

KATARZYNA KANIOWSKA
Uniwersytet Łódzki

STARE PROBLEMY NOWEJ ANTROPOLOGII

Wśród problemów nurtujących współczesną antropologię za najważniejsze uznać można sposób rozumienia kultury oraz status badań empirycznych. Po-
zornie, każdy z nich przynależy do innej sfery refleksji antropologicznej. Pierwszy mieści się w zakresie teoretycznego dyskursu i dotyka podstawowych spraw – kluczowego pojęcia określającego sposób myślenia o przed-
miocie badań antropologii. Drugi natomiast odnosi się raczej do metodolo-
gicznych procedur żywo dyskutowanych w obrębie naszej dyscypliny. Ale –
jak to zwykle bywa w nauce – ścisła zależność teorii i metodologii powoduje,
że i w tym wypadku obie te kwestie łączą się ze sobą i rozważać je trzeba we
wzajemnym powiązaniu.

Oczywiście, nie są to dla antropologii problemy nowe, ale bez wątpienia
czymś nowym we współczesnej dyskusji toczony wśród antropologów jest
powrót do niegdysiejszych rozważań i ustaleń co do tak fundamentalnych
spraw, jak przedmiot i charakter dyscypliny. Dyskusja dotyczy więc tego, jak
dziś chcielibyśmy widzieć poznawcze cele antropologii, od czego widzenie to
jest dziś faktycznie uzależnione i jak cele te mogą być realizowane na tym
etapie rozwoju i samoświadomości dyscypliny.

Jak się zdaje, moment dla takich rozważań jest teraz szczególnie dogodny,
bowiem podejmowane od połowy lat siedemdziesiątych krytyczne analizy do-
tychczasowego dorobku antropologii przyniosły jej rzetelną i głęboką wiedzę
o samej sobie. To określenie własnej kondycji pozwoliło i wymusiło koniecz-
ność podejmowania prób nowych projektów antropologii, projektów, które
wymagają przededefiniowania pojęć i sformułowania swoistych metodologicz-
nych procedur.

Właściwie wszystkie takie próby podejmowane przez antropologię w la-
tach osiemdziesiątych, a więc po fali krytycznej samooceny, wzmocnione by-
ły dodatkowo szczególnie silnym w tym czasie otwarciem się antropologii na
dokonania nauk pokrewnych i intelektualne prądy dominujące w humanisty-

ce. Zmiany wywołane tymi wpływami doprowadziły do wypracowania nowego paradygmatu. W ramach tegoż nowego paradygmatu antropologii doszło do:

- zmiany statusu prawdy (a zatem zmiany stosunku do doświadczenia, obiektywności, subiektywności w poznaniu itp.);
- zmiany statusu i sposobu (sposobów) narracji;
- rewizji pojęć i ich modyfikacji;
- pojawienia się nowych idei – tu w szczególności idei przedstawienia (niezależnie od tego, jak konkretnie rozumie się to pojęcie i skąd czerpie się argumenty na rzecz określonego sposobu rozumienia przedstawienia i jego roli w poznaniu)¹.

Reorientacja antropologicznego myślenia była skutkiem owej krytycznej rewizji dotychczasowych osiągnięć tej dyscypliny, jak też przyswojenia sobie filozoficznej refleksji nad problemem poznania i rozumienia, uprawianej głównie w ramach hermeneutyki i rozmaitych nurtów postmodernistycznych. Reorientacja ta spowodowała nie tylko zmiany w teorii i metodologii, ale także zmianę języka antropologii. Dotychczasowy jej język, utwierdzony pozytywistycznym paradygmatem, z którego antropologia jako nauka się wywodzi, musiał zmienić się dość radykalnie, by sprostać wymogom nowego dyskursu antropologów. Warto tu zaznaczyć rzecz, moim zdaniem, bardzo ważną. Nowy paradygmat i sposoby narracji zostały zarówno w samej antropologii jak i w naukach humanistycznych przyjęte, natomiast ich nowy język wciąż jeszcze się kształtuje. Ma to niebagatelne skutki. Każde bowiem myślenie ukierunkowane na cele poznawcze współtworzą:

- myślenie przedmiotowe (tj. konceptualizacja badanych zjawisk, typ badanych problemów, zasadnicze cechy twierdzeń ogólnych przyjętych i podzielanych);
- myślenie metodologiczne (użycie lub zaniechanie określonych procedur badawczych, narzędzi, aparatury pojęciowej itp.) [Zamiara 2000: 263].

Oba te elementy muszą być ze sobą zsynchronizowane. W przeciwnym razie nie zostanie spełniony między innymi warunek intersubiektywnej sprawdzalności, który decyduje o spójności danego myślenia naukowego czy wytworzonej przez nie teorii [Szaniawski 1994].

Kwestie te w odniesieniu do współczesnej antropologii są szczególnie skomplikowane. Po pierwsze, jeśliby przyjąć stanowisko K. Zamiary opowiadającej się za koniecznością łączenia myślenia naukowego z językiem, w którym myślenie to jest artykułowane, to ocena stanu rzeczy we współczesnej an-

¹ Piszę o tym szerzej m.in. [w:] *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódź 1999.

tropologii wymagałaby także badania antropologicznego języka. Skoro „język każdej nauki stanowi czuły barometr poziomu myślenia przedmiotowego i metodologicznego właściwego danej nauce w danym czasie” [Zamiara 2000: 263], to przyjrzenie się językowi dzisiejszej antropologii pokaże, czy oba elementy – przedmiotowy i metodologiczny – są rzeczywiście ze sobą zharmonizowane. Po drugie – warto spytać, czy wobec braku chęci do tworzenia kolejnych „wielkich” teorii kultury jest sens w stawianiu warunku intersubiektywnej sprawdzalności temu, co orzeka się w antropologicznych analizach i badaniach podejmowanych w ramach nowego paradygmatu. Z jednej strony mamy do czynienia z wielogatunkowością narracji i zmetaforyzowaniem języka współczesnej antropologii; z drugiej – z niejednolitością antropologicznego dyskursu i usankcjonowaniem wielości procedur poznania, a także z dopuszczeniem i zawierzeniem takim elementom poznania, które w dawnym paradygmacie odrzucane były jako nieuprawnione lub pozalogiczne. Wystarczy spojrzeć raz jeszcze na wymienione przeze mnie wyżej cechy nowego paradygmatu, by dostrzec istotę i skomplikowanie tych problemów.

Szczególne zainteresowanie przemianami paradygmatycznymi przypadło w antropologii na lata osiemdziesiąte i pierwszą połowę dziewięćdziesiątych. Toczące się wtedy dyskusje koncentrowały się przede wszystkim na zagadnieniach poznania, interpretacji i rozumienia. Antropologia nowego paradygmatu traktowana zaczęła być przez samych antropologów jako nauka o sposobach poznania kultury raczej niżli nauka o kulturowej rzeczywistości, która jest bez wątpienia poznawalna, a poznanie prawdy o niej jest tylko kwestią odpowiednich, trafnie dobranych metod. Ten okres kształtowania się nowej tożsamości dyscypliny został scharakteryzowany w obszernej i dość powszechnie już znanej literaturze przedmiotu. Inicjujący te zmiany C. Geertz, J. Clifford, G. E. Marcus, P. Rabinow, R. Pool, V. Crapanzano, R. Rosaldo, S. A. Tyler, K. Hastrup są dziś klasykami i bez znajomości ich poglądów nie sposób zrozumieć jak bardzo zmieniła się nauka o kulturze. Ciekawe, że te paradygmatyczne zmiany do pewnego stopnia zatarły dawne podziały wewnątrz dyscypliny. Nowa postać antropologii nie znajduje uzasadnienia dla oddzielania antropologii społecznej od antropologii kulturowej. Podziały zarysowały się teraz inaczej – w zależności od organizującej dyskurs dominującej tezy, metafory czy procedury badawczej zaczęto określać nurty refleksji antropologicznej np. antropologia interpretatywna, antropologia refleksyjna i inne. Niezależnie jednak od różnic przekonań, postaw i preferencji można już mówić o zgodzie na nowy paradygmat antropologii i postępującej akceptacji jej nowego języka.

