąć żadnego ze sposobów, w jaki jest ona „dla nas", w jaki się nam ona

jawi. Hetmański całkiem zasadnie podkreśla, że należy stale pozostawać krytycznym w stosunku do już posiadanej wiedzy, aby nie przeoczyć zjawisk, które mogą pokazać nam inne aspekty badanej rzeczy. Zamiast fantazjować na temat tego, jaka jest rzecz „realnie", czy – mówiąc po Kantowsku – sama w sobie, powinniśmy skupić się na jej przejawach, ponieważ to właśnie one są dla człowieka źródłem jego wiedzy. Owe przejawy są tymczasem zawsze społecznie i kulturowo zmediowane, skonstruowane i zdeterminowane, o czym przypomniała teoria antropologiczna z okresu zwrotu refleksyjnego, oferująca humanistyce własną strategię krytyki rozumu naukowego, zabezpieczającą rozum przed kolejnymi formami pozytywistycznego, czy – mówiąc językiem Bourdieu – scholastycznego dogmatyzmu. Nie na darmo Bourdieu przypominał w książce *Science of Science and Reflexivity*, że

> [...] rozum praktyczny uzyska swą pełną formę dopiero wtedy, gdy analiza implikacji i założeń rutynowych operacji praktyki naukowej zostanie posunięta dalej, aż stanie się prawdziwą krytyką (w sensie Kantowskim) społecznych warunków możliwości oraz ograniczeń form myślenia, jakie badacz nieznający tych uwarunkowań, naiwnie włącza do swego badania, a które bez jego wiedzy, to jest zamiast niego, wykonują najbardziej naukowe zadania, takie jak konstruowanie przedmiotu nauki (Bourdieu 2004, s. 90).

W następnym punkcie omówię zadania, jakie problematyka odsłonięta przez zwrot refleksyjny w antropologii stawiać może przed kulturoznawstwem.

6.4. Znaczenie antropologicznej debaty nad refleksyjnością dla kulturoznawstwa

Przeświadczenie, iż każdy przedmiot dociekań naukowych jest w dużej mierze wynikiem konstrukcji kulturowej, podobnie jak i każda metoda oraz każda interpretacja i teoria, nosi wyraźne znamiona trzech co najmniej pojęć istotnych dla dyscyplinarnej i metodologicznej tożsamości kulturoznawstwa. Są nimi, po pierwsze, kulturalizm Floriana Znanieckiego – stanowisko akcentujące p r y m a t k u l t u r y wobec ontologicznego uporządkowania świata; po drugie, konstruktywizm społeczny, w myśl którego obiekty otaczającej nas rzeczywistości jawią się nam jako istniejące i „jakieś" w wyniku twórczego działania wzorów kultury charakterystycznych dla danej wspólnoty społecznej (zob. Zybertowicz 1995); po trzecie wreszcie, Cassirerowska filozofia form symbolicznych jako kulturowych a *priori*, za pomocą których nasze doświadczenia uzyskują określoną postać. Te trzy nurty myślowe uważam również za fundamenty konstruktywistycznej epistemologii nauk społecznych – epistemologii „nie-kartezjańskiej"

w rozumieniu Gastona Bachelarda (1975), w dużym stopniu zbieżnej z filozoficznymi założeniami kulturoznawstwa.

Przedstawię teraz argumentację na rzecz tezy, że w swych rozważaniach z zakresu teorii kultury, kulturoznawstwo opierające się na powyższych założeniach jawi się jako dyscyplina szczególnie predysponowana do reflektowania nad faktem, iż ostatecznie to kultura jest właściwym przedmiotem namysłu nauk społecznych i humanistycznych. Przede wszystkim uznaję, że kulturoznawstwo legitymuje się zaawansowaną refleksyjnością w proponowanym przeze mnie znaczeniu, zawdzięczając ją faktowi, iż wyrosło ono na antynaturalistycznych twierdzeniach Badeńskiej Szkoły neokantyzmu (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Max Weber), której przedstawiciele podkreślali odrębność nauk o kulturze od przyrodoznawstwa i wskazywali na ścisłą w nich korelację przedmiotu i podmiotu poznania oraz na ich odniesienie do wartości.

Wziąwszy pod rozwagę argument o wyostrzonej refleksyjności zajmującej nas obecnie dyscypliny, postawić można tezę, że o ile antropologia kulturowa, dzięki własnemu zwrotowi ku refleksyjności, dostarczyła humanistyce interesującego materiału dowodowego w sprawie uwikłania podmiotu poznającego w kulturę i kulturowego zdeterminowania wiedzy, to właśnie kulturoznawstwo dysponuje narzędziami, aby historycznie rekonstruować, opisywać i analizować poznanie humanistyczne jako relację wewnątrzkulturową, kasującą konwencjonalny podział na podmiot i przedmiot poznania.

Wiemy, że „eksperymentalny i refleksyjny moment w antropologii" (Marcus, Fisher 1986) oczyścił ją z myślowych pułapek pozytywizmu, szczególnie zaś z roszczeń epistemologii realistycznej i naturalistycznej do przemawiania spoza kontekstu kultury i własnego w niej historycznego zakorzenienia. Wsparta na scjentyzmie, naukowa racjonalność z jej baśniową wiarą, że „na mocy cudownej korelacji podmiot-przedmiot możliwa jest wiedza obiektywna [...], iż możliwość tej wiedzy gwarantuje jedność nauki, a tym samym jedność historii nauki; i wreszcie, że ustanawianie tych uprawomocniających obiektywizm nauki fundamentów dokonuje się na gruncie nauki, która sama, niejako we własnej immanencji, suwerennie uzasadnia samą siebie" (Pieniążek 2000, s. 254) została podważona i w ten sposób zwrot antypozytywistyczny w antropologii został ostatecznie dopełniony.

Wszelako argumentować można, że nauka ta dokonała owego chlubnego aktu autorefleksji kosztem swoistego zdezawuowania własnej praktyki polegającej – co należy raz jeszcze podkreślić – na naukowym opisywaniu i wyjaśnianiu sposobów życia innych ludzi a nie tylko na „refleksyjnym" – a jakże przy tym często narcystycznym – wpatrywaniu się w samą siebie (por. Sanders 1995; Snow, Morril 1993). Wydaje się, że czas permanentnych eksperymentów i hipertrofii metateorii skończył się w antropologii wraz z postmodernizmem, dlatego obecnie coraz częściej zwraca się ona ku analizie komplikujących się kulturowych zjawisk

zglobalizowanego świata. Do najdynamiczniej rozwijających się obecnie dziedzin należy równolegle antropologia stosowana, antropologia medyczna i wizualna, antropologia edukacji, Internetu, globalizacji i migracji. Nie oznacza to bynajmniej, że także w wymienionych subdyscyplinach nie utrzymuje się wpływ rozpoznań dokonanych w okresie zwrotu refleksyjnego. Jest wręcz zgoła odwrotnie, tak więc twierdzić można, iż zwrot ów trwale zreformował epistemologię antropologiczną.

Skądinąd, kulturoznawstwo nie od dziś cierpi na kryzys tożsamości naukowej, nie mogąc znaleźć dla siebie takiej „przegródki" badań nad kulturą, która nie byłaby już wynajęta przez jakąś inną naukę. Mówiąc precyzyjniej, szerokość kulturoznawczego myślenia o kulturze oraz czynione przezeń założenie o swoistej jej autonomii sprawia, że nie potrafi ono jak dotąd wyodrębnić własnego przedmiotu (zob. Jagoszewska 2009, s. 19 i nn.), który można byłoby badać w typowo kulturoznawczy sposób. W obliczu tej sytuacji uważam, że propozycją wartą rozważenia byłoby dlań uczynienie praktyki naukowej jednym z przedmiotów swego namysłu. Standardowa dla kulturoznawstwa, mniej zaś oczywista wśród pozostałych nauk o kulturze, świadomość, iż „nauka jest faktem kultury, nie zaś natury" (Amsterdamski 1983a, s. 51) oraz jego metodologia zorientowana m.in. na „wykrywanie wzorów, norm i wartości regulujących system kulturowy a objawiających się jedynie w zachowaniach i jego wytworach, zwłaszcza w tekstach kultury" (Bednarek 1987, s. 15), predysponuje je do aktywności naukowej, która dla antropologii wydaje się niewskazana, a powiedzieć wręcz można, że niedostępna. Pojawia się tedy pytanie, jakie zagadnienia i tematy kulturoznawstwo mogłoby przejąć od nurtu refleksyjnego w antropologii kulturowej, aby rozwijać je według własnej wizji ku nowym horyzontom badań?

Otóż nie widzę przeciwwskazań, by na tej samej zasadzie, na jakiej penetruje ono terytoria innych nauk humanistycznych i społecznych, kulturoznawstwo inspirowało się dostarczonymi przez metaantropologię wglądami w różnorakie zdeterminowanie wiedzy o kulturze i interesowało się badaniem działalności naukowej i poznawczej jako aktywności o charakterze kulturowym, a zatem jako czynności organizowanej i głęboko determinowanej przez historycznie zmienne wzory myślenia, a także konwencje, normy i wartości, dające się odsłaniać m.in. w drodze analizy tekstów nauki. Twierdzenie to opieram na kilku przekonaniach, jakie dzielę z Michałem Buchowskim, którego artykuł „Kulturoznawstwo a antropologia kulturowa", zawierający kluczowe w kontekście dyskutowanej tu kwestii tezy, właśnie nadarza się okazja przypomnieć.

Wspomniany badacz zauważył, że „niezwykle istotną częścią wizji kulturoznawczej jest ujęcie nauki samej jako dziedziny kultury, jako praktyki i formy świadomości podlegającej tym samym uwarunkowaniom, co inne dziedziny życia" (Buchowski 1995, s. 94). Owa charakterystyczna dla kulturoznawstwa szerokość teoretycznego myślenia o kulturze, dająca o sobie znać również na poziomie

rozważań z zakresu naukoznawstwa, zaiste zachęca do stawiania przed reprezentantami tej dyscypliny zadania „analizowania tego, w jaki sposób nauka w całości bądź nauki szczegółowe ujmują przedmiot swoich badań" (tamże, s. 94), po to, by „dostrzec i określić historyczną zmienność zarówno przedmiotu badań, jak i sposobów jego percepcji" (tamże, s. 94). W ramach kulturoznawczego spojrzenia na praktyki poznawcze antropologii kulturowej, a szerzej – wszystkich bodaj nauk społecznych i humanistycznych – pojawia się tedy postulat wydobywania z warstw ich dyskursów pewnych prawidłowości, wynikających z zakorzenienia wiedzy humanistycznej w konkretnych tradycjach intelektualnych, stanowiących emanacje zmian w strukturze kultury. Widoczne staje się wówczas, że paradygmaty, teorie, metodologie, cele – słowem: wszystkie formułowane przez humanistykę pytania i odpowiedzi – konstytuują elementy zmieniającego się społeczno-kulturowego kontekstu uprawiania danej nauki, począwszy od jej powstania, na czasach najbardziej współczesnych kończąc.

Spójrzmy na kolejną kwestię. Waga, jaką kulturoznawstwo przywiązuje do historycznego aspektu zjawisk kulturowych, czynić zeń może całkiem efektywne narzędzie krytyki nauk o kulturze. Buchowski ma rację twierdząc, że w pierwszym rzędzie chodzić tu może o pokazywanie, „jak uczeni przypisują spontanicznie wytworom własnego myślenia status obiektywności". W dalszej kolejności stawką jest uzmysławianie humanistom, „w jaki sposób badacze byli uwikłani w kontekst kulturowy, w którym żyli i w jakim stopniu ich myślenie odzwierciedlało ducha epoki" (tamże, s. 94). Gdyby wrócić na chwilę do antropologii i etnografii, można by je w związku z powyższym uznać za przedsięwzięcia zawsze podpisane pod szerszą dziedziną ogólnej kultury nauki, która pozostaje „integralnie spleciona z całokształtem kultury i stanowi dziedzinę podzielającą i współtworzącą ogólną ideologię społeczną" (tamże, s. 94-95). Spojrzenie kulturoznawcze, wraz z opisanym programem krytyki nauk, okazywać może swą heurystyczną wartość za każdym razem, gdy zechcemy bliżej przyjrzeć się ewolucji przedmiotów badań humanistyki, jakimi w przypadku antropologii są: obyczaj, język, religia, magia, i obrzęd.

