

31 sierpnia 2013

Przegląd Socjologii Jakościowej

Tom IX
Numer 3

*Teoria antropologiczna
a socjologia*

pod redakcją
Grażyny Woronieckiej
i Magdaleny Łukasiuk

www.przegladsocjologiijakosciowej.org

Przegład Socjologii Jakościowej

Tom IX

Numer 3

Teoria antropologiczna a socjologia

pod redakcją

Grażyny Woronieckiej
i Magdaleny Łukasiuk

Prawa autorskie

Czasopismo oraz wszystkie zamieszczone w nim artykuły stanowią dorobek współczesnej socjologii. Mogą zostać wykorzystane bez specjalnej zgody dla celów naukowych, edukacyjnych, poznawczych i niekomercyjnych z podaniem źródła, z którego zostały zaczerpnięte.

Wykorzystywanie ogólnodostępnych zasobów zawartych w naszym piśmie dla celów komercyjnych lub marketingowych wymaga uzyskania specjalnej zgody od wydawcy. Pobieranie opłat za dostęp do informacji lub artykułów zawartych w naszym piśmie lub jakiegokolwiek ograniczanie do niego dostępu jest zabronione. Autorzy nadsyłanych artykułów ponoszą odpowiedzialność za uzyskanie zezwoleń na publikowanie materiałów, do których prawa autorskie są w posiadaniu osób trzecich.

Logotyp, szata graficzna strony oraz nazwa *Przegładu Socjologii Jakościowej* (*Qualitative Sociology Review*) znajdują się w wyłącznym posiadaniu wydawcy. Wszystkie pozostałe obiekty graficzne, znaki handlowe, nazwy czy logotypy zamieszczone na tej stronie stanowią własności ich poszczególnych posiadaczy.

RADA NAUKOWA

Jan K. Coetzee

University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

Markieta Domecka

University of Surrey, UK

Aleksandra Galasińska

University of Wolverhampton, UK

Piotr Gliński

Uniwersytet Białostocki

Marek Kamiński

New York University, USA

Michał Krzyżanowski

Lancaster University, UK

Anna Matuchniak-Krasuska

Uniwersytet Łódzki

Barbara Misztal

University of Leicester, UK

Janusz Mucha

Akademia Górniczo-Hutnicza

Sławomir Partycki

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Anssi Perakyla

University of Helsinki, Finland

Robert Prus

University of Waterloo, Canada

Marek Szczepański

Uniwersytet Śląski

Piotr Sztompka

Uniwersytet Jagielloński

SPIS TREŚCI

Od redaktorów

Grażyna Woroniecka, Magdalena Łukasiuk

Znikające różnice. Relacje między socjologią i antropologią kulturową w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna

6

Artykuły

O granicach

Katarzyna Warmińska

Antropolodzy i antropologia wobec procesu wyznaczania granic dyscypliny. Kazus Polski

24

Małgorzata Jacyno

Anatomia nowoczesnej refleksyjności

44

O narzędziach

Marcin Lubaś

Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych

60

Dorota Rancew-Sikora

Między faktem, wyobraźnią i refleksją. Parę uwag o wzajemnych relacjach socjologii i antropologii

90

O zaangażowaniu

Bartłomiej Walczak

Zwrot lingwistyczny a samorefleksyjność antropologii

110

Michał Kowalski

Antropolog na wojnie – dylemat etycznego zaangażowania nauk społecznych

124

Grażyna Woroniecka
Magdalena Łukasiuk
 Uniwersytet Warszawski

Znikające różnice. Relacje między socjologią i antropologią kulturową w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna

Abstrakt Artykuł stanowi wprowadzenie do tomu „Przeglądu Socjologii Jakościowej” poświęconego socjologii i antropologii w ich wzajemnych relacjach. Obie dziedziny zostały w nim opisane jako systemy komunikacyjne w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna, by za pomocą przywołanej w ten sposób pojęciowości oraz mechaniki procesów systemowych ująć w perspektywie diachronicznej problem granic obu dziedzin. Autorki pokazują na przykładach tekstów konstytutywnych dla socjologii i antropologii, jak wyróżnicowały się one, domykały i zaznaczały swoje granice, by później – głównie ze względu na zwielokrotnione i niejednorodne odniesienia do środowiska – nie być w stanie ich utrzymać.

Słowa kluczowe systemy komunikacyjne, socjologia, antropologia, różnica, autoreferencja, semantyka systemowa

Grażyna Woroniecka, dr hab. socjologii, prof. nadzw. w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Jej zainteresowania badawcze to socjologia wiedzy, socjologia teoretyczna i metodologie badań jakościowych. Jest autorką książek *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia* (1998) oraz *Działanie polityczne. Próba socjologii interpretatywnej* (2001) i redaktorką zbiorowych opracowań (m.in. *Co znaczy mieszkać? Szkice antropologiczne* [2007]) i bloków tematycznych w czasopiśmie (*Konstruktywizm w naukach społecznych*, „Principia”). Pełni także funkcję zastępcy redaktora naczelnego „Societas/Communitas”.

Dane adresowe autorki:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
 Uniwersytet Warszawski
 ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
 e-mail: gworoniecka@wp.pl

Magdalena Łukasiuk, dr socjologii, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Badawczo interesuje się socjologią migracji, współczesnymi procesami społeczno-przestrzennymi w mieście, przemianami zamieszkiwania oraz socjologią architektury. Jest autorką książek *Obcy w mieście* (2007) oraz *Niedom. Socjologiczna monografia mieszkań migracyjnych* (wspólnie z Marcinem Jewdokimowem, 2012) oraz licznych artykułów naukowych.

Dane adresowe autorki:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
 Uniwersytet Warszawski
 ul. Nowy Świat 69
 00-046 Warszawa
 e-mail: mlukasiuk@wp.pl

Socjologia i antropologia jako systemy komunikacyjne

Niewiele jest pytań irytujących w równym stopniu antropologów i socjologów, jak pytanie o granice antropologii i socjologii, o linie demarkacyjne oddzielające je od siebie nawzajem i od innych nauk czyniących przedmiotem swoich badań działania oraz komponenty kultury ludzkiej. Jedni i drudzy tradycyjnie zżymają się wówczas, że jest to dociekliwość nieadekwatna, wywiedziona z przestarzałych dążeń scjentyistycznych do ustanawiania dystynkcji i dzielenia świata na sztucznie odseparowane domeny (por. tekst Małgorzaty Jacyno w niniejszym tomie). Dowodzą także, że pytanie takie jest dziś zbędne, że płynność i przenikanie się, procesualność i sprawczość to pojęcia znoszące dawne granice w imię poznania przekraczającego poprzednie, fałszywe dychotomie. Finezyjny, pogłębiony opis zamiast enumeracji, lokalność i niepowtarzalność zamiast klasyfikacji, relatywność zamiast typologii – preferencje te z jednej strony można łączyć z brzemieniem w skutki flirtem antropologii kulturowej z postmodernizmem (Buchowski, Kempny 1999) (flirt socjologii przyniósł mniej spektakularne efekty), z drugiej strony – i to będziemy starały się wykazać – z tendencjami wewnętrznymi obu dyscyplin, zwłaszcza antropologii.

By ostatecznie sformułować naszą tezę, zinterpretujemy tematy charakterystyczne dla dorobku antropologii kulturowej (społecznej) i socjologii jako odrębne systemy komunikacyjne pojmowane w terminach Niklasa Luhmanna. Naturalnie, w żadnym z przypadków nie można mówić o jednym spójnym nurcie, języku, metodologii czy ze-

stawie idei, niemniej jednak, kiedy myślimy o antropologii (i socjologii), narzuca się pewna pula wątków, pomysłów i dylematów angażujących badaczy i teoretyków, którą stosunkowo nietrudno intuicyjnie i raczej nieprecyzyjnie zaklasyfikować jako antropologiczne (lub socjologiczne). W niniejszym tomie przywołuje i szeroko komentuje je tekst Katarzyny Warmińskiej. Ów brak precyzji, rozmywanie się i zacieranie cech dystynktywnych, zwłaszcza komunikacji antropologicznej jako części nauk o człowieku, stanowi przedmiot badania, jakie podejmujemy.

Proponowane przez nas wytłumaczenie w terminach teorii systemów autopojetycznych jest oczywiście jednym z wielu możliwych. Przyjęta siatka pojęciowa ma pozwolić nam na takie wy-modelowanie badanego zjawiska, by uchwycić jego dotychczas nieeksplorowane wymiary. Zagadnienie niepewności, nietrwałości i nieciągłości granic antropologii jako dyscypliny ma tradycję długą i bogatą. Nawiązujemy do niej w dalszej partii tekstu. Krytyczna literatura przedmiotu operuje takimi kategoriami, jak „metaforyczna natura teorii społecznej” czy „hermeneutyka kulturowa” (Geertz), „liminalność programów społecznych” (Turner), „efekt rzeczywistości” (Barthes), dyslokacja i utrata przez kulturę europejską funkcji referencyjnej, co skutkuje ukierunkowaniem humanistyki na krytykę własnego języka i pojęciowości (Derrida), a także wiele innych, których nie sposób wymienić w tym miejscu. Terminologia Luhmanna wnosi perspektywę o tyle nową, że pozwala pokusić się o próbę ujęcia kontyngentnych relacji między wyodrębnionymi tematami w pojęciach szerszego modelu praktyki tworzenia naukowej wiedzy o zjawiskach społeczno-kulturowych.

Nasza teza brzmi następująco: antropologia kulturowa/społeczna (w mniejszym stopniu, ale także socjologia) w obecnym stanie rozwoju i złożoności komunikacji wewnętrznej nie ma możliwości utrzymania wyraźnej granicy jako odrębna dyscyplina naukowa z powodu generowanych przez jej własne operacje zakłóceń na poziomie auto-referencji bazowej. W efekcie tych zakłóceń zdemontowana została zdolność komunikacji w terminach antropologii (socjologii dotyczy to o wiele mniej) do ustanowienia różnicy między sobą samą a środowiskiem. Proponowane przez nas ujęcie eksponuje więc immanentną logikę systemową omawianych dyscyplin (głównie w odniesieniu do ich wewnętrznych procesów, ale także w kontekście środowiska). Żywimy przekonanie, że wykorzystanie teorii Luhmanna pozwoli celnie zdiagnozować zarówno trudności w pracy dyscyplin nad ustanawianiem swoich granic, jak i późniejsze trudności z ich utrzymaniem czy redefinicją, zachowując przy tym względną neutralność i nieuwikłanie w ich wewnętrzne dyskursy.

Środowiskiem pojmowanej systemowo antropologii kulturowej/społecznej są inne dyscypliny nauk o człowieku (w tym socjologia – i wzajemnie), ale także ludzkie praktyki codzienne i odświętne, indywidualne i zbiorowe, epizodyczne i instytucjonalizowane, rozpatrywane w aspektach hermeneutycznym, pragmatycznym, politycznym, etycznym i wielu innych. Aby skutecznie pozyskiwać informację, system musi – zgodnie z założeniem przywołanej teorii – w takim stopniu zredukować złożoność swojego środowiska, by móc traktować je jako „jedność” – po prostu ignorując różnice między jego elementami. Tylko w takim wypadku widocznym na zewnątrz efektem operacji wewnętrznych systemu (tworzonej wiedzy

antropologicznej i socjologicznej) będzie „jedność” skonstruowanego fragmentu wiedzy (Luhmann 2007: 439). O ile socjologii jeszcze udaje się to w dużym stopniu osiągać, o tyle antropologia reprodukuje różnice, zamiast je selekcjonować. W efekcie granice między antropologią a jej środowiskiem (w tym socjologią na jej pograniczach) ulegają demontażowi, zanim na dobre zostały ustanowione.

Co więcej, konstruując tematy, system korzysta ze środowiska, w którym musi upraszczać nie tylko te elementy, z których buduje informację włączaną w operacje wewnętrzne, a następnie eksternalizowaną. Ponieważ środowisko nie zawiera żadnych elementów o charakterze „jedności”, komunikacja systemowa działa wyodrębniająco, lecz wyodrębnia też takie elementy, które są (same dla siebie) innymi systemami. Jak pisze o tym przywoływany teoretyk,

czyim innym jest relacja systemu do jego otoczenia, a czym innym jego relacja do poszczególnych systemów w kręgu jego otoczenia. Jakkolwiek wewnętrznie podzielone, otoczenie systemu jedność zawdzięcza jemu. Natomiast systemy w otoczeniu danego systemu są jedność zawdzięczają sobie. Do otoczenia należy wszystko, co nie jest systemowi dostępne przez samozwrotną reprodukcję, a więc także i każdy inny system, ale systemy charakteryzują się dodatkowo (w odróżnieniu od otoczenia w całości) własnym modusem samozwrotnej reprodukcji. (Luhmann 2003: 210)

W tym sensie antropologia, wchodząc w komunikację z socjologią, wywołuje reakcję zwrotną w obu systemach, przy czym każdy operuje sensami wpisanymi we własne struktury. Nieoczywistą specyfikę owej interakcji trafnie opisał Edmund Mokrzycki, w tym wypadku w odniesieniu

do relacji między socjologią a naukami przyrodniczymi:

[s]ocjologia empiryczna nie wzoruje się na naukach przyrodniczych w ogóle ani na fizyce w szczególności, ani nawet – jak twierdzą niektórzy – na mechanice klasycznej, lecz jest próbą stworzenia nauki o społeczeństwie zgodnej z pewnymi **wyobrażeniami** na temat metodologicznych właściwości nauk przyrodniczych. (1980: 16)

Przywołane wyobrażenia możemy w pojęciowości Luhmannowskiej rozumieć jako interpretacje zbudowane na obserwacji czarnej skrzynki i ujęte w języku systemu.

Owa wzajemna obserwacja powoduje niezależne od siebie rozszerzanie się, przemieszczanie czy inaczej „pulsowanie” obu systemów rozwijających nowe treści (por. Luhmann 2007: 137). Mechanizm ten posiada skutek w postaci nieprzerwanej redefinicji systemu w swoim własnym postrzeganiu, jako że orientując się na środowisko, system definiuje się poprzez aktualnie uchwytną różnicę w swoich własnych kategoriach. Ów aspekt temporalny samoobserwacji systemu w kontekście różnicy między nim a środowiskiem dodatkowo komplikuje możliwość uchwycenia w miarę stałej relacji między socjologią a antropologią, ponieważ każda taka próba sugeruje milcząco trwanie, będąc jedynie stop-klatką. Równocześnie otwiera się jednak obiecujące pole do rozważań nad mechaniką, uwarunkowaniami i dynamiką tego procesu, które interesują nas w tym tekście.

Na marginesie, winne jesteśmy jedno istotne zastrzeżenie: nasze badanie relacji antropologii z socjologią obejmuje jedynie tak zwany nurt jakościowy tej ostatniej – ujęcia hermeneutycz-

ne, fenomenologiczne, symboliczno-interakcjonistyczne i łączące te perspektywy. Wewnętrzne zróżnicowanie dyscypliny jest tak znaczne, że analiza relacji między samymi tylko jej orientacjami teoretyczno-metodologicznymi zajęłaby znacznie więcej miejsca, niż pozwala na to formuła niniejszego tekstu.

Dyferencjacja systemowa antropologii i socjologii

Przedstawione wyżej zależności między systemami komunikacyjnymi antropologii i socjologii nie zawsze wyglądały w ten sposób. Jak wspomnieliśmy, „pulsowanie” systemów ma charakter temporalny, można zatem prześledzić efektywność mechanizmów autoreferencji w obu przypadkach, odwołując się do historii badanych dyscyplin i dziejów ich wzajemnej relacji. Przypadek jest o tyle interesujący, że mają one wspólne źródła, a późniejsze praktyki separacyjne nigdy nie przebiegały ani całościowo, ani równomiernie, ani jednotorowo.

Jeśli wspólne początki obu nauk będziemy sytuować w pracach Durkheima, Spencera, Radcliffe-Browna czy Malinowskiego, wówczas wyraźnie ujawni się charakterystyczny mechanizm konstruowania granicy oddzielającej je (jako jeden system) od środowiska. Z dzisiejszej perspektywy szuka się czasem podziałów dyscyplinowych również w tym okresie rozwoju socjologii i antropologii, lecz jest to podejście dość mało obiecujące, o czym pisze Dorota Rancew-Sikora w niniejszym tomie. Autorka wskazuje na pozorną różnicę i szereg rzeczywistych podobieństw łączących obie dyscypliny. Sensowniejsze zdaje się zatem uznanie obu nauk w tym

czasie za jedną, za czym przemawiają argumenty wywiedzione z badania mechanizmów autoreferencji, jakie uwidoczniają się w pracach klasyków.

Przyjrzyjmy się kolejnym przykładom:

[f]aktem społecznym jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji. (Durkheim 2000: 41)

Słynna definicja faktu społecznego ukazuje wyraźnie procedurę zarządzania różnicami między elementami środowiska. Wyodrębniony *element* zostaje odróżniony od *relacji*, w jakich osadzony jest w środowisku, a następnie *sklasyfikowany* na właściwym dla wewnętrznych operacji systemu poziomie ogólności. W kategoriach teorii Luhmanna na tym właśnie polega autoreferencja bazowa, stanowiąca minimalny warunek konieczny dla reprodukcji systemu autopoietycznego (Luhmann 2007: 412). Konstruowanie różnic jako jedności przez systemy klasyfikacyjne stanowią w fazie klasycznej rozwoju badanych dyscyplin praktykę powszechną i prawomocną. Temat klasyfikacji publicznych obszernie analizuje w niniejszym tomie Małgorzata Jacyno. Nieodłączność tej procedury ilustrują kolejne przykłady. Durkheim „jako socjolog” stwierdza:

[p]onieważ solidarność negatywna nie wytwarza sama z siebie żadnych integracji, nie odznacza się także niczym szczególnym – uznajemy tedy dwa tylko rodzaje solidarności pozytywnej. Rodzaje te różnią się następującymi właściwościami: 1. Pierwsza łączy bezpośrednio jednostkę ze społeczeństwem bez żadnego pośrednictwa. W drugiej, jednostka zależy

od społeczeństwa, gdyż należy do części, które je tworzą. 2. W obu tych przypadkach społeczeństwo nie postrzega się z tej samej strony. [...] 3. Z różnicy tej wynika inna, która posłuży nam do scharakteryzowania i oznaczenia dwóch rodzajów solidarności. (1999: 164–165)

A „jako antropolog” pisze:

na przykładu Bedford [...] babka albo któraś ze starych kobiet dość szybko kręci kawałkiem pępowiny [...]. Gdy pępowina się zrywa, wskazuje nazwę, którą wymówiono właśnie w tej chwili. U Jarraikannów z przykładu Jork, wyrwawszy zęb inicjowanemu młodzieńcowi, podaje mu się wodę do wypłukania ust [...] obiekt natury, który swym kształtem ów [wypłuty – przyp. GW, MŁ] skrzep przypomina, stanie się osobistym totemem młodzieńca. [...] Pomiędzy totemizmem zbiorowym i indywidualnym istnieje pewna forma pośrednia, która zawiera coś z nich obu: to totemizm płci. Spotkać go można wyłącznie w Australii, i to w kilku plemionach. (Durkheim 1990: 155, 157)

Te same sposoby klasyfikowania, czy, innymi słowy, interpretowania i wiązania elementów obserwacji/relacji stanowią znak rozpoznawczy i autora, i dyscypliny, której przedmiot konstytuuje się spójnie i konsekwentnie. Nie ma znaczenia egzotycznie brzmiący opis praktyk tych czy innych ludów – tworzenie ich sensu przebiega tu na identycznej zasadzie, tożsamej z zasadą klasyfikacji i testowanej przez wówczas jeszcze dopiero postulowane i opracowywane procedury samoobserwacji.

Z kolei u Bronisława Malinowskiego czytamy:

Jeżeli poszukujemy sposobów, dzięki którym istnieje i trwa uregulowane zachowanie, to znajdziemy je w dwóch procesach: w procesie treningu i władzy. Stąd w każdej kulturze muszą istnieć systemy edu-

kacyjne – stopniowe przekazywanie umiejętności, wiedzy, zwyczaju i zasad etycznych. [...] Zapewnienie przestrzegania zasad, jak również siła napędzająca trening wymaga istnienia elementu przymusu czy władzy. Możemy określić to jako wymiar polityczny, który jest obecny w każdej kulturze i poza wykształceniem, gospodarką i mechanizmami prawnymi, stanowi czwarty nakaz instrumentalny. (2000: 108)

Znów pojawia się ta sama procedura budowania dystansu przez ustanawianie relacji między obserwowanymi elementami, by zwrotnie ukierunkować obserwację przez systemy klasyfikacji. Pozycja obserwatora nie jest problematyzowana: czy to w pracy przypisanej do historii antropologii, czy socjologii badacz, dokonując obserwacji empirycznej, ustanawia punkt samoobserwacji kształtującego się systemu komunikacyjnego. Na koniec jeszcze jeden bardzo wyrazisty przykład:

[w] tym rozdziale zastosujemy termin „funkcja społeczna” na określenie działania instytucji (zwyczaju lub wierzenia) w odniesieniu do społeczeństwa oraz jego solidarności i spójności. Dzięki temu prezentowana tu hipoteza może zostać jeszcze zwięźle wyrażona poprzez stwierdzenie, że funkcją społeczną zwyczajów obrzędowych wyspiarzy z Andamanów jest podtrzymywanie i międzypokoleniowa transmisja dyspozycji emocjonalnych, na których ich społeczeństwo (tak jak jest ukonstytuowane) opiera swoją egzystencję. (Radcliffe-Brown 2006: 233)

W swoich wczesnych stadiach, jak pokazują ilustracje, socjologia-antropologia dysponowała relatywnie znaczną zdolnością ujednolicania różnic praktykowanych w środowisku. Zdołała też wytworzyć poziom samoobserwacji skutkujący powstawaniem artefaktów semantycznych (soli-

darność mechaniczna i organiczna, fakt społeczny, funkcja społeczna, totemizm i inne); skutek taki Luhmann interpretuje jako zdolność systemu do autoopisu (2007: 424), co z kolei stanowi podstawę do wejścia systemu na kolejny poziom zintegrowania operacji wewnętrznych i doprecyzowania tej podstawowej różnicy, która zarysuje wyraźne granice między samym systemem a środowiskiem.

Praca nad autoopisem, stanowiącym niezbędny element procesu wyróżnicowania się systemu, widoczna jest w antropologii w postaci refleksji, a więc tej postaci autoreferencji, która konstruuje rozróżnienie między systemem a środowiskiem (Luhmann 2007: 413). Refleksja umożliwia domykanie się systemu poprzez – z jednej strony – ustanowienie przez system różnicy między sobą samym a środowiskiem, z drugiej zaś – wypracowanie własnej semantyki (rozumianej dwojako: jako mechanizmy budowania sensownej wiedzy wraz z kontekstami jej stosowania oraz jako formacje wiedzy powstałe dzięki tym mechanizmom) (por. Holl 2003: 49), która stanie się podstawą dla wewnętrznej komunikacji. Oba te zabiegi obserwować możemy na przykładzie deklaracji Claude’a Lévi-Straussa:

[e]tnologia – lub antropologia, jak się ją częściej nazywa dzisiaj – ma za przedmiot badań człowieka, różni się jednak od innych nauk o człowieku dążeniem do uchwycenia tego przedmiotu w najróżnorodniejszych przejawach. Z tego właśnie powodu pojęcie kondycji ludzkiej jest dla niej w pewien sposób dwuznaczne: poprzez swoją ogólność termin ten zdaje się pomijać różnice lub przynajmniej sprowadzać je do jedności, a zauważenie i wyodrębnienie różnic, uwypuklając partykularyzmy, jest głównym celem etnologii: zarazem etnologia zakłada jako swoje domyślne kryterium właśnie wyróżnik kondycji ludzkiej, tylko on bowiem pozwala zakreślić

zewewnętrzne granice jej przedmiotu. Wszystkie tradycje intelektualne, nie wyłączając naszej, miały do czynienia z tą trudnością. (2005: 54)

Refleksja cytowanego autora konstruuje system, jakim ma się stać antropologia, w odniesieniu do arbitralnie wybranych elementów środowiska zgodnie z logiką asymetryzacji (natura, pojęcie społeczeństwa używane przez Durkheima, dokonania socjologów – to pojawia się w przywoływanym artykule), ale także do etnologii skupionej wokół pojęcia kultury, ażeby z(re)definiować swoją dziedzinę i perspektywę na podstawie ustanowionej w ten sposób różnicy. Praca ta biegnie więc dwukierunkowo: jako odróżnienie się od środowiska (zewewnętrznego) i korekta przeszłości, zwana w teorii Luhmanna refleksyjnością, czyli autoreferencją procesualną (2005: 412). Widać to wprost w przeciwstawieniu proponowanej przez autora centralnej kategorii postulowanej antropologii kluczowemu pojęciu Durkheima-socjologa:

[e]tnologia w tej postaci, w jakiej rozwija się w ciągu XX wieku, chce w pojęciu kultury znaleźć wyróżnik umożliwiający rozpoznanie i definicję ludzkiej kondycji, podobnie jak Durkheim i jego szkoła, w tej samej epoce i z pokrewną intencją, odwoływali się do pojęcia społeczeństwa. Jednakże pojęcie kultury rodzi natychmiast [...] problemy. (Lévi-Strauss 2005: 56)

Mechanizm procesu wyróżnicowywania i domykania się, a także „pulsowania” systemu przebiega w silnym powiązaniu z dokonaniem przeszłości, które to uwikłanie głosiciele nowatorstwa zazwyczaj skrętnie pomijają w swoich deklaracjach. Niklas Luhmann podkreśla mocno, iż

niepodobna rozpoznać żadnego procesu historycznego, który wyodrębniłby zjawiska całkowicie

nowe. [...] To zatem, co charakteryzuje pewną epokę, wcale nie musi być „nowe” w sensie pojawienia się po raz pierwszy; epokowe stanowienie sensu może się dokonywać przy użyciu dobrze znanych figur, które jednak dopiero teraz wkraczają w centrum historycznego określania. (2003: 46)

Wspomniane przesunięcia punktów ciężkości interpretować możemy jako efekt nieustannego procesu rozpoznawania i ustanawiania różnicy między systemem a tymi elementami środowiska, które na zasadzie opozycji aktualnie go definiują – innymi słowy, system tak się opisuje, jakie opozycje w danym momencie ustanawia.

Charakterystycznego przykładu tego momentu w operacjach systemowych antropologii dostarczają klasyfikacje przywołanego już Lévi-Straussa. Na przykład ta, zbudowana na czytelnych kodach binarnych:

[s]ądzę, że kuchnia dowolnego społeczeństwa poddaje się, jak język, rozłożeniu na składniki konstytutywne, które można w tym przypadku określić jako „gustemy”; są one zorganizowane w pewne struktury opozycji i korelacji. Można zatem odróżnić kuchnię angielską od francuskiej dzięki trzem opozycjom: endogenne/egzogenne (tzn. surowce narodowe bądź egzotyczne), centralne/peryferijne (podstawa posiłku i dodatki), nacechowane i nienacechowane (tzn. przyprawione bądź mdłe). Otrzymamy wtedy tablicę, w której znaki + i – odpowiadają relewantnemu lub nierelewantnemu charakterowi każdej pozycji w rozpatrywanym systemie. (Lévi-Strauss 2000: 81–82)

Widać tu wyraźnie wkroczenie w fazę, kiedy produkowanie komunikatów cechuje bardzo wysoki poziom autoreferencji. System uniwersalizuje wyodrębniony arbitralnie obiekt i nadaje mu cechy

systemowe (sic!), czyniąc przedmiotem swoich operacji w istocie własne operacje. Sytuacja taka zachodzi, analogicznie, w socjologii, co dobrze ilustrują teorie strukturalno-funkcjonalne:

[w]stępnym i niewątpliwie próbnym krokiem w stronę kodyfikacji analizy funkcjonalnej w socjologii będzie utworzenie paradygmatu złożonego z zasadniczych dla tego podejścia pojęć i problemów. [...] główne składniki tego paradygmatu pojawiały się [...] podczas krytycznego przeglądu języka, pojęć i powiązań ideologicznych występujących obecnie w tej dziedzinie. W paradygmacie ujmie się je razem w zwartej formie, pozwalającej tym samym na jednoczesne zbadanie zasadniczych wymagań, jakie stawia analiza funkcjonalna – co jest trudne, jeżeli koncepcje są porozrzucane i poukrywane na poszczególnych stronicach. Paradygmat stanowi rdzeń koncepcji, procedury i zasad wnioskowania analizy funkcjonalnej. (Merton 2002: 121)

W przywołanej koncepcji, dodajmy, Merton przeprowadza krytyczną analizę postulatów dotyczących analizy funkcjonalnej, sformułowanych przez Radcliffe-Browna i Malinowskiego. Znajdujemy tu wyrażoną *explicite* autorefleksję ukierunkowaną na ściślejsze domknięcie autoreferencji – „porozrzucane i poukrywane koncepcje” jeszcze zanadto odwzorowują swoje usytuowanie w środowisku, zatem powinny zostać skodyfikowane według wewnętrznego klucza, a wspólne z antropologią idee – przeformułowane na nowy kod.

Niemożliści i terapie

Jednakże autorefleksja coraz częściej (w obu dyscyplinach, choć nie zawsze w tym samym czasie i nigdy nie obejmując ich w ich amorficznych całościach) zamiast skutkować wzmacnianiem granicy, działa w kierunku odwrotnym. Głos Mertona

w kwestii kodyfikacji analizy socjologicznej miał w intencji terapię, diagnoza bowiem – z perspektywy klasycznych podziałów międzydyscyplinowych – wyglądała niepokojąco. Niekwestionowane poczucie racjonalności rozumowania naukowego, chronione przez socjologię scjentystyczną, w antropologii bardzo szybko uległo zachwianiu. Systemom obiektywistycznym, uniwersalizującym schematów klasyfikacyjnych przeciwstawiano dyskurs relatywizujący, który uniemożliwiał kodowanie analogiczne do głównego nurtu socjologii. Konstruowanie ogólnej teorii kultury okazało się jeszcze bardziej wątpliwe niż prace nad ogólną teorią społeczeństw ludzkich.

Ze względu na dystans mentalny, towarzyszący nieodłącznie pracy antropologów w terenie i powstający wskutek zderzenia z odmiennymi oczywistościami, w dyscyplinie tej procesy autoreferencji procesualnej (refleksyjności) przebiegały szybciej i intensywniej. Kolejne starania badaczy o zdefiniowanie niezliczonych i zaskakujących różnic w praktykach badanych ludów przesunęły pułap konceptualizacji ku kwestiom coraz ogólniejszym, aż po kluczowy dla systemu wiedzy problem adekwatności wiedzy o kulturach rządzonych odmiennymi od europejskiej racjonalnościami. Refleksyjny autoopis dyscypliny, wbrew własnej intencji, zaczął zagrażać jej integralności i samouzasadnieniu. Doskonale ilustrują ten moment rozważania Petera Wincha:

[k]rytykując Levy-Bruhla, Evans-Pritchard odrzuca przekonanie, że naukowe rozumienie przyczyn i skutków, które prowadzi nas do odrzucenia wierzeń magicznych, jest dowodem jakiegokolwiek wyższości naszej inteligencji. Wykazuje, że naukowe podejście jest w takim samym stopniu funkcją naszej kultury, jak magiczne podejście „dzikiego”

jest funkcją jego kultury [...]. [...] w punkcie wyjścia stwierdzamy, że standardy racjonalności w różnych społeczeństwach nie zawsze ze sobą koincydują; może się zatem zdarzyć, że standardy racjonalności funkcjonujące w społeczeństwie S są różne od naszych. Zatem nie możemy zakładać, że ma sens twierdzenie o członkach społeczeństwa S, iż odkryli oni coś, co także i my odkryliśmy; tego rodzaju odkrycie zakłada bowiem uprzednią zgodność co do pojęć. (1992: 244, 271)

Analogiczny moment w operacjach systemowych socjologii to nurty fenomenologiczne i postfenomenologiczne. Refleksyjność uruchamia procesy komunikacyjne, których przedmiotem stają się własne rezultaty komunikacyjne (Luhmann 2007: 413). W systemach autoreferencyjnych dążących do domknięcia skutkuje to podniesieniem sprawności mechanizmów selekcji, prowadząc do nadania selekcjom charakteru binarnego. Taki scenariusz obserwujemy w staraniach Mertona, w tym kierunku podążyła tak zwana socjologia ilościowa, doskonaląc procedury analizy statystycznej. Podobnie problem rozwiązuje teoria racjonalnego wyboru (RAT), operując modelem aktora, któremu przypisuje się racjonalność na zasadzie binarności – ponieważ nie udowodniono jego irracjonalności (Abell 2000: 231–233). Tak ekskluzywnie zarządzając różnicą, RAT dystansuje swoje wyjaśnienia od różnorodności badanych praktyk, zbliżając się z kolei – dzięki formalizacji języka komunikacji – ku teorii gier.

W badanych przypadkach granicznych widzimy jednak inny rezultat refleksyjności: początkowo binarne konstrukcje zostają podane w wątpliwość, nierzadko wręcz zdekonstruowane. W miejsce opozycji: rzeczywiste-nierzeczywi-

ste, sensowne-nonsensowne, racjonalne-neracjonalne i tym podobnych refleksja metodologiczna perswaduje wrażliwość i reaktywność na różnice, jakich coraz więcej jest w stanie dojrzeć w środowisku. Zamiast My–Oni, antropolog staje wobec wielości różnic między Onymi (por. prace Marcina Lubasia i Michała Kowalskiego w niniejszym tomie), a dostępna mu „skrzynka z narzędziami” nie pozwala na poklasyfikowanie ich w jedność. W konsekwencji w niekontrolowany sposób wzrasta poziom złożoności środowiska, a dyscyplina (jako system komunikacyjny) nie ma możliwości przetwarzać informacyjnie tej złożoności w kategoriach jedności (wiedzy). System popada w cykle reprodukcji własnych relacji wewnętrznych, gromadząc nadmiary rozróżnionych elementów środowiska, których nie jest w stanie preselekcjonować z powodu niedostatku schematów klasyfikacyjnych. Nie może też wypracować potrzebnych schematów, gdyż blokują tę operację procesy refleksji, wymuszające wrażliwość wobec środowiska.

Jednym ze sposobów służących przerwaniu nieproduktywnej, wewnętrznej cyrkulacji (czyli w stanie idealnym – dosłownej reprodukcji) jest więc intencjonalne sięgnięcie przez system do swojego środowiska (por. Luhmann 1994: 49). Jest to także sposób na redefinicję podstawowej różnicy, jaka służy systemowi do autodefiniowania (a także prostego powielania tej autodefinicji). W przypadku rozpatrywanych tutaj dziedzin naukowych przejawiać się to może poprzez osoby genialnych outsiderów, którzy wnoszą do systemu odmienną semantykę, pochodzącą z innych dziedzin, i przy jej pomocy dokonują redefinicji istniejącego zasobu. Z pewnością takim outsiderem wchodzącym do antropologii z wykształceniem

literaturoznawcy i filozofa był Clifford Geertz, którego pisarstwo w dużym stopniu przyczyniło się do demontażu antropologicznej refleksyjności zbudowanej na czasowej ciągłości i ujednoliconej różnicy. Jak zauważa Zbigniew Pucek, sam Geertz wielokrotnie podawał w wątpliwość status antropologii jako koherentnej dyscypliny, a nawet jako nauki w sensie pozytywistycznym, skoro można właściwie określać ją mianem sztuki (2003: IX). Jest to o tyle interesujący przykład, że ilustruje zarówno zwielokrotnienie konceptualizacji różnicy między systemem a środowiskiem, jak i refleksyjność znoszącą pozory koherencji do robku własnej (systemu) przeszłości. W *Zastanym świetle*, tomie określonym przez autora ironicznie jako *Bildungsroman*, Geertz przywołuje uporczywe próby, podejmowane przez różnych prominentnych autorów, zdefiniowania centralnego pojęcia kultury, które jest „niemal równie złe, jak ważne” (2003: 22). Refleksyjność Clifforda Geertza można postrzegać, zgodnie z myślą Luhmanna, w kategoriach obserwacji wyższego rzędu, która została wyłapana przez system i włączona do niego na prawach innowacji (por. Holl 2003: 54). Efektem tej obserwacji jest diagnoza „zmaconych gatunków”:

w to, co czytamy i piszemy, wtargnął demokratyczny klimat. Wydaje się, że własności łączące teksty ze sobą, sytuujące je, przynajmniej ontologicznie, na tym samym poziomie, zaczynają określać je w sposób nie mniej istotny niż cechy wyodrębniające. Nie tyle stajemy wobec uszeregowania naturalnych rodzajów, typologii wyróżnionych za pomocą ostrych jakościowych różnic, ile raczej otacza nas niezmierny, niekończący się obszar rozmaicie tworzonych dzieł, które możemy uporządkować tylko praktycznie, relatywnie, zgodnie z naszymi celami. Nie dlatego, że brak nam konwencji interpretacyjnych, mamy ich więcej niż kiedykolwiek, lecz są one skonstruowane, nierzadko wręcz skle-

cone, tak by objęły sytuacje płynne, zróżnicowane, rozproszone i z gruntu nieuporządkowane. (Geertz 2000: 30)

Cytat ten ilustruje skutki tego, co w pojęciowości teorii systemów nazwać należy obserwacją trzeciego rzędu. Pozwala ona na krytyczną refleksję na temat ustalonych wcześniej kryteriów klasyfikacji. W przywołanym przypadku krytyka ta ma charakter wręcz totalny – odnosi się bowiem do podstaw procedury klasyfikowania. Obserwujemy zatem moment, w którym antropologia kulturowa jako system komunikacyjny wchodzi w fazę wewnętrznej, bardzo głębokiej dyferencjacji programów (por. Holl 2003: 54). Od tego momentu możliwe są dwie drogi: albo granica systemu zostanie ostatecznie rozmyta w zredefiniowanym środowisku (orientacja na uporządkowania praktyczne), albo moment ten zostanie rozpoznany przez system i zwrotnie włączony w jego obieg komunikacyjny jako innowacja, umacniając granicę w zmienionym kształcie.

Obrona (na nowo definiowanych i ustanawianych) granic systemu, a więc jego (re)stabilizacja, może przebiegać również za pomocą innego typu odniesienia się do środowiska, a konkretnie do tych jego elementów, które mogłyby umożliwić mu aktualnie atrakcyjną autodefinicję. Elementy te w kontekście wyzwań teoretycznych przywołuje Marcin Lubaś – w ujęciu tego autora obecna autodefinicja dziedziny koncentrowałaby się wokół „kulturowych przeobrażeń”, które stawiają „w centrum nowej problematyki trzy grupy zagadnień związane odpowiednio z kulturową kreatywnością, wariantywnością oraz procesami integracji i dezintegracji kulturowej”. (tekst Marcina Lubasia w tym tomie). Inną techniką zdiagnozowaną przez Luhmanna

jest historycyzm, a więc sięgnięcie przez system do własnej przeszłości w poszukiwaniu utraconego poczucia jedności czy też koherencji. W teorii Luhmanna ten utracony/pożądany stan opisuje pojęcie kondensacji (semantycznej), kiedy to „formy sensu się zagęszczają, stając się poręcznymi schematyzmami i symbolami, które są niezamienne i powtarzalne” (Holl 2003: 56). Ilustrują to rozważania Elżbiety Tarkowskiej:

[m]yślę, że warto przypomnieć inny wymiar tzw. antropologicznego rozumienia kultury, przypisujący jej (przynajmniej w niektórych wersjach antropologii) funkcje porządkujące, nadające sens, objaśniające świat, w którym żyjemy, czyniące go zrozumiałym. Podstawowe kategorie kultury, takie jak kategoria czasu, przestrzeni, swojskości, obcości, wzajemnych relacji między ludźmi, relacji ludzi ze światem przyrody lub ze światem pozaludzkim, są kategoriami porządkującymi uniwersum, są narzędziami orientacji w rzeczywistości społecznej. Proponując ujmowanie dokonujących się obecnie przemian przy pomocy chaosu kulturowego, chciałam zasygnalizować niedostatek czy też słabość tych właśnie porządkujących, nadających sens, objaśniających funkcji kultury, jej norm i kategorii. (1993: 33)

Przytoczona diagnoza i zasugerowana w niej propozycja odwołuje się do schematów pojęciowych, które legły u podstaw formowania semantyki systemowej i jako takie „pracowały” skutecznie w jej reprodukcji. Ich rekonstrukcja winna zdaniem autorki przywrócić systemowi operacyjną sprawność.

Dyspersja granic

Uprawianie antropologii wymaga dziś opowiedzenia się bardzo stanowczo i świadomie po konkretnej stronie podziałów między badaczami. Można

uprawiać „czystą etnografię”, obstając przy realności „faktów”, a kiedy znikają (jak np. kultura ludowa), poszukać innych obiektów. Takie nastawienie wiąże się z empirycystycznym dystansowaniem się od refleksji metateoretycznej – ze wszystkimi niebezpieczeństwami opisywanymi przez tę ostatnią, lecz nieistotnymi dla zainteresowanych badaczy. Można też obstawać przy odwoływaniu się do racjonalności naukowej jako sprawdzonego kanonu pozwalającego na wyjaśnianie „obcości” bez rozmywania jej w pozaracjonalnych właściwościach badanych systemów symbolicznych. I na koniec, można usytuować aktywność antropologiczną w nurcie postmodernistycznego relatywizmu kulturowego, gdzie kultura własna przestaje być kulturą referencyjną, źródłową dla antropologii, i staje się przedmiotem badania oraz namysłu na równi z innymi kulturami „obcymi” (por. Burszta 2004: 24–26). Oznacza to trzy odmienne stanowiska w kwestii koherencji systemu wiedzy antropologicznej z wszelkimi tego konsekwencjami.

Z perspektywy podejścia pierwszego problem nie istnieje: własne kryteria klasyfikacji można modyfikować na bieżąco, adekwatnie do cech eksplorowanych obiektów. Jak wyżej zauważył Geertz, antropologia wypracowała dość schematów interpretacyjnych, by działalność taka mogła przebiegać bez zakłóceń. Podejście drugie obrazuje opisywany wyżej drugi poziom samoobserwacji i – z powodu otwarcia procedury autoopisu – wprowadza do komunikacji nieustające dylematy. Semantyka racjonalności jako podstawa metodologii naukowej doszła w myśli europejskiej do punktu, w którym zmuszona była wypracować mechanizmy samokrytyki, samomarginalizacji, czy wręcz autodestrukcji, co dobrze ilustrują prace takich relatywistycznie zorientowanych antropologów, jak

Peter Winch, Clifford Geertz czy James Clifford. Luhmann mówi nawet o upadku semantyki racjonalności oraz rozwijanych w jej ramach opozycji racjonalne-irracjonalne i pochodnych; w opuszczonym przez racjonalność miejscu dostrzega różnorodność „opakowań antropologicznych” (Luhmann 2007: 438), lecz żadne nie pełni równie silnie wyróżnicowującej roli względem środowiska antropologii.

Postmodernistyczne zakwestionowanie racjonalności jako podstawy samookreślenia dyscypliny jawi się w świetle powyższych rozważań jako nieuchronny skutek nakładania się poziomów autoopisu, które narzuciło antropologii wymóg odwzorowywania w systemie jej komunikacji wszystkich problemów, które wywierają na nią wpływ. Zakłócenie dotychczasowych mechanizmów selekcji, zwątpienie w moc typologii i klasyfikacji oraz zwrot ku orientacji pragmatycznej, ku oglądowi zrelatywizowanemu z odmiennych perspektyw kulturowych doprowadziło – w terminach teorii systemów – do swoistego paradoksu: różnice między elementami środowiska a systemem zostały wbudowane do systemu, którego granica definiowała się właśnie przez te różnice (Luhmann 2007: 440). Zakłóca to mechanizmy ustanawiania różnic, pozwalając systemowi definiować środowisko jako wielość różnic (wbudowanych w system jako różnice właśnie, a nie stypizowane jedności). W rezultacie, jak ujmują to Wojciech Burszta i Krzysztof Piątkowski:

[t]eoria antropologiczna w sensie różnych systemowych koncepcji kultury, w sytuacji obecnej niejednoznaczności, o której pisze Geertz, ulega detronizacji i zanegowaniu. To, co zostaje z „odprysków” owej teorii, zaczyna być pretekstem do tworzenia dwóch „antropologicznych opowieści”. Pierwsza

z nich kieruje się ku antropologii samej: wszystko właściwie jest tutaj pretekstem, aby zająć się samym sobą. Jeśli nawet opowieść taka kieruje się na parafrazy kultur lub subkultur, to z reguły po to, by znaleźć w nich lustro dla samorefleksji lub metarefleksji. Mówiąc metaforycznie: umarł prometeizm, rodzi się **narcyzm** (wyróżn. WB, KP) Prowadzi to niekiedy do granicy, za którą można już jedynie stosować praktyki dekonstrukcyjne: względem kultury, nauki, gatunku, teorii, samego siebie jako autonomicznego podmiotu poznającego wreszcie. (1994: 11)

Wraz z zakwestionowaniem semantyki racjonalności znikł w antropologii dotychczasowy punkt odniesienia dla samoobserwacji. Opowieść druga – według Burszty i Piątkowskiego – postrzega kulturę jako „zbiór kodów i artefaktów zawsze podatnych na twórcze i krytyczne przetworzenie” (1994: 13). Nic zatem dziwnego, że praktyka antropologiczna zwraca się w stronę „tekstualizmu”, retoryki, ironii, diagnozy kryzysu reprezentacji z jednej strony, a z drugiej – ku aksjologii i jej konkretyzacji w postaci instytucjonalizowania dylematów etycznych. W niniejszym tomie kwestie te poruszają teksty Bartłomieja Walczaka i Michała Kowalskiego. Przedmiotem refleksji stają się wówczas takie zagadnienia, jak odpowiedzialność badacza za skutki ingerencji badawczej, za sposoby wykorzystania pozyskanej wiedzy, jak dylemat zaangażowania politycznego, światopoglądowego (por. Gledhill 2002). Do głosu dochodzi krytyczna antropologia postkolonialna i antropologia feministyczna z ich emancypacyjnym potencjałem. Antropologia kulturowa stała się praktyką przebiegającą *w świecie*.

Od strony socjologii procesy te przebiegają odmiennie. Tu doszło raczej do „kulturalizacji” części teorii socjologicznej, przy czym perspektywa spojrzenia na kulturę już nie jako na mechanizm

integracyjny, ale jako na wielość autonomicznych dyskursów nierzadko nie zaznacza klarownej granicy między tak pojmowaną antropologią a socjologią¹. Przykładami aplikacji, ale też przemian takiego podejścia mogą być badania stylu życia (w Polsce prowadzone głównie przez prof. Andrzeja Sicińskiego i jego zespół od lat siedemdziesiątych XX wieku), w których przedmiotem poszukiwań były jeszcze mechanizmy porządkujące (klasyfikacje) oraz współczesna socjologia życia codziennego (por. de Certeau 2008; Bogunia-Borowska 2009; de Certeau, Giard, Mayol 2011), gdzie wyraźnie widoczne jest rozproszenie niepowiązanych dyskursów. Znamiennym, choć z punktu widzenia niniejszych rozważań peryferyjnym, przykładem są studia kulturowe i zmaganie z nimi zarówno antropologii, jak i socjologii. Trudność, jaką spowodowały, polega nie tylko na oczywistym naruszeniu granic obydwu systemów, ale także na tym, że wewnętrzna amorficzność całego projektu studiów kulturowych utrudnia sprowadzenie ich do jakości zdefiniowanej „jedności” i skonstruowanie na tej podstawie fundującej, klasyfikującej różnicy.

W staraniach o zaznaczenie dystynkcji antropologia i socjologia na nowo piszą historię swoich dyscyplin. Dystansują się od modernistycznych paradigmatów, rewidują aspiracje do wszechogarniającej teorii, sięgają do nowych źródeł. Reinterpretują posiadane instrumentarium pojęciowe, z podejrzliwością odnoszą się do uświęconych tradycją klasyfikacji, relatywizując je wraz z własną, wciąż dyskusyjną tożsamością. Rozmyślnie bezparadygmatyczne, ustawicznie kwestionują wiarygodność

¹ Odmiennego zdania był Marian Kempny, który twierdził, że socjologia kulturowa i postmodernistyczna antropologia kulturowa stanowią przeciwstawne sposoby analizy kultury, co łączył z genezą tych pojęć (1994: 175).

dokonywanych ustaleń, przetwarzając informacyjnie bezmiar wyróżnionych elementów i radykalnie ograniczając ich selekcję. Posiłkując się wzajemnie metarefleksją, podążają tak dalece wspólną drogą, że trudno już mówić jedynie o zmąceniu gatunków. Na pograniczu dyscyplin granice systemowe uległy dyspersji, wpisując taki rozmyty obszar wiedzy w konstelację późnonowoczesnych postaci refleksyjności. Kiedy czytamy, jak Jan de Volf podsumowuje praktykę współczesnej etnografii eksperymentalnej (innymi słowy: jednego z nurtów antropologii postmodernistycznej), nie popełnimy błędu, odnosząc te słowa także do znacznej części współczesnej socjologii, która także:

nie jest dłużej opowieścią celebrującą rozwój wiedzy w ramach tej dyscypliny, lecz katalogiem ukazującym różne sposoby przedstawiania Innego. Eksperymentalna etnografia przekracza granice tradycyjnych gatunków i prowadzi grę z permutacjami minionych performacji. (1995: 52)

W pojęciowości Niklasa Luhmanna moglibyśmy oddać ten stan jako moment autoreferencyjnej autopojezy dokonywanej wszakże na trzecim poziomie obserwacji, w której zaciął się praktyczny mechanizm przyswajania innowacji.

Tom, który prezentujemy, podnosi trzy kluczowe dla dzisiejszej diagnozy aspekty (sygnalizowane już powyżej) antropologii i (w mniejszym stopniu) socjologii jako systemów komunikacyjnych i składa się z trzech części zatytułowanych odpowiednio: *O granicach*, *O narzędziach*, *O zaangażowaniu*.

O granicach traktuje tekst Katarzyny Warmińskiej, która dogłębnie i ciekawie zastanawia się nad współczesną artykulacją tożsamości antropologii

jako dyscypliny naukowej oraz nad tym, na ile przypomina ona (i jest doświadczana) w postaci „czegoś na kształt luźnej konfederacji tradycji i praktyk”. Autorka analizuje także szczególną sytuację antropologii polskiej (włącznie z publikowanymi podręcznikami oraz instytucjonalnymi umiejscowieniami) w kontekście z jednej strony *grand tradition*, z drugiej zaś – specyfiki antropologii lokalnej czy peryferyjnej w jej relacji do *metropolitan knowledge*. Z kolei artykuł Małgorzaty Jacyno w tej części tomu podejmuje niezwykle aktualny we współczesnych dyskursach naukowych problem początków nowoczesności wraz z jej narastającą refleksyjnością w kontekście kryzysu klasyfikacji publicznych. *Pamiętniki nerwowo chorego* Daniela E. Schrebera są dla Małgorzaty Jacyno pretekstem i punktem wyjścia do głębszego rozważenia kwestii klasyfikacji, niezbywalnej już refleksji i prób reklasyfikacji.

O narzędziach traktują teksty Marcina Lubasia i Doroty Rancew-Sikory. W artykule o autodyskursie antropologicznym i jego teoretycznym oprzyrządowaniu Marcin Lubaś prowadzi subtelny wywód na temat problematycznej konceptualizacji kultury, dochodząc do pojęcia transformacji kulturowych jako aktualnego sposobu problematyzacji centralnych dla antropologii zagadnień. Autor szczegółowo omawia trzy grupy zagadnień odnoszące się do tego nowego obiektu refleksji: po pierwsze, kreatywność i innowację, po drugie, wariantywność i społeczną dystrybucję treści kulturowych, po trzecie, procesy integracji i dezintegracji kulturowej. Kluczowe kategorie tempa, głębokości i skal przemian kulturowych ukazane są w działaniu – na przykładzie badań własnych prowadzonych przez autora na Bałkanach. Z kolei Dorota Rancew-Sikora podejmuje pro-

blem wzajemnych relacji socjologii i antropologii w perspektywie diachronicznej, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki i kontekstu polskiego. W erudycyjnej analizie autorka koncentruje się na podobieństwach, które łączą obie dyscypliny, począwszy od wspólnoty tematycznej, po Millowską wyobraźnię socjologiczną i refleksyjność. W końcowej części tekstu autorka zastanawia się nad możliwościami, jakie niesie nowe wykorzystanie funkcjonalizmu przez obie dyscypliny.

Zamieszczone w części *O zaangażowaniu* artykuły Bartłomieja Walczaka i Michała Kowalskiego problematyzują figurę badacza i jego perspektywę uobecnioną (lub przemilczaną) w tekście oraz konsekwencje jego działań. Pierwszy z wymienionych autorów w swoim klarownym i przekonującym tekście przywołuje w tym celu zwrot lingwistyczny i wprowadzone przezeń urefleksyjnienie pozycji, z której się orzeka, oraz konstrukcji samego orzekającego. Jak konkluduje, antropologiczne zmagania, między innymi z własną kolonialną przeszłością, pozwoliły antropologom dopracować się w tym względzie zaawansowanej (i częstokroć zaangażowanej) autorefleksji, podczas gdy socjologia pozostaje w tym względzie na poziomie „realistycznym”. Z kolei Michał Kowalski w arcyciekawej prezentacji praktycznego zaangażowania antropologów w różne wojny i konflikty militarne (od okresu kolonialnego, poprzez obie wojny światowe, działania przeciwpartyzanckie, po zimną wojnę i wojnę z terroryzmem) zastanawia się nad tym, jak antropologia zmienia wojnę oraz tym, jak wojna może zmieniać antropologię. Z tego opisu wyłania się obraz „stosowanej antropologii wojskowej (*applied military anthropology*)”, definiującej się autorefleksyjnie wobec specyficznego środowiska polityki i sił zbrojnych.

Bibliografia

Abell Peter (2000) *Sociological Theory and Rational Choice Theory* [w:] Bryan S. Turner, ed., *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Blackwell Publishers Inc., s. 223–244.

Bogunia-Borowska Małgorzata, red., (2009) *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Buchowski Michał, Kempny Marian (1999) *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?* [w:] Michał Buchowski, red., *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Przełożył Wojciech Dohnal i in. Warszawa: Instytut Kultury, s. 9–28.

Burszta Wojciech J. (2004) *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Burszta Wojciech J., Piątkowski Krzysztof (1994) *O czym opowiada antropologiczna opowieść*. Warszawa: Instytut Kultury.

de Certeau Michel (2008) *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przełożyła Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

de Certeau Michel, Giard Luce, Mayol Pierre (2011) *Wynaleźć codzienność. 2. Mieszkać, gotować*. Przełożyła Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Durkheim Emile (1990) *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przełożyła Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN.

----- (1999) *O podziale pracy społecznej*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2000) *Zasady metody socjologicznej*. Przełożył Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Geertz Clifford (2000) *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przełożyła Dorota Wolska. Kraków: WUJ.

----- (2003) *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: UNIVERSITAS.

Gledhill John (2002) *Anthropology and Politics: Commitment, Responsibility and The Academy* [w:] Joan Vincent, ed., *The Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 438–451.

Holl Mirjam-Kerstin (2003) *Semantik und soziales Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

Kempny Marian (1994) *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: IFiS PAN.

Lévi-Strauss Claude (2000) *Antropologia strukturalna*. Przełożył Krzysztof Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.

----- (2005) *Etnolog wobec kondycji ludzkiej*. Przełożył Wincenty Grajewski [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. Grzegorz Godlewski i in. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 55–61.

Luhmann Niklas (1994) *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Przełożyła Grażyna Skąpska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2003) *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Przełożył Jerzy Łoziński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

----- (2007) *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Przełożył Michał Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Malinowski Bronisław (2000) *Kultura i jej przemiany. Dzieła*, t. 9. Przełożyli Antoni Bydło i Anna Mach. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Merton Robert K. (2002) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przełożyli Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mokrzycki Edmund (1980) *Filozofia nauki a socjologia*. Warszawa: PWN.

Pucek Zbigniew (2003) *Glifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*. Wstęp do: Geertz Clifford, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS, s. V–XXIX.

Radcliffe-Brown Alfred Reginald (2006) *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*. Przełożyli Agnieszka Kościańska, Michał Petryk. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Tarkowska Elżbieta (1993) *Chaos kulturowy albo o potrzebie antropologii raz jeszcze* [w:] Jawłowska Aldona, Kempny Marian, Tarkowska Elżbieta, red., *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Warszawa: IFiS PAN, s. 31–38.

de Volf Jan (1995) *ZIDJI: Junod's South Africa Novel* [w:] K. Geuijen, D. Raven, Jan de Volf, eds., *Post-Modernism Anthropology*. Assen: Van Gorcum.

Winch Peter (1992) *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. Przełożył Tadeusz Szawiel [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. Warszawa: IFiS PAN, s. 242–295.

Cytowanie

Woroniecka Grażyna, Łukasiuk Magdalena (2013) *Znikające różnice. Relacje między socjologią i antropologią kulturową w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 6–21 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Vanishing differences. Relations between sociology and cultural anthropology in terms of systems theory by Niklas Luhmann

Abstract: The paper is an introduction to our volume about mutual relations between sociology and cultural anthropology. Both disciplines have been described as systems of communication; we use concepts cited above and the idea of systems' differentiation to account the problem of these systems' boundaries in diachronic perspective. We have chosen texts constitutive for sociological and anthropological traditions to show how these disciplines (as systems) used to differentiate themselves from their environment, shut themselves, and marked their boundaries; and later – because of multiple and heterogeneous references to the environment – could not maintain them any more.

