

ZANIKAJĄCE GRANICE

ANTROPOLOGIZACJA NAUKI I JEJ DYSKURSÓW

ZANIKAJĄCE GRANICE

ANTROPOLOGIZACJA NAUKI I JEJ DYSKURSÓW

redakcja naukowa

Adam Pomieciński i Sławomir Sikora

BIBLIOTEKA TELGTE

Copyright © by Adam Pomieciński, Sławomir Sikora

Copyright © by Biblioteka Telgte, Poznań 2009

Recenzenci tomu:

prof. dr hab. Wojciech J. Burszta (SWPS, Warszawa)

prof. dr hab. Waldemar Nowak (UKW, Bydgoszcz)

Redakcja

Roman Bąk

Redakcja techniczna

Justyna Nowaczyk

Pomysł okładki

Karolina Dudek, Sławomir Sikora

Projekt okładki

Wojciech Markiewicz

Wydanie publikacji dofinansowały:

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Wydział Historyczny UAM,
Rektor UAM oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

ISBN 978-83-61845-00-3

Biblioteka Telgte Wydawnictwo

dystribucja tel. (061) 852-38-44

e-mail: bibliotekatelgte@tlen.pl

Druk i oprawa: M-Druk, Janusz Muszyński, Wągrowiec

SPIS TREŚCI

Adam P o m i e c i ń s k i, Sławomir S i k o r a	
Antropologia: ogród o rozwidlających się ścieżkach. Wprowadzenie . .	7
Katarzyna K a n i o w s k a	
Heurystyczna wartość wiedzy antropologicznej	19
Zofia S o k o l e w i c z	
Zanikający przedmiot badań? Etnografia/etnologia/antropologia globalizacji	43
Sławomir S i k o r a	
Odwrócone spojrzenie albo antropologizacja antropologii	59
Adam P o m i e c i ń s k i	
Pomiędzy antropologią zaangażowaną a osobistą	87
Aleksander P o s e r n - Z i e l i ń s k i	
Wspólne obszary refleksji: społeczno-kulturowej antropologii, nauk o polityce i nauk prawnych	103
Sławomir M a g a l a	
Na przełęczach sensu i bezsensu. Antropologizacja nauk o organizacji i zarządzaniu	133
Karolina J. D u d e k	
Zarządzanie przestrzenią, czyli pożytki z antropologii	157

Piotr C i c h o c k i

HTML, Python, i „ja”. Języki programowania a tożsamość 187

Ewa K l e k o t

Czy następuje „antropologizacja” badań nad sztuką? 217

Grzegorz P e ł c z y Ń s k i

Antropologia i film, nauka i sztuka 233

Karolina B i e l e n i n - L e n c z o w s k a

O antropologiczno-kulturowym nurcie w językoznawstwie 245

Tarzcjusz B u l i Ń s k i

Czym jest antropologizacja nauk? 263

Noty o autorach 279

ANTROPOLOGIA: OGRÓD O ROZWIDLAJĄCYCH SIĘ ŚCIEŻKACH. WPROWADZENIE

Antropologia to dziedzina zantagonizowana, nieustannie poszukująca sposobu wymknięcia się własnej kondycji, permanentnie niepotrafiąca go znaleźć. (...) Antropologia w ogóle, a antropologia kulturowa w szczególności, zawdzięcza swą żywotność głównie kontrowersjom, które ją animują.

Clifford Geertz

„Z totemizmem jest jak z histerią — powiada we wstępie do swojej słynnej książki Claude Lévi-Strauss. — Kiedy zaczynamy wątpić, czy można dowolnie wyodrębnić pewne zjawiska i grupować je tak, by stały się diagnostycznymi wskaźnikami choroby lub jakiejś obiektywnie istniejącej instytucji, symptomy znikają lub stają się odporne wobec scalających je interpretacji. (...) Jednakże porównanie z totemizmem sugeruje stosunek innego rzędu między teoriami naukowymi a daną cywilizacją; w stosunku tym umysł badaczy oddziaływa równie silnie lub nawet silniej niż umysł badanych, tak jakby badacze — pod pokrywką naukowego obiektywizmu — nieświadomie starali się przedstawić badanych (czy to chorych umysłowo, czy ludzi rzekomo ‘pierwotnych’) jako bardziej *odmiennych* niż są w istocie” (Lévi-Strauss, 1998, s. 5). W przywoła-

nym fragmencie mistrzowskiej książki Lévi-Straussa pojawia się kilka ważnych kwestii. Między innymi to, że zbliżanie się do danych zjawisk sprawia, iż stają się one bardziej różnorodne i że nie poddają się wówczas łatwo teoretycznej obróbce (greckie słowo *theôria* — etymologicznie wywodzi się od oglądania), ale także, co być może nawet ważniejsze, że problem klasyfikacji (niezależnie od tego, czy będzie to jakiś fragment rzeczywistości społecznej, czy nauka) nie jest niezależny od badającego go umysłu.

Od jakiegoś już czasu jasne się stało, że nawet nauki (szczególnie społeczne) nie są w jasny sposób internacjonalne, że kategoryzacje — umysł badacza — mają na obserwowaną rzeczywistość znaczący wpływ. Próba obiektywizacji — wycofanie się badacza — spaliła na panewce. Ciekawsza wydaje się obiektywizacja przewrotna, „doskonałe zsubiektywizowanie”, umieszczenie badacza w „systemie”, tzn. uznanie, że ma on wpływ na to, co obserwowane, jak i na same wyniki tejże obserwacji (np. Ruby, 2000) — zrodzenie się tej świadomości w silnym stopniu znamionuje tzw. antropologię refleksyjną (której notabene nie da się tylko do tego aspektu sprowadzić). Opisanie więc zarówno warunków „doświadczenia” w całej interaktywności, zasadności podejmowania decyzji częściowych, drodze i wyborach, wydaje się warunkiem „obiektywizacji” badań. Z takiego szczególnego usytuowania antropologii kulturowej można czerpać wiele korzyści. Płyną one zarówno dla samej antropologii kulturowej jako nauki (pokłosiem tego myślenia jest chociażby samorefleksyjność, rozpoznawanie implikacji kulturowych w nauce itp.), jak i dla poznania kultury jako takiej. To, co do niedawna wydawało się jeszcze rodzajem „prawdy obiektywnej” czy „dogmatem”, jest dzisiaj często świadectwem „mitologizacji” kultury i stereotypizacji nauki.

Kiedy ponad ćwierć wieku temu w „Polskiej Sztuce Ludowej” pojawiła się ankieta zatytułowana *Etnografia — etnologia — antropologia kultury — ludoznawstwo. Czym są?* (1981), skierowana do ważnych postaci ze świata etnologii i humanistyki, jedna z odpowiedzi (osoby skądinąd utytułowanej) brzmiała, że na powyższe pytanie poprawnej odpowiedzi winien udzielić już student pierwszego roku, od-

powiedzi zaś bardziej zaawansowanej trzeciego bądź czwartego... Ów respondent wyraził też pewne zdziwienie, że niejasność w tej sprawie mogła stać się udziałem redakcji tak szacownego pisma (dla ścisłości trzeba dodać, że głos ów był odosobniony). Zapewne i dziś zdarzają się osoby o jasnej wizji kanonu, uznające *expressis verbis* albo *implicite* klarowność granic naszej dyscypliny, choć pewnie rzadsze to już niż dawniej przypadki... wbrew pozorom dinozaurów kultury i nauki nie trzeba wskrzeszać mocą fikcyjnego szkiełka Spielberga: sami nie wiedzieć skąd tu i tam się odnajdują. Między innymi tę jasność „kanonu” i celu miał zapewne na myśli Saul Bellow, który o swoim doświadczeniu z antropologią napisał: „Szybko (...) zrozumiałem, że to, co mi się oferuje, jest interpretacją życia pierwotnego dokonaną przez ludzi, którzy zostali wykształceni tak samo jak ja, i że słuchając o mieszkańcach Wysp Trobrianda, nie dowiem się nic nowego. Czytanie Malinowskiego i spółki nie oznaczało, że naprawdę poznajemy mieszkańców tych wysp. Poznawaliśmy tylko interpretację autorstwa wykształconego, cywilizowanego Europejczyka. Odnoszę wrażenie, że w całej koncepcji antropologa kryje się pewna arogancja: założenie, że ponieważ Trobriandczycy są prostsi, można ich wysondować do samego dna” (Bellow, 1998, s. 317-318).

Termin antropologia bywał i wciąż bywa modny. Margaret Mead urosła niemal do rangi bohatera narodowego w Ameryce, herosem Susan Sontag nazwała Lévi-Straussa, w Polsce zaś *Antropologia strukturalna* tego ostatniego stała się niegdyś książką kultową: czytana, ale też noszoną najzwyczajniej pod pachą. Można mniemać, że chodziło o identyfikację intelektualną, ale także i bardziej emblematyczno-emocjonalną, jednym słowem zmysłowo-dotykowo-magiczną. Moda na antropologię, także poza akademią, zaświadcza o jej dużym potencjale poznawczym i atrakcyjności przedstawiania Człowieka i Świata, w którym żyje.