Sformułowane tematy i kierunki badań rysujących się przed kulturoznawstwem Buchowski określał „częściami składowymi kulturoznawczej odnowy etnologii". Dochodzimy tu do kwestii być może najistotniejszej. Wygląda bowiem na to, że spojrzenie kulturoznawcze niekoniecznie reformuje antropologię, skoro jasne jest, że to raczej opisywana na kartach niniejszego studium burza „nowej krytyki" – odległej jednak nieco od teoretycznych założeń rodzimego kulturoznawstwa – przypomniała tej nauce o kulturowym statusie zdobywanej przez nią wiedzy i przyczyniła się do wzrostu jej samoświadomości badawczej. Rysowana przeze mnie perspektywa mówi tymczasem nie tyle o kulturoznawczej odnowie antropologii, co o wkładzie, jaki polskie kulturoznawstwo może wnieść do

namysłu uprawianego w ramach naukoznawstwa, a w szczególności w obrębie historii nauki. Z racji, iż kulturoznawca przyjmuje w badaniu nauki zasadę historyzmu, może on uczulać humanistykę na fakt, że:

> [...] wydzielany i odpowiednio przez nas charakteryzowany przedmiot badań nie jest czymś danym raz na zawsze, lecz zmieniającym się w zależności od kontekstu kulturowego i historycznego układem pewnych wyróżnianych z dzisiejszej perspektywy cech kultury (tamże, s. 96).

Z kolei inne standardowe dla kulturoznawstwa założenie o „ścisłym związku teorii poznania naukowego z teorią kultury" (Kmita 1985, s. 6) pozwala dostrzegać w tej dyscyplinie partnera w dialogu z filozofią nauki, a także – jak argumentowałem wcześniej – z epistemologią, w których także od dłuższego już czasu zauważa się, że „przynajmniej niektóre centralne problemy teorii poznania (naukowego) dyktowane są przez odpowiednie założenia teorii (filozofii) kultury oraz jedynie za ich pomocą mogą zostać rozwiązane" (tamże, s. 6). W tych dwóch dziedzinach namysłu kulturoznawstwo w sposób naturalny wydaje się zbliżać do filozofii pod tym choćby względem, że specyfice pytań, jakie zadaje ono nauce, blisko jest do stanowiska transcendentalnego, którego pionierem był Kant, stawiający pytanie o warunki możliwości wiedzy, nie zaś o nią samą. W jednej ze szczególnie bliskich mi wypowiedzi Jacques Derrida wyznał kiedyś, że tym, czego nauczył się od wielkich postaci historii filozofii, było nie co innego, jak „konieczność stawiania pytań transcendentalnych po to, aby nie ulec słabościom niekompetentnego dyskursu empirystycznego; ciągłe odnawianie transcendentalnego zapytywania służyć ma umknięciu pułapkom empiryzmu, pozytywizmu i psychologizmu" (Derrida 1996, s. 81). W kluczowej wypowiedzi Siemek pisał zaś:

> Pytanie transcendentalne jest pytaniem nie o poznanie, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (czyli relacji między poznaniem a rzeczywistością). Słowem, jest to pytanie nie epistemiczne, lecz epistemologiczne: dotyczy nie samej *espisteme*, lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemicznego pola teorii. To właśnie transcendentalna perspektywa pytania przekształca tu dawny problem poznania w nowy problem apriorycznych warunków możliwego doświadczenia – a więc problem epistemiczny w epistemologiczny (Siemek 1982, s. 69).

Wskazując na kulturę i jej historię jako na transcendentalny *de facto* warunek możliwości naukowej wiedzy o świecie społecznym, kulturoznawstwo sytuuje się na poziomie metateoretycznym, podobnie jak sama epistemologia, która także przecież rozgrywa się w sferze „meta". Podejście to – twierdzę za Andrzejem

Szahajem – „może stanowić istotne antidotum na problemy trapiące humanistykę, takie jak problem obiektywności wiedzy, poznania czy interpretacji, problem prawdy czy wreszcie problem uniwersalności/relatywizmu rezultatów poznania" (Szahaj 2004, s. 8-9). Wymienione dylematy współczesnej filozofii nauki zapewne nie mogą zostać od zaraz rozwiązane dzięki cudownemu antidotum kulturoznawczego na nie spojrzenia, aczkolwiek pewne jest, że daje się dzięki niemu ujmować je w inspirujący i płodny poznawczo sposób. Kluczem do takiego ujęcia byłaby proponowana przez Agnieszkę Lenartowicz-Podbielską koncepcja „transcendentalizmu kulturowego" (Lenartowicz-Podbielska 2003), który – podług mojej interpretacji – pozwala uznawać rzeczywistość nas otaczającą za jak najbardziej realną i, co więcej, obiektywną, z tym jednak zastrzeżeniem, że będzie to realność i obiektywność niewychodząca poza ramy ludzkiej – społeczno-kulturowej konstrukcji.

Wraca w ten sposób pytanie, na czym miałoby polegać w omawianej perspektywie uprawomocnienie twierdzeń o rzeczywistości społecznej? Przywołując koncepcję „kulturowego uprawomocnienia" Marii Gołębiewskiej, twierdzić można, że ugruntowania takiego dostarczają „znaczenia, wartości i normy, stanowiące obowiązujący w danej kulturze punkt odniesienia dla postępowania i działania, w tym również dla działań poznawczych" (Gołębiewska 2006, s. 61). Tak, jak sądzę, rysowałaby się strategia przekroczenia zasadniczej dla myśli europejskiej opozycji idealizmu i naturalizmu, w tym także relatywizmu i fundamentalizmu, całkiem zresztą zbieżna z długodystansowym programem kulturalizmu Floriana Znanieckiego, stanowiącym – jak dobrze zauważał Szahaj – „doskonały punkt wyjścia dla postrzegania roli kultury w procesie konstytuowania przedmiotu naukowego poznania" (Szahaj 2008, s. 214-215).

Spieszę dodać, że moje przekonanie o konieczności wyróżnienia kulturoznawstwa jako nauki rozumiejącej, w jakim stopniu konstruktywistyczne działanie kultury kieruje podmiotem poznania, konstytuuje przedmiot poznania, kontroluje przyjmowane przez naukę metody i upowszechnia określone jej teorie, ma również swe źródło w nadziei, iż dyscyplina ta jest w stanie aktywnie syntezować to, co na temat kultury mówią inne dziedziny wiedzy, służyć krytyczną refleksją nad dostarczonym przez nie materiałem i brać udział w debatach w łonie filozofii nauki np. zajmując stanowisko w sporze o standardy obiektywności i prawdy, racjonalności przekonań i działań.

6.5. Podsumowanie

W rozdziale tym zastanawiałem się nad bilansem zwrotu refleksyjnego w antropologii kulturowej. Następnie prezentowałem rozważania, mające stworzyć podstawę poglądu, że ustalenia teoretyczne, których ów zwrot dostarczył

nie tylko antropologii, lecz także szerzej pojętej humanistyce, nie wyłączając z niej filozofii, stanowią część na tyle doniosłego zjawiska metateoretyzacji humanistyki zaszczepiającej w niej coraz bardziej zawansowaną krytyczną samoświadomość, że nie mogą one zasadniczo stanowić pola namysłu uprawianego tylko w obrębie jednej nauki.

Na nękające antropologię kryzysy reprezentacji, legitymizacji i praktyki dyscyplina ta reaguje zwrotem ku autorefleksji, realizowanym przez silnie w niej obecny, od końca lat sześćdziesiątych do mniej więcej początku lat dziewięćdziesiątych, nurt krytyki refleksyjnej. Coraz większej rangi nabiera wówczas paradygmat interpretatywistyczny oraz doktryna antyesencjalizmu, która wraz z innymi stanowiskami, takimi jak antyrealizm, historyzm, relatywizm (czy „anty-antyrelatywizm" Geertza) czy konstruktywizm, tworzy front walki przeciwko pozytywistycznym, nierefleksyjnym modelom uprawiania badań społecznych. W pismach teoretycznych i w etnografiach tego okresu nie przestają się pojawiać niespotykane na tę skalę w innych dyscyplinach humanistycznych motywy refleksyjne; antropolodzy „wyznają swoje winy" – metodologiczne, polityczne, filozoficzne etc. – a owe nieskończone konfesje uważane są za niezbędną, regenerującą terapię „nauki o Człowieku".

Eksploatacja tematu refleksyjności w antropologii bez wątpienia wygasa wraz z upływem czasu, niemniej jednak wglądy teoretyczne i epistemologiczne, jakie zwrot refleksyjny po sobie pozostawił, na stałe wkomponowały się w świadomość badaczy i do dziś można odnaleźć do nich liczne nawiązania w piśmiennictwie antropologicznym. Okres krytyki refleksyjnej powszechnie uznawany jest za czas mariażu antropologii z innymi dziedzinami humanistyki, przede wszystkim niektórymi odmianami filozofii i krytyki literackiej. Ów szczególny awans problematyki filozoficznej i teoretyczno-literackiej – a przede wszystkim metateoretycznej i gnozeologicznej – owocuje w interesującej nas dziedzinie poglądem, że klucz do zrozumienia wiedzy antropologicznej leży w zrozumieniu specyficznych uwarunkowań określających praktykę badawczą dyscypliny w różnych sytuacjach historycznych i kontekstach kulturowych.

Szczególnej ekspozycji krytyka refleksyjna poddała kilka szerszych pół problemowych, które wydają się skupiać w sobie większość kwestii metateoretycznych w antropologii. Tu wymieniłem dwa pola determinowania antropologicznej wiedzy – teoretyczno-metodologiczne i społeczno-kulturowe – następnie zaś problematykę rozumiejącej interpretacji i komunikacji intersubiektywnej oraz problematykę tekstu etnograficznego. Następnie podjąłem kwestię możliwych kierunków krytyki dyskursu krytyki refleksyjnej w antropologii. Pokazałem, że główną słabością krytyki refleksyjnej jest – paradoksalnie – jej najwyraźniej niewystarczająca krytyczność. Argumentowałem, że odsłanianie uwarunkowań wiedzy za pomocą strategii refleksyjności jedynie uświadamia nam pewien problem,

ale nie pokazuje, jak go rozwiązać. Na tej podstawie wysunąłem tezę, że krytyka refleksyjna z zamierzenia stanowi dyskurs nieco wywrotowy, bardziej zainteresowany destrukcją naukowych fundamentów dyscypliny, niż wypracowywaniem alternatywnych wobec krytykowanych metod badawczych. Przeciwko krytykom refleksyjnym argumentowałem, że namysł nad uwarunkowaniem antropologicznej wiedzy służyć powinien urzetelnianiu analizy, nie zaś jedynie wykazywaniu niemożliwości bycia obiektywnym w wypowiadaniu się o zjawiskach kulturowych.

W końcowej partii rozdziału śledziłem zbieżności między filozoficznym zwrotem ku metafilozofii a zwrotem antropologii ku metaantropologii. Antropologia staje sie dzięki temu manewrowi znacznie bliższa filozofii w zakresie krytycznej samoświadomości. Wspólnym mianownikiem tych tendencji w obu dyscyplinach wydaje się być kulturalistyczny zwrot humanistyki, za którym idzie coraz większe uświadamianie sobie przez badaczy społecznych faktu, że refleksja wokół kultury stanowi najważniejszy fragment rozważań humanistycznych, albowiem przekonania o charakterze kulturowym determinują z jednej strony przedmiot badania humanistyki, z drugiej zaś jej metodę oraz granice ważności jej ustaleń teoretycznych (Szahaj). Wywód zamykała argumentacja, że to kulturoznawstwo wydaje się być dyscypliną szczególnie predysponowaną do podejmowania namysłu nad kulturowym uwarunkowaniem wiedzy o kulturze, badania konsekwencji, jakie taka samoświadomość humanistyki może mieć dla uprawiania badań naukowych oraz projektowania alternatywnych wobec realizmu epistemologii nauk społecznych.

ZAKOŃCZENIE

> *W naukach humanistycznych dokonuje się zatem budowanie świata historycznego. Tym obrazowym wyrażeniem określam idealny system, w którym na podstawie przeżywania i rozumienia, wznosząc się w kolejnych dokonaniach, ma swój byt obiektywna wiedza o świecie dziejowym.*
>
> – Wilhelm Dilthey, *Budowa świata historycznego* (2004, s. 32).