Keywords: systems of communication, sociology, cultural anthropology, difference, self-reference, self-thematization, system semantics



O granicach

Katarzyna Warmińska
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

Antropolodzy i antropologia wobec procesu wyznaczania granic dyscypliny. Kазus Polski

Abstrakt W artykule rozważam problem granic i tożsamości antropologii jako dyscypliny wiedzy. Analizę tej kwestii koncentruję na czterech powiązanych ze sobą wątkach. Rozważam, co antropolodzy traktują jako wskaźnik jej odrębności, zwłaszcza w relacji do innych dyscyplin, co lokują na granicy z innymi pokrewnymi dziedzinami. Przedstawiam proces dyscyplinowania antropologii, który za J. Cliffordem może zostać określony jako artykulacja i reartykulacja punktów węzłowych składających się na tę domenę wiedzy i praktyki. Sięgam też do polskich podręczników antropologicznych, aby ustalić sposób, w jaki artykułowana jest w nich tożsamość dyscypliny. Zwracam także uwagę na specyfikę uprawianej w Polsce antropologii w kontekście jej umiejscowienia pośród tak zwanych „innych, lokalnych antropologii”. Omawiam też ważną zarówno dla antropologów i socjologów relację między dominującą *metropolitan knowledge* a lokalnie uprawianą nauką.

Słowa kluczowe antropologia, granice i tożsamość dyscypliny, geopolityczny układ wiedzy

Katarzyna Warmińska, doktor habilitowany, adiunkt w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół szeroko rozumianej problematyki etniczności, a szczególnie zagadnień związanych z tożsamością etniczną, relacją między tożsamością a polityką, stosunkami między mniejszością a grupą dominującą. Będąc socjologiem z wykształcenia, w swej pracy badawczej przyjmuje wyraźną antropologizującą perspektywę. Doświadczenie terenowe zebrała podczas badań wśród polskich Tatarów i Kaszubów.

Dane adresowe autora:

Katedra Socjologii
Wydział Ekonomii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków
e-mail: warminsk@uek.krakow.pl

Dyskutując kwestię pogranicza dyscyplin (tu antropologii i socjologii), chciałabym zwrócić uwagę na kilka kwestii, które pojawiają się przy tak wyznaczonym temacie, ze szczególnym uwzględnieniem tych problemów, które dotyczą dzisiejszej antropologii, zwłaszcza w Polsce. W pewnym sensie jest to kolejny głos w dyskusji rozpoczętej w 1992 roku na łamach książki pod redakcją Elżbiety Tarkowskiej *Socjologia a antropologia*. Jak pisała wspomniana autorka w artykule wprowadzającym,

w samym więc punkcie wyjścia założone jest niejako szczególne zainteresowanie antropologii własnymi granicami i miejscem wśród innych dyscyplin. Każdy podręcznik antropologii rozpoczyna się od lokalizacji własnej dyscypliny w polu humanistyki

(i nie tylko humanistyki). Każdy zawiera jakieś określenie się antropologii, przede wszystkim wobec historii i socjologii. (Tarkowska 1992: 9)

Moim celem nie jest prześledzenie dyskusji toczących się przez ostatnie dwadzieścia lat w polskim środowisku naukowym w kontekście wyżej określonego tematu, lecz przybliżenie go z trochę innej już perspektywy – nie tylko czasowej, ale też problemowej, która wyłoniła się w środowisku antropologicznym w ostatniej dekadzie. Swoją analizę skoncentruję wokół czterech powiązanych ze sobą wątków.

Po pierwsze, gdy mówimy ogólnie o pograniczu, poddajemy refleksji samą granicę, a gdy używamy tego pojęcia w sensie barthowskim, jednocześnie pytamy o tożsamość dyscyplin naukowych (Barth 1969). W tym kontekście warto się zastanowić, czy dyscypliny nadal potrzebują tożsamości/granic, zwłaszcza w czasach, gdy mamy do czynienia z globalizacją, przepływami, sieciowymi powiązaniem, co powoduje mieszanie się elementów oraz gdy pojawia się znaczące zapotrzebowanie, zwłaszcza wśród instytucji finansujących naukę, na działania w obszarach inter- czy transdyscyplinarnych, co potencjalnie skutkuje zacieraniem się wcześniej wyznaczonych obszarów przypisanych poszczególnym naukom na mocy pozytywistycznego, dziewiętnastowiecznego dyskursu. Jeśli zaś problem tożsamości i granicy jest znaczący, jak ma to miejsce we współczesnej antropologii (oczywiście zdaniem niektórych badaczy), interesujące jest przyjrzenie się temu, co lokowane jest na tej granicy oraz do jakich zasobów sięgają naukowcy, artykułując specyfikę swojej dziedziny w stosunku do innych domen naukowych. Jak wyznaczone są podobieństwa i różnice? Co stanowi o specyfice

tej nauki? Czy granice swej tożsamości – zwłaszcza antropolodzy – zarysowują ostro, czy mają one charakter płynny?

Po drugie, w kontekście problemu granicy można też odwołać się do koncepcji Anthony'ego P. Cohena, który w swej pracy *The Symbolic Construction of Community* zwraca uwagę na jej funkcję jako swoistej symbolicznej zasłony/maski, za którą ukrywają się różnice w obrębie wspólnoty (1985). W tym przypadku ciekawe jest przyjrzenie się temu, co „wewnątrz”, co kryje się w obrębie dyscypliny, czy jest to zwarty kanon cech, czy też luźny związek znaczących elementów układanych w pewną mozaikę, w zależności od potrzeb czy interesów zainteresowanych. Jakie problemy i dylematy są przedmiotem doświadczenia antropologów rozumianych za Jamesem Cliffordem jako akademicka wspólnota wyobrażona (*academic imagined community*) (2005).

Po trzecie, istotne w przypadku Polski jest zwrócenie uwagi na specyfikę uprawianej tu antropologii, zwłaszcza na ukierunkowanie badań na perspektywę *at home* i związanych z tym kwestii problematycznych oraz na konsekwencje uwikłania dyscypliny w polityczny dyskurs, szczególnie w okresie PRL-u. Można też rozważyć skutki jej ulokowania pośród tak zwanych „innych antropologii” (*other anthropologies*), jak A. Bošković i T. H. Eriksen określają lokalne antropologie, co skłania do myślenia o polskiej antropologii jako marginalnej czy peryferyjnej wobec dominującego centrum (2010).

Po czwarte, ten wątek wiąże się z pewnym szerszym zagadnieniem diskutowanym także przez socjologów, a mianowicie relacją między tak zwaną *grand tradition* a lokalnie uprawianą nauką oraz proponowanymi rozwiązaniami problemów

związanych z przestrzennym (geopolitycznym) układem wiedzy.

Moje rozważania nawiązują do wybranej literatury przedmiotu¹, stąd należy je traktować raczej jako zbiór refleksji niż systematyczną analizę wspomnianych wyżej zagadnień. Natomiast, aby empirycznie zilustrować pewną część interesujących mnie kwestii (między innymi dotyczących granic między socjologią a antropologią), sięgnęłam do wybranych polskich podręczników do nauczania antropologii (idąc po trosze za sugestią E. Tarkowskiej). Poczytałam metaanalizę tych ich fragmentów, które traktują o antropologii jako nauce, jej metodach i przedmiocie analizy. Zwykle były to rozdziały mające charakter wstępu, gdzie autorzy argumentują na rzecz pewnego punktu widzenia dyscypliny, której poświęcają książkę. Ma mi to pozwolić na rekonstrukcję oraz późniejszą analizę sposobu, w jaki autorzy ci artykułują antropologię, jej granice i cechy dystynktywne.

Rozpoczynając od pierwszego z zaznaczonych wcześniej wątków, można zapytać, czy antropologia, jak i inne dziedziny nauk społecznych, potrzebuje granic. Z jednej strony, na poziomie instytucjonalnym, funkcjonują różnego typu sto-

warzyszenia, które w swej nazwie zawierają słowa antropologia lub antropolodzy. Ich zasięg jest różny, począwszy od światowego, jak chociażby World Council of Anthropological Associations (WCCA), które ma na celu: promowanie dyscypliny antropologii w kontekście międzynarodowym; współpracę i wymianę informacji wśród antropologów świata; promowanie wspólnie organizowanych imprez debaty naukowej; współpracę w działalności badawczej i rozpowszechnianie wiedzy antropologicznej²; przez regionalne, jak European Association of Social Anthropologists (EASA), które deklaruje, iż „jest profesjonalnym stowarzyszeniem otwartym dla wszystkich antropologów społecznych wykształconych bądź pracujących w Europie. Stowarzyszenie zamierza wspierać antropologię w Europie poprzez organizowanie co dwa lata konferencji i wydawanie swojego czasopisma naukowego”³ [tłum. własne]; skończywszy na narodowych, jak Indian Anthropological Association, którego celem jest: „promowanie nauki, badań i publikacji w obrębie antropologii w Indiach; koordynacja działań antropologicznych w różnych częściach kraju; [...] wspieranie zawodowych interesów antropologów w Indiach”⁴ [tłum. własne] czy powstały w 2007 roku Polski Instytut Antropologii, który deklaruje, iż

jest fundacją wspierającą rozwój antropologii w Polsce. Jednym z głównych celów działalności Instytutu jest aktywizacja i integracja krajowych ośrodków antropologicznych oraz czerpiących z antropologii badaczy, reprezentujących różne szkoły, nurty i poglądy. [...] Przedmiotem zainteresowań PIA jest

² World Council of Anthropological Associations <<http://www.wcaanet.org>> [dostęp 13 lipca 2011 r.].

³ European Association of Social Anthropologists <<http://www.easaonline.org>> [dostęp 13 lipca 2011 r.].

⁴ Indian Anthropological Association <<http://www.indiananthropology.org>> [dostęp 13 lipca 2011 r.].

antropologia w jej najszerszym rozumieniu: jako nauka, która jest miejscem spotkań wielu dyscyplin i teorii zajmujących się istotą, naturą i przejawami kulturotwórczej działalności człowieka tak w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. [...] mamy nadzieję przyczynić się nie tylko do popularyzacji wiedzy z zakresu antropologii, ale również rozbudzenia swoistej wrażliwości i ciekawości antropologicznej⁵.

Jak można się przekonać, czytając cytowane powyżej artykułacje celów, są one zbieżne: potrzeba stowarzyszenia się i utrzymywanie czy też budowanie wspólnoty dyscypliny/badaczy; promowanie antropologii i jej rozwoju; stwarzanie sieci komunikacyjnej – forum wymiany myśli. Stowarzyszenia antropologiczne mają różne tradycje i rangę, w kontekście lokalnym i globalnym, ale niewątpliwie legitymizują dyscyplinę w przestrzeni publicznej i akademickiej.

Z drugiej zaś strony, w obrębie środowiska co jakiś czas pojawiają się dyskusje na temat dyscypliny jako takiej. Jeśli przyjąć za J. Cliffordem, iż dyscypliny są niczym wspólnoty, które, jak narody w XIX wieku, otrzymały suwerenność i zostały wyraźnie ulokowane na mapie akademickiej, to tym samym uzyskały prawo do suwerenności i ochrony swych granic (2005: 34). Ale też idąc tym tropem, można powiedzieć, że współczesny świat, w tym świat nauki, opiera się na mniej trwałych liniach demarkacyjnych, więcej jest w nim złożoności, płynności, stałej lub czasowej migracji z jednego obszaru do drugiego. Dotyczy to też dyscyplin, które już nie są takimi, jakimi były w momencie wyłonienia się. Zmieniają się paradygmaty, międzydyscyplinarne alianse, a tym samym można raczej mówić

⁵ Polski Instytut Antropologii <<http://www.pia.org.pl/instytut>> [dostęp 13 lipca 2011 r.].

o trajektorii tożsamości raczej niż o trwałym jej istnieniu w niezmiennym kształcie. Stąd można zapytać, za V. R. Domingues, czy antropologia jest połączoną kompanią utrzymującą czasowe więzi, czy też wspólnotą o wyraźnych granicach (1996). Wspomniany J. Clifford (2005) zwraca uwagę na fakt, iż jeśli potraktować antropologię jako *academic imagined community*, niemającą naturalnych korzeni, to konieczne jest uzyskanie przez nią zdolności do artykulacji odrębności w sytuacji kontaktu po to, aby potwierdzić jedność. Rzecz nie leży w tym, aby posiadała ona jakieś trwałe cechy, choć i takich *core values* niektórzy szukają, gdyż te mają, jak pisał F. Barth (1969) w odniesieniu do wspólnot etnicznych, drugorzędne znaczenie. Ważne jest natomiast, jakie cechy wybierają jej członkowie, aby wyznaczyć granicę i dookreślić tożsamość względem innych.

Ci zaś, którzy martwią się brakiem wśród antropologów wspólnych celów i metod, a doświadczają istnienia czegoś na kształt luźnej konfederacji tradycji i praktyk, mogą ukoić swe niepokoje w przyjęciu innej perspektywy – takiej, która nie narzuca konieczności dążenia do zjednoczonej tożsamości, lecz właśnie skupia się na obszarach interdyscyplinarnych.

Zdaniem J. Clifforda (2005) jeśli mówić można o „całościowości” (*wholeness*) dyscypliny to raczej w kontekście współistnienia luźnie wyartykułowanych dyskursywnych i instytucjonalnych jej form oraz zdrowego rozsądku, które stają się widoczne zwłaszcza wtedy, gdy podlega ona presji z wewnątrz i z zewnątrz. Istniejące od lat siedemdziesiątych, a ujawnione w latach osiemdziesiątych poczucie kryzysu antropologii (wzbudzone zwłaszcza przez antropologów postmodernistycznych)

skutkowało utratą koherencji, rygoru, głębi, poczuciem fragmentacji oraz utraty kierunku dyscypliny. Było odpowiedzią na brak zgody co do celów, metod i epistemologii, choć zgoda taka w jego opinii faktycznie nigdy nie istniała w historii antropologii. Lecz mimo tego pozostał do rozwiązania problem instytucjonalnej tożsamości. Być może antropologia stanie się dyscypliną XXI wieku, co znaczy, że jej idee, obiekty i metody będą redystrybuowane i znajdują się w innych akademickich konstelacjach niż dotychczas. Ważny dla przywoływanego autora jest problem interdyscyplinarności nie tylko w relacjach między dyscyplinami, ale przede wszystkim także dziejące się w obrębie samej antropologii procesy artykulacji czy reartykulacji, procesy łączenia, odłączania i ponownego łączenia zorganizowanych domen wiedzy, co określa mianem procesu dyscyplinowania (*disciplining*). Artykulacja w tym kontekście to proces mówienia – ekspresywny, selektywny i konstruktywny, z założeniem, iż ważne jest też to, co niewyartykułowane. Obejmuje nie tylko definiowanie terytoriów danej nauki, problemów badawczych czy metod, co Clifford (2005: 24) określa mianem „zawartości” dyscypliny, ale przede wszystkim wprzęgnięta jest w negocjowanie granic i budowanie koalicji.

W gruncie rzeczy podobnie pisał nestor brytyjskiej antropologii Raymond Firth (2003) w swym tekście *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?*. Krytyka antropologii podejmowana przez część środowiska nie jest, jego zdaniem, zagrożeniem dla dyscypliny, ale bodźcem do zmiany, co więcej – swoisty ferment intelektualny wpisany jest w zachodnią jej tradycję, a antropologiczna teoria zawsze była eklektyczna. Chociaż, jak twierdzi, dzisiejsze perturbacje, przez które przechodzi, spowodowane są przede wszystkim przez daleko idące zmiany, któ-

re zachodzą we współczesnym świecie i powodują pojawienie się nowego zakresu problemów teoretycznych i metodologicznych. Stąd dyscyplina potrzebuje mocnej podstawy teoretycznej, co nie oznacza jednak trwania przy jakiejś zunifikowanej doktrynie czy utrzymywania powszechnej zgody. Istotna jest za to gotowość do artykułowania alternatywnych twierdzeń, pewna doza sceptycyzmu, ale przede wszystkim uznanie, iż podstawa teoretyczna antropologii powinna pozostać w nieustannym ruchu i zachować dynamikę. Co zaś najważniejsze, to wzbudzenie przekonania wśród ludzi, że antropologia ma coś ważnego do powiedzenia (Firth 2003).

Można więc zapytać, czym dzisiaj jest antropologia – co potencjalnie mieści się w obrębie jej granicy. Antropologia długo celebrowała swoje możliwości łączenia nauki i humanistyki, biologii i kultury, struktury społecznej i historii. J. Clifford (2005) zwraca uwagę na to, iż takimi elementami, którymi można żonglować, artykułując tożsamość dyscypliny, jest metoda terenowa, która, jak pisze, stała się swoistym wspólnotowym fetyszem, co też podkreśla cytowany powyżej R. Firth (2003), stwierdzając, że co do metodologii istnieje w środowisku zgoda. Jest swoistą kartą przetargową, która odróżnia antropologów od badaczy z dziedziny *cultural studies* (tutaj *modus operandi* jest analiza tekstualna), gdyż antropolodzy zawsze pytają o relację między tekstem a tym, co społeczne, tym, co poza tekstem oraz od socjologii jakościowej (Domingues 1996). Pozostałe elementy, które pozwalają mieć poczucie, że badacze „grają w tę samą grę”, to lokalny kontekstualizm, podejście porównawcze i holizm.

Zdaniem R. Firtha (2003) przyszłość antropologii w najbliższym czasie wiązać się będzie z takimi pro-

blemami, jak: międzyludzka komunikacja; większa niż dotychczas koncentracja na lokalnym wymiarze zjawisk (narody, wspólnoty tubylcze, małe miasta itd.) i badaniach podejmowanych przez lokalnych uczonych; utrzymanie tradycji badań porównawczych, z zaznaczeniem, iż ważne stanie się abstrakcyjne badanie aparatu pojęciowego; intensyfikacja zainteresowań problemami dotyczącymi wymiaru moralnego, politycznego, władzy i dominacji.

Zwykle dyscyplina, zdaniem cytowanego wcześniej J. Clifforda (2005), nie potrzebuje konsensusu co do podstawowych twierdzeń (*core assumptions*) – potrzebuje raczej zgody na znaczące pokrywanie się interesów i czegoś w rodzaju hegemonicznego przymierza. Dyscypliny obserwują inne dyscypliny i w stosunku do nich tworzą swoje teorie, metodologiczne praktyki, podtrzymują tradycje, mają własny leksykon (Domingues 2007).

W opinii J. Clifforda (2005) przez trzy ćwierci XX wieku profesjonalna wspólnota antropolodów zdołała zgodzić się co do czterech wspólnych punktów węzłowych – empirycznego obiektu badań, którym było społeczeństwo prymitywne; odrębnej metodologii, czyli badań terenowych; uznania kultury za główny paradygmat interpretacyjny oraz co do celu, którym było poznanie człowieka. Wymienione elementy można uznać za główną tradycję tej dyscypliny (Domingues 2007). J. Clifford (2005), lokujący się w tej części środowiska antropologicznego, która krytykuje ową dominującą tradycję, pokazuje, jak antropologia powinna ponownie wyartykułować wspomniane komponenty w procesie dyscyplinowania. Nie ma tu miejsca na dokładne przytoczenie argumentów tego badacza, ale pokrótce można powiedzieć, że jego zdaniem obecnie różne obiekty można trak-

tować antropologicznie, choć habitusem antropologa jest skupianie się na inności, na tych, którzy są zmarginalizowani i pozbawieni możliwości artykulacji (*voiceless*). Natomiast te wspólnoty, które klasycznie były obiektem badań, wymagają już innego oglądu, gdyż nabrały odmiennego charakteru z powodu mocnego uwikłania w procesy postkolonialne i globalne. Metoda intensywnych badań terenowych też wymaga reartykulacji, gdyż „teren” nabrał innego charakteru niż kiedyś, o czym pisze w innym tekście J. Clifford (2004) czy K. Hastrup (2008) w swej książce *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Jednym słowem, widzą oni potrzebę uprawiania etnografii wielomiejscowej.

Jednak dalej charakterystyczne dla „antropologicznej etnografii” jest zamieszkiwanie razem, przymierze z badanym, językowa kompetencja, tłumaczenie, proces hermeneutyczny, pogłębione i interaktywne badania. To, czego należy oczekiwać od tego typu badania, zwłaszcza w kontekście procesów globalizacji, to skupienie uwagi na periferijnych historiach i lokalnej pragmatyce. Najwięcej głosów krytycznych względem antropologicznej *grand tradition* pojawiło się w odniesieniu do pojęcia kultury jako podstawowego kontekstu wyjaśniania zjawisk. Jak pisze Clifford, cytując R. Barthesa, stało się ono *mana word* dla wielu badaczy różnych dyscyplin. Stąd, aby antropologia zachowała swoją odrębność, musi przestać opierać się na kulturze jako centralnym paradygmacie dyscypliny. Dlatego, za Richardem Foxem i Barbarą King, Clifford proponuje przededefiniowanie antropologii i uczynienie z niej „kompleksowego badania rodzaju ludzkiego”, co jest zabiegiem mającym na celu odsunięcie się od zbyt bliskiego powiązania z kulturą, które to pojęcie artykułowane jest jako węzłowe przez zbyt wiele dyscyplin. Kultura

powinna funkcjonować raczej w formie przymiotnikowej, co spowoduje, że przestanie jawić się jako coś, co jest wszędzie. *Telos* dyscypliny pozostaje ten sam i jest nim człowiek, ale nie – jak dawniej – prymitywny, egzotyczny, żyjący w małej zbiorowości. Podsumowując swe rozważania, Clifford sugeruje, iż dyscyplinowanie antropologii w odniesieniu do wiedzy i metod jest użyteczne oraz produktywnie i zachodzi nieustająco, a proces ten ma obecnie wyjątkowo gorący charakter i trudno w związku z tym zdefiniować klarownie „antropologiczną perspektywę” (2005).

Można też zapytać, po co antropologii tożsamość w określonych granicach, jeśli są one, zdaniem niektórych antropologów, tak problematyczne i płynne, a to, co w sobie zawierają, to, co maskują, jest złożone i niejednoznaczne, pomieszane i sfragmentaryzowane. Choć też trzeba zauważyć, że nie jest to zdanie dominujące, gdyż wielu wskazuje na istnienie wartości podstawowych, do których odniesienie czyni problem płynności granic bezprzedmiotowym, gdyż są one trwałe i wyraziste. Dla tej pierwszej części badaczy próbą rozwiązania dylematu jest przyjęcie perspektywy antropologizującej, która kładzie akcent nie na tożsamość dyscypliny rozumianą substancjalnie czy normatywnie, lecz na procesy identyfikacji.

Dla drugiej z grup granice nabierają znaczenia o tyle, o ile ważna staje się konfrontacja z tymi dyscyplinami, które właśnie antropologizują, ale pod swoim szyldem, zawłaszczając obszar tradycyjnie przynależny antropologii. Można też powiedzieć za Dominguez, że granice są potrzebne choćby po to, aby móc sensownie używać etykiet i samoidentyfikować się, co dotyczy studentów, naukowców, publikacji, kursów, działań eksperckich (2007: 45).

Analiza podręczników, której poświęcę ten fragment artykułu, miała mi posłużyć jako kanwa, na której będę mogła prowadzić rozważania nad sposobem, w jaki wybrana grupa polskich badaczy artykułuje antropologię jako dyscyplinę, jej specyfikę, granice. Wybrałam właśnie podręczniki, gdyż z założenia powinny one w sposób jasny, rzetelny i syntetyczny prezentować daną dyscyplinę. Do korpusu włączyłam sześć książek, które ukazały się w ostatnich dekadach. Sięgnęłam po te, które najczęściej umieszczane były w sylabusach kursów uniwersyteckich (udostępnionych w wersji elektronicznej), w zbiorze lektur obowiązkowych lub uzupełniających. Dokonałam analizy treści tych rozdziałów (najczęściej mających charakter wstępny), w których badacze wprost artykułowali takie kwestie, jak: antropologia jako dyscyplina naukowa – jej specyfika, co odróżnia ją od innych dyscyplin, jaki jest jej przedmiot badania, metody. Rozważania rozpoczynam od omówienia interesujących mnie kwestii, szeroko przytaczając (w formie cytatów lub parafrazy) prezentowaną przez ich autorów argumentację, następnie w perspektywie porównawczej szukam podobieństw i różnic między prezentowanymi stanowiskami.

W „Uwagach wstępnych” do książki *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*. Część I Janusz Gajda wyraźnie wspomina, że książka ma służyć jako podręcznik:

[a]ntropologia [...] jako nauka zajmująca się człowiekiem w aspekcie biologicznym, filozoficznym, społeczno-kulturowym i teleologicznym jest dyscypliną interdyscyplinarną [...]. Nas interesuje antropologia kultury nazywana też antropologią społeczną. Za twórcę jej podwalin uważa się Edwarda B. Tylora ze względu na jego definicję kultury [...]. Zazwyczaj obejmuje historię kultury, studia nad procesami

przemian kulturowych, istotę oraz analizę kultury i osobowości oraz etosu kultur, studia poszczególnych regionów i dziedzin kultury. (2003: 7)

Książka ta zawiera także wybór tekstów, a wśród jej autorów znajdziemy między innymi C. Levi-Straussa, A. L. Kroebera, R. Benedict.

Barbara Olszewska-Dyoniziak (1991) w książce *Człowiek – kultura – osobowość* porusza we wstępie szereg problemów. Przede wszystkim deklaruje, że antropologia jest nauką uważaną w wielu miejscach świata za ważną, scalającą w sobie między innymi etnografię i etnologię, a jej przedmiot badania „to ludzkość we wszystkich formach i przejawach jej istnienia, jako całość empirycznej i teoretycznej wiedzy o człowieku i jego kulturze” (Olszewska-Dyoniziak 1991: 9). Osiowym problemem antropologii jest kultura, a także metoda intensywnych badań terenowych wzbogacona o studia porównawcze i historyczne, podejście holistyczne oraz skupienie się na badaniu kultur plemiennych. Co ważne, znajdujemy tu też opis rozwoju dyscypliny (w obręb której włącza badania etnograficzne i etnologiczne) w Polsce, z akcentem na fakt, iż kształtowała się ona na uboczu światowych trendów. Po koniec swych rozważań Olszewska-Dyoniziak pisze: „[d]zisiejsze hasło antropologii brzmi: Pozwólmy antropologii być tym, czym zajmują się antropologowie” (1991: 15).

Natomiast ta sama autorka we wstępie do wydanej pięć lat później książki pod tytułem *Zarys antropologii kultury* oprócz wspomnianych wyżej treści dyskutuje specyfikę antropologicznego badania człowieka i kultury, odnosząc ją do socjologii (Olszewska-Dyoniziak 1996). Zaczyna swe rozważania od stwierdzenia, że antropologia jest nauką

o człowieku „całkowitym”, biologicznym, psychologicznym i społecznym, co znajduje swój wyraz w wielowymiarowym, zintegrowanym ukazywaniu jego istoty. Natomiast socjologia jej zdaniem eliminuje ze swych rozważań nad kulturą biologiczne podłoże zjawisk, ma problemy z kwestią podmiotowości, uznając prymat tego, co społeczne. Dalej, antropologiczną perspektywę wyróżnia na tle socjologicznej przyjęcie porównawczego punktu widzenia, przy uwzględnieniu postawy emicjnej, która każe rozumieć kulturę tubylczą w kategoriach pojęciowych badanych, a nie badacza. Tendencją antropologii jest też ujęcie systemowe, całościowe. Socjologowie zaś

często przystępując do badań [...], rozczłonkują rzeczywistość na izolowane fragmenty [...] tzw. policzalne zmienne i dokonują między nimi korelacji, które w efekcie prowadzą do ustalania zależności pozornych, gdyż bada się zjawisko nie na tle systemowych, organicznych całości. (Olszewska-Dyoniziak 1996: 13)

I tę część rozważań podsumowuje: „socjologowie w coraz większym stopniu przyznają się do słabości niektórych swoich koncepcji metodologicznych i teoretycznych i zwracają się ku antropologii w poszukiwaniu twórczych inspiracji” (Olszewska-Dyoniziak 1996: 13). Zwraca też uwagę na to, iż antropologów w coraz większym stopniu interesuje podmiotowy aspekt rzeczywistości, nie tyle nacisk na stosowanie ścisłych teoretyczno-metodologicznych rygorów, lecz wrażliwość i pomysłowość samego badacza oraz interdyscyplinarność, która jest koniecznością w badaniach nad kulturą i człowiekiem.

W kolejnym podręczniku, tym razem autorstwa Ewy Krawczak, *Antropologia kulturowa. Klasyczne*

kierunki, szkoły, orientacje (2003) w rozdziale pierwszym pod tytułem „Antropologia kulturowa jako nauka” autorka, cytując A. Auge, pisze, że „pierwszym problemem antropologii jest jej nazwa własna” (2003: 9), gdyż implikuje to pytanie o jej lokalizację pośród innych nauk, przede wszystkim humanistycznych. Istotne jest to zwłaszcza w odniesieniu do etnografii i etnologii czy ludoznawstwa. Krawczak twierdzi, że wraz z przełamaniem tradycyjnych obszarów badań tych dwóch dyscyplin i ich wyjściem poza obszar penetracji kultur ludowych zamienne używanie tych terminów (etnografia, etnologia) jest uprawnione. Jej zdaniem duże trudności sprawia wskazanie przedmiotu badań antropologii. Za E. Nowicką postuluje, iż zajmuje się ona wszystkimi specyficznymi ludzkimi aspektami życia człowieka, „bada zatem biologiczne, kulturowe i społeczne osobliwości człowieka” (Krawczak 2003: 12). Kolejnym wyróżniającym antropologię obiektem badania jest kultura, dalej zainteresowanie odmiennością i różnorodnością form życia ludzkiego, zwłaszcza innością ulokowaną poza światem społecznym badacza (zwłaszcza kultury i społeczeństwa proste, pierwotne) oraz odmiennymi kulturami niż kultura badacza. Zwraca też uwagę na zachodzącą zmianę zakresu przedmiotu badań, związaną z przemianami współczesnego świata, a mianowicie skupienie uwagi na przemianach zachodzących w obrębie społeczeństw pierwotnych, na rodzące się tam zjawiska, a także na kultury społeczeństwa zachodniego. W swej książce rozważa też relacje między naukami pokrewnymi antropologii i sytuuje ją przede wszystkim w kontekście socjologii. I tu, cytując J. Szackiego, pisze: „[k]ażda próba zbudowania teorii czyni antropologa socjologiem, a socjologa antropologiem, ponieważ zasadnicze dylematy teoretyczne tych dwóch nauk były i są takie same” (Krawczak 2003:

32). A za A. Giddensem twierdzi, że obecnie można te dyscypliny ze sobą utożsamiać, gdyż brak jest dzisiaj przesłanek odróżniających je od siebie. Podkreśla, że uczeni skłonni są traktować jedną dyscyplinę jako dział drugiej lub też całkowicie je separować. Konstatuje też, iż właściwie trudno jest znaleźć punkty stykowe, bo więcej jest rozbieżności. Antropolodzy wprost krytykują socjologów za pomijanie lub traktowanie jako drugorzędne w ich analizach wymiaru kulturowego i takiej problematyki, jak tradycja czy obyczaj. Chociaż podobieństw też jest znacznie więcej niż mogłoby się zdawać na podstawie powierzchownej analizy. Jeśli już istnieją, to bardziej, jak twierdzi za E. Nowicką, „różnice stopnia niż różnice jakościowe, [...] to, co stanowi o kolorycie, uroku antropologii, a związane jest z jej pierwszym punktem zainteresowania czyli społecznościami pierwotnymi” (Krawczak 2003: 36). O odrębności antropologii stanowi więc komplementarne, holistyczne, porównawcze podejście badawcze, czyli wyróżnik metodologiczny. Zaznacza także, iż wraz z rozszerzeniem się przedmiotu potencjalnych badań, zwłaszcza o społeczeństwo współczesne, pojawił się problem delimitacji obszarów antropologii i socjologii. To, co charakteryzuje antropologiczne podejście to technienie relatywizmu kulturowego, który dąży do przełamania własnych kategorii pojęciowych, wczucia się w kulturę badaną.

Wojciech J. Burszta w swej *Antropologii kultury* (1998), w rozdziale „Wprowadzenie. Dlaczego antropologia kultury?”, uzasadniając dokonany wybór tematyki, pisze o tym, czego można spodziewać się ze strony takiego opracowania, jakie stworzył, a w którym proponuje syntetyczne i indywidualne podejście do dyscypliny. Przede wszystkim antropologię traktuje jako naukę, wyspecjalizowaną

dyscyplinę wiedzy, mającą swą historię, a też jako dziedzinę kultury euroatlantyckiej. Ten ostatni aspekt powoduje, że badacz, konceptualizując swe badania, nie jest w stanie oderwać się od kontekstu, w którym się wychował, dodatkowo enkulturowany zawodowo potrafi swym zainteresowaniom badawczym nadać pewien kształt merytoryczny. Działalność tej dyscypliny wiedzy można zdaniem Burszty sprowadzić do pojęcia kultury (rozumianej jako przymiot człowieczeństwa i specyficzna wersja sposobu życia konkretnych społeczeństw). Dalej zwraca uwagę na aspekt porównawczy, rozstrzygnięcie różnic między „nam” a „nimi” i konsekwencje tych odmienności; na to, że antropologiczne sądy są zawsze zrelatywizowane społecznie, historycznie, politycznie, co więcej, poznanie antropologiczne wytwarzane jest w ramach praktyki naukowej w sposób uregulowany kulturowo. Antropologiczny punkt widzenia, pomimo istnienia różnych jego narodowych wersji, różnych szkół, zmienności ideałów poznawczych, przechowuje coś bardziej zasadniczego i niezmiennego:

chodzi o zespół podstawowych przesłanek i założeń, które są zawsze obecne w antropologicznej konceptualizacji świata: pojęcie kultury, dystansu, odmienności, względności i uniwersalności, języka, tożsamości, harmonii i rozpadu. Wokół nich ogniskuje się główna debata, która pozwala mówić o niej jako o debacie z kręgu antropologii kultury, [...] przenika całą tradycję i współczesność antropologicznej refleksji. (Burszta 1998: 12)

Autor podsumowuje swoje rozważania wstępne, twierdząc, że dla antropologa ważne jest zarówno to, co banalne, jak też to, co niezrozumiałe i ezoteryczne, a do czego badacz przywiązuje wagę, co w konsekwencji prowadzić może do zmiany utrwalonych przekonań o świecie.

Ewa Nowicka w książce *Świat człowieka – świat kultury* (2006) najbardziej obszernie omawia zagadnienia, które dotyczą analizowanego tu problemu artykulacji antropologii w podręcznikach. Część pierwsza nosząca tytuł „Czym jest antropologia?” zawiera rozważania nad przedmiotem dyscypliny, słownik podstawowych pojęć antropologii, metodologiczną charakterystykę dyscypliny oraz kwestie dotyczące praktyki badawczej i stosowności uzyskiwanych wyników (Nowicka 2006). Nie wszystkie z poruszanych w tej pracy kwestii są kluczowe dla moich rozważań, więc skupię uwagę tylko na wybranych zagadnieniach. W nocie od autorki czytamy, że antropologia jest dyscypliną niedawno wprowadzoną do nauki polskiej w prezentowanej przez autorkę postaci. Zaznacza też, iż jej zdaniem wiedza oferowana przez tę naukę ma duże znaczenie dla zrozumienia kultury ludzkiej, życia ludzkiego (którego główną cechą jest zróżnicowanie) przez dotarcie do podstawowych mechanizmów kulturowych (Nowicka 2006: 12). Pisze także, że antropologia jest nauką uprawianą według reguł obowiązujących w świecie instytucji akademickich. Cele antropologii mają przede wszystkim charakter poznawczy, a nie praktyczny, choć rezultaty badawcze wpływają na świat społeczny, a jej zadaniem jest wykraczanie poza wiedzę potoczną o zróżnicowaniach kulturowych. Pisząc o kłopotach z ustaleniem zakresu zainteresowań antropologii, zwraca uwagę na trudność w wyznaczaniu granic dyscypliny. Wiąże je z różnymi punktami widzenia prezentowanymi przez poszczególnych antropologów, teorie czy lokalne uwarunkowania rozwoju antropologii. Jej zdaniem jeśli przyjąć zawężającą perspektywę tej dyscypliny naukowej, należy liczyć się z tym, że każdy uczoney wybiera pewne rozwiązanie dotyczące „kamienia probierczego” antropologii, a jest

ono zwykle arbitralne. W przypadku strategii rozszerzającej ukazuje się wielość odmian i sposobów uprawiania antropologii, tematów, zainteresowań, bez decydowania o tym, co w niej najważniejsze (Nowicka 2006: 18). Zdaniem autorki pomimo zmian, przez które przeszła antropologia, można wskazać rdzeń, który nadal trwa, i który zrodził pewien klimat antropologicznego myślenia. I tu wymienia cechy owego rdzenia czy też idee w nim zawarte: badanie różnicowań kulturowych; deskryptywny, a nie oceniający punkt widzenia (opisowy, refleksyjny, analityczny); skłonność, jak pisze, do pewnych technik badawczych, zwłaszcza jakościowych oraz fakt, iż antropologia jako nauka ma oddziaływanie szczególnie o charakterze wyzwajającym (od stereotypów, uprzedzeń; afirmuje różnice kulturowe itd.). Nowicka podsumowuje tę część rozważań stwierdzeniem, że przedmiotowa odrębność antropologii bierze się z faktu skupiania się na pewnych rodzajach problemów, ze szczególnego sposobu podejścia do nich, z nacisku na specyficzne pytania i kierunki poszukiwań, które to aspekty szeroko omawia na stronach podręcznika. Wskazuje też na fakt, iż wybór przedmiotu badania jest głównie wynikiem intelektualnych zainteresowań odmiennością, chęci odpowiedzi na pytanie o to, jacy są ci, z którymi wchodzimy w relacje podczas badań i dlaczego tacy są – mamy tu do czynienia z „nauką czystą”; ale też może być motywowany ideologicznie, gdy antropolog uznaje dany problem za znaczący społecznie (np. dążenie do zachowania dla potomności danych o zanikających kulturach) – i tu mamy do czynienia z nauką stosowaną (Nowicka 2006: 20).

Podsumowując tę część rozważań w kontekście problemu, którym jest dyscyplinowanie antropologii w ujęciu polskich autorów podręczników,

chciałam zwrócić uwagę na kilka charakterystycznych wątków. Przede wszystkim komunikowane tam wizje antropologii odwołują się do kwestii jej naukowości, a ta jest, zdaniem cytowanych autorów, bezsprzeczna. Zwracają oni uwagę na to, iż na szeroko rozumianym polu nauki ma ona swoje miejsce, choć stosunkowo od niedawna. W tym kontekście problematyzowany jest też fakt jej ulokowania wśród innych nauk, co oznacza w pewnym stopniu szukanie podobieństw i różnic między antropologią a innymi dyscyplinami. I tu mamy dwa główne punkty odniesienia w wyznaczaniu granic – przede wszystkim socjologię, ale również etnografię i etnologię, co zgodne jest z polską tradycją (i nie tylko) umieszczania zagadnień obecnie właściwych antropologii w polu zainteresowań etnografii. Należy zaznaczyć, iż nie chodzi o współczesną anglosaską etnografię, która wcześniej funkcjonowała pod szyldem antropologii, a nazwę swą zmieniła na fali krytyki praktyk antropologicznych (w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych), lecz o klasyczne jej rozumienie jako naukę o kulturze (Staszczak 1987).

Zdania autorów podręczników dotyczące relacji antropologii względem socjologii są podzielone – niektórzy widzą kluczowe różnice, wskazując na duży zakres odmienności między nimi (tu podziały są bardziej wyraźne), inni zaś mówią nie tyle o istotowej różnicy, co o pewnym stopniu nieprzystawalności tych nauk w pewnych zakresach (tu granice zdają się być bardziej płynne). W kwestii etnografii i etnologii mamy do czynienia, z jednej strony, z historyczną refleksją traktującą o ewolucji tych dwóch dyscyplin w kierunku antropologii lub też o fakcie włączenia przez antropologię tych nauk w swój obręb. Można odnieść wrażenie, że granice się tu zacierają, a etnografia i etnologia

tracą dziś swą tożsamość, którą w wymiarze historycznym bez wątplenia miały.

Podkreślany jest też interdyscyplinarny charakter antropologii, co można rozumieć jako wewnętrzne podziały między jej subdyscyplinami (np. antropologia społeczna, kulturowa, teorie) lub też w kontekście nakładania się jej pola badawczego na pola innych nauk społecznych. W tym drugim przypadku antropologia funkcjonuje na pograniczu dyscyplin.

Tożsamość antropologii zdaje się zasadzać na wartościach podstawowych, które autorzy zgodnie umieszczają w obszarze wyznaczonym przez J. Clifforda (2005), czyli: obiekt zainteresowań to kultura, różnicowania kulturowe, metoda intensywnych badań terenowych, perspektywa porównawcza i holistyczna. Istnieje pewien trwały rdzeń, wokół którego skupia się antropologiczna perspektywa mimo zmian zachodzących w czasie. Umieszczenie w jednej z książek (Nowicka 2006) słownika pojęć antropologicznych dopełnia czy dookreśla istotę dyscypliny poprzez zdefiniowanie jej specyficznego języka. Można stąd wnioskować, iż w opinii wspomnianych autorów względnie stały jest rdzeń dyscypliny, czyli to, co lokuje się wewnątrz granic, a od badacza zależy, który element z tego repertuaru cech uczyni kluczowym, zwłaszcza względem innych. Wskazują oni także na pewne kwestie problematyczne, a zwłaszcza na trudności z wyraźnym wskazaniem przedmiotu badań. Nie zmienia to faktu, że wspomniani autorzy odwołują się do trwałej euroatlantyckiej wielkiej tradycji antropologicznej i wpisują się w nią, zakładając, iż ona właśnie jest podstawą, na której opiera się antropologia jako taka, w tym ta opisywana przez nich w podręcznikach. Mało bowiem w tych opracowaniach informa-

cji o kryzysie dyscypliny, kwestiach spornych w zakresie podstawowych treści, może poza pojęciem kultury, o którym piszą jako najbardziej obecnie problematycznym. Nie padają też pytania o to, czy antropologia ma przyszłość.

Może podręcznik nie jest najlepszym miejscem do ujawniania dylematów w sytuacji, gdy jego rolą jest wyraźne dookreślenie istoty obszaru, o którym traktuje, choć takie dyskusyjne podejście pojawia się w podręcznikach tłumaczonych z języka angielskiego, na przykład M. Herzfelda (2004), K. Hastrup (2008) i chociażby w przedmowach do dwóch tomów *Badanie kultury* pod redakcją E. Nowickiej i M. Kempnego (2003; 2004), gdzie czytelnik obcuje z antropologią jako dyscypliną złożoną, dynamiczną.

Można więc rozważyć, czy problem granic i tożsamości dyscypliny ma znaczenie w polskim kontekście, tu ograniczonym oczywiście do analizowanych podręczników. Tak postawione pytanie wiąże się z faktem, że antropologia polska, jak i inne lokalne antropologie, rozwijała się według własnych zasad i wytworzyła swój zakres problematyki dyscypliny.

Z jednej strony, deklaracje wspomnianych wyżej autorów pokazują, że niewiele jest obszarów, które wymagają dookreślenia. Artykułują oni bowiem antropologię jako dyscyplinę naukową o wyraźnie wyznaczonym położeniu na mapie dyscyplin akademickich uprawianych w Polsce. Z drugiej zaś strony, wychodząc poza dyskurs, który prowadzony jest na łamach wspomnianych książek, można wskazać kilka przesłanek, które prowadzą do wniosku, że kwestia granic dyscypliny uprawianej w Polsce jest istotna. Chodzi tu bądź o ponowne dookreślenie tożsamości, bądź o określenie jej na nowo.

Wobec wyraźnie pozytywistycznego nastawienia w polskim świecie akademickim do dookreślania pola poszczególnych nauk antropolodzy w Polsce, ze swymi doniosłymi tradycjami, ale też w sytuacji braku ich ciągłości (na polu badawczym i akademickim – instytucjonalnym), niekiedy muszą uporać z problemem „naukowości” swej dyscypliny (być może dlatego większość cytowanych autorów wyraźnie artykułowała, iż antropologia jest nauką). Jednak, aby mogło zostać zrealizowane dążenie do uznania, jasny musi być charakter granic. Przykładowo, sytuując się w odniesieniu do socjologii i uznanych w jej obrębie teorii i metod, antropologia musi uporać się z apodyktycznym roszczeniem socjologii do naukowości oraz z próbą zagarnięcia perspektywy antropologicznej w obręb badań zorientowanych na socjologię jakościową. Bez takiego posunięcia stałaby się jedynie subdyscypliną socjologii.

Można powiedzieć, że kontekst, względem którego antropologia wyznacza granice, ma nie tylko szeroko rozumiany wymiar akademicki czy instytucjonalny, ale też obejmuje konkretne dyscypliny – socjologię, a także etnografię i etnologię. Studia kulturowe, w których antropologia euroatlantycka znajduje swoistego silnego konkurenta czy podmiot do bliższej współpracy, w Polsce zaczynają dopiero nabierać znaczenia i przykładowo wprowadzane są jako jeden z elementów edukacji w dziedzinie socjologii kultury czy kulturoznawstwa i funkcjonują obok dominującego od lat osiemdziesiątych kanonu wyznaczonego chociażby przez Antoninę Kłoskowską (1981). Sądzę, iż polscy antropolodzy swobodnie, a zarazem wybiórczo sięgają do tej dyscypliny.

Choć historia antropologii polskiej sięga wielu dziesiątek lat wstecz, to obecnie można powie-

zieć, używając określenia J. Clifforda (2005), iż jest na etapie ponownego procesu dyscyplinowania, zwłaszcza na poziomie instytucjonalnym, ale też międzydyscyplinarnym, o czym świadczy chociażby dysputa zapoczątkowana na początku lat dziewięćdziesiątych we wspomnianej książce pod redakcją E. Tarkowskiej⁶.

W przypadku refleksji zawartej w polskich podręcznikach trudno jest dostrzec silne dążenia do problematyzacji kwestii granic dyscypliny; autorzy raczej skupiają się raczej na normatywnym określeniu tego, co jest przedmiotem badania, czyli stworzeniu pozytywnie wartościowanego wzorca i dookreśleniu tego, jakich pojęć, teorii i metod używają antropolodzy w ogóle. Natomiast postawieni przed faktem interdyscyplinarności, który sami komunikują, opisują go jako coś, co jest normalnym stanem

⁶ W ciągu ostatnich dekad antropologia w Polsce podąża różnymi ścieżkami prowadzącymi do celu, którym jest dookreślenie tożsamości dyscypliny. Nie tylko wspomniana publikacja pod redakcją E. Tarkowskiej była tego wyrazem. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zaczęła wyodrębniać się subdyscyplina określana mianem „antropologii współczesności”, związana z ośrodkiem poznańskim. Na pograniczu antropologii i socjologii od wielu lat działają badacze związani z Katedrą Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii UJ. Także prężnie funkcjonuje Sekcja Antropologii Społecznej przy Polskim Towarzystwie Socjologicznym. Jednak najbardziej wyraźnym znakiem dążenia do wyznaczenia antropologii miejsca wśród innych dziedzin humanistyki jest zorganizowany przez Polski Instytut Antropologii w 2013 roku I Kongres Antropologii, w którego deklaracji programowej czytamy: „[c]elem Kongresu jest podjęcie dyskusji na temat metodologicznych i teoretycznych wyzwań współczesnej antropologii oraz stworzenie ogólnopolskiej platformy dialogu, umożliwiającej zacieśnienie współpracy pomiędzy różnymi środowiskami antropologicznymi. [...] Liczymy na to, że w dyskusje toczące się w toku sesji plenarnych i panelowych oraz wydarzeń towarzyszących, zaangażują się nie tylko antropolodzy i antropolożki, ale również przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, zainteresowani rozwojem refleksji antropologicznej i specyfiką podejmowanych współcześnie badań etnograficznych. [...] Wszystko po to, żeby przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie o tożsamość i miejsce współczesnej antropologii” (<http://kongresantropologiczny.pl> [dostęp 26 maja 2013 r.]). Jak można się przekonać, czytając te słowa, dążenie do wyartykułowania antropologii zostało jasno i wprost sformułowane, co więcej nabrało zinstytucjonalizowanego charakteru. Na efekty trzeba będzie poczekać.

rzeczy dla tej nauki (choć w konsekwencji prowadzić może do zatarcia jej specyfiki) lub przerzucają problem na badacza, określając antropologię jako coś, co jest uprawiane przez antropologów.

Jest to w pewnym stopniu myślenie przewrotne, gdyż takie stwierdzenie nie daje wyraźnej odpowiedzi na pytanie, czym jest antropologia, lecz jedynie dokonuje przesunięcia akcentu na antropologa i jego „dyscyplinową” tożsamość. Choć badacze, odwołując się do *grand tradition*, mogą czerpać z niej wskaźniki swej przynależności. W tym przypadku można zapytać: kim jest antropolog w Polsce? Po czym można takiego badacza rozpoznać? Czy przyjmując jako kryterium samookreślenie i wtedy założyć, iż taka deklaracja legitymizuje przynależność do wyobrażonej wspólnoty antropologów? Proste prawo socjologiczne mówiące o funkcjonowaniu grup mówi, że każda z nich wyznacza granice, a jeśli ona sama nie jest tym zainteresowania, robią to za nią inni. Ale na czym by się one mogły zasadzać – na wybranym przez antropologa przedmiocie badań, teorii, metodzie, swoistej postawie wobec badanych osób i zjawisk? A może wykładanych kursach na uniwersytetach, przynależności do katedr czy instytutów mających w nazwie słowo „antropologia”?

Na pewno tylko w niewielu przypadkach mogą się oni odnieść do kryterium formalnego, którym jest dyplom, gdyż dzisiejsi polscy antropolodzy, zwłaszcza średniego pokolenia, zwykle kończyli studia z zakresu nauk humanistycznych czy historycznych z socjologii, etnografii, etnologii. Można też wnioskować o antropologicznej predylekcji, śledząc ścieżki konferencyjne (a te bywają kręte, gdyż w wielu przypadkach dana osoba uczestniczy zarówno w antropologicznych seminariach, jak też

socjologicznych), sprawdzając przynależność do stowarzyszeń czy analizując bibliografię cytowaną w pracach. W tych okolicznościach właściwie każdy, kto za antropologa się uważa, staje się nim, gdyż środowisko w małym stopniu dokonuje auto-selekcji w imię utrzymania „czystości” dyscypliny; raczej przyjmuje formułę interdyscyplinarną. Można więc powiedzieć, że jest to środowisko względnie otwarte, ale ewentualny stopień tej otwartości każe rozważyć właśnie kwestię granic, bo bez nich utracić można rozeznanie w świecie podzielonym na jakichś „nas” i jakichś „innych”. Jeśli dyscypliny mają istotne dla siebie obszary węzłowe, swój dominujący dyskurs i pojęcia, to takie otwarte podejście, na przykład w odniesieniu do seminariów, powoduje często wymieszanie języków, które nie zawsze służy porozumieniu. Bywa też, że sytuacja multialogu paradoksalnie potwierdza inność/obcość względem pozostałych głosów. Więc rodzi się pytanie, czy domykać granice, aby wspólnota mogła poczuć więź i bliskość, czy je rozmywać.

Natomiast wyraźnie zabrakło w cytowanych opracowaniach refleksji nad „własnym podwórkiem”. Przed wszystkim widoczna jest nieobecność namysłu nad peryferyjnym położeniem polskiej antropologii w międzynarodowej wspólnocie, specyfiką uprawiania antropologii w Polsce, a mianowicie jej wyraźną orientacją na badania w domu (*anthropology at home*) oraz problemami metodologicznymi czy etycznymi, które rodzą się przy takim ukierunkowaniu działań (oprócz podręcznika E. Nowickiej [2006]) oraz politycznym usytuowaniem nauki w okresie PRL-u i jego konsekwencjami.

Myszę, że warto podjąć dyskusję na temat tego silnego odniesienia do *grand tradition*, które jest tak wyraźne w przytaczanych pracach polskich

antropologów. Antropologia nie tylko w Polsce jest definiowana w pojęciach tej dominującej perspektywy, w obręb której wchodzi amerykańska, brytyjska, francuska oraz niemiecka tradycja. Jak piszą A. Bošković i T. H. Eriksen (2010), wyraźnie odznaczają się obecnie dwa nurty – marginalne/lokalne antropologie (*marginal anthropologies*), w przypadku których można mówić o pewnym podobieństwie oraz centralne, hegemoniczne antropologie. Proces dekolonizacji wraz z krytycznymi zarzutami wobec dominujących narracji (kierowanymi zwłaszcza ze strony postmodernistów) doprowadził do uwidocznienia się tego, co zwykle nazywane było peryferyjną naukowością. Ich zdaniem układ centrum–peryferie można porównać do relacji między stałym lądem a wyspami w archipelagu, gdzie wyspy nie przetrwają bez podstawowego ładu; centrum często nic nie wie o owych wyspach. Marginalizująca konotacja określenia „wyspa” nie jest zauważalna przez tych z ładu, a dzieląca ich granica może przyjąć rozmiar oceanów. Książka *Other People's Anthropologies*, która stała się dla mnie inspiracją do prowadzonej w tym paragrafie dyskusji, zdaniem jej redaktora jest zaplanowana jako swoiste forum, na którym słyszalne staną się głosy tych, którzy są outsiderami względem wielkiej tradycji. Ma pokazać różne metody czy podejścia wzbogacające dyscyplinę w dobie dominacji multikulturalizmu, globalizacji i transnacjonalizmu.

Różnice między wspomnianymi dwoma nurtami dotyczą przedmiotu badań, gdyż antropolodzy zachodni mieli tendencję do badania zagranicą, a niezachodni koncentrowali się przede wszystkim na badaniu peryferyjnych obszarów własnej kultury i społeczeństwa lub tych społeczności, które były określane mianem „inni” w kraju bada-

czy. Fakt prowadzenia badań *at home* dawał lepszy wgląd w rozpoznawany świat, po części wspólnie dzielony z badanymi, ale też wikłał antropologów w krajową scenę publiczną i polityczną, inaczej niż w przypadku tych z centrum, uwikłanych w relacje kolonialne czy postkolonialne, choć kwestia dominacji i podporządkowania jest widoczna w obu przypadkach. W odniesieniu do badań własnej kultury badacz może też być usytuowany różnorodnie – w centrum, jeśli reprezentuje kulturę dominującą czy dominujący ośrodek akademicki lub na marginesie, w obu wymienionych aspektach.

Jak piszą wspomniani autorzy, badania na własnym podwórku mają wartość samą w sobie, ale też miewają implikacje ideologiczne (Bošković, Eriksen 2010). Wyraźnie mogliśmy to dostrzec w okresie PRL-u, kiedy nie tylko były utrudnione kontakty międzynarodowe, ale szczególnie kiedy popierano ideologię mówiącą o monokulturowym społeczeństwie, nie chciano ukazywania wewnętrznych różnicowań, kiedy kultury etniczne folkloryzowano lub uznawano, zwłaszcza w dobie modernizacji, za zacofane. Nazwanie kogoś „innym” mogło w takim kontekście prowadzić do pogłębienia się defaworyzacji, stąd znaczna rola polityczna i etyczna, którą mieli do odegrania antropolodzy, a może i do dziś mają (np. problem uznania narodowości śląskiej). Wspomniani badacze zaznaczają też, że w krajach Europy Środkowo-Wschodniej pojawiały się napięcia między etnografią czy ludoznawstwem wspieranym przez władze a badaczami, którzy chcieli realizować swoje projekty niezgodnie z zapotrzebowaniem władzy, na przykład takie, które nie były zorientowane na podtrzymywanie narodowej ideologii. Mimo że okres komunizmu mamy już za sobą, można się zastanowić nad wpływem, jaki wywarł duch

tych czasów na środowisko antropologiczne i nad ewentualnym rozliczeniem się z tamtymi czasami, przez co przechodzili badacze z euroatlantyckiego centrum, rozprawiając się krytycznie czy dyskutując o uwikłaniu dyscypliny w dyskurs kolonialny. Fakt izolacji od innych środowisk antropologicznych nie miał w Polsce tylko wymiaru symbolicznego, ale faktyczny, fizyczny. Może warto podjąć namysł nad usytuowaniem *other anthropologies* (w tym polskiej) i poprzeć ideę uprawiania dyscypliny jako mającej wielomiejscowy charakter. Geopolityczny, przestrzenny charakter uporządkowania wiedzy jest istotny również dla części socjologów, którzy kontestują podział na centrum i peryferia. To w pewnym sensie łączy obie dyscypliny, mimo dzielących je różnic. Tutaj problem granic nabiera innego sensu, nie mówimy bowiem o odmiennościach między dyscyplinami, a o podobieństwie doświadczeń, które podzielają, a dotyczy ono przede wszystkim relacji między „my” (ulożeni w obrębie *grand theory*) i „inni” (ulożeni lokalnie), z wyraźnym wskazaniem na hierarchiczny rys zależności. Proponuję więc spojrzeć na potencjalne dylematy w obrębie antropologii z perspektywy przyjętej przez niektórych socjologów w odniesieniu do ich dyscypliny, obie bowiem mieszczą się w obrębie nauk społecznych.