W takim stanie rzeczy warto spytać, co zajmuje uwagę antropologów świadomych wszystkich tych przemian i ich potencjalnych konsekwencji. Inaczej to ujmując – jakie problemy stawia nowa antropologia i jakich dokonuje prób, by je rozwiązać. Wracam tu do zasygnalizowanego na początku powrotu do refleksji nad pojęciem kultury i utrzymaniem empirycznego charakteru dyscypliny. Obie te sprawy pojawiają się w dyskusjach antropologów w ostatnich kilku latach bardzo często. Jest to, moim zdaniem, jedna z konsekwencji przeformułowania tożsamości antropologii, ale jest to także wyrazem troski o jej przyszłość. Łączą się tu zatem powody „endemiczne” (wszystkie owe zmiany jakim uległa ta nauka i teoretyczno-metodologiczne konsekwencje tych przewartościowań) z powodami wynikającymi ze zmian – nazwijmy je – obiektywnych, zewnętrznych tj. głębokich, istotnych przemian rzeczywistości, przedmiotu badań antropologicznych. Wszystko to jest ważne także dlatego, że jakieś rozstrzygnięcie owych dylematów wydaje się konieczne, ponieważ tradycyjne pola badań antropologów zawłaszczane są dziś często przez przedstawicieli innych dyscyplin lub też nazwę „antropologia” nadaje się działaniom – dość często z resztą pozanaukowym – przeczącym przyjętej konotacji nazwy tej dyscypliny. Mamy więc do czynienia z podobną, znaną z praktyki społecznej manierą nazywania „filozofią” myślenia lub, działania, które z pierwotnym sensem tej nazwy nie ma zgoła nic wspólnego. Wydaje się zatem, że ustalenia pojęcia kultury i charakteru dyscypliny wiążą się po części także z próbą określenia przyszłości antropologii jako nauki.

Troska o przyszłość antropologii pojawiła się w dyskusjach i publikacjach z początkiem lat dziewięćdziesiątych. W opublikowanej w 1992 roku książce *Contemporary Futures* pod redakcją Sandry Wallman znajdujemy wypowiedź Sir Raymonda W. Firtha zatytułowaną „A Future for Social Anthropology” [Firth 1992]. Firth, ostatni z wielkich antropologii brytyjskiej, świadom gruntownych przemian antropologii, powiada wprost: „brak ujednoczonego podejścia i teoretycznej syntezy nie kłopotuje mnie tak bardzo [ani też to, że] w najbliższej przyszłości antropologia społeczna zapewne nie stworzy ani całościowej syntezy metody badań, ani zunifikowanej teorii społeczeństwa” [Firth 2003: 20–21]. Swoją umiarkowany optymizm co do przyszłości dyscypliny tłumaczy posługując się taką definicją antropologii, w której łączy klasyczne podejście ze świadomością konieczności jego poszerzenia. Firth stwierdza dalej: „Antropologia społeczna jest nauką sceptyczną, ponieważ uczy nas nie wierzyć w to, co ludzie mówią i robią, bez względu na ich uroczyste deklaracje, wierzenia i zachowania rytualne. Wciąż szukamy ukrytych, ledwo rozpoznawalnych, niepotwierdzalnych czynników determinujących zachowanie. Zagłębiamy się w to, co Anthony Trollope w *Barchester Towers*

nazwał «tą subtelną, samolubną, dwuznaczną sofistyką, której przedmiotem są umysły wszystkich ludzi», kiedy szukają oni usprawiedliwienia swojego własnego zachowania. Mamy tu do czynienia z paradoksem. Nawet jeżeli nie możemy wyjaśnić, podając przyczynę, możemy objaśniać, zgłębiać działanie niecodziennych, niespodziewanych, osobnych, sprzecznych czy irracjonalnych elementów zachowania. Możemy to robić w naszym społeczeństwie równie dobrze jak w społeczeństwie egzotycznym. Ale zawsze punktem odniesienia pozostaje idea miary porównawczej, skala analogicznych zachowań w innej społeczności, w odwołaniu do której dokonujemy interpretacji i oceny tego, co widzimy” [Firth 2003: 21].

Ta charakterystyka antropologii, sformułowana pod koniec życia Firtha, wychowanego w duchu klasycznego brytyjskiego funkcjonalnego wzorca badacza i analityka (interpretatora?) kultury, pokazuje, że zmiany w antropologicznym myśleniu i w oczekiwaniach wobec badań rzeczywiście się dokonały. Kiedy Firth powiada, że antropologię cechować ma sceptycyzm i niewiara w to, co deklarują i co czynią badani, to jest to coś więcej niżli efekt rewizji „aktów wiary” funkcjonalizmu. Nie ma tu już optymizmu B. Malinowskiego. Poznanie nie sprowadza się do trafnego wyboru metody, trafnej apriorycznej konstrukcji kultury, która odsłania się przed badaczem, jest całkowicie poznawalna. Poznanie kultury sprowadza się raczej do tropienia możliwych sensów tego, co czynią i co myślą ludzie w konkretnej kulturowej rzeczywistości – tubylczej i każdej innej, także własnej. Mamy tu więc echo myślenia charakterystycznego dla wielu wątków współczesnej antropologii, jak na przykład:

- poszerzenie spektrum antropologicznych badań; przedmiotem badań staje się nie tylko obcy, tubylczy świat, ale też świat subkultur czy wręcz swój własny, którego antropologiczna analiza odsłoni dopiero powierzchowność naszej wiedzy o nim;
- badanie tego, co ukryte, ledwo świadome lub nieświadomiane – antropolog przyjmuje więc funkcję tłumacza, interpretatora wciąż nieprzekonanego do końca o trafności swoich diagnoz;
- badanie zjawisk osobnych, niecodziennych, wymykających się zwartej strukturze całości, a więc dostrzeganie i skupianie się antropologa na elementach, jak je nazywa Firth, irracjonalnych w tym sensie, że dostrzegamy w nich ten szczególny rys odmienności, wyjątkowości, decydujący o specyfice danej ludzkiej mentalności lub sposobu życia;
- zwrócenie się ku badaniu „subtelnej, samolubnej, dwuznaczonej sofistyki, której przedmiotem są umysły wszystkich ludzi”, czym zapewne Firth chce dać do zrozumienia, że bez wysiłku poznania metod argumentacji, bez

wysiłku badania retoryki używanej w każdym dyskursie o kulturze nie może być mowy o próbie rozumienia poznawanego przez antropologa świata.

Nie jest to oczywiście pełna lista, ale wystarczająco sygnalizująca kierunek przemian.

Warto zwrócić uwagę, że założenie Firtha, iż antropologia jest nauką sceptyczną, nakazującą nam nie dawać wiary temu, czego dowiadujemy się z opisów i tłumaczeń sposobów myślenia i postępowania badanych przez nas ludzkich podmiotów, przypomina poglądy jego rówieśnika, francuskiego etnologa Marcela Griaule'a. Przez długi czas stosunkowo mało znane a niezwykle interesujące badania i teoretyczno-metodologiczne koncepcje Griaule'a, odkryte zostały na nowo przez Jamesa Clifforda i kilku innych współtwórców nowej antropologii. Francuskiego badacza uważa się dziś za jednego z prekursorów reformowania antropologii, szczególnie zaś za inicjatora nowego myślenia o sposobach poznania w antropologii i swoistych dla tej dyscypliny sposobach narracji. Jego koncepcje znacznie wyprzedziły dyskusje nad tymi problemami wszczęte na dobre dopiero w okresie paradygmatycznego zwrotu w antropologii w latach osiemdziesiątych i w antropologii postmodernistycznej.