Redaktorzy ciekawego tomu tekstów *Rethinking Visual Anthropology*, Marcus Banks i Howard Morphy (1997), dzielą się we wstępie uwagami związanymi właśnie z takimi problemami. „Interdyscyplinarna natura antropologii oznacza, że istnieje ciągle napięcie pomię-

dzy siłami dośrodkowymi i odśrodkowymi. Przejawia się to w stałym procesie pączkowania, prowadzącym do nadmiaru subdyscyplin, które zawsze grożą spójności centrum. Historycznie antropologia została rozdarta dyskusjami na temat tego, czy to, co uprawiają inni, jest naprawdę antropologią. Niemniej, o ile centrum jest mało komfortowym miejscem do przebywania, o tyle to właśnie ponowne odniesienie do centrum, do pewnych bardziej podstawowych pojęć dyscypliny, narzuca jej spójność” (1997, s. 1). Jednym z megaterminów, który niegdyś spinał dziedzinę, była kultura (rozumiana oczywiście antropologicznie i różnorodnie w historii definiowana i redefiniowana). Dziś jednak termin ten przestał być obszarem jednoznacznej identyfikacji, choćby z uwagi na to, że zbyt wiele dziedzin korzysta z dobrodziejstw pojęcia: *vide* studia kulturowe. Pojawiły się też nowe pojęcia, bazujące na tym ważnym dla dziedziny terminie: „metakultura”, „transkulturowość” czy „wielokulturowość”. Co ważniejsze jednak, sam termin kultura stał się przedmiotem krytyki i dystansu, jako nazbyt determinujący i zamykający człowieka w systemie. Stąd pomysły pisania przeciw kulturze (np. Abu-Lughod, 1991; Czaja, 2003), ale także dystansowania się wobec samej dziedziny. Kirsten Hastrup zapewne jeden ze swoich najznamienitszych tekstów tytułuje *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego* (1998). Inną jest zgoła sprawą fakt, że opisane przez nią w 1988 roku doświadczenie spotkania z teatrem Eugenia Barby i stania się jego „przedmiotem” (to wówczas powstał ów tekst — opublikowany po raz pierwszy w 1992 roku), dziś doskonale wydaje się mieścić w spectrum zainteresowań antropologii. Warto też zastanowić się nad znaczeniem pierwotnego tytułu: *Out of anthropology*; jeśliby pójść tropem polskiego tłumaczenia książki jej wielkiej rodaczki — Karen Blixen, *Out of Africa* — to można by potraktować ów tekst jako nie tyle pracę poza antropologią (od dawna, ale też nadal często powiada się, że nie ma wyjścia poza antropologię — jak i poza kulturę — por. cytowane dalej słowa Malcolma Cricka), ale raczej jako pożegnanie z antropologią. Hastrup nie rozstała się z antropologią — zaświadcza o tym materialnie choćby jej ostatnie gościnne wykłady w Polsce. Czy zatem to pożegnanie było wyra-

zem spotkania z potężniejszym podmiotem, jakim — co wyznaje sama Hastrup — okazał się Eugenio Barba? Czy on zatem przejął rolę antropologa? Czy antropologia potrafi na siebie spojrzeć antropologicznie? Ten — rzecz jasna — retoryczny wywód wskazuje na to, że być może antropologia stale i coraz bardziej jest wrażliwa na relacje sił. Ale, co być może jeszcze ważniejsze, Hastrup tym tytułem dała wyraz nostalgii i sentymentu (retoryka książki Blixen) za antropologią, czym bardziej wprost zajmuje się w późniejszej książce: *Droga do antropologii* (2008 [oryg. 1995], por. szczególnie rozdział 4).

Można pewnie zasadnie mniemać, że nie tylko granice antropologii zmętniały i stały się bardziej płynne, także samo centrum — owe podstawowe pojęcia — podlega pewnym wstrząsom sejsmicznym. Od kiedy w ramach „zarządzania” powstają podręczniki na temat antropologii zarządzania, które studentom etnologii podsuwa się, by uczyli się metod etnograficznych badań terenowych (przypadek partykularny), zapewne nic już nie może dziwić... W jednym ze swoich tekstów James Clifford (2004) zastanawia się nad tym, czego właściwie należałoby dziś uczyć studentów jako kanonu. Jego odpowiedź pozostaje przynajmniej niejednoznaczna, nawet tak wydawałoby się święte obszary zainteresowania, jak pokrewieństwo, bywają już dziś pomijane. Antropologia ma też wiele „dzieci” — pojawiła się cała gama subdziedzin: antropologia teatru, filmu, historii, literatury, które często bywają uprawiane przez ludzi spoza akademicko wyodrębnionej niegdyś dyscypliny, zwanej antropologią czy etnografią. Za przykład tego można podać teksty zamieszczone w jednym z numerów „Kultury Współczesnej” (2007), który poświęcony był m.in. inspiracjom antropologicznym. Na jego łamach przedstawiciele kierunków filologicznych i kulturoznawstwa pisali na przykład o antropologii widowisk, a nawet antropologii politycznej jako subdyscyplinach uprawianych w ramach studiów kulturoznawczych. Antropologiczna „swoistość” badań nad kulturą wymknęła się zatem antropologom z rąk. Takie zmętnienie granic dyscypliny wymaga głębszych przemyśleń i dyskusji między wszystkimi, którzy usiłują antropologicznie opisywać wybrane fragmenty rzeczywistości kulturowej.

Jesteśmy więc świadkami tego, że antropologizacja nauk dokonuje się na wiele sposobów lub, mówiąc precyzyjniej, zachodzi antropologizacja dyskursów naukowych w ramach różnych dyscyplin. O tym zaświadcza również niniejsza książka, w której antropologiczne spojrzenie umieszczone zostało w kontekście rozważań z zakresu marketingu i zarządzania, polityki, socjologii, historii sztuki, literatury, językoznawstwa czy filmoznawstwa. Jeszcze dziesięć lat temu niektórzy etnolodzy w Polsce podkreślali, że niestety antropologizacja nie dotyka... antropologii, która w swoim wnętrzu na własne życzenie marginalizuje się (Barański, 1999, s. 101). Teksty w niniejszym tomie na szczęście odsłaniają już bardziej optymistyczne postrzeganie kwestii antropologizacji w łonie samej antropologii kulturowej. Co ważne, pokazują one, że dyskurs antropologiczny scala częstokroć wysiłki badaczy o odmiennych tradycjach, a jego siła bierze się z otwartości i chęci uchwycenia tego, co zwykliśmy nazywać... kulturą. Trudno zatem, jak pragnął jeszcze Edward Hall (2001, wyd. 2), rozpocząć podróż poza kulturę. Jak sięgnąć wzrokiem, wciąż funkcjonują zachowania społeczne, przejawy kultury materialnej, trwa wymiana ekonomiczna i gospodarcza, nie wszędzie zaniknęły wyszukane obrzędy i rytuały, ale też w miejsce dawnych rodzą się nowe lub te „stare” podlegają transformacji, np. sposób, w jaki Trobriandczycy zaadoptowali grę w krykieta (film *Trobriand cricket*, Kildea, Leach, 1976). Moglibyśmy powiedzieć za Januszem Barańskim, że „te rzeczy są, tylko inaczej” (Barański, 1999, s. 103). Przekraczanie granic czy „naturalne” ich rozchwywanie zarówno w kulturze, jak i nauce jest stanem permanentnym, który towarzyszy nam na każdym kroku. Ale przecież współczesność, oczywiście różnie pojmowana i stosowana, zawsze stanowiła dla antropologii wyzwanie.

Na problem szczególnej „niestabilności” w obrębie nauk społecznych (a szerzej w domenie kultury) już na początku lat 80. zwracał uwagę Clifford Geertz, publikując esej pod znamienym tytułem *Gatunki zmaczone* (*Blurred Genre*, 1990 [1980]). Choć zasadniczo tematem eseju było pokazanie nowej konfiguracji w obrębie nauk społecznych, a także mniemanie, że te ostatnie nie powinny odczuwać kompleksu

wobec „prawdziwej” nauki, to można tam także znaleźć silną sugestię, że nauki owe należą właśnie do uniwersum człowieka: „Zamiast ustawionych w zwartym szyku ‘rodzajów naturalnych’, sztywnej, ostro zróżnicowanej pod względem cech jakościowych typologii, coraz bardziej dostrzegamy wokół nas rozległe, niemal nieprzerwane pole rozmaicie pomyślanych i różnorodnie skomponowanych wytworów, które umiemy porządkować jedynie z punktu widzenia praktycznego, relatywnego, w związku z naszymi własnymi celami” (Geertz, 2003, 216) „Pierwotne”, „naturalne” systemy taksonomiczne rozpadają się... Czy można z ostatniego zdania cytatu wnosić, że nauka jest szczególnym rodzajem bricolage’u, który kreujemy w zależności od doraźnych potrzeb i uzusu? To zapewne zbyt daleko idący wniosek... niemniej warty uwagi. Jeśli bowiem przyjąć za Malcolmem Crickiem, że „każde wyrażenie na temat kultury, jest także stwierdzeniem na temat antropologii” (cyt. za Davis, 1999, s. 9), to rzeczywiście dziedzina nasza nie ma jasno wytyczonych granic.