W przytoczonej powyżej pracy *Other People's Anthropologies* autorzy wyraźnie piszą o dystansie dzielącym to, co lokalne od tego, co centralne. Podobnie w swej pracy *Southern Theory* R. Connell (2007) rozważa kwestię lokalizacji wiedzy. Przede wszystkim pisze o dwubiegunowym układzie, w którym dominuje hegemoniczna, metropolitalna wiedza (tworzona w bogatych krajach północnoatlantyckich) *vis-à-vis* peryferiów (tu: Południa). Zwraca uwagę, iż to, co obejmuje *grand theory* zdaniem jej

przedstawicieli ma charakter uniwersalnej wiedzy, choć jej produkcja odbywa się w wielu ośrodkach. Pracujący na peryferiach silnie orientują się na światowe centra dyscypliny ulokowane w metropoliach (stypendia, konferencje, publikacje w języku angielskim); idee, terminologia i metody są eksportowane z centrum do peryferiów. Trudno, publikując na terenach odległych, wejść w obieg metropolitalny, gdyż produkcja i dystrybucja wiedzy są scentralizowane, co dodatkowo generuje dominację i marginalizację w naukach społecznych. Jeśli to, co peryferyjne znajduje swoje miejsce w refleksji tworzonej w metropolii, to zwykle jako poddany teoretyzowaniu obiekt, egzemplifikacja zjawiska, a bardzo rzadko jako teoretyczny wkład w obręb kanonu wiedzy, który zlokalizowany jest na Zachodzie, a właściwie na Północy, biorąc pod uwagę, że to, co zmarginalizowane mieści się umownie pod określeniem *Southern*. Uznaje się tym samym myśl teoretyczną tworzoną na rubieżach za niezwiązaną z głównymi debatami. W tym kontekście Connell mówi o dawno ustalonym stylu konceptualnym nauki z metropolii, gdzie teoria jest monologiczna (2007). Podobna sytuacja miała miejsce w obrębie antropologii do czasu tak zwanego zwrotu interpretatywnego, kiedy postulatem stała się konieczność patrzenia na badaną rzeczywistość oczami tubylca, jasne wyznaczenie granicy między podejściem *emic* i *etic* czy też używanie lokalnych pojęć do wyjaśniania bardziej ogólnych zjawisk, na przykład określenia *Kastom* jako próby teoretyzowania i opisywania zjawisk.

Zarówno skolonizowani, jak i peryferia produkują wiedzę o współczesnym świecie, która ma tyle samo siły eksplanacyjnej co ta mainstreamowa, choć inny jest grunt, na której powstaje, inne doświadczenia napędzają jej tworzenie (np. postkolonialne czy

lokalne położenie). Tym samym można powiedzieć, iż lokalni też mają swoje sprawstwo, nie tylko w miejscu, w którym realizują projekty i tworzą teorie, ale w szerszym kontekście objaśniania obecnej rzeczywistości.

Autorka pisze więc o wielkim wymazaniu doświadczeń większej części populacji światowej w sytuacji, gdy badacze używają teorii i problematyzują ją z perspektywy metropolitalnej. Sugeruje, iż potrzebny jest krytyczny dystans, mogący podważyć płynące z wielkich centrów twierdzenia oraz rozważa przy podejmowaniu decyzji, kiedy należy porzucić pewną pozycję teoretyczną na rzecz innej, na przykład stworzonej lokalnie. Nie jest możliwe w przyszłości wyobrażenie sobie światowej wiedzy społecznej jako mozaiki odrębnych systemów wiedzy – zestawu rodzimych socjologii, lecz raczej jako wielocentrycznej nauki społecznej, co dałoby możliwość cyrkulacji wiedzy w innej formie niż do tej pory i co umożliwiłoby proces wzajemnego uczenia się (Connell 2007: 230).

Connell widzi socjologię jako powiązany zestaw intelektualnych projektów, które podejmowane są z różnych punktów wyjściowych, gdzie związki między projektami mogą być silne lub słabe (2007). Istotny jest, jej zdaniem, problem zaniku w przypadku obu stron (lokalnej/centralnej) geopolitycznej refleksyjności. Tworzone teorie są zawsze ugruntowane w kontekście, w którym powstają, są z nim połączone, a metropolitalna socjologia, jak i te peryferyjne, jest etnosocjologią. Stąd, teoretyzując, trzeba brać pod uwagę kontekst, w którym wiedza jest tworzona i zjawiska, do których jest aplikowana. Jak pisze,

[c]hciałabym zasugerować nowe znaczenie dla terminu „teoria ugruntowana”: łączenie teorii z gruntem, po którym kroczą teoretycy. Taki sposób myślenia

oznacza odrzucenie głęboko zakorzenionego nawyku umysłu [...], który powoduje, iż teoria w nauce społecznej jest szanowana w takim stopniu, w jakim ucieka przed specyficznym ugruntowaniem i mówi w języku abstrakcyjnych uniwersaliów. (Connell 2007: 206 [tłum. własne])

Oznacza to też dążenie do multiplikacji pojęć, a nie do uszczuplania ich liczby, z racji tego, że pociągłoby za sobą multiplikowanie lokalnych źródeł.

We wstępie do swej książki R. Connell tak uzasadnia przyjęty przez siebie punkt widzenia:

[u]żywam nazwy „teoria południowa” z wielu powodów. Po pierwsze, ta fraza przyciąga uwagę do relacji peryferium–centrum w obrębie królestwa wiedzy [...]. Po drugie, tytuł podkreśla, iż świat większości tworzy teorię [...], gdzie zbieranie danych, ich aplikacja zdarza się w kolonii w sytuacji, gdy teoretyzowanie ma miejsce w metropolii. [...] Po trzecie, tytuł zwraca uwagę na fakt, że wiedza społeczna tworzona jest w określonych miejscach. (2007: VIII–IX [tłum. własne])

Powracając do antropologicznego podwórka, chciałoby się z tak dużym optymizmem, jak prezentowany przez A. Bošković'a i T. H. Eriksena (2010), powiedzieć, iż może główna antropologia jest w kryzysie, ale lokalne absolutnie nie. Lecz warto też podjąć debatę nad nakreślonymi przeze mnie w tym tekście kwestiami problematycznymi, a zwłaszcza tymi dotyczącymi tożsamości antropologii w Polsce, przyszłego kierunku jej rozwoju, zagadnień związanych z uprawianiem *anthropology at home* jako dominującego nastawienia badaczy, a także szerszych kwestii, jak relacja do dominującego centrum i ewentualne dążenie do emancypacji czy jasnego dookreślenia swojej pozycji względem niego. Wizja wielocentrycznej antropo-

logii jest godna rozważenia i propagowania. Choć też może trzeba pogodzić się z tym, że badania we własnym kraju w zakresie problematyki i tradycji badawczych są lokalne, co nie umniejsza ich wkładu w globalną wiedzę o świecie społecznym. W tym sensie marginalne usytuowanie względem „wielkich” paradoksalnie daje możliwość rozwija-

nia własnych badań i teorii, które choć nie są uniwersalne (o ile uznać ową uniwersalność za szczególną wartość), to i tak (jeśli założyć, iż wiedza ma kulturową tożsamość) są ważnym głosem w debacie nad kondycją współczesnego świata, który zgodnie z antropologicznym paradygmatem jest zróżnicowany.

Bibliografia

Barth Fredric (1969) *Introduction* [w:] tenże, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, s. 9–38.

Bošković Aleksandar, Eriksen Thomas H. (2010) *Introduction: “Other People’s Anthropologies”* [w:] Aleksandr Bošković, ed., *Other People’s Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. Oxford: Berghahn Books, s. 1–19.

Burszta Wojciech J. (1998) *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Zysk i s-ka.

Clifford James (2004) *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii* [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 139–179.

----- (2005) *Rearranging Anthropology* [w:] Daniel A. Segal, Sylvia J. Yanagisako, eds., *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham, London: Duke University Press, s. 24–48.

Cohen Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock Publications.

Connell Raewyn (2007) *Southern Theory: the Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity Press.

Czyżewski Marek (2010) *Analiza ramowa, czyli “co tu się dzieje?”* [w:] Erving Goffman *Analiza ramowa*. Kraków: Nomos, s. VII–XLVII.

Domingues Virginia R. (1996) *Disciplining Anthropology* [w:] Cary Nelson, Dilip Parameshwar Gaonkar, eds., *Disciplinary and dissent in cultural studies*. London: Routledge, s. 37–61.

Firth Raymond (2003) *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–34.

Gajda Janusz (2003) *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze. Część 1*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Goffman Erving (2010) *Analiza ramowa*. Przełożył Stanisław Burdziej. Kraków: Nomos.

Hastrup Kristen (2008) *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przełożyła Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Herzfeld Michael (2004) *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przełożyła Maria M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kłoskowska Antonina (1981) *Socjologia kultur*. Warszawa: PWN.

Krawczak Ewa (2003) *Antropologia kulturowa. Klasyczne kierunki, szkoły, orientacje*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Nowicka Ewa (2006) *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nowicka Ewa, Kempny Marian, red., (2003) *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2004) *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Olszewska-Dyoniziak Barbara (1991) *Człowiek – kultura – osobowość*. Kraków: Universitas.

----- (1996) *Zarys antropologii kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Staszczak Zofia, red., (1987) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa: PWN.

Tarkowska Elżbieta, red., (1992) *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej* [w:] taż, red., *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 9–24.

Cytowanie

Warmińska Katarzyna (2013) *Antropolodzy i antropologia wobec procesu wyznaczania granic dyscypliny. Kazus Polski*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 24–42 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Anthropologists and anthropology in view of the process of delineating borders of the discipline. The Polish case

Abstract: In this article I examine the problem of the borders of anthropology and its identity as a discipline of knowledge. I focus on four themes. I take into consideration what anthropologists treat as an indicator of separateness of the discipline, what they place on the boundary between anthropology and related disciplines. I discuss the process of disciplining anthropology, which, following J. Clifford, can be defined as articulation and re-articulation of nodding points of this domain. Also, I analyse the content of Polish anthropological textbooks to establish how the identity of discipline is articulated by their authors. I direct my attention to the specificity of anthropology practiced in Poland in the context of locating it among so-called “other anthropologies.” I analyze the issue which is important for contemporary anthropologists as well as for sociologists, namely, the relationship between the *metropolitan knowledge* and the science practiced locally.

Keywords: anthropology, the borders and identity of the discipline, geo-political configuration of knowledge

Małgorzata Jacyno
Uniwersytet Warszawski

Anatomia nowoczesnej refleksyjności

Abstrakt Celem artykułu jest rozważenie aktualności, wspólnej dla socjologii i antropologii, kwestii klasyfikacji. Rozpad klasyfikacji, reklasyfikacje i nieklasyfikowalność jednostek mają być charakterystyczne dla nowoczesności. Dystans wobec klasyfikacji to jeden z przejawów refleksyjności, która stała się rozruchem dla szeroko rozumianej mobilności jednostek. Coraz częściej „refleksyjność” jest problematyzowana i kwestionuje się rozumienie jej jako „wyzwolenie działania ze struktury”. Po pierwsze, zwraca się uwagę na nierówne rozdzielanie zasobów refleksyjności. Po drugie, wskazuje się na to, że refleksyjność i wytwarzanie klasyfikacji prywatnych podlegają regulacji w taki sposób, aby wytworzyć mobilność o właściwościach adaptacyjnych. „Nieklasyfikowalność” jednostek można widzieć wtedy jako zbiorowe wyobrażenie charakterystyczne dla nowoczesności. Pamiętniki nerwowo chorego Daniela P. Schrebera analizowane są jako przypadek ujawniający, jakie formy refleksyjności pełnią funkcje adaptacyjne.

Słowa kluczowe klasyfikacje, reklasyfikacje, nowoczesność, refleksyjność, psychoanaliza

Małgorzata Jacyno pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej główne publikacje to: *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1995; *Dzieciństwo. Doświadczenie bez świata* (wspólnie z Aliną Szulżycką), Oficyna Naukowa, Warszawa 1999; *Kultura w czasach globalizacji*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004 (współredaktorzy Aldona Jawłowska, Marian Kempny); *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2007; *Kultura indywidualizmu*, Gumanitarnyj Centr, Charków 2012; *Kultura individualismu*, Sociologické Nakladatelství, Praha 2012.

Dane adresowe autorki:

Instytut Socjologii
Wydział Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Warszawski
Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: jacynoma@is.uw.edu.pl

Wspólne początki intelektualne oraz odmienne przedmioty zainteresowania socjologii i antropologii stworzyły warunki, w których wypowiedziana została jedna z najważniejszych diagnoz dotyczących nowoczesności. Początek, kierunek i treść nowoczesnych procesów powiązane zostały z kryzysem w sferze klasyfikacji publicznych (Santner 1996; 2001; Lash 1999; Kaufmann 2004; Douglas 2011; Legendre 2011). Jeśli świętość porządku utrzymywanego przez klasyfikacje wymaga czegoś, co dzisiaj rozumiane jest jako quasi-anonimowość jednostki, realizująca się w jej uniformizacji przez strój, a także przez język i gesty (Bourdieu 1982), to inauguracja nowoczesności jawi się jako odrzucenie oraz odwracanie tego procesu. Jednostka porzucająca uniform stała się – przypomina za Marcelem Mausem Kaufmann (2004: 81)

– zasadą i formą myślenia i działania. Celem artykułu jest prześledzenie jednej narracji, w której od blisko trzech dekad widzi się przejaw spektakularnego wydobywania się jednostki z anonimowego tła. Analizowany przez Freuda (1996) „przypadek Schrebera” stał się okazją do wypowiedzenia na początku XX wieku tego, co dziś jest banałem psychologicznym i zarazem ideałem kulturowym (zob. Illouz 2008: 244). Ten banal i ideał pozostaje założeniem dyskursu publicznego, ale także dużej części refleksji nauk społecznych, a w każdym razie większości prac magisterskich, które nie mogą się uwolnić od pewnej myśli. Chodzi o banal, który został wprost wskazany przez Norberta Eliasa (2010: 14–15), a który głosi, że człowiek jest solistą, który występuje w jakimś „otoczeniu” nazywanym kulturą czy społeczeństwem. Rozwinięciem tego banału są bardziej i mniej złożone przekonania dotyczące tego, w jakim stopniu jednostka jest odporna na „wpływ czynników społeczno-kulturowych”.

Fascynacja Freuda

Jakkolwiek uczynienie jednostki „zasadą myśli i działania” dokonało się w sferze instytucji, to główny wymiar przełomu związanego z procesami nowoczesności dotyczy przecież, jak przekonuje Jean-Claude Kaufmann (2004: 81), sfery wyobrażeń. Dokonując pewnego uproszczenia, można zatem powiedzieć, że chodzi o widzialne i niewidzialne aspekty zmiany, która doprowadziła do tego, że jednostka dla instytucji, ale także dla siebie samej, stała się „zasadą myśli i działania” (Kaufman 2004). Prawomocną formę poznania tego, co jest w głowie „świętej jednostki” realizuje i proponuje dzisiaj psychologia, która ten niewidzialny aspekt przemian postrzega jako nieopuszczające człowieka kłębowisko fantazji, przelotnych

odczuć, intuicji, strzępów wspomnień i spostrzeżeń. Uczynienie jednostki „zasadą myśli i działań” dokonało się w dużej mierze przez psychologię, która dostarczyła wyobrażeń o wydarzeniach zachodzących w niewidzialnym wnętrzu jednostki. Tak jak człowiek nie zdaje sobie sprawy z tego, że cały czas oddycha, tak zazwyczaj nie zdaje sobie sprawy z tego, że ciągle coś czuje. Jeśli nic nie czuje, to znaczy, że nie dopuszcza do siebie odczuć. Odczucia trzeba obserwować, a kiedy ich nie ma, to trzeba je wysledzić. Są one często sprzeczne, co jest normalne, czasem jednak trzeba wybrać pomiędzy nimi, kierując się własnym doświadczeniem lub intuicją. Wyobrażenie to mówi, że jednostka dysponuje pewnym światem. To, co w nim застаје, to zazwyczaj chaos, który jednak można uporządkować. Kłębowisko myśli i spostrzeżeń daje się opanować i ukierunkować za pomocą zadania, jakim jest samopoznanie. Najważniejszą treścią tej oczywistości psychologicznej i tym, co czyni z niej pierwszą zasadę, jest przekonanie, że Ja może niejako spojrzeć sobie prosto w oczy czy też stanąć twarzą w twarz z sobą samym. Samobadanie i porządkowanie odczuć i myśli przez jednostkę jest bowiem możliwe w bezpośredniej konfrontacji ze swoimi odczuciami i myślami, to jest bez udziału, wpływu czy ingerencji jakkolwiek pojmowanych „czynników zewnętrznych”.

Myśl o tego rodzaju samowystarczalności jednostki nie określiła stylu czy charakteru indywidualizacji, ale jest tym, co wyznaczyło istotę tego procesu. Rozrastanie się jednostki nie jest oczywiście jedynie zasługą psychologii, jednak stała się ona w nowoczesności głównym źródłem systematycznej produkcji i reprodukcji pewnego kolektywnego wyobrażenia zakładającego, że właściwym i niejako pierwotnym stanem istnienia jednostki jest Ja,

które żyje i pożywia się własnymi myślami rozwijającymi się przed samym sobą. To kolektywne wyobrażenie sprawia, że wąta nić niewidzialnych, przelotnych myśli i odczuć może przekształcić się w bez mała materialne i namacalne wrażenia, co z kolei stwarza warunki do tego, że realizacja „holizmu indywidualnego” staje się prawie możliwa (Kaufmann 2004: 247). Liczne interpretacje *Pamiętników nerwowo chorego* napisanych przez Daniela Paula Schrebera, jakie pojawiają się od blisko trzech dekad, zdają się widzieć w ich autorze tego, który doświadczył siebie jako „zasady myśli i działania” w całej dosłowności tego nowego ideału kulturowego. Najprawdopodobniej *Pamiętniki* nie doczekałyby się tylu opracowań i seminariów, gdyby nie fakt, że na początku XX wieku środowisko psychoanalityczne uczyniło ze Schrebera postać niemal kultową. Schreber, można powiedzieć, stał się znany nie z tego, kim został – a krótko przed ujawnieniem się choroby otrzymał awans na stanowisko prezydenta senatu – ale z tego, że nie mógł przyjąć zaszczytnego i wieńczącego jego karierę prawniczą awansu. Na obwołanie współczesnych wydań *Pamiętników* można przeczytać, że są one „jednym z najważniejszych świadectw biograficznych psychoanalizy”, „wielką, nieomal świętą księgą wątpliwości” i jednym z najważniejszych dzieł „literatury faktu”.

Zygmunta Freuda interesowała, jak zauważa Eli Zaretsky (2009: 48–53), awangarda kapitalizmu, a więc ci, którzy na początku XX wieku mieli warunki do tego, by eksperymentować z nowymi sposobami życia. *Pamiętniki nerwowo chorego* autorstwa Daniela P. Schrebera wydane zostały w 1903 roku i stały się na kilka lat przedmiotem fascynacji Freuda i jego przyjaciół, którzy w rozmowach i korespondencji zabawiali się „schreberyzmami” –

cytatami z *Pamiętników*. Peter Gay (2003: 280), autor biografii Freuda, pisze, że Schreber na dłuższy czas stał się obsesją psychoanalityka. Fascynacja granicząca z fiksacją, która stała się podstawą zaistnienia kręgu wtajemniczonych, pozwala się domyślać, że *Pamiętniki* zawierają wypowiedzenie czegoś istotnego dla środowiska, które swoją specjalnością uczyniło odkrywanie najszybszych pragnień nowoczesnych ludzi. Wspomnienia Schrebera stały się ćwierć wieku temu przedmiotem badań filozofów i kulturoznawców, którzy „przypadek Schrebera” traktują dzisiaj jako reprezentatywny przykład, za pomocą którego można ilustrować i analizować główne wymiary przemian identyfikowanych z nowoczesnością – skutki panoptyzmu, redefinicje roli kobiety i mężczyzny, hybrydyzację tożsamości i kryzys odniesień symbolicznych. Wszystkie te wymienione zjawiska można widzieć jako bardziej lub mniej powiązane ze sobą następstwa prób realizacji ideału kulturowego wypracowanego w psychologii i praktyce terapeutycznej, które całą wydarzeniowość przenieśli do nowo wytworzonej rzeczywistości, czyli do „wnętrza”, dając w ten sposób inspirację do eksperymentowania w zakresie możliwości stworzenia nowego sposobu życia na miarę „świętej jednostki”.

Rozważania zawarte w *Pamiętnikach* stały się przedmiotem fascynacji i badań środowiska psychoanalitycznego być może z tego powodu, że ich autor wykonał pracę na rzecz nowego ideału kulturowego, przebywając w przestrzeni, która każe myśleć o zadaniu wykonanym w sterylnych warunkach laboratoryjnych. *Pamiętniki* podzielone są na rozdziały, relacje respektują chronologię wydarzeń, a poszczególne partie rozpisane zostały przejrzyście na zagadnienia. Sterylność warunków wynika z faktu, że zagadnienia, które są podda-

wane szczegółowym roztrząsaniom i były badane niejako punkt po punkcie, zdają się nie być w żaden sposób zanieczyszczone przez zewnętrzne wpływy i czynniki społeczno-kulturowe. Podczas pierwszej lektury *Pamiętników* trudno oprzeć się wrażeniu, że tekst jest – mimo schludnego uporządkowania, a może właśnie z jego powodu – kłębowiskiem myśli i wspomnień. Punktem wyjścia większości analiz prowadzonych przez Schrebera jest materiał, można powiedzieć, całkiem zwykły. Na przykład w jednym z rozdziałów *Przymus myślenia. Jego formy i zjawiska mu towarzyszące* opisuje on i wymienia „myśli automatyczne” („chyba że”, „o tak”, „no, bo to teraz” itp.). Nowy ideał kulturowy przewiduje konieczność autoryzacji wszystkich myśli bez wyjątku. Schreber śledzi w swojej głowie myśli automatyczne, by je ekskomunikować i zastąpić myślami własnymi. Ogrom inwazji myśli automatycznych każe mu szukać jednak innej strategii. Nie przeciwstawia im myśli własnych, autorskich, ale aranżuje pole bitwy, na którym dochodzi do starcia między cudzymi myślami: uczy się na pamięć poezji i rymowanek (jak pisze, nawet najbardziej idiotyczna jest na wagę złota), by pozbywać się myśli nasyłanych. Nie żałuje swojej imponującej kompetencji kulturowej do szczegółowej analizy pochodzenia tych myśli, powodów, dla których usłyszał je w głowie, a także tego, kto i dlaczego je wypowiada, a następnie przechodzi do prezentacji sposobów walki z zaczepnym Bogiem, który nęka go „wkładaniem w nerwy” takich niechcianych myśli. Chaos tego, co nazywa się przelotnymi myślami czy intuicjami, w drobiazgowych analizach materializuje się na stronach wspomnień. Oglądane w powiększeniu, obracane na wszystkie strony, zestawiane, porównywane i badane krótkie odczucia i strzępy myśli zyskują z każdą kolejną stroną wspomnień ciężar i wagę doniosłych wydarzeń,

dla których trzeba – skoro zostały odnotowane, detalicznie przebadane i porównane – poszukać możliwych przyczyn i skutków.

Łatwo jest się pogubić w zależnościach, postaciach, perypetiach opisywanych przez Schrebera. Wydarzeń, myśli, postaci i skomplikowanych związków między nimi jest bez liku. Trudno je zrozumieć, a nawet – podczas pierwszej lektury *Pamiętników* – spać. Trudno jednak nie przyznać, że niezależnie od tych nadzwyczajnych komplikacji zależności pomiędzy wydarzeniami i istotami widzianymi przez Schrebera wiadomo, przynajmniej z grubsza, o co w tym wszystkim chodzi. Z wywodów Schrebera można się dowiedzieć, czego doświadcza człowiek, kiedy sam, w pojedynkę próbuje spojrzeć Bogu, ludziom, słowom i rzeczom prosto w oczy. Wszystkie te jakości wyjęte z wiotryny symboliczności – „od Boga po kamienie” (Anidjar 2012) – spadają na Schrebera. Bóg, bogowie, słowa i rzeczy, jeśli skonfrontować się z nimi bezpośrednio, czyli bez osłony w postaci tarczy odniesienia symbolicznego, które daje im mniejszą czy większą oczywistość, dokonują inwazji na człowieka.

Historia załamania się Schrebera zaczęła się, można powiedzieć, niewinnie – od bezsenności i hipochondrycznych niepokojów, które pojawiły się natychmiast po otrzymaniu nowej zaszczytnej funkcji. Przykre doznania pochodzące z ciała wiązały on początkowo z rozmiękczeniem mózgu i wewnętrznym gniciem. Antropologiczna i socjologiczna perspektywa w tych urojeniach hipochondrycznych pozwala zobaczyć, jak ciało urefleksyjnione, uczynione źródłem myślenia o sobie, odrywa się od wyobrażeń zbiorowych – „technik” (o których pisał Mauss) i „praktycznej świadomości” (o której

pisał Bourdieu), i zaczyna niejako zjadać samo siebie. Obolałe ciało, które wypada z systemu symbolicznego, staje się jakością czysto biologiczną i fizycznym zjawiskiem – wnętrzości Schrebera zaczynają się psuć. Podczas pobytu w klinice wciąż przybywały nowe dolegliwości. Schreber czuł, że jego wnętrzości zostają wymienione na „gorsze organy żydowskie” oraz że jego ciało przemienia się w ciało kobiety (Schreber 2006: 131, 223). Skóra przestała być barierą. Ciało Schrebera nie zawierało organów, ale było nimi zaledwie naszpikowane; mogły być one wykradane i wymieniane (Freud 1996: 110, 113).

Narracja Schrebera każe myśleć o ideale kulturowym, który skłania do tego, by w poszukiwaniu „czystego Ja” zejść do źródła myśli, tam, gdzie się one wylęgają. Jest to też relacja z porażki próby samodzielnego wydzwignięcia się z własnych myśli, ponieważ „czyste Ja” nie ma umiejętności bezpiecznego obchodzenia się z nimi poza kolektywnymi odniesieniami symbolicznymi. Strategią Schrebera stało się unieszkodliwienie intruzji i niebezpiecznych sensów przez rozłożenie ich do najmniejszych cząstek materii – dźwięków i ciała-mięsa. Znaczenia sprowadzone do dźwięków zachowują się jak pociski czy kamienie, które zasypują Schrebera. „Endopsychiczne” (Freud 1996: 162), czyli „czysto wewnętrzne” postrzeganie Schrebera zdaje się go prowadzić do poziomu infraznaczeń, gdzie autor *Pamiętników* ma do swojej dyspozycji jedynie neologizmy, eufemizmy, wykrzykniki i przekleństwa. Uporczywe i męczące, jak wyznaje Schreber, wielokrotne powtarzanie niektórych słów miało służyć przywróceniu im znaczeń, ale ostatecznie rozkładało je do „słowotchnień” i „wartości czysto tonicznych” (zob. Deleuze 2011: 129). Autor tych analiz, mających na celu pozbycie się zidentyfikowanych

jako pochodzące z zewnątrz „myśli automatycznych”, staje się dla nich ostatecznie żywicielem. Ich żywotność bierze się z energii gospodarza. Jakości i byty pasożytują i żerują w jego głowie (Žižek 2005: 144). Słowa i myśli czasem paradują w jakimś dziwnym, sztucznym, alfabetycznym porządku, jakby powychodziły z encyklopedii i słowników, a czasem bezładnie krążą, jakby powpadały wprost do głowy Schrebera z jakiejś nicości, gdzie nie mają orbit, które zapewniałyby im jakąś formę przymocowania w świecie.

Na wielu stronach *Pamiętników* Schreber (2006: 177–187, 217) uskarża się na „przymus myślenia”. Wcześniej, za swoich zdrowych – jak pisze – dni, pasjonował się zagadnieniami etymologicznymi, które dawały mu odpowiednie i bezpieczne pole do „prywatnego” rozważania znaczeń. Z tych zainteresowań w *Pamiętnikach* zostają przede wszystkim puste repetycje słów sprowadzające ich odniesienie symboliczne do fizycznej dźwięczności. Operacje symboliczne zastąpiły „porównywanie”, „mierzenie”, „przekładanie” i „ważenie” słów. Schreber (2006: 172–173) próbował między innymi dociekać sensu nazwisk ludzi oraz wynajdował, zestawiał i powtarzał słowa „równobrzienne” (np. „Aryman” / „a, nie mam”, „rewident je” / „ewidentnie”). „Czyste Ja”, Ja we własnej osobie nie jest w stanie wycisnąć znaczenia ze znanych mu słów mimo wielokrotnego ich powtarzania i porównywania. Schreber żył w świecie „u zarania”, kiedy ludzie i rzeczy nie mieli jeszcze nazw i nie byli sklasyfikowani. Brak klasyfikacji uniemożliwia orzekanie o tym, co rzeczywiście istnieje, dlatego Schreber miał do czynienia z „ulotnymi” albo „pobieżnie wytworzonymi” ludźmi, o których trudno było mu rozstrzygnąć, czy są prawdziwi (2006: 75). Przypisywana przez psychoanalizę paranoi „nad-

mierna intelektualizacja” to, jak można myśleć, w monstualnej, przytłaczającej ilości refleksyjności, która każe poddawać znaczenia bezustannie rozkładowi na rzecz wytwarzania prywatnej wiary. Wszelkie klasyfikacje zostają wypchnięte „na zewnątrz” i stają się wtedy nieprawdziwe albo wymagające przynajmniej gruntownej weryfikacji (Santner 2001: 54–55). Prywatyzacja procesów tworzenia znaczeń sprawia, że nadmierna intelektualizacja ma jakby nadrobić niedostatki odniesień symbolicznych ustalających powiązania między ludźmi i rzeczami. Rozebrana na części pierwsze rzeczywistość przez roztrząsanie mikroskopijnych doznań jest przez Schrebera pośpiesznie ocalana i wiązana: uchylone, „zewnętrzne” odniesienia symboliczne zastępują przenikające i wiążące wzajemnie ludzi i rzeczy „promienie boskie”.

Nadmierna teologizacja

Mimo choroby Schreber, jak przyznawał jego lekarz, funkcjonował całkiem dobrze w relacjach towarzyskich z wyjątkiem sytuacji, kiedy z powodu mimowolnych, rozdzierających krzyków „wystraszał damy”. Zanikły jednak budzące niepokój lekarzy niektóre ekstrawagancje, takie jak na przykład sypianie z nogami wystawionymi przez okno. Jakkolwiek Schreber ściągał na siebie uwagę w towarzystwie z powodu zakładania damskich ozdób (biżuteria i warkocz), to według personelu medycznego „zewnętrznie” zachowywał się coraz poprawniej: spacerował, zwiedzał okolice oraz prowadził towarzyskie pogawędki. Za tymi korzystnymi zmianami zajmujący się Schreberem lekarze, a później Freud, widzieli jednak w pełni rozwiniętą chorobę. Podczas pobytu w klinice, jak wszyscy zgodnie utrzymują, stan Schrebera pogorszył się, a przejawy tego pogorszenia się można zobaczyć

przede wszystkim na stronach *Pamiętników*, zwłaszcza w tych ich partiach, gdzie mówi się o religijnej misji autora związanej z jego przemianą w drugą Ewę, która da początek nowej ludzkości i przez którą przywrócony zostanie ład w świecie (zob. Schreber 2006: 229–234). Uporczywe, ale zwykłe skargi hipochondryczne zastąpiły podczas leczenia wyobrażenia o stałych kontaktach z Bogiem.

Rozbudowany system parareligijny, który Schreber stworzył podczas pobytu w klinice, miał służyć samodzielnie dokonanej odbudowie odniesień symbolicznych, które dostarczyłyby mu „współrzędnych” niezależnie od tego, gdzie i z kim przebywa, zwłaszcza w chwilach samotności. Każda, najbardziej błaha czynność zyskuje towarzystwo interweniującego Boga. Mimo że „plan zbawczy” sformułowany przez Schrebera jest misterny i niesłychanie rozbudowany, cała jego konstrukcja zdaje się być efektem zażartej i na oślep prowadzonej walki ze skutkami uczynienia siebie zasadą myśli i oderwania się od publicznych klasyfikacji. Liczne pomysły Schrebera na to, jak pojmować siebie i jak widzieć relacje między ludźmi, niejako go trawia (zob. Freud 1996: 158). Uwagę zwracają zwłaszcza gwałtowne przeskoki z poziomu infraznaczeń, toniczności słów i „czystej”, płynącej wprost z ciała doznaniowości do poziomu sensów religijnych (zob. Freud 1996: 116). Złowrogość rzeczy i pourywanych zdań nie słabnie, ale zostaje pomieszczona w „zbawczym planie”. Ich automatyzm, mechaniczność zyskuje bowiem kierunek, a nawet sens – są częścią perypetii związanych z realizowaną misją. Hałas myśli w głowie słabnie i daje się poskromić do nieprzyjemnego „syczenia” (Schreber 2006: 217). Odtąd wszystko, dosłownie wszystko, Schreber będzie interpretował jako cud. Wychłodzenie stóp czy chmara komarów stają się cudami

wyczarowywanymi po drodze do nowej przyszłości. Między Bogiem i Schreberem nie ma już pośredników w postaci praw. Zimno odczuwane w stopach czy nadlatujące komary nie pojawiają się w świecie zgodnie z prawami, które stworzył Bóg. Wszystko, co się dzieje, jest przejawem bezpośredniej interwencji Boga. Życie Schrebera przestaje się toczyć, a zaczyna się wydarzać w bezustannych kontaktach z Bogiem.

Nadmiernej intelektualizacji towarzyszy zatem nadmierna teologizacja. Klinika to miejsce, które – jak zauważa Santner (1996: 51, 75) – sprzyjało i prowokowało Schrebera do paramistycznych uniesień z tego powodu, że zarządzali nim bynajmniej nie rzecznicy „symbolicznego odniesienia”, ale ci, którzy zainteresowani byli odkrywaniem neuroanatomicznego wymiaru istnienia „świętej jednostki”. W historii załamania się Schrebera widzieć można kryzys, jaki na przełomie XIX i XX wieku dotyka elity intelektualne (Santner 1996: 75, 91; Cray 2009: 131). „Anatomicznym” i „fizjologicznym” interpretacjom niepokojów, jakich doświadczał Schreber, odpowiada przecież pozytywistyczny ogląd, w którym poszukuje się związków przyczynowo-skutkowych oraz zdarzeń „fizycznych” (Santner 1996; Cray 2009). Oskarżenie przez Schrebera lekarza o to, że jest on „mordercą dusz”, jak argumentuje Eric L. Santner (1996: 75), jest w pewnym sensie uzasadnione.

Pobyt w klinice nie wyleczył Schrebera, a sprawił jedynie, że szaleństwo widzialne dla otoczenia w apatii, nadekspresyjności, zaczepkach i ekstrawagancjach przeistoczyło się w szaleństwo niewidzialne, gnieźdzące się w myślach. Przypisywane psychoanalizie rozszczelnienie granicy między normalnością i chorobą stało się możliwe właśnie

przez jej nacisk na niewidzialność szaleństwa. Również aranżacja miejsca, jakiej wymaga analiza – leżący pacjent i siedzący za nim analityk – zdaje się ignorować widzialne aspekty choroby. Psychoanaliza zainteresowana była badaniem i poznawaniem szaleństwa praktykowanego po kryjomu, w myślach i w innych miejscach, które znajdują się poza zasięgiem wzroku ludzi. Jeśli uważnie porównać stanowisko sędziego rozpatrującego wniosek Schrebera o zniesienie kurateli i stanowisko Freuda analizującego *Pamiętniki*, to ten pierwszy, dla którego „plan zbawczy” jest zwykłym dziwactwem, zdaje się okazywać większą wyrozumiałość. Eksponowanie niewidzialnych przejawów szaleństwa stało się, można powiedzieć, misją i „planem zbawczym” psychoanalizy. Psychoanaliza przewidywała, że promocji Ja, które ma się utrzymać na powierzchni własnych myśli i odczuć bez zewnętrznych, tradycyjnych form gwarancji, będą towarzyszyły różne próby odbudowywania przez jednostki „archaicznych” przywiązań.

Z domagania się Freuda (1996: 165), aby jego rozważania uzupełnić przez antropologiczne ustalenia wynika, że w Europie na początku XX wieku nowoczesne człowieczeństwo, które ma się realizować w „czystym Ja”, jawi się jako niepewne i jedynie zewnętrzne przebranie, które w każdej chwili można stracić. Życie nowoczesnego człowieka charakteryzuje, pisał Freud (1996: 8), meluzynowość. Podobnie jak Meluzyna żyła podwójnym życiem, innym za dnia, innym w nocy, podobnie nowoczesny człowiek jest w stanie znieść wymogi współczesnego życia tylko za sprawą, jak to określał Freud, pewnych „kompromisów” – za adekwatność demonstrowaną w ciągu dnia nowoczesnemu człowiekowi przychodzi zapłacić prywatnymi, wymyślonymi na własny użytek

dziwacznymi rytuałami i natręctwami kojącymi niepewność. Pacjenci Freuda cierpią z powodu „nieznośnej lekkości bytu”, która staje się bolączką nowoczesności pozbawionej wspólnych odniesień i rytuałów (Kaufmann 1999: 126–130; Lash 1999: 102), dlatego w swoim nocnym wcieleniu odbudowują w prywatnych formach religijności to, co za dnia zniszczyli.

Religijny charakter nerwicy bierze się, jak można wnioskować z prac Freuda, z pragnienia i fantazji bycia „dogładanym jak owca”. Parareligijne treści *Pamiętników* wskazują, że nie chodzi jedynie o najprościej pojęte poczucie bezpieczeństwa, jakie mają zapewniać rytuały potwierdzające zależność i oddanie się w opiekę jakiejś wyższej od Ja rzeczywistości. Chodzi również o wyeliminowanie złowrogości i zaczepności tego wszystkiego, co odkrywa Ja, które staje się zasadą myśli i działania. Złowroga energia spadających na Schrebera rzeczy i słów pochodzi z tego, że nie mają one innego istnienia oprócz swojej materialności. Świat został niegdyś stworzony dla Abrahama (Bielik-Robson 2008: 260). Bez owego „dla Abrahama” świat byłby „kupą piachu” (Bielik-Robson 2008). Podobnie system religijny Schrebera zakłada, że świat w całości, od zjawisk i rzeczy wielkich „po kamienie”, zostanie stworzony jako świat dedykowany jemu. „Czyste Ja”, jeśli ma funkcjonować w ramach zbiorowych odniesień, musi awansować do roli biblijnego bohatera. Według psychoanalityków Schreber był szalony, ale w ostatnim quasi-terapeutycznym i quasi-zbawczym odruchu próbował się ratować (Freud 1996: 129, 137, 156, 158). Wobec ruiny swojej kariery i niemożności cieszenia się dopiero co otrzymanym awansem zawodowym wytwarza na własną rękę plan przyszłego „awansu”, który ma być odszkodowaniem (Freud 1996: 137). Porażka

konstrukcji Schrebera przejawia się w tym, że zakłada ona istnienie jakiejś niemożliwej do wyobrażenia przestrzeni, w której Ja, jako zasada myśli i działania, jest równe wyższej od Ja rzeczywistości, która ma mu zapewniać osłonę.

Anatomia refleksyjności

W przeżywanych i opisanych przez Schrebera niepokojach można widzieć szczegółową relację z tego, jak działa refleksyjność i dlaczego, chociaż wyznacza najkrótszą drogą do osiągnięcia „czystego Ja”, to nie może mu zapewnić żadnego ostatecznego zamknięcia, jakie gwarantuje odniesienie symboliczne. Refleksyjność staje się narzędziem rejestracji i selekcji myśli, pozwalającym jedne autoryzować, inne zaś eksmitować. Podczas pobytu w szpitalu Schreber odkrywa, że w zasadzie większość pojawiających się w jego głowie myśli to myśli automatyczne, których nie może uznać za własne. Refleksyjność, która każe badać pochodzenie myśli i eliminować myśli nasyłane, zostawia jego Ja bez żadnej myśli oryginalnej.

W trakcie leczenia doszło nowe cierpienie – niemożność dłuższego przebywania w jednym miejscu. Kiedy idę, pisze Schreber (2006: 136–137), zmusza się mnie do leżenia, kiedy leżę, spędza się mnie z posłania. Bóg według Schrebera – a autor *Pamiętników* widział w nim od jakiegoś czasu także swojego prześladowcę – ma do czynienia przede wszystkim ze zmarłymi i nie może zrozumieć, że człowiek, który faktycznie przecież istnieje, musi znajdować się w jakimś konkretnym, jakby nie było, fizycznym miejscu. Poczucie bycia przeganianym przez Boga nie pojawiło się od razu, ale jest wnioskiem, jaki wysnuł Schreber z całkiem zwyczajnego uprzedniego doświadczenia tego, że

podczas przebywania w określonym miejscu myślał o innych miejscach, w których przecież mógłby być z równym prawdopodobieństwem. Refleksyjność, jeśli wykorzystać wszystkie dane przez nią możliwości, problematyzuje dosłownie „rację bytu” w przypadku Schrebera i pociąga za sobą doświadczenie fizycznej deterytorializacji. Jeśli refleksyjność nie zostanie w jakimś momencie odłożona i powstrzymana, to pozostaje z niej jedynie doświadczenie bycia przeganianym. Parafrazując konkluzję Michela Foucaulta, można powiedzieć, że refleksyjność wykluwa się z szaleństwa, kłębowiska myśli, żonglowania możliwościami i tasowania treści.

Wartość refleksyjności jako wyższego zmysłu tworzyła się od początku XIX wieku przez patologizowanie automatyczności, odruchowości i bycia pod czyimś wpływem – zwłaszcza rodziny i tłumu. Psychologia namierzała oraz patologizowała automatyzmy i odruchowość jako przeciwieństwo specyficznemu pojmowanej refleksyjności (zob. Cray 2009: 131, 189). Refleksyjność nie przytrafiła się i nie przypadła w udziale nowoczesnemu człowiekowi, nawet jeśli przyczyniły się do tego warunki strukturalne, ale była rozwijana wobec i przeciwko różnym formom zbiorowości. Służyć miała oczyszczeniu własnych myśli z klasyfikacji publicznych. W sercu refleksyjności na początku XX wieku umieszczona została „ambiwalencja”, która daje skuteczny odpór, a przynajmniej problematyzuje możliwość odwołania się do holistycznych jakości. Odkrywane od przełomu XIX i XX wieku przez psychoanalizę Freudowską patologie namierzały więzi zbyt silne, ale już przed drugą wojną światową psychoanaliza Melanie Klein patologie powiązała z osłabieniem więzi. Odpowiadając na wątpliwość, czy wszystkie wyobrażenia zbiorowe mają

tę samą moc solidaryzowania, można powiedzieć, że charakterystyczne dla nowoczesności instytucje, które biorą na siebie zadanie regulacji prywatnych wiar jednostek, zdają się zakładać, że „święta jednostka” wymaga socjalizacji. Trzeba bowiem mieć na uwadze, że nawet jeśli celem refleksyjności jest wytworzenie mobilnych tożsamościowo jednostek, to powiązanie refleksyjności z tak pojętą mobilnością w psychoanalizie i we współczesnych szkołach terapii wcale nie jest jednoznaczne. Odkrycie przez pacjentów przeżywanych „ambiwalencji”, „ambitendencji” i „ambisentencji” nie miało koniecznie prowadzić do przeprowadzania zmian w ich życiu. Zadaniem refleksyjności rozpoznającej miejsca rozchodzenia się sensów jest przede wszystkim umożliwienie, a nie praktykowanie mobilności – zarówno w kwestii pracy, jak i miłości. Wytworzenie „świętej jednostki” związane jest z wytworzeniem wewnętrznych warunków umożliwiających jej w każdym momencie życia wydzwignięcie się z przywiązań do ludzi i miejsc. „Święta jednostka” podlega zatem regulacjom. Nowe klasyfikacje musiały umożliwiać mobilność i jednocześnie stawiać jej progi. Wysiłki wielu nowoczesnych instytucji dają się widzieć jako próby funkcjonalizacji „świętej jednostki”.

Psychoanalizę, jak i całą psychologię, można widzieć jako instytucje wspierające i regulujące refleksyjność. Refleksyjność, rozumiana jako odrywanie się czy dystansowanie się jednostek wobec klasyfikacji publicznych, nie dokonywała się po prostu, ale przy udziale licznych wyzwających i jednocześnie ją tamujących instytucji, które proponowały odpowiednie techniki „zajmowania się sobą” (Rose 1990). Prace Freuda pozwalają przyrzeć się temu, czym refleksyjność jest wypełniona, jak jest uprawiana przez jednostki i przez jakie cele

jest uwarunkowana. „Powtórzenie” i „rytualność” w życiu neurotyków to odkryte przez Freuda automatyzmy. Psychoanaliza jest przedsięwzięciem, w którym pewien projekt refleksyjności jest drobniawo aranżowany przez materialne warunki, w których ma przebiegać sesja oraz przez zasady prowadzenia analizy, określające techniki służące opuszczaniu przez jednostkę zajmowanego miejsca, „wychodzeniu z siebie” i odwiązywaniu się od współrzędnych. Pisma i praktyka analityczna zdają się być w dużej mierze namysłem nad tym, jak ludzie tworzą znaczenia. „Swobodne skojarzenia” miały na celu uzyskanie materiału nadającego się do tropienia „automatyzmów” w myśleniu pacjentów. Jak ludzie nadają sens temu, co im się przydarza, za kogo się mają i kogo widzą w innych oraz jak to wszystko ukierunkowuje ich życie – to, według psychoanalizy Freudowskiej, efekt dokonywanych w automatyczny sposób syntez wrażeń i doświadczeń, które w procesie analitycznym są systematycznie podważane i rozbijane przez wskazywanie miejsc rozwidleń znaczeń, czyli „ambiwalencji”.

W przypadku paranoi, jak zdaje się wynikać z wypowiedzi Freuda, analityk jest niejako zbędny. Neurotyk, broniąc się przed przykrym doświadczeniem ambiwalencji, dokonuje wyparcia, dzięki któremu może cieszyć się względny spokojem. Wyparcie jest dla psychoanalizy szczególnym mechanizmem obronnym. Żadnemu z innych odkrytych mechanizmów psychoanaliza nie przypisała równie istotnych funkcji. Obronne znaczenie wyparcia realizuje się, można powiedzieć, w tamowaniu nieokiełznanej refleksyjności i niczym niepowstrzymanej deklasyfikacji rzeczywistości. Analiza pomyślana jest tak, aby w kontrolowanych warunkach podważać znaczenia. Ponieważ paranoik

nie używa wyparcia (Freud: 1996: 107), wszystko, co mu się przydarza, jest ambiwalentne, a w jego wypowiedziach cała rzeczywistość znika, bo jest od początku zdeklasyfikowana. Skoro w przypadku paranoika analityk nie ma nic do roboty, to jest on w pewnym sensie jego idealnym pacjentem (Foucault 2005: 206).

Gdyby Schreber przeżywał niepokój co do tego, czy jest mężczyzną, ówczesna psychoanaliza uznałaby to za właściwy poziom refleksyjności wobec własnej tożsamości. Jednak autor *Pamiętników* za oderwanie się od klasyfikacji publicznych i zdystansowanie się wobec swojej tożsamości od razu chce niejako otrzymać odszkodowanie w postaci przemienienia się nie w kobietę, ale w nową Ewę i kochankę Boga. Schreber powinien, według Freuda, móc wytrzymać niepokój, tymczasem stosuje mechanizmy obronne i szuka ukojenia w misji, która staje się dowodem w pełni rozwiniętych objawów. Wzniecana, rozpalana przez ambiwalencję refleksyjność staje się w przypadku Schrebera narzędziem czy organem, nad którym można stracić panowanie. Jeśli wszystkie myśli są podejrzane o to, że niejako same się wymyślają i zostają oskarżone o to, że są automatyczne i zewnętrzne, to „czyste Ja” zostaje z niczym i może podjąć z nimi walkę, rzucając im na pożarcie rymowanki.

Interpretacje „przypadku Schrebera” dokonane przez sąd, a potem przez Freuda są pod pewnym względem izomorficzne. Według sądu Schreber był niepoprawnym dziwakiem, jakich sporo jest wśród ludzi. Po części, jak stwierdza się w sentencji, Schreber zdaje sobie z tego sprawę, ponieważ jego misja, która co prawda okrywa wstydem rodzinę i jego samego, nie spowodowała go przecież do przeprowadzenia w swoim życiu w zasadzie żadnych

radykałnych zmian. Wydatki finansowe związane z „misją” to wydanie *Pamiętników* oraz tandetne, co zaznaczał przy każdej okazji jego lekarz, ozdoby kobiece. Nie szasta on pieniędzmi, zauważał sędzia, zabiegając o powodzenie czy przyspieszenie celu swojego przedsięwzięcia. Nie rujnuje tym samym warunków dla swojego zwyczajnego życia, to jest życia poza „zbawczym” projektem. Być może za przychylną Schreberowi sentencją sądu kryje się uznanie bliskości szaleństwa i refleksyjności. Wywodząca się z szaleństwa, podważająca wszystko refleksyjność przestaje być możliwością, a staje się normą (por. Illouz 2008: 9) wymagającą odpowiednich, odprawianych we „wnętrzu” rytuałów.

Swoje stanowisko sędzia buduje na dwóch argumentach. Po pierwsze, niestosowne zachowania Schrebera w towarzystwie (zwłaszcza wydawanie „wyjątych okrzyków”, którymi – jak twierdził jego lekarz – „wystraszał damy”) nie może być powstrzymane przez ubezwłasnowolnienie. Decyzja o kurateli jest nadużyciem zawsze wtedy, kiedy nie może czemuś zapobiec. Musi być, można powiedzieć, rzeczywiście użyteczna i funkcjonalna. W takich przypadkach, jak zakłócanie spokoju wzywa się policję, powtarza za Schreberem sędzia. Ubezwłasnowolnienie jest adekwatne jedynie wtedy, kiedy może czemuś zapobiegać, a na pewno nie będzie skuteczne w przypadku kłopotliwych dla towarzystwa zachowań. Drugi argument przywołuje rozbijając proste kryterium. „Tandetne” ozdoby kobiece, jakimi dekorował swoją pierś Schreber, przemawiają ostatecznie na jego korzyść. Tandetne ozdoby nie mogły wiele kosztować, zatem misja Schrebera nie doprowadza do ruiny ekonomicznej jego życia. Sędzia podkreśla również coś, co pojawia się we wszystkich bez mała interpretacjach: Schreber potrafi w dalszym ciągu ko-

rzystać ze swoich kompetencji zawodowych i jego linia argumentacji jest całkiem poprawna. Argumentacja sędziego zbieżna jest zatem z argumentacją Schrebera. Różnica pomiędzy ich stanowiskami polega na tym, że sędzia bierze w obronę tożsamości Schrebera powiązane z odniesieniami kolektywnymi, podczas gdy Schreber bierze w obronę „czyste Ja”. Tracenie zewnętrznego świata jest ceną, jaką jednostce przychodzi zapłacić za swoją wielkość (Kaufmann 2004: 258).

Schreber nie mógł zidentyfikować się z misją publiczną, jaką jest praca sędziego. Przeciwwstawiał jej misję prywatną matki nowych ludzi. Misja publiczna i przypisana jej władza przewiduje, że jednostka staje się kimś więcej i kimś mniej niż sobą. Musi bowiem pomieścić w sobie coś, co wykracza poza jej subiektywne widzenie i doświadczenie. W pełnieniu funkcji publicznej nie chodzi o dobre bądź złe relacje z innymi czy wymianę poglądów, ale o zidentyfikowanie się z taką pozycją, która obejmuje te relacje, także tę, w której akurat się jest. Sędzia ma w sobie znaleźć miejsce, które nie jest jego Ja, ale z którym mimo to się utożsamia. Schreber jako sędzia miał wypowiadać się nie w swoim imieniu, ale w imieniu prawa. Ja oparte o wiarę prywatną musi ustąpić i zrobić w sobie miejsce w taki sposób, żeby mogła popłynąć „sentencja”. Dlatego, jak mówi Slavoj Žižek (2001: 171), pełnienie funkcji przejawia się często w kukłowości, ponieważ wymaga ona oddania się rzeczywistości „zewnętrznej”, niezależnej od jednostki. Majestat władzy bierze się z jej anonimowości, dlatego w pewnym sensie nie ma ona nic do powiedzenia, a w każdym razie nie ma nic do powiedzenia „od siebie”.

„Czyste Ja” powoduje niemożność rozpoznania się w systemie symbolicznym: Schreber nie mógł zo-

baczyć w sobie sędziego, którym właśnie w wyniku awansu został, nie był w stanie zidentyfikować się z mężczyzną, nie czuł się Niemcem i przestał być mężem. Z pięknego Aryjczyka, pisze Santner (1996: 109, 115) za Gilmanem, przemienił się w brzydkiego, zniewieściałego Żyda. Ale przykład ten pokazuje, że rozpad klasyfikacji nie oznacza ich zupełnego zniknięcia i usunięcia wszelkich barier i przywiązań. Grawitacja systemu klasyfikacji przestaje działać, ale Schreber – kontynuuje za Bourdieu Santner (1996: 115) – nie rozpadł się po prostu i nie rozpadł się do nicości; upadł i „zdegenerował się” do klasy bytów rozpoznawanych jak niższe. Przykład ten pokazuje, że także wtedy, kiedy jednostka widzi w sobie jakość aprioryczną, która do tego, by się ustanowić używa jedynie materiału w postaci płynących z „wewnątrz” impulsów, może unikać „zewnętrznych” klasyfikacji jedynie w ramach systemu klasyfikacji: skoro Schreber nie chce być mężczyzną, musi być kobietą, skoro nie chce być sędzią, zostaje nową Ewą.

W nowoczesności chodzi o refleksyjność wytwarzającą w sposób ciągły przestrzeń do mobilności tożsamościowej jednostek. „Ambiwalencja” i związana z nią niepewność pomyślana jest jako „stała” i rozruch dla mobilności. Na przykładzie Schrebera widać, że nie chodzi po prostu o refleksyjność, ale że jest jakaś pożądana forma refleksyjności, która nie pozwala na to, by wytworzyć nowe klasyfikacje po to jedynie, by schronić się w nich dla uniknięcia wahania się i niepewności w przyszłości.

Jeśli konsekwentnie traktować narrację *Pamiętników* jako wyraz spotęgowania niepokojów w warunkach rozbicia klasyfikacji, to można powiedzieć, że paradoksalnie „zbawczy plan”, który przewidywał „nowy ład światowy” – jak zauważa

większość współczesnych interpretatorów – zrealizował się. Schreber w interpretacji Santnera rzeczywiście staje się „nową Ewą”. Jego życie ma zapowiadać i w pewnym względzie przedstawiać to, co ma być właściwością postmodernistycznej klasy „nowej rasy” ludzi nieklasyfikowalnych, którzy muszą na nowo wymyślić siebie, świat i plan zbawienia (Santner 1996, Zaretsky 2009). Można się zastanowić nad tym, na ile „procesualność” czy „stawanie się” społeczeństwa i jednostki opisują to, co dzieje się w późnej nowoczesności, a na ile są eufemizmami regulującymi i nazywającymi „powołanie” nowoczesnego człowieka do refleksyjności. Refleksyjność nowoczesna pociąga za sobą stan permanentnej czujności i projektowania czegoś, co nie może, ale i nie powinno się nigdy ostatecznie dopełnić (Adkins 2008). Kiedy klasyfikacje społeczne zostają rozpoznane właśnie jako klasyfikacje, ujawnia się ich zewnętrzność i wtórność wobec „apriorycznej jednostki”. Każda gotowa forma staje się wtedy nazbyt ciasna, opresyjna i obca „pierwotnej jaźni” (Kaufmann 1999). Nieklasyfikowalność, do której powołuje ludzi w późnej nowoczesności refleksyjność, realizuje się w dużej mierze w konstrukcjach hybrydowych, podobnych pod wieloma względami do tej, w jakiej usiłował zmieścić swoje „aprioryczne Ja” Schreber. „Stawanie się” i „stwarzanie się” przez jednostki realizuje się w strategiach balansowania czy, jak zauważają Jean-Claude Kaufmann (1992, 1999) i Lisa Adkins (2008), szamotaniny pomiędzy „konformistycznym” rozpoznaniem się w klasyfikacjach społecznych a „nonkonformistycznym” ich odrzuceniem. Ponieważ pierwsza możliwość związana jest z obietnicą „domknięcia” tożsamości, druga zaś z nadzieją na stworzenie „czystego Ja”, można strategie te nazwać adaptacją przez techniki wyzwalania się.

Bibliografia

Adkins Lisa (2008) *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity*. Glasgow: Open University Press.

Anidjar Gil (2012) *Znaczenie życia* [w:] Anna Legeżyńska, Ryszard Nycz, red., *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Przełożyli Tomasz Wilczewski i Anna Kowalcze-Pawlik. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 227–266.

Bielik-Robson Agata (2008) *„Na pustyni”*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.

Bourdieu Pierre (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

Crary Jonathan (2009) *Zawieszenia percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*. Przełożyli Łukasz Zaremba i Iwona Kurz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Deleuze Gilles (2011) *Logika sensu*. Przełożył Grzegorz Wilczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Douglas Mary (2011) *Jak myślą instytucje*. Przełożyła Olga Siara. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Elias Norbert (2010) *Czym jest socjologia?* Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Foucault Michel (2005) *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Przełożył Tadeusz Komendant. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Freud Zigmunt (1996) *Charakter a erotyka*. Przełożyli Robert Reszke i Dariusz Rogalski. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Gay Peter (2003) *Freud. Życie na miarę epoki*. Przełożyła Hanna Jankowska. Poznań: Zysk i S-ka.