Spojrzenie wstecz na przebytą drogę pozwala zauważyć, że prowadzone w niniejszej książce analizy przyniosły nieco lepsze rozeznanie w przestrzeni „metaantropologii" – owej skomplikowanej i niewolnej od paradoksów refleksji ukazującej, że rozwój poznania w antropologii kulturowej warunkowany jest poszerzaniem teoretycznej wiedzy o samych warunkach tego poznania. Za Marianem Kempnym (1994, s. 7) chcę powtórzyć, że metateoretyzowanie, oznaczające refleksję nad determinantami różnorodności form społecznego poznania, dynamiki ich powstawania, ciągłości ich trwania, przyczynami zmienności etc., nie jest możliwe bez odwołania się do szeroko rozumianego kulturowego kontekstu wytwarzania wiedzy o rzeczywistości społecznej. Dlatego metaantropologia rozwijała się i w pewnym stopniu wciąż rozwija na podstawie rozpoznań i interwencji czynionych w epistemologii, teorii oraz praktyce badań antropologicznych przez nurt intelektualny, jaki na przestrzeni tej pracy nazywałem krytyką refleksyjną, upominający się o dostrzeżenie konsekwencji kontekstowego, historycznego uwarunkowania antropologicznej wiedzy.

Spójrzmy raz jeszcze na kolejność przedstawionych w tej pracy rozważań. W rozdziale pierwszym zdefiniowałem pojęcie antropologicznej refleksyjności i omówiłem jej poszczególne wymiary. W rozdziałach drugim i trzecim zastanawiałem się nad możliwym podobieństwem między współczesnym nurtem krytyki refleksyjnej w antropologii kulturowej a refleksyjnością, jaką manifestowali

dawni mistrzowie antropologii klasycznej. W rozdziale czwartym przygotowywałem grunt pod analizę zwrotu refleksyjnego w antropologii. W tym celu omawiałem główne stanowiska filozofii współczesnej oraz filozofii nauki, dzięki którym możliwe było otwarcie w naukach społecznych pola refleksji nad różnorakimi determinantami wiedzy o kulturze. W rozdziale piątym przyglądałem się dynamice zwrotu refleksyjnego antropologii, identyfikując wiele dyskursów odpowiedzialnych za uświadomienie dyscyplinie uwikłania jej praktyk poznawczych w kontekst historyczny, teoretyczny, wreszcie zaś czysto humanistyczny. W rozdziale szóstym prezentowałem wnioski, jakie dla epistemologii, teorii i praktyki badań antropologicznych, a także dla dyscypliny zwanej kulturoznawstwem, płynąć mogą z podjętej analizy zwrotu refleksyjnego w „nauce o Człowieku".

Trudno tu liczyć na wyprowadzenie wszystkich możliwych wniosków z analizy prezentowanych dyskursów metateoretycznych. W świetle osiągniętych wyników wydaje się, że prezentowane badania można by dalej rozwijać i poszerzać.

Już teraz trzeba wyznać, że dokucza ostateczny brak w pracy głębszej refleksji nad przemianami w etyce i polityce badań antropologicznych, będących dziedzictwem krytyki refleksyjnej (zob. Fluehr-Lobban 1991; Caplan 2003), szczególnie w kontekście stawianej przez niektórych badaczy trudnej alternatywy: „etyka czy realizm w antropologii?" (zob. Berreman 1991). Okazuje się zarazem, że krytyce stanowisk konstruktywistycznych i historystycznych w teorii antropologicznej należałoby w przyszłości poświęcić znacznie więcej przemyśleń, tym bardziej, że wydaje się ona wskazywać pewne kierunki obrony epistemologii i etnografii realistycznej (zob. Sperber 1985; O'Meara 1989; Kuznar 1997).

Temat książki kierował mnie ku kategorii i idei refleksyjności – bardzo efemerycznej, mało wyrazistej, o tyle ważnej i we współczesnej teorii antropologicznej rozpowszechnionej, co stawiającej badacza wobec oczywistych trudności interpretacyjnych. Wszelako powiedzieć można, przede wszystkim, że poprzez wskazanie jego cech dystynktywnych, udało się zidentyfikować i wyodrębnić refleksyjny kierunek krytyki i reformy antropologii. Dyskursy krytyki refleksyjnej bardziej lub mniej wyraźnie stawiają problem rozmaitych czynników teoretyczno-metodologicznych, personalnych i społeczno-kulturowych, które mają wpływ na badanie antropologiczne oraz na kształt uzyskiwanej w jego wyniku wiedzy. Zjawiskiem o wiele szerszym, o jakim może być mowa w kontekście osiągnięć krytyki refleksyjnej, jest doniosła zmiana w krytycznej samoświadomości nauk o kulturze jako nauk uczących się „antropologicznie" patrzeć na same siebie i uznających fakt, iż konstruują one swój przedmiot poznania, sytuując się nie ponad, lecz dokładnie wewnątrz skomplikowanych procesów kulturowych i językowych.

Ta samoświadomość wydaje się być projektem wpisanym w antropologię od jej początków. W badaniu historycznym pokazać można, że momenty refleksyjne

u antropologów klasycznych były obecne, jakkolwiek służyły one innym celom i wychodziły z innych przesłanek filozoficznych niż dyskursy współczesnej krytyki refleksyjnej. Refleksja nad uwarunkowaniami poznania zazwyczaj służyła klasykom do skrupulatnego eliminowania partykularnych czynników, mogących mieć wpływ na badanie, w obawie o utratę szans na obiektywność spojrzenia. Tymczasem w dyskursie krytyki refleksyjnej owe uwarunkowania traktowane są jako nieusuwalne ograniczenia obiektywności i neutralności antropologicznego poznania. Jak pokazywałem w części rozważań poświęconej krytyce tego dyskursu, rozpoznanie to rzadko niestety prowadzi do konstruowania innych standardów naukowej rzetelności i wiarygodności niż te, wyznaczane przez dyskredytowane tradycje przyjmowane w ramach epistemologii obiektywistycznej. Istniejące na tym polu próby prezentowane w etnografiach refleksyjnych i eksperymentalnych często przychodzi uznać za dalece niesatysfakcjonujące.

Jedną z najistotniejszych konsekwencji myślenia metateoretycznego w antropologii, od dłuższego czasu obejmującego zresztą całą humanistykę, jest odrzucenie epistemologii badań antropologicznych jako metody gromadzenia „czystych" faktów. Jest to, jak wiadomo, jeden z filarów tradycyjnie pojmowanej, „naukowej" antropologii. Oznacza to zerwanie z fikcją myślenia o zjawiskach kultury jako obiektach podlegających opisowi w kategoriach obiektywnie im przysługujących właściwości. W wymiarze praktycznym pociąga to za sobą w metodologii kulturoznawstwa, socjologii i antropologii zamknięcie perspektywy obserwacyjno-obiektywizującej na rzecz postawy interpretatywnej; następuje więc zwrot od obserwacji Innego do uczestnictwa w procesie komunikacji w sensie dialogu z Innym, z rozpoznaniem całego szeregu czynników nie obiektywizujących powstającą w ten sposób wiedzę, lecz ją intersubiektywizujących, deneutralizujących i polityzujących. W dalszej kolejności, staje kwestia antropologicznej reprezentacji kultury jako zawsze warunkowanej i ograniczanej przez różnorakie konteksty. Tekst etnograficzny traci status uprzywilejowanego transmitera prawdy o kulturze, ujawniając własne podłoże ideologiczne i konstrukcyjne.

Pozytywistyczne przekonanie o odmienności badanej rzeczywistości kulturowej, czyli sytuowania się jej gdzieś poza umysłem poznającego, zostaje w wyniku antropologicznego zwrotu ku autorefleksji ostatecznie wyparte. Paradoksalnie – jeśli wziąć pod uwagę wyraźnie antyobiektywistyczny zamysł krytyki refleksyjnej – pozwala to na połączenie metodologii zewnętrznej obserwacji, służącej empirycznemu badaniu możliwych sposobów ludzkiego bycia w świecie, z podejściem subiektywizującym. Podejście to charakteryzuje nacisk na intersubiektywność humanistycznego poznania. W perspektywie tej, jak dostrzegał Kempny (1994, s. 182), „miejsce naukowego ideału metody [...] zajmuje poszukiwanie doświadczenia prawdy, poszukiwanie polegające na konfrontowaniu własnych praktycznych epistemologii antropologów z kulturowym doświadczeniem innych społeczeństw".

Nie oznacza to jednak, że upada w antropologii idea uprawiania opisów kultur zgodnych z konwencjami naukowego dociekania, starającymi się odróżniać np. błąd i fałsz od prawdy. Relatywizm poznawczy nie ma tutaj ostatniego słowa. Etnografia „postmodernistyczna", pomyślana jedynie jako „dyskurs o dyskursie" – polifoniczny, fragmentaryczny, fantasmagoryjny tekst wywierający na czytelnikach efekt czysto estetyczny i terapeutyczny, o jakim marzył swego czasu Stephen Tyler (1987, s. 202) – zdaje się być propozycją niepotrzebnie ekstremalną, jak na remedium na ideologię transcendentnego podmiotu poznającego i lamusowego obiektywizmu, którego alternatywą w antropologii zaiste pozostaje w takiej sytuacji jedynie paraliżujący relatywizm. Ażeby lepiej ugruntować to stanowisko, pracę tę chciałbym zakończyć powrotem do myśli Wilhelma Diltheya, którego znakomitych zasług w zmaganiu z kwestią historycznej relatywności wiedzy humanistycznej nie sposób przecenić.

Problemem, który kilkakrotnie przewijał się w podejmowanych tu rozważaniach, było metapytanie o uprawomocnienie obiektywistycznych ambicji humanistyki, a więc pytanie o to, jakiego rodzaju obiektywność winna obowiązywać poznanie humanistyczne. Dilthey starał się uchylić zarzut historycznego relatywizmu własnych twierdzeń oraz twierdzeń humanistyki poprzez odwoływanie się do życia jako faktu pierwotnie związanego z wszelką wiedzą. Pamiętamy, że Gadamer uczulał w *Prawdzie i metodzie*, iż „poznanie w naukach humanistycznych nie jest poznaniem nauk indukcyjnych, lecz ma zupełnie inną obiektywność i jest zupełnie inaczej uzyskiwane. Oparcie przez Diltheya humanistyki na filozofii życia i jego krytyka wszelkiego dogmatyzmu, także dogmatyzmu empirystów, to właśnie chciały wykazać" (Gadamer 2004, s. 236). Diltheyowskie analizowanie życia, wraz z jednoczesnym pojmowaniem filozofii jako jego swoistej, duchowej obiektywizacji (Dilthey 1987), uzmysławiać miało niedostępność absolutnego oglądu rzeczy, czyli niemożliwość ponadhistorycznego i pozakulturowego poznawania. Całkowicie więc podzielam w tym względzie zdanie Agnieszki Lenartowicz-Podbielskiej piszącej, że „obiektywność, do jakiej dążył Dilthey, opierać się miała na autorefleksji, na uświadamianiu sobie pewnej ograniczoności własnego miejsca, wyznaczanego przez aktualnie uprawianą postać filozofii. Takie ujęcie postuluje jakąś formę metafilozofii, którą przed absolutyzmem (i jednocześnie przed relatywizmem) chroni moc autorefleksji" (Lenartowicz-Podbielska 2003, s. 239).

W *Budowie świata historycznego* Dilthey rozwijał swą filozofię życia ku filozofii kultury z centralnym w niej pojęciem rozumu historycznego jako idei regulatywnej. Objawiać miała ona historyczną względność poznania humanistycznego, która to względność jednocześnie nie musi być traktowana jako czynnik będący przeszkodą w uzyskaniu obiektywności. Sądzę, że obecnie to właśnie kulturoznawstwo jako dziedzic antynaturalistycznej i antypozytywistycznej filozofii

kultury, dysponuje na tyle zaawansowaną (auto)refleksyjnością historyczną, że jest w stanie uczulać inne nauki humanistyczne na ich uwarunkowania, jednocześnie uświadamiając im, że przy całej, wciąż je onieśmielającej, relatywności, możliwa jest obiektywność, pojęta konwencjonalistycznie: jako wpisany w „życie" – jak widział to Dilthey – czy w kulturę – jak powie kulturoznawca – zespół sposobów rozumienia i opisywania świata, przejmowanych od danej wspólnoty. Jak celnie komentowała Lenartowicz-Podbielska (2003, s. 242): „postulat świadomości owych nastawień nie oznacza postulatu ich odrzucenia, lecz sam w sobie ma być pomocą w unikaniu tak bezrefleksyjnego obiektywizmu, jaki i skrajnego relatywizmu".

*

Prowadzone w tej książce analizy dyskursów krytyki refleksyjnej ukazały szereg determinantów i ograniczeń antropologicznego poznania, jednocześnie wykazały, że ta część jej namysłu, która skupiać się ma na głębokim poziomie owego zdeterminowania, jakim jest zakorzenienie całej struktury „nauki o Człowieku" w historii kultury zachodniej, jest jakby najmniej oczywista. Jest tak z tego względu, że krytyka refleksyjna najczęściej jedynie sygnalizuje ten problem; dotyka go, krąży wokół niego, ale nie angażuje się w wyjaśnianie go w odrębnym badaniu metateoretycznym.