Z uwagami Firtha współbrzmia szczególnie przekonania Griaule'a zamieszczone w wydanej w 1957 roku książce *Methodes de l'ethnographie*, będącej rodzajem podsumowania wieloletnich terenowych badań prowadzonych głównie na terenie Afryki. Griaule wiele uwagi poświęca tam problemowi relacji pomiędzy badaczem i badanymi, temu pierwszemu nakazując szczególnie krytycyzm i szczególną ostrożność wobec tego wszystkiego, czego dowiaduje się od swoich informatorów. Ów krytycyzm i sceptycyzm jest obowiązkiem etnologa, bowiem, jak twierdzi Griaule, każdy informator ma „swoją prawdę”, co więcej – nie jest wcale skłonny do otwartego mówienia o tym, co wie (lub sądzi, że wie) o własnym świecie, z kimś, kto do tego świata nie należy. Relacja badacz-badany to nie gładki dialog, ale nieustanny rodzaj walki. W tej walce – zbożnej, bo idzie o dociekanie prawdy – obie strony uciekają się do kłamstw, odgrywania ról maskujących rzeczywiste cele dialogu, używają rozmaitego rodzaju nacisków i przemocy. Co ciekawe – ostatecznym zwycięzcą w tym dialogu jest kultura (warto by tu zapytać – czyja?), choć nierówność tegoż dialogu ufundowana jest na kłamstwie badanego i nieszczerości badacza uciekającego się do stosowania różnego rodzaju przemocy. Antropolog „podobnie jak psychoanalityk, zaczyna dostrzegać wzory oporu, zapomniania i pominięcia, nie tylko jako zwykłe przeszkody, lecz jako znaki głębszej struktury prawdy” a scenariusz kontaktu z badanym przebiega zwykle następująco: „Informator rzadko kiedy stwarza silny opór przy okazji pierwszego kontaktu. Pozwala się zepchnąć na pozycję, która umożliwia mu

zorganizowanie się w trakcie wymacywania sytuacji, obserwowania wybiegów, zręczności czy zakłopotania rozmówcy. Wartość takiego ułożenia zależy od tego, w jaki sposób informator potrafi je wykorzystać; opiera się najlepiej, jak umie. A gdy zostanie zdobyty siłą? Po innych podobnych oporach wycofuje się na pozycję końcową, która nie zależy już ani od niego, ani też od «przeciwnika», lecz od systemu zakazu związanego ze zwyczajami” [Griaule za: Clifford 2000: 85].

Firth nie jest tak radykalny, ale jego przekonanie o koniecznym sceptycznym podejściu do tego „co ludzie mówią i robią” jest takie samo. Podobne jest też założenie, że ostatecznie wyjaśnienia istoty zjawisk kulturowych dostarczy nam sama kultura. O ile jednak Griaule uzależnia to od konwencji zakazów związanych z „obiektywnym” systemem zwyczajów panujących w danej kulturze (tj. konkretna kulturowa rzeczywistość decyduje o stopniu możliwego do niej dotarcia i jej zrozumienia), o tyle Firth przekonany jest o wyższości zewnętrznego oglądu badanej rzeczywistości. Ale jakby nie patrzeć na próby charakterystyki cech i celów współczesnej antropologii, bez wątpienia tym, czemu należy przyjrzeć się bliżej jest sposób pojmowania kultury i sposób zdobywania wiedzy o kulturze.

Wspomniany przeze mnie wcześniej powrót do refleksji o podstawowym przedmiocie badań antropologii, powrót uzasadniony chęcią sprawdzenia, czy zmiana paradygmatu oznacza również zmianę myślenia o przedmiocie analiz, pozwala dostrzec dwoistość tejże refleksji. Otóż, moim zdaniem, wyraźnie zarysowują się różnice pomiędzy rozważaniami nad kulturą, jakie podejmowane są dzisiaj w kręgu antropologów kultury i tym samym zagadnieniem gdy dyskutują je antropologowie społeczni. Mimo bowiem dość powszechnej akceptacji cech dystynktywnych nowej antropologii, dawny podział wyrosły z różnych tradycji (tak europejskich, jak i amerykańskich) nadal się utrzymuje. Chcę więc pokazać – oczywiście sygnalizując jedynie wymagający daleko szerszego omówienia problem – jakie różnice w tym względzie widać gołym okiem. Posłużę się dwoma tylko przykładami. Pierwszy z nich czerpię z rozważań Roya Wagnera przedstawionych w książce *The Invention of Culture*, wydanej w 1981 roku [Wagner 1981]. Wagnera interesuje poszerzenie granic kultury jako przedmiotu badań oraz wynikające z tego niektóre konsekwencje natury epistemologicznej. Powiada on, że tak jak dawniej, i we współczesnej antropologii używamy pojęcia kultury w szerokim znaczeniu – kultury ludzkiej oraz w znaczeniu węższym, gdy terminem tym określamy konkretny, specyficzny dla danej grupy ludzkiej świat tylko jej właściwy. Ale – co wydaje się tu najistotniejsze – w każdym z tych dwu przypadków antropolog posługuje się idea, pojęciem, które jest pierwotne w stosunku do tego, co opisu-

je. W zależności od treści wpisanych w owo pojęcie, w zależności więc od wcześniej ustalonego jego zakresu znaczeniowego dokonuje się proces budowania wiedzy o kulturze. Skąd bierze się ta wiedza? Jak dokonuje się przejście od idei kultury do jej opisu i rozumienia? Wagner zakłada, że „podobnie jak epistemolog, który rozważa «znaczenie znaczenia», czy psycholog zastanawiający się, jak myślą ludzie, antropolog jest zmuszony do połączenia siebie i własnej drogi życiowej ze swym przedmiotem badań i w efekcie do studiowania samego siebie. Ściślej rzecz biorąc, ponieważ mówimy o całkowitych umiejętnościach osób jako o «kulturze», antropolog używa własnej kultury do studiowania innych kultur i kultury ludzkiej w ogólności” [Wagner 2003: 60]. Oznacza to dla Wagnera tyle, że zdobywanie wiedzy o kulturze jest przede wszystkim doświadczeniem kultury – swojej i tej badanej zarazem, bowiem ta druga nie może być rozpoznawana inaczej, jak w nieustannym odniesieniu do własnego świata pojęć, zachowań, emocji itp. Co zatem z obiektywnością takiej wiedzy? Wagner rozstrzyga to następująco: „uświadomienie sobie kultury wnosi ważne ograniczenie do dążeń i perspektyw badawczych antropologa jako naukowca: musi on odrzucić klasyczną racjonalistyczną pretensję do absolutnej obiektywności na rzecz względnej obiektywności ukształtowanej na podłożu własnej kultury. Oczywiście konieczne jest, by badacz pozbył się uprzedzeń tak dalece, jak mu na to pozwala świadomość założeń własnej kultury [...] Względna obiektywność może więc zostać osiągnięta tylko poprzez odkrywanie własnych kulturowych uwarunkowań: tego, w jaki sposób umożliwiają one zrozumienie jednej kultury przez drugą, czy też tego, jakie ograniczenia nakładają na możliwość rozumienia. «Absolutna» obiektywność wymagałaby od antropologa, by nie miał żadnych przed-sądów, a efekcie żadnej kultury” [Wagner 2003: 60].