Illouz Eva (2008) *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Kaufmann Jean-Claude (1992) *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris: Nathan.

----- (1999) *La femme seule et le Prince charmant. Enquête sur la vie en solo*. Paris: Nathan.

----- (2004) *Ego. Socjologia jednostki*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Lash Scott (1999) *Another Modernity. A Different Rationality*. Oxford: Blackwell Publisher.

Legendre Pierre (2011) *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*. Przełożyła Anastazja Dwulit. „Biblioteka Kwartalnika KRONOS”. Warszawa: Wydawnictwo Sic! Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

Rose Nikolas (1990) *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London, New York: Routledge.

Santner Eric L. (1996) *My Own Private Germany. Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.

----- (2001) *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Schreber Daniel Paul (2006) *Pamiętniki nerwowo chorego*. Przełożyła Renata Darda-Staab. Kraków: Libron.

Zaretsky Eli (2009) *Sekrety duszy. Społeczna i kulturowa historia psychoanalizy*. Przełożyła Magdalena Trzcińska. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Žižek Slavoj (2001) *Przekleństwo fantazji*. Przełożył Adam Chmielewski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

----- (2005) *Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence* [w:] Žižek Slavoj, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, eds., *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 134–190.

Cytowanie

Jacyno Małgorzata (2013) *Anatomia nowoczesnej refleksyjności*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 44–57 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

The anatomy of modern reflexivity

Abstract: This article reconsiders the place of the concept of classification in current sociological and anthropological thought. Modernity is characterized by the collapse of classifications, the attempts at reclassification, and the final acceptance of the unclassifiable. Distancing oneself from classifications is one of the symptoms of reflexivity, which gives impetus to broadly understood social mobility. At the same time, “reflexivity” itself begins to raise more and more questions as its power to liberate the individual from the constraints of social structure proves problematic. Firstly, unequal distribution of the resources of reflexivity is revealed. Secondly, it is pointed out that both reflexivity and private classifications are regulated in such a way, as to produce mobility of an adaptive kind. As a result, the unclassifiable character of an individual may be seen as a collective representation, typical of modernity. Daniel P. Schreber’s *Memoirs of My Nervous Illness* are analysed as a background against which adaptive forms of reflexivity can be identified.

Keywords: classification, reclassification, modernity, reflexivity, psychoanalysis



O narzędziach

Marcin Lubaś
Uniwersytet Jagielloński

Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych

Abstrakt Celem artykułu jest przedstawienie zarysu nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych, powstałej w antropologii społeczno-kulturowej w efekcie krytyki, jakiej w minionych dekadach poddano tak zwane antropologiczne pojęcie kultury. Nowa problematyka odchodzi od traktowania kultur jako specyficznych obiektów na rzecz nowego przedmiotu namysłu i refleksji teoretycznej – kulturowych przeobrażeń. Dowodzę, że w centrum nowej problematyki znajdują się trzy grupy zagadnień, związane odpowiednio z kulturą kreatywnością, wariantowością oraz procesami integracji i dezintegracji kulturowej. Proponuję też własne podejście do zarysowanych zagadnień, skupione na pytaniach dotyczących uwarunkowań zmian kulturowych, w szczególności na tym, co ogranicza tempo, głębokość i skalę zmian. Aby uwyraźnić interesujące mnie pytania, odwołuję się do materiału etnograficznego zaczerpniętego z własnych badań prowadzonych w zachodniej części Republiki Macedonii.

Słowa kluczowe problematyka, antropologiczne pojęcie kultury, zmiany kulturowe, kreatywność, kreolizacja kulturowa, wariantowość i społeczna dystrybucja treści kulturowych, integracja i dezintegracja kulturowa, społeczna organizacja zróżnicowań kulturowych, granice społeczne, synkretizm religijny, Europa południowo-wschodnia, Republika Macedonii

Marcin Lubaś, dr hab., antropolog społeczny, pracownik (obecnie także dyrektor) Instytutu Socjologii UJ. Interesuje się teorią antropologiczną, stosunkami międzyreligijnymi, przemianami relacji pokrewieństwa. Prowadził badania terenowe w zachodniej części Republiki Macedonii. Autor książek *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej* (2003) oraz *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi* (2011).

Dane adresowe autora:

Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: marcin.lubas@uj.edu.pl

Cel i porządek rozważań

Celem, jaki sobie tu stawiam, jest scharakteryzowanie zmian pojęciowych, jakie zaszły w antropologicznym sposobie teoretyzowania na skutek wewnętrznej, prowadzonej przez samych antropologów, krytyki tak zwanego antropologicznego pojęcia kultury. Zmiany, o których myślę, doprowadziły, najogólniej rzecz biorąc, do pojawienia się nowego sposobu problematyzowania zjawisk i procesów kulturowych. Krytyka antropologicznego pojęcia kultury posiadała swój efekt naskórkowy w posta-

ci postulatu eliminacji pojęcia kultury z aparatu pojęciowego antropologii. Głębszym skutkiem było pojawienie się pytań i problemów badawczych, koncentrujących już się nie wokół osobliwych obiektów zwanych ludzkimi kulturami, lecz nowego przedmiotu refleksji, czyli transformacji kulturowych.

Używany przeze mnie termin „problematyzacja” pochodzi, rzecz jasna, od Michela Foucaulta, który łączył to słowo z reakcjami badaczy na określone trudności i wątpliwości pojawiające się w pracy teoretycznej i badawczej w różnych okresach historycznych. Jeśli to, co do tej pory oczywiste i dane staje się pytaniem, jeśli wątpliwości ogarniające uczonych przekształcają się w nowe problemy, zbiory szczegółowych pytań badawczych i zróżnicowane propozycje odpowiedzi, mamy do czynienia z nową problematyką, nowym sposobem stawiania i przedmiotem pytań oraz towarzyszącym mu (często zróżnicowanym) zestawem proponowanych odpowiedzi i rozwiązań (Foucault 1994: 118).

Konsekwencją krytyki antropologicznego pojęcia kultury jest wyłonienie się nowego przedmiotu refleksji, sposobów formułowania pytań, nowa forma, by tak rzec, zastanawiania się nad zjawiskami i procesami kulturowymi. Jako taka nie tworzy ona spójnej teorii ani jednego spójnego aparatu analitycznego. Stanowi wspólny zestaw wątpliwości i problemów. Wykorzystuję termin ukuty przez Foucaulta, nie jestem jednak konstruktywistą ontologicznym na jego modłę, lecz zwolennikiem realizmu, uważającym, że cechą nauki jest odkrywanie mechanizmów rządzących światem. Ta epistemologiczna deklaracja ma znaczenie dla poruszanych tu spraw. Traktuję bowiem problematyzację nie tylko jako czynności myślenia w ich historyczno-geograficznej specyfice, ale też jako instrumentaria

heurystyczne prowadzące bądź nie do odkrywania i eksplorowania pewnych istniejących, ale niepoznanych czy słabo poznanych do tej pory prawideł i struktur rzeczywistości.

Przedstawiony niżej opis przekształceń teoretycznych w antropologii społeczno-kulturowej łączy się w pewien sposób z głównym tematem niniejszego tomu, czyli kwestią współczesnych związków między antropologią a socjologią. Nie jest tajemnicą, że niektórzy socjologowie szukają inspiracji w antropologii, szczególnie w klasycznych antropologicznych koncepcjach kultury. O ironio, u wielu współczesnych antropologów tego rodzaju zapożyczenia budzą mieszane uczucia. Sami antropologowie często odcinają się bowiem od dawnych idei swej dyscypliny w poszukiwaniu nowych pojęć, zagadnień i przedmiotów badania. Poniżej będę się starał zarysować ogólny kierunek owych poszukiwań. Jednocześnie wielu socjologów będzie mogło odnaleźć w poniższych rozważaniach tematy, które sami dobrze znają i podejmują w praktyce badawczej, nie zastanawiając się nad tym, że owe pytania i kwestie występują równolegle w innych naukach społecznych i humanistycznych.

W następnym podrozdziale omówię bardziej szczegółowo debatę o antropologicznym pojęciu kultury, jaka toczyła się w antropologii społeczno-kulturowej pod koniec XX i z początkiem XXI wieku. Rozważę zarzuty padające pod adresem tej idei oraz podejmowane próby jej obrony. W kolejnej części artykułu zastanowię się nad skutkami pojęciowymi krytyki antropologicznego pojęcia kultury. Zarysuję nową problematyzację zjawisk i procesów kulturowych, w centrum której znajdują się już nie obiekty – kultury, ale, najogólniej ujmując, przemiany kulturowe. W tym kontekście

zwrócić uwagę na trzy grupy zagadnień odnoszące się do tego nowego obiektu refleksji: po pierwsze, kreatywność i innowacje, po drugie, wariantowość i społeczną dystrybucję treści kulturowych, po trzecie, na procesy integracji i dezintegracji kulturowej. W przedostatnim podrozdziale omówię perspektywy zarysowanej problematyki. W zgodzie z intuicjami samego Foucaulta sądzę, że problematyka wywołuje u badaczy różne reakcje. Tak jest niewątpliwie także w przypadku omawianym w niniejszym tekście. Wszyscy prawie koncentrujemy teoretyczną uwagę na zmianach, transformacjach, uwidaczniają się jednak także różnice w formułowaniu problemu. Jednych interesuje przede wszystkim analiza momentów wydarzania się zmian, innych, do grona których zalicza się również piszący te słowa, bardziej pociąga badanie warunków określających tempa, głębokość i skalę zmian kulturowych. W tym przedostatnim podrozdziale chciałbym również zarysować własny sposób zastanawiania się nad zmianami kulturowymi. W tym celu posłużę się materiałem etnograficznym z badań terenowych, jakie prowadziłem w zachodniej części Republiki Macedonii, a poświęconych między innymi społecznemu zorganizowaniu różnicowań religijnych.

Spór o antropologiczne pojęcie kultury

Za najważniejszą ogólnoteoretyczną dyskusję w antropologii społeczno-kulturowej w ostatnich dwudziestu latach należy uznać krytyczną debatę dotyczącą tak zwanego antropologicznego pojęcia kultury. Tym, co ją wyróżniało, nie był oczywiście temat. Reprezentanci antropologii cyklicznie niemal powracają do refleksji nad podstawowymi pojęciami swej dyscypliny, w tym również do rozważań nad pojęciem kultury (zob. Keesing 1974; Kroeber,

Kluckhohn 1952). Wcześniej przez długi czas przedmiotem najgorętszych dyskusji teoretycznych pozostawała kwestia tworzywa czy też budulca kultury. Pytano: czym jest kultura? Część teoretyków proponowała, aby zawęzić pojęcie kultury do sieci znaczeń i ich nośników w postaci symbolicznych form i działań (Sahlins 1976; Geertz 2005). Zwolennicy antropologii kognitywnej widzieli w kulturze zbiór modeli poznawczych, istniejących zarówno jako publiczne artefakty, jak też jako poznawcze konstrukcje w umysłach członków społeczności (Shore 1996). Neoewolucjonizm i materializm kulturowy ujmowały kultury jako złożone systemy adaptacyjne (por. Harris 1985; zob. też Keesing 1974: 73–97; Trigger 1998). Inni jeszcze opowiadali się za rozpatrywaniem kultury w terminach behawioralnych, sprowadzając ją do konfiguracji społecznie wyuczonych zachowań (Linton 1975). W dyskusjach i sporach tego rodzaju nie dochodzono, co zrozumiałe, do ostatecznych rozstrzygnięć.

Atmosfera debaty uległa zdecydowanej zmianie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Do tej pory spierano się głównie o tworzywo kultury, jednak nie podważano kluczowego założenia, że grupy ludzkie żyją w różnych kulturach. Badacze mogli zajmować odmienne stanowiska w kwestii budulca kultury, zgadzano się tym niemniej, że tworzywo to, czymkolwiek jest, posiada pewną formę przestrzennej dystrybucji i organizacji, a mianowicie jest rozrzucone po świecie i ukształtowane w odrębne i posiadające pewien stopień zwartości całości zwane kulturami określonych mniejszych lub większych grup społecznych. Właśnie to założenie podano, by tak powiedzieć, kolegialnie w wątpliwość w ostatnich dwóch dekadach minionego stulecia. Jak na ironię losu, w momencie gdy wiara antropologów w ten sposób my-

ślenia o dystrybucji i organizacji treści kultury poczęła się coraz bardziej chwiać, ów antropologiczny sposób myślenia o różnorodności kulturowej zyskał na znaczeniu w innych dyscyplinach naukowych, a także w dyskursach i praktykach politycznych związanych z tak zwaną polityką tożsamościową.

Przez antropologiczne pojęcie kultury rozumiem tu ideę, zgodnie z którą kultura to pewien wytworzony historycznie całościowy sposób życia właściwy danej grupie społecznej, obejmujący zarówno sferę materialną, jak też duchową i intelektualną (por. Stocking 1968: 203)¹. Tak rozumiana idea kultury weszła do słownika debaty na temat wielokulturowości (por. Taylor 1994: 65–70; Kymlicka 1995: 18–19), do teorii organizacji (Hofstede 2000: 241–298), a wcześniej do pamiętnego sporu filozofów na temat racjonalności zachodniej nauki (zob. Lukes 1970; Winch 1970). We współczesnej socjologii, historii czy kulturoznawstwie antropologiczne rozumienie kultury ulega niekiedy interesującym modyfikacjom, stając się desygnatem różnych momentów w historii społeczeństwa. Piszę się o „kulturze szla-

¹ W naukach społecznych i humanistycznych występują też inne sposoby rozumienia pojęcia kultury. Bywa, że opisuje się za jego pośrednictwem – odwołując się do Matthew Arnolda – to, co uważamy za intelektualnie i moralnie wybitne, na przykład wielkie osiągnięcia ludzkich umysłów w dziedzinie sztuki, literatury, religii, filozofii oraz nauki. Pojęcie kultury może przywołać na myśl proces duchowego, intelektualnego oraz estetycznego rozwoju lub też wszelkie prace i samą aktywność na polu sztuk plastycznych, literatury, muzyki oraz nauki (por. Williams 1983: 90; Sewell 1999: 40; Eagleton 2012). Myśliciele konserwatywni za podstawę czy jądro kultury uznają natomiast religię (zob. Eliot 2007: 130–138, 183; Scruton 2010: 11). Wybitny historyk antropologii George Stocking Jr. twierdził, że ważną część kontekstu teoretycznego, w którym pojęcie kultury uzyskało specyficzne antropologiczne znaczenie, stworzył Franz Boas (Stocking 1968: 233). Tworząc antropologiczne pojęcie kultury, antropologowie, Boas, a przede wszystkim jego uczniowie znajdowali się pod wpływem niemieckiej tradycji filozoficznej sięgającej czasów oświecenia i romantyzmu (zob. Bunzl 1996; w kwestii socjogenezy pojęcia kultury zob. Elias 2011). Koniecznie trzeba też dodać, że w samej antropologii pojęcie kultury pojmowano też często nie jako sposób życia danej grupy, ale zespół cech podlegający dyfuzji (por. Kuper 2005: 54).

checkiej w Polsce” (Tazbir 2002), „kulturze nowego kapitalizmu” (Sennett 2010: 6–7). Bywa również, że stosuje się pojęcie kultury, mając na myśli określony typ myślenia, działania, odczuwania występujący w różnych miejscach lub okresach albo tylko w jednym miejscu i czasie. W tym pierwszym znaczeniu istnieje „kultura nędzy” (Lewis 1976: 46 i nast.) albo „kultura zaufania” (Sztompka 2007: 266–270). Biorąc pod uwagę drugie znaczenie pojęcia, korzysta się ze sformułowań w rodzaju „kultura ankietarska w Wielkiej Brytanii” (Macnaghten, Urry 2005: 106).

Podstawowy walor antropologicznego pojęcia kultury, jak również pojęć będących jego pochodnymi, wydaje się następujący: umożliwiają one opisowe badanie różnicowań kulturowych w świecie. Jak słusznie zauważył James Boggs, antropologiczne pojęcie kultury to coś więcej niż pojedyncza idea, jest ono szeroką koncepcją o implikacjach teoretycznych i politycznych (2004). Wychodząc od antropologicznego rozumienia kultury, ujmujemy całą rzeczywistość społeczno-kulturową jako wielość kultur, różnorodność sposobów myślenia, komunikowania, działania, odczuwania podzielanych w obrębie poszczególnych grup społecznych.

Antropologiczne pojęcie kultury było oczywiście odpowiednią na specyficzny sposób problematyzowania zjawisk i procesów społeczno-kulturowych przez zachodnich, szczególnie amerykańskich, intelektualistów w epoce modernizmu i gwałtownej modernizacji społecznej. Obecnie, dzięki pracom historyków kultury, rozumiemy głębiej i bardziej szczegółowo charakter owej problematyki i tkwiących u jej podstaw założeń. Antropologiczne pojęcie kultury jako sposób myślenia o kulturze i różnicach kulturowych upowszechniło się w kręgach intelektualnych i akademickich w momencie załamania wiary w linearny,

kumulatywny postęp społeczny oraz supremację zachodniej cywilizacji nad resztą ludzkości. Kumulatywna jednokierunkowa ewolucja przestała uchodzić za podstawową oś myślenia o różnicach kulturowych. Miejsce czasu zajęła przestrzeń i geografia odmienności między ludźmi (Hegeman 1999). Poważne wątpliwości zaczęła rodzić polityczna ekspansja zachodnich mocarstw i kolonializm. Pojawiły się liczne kontrowersje wokół mechanizmów integracji społecznej w samych Stanach Zjednoczonych. Antropologiczne pojęcie kultury okazało się być narzędziem myślowym pomocnym w rozważaniach nad istotnymi kwestiami społecznymi, takimi jak: możliwość asymilacji kulturowej, rasizm i hierarchie społeczne, umasowienie i przemysłowe wykorzenienie społecznych mas czy zasadności polityki interwencjonizmu międzynarodowego². Samym antropologom antropologiczna idea kultury umożliwiała przez lata wygodne balansowanie między postawą neutralnego naukowca (postulującej istnienie pewnego obiektywnego przedmiotu naukowego badania i studiów) i zaangażowanego społecznie krytyka humanisty (wyrażającego szacunek dla złożoności i wyjątkowości kulturowej innych ludów). Rozwiązywała zatem pozornie trapiący akademickich uczonych dylemat naukowej bezstronności i moralnego zaangażowania (zob. Hegeman 1999: 46).

Późniejsza kariera antropologicznego pojęcia kultury łączy się w interesujący sposób z różnymi, często znajdującymi się w konflikcie, tendencjami, z jednej

² W znakomitym studium poświęconym analizie upowszechniania się antropologicznego pojęcia kultury w amerykańskim środowisku akademickim i intelektualnym Susan Hegeman zauważa, że idea ta służyła nie tylko krytyce linearnego ewolucjonistycznego sposobu myślenia o zmianach, ale równocześnie była wykorzystywana jako element budowy amerykańskiego nacjonalizmu, krytyczny argument w sporach z rasizmem i biologicznym determinizmem, stanowiła przesłankę potępienia procesów wykorzenienia kulturowego, destrukcji lokalnych wspólnot, umasowienia społeczeństwa, tudzież atak na politykę zaangażowania Ameryki w pierwszą wojnę światową po stronie państw Ententy (zob. Hegeman 1999).

strony z separacjonistycznym nacjonalizmem, z drugiej – z polityką wielkulturowości oraz polityczną emancypacją mniejszości etnicznych w wielu zakątkach świata. Świadomość posiadania własnej odrębnej kultury (w rozumieniu antropologicznym lub do niego zbliżonym) stała się podstawowym elementem politycznej samowiedzy rozmaitych i występujących pod różnymi sztandarami ruchów politycznych (por. Sahlins 1999: 401). Taka samoświadomość kulturowa doprowadziła jednak zmiany statusu pojęcia kultury. Z terminu określającego szczególny sposób życia określonej zbiorowości, kultura przerodziła się w desygnat politycznie inspirowanych obrazów, reprezentacji symbolicznych na temat owego sposobu życia (Wade 1999). Tym samym, kultura przekształciła się w symboliczny obiekt i przedmiot świadomie podejmowanych zmian (zob. Moore 2011).

W literaturze antropologicznej w ostatnich kilkunastu latach próżno byłoby jednakże szukać jakichkolwiek oznak tryumfalizmu, a nawet zawodowego zadowolenia z popularności, jaką cieszy się antropologiczne pojęcie kultury w innych dziedzinach nauk czy na rynku ideologii politycznych współczesnego świata. Antropologiczne ujęcie kultury stało się bolączką antropologów i przedmiotem gorących debat, w które angażowali się czołowi antropologowie teoretyczni przełomu wieków (zob. Barth 1989; 2004a; Hannerz 1992; Ingold 1993; Goody 1994; Friedman 1994; D'Andrade 1999; 2008; Sahlins 1999; Clifford 2000; Wolf 2001; Trouillot 2002; Geertz 2003; 2010; Appadurai 2005; Kuper 2005).

Wiele autorytetów w dziedzinie antropologii oceniało antropologiczne pojęcie kultury surowo i krytycznie. Robert Brightman w roku 1995 (zatem w momencie, gdy debata sięgała apogeum, ale daleka była jeszcze kresu) wyodrębnił i omówił kilkanaście ka-

tegorii zarzutów wobec klasycznej antropologicznej idei kultury. Na sporządzonej przez tego autora liście znalazły się krytyczne uwagi o charakterze epistemologicznym, teoretycznym, empirycznym, moralnym i politycznym (Brightman 1995).

Zdaniem części krytyków antropologiczne pojęcie kultury jest hipostazą, terminem, którego używa się tak, jakby jego desygnatem był realny obiekt, jednak kulturowe całości w rzeczywistości nie istnieją. Operacja przypisywania kulturze realności jest, jak twierdzili niektórzy, intelektualnie i politycznie niebezpieczna. W często cytowanym i wymownie zatytułowanym tekście *Writing Against Culture* Lila Abu-Lughod dowodziła, że pojęcie kultury jest myślowym narzędziem służącym antropologii do konstruowania idei różnicy i odrębności kulturowej. Instrument ów, jak argumentowała Abu-Lughod, przyczynił się jednak do traktowania różnicy kulturowej jako czegoś zastanego i niezmiennego, co upodabnia pojęcie kultury do otoczonego złą sławą pojęcia rasy (1991: 141). Wypływająca z antropologicznego pojęcia idea wielości ludzkich kultur jest wytworem antropologicznej wyobraźni – odrębność kulturowa nie jest niezależnym od badacza faktem, ale politycznie wykorzystywanym narzędziem społecznego klasyfikowania ludzi (Abu-Lughod 1991: 143; Kahn 1995: 128). Uwagom krytyków nie uszły podobieństwa między antropologicznym pojęciem kultury a politycznymi ujęciami pojęcia kultury spotykanyymi w ideologiach ruchów politycznych, szczególnie o charakterze nacjonalistycznym (zob. Handler 1984; Kahn 1995; Bernard, Spencer 1996). Wskazywano, że elementem łączącym nowoczesny nacjonalizm i klasyczne antropologiczne pojęcie kultury jest przekonanie, że kultura to samoistny, zintegrowany, zbiorowy byt nadający spójną i trwałą postać życiu społecznemu określonej grupy społecznej.

Krytycy podnosili również szereg zastrzeżeń teoretycznych. Podstawowe wątpliwości dotyczyły sposobu ujmowania, z perspektywy klasycznej idei, relacji między kulturą a działaniem społecznym. W ocenie niektórych krytyków opierał się on na niedającym się dłużej utrzymać determinizmie kulturowym. Wskazywano, że działający ludzki podmiot nie jest tylko i wyłącznie posłusznym realizatorem istniejących już zasad kulturowych, działania ludzkie mają charakter sprawczy i kreatywny, mogą przeto prowadzić również do przeobrażeń treści kultury (Fox 1985: 185–211; Rosaldo 1993: 91–126; Brightman 1995: 514; Ortner 1996: 1–20).

Inny podawany przez krytyków argument wskazywał, że ujmując zróżnicowanie kulturowe, zgodnie z antropologicznym pojęciem kultury, jako wielość wspólnych poszczególnym grupom ludzi kulturowych sposobów życia, przeceniamy w analizie stopień wewnętrznej spójności, trwałości, jednorodności, harmonijności, odrębności tak zwanych kultur. Krytycy twierdzili zatem, że antropologiczne rozumienie kultury nie daje wglądu w istotne aspekty życia kulturowego, takie jak występująca w grupach ludzkich wariantowość kulturowa, zróżnicowanie i sprzeczności między ideami podtrzymywanymi przez różnych członków badanych grup i społeczeństw (Barth 1989: 120–142; Hannerz 1992: 11–15; Vayda 1994: 320–330). Zakładając, że „wspólna kultura” integruje członków grupy i pozwala budować im w jej ramach trwałe więzi społeczne, abstrahuje się z kolei od różnic, konfliktów i walk o polityczną dominację i społeczną hegemonię (Comaroff, Comaroff 1991: 15–18; Clifford 2000; Crehan 2002).

Wysuwany był także zarzut, że przedstawiając kultury jako odrębne całości pokrywające się z granicami grup społecznych, reifikuje się granice

społeczne, ignoruje zaś przestrzenną mobilność treści kulturowych oraz wielorakie zależności i relacje pomiędzy ludzkimi zbiorowościami i skupiskami. Argument ten wspierano, powołując się zarówno na historię kolonializmu i kapitalizmu, jak też bardziej współczesne liczne studia nad procesami globalizacji i transnacionalizmem (Friedman 1994; Trouillot 2003; Ekholm-Friedman, Friedman 2008; Wolf 2009).

Wielowątkowa fala krytyki antropologicznego pojęcia kultury sama szybko spotkała się z krytyką. Do zdecydowanej obrony idei przystąpił znany z polemicznego temperamentu antropolog i teoretyk Marshall Sahlins. Uznał on, że krytycy tworzą wykoślawiony obraz antropologicznej idei kultury, niemający, jeśli chodzi o pewne aspekty, nic wspólnego z rzeczywistymi poglądami głoszonymi przez klasyków antropologii. Zdaniem Sahlinsa trudno znaleźć antropologa, który twierdziłby kiedykolwiek, że kultury są doskonale spójne, zwarte i niezmiennicze (Sahlins 1999: 404–405). Jednocześnie Sahlins broni poglądu, że kultura jako uporządkowany zespół cech podzielanych przez grupy społeczne jest czymś, czego stale doświadczamy, obserwując życie społeczne (1999: 415). Pokrewną argumentację odnaleźć można w eseju Christopa Brumanna. Zdaniem tego autora należałoby zachować antropologiczne pojęcie kultury jako określenie użyteczne wtedy, gdy mowa o pewnych wspólnych i podzielanych w danej grupie wartościach czy regułach działania społecznego (Brumann 1999: S9). Z kolei Clifford Geertz w swych późnych pracach przyjął jeszcze inną strategię obrony dawnego antropologicznego pojęcia kultury. Dowodził mianowicie, że chociaż ograniczenia pojęcia są znane, to i tak nie posiadamy innej konstrukcji pojęciowej, która z powodzeniem mogłaby zastąpić starą ideę (Geertz 2010: 52).

Podobnie jak wiele innych intensywnych wymian myśli toczących się wokół podstawowych idei, spory wokół antropologicznego pojęcia kultury nie przyniosły jednoznacznych i ostatecznych rozstrzygnięć. Stanowiący mniejszość obrońcy przeszli do porządku dziennego nad argumentami kierowanymi przeciwko antropologicznej idei kultury. Zaś znaczna część krytycznie nastawionych uczestników dyskusji podchwyciła ideę relegowania antropologicznej idei kultury z antropologii i znalezienia na to miejsce innych, bardziej szczegółowych pojęć i terminów (zob. Abu-Lughod 1991: 147; Ingold 1993: 230; Clifford 2000: 296; Wolf 2001: 314; Kuper 2005: 211–212). Istotą problemu nie było rzecz jasna to, czy należy bądź wypada w dalszym ciągu posługiwać się słowem „kultura”, czy może wynaleźć jakiś termin zastępczy. Krytykom udało się, jak sądzę, wykazać, że kierując się zawartym w starej antropologicznej idei kultury poglądem, że ludzki świat to wielość kultur, a każda kultura to specyficzna, osobna całość – określony sposób życia istot ludzkich – pozostajemy obojętni na kilka niezwykle interesujących zagadnień. Pierwszym i podstawowym jest ogólny problem zmienności kulturowej. Myśl, że ludzie żyją w określonych kulturach kieruje naszą uwagę na kulturowe uwarunkowania działań i stosunków społecznych, zostawiając na boku zbiór problemów odnoszących się do zmienności tych uwarunkowań. Należy przyznać rację obrońcom pojęcia, że posługujący się nim klasycy antropologii nie negowali zmienności czy historyczności zjawisk kulturowych (Sahlins 1999: 404–405). Przeszkoda tkwiła w tym, że samo antropologiczne pojęcie kultury nie nadawało się do problematyzowania temporalności warunków życia kulturowego. Świat widziany przez pryzmat klasycznej antropologicznej idei kultury jawi się jako wielość złożonych, ale unieruchomionych w czasie, zbiorowych

form egzystencji. Można przy pomocy tego pojęcia rejestrować różnice kulturowe, „zatrzymane w kadrcze” w postaci modeli, wzorów czy konfiguracji. Jednak pytania o to, jak i dlaczego same te konfiguracje i wzory ulegają nieodwracalnym przeobrażeniom w czasie pozostają, jeśli przyjąć antropologiczne pojęcie kultury, bez odpowiedzi.

Zmiany kulturowe jako główny przedmiot refleksji

Dość nieoczekiwanie, w efekcie krytyki antropologicznego pojęcia kultury w antropologii zarysowała się nowa płaszczyzna porozumienia. Bynajmniej nie w formie teorii czy stylu analizy, lecz pod postacią wspólnego przedmiotu refleksji i skupionych wokół owego przedmiotu zagadnień, czyli nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych. Nowym zajmującym uwagę antropologów obiektem namysłu stały się zmiany kulturowe. Kilka następnich stron poświęcę dokładniejszemu omówieniu trzech grup problemów, które wyłoniły się wokół tego przedmiotu rozważań. Chodzi o kwestie kreatywności, wariantowości oraz procesów integracji i dezintegracji kulturowej.

Kreatywność kulturowa

Z perspektywy klasycznego pojęcia kultura to pewien zastany porządek; ludzie żyją w danej kulturze o tyle, o ile działają zgodnie z jej normami, regułami, wyobrażeniami, kategoriami, schematami pojęciowymi. Ujmuje się tu kulturę jako pozabiologiczny przymus, „drugą naturę” krępującą działanie. Komplikacja polega wszakże na tym, że działanie nie sprowadza się do prostej aplikacji zastanych zasad. Ludzie w codziennej praktyce życia społecznego pragmatycznie modyfikują zastane

reguły i normy zgodnie z potrzebą chwili, wykazując się przy okazji świadomą czy mimowolną kreatywnością. Podmioty ludzkie nie są automatami działającymi zgodnie z raz ustalonym programem, ale pomysłowymi użytkownikami ogromnego zestawu informacji kulturowych, stosowanych w sposób elastyczny i zgodny z aktualnymi możliwościami i potrzebami (Bourdieu 1977; Fox 1985; Rosaldo 1993; Ortner 2006). Działanie nie polega na mechanicznym odgrywaniu w realnym życiu ustanowionych wcześniej scenariuszy. Kultura jest nie tylko przymusem, ale otwartym zbiorem możliwości (Ortner 2006: 14–15). Specyficzne okoliczności wymuszają też na ludziach modyfikowanie zarówno domyślnych, jak i dyskursywnie wyrażanych reguł. Ludzie bywają innowacyjni i kreatywni nawet wbrew sobie, przymuszeni okolicznościami. Kreatywność nie wypływa przeto z tajemniczej mocy, którą obdarowano nieliczne jednostki, wynika z ludzkiej sprawczości i jest po prostu gatunkową cechą ludzką (Archer 2000; Ingold 2000). Tim Ingold i Elizabeth Hallam ujęli zagadnienie następująco: „nie ma gotowego scenariusza dla życia społecznego i kulturowego. Ludzie muszą je kształtować w toku działania” (2007: 1 [tłum. własne]). Ingold i Hallam idą nawet dalej, dowodząc, że błędem jest już samo rozróżnienie między działaniem konwencjonalnym a kreatywnym improwizowaniem (2007: 3). Życie społeczne nie polega, w tym ujęciu, na reprodukowaniu treści kultury, przerywanym od czasu do czasu innowacjami, ale jest nieustannym kolektywnym procesem przeobrażeń, niemającym ani początku, ani końca (Ingold, Hallam 2007: 1–15).

Często przywoływanym przykładem kreatywności jest tak zwana kreolizacja kulturowa. Pojęcie to nieprzypadkowo zrobiło zawrotną karierę w środowisku antropologicznym w okresie wzrostu

zainteresowania badaniami przestrzennej mobilności treści kulturowych, przenikania i łączenia idei oraz praktyk kulturowych pochodzących z różnych zakątków świata (por. Hannerz 1992; 2006). Ulf Hannerz posłużył się znanym pojęciem języków kreolskich, by ukuć znacznie szerszy termin „kreolizacja kulturowa” na oznaczenie zachodzących w skali ogólnosiwiatowej procesów przestrzennego przepływu i łączenia się wyobrażeń, idei i praktyk występujących uprzednio w różnych miejscach świata (Hannerz 1992: 264–265). Kreolizacja w tym znaczeniu staje się szczególnie intensywna w warunkach globalizacji (międzynarodowych i międzykontynentalnych transferów kapitału, wiedzy, wzorów konsumpcji, migracji i przepływu siły roboczej)³. Pojęcie kreolizacji w szerokim znaczeniu, w jakim posługiwał się nim Hannerz, wskazuje na faktycznie zachodzące w skali całego świata procesy kreatywnego wiązania różnych elementów kulturowych oraz tworzenia przez to nowych idei i praktyk.

Inną formą kreatywności jest, co na pierwszy rzut oka może być zaskakujące, kulturowy puryzm czy też integryzm. Innowacyjność może przejawiać się nie tylko w postaci kreolizacji, ale także swoistej de-kreolizacji – świadomej polityki „oczyszczania”, „endogenizacji” życia danej grupy społecznej

³ To szerokie ujęcie kreolizacji dość krytycznie przyjęli niektórzy badacze prowadzący badania terenowe na Karaibach – regionie, w którym, historycznie rzecz biorąc, zrodziła się idea kreolskości. Argumentowano, nie bez słuszności, że historyczne procesy kreolizacji będące efektem przednowoczesnej gospodarki opartej na systemie plantacji i przymusowej pracy niewolników, których wcześniejsze więzy społeczne zostały gwałtownie zerwane, trudno porównywać do współczesnego łączenia globalnych stylów życia z narodowymi ramami kultury, właściwego epoce współczesnej globalizacji (Mintz 1996: 301–302). Co więcej, procesy kreolizacji mogą prowadzić nie tyle do przemieszania, swoistego kolażu kulturowego, co do nowej kulturowej integracji. Zdaniem Sidneya Mintza kreolizacja oznaczała zresztą na Karaibach raczej mozolne tworzenie nowych kultur z fragmentów tradycji zniszczonych przez system niewolniczy niż swobodny kolaż (1996: 302).

z elementów uznanych za obce naleciałości (Eriksen 2007: 169). Pewną formą kreatywności tego rodzaju jest rozwój fundamentalizmu kulturowego w Europie. Ruchy i organizacje głoszące programy fundamentalistyczne domagają się integracji społecznej w oparciu o idee uznawane przez rzeczników tych koncepcji za czysty, rdzenny przejaw rodzimej tradycji i kultury.

Wariantywność

Z używaniem antropologicznego pojęcia kultury łączy się inne uproszczenie i ograniczenie heurystyczne zarazem. Traktując kulturę jako swego rodzaju całość, w ramach której żyje określona grupa ludzi, przyjmujemy, że w obrębie tej grupy podziela się te same treści kulturowe. Różnicowanie kulturowe z tej perspektywy wydaje się wielością (przestrzennym rozlokowaniem) kulturowych konsensów wytworzonych i podtrzymywanych w obrębie poszczególnych grup. Konsensusy tego rodzaju stanowią podstawę wyodrębniania narodów, grup etnicznych, religijnych i tym podobnych. Konsekwencją kreatywności i kulturowych innowacji jest jednak różnicowanie zasobów (wariantywność) treści kulturowej nawet w stosunkowo prostych grupach społecznych i nierówna społeczna dystrybucja tych treści. O istnieniu tych zjawisk przekonywały nas od dawna opisy etnograficzne (zob. Borofsky 1994: 314–315). Problem wariantywności i społecznej dystrybucji treści kulturowych wielokrotnie podnoszono później w dyskusjach teoretycznych (Barth 1983; Borofsky 2008; Clifford 1986). Rodzaj (płeć kulturowa), klasa społeczna, grupa wiekowa, przynależność religijna wpływają na nierówną dystrybucję treści kulturowych, jakimi dysponują aktorzy społeczni zamieszkujący tę samą wieś, miasteczko czy dzielnicę metropolii.

Wariantywność, zwłaszcza jeżeli występuje w jednym miejscu, wymusza inne spojrzenie na społeczną organizację różnicowań kulturowych. Przyjęło się sądzić, że każda grupa żyje niejako pod kloszem swej własnej kultury. W rzeczywistości sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana, ponieważ, jak wskazano, różnicowanie może przyjmować bardziej złożoną postać. Jednostki posiadające pewne treści kulturowe (powiedzmy, posiadające tę samą wiedzę zawodową), mogą jednocześnie różnić się przynależnością religijną czy identyfikacjami narodowymi. Przede wszystkim jednak stawiając w centrum naszych zainteresowań zmienność i procesy kulturowe, musimy też w inny sposób zastanawiać się nad kulturowymi różnicowaniami. Uznając, że powstają one i zanikają w działaniu, musimy traktować je również jako zmienne w czasie uporządkowania. Warianty kulturowe nie układają się w komplementarne względem siebie części, niczym puzzle w układance (por. Barth 1993; Beatty 1999). Niekiedy dochodzi między nimi do konfrontacji, ich współistnienie i utrwalanie również wymaga wysiłku ze strony aktorów społecznych.

W tym kontekście należy podkreślić znaczenie wariantywności i społecznej dystrybucji treści kulturowych w analizie stosunków władzy. W antropologicznych badaniach nad władzą wskazuje się na istnienie specyficznych form domyślnego konsensu kulturowego (w postaci hegemonii politycznej lub kulturowej) stanowiącego podłoże codziennych relacji władzy (Ortner 1996; Crehan 2002). Nie przecząc możliwości występowania takiego konsensu, należy też brać pod uwagę praktyki oporu nawet wobec głęboko zakorzenionych i niekwestionowanych przez większość zasad regulowania stosunków władzy. Stosunki te można bowiem postrzegać w kategoriach dominacji i uprzywilejowania jednych wariantów kulturowych względem innych. Warianty

subordynowane mogą być w zależności od sytuacji tolerowane w pewnych kontekstach, wypierane zaś w innych albo też aktywnie i wszechstronnie zwalczane i rugowane. Rzecznicy tych zdominowanych wariantów uciekają się też do rozmaitych taktyk mających na celu zachowanie i upowszechnianie preferowanych treści (zob. Scott 1985). Zagadnieniem niezwykłe interesującym wydaje się wobec tego badanie uwarunkowań sposobów uporządkowywania współistnienia wariantów kulturowych.

Integracja i dezintegracja kulturowa

Uznając kulturę za sposób życia określonej grupy społecznej, zakładamy milcząco, że mamy do czynienia z jakimś zintegrowanym wewnątrznie, chociaż złożonym i wieloskładnikowym obiektem. Pogląd ten doprowadził do skrajności amerykański antropolog David Schneider, który ujmował kulturę danego społeczeństwa jako samoistną spójną całość, jeden system kulturowy określający charakter swych wewnętrznych podziałów i różnicowań (2004: 271). Inni badacze używający antropologicznego pojęcia kultury nie twierdzili co prawda, że kultury to spoiste, zawsze zintegrowane wewnątrznie byty, przypisywali im jednak pewien stopień wewnętrznej integracji (por. Kuper 2005: 211–212). Sam dobór metafor sugerował, że kultury przypominają obiekty, w których wszystkie poszczególne elementy są powiązane sobą współzależnościami. Konsekwencją było ujmowanie kultury na sposób holistyczny, jako całości. Zmiana któregośkolwiek z elementów kultury musiałaby pociągać zmianę pozostałych. Nieprzypadkowo porównywano kultury do organizmów, stylów w sztuce lub, najczęściej, traktowano jako systemy znaków.

Uznając zagadnienia kreatywności i wariantywności kulturowej za kluczowe problemy nowej problematyki, musimy jednak zrewidować także

sposób prowadzenia rozważań nad procesami integracji i dezintegracji kulturowej. Zwolennicy antropologicznej idei kultury przyjmowali założenie, że obiekt badania, specyficzna kultura, przejawia pewien stopień wewnętrznej integracji. Wypływająca z kreatywności wariantywność kulturowa prowadzi również do zróżnicowania sposobów integracji treści kulturowych przez aktorów społecznych w toku praktyki społecznej.

Reprezentanci antropologii postmodernistycznej wskazywali między innymi na tymczasowość wszelkich form integracji kulturowej. Jeden z czołowych przedstawicieli tej orientacji, James Clifford, przyrównywał swego czasu kulturę do artystycznego kolażu, co miało zdawać sprawę z faktu, że związki między elementami życia kulturowego są nietrwałe i arbitralne (2000: 161–163). Inny badacz, Paul Rabinow, posłużył się z kolei pojęciem asamblażu w badaniach praktyk poznawczych w naukach o życiu. Asamblaże to zdaniem Rabinowa realności posiadające formy i wywołujące określone efekty, jednak nie należy ich określać starym mianem obiektów, ponieważ stanowią czasowe kombinacje i rekombinacje heterogenicznych względem siebie elementów, zachowujących w momencie powstania asamblażu część swych wcześniejszych własności, jednocześnie zyskujących nowe cechy poprzez wejście w relacje z nowymi elementami. Porządek asamblażu opiera się na „obligatoryjności przygodnej” trwającej tak długo, jak dane jest egzystować określonymu asamblażowi (Rabinow 2011: 122–123).

U podstaw wpływowych metafor, takich jak „kolaż”, czy „asamblaż” tkwi przekonanie o zmienności wykorzystywanych w praktykach społecznych sposobów integracji informacji kulturowych. Antropologowie kognitywni rzucili dodatkowe światło na

problem integracji i dezintegracji kulturowej, wskazując na zjawisko modularności w organizacji treści kulturowych. Członkowie jednej i tej samej społeczności mogą wykorzystywać w praktyce nie jeden całościowy, ale wiele niezależnie od siebie działających sposobów integracji treści kultury. Jak powiada Roy D'Andrade, badania demonstrują, że systemy klasyfikacji roślin, zasady dzierżawy, techniki obliczeniowe, terminologia pokrewieństwa wykorzystywane w danej grupie społecznej mogą, lecz nie muszą być ze sobą logicznie czy przyczynowo powiązane w jeden integrujący wszystkie treści system kulturowy (1995: 249).

Nie przesadzając kwestii tego, czy modularność jest powszechną ludzką cechą kulturową, podkreślmy, że ludzie, jako istoty kreatywne, stale biorą udział w integrowaniu czy też dezintegrowaniu treści kulturowych, a także, co nie mniej ważne, w niweczeniu starych i tworzeniu nowych sposobów integrowania zasobów kultury. Ernest Gellner poczynił kiedyś uwagę, że modularność kulturowa jest konsekwencją procesów unowocześnienia (Gellner 1994: 97–102). Chociaż modularność występuje w społeczeństwach nienowoczesnych, to w istocie, na przykład w okresie intensywnego rozwoju nowożytnej fizyki doszło do uniezależniania się wiedzy naukowej od wyobrażeń religijnych w społeczeństwach zachodnioeuropejskich (Koyré 1998; Weber 2000). Procesy uniezależniania się od siebie sposobów integracji treści kulturowych nasiliły się oczywiście w warunkach nowoczesnych społeczeństw. Ich członkowie wykorzystują nie jedną, lecz wiele form integracji treści kulturowych (por. Kłoskowska 1972; Hannerz 1992: 46–52). Czujemy się członkami narodów i podejmujemy praktyki zwane banalnym nacjonalizmem, ale jesteśmy też konsumentami na globalnych rynkach rozmaitych dóbr, przyjmując

określone wzorce konsumpcji. Pełniąc rolę członka narodu i konsumenta, podmiot może angażować się też w działalność społeczności transnarodowych (międzynarodowego stowarzyszenia naukowego). Te różne uporządkowania treści kulturowych łączą jednostkę w wiele stowarzyszeń o zróżnicowanym składzie członkowskim.

Warto zauważyć na koniec, że chociaż wielu z nas godzi się na taką heterogeniczność, są i tacy, którzy aktywnie dążą obecnie do reintegracji całości zasobów kultury w jedną zintegrowaną formę, niekiedy na drodze syntezy wszystkich treści, ale poprzez odrzucenie niektórych z nich i ponowną integrację pozostałych. Ruchy współczesnych integristów religijnych odnoszą się często wrogo do teorii naukowych. Proponują one swym członkom model życia oparty na integracji całokształtu aspektów praktyki społecznej w oparciu o system przekonań i praktyk religijnych. Uczestnicy charakteryzują się też niezwykle wyczuwaniem na wszelkie idee i praktyki zagrażające kulturowej integralności proponowanego przez nich sposobu życia (Almond, Appleby, Sivan 2003; Armstrong 2005).

Jak pytać o zmiany kulturowe?

Dowodziłem powyżej, że efektem krytyki antropologicznego pojęcia kultury jest między innymi nowa problematyka zjawisk i procesów kulturowych. Następstwem zakwestionowania klasycznej idei stało się godne uwagi przesunięcie zainteresowań. Wielu antropologów zarzuciło badanie obiektów zwanych kulturami na rzecz refleksji nad nowym przedmiotem w postaci zmian i transformacji kulturowych. Antropologowie ulegli fascynacji zmianami kulturowymi. Ulf Hannerz wyraża, jak sądzę, przeświadczenie wielu współczesnych antropologów, kiedy pisze: „współczesne kultury podlegają nieprzerwanie

przeobrażeniom. Są tyleż procesami, co strukturami. Zmieniają się w czasie makro i w czasie mikro, podlegają zmianom odwracalnym i nieodwracalnym, całościowym bądź częściowym” (1992: 127 [tłum. własne]). Zmienność okazuje się nie tyle jedną z płaszczyzn analizy, co podstawową osią życia kulturowego. Nieodstrzeżenie zmienności, poszukiwanie historycznych inwariantów stało się w najnowszej antropologii przejawem poznawczego a zarazem moralnego błędu zwanego najczęściej esencjalizmem. Stosunek do zmienności kulturowej znajduje wyraz nawet w sposobach rozumienia pojęcia kultury⁴.

⁴ Chciałbym w tym kontekście zestawzić propozycje dwóch znanych współczesnych antropologów: Roya D'Andrade oraz Tima Ingolda. D'Andrade należy do czołowych reprezentantów antropologii kognitywnej i współtworzył nurt rozważań teoretycznych nazywany teorią schematów kulturowych. Jak większość antropologów kognitywnych, D'Andrade ujmując twórczość kultury jako idee, informacje, zasoby wiedzy zorganizowane w modele, schematy, taksonomie, prototypy, opowieści, dyskursy, teksty itp. (zob. 1995). W jednej ze swych późniejszych prac badacz ten zastanawia nad związkami przyczynowymi treści kultury i zachowań. D'Andrade przyznaje, że kulturę można definiować na wiele sposobów, ale jeśli interesuje nas realny wpływ kultury na ludzkie zachowanie, to w zakresie definicji kultury winno koniecznie wejść pojęcie instytucji lub przynajmniej zinstytucjonalizowanych systemów reguł. Prawa własności, gry, zabawy, kody honorowego postępowania, ceremonie spełniają warunki definicji D'Andrade (2008: 25). Jeżeli zależy nam na przewidywalności ludzkich zachowań na podstawie posiadanych przez jednostki idei, powinniśmy brać pod uwagę nie jakiegokolwiek idee, ale właśnie idee zinstytucjonalizowane, upowszechnione i mocno zinternacjonalizowane (D'Andrade 2008: 28). D'Andrade nie czyni tajemnicą z faktu, że istotne wydają mu się te elementy kultury, które zmieniają się stosunkowo powoli, a do tej kategorii należą z pewnością instytucje.

Tima Ingolda można umieścić na przeciwnym krańcu sceny teoretycznej. Jego badania sytuowały się przez pewien czas w dziedzinie antropologii ekologicznej i ewolucyjnej. Wykazuje też silne zainteresowanie pewną odmianą fenomenologii. Przeciwnostawia się on typowemu dla antropologów kognitywnych i wielu zwolenników neoevolucjonizmu ujmowaniu kultury w kategoriach informacji kodowanej na specyficznych nośnikach, takich jak język, i przekazywanej sobie przez ludzi w różnych konfiguracjach. Ingold ujmując zróżnicowanie kulturowe jako zróżnicowanie umiejętności i doświadczeń posiadanych przez organizm w specyficznym środowisku. Odrzuca teorię kulturowego przekazu międzygeneracyjnego jako kopiowania czy replikowania informacji z umysłu do umysłu. Twierdzi, że nabywanie umiejętności czy też wprawy w wykonywaniu działań jest każdorazowo efektem specyficznych doświadczeń, czyli interakcji między organizmami a środowiskami ich zamieszkania (Ingold 2000). Ingold nie tylko kwestionuje klasyczne dualizmy podmiotu i przedmiotu, kultury i natury oraz ciała i umysłu, ale także traktuje kulturową zmianę jako nieustający proces nabywania i zanikania umiejętności w toku ciągłej interakcji między organizmami a specyficznymi i zmieniającymi się środowiskami (zob. 1994).

Uznając zmiany kulturowe za główny przedmiot zainteresowania, antropologowie różnią się między sobą, jeśli chodzi o sposoby stawiania pytań i związane z nimi oczekiwania.

Część badaczy skupia uwagę na samej zmienności i przeobrażeniowości. Zwolennicy takiego ujęcia ograniczają się do pytań o to, jak przebiegają zmiany kulturowe. Uwaga skupia się na stałej rewizji starych pojęć i budowaniu nowych narzędzi pojęciowych umożliwiających bieżące śledzenie i analizowanie wydarzeń się zmian (Fischer 2007; Rabinow i in. 2008).

Nie musimy wszakże ograniczać się do podążania za zmiennością kulturową. Wyjdźmy od pozornie dziwnego pytania. Dlaczego w ogóle zauważamy zachodzenie zmian kulturowych? Czy zauważylibyśmy zmiany, gdyby wszystko na raz i w tym samym tempie podlegało zmianom? Wydaje się, że nie, nie mielibyśmy przecież układu odniesienia pozwalającego dostrzec zachodzenie przeobrażeń. Jak to się dzieje, że zauważamy zachodzenie zmian? Najprostszą odpowiedź, jaka przychodzi mi do głowy, brzmi tak: zmiany kulturowe zachodzą w zróżnicowanym tempie, dlatego je zauważamy. Reinhart Koselleck, nawiązując do znanej idei Fernanda Braudela, pisze o różnych warstwach czasu historycznego, odmiennych mniej i bardziej trwałych strukturach powtarzalności zdarzeń (2012). Istnieją zatem różne tempa, skale i głębokości zmian. Pewne formy kultury wydają się prawie nieruchome, ponieważ tempo, skala czy głębokość dotyczących ich zmian, biorąc miarę ludzkiego życia, są trudne do zauważenia. Inne zmiany zachodzą jednak szybciej i w mniejszej skali przestrzennej. Można zadać w takim razie pytanie, dlaczego zmiany kulturowe zachodzą w różnych tempach, skalach, prowadzą do płytszych lub głębszych przekształceń?

Zauważmy, że uwaga badaczy-teoretyków skupia się przeważnie na spektakularnych wielkoskalowych przyspieszeniach zmian, dających głębokie przeobrażenia, takich jak odkrycia biomedyczne i ich społeczne konsekwencje, nowe media elektroniczne, transnarodowe migracje czy nowe zagrożenia w dziedzinie ekologii. Na użytek niniejszych rozważań chciałbym jedynie zasygnalizować zagadnienie, które interesuje mnie od jakiegoś czasu, sprowadzające się do pytania o to, co właściwie ogranicza tempo, skalę czy głębokość zachodzących zmian.

Modyfikowanie zasobów kultury nie zawsze jest łatwe, zwłaszcza jeżeli zamierzone zmiany są głębokie. Oczywiście przemiany kulturowe mają miejsce, a nonkonformizm i kreatywność wcale nie są zjawiskami tak rzadkimi. Jednak nie każda modyfikacja musi spotkać się z akceptacją. Społeczna egzystencja innowacji kulturowych zależy od tego, czy zostaną w sensowny sposób włączone przez wielu ludzi do już istniejących systemów kulturowych, a nie zawsze przychodzi to łatwo. Zatem warunki ekologiczne, społeczne i kulturowe, w jakich ludzie żyją, narzucają najrozsądniejsze ograniczenia na kulturową kreatywność i modyfikowanie treści kulturowych. Jeśli chcemy zrozumieć uwarunkowania kulturowych modyfikacji, trzeba również spytać o to, dlaczego pewne innowacje kulturowe okazują się zmianami bez szerszego oddźwięku, to jest w danym miejscu i czasie nie znajdują się chętni do tego, by je odtwarzać i upowszechniać (por. Dennett 2008: 109).

Tempo, głębokość i skala zmian kulturowych wiążą się w interesujący sposób z kwestią modularności. Wskazują, że zmiany kulturowe nie muszą wcale mieć całościowego charakteru. Tempo, skala

i głębokość modyfikacji w jednych systemach kulturowych nie zawsze odpowiadają tempu, skali i głębokości zmian w innych systemach. Procesy unowocześnienia, przynajmniej w tej postaci, w jakiej występowały w Europie Zachodniej, polegają na gruntownych zmianach światopoglądowych związanych z rozwojem nowożytnych nauk przyrodniczych. Zmiany te nie doprowadziły jednak do upadku światopoglądów religijnych. Jak zobaczymy poniżej, w przedostatnim podrozdziale, zmiany w dziedzinie ideologii politycznych, jeśli brać pod uwagę ich tempo, głębokość i skalę, odbiegają dalece od zmian dotyczących doktryn religijnych czy praktyk rytualnych.

Warto zauważyć dodatkowo, że modyfikowanie treści kulturowych i upowszechnianie tych modyfikacji może być kontestowane przez innych ludzi. Niektórzy z antropologów ulegają wrażeniu, że zmiany zachodzące we współczesnym świecie polegają tylko na gwałtownych i widocznych jak na dłoni przeobrażeniach. Trzeba również brać pod uwagę oddziaływanie instytucji, organizacji i osób, które w imię ochrony tradycji i integralności specyficznych treści kulturowych starają się te modyfikacje marginalizować i uciszać.

Widać zatem, że zarysowuje się tu pewien szczególny zbiór pytań, jakie można formułować w związku ze zmianami kulturowymi – pytań koncentrujących na tym, co ogranicza tempo, głębokość i skalę zmian. W tym momencie chciałbym sprowadzić wywód na znany mi grunt badań dotyczących organizacji zróżnicowań religijnych w południowo-wschodniej Europie. Pozwolę sobie podkreślić, że prezentowany niżej materiał etnograficzny i historyczny wykorzystuję w celu wskazania pytań teoretycznych, jakie można formułować odnośnie do zachodzących nie-

gdys i obecnie przemian kulturowych. W granicach tego tekstu nie jestem w stanie próbować na te pytania odpowiedzieć.

Zorganizowanie zróżnicowania religijnego w zachodniej Macedonii

Krwawy rozpad Jugosławii w ostatniej dekadzie XX wieku ożywił istniejące wcześniej na zachodzie wyobrażenie o Bałkanach jako obszarze podzielonym na odrębne kulturowe i cywilizacyjne całości. Część poczytnych autorów uznawała militarny konflikt o sukcesję po Jugosławii właśnie za wyraz trwałych i nieusuwalnych podziałów tego rodzaju między narodami zamieszkującymi dawną federację (Huntington 1998; Kaplan 2010). W sukurs przychodziły im nowe nacjonalistycznie zorientowane elity. Jak zauważyła Milica Bakić-Hayden, w ogniu walk zanegowano wspólną jugosłowiańską tożsamość, promowaną jeszcze niedawno przez komunistyczne państwo, „restytuując” w zamian tożsamości i podziały poprzedzające w czasie okres istnienia socjalistycznej państwowości jugosłowiańskiej (1995). W ideologii politycznej nowych władz owe rzekomo autentyczne tożsamości stały się wyrazem zasadniczych i niezmiennych religijnych podziałów cywilizacyjnych pomiędzy aktorami konfliktu.

Przypadkiem paradygmatycznym podziałów na takie rzekomo „naturalne” i „organiczne” kulturowe całości może się wydawać Bośnia i Hercegowina, państwo, w którym różnice religijne między wyznawcami islamu, prawosławia i katolicyzmu nakładają się na różnice narodowościowe. Mieszkańcy Bośni i Hercegowiny posługują się co prawda dialektami tego samego języka, jednak fakt, iż różnią się pod względem religijnym posiadał znaczenie, gdyż religia stanowi i stanowiła w Bośni

i Hercegowinie nie kwestię indywidualnego wyboru i zobowiązania, lecz system społeczny i kulturowy o „wszechstronnych implikacjach wobec życia prywatnego, publicznego i politycznego” (Džaja 1997: 34).