Niemniej uważam, że zagadnienie to domaga się dalszego opracowywania i szczegółowego rozważenia na gruncie innej dyscypliny humanistycznej. Dyscypliną tą jest kulturoznawstwo, pojęte jako metahumanistyka czy metafilozofia cechująca się „kulturową refleksyjnością" (Burszta 2004). Uważam, że dyscyplina ta jest w stanie włączać się w debatę wokół poruszonych tu problemów i rozwijać swą refleksję nad kulturą także w kierunku historyczno-kulturowej – kulturoznawczej – analizy naukowych praktyk humanistyki, z której wynikać mogą cenne obserwacje natury epistemologicznej.

To oczywiście, czy tak się stanie, pozostaje kwestią decyzji samych badaczy.

BIBLIOGRAFIA

Ahmed A. S., Shore C. S., 1995, *Is Anthropology Relevant to the Contemporary World?*, [w:] S. Ahmed, C. S. Shore (red.), *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*, London – New York: Athlon.

Ahmed L., 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.

Amsterdamski S., 1983, *Między historią a metodą*, Warszawa: PIW.

Amsterdamski S., 1983a, *Nauka a porządek świata*, Warszawa: PWN.

Anderson J. W., 1995, *Rhetorical Objectivity in Malinowski's Argonauts*, [w:] R. H. Brown (red.), *Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences*, Urbana: University of Illinois Press.

Applebaum H. A., 1987, *Perspectives in Cultural Anthropology*, New York: University of New York Press.

Asad T., 1973 (red.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Humanities Press.

Asad T., 1973a, *Introduction*, [w:] T. Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Humanities Press.

Asad T., 1986, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Asad T., 1991, *From the History of Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony*, [w:] G. Stocking (red.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison: University of Wisconsin Press.

Ashmore M., 1988, *The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Atkinson P., 1990, *Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*, London: Routledge.

Atkinson P., Hammersley M., 2000, *Metody badań etnograficznych*, przeł. S. Dymczyk, Poznań: Zysk i Spółka.

Aunger R., 1995, *On Ethnography: Storytelling or Science?*, „Current Anthropology" vol. 36, nr 1, ss. 97-130.

Aunger R., 2004, *Reflexive Ethnographic Science*, Walnut Creek: Alta Mira Press.
Bachelard G., 1975, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris: Press Universitaires de France.
Bachelard G., 2000, *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, przeł. J. Budzyk, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
Bachelard G., 2002, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, przeł. D. Leszczyński, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
Banasiak B., 2007, *Filozofia „końca filozofii". Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Szczecin: Operahaus.
Barling M., 2005, *Truth Floats: Reflexivity in the Shifting Public and Epistemological Terrain*, „Rhetoric Society Quarterly" vol. 35, nr 3, ss. 75-99.
Barnard A., 2006, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, Warszawa: PIW.
Barthes R., 1997, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
Baudrillard J., 1986, *Forgetting Baudrillard*, „Social Text" nr 15, ss. 140-144.
Baudrillard, 1996, *Procesja symulakrów*, przeł. T. Komendant, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Universitas.
Bhabha H., 1983, *Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism*, [w:] F. Baker, P. Hulme, M. Iversen, D. Loxley (red.), *The Politics of Theory*, Colchester: University of Essex Press.
Bechtel W., 1988, *Philosophy of Science: An Overview for Cognitive Science*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
Beck U., 2002, *Społeczeństwo ryzyka*, przeł. S. Cieśla, Warszawa: Scholar.
Beck U., Giddens A., Lash S., 1994, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press.
Bednarek S., 1987, O *sposobach badania dziejów kultury*, „Prace Kulturoznawcze" nr 1, ss. 5-17.
Behar R., 1995, *Introduction: Out of Exile*, [w:] R. Behar (red.), *Women Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.
Behar R., 1996, *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*, Boston: Boston Beacon Press.
Bell D., 1993a, *Yes Virginia, There is a Feminist Ethnography: Reflections from Three Australian Fields*, [w:] D. Bell (red.), *Gendered Fields*, London: Routledge.
Bell D., 1993b, *The Context* [*Introduction*], [w:] jak wyżej.
Berger P., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa: PIW.
Bernstein R. J., 1976, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Bernstein R. J., 1998, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
Berreman G. D., 1972, *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*, Berkeley: University of California Press.
Berreman G. D., 1991, *Ethics versus "Realism" in Anthropology*, [w:] C. Fluehr-Lobban (red.), *Ethics and the Profession of Anthropology: Dialogue for a New Era*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Bhaskar R., 1979, *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, New York: Atlantic Highland.

Bloom A., 1980, *The Study of Texts*, [w:] M. Richter (red.), *Political Theory and Political Education,* Princeton: Princeton University Press.

Bloor D., 1976, *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge.

Bloor D., 1993, *Wittgenstein i Mannheim o socjologii matematyki*, [w:] D. Bloor, B. Barnes (red.), *Mocny program socjologii wiedzy*, przeł. Z. Jankiewicz, J. Niżnik, Z. Szydłowska, Warszawa: IFiS PAN.

Bloor D., Barnes B., 1993, *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, [w:] D. Bloor, B. Barnes (red.), *Mocny program socjologii wiedzy*, Warszawa: IFiS PAN.

Boas F., 1896, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, „Science" nr 4, ss. 901-908.

Boas F., 1940, *The Aims of Ethnology*, [w:] tenże, *Race, Language and Culture*, New York: MacMillan Company.

Boas F., 1943, *Recent Anthropology*, „Science" nr 98, ss. 334-337.

Bourdieu P., 1990, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu P., 1998, *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu P., 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Bourdieu P., 2003, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Bourdieu P., 2004, *Science of Science and Reflexivity*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu P., 2006, *Objectification Objectified*, [w:] H. L. Moore, T. Sanders (red.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, London: Blackwell Publishing.

Braudel F., 1999, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa: Czytelnik.

Brocki M., 2008, *Antropologia: Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław: Wyd. Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr.

Brown J. K., 2006, A *Note on the Division of Labour By Sex*, [w:] E. Lewin (red.), *Feminis Anthropology. A Reader*, Oxford: Blackwell.

Buchowski M., 1995, *Kulturoznawstwo a antropologia kulturowa*, [w:] J. Sójka (red.), *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora.

Buchowski M., 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków: Wyd. UJ.

Buchowski M., Burszta W., 1991, O *założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa: PWN.

Buchowski M., Kempny M., 1999, *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.

Burszta W. J., 1992, *Wymiary antropologicznego poznania*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Burszta W. J., 1994, *Pożegnanie dzikiego*, [w:] T. Kostyrko (red.), *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa: Instytut Kultury.

Burszta W. J., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka.

Burszta W. J., 2004, *Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Callaway H., 1992, *Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts*, [w:] J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge.

Caplan P., 1988, *Engendering Knowledge*, „Anthropology Today" vol. 4, nr 5, ss. 8-12.
Caplan P., 2003, *Introduction: Anthropology and Ethics*, [w:] P. Caplan (red.), *The Ethics of Anthropology*, London – New York: Routledge.
Cassel J., 1980, *Ethical Principles for Conducting Research*, „American Anthropologist" – New Series vol. 82, nr 1, ss. 28-41.
Cassirer E., 1971, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa: PWN.
Cesara M., 1982, *Reflections of a Woman Anthropologist*, New York: Academic Press.
Clifford J., 1980, *Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt*, „Man" – New Series nr 15, ss. 518-532.
Clifford J., 1981, *On Ethnographic Surrealism*, „Comparative Studies on Society and History" vol. 23, nr 4, ss. 539-564.
Clifford J., 1983, *On Ethnographic Authority*, „Representations" nr 2, ss. 118-146.
Clifford J., Marcus G. E. (red.), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
Clifford J., 1986a, *Partial Truths*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
Clifford J., 1986b, *On Ethnographic Allegory*, [w:] jak wyżej.
Clifford J., 2000a, O *autorytecie etnograficznym*, [w:] tenże, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak, Warszawa: KR.
Clifford J., 2000b, *Władza i dialog w etnografii: inicjacja Marcela Griaule'a*, [w:] jak wyżej.
Coffey A., 1996, *The Power of Accounts: Authority and Authorship in Ethnography*, „International Journal of Qualitative Studies in Education" vol. 9, nr 1, ss. 65-89.
Coffey A., 1999, *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*, London: Sage.
Collingwood R. G., 1999, *The Principles of History And Other Writings in the Philosophy of History*, New York: Oxford University Press.
Comaroff J., Comaroff J., 1992, *Ethnography and Historical Imagination*, Boulder: Westview.
Cook J. W., 1999, *Morality and Cultural Differences*, Oxford: Oxford University Press.
Crapanzano V., 1982, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
Crapanzano V., 1986, *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
Czerniak S., 1996, *Świadomość postmodernistyczna*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa: IFiS PAN.
D'Andrade R., 1995, *What Do You Think You're Doing?*, „Anthropology Newsletter" vol. 36, nr 7, ss. 1-4.
Dauenhauer D., 1998, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*, New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc..
Davies Ch. A., 2002, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London – New York: Routledge.
Delanty G., 1996, *Social Science: Beyond Constructivism and Realism*, Buckingham: Open University Press.

Denzin N., 1997, *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*, London – New Delhi: Sage Publications.

Derrida J., 1996, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, [w:] Ch. Mouffe (red.), *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge.

Derrida J., 1997a, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo obraz/terytoria.

Derrida J., 1997b, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: KR.

Derrida J., 2002, *Różnia*, przeł. J. Margański, [w:] tenże: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa: KR.

Derrida J., 2004, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: KR.

Descombes V., 1997, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Aletheia.

Diggins J. P, 2006, *Arthur O. Lovejoy and the Challenge of Intellectual History*, „Journal of the History of Ideas" vol. 67, nr. 1, ss. 181-208.

Dilthey W., 1987, O *istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: PWN.

Dilthey W., 2004, *Budowa świata historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria.

Dirks N., 1996, *Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories*, [w:] T. J. McDonald (red.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Michigan: University of Michigan Press.

Dirks N., 1999, *The Crimes of Colonialism: Anthropology and the Textualization of India*, [w:] O. Pels, R. Salemink (red.), *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*, Madison: University of Michigan Press.

Dirks N., 2004, *Edward Said and Anthropology*, „Journal of Palestine Studies" vol. 33, nr 3, ss. 38-54.

Dresch P., Wendy J., Parkin D. (red.), 2000, *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*, New York – Oxford: Berghahn Books.

Dumont J.-P., 1978, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin: University of Texas Press.

Dwyer K., 1982, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Fabian J., 1985, *Culture, Time, and the Object of Anthropology*, „Berkshire Review" nr 20, ss. 7-21.

Fabian J., 1990, *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing*, „Critical Inquiry" vol. 16, nr 4, ss. 753-772.

Fabian J., 2002, *Time and the Object of Anthropology*, New York: Columbia University Press.

Ferry L., Renaut A., 1985, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard.

Feyerabend P. K., 1979, *Jak być dobrym empirystą?*, przeł. K. Zamiara, Warszawa: PWN.

Feyerabend P. K., 1996, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertlewski, Wrocław: Siedmioróg.

Fluehr-Lobban C. (red.), 1991, *Ethics and the Profession of Anthropology: Dialogue for A New Era*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Foucault M., 1977, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa: PIW.

Foucault M., 1998, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.

Friedrichs R. W., 1970, A *Sociology of Sociology*, New York – London: Free Press of Glencoe.

Fuchs S., 1992, *The Professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*, New York: Albany State University of New York Press.

Gadamer H.-G., 2003, *Język i rozumienie*, przeł. B. Sierocka i P. Dehnel, Warszawa: Aletheia.

Gadamer H.-G., 2004, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.

Gallop J., 1996, *The Inevitability of the Personal*, „PMLA" nr 111, ss. 1152-1154.

Gandhi L., 2008, *Teoria postkolonialna*, przeł. J. Serwański, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Geertz C., 1967, *The Celebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*, „Encounter" vol. 28, nr 3, ss. 25-31.

Geertz C., 2000, *Dzieło i życie*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Warszawa: KR.

Geertz C., 2005a, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wyd. UJ.

Geertz C., 2005b, *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali*, [w:] jak wyżej.

Geertz C., 2005c, *Zmącone gatunki, Nowa formuła myśli społecznej*, [w:] tenże, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wyd. UJ.

Geertz C., 2005d, *„Z punktu widzenia tubylca". O naturze antropologicznego rozumienia*, [w:] jak wyżej.