„Antropologia zachęca nas do poszerzenia odczucia ludzkich możliwości dzięki badaniu innych form życia” — powiada we wstępie eseju na temat erozji norm klasycznych Renato Rosaldo. Kilka linijek poniżej dodaje zaś: „Wyobraźnia ludzka jest w takim samym stopniu kulturowo uformowana, jak wyróżniające się formy tkactwa, wykonywanie rytuału, wychowanie dzieci, żałoba czy sposoby leczenia...” (Rosaldo, 1993, s. 25). Dziś są to już zapewne sądy dość oczywiste, co nie znaczy jednak, że zawsze i powszechnie przyjmowane. Jeśli jest tak, że wszelkie twory i konstrukty wytworzone przez człowieka (włącznie z tymi wyobrażonymi) są kulturowo uformowane, to można także zakładać, że również znajdująca się od dawna blisko wierzchołka wyznawanych w świecie zachodnim wartości idea nauki jest mocno przez kulturę, a tym samym przez naszą „lokalność” (zawsze tej ostatniej towarzyszącą i nieco globalną już dziś) ukształtowana. Trzeba przyznać rację Paulowi Willisowi, że etnografia, która relacjonuje jakąś rzeczywistość, potrzebuje wyobraźni teoretycznej, której nie znajdziemy „tam” w terenie (Willis, 2005, s. 9), lecz odszukamy ją w nauce. Jednocześnie owe wyobrażenia teoretyczne w naukach spo-

łecznych kształtują się najlepiej w napięciu wobec danych pochodzących z obserwacji. Autorefleksja sprzężona jest z klasycznym dla antropologii paradygmatem, uznającym za najwłaściwszą refleksję nad człowiekiem jako twórcą kultury i istotą społeczną. To spostrzeżenie nabiera szczególnej wagi współcześnie. Przyjmując wyrażenie Willisa za trafne, zauważymy, iż antropologiczne uzasadnienia „zastanych rzeczywistości” są zawsze specyficznym wyrazem wyobraźni naukowej. Ta jednak, podobnie jak kultura, wyłamuje się często jednoznacznym konceptualizacjom. Coś, co niegdyś jawiło się jako synonim trwałości, dążenia do obiektywności, bywa obecnie zasadnie pojmowane jako szczególny i złożony system ideologiczny, trwały, lecz nie niezmienny. Choć czasem — warto dodać — wiara w tę niezmiennność przypomina wiarę konkwistadorów, „zdobywców” Ameryki, których ironicznie, choć nie bez pewnych racji, w eseju uzasadniającym to, że antropologia jest nauką *par excellence* europejską, Leszek Kołakowski (1984) nazwał ostatnimi prawdziwie wierzącymi. Antropologia przestała być nauką stricte euro-amerykańską. Jean Rouch w *Petit a Petit* (1970) pokazuje Afrykanów, którzy antropologiczne badania naukowe prowadzą w... Paryżu. To, co u Roucha może uchodzić za żart (często nim też było) i wypowiedź subwersywną na temat różnych antropologicznych konwencji, dziś stało się faktem. Clifford przywołuje liczne przykłady rodzących się międzykulturowych dyskursów. Już nie tylko ludzie „stamtąd”, wykształceni na zachodnich uniwersytetach, badają „naszą” lub „swoją” kulturę (wracając) — te podróże stają się coraz to bardziej złożone (Clifford, 2004; Herzfeld, 2004).

Poza wywodami bardziej teoretycznymi, zebrane w niniejszej książce teksty podejmują próbę opisu zjawisk wykraczających poza obszary, którymi tradycyjnie zajmowała się antropologia. Założeniem naszym było jednak, aby myślenie o kulturze prowokowało refleksję nad kondycją antropologii. Te dwa dyskursy przenikają się wzajemnie. Zamieszczone teksty świadczą o tym, że antropologia jest tak samo ciekawa różnorodności kulturowej i świata społecznego, jak i samej siebie. Być może jest to jedna z ważniejszych przyczyn, która pozwala traktować antropologię kulturową jako dyscyplinę inspirującą dla

przedstawicieli innych nauk, ale też, co zauważył niegdyś Eric Wolf, jako „dyscyplinę między dyscyplinami” (por. Clifford, 2004, s. 147).

Histeria, do której Lévi-Strauss przyrównał totemizm, jako choroba w swojej klasycznej, znanej jeszcze z XIX wieku postaci, z bardzo silnymi i jednoznacznymi objawami, zniknęła, przybierając bardziej różnorodne formy. Podobnie i antropologia w swojej klasycznej postaci: wyjazd do jakiegoś odległego miejsca, „bycie tam” przez dłuższy czas, by powrócić i triumfalnie spłodzić książkę o odkrytym, rozpoznanym i zbadanym ludzie, może nie tyle schodzi na margines, ale na pewno przestaje zajmować jasne centrum dyscypliny. To *tam* staje się bardzo często *tu*, lub gdzieś obok, *obcy* i *inny* przemieniają się w *my* i nam bliskich, jasne ustruktrowane kulturowo wzory stają się zdecydowanie bardziej enigmatyczne i różnorodne... Antropologia wchłania też coraz to nowe obszary tematyczne. Czy to znaczy, że antropologia przeżywa kryzys? Tak, ale tylko wtedy, jeśli uznamy — zgodnie z tym, co niegdyś napisał o nim Paul Ricoeur — że jest on już zjawiskiem poniekąd permanentnym... (Ricoeur, 1990). Opis, który może się wydawać właściwy dla zjawisk postrzeganych jako bardziej stabilne i synchroniczne, zastępują często takie słowa klucze-wytrychy, jak narracja czy dyskurs. Posługujący się nimi swobodnie sięgają po teorie zrodzone w obrębie innych dziedzin (choćby Foucault, Bourdieu czy de Certeau...). Czy wobec tej różnorodności można jeszcze marzyć o spójnych granicach, centrach, kanonie wywodu? Fotografia, która wydawała się niegdyś dobrym narzędziem do opisu świata, ustąpiła po trosze miejsca filmowi, wideo, a w końcu hipermediom, które bywają lepszymi środkami dla uchwycenia heteroglotycznego świata w ruchu. W tym świecie zmienności warto też czasem celebrować chwilę. I również temu mamy nadzieję posłużyć przedstawione w niniejszej książce teksty...

Adam Pomieciński
Sławomir Sikora

BIBLIOGRAFIA

Abu-Lughod Lila

- 1991 *Writing against Culture*, w: R. Fox (red.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Banks Marcus, Howard Morphy

- 1997 *Introduction*, w: M. Banks, H. Morphy (red.), *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, New Haven, London.

Bellow Saul

- 1998 *Pół życia*, w: *Suma po przemyśleniach. Od niewyraźnej przeszłości do niepewnej przyszłości*, przeł. T. Biedroń, Zysk i S-ka, Poznań.

Clifford James

- 2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, przeł. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, t. I, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Czaja Dariusz

- 2003 *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.

Davis Charlotte Aull

- 1999 *Reflexive Ethnography. A Guide to Reasearching Selves and Others*, Routledge, London, New York.

Etnografia — etnologia...

- 1981 *Etnografia — etnologia — antropologia kultury — ludoznawstwo. Czym są? (odpowiedź na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2.

Geertz Clifford

- 1990 *O gatunkach zmaczonych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przeł. Z. Łapiński, „Teksty drugie”, nr 2.
- 2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków.

Hastrup Kirsten

- 1998 *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, przeł. G. Godlewski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 2.

- 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Hall Edward
- 2001 *Poza kulturą*, wyd. 2, przeł. E. Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Herzfeld Michael
- 2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Kołakowski Leszek
- 1984 *Szukanie barbarzyńcy: złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn.
- „Kultura Współczesna”
- 2007 „Kultura Współczesna”, nr 1.
- Lévi-Strauss Claude
- 1998 *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsberg, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Rosaldo Renato
- 1993 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis* (z nowym wstępem), Beacon Press, Boston.
- (1989)
- Ruby Jay
- 2000 *Picturing Culture. Explorations of Film and Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Willis Paul
- 2005 *Wyobrażenia etnograficzna*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Filmografia:

Petit a Petit, Jean Rouch (1970).

Trobriand Cricket: An Ingenious Response to Colonialism, dir. Gary Kildea i Jerry Leach. Ronin Films, 1979 [1976].

KATARZYNA KANIOWSKA

HEURYSTYCZNA WARTOŚĆ WIEDZY ANTROPOLOGICZNEJ¹

Potrzeba refleksji o antropologicznej wiedzy jest, w moim przekonaniu, istotną konsekwencją dyskusji o tożsamości naszej dyscypliny. Debata o tożsamości antropologii — rozpoczęta przez Clifforda Geertza i antropologów z Rice i podjęta też żywo w Polsce — wyrosła z potrzeby krytycznego rozliczenia się z przeszłością. Co ważniejsze jednak, stała się ona przyczyną niezwykle interesujących i nader głębokich zmian w teoretycznym i metodologicznym sposobie myślenia i działania antropologów. Zaowocowało to odnowieniem antropologii — wypracowaniem nowego paradygmatu, pojawieniem się nowych kierunków i nurtów, podjęciem rozmaitych prób poszerzenia obszaru antropologicznego poznania, jak również metod poznania. Dokonanie się tych zmian uczyniło z antropologii naukę, która mogła stać się ciekawa i inspirująca, przyciągająca uwagę innych dyscyplin humanistyki i oferująca wiedzę o człowieku i jego świecie, niedostępną czy nieznaną innym.