Zrozumienie kultury odbywa się, zdaniem Wagnera, poprzez zabieg uprzedmiotowienia kultury. Można by pewnie czytać sugestie te w ten sposób: uprzednia wobec badania idea kultury zyskuje – poprzez badania – konkretne swe „wcielenia” czy przedstawienia, choć to drugie sformułowanie u Wagnera się nie pojawia, zapewne dlatego, że termin ten sugerować by mógł postmodernistyczne sympatie autora, a takich Wagner absolutnie nie zdradza. Chcąc wyjaśnić swój punkt widzenia twierdzi on, że „antropologia uczy nas uprzedmiotowiania zjawisk, do których się dostosowujemy jako do «kultury», podobnie jak psychoanalityk lub szaman egzorcyzmują obawy pacjenta, uzmysławiając mu ich źródło. Wówczas, gdy nowa sytuacja zostaje uprzedmiotowiona jako «kultura», możemy powiedzieć, że badacz «uczy się» tej kultury, tak jak człowiek uczy się gry w karty. Z drugiej strony, ponieważ uprzedmiotowienie następuje wraz z uczeniem się, można powiedzieć, że ba-

dacz «wynajduje» kulturę» a zatem antropolog „tak naprawdę [...] nie uczy się kultury w takim sensie, jak robi to dziecko, wchodzi bowiem w tę sytuację jako dorosły, który ma silnie zinternalizowane wzory własnej kultury. Jego wysiłki, by zrozumieć badanych, by uczynić ich i ich zwyczaje znaczącymi, by opowiedzieć o tych znaczeniach innym, mają swe korzenie w jego umiejętności dostrzegania sensów i znaczeń wewnątrz własnej kultury. Wszystko, czego «uczy się» od badanych, ma charakter rozszerzenia lub nadbudowy wznoszonej na tym, co już wie, tworzonej z tego, co już poznał. On «uczestniczy» w badanej kulturze nie w taki sposób jak tubylec, ale jak ktoś, kto jest otoczony przez swój własny świat znaczeń i znaczenia te także uczestniczą w tym spotkaniu [Wagner 2003: 65].

Eklektyzm koncepcji Wagnera jest momentami aż drażniący. Mamy tu niemal wszystko, co w antropologii współczesnej spotkać można. Wagner miesza i łączy ze sobą wątki, które leżą u podstaw nowego paradygmatu naszej dyscypliny lub którym twórcy nowej antropologii poświęcili najwięcej uwagi, często czyniąc z nich kwestie najistotniejsze dla promowanych przez nich nurtów antropologicznego myślenia. Na przykład przekonanie o wadze doświadczenia, przeżycia w procesie budowania wiedzy jest świadectwem wpływu teorii hermeneutycznych, kształtujących postawy wielu antropologów. Podobnie rzecz się ma z ideą tłumaczenia sensów badanej kultury poprzez kategorie kultury własnej. Jest to powtórzeniem konkluzji płynących z dyskusji prowadzonych przez Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda, George'a E. Marcusa i innych. Również problem uczenia się kultury przez badacza, który choć „uczestniczy” w badanej rzeczywistości jest człowiekiem ukształtowanym w przeważającej liczbie antropologicznych badań przez zupełnie inny świat pojęć, wartości i zachowań.

Nie byłoby więc w książce Wagnera niczego ciekawego, niczego, co by nie zostało już powiedziane i przeanalizowane przez twórców nowej antropologii, gdyby nie owo pojęcie uprzedmiotowionej kultury. Warto na nie zwrócić uwagę, bowiem nie chodzi tu o rozumienie kultury jako zbioru artefaktów. Uprzedmiotowienie nie oznacza jakiegoś powrotu do zainteresowania sferą materialną badanej rzeczywistości (sferą dość często ignorowaną we współczesnej antropologii). Wagner powiada: „[...] rozumienie kultury jako obiektywnej, niewzruszonej całości może być tylko użytecznym «rekwizytem» przydatnym antropologowi w jego procesie wynajdywania i rozumienia kultury. Mając na uwadze ten i wiele innych celów w antropologii, należy postępować tak, jakby kultura istniała jako coś monolitycznego, natomiast do poznania tego, w jaki sposób antropolog dochodzi do zrozumienia innych ludzi, potrzebne jest uświadomienie sobie, iż kultura jest też «rekwizytem»” [Wa-

gner 2003: 65]. Propozycja traktowania kultury jako rekwizytu jest ciekawa. Pozwala na połączenie kilku perspektyw widzenia przedmiotu występujących we współczesnej antropologii. Po pierwsze – zgodnie ze słownikowym wskazaniem – kultura w ten sposób rozumiana staje się przedmiotem niezbędnym do wykonywania czynności. Można więc powiedzieć, idąc tym tropem, że kultura jest przedmiotem niezbędnym każdemu człowiekowi do życia w jego własnym, konkretnym świecie, ale też – że jest przedmiotem niezbędnym antropologowi, chcącemu ów czyjś świat poznać. Konstatacja taka jest oczywiście dość trywialna i gdyby do tego jedynie sprowadzała się sugestia Wagnera, nie oznajmiałaby ona niczego szczególnie odkrywczego. Drugą, o wiele istotniejszą przyczyną, dla której nazwanie kultury rekwizytem jest interesującą propozycją, wydaje się chęć podkreślenia tego, co w antropologii nowego paradygmatu związane jest z problemem poznania. Otóż, jeśli zakładam takie traktowanie kultury, to tym samym sankcjonuję dystans wobec poznawanego świata. Badana rzeczywistość zyskuje charakter „rzeczy”, ale nie w Durkheimowskim sensie. Kultura-rekwizyt pozwala na szczególny rodzaj dystansu do niej jako przedmiotu poznawanego. W nowej antropologii ten dystans poznawczy postrzega się w ironii, która jest stałym przybliżaniem się i odchodzeniem, nieustannym krążeniem wokół przedmiotu. Taka „strategia” poznania bliska jest bardzo procedurom poznania, które w antropologii czynią interpretację najważniejszym celem zabiegów poznawczych. W nurcie antropologii interpretatywnej interpretacja jest rodzajem wyjaśniania umożliwiającego rozumienie. Także i w innych odmianach dzisiejszej myśli antropologicznej dostrzega się znaczenie ironii, choć w zależności od źródeł, z jakich czerpią inspiracje w tym względzie antropologowie, rozumienie funkcji ironii bywa w szczegółach odmienne. Antropolodzy korzystający z teorii Richarda Rorty’ego zakładają, że badacz kulturowej/społecznej rzeczywistości powinien zachowywać w stosunku do niej dystans przybierając postawę ironisty. Ironista zaś, to według Rortiego ktoś, kto podejmując się roli badacza spełnia trzy warunki:

- ma radykalne i ciągle wątpliwości co do słownika, którego używa, ponieważ zna i szanuje inne słowniki;
- uświadamia sobie, że argument jakiego używa w swoim słowniku nie może poprzeć ani też rozwijać tych wątpliwości;
- jeśli myśli o swojej sytuacji nie może zarazem uważać, że jego ostateczne wybory światopoglądowe są bliższe rzeczywistości niż inne [Rorty 1996].

Ironia w tym sensie chroni przed dogmatyzmem w poznaniu, co w antropologii jest grzechem kardynalnym i pozwala zadość uczynić poznaniu otwartemu na rozumienie przez interpretacje. Idea nadania kulturze statusu rekwizy-

zytu pozwala antropologowi uczulić się na niebezpieczeństwo arbitralnych sądów i poszukiwać najbardziej trafnego słownika i zachować ważność relatywizmu kulturowego, bowiem dystans wobec rekwizytu pomoże zachować dystans wobec wykonywanych przy użyciu rekwizytów czynności.