Wojna w Bośni i Hercegowinie (w której członkowie poszczególnych narodowości walczyli przeciw sobie) stanowiła jednak nie powrót do wcześniejszych form organizacji zróżnicowania kulturowego, ale radykalne, przeprowadzone na dużą skalę, okrutne i brutalne jeśli chodzi o metody, przeorganizowanie tych różnic. Będąca skutkiem wojny przestrzenna segregacja populacji kraju w oparciu o kryteria religijne i etniczne jest wielką społeczno-kulturową transformacją, wywierającą głęboki wpływ na życie codzienne mieszkańców kraju (por. Jansen 2008; Kolind 2008). Nie ma więc, jak sądzę, podstaw, by zakładać, że w Bośni czy gdziekolwiek indziej istnieje niezależnie od uwarunkowań jedna niezmienna i właściwa forma organizacji zróżnicowań religijnych i narodowościowych.

Moje własne doświadczenie badawcze dotyczy regionu Bałkanów, w których organizacja zróżnicowań religijnych zmieniła się w ostatnich dekadach w daleko mniejszym stopniu niż to miało miejsce w Bośni i Hercegowinie. Nie mniej jednak chciałbym pokazać pewne polityczne dyskursy i praktyki mające na celu dokonanie zmian w społecznych formach organizacji zróżnicowań religijnych w położonym w zachodniej części Republiki Macedonii, religijnie mieszanym regionie Dolna Reka. Skupię uwagę na próbach dwojakiego rodzaju. Po pierwsze na politycznych wizjach i programach organizacji zróżnicowania religijnego, mających w zamierzeniu wpłynąć na polityczne relacje między różnowiercami, po drugie, na pewnych indywidu-

alnych heterodoksyjnych praktykach religijnych noszących cechy synkretyzmu religijnego.

Zamieszkująca region społeczność wiejska składa się z używających na co dzień tego samego języka (macedońskiego) wyznawców prawosławia i islamu. Z kilkoma wyjątkami mieszkanki i mieszkańcy wsi określają się albo jako prawosławni, albo jako muzułmanie. Te dwie samoidentyfikacje religijne są rozpowszechnione. Nie odnoszą się one do stopnia czy rodzaju religijności, ale faktu socjalizacji w jednej z dwu religii. Także osoby niebiorące udziału w praktykach religijnych czy posiadające wysoce idiosynkratyczne przekonania w dziedzinie wyobrażeń i zasad religijnych określają się i są określane przy pomocy terminu „muzułmanie” bądź „prawosławni”.

Zamieszkujący wieś prawosławni uważają się za etnicznych Macedończyków, z muzułmanami sytuacja jest bardziej skomplikowana. Popularnym terminem na określenie posługujących się językiem macedońskim wyznawców islamu zarówno we wsi, jak też innych miejscach w Macedonii jest słowo „Torbesz”. Określenie to bywa stosowane zarówno przez samych muzułmanów, jak też prawosławnych. Nie oznacza to, że wszyscy lokalni muzułmanie używają słowa Torbesz do określenia swej samoidentyfikacji. Część z nich uważa, że określenie to ma pogardliwą konotację. Podczas spisów powszechnych i na co dzień wybiera inne samoidentyfikacje, oficjalnie uznane w Macedonii etnonimy, takie jak: „Turek”, „Albańczyk”, „Macedończyk” czy „Macedończyk-muzułmanin”. Piszę tu „oficjalnie uznane”, gdyż w świetle prawa obowiązującego w Republice Macedonii nie istnieje narodowość czy grupa etniczna określana mianem „Torbeszy”. Zgodnie ze wspieraną przez macedońską część elit

politycznych kategoryzacją etniczną muzułmanie posługujący się w mowie codziennej językiem macedońskim są etnicznymi Macedończykami, podobnie jak mówiący tym samym językiem wyznawcy prawosławia czy protestanci.

W tym momencie można postawić pytanie, jaki charakter posiada różnica religijna między zamieszkującymi region Dolna Reka mówiącymi po macedońsku muzułmanami a używającymi tego samego języka prawosławnymi? Czy jest to różnica konfesyjna bez konotacji etnicznych i politycznych, czy wręcz przeciwnie – różnica religijna pociągająca niejako za sobą odrębność etniczną i odmienne lojalności polityczne obu grup wyznaniowych? Ta druga sytuacja wystąpiła w Bośni i Hercegowinie w okresie poprzedzającym wojnę i przyczyniła się do zaostrzenia konfliktu.

Antropologiem, któremu wiele zawdzięczamy jeśli chodzi o głębsze rozumienie społecznej organizacji zróżnicowań kulturowych, jest Norweg Fredrik Barth. Jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku Barth dowodził, że społeczne uporządkowanie różnic kulturowych odzwierciedla stworzone i akceptowane przez członków grupy społecznej lub grup kryteria (warianty) określania odrębności grup społecznych. Kryteria te, nazwane przez Bartha „granicami społecznymi”, niekoniecznie świadczą o głębokiej i wieloaspektowej odrębności kulturowej, są społecznie skonstruowanymi demarkacyjnymi oznaczeniami podlegającymi zmianom w czasie wraz z przemianami relacji między grupami społecznymi (Barth 2004b: 354–356, zob. też Bashkow 2004: 450).

Barth argumentował, że to sami aktorzy społeczni tworzą i uwypuklają specyficzne kryteria odmienności kulturowej, dzięki którym podtrzymywane są

specyficzne postacie organizacji zróżnicowań kulturowych. Trzeba jedynie zaznaczyć, na co zwrócił uwagę niektórzy krytycy stanowiska Bartha, że takie kryteria odrębności nie są jedynie wytworem członków wieloetnicznych czy wieloreligijnych grup lokalnych, lecz stają się konstrukcjami kulturowymi państw i aparatów władzy zmierzających do wpływania na społeczną organizację zróżnicowań kulturowych (Cole, Wolf 1999: 281–283).

W tym kontekście chciałbym przyjrzeć się różnym podejmowanym przez państwo macedońskie i inne organizacje polityczne w ciągu ostatnich dziesięcioleci próbom nadawania specyficznych politycznych interpretacji różnicy religijnej między ludźmi żyjącymi w badanym przeze mnie regionie Macedonii.

Muzułmańska i mówiąca po macedońsku ludność regionu Dolna Reka to potomkowie Słowian, którzy w czasach osmańskiego panowania na Bałkanach przyjęli islam. Chcąc zrozumieć historyczne źródła poczucia odrębności mówiących po macedońsku muzułmanów, musimy odwołać się do czasów, gdy Macedonia znajdowała się w imperium osmańskim. Przez pięć wieków panowania Turków osmańskich na Bałkanach religia stanowiła niezwykle ważne kryterium podziałów politycznych i społecznych. Muzułmanie i chrześcijanie, niezależnie od pochodzenia etnicznego oraz języka codziennej komunikacji, zostali przez Osmanów włączeni w odrębne kategorie i grupy statusowe zwane Miletami. Stosunki między Miletami miały zasadniczo charakter hierarchiczny. Muzułmanie posiadali wyższy status społeczny (inne przywileje i obowiązki) niż chrześcijanie. W długiej historii państwa osmańskiego od zasady tej czyniono nieraz jednak pewne wyjątki. Słowo „Turek” długo oznaczało na Bałkanach

po prostu muzułmanina, niezależnie od tego, jakim językiem posługiwał się na co dzień i jakie miał pochodzenie. Transformacja poczucia odrębności związanego z przynależnością do Miletu w tożsamość narodową lub etniczną w przypadku pewnych grup zamieszkujących Bałkany, zwłaszcza muzułmanów pochodzenia słowiańskiego, okazała się procesem ciągnącym się w czasie.

Począwszy od dekady lat sześćdziesiątych zeszłego wieku, władze ówczesnej socjalistycznej Republiki Macedonii (wchodzącej wówczas w skład federacyjnej socjalistycznej Jugosławii) podjęły decyzję o budowaniu poczucia narodowości macedońskiej wśród mówiących po macedońsku muzułmanów⁵. W poprzedniej dekadzie ludzie ci, deklarując narodowość turecką, opuszczali często Macedonię, przenosząc się do Turcji (Palikruševa 1965).

Celem części aparatu władzy w komunistycznej Macedonii stało się sprowadzenie różnicy religijnej między mówiącymi po macedońsku muzułmanami do dziedziny prywatnych wyborów niemających związku z przynależnością etniczną czy lojalnością polityczną. Akcje tego rodzaju harmonizowały w pewnym stopniu z prowadzoną przez państwo jugosłowiańską polityką sekularyzacji, zmierzającą do marginalizacji religii instytucjonalnych. W listopadzie 1979 roku z inicjatywy dziennikarza i etnologa Nijaziego Limanoskiego, który sam pochodził

⁵ Instytucje władzy, używając zresztą różnych instrumentów, odgrywają znaczącą rolę w utrwalaniu dystynkcji pojęciowych potrzebnych do wyodrębnienia tożsamości narodowych w obrębie populacji danego państwa. Nie inaczej wygląda sytuacja w Macedonii. Jedną z funkcji nowoczesnego państwa jest aktywne zarządzanie populacją żyjących na jego terytorium obywateli. Jak powiada James Scott, aparat państwa dąży do tego, aby struktura podległej mu populacji była dla niego czytelna. Służy temu kategoryzowanie czy też nadawanie członkom populacji łatwej do określenia i niesprzecznej tożsamości narodowej (zob. Scott 1998: 2).

z regionu Dolna Reka, powstała organizacja pod nazwą (w przekładzie na polski) „Kulturalno-naukowe manifestacje Macedończyków-muzułmanów”. Celem ruchu – wspieranego przez rządzących macedońskich komunistów – było, jak głoszono, powstrzymanie polityki wykluczenia i marginalizacji mówiących po macedońsku muzułmanów w życiu publicznym republiki. Lider stowarzyszenia i jego współpracownicy uznali, że jedynie pełna afirmacja i potwierdzenie poczucia przynależności do narodu macedońskiego jest warunkiem rzeczywistego udziału muzułmanów w strukturach władzy i instytucjach publicznych kraju. Charakterystyczną formą aktywności stowarzyszenia było organizowanie wieców i konferencji promujących macedońskość mówiących po macedońsku muzułmanów (Limanoski 1984; 1989). Ruch, któremu przewodził Limanoski, dążył do upowszechnienia wśród macedońskojęzycznych muzułmanów świeckiego macedońskiego nacjonalizmu, starając się zarazem ujmować różnice religijne między muzułmanami a prawosławnymi jako wyraz różnic osobistych wyborów światopoglądowych. Jednocześnie wskazywano na przykład, że obyczaje oraz język muzułmanów są typowo macedońskie.

W okresie gdy prowadziłem badania terenowe w Macedonii, Limanoski już nie żył. Istniała jednak, działająca głównie w Skopju (stolicy Macedonii), organizacja – Związek Macedończyków Wyznania Islamskiego, która była kontynuatorką ruchu, jaki powołał on do życia. Liderzy stowarzyszenia dowodzili, że poczucie przynależności do narodu macedońskiego można połączyć z różnymi religiami. Religia to sprawa prywatnego wyboru. Czy buddysta – pytali retorycznie – nie może być Macedończykiem? Jeśli tak, dlaczego nie może nim być także muzułmanka albo katolik?

Prawda jest jednak taka, że tylko pewna część mówiących po macedońsku muzułmanów w regionie Dolna Reka przyjęła program prywatyzacji różnicy religijnej w duchu wspólnego świeckiego macedońskiego nacjonalizmu. Przyznawały to nawet osoby sympatyzujące z ruchem politycznym Limanoskiego. Część miejscowych, zresztą wyznawców obu religii, używała dystynkcji muzułmanie – prawosławni jako kryterium podziału etnicznego na Torbeszy i Macedończyków.

Po upadku komunizmu, w trakcie demokratycznych przemian zachodzących w Macedonii wśród mówiących po macedońsku muzułmanów pojawił się nowy konkurencyjny projekt polityczny. W wyborach parlamentarnych przeprowadzonych w Macedonii w 2006 r. wystartowało nowo powołane stronnictwo polityczne o nazwie Partia Przyszłości Europejskiej (Partija za Evropska Idnina – PEI). Liderem ugrupowania jest Fijat Canoski, jak sam o sobie mówi – Torbesz, znany biznesmen, właściciel prywatnego uniwersytetu. Niemal całe kierownictwo i zdecydowana większość aktywistów ugrupowania to macedońskojęzyczni muzułmanie. Jednym z elementów programu politycznego partii jest stworzenie prawnych podstaw do uznania mówiących po macedońsku muzułmanów już nie za część narodu macedońskiego, ale za odrębną mniejszość etniczną zamieszkującą Republikę Macedonii. Aktywistom zależy na tym, by wiązało się to z dowartościowaniem i podniesieniem prestiżu samego określenia „Torbesz”⁶.

⁶ Republika Macedonii na mocy swej konstytucji dzieli obywateli swego kraju na członków określonych wspólnot narodowych i etnicznych: Macedończyków, Albańczyków, Turków, Romów, Serbów, Arumunów (Wołochów). Zmiany, jakie zaszły w prawie macedońskim po 2001 r., wskutek wprowadzenia tak zwanego porozumienia ramowego, wprowadzają wyraźną hierarchizację tych wspólnot przynajmniej w niektórych dziedzinach życia społecznego. Każdej ze wspólnot przysługuje proporcjonalny do jej liczebności udział w podziale miejsc pracy w sektorze publicznym. W obecnych

Jako ugrupowanie Partia Przyszłości Europejskiej otworzyła debatę nad pochodzeniem etnicznym mówiących po macedońsku muzułmanów. Część działaczy wraz z liderem zakwestionowała publicznie oficjalną teorię macedońskich historyków mówiącą, że członkowie tej grupy są potomkami prawosławnych chrześcijan, którzy w okresie panowania osmańskiego przeszli na islam. Aktywiści PEI skłaniają się ku koncepcji, wedle której korzenie grupy sięgają aż czasów aktywności wczesnośredniowiecznych Bogomiłków – ruchu uznanego przez Cerkiew Prawosławną za heretycki. Torbesze mieliby być potomkami osiadłych w Macedonii wyznawców Bogomilizmu (por. Ajradinoski 2011).

Sam Canoski, a także jego najbliższe otoczenie w partii, dosyć mocno podkreślali różnice kulturowe między mówiącymi po macedońsku muzułmanami a pozostałymi wspólnotami etnicznymi Macedonii. Zdaniem przewodniczącego partii (podkreślił to w wywiadzie, jaki z nim przeprowadziłem) na odmienność pochodzenia między muzułmanami mówiącymi po macedońsku a prawosławnymi Macedończykami wskazuje nie tylko odmienność religijna, ale również inne obyczaje oraz praktykowanie przez tych pierwszych etnicznej endogamii.

Partia Canoskiego nadaje zatem różnicom kulturowym między muzułmanami a prawosławnymi inne znaczenie niż Limanoski i jego zwolennicy.

warunkach prawne uznanie każdej kolejnej wspólnoty narodowościowej musi zatem skutkować przyznaniem reprezentantom tej wspólnoty proporcjonalnej do liczebności liczby miejsc pracy w sektorze publicznym. Tworzenie przez organa państwa wyczerpujących i rozłącznych kategorii tożsamości narodowych pozostaje, jak widać, w związku z praktyką społeczną. Ubiegając się o pracę, ludzie muszą operować narzuconymi przez aparat władzy kategoriami. Jeśli chodzi o analizę narzucania członkom społeczeństwa wytworzonych przez aparaty władzy tożsamości zob. Kertzer, Arel (2001).

Nie tylko podkreśla się różnice między obiema grupami, ale zaznacza, że układają się one w bardziej całościową odmienność kulturową. Ruch Macedończyków-muzułmanów zmierzał w przeciwnym kierunku, podkreślał wspólne elementy kultury muzułmanów i prawosławnych, minimalizując znaczenie różnic religijnych lub postulując sprowadzenie ich do indywidualnych wyborów światopoglądowych.

Mimo popularności wśród wielu muzułmanów mieszkających w regionie Dolna Reka, Partia Przyszłości Europejskiej ani razu nie zdołała wygrać wyborów samorządowych ani kluczowych dla lokalnej polityki wyborów na wójta gminy. Znacznie skuteczniejsza i bardziej wpływowa okazała się dominująca obecnie zarówno w regionie, jak też w całej Republice Macedonii chrześcijańsko-demokratyczna WMRO. Kierownictwu partii udało się dokooptować do współpracy miejscowych muzułmanów. Stworzyli oni w oparciu o program partii jeszcze inną polityczną interpretację różnicy religijnej między prawosławnymi a muzułmanami. W przeciwieństwie do sekularyzacyjnego programu Limanoskiego muzułmańscy politycy WMRO podkreślają znaczenie religii w życiu publicznym i politycznym, nie chodzi im o konkretną religię, ale religię w ogóle. Jednocześnie opowiadają się za traktowaniem mówiących po macedońsku muzułmanów jako Macedończyków. Dla tych lokalnych liderów politycznych ważne jest, by mieć wiarę, która jest podstawą moralności (zob. Lubaś 2011: 275–285).

Obserwacja lokalnej sceny politycznej w regionie Dolna Reka wskazuje na istnienie konkurujących politycznych wykładni znaczenia różnicy religijnej. Swoich zwolenników ma wciąż program Limanoskiego, obok niego swoje odrębne racje głoszą

z jednej strony, zrzeszeni zresztą w różnych partiach, zwolennicy koncepcji Canoskiego, z drugiej zaś rządzący w regionie muzułmanie z chadeckiego WMRO. Trudno przesądzać, która interpretacja różnicy między prawosławnymi a wyznającymi islam użytkownikami języka macedońskiego zyska ostateczną przewagę. Działania na rzecz przyjęcia określonej politycznej interpretacji różnicy religijnej nie muszą wcale prowadzić do momentu wypracowania ostatecznego i trwałego konsensusu wśród mieszkańców regionu.

Rodzi się jednak pytanie, dlaczego żaden z omawianych projektów nie zyskał trwałego poparcia większości. Sądzę, że nie wystarczy już podkreślanie faktu, że sposoby pojmowania różnic kulturowych ulegają zmianie, wpływając zarazem na organizację zróżnicowań kulturowych. Wyzwaniem jest pytanie o uwarunkowania tych zmian, w szczególności o przyczyny ograniczające skalę oddziaływania i tempo upowszechniania poszczególnych wizji odmienności⁷.

⁷ Jakis czas temu Gerd Baumann i Andre Gingrich dowodzili, że można wyróżnić różne „gramatyki odmienności” – zestawy reguł określających sposoby artykulacji odrębnych tożsamości (2004: xi). Rozwijając ten pomysł, Baumann zaproponował wyróżnienie trzech takich „gramatyk” – „orientalizującej”, opartej na binarnej „nieprzewycięzalnej” opozycji między nosicielami różnych tożsamości, „segmentującej” – wskazującej na odrębność dwu tożsamości w pewnych kontekstach oraz ich jedność w innych kontekstach oraz „inkorporacyjnej”, opartej na zasadzie unieważniania partykularnych różnic między tożsamościami z racji istnienia wspólnej, bardziej ogólnej tożsamości (Baumann 2004: 19). Przystosowując terminologię Baumanna do naszych celów, można powiedzieć, że omówione wyżej i rywalizujące ze sobą interpretacje różnicy religijnej opierają się na różnych „gramatykach odmienności”. Wydaje się jednak, że typologia Baumanna nie oddaje niuansów różniących polityczne wykładnie relacji między muzułmanami a prawosławnymi w regionie. Projekt aktywistów Partii Przyszłości Europejskiej wydaje się przykładem „gramatyki segmentacyjnej” zorientowanej na zachowanie przez członków zbiorowości odrębnej tożsamości etnicznej przy jednoczesnym podkreśleniu wspólnej tożsamości państwowej w ramach Republiki Macedonii. Projekt Limanoskiego oraz aktywistów zrzeszonych w WMRO jest przykładem na gramatykę inkorporacyjną, chociaż oba istotnie się między sobą różnią.

Do tej pory pisałem o pojawiających się w ostatnich dekadach politycznych wizjach i programach organizacji zróżnicowania religijnego w regionie Dolna Reka. Wszystkie one miały na celu wskazanie politycznych implikacji różnicy między prawosławnymi a muzułmanami. Żadna z nich, łącznie ze świeckim nacjonalizmem Limanoskiego, nie podawała w wątpliwość oczywistości samej różnicy religijnej i podziału na dwie odrębne społeczności religijne posiadające odmienne doktryny oraz zasady ortopraksji. W odróżnieniu od powstających raz po raz i zanikających koncepcji politycznych, doktryny i praktyki religijne wydają się zmieniać bardzo wolno. Jednak również w dziedzinie rytualnej może niekiedy dochodzić do zmian, chociaż nie zawsze łatwo je dostrzec. Innowacyjne praktyki religijne o charakterze synkretycznym mogą, przynajmniej w teorii, posiadać niejaki wpływ na zmianę sposobów zorganizowania różnic religijnych.

Zarówno obserwatorzy z Europy Zachodniej, jak też niektórzy intelektualisci wywodzący się z południowo-wschodniej Europy podkreślają, że o swoistości Bałkanów decyduje styczność między cywilizacjami: wschodniochrześcijańską, muzułmańską i łacińską. Jedni piszą o cichej wielowiekowej koegzystencji islamu i prawosławia przerwanej w XIX wieku w efekcie rozwoju ideologii nacjonalistycznych, powstania ruchów narodowo-wyzwoleńczych i wyłonienia się na Bałkanach nowych państw narodowych (Papademetriou 2011). Inni, tak jak antropolog Robert Hayden, wskazują na tak zwaną „antagonistyczną tolerancję” jako historycznie trwałą konfigurację relacji między tradycjami i wspólnotami religijnymi żyjącymi na tym obszarze Europy (2002). Idea całkowitej odrębności kulturowej danej grupy względem sąsia-

dów zajmuje poczesne miejsce w kultywowanych przez państwa regionu ideologiach nacjonalistycznych, a także ideologiach ruchów regionalnych oraz mniejszości etnicznych (Karakasidou 2000; Ballinger 2004; Nowicka 2011).

Pogląd, że grupy zamieszkujące Bałkany cechuje całkowita wzajemna odrębność opiera się na przekonaniu, że różnice kulturowe między grupami mają charakter ciągły, izolując poszczególne grupy od wpływów innych pod kloszem własnych obyczajów, wierzeń i praktyk religijnych. W świetle tego, co wiadomo o współżyciu międzyetnicznym i międzyreligijnym na Bałkanach, można z całą pewnością powiedzieć, że różnice kulturowe nie uniemożliwiały wzajemnych trwałych i pokojowych stosunków społecznych między przedstawicielami różnych grup etnicznych, religijnych, regionalnych (zob. Velikonja 2003). Wielowiekowe współistnienie wierzeń pogańskich, islamu, chrześcijaństwa i judaizmu prowadziło do oddolnego i pragmatycznego synkretyzmu religijnego, którego nie udało się usunąć dążącym do panowania ortodoksji organizacjom religijnym⁸.

Obraz południowo-wschodniej Europy, jako przestrzeni granic cywilizacji, nie uwzględnia zjawiska, jakim jest synkretyzm religijny. Idea ta ma szerokie znaczenie. Antropolog Charles Stewart definiuje synkretyzm jako amalgamację dwóch lub większej liczby tradycji religijnych. Badacz ten dowodzi, że skoro nie ma pozbawionych domieszek kultur, to nie ma również czystych, pozbawionych elementów zewnętrznych tradycji religijnych (2004: 275). Synkretyzm religijny, podobnie jak kreolizacja, jest

⁸ Krytykując ideę całkowitej odrębności, nie powinno się też bagatelizować wpływu ideologii państwowych mających scalać ponad podziałami. Chodzi mi w szczególności o ideologię młodoosmańską oraz jugosłowiańską.

przykładem na codzienną kreatywność kulturową. Jednakże ów pragmatyczny synkretyzm nie ma charakteru całkowicie dowolnego, jego zakres i zasięg są w pewien sposób kontrolowane przez część wyznawców oraz osoby duchowne stojące na czele lokalnych społeczności i struktur administracyjnych większych organizacji religijnych (kościół, wspólnoty).

Ze względów historycznych – intensywnego stykania się w tym regionie katolicyzmu, prawosławia, islamu, mniejszych ruchów religijnych (Bogomilowie – w średniowieczu, Bektaszyci w czasach osmańskich i obecnie) – oraz ludowej animistycznej wiary obszar Europy południowo-wschodniej charakteryzował się i charakteryzuje także obecnie występowaniem licznych form synkretyzmu religijnego (zob. Norris 1994; Lubańska 2012).

Prowadząc badania terenowe w zachodnio-macedońskim regionie Dolna Reka, stykałem się oczywiście z przejawami szeroko rozumianego synkretyzmu. Muzułmanie odwiedzają prawosławne klasztory i cerkwie, poszukując pomocy relikwii chrześcijańskich świętych w leczeniu chorób. Cierpiące na bezpłodność muzułmanki piją wodę z ujęć znajdujących się przy klasztorach, mając nadzieję na wyleczenie bezpłodności. Większość tych praktyk jest ściśle kontrolowana przez duchownych prawosławnych, dbających o to, by były one zgodne z zasadami wiary. Chrześcijanie korzystają niekiedy z pomocy muzułmańskich duchownych, jasnowidzów i egzorcystów (dżindziów) bądź domorosłych specjalistów w podobnych sytuacjach, a także dla odczyniania uroków i czarów rzuconych na ludzi i zwierzęta przez zazdrosnych sąsiadów bądź krewnych.

Wyznawcy obu religii praktykują nakazane przez swoją religię obrzędy, uczestnicząc oprócz tego w praktykach rytualnych wywodzących się z wierzeń ludowych. Letnik – dzień przesilenia wiosennego – jest przykładowo dla niektórych muzułmanek okazją do odbycia wędrówki do wyżej położonych ujęć wody. Przed wschodem słońca kobiety myją się, używając gałązek derenia i orzecha. Wierzy się, że umycie ciała da w nadchodzącym okresie zdrowie, a „wszystko, co złe, pójdzie z wodą”. Z kolei jednym z detali złożonych i wielodniowych obchodów prawosławnego święta Wodici (Epifanii) jest rozdawanie jadalnych kasztanów oraz wrzucanie soli do pieca, czemu towarzyszy wypowiedziana formuła: „niech się rodzą chłopcy oraz kozy”. Te elementy obrzędowej struktury święta nie mają wyraźnego związku z wierzeniami chrześcijańskimi, mają po prostu zapewnić dostatek i pomyślność (Lubaś 2011: 150–151, 194–195).

Synkretyzm tego rodzaju, chociaż od dawna znany i w jakimś stopniu kontrolowany przez kościół prawosławny oraz islamską wspólnotę religijną, nie przeradza się w osobny zestaw dogmatów, wierzeń, obrzędów i praktyk religijnych. Mieszkańcy nie próbują na ogół mieszać ze sobą obowiązkowych zbiorowych obrzędów właściwych prawosławiu i islamowi. Nie widziałem ani nie słyszałem, aby zbiorowe rytuały religijne obu religii, powiedzmy liturgię prawosławną i przepisane przez islam namazy, łączono ze sobą, mieszano bądź organizowano w tym samym miejscu. Pewne ważne (choć w praktyce nie wszystkie) elementy obrzędowości prawosławnych i muzułmanów pozostają dla znakomitej większości mieszkańców czymś zupełnie i w sposób niekwestionowany odrębnym, niedającym się połączyć ze sobą. Większość posiada głęboko zakorzenione w praktyce społecznej,

choć nie zawsze wysłowione, poczucie, że próby nawet bardzo skromnego łączenia zbiorowych i obowiązkowych rytuałów prawosławia i islamu należy uważać za naganne.

Przekonał mnie o tym przypadek starego muzułmanina, który miał w zwyczaju podczas pogrzebów prawosławnych, podobnie jak prawosławni uczestnicy uroczystości, wchodzić do cerkwi, gdzie leżały zwłoki i przysłuchiwać się liturgii pogrzebowej. Trzeba zaznaczyć, że praktyka ta była działaniem odosobnionym. W pogrzebach prawosławnych uczestniczyli także inni muzułmańscy mężczyźni, ale nie wchodził oni do cerkwi, tylko stali przed świątynią, składając kondolencje rodzinie zmarłego dopiero po zakończeniu obrzędów pogrzebowych. Muzułmanina można było również zobaczyć w tłumie prawosławnych zgromadzonych na moście opodal wsi podczas obrzędu święcenia wód 19 stycznia w święto Wodici. Człowiek, o którym mowa, nie krył również faktu, że był częstym i regularnym gościem w pobliskim prawosławnym monasterze, pozostając w przyjacielskich stosunkach z żyjącymi w klasztorze mnichami, od których otrzymywał jedzenie i drewno na opał. Reakcją na zachowania wspomnianego starego mężczyzny były plotki. Mówiono, że zmienił religię. Tego rodzaju opinie sprawiały mi, o czym mi powiedział, wielką przykrość, publicznie mówił więc, że nie życzy sobie, by na jego pogrzeb przyszedł ktoś ze wsi poza najbliższą rodziną.

Mężczyzna dokonał widocznej, chociaż skromnej innowacji, jeśli chodzi o publiczne praktyki religijne, biorąc ograniczony udział w pewnych częściach niektórych prawosławnych obrzędów religijnych (w swojej pracy o synkryzmie religijnym w zamieszkanym przez muzułmanów i prawosław-

nych regionie Rodopów Magdalena Lubańska nazywa ten rodzaj praktyk „synkryzmem płytkim” [zob. Lubańska 2012]). Warto podkreślić, że nie usiłował on łączyć ze sobą elementów rytuałów obu religii. Nie widziałem i nie słyszałem od innych, by kiedykolwiek czynił w cerkwi znak krzyża, by składał pocałunek na ikonach, by przynosił liturgiczny chleb do cerkwi albo w ogóle uczestniczył regularnie w liturgii czy innych przepisanych obrzędach. Niemniej jednak, jego zachowanie różniło się od typowego sposobu włączania przez muzułmanów elementów obrzędowości chrześcijańskiej do własnego życiowego repertuaru praktyk religijnych. Różnica polegała przede wszystkim na tym, że zachowanie mężczyzny nie miało charakteru okazjonalnego i nie wiązało się z wizytą w położonym poza miejscem zamieszkania specyficznym miejscu, jakim jest monaster, ale przyjmowało postać regularnej, publicznej praktyki, odbywającej się na oczach innych mieszkańców w wiejskiej cerkwi. Aktywność tego człowieka nie wiązała się też z chęcią uleczenia choroby czy innej przypadłości.

Osoba, o której mowa, wypracowała własny pogląd na religię. Wszyscy, stwierdził mężczyzna, wierzymy w jednego Boga, a to, w jaki sposób się to robi, nie miało dla niego znaczenia. Podczas jednej z rozmów, jakie prowadziliśmy, powiedział:

chrześcijanie uznają Jezusa za Boga, my muzułmanie uznajemy go za bożego wysłannika [...] myślę sobie, ale nie mam pewności w tych sprawach, że człowiek tego nie stworzył, wszystko to, co jest: i rozum, i mowa, i przyroda, kwiaty, wszystko stworzył Bóg. On posiada władzę nad wszystkimi wiarami świata, [...] wedle naszej wiary Jezus nie może być Bogiem, my nazywamy go „Azrat Isa”, to wysłannik boży, nikt nie wie, jak było naprawdę z wyjątkiem samego Boga, ja w wiele spraw, które są w religiach, nie wierzę! Może będą mnie za to męczyć w piekle.

Wierzę tylko w Boga, nikt z umarłych nie wrócił, by powiedzieć, jak tam jest, wrócił ktoś stamtąd? Bóg stworzył prawa, których nie można zmienić, choćby minęły miliardy lat. Nie czyni zła, bo pójdziesz do piekła, ten, kto dobry, idzie do raju. Bez tego prawa ludzie by się pozabijali. Bóg dał im strach, by nie kradli, nie kłamali, nie bili innych... Jedną bożą siłą szanuję i nic więcej! Odzów nie szanuję [...]. (zob. Lubaś 2011: 228)

Mężczyzna zakładał, że istnieje jedna siła boża. Nie darzył jednak szacunkiem muzułmańskich duchownych, wygłaszając krytyczne opinie o ich zachłanności na dobra materialne (ten typ krytyki pojawiał się również wśród innych muzułmanów). A jednak jego zachowania spotykały się ze sprzeciwem innych muzułmanów, głównie dlatego, że cechowała je regularność i jawność.

Praktyki synkretyczne często charakteryzuje się jako praktykowane systematycznie odstępstwa od ortopraksji. Używając terminu Roberta Mertona, można by je określić mianem „zinstytucjonalizowanego nieprzestrzegania zasad instytucjonalnych” (1982: 386). Przykład mężczyzny pokazuje, że synkretyzm można również uznać w pewnych sytuacjach za innowację. Postawa muzułmańskiego mężczyzny jest przykładem na zmianę marginalną, dotyczącą jednego człowieka. Zmiana ta spotkała się zarazem z wyraźną krytyką części muzułmanów, nie znalazła naśladowców, pozostając samodzielną i odosobnioną innowacją bez widocznej szansy na upowszechnienie w lokalnej społeczności. Nie jest w tej chwili moim celem wyjaśnianie uwarunkowań faktu, że praktyka muzułmanina stanowiła osobliwość. Warto jednak podjąć się wskazania przyczyn, dla których synkretyzmowi tego rodzaju tak trudno zaistnieć jako bardziej rozpowszechnionej praktyce religijnej.

Powyższa część wywodu przedstawia pewien sposób pytania o zmiany kulturowe. Zadanie nie musi polegać tylko na sygnalizowaniu przeobrażeń kulturowych przy użyciu nowych terminów i pojęć. Możemy się również pokusić o refleksję nad uwarunkowaniami transformacji kulturowych, przedmiotem zastanowienia mogą być nie tylko gwałtowne przyspieszenia przemian, ale także uwarunkowania ograniczające tempo, głębokość czy skalę przeobrażeń.

Zakończenie

Podjęte w tym artykule rozważania stanowią zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych, będącej efektem wzmożonej krytyki antropologicznego pojęcia kultury. Przyszłość pokaże, czy przekształci się ona w bardziej rozbudowany program teoretyczny.

Przedstawiłem podstawowe założenia krytyki antropologicznego pojęcia kultury. Skupiłem uwagę na przedmiocie i kluczowych zagadnieniach nowej problematyki. Sądzę, że prowadzi ona do zmiany obiektu badań antropologicznych. Życie kulturowe człowieka to już nie wielość obiektów zwanych kulturami, lecz nieustający proces zmian kulturowych. Jak pokazałem w kolejnych podrozdziałach, o zmiany można pytać rozmaicie. Zaprezentowałem jeden sposób stawiania pytań, posiłkując się głównie własnym materiałem etnograficznym.

W obliczu nowego obiektu refleksji, jakim są zmiany kulturowe, antropologowie przyjmują obecnie różne postawy epistemologiczne, teoretyczne i praktyczne. Część badaczy skupiła się w tej sytuacji na eksperymentach pojęciowych zmierzających

do głębokiej rewizji zastanych kategorii pojęciowych, tworzenia nowego słownictwa i nowych narzędzi pojęciowych umożliwiających opisywanie współczesności (Rabinow i in. 2008). Inni stronili od grząskiego gruntu ogólnych rozważań teoretycznych, skupiając energię i uwagę na rozwiązywaniu palących problemów społecznych dzisiejszego świata przy użyciu wiedzy antropologicznej (MacClancy 2002). Rodzi się oczywiście pytanie, czy w warunkach zarysowanej w tym artykule problematyki zjawisk i procesów kulturowych antropologię stać na tworzenie teorii wyjaśniających? Wiadomo, że wielu antropologów opowiada się raczej za skromniej pomyślanym przedsięwzięciem, polegającym na tworzeniu specyficznych i zmiennych narzędzi i siatek pojęć

mających przede wszystkim na celu opisywanie współczesnych zdarzeń w całej ich wyjątkowości i niepowtarzalności (Rabinow 2003). Sądzę, że w antropologii społeczno-kulturowej jest miejsce dla wyjaśniania zjawisk i procesów, podobnie jak to się dzieje w psychologii oraz (znacznie lepiej mi znanej) socjologii. Naszym celem może być nie tylko gęsty i aktualny opis tego, co się dzieje tu i teraz w różnych zakątkach świata i różnych kontekstach życia społecznego, ale również badanie mechanizmów i uwarunkowań określających skalę, głębokość oraz tempa zmian kulturowych. Zwracając się ku tej trudnej, ale fascynującej problematyce, tworzymy wielorakie płaszczyzny możliwej współpracy antropologów z reprezentantami innych nauk społecznych.

Bibliografia

- Abu-Lughod Lila (1991) *Writing Against Culture* [w:] Richard Fox, ed., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, s. 137–162.
- Ajradinoski Šerif (2011) *Torbeška Deklaracija*. Struga: Rumelia Torbeški Kulturno-Naučen Centar.
- Almond Gabriel, Appleby Scott, Sivan Emmanuel (2003) *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Appadurai Arjun (2005) *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas.
- Archer Margaret (2000) *Being Human. Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Armstrong Karen (2005) *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*. Przełożyła Joanna Kolczyńska. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Bakić-Hayden Milica (1995) *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*. "Slavic Review", vol. 54, no. 4, s. 917–931.
- Ballinger Pamela (2004) "Authentic Hybrids" in the Balkan Borderlands. "Current Anthropology", vol. 1, s. 31–60.
- Barth Fredrik (1989) *The Analysis of Culture in Complex Societies*. "Ethnos", vol. 54, s. 120–142.
- (1993) *Balinese Worlds*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- (2004a) *W stronę pełniejszego opisu i głębszej analizy zjawisk kulturowych*. Przełożyła A. Bereza [w:] Marian

- Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 180–192.
- (2004b) *Grupy i granice etniczne. Społeczna organizacja różnic kulturowych*. Przełożyła M. Głowacka-Grajper [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348–377.
- Bashkow Ira (2004) *A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries*. "American Anthropologist", vol. 106, no. 3, s. 443–458.
- Baumann Gerd (2004) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach* [w:] Gerd Baumann, Andre Gingrich, eds., *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books, s. 18–50.
- Baumann Gerd, Gingrich Andre (2004) *Foreword* [w:] ciż, eds., *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York, Oxford: Berghahn Books, s. ix–xiv.
- Beatty Andrew (1999) *Varieties of Javanese Religion. An anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernard Alan, Spencer Jonathan (1996) *Culture* [w:] ciż, eds., *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. New York, London: Routledge, s. 136–146.
- Brightman Robert (1995) *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*. "Cultural Anthropology", vol. 10, no. 4, s. 511–526.
- Boggs James (2004) *The Concept of Culture as Theory, in Context*. "Current Anthropology", vol. 2, s. 187–209.
- Borofsky Robert (1994) *The Cultural in Motion* [w:] tenże, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, s. 313–319.
- (2008) *Studying 'Culture' Scientifically is an Oxymoron* [w:] Melissa J. Brown, ed., *Explaining Culture Scientifically*. Seattle, London: University of Washington Press, s. 275–296.
- Bourdieu Pierre (1977) *The Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brumann Christoph (1999) *Writing for Culture. Why a Successful Concept Should not be Discarded*. "Current Anthropology", Supplement 40, s. S1–S27.
- Bunzl Matti (1996) *Franz Boas and Humboldtian Tradition. From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture* [w:] George Stocking Jr., ed., *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, s. 17–78.
- Clifford James (1986) *Introduction: Partial Truth* [w:] James Clifford, George Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, s. 1–26.
- (2000) *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przełożyli Ewa Dżurak i in. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cole John, Wolf Eric (1999) *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Comaroff Jane, Comaroff John (1991) *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Crehan Kate (2002) *Gramsci, Culture, and Anthropology*. Berkeley. Los Angeles: California University Press.
- D'Andrade Roy (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999) *Culture Is Not Everything* [w:] E. Lisa Cerro-Long, ed., *Anthropological Theory in North America*. Westport, Connecticut, London: Bergin & Garvey, s. 85–103.
- (2008) *Some Kinds of Causal Powers That Make Up Culture* [w:] Melissa J. Brown, ed., *Explaining Culture Scientifically*. Seattle, London: University of Washington Press, s. 19–36.
- Dennett Dan (2008) *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Przełożyła Barbara Stanosz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Džaja Srećko (1997) *Recenzja książki Noela Malcolma „Bosnia. A Short History”*. Przełożyła K. Bąk. „Krasnogruda”, nr 7, s. 32–35.
- Eagleton Terry (2012) *Po co nam kultura?* Przełożył Antoni Górny. Warszawa: Muza S.A.
- Ekholm-Friedman Kajsja, Friedman Jonathan (2008) *Historical Transformations. The Anthropology of Global Systems*. Lanham, New York: AltaMira Press.
- Elias Norbert (2011) *O procesie cywilizacji*. Przełożyli Tadeusz Zabłudowski, Kamil Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Eliot Thomas Stearns (2007) *Chrześcijaństwo, kultura, polityka*. Przełożył Piotr Kimla. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eriksen Thomas (2007) *Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius* [w:] Charles Stewart, ed., *Creolization: History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, s. 153–177.
- Fischer Michael M. J. (2007) *Culture and Cultural Analysis as Experimental Systems*. „Cultural Anthropology”, vol. 1, s. 1–65.
- Foucault Michel (1994) *Ethics. Essential Works of Foucault 1954–1984*, vol. 1. London: Penguin Books.
- Fox Richard (1985) *Lions of Punjab. Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.
- Friedman Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publications.
- Geertz Clifford (2003) *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas.
- (2005) *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- (2010) *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*. Przełożył Tomasz Teszner. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gellner Ernest (1994) *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Goody Jack (1994) *Culture and Its Boundaries* [w:] Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, s. 250–261.
- Handler Richard (1984) *On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity*. „Journal of Anthropological Research”, vol. 2, s. 171–182.
- Hannerz Ulf (1992) *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- (2006) *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Przełożyła: Katarzyna Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harris Marvin (1985) *Krowy, świnię, wojny i czarownice. Zagadki kultury*. Przełożyła Krystyna Szerer. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hayden Robert (2002) *Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans*. "Current Anthropology", vol. 43, no. 2, s. 205–231.
- Hegeman Susan (1999) *Patterns for America. Modernism and the Concept of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Hofstede Geert (2000) *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*. Przełożyła Małgorzata Durska. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Huntington Samuel (1998) *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Przełożyła Hanna Jankowska. Warszawa: Muza.
- Ingold Tim (1993) *The art of translation in a continuous world* [w:] Gisli Pálsson, ed., *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford and Providence: Berg Publications, s. 210–230.

- (2000) *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York, London: Routledge.
- Ingold Tim, Hallam Elizabeth (2007) *Creativity and Cultural Improvisation. An Introduction* [w:] ciż, eds., *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford, New York: Berg, s. 1–24.
- Jansen Stef (2008) *Remembering with a Difference. Clashing Memories of Bosnian Conflict in Everyday Life* [w:] Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings, eds., *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories, and Moral Claims in a Post-War Society*. Aldershot: Ashgate, s. 193–208.
- Kahn Joel (1995) *Culture, Multiculture, Postculture*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Kaplan Robert (2010) *Balkańskie upiory. Podróż przez historię*. Przełożył Janusz Ruszkowski. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Karakasidou Anastasia (2000) *Essential Differences. National Homogeneity and Cultural Representation in Four Recent Works on Greek Macedonia*. "Current Anthropology", vol. 3, s. 415–425.
- Keesing Roger (1974) *Theories of Culture*. "Annual Review of Anthropology", vol. 3, s. 73–97.
- Kertzer David, Arel Dominique (2001) *Censuses, identity formation, and the struggle for political power* [w:] ciż, eds., *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–42.
- Kłoskowska Antonina (1972) *Spółeczne ramy kultury, Monografia socjologiczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kolind Torsten (2008) *In Search of Decent People. Resistance to the Ethnicization of Everyday Life among the Muslims of Stolac* [w:] Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings, eds., *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories, and Moral Claims in a Post-War Society*. Aldershot: Ashgate, s. 123–138.
- Koselleck Reinhart (2012) *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Przełożyli Krystyna Krzemieniowa i Jarosław Męrecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Koyré Alexandre (1998) *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*. Przełożyli Ola i Wojciech Kubiński. Gdańsk: „Słowo/Obraz terytoria”.
- Kroeber Alfred, Kluckhohn Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Kuper Adam (2005) *Kultura. Model antropologiczny*. Przełożyła Izabela Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kymlicka Will (1995) *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis Oskar (1976) *Nagie życie*. Tom 1. Przełożyła Zofia Kierszys. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Limanoski Nijazi (1984) *Islamizacijata i etničkite promieni vo Makedonija* [w:] tenże, red., *Makedonci Muslimani*. Skopje: Kulturno-naučni Manifestacii na Makedonci-Muslimani, s. 13–61.
- (1989) *Islamskata religija i islimiziranite Makedonci*. Skopje: Makedonska Kniga.
- Linton Ralph (1975) *Kulturowe podstawy osobowości*. Przełożyła Aleksandra Jasińska-Kania. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lubańska Magdalena (2012) *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubaś Marcin (2011) *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: NOMOS.
- Lukes Steven (1970) *Some Problems About Rationality* [w:] Bryan Wilson, ed., *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, s. 194–220.
- MacClancy Jeremy, ed., (2002) *Exotic no More. Anthropology on The Front Lines*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Macnaghten Phil, Urry John (2005) *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mintz Sidney (1996) *Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene*. "The Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 2, no. 2, s. 289–313.
- Merton Robert K. (1982) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przełożyli Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Moore Henrietta (2011) *Still Life. Hopes, Desires, and Satisfaction*. Cambridge, Malden: Polity.
- Norris Harry (1994) *Islam in the Balkans Religion and Society Between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Nowicka Ewa (2011) *Nasz język rozumieją aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Ortner Sherry (1996) *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- (2006) *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Durham, London: Duke University Press.
- Palikruševa Galaba (1965) *Islamizacijata na Torbeszite i formiranje na torbeszkata subgrupa*. Doktorska disertacija. Skopje: Institut na etnologija i antropologija.
- Papademetriou George (2011) *Introduction* [w:] tenże, ed., *Two Traditions. One Space. Orthodox Christians and Muslims in Dialog*. Boston: Somerset Hall Press, s. 7–14.
- Rabinow Paul (2003) *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- (2011) *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Rabinow Paul i in. (2008) *Design for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, London: Duke University Press.
- Rosaldo Renato (1993) *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. London, New York: Routledge.
- Sahlins Marshall (1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- (1999) *Two or Three Things That I Know About Culture*. "The Journal of the Royal Anthropological Institute Incorporating Man", vol. 5, no. 3, s. 399–421.
- Schneider David (2004) *What is Kinship all About?* [w:] Robert Parkin, Linda Stone, eds., *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 257–274.
- Scott James (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, London: Yale University Press.
- (1998) *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, London: Yale University Press.
- Scruton Roger (2010) *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*. Przełożył Tomasz Bieroń. Poznań: Zysk i Sk-a.
- Sennett Richard (2010) *Kultura nowego kapitalizmu*. Przełożyli Grzegorz Brzozowski i Karol Osłowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Sewell Jr. William (1999) *The Concept(s) of Culture* [w:] Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, s. 35–61.
- Shore Bradd (1996) *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the problem of Meaning*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Stewart Charles (2004) *Relocating Syncretism in Social Science Discourse* [w:] Anita Maria Leopold, Jeppe Sinding Jensen, eds., *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: Routledge, s. 264–285.
- Stocking George Jr. (1968) *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- Sztompka Piotr (2007) *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor Charles (1994) *The Politics of Recognition* [w:] Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, s. 25–73.

Tazbir Janusz (2002) *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Trigger Bruce (1998) *Sociocultural Evolution. New Perspectives on the Past*. Oxford: Blackwell Publishers.

Trouillot Michel-Rolph (2002) *Adieu, Culture: New Duty Arises* [w:] Richard Fox, Barbara King, eds., *Anthropology Beyond Culture*. Oxford, New York: Berg, s. 37–60.

----- (2003) *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan.

Vayda Andrew (1994) *Action, Variation, and Change. The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology* [w:] Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, s. 320–330.

Velikonja Mitja (2003) *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia Herzegovina*. Texas: A&M University Press.

Wade Peter (1999) *Working Culture*. "Current Anthropology", vol. 40, no. 4, s. 499–471.

Weber Max (2000) *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. 1. *Taoizm i konfucjanizm*. Przełożył Tadeusz Zatorski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Williams Raymond (1983) *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. Revised Edition*. New York: Oxford University Press.

Winch Peter (1970) *Understanding A Primitive Society* [w:] Bryan Wilson, ed., *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, s. 78–111.

Wolf Eric (2001) *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.

----- (2009) *Europa i ludy bez historii*. Przełożył Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Cytowanie

Lubaś Marcin (2013) *Odtwarzanie czy zmiana? Zarys nowej problematyki zjawisk i procesów kulturowych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 60–88 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Reproduction or change? Toward a new problematization of cultural phenomena and processes

Abstract: The text presents an outline of new problematization of cultural phenomena and transformations. This new problematization has emerged as a result of the critical debate on the classical anthropological concept of culture, which took place in anthropology in the last decades. New problematization repudiates an idea that cultures form discernible, bounded, and complex objects. It focuses on cultural change as a new object of reflection and study. We can find three clusters of problems at the heart of new problematization: the questions related to the problems of creativity, cultural variation, and cultural integration and disintegration. I put forward my own type of questions in order to address these large problems. I draw attention to the conditions of cultural changes, or more specifically, to the conditions constraining the scope, tempo, and depth of cultural transformations. I bring these questions to the level of ethnographic analysis. Drawing on my own ethnographic data collected during the fieldwork in Western Macedonia, I attempt to highlight the problem of conditions that constrain the processes of cultural transformations.

Keywords: problematization, anthropological concept of culture, cultural changes, creativity, cultural creolisation, cultural variation, social distribution of cultural information, cultural integration and disintegration, social organization of cultural difference, religious syncretism, South-Eastern Europe, Republic of Macedonia

Dorota Rancew-Sikora
Uniwersytet Gdański

Między faktem, wyobraźnią i refleksją. Parę uwag o wzajemnych relacjach socjologii i antropologii

Abstrakt W artykule autorka poszukuje dróg łączących i różnicujących socjologię, etnologię i antropologię. W swojej argumentacji bierze pod uwagę tematykę badań, naukową wyobraźnię, autorefleksję i zróżnicowane relacje między pracą teoretyczną i badaniami terenowymi. Wskazuje też na niektóre uwarunkowania historyczne i procesy społeczne, które miały ważny wpływ na czysto intelektualne debaty prowadzone w ramach omawianych dyscyplin, odwołując się między innymi do wybranych przykładów z Polski.

Słowa kluczowe socjologia jakościowa, antropologia społeczna/kulturowa, etnologia, dyskurs interdyscyplinarny, socjologia wiedzy

Dorota Rancew-Sikora, dr hab., pracuje w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Od 2011 r. jest przewodniczącą Sekcji Antropologii Społecznej PTS. Autorka dwóch książek: *Analiza konwersacyjna jako metoda badania rozmów codziennych* (2007) i *Sens polowania. Współczesne znaczenia tradycyjnych praktyk na podstawie analizy dyskursu łowieckiego* (2009) oraz redaktorka lub współredaktorka naukowa czterech następujących: *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej* (2009), *Kreacje i nostalgia. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach* (2009), *Miasto nie-miasto. Refleksje o mieście jako społeczno-kulturowej hybrydzie* (2010), *O społecznym znaczeniu tożsamości, miejsca i czasu życia. Szkice socjologiczne i gerontologiczne* (w druku). Publikowała w „Studiach Socjologicznych” i „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”. Zajmuje się tematem relacji człowieka ze światem przyrody oraz rozwija społeczną koncepcję depresji. Jako metody badawcze wykorzystuje głównie analizę konwersacyjną i analizę dyskursu.

Dane adresowe autorki:

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa
Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański
ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk
e-mail: dorota.rs@wp.pl

Wzajemne inspiracje

W niniejszym artykule omówię niektóre relacje istniejące między socjologią, etnologią i antropologią. Pokażę, że w Polsce nazwa „antropologia” ma nieco inne znaczenie w ośrodkach etnologicznych i socjologicznych. Oznacza zarazem pokrewieństwo i odrębność pewnych środowisk naukowych, a także wiedzy pozyskiwanej i metod badawczych stosowanych w ich obrębie¹.

Punktem wyjścia dla poniżej przedstawionych spostrzeżeń będzie uwaga Jerzego Szackiego

¹ Przykładów nieoczywistości granic między socjologią i antropologią na świecie jest wiele, a między nimi taki, że Bronisław Malinowski i Emile Durkheim zostali uznani za ojców zarówno antropologii, jak i socjologii, tyle że jeden z nich wpisany jest silniej w tradycję brytyjską, a drugi francuską (Barth i in. 2007). W Polsce w okresie międzywojennym ojcowie polskiej socjologii byli jednocześnie antropologami (etnografami) i socjologami lub przechodzili od ustalonej już etnografii do nowej socjologii, jak Ludwik Krzywicki, Jan S. Bystron, Kazimierz Dobrowolski, Stefan Czarnowski czy Józef Obrębski (por. Kraśko 1992; Łuczeczko 2011).

(1981: 669–670), że każdy socjolog, który chce teoretycznie zinterpretować dane, staje się antropologiem i odwrotnie – antropologom socjologia potrzebna jest zwłaszcza wtedy, kiedy zabierają się do wykonania pracy teoretycznej. Uwaga ta została zauważona i podchwyciona przez antropologów wywodzących się ze środowiska socjologicznego (por. Pucek 1992: 26; Tarkowska 1992: 22; Łuczeczko 2011: 57). W tekstach współczesnych polskich antropologów pracujących w obrębie instytutów i katedr etnologicznych nie znalazłam tak bezpośrednio wyrażonego zapotrzebowania na socjologię. Raczej wyjątek niż regułę stanowi tu zainteresowanie teorią Floriana Znanieckiego wśród antropologów poznańskich (por. Buchowski 2004). Oba środowiska antropologiczne (socjologiczne i etnologiczne) uwikłane są ponadto w ważne rozróżnienia w obrębie dyscyplin, w których są zakorzenione. Gdy w obrębie socjologii w ramach wewnętrznych procesów wykształciła się wyraźna frakcja antropologiczna (używająca takiej nazwy dla określenia swej odrębności), nie zauważyłam podobnej socjologicznej frakcji w środowisku polskich etnologów. Prawdopodobnie są wśród nich jedynie przedstawiciele bardziej lub mniej skłonni uznawać dorobek socjologów i antropologów o korzeniach socjologicznych za godny akceptacji i poznania. Ze względu na niejednoznaczność korzeni używanie samej nazwy „antropologia” jest problematyczne, więc środowiska o korzeniach etnologicznych określają się instytucjonalnie w Polsce za pomocą nazwy podwójnej: etnologia i antropologia, zaznaczając dodatkowo, że chodzi w tym wypadku o antropologię „kulturową”, gdy antropolodzy ze środowiska socjologicznego używają raczej nazwy

„antropologia społeczna”². Dodatkowo trzeba zaznaczyć, że zarówno antropolodzy w środowiskach socjologicznych, jak i etnologicznych stosują nazwę „antropologia” dla podkreślenia swej szczególnej orientacji w ramach swoich bazowych dyscyplin naukowych, a ich „szczegółność” oznacza trochę co innego w obu kontekstach. Antropolodzy wśród socjologów wyłonili się niejako wbrew tendencji do ujmowania społeczeństw jako całości, budowania wielkich narracji teoretycznych czy dominacji badań sondażowych i podobnie jak inne nurty socjologii jakościowej czy humanistycznej akcentują znaczenie osobiste prowadzonych badań terenowych oraz podkreślają znaczenie zjawisk kulturowych (Kraśko 1992; Kempny 1993; Mucha 1995). W polskim środowisku etnologicznym nazwa „antropologia” wiązana jest przede wszystkim z odejściem od pozytywistycznych badań pozostałości ludowych kultur wiejskich w stronę odważniejszych interpretacji teoretycznych i nowych tematów badawczych, w ścisłym kontakcie z antropologią zachodnią (Robotycki 1995; Kuligowski 2004; Jasiewicz 2006). Ciekawe, że w obu ośrodkach nazwa „antropologia” pojawiła się (powróciła) po wojnie w tym samym okresie – na początku lat dziewięćdziesiątych – i w tym samym czasie zaczęły się

² Na świecie określenie „antropologia społeczna” używane jest w odniesieniu do tradycji antropologii brytyjskiej, podczas gdy „antropologia kulturowa” oznacza raczej tradycję amerykańską. „Etnografia” i „etnologia” mają swe korzenie na kontynencie europejskim. W Polsce nazwa „etnografia” utrzymała się po wojnie ze względu na zgodność z nomenklaturą radziecką (Jasiewicz 2006). Obecnie stosowane klasyfikacje są nadal dalekie od konsekwencji i bardzo kontekstowe (Buchowski, Burszta 1992: 5). Tak więc możemy uznać, że wskazywane tutaj rozróżnienia, które zasadniczo donoszą się do jednej dyscypliny naukowej, mają charakter specyficzny dla kontekstu polskiego. Michał Buchowski (1995) wprowadza dalsze rozróżnienia w odniesieniu do antropologii polskiej, pokazując, w jaki sposób nazwy i sposoby pojmowania tej dyscypliny naukowej kształtowały się odmiennie w różnych etnologicznych i socjologicznych ośrodkach akademickich w naszym kraju.

intensywniej rozwijać badania jakościowe w socjologii (Łuczeczek 2011).

