

## I. STUDIA I MATERIAŁY

ELIZA OSTOJSKA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Łódzki

### VINCENT CRAPANZANO O BADANIACH TERENOWYCH

#### **Antropologia dialogiczna**

Martyn Hammersley w swojej książce *What's Wrong with Ethnography?* (1992) wskazuje na przeobrażenia, jakie miały miejsce w naukach społecznych w związku ze stosowaną przez nie metodą badań. Początkowo spór dotyczył badań jakościowych — ich przeciwnicy widzieli w nich podejście nienaukowe, mogące służyć co najwyżej jako pomocne im narzędzie. Zawieszenie broni między zwolennikami badań jakościowych i ilościowych zostało przerwane przez głosy zwątpienia antropologów, które pojawiły się wraz z różnicowaniem się podejść metodologicznych w ramach tej dyscypliny. Hammersley wskazuje na dwa główne obszary tego krytycznego — i autorefleksyjnego — podejścia wewnątrz antropologii (Hammersley, 1992, s. 2). W centrum pierwszego z nich znalazła się dyskusja dotycząca celu działalności etnograficznej, a konkretnie — relacji pomiędzy badaniami i praktyką. W tym nowym spojrzeniu na badania terenowe podkreśla się, iż jest możliwe, a nawet wskazane, ściślejsze związanie ich ze sferą społecznej użyteczności — zaleca się tu prowadzenie takich badań, których wyniki mogłyby zostać wykorzystane w ramach działalności administracyjnej, edukacyjnej czy społecznej. W ramach drugiego, który określić można mianem antyrealistycznego, podjęto zmagania z problemem reprezentacji, umieszczając w centrum rozważań kwestię prawdziwości etnograficznych przedstawień i ich legitymizacji. Clifford Geertz — w kontekście pomysłu Stephena A. Tylera na etnografię „ewokacyjną”<sup>1</sup> — pisze, iż ten krytyczny stosunek do dotychczasowej praktyki antropologicznej:

---

<sup>1</sup> Wylaniająca się z tekstów S.A. Tylera (1986, 1999) wizja etnografii opiera się w znacznej mierze na próbie zdemaskowania autorytetu naukowych pojęć oraz krytycznym odniesieniu do modernistycznego dziedzictwa, a zwłaszcza takich kategorii jak *mimesis*, metanarracja, pismo.

odzwierciedla uznanie faktu, przyjmowanego przez coraz szersze kręgi, że „mówić jak jest” jest sloganem (...) nieadekwatnym w etnografii (...). Nieadekwatność słów wobec doświadczenia i ta ich tendencja prowadzenia do coraz to innych słów jest czymś znanym od dawna matematykom i poetom, lecz etnografów to raczej nowe dla nich odkrycie wprawilo, niektórych w każdym bądź razie, w stan rozstroju, być może permanentnego, choć raczej doraźnego (Geertz, 2000, s. 185-186).

I nawet, jeśli tak radykalne pomysły na zreformowanie antropologii jak Tylerowski uznać możemy za dyskusyjne<sup>2</sup>, to polemika z tradycją etnograficzną, która niewątpliwie pojawia się także w projekcie amerykańskiego antropologa<sup>3</sup>, zainicjowała w ramach autorefleksyjnego nurtu tej dyscypliny odmienne spojrzenie na pewne zagadnienia praktyki badawczej.

Celem mojego artykułu nie jest rozpatrywanie kwestii reprezentacji pod kątem — tak jak czyni to część przedstawicieli wspomnianego już nurtu krytycznego — retorycznego uwarunkowania etnograficznego pisarstwa<sup>4</sup>. Chciałabym raczej skupić się nad kwestią nadal, moim zdaniem, istotną i ostatecznie nie rozstrzygniętą, a mianowicie nad sposobem badania rzeczywistości społecznej, jaki miałby obowiązywać w antropologii. Idea naukowego panoptikum, w którym następowało całkowite oddzielenie obserwatora i obserwowanych, a życie tych ostatnich było przedmiotem nieprzerwanej inwigilacji, odeszła już chyba bezpowrotnie w zapomnienie<sup>5</sup>. Co jednak miałyby zająć jej miejsce? Jednoznacznej odpowiedzi udzielić nie sposób.

Część antropologów — a wśród nich Vincent Crapanzano, którego poglądy chciałabym tu przybliżyć — upatrując w spotkaniu z Innym punkt wyjścia antropologicznej działalności, opowiedziała się za tym, by docierać do tego, co odmienne poprzez dialog. Należy jednak pamiętać, iż takie podejście badawcze nie jest procesem pozbawionym etycznych wątpliwości — w każdym dialogu uczestniczy przecież jakieś konkretne „ja” i konkretne „ty”. Konieczna zatem, w moim odczuciu, stała się refleksja nad tym, jakich norm należałoby w tej sytuacji przestrzegać. Co więcej, rozmowa między antropologiem i Innym jest nie tylko dialogiem między określonymi kulturami, ale także między historycznie

---

<sup>2</sup> Ramy tego artykułu nie pozwalają mi na podjęcie szczegółowej dyskusji z Tylerem, którego podejście ściśle wiąże się z zastosowaniem na gruncie antropologii dekonstrukcji spod znaku J. Derridy.

<sup>3</sup> Tyler tak chociażby pisze o postmodernistycznych etnografiach: „postmodernistyczne etnografie uprzywilejowują «dyskurs» nad «tekstem», wysuwają na pierwszy plan «dialog» przeciwstawiony «monologowi» i kładą nacisk na opartą na współpracy i współdziałaniu naturę sytuacji etnograficznej, kontrastując ją z ideologią transcendentnego obserwatora” (Tyler, 1986, s. 126).

<sup>4</sup> Rozważania antropologów — wychodzących z założenia, iż „etnografia jest z konieczności pisana” (Pool, 1999, s. 288) — skupiły się w ramach tego podejścia przede wszystkim na technikach, jakie sami stosują, aby przekonać nas do swojego „bycia tam”, czy to za pomocą konstruowania antropologicznego autorytetu (Clifford, 2000), czy też powołując do życia „zaświadczone ja” (Geertz, 2000). Innymi słowy, antropolog stał się tubylcem (Rabinow, 1999, s. 98), a osią, wokół której toczy się dyskusja, jest tekst etnograficzny.

<sup>5</sup> Wystarczy chociażby przeszedł się rozważania na ten temat J. Clifforda (2000).

osadzonymi jednostkami, obciążonymi odmiennym bagażem doświadczeń i odmienną pamięcią<sup>6</sup>, co powinno być rozważone przy wyborze metody.

Wśród źródeł inspiracji dla tego dialogicznego podejścia badawczego można z całą pewnością wymienić filozofię<sup>7</sup>, co dziwić nie powinno, wszak nauki społeczne cechuje skłonność do interdyscyplinarnych zapożyczeń. Szczególnie popularne okazało się zwrócenie ku tej myśli filozoficznej, u której podstaw znalazł się zwrot lingwistyczny i konstruktywistyczny model poznania.

