

I. STUDIA I MATERIAŁY

WALDEMAR KULIGOWSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. A. Mickiewicza
Poznań

ANTROPOLOGIA REFLEKSYJNA: MIĘDZY TEKSTEM A ŚWIATEM

Język i prawo to chwytne odpryski przygodności; państwo i jego instytucje cechuje nieracjonalność; wiara w postęp dowodzi naiwności. Historia jako taka, a nie istniejące opowieści o rozwoju poszczególnych części świata czy o dziejach konkretnych dziedzin kultury, nie posiada sensu. Nie ma także celów, wszakże „możemy jej te cele – nasze własne – narzucić” (Popper, 1993, s. 291).

Karl R. Popper myślał oczywiście o historii polityki, ustroju społecznego, filozofii racjonalistycznej. Ale opinię jego – powtarzaną później wielokrotnie, w formie często o wiele radykalniejszej i przygnębiającej – z pewnością zastosować można także do małych, lokalnych historii. Choćby historii tak niepozornej dziedziny wiedzy jaką jest antropologia kultury. Taki cel przyświeca niniejszemu opracowaniu – ma on wskazać na pewne istotne, choć długo pomijane czy nie zauważane związki pracy antropologów z pracą ludzi tworzących bardzo szczególny rodzaj naukowej fikcji; chodzi o ujawnienie nieodłącznych w badaniu i opisywaniu kultury zależności od tych obszarów języka, na których rozpoczyna swoje władanie literatura.

Spróbujmy na początek odwołać się do spostrzeżenia Martyna Hammersley'a, który w swym systematycznym, wnikliwym, 'brytyjskim', oglądzie sytuacji współczesnej etnografii stwierdził, iż istnieją w jej obrębie dwa najważniejsze nurty krytyczne. Nurty reinterpretujące i rekonstruuujące etnografię 'konwencjonalną'. Pierwszy z nich w centrum swego krytycznego zainteresowania umieścił relacje między teorią a praktyką badawczą, przestrzeń między zacisznym gabinetem a wielogłosem terenu, między paradygmatycznym 'tu' a paradygmatycznym 'tam'. Drugi nurt natomiast skupia się na problemie reprezentacji (Hammersley, 1992, s. 2).

Na gruncie antropologii pozytywistycznej, utrzymującej istnienie i możliwość dotarcia do epistemologicznego absolutu, badacze rzadko zaprzęтали sobie głowy tego rodzaju wątpliwościami. Spory o kryteria porównawcze adekwatności i prawomocności antropologicznych przedstawień oscylujących między traktatami filozoficznymi a opowieściami podróźniczymi znamionują dopiero

ostatnie lata. Bo też jako cechę charakterystyczną nauki doby postmodernizmu wskazuje się właśnie dyskusje nad regułami ją uprawomocniającymi (Lyotard, 1988, s. 284).

Uświadomienie historyczności i przygodności każdego rodzaju wiedzy oraz zatarcie granic między domysłem a pewnością stało się dla antropologii brzemienne w różnorakie skutki. Okazało się oto, iż różnice w przedstawianiu przez antropologów tych samych zjawisk kulturowych nie były jedynie winą nieudolnie sklejonych zwierciadeł odbijających jakiś fragment rzeczywistości. Że badacze skazani są na współlistniejące ze sobą różne metody, kierunki i szkoły, ale także na nieprzekładalne do końca na siebie kulturowe rzeczywistości wytworzone w niezliczonych miejscach¹.

Wielość w świecie zaczęła oznaczać doświadczanie wielości prawd nie tylko społecznych czy kulturowych, ale także prawd nauki. I to, jak sądzę, okazało się być dla antropologii najistotniejszym rezultatem filozofii Zachodu.

Owo poczucie poruszania się w wielopoziomowej wielości światów decyduje o specyfice współczesnej antropologii. Bardzo wiele mówi też o jej kondycji formułowana w stosunku do niej samej krytyka. Możliwe, iż rzecz podobnie ma się w innych obszarach humanistyki, ale – jak przekonywał Clifford Geertz – „spośród wszystkich nauk o człowieku, antropologia jest tą być może, która najczęściej kwestionuje samą siebie”. I z tego powodu, kontynuuje autor *After the Fact*, trafniej opisując tę gałąź wiedzy różne formy jej kwestionowania, podawania w wątpliwość niż wszelkie manifesty, pobożne życzenia czy ‘tegie’ paradygmaty (Geertz, 1995, s. 65).

Zgadzam się z tak sformułowanym poglądem. Najbardziej inspirujące, najczęściej dające do myślenia prace publikowane w ciągu ostatnich kilkunastu lat sytuowały się właśnie w kręgu krytycznym, metaantropologicznym. Wśród tego hufca pod sztandarami reinterpretacji intelektualnego dziedzictwa od Tylora do Geertza szczególnie przyciągnęły mój wzrok (wszak, pismo...) proporce tzw. antropologii refleksyjnej.

Jaki багаż wartości, tropów i soczewek poznawczych kryje się za tym niejednoznacznym przecież określeniem? „Współczesna krytyka antropologicznego teoretyzowania i autorytetu etnografii pretenduje do miana *refleksyjnej* i *dialogicznej* jako najważniejszych walorów antropologii samodekonstruującej się” – pisze P. Steven Sangren (1992, s. 277). Mamy oto pierwsze wskazówki: powinowactwo z filozofią nurtu dekonstrukcjonistycznego; wyróżnienie refleksji, tego głębokiego rodzaju namysłu jako efektywnego sposobu samooglądu

¹ Podczas jednego z seminariów Poppera nie znany z nazwiska antropolog odważył się użyć określenia *native beliefs* wyraźnie odnosząc je do uczniów wielkiego profesora. Wściekłość filozofa nie miała granic – umieszczenie jego przekonań w kategorii *native beliefs* pozbawiło je mocy wynikających z posiadania jedynej racji. Nie mógł zatem Popper, bez popadania w sprzeczność, odpowiedzieć, że prawdę znamy my, a reszta to ledwie przesady (Tokarska – Bakir, 1995, s. 15).

antropologii; jest też dialogiczność kojarząca się z wątkami myśli Gadamera, a także z rozważaniami Bachtina i poprzez niego z krytyką literacką.

Co ciekawe – pojawia się, wydawałoby się zarzucony, termin etnografia. Nie idzie tu wszakże o próbę restauracji dawnej jego świetności, ani tym bardziej o odkurzenie starych metod i teorii, lecz o nadanie jej nowego znaczenia, takiego, które odczytywać należy zwracając przede wszystkim uwagę na (obecny w wielu odmianach humanistyki) *suffix graphein*. Czyli komunikację poprzez pismo.

Słusznie twierdzi Sangren, że dwie prace uznać należy za kamienie węgielne orientacji refleksyjnej. Pierwsza to *Anthropology as Cultural Critique* George'a E. Marcusa i Michaela J. M. Fischera (1986). Druga nosi tytuł *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986), a redagowali ją wspólnie wspomniany Marcus oraz James Clifford. Sądzę, iż z pełną odpowiedzialnością dołączyć można do nich *Works and Lives. The Anthropologist as Author* (1988) Clifforda Geertza oraz *Predicament of Culture. Twentieth – Century Ethnography, Literature and Art* (1988) Jamesa Clifforda. Już sama wymowa tytułów jasno sugeruje preferencje badawcze. Antropologię oto traktuje się jako rodzaj sztuki pisania. Tekst etnograficzny staje się w pełni autonomicznym obiektem refleksji metajęzykowej. Ciężar dociekań z porównywania opisów i interpretacji z zewnętrzną rzeczywistością przesuwa się na sposób przedstawiania i obecności kultury w tekście. Obecności zapośredniczonej i kształtowanej przez antropologiczną retorykę. Zaslugą tych między innymi książek² i wymienionych obok autorów jest spojrzenie na antropologa jako na badacza przedstawiającego wyniki swoich prac w formie zapisu, w świecie bibliotek. Najrozmaiciej definiowane i poszukiwane na rozlicznych polach związku między antropologią, krytyką literacką a samą literaturą stają się istotnymi i interesującymi wątkami dyskusji nad kondycjami tych dziedzin kultury. Choć wiązanie owych różnych aktywności, szukanie podobieństw i dzielonych przez nie problemów nie wydaje się powszechnie sprawą zbyt oczywistą. Trafnie zauważają E. Valentine Daniel i Jeffrey M. Peck, iż myślenie tradycyjne przebiega torem następującym: antropolog studiuje antropologię, kulturę i naturę ludzi oraz tworzy etnograficzne opisy, analizy, interpretacje, w których zawiera swoje obserwacje i doświadczenia; krytyk literacki natomiast omawia, ocenia i interpretuje literaturę. Ujmując rzecz skrótowo – antropolog bada kulturę w celu napisania tekstu, krytyk zaś bada tekst w celu zrozumienia kultury. Różnica wydawała się jasna i wyraźna. Kiedy jednak w latach 70. zaczęto czerpać z tradycji hermeneutycznej reprezentowanej głównie przez Paula Ricoeura, okazało się, iż kultury można traktować jako swoisty tekst do interpretacji.