Jeśli chodzi o relacje między socjologią i etnologią, Zbigniew Jasiewicz (2006) uznaje, że obie dyscypliny mają wyraźną odrębność tematów i tradycji, natomiast „interpretacja antropologiczna” odnosi się do metody myślenia i badania, która służy wielu dyscyplinom i może być dla nich podejściem łączącym. Być może jest to szczególnie tradycja poznańska, bo Jerzy Kmita podobnie postulował za Florianem Znanieckim przyjęcie wspólnej metody interpretacji humanistycznej opartej o swoją społeczno-regulacyjną teorię kultury (por. Boncki 2012). Michał Buchowski (1995; 2004), choć sam pracuje w Poznaniu i rozwija tę tradycję myślenia, obserwując rzeczywiste relacje socjologów i etnologów, wnioskuje jednak raczej o ich wzajemnym ignorowaniu się i blokadach komunikacji, nawet jeśli dla określenia własnej wewnątrzdiscyplinarnej tożsamości niektórzy przedstawiciele obu grup przybierają tę samą etykietę „antropologów”. Wzajemne niedostrzeżenie się widoczne jest nie tylko w praktyce organizowania oddzielnych czasopism, książek, seminariów i konferencji naukowych, ale też w rzadkich przypadkach wzajemnego odwoływania się do literatury. Często można odnieść wrażenie, że antropologów polskich prędzej połączy zainteresowanie podobnym źródłem zagranicznym niż jego polską interpretacją czy empirycznym badaniem. Jest to widoczne tym bardziej, że oba środowiska, choć funkcjonują w obrębie odmiennych instytucji i obszarów naukowych, nie są na tyle liczne, aby niemożliwe było wzajemne poznanie dorobku ich głównych przedstawicieli.

Nasuwa się zatem szereg pytań dotyczących charakteru tych wzajemnych relacji: czy jest i na czym

właściwie polega teoretyczna inspiracja obu dyscyplin i na jakich poziomach zachodzi? Czy ma ona charakter obustronny, czy to raczej socjologowie tylko szukają inspiracji w kontakcie z literaturą antropologiczną? Czy inspiracja antropologią w socjologii bierze się z poszukiwania materiałów empirycznych, metod badawczych czy raczej koncepcji teoretycznych lub stylu pisania? Na ile w Polsce sytuacja wygląda inaczej niż na świecie? Czy o stanie obecnym decydują przede wszystkim określone procesy społeczne, zaszłości historyczne, czy ważne jest tu odmienne podłoże merytoryczne, które nie pozwala na przenoszenie wiedzy i metod jej tworzenia między dyscyplinami?

Nie na wszystkie pytania jestem w stanie odpowiedzieć. Zaznaczyć muszę, że piszę dla czasopisma poświęconego socjologii jakościowej i ze stanowiska socjologa, więc wszelkie tezy o antropologii etnologów mogą traktować jako nieuprawnione wkroczenie socjologa na ich teren (por. Kowalewski, Piasek 2009 na temat antropologizacji humanistyki). Socjologa, dodajmy, o niewystarczającej wiedzy i dorobku, aby podejmować tak szeroki, a jednocześnie pełen subtelności temat. Podkreślę więc, że niniejsza praca to tylko propozycja zarysowania pewnego obrazu, takiego, jaki jawi się on w moich oczach, w oparciu o własny wybór wątków i źródeł. Podjęcie tego trudnego zadania jest dla mnie ewidentnie ryzykowne, z pewnością nie ustrzegę się ważnych pominięć i błędów czy złego rozłożenia akcentów, mam jednak dla jego podjęcia własne uzasadnienie. Po pierwsze występuję przeciwko unikaniu ryzyka w nauce, przeciwko paraliżującemu zabezpieczaniu każdego sądu. Mój głos jest subiektywny i pochodzi „stąd”, z tego miejsca, w którym jestem. Wspiera mnie w tym wskazówka Sławomira Sikory (2004), który napisał, że bycie

antropologiem oznacza zgodę na wypowiedzianie się z pozycji amatora, świadome przyjęcie pozycji kogoś z marginesu, kto pisze o tematach spoza własnego kontekstu kulturowego, a jednocześnie sam jest nie tylko wyrozumiały, ale też ciekawy innych spojrzeń i interpretacji. Po drugie, swoją wypowiedź traktuję jako program, wystąpienie w obronie etosu antropologii jako pewnej całości, w poszukiwaniu jasnej roli antropologii we współczesnym świecie i w Polsce oraz zachętę dla socjologów, aby uznali swoje miejsce w antropologii polskiej za pełnoprawne. Ogólne diagnozy wieszczące zanikanie społecznych więzi i upadek kultury, przenikające do mediów i wiedzy potocznej, odbierają zapał naszym studentom i wspierają zmiany instytucjonalne niekorzystne dla humanistycznie zorientowanych nauk. Stawia to nas w nowej sytuacji i wymaga współpracy w celu obrony przed zmarginalizowaniem, rozproszeniem i zepchnięciem do mało poważnej roli dostarczania ciekawostek o świecie. Zgadzam się przy tym z Pawłem Łuczeczko (2011), że obecność antropologii w socjologii polskiej nie dotyczy jedynie subdyscypliny zajmującej się badaniem tradycyjnie rozumianej kultury, lecz przenika ją całą od momentu jej powstania, penetrując, i na poziomie metody, i na poziomie tematyki, wszystkie obszary odnoszące się do badanej rzeczywistości społecznej.

Wspólne tematy

Elżbieta Tarkowska (1992: 23) wiąże antropologię z badaniem zmiany społeczno-kulturowej ujmowanej w kontekście ciągłości czy długiego trwania form kulturowych. Socjologia od momentu swego powstania również zajmuje się kwestią zmiany społeczno-kulturowej, można nawet powiedzieć, że dzięki zmianie powstała, usytuowana od razu

w kontekście wyłaniania się społeczeństw nowoczesnych i nimi zainteresowana (m.in. Giddens 1998). Według zdania Wojciecha Burszty i Krzysztofa Piątkowskiego wyrażonego 20 lat temu (1992) poszukiwanie ciągłości kulturowej jest jednak głównym wyróżnikiem dla antropologii i odróżnia się od socjologicznego nastawienia na rejestrowanie zmian. Ma to swoje źródła w zakładaniu elementarnej spójności elementów czy praktyk kulturowych w badaniach antropologicznych. W ujęciu tych autorów kultura musi być przedstawiana jako w pewnym stopniu spójna, tak aby był sens stworzyć jej przedstawienia. Tezy o fragmentacji kultury, podkreślane na przykład w krytykowanym przez nich opracowaniu Marcina Czerwińskiego (1988), autorzy przypisywali wtedy podejściu socjologicznemu, które wzięło się ich zdaniem z innego spojrzenia socjologów na komunikację i znaczenie. W socjologii miały być one ujmowane powierzchownie, jako płaszczyzna relacji przede wszystkim „zewnątrznych”, zredukowanych do interakcji i znaków. Antropologia, dla odróżnienia, zdolna jest według Burszty i Piątkowskiego do rozpoznania kulturowej głębi znaczeń i symboli, czyli odkrywania ich relacji „wewnętrznych”. Dostęp do głębi, odślaniającej ciągłość i spójność kultury, dawać miał antropologom zdaniem wspomnianych autorów „wyobraźnia symboliczna” (w rozumieniu Gilberta Duranda 1986), czyli narzędzie poznawcze przeznaczone do odkrywania sfer niedostępnych dla myślenia pojęciowego i zmysłowego (por. *Wyobraźnia etnograficzna* Paula Willisa [2005] i *Wyobraźnia antropologiczna* Andrzeja Mencwela [2006]). Może zatem nie tylko temat (zmiana ujmowana w kontekście innych całości społeczno-kulturowych), lecz połączone z metodą jego ujęcie prowadzi antropologię i socjologię do innych rodzajów wiedzy?

Inna wyobraźnia?

Socjologowie z pewnością nie zgodziliby się tak łatwo sprowadzić do poziomu powierzchownego zbierania i opracowywania danych, a może nawet byliby skłonni taki dokładnie zarzut postawić etnologom. To oni właśnie cenią sobie przecież bardzo wysoko „wyobraźnię socjologiczną”, którą Charles Wright Mills (2007) określił jako zdolność łączenia konkretnych danych jednostkowych z szerokim kontekstem historycznym. Nie można tu pominąć wpływu „wyobraźni poetyckiej” Wilhelma Diltheya na socjologię (między innymi za pośrednictwem Maksa Webera), która określać miała nie tylko sposób dostępu socjologów do rozumienia wytworów kultury, ale także podobną do artystycznej metodę ujmowania sensu działań społecznych (Dilthey 1982; Weber 2002). Nie tylko antropologia, która rozwija się w obrębie socjologii, ale też inne nurty socjologii humanistycznej, rozumiejącej, jakościowej czy kulturowej ujmują działania społeczne w kontekście społeczno-kulturowych struktur i procesów, kładąc silny akcent na ich znaczenie, badane z subiektywnej perspektywy działającego. Wyobraźnia, co ważne, nie jest wyłączną właściwością artystów i badaczy, ale jako element życia jednostek i grup społecznych stanowi ważny przedmiot badań dla przedstawicieli obu dyscyplin. Ujawniona w działaniach i utrwalaona w wytworach kulturowych wyobraźnia ukazuje bowiem istotne znaczenia kultury, cenne społecznie wartości, a także staje się istotną płaszczyzną sporów i narzędziem zmiany (por. Drozdowski, Krajewski 2008).

Powiedzieć zatem trzeba, że zarówno w antropologii, jak i w socjologii wyobraźnia jest ważna i oznacza możliwość pozamatematycznego (a może nawet

częściowo pozallogicznego) wzniesienia się w interpretacji naukowej ponad obserwowalne dane po to, aby zdobyć możliwość uzyskania wglądu w „istotę”, „całość” czy „sens” badanych rzeczy. Jest tak i teraz, kiedy coraz częściej akceptuje się tezę o rozpadzie kultur rozumianych jako względnie spójne systemy znaczeń, a wyobraźnia potrzebna jest głównie do uchwycenia głównych procesów zmiany.

Wspólne pułapki łączenia teorii z ideologią

Należy zaznaczyć, że powyżej przedstawione nadzieje poznawcze bynajmniej nie ustrzegły socjologów i antropologów przed pułapkami, które zastawiła na ich wyobraźnię przeideologizowana rzeczywistość XX wieku.

Jeden ze skrajnych przykładów stanowi alians niemieckiej antropologii z ideologią nazistowską i wspólne działanie dla wzmocnienia zbrodniczego systemu, przed którą nie obroniła antropologów świadomość teoretyczna. Przeciwnie, postawy i praktyki rasistowskie zostały ugruntowane w teoriach nacjonalizmu i zróżnicowania kulturowego. Tylko nieliczni antropolodzy niemieccy, podkreśla Andre Gingrich (2007), byli prześladowani za poglądy niezgodne z potrzebami III Rzeszy, a antropolodzy nazistowscy po wojnie byli akceptowani przez amerykańskie i brytyjskie środowiska antropologiczne. Gingrich wyciągnął stąd radykalny wniosek, opowiadając się w ogóle przeciwko teorii. Jedynym zabezpieczeniem dla antropologa, stwierdził, jest ograniczenie spekulacji teoretycznych i zaangażowanie się w badania terenowe, najlepiej prowadzone poza terenem wpływów politycznych własnego kraju. Zwrócenie się w stronę badań zdaje się jednak być złud-

ną nadzieją na zachowanie rozsądku, biorąc pod uwagę, że nazistowscy „badacze” wykorzystywali także „fakty” dla uzasadnienia dehumanizacji i eksterminacji Żydów. Gingrich wprowadził zatem dodatkowo „zabezpieczające” rozróżnienia na nurty mniej i bardziej ryzykowne dla wyobraźni antropologicznej: do najbezpieczniejszych zaliczył teorie funkcjonalistyczne, marksistowskie i uniwersalistyczne, bo one nie pozwalają na wyprowadzanie rasistowskich implikacji. Oceniając znaczenie teorii antropologicznych w Niemczech, Gingrich podkreślił – co jest szczególnie istotne ze względu na problematykę tego artykułu – że interdyscyplinarne związki antropologii z socjologią pomogły niemieckim naukowcom wydostać się po wojnie z tej poznawczo-ideologicznej pułapki.

W polskiej historii nazwa „antropologia” dla oznaczenia badań kulturowych pojawiła się po wojnie stosunkowo niedawno, więc jest zasadniczo wolna od konotacji postkomunistycznych. Także polska etnografia nie jest oskarżana o uwikłanie się w propagandę ideologiczną w okresie PRL-u, choć badania poświęcone kulturze ludowej spełniały w pewnym zakresie oczekiwania ówczesnej władzy. Polska etnologia ustrzegła się także przed zaangażowaniem się we wspieranie ruchów radykalnie nacjonalistycznych po 1989 roku, co miało na przykład miejsce w Rosji i postradzieckich krajach nadbałtyckich (Jasiewicz 2006). Jasiewicz wskazuje natomiast, że kontekst polityczny etnografii po II wojnie światowej sztucznie podtrzymał u nas pozytywistyczne nastawienie na kolekcjonowanie faktów i zniechęcał do podejmowania interpretacji teoretycznych – stąd pojawienie się antropologii kulturowej wśród nauk etnologicznych miało znamiona naukowego przełomu. Nieco inaczej pod tym względem układała

się sytuacja w socjologii polskiej, od której władze komunistyczne oczekiwały bezpośredniego wsparcia w szerzeniu ideologii marksistowsko-leninowskiej (por. Bielecka-Prus 2009). W rezultacie niektórzy socjolodzy podjęli się spełniania takiej roli, a sama dyscyplina w czasach PRL-u rozwijała się falami – raz ograniczana i likwidowana, a następnie wspierana przez władzę, co przekładało się na kształtowanie losów konkretnych ośrodków akademickich i biografie konkretnych badaczy (także tych, którzy opowiadając się po stronie marksizmu, byli jednak nie dość jednoznaczni i radykalni jak na oczekiwania ówczesnej władzy). Jak się zdaje, socjologom udawało się twórczo wykorzystywać obszary czy momenty zmniejszania się zainteresowania władzy socjologią, kiedy rozwijali swoje umiejętności i wiedzę w kontakcie z Zachodem i tradycjami polskiej socjologii okresu przedwojennego. Teorie nacjonalizmu i zróżnicowania kulturowego, które okazały się być niebezpieczną pułapką w Niemczech, w Polsce stanowiły istotną alternatywę w warunkach dominacji ideologii marksistowskiej (stanowiąc szczególne dziedzictwo jej antropologicznych korzeni). Trzeba natomiast zaznaczyć, że socjologia polska nadal spotyka się z zarzutami, że polityczne działania jej przedstawicieli w okresie PRL-u nie zostały w wystarczający sposób rozliczone, co może mieć istotne konsekwencje ograniczające dla obecnego rozwoju tej dyscypliny (por. Lutyński 1990; Hirszowicz 2001; Mucha 2005; Sojak, Wicenty 2005; Zybortowicz 2010).

Niezależnie od przypadków historycznych, których można byłoby podać o wiele więcej dla różnych krajów, ważne znaczenie ma tutaj umiejętność dostrzegania realnego niebezpieczeństwa wykorzystywania niektórych teorii i wyników

badan do wspierania niedemokratycznych form władzy. Stopień, w jakim się to działo, z perspektywy czasu zdaje się być nieprawdopodobny. Z drugiej strony na podstawie historycznych przypadków można też wskazać na możliwość wykorzystania refleksji teoretycznych i badań empirycznych do obrony przed władzą. Nawet jeśli są one zbyt słabe, by zabezpieczyć naukę przed ingerencją polityków na poziomie rozwiązań instytucjonalnych i finansowania, to jednak dają szansę, przynajmniej w skali indywidualnych wyborów i lokalnych kręgów naukowych, zachowania względnej autonomii myślenia, co bywa możliwe zwłaszcza dzięki współpracy międzynarodowej i międzydyscyplinarnej. Takie formy współpracy pozwalają również na szybką odbudowę nauk społecznych po okresach politycznego sterowania, co jest widoczne między innymi na przykładzie Niemiec i Polski.

Potrzeba refleksyjności

Po XX-wiecznych kryzysach politycznie zaangażowanych nauk społecznych poznawczy proces refleksyjności (lub refleksywności) wydaje się w ważny sposób uzupełniać nadzieje przypisywane wyobraźni, jeśli chodzi nie tylko o całościowe wejrzenie w sens badanych procesów, ale też uwzględnienie własnego w nie uwikłania. Dominic Boyer (w druku) wskazuje co prawda, że refleksyjność nie zawsze ma w naukach społecznych pozytywne konotacje, bo bywa krytykowana za nadmierną koncentrację na sobie graniczącą z narcyzmem. Trzeba jednak podkreślić, że odnoszenie się do samej siebie przez dyscyplinę naukową nie jest tu celem samym w sobie, lecz sposobem na unikanie błędów naiwnej wiary we własną obiektywność i ślepoty na własne ograniczenia poznawcze. Zdaniem Niklasa Luhmanna (2007) refleksyj-

ność jest uniwersalnym mechanizmem tworzenia wiedzy i podtrzymywania działania wszystkich wystarczająco złożonych systemów komunikacyjnych, a według Urlicha Becka, Anthony'ego Giddensa i Scotta Lasha (2009) – podstawowym mechanizmem modernizacji.

Jeśli chodzi o rolę refleksyjności w socjologii i antropologii, wydaje się być ona nie do przecenienia, wątpliwości budzi jedynie to, czy była od dawna obecna w obu tych dyscyplinach czy jest zjawiskiem nowym. Zarówno w teoriach, metodach, i w ramach wiedzy o badanym świecie, rozpatrywana i wykorzystywana jest na poziomie zbiorowym i indywidualnym. W socjologii wczesnymi przykładami refleksyjnej orientacji mogą być między innymi dialogowe podejścia do działania i tożsamości jednostki Georga Herberta Meada (1975), koncepcja samospełniającego się prorocstwa Roberta Mertona (1982) czy etnometodologiczny radykalny program badania wiedzy Harolda Garfinkla (2007). Szczególne znaczenie refleksywności dla socjologii podkreślił Alvin W. Gouldner w *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970), prezentując wyraźnie mniej optymistyczne stanowisko niż Mills dziesięć lat wcześniej (por. Lemert 2005). W ujęciu tym socjologia może być tylko świadoma własnej pozycji w świecie polityki i wszechobecnych symbolicznych walk o dominację, ale nie może się w pełni od tych walk uwolnić (por. Bourdieu, Wacquant 2001).

W antropologii kluczowe role w dokonaniu „zwrotu refleksyjnego” przypisuje się książkom wydanym w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, choć Boyer (w druku) wskazuje słusznie, że refleksyjność antropologiczna była wynajdowana co najmniej kilka razy w historii tej

dyscypliny i zawsze była związana ze specyfiką sytuacji w danym momencie. Zwrot refleksyjny w antropologii ma z tego powodu co najmniej kilka znaczeń. Po pierwsze, związany jest ze świadomością uwarunkowań politycznych i oprócz przykładów omówionych powyżej szczególnie silnie ukierunkowany jest na odrzucenie wszelkich form kolonializmu (Klekot 2007). Po drugie, odpowiada na rozwój myśli feministycznej i podejmuje próby przekroczenia dominacji męskiego punktu widzenia w nauce (Behar, Gordon 1995). Po trzecie, próbuje złagodzić tendencję do przyjmowania perspektywy intelektualistów w obrazowaniu kultur wynikającą między innymi z poszukiwania „szczególnie dobrych” miejscowych informatorów, którzy są jednak raczej nietypowymi przedstawicielami badanych społeczności (Boyer w druku). Kolejny bardzo ważny nurt refleksji to znaczenie przekładania języków i konstruowania tekstów antropologicznych, aż do granicy fikcji (Clifford, Marcus 1986; Kuligowski 2001; 2007), a w końcu – uświadomienie sobie zależności badacza od własnej piśmienności.

Między światem zdarzeń i pismem

Człowiek piśmienny, nawet bardzo refleksyjny, nie może być w pełni świadom, jak bardzo jego wyobraźnia i świat, w jakim żyje, są ukształtowane przez piśmienność (Clifford, Marcus 1986; Goody 2006). Według Waltera Onga (1992; 2009) pismo zmieniło przede wszystkim znaczenie pamięci, uwalniając mowę od konieczności utrwalania tradycji i przenosząc zainteresowanie ludzi/społeczności w stronę tego, co nowe. W świecie oralnym mowa jest serią dźwięków, która zdarza się tylko raz, w danym miejscu i czasie, a potem szybko znika i stąd bierze się znaczenie powtarzania,

zapamiętywania i ustnego przekazywania treści lub utrwalanie zdarzeń komunikacyjnych na różnych materialnych nośnikach pamięci.

Badania społeczne odbywają się zawsze pomiędzy światem zdarzeń i pismem i nie są to bynajmniej przejścia nieproblematiczne, rozwiązane przez jakąkolwiek metodę. Od dawna obecna jest w antropologii nieufność wobec autorów, którzy sami nie prowadzą badań terenowych i zajmują się tylko lub głównie analizą tekstów oraz szacunek dla badań opartych na długoterminowym pobycie badacza w terenie. Antropolodzy od momentu wyłonienia się swej dyscypliny poszukiwali kontaktu z przedstawicielami społeczności niepiśmiennych i uczyli się języków, których struktura mocno odbiegała od ich własnego. Socjolodzy prowadzą badania zasadniczo w obrębie świata piśmiennego, a ponadto często we własnym kręgu językowym. Obecne zainteresowanie socjologów antropologią skutkuje więc nie tylko skierowaniem uwagi w stronę doświadczeń zmysłowych i świata materialnego, ale też większą niż kiedykolwiek koncentracją na języku (por. Horolets 2008). John Law (2007) wyodrębnia w socjologii nowe podejście, które nazywa materialno-semiotycznym lub szerzej, dążeniem do wykorzystywania bardzo różnych materiałów, przy użyciu bardzo różnych metod (por. Konecki 2000). Towarzyszy mu równoległy nurt akcentujący rolę zdarzeń w socjologii historycznej (*eventful sociology*), inspirowanej między innymi antropologią Marshalla Sahlinsa (Sewell 1996; Della Porta 2008).

Wspólne poszukiwanie faktów

Ogólnie rzecz biorąc, rodzaj wykorzystywanych do badań materiałów zasadniczo nie odróżnia obu dyscyplin. Zbiory „faktów empirycznych” to

w socjologii i antropologii w różny sposób wybierane i łączone ze sobą obserwacje gestów i działań, zapisy wypowiedzi i opisy rzeczy materialnych, które niosą informacje o społecznych „zdarzeniach”. Istotną różnicą jest natomiast to, jaki czas poświęcono na badania, czy materiały zostały zebrane samodzielnie przez autora tekstu naukowego i jak bardzo obecne są w tekście. Niezależnie od tego obserwowalny „fakt” pozyskany w badaniach wciąż jest niezastąpioną podstawą teoretycznej wiedzy, punktem granicznym teoretycznych dywagacji i ważnym argumentem w sporach naukowych. Ma on oczywiście inne, mniej lub bardziej akcentowane miejsce w różnych podejściach metodologicznych – od roli rozstrzygającego „dowodu” do skromniejszej roli „wsparcia” lub „ilustracji” w argumentacji, zawsze jednak jest czymś, co podlega zbieraniu, co można przedstawić sobie i innym. Można powiedzieć, że w pewnym sensie „fakt” nadal jest centralnym wyobrażeniem, wokół którego toczą się teoretyczne debaty. Wyobrażenie to w obu dyscyplinach przetrwało, jak się zdaje, przełomy antypozytywistyczne, a nawet, paradoksalnie, dzięki radykalnym próbom usunięcia go z obszaru naukowej wiedzy społecznej, wzmocniło się, zajmując z powrotem ważne miejsce w nurtach akcentujących materialny aspekt społecznych procesów i rzeczy. Obecnie nie tylko w publikacjach antropologów-etnologów (Barański 2007), ale też w publikacjach antropologów społecznych wywodzących się z kręgów socjologicznych znajdziemy rzeczy całkiem materialne na pierwszym planie. Wyrażają one i wywołują ważne społeczne zdarzenia i zmiany, kształtują ludzkie tożsamości i światy społeczne, nowe praktyki i style życia. Na gruncie polskiej socjologii zapoczątkowali ten temat Marek Krajewski (2004) i Krzysztof Konecki (2011), a po nich znajdziemy

wiele szczegółowych opracowań, ukierunkowanych przykładowo na dom i zamieszkiwanie (Woroniecka 2007; Łukasiuk, Jewdokimow 2012), bezdomne psy (Mica 2011), rodzenie dzieci (Gajewska 2012), podróżowanie pociągiem (Bachórz 2009) czy rowerem (Ciechorska-Kulesza 2006; Horolets 2012), picie wina (Wyborski 2012), wspinanie się w górach (Kacperczyk 2013), ubieranie się (Dowgiałło 2013), czy używanie pralki (Żadkowska 2012). Łączy je zgoda na kontekstowość i zmienność znaczeń badanych rzeczy, które pozostają „faktami” w materialny sposób namacalnymi, a jednocześnie znaczeniowo i ontologicznie niepewnymi, służąc jako materiały wyjściowe dla wielostronnej, zróżnicowanej, teoretycznej interpretacji.

Wspólne poszukiwanie racjonalności

W świetle powyższych uwag zrozumiałe jest, że koncepcja racjonalności jest jedną z trudniejszych do wyartykułowania, aczkolwiek zasadniczą, podstawą działalności prowadzonej w ramach nauk społecznych i dlatego jest ona przedmiotem powracającej refleksji ze strony przedstawicieli obu dyscyplin. W polskiej antropologii bliżej zajęli się tą kwestią Michał Buchowski i Marian Kempny (Buchowski, Kempny 1991; Buchowski 2004). Antropologia pierwotnie ukształtowała się jako nauka o tym, jak sposób myślenia przedstawicieli badanych społeczności tradycyjnych różni się od zachodniego modelu racjonalności naukowej. Ewolucjonistyczne spojrzenie na świat zastąpiła później bardziej neutralna idea różnic kulturowych, która sprowokowała długą dyskusję o granicach relatywizmu poznawczego i kulturowego. Możliwość zdecydowanego odrzucenia zarówno stanowiska ewolucjonistycznego, jak rów-

nież przekroczenia ograniczeń relatywizmu daje zdaniem Buchowskiego koncepcja racjonalności uniwersalnej.

W praktyce napotykamy duże problemy z niewspółmiernością lokalnych i naukowych logik, skąd bierze się trudność wybrania właściwego kontekstu/języka opisu i wyjaśnienia badanego świata. Mimo wzrastającej świadomości refleksyjnej utrzymuje się nieuzasadnione przyzwyczajenie do przypisywania większej racjonalności badaczom, a następnie aktorom indywidualnym, a mniejszej – grupom i ich kulturom. Bywa, że zakorzenienie jednostki w świecie kultury, relacji grupowych czy szerszych sieciach zależności traktowane jest jako największe ograniczenie racjonalności jednostek (por. np. Szmatka 1989). Można by jednak równie dobrze skłaniać się do uznania, że zbiorowość daje jednostce możliwość obiektywizacji siebie i samokontroli, a życie społeczne, w jakim człowiek uczestniczy, rozwija jego rozum w toku procesów zbiorowych, wyznaczając kierunki i sposoby działania, a także bardziej ogólne sposoby rozumienia świata (Berger, Luckmann 1983). Z jednej strony to jednostka jest zatem siedliskiem partykularystycznego, niewyraźnego subiektywizmu, a kultury grupowe są drogami dostępu do racjonalności ze względu na zbiorowe procesy tworzenia, podtrzymywania i przyjmowania społecznie utrwalanych języków i konwencji (por. Buchowski 2004). Z drugiej jednak strony zbiorowość może działać jako hamulec poznania, a jednostka – jako źródło rozumnej zmiany. W efekcie otrzymujemy różnorodne pętle (ir)racjonalności, gdzie żadna z przeciwstawnych potencji nie jest przypisana do jednego tylko bieguna relacji jednostka-grupa, a życie społeczne jest splotem procesów uczenia się i powstrzymy-

wania zmian. Badacz jest tak samo zakorzeniony we własnej kulturze i własnym środowisku naukowym, które są źródłem jego racjonalności, jak również zdolny do krytycznego wyjścia poza przyjęte początkowo założenia i nawiązania dialogu z przedstawicielami innych kultur.

Na pewno nie można dłużej utrzymać w naukach społecznych takiego (naiwnego) obrazu racjonalności, która wynika z nakładania modelu racjonalności naukowej na świat potoczny (por. Garfinkel 2007). Rozwiązaniem, które proponuje Buchowski (2004), jest przyjęcie słabszej, komunikacyjnej koncepcji racjonalności, w której zakłada się, że żadna prawda nie może zostać przyjęta bez procesów uzgodnienia jej z zainteresowanymi aktorami, a i wtedy pozostaje ograniczona jedynie do zakresu tych uzgodnień. Niemniej rozwiązanie takie zakłada, że w praktyce uzgadnianie takie będzie miało miejsce pomiędzy jednostkami, bo trudno wyobrazić sobie realną sytuację dialogowania grup bez sprowadzenia jej do poziomu spotkań ich wybranych przedstawicieli.

Wspólny problem uogólniania wiedzy

Tylko mając na uwadze powyżej zaznaczone różnice w poszukiwaniu odpowiedzi na wspólne problemy, można postawić tezę, że w socjologii nadal kładzie się relatywnie większy niż w antropologii nacisk na uogólnienia. W praktyce polega to na uznaniu za prawomocną procedurę „odrywania” wyników badań i ich teoretycznych interpretacji od kontekstów, w których zostały wytworzone. Teoria ugruntowana jest tu raczej wyjątkiem, postulując pozostawanie w interpretacjach bardzo blisko badań (Charmaz 2009; Glaser, Strauss 2009). Postulat konsekwentnej indukcji nie

daje wskazówek, jak dalej postępować z tak wytworzoną teorią. Poza teorią ugruntowaną uznaje się w socjologii możliwość przenoszenia koncepcji teoretycznych w nowe konteksty, a także celowość podejmowania pracy czysto teoretycznej, polegającej na rozwijaniu kategorii pojęciowych, precyzowaniu relacji między nimi, konceptualnym integrowaniu odmiennych nurtów i ich logicznym, analitycznym modyfikowaniu. W efekcie niektóre z takich prac zawierają akceptowaną w obrębie socjologii wiedzę o „całym” współczesnym świecie, regułach życia społecznego „w ogóle”, a w mikroskali opierają się na eksperymentalnych badaniach laboratoryjnych, a nawet symulacjach komputerowych ludzkich działań. Najlepszym przykładem są tu wysoko abstrakcyjne modele teoretyczne wywodzące się z nurtu teorii wymiany, które, co symptomatyczne, mają swoje źródła zarówno w psychologii behawiorystycznej, jak i w badaniach antropologicznych (por. np. Sozański, Szmatka, Kempny 1993). Dążenie do tworzenia wiedzy uogólnionej w niektórych sytuacjach może być zaletą – łatwiej wtedy docenić ważność efektów badań i zauważyć możliwość ich *szerokiego* zastosowania oraz zachęcić się do śmiałych interpretacji, jednak w innych sytuacjach oczekiwanie ogólnej wiedzy o społeczeństwach i kulturach bywa ograniczeniem. Rezultatem nastawienia na tworzenie wielkich teorii (oprócz narażenia na oczywisty błąd nieuprawnionego uogólnienia) może być niedoceniecie szczegółowych studiów przypadku prowadzonych w lokalnych kontekstach, których potencjał dla rozwijania wiedzy *w głąb* może być bardzo wysoki. Tendencja taka może przekładać się także na marginalizację antropologów i badań jakościowych w środowisku socjologicznym oraz utrzymywanie ich niszowego, akademickiego charakteru.

Opisywana sytuacja ma w socjologii ważny wymiar historyczny. Szkoła chicagowska, która doprowadziła do instytucjonalizacji socjologii w USA, a potem dała podstawy teorii ugruntowanej, była bardzo antropologiczna w metodzie i założeniach (por. Czekał 2007). Wysiunięcie na pozycję dominującą w socjologii teorii ogólnych wynikało prawdopodobnie z ekspansji filozoficznych tradycji europejskich nauk społecznych, a w socjologii amerykańskiej związane jest bezpośrednio z wpływem Talcotta Parsonsa, który dzięki swojej systematycznej teorii dał niejako nowy początek socjologii jako nauce ogólnej (por. Kaczmarczyk 2009). W Polsce niekorzystny klimat dla socjologii jakościowej w okresie powojennym wynikał bezpośrednio z wymuszonej dominacji socjologii marksistowskiej, kiedy szczegółowe badania jakościowe były spychane na pozycję badań co najwyżej uzupełniających lub ilustrujących jedną, obowiązującą teorię. Tymczasem w szkole chicagowskiej, podobnie jak w antropologii, przyjmowano, że generalizacje budzą wątpliwości zawsze, jeżeli nie da się wskazać ich ścisłego związku z konkretnym, zaobserwowanym działaniem, wydarzeniem czy analizą konkretnego tekstu. Dziedzictwo szkoły chicagowskiej wywarło duży wpływ na polską socjologię przed II wojną światową głównie za sprawą Floriana Znanieckiego i Józefa Chałasińskiego (por. Czekał 2007).

Z powyższych uwag wynika, że przedstawiciele socjologii jakościowej i antropologii cenią sobie szczegółowe badania, lecz nie jest oczywiste, jaki jest odpowiedni poziom uogólnienia pozyskanej w ten sposób wiedzy. Jest to stały problem obecny w socjologii i etnologii, choć, jak wiemy, w różnym stopniu w obu dyscyplinach zauważany i nieco inaczej rozwiązywany. Zwolennicy

szczegółowych badań jakościowych nie tylko muszą walczyć o swoją pozycję w kręgach akademickich, ale trudniejsza bywa jeszcze ich walka na rynku projektów badawczych, gdzie niestety długotrwałe badania terenowe zdają się być zbyt kosztowne i za mało ważne ze względu na swój lokalny charakter. Jak zwykle w rozwiązywaniu problemów relacji między teorią i metodą na decyzje konkretnych badaczy wpływają czynniki zewnętrzne. Ze względu na niedofinansowanie nauki, rozwój technologii komunikacyjnych, ale też pojawienie się nowych, atrakcyjnych propozycji teoretycznych wkraczają oni na względnie nowe obszary badawcze niewymagające drogich badań. Nowy typ studiów kulturowych zdaje się być nie tylko adekwatny do badania nowych form ludzkiej aktywności, ale też po prostu bardziej dostępny dla badaczy. Globalny zasięg zmian technologicznych, ekonomicznych i społeczno-kulturowych powoduje zresztą, że do niedawna zróżnicowane konteksty lokalne ulegają przynajmniej częściowemu upodobnieniu, choć akurat ten proces nie jest oczywisty i powinien być w terenie dokładnie zbadany.

Proces globalizacji ekonomicznej oddziałuje też bezpośrednio na środowiska naukowe w taki sposób, że znalazły się one w niebezpieczeństwie realnego ograniczenia możliwości wewnętrznego, samokrytycznego rozwoju, wchodząc z konieczności w gęste siatki zależności ze środowiskiem rynku. Dominic Boyer na zjeździe Europejskiego Towarzystwa Antropologii Społecznej (EASA) w 2010 roku podkreślał, że od kilku lat w antropologii zaznacza się silny trend podporządkowujący nauki społeczne systemowi ekonomicznemu na płaszczyźnie instytucjonalnej, finansowej i kulturowej. Na uniwersytetach trend ten przejawia się

w oferowaniu studentom „modułów” wykształcenia, możliwych do zastosowania w różnych kontekstach i kształtowaniu indywidualnych ścieżek rozwoju studentów w taki sposób, aby byli oni przygotowani do konkurencji na rynku pracy. Może samo w sobie nie byłoby to takie złe, gdyby nie to, że umiejętności i badania, które nie znajdują bezpośredniego, natychmiastowego uzasadnienia w użyteczności rynkowej, jawią się jako nieopłacalne, niepotrzebne i są eliminowane z obiegu.

Czy uda się jeszcze raz wspólnie wykorzystać funkcjonalizm?

Poszczególne tropy teoretyczne i tematyczne w antropologii i w socjologii jakościowej, jak widzieliśmy, nadają się do rozmaitego wykorzystania, raczej łącząc niż oddzielając omawiane dyscypliny. Tożsamość dyscyplin wyznacza obecnie nie tylko stosunkowo łatwa do identyfikacji tradycja, ale też zmieniająca się sytuacja działania, stanowiąca podstawę nowych planów badawczych i wyborów teoretycznych. Dla przykładu przywołam wielokrotnie krytykowany funkcjonalizm, który u korzeni – jako idea, był dla socjologii i antropologii ważnym i wspólnym punktem odniesienia. Teoria funkcjonalna mogłaby w nowych warunkach spełniać ważne zadania w obu naukach, dając możliwość ponownego, realistycznego spojrzenia na społeczne światy i ich znaczenia, ukazać i wyjaśnić logikę całości, w obrębie których działają, a także obronić sens zróżnicowania funkcji dyscyplin naukowych. Chodzi tu o taką realistyczną koncepcję funkcji społecznych, którą można odnaleźć zarówno w pracach Bronisława Malinowskiego, Emile’a Durkheima, Johna Deweya, jak i w teoriach nowego instytucjonalizmu.

W takiej wersji myślenia o funkcjach nauk społecznych metoda badań etnograficznych może być uznana, twierdzi Boyer (2010), za *brandmark* antropologii – jako szczególna szkoła, której adept nabywa rzadkie i poszukiwane dziś umiejętności, takie jak na przykład skrupulatne zbieranie materiałów, stawianie ugruntowanych empirycznie tez czy podejmowanie działań dyplomatycznych w złożonych stosunkach społecznych i kulturowych. Podobnie można określić znaczenie socjologii jakościowej, która odnajduje dla siebie nowy grunt jako ekspert i lider w dziedzinie zróżnicowanych metod badawczych, możliwych do zastosowania w wielu dziedzinach życia społecznego.

Ciekawą szansą jest także możliwość względnie nowego zastosowania myśli funkcjonalistycznej do refleksji krytycznej w świecie podporządkowanym logice rynkowej. Gdy w XX wieku kreowanym przez siły polityczne silnych państw narodowych teoria funkcjonalistyczna oskarżana była o brak potencjału krytycznego wobec struktur władzy, teraz wskazywanie na istnienie (i wartość istnienia) pewnych funkcjonalnych odrębnych i względnie spójnych całości społecznych, z ich kulturowymi tradycjami i autonomicznymi potrzebami, zyskało nowy potencjał krytyczny oraz praktyczny i, co więcej, może stanowić rację bytu dla nauk społecznych i podstawę ich obrony przed wchłonięciem przez ekonomiczne zarządzanie. W stosowanych naukach społecznych celem jest nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, stawanie w obronie uniwersalnych praw jednostek, ale także, z natury, w pewnym stopniu konserwatywna obrona wartości, kultur i instytucji, które zarazem spajają i wewnętrznie różnicują społeczności, grupy, rodziny, a jednocześnie zapewniają zróżnicowanie świata i spełniają róż-

norodne funkcje w życiu jednostek i społeczności. Myślenie funkcjonalistyczne może być więc wykorzystywane jako opór wobec postępującej indywidualizacji i ekonomicznie ukierunkowanej globalizacji, jeżeli tylko badacze będą potrafili empirycznie ugruntować twierdzenia o warunkach społecznej integracji, nie uciekając na ścieżkę czysto abstrakcyjnej pracy pojęciowej.

Na zakończenie

Na koniec chciałabym wytłumaczyć, jaki jest cel tego artykułu, ponieważ ani sens poszukiwania, ani zacierania granic między dyscyplinami w obrębie nauk społecznych nie jest oczywisty. Nawet wskazanie na warunki przetrwania instytucji naukowych wcale nie jest dzisiaj banalne, kiedy trzeba odnaleźć dla nich nowe uzasadnienia i zrozumieć zasady ich działania funkcjonujące poza sferą regulacji formalnych (por. Jasińska-Kania 2006). Dla rozwoju nauki ważne jest natomiast, aby rozumieć szanse płynące z dialogu, zbliżania się, odróżniania i wyłaniania nowych jakości w relacjach z innymi, które nie tylko określają środowiskową tożsamość badaczy, ale mogą też przynosić (umożliwiać) wzajemne teoretyczne i metodologiczne inspiracje. Brak świadomości, jaki charakter mają wzajemne związki, może hamować transfer wiedzy i osłabiać solidarność między dyscyplinami – zwłaszcza, kiedy niejasne są intencje zapożyczania autorów, koncepcji, metod, które mogą być odbierane jako „intelektualne kłusownictwo” (sformułowanie za Kowalewskim i Piaskiem 2009). Podobnie jak w innych sferach życia społecznego obserwujemy tu negocjowanie wspólnych podstaw, ustalanie możliwego zakresu zgodności oraz uświadamianie sobie zależności nauki od procesów zewnętrznych. Wiadomo,

że nauka nie jest tylko strukturą reguł i znaczeń, lecz raczej żywym doświadczeniem, otwartym na symboliczne i emocjonalne skutki tworzenia takich, a nie innych poznawczych reprezentacji rzeczywistości, możliwą do etnograficznego badania rzeczywistością. Dzięki temu można uczyć się o świecie społecznym na przykładzie własnej kultury, praktyki i wiedzy środowiskowej. Z procesów społecznych wynika także świadomość kontekstowego, nieoczywistego, żeby nie powiedzieć nielogicznego, charakteru granic między

dyscyplinami. Z powyżej przedstawionych uwag wyłania się struktura lokalna, odzwierciedlająca nie tylko tradycje różnych krajów, powiązane z ich historią także w sferze relacji międzynarodowych, ale też tradycje kształtowane inaczej w obrębie miast i poszczególnych ośrodków akademickich oraz konkretnych podejść teoretyczno-metodologicznych. Nie jest to, dodajmy, struktura zdeterminowana przez swoją historię, lecz przeciwnie – rozwijana podmiotowo, refleksyjnie i zgodnie z wyobraźnią działających w jej ramach aktorów.

Bibliografia

- Bachórz Agata (2009) *Kolej transsyberyjska jako przestrzeń spotkania międzykulturowego* [w:] Dorota Rancew-Sikora, red., *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 87–104.
- Barański Janusz (2007) *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barth Fredrik i in. (2007) *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*. Przełożyła Joanna Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott (2009) *Moderнизacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Przełożył Jacek Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Behar Ruth, Gordon Deborah, eds., (1995) *Women Writing Culture*. Los Angeles: University of California Press.
- Berger Peter, Luckmann Thomas (1983) *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Przełożył Józef Niżnik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Bielecka-Prus Joanna (2009) *Spoleczne role socjologów w PRL*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 2, s. 71–104.
- Bonecki Mateusz (2012) *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*. „Filozofia Publiczna i edukacja Demokratyczna”, t. 1, nr 2, s. 178–198.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc (2001) *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przełożyła Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Boyer Dominic (2010) *Universities of 'knowledge' and 'learning'? Implications for anthropology?* Referat zaprezentowany podczas konferencji European Association of Social Anthropology, 24–27 sierpnia 2010 r., Maynooth, Irlandia.
- (w druku) *Reflexivity reloaded: From anthropology of intellectuals to critique of method to studying sideways* [w:] Christina Garsten, ed., *Essays in Honor of Ulf Hannerz*. Oxford: Berghahn.
- Buchowski Michał (1995) *Fratricie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce* [w:] Aleksander Posern-Zieliński,

red., *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*. Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, s. 37–59.

----- (2004) *Zrozumieć Innego: antropologia racjonalności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Buchowski Michał, Burszta Wojciech J. (1992) *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Buchowski Michał, Kempny Marian (1991) *Antropologia i socjologia wobec problemu racjonalności (uwagi na temat unifikacji teorii społecznej)* [w:] Elżbieta Tarkowska, red., *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 125–137.

Burszta Wojciech, Piątkowski Krzysztof (1991) *Antropologia współczesna, antropologia współczesności czy antropologia negatywna?* [w:] Elżbieta Tarkowska, red., *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 67–85.

Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana: praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ciechorska-Kulesza Karolina (2006) „Just ride and feel free” – rower w kulturze байкерów. „Ikonosfera. Studia z antropologii i socjologii obrazu”, nr 1 [dostęp 19 lipca 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.ikonosfera.umk.pl/index.php?id=43>>.

Clifford James, Marcus George E., eds., (1986) *Writing cultures: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Czekaj Krzysztof (2007) *Socjologia szkoły chicagowskiej i jej recepcja w Polsce*. Katowice: Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. W. Korfańskiego.

Czerwiński Marcin (1988) *Przyczynki do antropologii współczesności*. Warszawa: PIW.

Della Porta Donatella (2008) *Eventful protest, global conflicts*. „Distinction”, vol. 17, s. 27–56.

Dilthey Wilhelm (1982) *Pisma estetyczne*. Przełożyła Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dowgiałło Bogna (2013) *Socjolog w szafie. Prezentacja techniki pomocnej w badaniu ubierania się jako działania „Przeгляд Socjologii Jakościowej”*, t. 9, nr 2, s. 184–201 [dostęp 7 lipca 2013 r.]. Dostępny w Internecie <www.przehladsocjologiijakosciowej.org>.

Drozdowski Rafał, Krajewski Marek, red., (2008) *Wyobraźnia społeczna. Horyzonty, źródła, dynamika. Uwarunkowania strategii dostosowawczych współczesnego społeczeństwa polskiego – studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Durand Gilbert (1986) *Wyobraźnia symboliczna*. Przełożył Cezary Rowiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gajewska Magdalena (2012) *Arche-tektonika macierzyństwa w dyskursie okołoporodowym*. „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, nr 12 [dostęp 15 maja 2013 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.miscellanea.ug.edu.pl/images/doc/misc_12/art_04.pdf>.

Garfinkel Harold (2007) *Studia z etnometodologii*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Giddens Anthony (1998) *Socjologia: zwięzłe, lecz krytyczne wprowadzenie*. Przełożyła Joanna Gilewicz. Poznań: Zysk i S-ka.

Gingrich Andre (2007) *Kraje niemieckojęzyczne* [w:] Fredrik Barth i in., red., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*. Przełożyła Joanna Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 73–176.

Glaser Barney, Strauss Anselm (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej: strategia badania jakościowego*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Nomos.

Goody Jack (2006) *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Przełożył Grzegorz Godlewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Gouldner Alvin (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.

Hirszowicz Maria (2001) *Pułapki zaangażowania: intelektualiści w służbie komunizmu*. Warszawa: Scholar.

Horolets Anna, red., (2008) *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

----- (2012) *Codziennosc jako atrakcja turystyczna w doświadczeniu turystów niszowych do byłego ZSRR*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 95–112.

Jasiewicz Zbigniew (2006) *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*. „Nauka”, nr 2, s. 65–80.

Jasińska-Kania Aleksandra (2006) *Neoinstytucjonalizm* [w:] Aleksandra Jasińska-Kania i in., red., *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 549–552.

Kacperczyk Anna (2013) *Praca nad emocjami jako element aktywności górskiej i wspinaczkowej*. „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 2, s. 70–103 [dostęp 7 lipca 2013 r.]. Dostępny w Internecie <www.przehladsocjologiijakosciowej.org>.

Kaczmarczyk Michał (2009) *System społeczny a dylematy teorii działania* [w:] Talcott Parsons, red., *System społeczny*. Przełożył Michał Kaczmarczyk. Kraków: Nomos, s. IX–LV.

Kempny Marian (1993) *Współczesna antropologia kulturowa wobec zmienności rzeczywistości kulturowej i praktyki teoretycznej nauk społecznych* [w:] Aldona Jawłowska, Marian Kempny, Elżbieta Tarkowska, red., *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 129–147.

Klebot Ewa (2007) *Przedmowa do wydania polskiego* [w:] Pierre Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*. Przełożył Wiesław Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 5–14.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2011) *Zapomniani aktorzy społeczni. Interakcje z przedmiotami, interakcje z naturą, czyli kilka słów o nowym „przedmiocie/podmiocie” analizy socjologicznej* [w:] Adriana Mica i Paweł Łuczczyk, red., *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior, s. 115–136.

Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech, red., (2009) *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko-proces-perspektywy*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Krajewski Marek (2004) *W stronę socjologii przedmiotów* [w:] Marian Golka, red., *W cywilizacji konsumpcyjnej*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, s. 43–64.

Kraško Nina (1992) *Socjologia i etnografia w Polsce – historia stosunków wzajemnych* [w:] Elżbieta Tarkowska, red., *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 32–48.

Kuligowski Waldemar (2001) *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

----- (2004) *Antropologia kultury w Polsce: Następne pokolenie? „Lud”*, t. 88, s. 143–167.

----- (2007) *Antropologia współczesności: wiele światów, jedno miejsce*. Kraków: Universitas.

Law John (2007) *Making a mess with method* [w:] William Outhwaite i Stephen P. Turner, eds., *The Sage Handbook of Social Science Methodology*. Beverly Hills–London: Sage, s. 595–606.

Lemert Charles (2005) *Slow thoughts for fast times: Why Mills and not Gouldner? “Fast Capitalism”*, vol. 1.2 [dostęp 6 lipca 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.fast-capitalism.com>>.

Luhmann Niklas (2007) *Systemy społeczne: zarys ogólnej teorii*. Przełożył Michał Kaczmarczyk. Kraków: Nomos.

Lutyński Jan (1990) *Nauka i polskie problemy. Komentarz socjologa*. Warszawa: PIW.

Łuczczyk Paweł (2011) *Socjologiczne badania nad kulturą a nauki etnologiczne. Historia romansów i rozstań oraz jej konsekwencje*. „Roczniki Historii Socjologii”, t. 1, s. 57–86.

- Łukasiuk Magdalena, Jewdokimow Marcin (2012) *Niedom. Socjologiczna monografia mieszkańców migracyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Mead George Herbert (1975) *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Przełożyła Zofia Wolińska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mencwel Andrzej (2006) *Wyobraźnia antropologiczna: próby i studia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Merton Robert (1982) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przełożyli Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mica Adriana (2011) *Bezpańskie psy i ich panowie. Efekty dysonansu poznawczego w zarządzaniu populacją psów w Rumunii* [w:] Adriana Mica i Paweł Łuczeczek, red., *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior, s. 233–260.
- Mills Charles Wright (2007) *Wyobraźnia socjologiczna*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mucha Janusz (1995) *O antropologizacji socjologii w Polsce na przykładzie teorii zmiany społecznej* [w:] Aleksander Posern-Zieliński, red., *Etnologia polska. Między ludoznawstwem a antropologią*. Poznań: Wydawnictwo Drawa, s. 117–126.
- Ong Walter (1992) *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*. Przełożył Józef Japola. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- (2009) *Osoba, świadomość, komunikacja: antologia*. Przełożył Józef Japola. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pucek Zbigniew (1992) *Charakter i źródła wątków antropologicznych w polskiej myśli socjologicznej* [w:] Elżbieta Tarkowska, red., *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 25–31.
- Robotycki Czesław (1995) *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*. „Lud”, t. 78, s. 227–243.
- Sewell William Jr. (1996) *Three temporalities: toward an eventful sociology* [w:] Terrence McDonald, ed., *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 245–280.
- Sikora Sławomir (2004) *Moje spojrzenie na etnografię*. „Lud”, t. 88, s. 187–202.
- Sojak Radosław, Wicenty Daniel (2005) *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sozański Tadeusz, Szmatka Jacek, Kempny Marian, red., (1993) *Struktura, wymiana, władza: studia z socjologii teoretycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Szacki Jerzy (1981) *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szmatka Jacek (1989) *Małe struktury społeczne: wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tarkowska Elżbieta, red., (1992) *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- Weber Max (2002) *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*. Przełożyła Dorota Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Willis Paul (2005) *Wyobraźnia etnograficzna*. Przełożyła Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Woroniecka Grażyna, red., (2007) *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*. Warszawa: Trio.
- Wyborski Paweł (2012) *Towarzystwo w butelce – wino w relacjach społecznych*. „Człowiek i Społeczeństwo”, nr 33, s. 41–64.
- Zybertowicz Andrzej (2010) *Socjologowie w pułapce*. „Rzeczpospolita”, 25–26 września, s. 2–3.
- Żadkowska Magdalena (2012) *Para w praniu. O współczesnej rodzinie i codziennych czynnościach w socjologii Jeana-Claude'a Kaufmanna*. „Studia Socjologiczne”, nr 2, s. 143–165.

Cytowanie

Rancew-Sikora Dorota (2013) *Między faktem, wyobraźnią i refleksją. Parę uwag o wzajemnych relacjach socjologii i antropologii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 90–107 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Sociology and anthropology within facts, imagination and reflection. Some remarks on interdisciplinary relationships

Abstract: In the article the author tries to find a path connecting sociology, ethnology, and anthropology as closely interrelated social sciences. She takes into account their fields of exploration and methods of reasoning that imply different role of scientists' imagination, reflexivity, and the importance of conceptual models *versus* empirical observations. Also, she points out historical experiences and social processes that have significant influence on pure intellectual argumentations providing some examples from Poland.

Keywords: qualitative sociology, social/cultural anthropology, ethnology, interdisciplinary discourse, sociology of knowledge



O zaangażowaniu

Bartłomiej Walczak
Uniwersytet Warszawski

Zwrot lingwistyczny a samorefleksyjność antropologii

Abstrakt W okresie „zwrotu lingwistycznego” zakwestionowano modernistyczną ideę badacza jako transparentnego podmiotu poznania, co otworzyło drogę do krytycznej analizy antropologicznego dyskursu i sposobu rekonstruowania w nim epistemologicznego doświadczenia antropologa. Analiza krytyczna nie okazała się celem samym w sobie, ale przyczyniła się do wytworzenia refleksji nad rolą badacza i w konsekwencji do wypracowania podejścia uwzględniającego ontoepistemologiczne ograniczenia w badaniu. W artykule zostaje podjęta analiza wybranych elementów tej krytyki, w szczególności „realistycznego” dyskursu modernistycznej antropologii oraz rekonstruowania obrazu pola badawczego zgodnie z transkulturowymi i lokalnymi strukturami pojęciowymi. Nowa krytyka, pokazując uwikłanie badacza jako podmiotu poznającego, jednocześnie powoli wprowadziła „tubylca”, podmiot badany, jako równorzędny partnera w dyskursie. Ta zmiana, która zajęła antropologii ponad trzydzieści lat, staje się punktem wyjścia dla rozważań nad wartością omawianych elementów antropologicznej refleksji dla analizy doświadczeń epistemologicznych w socjologii.

Słowa kluczowe zwrot lingwistyczny, nowa krytyka, postmodernizm w antropologii, *emic, etic*, konstruktywizm

Bartłomiej Walczak, socjolog, antropolog kultury, pracownik Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują historię amerykańskiej antropologii kultury, metodologię badań i analizę danych, zmianę w instytucjach wychowawczych i edukacyjnych. W 2009 roku ukazała się jego książka *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwania ponowoczesnej antropologii*, wyd. Scholar.

Dane adresowe autora:

Uniwersytet Warszawski
Nowy Świat 69
00-927 Warszawa
e-mail: b.walczak@uw.edu.pl

Zakreślanie linii demarkacyjnych pomiędzy socjologią a antropologią¹ staje się coraz trudniejsze. O ile do pewnego momentu rozróżnienie można było oprzeć na „przedmiocie” poznania – własnym społeczeństwie w przypadku socjologii i obcych kulturach w antropologii, zwrot antropologów w stronę badań nad własną kulturą (i zainteresowanie socjologów procesami transkulturowymi) znacznie ten podział zamazało. Bez wątpienia socjologia jest w tej parze nauką o dłuższej tradycji – wszak ukonstytuowanie się antropologii jako dyscypliny akademickiej nastąpiło dopiero pod

¹ Odnoszę się tutaj do antropologii kultury i antropologii społecznej (por. Nowicka 2006: 17–44).

koniec XIX stulecia. Jednak antropologia wcześniej niż socjologia stanęła przed koniecznością rewizji własnych założeń. Z jednej strony, podobnie jak w przypadku socjologii, wynikało to z przełamania pozytywistycznego modelu uprawiania nauki, ale z drugiej antropologia musiała zmierzyć się z zanurzeniem w kolonializm².

Prąd intelektualny, który pchnął antropologię do budowania samorefleksyjności jako warunku *sine qua non* rzetelnego uprawiania nauki, wydaje mi się szczególnie wart zainteresowania, również z perspektywy socjologa (która to perspektywa jest ostatecznie także moją perspektywą). Cel, jaki stawiam przed tym tekstem, nie jest szczególnie ambitny ani odkrywczy. Chciałbym przyjrzeć się kilku sposobom analizowania relacji podmiot „poznawany” / podmiot „poznający” w antropologii i zastanowić się, na ile perspektywy te są użyteczne dla rekonstruowania podmiotu w socjologicznej narracji.