Sądzę, że stoimy teraz przed nowym zadaniem. Otóż warto zastanowić się nad tym, jakie skutki zmiany te powodują. Chodzi więc już nie o to, jaka jest dziś tożsamość antropologii i co odróżnia ją od in-

¹ Niniejszy tekst w nieco zmienionej wersji ukaże się w czasopiśmie „Ethnologia Polona”.

nych nauk o kulturze, ale o to, jaką jest antropologiczna wiedza i jaką ma ona heurystyczną wartość. W moim przekonaniu, nie są to pytania błahe i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze — ustalenie specyfiki jakiejś nauki, nakreślenie jej tożsamości, w oczywisty sposób wiedzie do chęci określenia wartości poznania przyjętego przez tę naukę. Po drugie, warto także skupić uwagę na skutkach tegoż poznania. Innymi słowy, przyglądając się pod tym kątem antropologii/nauce, spoglądamy na nią tak, by dociec, jaka jest jej siła poznawcza, a jakie granice poznania.

Szukając odpowiedzi na te pytania, skupię się tutaj na antropologii współczesnej, szczególnie zaś na tym jej nurcie, który przez wielu nazywany jest antropologią postmodernistyczną. Wychodzę tu z założenia, że w dyskusji o dokonującej się dzisiaj antropologizacji nauk interesujące byłoby przyjrzenie się temu, co w dobie postmodernizmu zaoferowała postmodernistyczna antropologia samej sobie i naukom pokrewnym. Sądzę, że taka perspektywa może być ciekawa. Z jednej bowiem strony pozwoli dostrzec kulturowe uwikłanie nauki, z drugiej — pozwoli też zastanowić się nad najbliższą przyszłością antropologicznej myśli i antropologicznej praktyki. Wbrew znanemu przekonaniu Roberta Poola, że postmodernizm antropologiczny nie istnieje, sformułowanemu na początku lat 90. XX wieku, nurt ten jednak wyraźnie zaznaczył swój wpływ na refleksję teoretyczną i metody antropologii. We współczesnej literaturze przedmiotu wielokrotnie i dość wyczerpująco omówione zostały zagadnienia związane z takimi cechami postmodernistycznej antropologii i cechami właściwego jej poznania jak np. narracja, interpretacja, dekonstrukcja czy dialogiczność. Zdecydowanie mniej miejsca w publikacjach (szczególnie w Polsce) znalazły, jak dotychczas, rozważania dotyczące problemów etycznych.

Niezależnie jednak od tego, czy postmodernistyczną antropologię uznamy za faktyczne dokonanie czy jedynie projekt niedokończony, z pewnością możemy upatrywać w niej swoistej, odrębnej i posiadającej swój paradygmat antropologii. W moim przekonaniu, antropologię tę wpisać można w różne szersze konteksty, związane z różnymi sposobami rozumienia terminu „postmodernizm”. Sądzę bowiem, że

równie dobrze służyć może tu pojęcie wypracowane przez Fredrica Jamesona, jak i to, które znajdujemy u Jeana-François Lyotarda. Wydaje mi się niezmiernie interesująca i zarazem dająca się uzasadnić możliwość zastosowania każdego z tych — różnych przecież — podejść do istoty postmodernizmu. Jeśli przyjmiemy stanowisko Jamesona, traktującego postmodernizm jako rodzaj kulturowej rzeczywistości, niedookreślonej, niejednoznacznej, ale przenikającej i wpływającej na wszystko, co tworzy świat życia współczesnego człowieka, to antropologia jest postmodernistyczna dlatego, że ten świat przychodzi jej opisywać i tłumaczyć na właściwe jej sposoby. Jeśli zaś przyjmiemy punkt widzenia Lyotarda, to odejdziemy od kulturowego kontekstu, by skupić się przede wszystkim na refleksji o świecie; namyśle i narracji o nim. Antropologia staje się postmodernistyczna w tej perspektywie z racji wybranego przez nią sposobu poznania i refleksowania; sposobu rozumienia świata. Wiele wskazuje na to, że jakimś cudem antropologii udaje się łączyć obydwie te koncepcje postmodernizmu, czego świadectw upatruję w charakterystykach jej cech paradygmatycznych. Skoro zaś cechy dystynktywne daje się określić, to na pytanie: czy istnieje antropologia postmodernistyczna, pozostaje odpowiedzieć twierdząco. Uznając zatem, że mimo sporów o wyrazistość, spójność wewnętrzną czy oryginalność tego nurtu, mimo sporów o jego twórców i wyznawców, trudno negować jego istnienie — warto się zastanowić, co za jego przyczyną antropologia zyskała, a co okazało się niespełnioną obietnicą lub ograniczeniem. Sądzę, że taka perspektywa spojrzenia na dzisiejszy stan antropologii pozwoli nie tylko stan ten zidentyfikować, ale też dokonać diagnozy wykraczającej poza samą antropologię. Zakładam, że uda się tym samym sensowniej zastanowić nad tym, jaką wiedzę wytwarza współczesna antropologia i czemu służyć może owa wiedza, gdy sięgają po nią inne dyscypliny. Pojawia się tu również pokusa, by spytać o możliwe i faktyczne zastosowania tej wiedzy w przestrzeni społecznej czy politycznej praktyki. Ze względu na konieczność ograniczenia wypowiedzi, skupię się jednak na refleksji o współczesnej wiedzy antropologii, nie zaś na praktycznym jej wykorzystywaniu poza nauką.

Diagnozy dokonań antropologii postmodernistycznej można stawiać dwojako. Można analizować jej heurystyczną wartość, poddając oglądowi główne lub oryginalne jej cechy, założenia i sądy. Można także — i uważam to za konieczne i interesujące — zastanowić się nad faktycznymi zdobyczami tej antropologii, nad wymiernymi pożytkami intelektualnymi, które z niej płyną, a co ważniejsze — nad skutkami, jakie przyniosła. Oba te zabiegi mogą być, w moim przekonaniu, bardzo pomocne samowiedzy naszej dyscypliny właśnie teraz, gdy refleksja postmodernistyczna w antropologii wydaje się otwierać nowe horyzonty poznawcze. Z jednej strony, wiadomo już dobrze, co przyniósł postmodernizm myśli i praktyce antropologicznej, z drugiej strony, widać coraz wyraźniejsze sygnały przekroczenia ram wyznaczanych poznaniu przez postmodernistyczną refleksję i poszukiwanie nowych sposobów poznania, nowych sposobów uprawiania antropologii wobec niedostatków projektu nauki postmodernistycznej.

Myślę, że namysł nad współczesną kondycją wiedzy antropologicznej wymaga zastanowienia się nad trzema kwestiami — czy rzeczywiście postmodernizm położył kres antropologii (nauce) modernistycznej, co przyniósł antropologicznemu poznaniu i czym tłumaczyć dający znać o sobie na różne sposoby sceptycyzm wobec postmodernistycznego projektu (czy nawet chęć odwrotu i wypracowania projektu nowego). Refleksja ta właściwie sprowadza się więc do pytania: co z antropologią po postmodernizmie? Oczywiście, nie sposób uporać się z odpowiedzią na to pytanie w jednym, krótkim artykule. Jednakże można wskazać pewne istotne dla poruszanego tu problemu zagadnienia. Zanim je wskażę, chcę jeszcze zaznaczyć, że interesuje mnie tu głównie aspekt epistemologiczny, a nie etyczny czy estetyczny współczesnego dyskursu antropologicznego, choć dobrze wiem, że często niemal nie sposób (szczególnie w warstwie praktycznego spożytkowywania wiedzy) rozdzielić je od siebie. Na przykład w rozważaniach narracyjnego charakteru antropologii i specyficznych własności antropologicznych narracji wszystkie trzy aspekty ujawniają swą ważność. Jednak epistemologiczny status narracji jest bez wątpienia decydujący. On to właściwie sprawia, że możemy zasadnie mówić o istotnych zmianach w obrębie naszej dyscypliny.

W antropologii modernistycznej, wyrosłej z oświeceniowej i pozytywistycznej tradycji, wiedza wytwarzana była przez metanarracje. Każda metanarracja, także antropologiczna, ma to do siebie, że — jak twierdzi Christopher Norris, odwołując się do Lyotarda — „jest opowieścią, która chce być czymś więcej niż tylko opowieścią, to znaczy twierdzi, że osiągnęła punkt wszechwiedzy ponad wszystkimi innymi opowieściami, które ludzie dotąd stworzyli” (Norris, 2001, s. 14). Ta właściwość dawnej antropologii, dostrzeżona i poddana krytyce m.in. przez Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda, George’a E. Marcusa, Victora Crapanzano i wielu innych, uznana zgodnie została za dystynktywną cechę każdej antropologii opartej o którąś z wielkich teorii kultury. Odejście od zamiaru wypracowywania kolejnych takich teorii było spowodowane nie tylko krytyczną samowiedzą, ale też przeświadczeniem, że zmienić trzeba gruntownie epistemologię antropologii.