Zwrot lingwistyczny pozwolił w odmienny sposób spojrzeć na przebieg oraz uwarunkowania procesu komunikacji. Jego konsekwencją — choć oczywiście nie we wszystkich obszarach myśli filozoficznej — było umieszczenie w centrum zainteresowania języka wraz z jego przygodnością i skończonością. To zainteresowanie pragmatyką języka (przy równoczesnym porzuceniu spojrzenia czysto logiczno-semantycznego) zaowocowało trzema obszarami zainteresowań. I tak, skupiono się na pragmatyce języka naturalnego, usiłowano zbudować ogólną teorię komunikacji językowej (jako pragmatyki transcendentalnej oraz pragmatyki uniwersalnej), a także podjęto analizy pragmatyki gier językowych (Kaniowski, 1990, s. 101-103).

Źródło odmiennego spojrzenia na dialog między tym, co oswojone, i tym, co obce, odnajdujemy, jak już wspomniałam, także w konstruktywistycznym modelu poznania, w ramach którego — jak twierdzi Andrzej Zybertowicz — opowiedziano się za porzuceniem obiektywistycznego modelu poznania wraz z jego poznawczym optymizmem, założeniem dualizmu podmiotu i świata, ahistoryczną i indywidualistyczną koncepcją autonomicznego podmiotu poznającego, przekonaniem o ciągłości rozwoju wiedzy, a także przeświadczeniem, iż konfrontacja z zewnętrznymi faktami jest wystarczającą weryfikacją wiedzy (Zybertowicz, 1995)<sup>8</sup>.

Inspiracje płynęły jednak także z autorefleksyjnej myśli na gruncie antropologii. Praktyka etnograficzna pokazała, iż w procesie pozyskiwania danych nie można widzieć „neutralnej” działalności. Zaczęto głośno podnosić takie kwestie jak asymetryczny i negocjacyjny charakter relacji badawczej oraz aktywny w niej udział informatorów i osób trzecich (jak chociażby tłumacze czy asystenci), zmiany w świadomości, a nawet tożsamości osób biorących udział w badaniu, obecność pierwiastka subiektywnego oraz przemocy w procesie poznania.

<sup>6</sup> Por. „Konteksty” — numery poświęcone zagadnieniu pamięci (*Pamięć i zapomnienie*, 2003), a także Crapanzano (1999).

<sup>7</sup> B. Sierocka (2003), analizując podejście badawcze B. Malinowskiego, zwraca uwagę na przeciwny kierunek inspiracji — to filozofia posiłkowała się antropologią.

<sup>8</sup> Posługuję się tutaj rozróżnieniem modeli poznania, jakiego dokonał A. Zybertowicz (1995), uznając jednocześnie za zasadny komentarz A.M. Kaniowskiego, który zwraca uwagę na konieczność odróżnienia przed- i pokantowskiego modelu poznania obiektywnego. Konstruktywistyczny model poznania umieszczony zostaje tutaj w optyce stanowiska transcendentalnego, gdzie uznaje się, iż „wszelka podmiotowość (współ-)konstruowana jest przez podmiot (...), ale jednocześnie bynajmniej nie rezygnuje się z dostarczania uprawomocnień odwołujących się do — osadzonych w podmiocie czy w samych praktykach społecznych — form rozumności” (Kaniowski, 1998, s. 180).

Podsumowuje to dość trafnie Maranhão: „Pytanie o to, w jaki sposób dyskutanci dochodzą do określonych konkluzji, stało się ważniejsze od tego, czego konkluzja ta dotyczy” (Maranhão, 1990, s. 1)<sup>9</sup>.

### Vincent Crapanzano o praktyce badawczej

Jednym z antropologów, którzy wskazują na te problemy metodologii badań etnograficznych i równocześnie proponują pewien określony sposób uprawiania etnografii, jest profesor antropologii i literatury porównawczej — Vincent Crapanzano. W niniejszym artykule próbuję zrekonstruować jego sposób myślenia o praktyce badawczej, czyniąc centralnym punktem odniesienia kategorię dialogu. Sam Crapanzano zresztą podkreśla w swojej pracy *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation* (1992) fakt, iż antropolog jest podobny Hermesowi — znajdując się pomiędzy dwoma światami, przekazuje wiadomość z jednego z nich do drugiego, a wiadomość ta uzyskiwana jest właśnie na drodze dialogicznej. Taka forma uzyskiwania danych w terenie znajduje odzwierciedlenie w tekstualizacji doświadczenia, która częściowo przybiera formę zapisu przeprowadzonych rozmów. Autor pragnie nam w ten sposób uzmysłowić, jak przebiega proces interpretacji, osvajania obcości i rozumienia tego, co odmienne, a także czym jest on uwarunkowany. Na spotkania, jakie mają miejsce w trakcie badań, możemy bowiem, jego zdaniem, reagować w różny sposób, zależny od naszych własnych założeń odnośnie do znaczenia (*signification*) tego spotkania, znaczenia (*meaning*) języka i natury rozumienia (Crapanzano, 1990, s. 274).

### Dialog antropologiczny — polemika z Dennisem Tedlockiem

Wyróżnianie dialogu antropologicznego jako uprzywilejowanego, co starał się wykazać Dennis Tedlock (1983), wydaje się Crapanzano czymś nieuzasadnionym (Crapanzano, 1990, s. 270). Dialog antropologiczny nie różni się przecież, jego zdaniem, od rozmów, jakie prowadzimy ze sobą w życiu codziennym — jest on zawsze (mocą definicji) wychodzeniem poza obszar wspólnie podzielanych przekonań i pojawia się dopiero wraz z różnicą zdań między rozmówcami. Crapanzano nie bierze tu jednak pod uwagę, jak sędzę, kilku kwestii. Nie dostrzega, iż deskrypcja dialogu antropologicznego poczyniona przez Tedlocka nie kończy się wraz z sugestią natury ogólnej, iż dialog — także ten (a nie tylko ten) prowadzony w terenie — charakteryzuje odmiennosc stanowisk rozmówców. Autor *The Spoken*

<sup>9</sup> Jeśli chodzi o prace anglojęzyczne, dotyczące metateoretycznego spojrzenia we współczesnej antropologii, wciąż nie doczekaliśmy się przekładów wielu ważnych pozycji — jedynie C. Geertz cieszy się dość znacznym zainteresowaniem. Z tego też powodu wszystkie cytaty z anglojęzycznych publikacji, z wyjątkiem Geertza właśnie i Crapanzano (1999), zamieszczam w tłumaczeniu własnym.