² Jeszcze wymowniejsze tytuły nowych prac: *Literary Anthropology* (ed. Poyatos, 1988), *Literature and Anthropology* (eds. Denis i Aycock, 1989), *Anthropological Poetics* (ed. Brady, 1991), *Anthropology and Literature* (ed. Benson, 1993), *The Ethnography of Reading* (ed. Boyarin, 1993).

Zredefiniowanie kultury dokonane później w obrębie antropologii, wsparte krytyczno-literackimi praktykami rekonceptualizacji tekstu doprowadziło do spotkania obu tych dziedzin. A raczej do dostrzeżenia wspólnego, interdyscyplinarnego pola, jakie między nimi się rozciąga (Daniel i Peck, 1996, s. 18-20).

Niektórzy autorzy powiadają nadto, iż to wcale nie dwudziestowieczna literatura ulega pogłębiającemu się procesowi antropologizacji ale dokładnie odwrotnie: że to antropologia poddaje się postępującej „literaturyzacji” (Zeidler – Janiszewska, 1994, s. 53). Czy zatem ten rodzaj uprawiania metaantropologii całkowicie rezygnuje z używania pojęć takich jak obiektywność, adekwatność, prawda? Z pewnością nie. Jego przedstawiciele są jednak w pełni świadomi zastrzeżeń i ograniczeń co do użyteczności owych teoretycznych konstruktów. Traktują antropologię nie jako przekazicielkę prawdy, ale jako jej kreatorkę. Nie sądzą, by sama natura słów powodowała to, że zawierają one w sobie rzeczywistość, o której mówią. „Dziwnym poglądem” określa Geertz przekonanie jakoby rzeczywistość posiadała swój własny język, w którym życzy sobie być opisywana; że sama jej istota wymaga nazywania rzeczy po imieniu, a pozbycie się dosłowności równe jest z rezygnacją z przedstawiania faktów (Geertz, 1990a, s. 62). Zbyt długo, powiada się, utrzymywano, że prawdziwie adekwatne poznanie musi się wyrażać w literalnym języku przedmiotowym.

Dlatego prawd nie szuka się gdzieś poza jedynym dostępnym (i możliwym) antropologicznym „zwierciadłem” rzeczywistości, jakim jest tekst pisany. Dlatego mówi się o prawdzie tekstu właśnie, o rzeczywistości uwięzionej i rozkwitającej w obrębie dyskursu antropologicznego. Zerwanie z rozpatrywaniem języka w kategoriach przeźroczystego medium pozwalającego, przy odpowiednim precyzowaniu pojęć, mówić o rzeczywistości wiąże się z tendencją, którą Richard Rorty nazywa *linguistic turn*, zwrotem lingwistycznym. Mniej istotna staje się tu logiczno-wyjaśniająca struktura tekstu, odrzuca się istnienie transcendentalnej pozycji teoretyka sytuującego się poza konkretnym ‘zakrzepnięciem’ czasu i przestrzeni, na czoło zaś wysuwa się retoryczna sfera tekstu. Język traktowany jest wyłącznie jako narzędzie (co prawda, niezbędne) do konstruowania obrazów świata. A przyjęcie którejś z jego odmian, z jego konwencji przekształca się w sposób na radzenie sobie z rzeczywistością.

Tak kształtowana wiedza nie jest – wbrew pozorom – rodzajem ucieczki od empirycznej zewnętrżności. Nie przybiera formy rejterady z pola zmagania z obcością. Choć nie sposób skądinąd nie przytaknąć dzisiaj słowom Michaela M. J. Fischera, który powiada, iż: „Antropologia końca dwudziestego wieku nie jest już odkrywaniem nieznanych ziem czy nieopisanych kultur, ale raczej rodzajem krytyki (...) stosującej zestawienia różnorodnych przedstawień i perspektyw” (Fischer, 1993, s. 187). Z tego między innymi powodu, nadszedł czas (najwyższy), by przyjrzeć się owemu drugiemu obcemu – wedle określenia Julii Kristevej. Bo literackość jest „obcym w nas”, w antropologach. Na pewno nie

łatwiej ją opisywać niż obcego żyjącego gdzieś w Trzecim Świecie. Rzec nawet można, iż przyszło stawić czoło przeciwnikowi lepiej zorganizowanemu. Bo czyż jako zadanie nadzwyczaj trudne nie jawi się chęć poznania mechanizmów ulokowanych we własnym społeczeństwie, w sobie samym? Trzeba oto wyjść poza siebie, poza własne *locus*, własne bezpośrednie otoczenie i uczynić z niego obcy przedmiot. Wysilek ów jest oczywiście z punktu widzenia filozofii nigdy tak naprawdę nie do osiągnięcia. Ale sam fakt dostrzeżenia takiej możliwości i próby jej urzeczywistnienia zasługują na wnikliwą uwagę. Jak nader słusznie zanotował Antonio Gramsci: „Punktem wyjścia pracy krytycznej jest samoświadomość samego siebie jako wytworu procesu historycznego – procesu, który odciska na nas niezliczone ślady, ale nie dostarcza ich inwentarza. Konieczne jest zatem, abyśmy sami taki inwentarz sporządzili” (Said, 1991, s. 54).

Antropolodzy refleksyjni taki „inwentarz” postanowili stworzyć, bez ambicji jego ukończenia czy choćby nazwania wszystkich rozdziałów, bez zapędów totalizujących i ambicji kanonizowania. Sami mówią jedynie, iż ich teksty „pisane są jako zaproszenie do otwartości, różnorodności i przyjemności dyskusji” (Marcus, Fischer, Tyler, 1992, s. 298).

Główną tezę badaczy z nurtu antropologii refleksyjnej jest założenie, że o tożsamości antropologii decyduje nieredukowalne napięcie między przestrzenią teorii, doświadczeniem terenu a przestrzenią narracji. Istoty antropologii upatruje się w oryginalnym przejściu od doświadczenia do tekstu. Naczelnym zadaniem zaś staje się określenie relacji między rzeczywistością (‘zewnątrzną’, jak i ‘wewnętrzną’), jej reprezentacjami w postaci tekstu etnograficznego oraz produktem końcowym, jakim jest wiedza antropologiczna. Teza wyjściowa zakłada jedno jeszcze obrazobórcze dla wielu przekonanie: to mianowicie, że przy-literacki charakter etnografia posiadała od samych swoich narodzin. Wbrew zapewnieniom o poddańczości wobec modernistycznych prawo(roz)dawców. Już bowiem w XVII stuleciu nauka zachodnia wykluczyła ze swego repertuaru pewne rodzaje ekspresji: retorykę w imię prostoty, przejrzystości myśli, fikcję w imię faktów, subiektywność w imię obiektywności. Owe niepożądane własności, oddalające od prawdy naukowej, wyeliminowano z projektu nauki i przypisano literaturze. Literaturze uważanej za prześląkniętą metaforą i alegoriami, literaturze tworzonej z wyobrażeń raczej niżli obserwowalnych faktów, będącej polem swobodnej gry emocji, przypuszczeń i geniuszu autora. Fikcja literacka, wsparta tymi i innymi atrybutami twórczości, z naukowego punktu widzenia była potępiana. Ceniono ją wysoko jedynie z pozycji estetycznych (Clifford, 1986, s. 5).

Naukowiec natomiast dążyć miał do uzyskania poważnej, autentycznej, możliwej do zweryfikowania – a ściślej odwzorowania – wizji świata zbudowanej według ustalonych rygorów. W obrębie nauki miały powstawać rozległe,

pojemne narracje składające się z logicznie poukładanych części, kumulujących wcześniejsze ustalenia.