Taką gruntowną zmianę sposobu poznania i obszaru poznania przyniósł antropologii nowy paradygmat nauki. Z dzisiejszej perspektywy oceniając tę zmianę, mamy te same, jak się zdaje, wątpliwości, które pojawiły się w początkowym okresie antropologii postmodernistycznej. Wątpliwości te dotyczą tego przede wszystkim, czy epistemologiczne założenia postmodernizmu można uznać za rzeczywiście nowy, zamknięty i zrealizowany projekt; czy antropologia postmodernistyczna zaproponowała nową teorię poznania. Choć sama należę do tych, którzy uznają, że antropologia postmodernistyczna stanowi w historii rozwoju naszej dyscypliny osobną jakość, podzielam te wątpliwości. Czym innym jest bowiem uznanie tej antropologii za odrębny typ refleksji, a czym innym namysł nad tym, co tę refleksję ukształtowało, a co ją legitymizuje. Powrót do wspomnianych tu wątpliwości wynika z chęci (a teraz też i z potrzeby) metarefleksji; z chęci krytycznej recenzji własnych dokonań antropologii. Nie przypadkiem używam tu tego zwrotu, bowiem w moim przekonaniu wznowienie dzisiaj dyskusji o przejściu od modernizmu do postmodernizmu pokazać może wyraźniej swoistość i oryginalność osiągnięć antropologii na tej drodze. Poza tym, jeśli wcześniej postawiłam tezę mówiącą o pojawieniu się symptomów jakiegoś wyczerpania się projektu postmodernistycznego, to powrót do dys-

kusji o relacji modernizm-postmodernizm pozwoli pełniej ocenić sam ten projekt i dostrzec konsekwencje jego przyjęcia.

Relacja pomiędzy modernizmem a postmodernizmem była badana szczególnie wnikliwie wtedy, gdy pojawiła się potrzeba zdefiniowania postmodernizmu. Andreas Huyssen słusznie wówczas zauważył, że „w dyskusji o postmodernizmie ścierają się ze sobą dwa bardzo typowe schematy myślowe. Albo mówi się, że postmodernizm to przedłużenie modernizmu, a wówczas cały spór staje się pozorny, albo też twierdzi się, że radykalnie zrywa on z modernizmem, co ocenia się w kategoriach zarówno pozytywnych, jak negatywnych” (Huyssen, 1997, s. 459). Te schematy myślowe jednak przywołane teraz, po latach, gdy znane są już możliwości postmodernizmu, inaczej organizują dyskusję, choć jej temat zostaje ten sam. Na przykład uznanie postmodernizmu za kontynuację modernizmu nie tylko, w moim przekonaniu, nie kończy sporu o oryginalność tego pierwszego, ale czyni dziś ten spór ciekawszym. Dopiero teraz możemy rozpoznać, z daleko większą pewnością, co w postmodernizmie z modernizmu się wywiodło, a co nie; co traktować możemy jako radykalne novum, a co jest przekształceniem, swoistą modernizacją elementów modernistycznego myślenia. Mimo wszystko zatem nadal zasadniczym problemem jest brak rekonstrukcji modernizmu. Huyssen, charakteryzując sytuację postmodernizmu już w końcu lat osiemdziesiątych XX wieku, dostrzegał taką potrzebę i twierdził, iż „kością niezgody dla postmodernistów stał się pewien szczególny wizerunek modernizmu i obraz ten należy zrekonstruować, o ile mamy zrozumieć zawile związki postmodernizmu z tradycją modernistyczną i jego pretensje do odmienności” (Huyssen, 1997, s. 464-465). Także i późniejsze analizy tych związków zawierają podobne sądy. W polskiej literaturze ów brak wyczerpującej wykładni tradycji modernistycznej postrzegany był jako istotna przeszkoda na drodze do rzetelnej dyskusji o postmodernizmie. Podkreślali to wielokrotnie m.in. Barbara Skarga, Anna Burzyńska, Ryszard Nycz i wielu innych.

Dyskusje o związkach modernizmu z postmodernizmem i debaty o dorobku i spuściźnie modernizmu podjęte zostały na gruncie filozofii i na gruncie literaturoznawstwa. W debatach filozofów odnoszono się

przede wszystkim do klasycznych już dziś tekstów Jürgena Habermasa *Modernizm — niedokończony projekt* (Habermas, 1997) i Daniela Bella *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* (Bell, 1994). Literaturoznawców inspirowały z kolei poglądy Lindy Hutcheon, Huyssena, Jamesona. Warto o tym pamiętać dlatego, że — w moim przekonaniu — antropologia w największym stopniu czerpała właśnie z rozmaitych stanowisk ogłaszanych w tym względzie przez filozofię i teorię literatury czy krytykę literacką. Nietrudno wskazać, że tego rodzaju refleksja filozoficzna i krytyczno-literacka ukształtowała pogląd antropologów na postmodernizm i na dorobek modernizmu. W poglądach Habermasa czy Bella antropologowie mogli odnaleźć argumenty przemawiające na rzecz takiego rozpatrywania modernizmu i postmodernizmu, które pozwalały łączyć refleksję o badanym świecie i refleksję o sposobach jego badania z konkretnym stanem kultury. W pracach Geertza czy Paula Rabinowa wyraźnie widać tę chęć wykorzystania pewnego dorobku modernistycznej, „starej” antropologii i poszukiwanie nowej epistemologii. Wydaje mi się też, że filozoficzny dyskurs o modernizmie i postmodernizmie pozwolił antropologii pozostać przy dawnym swym słowniku. Pojęcie kultury, systemu, porządku społecznego, tradycji mogło nadal służyć, co czyniło łatwiejszym przejście od jednej badanej rzeczywistości do drugiej, od jednego typu refleksji do drugiego. Z badań literaturoznawców antropologowie zaczerpnęli podstawowe idee i pojęcia, które — twórczo przepracowane i dostosowane do własnych potrzeb antropologii — pozwoliły im nadać jej nowy wymiar. Po krytycznej analizie wcześniejszych dokonań dyscypliny, po surowej ocenie poznawczych możliwości antropologii ukształtowanej pozytywistycznym, racjonalistycznym, historycznym myśleniem, dokonał się zwrot ku poszukiwaniu nowego paradygmatu. W jego poszukiwaniach także bardzo istotne znaczenie miały teorie i badania literaturoznawców. W jakim stopniu nowa antropologia budowała swoją nową tożsamość, korzystając z nich, widać wyraźnie w fundujących tę antropologię stanowiskach wyrażonych w *Writing Culture* Jamesa Clifforda i George’a Marcusa (1986) czy *Anthropology as Cultural Critique* Marcusa i Michaela Fischera (1986).

Jeśli te dwa źródła wpływów uznać za decydujące w procesie tworzenia się nowej antropologii, to łatwiej da się zrozumieć to, że w dyskusjach o tożsamości współczesnej antropologii wciąż utrzymuje się owa niejasność czy ambiwalencja co do modernistycznego i postmodernistycznego jej charakteru. Co znamienne, sami autorzy postmodernistycznego zwrotu w antropologii nazywali teksty przez nią wytwarzane tekstami modernistycznymi:

„Użycia terminu «modernistyczne» w celu zaszufładowania takiej etnografii oznacza w gruncie rzeczy podwójne odniesienie, co stanowi aluzję do trwającego na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku ruchu będącego reakcją na realizm. O ile teksty realistyczne pisane są wciąż w konwencji pozwalającej etnografowi niezachwianie panować nad swą opowieścią, o tyle teksty modernistyczne zbudowane są tak, aby podkreślony został ujawniający się dyskurs między etnografem a tymi, których bada, albo też, aby samego czytelnika wciągnąć w proces analizy” (Marcus, Fischer, 1986, s. 67). Ta zaś cecha, obok narracyjności, transgatunkowości i ahistoryczności, uznawana jest przecież za charakterystyczną dla antropologicznego pisarstwa postmodernistycznego.