Poniższy tekst chciałbym zbudować wokół kilku kluczowych punktów. Pierwszym jest uświadomienie nieprzezroczystości postaci badacza. Dla przedstawicieli nowej krytyki w antropologii figura ta była w pierwszym rzędzie analizowana z perspektywy literaturoznawczej, niemniej chciałbym zaproponować tutaj poszerzenie analizy zgodnie z Foucaultowskim rozumieniem dyskursu jako miejsca reprodukcji władzy/wiedzy (Rouse 1996: 92–113; Foucault 2000). Punkt ten będzie łączył się z końcową częścią tekstu, w której podejmę próbę pokazania roli struktur społecznych w rekonstruowaniu świata

² Odwołując się z jednej strony do krytyki postkolonialnej, szczególnie prac Edwarda Saïda, ale również socjologii krytycznej. Przykładowo George E. Marcus w artykule *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System* próbuje dyskutować konwencje antropologicznego pisarstwa i budowania autorytetu naukowego w odniesieniu do teorii Imanuella Wallersteina (Marcus 1984).

społecznego w narracji (antropologicznej i socjologicznej) w odwołaniu do analiz C. W. Millsa (1985). Omówienie wątku analizy dyskursu antropologicznego chciałbym poszerzyć, pokazując filozoficzne korzenie „zwrotu lingwistycznego”. Czytelnik z pewnością zauważy, że częściowo nakładają się one na filozoficzne podstawy tych nurtów w socjologii, które zakwestionowały model pozytywistyczny, stanowiący podstawę większości dominujących paradygmatów w socjologii przynajmniej do lat czterdziestych XX stulecia. Nowa krytyka doprowadziła antropologię do wyraźnego rozgraniczenia dwóch strategii odtwarzania świata etnograficznego Innego – transkulturowej i specyficznej kulturowo. To rozróżnienie chciałbym uczynić kolejnym węzłowym punktem tekstu, by następnie przejść do omówienia postaci badanego. Antropologia, jak się zdaje, przeszła długą drogę od jednowymiarowego Innego w dyskursie realistycznym (Marcus, Cushman 1982) do włączenia Innego jako równorzędny partnera, a nawet współautora (Borofsky 2005).

Rozważania chciałbym osadzić w perspektywie konstruktywistycznej. Jest ona użyteczna nie tylko dlatego, że pozwala na efektowne (przynajmniej wizualnie) ubranie w cudzysłów zarówno podmiotu dokonującego aktu poznania, jak i podmiotu będącego obiektem tego procesu. Konstruktywizm umożliwia także przyjęcie kilku założeń istotnych dla dalszej analizy.

Po pierwsze, dopuszcza pluralizm wiedzy i interpretacji. Zgodnie ze społecznym konstruktywizmem Thomasa Kuhna (Sady 2000; Kuhn 2001) intraparadygmatyczny charakter wiedzy nie zostawia miejsca dla wiedzy interparadygmatycznej. W diachronicznej wizji Kuhna paradygmaty zastępowały siebie wzajemnie w miarę narastania anomalii –

wiemy, że w naukach społecznych **synchroniczne** występowanie kilku paradygmatów jest chlebem powszednim. W antropologii jedynym chyba paradygmatem, który podzielił los kosmologii ptolemejskiej, był dyfuzjonizm (Barnard 2006). Niemniej fakt, że nauka nie rozwija się synchronicznie, nie zmienia problemów związanych z akceptacją wiedzy interparadygmatycznej, co z kolei sprawia, że dyskusja o wzajemnej pozycji podmiotów włączonych w proces epistemologiczny nie jest dyskusją o „merytorycznej” wartości poznania, lecz zderzeniem niezbieżnych perspektyw, wyprzedzających, jak chciał Kuhn, budowanie teorii. Kiedy nauka zaczyna przyglądać się sobie, ważniejsze od budowania systemu wiedzy o świecie społecznym jest zrozumienie mechanizmów generowania tej wiedzy³. Chciałbym jasno podkreślić, że taki narcyzm nauki nie wzbudza we mnie sprzeciwu, wydaje mi się raczej sposobem na – mówiąc językiem Hansa George’a Gadamera – ograniczenie wpływu przedsądów (*Vorurteil*) i w konsekwencji podniesienie poziomu samoświadomości i adekwatności wiedzy (Weinsheimer 1988; Gadamer 1993; 2004; Woroniecka 2003).

Po drugie, konstruktywizm pozwala na spojrzenie na proces poznania jako na spotkanie dwóch podmiotów. Nie chodzi mi tutaj o kwestionowanie „czystości” – w naturalistycznym sensie – świata nauki⁴. Myślę raczej o spotkaniu dwóch postaci o różnych zasobach kapitałów, o różnym dostępie do władzy, o różnym potencjale generowania interpretacji otaczającego nas świata i różnym poziomie kapitału symbolicznego (Bourdieu, Wacquant 2001). Różnice te antropologia uświadamiała sobie w długim i bo-

³ Por. dyskusja referowana przez Earla Rubingtona i Martina S. Weinberga (2003).

⁴ Czy to w sensie krytyki naturalistycznego podejścia do poznawanych podmiotów, czy procesu wytwarzania wiedzy (Bourdieu 1984: 87–136; Mills 2008).

lesnym procesie zapoczątkowanym przez krytykę postkolonialną (Said 2005) pod koniec lat sześćdziesiątych zeszłego stulecia.

Konstruktywizm jest perspektywą, która zrobiła większą karierę w socjologii niż antropologii (przynajmniej jeśli chodzi o literalne przywołanie), choć oczywiście znajdziemy momenty konstruktywistyczne na przykład w szkole interpretatywistycznej czy niektórych nurtach poststrukturalnych (Barnard 2006). O ile socjologia – jak się zdaje – doszła do konstruktywizmu przede wszystkim rozbudowując analizę interakcji i próbując połączyć poziomy makro i mikro, dla antropologii przełomowe okazały się niektóre składowe tak zwanego „zwrotu lingwistycznego”.

Nieprzezroczystość badacza w dyskursie

Publikacja w końcu lat sześćdziesiątych XX wieku prac Richarda Rorty’ego i Michela Foucaulta, szersza recepcja hermeneutyki Hansa George’a Gadamera i Paula Ricoeura, wreszcie wystąpienie Edwarda Saida zwróciły uwagę badaczy na nieprzezroczystość języka. Doprowadziło to do dyskusji na temat postaci samego badacza i generowanych przez nią obciążeń. Jak pokazują Sherman i Webb, dzięki Richardowi Rorty’emu do epistemologii nauk społecznych powróciły idee Deweya (2001: 16–18), z kolei George Gurvitch i Alfred Schütz przenieśli na grunt nauk społecznych idee Edmunda Husserla (Saloman 1945: 612; Szacki 2002). Można wskazać, że filary „zwrotu” były trzy: fenomenologia, hermeneutyka filozoficzna oraz pragmatyzm (Sherman, Webb 2001: 22 i nast.).

Zwrot lingwistyczny jest symbolicznie wyznaczony opublikowaniem w 1967 roku dzienników

Bronisława Malinowskiego (2001). W tym samym roku ukazała się, redagowana przez Richarda Rorty’ego, praca *The Linguistic Turn*, choć niewątpliwie ważniejsza jest opublikowana w 1979 roku *Filozofia a zwierciadło natury*. Rozwijając Deweyowską tradycję instrumentalizmu i podejmując wątki z filozofii analitycznej Quine’a, Rorty skrytykował fundament modernistycznej epistemologii – ideę poznania jako odzwierciedlenia w umyśle zewnętrznego i niezależnego od podmiotu świata. Wprowadził zatem model nieco zbliżony do społecznego konstruktywizmu Kuhna – każde pokolenie naukowców stara się podporządkować temu modelowi, który stosuje dominująca dyscyplina naukowa (Rorty 1994; Sady 2000; Kuhn 2001). Hermeneutyka filozoficzna wzmacnia przekonanie o wielogłosowości w poznaniu (Bronk 1988; Tokarska-Bakir 1992). Warto dodać, że do tego przekonania hermeneutyka dochodziła stosunkowo długo – znany jest postulat Schleiermachera, by „lepiej zrozumieć badanego niż on sam siebie” (Gadamer 2004: 273).

Pod koniec lat siedemdziesiątych ukazał się *Orientalizm*, najbardziej chyba znane dzieło Edwarda Saida. Said podejmuje analizę obrazu Orientu w dyskursie akademickim Zachodu, pokazując, w jaki sposób sztucznie wytworzony obraz przyczynia się do reprodukcji władzy. Recepcja Saida w antropologii otworzyła drogę na jeden z bardziej ciekawych – w mojej opinii – nurtów refleksji nad antropologicznym poznaniem, który można zrekapitulować pytaniem, na ile modernistyczna wizja antropologii wpisuje się w odtwarzanie relacji dominacji w postkolonialnym świecie (Hastrup 1998). Nawiasem mówiąc, krytyczne ujęcie antropologii jako elementu ewolucjonistycznego, eurocentrycznego projektu nauk społecznych znajdziemy u Immanuela Wallersteina (2004; 2007).

Wątek analizy pisarstwa antropologicznego będzie towarzyszył nam w dalszej części tekstu. Chciałbym podzielić go na dwa poziomy – poziom analizy tekstu naukowego, rekonstruującego wzajemne położenie podmiotu poznawanego i poznającego oraz poziom unaocznianej przez to epistemologii. Nie planuję zamknięcia rozważań konkluzjami zawierającymi gotowy scenariusz aplikacji antropologicznych metod autorefleksji na grunt socjologii. Chciałbym raczej pozostać przy stawianiu pytań, wierząc, że właśnie one są sposobem na świadome rekonstruowanie poznającego Ja w tekście.

O czym mówi antropologiczna opowieść

Można zaryzykować twierdzenie, że w pierwszym okresie zwrotu lingwistycznego wątek analizy tekstu antropologicznego jest najchętniej podejmowanym zagadnieniem. Nie przypadkiem symbolicznego początku tego zwrotu poszukuje się w – przywoływanym powyżej – *Dzienniku...* Bronisława Malinowskiego. Raymond Firth, zresztą szeroko krytykowany za opublikowanie prywatnego dziennika swojego mistrza, otworzył bardzo płodny kierunek autorefleksji antropologicznej. Dwa najśłynniejsze eseje poświęcone Malinowskiemu: *Zaświadczające Ja* Clifforda Geertza (2000) i *O autorytecie etnograficznym* Jamesa Clifforda (2000) podejmują analizę skoncentrowaną na tekstualności, „tekstualnej meta-antropologii”, jak nazwał pracę Clifforda Marian Kempny (1994, por. Hastrup 1998: 61–62).

Prekursorem takiej autorefleksji jest Clifford Geertz. Nawiasem mówiąc, można dyskutować, czy podejmuje tę refleksję zgodnie ze swoim filozoficznym habitusem (wtedy przedrostek „auto” byłby nieadekwatny), czy wychodzi od szeroko rozpoznawalnej tożsamości antropologa. Tak czy inaczej, opowieści

o pisarstwie antropologicznym zawarte w książce *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* są majstersztykiem subtelnej i pełnej erudycji analizy. Geertz wychodzi od Foucaultowskiego rozróżnienia na dwa obszary dyskursu – fikcję literacką, w której postać autora pozostaje widoczna i jest przedmiotem analizy, oraz dyskurs naukowy, w którym postać autora znika (Foucault 1999: 199–219). Ten zanik autora staje się wyznacznikiem „profesjonalnego” dyskursu naukowego. Prowadzi to Geertza do postawienia pytań o sposób ujawniania obecności autora w tekście oraz o status dzieła „autoryzowanego przez autora” (Geertz 2000: 17–18). Te dwa pytania przeplatają się wzajemnie.

Problem sygnowania, uobecniania w tekście nawiedza etnografię od bardzo dawna, choć w większości przypadków czyni to w zamaskowanej formie. Zamaskowanej, ponieważ stawia się go powszechnie nie jako kwestię związaną z narracją, nie jako problem tego, jak najuczciwiej opowiedzieć prawdziwą historię, lecz jako kwestię epistemologiczną – jak nie dopuścić, żeby subiektywne poglądy zabarwiały obiektywne fakty (Geertz 2000: 19).

Geertz usiłuje sprowadzić kwestię „uobecniania” autora w tekście do poziomu narratologicznego, dystansując się od epistemologicznych konsekwencji takiej analizy. Oczywiście rozpatrywanie roli Geertzowskiego „zaświadczonego Ja” (czy też Foucaultowskiej „funkcji autora”) bez odniesienia do ram ontoepistemologicznych byłoby naiwnością. Geertz dąży do rozróżnienia narratologii i epistemologii głównie dlatego, żeby ta druga nie zasłoniła pierwszej. „Zanikanie” autora w tekście jest nie tylko konsekwencją pewnej manieri pisarskiej, ale przede wszystkim pochodną modernistycznej wiary w możliwość nieobciążonego, obiektywnego poznania (Mills 2008: 62 i nast.). Jak wskazuje Kirsten

Hastrup, „[n]ie można patrzeć «znikąd». Antropologia to spojrzenie z miejsca, które ucieleśnia sfera kontaktu [...]. W czasach Malinowskiego spojrzenie to ciągle jeszcze przesiąknięte było rasizmem, podczas gdy dziś wydaje się w nim dominować imperialistyczna nostalgia” (1999: 16).

Właśnie Malinowski zostaje wskazany przez Georga Marcusa i Richarda Cushmana (1982) jako protoplasta modernistycznej narracji antropologicznej. W tym modelu antropologicznej opowieści autor pojawia się jedynie w momentach zaświadczeniach o „byciu tam”. W istocie – czego doświadczyli chyba wszyscy czytelnicy dzieł Malinowskiego – narracja jest budowana z perspektywy wszechwiedzącego, wszechobecnego Ja, udostępniającego egzotyczny świat Tribrandczyków czytelnikowi.

Marcus i Cushman podjęli próbę opisanego typowych elementów narracji modernistycznej, nazywanej przez nich „etnografią realistyczną”. Po pierwsze, podkreślili wykorzystanie struktury narracyjnej i kategorii analitycznych wyprowadzonych z naturalistycznych paradygmatów. Wiąże się to z szerszą dyskusją dotyczącą konstruowania pojęć w antropologicznym opisie rzeczywistości, do której wróce w dalszej części. Zanurzenie w paradygmatach, takich jak funkcjonalizm czy strukturalizm, prowadzi, zdaniem autorów, do osiągnięcia „etnografii totalnej” (Marcus, Cushman 1982), zgodnie z tendencją do zamykania modeli epistemologicznych w obrębie określonego paradygmatu⁵.

Narracja jest budowana w trzeciej osobie, co przyczynia się do zanikania obecności autora w tekście i budowania „obiektywnego” obrazu. To nie podmiot doświadcza empirii – rzeczywistość po prostu

⁵ Zgodnie z rozumieniem T. Kuhna (2001).

jest, rola poznającego podmiotu sprowadza się do sprawnego przekazania obrazu tej rzeczywistości czytelnikowi. Przezroczystość badacza w tekście służy tutaj uwiarygodnieniu narracji. Autor pojawia się jedynie w momentach zaświadczeniach o jego „byciu tam” – w opowieściach o trudach, niebezpieczeństwach, zbliżających się stylem do opowieści podróżniczej. Podajmy przykład takiego wtrętu (w odniesieniu do Indian Yanomami, którzy będą nam towarzyszyli w dalszej części tekstu).

Podniosłem wzrok i prawie krzyknąłem, zobaczywszy setkę krzepkich, nagich, brudnych, ohydnych mężczyzn, spoglądających na nas zza napiętych łuków. Wielkie pęki zielonego tytoniu tkwiły im między dolnymi zębami i wargami, sprawiając, że wyglądali jeszcze okropniej. Z nosów kapały im albo zwisały sznury ciemnego śluzu. (Chagnon 1997: 10 za Hammersley, Atkinson 2000: 110)

Akapit ten przedstawia pierwsze spotkanie amerykańskiego antropologa, Napoleona Chagnona, z Indianami Yanomami. Marcus i Cushman dodają, że tego typu fragmenty są umieszczane w wyodrębnionych częściach tekstu, zazwyczaj przedmowie lub posłowiu. Taki sposób uobecnienia autora pociąga za sobą sposób prezentowania podmiotów zaliczanych do badanej populacji (1982). Jak wskazują wspomniani autorzy, muszą one pozostać bezimienne i pozbawione czytelnego charakteru (Marcus, Cushman 1982). Jedyny moment, w którym nadaje się im wielowymiarowości, to te elementy narracji, które zbliżają się do opowieści podróżniczej. „Etnografia realistyczna” odrzuca próbę przedstawienia tubylczego punktu widzenia, rekonstrukcji rzeczywistości w kategoriach emicznych (*emic*).

Opowieść koncentruje się na życiu codziennym etnograficznego Innego, przy czym przyjmuje się

generalizujący styl, w którym wydarzenia rzadko są opisywane idiosynkratycznie, lecz jako typowe manifestacje. Wiarygodność opisu jest dodatkowo wzmocniona dzięki wykorzystaniu specjalistycznych pojęć i unikaniu dyskusowania własnych kompetencji antropologa, szczególnie jeśli chodzi o posługiwanie się lokalnymi językami (Marcus, Cushman 1982: 29–37; Stoller, Olkes 1986: 344).

Proces ukrywania i ukazywania się autora w tekście znakomicie pokazuje Alcida Ramos w swojej analizie porównawczej pisarstwa Napoleona Chagnona i Jacquesa Lizota. Zestawmy kilka obszernych fragmentów:

[Napoleon Chagnon] jest niekwestionowanym panem swego dzieła. Skroił je w ten sposób, by zachować stały kontrapunkt pomiędzy agresywnością Yanomami a własnymi bohaterskimi czynami. To on panuje nad wszystkim. [...] im bardziej Yanomami i dżungla okazują się krnąbrni, tym bardziej jego życie w terenie staje się ciekawe. [...] Indianie byli tam tylko dla dostarczenia niezbędnego kolorytu lokalnego i tła dla jego przygód, gdy przepławiają się przez rzeki, odwiedzają wioski i prowokują misjonarzy. Narcyz w buszu. [...] Jego wciągający styl z obrazami zaczerpniętymi z poetyki *waitheri* Zachodu („Uczyłem się yanomamskiego odpowiednika lewego sierpowego”) jest w znacznym stopniu odpowiedzialny za szeroką akceptację jego monografii. (Ramos 1999: 209–210)

W przeciwieństwie do Chagnona, Lizot nie obciąża czytelnika ciężarem swojej obecności w narracji ani silnymi zapewnieniami, że był tam rzeczywiście. [...] Niewidzialność jest jego szczególnym narzędziem służącym do tworzenia w wyobraźni własnego wizerunku Yanomami. Używa swojej wyobraźni obficie, korzystając z okazji, które wielu konserwatywnych kolegów pogrzyżyłyby w dyskomforcie. Jako niewidoczny obserwator, nieobecny uczestnik, wszechobecny i niedyskretny, wyposażony w sardoniczne oko

podglądacza, zabiera czytelnika, by śledzić intymne spotkania, słuchać opowieści mitycznych, penetrować stany emocjonalne lub towarzyszyć zawiłym działaniom. [...] Występowanie wszechobecnego narratora unoszącego się nad Yanomami nadaje im nie-rzeczywistą jakość, jak gdyby byli raczej postaciami w sztuce, a nie ludźmi zajmującymi się codziennymi sprawami. Pobudza to także żądzę egzotyki. (Ramos 1999: 211–214)

Z analizy Ramos wyłaniają się obrazy narcyza i podglądacza. Można traktować te, zdecydowanie przerysowane, postaci jako metafory kilku podstawowych zagrożeń dla budowania obrazu rzeczywistości w tekście. Narcyz jest metaforą badacza społecznego, który – projektując swoją rzeczywistość kulturową na badaną kulturę – umieszcza sam siebie w centrum narracji. Jest to model raczej rzadziej spotykany (choć być może bardziej atrakcyjny dla czytelnika) niż model podglądacza. Tutaj autor buduje obraz, umieszczając badaną kulturę w ramach – przyjmowanych *implicite* – struktur interpretacyjnych własnej kultury. Nie jest to związane z zakorzeniem paradygmatycznym, gdyż nie chodzi tu nawet o interpretację naukową, co raczej o dobór takich faktów, które z perspektywy kultury podmiotu poznającego będą postrzegane jako atrakcyjne lub interesujące. Oczywiście możliwe, że fenomenologicznie lub hermeneutycznie ugruntowane paradygmaty bardziej sprzyjają rekonstruowaniu rzeczywistości z uwzględnieniem struktur poznawczych etnograficznego Innego.

Spojrzenie z zewnątrz / spojrzenie z wewnątrz

Opozycję lokalne struktury pojęciowe *versus* struktury przyniesione z zewnątrz można opisać za pomocą wprowadzonych przez Kennetha Pike'a pojęć

emic i *etic* (1967). Obydwa pojęcia są neologizmami wyprowadzonymi przez Pike'a ze słów *phonetic* i *phonemic*. W fonologii wyróżnia się jednostki drugiego podziału (fonemy), które są zróżnicowane dźwiękowo i nie przenoszą znaczenia. W większości języków występuje około 30 fonemów. Analiza fonemiczna zajmuje się analizą zmian znaczenia po modyfikacjach w obrębie grup fonemów (czyli alofonów), dzięki czemu można uzyskać kompleksowy obraz struktury danego języka. Analiza fonetyczna daje możliwość analizy porównawczej, gdyż posługuje się badaniem fizyki dźwięku (Feleppa 1986: 243). Jak pisze Pike, z perspektywy etycznej (*etic*) doświadczenie rozpatruje się w kontekście działań, gdyż rozumie się je tutaj jako efekt motoryki ciała. Z kolei o rozumieniu doświadczenia w kategoriach emicznych (*emic*) decyduje „umysł aktora”.

Stwierdzenia emiczne odnoszą się do systemu logiczno-empirycznego, w którym podział fenomenów czy też „rzeczy” jest oparty na kontrastach i rozróżnieniach, uznawanych przez samych aktorów za znaczące, istotne, rzeczywiste, trafne czy w jakikolwiek inny sposób odpowiednie. [...] Twierdzenia etyczne zależą od kategoryzacji fenomenów odpowiedniej dla wspólnoty naukowców – obserwatorów. (Pike 1967: 571, 575; por. Harris 1976: 341)

Dwie wypowiedzi są różne etycznie, gdy można wykazać to za pomocą narzędzi analizy fonologicznej. Z kolei różnica na poziomie emicznym ma miejsce wtedy, gdy wypowiedzi te wywołują różną reakcję u ludzi działających w obrębie jednego systemu językowego. Nawiasem mówiąc, Pike traktował analizę etyczną jako wstępny etap, dający dostęp do systemu lingwistycznego. Dalej, zdaniem autora *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, należy przyjąć perspektywę emiczną. Próbę zastosowania tego

modelu, w bardzo formalnej postaci, można znaleźć w antropologii kognitywnej (Harris 1976: 343, 336–338; Feleppa 1988: 67; Goodenough 2004).

Emiczny model świata nie jest równoznaczny lokalnej kosmologii, nie jest sprowadzeniem struktury pojęciowej badacza do badanego. Innymi słowy, nie jest tak, że przyjmując strategię emiczną, wcielamy się w tubylca i postrzegamy świat jego oczami. Strategia emiczna jest konstruktem wzniesionym w oparciu o lokalne kategorie (Barnard 2005: 181–183; 2006: 163–164). W ten sposób opozycja *emic/etic* wpisuje się w debatę pomiędzy zwolennikami komparatywistyki kulturowej a orędownikami nominalizmu i konstruktywizmu w antropologii. Jak zauważa Feleppa, pojęcie *etic* jest kojarzone z takimi sposobami poznawania rzeczywistości Innego, które opisują tę rzeczywistość w kategoriach transkulturowych lub właściwych dla kultury badacza. Patrząc na to z perspektywy teorii krytycznej, trudno nie zauważyć, że kategorie transkulturowe zazwyczaj budowane są w oparciu o pojęciowość kultury Zachodu. Z kolei *emic* odnosi się do epistemologii budowanych w oparciu o pojęcia bliskie i znaczące dla członków badanej grupy. Pojęcia etyczne są transkulturowe, emiczne – specyficzne dla określonej kultury (Feleppa 1988: 63). Almos Rapoport zauważa jednak, że jeśli porównać emiczne kategoryzacje budowane w różnych kulturach, można dostrzec pewne regularności: na przykład powtarzają się podstawowe opozycje, takie jak wewnątrz/zewnątrz, otwarte/zamknięte, męskie/żeńskie, czyste/nieczyste, święte/profaniczne i tak dalej (1994). I jakkolwiek w takich parach można dostrzec ślady myśli Lévi-Straussa, Rapoport zaznacza, że tendencje do powtarzania dychotomicznych par należy rozpatrywać w oderwaniu od strukturalizmu – takie opozycje wpisują się w emiczną kategoryzację swia-

ta, a jednak można pokusić się o ich rozpatrywanie na poziomie transkulturowym (1994: 488).

Nieprzezroczystość badanego

Dotychczas śledziliśmy doświadczenie epistemologiczne antropologa, koncentrując się na postaci badacza. Kolejne stadia procesu budowania samoświadomości na poziomie dyskursu i na poziomie budowania kategoryzacji prowadzą do poddania analizie osób lub grup będących (tu wróćmy do cudzościan) „przedmiotem” badania. Podmiot poznawany, co jest również urefleksyjnione w socjologii od czasów Znanieckiego (Thomas, Znaniecki 1976; Giddens 2001; Znaniecki 2001), nie jest biernym obiektem badania, na kształt pantofelka na laboratoryjnej szybce, lecz podmiotem refleksyjnie kreującym swoje działania i rzeczywistość, w której te działania przebiegają. Próbuując uwzględnić podmiotowość badanych, antropolog ma w sumie zadanie trudniejsze niż socjolog, a to z uwagi na dystans kulturowy i możliwość reprodukcji władzy. Chciałbym pokazać jeden z najgłośniejszych przypadków włączenia *natives* w dyskurs antropologiczny, aby następnie spróbować odnieść kilka wynikających z tej debaty metodologicznych i etycznych implikacji do doświadczenia epistemologicznego socjologa.

Przypadek wspomniany powyżej to jeden z wątków tak zwanego *Yanomami crisis*. Trwająca od lat osiemdziesiątych zeszłego stulecia dyskusja pomiędzy amerykańskimi, francuskimi i brazylijskimi antropologami, badającymi Indian Yanomami mieszkających w rejonie rzeki Mavaca w Amazonii, z jednej strony dotknęła bardzo istotnych dla rozwoju antropologii sporów międzyparadygmatycznych, z drugiej – kluczowych kwestii etycznych (Walczak 2007).

Nie będę referował tutaj całej dyskusji, szczególnie zarzutów podniesionych wobec antropologów po publikacji *Darkness In El Dorado* Paticka Tierneya (2001), chciałbym natomiast zwrócić uwagę na jeden wątek. Otóż wśród Yanomami istnieje zwyczaj palenia zwłok połączony z rytualną konsumpcją popiołów. Śmierć jest silnie tabuizowana, co znajduje swój wyraz w nieprzywoływaniu imion zmarłych. W połowie lat sześćdziesiątych XX wieku wyprawa prowadzona przez genetyka Jamesa Neela i wspomnianego już w tym tekście antropologa Napoleona Chagnona zebrała około 10 000 próbek krwi. Przedsięwzięcie to służyło przede wszystkim celom naukowym, ale jednocześnie przyczyniło się do ograniczenia skutków wielkiej epidemii odry w 1967 roku – Neel po stwierdzeniu braku przeciwciał odry był w stanie przeprowadzić szeroką akcję szczepień. Próbkę krwi były pobierane od mężczyzn, kobiet i dzieci w zamian za przedmioty takie jak łopaty, siekiery, noże czy odzież. Z czasem narosły kontrowersje wokół ekwiwalencji takiej wymiany i możliwości uzyskania świadomej zgody od Yanomami. Pytania, czy faktycznie łopata jest adekwatnym zadośćuczynieniem i czy można wytłumaczyć członkowi zbieracko-łowieckiej społeczności ideę badania genetycznego chciałbym jednak zostawić na boku. Kiedy Tierney opublikował swoją książkę na początku XXI stulecia – po części dzięki jego publikacji, ale przede wszystkim za sprawą rozwijającej się debaty – do opinii publicznej dotarły głosy liderów Yanomami, którzy domagali się zwrotu próbek krwi. Fakt, że amerykańscy uczeni przechowują próbki, będące fragmentami ciał należących w większości do nieżyjących już osób – okazał się pogwałceniem tabu. Liderzy Yanomami podkreślali, że ich plemię nie odniosło należytych korzyści z pobranych od nich próbek (np. w postaci opieki medycznej) i próbki powinny zostać jak najszybciej zwrócone lub zniszczone (American Anth-

ropological Association 2002: 31–47). Jeden z liderów, Toto Yanomami, podczas przemówienia na Uniwersytecie Cornell w 2002 roku powiedział: „Shaki⁶ ukradł naszą krew” (American Anthropological Association 2002: 54). Wątek ten dominuje wypowiedzi Yanomami zamieszczonej w raporcie komisji powołanej przez American Anthropological Association, stanowiąc jedną z pierwszych prób wprowadzenia głosu tubylców w dyskurs antropologiczny – nie jako badanych, nie pośrednio poprzez antropologów wywodzących się z pokolonialnych kultur, lecz jako równorzędnego podmiotu w procesie.

Czy socjologia może być anthro⁷?

Ten przegląd wybranych nurtów antropologicznej autorefleksji miał przede wszystkim posłużyć wskazaniu możliwych dróg budowania autorefleksji w obrębie socjologii. Dokonania nowej krytyki w antropologii można podsumować – jeśli już podejmować ryzyko takiego podsumowania – jako zwrócenie uwagi na nieprzezroczystość postaci badacza tak w dyskursie, jak i w samym doświadczeniu poznania (tu szczególnie ciekawa wydaje się kwestia kulturowo uwarunkowanych struktur poznawczych, determinujących postrzeganie badanej rzeczywistości) oraz upodmiotowienie badanego. Spróbujmy pokrótce przełożyć to na epistemologiczne doświadczenie socjologa.

Antropologia, szczególnie w pierwszym okresie swojego rozwoju, specjalizowała się w badaniach nad kulturami w wielu wymiarach odległymi.

⁶ *Shaki* – pszczoła w języku Yanomami z rejonu Orinoco-Mavaca. Indianie w ten sposób nazywali antropologa Napoleona Chagnona.

⁷ Neologizm w języku Yanomami oznaczający obdarzonego potężną mocą nie-człowieka, niezrównoważonego, dzikiego ekscentryka, „tchórzliwego olimpijczyka” (por. Tierney 2001: 14). Etymologia tego słowa wywodzi się od angielskiego *anthropologist* lub hiszpańskiego *antropólogo*.

Większość publikacji socjologicznych koncentruje się nad własną kulturą/społeczeństwem, nawet jeśli wobec zatarcia granic w globalnym świecie wyczuwamy ten obszar analizy bardziej intuicyjnie (por. Wallerstein 2004). W przypadku relacji antropolog-badany różnice kulturowe są, co oczywiste, bardziej wyraźne niż w przypadku typowego badania socjologicznego. Dysproporcja władzy (mierzonej zakorzeniem w dominującej kulturze, dostępie do środków ekonomicznych i technologicznych oraz *last but not east* – wiedzy) jest w oczywisty sposób większa. Ale nietrudno wykazać, że w przypadku socjologicznego opisywania świata może dojść do uruchomienia identycznych mechanizmów, mniej ewidentnych, ale o równie istotnym oddziaływaniu. Socjologia, jak wskazywał jeszcze C. W. Mills, jest (zazwyczaj) pisana z perspektywy uprzywilejowanych warstw społecznych. Analiza zakorzenienia klasowego i paradygmatycznego przedstawicieli dwóch nurtów socjologii problemów społecznych: patologii społecznej i dezorganizacji społecznej doprowadziła Millsa do stwierdzenia, że interpretacją świata społecznego rządzą struktury nabyte przez autorów w trakcie socjalizacji.

Jeśli członkowie jakiejś akademickiej grupy zawodowej rekrutują się z podobnego środowiska społecznego i jeżeli ich przeszłość oraz przebieg kariery są stosunkowo podobne, istnieje wśród nich tendencja do wykształcenia się pewnej wspólnej, jednolitej perspektywy widzenia zjawisk. [...] W obrębie takiej, ogólnie rzecz biorąc homogenicznej, grupy pojawia się coraz mniej rozbieżnych punktów widzenia, które mogłyby prowadzić do polemiki w sprawie znaczenia faktów, a przez to przyczynić się do powstania interpretacji znajdujących się na wyższym poziomie teoretycznym (Mills 1985: 187).

Charles W. Mills odnosi obciążenie wczesnych nurtów socjologii problemów społecznych przedsięwzię-

mi do wychowania przedstawicieli tej szkoły w nieuprzemysłowionych rejonach Ameryki. A zatem struktura klasowa może zaburzać proces rekonstruowania świata społecznego. Albo proces rekonstruowania tego świata dokonywany jest przez pryzmat habitusu (dystrybuowanego w logice klasowej), lokując się tym samym poza prawdą lub fałszem. Podobnie może oddziaływać struktura genderowa.

Doświadczenia antropologów uczą, że przedsady nabyte w trakcie socjalizacji mogą wpływać na rekonstruowanie świata etnograficznego Innego. Jak wskazują badania feministycznie zorientowanych antropologów, dlatego właśnie Edward Evans-Pritchard nie dostrzegł roli struktur pokrewieństwa opartych na matrylineażu, poszukując wśród Nuerów odwzorowania patriarchalnego społeczeństwa brytyjskiego z początku XX wieku. Z tego samego powodu Bronisław Malinowski stworzył rozbudowaną etnografię wymiany *kula* opartej na relacjach pomiędzy mężczyznami, ignorując ważną – jak wykazała Anette Weiner (1976) – wymianę pomiędzy kobietami na uroczystościach pogrzebowych. Tego typu przykłady można powtarzać, odnosząc się do struktur nakładających się na inne podziały: kulturowe, wiekowe, etniczne i tym podobne. Uwaga badacza jest skoncentrowana na elementach istotnych z uwagi na jego/jej socjalizację, co jest dodatkowo wzmacnianie podobieństwem socjalizacji osób tworzących – by użyć pojęcia Ludwika Flecka – „kolektyw myślowy”. Przywołajmy samego Flecka:

[p]ierwsza stylowo chaotyczna obserwacja podobna jest do chaosu uczuciowego: zdziwienie, szukanie podobieństw, testowanie, cofanie się, nadzieja i rozczarowanie. Uczucia, wola i rozum pracują jako nierozdzielna jednostka. Badacz pracuje po omacku: wszystko się cofa, nigdzie nie znajduje mocnego oparcia. Odczuwa wszystko jako sztuczne działanie, inspirowane własną

wolą, każde sformułowanie rozplywa się przy następnej próbie. Dlatego szuka on oporu, przymusu myślowego, wobec którego mógłby być bierny. **Znajduje pomoc we własnej pamięci i wychowaniu: w momencie naukowego tworzenia badacz personifikuje wszystkich swoich fizycznych i duchowych przodków.** (1986: 125–126, wyróżn. BW)

Fleck, protoplasta Kuhna, rysuje tu w dość typowy dla konstruktywizmu społecznego sposób scenariusz odtwarzania badanej rzeczywistości. Proces poznawczy oznacza poruszanie się w trudnej, nieznanej przestrzeni, Gadamerowskim *Fremdheit*, a zatem „kolektyw myślowy” rekonstruuje pewną strukturę. Strukturę możliwą do uwspólnienia w tej specyficznej zbiorowości. O ile w przypadku monokulturowego społeczeństwa obciążenie będzie miało charakter przede wszystkim klasowy i genderowy, w przypadku badań transkulturowych może dojść do narzucenia hierarchii właściwej dla kultury pochodzenia badacza, a jednocześnie do całkowitego odrzucenia imperatywów badacza przez grupę będącą „przedmiotem” badania. Przykładem może być popularna teoria subkultur, stworzona przez Alberta Cohena w połowie lat pięćdziesiątych zeszłego stulecia. Różnice hierarchii ważności pomiędzy kulturami kapitalnie opisał jeden z informatorów Paula Stollera, kiedy próbował wytłumaczyć antropologowi, dlaczego wszyscy mieszkańcy wioski przez cały miesiąc konfabulowali co do pewnych faktów kluczowych dla badacza: „Co za różnica monsieur Paul?” (Stoller, Olkes 1987:8). Budowanie hierarchii ważności różnych elementów rzeczywistości społecznej wydaje się procesem trudnym do uniknięcia, niemniej w przypadku dużego dystansu kulturowego może istotnie wpływać na rzetelność poznania, a nawet interpretowania rzeczywistości poprzez obciążony aksjologicznie typ idealny.

Zakończenie

W powyższym tekście powyższym starałem się przedstawić wybrane aspekty zwrotu lingwistycznego w antropologii i zbudowane w oparciu o dorobek teoretyków tego okresu sposoby postrzegania doświadczenia epistemologicznego antropologa. Mam wrażenie, że socjologia (co jest oczywiście daleko posuniętą generalizacją) tkwi w dyskursie określonym przez Marcusa i Cushmana jako „realistyczny”, z większością jego dystynktywnych cech, między innymi ukryciem poznającego podmiotu, pozbawieniem podmiotów poznawanych indywidualizmu.

Koncentrowałem się na aspektach metodologicznych – nowa krytyka przyczyniła się przecież do zakwestionowania niektórych ustaleń klasyków antropologii i dała gotowe narzędzia do analizy procesu badawczego. Warto jednak pamiętać, że krytyka zwiera również wymiar etyczny. Antropologia niewątpliwie wpisywała się w późną epokę kolonialną czy po prostu współpracując z administracją (przykładem mogą być Edward Evans-Pritchard lub Bronisław Malinowski), czy pośrednio przyczyniając się do wzmocnienia stanowisk podkreślających zdominowanie ludności autochtonicznej⁸. Z drugiej strony antropologowie przeciwstawiali się administracji, misjonarzom lub handlowcom – ostatecznie pierwsza długotrwała obserwacja uczestnicząca w historii antropologii skończyła się usunięciem antropologa z terenu na skutek konfliktu z prominentnym senatorem o nienaruszalność terenów Indian (Green 1990). Uprawianie badań społecznych to nie tylko doświadczenie epistemologiczne. Trudno

⁸ Np. przypadek wykorzystania prac N. Chagnona przez lobby przemysłu wydobywczego w Brazylii (por. Carneiro da Cunha 1989).

wyobrazić sobie, żeby – zwłaszcza w przypadku długotrwałych, jakościowych badań terenowych – relacja pomiędzy badaczem a badanymi pozostawała jedynie na poziomie „czystego” doświadczenia epistemologicznego. Badanie jest interakcją i jako takie nie zamknie się w ramach określonych metodologią. Niemniej pytanie o zakres etycznej odpowiedzialności badacza raczej nie wykracza poza same kwestie procesu badawczego. Chciałbym zakończyć ten tekst refleksją, że sposób od-

Bibliografia

- American Anthropological Association (2002) *El Dorado Task Force Final Report*, vol. 1 i 2 [dostęp 1 lipca 2006 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.aaanet.org/edtf/index.htm>>.
- Barnard Alan (2006) *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Przełożył Sebastian Szymański. Warszawa: PIW.
- Borofsky Robert (2005) *Yanomami. The Fierce Controversy and What We Can Learn from it*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu Pierre (1984) *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy* [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Kryzys i schizma. Antycyjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 2. Warszawa: PIW, s. 87–136.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc (2001) *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przełożyła Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bronk Andrzej (1988) *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Carneiro da Cunha Maria M. (1989) *Letter to the Editor*. „Anthropology Newsletter”, vol. 30, no. 1, s. 3.
- Clifford James (2000) *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przełożyła Ewa Dżurak. Warszawa: Wydawnictwo KR.

dania świata społecznego w narracji, ukazania badacza (z uświadomieniem wszystkich strukturalnych zależności determinujących działania tej postaci) i nieredukowania postaci badanego jest miarą zgodności z normami procesu badawczego, natomiast świadomość rozległych etycznych konsekwencji wpisuje się już w szerszy kontekst norm społecznych, o czym w drodze do profesjonalizacji dyskursu nauk społecznych bardzo łatwo jest zapomnieć.

- Feleppa Robert (1986) *Emics, Etics and Social Objectivity*. „Current Anthropology”, vol. 27, no. 3, s. 243–255.
- (1988) *Convention, Translation, and Understanding. Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Fleck Ludwik (1986) *Powstanie i rozwój faktu naukowego*. Przełożyła Maria Tuskiewicz. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Foucault Michel (1999) *Kim jest autor? [w:] tenże, Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*. Przełożyli Bogdan Banasiak i in. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 199–219.
- (2000) *Nadzorować i karać*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Alatheia.
- Gadamer Hans-Georg (1993) *Koło jako struktura rozumienia* [w:] Grzegorz Sowiński, wybór i przekł., *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- (2004) *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz Clifford (2000) *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przełożyli Ewa Dżurak i Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Giddens Anthony (2001) *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.

Goodenough Ward Hunt (2004) *W poszukiwaniu robotycznej teorii kultury* [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 100–116.

Green James, ed., (1990) *Cushing at Zuni. The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing 1879–1884*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka.

Harris Marvin (1976) *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 5, s. 329–350.

Hastrup Kirsten (1998) *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World*. Oxford: Clarendon Press.

----- (1999) *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przełożyła Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kempny Marian (1994) *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Kuhn Thomas (2001) *Struktura rewolucji naukowych*. Przełożyła Helena Ostromecka. Warszawa: Fundacja Alatheia.

Malinowski Bronisław (2001) *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego słowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Marcus George (1984) *Contemporary Problems of Ethnography In the Modern World System* [w:] James Clifford, George E. Marcus, eds., *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, s. 165–193.

Marcus George, Cushman Dick (1982) *Ethnographies as Texts*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 11, s. 25–69.

Mills Charles Wright (1985) *Zawodowa ideologia patologów społecznych* [w:] Janusz Mucha, red., C. W. Mills. Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 185–201.

----- (2008) *Wyobraźnia socjologiczna*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nowicka Ewa (2006) *Świat człowieka, świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Pike Keith (1967) *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behaviour*. The Hague: Mouton.

Ramos Alcida (1999) *Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką* [w:] Michał Buchowski, red., *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Przełożyli Wojciech Dohnal i in. Warszawa: Instytut Kultury, s. 202–227.

Rapoport Amos (1994) *Spatial Organization and the Built Environment* [w:] Tim Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. London, New York: Routledge, s. 460–502.

Rorty Richard (1994) *Filozofia a zwierciadło natury*. Przełożył Michał Szczubiałka. Warszawa: Spacja, Fundacja Alatheia.

Rouse Joseph (1996) *Power/Knowledge* [w:] Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 92–114.

Rubington Earl, Weinberg Martin (2003) *The Study of Social Problems. Seven Perspectives*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Sady Wojciech (2000) *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.

Said Edward (2005) *Orientalizm*. Przełożyła Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka.

Saloman Albert (1945) *German Sociology* [w:] Georges Gurwitsch, Wilbert E. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*. New York: The Philosophical Library, s. 586–614.

Sherman Robert, Webb Rodman, eds., (2001) *Qualitative Research in Education: Focus and Methods*. London: Routledge Falmer.

Stoller Paul, Olkes Cheryl (1986) *Bad Sauce, Good Ethnography*, „Cultural Anthropology”, vol. 1, no. 3, s. 336–352.

Tierney Patrick (2001) *Darkness in El Dorado. How Scientists and Journalist Devastated the Amazon*. London, New York: W. W. Norton & Company.

Thomas Isaac, Znaniecki Florian (1976) *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1. Przełożyła Maryla Metelska. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tokarska-Bakir Joanna (1992) *Hermeneutyka gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*. „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 3–17.

Walczak Bartłomiej (2007) *Kryzys Yanomami: implikacje epistemologiczne i etyczne*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 51, nr 4, s. 3–33.

Wallerstein Immanuel (2004) *Koniec świata, jaki znamy*. Przełożyli Michał Bilewicz, Adam W. Jelonek,

Krzysztof Tyszka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

----- (2007) *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*. Przełożyli Katarzyna Gawlicz i Marcin Starnawski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Weiner Anette (1976) *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

Weinsheimer Joel (1988) *Gadamer Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, London: Yale University Press.

Woroniecka Grażyna (2003) *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Znaniecki Florian (2001) *Socjologia wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cytowanie

Walczak Bartłomiej (2013) *Zwrot lingwistyczny a samorefleksyjność antropologii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 110–123 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Linguistic turn and the self-reflection of anthropology

Abstract: The idea of an anthropologist as a transparent subject in the epistemological process was challenged by the “linguistic turn.” This new approach led to the critical analysis focused on anthropological discourse and the way of anthropologist’s epistemological experience reconstruction. The critique was not intrinsic. It established reflection on the researcher’s role and – as a consequence – enforced notice of the ontoepistemological limitations of the process. The paper is focused on the analysis of selected elements of this critique, in particular, the critique of “realistic” discourse of so-called modernist anthropology and reconstruction of the research according to the local and translocal cognitive structures. The New Critique showed how the researcher is entangled as a subject of cognition and introduced the “native” as a subject in discourse. This change, that took over 30 years, led the author to an attempt to transfer some elements of anthropologist’s epistemological self-reflection to sociology.

Keywords: linguistic turn, New Critic, postmodernism in anthropology, emic, etic, constructivism

Michał W. Kowalski
Uniwersytet Warszawski

Antropolog na wojnie – dylemat etycznego zaangażowania nauk społecznych

Abstrakt Od 2006 roku Departament Obrony Stanów Zjednoczonych zatrudnia badaczy społecznych w oddziałach bojowych na terenie Iraku i Afganistanu. Armia amerykańska i CIA oficjalnie prowadzą rekrutację antropologów w ramach projektu Human Terrain System, którego celem jest walka z lokalną partyzantką. Decyzje te wywołały falę krytyki w środowisku antropologów. Ożywiona dyskusja dotycząca przemiany antropologii w narzędzie prowadzenia wojny stała się pretekstem do publicznej debaty o etyce i współczesnej roli antropologii. Co więcej, przy okazji tej dyskusji ujawniona została nieznana historia antropologii i zaangażowania antropologów podczas minionych wojen.

W artykule omawiam dyskusję dotyczącą zaangażowania antropologów w wojny toczące obecnie i w przeszłości. Zainteresowanie historią antropologii pozwala twierdzić, że podczas II wojny światowej ponad połowa amerykańskich antropologów wykorzystywała swoje umiejętności zawodowe na rzecz wysiłku wojennego. Przedstawiam przykłady takiego zaangażowania zaczerpnięte z obu wojen światowych, jak i z okresu zimnej wojny. Pokazuję, w jaki sposób antropolodzy byli wykorzystywani podczas operacji wojskowych i wywiadowczych. Rozważam, jak zaangażowanie podczas tych wojen zmieniło samą antropologię i jej zasady etyczne oraz wskazuję na konsekwencje etyczne i praktyczne takiego zaangażowania dla relacji w terenie. Mając na uwadze wszystkie historyczne przykłady zaangażowania badaczy społecznych podczas wojen, jednoznacznie wskazuję, że wszelkie zastosowania antropologii w działaniach wojennych mogą prowadzić do poważnego zagrożenia dla antropologów oraz całej dyscypliny.

Słowa kluczowe antropologia, historia antropologii, wojna, etyka badań, zastosowania antropologii

Michał W. Kowalski, dr, adiunkt w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii UW. Zainteresowania badawcze związane z problematyką etniczności i narodowości, metodologii badań jakościowych a także historią antropologii, historią metodologii badań społecznych oraz zastosowaniem wiedzy antropologicznej w konfliktach zbrojnych.

Dane adresowe autora:

Zakład Antropologii Społecznej
Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: kowalmi@is.uw.edu.pl

Na przełomie XX i XXI wieku wykorzystanie wiedzy antropologicznej w celu podniesienia skuteczności prowadzenia działań wojennych zostało oficjalnie zinstytucjonalizowane, gdy armia amerykańska rozpoczęła rekrutację antropologów w ramach programu HTS (Human Terrain System). Informacje o rekrutacji pojawiły się na stronie internetowej Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego (AAA). Od 2006 roku antropolodzy biorą udział w działaniach armii USA na terenie Iraku i Afganistanu (Frese, Harrell 2003; McFate 2005; McKenna 2008; Gonzalez 2009). Praktyka zatrud-

niania antropologów w zespołach bojowych armii amerykańskiej (w zespołach Human Terrain Teams), jak również praktyka wykorzystywania antropologii w „globalnej wojnie z terrorem” rozbudziły dyskusje dotyczące zasad prowadzenia badań antropologicznych. Podobne dyskusje w przeszłości zaowocowały sformułowaniem kodeksów i zasad etycznych określających standardy pracy badawczej obowiązujące członków antropologicznych towarzystw naukowych (Wakin 1992; Fluehr-Lobban 2003; Gusterson 2009).

Analizując historię antropologii, a zwłaszcza biografie poszczególnych badaczy, można odnaleźć informacje wskazujące na znaczną różnorodność postaw antropologów wobec toczących się wojen. Wśród antropologów są tacy, którzy z bronią w ręku walczyli na frontach różnych wojen, są tacy, którzy podczas wojny, nie walcząc bezpośrednio, prowadzili działalność wywiadowczą w terenie, przygotowali różnego typu analizy o charakterze strategicznym, są i tacy, którzy w tym samym czasie łączyli działalność badawczą z uczestnictwem w walkach o charakterze partyzanckim. Byli i tacy, którzy swoją wiedzę naukową w sposób absolutnie świadomy wykorzystywali w przygotowywaniu planów eksterminacji, czasem czynnie w niej uczestnicząc, jak miało to miejsce w przypadku niektórych antropologów niemieckich podczas II wojny światowej¹.

Jedno z pierwszych świadectw bezpośredniego zainteresowania wojną profesjonalnie przygotowanego antropologa pochodzi od Jamesa Mooneya, pracującego dla Bureau of American Ethnology z siedzibą w Waszyngtonie. Na początku 1891 roku, dosłownie w kilka dni po masakrze w Wounded Knee, przybył

¹ Najbardziej znanym, choć nie jedynym, jest przypadek Bruno Begera, antropologa i oficera SS (por. Schafft 2006; Barth i in. 2007; Klee 2009).

on do rezerwatu Siuksów w Południowej Dakocie. Celem jego badań był taniec duchów – ceremonia religijna rozprzestrzeniająca się wśród różnych plemion indiańskich w reakcji na dominację białych. Choć taniec duchów nie miał charakteru tańca wojennego, niektóre społeczności indiańskie, między innymi niektóre plemiona Siuksów, włączyły do rytuału akcenty wojenne skierowane przeciwko białym (Nowicka 1972). Gromadzący się Indianie wzbudzili zaniepokojenie białych osadników, obawiających się kolejnej wojny z tubylcami. Oddziały 7 Pułku Kawalerii przybyły do rezerwatu już w listopadzie 1890 roku, zakazano organizacji tańców, zagrożono karami uczestnikom ceremonii, a rozproszonym po okolicy Indianom nakazano powrót do siedziby agencji rządowych kontrolowanych przez wojsko na terenie rezerwatów. W czasie jednej z interwencji wymierzonych w organizatorów ceremonii został zastrzelony Sitting Bull – zwycięzca bitwy pod Little Bighorn. Stąd prawdopodobnie obecność w rezerwacie kompetentnego agenta Bureau of American Ethnology Jamesa Mooneya oraz pułku kawalerii pod dowództwem majora Samuela Whiteside’a, odpowiedzialnego za masakrę Indian (głównie kobiet i dzieci) zgromadzonych w obozie nad strumieniem Wounded Knee.

James Mooney opisał taniec duchów jako doświadczenie przede wszystkim religijne. I, jak zauważa David Price (2008: xi), uczynił to z takim samym szacunkiem i powagą, z jakimi inni naukowcy opisują chrześcijańskie sakramenty. Był świadomy militarnego kontekstu prowadzonych badań, lecz analizy, które sporządził w trakcie pobytu w rezerwacie, akcentowały związek tańca duchów z pokojową tradycją społeczności indiańskich². W pośmiertnej

² Mooney badał obrzędy związane z rozprzestrzenianiem się tańca duchów wśród różnych społeczności indiańskich, zauważył, że najchętniej przyjmowały je społeczności najbardziej pokojowo nastawione wobec białych (por. Nowicka 1972).

notatce z 1922 roku, jaka ukazała się w „American Anthropologist”, wśród licznych informacji o jego osiągnięciach naukowych napisano także:

[p]ostawa pana Mooneya wobec podmiotów jego badań (*the subject of his study*) nie była jedynie naukowa. Był nimi osobiście zainteresowany, był zawsze gotów wysłuchać ich problemów, przedstawiał ich trudności przed tymi, którzy mogli je rozwiązać. Poświęcił wiele czasu i pieniędzy, niosąc im pomoc w osiągnięciu wszystkich przywilejów, które, jak wierzył, były im słusznie przynależne. [...] u podłoża wszystkiego znajdował emocjonalny związek, który stał się jego częścią i był podstawą jego sukcesu zarówno jako etnologa, jak i jako człowieka. Z tego powodu niewielu było mu równych wśród etnologów i nikogo wśród jego zwierzchników (*certainly no superior*). (Hewitt 1922: 210–211 [tłum. własne])

W notatce tej nie pojawia się jakakolwiek wzmianka o masakrze w Wounded Knee i okolicznościach, w których Mooney prowadził swoje badania. Price zauważa, że sposób, w jaki Mooney traktował Indian i opisywał ich kulturę, był zapowiedzią postawy charakterystycznej dla następnych pokoleń antropologów. Badacz ten traktował poznawane przez siebie ludy i ich kultury z szacunkiem. Przewidywał także, jakie konsekwencje dla tych społeczności może mieć wiedza o ich kulturze. Pisząc o wierzeniach związanych z tańcem duchów, zakładał, że wiedza ta może być wykorzystana przez wojskowych strategów do podjęcia zbrojnych działań przeciwko Indianom, za których czuł się odpowiedzialny. Co znamienne, jak zauważa Price (2008: xii), Mooney przez całą swoją karierę naukową opierał się rozmaitym naciskom politycznym i administracyjnym zmierzającym do wciągnięcia jego pracy w działalność skierowaną przeciwko tym, których badał. Można powiedzieć, że choć pracował dla agencji rządowej, pozostał „niezaangażowany”

i „wierny nauce niż jakiemukolwiek rządowi” – jak później określał taką postawę Franz Boas.

Drugim znaczącym wydarzeniem w historii związku antropologii (antropologów) z wojną był list Franza Boasa z 20 grudnia 1919 roku, opublikowany w czasopiśmie „The Nation”. W artykule pod tytułem *Scientists as Spies* skrytykował opostawę czterech, niewymienionych z nazwiska, antropologów³ zajmujących się działalnością wywiadowczą na terenie Ameryki Południowej pod przykrywką badań. Artykuł ten nawiązywał do wydarzeń rozgrywających się podczas I wojny światowej w Ameryce Środkowej. W 1916 roku niemieccy agenci zaczęli penetrować wybrzeża krajów sąsiadujących ze Stanami Zjednoczonymi, poszukując dogodnego miejsca dla bazy okrętów podwodnych mających działać w rejonie Karaibów i Zatoki Meksykańskiej. Biuro wywiadu Marynarki Wojennej USA zaproponowało współpracę archeologom prowadzącym badania w tym regionie, której celem miało być śledzenie agentów niemieckich i poszukiwanie założonej przez Niemców bazy. Przykrywką dla działalności wywiadowczej miały być badania archeologiczne, pozwalające naukowcom-szpiegom na częste i niewzbudzające podejrzeń podróże wzdłuż wybrzeży.

Boas stwierdzał, że lojalność wobec dyscypliny i lojalność wobec nauki w szczególności powinna stać ponad patriotyzmem. List ten rozpoczął chyba pierwszą dyskusję wewnątrz tworzącego się właśnie środowiska naukowego na temat zasad etycznych obowiązujących w badaniach antropologicznych. Boasa na krótko usunięto z kilku ważnych funkcji w powstających instytucjach amerykańskiej antropologii (Barth i in. 2007: 295). Stanowisko przyjęte przez członków AAA jednoznacznie

³ Dziś znamy ich nazwiska – byli to: archeolog Sylvanus Morley oraz Samuel Lothrop, Herbert Spinden i John Mason.

dopuszczało możliwość współpracy antropologów z armią, jeśli służyło to interesom narodowym. Do kwestii podniesionych przez Boasa AAA powracało wielokrotnie. Radykalna zmiana postawy wobec tych antropologów, którzy podjęli współpracę z jakimiś instytucjami związanymi z armią, nastąpiła na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych⁴, zaś pełne uznanie dla postawy przyjętej przez Boasa miało miejsce dopiero współcześnie⁵.

Kilku antropologów służyło w armii, zanim zdecydowali się na podjęcie kariery naukowej. Można zakładać, że ich obserwacje i doświadczenia wojenne znalazły odzwierciedlenie w późniejszej działalności naukowej. Takie wątki biograficzne odnaleźć można u Abrama Lintona i Marcela Maussa w związku z uczestnictwem w pierwszej wojnie światowej, Ernesta Gellnera podczas kolejnej wojny czy w pracach Bourdieu w związku z jego służbą w Algierii w czasie zrywu narodowowyzwoleńczego w latach pięćdziesiątych. Praca Maussa *O postęgowaniu się ciałem* zainspirowana została doświadczeniami tego badacza na froncie, a publikacja Lintona o odznakach jednostek wojskowych jako o pewnej formie insygniów klanowych wynikała z jego doświadczeń wojennych. Choć nie prowadzili oni badań terenowych, w ich pracach pojawiły się wątki biograficzne związane z doświadczeniami wojennymi i obserwacjami poczynionymi podczas służby wojskowej. Służba w wojsku inspirowała byłych żołnierzy do pracy badawczej – powracali oni po wojnie, już jako antropolodzy, na znane sobie tereny. Tak było między innymi w przypadku Ernesta Gellnera i Pierre’a Bourdieu służących w woj-

⁴ W związku z zaangażowaniem się antropologów w badania na rzecz armii w czasie wojny w Wietnamie i innych operacji w Azji Południowo-Wschodniej (w tym przede wszystkim w Tajlandii) (por. Wakin 1992; Hickey 2002).