Ilustracją tego sposobu myślenia jest koncepcja Jerome'a Brunera. Otóż wyróżnia on dwa, zasadniczo odmienne, sposoby porządkowania doświadczenia i konstruowania obrazów świata. W pierwszym z nich – trybie paradygmatycznym – obowiązują konwencje logiki dwuwartościowej, jasno określone są też reguły poprawnego wnioskowania oraz uzasadniania twierdzeń. Tryb ten zaprojektowano z myślą o uzyskaniu prawdziwych, ogólnych twierdzeń o świecie. Jego przeciwieństwo i przeciwwagę stanowi tryb narracyjny. Ważniejsze od ścisłego przebiegu wnioskowania są w nim subiektywne, możliwe światy, a obiektywizm zastępuje kryterium „prawdziwości psychologicznej”. Tryb narracyjny operuje w sferze podmiotowej, w świecie pragnień i motywów. Dostarcza nie tyle twierdzeń o faktach, co raczej palety różnych perspektyw (co za intencję własnych prac uznali wspomniani Marcus, Fischer i Tyler). Píše Bruner znamienne: „Nie sama rzeczywistość lecz różne jej wizje, różne sposoby porządkowania doświadczenia w celu uczynienia go sensownym, są najbardziej godnym zainteresowania przedmiotem poznania zarówno dla pojedynczego podmiotu, jak i dla podmiotów ponadindywidualnych, takich jak nauka” (Stemplewska – Żakowicz, 1996, s. 25).

W tym duchu James Clifford, jeden z najoryginalniejszych i najszerzej znanych badaczy tropiących przy-literackie wymiary antropologii, definiuje przewrotnie etnografię jako „hybrydalną działalność tekstową przekraczającą gatunki i dyscypliny” (Clifford, 1986a, s. 5). Powiada tym samym, że sednem działalności antropologa wieńczącego swe interpretacje pewnych fenomenów kulturowych w postaci tekstu jest ni mniej ni więcej tylko rejestrowanie ich za pośrednictwem rozmaitych środków wyrazu, w tym także środków literackich. Konstatacji owej nie należy odnosić wyłącznie do stanu dzisiejszego, kiedy to mówi się o przybierającym na sile „pomieszaniu gatunków” prowadzącym do sytuacji, w której przypowieść udaje opis etnograficzny (Castaneda), traktat teoretyczny pisze się jak pamiętnik podróży (Lévi-Strauss), a barokowe fantazje do złudzenia przypominają empiryczne obserwacje (Borges) (Geertz, 1990b, s. 114). Przekonuje bowiem Clifford, iż już ojcowie – założyciele antropologii, tak surowi w przestrzeganiu prawideł poprawności naukowej, nie ustrzegli się przed ‘zniekształcającymi’ elementami literackości. Jednym z tych ‘zniekształceń’ była alegoria. Zaczepnięte z Biblii i ze świata starożytnego śródziemnomorza alegorie stosował już ojciec Lafitau, kiedy to na kartach *Moeurs des sauvages Américains...* z 1724 roku porównywał obyczaje Indian z obyczajami antycznych Greków. Alegoryczny sens posiadały reprezentacje kultur autorstwa Margaret Mead i Ruth Benedict (Clifford, 1986b, s. 101-102). Interesujące jest to, że typy kultury zarówno dionizyjski jak i apoliński przedstawione przez Benedict są również zapożyczeniami ze starożytności. Owoce starożytnej wyobraźni (mit o Ozyrysie) oraz opowieści oparte

na Biblii (podróż Józefa do Egiptu) użyte jako alegorie znaleźć można i w polskim piśarstwie etnograficznym – przykładem są *Podróże do piekiel* Jerzego S. Wasilewskiego (1979). Kulturowe zakorzenie badaczy, których dzielą dwa stulecia oraz odmienne ideały nauki objawia się oto w całej pełni i w całym swoim doniosłym znaczeniu.

Dodać wypada, że również James Frazer w swej klasycznej już dzisiaj *Złotej gałęzi* stawia Afrykańczyków i depozytariuszy kultur Melanezji w jednym rzędzie z innymi przedstawicielami starożytności, tj. Hebrajczykami. Choć w tym wypadku fakt ów można wyjaśnić Frazerowską metodą porównywania w zaciszu gabinetu dostępnych mu źródeł pisanych, to dało to jednak Jarviemu asumpt do stwierdzenia, że afirmujący badania terenowe Malinowski do spółki z Radcliffe-Brownem zamordowali brytyjskiego antropologa (Strathern, 1995, s. 166). A owo soczyste określenie – przywołujące na myśl ideę mordu założycielskiego – pozwoli przejść do wielce złożonego problemu obecności metafor w tekstach trybu paradygmatycznego. Już Arystoteles przypisał metaforę ściśle do sfery retoryki i polityki. Tradycja pozytywistyczna postąpiła dalej i odmówiła metaforze spełniania podstawowego celu języka, jakim winno być przedstawianie rzeczywistości. Gdyby zatem owe tropy literackie wyłącznie 'zamazywały' czy też automatycznie czyniły oznaczane przez siebie zjawiska wieloznacznymi i zagadkowymi, to z pewnością nie odnaleziono by ich w tekstach pisanych pod egidą realizmu zbyt wiele. Ot, rzecz sprowadzałaby się do nieumyślnie popełnianych błędów. Sprawa nie jest wszakże tak oczywista. Doskonale przybliży sedno zagadnienia Louis Althusser: „Stosowanie metafor przestrzennych (pole, teren, przestrzeń, miejsce, sytuacja, pozycja itd.), do czego uciekamy się (...) nastęrcza pewien problem teoretyczny, mianowicie pytanie o rację bytu takiej metody w dyskursie o pretensjach naukowych. Można ten problem ująć następująco: dlaczego pewna forma dyskursu naukowego wymaga koniecznie stosowania metafor zaczerpniętych z dyskursów nienaukowych?” (Lytard. 1991, s. 230-231).

Odpowiedzi na tak postawione pytanie udzielono wielu. Dowiedziono oto, że metafora jako taka odgrywa decydującą rolę w języku, myśli i działaniu. Derrida dodaje, iż wyrażenia literalne również są metaforami, których figuratywność jednak obumarła, została zapomniana. Takie ujęcie problemu stawia pod znakiem zapytania możliwość oddzielenia literalności od metaforyczności. Rzecz przedstawia się jeszcze zawilej, gdy ustalenia takie próbuje się – a często to los antropologów – przeprowadzić względem tekstów pochodzących z innych kultur.

Uogólniając powyższą kwestię można stwierdzić, że historia metafor jest historią nauki i pomaga w zrozumieniu historii kultury. To przekonanie badaczy z kręgu nowej historii francuskiej wysubtelnia podążający podobnym torem myślenia (choć pewnie innymi metodami) Jorge Luis Borges: dzieje kultury

są dla niego równoważne z odmiennym akcentowaniem pewnego zestawu metafor.

Świadomość nieusuwalności metafor z wnętrza tekstów o ambicjach naukowych nie była, w pewnym stopniu nadal nie jest, powszechna. Antropolodzy refleksyjni taką świadomość posiadają, doskonale zdając sobie sprawę z nieprzewycięzalności takiego stanu. Dlatego bez zbędnego skrępowania sami używają takich ogólnych metafor jak kultura jako tekst czy też kultura jako dyskurs. Mało tego. James Clifford w formie krótkich pocztówek (co wcześniej stosował Derrida) szkicuje obraz współczesnej kultury w jednoznacznie metaforycznym stylu. Odmalowuje ją jako coś wiecznie żywego, jako wielosmakowy owoc transmisji i przeszczepów. Taki rodzaj kultury nie jest skazany na trwanie w jednej i ostatecznej formie. Przybiera raczej właściwości rośliny, która przycinana, przesadzana i krzyżowana nadal rośnie i współtworzy bezustannie zmieniający się krajobraz (Clifford, 1988, s. 182-185).