Konsekwencje niejasnej wciąż relacji modernizm-postmodernizm uwidaczniają się także wtedy, gdy przychodzi określić inne cechy antropologii postmodernistycznej. Nie chodzi mi tu jedynie o te, które decydują o sposobie antropologicznego pisania. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy odniesiemy się do kwestii epistemologicznych. Kłopoty zaczynają się już na poziomie elementarnych rozstrzygnięć dotyczących przedmiotu poznania antropologii czy sposobów poznania. Przedmiotem antropologii postmodernistycznej staje się nie rzeczywistość faktyczna, ale jej przedstawienie i rozumienie jej przez uczestniczące w niej podmioty. Zwięźle określa tę zmianę w traktowaniu obiektu etnografii Michael Taussig w przedmowie do *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, pisząc: „...przedmiotem moich studiów nie jest prawda bytu, lecz społeczny byt prawdy; jest nim nie to, czy fakty są rzeczywiste, lecz jakie są sposoby ich interpretacji i przedstawiania” (Taussig, 1987, s. XIII). Takie podejście ma

określone epistemologiczne konsekwencje. Zmienia przede wszystkim status prawdy i każe inaczej niż dotychczas wyznaczać kryteria prawdziwości poznania. Ale, co ciekawe, niejako wbrew anarchistycznemu charakterowi postmodernistycznych analiz, nie rezygnuje się w nich z modernistycznego wzoru naukowego postępowania, który nakazuje identyfikować przedmiot i podmiot poznania. Stary słownik i stara zasada organizowania procesu poznania, jakby niechcący, nadal pozostają. Nowe są znaczenia pojęć i nowe reguły. Szczególnie podkreślić warto ową obecność reguł poznania. Postmodernistyczna antropologia nie jest w żadnym razie (jak zdają się sądzić jej krytycy) próbą opowiedzenia się za odrzuceniem reguł i dopuszczeniem podania w wątpliwość czy wręcz właśnie odrzuceniem standardów nauki. W tym sensie ma rację Robert Pool, gdy zastanawia się nad innowacyjnością i oryginalnością tej antropologii, że „większość z tak zwanych eksperymentalnych prac etnograficznych ma charakter albo modernistyczny, albo po prostu «konwencjonalny»” (Pool, 1999, s. 290). Odczytuję tę konstatację Poola jako trafną diagnozę stanu rzeczy w antropologii postmodernistycznej. Konwencjonalizm tej antropologii jest pochodną obowiązujących w obrębie przyjętego przez nią paradygmatu reguł poznania (a także reguł pisania, zapisywania wiedzy, którą antropologia ta wytwarza). Krótko mówiąc — ustanowienie i przyjęcie nowego paradygmatu oznacza jednocześnie wypracowanie nowych *konwencji* wytwarzania wiedzy i wyrażania wiedzy. Natomiast już przez to, że konwencje te uznajemy za obowiązujące, aprobując ów paradygmat, nie odchodzimy daleko od modernistycznej tradycji. Postmodernizm trudno wtedy uznać za projekt zrywający z przeszłym paradygmatem. Wydaje się więc, że antropologia, jak i cała humanistyka, nie może całkowicie wyrzec się wszystkiego, co ufundował „stary” model nauki i naukowego poznania; że antropologia, jak i cała humanistyka, tworzy nowe języki, nowe konwencje myślenia i nowe sposoby poznania, ale mieszczą się one w dawno wyznaczonych granicach. Pojawiają się zatem zasadne pytania: czy rzeczywiście mamy w humanistyce do czynienia z projektami niedokończonymi?, czy wiadomo nam, dlaczego tak się dzieje?, czy każdy projekt, każda koncepcja poznania musi

opierać się na z gruntu nowym naukowym światopoglądzie, nowym sposobie postrzegania świata i wywodzącym się z tego nowym sposobie badania go? Nie podejmę się tutaj odpowiedzi. Wymagałyby one naturalnie szerszej refleksji i głębszych analiz. Jednakże, jak sądzę, warto zastanowić się nad tymi kwestiami, które pojawiają się w trakcie dyskusji o relacji modernizm-postmodernizm i dostrzec, jakiego rodzaju wnioski z dyskusji tej możemy wyprowadzić. Pozwoli to na pewno na dokonanie trafniejszej diagnozy dotyczącej postmodernizmu, o którym — jak wspomniałam wcześniej — możemy myśleć, przynajmniej na gruncie antropologii, jako o kolejnym projekcie niedokończonym. Postawione wyżej pytania stanowić będą tu jedynie tło dla moich dalszych uwag.

Jeśli przyjmiemy, że antropologia postmodernistyczna powoli ujawnia, że nie może spełnić wszystkich związanych z nią oczekiwań, to — by utrzymać tę tezę — postąpić należy dwojako. Po pierwsze, trzeba dokonać analizy podstawowych założeń tej antropologii i skonfrontować je z jej badawczym dorobkiem. W ten sposób, dzięki krytycznemu, wewnętrznemu oglądowi mamy szansę na pełną rekonstrukcję tegoż projektu antropologii. Druga rzecz konieczna do weryfikacji diagnozy o wyczerpaniu się możliwości antropologii postmodernistycznej, to analiza postulatów, jakie pod adresem „postmodernistów” formułują dziś badacze należący do następnego, post-postmodernistycznego pokolenia. Dopiero przyjęcie tych dwóch perspektyw spojrzenia na tę antropologię pozwoli sensownie o niej dyskutować.

Odnosząc się do pierwszej z wymienionych perspektyw, zdając sobie sprawę z tego, że nie sposób dokonać tu pełnej analizy, jaka byłaby potrzebna, skupię się jedynie na kwestii narracji. Myślę, że bliższe przyjrzenie się temu jednemu z najważniejszych elementów postmodernistycznego paradygmatu przekona o zasadności krytycznego oglądu postmodernistycznej antropologii.

Jak dobrze wiadomo, postmodernizmowi zawdzięcza antropologia odkrycie swego narracyjnego i tekstualnego charakteru. Wprawdzie, jak zauważa Pool, antropologia zawsze wytwarzała teksty i tworzyła metanarracje, niemniej jednak te cechy antropologii dostrzegliśmy

dzięki zapowiadającemu postmodernizm krytycznemu zwrotowi, jaki dokonał się w początku lat 80. XX wieku. Pool przypomina elementarną prawdę, gdy powiada: „etnografowie są z definicji twórcami tekstów. I dotyczy to nie tylko monografii opublikowanych. Tekstualność w etnografii rozpoczyna się od dokonywania pierwszych notatek w trakcie badań terenowych (a możliwe, że nawet w momencie przygotowywania projektu tych badań, oczywiście w oparciu o literaturę etnograficzną), stąd też nawet pisanie pierwszego szkicu pracy oznacza proces interpretacji tekstu. Gdyby zatem traktować tekstualność jako cechę typową dla postmodernizmu, to postmodernistyczna byłaby cała etnografia” (Pool, 1999, s. 289). Tekstualność etnografii jest (i była) materią, która pozwala antropologii budować metanarracje. Chociaż, jak wspominałam wcześniej, postmodernistyczna antropologia świadomie odrzuca metanarracje wszelkiego rodzaju, skłonna jestem przyznać rację Poolowi, który dostrzega niespełnienie przez postmodernistów tego wymogu. Powiada on, że „w końcu większość antropologów, nawet tych «eksperymentalnych», nigdy naprawdę nie zrezygnowała z mających charakter metanarracyjny wyjaśnień, interpretacji, krytyk i emancypacji człowieka, które zawsze stanowiły podstawę naszej dyscypliny” (Pool, 1999, s. 289). Nie stanowi to dla mnie jednak dowodu na nieistnienie postmodernistycznej antropologii. Konstatację tę uważam za potwierdzającą wcześniej wspomnianą tezę o niemożności całkowitej ucieczki postmodernizmu od modernistycznej tradycji.

Można pójść dalej jeszcze i dodać, że skoro tak się rzecz przedstawia, to są przesłanki ku temu, by twierdzić, że nie nastąpiło też całkowite zerwanie z monologicznym autorytetem. Owszem, wielość przedstawień i wielość interpretacji tekstów i narracji w antropologii postmodernistycznej jest dla niej charakterystyczna, jednak antropologia ta ostatecznie ogłasza przecież wyniki dekonstrukcji tekstów, które — choć przez chwilę, zanim nie zostaną poddane reinterpretacjom — możemy zapewne traktować jak skonwencjonalizowane wedle zasad postmodernistycznej analizy, „autorytatywne” stanowisko antropologa. Z autora metanarracji antropolog postmodernista staje się autorem dekonstrukcji tekstu i jego interpretacji. Dopiero inne wymogi

paradygmatu antropologii postmodernistycznej oraz inny status prawdy chronią od niebezpieczeństwa niemożności wyzwolenia się czy przekroczenia dawnych ograniczeń.

Chciałabym jednak zwrócić uwagę na inny problem związany z narracją w antropologii postmodernistycznej. Warto, w moim przekonaniu, spojrzeć na kwestię narracji pytając o to, co ma ona dostarczyć; jaki ma być jej cel poznawczy. Z pozoru odpowiedź wydaje się prosta. Jak już to cytowałam za Norrisem, „metanarracja jest opowieścią, która chce być czymś więcej niż tylko opowieścią, to znaczy twierdzi, że osiągnęła punkt wszechwiedzy ponad wszystkimi innymi opowieściami” (Norris, 2001, s. 14). Celem metanarracji jest zatem ujawnienie, ogłoszenie prawdy, która zniesie wątpliwości i *zapewni* poznanie. Dzięki krytycznej analizie dorobku antropologii i debacie o potrzebie nowej jej tożsamości, jakie dokonały się z inicjatywy Koła z Rice, zarówno metanarracja jako podstawowy środek wyrazu, jak i wiara w gwarantowanie za jej przyczyną prawdziwości poznania zostały istotnie podważone. Narracja zyskała nowy status poznawczy. W nowej antropologii stała się sposobem zapisu interpretacji; sposobem przedstawienia pewnego obrazu opisywanej i zarazem dekonstruowanej rzeczywistości. Celem poznawczym stało się samo przedstawienie, o którym z góry wiadomo, że ma ono zostać niemal natychmiast skonfrontowane z podważającym je innym przedstawieniem; ma być zaraz poddane krytycznej reinterpretacji.