*Word and the Work of Interpretation* idzie przecież dalej, uzupełniając to stwierdzenie o kolejne wnioski. I to dopiero one — w moim odczuciu — czynią dialog antropologiczny uprzywilejowanym. Po pierwsze, Tedlock podkreśla, iż dialog antropologiczny stanowi konieczne uzupełnienie dla podejmowanych w terenie obserwacji. Po drugie, za jego pomocą wkraczamy w sferę intersubiektywności, rozumianą w tym wypadku jako sfera wspólnie podzielanej wiedzy i oczekiwań. W ten sposób wytwarza się płaszczyzna, na której dochodzi do „rozumienia różnic pomiędzy dwoma światami” (Tedlock, 1983, s. 323). I właśnie taki dialog możemy postrzegać jako odmienny od rozmów, jakie prowadzimy ze sobą na co dzień — gdyby tak nie było, konkluzja mogłaby być tylko jedna: każdy z nas byłby antropologiem, a opis, jaki wylaniałby się z podejmowanych przez nas konwersacji, mógłby zyskać status etnograficznego. Tymczasem dialog antropologiczny cechuje samoświadomość badacza, świadomość o uwarunkowaniach komunikacji, w tym komunikacji międzykulturowej, a także pewna intencjonalność, jaka stoi za podjęciem rozmowy z Innym — pragnienie zrozumienia odmienności kulturowych.

### Spotkanie z obcością — polemika z Hansem-Georgiem Gadamerem

Przekonanie Crapanzano co do sposobu prowadzenia badań terenowych ma swe źródło także w krytycznym odniesieniu się do hermeneutycznego, czy jak on sam je nazywa — fenomenologicznego myślenia o dialogu jako dochodzeniu do porozumienia równorzędnych partnerów. Myślenie o tak ujętej integracyjnej funkcji dialogu zdaje się dla autora *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire* zbyt daleko idącym uproszczeniem, nieoddającym w pełni jego dynamiki.

W tym kontekście przywołać należy polemikę, jaką podejmuje Crapanzano z Hansem-Georgiem Gadamerem. Swoje odczytywanie rozważań tego filozofa — powołując się na lekturę *Prawdy i metody* (Gadamer, 1993) — rozpoczyna Crapanzano od sugestii, jakoby celem rozmowy (pojmowanej w sposób idealny) było wzajemne zrozumienie się. Jest ona, jak sądzę, nie tylko nieuzasadniona, ale także prowadzi do wniosków, które znacznie odbiegają od propozycji filozofa z Heidelbergu. Crapanzano twierdzi, iż Gadamer wyróżnia trzy sposoby rozumienia Innego. Zbyteczne wydaje się jednak amerykańskiemu antropologowi wskazanie podstaw, które pozwalają na wykorzystanie tych przemyśleń na gruncie antropologii. Zamiast tego przechodzi od razu do opisanego, na czym te sposoby rozumienia miałyby polegać. Zanim jednak przejdę do przedstawienia wniosków autora *On Dialogue* na ten temat, chciałabym przywołać ten fragment rozważań Gadamera, który został przez Crapanzano niesłusznie, w moim odczuciu, pominięty. Brak uwag na temat statusu doświadczenia hermeneutycznego uniemożliwia, moim zdaniem, zrozumienie jego istoty.

Teoria Gadamera określana bywa często jako refleksyjna teoria świadomości. Świadomość historycznych oddziaływań (*wirkungsgeschichtliches Bewußsein*),

bo to o nią konkretnie chodzi, jest tu rozumiana jako uformowana i formowana przez dzieje i, co więcej, świadoma obu tych procesów. Jej analiza rozkłada się na rozważania dotyczące, po pierwsze, granic filozoficznej refleksji, po drugie, poszukiwania istoty doświadczenia, i wreszcie — po trzecie, hermeneutycznego prymatu pytania (Gadamer, 1993, s. 319-351). W kontekście polemiki Crapanzano z Gadamerem interesować mnie będzie przede wszystkim wątek drugi.

Gadamer pisze wprost, iż „świadomość (...) ma strukturę doświadczenia” (Gadamer, 1993, s. 324). Czym jednak jest owo doświadczenie? Otóż, doświadczenie hermeneutyczne ma strukturę podobną do struktury rozumienia i jest podstawowym sposobem odnoszenia się człowieka do świata. Przeciwstawione empiry-cystycznemu pojmowaniu doświadczenia<sup>10</sup>, staje się ono w oczach niemieckiego filozofa sposobem prowadzenia dialogu z tradycją, przy czym tradycja jest tu rozumiana jako „rzeczywisty partner komunikacji” (Gadamer, 1993, s. 334). Oznacza to, iż doświadczenie tradycji staje się doświadczeniem „ty”, które:

może dokonywać się w płaszczyźnie behawioralnej, przez uznanie tego, co dla niego typowe, bądź w płaszczyźnie osobowej, przez uznanie „ty” za osobę i równoczesne odniesienie go do siebie (...) i własnego punktu widzenia, bądź w płaszczyźnie rzeczywistego otwarcia się na „ty” i to, co ma nam ono do powiedzenia. Tylko ta trzecia możliwość jest słuszna (Bronk, 1988, s. 153).

Crapanzano właśnie do tych trzech rodzajów doświadczenia odnosi się w swoim artykule *On Dialogue* (1990). Pierwszy z nich ma na celu — jego zdaniem — zrozumienie natury ludzkiej (Crapanzano, 1990, s. 272). Kiedy jednak próbowałam odnaleźć u Gadamera wniosek podobny, napotkałam opór tekstu nie pozwalający na taką interpretację. Doświadczenie to — które określić chciałybym mianem „wiwiseksi”, używając terminu zaproponowanego przez Joannę Tokarską-Bakir<sup>11</sup> — charakteryzuje się, zdaniem niemieckiego filozofa, poszukiwaniem w człowieku typowości i prawidłowości po to, by móc lepiej przewidywać jego przyszłe zachowania. Na gruncie rozumienia tradycji oznaczać to musi — powiada Gadamer — złudzenie obiektywnego i całościowego w nią wglądu. Poznający podmiot postrzega tu siebie jako niepodlegającego historycznym warunkowaniom i będącego w stanie wyeliminować (choć jest to, według filozofa z Heidelbergu, jedynie pozór) wszelkie subiektywne momenty towarzyszące procesowi poznania. Postawa ta prowadzi w konsekwencji do nierezygnowania z podejścia metodycznego, a także bezkrytycznej wiary w jego skuteczność, co

<sup>10</sup> H.-G. Gadamer zwraca tutaj naszą uwagę na próby ukształtowania nauk humanistycznych na wzór i podobieństwo nauk przyrodniczych. Przeniesienie na grunt nauk o duchu metodologicznych ustaleń nauk przyrodniczych prowadziło *de facto* do pominięcia odrębności nauk humanistycznych i niedostrzeżenia konieczności wypracowania swoistej dla nich metody.