Tego rodzaju opisywanie kultury wskazuje na głośną obecność zdolności literackich, zdolności przybliżania języka do ekspresji malarstwa, do niewymuszonego pobudzania czytelniczej wyobraźni. Same zaś literackie pasje antropologów to jeden z kanonicznych dla antropologii refleksyjnej, a jednocześnie wstydlivych i otaczanych milczeniem przez innych, tematów. Wyjawia się więc, że Ruth Benedict i Edward Sapir, jako bliscy przyjaciele, wymieniali się pisywanymi przez siebie wierszami, które jednak skrzętnie musieli ukrywać przed surowym wzrokiem Franza Boasa. Margaret Mead uważała siebie zarówno za pełnowartościowego antropologa, jak i pisarza³. Atmosfera Paryża lat 20.. 30. oraz 40. doskonale ilustruje przejściowość i nieoczywistość kategorii takich jak literatura i nauka. To tam właśnie zawodowi etnologowie oraz artyści, zwłaszcza z kręgu surrealizmu, regularnie wymieniali się miejscami i ideami, wspólnie organizowali wyprawy badawcze, wspólnie redagowali czasopisma, wspólnie urządzali wystawy (Clifford, 1986a, s. 2-3).

Przy okazji paryskich powiązań ludzi sztuki z ludźmi nauki warto wspomnieć o pewnym wydarzeniu bardzo znaczącym dla poruszanych kwestii. W roku 1937 w cieniu wieży Eiffla powstaje Kolegium Socjologii. Głównymi inicjatorami powstania tego towarzystwa naukowego są Georges Bataille, Roger Caillois, Michael Leiris oraz Jules Monnerot. Wszyscy wspólnie podpisują deklarację założycielską, ustalają wachlarz interesujących ich zagadnień (są to przede wszystkim fenomeny wielkich ruchów narodowych pierwszej połowy XX wieku), ale ostatni z wymienionych *de facto* nie bierze udziału w żadnym przedsięwzięciu Kolegium. Dlaczego? Nie zdecydowały o tym bynajmniej zadrażnienia osobiste czy jakieś tragiczne wypadki losowe. Otóż w wyobrażeniu Monnerota nowo powstałe towarzystwo powinno być po pierwsze przed-

³ Publicznie własne utwory poetyckie przedstawili: Paul Friedrich, Dell Hymes, Dan Rose, Jerome Rothenburg, Stanley Diamond (Daniel, Peck, 1996, s. 7).

sięwzięciem intelektualnym. A z jego pojęciem działalności intelektualnej kłóciły się teksty autorstwa jego kolegów. Píše, iż „rozgraniczenie gatunków zawsze wydawało mi się konieczne”, a dystynkcji owej nie mieli ochoty przestrzegać ani Bataille ani Caillois. Zdegustowany Monnerot zarzuca im pisanie powieści i wierszy, ozdobnych, pełnych dygresji tekstów teoretycznych – słowem, tworzenie „intelektualnego cyrku”. Brak dbałości o sterylność formy nakazuje mu ostatecznie opuścić Kolegium i kontynuować pracę w pojedynkę, co w rezultacie skazało go na niemal całkowite zapomnienie, w przeciwieństwie do obłożonych kłutwą Bataille’a, Leirisa i Cailloisa (Heimonet, 1991)⁴.

Podobnie rzecz ma się z opublikowanym dorobkiem antropologów. Największą popularność i miejsce w pamięci czytelników zdobyły książki ze stygmatem literackości. Można wymienić autorów takich między innymi jak R. Benedict, J. Frazer, C. Geertz, C. Lévi-Strauss, B. Malinowski, V. Turner, E. Meggitt, H. Powdermaker. Odróżnialny, osobisty styl powoduje, jak twierdzi Clifford, że o Samończykach można mówić jak o kulturze typu „Meadialnego”, a o Tikopia jako o kulturze typu „Firthialnego” (Clifford, 1986a, s. 13).

Nie sposób rzecz jasna – chcąc nawiązać do realiów polskich – pominąć Bronisława Malinowskiego. Wiele osób uważa, że nadal można odczytywać i znajdować w jego pismach rzeczy nowe, zaskakujące. Z podobnego zapewne założenia wychodził James Clifford opisując obszernie i pięknie fascynacje autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* prozą innego Polaka, również tworzącego za granicą, a mianowicie Josepha Conrada Korzeniowskiego. Próbuje porównać obie te, tak odmienne zdawałoby się, postaci, Clifford powiada, iż najpierwszą łączącą je cecha to wymóg przewyciężenia progu inności, którą stanowił odmienny od ojezystego język, w którym przyszło im się wypowiadać. Kolejną zbieżnością biograficzną było dotarcie w pewnym momencie przez obu do „najciemniejszego kresu ich podróży”, do miejsca, gdzie byli zmuszeni na nowo się określić, autokreować (bez świadomości entuzjastycznego nastawienia do samokreowania się, jakie dziś wyraża wszem i wobec Richard Rorty). Okazuje się, w takim kontekście, iż *Argonauci...* są nie tyle objawieniem „maga – etnografa”, nowej osobowości i metody badawczej, co raczej rodzajem racjonalizacji pozwalającej przewyciężyć ambiwalentność, niejednoznaczność i niezdyscyplinowanie towarzyszące badaniom terenowym. Nie tłumaczy owego fenomenu ani prywatny dziennik Malinowskiego, ani seria jego monografii trobriandzkich, ale dopiero ich zestawienie (Clifford, 1988, s. 119-158). Tylko

⁴ Nie jest to z pewnością zjawisko odosobnione i właściwe czasom przeszłym. Oto na gruncie polskim, Ludwik Stomma zwiernia się z pewnego rodzaju ostracyzmu jaki dotknął jego osobę po ukazaniu się tomu wierszy i książki przeznaczanej dla dzieci, a będących jego autorstwa (*Ja jej opowiadałam świat*, 1995, s. 37).

Gwoli uzupełnienia tematu, przypomnieć trzeba, że wiersze pisał także jeden z ojców polskiej etnografii – Kazimierz Moszyński. Ich ewidentnie ‘ludolubowy’ charakter i jaskrawa tendencyjność w przedstawianiu wsi spowodowały, że złożony ze studentów etnologii poznańskiej zespół muzyczny wykorzystał je w swoim ironicznym programie scenicznym.

taka kontaminacja pozwala na wyjaśnienie Cliffordowskiej tezy o „autokreacji etnograficznej”. Zawila prawda pracy Malinowskiego – i antropologów w ogóle – okazuje się być zmaganiem nie tylko z upartymi informatorami, niechęcią tubylców czy faktem odizolowania od wcześniejszej, obłaskawionej codzienności. To również bardzo szczególna walka z własną psychiką, przeszłością, czytаныmi akurat książkami, nadchodzącą korespondencją. Także z metodą, etyką, sensem uprawiania „takiej” nauki. Dopiero te wszystkie (i zapewne wiele im podobnych) czynniki współtworzą i zaludniają świat pracy antropologa. To jest właściwa kakofonia terenowa. W zetknięciu takich światów badacz szuka porządku.

Przygodność bytu powoduje, że każdy człowiek i każde małe zdarzenie może być wniesione do narracji, może stać się jej częścią. Nie chodzi tu jednak o demonstrację szczegółowej wiedzy czy przesadną drobiazgowość ani też o rozkoszowanie się własnymi przeżyciami i conceptami, ale o ukazanie wysokiej wrażliwości jaką charakteryzuje się materia pracy terenowej.

Przenikanie się rozmaitych światów, przestrzeni, zjawisk, odmiennych odczuć i interesów najkrócej określić można mianem polifoniczności. A termin ten odsyła do koncepcji literatury jaką wypracował obecny w Cliffordowskich rozważaniach Michał Bachtin. Jedną z kluczowych postaci pojawiających się na stronicach książek Bachtina jest Fiodor Dostojewski. Wybór to dokonany z pełną świadomością, autor *Biesów* bowiem stosował bardzo charakterystyczną, intrygującą procedurę prowadzenia narracji. Oto brak jest w niej nadrzędnego punktu widzenia, jednej ideologii, jednego „głosu” podporządkowującego sobie pozycję i wypowiedzi innych. Mamy za to do czynienia z współobecnością wielu równoważnych perspektyw. Powieści Dostojewskiego przyjmują formułę otwartego dialogu, gdzie żaden punkt widzenia nie ma sankcji rozstrzygającej. Powieści owe są obrazami świata postrzeganego jako dynamiczny zbiór różnych racji, które nijak nie dają się sprowadzić do żadnej uniwersalnej prawdy. Słowa i myśli są w nich zawsze czyjąś własnością i z tego powodu nie mogą nabrać mocy obiektywności ani uniwersalności. Taka właśnie polifoniczna wizja uwiodła umysł Bachtina. Twórczość Dostojewskiego umocniła w nim przekonanie o nadzwyczajnej wartości dialogu, wartości znamionującej różne sfery ludzkiego bytowania. Rosyjski uczoney pisał wprost: „istnieć – to znaczy dialogowo z kimś obcować” (Bachtin, 1972, s. 392).