Ta radykalna zmiana nie znosi jednak, w moim przekonaniu, zasadności pytania o to, co poza zyskaniem świadomości, że antropologia nie może trwać przy jednej autorytatywnie ogłoszonej prawdzie, daje wiedzy antropologicznej postmodernistyczna wiara w wielość przedstawień badanego świata i w wielość równie ważnych poznawczo interpretacji. Krótko mówiąc, chodziło by właściwie o pytanie o rozpoznanie specyfiki, a raczej ograniczeń i możliwości, jakie stwarza ten rodzaj poznania, za którym opowiadają się antropologowie postmoderniści. Inaczej jeszcze rzecz ujmując, można by powiedzieć tak — jakie pożytki czerpać może antropologia z poznania, którego zasady formułuje antropologia postmodernistyczna? Od razu tu dodam, że używając

słowa „pożytek” myślę i o tym, co wiedza antropologiczna zyskuje dzięki nowemu paradygmatowi, ale też pożytkiem nazwać chcę to, co płynie z dostrzeżenia przez nas ograniczeń w poznaniu dokonywanym w zgodzie z tym paradygmatem. Wrócić więc możemy tu do wcześniej przytoczonego sądu Norrisa, który twierdzi, że metanarracje chciały być czymś więcej. Odnieśmy to do narracji postmodernistycznych, transgatunkowych i przedstawieniowych, ahistorycznych i reinterpretujących możliwe obrazy świata. Czy one też mają być czymś więcej? Czy ich formalne postaci decydują i przesadzają o owym „czymś więcej”? Jeśli zaś tak — to co nim jest?

Sądzę, że można by, po pierwsze, wskazać na niewątpliwie niekwestionowane zdobycze postmodernistycznej antropologii, takie, które przede wszystkim zmieniły nie tylko jej tożsamość, ale jej samoświadomość. Zmiana statusu prawdy zmieniła autorytaryzm antropologicznych analiz, ale też nauczyła nas tolerancji i szacunku dla inności badanych światów. Nie jestem skłonna traktować tego wyłącznie jako dowodu przemian odnoszących się do etycznej sfery naszej dyscypliny. Przeciwnie, uważam, że ma to głębszy wymiar epistemologiczny. Oto uzmysławiamy sobie, że antropologiczne poznanie odsłania przed nami sensy rzeczywistości ze swej istoty ruchomej, zmiennej, dającej się zrozumieć fragmentarycznie i podlegającej wciąż nowemu zinterpretowaniu. Poznanie staje się zgoła innym zabiegiem i wiedza, którą ono przynosi, ma inny status. Poznanie i wiedza mają przede wszystkim nadawać *sens* rzeczywistości, którą ogarniają. To nadawanie sensu (sensów) nie jest arbitralne. Odsłania ono skomplikowanie świata kulturowego, złożoność społecznych rzeczywistości, zawartość i zagadkowość ludzkich sposobów widzenia i rozumienia siebie i przestrzeni własnego życia. Odsłania fakt, że antropologia jest nauką o nadawaniu sensu światu. Nie chodzi więc o wspomnianą wcześniej „prawdę bytu” — tej być może nigdy nie znajdziemy, poruszając się w ramach postmodernistycznego kanonu — ale o byt prawdy, zmieniający się, renegocjowany, reflektowany wciąż na nowo.

Wiedza antropologiczna odkrywa jakiś „stan rzeczy” i w pewien sposób zatem ma swój dający się wyodrębnić przedmiot poznania i pro-

cedury poznania. Ale wiąże się też z niezbędną świadomością niestabilności owego stanu rzeczy i idącą w ślad za tym koniecznością specyficznej refleksji i szczególnego typu poznania. Lyotard skłonny jest widzieć w tym wymóg dyktowany sposobem, w jaki obecnie żyjemy (powraca więc tu rozumienie terminu postmodernizm jako nazwy dla otaczającej nas współczesnej rzeczywistości). Powiada on, że jesteśmy zmuszeni „dzisiaj (...) nadawać sens w kontekście wielu, otwartych, mnożących się narracji i gier językowych. Tworzymy wiele opowieści o nas samych, o historii, filozofii, naukach humanistycznych, przyrodniczych i oczywiście o polityce oraz rozmaitych lekcjach czerpanych z minionych i obecnych wydarzeń politycznych” (za: Norris, 2001, s. 16). Jak się zdaje, współczesna antropologia nie robi niczego innego, z tym tylko, że opowieści te są opowieściami tworzonymi przez rozmaite kulturowe podmioty. Komentując Lyotarda, Norris dodaje słusznie, iż „problem tkwi (...) w tym, że musimy respektować narracyjny *différend* i nie możemy popełniać typowego błędu oświeceniowego, który polega na wierze, iż jedna z takich opowieści posiada wyższą gwarancję prawdomówności” (Norris, 2001, s. 16). A to dostrzegła już antropologia w okresie swego krytycznego zwrotu i okresie dojrzewania swej postmodernistycznej orientacji.

Powstał jednakże nowy teoretyczny i metodologiczny problem. Jak z dekonstruowanych narracji antropologicznych wywodzić to, co uznawać będziemy za nadanie sensu temu, o czym narracje te mówią? Jeśli zmienił się status prawdy, jeśli odrzuciliśmy metanarracje, to jak rozumieć sens badanej rzeczywistości? Ważne są tu obydwie te kategorie — rozumienie i sens. O pierwszym wiadomo, że postmodernistyczna antropologia przyjmuje hermeneutyczną koncepcję rozumienia. Z drugim mamy większy problem. Bierze się on przede wszystkim z faktu, że antropologia postmodernistyczna nie zrezygnowała z postrzegania samej siebie jako nauki empirycznej. Oznacza to, w moim przekonaniu, że antropolodzy wciąż pozostają modernistami w tym przynajmniej, że choćby podświadomie oczekują *wyjaśnienia* badanego świata. Z jednej strony postmodernistyczny kanon poznania ustanawia antropologię jako naukę, która opiera i buduje swą wie-

dzę na interpretacjach i dekonstrukcjach przedstawień rzeczywistości. Z drugiej zaś, nie rezygnując ze statusu nauki empirycznej, traktuje *doświadczenie* jako istotny element poznania. Dodajmy, że we współczesnej antropologii doświadczenie poszerzyło swą definicję i nie oznacza wyłącznie doświadczenia czysto empirycznego, ale oznacza też doświadczenie wewnętrzne; nieuchwytnie, niewyraźne przeżycie, empatyczne odczuwanie itp., jednak — mimo tego rozszerzenia kategorii doświadczenia — nadal jest ono traktowane jako niezbywalna część antropologicznego poznania.

Można by więc powiedzieć tak: po dyskusjach i po krytycznej analizie projektu antropologii postmodernistycznej, przynajmniej w jakiejś mierze wiadomo już, że pożytkiem płynącym z prób realizacji tego projektu jest z pewnością pozyskanie istotnej z punktu widzenia rozwoju naszej dyscypliny wiedzy o niej samej. Wiedza ta pokazuje, że największym kłopotem współczesnej antropologii — postmodernistycznej i post-postmodernistycznej — jest to wszystko, co wynika zasadniczo z dwóch, praktycznie niemożliwych do spełnienia warunków. Nie możemy uciec od empirycznego charakteru naszej nauki i nie możemy uciec od historycznego kontekstu zarówno rzeczywistości badanej przez antropologię, jak i historycznego (kulturowego) kontekstu funkcjonowania samej antropologii jako nauki. Sprawa jest skomplikowana i nie sposób podać tu wyczerpujące jej rozwiązania. Mogę wskazać w tym miejscu jedynie tropy, które pozwolą (a *de facto* pozwoliły już) częściowo przezwyciężyć antropologii postmodernistycznej wspomniane wyżej ograniczenia. W pierwszym przypadku wydaje się wielce pomocna zmiana myślenia o empirycznym poznaniu i empirycznej wiedzy antropologii. W moim przekonaniu, wraz ze zmianą paradygmatu, dokonała się we współczesnej antropologii swoista rewolucja w sposobie pojmowania empirycznego doświadczenia. Poszerzenie definicji doświadczenia zmieniło, moim zdaniem diametralnie, etnografię i wytwarzane przez nią narracje i interpretacje antropologiczne. W rezultacie to, co w antropologii uznawane było za pozalogiczne w poznaniu, zyskało status nowego i — co ważniejsze — koniecznego elementu poznania fundującego naszą wiedzę.

W przypadku drugim, antropologia korzystając z dyskusji toczonej przez filozofów i historyków, uświadomiła sobie, że ostatecznie bada przecież przedstawienia i wyobrażenia rzeczywistości (co nie stoi bynajmniej w sprzeczności z jej empiryzmem). Te z kolei, będąc faktami społecznymi, stanowią rzeczywiste przedmioty antropologicznych analiz. Narracje i interpretacje tak pojmowanych faktów kulturowych nakładają na antropologów obowiązek brania pod uwagę kontekstu — w tym także historycznego, a nie tylko tekstowego, narracyjnego, etycznego czy innego jeszcze.