<sup>11</sup> Prace I. Tokarskiej-Bakir (1992, 1995) są jednym z ciekawszych odczytań filozofii Gadamera, poczynionych na potrzeby antropologii i upatrujących w niej panaceum na problemy związane z interpretacją innych kultur.

sprawia, iż uzasadnione zdaje się stosowanie w naukach społecznych metody na wzór metody przyrodoznawczej (Gadamer, 1993, s. 334-335). A gdzie natura ludzka? Doprawdy, nie wiem. Wydaje mi się jednak, iż Crapanzano wychodząc od stwierdzenia Gadamera, iż rozumienie drugiego człowieka sprowadza się do poszukiwania w nim typowości i prawidłowości, w sposób nieuprawniony doszukuje się w tym rodzaju doświadczenia mechanizmów charakterystycznych dla nowożytnych koncepcji natury ludzkiej. U podstaw tych koncepcji — ujmując problem lapidarnie — leży przecież założenie, jakoby możliwe było ustalenie takich powtarzalnych zachowań ludzkich, które są niezależne od uwarunkowań historycznych czy też kulturowych. Nie wydaje mi się jednak, żeby Gadamer, pisząc o znajomości człowieka, miał na myśli znajomość jego natury. Moje wątpliwości biorą się chociażby stąd, iż uprzedmiotowienie i instrumentalne potraktowanie człowieka, jakie ma miejsce w ramach „wiwisekcji”, nie dotyczy rodzaju ludzkiego, a kontaktu z konkretną jednostką.

Drugi sposób rozumienia Innego, rozumienia Innego jako osoby, można, jak twierdzi autor *On Dialogue*, porównać do „rozumienia, jakie większość antropologów uzyskuje wówczas, kiedy zaczynają się czuć jak w domu w obcym społeczeństwie” (Crapanzano, 1990, s. 272).

Raz jeszcze spróbuję zrekonstruować wywód Gadamera. W przypadku „raportu” — tu znów odwołam się do typologii zaproponowanej przez Tokarską-Bakir (1995, s. 14) — partnerzy dialogu zdają się znać roszczenie swego rozmówcy, nim zostanie ono wyartykułowane, co więcej, rozumieją go lepiej, niż on sam byłby w stanie kiedykolwiek to uczynić. Oznacza to relację przenikniętą chęcią dominacji, próbę — często podejmowaną nie wprost — nakłonienia do uznania własnych racji za wiążące („stale trwa walka o wzajemne uznanie”, Gadamer, 1993, s. 335), przy równoczesnym (nie zawsze uświadomianym) odebraniu zasadności roszczeniom Innego. Oczywiście, poziom dominacji w tak przebiegającym procesie może być zróżnicowany, przyjmując w najbardziej radykalnej formie postać całkowitego opanowania jednego z uczestników przez jego interlokutora. Na poziomie doświadczenia hermeneutycznego to przeszłość rozumiana jest tak, jak rozumiana jest osoba w doświadczeniu „ty”. W tej formie rozumienia obecny jest ideał obiektywnego poznania — poznający podmiot uwalnia się (we własnym mniemaniu) w formułowanych przez siebie sądach od historycznych uwarunkowań, przekonany jest bowiem, że uleganie przesądom jest tylko pewnym mitem, który można przezwyciężyć. Brak tu, jak ujmuje to Gadamer, uwzględnienia własnej dziejowości (Gadamer, 1993, s. 336).

Być może — zbyt duży skrót myślowy Crapanzano nie pozwala mi na ostateczne wnioski co do jego intencji — niektórzy antropologowie faktycznie w wyniku narzucenia Innym własnej interpretacji ich kultury zaczynają odnajdywać się w niej jak w swojej własnej. Nie potrafię jednak jednoznacznie ustalić, czy chodzi tu o „swojskość” badanej kultury, jaka pojawia się wraz z postrzeganiem jej przez pryzmat kategorii narzuconych przez kulturę własną. Innymi słowy, czy

nie jest tak, iż Crapanzano opisuje tu etnocentryczne podejście w badaniu obcości, które zapewnia błogi stan posiadania obiektywnie uzyskanej wiedzy i poczucie, że oto chwyciliśmy Pana Boga za nogi — odmienność znika, pojawia się za to dobrze znany świat. Tekst Crapanzano, poprzez jedynie sygnalizowanie pewnych zjawisk, otwiera się na konieczność dopowiedzeń, które być może rozciągają się z zamysłem autora.

Tak oto dotarliśmy do — jak nazywa je Gadamer — najwyższego rodzaju doświadczenia hermeneutycznego (Gadamer, 1993, s. 336). Ten rodzaj doświadczenia — „rozmowa” — możliwy jest za sprawą świadomości historycznych oddziaływań wraz z jej specyficznie pojmowaną otwartością na to, co odmienne. W dialogu tym gramy niejako własną integralnością (integralnością poznającego podmiotu), ponieważ pozwalając Innemu nas zagadywać, zgadzamy się także na usłyszenie czegoś, co wypowiedane jest niejako przeciwko nam (Gadamer, 1993, s. 336) — „przesady kierujące (...) przedrozumieniem są stale narażone na konfrontację” (Gadamer, 2003, s. 94). Nie jest to zatem ten rodzaj otwartości, z jakim mieliśmy do czynienia wcześniej — nie chodzi tu bowiem jedynie o to, żeby usłyszeć głos Innego, chodzi tu także o to, by głos ten zintegrować. Tym samym konieczne staje się nie tylko otwarcie na to, co inne, ale także uznanie, że to inne ma nam coś do powiedzenia. A godząc się na taką perspektywę, godzimy się równocześnie na ewentualność, iż ze spotkania tego wyjdziemy odmienieni, bo, jak zauważa Andrzej Bronk: Partnerzy prawdziwej rozmowy nie ograniczają się do wymiany zdań na temat dobrze już określonych stanów rzeczowych, lecz **chcą wspólnie dojść do prawdy** [podkr. E.O.] przez otwarcie się na szerszy i bogatszy horyzont drugiej osoby” (Bronk, 1988, s. 134).

Ten aspekt Gadamerowskiej rozmowy ginie w stwierdzeniu przywoływanym już wcześniej, w którym to pojawia się sugestia, jakoby rozumienie Innego polegało przede wszystkim na wzajemnym zrozumieniu się. To zrozumienie jest co prawda konieczne, ale nie jest punktem docelowym, a raczej punktem wyjścia do porozumienia co do jakiejś kwestii.

Gadamer jest też przeświadczony o tym, iż w trakcie „prawdziwej” rozmowy konieczne jest poddanie się jej. Winno nią kierować poszukiwanie wspólnej prawdy, a nie forsowanie własnych argumentów. Jeśli rozmowa przebiega we właściwy sposób, powoduje, iż niemożliwy staje się powrót do odmiennych zdań, które pojawiły się w punkcie wyjścia. Strony biorące udział w rozmowie odnalazły bowiem zagubiony wspólny język.