„Dialogowo z kimś obcować” znaczy ujawniać, konfrontować i być gotowym na wymianę poglądów, przekonań, racji. Fakt wypowiedzania własnych myśli jest aktem podkreślenia własnej odrębności. Ale podjęcie dialogu zakłada także potwierdzenie autonomiczności jakiegoś „ty”. Ma więc dialog swój wymiar etyczny, egzystencjalny, i w taki sposób jest przeze mnie pojmowany. Nie literalnie jako rzeczywista jednostka komunikacyjna, ale w kategoriach filozoficzno-etycznej idei.

Restrykcyjne zastosowanie powyższych postulatów może prowadzić jednak do pewnego niebezpieczeństwa. Zbyt przesadne wsłuchiwanie się w głosy innych powoduje bowiem unicestwienie własnego ja. Jest to inny, również szkodliwy, rodzaj niewspółobecności (Todorov, 1996, s. 275).

Przyznanie rozmowie specjalnego statusu w ufundowanym dzięki komunikowaniu się ludzkim świecie jest poglądem właściwym nie tylko Bachtinowi. H. P. Grice w *Logice i konwersacji* dochodzi do wniosku, iż to wcale nie język, lecz rozmowa właśnie jest najbardziej elementarnym zjawiskiem w procesie porozumiewania się. Otaczają nas rozmowy, nie języki. Wnoszenie własnego wkładu w przebieg konwersacji, podtrzymywanie jej, traktuje Grice jako rzecz najoczywistej racjonalną, korzystną, taką, której nie wolno zaniedbywać (Grice, 1980, s. 96-100).

Połączenia obu zasygnalizowanych stanowisk najlepiej dokonać na gruncie Richarda Rorty'ego odczytania filozoficznego przesłania książek Milana Kundery. Autorzy zarówno *Przygodności, ironii, solidarności* jak i *Nieźnośnej lekkości bytu* afirmują różnorodność możliwych światów. Obaj nie wierzą w jedynie właściwą deskrypcję, obaj zaprzeczają istnieniu jakiegoś ostatecznego osądu (bez względu na to czy miałyby nim być filozofia czy np. wyrok przyszłych pokoleń). Raj indywidualności – przeciwstawiany smutnej krainie rządzonej przez jakiś absolut – zapewnia przede wszystkim jedno: że dialog nie obumrze, nie uciehnie. Idealny dialog wyklucza zawłaszczenie przez kogoś prawa do prawdy. I jednocześnie wszystkim jego uczestnikom zapewnia prawo do zrozumienia (Rorty, 1995).

Najistotniejsze elementy przypomnianych koncepcji – Bachtina; Grice'a, Kundery i Rorty'ego – znajdują swe oryginalne rozwinięcie na gruncie antropologii refleksyjnej. Stają się podstawą do sformułowania pewnych postulatów metodologicznych, przyczyniają się do zrewidowania kilku kanonów etnograficznego realizmu.

Przedtem wszakże poczynić należy uwagę terminologiczną. Reprezentowany przez m.in. J. Clifforda i G. E. Marcusa nurt metaantropologii lokowany jest w kręgu nauki postmodernistycznej. Jest to zasadne, bowiem, jak ujmuje to Stephen A. Tyler: „Postmodernizm jest kulminacją modernistycznych ataków na ideę reprezentacji (...). Dekonstrukcja pisania (*writing*) stanowi konsekwencję kryzysu idei reprezentacji w nauce i sztuce, w istocie jest początkowym aktem odnawiania oraz przywracania potocznego sensu światu ucieleśnionemu nie w języku bądź reprezentacji, ale w mowie, w światowym karnawale, w codziennym gwarze zwyczajnego życia” (Tyler, 1987, s. XI-XII). Postmodernistyczna antropologia jest nade wszystko, wedle autora *The Unspeakable*, studium mówienia i pisania. Świat jest bowiem tym co mówimy i piszemy, że nim jest, a to, co mówimy oraz piszemy, jest światem właśnie (Tyler, 1987, s. 171).

Definiowane w tym duchu stanowisko często jest nazywane i utożsamiane z podejściem tekstualistycznym. Dzieje się tak z kilku przynajmniej powodów.

Prawdą jest po pierwsze to, iż badacze z tego nurtu najobszerniej zajmują się „pisaną” stroną pracy antropologa, rezultatami jego dociekań przedstawianymi w różnego rodzaju tekstach, że teksty są „poligonem”, na którym wypróbowują skuteczność swoich metod, że formułowana z ich pozycji krytyka nie wspiera się danymi zebranymi w trakcie żmudnych badań terenowych, ale wynika z dekonstruowania terminów, zdań, tekstów i dyskursów. Można zatem wysnuć wniosek, iż Clifford i inni są sygnatariuszami słynnego stwierdzenia Derridy jakoby „istniały tylko teksty” i, że „wszystko jest tekstem”. Postępując zaś w myśl tego sformułowania jego zwolennicy mówią i piszą tak, jak gdyby istniały tylko teksty.

Tekstualizm, jeśli traktować go w kategoriach współczesnej adaptacji idealizmu, podważa przekonanie o możliwości porównania jakichś myśli czy idei z naga, zewnętrzną, nieskonceptualizowaną rzeczywistością. Jedyne co pozostaje to porównywanie idei z ideami, myśli z myślami. Wszelkie klasyfikacje, poglądy, a nawet dobór tematów zdeterminowane są przez używany akurat język. Głos nauki jest jednym z licznych rodzajów gier językowych jakie rozbrzmiewają w polifonicznej teraźniejszości. I nic nie przemawia za tym, by był to głos w jakiś szczególnie ważny czy prawdziwy.

Tekstualizm proponuje również własny sposób rozumienia tekstów. Polega on na pojmowaniu konkretnego tekstu jako rezultatu stosowania określonego kodu, który to kod – po jego rozszyfrowaniu – determinuje siatkę terminologiczną, przesady filozoficzne i przesłanie światopoglądowe (Giedymin, 1994).

Antropolodzy pochylający się nad tekstami swych poprzedników oraz kolegów z pewnością nie odrzucają radykalnie powyższych poglądów. Naiwny realizm jest im równie obcy jak akademicka systematyczność Malinowskiemu. Mimo tego wolę nazywać ich antropologami refleksyjnymi, a nie tekstualistami. Refleksyjność bowiem wyróżnia się tym, że myśl potrafi wnikliwie przypatrywać się różnym okrucuchom zewnętrzości, jak i samej sobie. Granica podmiot – przedmiot staje się w procesie poznania umowna. „Myśl refleksyjna – pisał Gabriel Marcel – zakłada sąd egzystencjalny jako przeniesienie doświadczenia granicznego (tj. ustanowienia czegoś jako istniejącego – *przypp. W. K.*) w obręb porządku intelektualnego” (Marcel, 1987, s. 34). I na tym właśnie podkreśleniu doniosłości zderzenia, czy jak nazwałem to wcześniej, napięcia, doświadczenia jednostkowego z wiedzą zinstytucjonalizowaną polega kardynałna różnica zarówno intelektualna, jak i egzystencjalna, między tekstualizmem a antropologią refleksyjną.

Heroldowie tej ostatniej orientacji nie tylko stawiają sobie pytania o prąmocność tekstów etnograficznych, o ich zależność od dyskursu naukowego czy ideologii. Zastanawiają się także nad możliwością „odciśnięcia” w tekście rzeczywistości, nad przedstawieniem dialogiczności świata, nad sposobami

przekazania osobistych doświadczeń, nad pełnoprawnym włączeniem w tok narracji innych podmiotów⁵.

Jednym z najdonioślejszych stwierdzeń Clifforda jest to, które mówi, że teksty antropologiczne nieodmiennie i uparcie dążą do stłumienia „oszałamiającej różnorodności idiomów”, różnorodności doświadczeń, namysłów, obrazów świata, do spłaszczenia wyników badań (Rabinow, 1986, s. 245), co dokonuje się na dwóch poziomach: formy (eliminacja tropów i nieufność wobec form literackich) oraz treści (unikanie wątków „niegodnych” prawdziwie naukowego poznania).