Dystans podyktowany „uprzedmiotowieniem” kultury w proponowanym przez Wagnera sensie pomaga również w realizacji niektórych założeń metodologicznych nowej antropologii. I choć znów sam Wagner nie odwołuje się do źródeł takich inspiracji, można rozpatrywać tu ową kwestię dystansu na sposób sugerowany przez Hydena White’a, którego poglądy są antropologom bliskie. Szczególnie wspomnieć tu należy o Whiteowskiej koncepcji poznania i narracji. Wskazuje w niej White na niezmiernie istotną rolę ironii. Łączy ją – wykorzystując teorię Giambatista Vico – z konieczną w nauce samoświadomością procedur poznania. Otóż pojawienie się ironii, dystansu w poznaniu możliwe było po rozpoznaniu różnic istniejących pomiędzy metaforycznymi przedstawieniami rzeczywistości, jakich używamy w nauce a rzeczami, które nauka bada. Refleksja nad tym, że przedstawione i przedstawiane to różne kategorie ale nierozzerwalnie w poznaniu ze sobą powiązane decyduje także o tym, że ironia, dystans pomaga rozróżnić prawdę i fałsz. Konsekwencje świadomości tych związków są nie do przecenienia. Idea kultury nie jest tożsama z rzeczywistością, którą antropolog kulturą nazywa. Idea kultury nie jest także tożsama z rzeczywistością, w której żyje każdy z jej uczestników. Pojawia się więc pytanie dobrze znane współczesnej antropologii – co jest właściwie przedmiotem antropologicznego badania; co opisuje, interpretuje i wyjaśnia badacz i badany: realny świat czy jego przedstawienie? Jest to pytanie szczególnie ważne dla antropologii postmodernistycznej. Różne też padają odpowiedzi w zależności od decyzji co do tego, jakie narzędzia poznania uznaje się za najważniejsze. W koncepcji Wagnera kultura rozumiana jest jako rekwizyt, bez poznania którego nie dowiemy się jaki on ma sens, czemu służy, po co istnieje. Uprzedmiotowienie kultury w tym ujęciu oznacza, że dotarcie do świata, który chcemy poznać jest możliwe ale poprzez jakąś światła tego projekcję, jakiegoś jego przedstawienie. Autorstwo tej projekcji czy tego przedstawienia należy tak do badanego jak i do badacza. Dlatego z doświadczenia czyni się tu istotny element. Dzięki doświadczeniu właśnie możliwe staje się „odprzedmiotowienie”, dotarcie do znaczenia rekwizytu. Dlatego, jak się zdaje, Wagner mówi o badaniu antropologicznym jako o odkrywaniu kultury – znaczenie inwencji (wszak tytułuje swe rozważania: *The Invention of Culture*) jest tu niejako podwójne. Odkrywamy sensory, ale w zależności też od inwencji, kompetencji badacza i badanego. Ostatecznie więc, wynajdywanie kultury a nie kultura jest przedmiotem antropologii.

Odmienny sposób analizowania pojęcia kultury proponuje Adam Kuper w książce *Culture. The Anthropologists' Account* [Kuper 2003]. Autor przedstawia w niej historię antropologii po funkcjonalizmie i strukturalizmie. Śledzi zmiany jakim uległy teorie i metodologia naszej dyscypliny, zakładając, że zmiany te są zawsze następstwem przewartościowań w sposobie pojmowania pojęcia kultury. Uzupełniającym niejako jest tu założenie, że na przemiany tego pojęcia mają zawsze wpływ czynniki zewnętrzne. Definicje kultury nie są jedynie konsekwencją dojrzewania myśli antropologicznej i wewnętrznej krytyki własnych dokonań. Sposób rozumienia przedmiotu badań antropologii zależy też w dużej mierze od szerokiego kontekstu uwarunkowań historycznych, politycznych, światopoglądowych, naukowych czy panujących prądów intelektualnych. Wybrany przez Kupera sposób analizy uświadamia, że antropologia nie była i nie jest wolna od wpływów czy nacisków z poza nauki. Tak jak kiedyś funkcjonalizm zawdzięczał po części swoją dominację w antropologii temu, iż jego rozkwit był ubocznym efektem brytyjskiej polityki kolonialnej, tak i później – choć już nie tak wyraźnie – związki zainteresowań badawczych lub sposobów myślenia o świecie antropologów z różnymi społecznymi, politycznymi czy światopoglądowymi racjami dają się wskazać. Można by więc powiedzieć, że pojęcie kultury zależy od konkretnej rzeczywistości kulturowej, konkretnej „postaci” świata. Mamy tu do czynienia z przeświadczeniem odmiennym od Wagnerowskiego. Kuper, zgodnie z resztą z tradycją brytyjskiej antropologii w której został wychowany², wierzy, że antropolog obcuje z realnym i poznawalnym a nie przedstawionym światem. Przedmiotem antropologii jest dająca się empirycznie doświadczyć kultura. Zatem pojęcie kultury, mimo iż się zmienia, jest zawsze potrzebne po to, by wskazać jaki obszar owego doświadczenia musi być uwzględniony; jakie dane empiryczne są niezbędne by wiedza o badanym świecie nie była złudna. To przeświadczenie, że antropologia jest nauką empiryczną dominuje w tej analizie. Kuper omawia współczesne projekty antropologii. Przy ich wyborze kieruje się tym, że każdy z tych projektów uznaje inny obszar odniesienia, inny klucz do zrozumienia rzeczywistości kulturowych. Zestawia więc obok siebie m.in. koncepcję Clifforda Geertza i Davida Schneidera. Pierwsza z nich zakłada, zdaniem Kupera, że badanie i rozumienie obcej kultury może się udać, gdy antropolog wybierze dominującą w danej kulturze sferę (dominującą w tym sensie, że to ona organizuje wzorce myślenia i zachowania w analizowanej rzeczywistości) i – wsparty argumentami czerpanymi z ob-

² A. Kuper należy do czołówki współczesnych antropologów brytyjskich średniego pokolenia; zainteresowany historią antropologii prowadzi też od lat badania terenowe w Afryce; jego ciotką była Hilda Kuper, uczennica B. Malinowskiego.

serwacji i wywiadów – udowodni, że ta sfera właśnie organizuje i wpływa na wszystkie inne. Kuper twierdzi, że tak właśnie postępuje Geertz w swoim studium *The Religion of Java*. W tej Weberowskiej na swój sposób analizie Geertz pokazuje jaką rolę odgrywają wierzenia i idee religijne w procesie społecznych przemian i ekonomicznego rozwoju w szczególnym czasie politycznych przekształceń Indonezji odzyskującej niezależność. Postępujący proces synkretyzacji trzech głównych religii tego obszaru tj. lokalnych wierzeń ludowych, zreformowanego islamizmu i hinduizmu odpowiada postępującemu procesowi mieszania się kultur warstw społecznych Indonezji (głównie Jawy i Bali) tj. wsi, kupców i biurokracji. Posługując się Durkheimowskim założeniem, Geertz rozumie integrację społeczną (kulturową) jako efekt koncentracji grup społecznych wokół podzielanych ekspresji wspólnych wartości. Kultura zatem jest ostatecznie światem wspólnych wartości, które – poznane „poprzez” antropologiczne badania nad religią – pozwolą uchwycić sens, specyfikę i właściwości danej kultury. Tego czym jest kultura dowiadujemy się poprzez analizowanie jej części. Cały wic polega na tym, by badacz potrafił dostrzec w trakcie badań terenowych ów główny element, ową dominującą sferę kultury. Wybór Geertza pada na religię. O tym, że jest to zawsze wybór arbitralny antropologa pisał Geertz znacznie później, w publikowanych w latach dziewięćdziesiątych *After the Fact...* [Geertz 1995] czy *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* [Geertz 2000].