Warto teraz zastanowić się, czy można za trafny uznać komentarz Crapanzano, który ma na celu przekonanie czytelników, iż w sytuacji badań terenowych rzadko mamy do czynienia z dialogiem przyjmującym formę „prawdziwej” rozmowy. Argumenty autora *Tuhami* skupiają się na podkreśleniu, iż w sytuacji badań terenowych nie możemy mówić o egalitarnym statusie uczestników rozmowy, będących w pełni świadomymi własnych uwarunkowań, a posługując się językiem Gadamera — własnych uprzedzeń i prze(d)sądów. Wskazuje on na

fakt, iż naukowa intencja i wymagana postawa obserwacyjna taki dialog wykluczają, podobnie jak pozostawanie w relacjach władzy czy wybór konwencji, w jakiej dialog się odbywa<sup>12</sup>. Tylko czy argumenty te możemy uznać za zasadne? Jeśli w ogóle mielibyśmy rozważać ich wiążący charakter, w pierwszym rzędzie musielibyśmy uznać, iż intencją Gadamera było ujęcie dialogu na płaszczyźnie deskryptywnej, a nie idealnej. Po drugie, konieczne byłoby przyjęcie, iż na poziomie normatywnym antropologia określa swój cel jako odzyskanie utraconego porozumienia pomiędzy podmiotami. Po trzecie w końcu, trzeba by założyć, iż celem hermeneutyki Gadamera jest wskazanie metody postępowania dla nauk humanistycznych, w tym antropologii, a nie stworzenie ontologii rozumienia<sup>13</sup>.

### Asymetria relacji antropolog — Inny

Nie tylko dyskusja z Gadamerem, ale również przekonanie o asymetrycznej relacji antropolog — Inny w znaczący sposób określa stanowisko Crapanzano odnośnie do badań terenowych. I choć zagadnienie to można rozpatrywać pod różnym kątem, to jednak w kontekście rozważań amerykańskiego antropologa szczególnie istotne wydaje mi się wskazanie na tak zwaną Trzecią. Pomijając częściowo niezrozumiałe dla mnie fragmenty<sup>14</sup>, dotyczące relacji między postmodernizmem<sup>15</sup> i postkolonializmem, chciałabym wydobyć z tekstu Crapanzano *Kryzys postmodernistyczny: dyskurs, parodia, pamięć* (1999) te argumenty, które wnoszą coś — w sposób bardziej jednoznaczny — do jego koncepcji badań terenowych.

<sup>12</sup> W sytuacji wywiadu antropolog narzuca Innemu specyficzną formę dialogu, jaką jest wywiad etnograficzny. Badany godzi się na taki sposób prowadzenia rozmowy, choć nie zawsze zdaje sobie sprawę ze wszystkich implikacji, jakie niesie ze sobą ta konwencja i częstokroć rozumie ją inaczej od badacza (choć ten milcząco zakłada, iż w tej kwestii panuje pełna zgodność) (Crapanzano, 1990, s. 279).

<sup>13</sup> *Prawda i metoda* stanowi próbę dowiedzenia, iż problem dziejowości rozumienia jest centralnym pojęciem nie tylko dla hermeneutycznej koncepcji filozoficznej, ale dla myślenia filozoficznego w ogóle. Oto bowiem, na wzór Kantowskiego pytania o warunki ludzkiego poznania, Gadamer zapytuje o warunki ludzkiego rozumienia. I nie chodzi mu tutaj, co zresztą sam zauważa we wstępie, o stworzenie nauki o sztuce rozumienia, czyli pewnej metody postępowania, lecz, mówiąc językiem Heideggera, o uzmysłowienie tego, iż „rozumienie nie jest jednym ze sposobów zachowania podmiotu, lecz sposobem bycia samego jestestwa. Pojęcie «hermeneutyki» (...) oznacza (...) podstawowy charakter jestestwa, stanowiący jego skończoność i dziejowość, i dlatego obejmuje całość jego doświadczenia świata” (Gadamer, 1993, s. 25).

<sup>14</sup> Literackość (żeby nie napisać brak przejrzystości i przytłaczająca wręcz ilość metafor) tekstu Crapanzano nie pozwala często na podjęcie interpretacji typowej w przypadku tekstów naukowych. Nie chciałabym jednak rozpoczynać tutaj dyskusji nad standardami, jakie winny dotyczyć teoretyzujących tekstów antropologicznych.

<sup>15</sup> Crapanzano wskazuje, iż jedyną właściwą wykładnią świata jest wykładnia postmodernistyczna z charakteryzującymi ją czterema kryzysami: kryzysem *mimesis*, kryzysem znaku, kryzysem hermeneutyki i kryzysem podmiotu (Burzyńska, 2001, s. 97).

Aby wyjaśnić znaczenie „Trzeciej”, postanowiłam posłużyć się dłuższym — reprezentatywnym dla stylu Crapanzano — cytatem, który pozwoli mi na swobodniejsze nawiązywanie do pewnych poruszanych w nim założeń.

Chodzi mi o autorytarną funkcję, którą nazwałam „trzecią” — tę, która jest mediatorem interlokucji. W każdym dialogu, konwersacji czy wymianie zawsze zawiera się odwołanie do złożonej, stabilizującej instancji, która autoryzuje konkretny kod językowy, gramatykę, zbiór konwencji komunikatywnych, podział władzy między interlokutorami, kryteria intra-, inter-, czy poza-tekstualnej relewancji i odpowiednich strategii interpretacyjnych. Jest to, by posłużyć się pojęciem technicznym, funkcja metapragmatyczna, bowiem określa ona sposób, w jaki komunikacja porządkuje samą siebie, swoich współuczestników, kontekst i możliwe interpretacje. Wierzę, że symbolizują ją w sposób abstrakcyjny takie pojęcia jak prawo, gramatyka czy tradycja, a bardziej konkretnie: totemy i fetysze. Może ją ucieleśniać ojciec, król czy kapłan — rzadziej postaci kobiece, duchy i bóstwa, a nawet trzecia osoba (publiczność) w jakiegokolwiek binarnej wymianie. Można się do niej odwołać bezpośrednio lub pośrednio w każdym z jej symbolicznych przeobrażeń. W normalnych wymianach zazwyczaj przyjmuje się je za oczywiste lub łatwo na nie przystaje. W niektórych wyjątkowych wymianach (międzykulturowych, zanim ulegną rutynizacji, czy w wymianach zachodzących w okresach kryzysu, czy też mniej zrozumiałego artystycznego ferworu twórczego), nie istnieje żadna wzajemnie uznana Trzecia, do której można się retorycznie odwołać. Kiedy Trzecia jest po prostu pustą funkcją, nie może zaistnieć żadna komunikacja (Crapanzano, 1999, s. 164-165).