Geuijen K., Raven D., de Wolf J., 1995, *Introduction*, [w:] K. Geuijen, D. Raven, J. de Wolf (red.), *Postmodernism and Anthropology. Theory and Practice*, Assen: Van Gorcum.

Giddens A., 2001, *Nowe zasady metody socjologicznej: pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków: Nomos.

Giddens A., 2005, *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.

Giddens A., 2008, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Giroux H., 1988, *Postmodernism and the Discourse of Educational Criticism*, [w:] „Journal of Education" nr 170, ss. 5-30.

Golde P., 1970a (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Chicago: Ardine.

Golde P, 1970b, *Odyssey of Encounter*, [w:] jak wyżej.

Gołębiewska M., 2006, *Filozofia kultury a kulturowe uprawomocnienie*, [w:] Z. Rosińska, M. Michalik (red.), *Co to jest filozofia kultury?*, Warszawa: Wyd. UW.

Goodall H. L., 2000, *Writing the New Ethnography*, Walnut Creek: Alta Mira Press.

Goodall H. L., 2003, *What Is Interpretive Ethnography? An Eclectic's Tale*, [w:] R. P. Clair (red.), *Expressions of Ethnography: Novel Approaches to Qualitative Methods*, Albany: University of New York Press.

Gough K., 1975, *The Origin of the Family*, [w:] R. Raiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.

Gouldner A., 1977, W *stronę socjologii refleksyjnej*, przeł. B. Szacka, [w:] J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?*, przeł. J. Szacki i inni, Warszawa: PWN.

Grafton A., 2006, *The History of Ideas: Precept and Practice 1950-2000 and Beyond*, „Journal of the History of Ideas" vol. 67, nr 1, ss. 1-32.

Habermas J., 1977, *Technika i nauka jako „ideologia"*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?*, przeł. J. Szacki i inni, Warszawa: Czytelnik.

Habermas J., 1996, *Postmetaphysical Thinking*, przeł. W. M. Hohengarden, Cambridge: MIT Press.

Habermas J., 1999, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1., przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: PWN.

Hammersley M., 1992, *What's Wrong With Ethnography?*, London: Routledge.

Hammersley M., Atkinson P., 2000, *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Handelman D., 1994, *Critiques of Anthropology: Literary Turns, Slippery Bends*, „Poetics Today" vol. 15, nr 3, ss. 351-381.

Haraway D., 1988, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies" vol. 14, nr 13, ss. 575-599.

Harding S., 2004, *Rethinking Standpoint Theory*, [w:] S. Hesse-Biber, P. Leavy, M. Yaiser (red.), *Feminist Perspectives on Social Research*, Oxford – New York: Oxford University Press.

Harris M., 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for A Science of Culture*, New York: Random House.

Hastrup K., 1992, *Writing Ethnography: State of the Art*, [w:] J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, London – New York: Routledge.

Hastrup K., 1998, A *Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World*, Oxford: Clarendon Press.

Heidegger M., 1978, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, [w:] M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa: Czytelnik.

Heidegger M., 2004, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.

Herzfeld M., 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wyd. UJ.

Hesse-Biber S., Leckenby D., Yaiser M., 2004, *How Feminists Practice Social Research*, [w:] P. Hesse-Biber, P. Leavy, M. Yaiser (red.), *Feminist Perspectives on Social Research*, Oxford – New York: Oxford University Press.

Hetmański M., 2007, *Epistemologia jako filozoficzna refleksja nad poznaniem i wiedzą*, [w:] M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas.

Hindess B., 1977, *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, Hassocks: Harvester Press.

Honigman J. W., 1976, *The Personal Approach in Cultural Anthropological Research*, „Current Anthropology" vol. 17, nr 2, ss. 243-261.

Howarth D., 2008, *Dyskurs*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Hymes D. (red.), 1974, *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books.

Jaffe A., 1993, *Involvement, Detachment, and Representation on Corsica*, [w:] C. B. Brettell (red.), *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*, London: Bergin & Garvey.

Jagoszewska J., 2009, *Niedokończony projekt kulturoznawstwa*, [w:] S. Bednarek, K. Łukasiewicz (red.), O *kulturze i jej poznawaniu. Prace ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Pietraszce*, Wrocław: Silesia.

Johannsen A., 1992, *Applied Anthropology and Post-Modernist Ethnography*, „Human Organization" vol. 51, nr 1, ss. 71-81.

Kaberry Ph., 1957, *Malinowski's Contribution to Fieldwork Methods and the Writing of Ethnography*, [w:] R. Firth (red.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, New York: The Humanities Press Inc.

Kaniowski A. M., 1999, *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej* (wstęp), [w:] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: PWN.

Kardiner A., Preble E., 1961, *They Studied Man*, Cleveland – New York: World Publ. Company.

Kempny M., 1994, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa: IFiS PAN.

Kluckhohn C., Prufer O., 1959, *Influences During the Formative Years*, [w:] W. Goldschmidt (red.), *The Anthropology of Franz Boas: Essays on Centennial of His Birth*, Menasha: The American Anthropological Association.

Kmita J., 1985, *Kultura i poznanie*, Warszawa: PWN.

Kmita J., 2007, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.

Koczanowicz L., 2006, *Co to jest filozofia kultury, czyli układanie syllabusa*, [w:] Z. Rosińska, J. Michalik (red.), *Co to jest filozofia kultury?*, Warszawa: Wyd. UW.

Kondo D., 1986, *Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropologica Epistemology*, „Cultural Anthropology" vol. 1, nr 1, ss. 74-88.

Kosowska E., 2000, *Teoria kultury w tarapatach*, [w:] S. Bednarek, J. Łukasiewicz (red.), *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, Wrocław: Wyd. DTSK Silesia.

Kruszelnicki M., 2008, *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.

Kruszelnicki W., 2008, *Pedagogika radykalna i antynomie postmodernizmu*, [w:] M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki (red.), *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, „Forum Oświatowe", numer specjalny, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.

Kuhn T. S., 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa: Aletheia.

Kula W., 1988, *Wokół historii*, Warszawa: PIW.

Kuligowski W., 2001, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Kuligowski W., 2007, *Antropologia współczesności: wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas.

Kuznar L. A., 1997, *Reclaiming Scientific Anthropology*, Walnut Creek: Alta Mira Press.

Labrot S., 1977, *Two Types of Self-Reflexiveness* (artykuł niepublikowany), University of Southern California.

Lambek M., 1997, *Pinching the Crocodile's Tongue: Affinity and the Anxieties of Influence in Fieldwork*, „Anthropology and Humanism" vol. 22, nr 1, ss. 31-53.

Lamore Ch., 1986, *Tradition, Objectivity, and Hermeneutics*, [w:] B. Wachterhauser (red.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany: University of New York Press.

Lem W., Leach B. (red.), 2002, *Culture, Economy, Power: Anthropology As Critique, Anthropology As Praxis*, New York: Albany State University of New York Press.

Lenartowicz-Podbielska A., 2003, *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu. Pytanie o transcendentalizm kulturowy*, Toruń, Wyd. Adam Marszałek.

Lett J. W., 1997, *Science, Reason, and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry*, New York – London: Rowman & Littlefield.

Lewin E., 2006, *Introduction*, [w:] E. Lewin (red.), *Feminist Anthropology. A Reader*, Oxford: Blackwell.

Lévi-Strauss C., 1964, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinberg, Warszawa: PIW.

Loomba A., 1998, *Colonialism – Postcolonialism*, London: Routledge.

Lovejoy A., 1999, *Wielki łańcuch bytu*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa: Aletheia.

Lubaś M., 2003, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków: Nomos.

Lyotard J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.

Lyotard J-F., 1998, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.

Macherey P., 1978, *Theory of Literary Production*, przeł. G. Wall, London: Routledge & Kegan Paul.

Malinowski B., 1984, *Życie seksualne dzikich*, przeł. B. Leś, Warszawa: PWN.

Malinowski B., 1986, *Ogrody koralowe i ich magia*, przeł. B. Leś, Warszawa: PWN.

Malinowski B., 1987, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, t. 1, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak i S. Szymkiewicz, Warszawa: PWN.

Malinowski B., 2002, *Aborygeni Australijscy*, przeł. K. Lechicki, T. Szlendak, W. Adamek, Warszawa: PWN.

Malinowski B., 2007, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, przeł. G. Kubicka, Warszawa: Wydawnictwo Literackie.

Mannheim K., 1985, *Ideologia i utopia*, przeł. S. Rainko, [w:] *Socjologia wiedzy*, wybór: A. Chmielnik, S. Czerniak, J. Niżnik i S. Rainko, Warszawa: PWN.

Marcus G. E., 1980, *Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research*, „Current Anthropology" vol. 21, nr 4, ss. 507-510.

Marcus G. E., 1986a, *Ethnographic Writing and Anthropological Careers*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Marcus G. E., 1994, *On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake The Human Sciences*, „Poetics Today" vol. 15, nr 3, ss. 383-404.

Marcus G. E., 1994a, *What Comes (Just) After "Post"? The Case of Ethnography*, [w:] N. K. Denzin, E. S. Lincoln (red.), *The Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks: Sage.

Marcus G. E., 1998, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press.

Marcus G. E., 1999, *Critical Anthropology Now. An Introduction*, [w:] G. Marcus (red.), *Critical Anthropology Now*, Santa Fe: School For American Research Press.

Marcus G. E., Cushman D., 1982, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology" vol. 11, ss. 25-69.

Marcus G. E., Clifford J., 1985, *The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report*, „Current Anthropology" vol. 26, nr 2, ss. 267-271.

Marcus G. E., Fischer M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.

McCarthy T., 1981, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.

McLean A., Leibing A. (red.), 2007, *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life*, Oxford: Blackwell Publishing.

Mead M., 1949, *The Mountain Arapesh. V. The Record of Unabelin with Rorschach Analysis*, Anthropological Papers of the American Natural History nr 41.

Mead M., 1952, *Training of the Cultural Anthropologist*, „American Anthropologist" vol. 54, nr 3, ss. 343-346.

Merton R. K., 2002, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa: PWN.

Mills S., 2004, *Discourse*, London: Routledge.

Mitchell W. J. T., 1990, „Representation" (hasło), [w:] F. Lentricchia, T. McLaughlin (red.), *Critical Terms for Literary Study*, Chicago: University of Chicago Press.

Mokrzycki E., 1971, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa: PWN.

Mokrzycki E., 1993, *Wstęp*, [w:] D. Bloor, B. Barnes (red.), *Mocny program socjologii wiedzy*, przeł. Z. Jankiewicz, J. Niżnik, Z. Szydłowska, Warszawa: IFiS PAN.

Moore J. D., 1997, *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Walnut Creek: Alta Mira Press.

Moore H., 1994, *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Cambridge Polity Press.

Mulkay M., 1979, *Science and the Sociology of Knowledge*, London: Allen and Unwin.

Myerhoff B., Ruby J., 1982, *Introduction*, [w:] J. Ruby (red.), A *Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nagel T., 1997, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia.

Nash D., Wintrob R., 1972, *The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography*, „Current Anthropology" vol. 13, nr 5, ss. 527-532.

Nencel L., Pels P., 1989, *Critique and Reflexivity in Anthropology: A Report on the Bob Scholte Memorial Conference*, „Critique of Anthropology" vol. 9, ss. 81-89.

Neuman W. L., 2000, *Social Research Methods*, Boston: Allyn and Bacon.

Nightingale D., Cromby J., 1999, *Introduction*, [w:] D Nightingale, J. Cromby (red.), *Social Constructionist Psychology*, Buckingham: Open University Press.

Niżnik J., 1979, *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, Warszawa: PWN.

Niżnik J., 1989, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Nobis A., 2006, *Zmiana kulturowa między historią i ewolucją*, Wrocław: Arboretum.

Okely J., 1992, *Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge*, [w:] J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, London – New York: Routledge.

Okely J., Callaway H. (red.), 1992, *Anthropology and Autobiography*, London – New York: Routledge.

Olson G. A., 1991, *Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction*, „JAC" vol. 12, nr 2, ss. 245-268.

O'Meara J. T., 1989, *Anthropology as Empirical Science*, „American Anthropologist" vol. 91, nr 2, ss. 354-369.

O'Reilly K., 2005, *Ethnographic Methods*, London – New York: Routledge.

Ossowski S., 1967, O *nauce*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 4, Warszawa: PWN.

Ossowska M., Ossowski S., 1988, *Nauka o nauce*, [w:] R. Mierzejewski (red.), *Podstawy naukoznawstwa*, Wrocław: Wyd. UWr.

Overing J., Rapport N., 2000, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London: Routledge.