Rozważając różne sposoby przekształcania surowego i niejednorodnego tworzywa terenu w skanonizowaną formę tekstu etnograficznego, Clifford dokonał pewnej interesującej typologizacji. Za najważniejsze formy antropologicznego pisarstwa uznał typy doświadczający i interpretujący. Oba wiążą ze sobą, by je odrzucić wskazując na ich nieetyczne związki z kolonializmem. Okazało się, że ani doświadczenia badacza – pozornie osobiste, własne – ani jego interpretacje nie były w istocie bezstronne (Clifford, 1988, s. 41). Krytyka kolonialnych sposobów przedstawiania innych kultur wspierana jest nader chętnie ustaleniami czerpanymi z bardzo cenionej przez antropologów refleksyjnych pracy *Orientalizm* Edwarda W. Saïda.

Saïd opisując kształtowanie się i współczesne losy orientalizmu – jako sfery wiedzy akademickiej, przedstawień literacko-artystycznych oraz zaplecza instytucjonalnego – wykazuje, że we wszystkich swych odmianach tworzył on i propagował służebne modele Orientu, modele powołane do życia i wykorzystywane dla wygodnych Zachodowi celów. Nie bada Saïd zgodności opisów z uchwytną rzeczywistością. Nie wierność wobec oryginału go interesuje, ale samo przedstawienie. Powiada wprost: „przedmiotem powszechnego obiegu w dyskursie i wymianie kulturalnej nie jest prawda, ale przedstawienie” (Saïd, 1991, s. 49). Śledzi więc styl i figury stylistyczne, zabiegi narracyjne, okoliczności historyczne i kontekst społeczny, które doprowadziły do powstania szczególnego konglomeratu wiedzy o Oriencie, tworzonej przez samozwańczych reprezentantów, składającej się z zewnętrznych głosów – a to na skutek wymuszonego przez Zachód milczenia samego Orientu. Przedmiot owej wiedzy jest *ex definitione* poznawalny. Istnieje zatem w ten jedynie sposób w jakim znany jest Zachodowi. Wytwarzać taką wiedzę znaczy panować nad jej przedmiotem (Saïd, 1991, s. 63)⁶.

⁵ Refleksyjność jako cecha dystynktywna pewnego nurtu myślenia pojawia się także w socjologii. Pierre Bourdieu rozważa m.in. różnice między *lectorem* komentującym teksty zastane, a *auctorem* wytwarzającym nowe dyskursy. W efekcie nakładania się prac obu tych postaci interpretacje zajmują równie ważne miejsce w tradycji, co i samo dzieło (Bourdieu, 1990, s. 94-105).

⁶ Optymistycznie na podobną sytuację spogląda Tzvetan Todorov. Uważa on, iż charakterystyczny dla czasów obecnych jest dialog kultur, „którego urzeczywistnieniem – jak sądzimy – jest etnologia, dziecko kolonializmu, a jednocześnie dowód jego agonii” (Todorov, 1996, s. 274). Pogląd ów wynika z tego, że autor *Podboju Ameryki* sytuuje kolonializm przede wszystkim

Geertz uogólnia owe partykularne ustalenia: opisywanie jest władzą. „Przedstawiania innych nie da się łatwo oddzielić od manipulowania nimi”. Zdolność antropologii do konstruowania pewnych określonych rzeczywistości skłania do stawiania pytań o to, kto kogo opisuje i w czyich terminach (Geertz, 1995, s. 97). Bachtinowskie przestrogi o tym, że żadne słowo nie jest neutralne. „bezpieńskie”, nabierają w kontekście pojmowania reprezentacji w kategoriach praktyki politycznej (gdzie dominuje złudne dla czytelnika wrażenie bezstronności ideologicznej autora) nowych znaczeń. Teksty antropologów uwikłane w dyskurs przemocy (przypomina się jeszcze Lyotard), podległe wpływowi spowinowaconym z polityką czy ideologią, teksty zagłuszające oryginalne brzmienie inności są dla Clifforda zaprzeczeniem pracy „koneserów różnicowania”⁷.

O wiele przychylniej spogląda autor *Predicament of Culture* na dwa pozostałe (poza doświadczać i interpretować), wyróżnione przez siebie typy pisarstwa antropologicznego. Wychodząc z założenia, iż badania terenowe są nade wszystko zdarzeniem językowym, pragnąc również wskazać na grzech autorytarnego opisywania tego, co badane, wyróżnia Clifford dialogiczny typ pisarstwa. Jego sedno polega na negocjowaniu wspólnej wizji rzeczywistości. Negocjowane zaś, dyskursywne znaczenie nie istnieje bez dialogu.

Termin „dialog” użyty jest najpierw w znaczeniu literalnym: tekst będący jego prezentacją miałby relacjonować dialog dwóch podmiotów. W tym wypadku (używając klasycznej terminologii) antropologa i informatora. Ale później odwołuje się Clifford do koncepcji Hansa-Georga Gadamera. Niemiecki filozof utrzymuje, że modelem prawdziwego spotkania z obcością, żywiołem antropologów, jest rozmowa. Pojęcie owej rozmowy ufundowane zostało na odrzuceniu przeciwstawności podmiotu i przedmiotu, na porzuceniu poczucia wyższości, poczucia projektowania i kontrolowania procesu poznania. Istota prowadzącej do poznania rozmowy jest nie tyle „mówienie”, co „słuchanie”: umiejętność przemyślenia innych racji. Wstępem do jakiegokolwiek rozumienia jest „dać sobie coś powiedzieć”. Agresywność, podejrzliwość, nieumiejętność „słuchania” podważa sens dialogu (Tokarska – Bakir, 1992, s. 8-9).

Scharakteryzowany w ten sposób model dialogu wyklucza istnienie jakiegokolwiek determinującej go, związanej z przemocą ideologii. Poznanie i wiedza płyną tu z przynajmniej dwu źródeł, brak jest monopolisty. Można powiedzieć, że od-

w wiekach XVI, XVII i XVIII, kiedy to etnologia praktykowana była głównie przy ogniskach lub na salonach, a sprowadzała się do gawęd o niewiarygodnych obyczajach innych – dzikich.

⁷ Clifford pisze, że konstruowanie tekstów przez antropologów determinowane jest co najmniej sześcioma czynnikami: 1) kontekstualność (wyrasta z kultury i jednocześnie tworzy znaczenia), 2) retoryczność (zatopienie w istniejących konwencjach wyrażania się), 3) instytucjonalność (tworzenie w obrębie bądź przeciw jakiegokolwiek tradycji czy szkole), 4) gatunkowość (dążenie do odróżniania się od powieści czy relacji podróżniczych), 5) polityka (badacz nie jest neutralnym ideologicznie obserwatorem), 6) historyczność (płynność wszystkich powyższych konwencji) (Clifford, 1988, s. 6).

waga nierozumienia czegoś, odwaga dostrzeżenia cząstkowości własnej wiedzy jest, w świetle Gadamerowskiej hermeneutyki, warunkiem zrozumienia, dotarcia do wiedzy pełniejszej.

Ostatni z wyszczególnionych typów określa Clifford eufemistycznie mianem „utopii mnogiego autorstwa”. I to sformułowanie mówi niemal wszystko o polifonicznym modelu antropologicznego pisarstwa, modelu bardzo podobnym do poprzedniego, różniącym się jedynie radykalizacją cech. Jeśli etnograficzny realizm polegał na oglądzie i wyjaśnianiu kulturowej inności z jednego, uprzywilejowanego punktu widzenia, to antropologiczna polifoniczność ma być jego zaprzeczeniem. Do rozpadu mono-logicznego autorytetu doprowadzić winno kilka zabiegów. Przede wszystkim etnografia nie może być wyłącznie głosem Zachodu. Polifonia jest odrzuceniem autorytaryzmu, epistemologicznego jedy-nowladztwa. Kulturowa arena różnorodności postkolonialnego świata domaga się opisu i wyjaśniania, przedstawiania racji i lokalnych interesów z wielu źródeł, wielu miejsc, za pośrednictwem wielu dyskursów. Poznawcza i ideologiczna wyłączność Zachodu na antropologiczne konstruowanie rzeczywistości odbierała głos innym systemom wiedzy nie-zachodniej. Nadto, tworzone w ten sposób obrazy świata adresowane były w zasadzie jedynie do własnego odbiorcy. Trudno przypuszczać, twierdzi Clifford, by Trobriandczycy z zainteresowaniem czytali funkcjonalistyczne monografie. Być może, ich uwagę przykuły za to cytowane wypowiedzi informatorów, przytaczane formuły magiczne, a więc te elementy etnograficznej narracji, które – u zarania – miały pełnić zadanie dokumentujących, uwierzytelniających całość archiwaliów. Stąd pojawiają się eksperymenty i na okładkach książek etnograficznych poza nazwiskiem licencjonowanego badacza umieszcza się też nazwiska tłumaczy oraz informatorów jako pełnoprawnych współtwórców przedstawienia, jako tych, którzy korygowali znaczenia i negocjowali wersję rzeczywistości.