Podsumowując wywód Crapanzano, można na temat „Trzeciej” powiedzieć, iż (1) jest ona mediatorem interlokucji, (2) określa konwencje komunikacyjne i interpretacyjne, (3) jest symbolizowana przez prawo, gramatykę, tradycję, totemy, fetysze, ojca, króla, kapłana, duchy, bóstwa, trzeciego uczestnika rozmowy<sup>16</sup>, (4) mamy możliwość pośredniego i bezpośredniego odwołania się do niej, (5) w sytuacjach, kiedy nie mamy zinstytucjonalizowanej „Trzeciej”, niemożliwa jest komunikacja. Konstruując swoją wizję „Trzeciej”, Crapanzano odwołuje się do koncepcji interakcjonizmu George’a Herberta Meada<sup>17</sup>. W teorii tej odnajdujemy podobny sposób myślenia na temat komunikowania się i działania jednostek. Jednym z ważniejszych założeń interakcjonizmu Meada jest przeświadczenie o kształtowaniu jaźni na drodze interakcji. Jaźń<sup>18</sup> ma tę zdolność, iż „sama

<sup>16</sup> Kwestii trzeciego uczestnika rozmowy poświęca Crapanzano sporo miejsca w swojej marokańskiej etnografii (Crapanzano, 1985, s. 143-152). Podejmuje tam problem, jak sam to wprost nazywa, użyteczności asystenta, który towarzyszył mu w trakcie spotkań z jego głównym rozmówcą, Tuhamim. Występujący w roli „Trzeciej” pomocnik spełniał, zdaniem Crapanzano, funkcję mediacyjną między nim a Tuhamim, zapewniał pewien rodzaj „«znajomego dystansu» potrzebnego dla szczerości (...) dyskursu” (Crapanzano, 1985, s. 12), a także wpływał na charakter wzajemnej relacji pomiędzy wszystkimi uczestnikami prowadzonych rozmów.

<sup>17</sup> W książce *Tuhami* odwołanie to przyjmuje nawet formę bezpośrednią (Crapanzano, 1985, s. 9).

<sup>18</sup> Decyduję się na użycie terminu „jaźń”, a nie „osobowość”, choć w polskim przekładzie *Umysłu, osobowości i społeczeństwa* Z. Wolińskiej pojawia się ta druga ewentualność (Mead, 1975, s. XXV).

dla siebie jest obiektem” (Mead, 1975, s. 191), co umożliwia jej podejmowanie refleksji i oceny samej siebie. Jest to możliwe dzięki temu, iż jednostka ma zdolność spojrzenia na samą siebie z perspektywy innych. Mead wyróżnia dwie postaci jaźni: „jaźń refleksyjną” (*me*) i „jaźń spontaniczną” (*I*). Pierwsza z nich, to zinternalizowane przez jednostkę oczekiwania innych wobec niej samej, druga — to zindywidualizowana i kreatywna odpowiedź jednostki na postawy innych. Te dwie postaci jaźni wchodzą ze sobą w nieustanną interakcję. Jeśli zaś chodzi o etapy kształtowania jaźni, to wyróżnić możemy trzy fazy, w zależności od sposobu, w jaki jednostka odgrywa poszczególne role. I tak, wyróżnia się fazę „zabawy” (tu jednostka imituje zachowania konkretnych osób), fazę „gry” (tu jednostka musi brać pod uwagę zachowania grupy społecznej i postępuje w zgodzie z ustalonymi regułami, i to tu pojawia się „uogólniony inny”) oraz fazę „abstrakcyjnego odgrywania ról” (stanowi ona podstawę sukcesu podejmowanych interakcji, dzięki umiejętności przewidywania zachowań innych) (Mead, 1975). Tym, co u Meada określa zachowania jednostki, w tym, podejmowane przez nią akty komunikacji (także dialog), jest system przyjętych reguł. Oczywiście, reguły te mogą sankcjonować pewien hierarchiczny układ partnerów rozmowy.

Crapanzano — tak przynajmniej go interpretuję — pokazuje, że tym, co wyznacza pozycje osób biorących udział w dialogu, może być zasadniczo wszystko, począwszy od konwencji komunikacyjnych, a skończywszy na symbolach; tu zachodziłoby pewne pokrewieństwo z Meadem. Ale autor *Kryzysu postmodernistycznego* idzie też o krok dalej. „Trzecia” — tak przynajmniej było w czasach modernizmu<sup>19</sup> — przyjmowała, jego zdaniem, także postać Lyotardowskich metanarracji (Lyotard, 1997). Przykładami takich metanarracji są dla Crapanzano historia czy też pewne prądy filozoficzne (w omawianym przez niego przykładzie komunikacji między Wschodem a Zachodem, pojawiają się dyskursy, w których rolę „Trzeciej” odgrywają takie kategorie, jak zindywidualizowane „ja” czy też orientalizm).

Do tej pory starałam się pokazać, iż koncepcja „Trzeciej” inspirowana jest myślą Meada i Lyotarda. Jest to z pewnością oryginalne, acz ryzykowne połączenie. Ryzykowność polega, w moim odczuciu, na próbie połączenia ze sobą dwu odmiennych porządków. Rozważania Meada na temat kształtowania jaźni miały nam uzmysłowić, iż jednostka nabywa umiejętności życia w społeczeństwie poprzez interakcje. Metanarracje Lyotarda zaś pełnić miały funkcję legitymizującą dla działań społecznych i poszczególnych dyskursów. W jaki sposób jedno łączy się z drugim, trudno jest mi powiedzieć — weźmy chociażby chrześcijańską metanarrację, która niewiele ma przecież wspólnego z rolą społeczną księdza. Crapanzano decyduje się jednak — takie przynajmniej odnoszę wrażenie — na

<sup>19</sup> Ze względu na charakter tego artykułu nie podejmę tu z Crapanzano dyskusji na temat wyznaczników postmodernizmu ani tego, czy możemy mówić o postmodernistycznej antropologii jako dominującej formie praktyki naukowej.

połączenie tych koncepcji z następującej przyczyny: poprzez przywołanie interakcjonizmu stara się pokazać, w jaki sposób możliwa jest skonwencjonalizowana komunikacja między jednostkami; dzięki poszerzeniu „Trzeciej” o ideę metanarracji próbuje uzmysłowić czytelnikowi, dlaczego przestała ona — podobnie jak metanarracja — obowiązywać w świecie postmodernistycznym. Przyjrzyjmy się teraz, jakie są konsekwencje tego, iż „Trzecia” stała się „po prostu pustą funkcją” (Crapanzano, 1999, s. 165).