Paluch A., 1981, *Malinowski*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Patterson, T. C., 2001, A *Social History of Anthropology in the United States*, Oxford – New York: Berg Publishers.

Peacock J., 1981, *The Third Stream: Weber, Parsons, and Geertz*, „Journal of the American Society of Oxford" nr 7, ss. 122-129.

Peacock J., 2001, *Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, New York: Cambridge University Press.

Pieniążek P., 2000, *Posłowie tłumacza*, [w:] G. Canguillhem, *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria.

Polkinghorne D., 1983, *Methodology for the Human Sciences: Systems of Inquiry*, New York: Albany State University of New York Press.

Pratt M.-L., 1986, *Fieldwork in Common Places*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Pucek Z., 2003, *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.

Przyłębski A., 2007, *Fenomenologia wobec hermeneutycznego zwrotu w filozofii*, „Principia", t. XLVII-XLVIII, ss. 229-245.

Rabinow P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.

Rabinow P., 1999, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. O. i W. Kubińscy, [w:] M. Buchowski, M. Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.

Rabinow P., Sullivan W. M., 1979, *The Interpretive Turn: The Emergence of an Approach*, [w:] P. Rabinow, W. M. Sullivan (red.), *Interpretive Social Science. A Reader*, Berkeley: University of California Press.

Raiter R., 1975, *Toward an Anthropology of Women*, New York – London: Monthly Review Press.

Rappaport R., 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond: North Atlantic Books.

Redfield R., 1953, *The Primitive World and Its Transformations*, Chicago: University of Chicago Press.

Restivo S., 1994, *Science, Society, and Values: Toward a Sociology of Objectivity*, London – Cranbury: Lehigh University Press.

Reyna S. P., 1994, *Literary Anthropology and the Case Against Science*, „Man" – New Series vol. 29, nr 3, ss. 555-581.

Richardson L., 1988, *The Collective Story: Postmodernism and the Writing of Sociology*, „Sociological Focus" vol. 3, nr 21, ss. 199-207.

Ricoeur P., 2005, O *sobie samym jako innym*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: PWN.

Rigby P., 1996, *African Images: Racism and the End of Anthropology*, Oxford: Berg Publishers.

Ritzer G., 2004, *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. H. Jankowska, Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.

Rohrlich R., Sykes B., Weatherford E., 1973, *Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives*, [w:] R. Raiter (red.), *Toward and Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.

Rorty R., 1994, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Spacja.

Rorty R., 1999a, *Antyreprezentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa: Aletheia.

Rorty R., 1999b, *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] jak wyżej.

Rosaldo R., 1986, *From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Rosaldo R., 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.

Rosaldo M. Z., Lamphere L., 1974a, *Introduction*, [w:] M. Z. Rosaldo, L. Lamphere (red.), *Women, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press.

Rosaldo M. Z., Lamphere L. (red.), 1974b, *Women, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press.

Roscoe P., 1995, *The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology*, „American Anthropologist" vol. 97, nr 3, ss. 492-504.

Rosenau P. M., 1992, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton: Princeton University Press.

Ruby J., 1980, *Exposing Yourself: Reflexivity, Anthropology, and Film*, „Semiotica" vol. 30, nr 1-2, ss. 153-179.

Ruby J., 1982 (red.), A *Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Russell B. H. et. al., 1986, *The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology*, „Current Anthropology" vol. 27, nr 4, ss. 382-396.

Sanders C. R., 1995, *Stranger than Fiction: Insights and Pitfalls in Post-Modern Ethnography*, „Studies in Symbolic Interaction" nr 17, ss. 89-104.

Said E., 1989, *Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors*, „Critical Inquiry" vol. 15, nr 15, ss. 205-225.

Said E., 1991, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa: PIW.

Salmond A., 1982, *Theoretical Landscapes (On a Cross-Cultural Conception of Knowledge)*, [w:] D. Parkin (red.), *Semantic Anthropology*, London: Academic Press.

Sandywell B., 1996, *Reflexivity and the Crisis of Western Reason*, London: Routledge.

Scheff T. J., 1986, *Toward Resolving the Controversy over "Thick Description"*, „Current Anthropology" vol. 27, nr 4, ss. 408-410.

Scheler M., 1975, *Szkice z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* (fragment), [w:] A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa: Czytelnik.

Scheler M., 1985, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i M. Kwieciński, [w:] A. Chmielnik, S. Czerniak, J. Niżnik i S. Rainko (red.), *Socjologia wiedzy. Wybór tekstów*, Warszawa: PWN.

Schenk-Sandbergen L., 1998, *Gender in Field Research: Experiences in India*, [w:] M. Thapan (red.), *Anthropological Journeys: Reflections on Fieldwork*, New Delhi: Orient Blackswan.

Scheper-Hughes N., 1995, *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, „Current Anthropology" vol. 36, nr 3, ss. 409-440.

Schneider M. A., 1986, *Culture-As-Text in the Work of Clifford Geertz*, „Theory and Society" vol. 16, nr 6, ss. 809-839.

Scholte B., 1974, *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books.

Scholte B., 1987, *The Literary Turn in Contemporary Anthropology*, „Critique of Anthropology" vol. 7, nr 1, ss. 33-47.

Scott D., Hirschkind Ch., 2006, *The Anthropological Skepticism of Talal Asad*, [w:] D. Scott, Ch. Hirschkind (red.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford: Stanford University Press.

Shankman P., 1984, *The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz*, „Current Anthropology" vol. 25, nr 3, ss. 261-280.

Siemek M. J., 1978, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, [w:] M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, przeł. S. Cichowicz i inni, Warszawa: Czytelnik.

Siemek M. J., 1982, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa: PIW.

Silverman S., 2007, *Stany Zjednoczone*, [rozdział w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, przeł. J. Tegnerowicz, Kraków: Wyd. UJ.

Skinner Q., 1968, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History & Theory" nr 8, ss. 3-53.

Skinner Q., 2002, *Visions of Politics: Regarding Method* (vol. 1), Cambridge: Cambridge University Press.

Slocum S., 1975, *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*, [w:] R. Raiter (red.), *Towards an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.

Smith M., 1959, *Boas' „Natural History" Approach to Field Method*, [w:] W. Goldschmidt (red.), *The Anthropology of Franz Boas: Essays on Centennial of His Birth*, Menasha: The American Anthropological Association.

Snow D., Morril C., 1993, *Reflections on Anthropology's Ethnographic Crisis of Faith*, „Contemporary Sociology" nr 22, ss. 8-11.

Sójka J., 1999, *Źródła refleksji kulturoznawczej*, „Kultura Współczesna" nr 2, ss. 7-18.

Sójka J., 2001, *Kulturoznawcza pasja filozofa*, [w:] B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań*, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora.

Spencer J., 1989, *Anthropology as a Kind of Writing*, „Man" – New Series vol. 24, nr 1, ss. 145-164.

Sperber D., 1985, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: University Press.

Spier L., 1959, *Some Central Elements in the Legacy*, [w:] W. Goldschmidt (red.), *The Anthropology of Franz Boas: Essays on the Centennial of His Birth*, Menasha: American Anthropological Association.

Spiro M., 1986, *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*, „Cultural Anthropology" nr 1, ss. 259-286.

Spiro M., 2004, *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii*, przeł. G. Pożarlik, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Kontynuacje*, Warszawa: PWN.

Stent G., 1975, *Limits to the Scientific Understanding of Man*, „Science" nr 187, ss. 1052-1057.

Stevens S., 2001, *Fieldwork as Commitment*, „Geographical Review" vol. 91, nr 1-2, ss. 145-164.

Stocking G.W. (red.), 1983, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison: University of Wisconsin Press.

Stocking G. W., 1983a, *The History of Anthropology: Whence and Whither*, [w:] G. W. Stocking (red.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork,* Madison: University of Wisconsin Press.

Stoeltje J., Fox Ch., Olbrys S., 1999, *The Self in "Fieldwork": A Methodological Concern*, „The Journal of American Folklore" vol. 112, nr 444, ss. 158-182.

Stomma L., 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: PAX.

Suppe F., 1977, *The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories*, [w:] F. Suppe (red.), *The Structure of Scientific Theories*, Urbana: University of Illinois Press.

Swidler A., 1996, *Geertz's Ambiguous Legacy*, „Contemporary Sociology" vol. 25, nr 3, ss. 299-302.

Szacki J., 1990, *Historyzm a współczesne nauki społeczne*, [w:] J. Kmita, K. Łatowski (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, Warszawa: PWN.

Szacki J., 1991, *Dylematy historiografii idei*, Warszawa: PWN.

Szacki J., 2004, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN.

Szahaj A., 1996, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Leopoldinum.

Szahaj A., 2004, *Teoria i historia kultury jako nauka podstawowa*, [wstęp w:] tenże, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Szahaj A., 2008, *Filozofia kultury jako filozofia pierwsza*, [w:] tenże, *Relatywizm i fundamentalizm*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

Tatarkiewicz W., 1959, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa: PWN.

Tax S., 1955, *The Integration of Anthropology*, [w:] W. Thomas Jr. (red.), *Current Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.

Thapan M. (red.), 1998, *Anthropological Journeys: Reflections on Fieldwork*, New Delhi: Orient Blackswan.

Tiles M., 1984, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge: University of Cambridge Press.

Trencher S., 2000, *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture, 1960-1980*, London: Bergin & Garvey.

Trilling L., 1957, *The Sense of the Past*, [w:] L. Trilling (red.), *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*, New York: Doubleday Anchor.

Tsuda T., 1998, *Ethnicity and the Anthropologist: Negotiating Identities in the Field*, „Anthropological Quarterly" vol. 71, nr 3, ss. 107-124.

Turnbull C. M., 1986, *Sex and Gender. The Role of Subjectivity in Field Research*, [w:] T. L. Whitehead, M. E. Conaway (red.), *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, Urbana: University of Illinois Press.

Tyler S., 1986, *Post-Modern Anthropology*, [w:] Ph. P. Chock, J. R. Wyman (red.), *Discourse and the Social Life of Meaning*, Washington: Smithsonian Institution Press.

Tyler S., 1987, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press.

Tyler S., 1999, *Przedsięwzięcie postmodernistyczne*, przeł. O. i W. Kubińscy, [w:] M. Buchowski, M. Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.

Ulin R., 1975, *Brief Review: Anthropology and the Colonial Encounter*, „Dialectical Anthropology" vol. 1, nr 1, ss. 293-294.

Van Maanen J., 1988, *Tales From the Field: On Writing Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.

Van Maanen J., 1995, *Trade Secrets and Writing Ethnography*, [w:] R. H. Brown (red.), *Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences*, Urbana: University of Illinois Press.

Wacquant L, 2001, *Przedmowa*, [w:] P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Warren C., 1988, *Gender Issues in Field Resarch*, Newbury Park: Sage.

Wax R. S., 1986, *Not Any Good Thing Is Done by Man Alone: Gender and Age in Fieldwork and Fieldwork Education*, [w:] T. L. Whitehead, M. E. Conaway (red.), *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, Urbana – Chicago: University of Illinois Press.

Webb J., Schirato T., Danaher G., 2002, *Understanding Bourdieu*, Crow's Nest: Allen & Unwin.

Weidman H. H., 1986, *On Ambivalence and the Field*, [w:] P. Golde (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Chicago: Aldline Publishers.

Whitaker M., 1997, „Reflexivity" (hasło), [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology,* London: Routledge.

Whittaker E., 1992, *The Birth of The Anthropological Self and Its Career*, „Ethos" vol. 20, nr 2, ss. 191-208.

Wiener P., 1962, *Some Problems and Methods in the History of Ideas*, [w:] P. Wiener, A. Noland (red.), *Ideas in Cultural Perspective*, New Jersey: Rutgers University Press.

Willig C., 2001, *Introducing Qualitative Research in Psychology*, Buckingham: Open University Press.

Winch P., 1995, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Czytelnik.

Wittgentsein L., 1998, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Spacja.

Wolf M., 1992, A *Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*, Stanford: Stanford University Press.

Woolgar S., Ashmore M., 1988, *The Next Step: An Introduction to the Reflexive Project*, [w:] S. Wolgar (red.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage Publications.

Woolgar S. (red.), 1989, *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage Publications.

Zamiara K., 1985, *Wprowadzenie*, [w:] K. Zamiara (red.), O *kulturze i jej badaniu*, Warszawa: PWN.

Zeidler-Janiszewska A., 1994, O *„antropologizacji" i „literaturyzacji" współczesnej humanistyki*, „Kultura Współczesna" nr 1, ss. 34-46.

Znaniecki F., 1991, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa: PWN.

Zybertowicz A., 1995, *Przemoc i poznanie. Studium nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wyd. UMK.