Drugim przykładem jakim posługuje się Kuper jest antropologia Davida Schneidera. Schneider, zmarły w 1995 roku, najpierw uczeń G. P. Murdocka (z którym zdecydowanie się nie lubili), od 1946 roku związany był z Uniwersytetem Harwardzkim. Za przyczyną Margaret Mead dostał tam pracę na wydziale kierowanym przez C. Kluckhohna. Zainteresowania Kluckhohna koncentrowały się wówczas na zagadnieniu pokrewieństwa, a szerzej – na kwestii wpływu uwarunkowań biologicznych na ludzkie zachowania, co było jednym z ważniejszych wątków badań amerykańskiej antropologii w tamtym czasie. Sam Schneider rozpoczął od analiz kultury i osobowości. W 1947 roku zaczął prowadzić badania terenowe na Mikronezji, na wyspie Yap, interesując się przede wszystkim pokrewieństwem. W badaniach tych (projekt badawczy był prowadzony przez Murdocka i wedle jego koncepcji studiów nad pokrewieństwem) Schneider zwrócił uwagę na fakt, że terminologia używana na wyspie do określania stosunków pokrewieństwa nie tylko nie pasuje do schematów opracowanych przez Murdocka, uznanego po publikacji książki *Social Structure* za niepodważalny autorytet w kwestiach dotyczących systemów krewniaczych. Dane z badań Schneidera pokazywały, że terminy, w których mieszkańcy wyspy opisują pokrewieństwo nie pokrywają się z rzeczywistymi

powiązaniami wynikającymi z biologicznej między nimi zależności. Innymi słowy – więzy krwi nie decydują o sposobie klasyfikacji członków grupy jako określonych krewnych. Kategorie nie odpowiadają biologicznym związkom. Wyniki badań wywołały dyskusję³. Konfrontacja własnych badań z analizą różnych stanowisk wobec problemu pokrewieństwa zaowocowały oryginalną koncepcją. Schneider, jakbyśmy pewnie dziś byli skłonni to ująć, zaproponował swoistą dekonstrukcję jednego z podstawowych pojęć antropologii. Wbrew bowiem przyjętym przekonaniom, że pokrewieństwo stanowi fundament prymitywnych systemów społecznych, uznał i starał się udowodnić, że „teoria pokrewieństwa jest ufundowana na etnocentrycznej iluzji, głoszącej, że podstawowe kategorie teorii pokrewieństwa – genealogie, rodowód, nawet rodzina – są uwarunkowanymi kulturowo pojęciami należącymi do Europejczyków i Amerykanów. Kiedy antropolodzy piszą o pokrewieństwie dokonują prostej projekcji swych własnych natręctw myślowych na (opis) innych ludzi” [Kuper 2003: 131]. System pokrewieństwa był zatem traktowany przez Schneidera jako system symboli⁴. Skoro symbol zastępuje realny fakt, system pokrewieństwa powinien być analizowany nie w odniesieniu do faktycznych relacji. Systemy pokrewieństwa denotują kategorie i idee wytworzone i sankcjonowane przez kulturę. W amerykańskim systemie pokrewieństwa kategoria (pojęcie) stosunku seksualnego jest według Schneidera podstawowa. Nie interesuje go jednak stosunek seksualny jako „fakt naturalny”. Schneider wskazuje na jego ważność; nie interesuje go jednak to, że akt ten inicjuje realne, biologiczne więzi między ludźmi, ale to przede wszystkim, jakie jest jego symboliczne znaczenie. Akt seksualny symbolizuje miłość, zatem to nie więzy krwi (natura) ale symboliczna wartość przyjęta w kulturze amerykańskiej powinna być przedmiotem uwagi antropologa chcącego zrozumieć specyfikę amerykańskiego systemu krewniaczego. „Love is what American kinship is all about” – powiada Schneider i wydaje się, że w amerykańskiej kulturowej

³ Murdock uznał je za niewiarygodne, Parsons i Kluckhohn natomiast za ogromnie interesujące, co pozwoliło Schneiderowi spędzić dwa lata w London School of Economics, gdzie znalazłszy się jako stypendysta fundacji Fulbrighta mógł zainteresować swoimi badaniami takich znawców problemu pokrewieństwa jak R. Firth i Audrey Richards, z którą potem opublikował pracę poświęconą modelowi matrylinearnego systemu pokrewieństwa.

⁴ „Poprzez symbol rozumiem coś, co zastępuje coś innego i nie występuje konieczny lub faktyczny związek pomiędzy samym symbolem a tym co on symbolizuje” – pisał Schneider w opublikowanej w 1968 roku książce *American Kinship: A Cultural Account*, w której badany przez niego amerykański system pokrewieństwa traktowany jest jak system symboli nie tylko niezależnych od dających się zaobserwować zachowań, ale też nie mający uzasadnień w sferze realnych faktów. Dyskutuje w niej z Parsonsem i jego koncepcją społecznego działania. Pod pewnymi względami przypominają też poglądy Schneidera pewne idee zawarte w pansymbolizmie S. Langer.

rzeczywistości lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych taka diagnoza mogła zadawać.

Bardziej interesujące jest tu, moim zdaniem, to, jak postrzega jej autor relację pomiędzy naturą a kulturą, jak rozumie tę ostatnią. Jedną z konkluzji *American Kinship...* jest stwierdzenie, że podziału natura/kultura nie ma co w antropologii utrzymywać. Natura jest kulturowo usankcjonowana. Naturę określa kultura. Posługując się przykładem pokrewieństwa, możemy dostrzec, że to co naturalne jest za takie właśnie uznane przez rozum i prawo, te zaś do kultury należą. „W Ameryce – stwierdza Schneider – to porządek prawa tj. kultura jest tym, co rozwiązuje sprzeczności pomiędzy człowiekiem a naturą”. Badanie systemu pokrewieństwa uzmysławia, że kulturę można zrozumieć jedynie wtedy, gdy przedmiotem badania będzie ostatecznie nie fakt empiryczny ale jego symboliczne przedstawienie. Schneider czerpie więc z dokonań Durkheima, Parsonsa, Levi-Straussa a także w jakiś sposób jego poglądy mieszczą się w paradygmacie nowej antropologii.

We wszystkich przywołanych przeze mnie przykładach posługujący się pojęciem kultury antropologowie wyraźnie dają do zrozumienia, że są świadomi tego, iż przedmiotem antropologicznych badań i analiz jest owszem rzeczywistość kulturowa, ale ujmowana zawsze przez pryzmat jakiegoś jej konstruktów. Można by zasadnie twierdzić, że w antropologii zawsze mieliśmy z tym do czynienia, ale na pewno dopiero współczesna antropologia jest tego faktu całkowicie świadoma.

Drugim, ważnym problemem, o którym warto tu wspomnieć jest problem badań empirycznych i chęć utrzymania przez naszą dyscyplinę charakteru nauki empirycznej. Jest to tym bardziej interesujące, gdy weźmie się pod uwagę nowe paradygmatyczne uwarunkowania. Jak bowiem pogodzić postulowane przez nową antropologię procedury poznania i poszerzenie poznania o elementy dotychczas uznawane za pozalogiczne z badaniami empirycznymi? Jaką wartość poznawczą ma doświadczenie badacza? Jak realizować m.in. postulat o konieczności prowadzenia dialogu z badanym, o poszanowaniu subiektywnej wiedzy i subiektywnego przeżycia uczestniczących w tym dialogu podmiotów tak, aby „materiałem dowodowym” antropologa pozostał zasób danych empirycznych?