Crapanzano sugeruje, iż „Trzecia” aż do momentu postmodernistycznego zwrotu była formą autorytatywnej konwencji, zapewniającej antropologom złudne przekonanie, iż w kolonialnych dialogach mamy do czynienia z egalitarnym charakterem relacji między jego uczestnikami. Jednakże zmiana paradygmatu, także w antropologii, doprowadziła do zakwestionowania „Trzeciej” (została ona częściowo „wyczerpana, symbolicznie zredukowana; Crapanzano, 1999, s. 167), a tym samym do obnażenia rzeczywistej relacji między partnerami rozmowy. Oto stanęły przed sobą jednostki o odmiennym pochodzeniu, odmiennym wyobrażeniu na temat konwencji komunikacyjnych, charakteryzujące się brakiem stałego, wzajemnie akceptowanego punktu odniesienia. Antropolog i jego Inny znaleźli się w sytuacji, w której zamiast przyjętych (czy jak zapewne wolałby Crapanzano — narzucanych) konwencji komunikacyjnych pojawiła się konieczność ich ponownego wynegocjowania. To negocjowanie wiąże się ściśle z kwestionowaniem konwencji przyjętej przez partnera dialogu. Można w tej sytuacji — powiada Crapanzano — udawać, iż takie kwestionowanie nie ma miejsca, można potwierdzić już istniejące konwencje bądź wypracować nowe, można też podjąć każde z wymienionych działań. Antropolodzy wciąż pragną, by dialogi, jakie prowadzą w terenie, nadal nosiły znamiona egalitarności, ale — zauważa Crapanzano — nie sposób już ukryć starymi sposobami nierówności ich uczestników.

Crapanzano, jak pamiętamy — profesor literatury porównawczej, aby pokazać, w jaki sposób w dobie postmodernizmu wypracowywany jest egalitaryzm dialogu, sięga po kategorie literaturoznawcze i stosuje je (w żaden sposób tego nie uzasadniając) do opisanego dyskursów międzykulturowych. Otóż — zdaniem autora *On Dialogue* — różnice między uczestnikami dyskursu (odmienne wartości, cele etc.) stają się dla nich swoistym wyzwaniem. Każdy z rozmówców może, jak już wspominałam, (1) zignorować faktyczne różnice, (2) uznać wyższość dyskursu partnera, (3) narzucić dyskurs własny, albo (4) negocjować jakąś wspólną konwencję (Crapanzano, 1999, s. 169). Zabiegi, jakie podejmują uczestnicy dialogu w tym celu, Crapanzano określa jako metaparodię (3) lub metastylizację (2 i 4). Mamy z nimi do czynienia wówczas, gdy brak jest wzajemnie podzielanych sposobów interpretacji i oceny, gdy:

obserwator z zewnątrz — publiczność, do której można, być może, zaliczyć auto-refleksję interlokutora — nie może określić hierarchicznych związków, leżących u podłoża tych dwóch stylistycznych reakcji. (...) Tam, gdzie nie można określić

sankcji semantycznej, mamy do czynienia z metaparodią. Kiedy nie możemy określić związku między stylizowanym dyskursem i jego odniesieniem, mamy do czynienia z metastylizacją (Crapanzano, 1999, s. 169, 170).

Crapanzano uznaje, iż rozmówcy muszą posługiwać się, przynajmniej w minimalnym wymiarze, tym samym językiem, choć nie muszą już podzielać tych samych stanowisk. W takim właśnie przypadku wypowiedzi zyskują status antytetyczny, charakterystyczny dla parodii. Chcąc zachować pozory egalitarnej wymiany, uczestnicy dialogu nie mogą przyznać otwarcie, iż ich wypowiedź ma wyższą wartość semantyczną. Tymczasem wymiana, która faktycznie ma miejsce, polega na ciągłej re-kontekstualizacji Innego (Crapanzano, 1999, s. 171) — na dowolnym, zgodnym z własnym zamysłem, przekształcaniu przez rozmówcę znaczenia wypowiedzi interlokutora.

### Autorefleksja i samoświadomość

W opisie badań prowadzonych przez Crapanzano w Maroku pojawia się także ślad hermeneutycznego przeświadczenia o „poznaniu siebie samego okrężną drogą przez innego” (Ricoeur, 1989). Ten rodzaj poznania dotyczy zarówno badanego, jak i badacza, choć oczywiście w różnym stopniu i na różnych poziomach.

Jako rozmówca Tuhamiego stałem się aktywnym uczestnikiem w jego historii życia, nawet jeśli sporadycznie pojawiając się bezpośrednio w jego recytacjach (*recitations*). Nie tylko moja obecność, ale i moje pytania przygotowały go do tekstu, który miał stworzyć, ale również — przynajmniej ja to tak odbieram — wywołały zmianę jego własnej świadomości. Wywołały one także zmianę w mojej świadomości. Nasze założenia, co do natury codziennego świata i nas samych, budziły w nas obu poruszenie (*we jostled from*); obydwaj po omacku szukaliśmy wspólnych punktów odniesienia w tej otchłani interakcji (Crapanzano, 1985, s. 11).

W przypadku Crapanzano zmiana świadomości pojawiła się na gruncie refleksyjnego uchwycenia siebie w roli badacza. W trakcie rozmów z Tuhamim, i dzięki tym rozmowom, antropolog porzucił etnograficzny dystans (początkowo wydawał się on konieczny dla zachowania pozycji badawczej), którego retoryczna funkcja<sup>20</sup> polega — według niego — na równoczesnym ukrywaniu własnej pozycji i jej racjonalizowaniu (Crapanzano, 1985, s. 134). Podobnie dzieje się z innymi „narzędziami”, w jakie wyposażała badacza nauka (Crapanzano, 1985, s. 141). W momencie, kiedy dialog między Crapanzano a Innym przyjął formę

---

<sup>20</sup> Nie wiem, w jaki sposób funkcja retoryczna, która oznacza oddziaływanie na odbiorcę za pomocą określonej „wypowiedzi” w celu zmiany jego zachowania czy też wywołania jakiejś określonej reakcji, znalazła zastosowanie na poziomie działania.

relacji terapeutycznej, antropolog nie musi dłużej chronić siebie samego — teraz zajmuje przede wszystkim pozycję uzdrowiciela (Crapanzano, 1985, s. 133). Zdystansowanie nie jest dłużej możliwe, a dotychczasowe podejście relatywistyczne zostaje zweryfikowane.

Jeśli zaś chodzi o Tuhamiego, to zmiany w jego świadomości były wynikiem konieczności zajęcia przez niego postawy autorefleksyjnej, wymuszonej niejako poprzez opowieść o własnym życiu. Chcąc przekonać antropologa nie tylko do siebie samego, ale też do własnej wyjątkowości, informator musiał tak konstruować opowieść o własnym życiu, aby wyłoniła się z niej spójna tożsamość narratora. Tym samym, musiał niejednokrotnie korygować sprzeczne wersje wydarzeń i swoje w nich miejsce, a wszystko po to, by ugruntować swą własną wartość (Crapanzano, 1985, s. 81).