INDEKS NAZWISK

A

Adorno Theodor 111, 113
Asad Talal 15, 22, 123, 124, 125, 127
Ashmore Malcolm 23, 105
Atkinson Paul 159, 179
Aunger Robert 15, 153, 223, 228

B

Bachelard Gaston 18, 19, 46
Banasiak Bogdan 231, 232
Barnard Alan 17, 40
Barnes Barry 94, 104
Barthes Roland 108, 120
Baudrillard Jean 110, 112
Beck Ulrich 100, 120
Behar Ruth 182, 184, 226
Benedict Ruth 70, 161, 164
Berger Peter L. 217
Bernstein Richard 16, 112, 113, 221, 227
Berreman Gerald 199, 243
Bhabha Homi 134, 135
Bloor David 94, 104, 105
Boas Franz 43, 44, 46-50, 62-63, 122, 149
Bourdieu Pierre 26, 27, 73, 96-99
Braudel Fernand 37, 38
Brocki Marcin 14, 46, 228
Buchowski Michał 14, 20, 25, 45, 114, 115, 117, 156, 230, 236, 237
Burszta Wojciech J. 30, 45, 82, 114, 117, 118, 140, 246

C

Callaway Helen 185, 190
Caplan Pat 70, 190, 243
Carnap Rudolf 76
Cassel Joan 195
Cassirer Ernst 146, 229, 234
Clifford James 15, 22, 28, 57, 115, 123, 124, 166, 167-172, 173, 176-178, 179, 180, 185, 197, 201, 216, 217, 222
Coffey Amanda 165, 191
Collingwood Robin G. 37
Comte Auguste 44
Crapanzano Vincent 124, 155, 167, 175, 176, 178, 202, 203, 205, 206, 207, 222
Cushman Dick 172, 206
Czerniak Stanisław 106, 107

D

D'Andrade Roy 152
Darwin Karol 44
Davies Charlotte 22, 23
Denzin Norman 166, 215, 222, 226
Derrida Jacques 110, 112, 13, 117, 238
Descombes Vincent 231
Dilthey Wilhelm 87, 149, 150, 151, 194, 231, 242, 245-246
Dirks Nicholas 127, 129, 131, 136
Dumont Jean-Paul 191, 206, 207
Durkheim Émil 44, 91
Dwyer Kevin 66, 124, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 222

E

Evans-Pritchard Edward 86, 161-162

F

Fabian Johannes 15, 128, 179, 200
Feigl Herbert 76
Feuerbach Ludwik 75
Feyerabend Paul 73, 80-82
Fisher Michael 15, 27, 155, 173, 222, 235
Foucault Michel 32, 108, 111, 112, 113, 130, 131, 210, 218
Frazer George 86

G

Gadamer Hans-Georg 73, 87, 89-90, 92, 93, 120, 194, 195-196, 220, 245
Gandhi Leela 131
Geertz Clifford 27, 72, 91-93, 116, 122, 123, 144-165
Giddens Anthony 73, 91, 96, 100, 101, 120
Giroux Henry 109, 112
Golde Peggy 182
Gołębiewska Maria 239
Goodall H. Lloyd 24, 153, 222
Gough Kathleen 183
Gouldner Alvin 94-96, 120, 138

H

Hammersley Martin 14, 159
Handelman John 164
Harding Sandra 186, 187, 188
Harris Marvin 151
Hastrup Kirsten 190, 200
Heidegger Martin 73, 87, 88-89, 90, 91
Hempel Carl 76
Herzfeld Michael 23, 24, 26, 27, 45
Hetmański Marek 45, 233, 234
Honigman John 143, 144
Horkheimer Max 113
Husserl Edmund 231
Hymes Dell 15, 22, 24, 136, 137, 218

J

Jürgen Habermas 11, 45, 46, 100, 111, 114, 214, 216, 220

K

Kaberry Phyllis 51
Kaniowski Andrzej M. 114
Kant Immanuel 40, 78, 233
Kartezjusz (Réné Descartes) 78, 83
Kempny Marian 24, 25, 27, 28, 106, 110, 115, 117, 118, 209, 210, 213, 218, 219, 242, 244
Kluckhohn Clyde 140
Kmita Jerzy 20, 27, 238
Koczanowicz Leszek 233
Kondo Dorinne 194, 198
Kosowska Ewa 21
Kruszelnicki Michał 113
Kruszelnicki Wojciech 109
Kuhn Thomas 73, 79
Kuligowski Waldemar 14, 25, 26, 28, 29, 171, 178, 202, 205, 220, 222

L

Lambek Michaeln 69
Lamphere Louise 183
Leach Belinda 226
Lem Winnie 226
Lenartowicz-Podbielska Agnieszka 239, 245
Lett James 154, 155, 156, 158,
Lévi-Strauss Claude 43, 58-61, 67-71
Lovejoy Arthur 32, 34
Lubaś Marcin 12, 14, 197, 217, 224
Luckmann Thomas 217
Lyotard Jean-Francois 107, 110, 113

M

Macherey Pierre 132
Malinowski Bronisław 40, 43, 50-58, 63-67, 71, 122, 161, 163, 168, 173, 175, 219
Mannheim Karl 94, 101-103
Marcus George 15, 22, 27, 57, 100, 101, 107, 118, 124, 155, 158, 159, 172, 173, 179, 196, 197, 206, 210, 211, 214, 222, 235
Mead Margaret 51, 67, 68, 182, 197
Mill John Stuart 75

Mokrzycki Edmund 104, 149
Moore Henrietta 184
Moore Jerry 44, 153
Morgan Lewis Henry 44, 45
Mulkay Michael 83
Myerhoff Barbara 119, 123, 136, 140-144

N

Nagel Thomas 66, 85
Nietzsche Friedrich 101, 109
Niżnik Józef 38, 39, 102, 229
Nobis Adam 36

O

Okely Judith 191, 193, 199
Ossowska Maria 18
Ossowski Stanisław 18, 105

P

Patterson Thomas 63,
Peacock James 157, 197
Pieniążek Paweł 235
Pratt Mary-Louise 167, 174, 175, 178
Pucek Zbigniew 160, 161

R

Rabinow Paul 73, 91, 92, 93, 106, 120, 124, 145, 152, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 222, 224
Radcliffe-Brown Alfred R. 51
Rappaport Roy 156
Redfield Robert 197
Reichenbach Hans 76
Reyna Steven 152
Rickert Heinrich 235
Ricoeur Paul 69
Ritzer George 94
Rorty Richard 18, 73, 83-85, 107, 111, 117, 120, 137, 216, 217, 230
Rosaldo Michelle Z. 183
Rosaldo Renato 27, 67, 180, 223
Rosenau Pauline 107, 110, 111
Ruby Jay 119, 123, 136, 140-144, 200
Ryle Gilbert 146

S

Said Edward 123, 124, 129-136
Salmond Anne 219
Scheler Max 101, 102
Scheper-Hughes Nancy 226
Scholte Bob 15, 115, 13, 136, 137-140, 144, 220
Shankman Paul 145, 156, 157, 158
Siemek Marek 232, 238
Silverman Sydel 208, 217, 218
Skinner Quentin 33-34
Slocum Sally 183
Smith Marian 48, 50, 52
Sójka Jacek 20
Spencer Herbert 75
Spencer Jonathan 148, 161, 171, 172
Sperber Dan 171, 243
Spier Leslie 47
Spiro Melford 152
Stocking George 27, 193
Sullivan William 145
Suppe Frederick 78, 79
Szacki Jerzy 35, 36, 37, 38, 39, 47, 50, 72, 77, 79, 80, 81, 90, 94, 95, 96
Szahaj Andrzej 83, 84, 232, 233, 239, 241

T

Taine Hyppolite 76
Tax Sol 197
Tiles Mary 18
Trencher Susan 31, 47, 48, 63, 66, 67, 203, 204, 205, 206, 207
Tsuda Takeyuki 198, 199, 201
Tyler Stephen 28, 116, 149, 155, 196, 223, 245
Tylor Edward 44, 45

V

Van Maanen John 68, 165, 199, 224-226

W

Wacquant Loïc 26, 96, 98
Weber Max 87, 91, 158, 194, 235
Whitaker Martin 24, 40

White Hayden 120
Willig Carla 23
Winch Peter 73, 85, 86
Windelband Wilhelm 235
Wittgenstein Ludwig 73, 85-86
Woolgar Steve 23, 105

Z

Zamiara Krystyna 233
Zeidler-Janiszewska Anna 26
Znaniecki Florian 128, 234, 239
Zybertowicz Andrzej 234

INDEKS POJĘĆ

A

ahistoryczność 16, 37, 46, 114, 116, 25, 168
alegoria 176-178
anachronizm 33, 34
antropologia ewolucjonistyczna (ewolucjonizm) 44, 45
antropologia feministyczna 181-185
antropologia gender 185, 189
antropologia interpretatywna (interpretatywizm) 57, 144-158, 169, 222
antropologia kobiet 182-183
antropologia krytyczna 137, 140
antropologia refleksyjna 13, 136, 139, 140, 224
antropologizacja antropologii, a. wiedzy antropologicznej 12, 118
antyfundamentalizm 20, 217
antyesencjalizm 215, 217, 240
antynaturalizm 19, 235, 245
autobiografia 141, 172, 174, 193, 200, 218, 224, 225
autokreacja 116, 209
autorefleksja 78, 118
autorytet etnograficzny 167-172, 174-178, 180, 185, 196, 197, 216, 223

B

badania terenowe (fieldwork) 51, 52, 124, 126, 143, 158, 194, 139, 174, 191, 193, 197, 199, 200, 202, 208, 224, 225

C

ciągłość 32, 35, 36, 242

D

decentracja w kulturze 106, 112, 117
determinanty antropologicznego poznania 128, 181, 194, 212, 218-220
— d. kulturowe, d. teoretyczno-metodologiczne 218-220
dialog, dialogiczność 16, 25, 29, 34, 36, 92-93, 165, 169, 171, 180, 193-197, 201, 203-207, 209, 211, 216, 223, 244
dialektyka 207
dialektyka Oświecenia 113
długie trwanie 32, 35, 36, 38
dogmatyzm 78, 96, 234, 245
dyskurs (def.) 12
dystans 95, 192, 193-196, 206, 210

E

eksperymentalizm 12, 173, 197
empiryzm 46, 49, 75, 76, 77, 105, 136, 143, 193, 238
epistema 200, 218
epistemologia naturalistyczna 45, 75, 105, 149, 196, 216
epistemologia nie-kartezjańska 18, 234
esencjalizm 16, 133
etnocentryzm 48, 49, 62, 84, 98, 159, 177
etnografia refleksyjna 29, 203, 206

etnologia 117
etyka 69, 243
ewokowanie 116

F

fakt kulturowy 20, 204
feminizm 181, 185, 190, 211
fenomenalizm 77
fundamentalizm 84, 239

G

gender 181, 183, 184, 185, 189, 191
gry językowe 85, 110

H

hermeneutyka 78, 88, 93, 110
heteroglosja 172, 180
hipertrofia refleksyjności 16, 223, 235,
historia idei 31, 32-35, 218, 219
historyzm 13, 39, 43, 87, 230, 240
humanizm 109, 154, 155, 177, 201, 222

I

ideologia (u Mannheima) 102-103
imponderabilia aktualnego życia 54
indukcjonizm 47, 49
informator 48, 49, 52, 56, 64, 66, 92, 171, 172, 192, 194-196, 203, 204, 205, 206, 207
insider/outsider 95, 99, 121, 184, 198
intersubiektywizm 16, 20, 25, 90, 114, 149, 155, 169, 204, 220-223227, 229, 230, 240, 244

K

kolonializm 123-127, 128, 134
koło hermeneutyczne 73, 88, 91
Koło Wiedeńskie 79
konstruktywizm 165, 217, 240
konstruktywizm społeczny 234
kontekstualizm 32, 33, 85
konwencja depersonalizująca 192
krytycyzm 78
krytyczna samoświadomość 12, 13, 13, 30, 32, 40, 41, 42, 71, 125, 135, 137, 148, 179, 186, 190, 211, 230-233, 240
krytyka (k. w sensie Kantowskim) 31, 78, 233-234,
krytyka tekstualna 166, 170, 179, 222
kryzys legitymizacji 215-16
kryzys praktyki 217-218
kryzys reprezentacji 216
kultura (def.) 20, 128
kulturalizacja teorii społecznej 74, 106, 117
kulturalizm 128, 234, 239
kulturowe uprawomocnienie 239
kulturoznawstwo 11, 19, 20, 21, 27, 128, 174, 202, 213, 214, 230, 233, 234, 235-239