Choć przedsięwzięcia tego rodzaju są formą ożywego wiatru dla skostniałych w realizmie, uległych intelektualnej czy politycznej przemocy etnograficznych tekstów, to ostatecznie ich pełna realizacja okazuje się być niemożliwa. To bowiem antropolog jest w końcu tym, który udziela głosu, który aranżuje warunki, redaguje ostatnią wersję. Pisanie tekstów – w obecnych warunkach technologicznych – nie pozwala na przekroczenie tej pozycji, przełamanie monopolu (przynajmniej w tym względzie). Z tych powodów, mimo całej swej przychylności, uważa Clifford polifoniczny typ antropologicznego pisarstwa za utopijny.

Wszystkie wymienione powyżej typy pozostają cały czas w użyciu. Żaden z nich nie jest czysty, oddzielony zupełnie od innych, osobny. Wszystkie są polem do popisu wewnątrz każdego paradygmatu (czy, jak powiedzieliby Marcus i Fischer, polem do popisu pośród propozycji i pomysłów uwolnionych z uporządkowanych wcześniej paradygmatów). Kończy swe rozważania Clifford w sposób następujący: „Jeżeli pisarstwo etnograficzne żyje, a wierzę,

że tak, walczy ono w obrębie tych możliwości i przeciw nim” (Clifford, 1988, s. 41-54).

Definiowane w powyższy sposób etnograficzne piarstwo we wszystkich swoich typach odznacza się wysokim stopniem zakorzenionej w odmiennych dyskursach i reprezentującej różne intencje retoryczności, która jak pisał Paul Ricoeur, „jest sposobem wpływania na słuchaczy” wykorzystującym rozmaite środki i tropy. Nie jest przy tym retoryka ani rodzajem dowodu, ani formą aktu przemocy. Jej zadanie polega na „czynieniu tego, co prawdopodobne, bardziej pociągającym” (Ricoeur, 1988, s. 236).

Celem retoryki antropologów refleksyjnych jest zwrócenie uwagi na doniosłość samowiedzy. Postmodernistyczna antropologia jednym z głównych przedmiotów/podmiotów swych dociekań uczyniła właśnie samowiedzę, która jest zarówno jej (mówiąc klasycznie) przedmiotem, jak i znaczeniem.

P. Steven Sangren stwierdza, że „refleksyjność” oznacza „zwrócenie antropologicznego spojrzenia na samą antropologię i podważenie obiektywności autorytetu tej dyscypliny” (Sangren, 1992, s. 277-278). Choć bowiem zmieniają się środki i gatunki antropologicznego piarstwa, to istotą tej intelektualnej aktywności pozostaje wciąż jedno: poznawanie form bycia w świecie. A stawanie twarzą w twarz z kulturową różnorodnością – bez pancerza fundowanych na przymusie dyskursów – w ostateczności zmusza do postawienia pytań o własną tożsamość, własne „umiejscowienie”. Spotkanie z innością, sytuacja dialogu ujawnia ograniczenia i uprzedzenia obu stron. Odkrycie przez Michela Foucaulta i Jacquesa Derridę tego, iż antropologia jest wzorcową dyscypliną w maksymalnym stopniu uwiklaną we własny kontekst kulturowo-społeczny wywołało dużą podejrzliwość w stosunku do jej praktyk, podważyło wiarę w jej adekwatność i bezstronność. Dlatego bada się nie tyle świat w antropologii (reprezentacje), co antropologię w świecie (samoświadomość). Pojmowanie pisania etnograficznego tekstu jako procesu utrwalania zebranego materiału jest nieporozumieniem. Struktury języka nie odwzorowują świata: błędem logicznym było uznanie metod realizmu etnograficznego za zwierciadło rzeczywistości. To nie *genre* winno stać się życiem, ale zupełnie odwrotnie. Dlatego zmienia się wizerunek badacza, a kanoniczne metody i procedury kruszeją.

Większość piszących w trybie paradygmatycznym ukrywała się za swoim, powielanym widmem: nieobecnym w narracji i przezroczystym dla badanych, za widmem obiektywnego wysłannika centrum na nieuporządkowane, niezdolne do samoreprezentacji peryferia, za widmem posługującym się wypracowanymi w obrębie zinstytucjonalizowanego dyskursu narzędziami w sposób metodyczny, jednoznaczny, bezosobowy. Owo zdławienie osobistego głosu stało się jednym z głównych powodów „wyciśnięcia” z tekstów etnograficznego realizmu śladów życia. Jednym z głównych obok metropolitarnej niechęci do podjęcia prawdziwie równorzędnego, etycznego dialogu.

Podważenie realizmu, kompromitacja milczącego, ale zarządzającego tekstem skryby zaowocowało wejściem na scenę jednego jeszcze bohatera antropologicznych opowieści: samego badacza. Oto opuścił on swoje dotychczasowe ukrycie, zaczął czuć, mówić, okazywać własne emocje i poglądy. Samoświadomość uwikłania antropologii w sieci zachodnich monologów skłania badacza do porzucenia uprzywilejowanego stanowiska arbitra i zejścia na twarde grunty potoczności, pośród zgłębienia i nawoływania. Takie doświadczenie (czasem bolesne) nie pozwala na ucieczkę od osobistych przekonań i uczuć, na ucieczkę od samego siebie.

Próby połączenia publicznej odpowiedzialności z prywatnymi zabiegami autokreacji i poszukiwania tożsamości uważa Richard Rorty za jedyny dostępny obecnie sposób na uniknięcie groźby złapania w jeden „słownik moralnego namysłu”. Ów specyficzny „the public – private split” mają konstytuować dwa etosy: romantyczny i pragmatyczny. Pierwszy z nich oznacza lojalność wobec innych, nastawienie etyczne, współczujące. Drugi z kolei zakłada możliwość opowiadania o swoich sympatiach i antypatiach, pozwala na osobistą redeskrypcję (Kwick, 1994, s. 67-90).

Podstawowy zarzut jaki stawia się tak pojętej subiektywizacji badań brzmi: reprezentacje kultur dokonywane niejako „autorsko” są zjawiskami jednorazowymi, i właściwie nie sposób poddać je procedurom weryfikacyjnym, ocenić pod względem podzielanych wartości.

Odpowiedź na powyższe wątpliwości jest dwustopniowa. Najpierw zatem przedstawić trzeba wizję kultury jaką wyznają antropolodzy refleksyjni. Pisze Clifford, że skomplikowane procesy współczesności doprowadziły do sytuacji, w której zjawiska kulturowe przestały być przedmiotem do opisywania, jakimś zwartym i jednorodnym korpusem znaczeń dającym się definitywnie zinterpretować. Kultura jest raczej sporem, czasowością, przygodnością, a etnograficzne interpretacje są w ową przygodność niewątpliwie zaplątane (Clifford, 1986a, s. 19).

Scharakteryzowana w takich terminach współczesność implikuje po pierwsze to, że badacze zajmujący się kulturą przypominają poetów; ponieważ jak i oni zaangażowani są w „konstruowanie obrazów świata” (Paul Friedrich). Po drugie zaś – to również alegoria! – antropolog dziś przypomina Hermesa. Bowiem obiecuje, co oczywiście, nie mówić kłamstw, ale równocześnie nigdy nie jest mu dane powiedzieć całej prawdy (Clifford, 1986a, s. 6). Czy precyzyjniej – całości jednej z kulturowych prawd.