Warto zapytać w tym miejscu, gdzie leży źródło zmian, jakie zachodzą w uczestnikach dialogu? Crapanzano twierdzi, że są one wynikiem, między innymi, negocjacyjnej formy dialogu. „Pomiędzy antropologiem i ludźmi, z którymi pracuje, zawsze obecne jest zmaganie o właściwą formę dyskursu” (Crapanzano, 1990, s. 278). Nie chodzi tu, według Crapanzano, wyłącznie o negocjacje dotyczące tego, jaka rzeczywistość jest, ale także tego, w jaki sposób (w ramach jakiego dyskursu i na podstawie jakich założeń ontologicznych) jest wyrażana<sup>21</sup>. Problematiczną w wypadku takich negocjacji staje się zatem „rzeczywistość”, która, wbrew obiegowym opiniom, nie jest wspólna dla obu stron dialogu, lecz — pośród innych aspektów etnograficznego spotkania — staje się przedmiotem negocjacji. Wynegocjowana rzeczywistość traktowana jest — powiada autor *Kryzysu postmodernistycznego* — jako rzeczywistość informatora (Crapanzano, 1985, s. x).

## Wnioski

Chcąc podsumować propozycje Crapanzano określające dialogiczny charakter badań terenowych, należy stwierdzić, iż opierają się one w znacznej mierze na wynikach jego własnych doświadczeń terenowych, a także na kreatywnej próbie interpretacji myśli filozoficznej. Czy próbę tę możemy uznać za udaną? Niestety, częstokroć dostrzec można w niej zbyt pobieżną lekturę przywoływanych pozycji, co znajduje odzwierciedlenie w nieuzasadnionych polemikach (piszę: nieuzasadnionych, bo autor polemizuje z czymś, co w oryginalnym tekście trudno odnaleźć).

---

<sup>21</sup> Za takim sposobem myślenia stoi przekonanie Crapanzano, iż rzeczywistość jest pewnego rodzaju konstrukcją, co więcej, iż jest to konstrukcja mniej lub bardziej udana (Crapanzano, 1985, s. 7). Niestety, w żadnym miejscu Crapanzano nie podaje kryteriów, które pozwalałyby określić, czy już osiągnęliśmy „konstrukcyjny sukces”.

Prace Crapanzano przenika duch postmodernizmu. Jego poglądy na temat retoryki tekstu, zainspirowane w dużej mierze przeświadczeniem o kryzysie pisma i znaku, znajdują odzwierciedlenie w jego własnym pisarstwie. Przekłada się to na trudności interpretacyjne — zamiast tradycyjnie skonstruowanego tekstu otrzymujemy bowiem literacką próbę przedstawienia antropologicznych problemów, a sensy plenią się zupełnie tak, jak postulował to Derrida. Nie jestem jednak pewna, czy można to uznać za zaletę w przypadku tekstu z zakresu metodologii. Tam bowiem, gdzie wymagana jest klarowność wyводу i pewien porządek argumentacji, mnożą się — za pośrednictwem poetyckiego języka — metafory i niedopowiedzenia. Taka konstrukcja pozwala zaś, w moim odczuciu, na pewną swobodę w obchodzeniu się z wnioskami, które często zamiast wyłaniać się w formie jednoznacznej konkluzji, muszą zostać „wytropione” i okiełznane.

W moim artykule nie podjęłam dyskusji z wątkiem psychoanalitycznym tego ujęcia. Psychoanalityczne inspiracje, wyznaczając charakter spotkania antropolog — Inny jako relacji terapeutycznej, określają również sposób prowadzenia dialogów.

Oczywiście, aby w pełni uchwycić pomysł tego antropologa na praktykę badawczą, powinno się wziąć pod uwagę także wymiar retoryczny jego prac, w których stara się on utrwalić dynamikę dialogicznego spotkania. Istotniejsza wydała mi się jednak polemiczna dyskusja, jaką podjął Crapanzano z poglądami Gadamera i Meada.

Słowa kluczowe: Crapanzano, antropologia dialogiczna, badania terenowe, „Trzecia”, samoświadomość

## BIBLIOGRAFIA

- Bronk A.  
1988 *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Burzyńska A.  
2001 *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków.
- Clifford J.  
2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Crapanzano V.  
1985 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, Chicago, London.  
1990 *On Dialogue*, w: *The Interpretation of Dialogue*, ed. T. Maranhão, The University of Chicago Press, Chicago, London, s. 269-292.  
1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge MA, London.

- 1999 *Kryzys postmodernistyczny: dyskurs, parodia, pamięć*, w: *Antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 160-179.
- Gadamer H.-G.  
 1993 *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków.  
 2003 *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Aletheia, Warszawa.
- Geertz C.  
 2000 *Dzieło i życie*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Hammersley M.  
 1992 *What's Wrong with Ethnography?*, Routledge, London-New York.
- Kaniowski A.M.  
 1990 *Filozofia po „lingwistycznym zwrocie”*, „Teksty Drugie” nr 5-6, s. 93-105.  
 1998 Rec. Andrzej Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, „Kultura Współczesna” nr 2-3, s. 179-192.
- Lyotard J.-F.  
 1997 *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa.
- Maranhão T.  
 1990 *Introduction*, w: *The Interpretation of Dialogue*, ed. T. Maranhão, The University of Chicago Press, Chicago, London, s. 1-22.
- Mead G.H.  
 1975 *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa.  
*Pamięć i zapomnienie*  
 2003 *Pamięć i zapomnienie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 1-2, 3-4.
- Pool R.  
 1999 *Etnografia postmodernistyczna*, w: *Antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 268-290.
- Rabinow P.  
 1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, w: *Antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 89-122.
- Ricoeur P.  
 1989 *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, PIW, Warszawa.
- Sierocka B.  
 2003 *Jedność performatywno-propozycjonalna a perspektywa antropologiczna*, w: *Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea kosensusu*, red. B. Sierocka, Atut, Wrocław, s. 166-183.
- Tedlock D.  
 1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Tokarska-Bakir J.  
 1992 *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 1, s. 3-17.  
 1995 *Dalsze losy syna marnotrawnego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 1, s. 13-22.

Tyler S.A.

1986 *Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to the Occult Document*, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. J. Clifford, G.E. Marcus, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 122-140.

1999 *Przed-się-wzięcie post-modernistyczne*, w: *Antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 67-87.

Zybertowicz A.

1995 *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

Eliza Ostojka

#### VINCENT CRAPANZANO ON FIELDWORK

(Summary)

The article discusses Vincent Crapanzano's position on the methods of anthropological research. This American anthropologist and literary scholar considers dialogue to be the basic instrument of fieldwork. He formulates a number of interesting observations about research practice. The main focus in the article is on Crapanzano's views on dialogue, which arose out of the polemic with the theories advocated by Hans-Georg Gadamer and Georg Herbert Mead. Crapanzano discussed the types of meetings with foreignness identified by Gadamer and pointed to the relation between the concept of symbolic interactionism (particularly with reference to the processes of communication and activities pursued by individuals) and the conditions of anthropological dialogue. Crapanzano's conclusions formulated on the basis of his own empirical experience have also been discussed. These conclusions pertain mainly to the self-awareness of dialogue participants, connected with the adoption of the self-reflexive attitude by them. The article critically analyses the accuracy and practical validity of Crapanzano's conclusions.

Key words: Crapanzano, dialogical anthropology, fieldwork, the „Third”, self-awareness