M

metaantropologia 12, 230, 242
metafory etnograficzne 83, 174-175
meta socjologia 18, 94
metodologiczny anarchizm 81
mocna obiektywność 186, 188
mocny program socjologii wiedzy 103-105
monologiczność 114, 168, 196, 203, 205, 231

N

naturalizm 45, 239, 75, 76
nauki humanistyczne 143, 144, 193, 246
nauki przyrodnicze (przyrodoznawstwo) 37, 76, 87, 90, 104, 194, 233
nauki społeczne 37, 38, 47, 58, 66, 73, 76, 80, 86, 88, 96, 97, 98, 101, 119, 120, 121, 143, 144, 151, 156, 211, 215
nowa krytyka 15, 237

O

obiektywizm 16, 47, 49, 61, 63, 70, 73, 77, 85, 105, 116, 120, 161, 164, 179, 184, 193, 205, 209, 210, 221, 224, 227, 229, 230, 235, 245, 246,
obiektywność 16, 18, 19, 25, 45, 47, 48, 49, 51, 62, 66, 75, 81, 90, 99, 103, 116, 131, 138, 145, 150, 151, 152, 159, 163, 165, 172, 174, 178, 186, 187, 188, 191, 196, 198, 203, 208, 212, 216, 219,

223, 225, 226, 227, 228, 229, 238, 239, 244, 245, 246
obserwacja uczestnicząca 143, 163
opis etnograficzny 11, 139, 159, 197, 209, 224
opis gęsty 92, 146, 147-148
opowieści konfesyjne 68, 225
opowieść impresjonistyczna 225-226
orientalizm 129-134

P

paradygmat 79-81, 82, 95, 107, 109, 115, 123, 137-138, 150, 158, 164, 166, 180, 192, 193
pisarstwo etnograficzne 168, 176, 184
pluralizm teoretyczny 81, 224
podmiot 90, 91, 95, 97, 99, 103, 105, 111, 115, 116, 120, 121, 123, 124, 135, 140-144, 169, 170, 171, 174, 180, 184-188, 190-195, 197-198, 200-203, 204, 205, 208, 209, 211, 216, 221, 223, 231, 235, 239, 245
podmiot w postmodernizmie 108-110
podwójna hermeneutyka nauk społecznych 73, 90
polifonia, polifoniczność 180, 192, 197, 208, 211, 223, 245,
post-empirystyczna filozofia nauki 74, 103-104, 217, 219
postkolonializm 11, 28, 126, 129, 133, 135
postmodernizm 11, 13, 100, 106-114,
postmodernizm w antropologii 14, 114-119
postpozytywizm 28, 74, 78, 79, 82, 96, 116, 137, 152, 189, 194
pozycjonalność wiedzy 184-185, 211
pozytywizm 16, 42, 44-46, 47, 73, 74-79, 82, 91, 94, 95, 120, 125, 140, 143, 144, 150, 185, 216, 235, 238
pozytywizm klasyczny 75-78
pozytywizm logiczny 74
pragmatystyczna teoria prawdy 229
pragmatyzm 229
prawda etnograficzna 115, 172
prestruktura rozumienia 88-89
proces komunikacji 221
przedrozumienie 88, 89, 109, 220
przeszkoda epistemologiczna 43, 46, 66, 212
pytanie, stanowisko transcendentalne 238

R

racjonalność 73, 78, 82, 86, 104, 107, 112, 113, 114, 120, 155, 227, 235, 239
radykalizacja refleksyjności 186-188
rapport 199
realizm 19, 46, 115, 159-161, 164, 165, 176, 179 , 212, 216, 217, 224, 243
refleksyjność (def.) 11, 12, 119, 159
— antropologiczna 171
— historyczna 211
— interpretacyjno-komunikacyjna 212
— metodologiczna 212
— nowoczesna 43, 65
— osobista 211
— tekstualna 212
— feministyczna 189
refleksyjna modernizacja 100
refleksywizacja 16, 41, 119
refleksywizm 17, 40
relatywizm kulturowy 62, 63
relatywizm poznawczy 224, 245
reprezentacja 111-112, 113-116, 123, 124, 131, 134-135
reprezentacjonizm 84
retoryka 28, 58, 107, 111, 115, 153, 159, 160, 161, 163
rozum komunikacyjny 114
rozumienie, Verstehen 87, 149, 154, 156, 194

S

scjentyzm 43, 78, 116, 120, 221, 235
socjologia refleksyjna 96
socjologia socjologii 94, 98
subiektywizm 49, 152, 188, 216
socjologia wiedzy 101-105, 120
standardowy model nauki 80, 83
standardy naukowości 16, 51, 188, 227, 239
sygnowanie 160, 161
symbol 38, 146-147

Ś

ścisłość 92, 152, 193
świadomość refleksyjna 62

T

tekstualizacja 169-170
tekstualizm 16, 159
teksty fonetyczne 48
teoria punktu spojrzenia 187
transcendentalizm kulturowy 239

U

upłciowienie wiedzy 190
uprzedzenia 11, 23, 28, 89

W

widok znikąd 85, 124, 124
wiedza antropologiczna 14, 25, 124, 171, 217
wiedza lokalna 159
władza-wiedza 108, 131
wyjaśnianie 15, 37, 38, 46, 75, 78, 80, 84, 92, 93, 235

Z

zaświadczające ja 163
zwierciadło natury 83
zwrot hermeneutyczny w naukach społecznych 73, 87-93
zwrot kulturalistyczny 215, 233
zwrot refleksyjny 11, 15, 19, 20, 62, 72, 122, 119, 200, 234, 240

SUMMARY

The present book is an in-depth study in theory, methodology and epistemology of cultural anthropology with references to various conceptions of contemporary continental philosophy, cultural studies and to the descriptive praxis of ethnography. The object of my consideration is one of the most important notions in contemporary anthropological theory: reflexivity.

The main hypothesis of this study holds that within the last few decades cultural anthropology has been undergoing a "reflexive turn". Its beginnings date back to the late sixties of the twentieth century, its peak can be seen in the mid-eighties with its momentum slowly declining in the nineties. The historical context and philosophical inspirations of the reflexive turn can be traced in the uneasy period of postcolonial transformations and in critical discourses of the second half of the twentieth century that have brought about more than one "crisis" stimulating the social sciences to reform their epistemologies and practices, postmodernism being the most syncretic of them.

On the general level the book concentrates on the examination of the meaning and function of reflexivity in cultural anthropology. Numerous definitions of the term are provided, one of them following Jürgen Habermas and saying that reflexivity constitutes an intellectual activity which renders the whole body of interpretive processes employed by a social science the proper object of its study. Likewise, anthropological reflexivity is construed as a consistent attempt to understand the role our presuppositions, prejudices, scientific strategies, and tacitly presumed data play in the cognitive process and ultimately in its final effect, as constituted by the ethnographic description of a culture. Anthropological reflexivity is posited as a strategy that specifically accentuates the problem of both theoretical and socio-cultural determination of any knowledge of the social world. Recurring in the contemporary anthropological theory is the postulate to make of anthropology the object of an anthropological study. This powerful call, as my book intends to show, does not only come from the anthropologists themselves, but can be heard across the humanities. Its basic premise is that all forms of social knowledge are historically located, socially generated, and theoretically and philosophically predefined – an idea correspondent to late modernity's acute awareness that human knowledge

of the social world is culturally determined and thus in many ways limited. Seen from this perspective, anthropological reflexivity offers an intriguing insight into the manifold ways in which anthropological knowledge is constructed, or, to be more precise, into the ways cultural anthropology constructs the object of its cognition within the historically complex set of its cultural practices.

The introductory part furnishes an outline of the book and specifies main concepts and categories to be used in the course of the presentation. Amongst them is the definition of culture – epistemologically inclined, as it is easy to notice. The notion of culture understood as a way of intersubjective interpretation of the world permeats all my investigations into various discourses of reflexive anthropology.

The aim of the first chapter is to discuss the significance and function reflexivity has had for contemporary anthropological theory. I present the main definitions of reflexivity as provided by scholars representing sociology and anthropology alike. By so doing, I attempt to forge my own definition of the crucial term.

In the second chapter I look at reflexivity from the historian's perspective in order to uncover the conditions on which this category – although cherished by the most current anthropological discourses – can be regarded as a legitimate element of the history of the formation of the discipline's critical self-awareness. The thesis I want to defend here is that in order to properly, that is, historically and philosophically account for the problem of reflexivity in anthropology, one needs to take into consideration not only the newest history of this phenomenon (characterized by a peculiar intensification of anthropologists' meta-reflection), but also to observe its past historical manifestations as present in the works of the classics of anthropology. Basing on the premises of the history of ideas, I attempt to work out the methodology that would allow the presentation of reflexivity both as an intellectual current in contemporary theory (whose genesis can be shown historically and whose program can be philosophically analyzed) and as an intellectual strategy existing in the history of anthropology. I argue that although it may not constitute a coherent doctrine, reflexivity manifests itself in the writings of the classics in the form of early anticipations of the discourse of the reflexive critique of anthropology.

The third chapter goes on to examine the historical context from which cultural anthropology as a modern science was born and attempts to extract from the works of three, classical anthropologists (Franz Boas, Bronislaw Malinowski and Claude Lévi-Strauss) the element of reflexivity. The theoretical insights uncovered therein are posited as early anticipations of the problematic explored by the discourse of the reflexive critique of contemporary anthropology and thus as components of the history of anthropological reflexivity.

The fourth chapter of the book brings an analysis of the wider historical and philosophical background for the reflexive turn in cultural anthropology. I advance a thesis that the emergence of radically new ideas and discourses of reflexivity in anthropology had its source in an unprecedented rehabilitation of philosophy in the social sciences of the second half of the twentieth century. It is philosophy's critical questioning that has shifted the social scientists' attention from the problems of methodology and theory to the problematic of epistemology and ontology. My presentation goes on to discuss those philosophical conceptions that have triggered anthropology's focus on the mechanisms

of its cognition and spawned the vexing question what is it that different factors and tacitly assumed beliefs introduce into anthropological cognition of a culture, and in what way they determine it and mark its limits. The conceptions under examination are: the intellectual legacy of positivism and post-positivist philosophy of science that contradicts it, hermeneutics, sociology of knowledge, and postmodernism.

In the fifth chapter I extend the previous examination onto the field of anthropology and present the crucial intellectual events that have shaped the process of the reflexivization of anthropology. The dynamics of the reflexive turn in anthropology is shown throughout six sub-chapters, each discussing a separate conception and commenting on the determined, constructivist, and ultimately cultural aspect of anthropological knowledge. Anthropology's historical, political and ideological predicament is evidenced in the presentation of Talal Asad's and Edward Said's critique of the discipline's colonial complicity, be it conscious or unconscious. Next, attention is focused on early definitions and calls for reflexivity as delivered by scholars such as Bob Scholte, Barbara Myerhoff, and Jay Ruby. This analysis is followed by a complex examination of the program of Clifford Geertz's interpretive anthropology which specifically emphasizes its critical thrust that lays fundaments for the textual critique of ethnographic practice. Textual critique is discussed in the corresponding investigation of the "writing culture debate" as spawned by the seminal publications of James Clifford and George Marcus. Following are sub-chapters that discuss the contribution of feminist studies and experimental ethnographies into the process of the reflexivization of anthropology. I conclude this part of the book with a proposition of five different types of reflexivity to be discerned from the various discourses of meta-anthropology.

The last chapter of the book furnishes an examination of the intellectual legacy of the reflexive turn in cultural anthropology. I summarize the contributions of the reflexive critique into anthropological theory and ethnographic practice and show the main fields of the meta-theoretical reflection generated in the discipline as a result of the reflexive turn. The thesis defended here holds that understanding of the fact that anthropological knowledge is to a large extent culturally, theoretically, and personally determined must result in the renouncing of certain dogmas of conventional, "scientific" and "objective" anthropology, but at the same time it opens new possibilities of social research. It by no means suggests, though, that anthropologists should neglect the exigency of respecting the basic standards of scientific investigation, lest they be regarded pragmatically as purely conventional. In the final part of the chapter I emphasize the significance the constructivist and culturalist epistemology might have for the very progress of the social sciences. The reflexive turn in anthropology seems to bring back to our attention the problem of culture as a distinctive object of social research. It is cultural studies, I am led to conclude, that are destined to continue the work of the reflexive critique of anthropology, although the stakes are now much higher. One of the strategic aims of cultural studies could also be to examine scientific activity as a form of cultural practice and politics, that is, as an activity deeply determined and structured by historically variable patterns of thought, along with the conventions, norms and values discernible through cultural analysis of scholarly works.