Prób rozwiązania owych dylematów jest rzecz jasna wiele i nie sposób nawet wspomnieć tutaj o wszystkich, jakie we współcześnie prowadzonych dyskusjach się pojawiają. Niektóre z nich łączą się z oceną stanu faktycznego współczesnych badań etnograficznych i diagnozami co do przyszłości antropologii. Związki nowego paradygmatu z nową etnografią można oceniać dziś sceptycznie. M. Kairski patrzy na to w ten sposób: „Dziś każdy ma prawo za-

stosować taką teorię badawczą, użyć takich narzędzi, jakich potrzebuje do rozwiązania postawionych sobie problemów. Nie musimy już udowadniać, że nasz opis i wyjaśnienie JEST Obiektywną Prawdą. Wystarczy tylko, by przyjęte założenia: (a) nie były eklektyczne i wewnętrznie sprzeczne, (b) potrafiły w sposób nowy, intelektualnie ciekawszy, wszechstronniejszy i inspirujący powiedzieć coś o badanym zagadnieniu i (ewentualnie) (c) mogły się wykazać praktyczną uchwytnością i użytecznością. Utrata wiary w to, iż Badacz Odkrywa Obiektywną Prawdę (w tym przypadku o innych kulturach), która okazuje się w końcu tylko jego nieuświadomianym, indywidualnym, subiektywnym punktem widzenia, wcale nie oznacza końca nauki (w tym przypadku antropologii). Skończyła się tylko jej wersja naiwna” [Kairski 1996: 100].

Ale jeśli skończyła się rzeczywiście naiwna wersja antropologii, to warto zapytać co ją zastąpiło. Sądzę, że to, co łączy nowe projekty to takie poszukiwania, które koncentrują się na kwestiach dotyczących fundamentu empirycznego charakteru dyscypliny – badań terenowych. Współczesnych antropologów różnią teoretyczne orientacje, ale – jak się zdaje – łączy troska o zachowanie przekonania, że „praca terenowa” stanowi wciąż istotę antropologicznego poznania. Sprawa nie jest prosta nie tylko dlatego, że nowy paradygmat dyktuje określone warunki epistemologiczne. Problem polega też na tym, że współcześnie mamy do czynienia ze zmienionymi warunkami badań, innymi ich przedmiotami i odmiennymi kontekstami badanych rzeczywistości.

Jednym z ważniejszych i ogromnie interesującym jest w tej kwestii stanowisko George’a E. Marcusa⁵. Marcus stawia tezę, że tym, co pozwala uświadomić sobie założenia i zanalizować z pożytkiem taki projekt antropologii, która pozwoliłaby zachować wartość empirycznego poznania, jest kategoria uczestnictwa. Z uczestnictwa w badanej kulturze czyni on kluczowe pojęcie służące mu do śledzenia zmian dotyczących relacji pomiędzy badaczem i badanym oraz relacji ich obydwu do rzeczywistości, jaką zarazem rozpoznają i w jakiej się znajdują. Marcus próbuje udowodnić, że zmiana rodzaju dialogu pomiędzy antropologiem a informatorem spowodowana jest nie jedynie teoretycznymi wyborami, ale wciąż zmieniającym się kontekstem antropologicznych badań terenowych. Owe zmieniające się konteksty ukazuje przywołując konkretne przykłady badań. Każdy z tych przykładów zaś wybiera kierując się tym, że w każdym z nich inaczej rozumiana jest wcześniej wspomniana kategoria uczestnictwa. Zakłada więc, iż uczestnictwo badacza w badanej kulturze jest „pierwotnym” warunkiem uprawiania antropologii, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę z tego, że spełnienie tego warunku wymaga od badacza

⁵ Dla krótkiej rekonstrukcji tego stanowiska korzystam tu głównie z jego książki *Ethnography Trough Thick and Thin* [1998].

zarówno zmiany strategii postępowania w terenie jak i zmiany samowiedzy co do możliwości i celów poznawczych, które zmieniający się przedmiot i kontekst badań wymuszają. Marcus rozpatruje poglądy i strategie stosowane w badaniach terenowych, prowadzonych przez tak ważne dla współczesnej antropologii postacie, jak C. Geertz, J. Clifford, R. Rosaldo i D. Holmes. Motywem przewodnim analizy czyni ideę współuczestnictwa, która, jego zdaniem, leży u podstaw antropologicznych badań terenowych, ponieważ odzwierciedla wiarę w to, że pobyt badacza w terenie i uczestniczenie w życiu badanej społeczności wzmacnia prawdziwość wiedzy antropologa. Wiara ta znajdująca wsparcie w metodzie funkcjonalnej leży u podstaw swoistej ideologii badań terenowych, ideologii, która przez wiele lat w antropologii obowiązywała. Zmiana paradygmatu przyniosła także zmianę myślenia o badaniach terenowych. Marcus śledzi te przemiany. Wybrane przez niego przykłady pokazują, w jak ścisłym związku pozostają: idea współdziałania jako kategoria epistemologiczna i status badań terenowych w wybranych nurtach współczesnej antropologii.

Początek tych zmian widać w pracach C. Geertza publikowanych w latach siedemdziesiątych. Rozpoczęły one w antropologii dyskusję nad jednym z ważniejszych problemów nowej antropologii, a mianowicie problemem relacji między badaczem i badanym. Krytyka dotychczasowego dorobku dyscypliny i rodzące się wtedy dylematy związane z wymogiem poszanowania dialogu i subiektywności sądów spowodowały, iż trzeba było relacji tej przyrzeć się na nowo. W swoich badaniach na Bali Geertz postrzega zażyłość łączącą antropologa z badanymi jako warunek kontaktu, z którego zrodzi się „prawda” o badanej kulturze. Współdziałanie badacza w zdarzeniach dziejących się w danej społeczności w czasie jego pobytu w terenie jest – tak jak to dyktowały wcześniejsze standardy pracy antropologa – podstawą owej szczególnej zażyłości, bez której kontakt z badanym nie będzie pełny i nie przyniesie otwartości gwarantującej rzetelną wiedzę o jego świecie, mimo, iż o świecie tym pisze ostatecznie antropolog. Znacznie później Geertz dostrzeże rozmaite komplikacje wynikające właśnie z faktu „pisanania etnografii”. Tym tropem pójdzie J. Clifford, gdy do dyskusji nad relacją pomiędzy badaczem i badanymi włączy pojęcia polifonii i dialogiczności. Dialog pomiędzy antropologiem i informatorem jest przez niego traktowany jako szczególny rodzaj współpracy, szczególny wysiłek podejmowany przez dwa równoważne podmioty na rzecz uzyskania możliwie najpełniejszego, wzajemnego zrozumienia. Inspirowane hermeneutyką i teorią narracji poglądy Clifforda wyrażają wiarę w siłę tego dialogu, który staje się odzwierciedleniem możliwego dialogu między kulturami, a badacz i badany są tu tego międzykulturowego kontaktu nośnikami.

Antropologia jest więc w tym ujęciu wiedzą przynoszącą rozumienie odmienności drugiego człowieka, rozumienie to zaś możliwe jest dzięki współpracy jaką jest rozmowa. Clifford jednakże dostrzega, szczególnie w późniejszych swych pracach całą złożoność dialogu – skomplikowanie związków rozstrzygniętych ze sobą podmiotów, nieprzekładalną subiektywność treści, polifonię narracji itp. Zwraca także uwagę na skomplikowany kontekst antropologicznych dialogów, niezależnie od tego czy prowadzony jest on w obrębie odległych sobie czy bliskich kultur.