⁵ Por. Gonzalez 2007a; 2007b; Network of Concerned Anthropologists 2009.

sku w Afryce Północnej i tam prowadzących swoje najsłynniejsze badania terenowe po demobilizacji. Bourdieu po studiach został powołany do wojska w 1955 roku i, jak pisze Ewa Klekot (2007: 7), został skierowany do „służb psychologicznych” w Wersalu, skąd szybko wysłano go do Algierii w ramach „działań pacyfikacyjnych”. Spędził tam kolejnych pięć lat, z czego dwa pierwsze w wojsku, a resztę na badaniach terenowych wśród Kabylów.

Bourdieu zwrócił uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, przestrzega przed ferowaniem ocen etycznych działań badaczy z poprzednich okresów, biorących za podstawę oceny to, co jest uważane za normę w chwili obecnej. Etnocentryzm jako sąd wartościujący, zakładający wyższość jednej kultury nad innymi stosowany jest przede wszystkim w kontekście przestrzennego zróżnicowania kultur. W tym przypadku Bourdieu zdaje się przestrzegać przed swoistym etnocentryzmem wartościowania działań ludzi w innych czasach – w tym konkretnym przypadku badaczy społecznych pracujących w czasach kolonialnych. Wiąże się to z nieznanymi różnymi kontekstami (między innymi wspomnianymi przez niego uwarunkowaniami etycznych i politycznych), w których prowadzono badania w okresie wojen kolonialnych. Zdaje się mówić, że to, co dzisiaj jest jasne i oczywiste nawet dla „mniej przenikliwych” nie było takie dla tych, którzy podejmowali decyzje co do praktyki badań w poprzednich dekadach. Drugi problem zasygnalizowany w przytoczonych powyżej fragmentach dotyczy związku etyki z metodologią prowadzonych badań. Podjęcie próby zrozumienia celów walki narodowowyzwoleńczej wymaga obecności „tam”, przy czym obecność w czasie walk narzuca badaczowi liczne ograniczenia techniczne i metodologiczne, niezrozumiałe dla osoby z zewnątrz. Co więcej, problemy,

jakich doświadcza się w sytuacji wojny, są „nie do pomyślenia” dla samego badacza (Klekot 2007). Choć problem zasygnalizowany w tym miejscu przez Bourdieu wydaje się dotyczyć każdej sytuacji, w jakiej znajdują się badacze terenowi podejmujący pracę w obcym środowisku, trzeba zwrócić uwagę na ten fragment wypowiedzi, który przez autora został ujęty w nawiasie. Sugeruje on, że „dobre uczucia” prowadzą do „złej socjologii” (Klekot 2007). Podniesiona w tym miejscu kwestia przywodzi na myśl prace Edwarda Evansa-Pritcharda wśród Nuerów. Był on świadomy, jak bardzo konflikt między administracją brytyjską a Nuerami ogranicza jego możliwości prowadzenia badań, ale nie przeszkodziło mu to w stworzeniu dzieła wyjątkowego. Jak wprost zauważa Evans-Pritchard, a pośrednio sygnalizuje Bourdieu, trudności pracy w sytuacji konfliktu zmuszają badacza do innego typu refleksyjności niż ma to miejsce podczas badań, które prowadzone są w „normalnych” okolicznościach. Dylematy etyczne związane z koniecznością podejmowania decyzji dotyczących życia i śmierci prowadzą do głębszego poznania badanej społeczności, mimo (a może nawet dzięki) koniecznym ograniczeniom metodologicznym wynikającym z trwającego wokół konfliktu. Okoliczności, z jakimi musiał zmierzyć się Evans-Pritchard, prowadząc badania wśród Nuerów, Adam Kuper opisał w sposób następujący:

Nuerowie dochodzili właśnie do siebie po brutalnie zaprogramowanej „pacyfikacji”, obejmującej bombardowanie ich stad bydła i wieszanie przywódców, i nie byli w nastroju do życzliwego przyjęcia białych gości. W tych niepomyślnych warunkach podjął się Evans-Pritchard najbardziej inspirujących badań terenowych, jakie przeprowadzono w tym czasie. (1987: 116)

Możliwa i nader częsta była także sytuacja odwrotna: w czasie wojny antropolodzy działali na

terenach lub w obszarach, które znali ze swojej wcześniejszej pracy terenowej. Antropolodzy byli wysyłani w teren, w miejsca, w których prowadzili badania przed wojną. Tak było w przypadku Edwarda Evansa-Pritcharda i Edmunda Leacha. Edmund Leach, antropolog i jednocześnie kapitan armii brytyjskiej, rozpoczął swoje badania w Birnie przed wybuchem II wojny światowej i kontynuował je w czasie wojny na terenach pozostających pod okupacją japońską. Brytyjski etnolog Tom Harrison został zrzucony na spadochronie na Borneo, by tam szkolić miejscową partyzantkę przeciwko Japończykom (McFate 2005). Interesujący jest fakt, że mniej więcej w tym samym czasie na terenie Borneo działał jeden z bardziej znanych japońskich antropologów zaangażowanych w badania wojenne realizowane na zamówienie Armii Cesarskiej – Tadao Kano. Uwzględniając czas i miejsce, a także charakter prowadzonej przez niego działalności, być może stał się jedną z ofiar partyzantki tubylczej Dajaków, zorganizowanej na Borneo przez brytyjskiego antropologa majora Toma Harrisona. Wobec braku jakichkolwiek informacji o okolicznościach zaginięcia i prawdopodobnej śmierci Tadao Kano na Borneo ewentualny związek z działaniami partyzantów dowodzonych przez Harrisona może być jedynie spekulacją. Pewnego prawdopodobieństwa możliwości wzajemnej konfrontacji między antropologiem japońskim i brytyjskim nadaje fakt, że liczbę ofiar Dajaków, w sposób dosłowny polujących na głowy Japończyków w czasie II wojny światowej, szacuje się na około 1800 osób zabitych i zaginionych bez wieści (Radice 2009).

Nie sposób wymienić w tym miejscu wszystkich antropologów amerykańskich zaangażowanych w działalność badawczą i wywiadowczą dla rządu Stanów Zjednoczonych. Jak stwierdza David Price

(1998), opierając się na wyliczeniach Johna Coopera z 1947 roku, podczas drugiej wojny światowej ponad połowa antropologów znalazła zatrudnienie w agencjach rządowych związanych z armią i wywiadem Stanów Zjednoczonych. Antropolodzy pracowali między innymi w nowo utworzonych agencjach rządowych: Biurze Informacji Wojennych (The Office of War Information), Biurze Analiz Strategicznych (The Office of Strategic Services – OSS)⁶, instytucji, która w okresie powojennym przekształciła się w Centralną Agencję Wywiadowczą (CIA), a także w siłach specjalnych. Zajmowali się przygotowaniem analiz, tłumaczeniami, zarządzaniem finansami, analizami ekonomicznymi, analizą prasy zagranicznej i czynną działalnością agenturalną. Bez wątplenia najbardziej znanymi antropologami amerykańskimi bezpośrednio i jawnie pracującymi dla tej agencji byli Ruth Benedict, Margaret Mead oraz Gregory Bateson⁷.

Bateson początkowo miał wątpliwości związane z podjęciem pracy dla wywiadu i z ewentualnym

⁶ Instytucja ta została powołana przez prezydenta Roosevelta w czerwcu 1942 roku. Jej dyrektorem został „Dziki” Bill (Bill Donovan); z założenia miała być to multidyscyplinarna agencja wywiadowcza; rekrutowała wyróżniających się pracowników i absolwentów wyższych uczelni.

⁷ Warto zauważyć, że oficjalne biografie antropologów wyjątkowo ogólnie informują o ich zaangażowaniu w pracę dla wojska. Wojenny epizod współpracy z armią i wywiadem w biografii Mead opisywany jest następująco: „kiedy w 1941 roku Stany Zjednoczone przystąpiły do wojny, okazało się, że przed specjalistami zajmującymi się problemami zmiany w ludzkim życiu stanął ogrom zadań. Dla Amerykanów powoływanych do wojska, dla żon i dzieci, które pozostawały same w domach, dla kobiet kierowanych do pracy w armii – dla wszystkich II wojna światowa stała się doświadczeniem największej zmiany, jaką można sobie wyobrazić. Istniało duże zapotrzebowanie na specjalistów, takich jak Margaret i Gregory, którzy potrafili określić, w jaki sposób pomagać ludziom stawić czoło problemom wynikającym z rozłąki i zupełnie nowych dla nich doświadczeń. Nie była to jednak praca w terenie, którą Margaret uważała za istotę swojego życia” (Pollard 1992: 40). Znamienym wydaje się pominięcie szczegółów takiej współpracy oraz nieobecność analizy dylematów etycznych związanych z podjęciem współpracy, a obecnych w autobiograficznych wspomnieniach i materiałach poszczególnych badaczy.

zastosowaniem wiedzy antropologicznej. Rozważał problem wolności prowadzenia badań naukowych oraz możliwości korzystania z wyników własnej pracy. Zanim podjął współpracę, analizował problemy etyczne wynikające z traktowania wiedzy naukowej jako swoistej broni, a także problem braku wpływu badacza na sposób wykorzystania wyników jego własnych badań (Price 1998: 380). David Price przeanalizował udostępnione przez CIA dokumenty związane z udziałem badaczy społecznych w działaniach wywiadowczych podczas II wojny światowej. Co do zaangażowania Gregory’ego Batesona stwierdza, że choć w publikacjach utrwalałony został jego obraz jako osoby pełnej wątpliwości co do tego typu współpracy, w dokumentach agencji Bateson jawi się jako osoba pełna entuzjazmu dla idei współpracy antropologów z wywiadem oraz dla wojennych operacji wywiadowczych.

Biografie Batesona nie są zgodne co do przebiegu jego służby. Słownik biograficzny antropologów informuje, że w latach 1941–1942 analizował on naziistowskie filmy propagandowe dla Muzeum Sztuki Nowoczesnej oraz, pracując na drugim etapie, dla Federalnego Biura Analiz Strategicznych. Po wojnie, w 1948 roku rozpoczął współpracę z Langley Porter Neuropsychiatric Institute, a w 1950 roku z Military Hospital w Palo Alto w Kalifornii (Gaillard 1997; McFate 2005). Jako obywatel brytyjski Bateson starał się w Anglii o zatrudnienie w Ministerstwie Wojny. Po odrzuceniu jego propozycji powrócił do USA i został zatrudniony w OSS. Służył w Birnie, w górach Arakan, jako cywilny członek zespołu wywiadowczego. Opracowywał raporty wywiadowcze i analizował japońskie materiały propagandowe.

Bateson rozpoczął współpracę z OSS (później z Marynarką Stanów Zjednoczonych) w ramach kontraktu

tej instytucji z Uniwersytetem Columbia w Nowym Yorku. Początkowo był nauczycielem Pidgin-English dla żołnierzy udających się na południowy Pacyfik; jego kolejnym miejscem pracy był sekretariat Komitetu Moralnego (secretary of the Moral Committee). W latach 1944–1945 służył jako cywilny członek zespołu wywiadowczego operującego w górach Arakan w Birnie⁸. Jego głównym zadaniem było opracowywanie tak zwanej „czarnej propagandy” – informacji radiowych podawanych jako swoista mieszanka rzeczywistych faktów i dezinformacji mających osłabić ducha walki przeciwnika (Price 1998).

Dokumenty pozostające w archiwach CIA pozwoliły Price’owi stwierdzić, iż działania Batesona wykraczały znacznie poza zadania związane z przygotowaniem analiz i materiałów propagandowych. W sierpniu 1945 roku zgłosił się na ochotnika do wzięcia udziału w sekretnej operacji na terenie zajęтым przez Japończyków, akcji polegającej na odszukaniu i zapewnieniu bezpieczeństwa trzem agentom zaprzyjaźnionego wywiadu. Został za to przedstawiony do odznaczenia Wstęgą Służby w Kampanii na Terenie Azji i Pacyfiku. Poza bezpośrednimi operacjami na tyłach wroga Bateson przygotowywał również ekspertyzy dotyczące przyszłej (powojennej) polityki na terenie Azji Południowej, zdecydowanie wykraczające poza kwestie stricte związane z antropologią.

Bateson, kończąc pracę w terenie, przesłał notatkę do dowództwa OSS, formułując cztery rekomendacje dla przyszłej polityki amerykańskiej w Indiach. Wskazywał na konieczność zbierania takiej ilości informacji wywiadowczych, jak to tylko możliwe. Informacje te powinny dotyczyć przede wszystkim indyjskiego stylu życia oraz kultury popularnej.

⁸ Działał także na terenie Tajlandii, Chin, Indii i Cejlonu.

Utrzymywał, że podobnie jak Rosjanie na Syberii, tak Stany Zjednoczone powinny wykorzystywać zebrane informacje do kontroli działań miejscowych ruchów społecznych i politycznych. Uważał, że skutecznym narzędziem wpływu i kontroli będzie otoczenie miejscowych liderów dyskretną opieką instytucji i osób powiązanych z agencjami wywiadowczymi. Jak zauważa Price (2005: 382), Bateson tymi rekomendacjami niejako antycypował praktykę wojny psychologicznej zastosowaną w późniejszych latach w czasie wojny w Wietnamie i na Filipinach. Stwierdza także, iż opisane przez Batesona podejście korzystania z informacji dotyczących lokalnych kultur i wykorzystania tych informacji do kontrolowania lokalnych liderów politycznych i społecznych stało się standardową techniką operacyjną stosowaną przez CIA (Jeffreys-Jones 1989; Blum 1995; Price 1998). Po zakończeniu II wojny światowej Bateson wielokrotnie wypowiadał się na temat antropologii stosowanej, jednakże jego ocena dokonań na tym polu była zdecydowanie negatywna. I choć nie ma wątpliwości dotyczących tego, co Bateson mówił na temat praktycznych zastosowań wiedzy antropologicznej dla wojska i wywiadu, nie jest jasne, dlaczego formułował takie opinie. Price zadaje pytanie: „czy Gregory Bateson nie lubił antropologii stosowanej dlatego, że ona nie działała, czy właśnie dlatego, że ona działała, a on nie lubił jej za to, co z nią zrobiono?” (1998: 382).

Odpowiedź na to pytanie wydaje się złożona. Z jednej strony istnieje wiele świadectw dowodzących, że prace Batesona związane z propagandą wojenną, jak również jego rekomendacje dotyczące praktycznych zastosowań wiedzy antropologicznej, działały zgodnie z opisanymi przez niego założeniami. Znalazły także zastosowanie w powojennej praktyce agencji wywiadowczych. Z drugiej

jednak strony, Bateson był bardzo zaniepokojony sposobem, w jaki OSS traktowała tubylców i, jak twierdzą autorzy jego biografii, miał poczucie, że związał się z nieuczciwymi ludźmi. Carleton Mabee zanotowała, że był niezadowolony, gdyż: „utracił kontrolę nad sposobem wykorzystania informacji zebranych dla wywiadu” oraz z tego powodu, że zaangażował się w oszczerczą działalność propagandową (Price 1998).

Historia wykorzystania wiedzy antropologicznej w działaniach wojennych w okresie zimnej wojny dopiero od niedawna stała się przedmiotem publicznego zainteresowania (Wax 2008). Stopniowo ujawniane są dokumenty ukazujące skalę zaangażowania badaczy społecznych w działania wojenne, jak i skalę infiltracji i ingerencji administracji amerykańskiej skierowanej przeciwko środowisku naukowemu protestującemu przeciwko eskalacji działań zbrojnych w Azji (Price 2004). Znamienne jest, iż informacje na ten temat pojawiają się w związku z konfliktem w Iraku i Afganistanie oraz z powrotem do pewnych pomysłów i idei z okresu wojny wietnamskiej. Rzecznicy stosowania sprawdzonych w Wietnamie metod odwołują się do działalności Generała Edwarda G. Lansdale’a, który zasłynął swoimi działaniami na Filipinach, gdzie, jak pisze McFate (2005: 32), niemal samodzielnie powstrzymał komunistyczną partyzantkę, współdziałał w umożliwieniu objęcia prezydentury Południowego Wietnamu przez sprzyjającego Amerykanom Ngo Dinh Diema, brał udział w przygotowaniu operacji „Mangusta” – próbie obalenia rządu Fidela Castro na Kubie. Montgomery McFate stwierdza, że jego operacje na Filipinach mogą być najlepiej opisane jako stosowana antropologia wojskowa (*applied military anthropology*). Przykładem działań, jakie Lansdale podejmował na początku lat pięćdziesiątych była operacja przeciw

powstaniu Huk, opisywana przez niego jako *psywar* (wojna psychologiczna). Działania poprzedzono badaniami lokalnych zabobonów. Wykorzystano wiarę w istnienie *asuang* – budzących przerażenie wampirów. Z idącego leśnymi ścieżkami patrolu porywano ostatniego żołnierza, nacinano mu szyję w dwóch miejscach i wieszano za kostki, by się wykrwawił. Gdy powracający patrol odnajdywał ciało pozbawionego krwi żołnierza, wzbudzało to wśród pozostałych zabobonny lęk przed poruszaniem się nocami po lesie. Prawą ręką Edwarda Lansdale’a podczas operacji na Filipinach i później w Wietnamie, Laosie oraz w różnych krajach Ameryki Południowej był kapitan Charles Bohannon, ekspert od walki partyzanckiej i wykształcony antropolog zarazem. Doświadczenie zdobywał podczas organizowania oddziałów partyzanckich na Nowej Gwinei i Filipinach podczas japońskiej okupacji tych wysp. Powrócił na Filipiny po wojnie i wykorzystał swoje umiejętności w tłumieniu partyzantki Huk oraz później, podczas walk na Półwyspie Indochińskim. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Bohannon i Lansdale byli tam członkami amerykańskiej misji wojskowej (tzw. Saigon Military Mission) doradzającej kolonialnym władzom francuskim⁹.

Bohannon uważał, że powodzenie akcji kontrpartyzanckich polega na umiejętności oddziaływania na sposób myślenia przeciwników. Był zwolennikiem wykorzystywania wiedzy o kulturze społeczności, przeciw którym prowadził działalność wywiadowczą. Będąc członkiem specjalnego oddziału wywiadowczego w Kolumbii w końcu lat pięćdziesiątych, w ramach przygotowania wspólnej akcji przeciwpartyzanckiej rządu kolumbijskiego i amerykańskiego, przemierzył w ramach swoistych „badań

⁹ Hickey pisze o Lansdale’u jako jednym z doradców ambasadora amerykańskiego w Wietnamie (2002: 86).

terenowych” ponad 23 tysiące kilometrów i przeprowadził ponad 2 tysiące wywiadów z urzędnikami, mieszkańcami odwiedzanych regionów i przywódcami partyzanckimi. Pozostawił trzy prace: *Counter-Guerrilla Operations: The Philippine Experience* – uważaną za jeden z najlepszych podręczników o wojnie przeciwpartyzanckiej (McFate 2010: 35), udostępnione niedawno wystąpienie *Unconventional Operations* z 1961 roku oraz trzypięcioletni raport z badań w Kolumbii. W wystąpieniu tym stwierdza, że wszelkie działania przeciwpartyzanckie oparte na stosowaniu siły na szeroką skalę wzmagają sprzeciw ludności wobec rządu. Zamiast masowych przeszukań, aresztowań i jakichkolwiek innych metod „kontroli ludności”, proponował działania polegające na użyciu minimalnych środków do realizacji dobrze rozpoznanych i zdefiniowanych celów (Bohannon 1961). Jak w 1964 roku skomentował opracowanie Rufus Phillips¹⁰, mentor Bohannona, w związku z interwencją w Wietnamie armia cały czas ogranicza się do „konwencjonalnego myślenia wojskowego”. Jak zauważa McFate (2005: 34), amerykańskie dowództwo nie korzystało ani z doświadczeń brytyjskich – osiągnięcia zakładanych celów nawet przy użyciu „niewłaściwych” środków, ani z pozawojskowych metod walki z partyzantami. Jeden z historyków wojskowości stwierdził: „wszyscy mówili o działaniach cywilnych i wojnie psychologicznej, lecz w rozkazach nie zwracano na to uwagi. Nie rozumiano tego. Zasadniczo cała uwaga była zwrócona na «zabicie Viet Kongu!»” (McFate 2005: 34 za: McClintock 1964: 70).

Omawiana próba wykorzystania antropologii w działaniach przeciwpartyzanckich na Filipinach i w Azji Południowo-Wschodniej nawiązuje do pro-

¹⁰ Pracownik CIA i szef sekcji rolnictwa USAID (Rural Affairs Section of the U.S. Agency for the International Development) w ramach misji w Wietnamie.

jektu przedstawionego przez Gregory’ego Batesona. W początkowej fazie zaangażowania amerykańskiego w konflikt w Wietnamie możliwość wykorzystania wiedzy antropologicznej wydawała się realna. Wraz z nasileniem walk w końcu lat sześćdziesiątych opcja siłowych rozwiązań militarnych zdominowała działania administracji amerykańskiej. Nie oznacza to jednak, że pomysły wykorzystania wiedzy dostarczanej przez przedstawicieli nauk społecznych zostały porzucone. Pomysły tego typu odradzały się przy okazji innych konfliktów, zwłaszcza tych, w których administracja amerykańska korzystała z jednostek specjalnych, przede wszystkim w Ameryce Południowej i Środkowej, oraz w związku z wykorzystaniem agend rządu amerykańskiego w sytuacji różnego typu napięć lokalnych i międzynarodowych¹¹. W pierwszym przypadku korzystano z pomocy antropologów i innych przedstawicieli nauk społecznych w sposób bezpośredni – w modelu wypracowanym podczas drugiej wojny światowej, w drugim przypadku korzystano z „wiedzy lokalnej” antropologów przy tworzeniu różnego rodzaju analiz i ekspertyz dotyczących sytuacji w regionie będącym przedmiotem zainteresowania polityków i wojskowych. Te dwie formy udziału antropologów amerykańskich w konfliktach zbrojnych wypracowane podczas dwóch wojen światowych, udoskonalone podczas tak zwanych małych wojen (*small wars*) w czasie zimnej wojny, zostały połączone i wykorzystane w sposób zinstytucjonalizowany w Iraku w ramach projektu HTS.

Przykładem aktywnego współdziałania antropologów z agendami rządowymi podczas konfliktu zbrojnego może być działalność wspomnianego uprzednio Geralda C. Hickeya. Badacz ten, związa-

¹¹ Wymienić należy takie agencje, jak USAID i RAND Corporation.

ny z Uniwersytetem w Chicago, prowadził badania terenowe w Wietnamie począwszy od roku 1956 do 1973, a więc w czasie najbardziej dramatycznych zdarzeń w nowożytnej historii tego kraju. Opublikował szereg znaczących prac antropologicznych¹², w których opisy etnograficzne przeplatane są wątkami autobiograficznymi oraz komentarzami dotyczącymi bieżącej sytuacji społeczeństwa ogarniętego wojną domową i zbrojną interwencją Stanów Zjednoczonych. Hickey prowadził badania w Wietnamie w ramach grantu RAND Corporation. I, jak pisze James Reckner w nocie redakcyjnej do ostatniej, najbardziej biograficznej z jego publikacji, fakt ten miał znaczenie dla recepcji jego dorobku oraz postaw środowiska naukowego wobec samego badacza. Jak zauważa McFate, wartościowe z naukowego punktu widzenia prace Hickeya nie znalazły uznania także w środowisku jego zwierzchników. Informacje, potencjalnie istotne dla walki z wietnamską partyzantką, zostały zignorowane przez wojskowych, uznających, że sposobem rozwiązania konfliktu może być wyłącznie eskalacja operacji militarnych.

Przypadek Geralda C. Hickeya może być ilustracją trudności, jakie niesie za sobą niejednoznaczna sytuacja badacza w terenie ogarniętym wojną, pracującego na zlecenie instytucji rządowych. Hickey prowadził klasyczne, etnograficzne badanie terenowe na wyżynnych terenach środkowego Wietnamu. Jego zainteresowania tym krajem rozpoczęły się w 1951 roku, w latach 1953–1954 spędził rok na stypendium w Paryżu, w 1954 roku uczestniczył w pro-

¹² Między innymi: *Village in Vietnam* (1964), *Free in the Forest: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976* (1982), *Sons of the Mountains: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954* (1982), *Kingdom in the Morning Mist: Mayre-na in the Highlands of Vietnam* (1988), *Shattered World: Adaptation and Survival among Vietnam's Highland People during the Vietnam War* (1993) i *Window on a War. An Anthropologist in the Vietnam Conflict* (2002).

jekcie badawczym Uniwersytetu Chicagowskiego w Laosie, w 1956 roku zaoferowano mu uczestnictwo w projekcie badawczym Michigan State University Group w Południowym Wietnamie. Badania te prowadził wśród uchodźców z północnego Laosu i północnego Wietnamu oraz wśród Tajów (w grupach określanych jako Tay i Tai Dam) (Hickey 2002). Pisze również, że w 1962 roku, podczas pobytu na Uniwersytecie Yale, gdy opracowywał swoje materiały badawcze, RAND Corporation zwróciła się do niego z propozycją powrotu i kontynuowania badań wśród mniejszości etnicznych zamieszkujących górski region środkowego Wietnamu. Badania te miał prowadzić wraz z Johnem Donnellem, kolegą ze studiów, a ich celem było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czego liderzy tych społeczności oczekują od rządu. Jednakże, jak pisze, ich wyjazd w góry został zablokowany przez zespół CIA, organizujący wśród górali jednostki obronne. Stwierdza, że działania te doprowadziły do zaangażowania tam wojsk amerykańskich w ramach programu realizowanego przez jednostki specjalne (Hickey 2002).

Trudno jednoznacznie stwierdzić, jaką wartość miały opracowania Hickeya dla każdej ze stron zaangażowanych w ten konflikt. Z przedstawionych opisów wynika, że stronami są dla tego badacza rząd i armia amerykańska, rząd i armia Południowego Wietnamu, RAND, ośrodki akademickie w Stanach Zjednoczonych, komuniści, różne grupy etniczne zamieszkujące tereny objęte badaniami. W 1964 roku na terenach Montagnard, na których pracował Hickey, wybuchło powstanie zjednoczonych plemion górskich zgrupowanych w FULRO (The United Front for the Struggle of Oppressed Races). Powstańcy wsparli armię Stanów Zjednoczonych w walce przeciw komunistom z północy, a jednocześnie wystąpili zbrojnie przeciw asymilacyjnej polityce

ządu Wietnamu Południowego. Sytuację komplikował fakt, że przez tereny te przebiegał słynny „Szlak Ho Chi Mina”, łączący północ z ośrodkami partyzanckimi na południu kraju. W tym czasie Gerald Hickey został doradcą generała Williama Westmorelanda, dowódcy sił zbrojnych USA w Wietnamie, z zadaniem podtrzymywania etnonacjonalizmu górali w walce z komunistami (McFate 2005: 34). Powtarzającym się elementem opisów jest brak zrozumienia innych racji niż swoje własne, charakteryzujący działania każdego z wymienionych przez Hickeya podmiotów. Swoją rolę autor opisuje jako swego rodzaju mediacje między stronami konfliktu, wspieraną przez RAND Corporation:

[p]ierwszym motywem mojego powrotu do Wietnamu w styczniu 1964 roku, wraz z RAND Corporation, było ponowne zajęcie się pracą z ludźmi gór, zarówno jako etnografa i przyjaciela zainteresowanego ich wysiłkami do zachowania własnej tożsamości etnicznej i własnego stylu życia. [...] I znowu stałem się orędownikiem ugody, odgrywając rolę mediatora między przywódcami gór, amerykańską misją i, do pewnego stopnia, między rządem w Sajgonie. (Hickey 2002: 10)

Sytuacja opisywana przez Hickeya wydaje się niezwykle podobna do tej, którą opisywał Adam Kuper w odniesieniu do antropologów brytyjskich podejmujących współpracę z administracją kolonialną w Afryce na początku XX wieku. Początkowy entuzjazm badaczy i rządu brytyjskiego dla korzyści, jakich może dostarczyć gromadzona w terenie wiedza antropologiczna dla łagodzenia lokalnych problemów, szybko został ostudzony przez urzędników kolonialnych. Próby znalezienia praktycznego zastosowania antropologii szybko ujawniły nieuniknioną sprzeczność interesów białych kolonizatorów, skonfliktowanych grup ludności tu-

bylczej, zamorskiego rządu i samych badaczy. Jak zauważa Kuper, gromadzona przez nich wiedza o życiu lokalnych społeczności nie była – by tak rzec – „nieprawdziwa”, była jednakże postrzegana przez administrację jako całkowicie nieprzydatna w rozwiązywaniu jakichkolwiek miejscowych problemów. Także sami badacze nie wiązali swojej kariery badawczej z pracą na rzecz zarządzania koloniami, traktując pobyt w terenie jako konieczny etap w karierze akademickiej (Kuper 1987: 134–147). Znamiennym jest, że jedyne wsparcie, jakie otrzymywali badacze brytyjscy w pierwszych dekadach XX wieku w związku z pracą na rzecz administracji kolonialnej, pochodziło od nowo powstałych organizacji naukowych i instytutów badawczych, utworzonych specjalnie w tym celu¹³. Instytucje te, pozostające w dobrych, choć nie zawsze jednoznacznie określonych relacjach z rządem centralnym, miały służyć gromadzeniu wiedzy naukowej dotyczącej ludności tubylczej. Podobieństwa sytuacji, w jakiej pracowali antropolodzy brytyjscy w Afryce do tej, jakiej doświadczał Hickey, współpracując w Wietnamie z RAND Corporation pół wieku później, kończą się w tym miejscu. Co znamienne, brytyjscy badacze nie mieli kłopotu z powrotem do świata akademickiego po zakończeniu swojej współpracy z administracją kolonialną.

„Wojna z terrorem”, wojna w Iraku i późniejsza interwencja w Afganistanie rozpały na nowo dyskusje dotyczące zaangażowania antropologów w działania wojenne. Bezpośrednim powodem ponownego zainteresowania tą problematyką w 2006 roku było rozpoczęcie realizacji programu Human

¹³ Kuper wymienia takie instytucje, jak: Fundacja Rockefellera, Carnegie Corporation, International African Institute, International Institute of African Languages and Cultures czy najsłynniejszy z nich – założony w Rodezji Północnej – Rhodes-Livingston Institute (1987: 137–138).

Terrain System (HTS), eksperymentalnego programu wdrażanego przez Pentagon, a polegającego na współuczestnictwie naukowców (przede wszystkim antropologów oraz socjologów i psychologów społecznych) w operacjach militarnych w Iraku i Afganistanie. Współpraca ta odbywa się w terenie, w ramach wspólnych działań pięcioosobowego zespołu (Human Terrain Team – HTT) – wojskowych i naukowca. Celem pracy jest na przykład „zrozumienie subtelności relacji międzyplemiennych” – jak relacjonuje to uczestniczka prac pierwszego z zespołów HTT operujących w Afganistanie (Rohde 2007).

Inicjatywa podjęcia zinstytucjonalizowanej współpracy zrodziła się parę lat wcześniej. W lipcu 2004 roku emerytowany generał Robert H. Scales Jr. opublikował artykuł podający w wątpliwość obowiązujące przekonanie dotyczące ewentualnego zwycięstwa w konflikcie w Iraku. Argumentował, że zwycięstwo w tego typu konfliktach, jak ten w Iraku, możliwe jest „tylko dzięki zdolności do zrozumienia ludzi, ich kultury i ich motywów” (McFate 2005: 26). Zakwestionował przekonanie, że sukces militarny Stanów Zjednoczonych jest możliwy do osiągnięcia dzięki przytłaczającej przewadze technologicznej nad przeciwnikiem¹⁴. W październiku 2004 roku dyrektor Office of Force Transformation Artur Chlebowski stwierdził, że: „wiedza o przeciwniku, o jego kulturze i jego społeczeństwie jest może ważniejsza niż wiedza o jego sposobie walki” (McFate 2005: 26). W listopadzie Departament Stanu¹⁵ zorganizował i zasponsorował pierwszą od 1962 roku konferencję naukową „The Adversary Cultural Knowledge and National Security Conference” (McFate 2005).

¹⁴ Tego typu przekonanie datuje się zapewne od czasów drugiej wojny światowej; wspierane było przez Tofflerów (1997).

¹⁵ Wraz z Biurem Badań Marynarki (The Office of Naval Research) i Agencją Zaawansowanych Projektów Obronnych (Defense Advanced Research Projects Agency – DARPA).

Pierwszy sygnał współczesnego wykorzystania kultury jako swego rodzaju broni pojawił się w związku z ujawnieniem w 2004 roku przypadków brutalnego traktowania irackich więźniów przez amerykański personel w więzieniu Abu Ghraib. W artykule Seymoura M. Hersha z „The New Yorker” znalazła się informacja pochodząca od anonimowego naukowca, że książka zatytułowana *The Arab Mind* z 1973 roku autorstwa antropologa Raphaela Patai, stała się „podręcznikiem przesłuchań dostosowanym do arabskich zachowań” (2004). Hersh zasugerował, że Patai przedstawił obraz, w którym „seks traktowany jest jako tabu przeniknięte wstydem i represją” w arabskich kulturach (2004). Tak przedstawiony wizerunek seksu dostarczył amerykańskiemu przesłuchującym materiałów związanych ze specyficznym aspektem kultury arabskiej, które mogły być wykorzystane do pozyskiwania irackich informatorów, a także pozwalały rozwinąć techniki tortur dostosowane do irackich więźniów (Gonzalez 2007b). W 2006 roku zarząd Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego, w efekcie silnego nacisku ze strony szeregowych członków, przyjął rezolucję zakazującą uczestnictwa w torturowaniu i szkoleniach w technikach torturowania, choć zezwolił swoim członkom na uczestnictwo w przesłuchaniach. Podobną rezolucję przyjęto na dorocznym spotkaniu AAA. Jednogłośnie potępiono wykorzystywanie wiedzy antropologicznej jako elementu tortur (Gonzalez 2007b).

Jak stwierdza Montgomery McFate, doradca do spraw organizacji programu HTS i główna zwolenniczka zaangażowania antropologów w prace na rzecz wojska, operacje w Iraku i Afganistanie wymagają od doradców wiedzy o kulturze i społeczeństwie, lecz obecnie żaden z elementów struktury władzy – dyplomacja, wojsko, wywiad czy biznes –

nie bierze pod uwagę w sposób bezpośredni czynnika kulturowego w realizacji bieżącej polityki. Wskazuje na dwie przyczyny tego stanu rzeczy. Po pierwsze, mimo popularności antropologii w programach kształcenia uniwersyteckiego, brakuje osób z wykształceniem antropologicznym na szczytach władzy. Tylko jedna z wyższych uczelni związanych z obronnością (posiadająca prawo nadawania dyplomów z nauk wojskowych) zatrudnia antropologów. W West Point, tradycyjnie kładącej nacisk na wykształcenie techniczne, antropologia postrzegana jest przez kadetów jako „głupoty dla cywili” (*nuts and huts*). Podczas gdy wykształcenie w naukach politycznych jest dobrze reprezentowane wśród polityków wyższego szczebla, tak nigdy żaden z antropologów nie był członkiem Rady Bezpieczeństwa Narodowego. Wskazuje także na brak jakichkolwiek szkoleń dotyczących różnic kulturowych dla żołnierzy biorących udział w operacjach wojskowych poza granicami USA (McFate 2005). Po drugie, brak zainteresowania antropologią spowodowany jest jej zdaniem reakcją administracji na wojnę w Wietnamie. W wyniku porażki polityki zaangażowania militarne w konflikty w Azji Południowo-Wschodniej sformułowano doktrynę obronną, w myśl której założono, że Stany Zjednoczone nie będą uczestniczyć w wojnach niekonwencjonalnych. Wielokrotnie powtarzano twierdzenie, że Stany Zjednoczone „nie dadzą się wciągnąć w drugi Wietnam”. Przyjęta w końcu lat siedemdziesiątych doktryna wojenna zakładała ewentualne uczestnictwo USA w konflikcie zbrojnym na terenie Europy. Doktryna Weinberga, przyjęta w 1984 roku i parokrotnie potem modyfikowana, zakładała uczestnictwo żołnierzy amerykańskich w konflikcie zbrojnym tylko w sytuacji zagrożenia interesów amerykańskich oraz tylko wtedy, gdy wysłanie wojska będzie miało wyraźnie zdefiniowane cele polityczne i wojskowe z „wyraż-

oną intencją zwycięstwa” (*with the clear intention of winning*) (McFate 2005). W 1994 roku Colin Powell przeformułował istniejącą doktrynę Weinberga, stwierdzając, że siła zostanie użyta jedynie w przypadku przytłaczającej przewagi nad przeciwnikiem (McFate 2005). I choć współpraca antropologów z armią nie jest sprawą nową¹⁶ (z taką praktyką mieliśmy do czynienia od chwili narodzin antropologii¹⁷), to aprioryczne założenie instrumentalnego celu współczesnych badań na terenie objętym konfliktem zbrojnym jest bezprecedensowe w historii dyscypliny.

Czynniki, które wskazała McFate, nie wyczerpują wszystkich przyczyn braku zainteresowania antropologią jako dyscypliną wiedzy, która może dostarczyć informacji o innych społeczeństwach i ich kulturach, a więc – z punktu widzenia establishmentu politycznego – wiedzy o potencjalnych i rzeczywistych wrogach. Historycznie naczelnym celem antropologii było dokonywanie przekładu wiedzy uzyskanej w terenie dla ludzi z kultury zachodu. I – jak zauważa McFate (2005) – choć wydaje się, że taka perspektywa może być korzystna z punktu widzenia bezpieczeństwa narodowego, w Stanach Zjednoczonych nie dostrzeżono potencjalnych korzyści w zinstytucjonalizowaniu współpracy z antropologami. Czynnikiem nieuwzględnionym w analizie Montgomery McFate może być nieco odmienny charakter antropologii amerykańskiej

¹⁶ Jak pisał Fred Egan (sekretarz AAA) w swym raporcie z 1943 r.: „ponad połowa antropologów w tym kraju jest bezpośrednio zaangażowana w wysiłek wojenny, a większość pozostałych prowadzi działalność na rzecz wojny w ograniczonym zakresie. Wyczerpująca wiedza o ludach i kulturach świata, którą antropologowie zgromadzili podczas badań terenowych, stanowi ogromną wartość dla armii i marynarki wojennej i dla różnych departamentów działających na rzecz wojny” (cyt. za: Dzurak 2009).

¹⁷ Przykładem są tu wyprawy Jamesa Cooka z drugiej połowy XVIII wieku, wyprawy zorganizowane przez Marynarkę Królewską, których celem było nawiązanie przyjaznych (!) relacji z tubylcami mórz południowych.

od tej, jaką uprawiano w Wielkiej Brytanii. Choć McFate pokazuje, jak doświadczenia brytyjskie wyniesione z konfliktu w Irlandii Północnej wpłynęły na uznanie znaczenia czynników kulturowych we współczesnych konfliktach zbrojnych¹⁸, nie sięga do różnic kulturowych kształtujących historię antropologii amerykańskiej i angielskiej (2005). W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że antropologia amerykańska rozwijała się wewnątrz społeczeństwa amerykańskiego, podczas gdy antropologia brytyjska rozwijała się w koloniach, poza społeczeństwem brytyjskim.

Konstatacja rzeczniczki udziału antropologów w podejmowaniu decyzji na najwyższych szczeblach władzy, jak i udział antropologów w operacjach wojskowych mogą być postrzegane w kontekście oskarżeń sformułowanych przez Edwarda Saïda ponad trzydzieści lat temu. W pracy o orientalizmie, będącej reakcją na błędy popełniane przez Zachód w stosunku do Bliskiego Wschodu, Saïd (2005) zwracał uwagę na to, że błędy myślenia o „Wschodzie” mają swoje źródło w typie wiedzy przekazywanej na Zachodzie. Wiedza ta opiera się przede wszystkim na klasycznym literaturoznawstwie oraz na naukach politycznych. Błędem polegania na wnioskach wywodzonych przez naukowców reprezentujących te nauki jest całkowita niezajomość kultury współcześnie żyjących społeczeństw będących obiektem ich zainteresowania.

Hugh Gusterson, profesor antropologii w George Mason University, wraz z dziesięcioma innymi naukowcami stworzyli platformę internetową Ne-

¹⁸ Doświadczenia brytyjskie wyniesione z konfliktu w Irlandii Północnej polegały na przyjęciu następujących założeń mających łagodzić przebieg konfliktu: stosowanie minimalnego zaangażowania sił zbrojnych, współpracę cywilno-wojskową, wykorzystanie tzw. „głębokiej penetracji wywiadowczej” (McFate 2005: 32).

work of Concerned Anthropologists, na której wezwali do bojkotu uczestnictwa w programie HTS (Rohde 2007). W odezwie skierowanej do antropologów napisali:

[j]edenastu antropologów, którzy zapoczątkowali zobowiązanie, pozostaje w stanie głębokiego zaniepokojenia faktem, że „wojna z terrorem” grozi militaryzacją antropologii w sposób, który zagraża integralności dyscypliny i wraca do ponurych korzeni antropologii jako narzędzia kolonialnej okupacji, ucisku oraz gwałtu. Silna potrzeba sformułowania zobowiązania wynika z naszego głębokiego przekonania, że istnieją pewne rodzaje prac – np. praca tajna, praca przyczyniająca się do śmierci lub krzywdy innych ludzi, taka, która naraża zaufanie między uczestnikami projektu badawczego, i taka, która rzuca na antropologa cień podejrzewania – których antropolog nie powinien się podejmować. W nowy sposób powtarzamy stanowisko Franza Boasa sformułowane w 1919 r. (cyt. za Dzurak 2009)

Na podstawie dostępnych materiałów można stwierdzić, że choć inicjatywa uwzględnienia czynników kulturowych w prowadzeniu operacji zbrojnych spotkała się z zainteresowaniem i poparciem dowództwa armii amerykańskiej, to środowisko naukowe wykazało znaczący sceptycyzm wobec współpracy z armią. CIA zorganizowała program stypendialny – The Pat Roberts Intelligence Scholars Program (PRISP) – zakładający przeszkolenie antropologiczne 150 analityków pracujących dla Agencji (McKenna 2008). Stypendium obejmowało 25 tysięcy dolarów rocznie, tutorial, opłatę uczestnictwa w zajęciach i pokrycie innych wydatków związanych z uczestnictwem w programie; uczestnikom gwarantowano poufność informacji o źródłach finansowania ich studiów. Po skończonym kursie zaproponowano zatrudnienie w ramach HTT (z pensją do 300 tysięcy dolarów za kontrakt). Praca antropologów

polegać miała na zbieraniu materiałów dla armii podczas operacji wojskowych. Gdy w 2005 roku CIA zamieściła ofertę pracy na stronie internetowej Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego, Prezydium Towarzystwa powołało komisję do przeanalizowania ewentualnych zagrożeń i korzyści wynikających z takiej współpracy. W raporcie komisji stwierdzono, że profesjonalne zaangażowanie się antropologów w działalność amerykańskich sił zbrojnych i wywiadu może przybierać różne formy i jako takie nie może być z zasady postrzegane jako nieetyczne, mimo potencjalnych zagrożeń, jakie niesie za sobą taka współpraca dla ludzi będących przedmiotem badań, dla samej dyscypliny, badaczy i całej społeczności akademickiej (Robben 2009). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że kodeks etyczny opracowany przez AAA powstał w reakcji na zaangażowanie antropologów w projekt Camelot na początku lat siedemdziesiątych. Projekt ten, wdrożony przez Departament Obrony, zakładał udział antropologów w pracach zespołów analizujących genезę rewolucji w krajach Trzeciego Świata oraz doradztwo rządów tych krajów w opracowaniu strategii przeciwdziałania wybuchom powstań i zamieszek społecznych. Założenia i realizacja programu wzbudziły niemal powszechny sprzeciw środowiska naukowców tak, że program odwołano, a jego bezpośrednim efektem było opracowanie kodeksu etycznego Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego (Horowitz 1967; Wakin 1992; Lucas 2009). Poszczególne antropologowie zatrudnieni na uniwersytetach amerykańskich byli zdecydowanie mniej powściągliwi w wyrażanych przez siebie opiniach. Prasa, a zwłaszcza media elektroniczne – blogi i fora internetowe – zapełniły się dyskusjami antropologów i studentów antropologii dotyczącymi udziału ich kolegów w inicjatywach organizowanych przez armię i dla armii, przy czym grono krytyków zde-

cydowanie przeważało nad głosami osób popierających tego typu współpracę.

W toczącej się dyskusji przedstawiono wiele argumentów za i przeciw. Głosy krytyczne można podzielić na dwie kategorie. Po pierwsze, wskazywano na implikacje moralne współdziałania naukowców z wojskiem; po drugie, odwoływano się do etosu antropologii jako nauki. Opinie osób aprobujących czy też dopuszczających możliwość współpracy antropologów w ramach operacji wojskowych także dają się ująć w dwie grupy zagadnień. Po pierwsze wskazywano na praktyczne implikacje takiego rozwiązania; po drugie powoływano się na znane z historii antropologii przypadki współpracy.

Można powiedzieć, że dyskusja towarzysząca wdrożeniu programu HTS dotyka najbardziej fundamentalnych kwestii współczesnej antropologii. A nawet więcej – kwestii, które towarzyszyły antropologii od chwili jej powstania, ale współcześnie zostały redefiniowane. Owa redefinicja celów polega – moim zdaniem – na intencjonalnym wykorzystaniu wiedzy antropologicznej w sposób zinstytucjonalizowany. Dotychczas uprawianie antropologii i gromadzenie wiedzy o innych kulturach było traktowane jako wartość autoteliczna. W kodeksach etycznych stworzonych jako przewodniki po zasadach prowadzenia badań stwierdzano, iż obowiązkiem badacza jest, by wnioski z badań nie szkodziły badanym. W związku z wdrożeniem programu HTS redefiniowano ten cel. Stąd też pierwszą reakcją środowiska antropologów było zwrócenie się do standardów etycznych wypracowanych przez lata obecności antropologii w życiu publicznym i sprawdzenie, na ile nowe cele stawiane przed badaczami są zgodne z wypracowanym konsensusem zasad etycznych.

Otwartym pozostaje też pytanie, jak związek antropologii z wojskiem wpłynie na samą antropologię. Sygnalizując w tym miejscu jedynie kwestie teoretyczne, związane z trudnym do przewidzenia kierunkiem rozwoju teorii społecznych „antropologii wojennej”, można postawić pytanie o przyszłość praktyki pracy antropologów w terenie. Upowszechnienie informacji o instytucjonalnym zaangażowaniu antropologów w siłach zbrojnych (jak i dyskusja wokół tego zagadnienia) może mieć wpływ na to, jak będą postrzegani antropologowie wśród wszystkich badanych przez siebie społeczności. David Price w swojej ostatniej pracy *Weaponizing Anthropology* (2011) zwraca uwagę na fakt, że militaryzacja nauk społecznych, w tym przede wszystkim antropologii pod hasłem „wojny z terrorem”, prowadzi do militaryzacji społeczeństwa i systematycznego ograniczania swobód obywatelskich. Programy takie jak HTS znajdują zastosowanie przy analizach sieci społecznych nie tylko w Iraku i Afganistanie, ale również na terenie Stanów Zjednoczonych (Price 2011). Wiedza o kulturze stała się

towarem niezwykle cennym, a naukowcy, którzy są w stanie taką wiedzę dostarczyć, są specjalistami poszukiwanymi przez agencje rządowe i firmy prywatne zajmujące się bezpieczeństwem narodowym (zob. Gusterson 2009; Piatetsky 2009; Kilcullen 2010; Werbner 2010). W tym kontekście zastanawiający jest brak zainteresowania antropologów tą problematyką w Polsce. Przegląd stron internetowych, indeksów czasopism oraz programów konferencji poświęconych antropologii pozwala twierdzić, iż zagadnienie zaangażowania antropologów w prace na rzecz wojska i wywiadu nie jest przedmiotem uwagi środowiska naukowego. Pomijając znacznie mniejszą skalę zaangażowania naszego kraju w misje wojskowe realizowane w ramach sojuszniczych zobowiązań rządu polskiego, niż ma to miejsce w przypadku Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, fakt ten należy uznać za zastanawiający. Tym bardziej gdy weźmie się pod uwagę, że kwestia zaangażowania nauk społecznych jest aktualnie jednym z głównych wątków debat środowiskowych amerykańskich i brytyjskich badaczy społecznych.

Bibliografia

- Barth Fredrik i in. (2007) *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*. Przełożyła Joanna Tegerowicz. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Blum William (1995) *Killing Hope: U.S. Military and C.I.A. Intervention Since World War II*. Monroe: Common Courage Press.
- Bohannon Charles (1961) *Unconventional Operations. Counter-Guerrilla Seminar*, Fort Bragg, North Carolina, 15 June 1961 [dostęp 15 sierpnia 2010 r.]. Dostępny w Internecie <www.icdc.com/~paulwolf/colombia/hukcampaign15june1961V.htm>.

- Dzurak Ewa (2009) *Antropolog z karabinem na ramieniu* [dostęp 21 sierpnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://opcit.pl/teksty/antropolog-z-karabinem-na-ramieniu72/>>.
- Fluehr-Lobban Carolyn, ed., (2003) *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for Ethically Conscious Practice. 2nd Edition*. New York, Oxford: Altamira Press.
- Frese Pamela R., Harrell Meargaret C., eds., (2003) *Anthropology and the United States Military: Coming of Age in the Twenty-first Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gaillard Gerald (1997) *The Routledge Dictionary of Anthropologists*. London, New York: Routledge.

Gonzalez Roberto J. (2007a) *Towards mercenary anthropology? The new US Army counterinsurgency manual FM 3-24 and the military-anthropology complex*. „Anthropology Today”, vol. 23, no. 3, s. 14–19.

----- (2007b) *We Must Fight the Militarization of Anthropology* [dostęp 21 sierpnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://chronicle.com/article/We-Must-Fight-the/9640>>.

----- (2009) *The Origins of Human Terrain* [w:] Roberto J. Gonzalez, ed., *American Counterinsurgency: Human Science and the Human Terrain*. Chicago: Prickly Paradigm Press, s. 25–44.

Gusterson Hugh (2009) *Militarizing Knowledge* [w:] Network of Concerned Anthropologists, ed., *The Counter-Counterinsurgency Manual: Or, Notes on Demilitarizing American Society*. Chicago: Prickly Paradigm Press, s. 39–55.

Hersh Seymour (2004) *Torture at Abu Gharib*, „The New Yorker”, May 10 [dostęp 21 sierpnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.newyorker.com/archive/2004/05/10/040510fa_fact>.

Hewitt John Napoleon B. (1922) *James Mooney*. „American Anthropologists”, vol. 24, s. 209–214.

Hickey Gerald C. (2002) *Window on a War. An Anthropologist in the Vietnam Conflict*. Lubbock: Texas Tech University Press.

Horowitz Irving Louis, ed., (1967) *The Rise and Fall of Project Camelot. Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*. Cambridge: M.I.T. Press.

Jeffreys-Jones Rhodri (1989) *The C.I.A. and American Democracy*. New Haven: Yale University Press.

Kilcullen David (2010) *Measuring Progress in Afghanistan* [w:] tenże, ed., *Counterinsurgency*. London: Hurst & Company, s. 51–76.

Klee Ernest (2009) *Auschwitz. Medycyna III Rzeszy i jej ofiary*. Przełożyła Elżbieta Kalinowska-Styczeń. Kraków: Universitas.

Klekot Ewa (2007) *Przedmowa* [w:] Bourdieu Pierre, *Szkic teorii praktyki*. Kąty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, s. 5–14.

Kuper Adam (1987) *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Lucas George R. (2009) *Anthropologists in Arms. The Ethics of Military Anthropology*. New York: AltaMira Press.

McFate Montgomery (2005) *Anthropology and Counterinsurgency: The Strange Story of their Curious Relationship*. „Military Review”, vol. 24, s. 24–38.

McKenna Brian (2008) *Why I Want to Teach Anthropology at the Army War College* [dostęp 21 sierpnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.unz.org/Pub/CounterpunchWeb-2008may-00266>>.

Network of Concerned Anthropologists, ed., (2009) *The Counter-Counterinsurgency Manual: Or, Notes on Demilitarizing American Society*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Nowicka Ewa (1972) *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Piatetsky Peter (2009) *Culture War. The Army's controversial anthropology program* [dostęp 21 sierpnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://the phoenix.com/Boston/news/78049-culture-wars/>>.

Pollard Michael (1992) *Margaret Mead. Jak dzięki antropologii ludzie należący do różnych kultur zaczęli lepiej rozumieć się wzajemnie*. Przełożył Grzegorz Godlewski. Warszawa: Czytelnik.

Price David H. (1998) *Gregory Bateson and the OSS: World War II and Bateson's Assessment of Applied Anthropology*. „Human Organization”, vol. 57, s. 379–384.

----- (2004) *Treatening Anthropology. McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*. Durham, London: Duke University Press.

----- (2008) *Anthropological Intelligence. The Development and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. Durham, London: Duke University Press.

----- (2011) *Waponizing Anthropology. Social Science in Service of the Militarized State*. Ouckland: Cointerpunch/AK Press.

Robben Antonius (2009) *Anthropology and the Iraq war: An uncomfortable engagement*. „Anthropology Today”, vol. 25, s. 1–3.

Rohde David (2007) *Army Enlists Anthropology in War Zones* [dostęp 21 sierpnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.nytimes.com/2007/10/05/world/asia/05afghan.html?pagewanted=all&r=0>>.

Said Edward (2005) *Orientalizm*. Przełożyła Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Schafft Gretchen E. (2006) *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w Trzeciej Rzeszy*. Przełożyła Teresa Bałuk-Ulewiczowa. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

The Airmen and the Headhunters (2009), reż. Radice Marc. National Geographic Channels International, PBS, C4.

Toffler Alvin, Toffler Heidi (1997) *Wojna i antywojna. Jak przetrwać na progu XXI wieku*. Przełożyli Barbara i Lech Budreccy. Warszawa: MUZA.

Wakin Eric (1992) *Anthropology Goes to War. Professional Ethics and Counterinsurgency in Thailand*. Madison: University of Wisconsin.

Wax Dustin M., ed., (2008) *Anthropology at the Dawn of the Cold War. The Influence of Foundations, McCarthyism, and CIA*. London, Ann Arbor: Pluto Press.

Werbner Prina (2010) *Notes from a Small Place. Anthropological Blues in the Face of Global Terror*. „Current Anthropology”, vol. 51, s. 193–221.

Cytowanie

Kowalski Michał W. (2013) *Antropolog na wojnie – dylemat etycznego zaangażowania nauk społecznych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 124–141 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Anthropologist on war – the dilemma of ethical engagement of social sciences

Abstract: Since 2006, the U.S. Department of Defense have begun employing social scientists in combat brigades in Iraq and Afghanistan. The U.S. Army and CIA officially decided to mobilize anthropologists to the project of the Human Terrain System for the counterinsurgency war. This decision provoked enormous critique of the project within the anthropological community. The intense discussion about turning anthropology into a military tool also provoked wider public debate about ethics and current role of anthropology. Moreover, the unknown history of anthropology and the role of anthropologists during the past wars has been revealed by these discussions.

In this paper, I refer to the discussion connected to the anthropologists' engagement in recent and past wars. The growing interest in history of anthropology shows that more than half of American anthropologists were using their professional skills to advance the war effort during the World War II. I give examples of such involvements, relevant to both World Wars, as well as to the Cold War. I show the ways in which anthropologists were used in military and intelligence operations. I consider how the engagement in those wars changed anthropology itself and its Code of Ethics. I point out ethical and practical implications of engagement, especially for the field relations. Keeping in mind those historical examples of social scientists' involvement in wars, I firmly state that any application of anthropology in war activities could lead to serious danger for anthropologists and for the discipline itself.

Keywords: anthropology, history of anthropology, war, research ethic, applications of anthropology

PSJ

Dostępny online
www.przegladsocjologiijakosciowej.org

„PSJ” stworzyliśmy, aby umożliwić swobodny przepływ informacji w społecznym świecie socjologii jakościowej. Adresujemy go do wszystkich socjologów, dla których paradygmat interpretacyjny i badania jakościowe stanowią podstawową perspektywę studiowania rzeczywistości społecznej.

Teoria antropologiczna a socjologia

Tom IX ~ Numer 3

31 sierpnia 2013

REDAKTORZY NUMERU TEMATYCZNEGO: Grażyna Woroniecka
i Magdalena Łukasiuk

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof T. Konecki

REDAKCJA: Waldemar Dymarczyk, Marek Gorzko
Anna Kacperczyk, Sławomir Magala
Łukasz T. Marciniak, Jakub Niedbalski
Izabela Ślęzak-Niebalska

KOREKTA I EDYCJA: Magdalena Chudzik,
Magdalena Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI: Anna Kacperczyk

ISSN: 1733-8069