Hermes, w ramach helleńskiego synkretyzmu, był uznawany przede wszystkim za patrona podróży. Takie kojarzenie jego postaci bliskie jest rozumieniu przez modernistycznych antropologów swej profesji właśnie jako konstytuowanej głównie przez fakt przemieszczania się. Ale w starożytności rozwinął się także kult Hermesa Trismegistosa – boga pisma (Kempiński, 1993, s. 178). Tego rodzaju dualizm jest bardzo bliski, jak sądzę, omawianemu nurtowi

antropologii, samopoznającej się we własnej *praxis*, której najoryginalniejszym wykwittem są etnograficzne teksty.

Próbując dokonać oceny przybliżonych tutaj ustaleń badaczy z kręgu antropologii refleksyjnej nie sposób – nawet nastawionemu przychylnie komentatorowi – nie postawić kilku doniosłych pytań: Czy badacze z owego kręgu nie popełniają przypadkiem tak silnie krytykowanego przez siebie błędu to jest, czy analizując etnograficzne teksty nie zajmują wobec nich postawy uprzywilejowanego, lepiej wiedzącego obserwatora? Dlaczego obnażając słabości realistycznych, nie tylko, tekstów, posługują się w większości właściwym im językiem? A ogólniej – czy jakkolwiek język (dyskurs) zdolny jest do przewyciężenia drzemających w nim słabości?

Wyraźna odpowiedź w przytaczanych pracach nie pada, co nie znaczy w żadnym razie, że wątpliwości takie i zastrzeżenia nie pojawiają się, że brak wysiłków, aby im podolać. Nie bez przyczyny mamy przecież do czynienia tak często ze sformulowaniem „refleksyjność”. Nie bez przyczyny sięga się po filozofów.

Trudno jest obronić tezę o zajmowaniu uprzywilejowanej pozycji nieomylnego obserwatora. Zwolennicy kręgu refleksyjnego nie odrzucają całości wcześniejszych ustaleń etnografii (metaindukcja takowa byłaby zresztą samobójcza dla jej twórców), nie utrzymują też jakoby ich ścieżki rozmyślań były jedynymi właściwymi. Roszczenia co do wyłączności na poprawność intelektualną są zaprzeczeniem postmodernistycznej aury uprawiania nauki. I tak samo jest w niniejszym przypadku. Antropologia refleksyjna zaprasza jedynie do rozmowy z jej postulatami. Nie próbuje wdrapać się na tron trybuna rozumu (jeśli ów w ogóle jeszcze istnieje). Krytyka jakiegokolwiek systemu, w tym wypadku krytyka wywodząca się w większości z wnętrza antropologicznego dyskursu, skazana jest na używanie pojęć będących danego systemu nieodłączną częścią. Nie jest to wszakże argument przesądzający o niedostatkach takiej krytyki, lecz dowód na to, że każdy język, każdy dyskurs, każdy tekst w sposób „niejawny” krytykuje sam siebie, że zawiera możliwość samonegacji (Derrida, 1986, s. 254-258).

W świetle tych filozoficznych racji widać, że antropologia refleksyjna jest przedsięwzięciem samooczyszczenia dyscypliny, uelastycznienia jej, przygotowaniem do zetknięcia ze współczesnością. Stanowi próbę przewyciężenia modernistycznych ograniczeń i ograniczenia modernistycznych roszczeń. Jest projektem antropologii z ludzką twarzą, gdzie równie ważne co uczucia i przekonania badanych są rozterki badacza. Występuje ona również jako rzecznik porzucenia bezużytecznych podziałów na naukę i literaturę, wiążąc potencjały obu tych dziedzin zadaniem pokonania samotności w świecie, życzliwego porównania różnic, ustanowienia dialogu jako najbardziej ludzkiej kondycji.

Można te ideały uznać za własne, można zaakceptować proponowany sposób rozumienia nauki i roli badacza – autora doświadczonego obcości innych

oraz obcości siebie. Nie stanowią jednak ustalenia antropologii refleksyjnej zbioru koniecznych do przyjęcia dyrektyw i norm. Dlatego gwarantuje ona tylko i aż jedno: można jej nie wierzyć.

BIBLIOGRAFIA

- A Derrida...
1991 *A Derrida Reader: Between the Blinds*, (ed.) P. Kamuf, Columbia University Press.
- Bachtin M.
1972 *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa.
- Bourdieu P.
1990 *In Other Words. Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford University Press.
- Clifford J.
1986a *Introduction: Partial Truths*, w: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (eds.) J. Clifford i G. E. Marcus, Berkeley.
1986b *On Ethnographic Allegory*, w: *Writing Culture... op. cit.*
1988 *Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge.
- Daniel E. V., Peck M. J.
1996 *An Introduction*, w: *Culture Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*, (eds.) E. V. Daniel, M. J. Peck, University of California Press.
- Derrida J.
1986 *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki” nr 2.
- Fischer M. J. M., Marcus E. G., Tyler A. S.
1992 *Comments*, „Current Anthropology” vol. 33, February, Supplement.
- Fischer M. J. M.
1993 *Working Through the Other*, w: *Perilous States. Conversations on Culture, Politics and Nation*, (ed.) G. E. Marcus, The University of Chicago Press.
- Geertz C.
1990a *Być tam, pisać tu*, „Ameryka” nr 2.
1990b *O gatunkach zmqęconych. Nowe konfiguracje myśli społecznej*, „Teksty Drugie” nr 2.
1995 *Disciplines*, „Raritan” vol. 14, no 3.
- Giedymin J.
1994 *Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka*, red. T. Kostyrko, Warszawa.
- Grice P. H.
1980 *Logika i konwersacja*, w: *Język w świetle nauki*, Warszawa.
- Hammersley M.
1992 *What's Wrong with Ethnography*, Routledge.
- Heimonet J. M.
1991 *Kolegium Socjologii – gigantyczne nieporozumienie*, w: *Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, Kraków.
- Ja jej opowiadał świat...*
1995 *Ja jej opowiadał świat* (wywiad z Ludwikiem Stomma), „Magazyn Etno(logiczny)” nr 2.
- Kempiński M. A.
1993 *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań.

- Kwick M.
1994 *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*. Poznań.
- Lyotard J. F.
1988 *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na Świecie” nr 8 - 9.
1991 *Zamiast człowieka – akt ekspresji*, w: *Antologia współczesnej...*, op. cit.
- Marcel G.
1987 *Dziennik metafizyczny*, Warszawa.
- Popper R. K.
1993 *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa.
- Rabinow P.
1986 *Representations Are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology*, w: *Writing Culture...*, op. cit.
- Ricoeur P.
1988 *Metafora i symbol*, „Literatura na Świecie” nr 8 - 9.
- Rorty R.
1995 *Heidegger, Kundera, Dickens*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, red. A. Szahaj, Toruń.
- Said W. E.
1991 *Orientalizm*, Warszawa.
- Sangren P. S.
1992 *Rhetoric and the Authority of Ethnography*, „Current Anthropology” vol. 33, February, Supplement.
- Stemplewska-Żakowicz K.
1996 *Osobiste doświadczenia a przekaz społeczny*, Wrocław.
- Strathern M.
1995 *Poza kontekstem. Sugestywność fikcji literackiej w antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 3-4.
- Todorov T.
1996 *Podbój Ameryki*, Warszawa.
- Tokarska-Bakir J.
1992 *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1.
1995 *Dalsze losy syna marnotrawnego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1.
- Tyler A. S.
1987 *The Unspeakable. Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, The University of Wisconsin Press.
- Wasilewski S. J.
1979 *Podróże do piekieł*, Warszawa.
- Ziedler-Janiszewska A.
1994 *O 'antropologizacji' i 'literaturyzacji' współczesnej humanistyki*, „Kultura Współczesna” nr 1.

REFLEXIVE ANTHROPOLOGY: BETWEEN TEXT AND WORLD

(Summary)

The article reveals various relations linking cultural anthropology and literature. Even though they did not conform with the modernist ideal of science, the links between these two aspects of culture date back to the very beginning of institutionalized anthropology. In contemporary anthropology, the most frequent symptoms of its „literarization” are analogies, metaphors, and the elements of autobiography. A group of scholars, referred to as „reflexive anthropologists”, have been identifying literary tropes in descriptions of cultures, proposing their own typology of such descriptions (J. Clifford) and effective ways of combining a scientific approach with literature. Thus, the reflexive approach is a way to make anthropology more flexible, adjusting it to the conditions of multilingual postmodernity.