Kontekst w jakim dokonuje się dialog badacza z badanym interesuje szczególnie Renato Rosaldo [1989]. W eseju „Imperialna nostalgia” zwraca on uwagę na kolonialne dziedzictwo antropologii, które, jego zdaniem, uwiadocznia się wciąż jeszcze w swoistej nierównowadze dialogu antropologicznego. Współpraca oznaczać może co najwyżej dążenie do takiej aranżacji kontaktu z badanym, w którym badaczowi towarzyszyć będzie świadomość, że zawsze ingeruje w świat badanego i ingerencja ta zostawia w tym świecie ślady. Dialog jest zawsze jakimś aktem przemocy (choćby najłagodniejszym) a zażyłość – jedynie swoistą grą. Antropologiczne narracje to narracje, w których ironia i dystans poznawczy są środkami koniecznymi, bowiem tylko za ich pomocą wyrazić się daje związek łączący uczestników dialogu⁶.

Inny jeszcze sposób rozumienia współpracy między etnografem a badanym przywołuje Douglas Holmes [Holmes 1993]. W tym przypadku idea współpracy zmienia się z dwu względów. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z badaniami wielostanowiskowymi. Badania dotyczą wybranych problemów ale analizie poddane są różne grupy lub społeczności, które – choć żyją w różnych kontekstach kulturowych – łączy np. podobny światopogląd, polityczne przekonania, podobne doświadczenia czy przeżycia. Co więcej, badania prowadzone są we współczesnej Europie. Nie ma więc możliwości utrzymania jednego miejsca badań terenowych, jednego charakteru dyskursu czy względnie ciągłego dialogu z badanymi. Dialog ten musi być siłą rzeczy zróżnicowany i dostosowany do specyficznych, konkretnych warunków. Po drugie – ze względu właśnie na te i inne jeszcze uwarunkowania badań wielostanowiskowych, relacje badacz/badany kształtować się muszą inaczej. Potencjalna więź zażyłości jest o wiele słabsza, dialog ma inny charakter, pojawiają się

⁶ Choć o ironii jako figurze antropologicznej retoryki wspominają i Geertz i Clifford, to Rosaldo widzi w niej nie tylko element retoryki ale także echo kolonialnej dominacji ciężącej nad antropologią i uważa – co wydaje mi się niezmiernie ciekawe – że zawód antropologa to zawód tragiczny, bowiem nie można wykonywać go bez świadomości etycznych dylematów i z wiarą w równość w dialogu i nienaruszalność tożsamości uczestniczących w nim podmiotów.

problemy etyczne dotyczące zaangażowania lub dystansu antropologa w stosunku do przedmiotu badań i badanych, którzy wprawdzie należą do jego własnego świata, ale reprezentują na przykład postawy czy poglądy skrajnie odmienne od poglądów badacza. Współpraca staje się szczególną grą, której prowadzenie wymaga zupełnie innych strategii niż te znane tradycyjnej pracy terenowej. W badaniach Holmesa wszystkie te nowe uwarunkowania są wyraźnie widoczne. Bada on bowiem w jaki sposób po okresie zimnej wojny rozmaite napięcia kulturowe wpływają na kształt europejskiej polityki i interesuje go szczególnie genealogia i przebieg skrajnych prawicowych (neofaszystowskich i rasistowskich) ruchów i organizacji ze szczególnym uwzględnieniem analizy prawicowych dyskursów prowadzonych jawnie i niejawnie. Interesujące jest to, że Holmes próbuje stosować etnograficzne techniki: opis, analizę porównawczą itp. W efekcie tej próby konstatuje, że „kiedy badacz ma do czynienia ze skrajnościami politycznego spektrum, często przyjmuje antropologiczne założenia pracy z czymś egzotycznym, zamkniętym, mającym charakter kultu (i do pewnego stopnia może być to szczególnie atrakcyjne dla antropologów, którzy mogą w nowych sytuacjach nadal stosować swoje tradycyjne metody). Ekstremiści mają być podobni do innych egzotycznych społeczności, żyjąc w wyodrębnionych światach według własnej kosmologii. W takich sytuacjach wydarzający się na scenie badań współdział [podkr. – K.K.] jest wysoce sztuczny i niekłopotliwy – staje się, ponownie, środkiem ułatwiającym osiągnięcie profesjonalnej poufałości” [Marcus 1998: 125].

Rzecz jednak w tym, że poufałość ta musi wywoływać problemy natury etycznej, a zatem inne niż te, które towarzyszyły badaniom etnograficznym z wcześniej przywoływanych przykładów. Cele poznawcze antropologicznych badań trudno współcześnie realizować wierząc w siłę ironicznego dystansu do przedmiotu badań i możliwości odzwierciedlenia tego w antropologicznych narracjach. Idea współdziałania stwarza w podejmowanych dzisiaj etnograficznych badaniach trudne etyczne kwestie i rodzi nowe dylematy, już nie jedynie metodologiczne ale moralne. I to, jak sądzę, obok sporu o sposób rozumienia kultury, będzie teraz zaprzętało uwagę antropologów i organizowało dyskurs antropologiczny w jego teoretycznym i metodologicznym wymiarze.

BIBLIOGRAFIA

- Clifford J. [2000], *Kłopoty z kulturą*, Warszawa.
- Firth R. W. [1992], *A Future for Social Anthropology*, [w:] *Contemporary Futures*, Sandra Wellman (red.), London–New York.
- Firth R. W. [2003], *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa.

- Geertz C. [1995], *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge.
- Geertz C. [1995], *Available Light: Anthropological Refelctions on Philosophical Topics*, Princeton.
- Holmes D. R. [1993], *Illicit Discourse*, [w:] *Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation*, G. E. Marcus (red), Chicago.
- Kairski M. [1996], *O trzech sposobach uprawiania antropologii. Badacz wobec kultury pierwotnej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XXXV, s. 99–110.
- Kaniowska K. [1999], *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódź.
- Kempny M., E. Nowicka (red.) [2003], *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa.
- Kuper A. [2003], *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, London.
- Kuper A. [2003], *Culture. The Antropologists' Account*, Cambridge, London.
- Marcus G. E. [1998], *Ethnography Truough Thick and Thin*, Princeton.
- Rorty R. [1996], *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996.
- Rosaldo R. [1989], *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston.
- Schneider D. [1968], *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago.
- Szaniawski K. [1994], *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, Warszawa.
- Wagner R. [1981], *The Invention of Culture*, Chicago London.
- Wagner R. [2003], *Wynalezienie kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa.
- Wolska D., M. Brocki (red.) [2003], *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków.
- Zamara K. [2000], *Problem destrukcji myślenia naukowego we współczesnej humanistyce*, [w:] *Język współczesnej humanistyki*, J. Pelc (red.), „Biblioteka Myśli Semiotycznej”, t. 46, Warszawa.

Katarzyna Kaniowska
University of Łódź

OLD PROBLEMS OF NEW ANTHROPOLOGY

Summary

A paradigmatic shift and current trends in anthropology have revived a theoretical and methodological discussion of the fundamental questions such as the subject and nature of anthropology. Naturally, this reflects a concern about the future of anthropology attuned to the developments in related disciplines and latest intellectual currents in the humanities. Besides, there is a need to review concepts and attitudes that have shaped anthropology but are now being challenged by the new reality and new paradigmatic assumptions. Moreover, a deeper insight into the meaning of culture is required. The status of fieldwork shall also be reconsidered, since, despite all the changes, contemporary anthropology wants to remain an empirically grounded science. The author quotes an array of opinions expressed by contemporary anthropologists as regards the above issues, which pinpoint the problems induced by a new way of thinking about the subject and nature of anthropology.