Powoduje tu niezwykle interesującą i ogromnie ważną, jak mi się wydaje, konsekwencję. Najkrócej można ją sformułować następująco — antropologia postmodernistyczna pokazała, że musimy zmienić nasze dotychczasowe myślenie o epistemologii. Wymaga od nas tego nie tylko przyjęcie nowego paradygmatu, ale też samowiedza płynąca z krytycznej oceny nowego projektu antropologii oraz świadomość nowej postaci otaczającego nas świata, który antropologia bada po to, by go zrozumieć. Bliskie jest mi stanowisko Paula Rabinowa, który właściwie mówi o tym samym, gdy formułuje warunki — jak je nazywa — optymalnego sposobu opisu innego, czyli, gdy określa nowe zasady budowania antropologicznej wiedzy. Rabinow ujmuje rzecz w punktach, które w skrócie głoszą, co następuje:

1. Epistemologię trzeba postrzegać jako zdarzenie historyczne — charakterystyczną praktykę społeczną, jedną spośród wielu, wyartykułowaną na nowe sposoby w siedemnastowiecznej Europie.

2. Nie potrzeba nam teorii epistemologii tubylczych czy nowej epistemologii innego. Winniśmy zwracać uwagę na naszą historyczną praktykę rzutowania naszych praktyk kulturowych na inne; w najlepszym razie zadanie to pokaże, jak, kiedy i za pomocą jakich środków kulturowych i instytucjonalnych inni ludzie zaczęli uznawać epistemologię za własną.

3. Musimy zantropologizować Zachód: pokazać, jak egzotyczne jest jego konstruowanie rzeczywistości; położyć nacisk na te dziedziny, które z założenia uważane są za najbardziej uniwersalne (łącznie z epistemologią i ekonomią); niech wydają się tak historycznie osobliwe,

jak to tylko możliwe; musimy wykazać, jak ich roszczenia do prawdy powiązane są z praktykami społecznymi i tym samym stały się faktycznymi siłami w świecie społecznym.

4. Musimy spluralizować i zróżnicować nasze podejście (...) (Rabinow, 1999, s. 97).

Oczywiście, postulaty Rabinowa odczytuję tu przez pryzmat zasad głoszonych przez antropologię postmodernistyczną i traktuję je jako swoistą wykładnię dla praktyki działania antropologa chcącego do zasad tych się stosować. Widzę w nich także wyraźne nawiązania do rozważań J. Habermasa i R. Rorty'ego. Można spierać się co do tego, czy punkty te wyczerpują ambicje i cele poznawcze nowej antropologii, ale na pewno pomagają uchwycić tę specyfikę myślenia i działania, jakie charakteryzuje sposób budowania wiedzy w ujęciu zwolenników postmodernizmu pośród antropologów.

Rozważając pożytki płynące z doświadczeń antropologii z postmodernizmem, chciałabym też zatrzymać się na chwilę przy innej jeszcze kwestii. Wspomniałam wcześniej, że przy ocenie projektu antropologii postmodernistycznej warto również wziąć pod uwagę to, co pojawiło się w reakcjach i postawach antropologów młodszego pokolenia; tego, które postmodernistyczną antropologię zastało i poznawało jako istniejący już, a nie rodzący się dopiero nurt naszej dyscypliny. Te reakcje i postawy wskazują, moim zdaniem wyraźnie, że z postmodernistycznej edukacji niektórzy antropolodzy wyszli z przekonaniem o konieczności przezwyciężenia pewnych ograniczeń. Jak mi się zdaje, jesteśmy teraz świadkami pojawienia się trzech istotnych tendencji, naznaczających charakter badań i analiz antropologii, która „sprawdziła w praktyce” możliwości, jakie dał jej nowy paradygmat. Rzecz jest tym ciekawsza, że te nowe propozycje nie negują i nie odrzucają tegoż paradygmatu, ale niejako uzupełniają go czy też przepracowują tak, by poszerzone mogły być poznawcze rezultaty postmodernistycznej antropologii.

Owe trzy główne tendencje, które dostrzegam (pewnie jest ich więcej, ale skupię się na tych najwyraźniejszych), to: powrót do etnografii, zmiana sposobu pojmowania doświadczenia i poszukiwanie nowych

zastosowań zabiegu dekonstrukcji. Trzeba naturalnie zaznaczyć, że u źródła pojawienia się tych postaw leży krytyczna lektura prac antropologicznych utrzymanych w duchu postmodernistycznego antropologicznego pisarstwa i respektujących zasady fundujące wzorzec tego rodzaju antropologii. Wszystkie wymienione trzy elementy wiążą się ze sobą. Dla każdego też znaleźć można bez trudu uzasadnienie. I paradoksalnie — uzasadnienie to tkwi w postmodernistycznej antropologii. Zatem, można twierdzić, że mamy tu do czynienia ze swoistym powtórzeniem. Tak jak postmodernizm powstawał z niedokończonego projektu modernistycznego, tak te nowe tendencje rodzą się z niedokończonego projektu postmodernistycznego lub — przeciwnie, z poczucia, że na gruncie antropologii skończył się on i wyczerpał.

Powrót do etnografii odczytywać można jako świadectwo chęci odratowania i zachowania empirycznego charakteru antropologii, choć oczywiście stajemy zaraz wobec problemu koniecznego zrewidowania sposobu pojmowania wiedzy empirycznej i równie koniecznej refleksji o sposobie poznania fundującego tę wiedzę. Tu, jak mi się wydaje, niezbędny jest zabieg zredefiniowania kategorii doświadczenia. Badania etnograficzne mające stać się podstawą antropologicznych analiz nie tylko przedstawiają doświadczany świat poprzez zinterpretowane i dekonstruowane reprezentacje tego świata, ale przedstawiają rozmaite, równie ważne z punktu widzenia antropologicznej wiedzy, równie prawdziwe sposoby przeżywania i rozumienia tegoż świata. Doświadczenie poprzez dialog i narracyjne ekspresje rzeczywistości przeżywanej i odczuwanej staje się przedmiotem antropologii, którego poznanie wymaga od niej wypracowania odmiennych narzędzi epistemologicznych i opanowania umiejętnego posługiwania się nimi (Kaniowska, 2005 i 2006).

Poszukiwanie zaś przez antropologię współczesną sposobów dekonstruowania tekstów (antropologicznego dialogu, dyskursu, narracji, opisu) czy dekonstruowania własnej swej wiedzy znajdują jako próbę nie tylko dostosowania procedur postmodernistycznej dekonstrukcji do potrzeb poznania, którego oczekuje antropologia. Przepracowywanie metod dekonstrukcji jest, w moim przekonaniu, podjęciem próby uchwycenia różnicy pomiędzy tym, co tekstem nazywa literaturoznaw-

ca czy historyk, a tym, co nazywa tekstem antropolog. Chodzi więc zarazem i o dostrzeżenie subtelnych różnic w rozumieniu metafory tekstu, jak i specyfiki samego zabiegu dekonstrukcji, który w antropologii wymaga wysiłku szczególnego rozwarstwiania przedmiotu dekonstrukcji. Dochodzi do tego jeszcze świadomość — którą współczesna antropologia zyskała dzięki swym inspiracjom semiotyką — skomplikowania relacji elementów znaczących i elementów znaczących w antropologicznych tekstach. Scott Lash zwraca uwagę na to, co uzmysławia sobie wielu współczesnych antropologów. Twierdzi on, między innymi, że „żyjemy w kulturze, która w istotnym wymiarze przechodzi proces odróżnicowania, a zatem «postmodernizacji»” i proponuje „poszerzenie rozumienia kultury ponowoczesnej przez refleksję nad tą kulturą jako figuralnym i odróżnicowanym trybem oznaczania” (Lash, 1998, s. 501). Szczegółowo wyjaśniając zaś swoje stanowisko, Lash stawia i taką diagnozę, która antropologom poszukującym sposobów dekonstruowania poszerzających wiedzę antropologiczną może się przydać. Powiada on: „podczas gdy we współczesnej pragmatyce element znaczący zaczyna zanikać, a element znaczący funkcjonować jako przedmiot odniesienia, to w surrealizmie (i pod tym względem surrealizm jest ponowoczesny) przedmiot odniesienia funkcjonuje jako element znaczący” (Lash, 1998, s. 502). Zwracam uwagę na tę opinię dlatego, że w moim przekonaniu owa post-postmodernistyczna antropologia próbuje (choć zapewne nieświadomie) połączyć swoisty pragmatyzm z surrealistycznym dziedzictwem, które przecież ukształtowało wiele spośród założeń antropologii nowego paradygmatu (Kaniowska, 1991). Skomplikowanie i wielowarstwowość tekstów antropologicznych; skomplikowanie i wielowarstwowość rzeczywistości przez nie przedstawianych zmuszają antropologów do poszukiwań nowych dróg wiodących do odkrywania i rozumienia znaczeń.

Tę moją diagnozę chcę uzupełnić jeszcze jednym spostrzeżeniem. Otóż, odnoszę wrażenie, że w antropologii po postmodernizmie wyczuć można ukryte, nieartykułowane otwarcie oczekiwanie, że uda się wypracować lub wskazać drogę powrotu do takiego poznania i do takiej wiedzy, które dawać będą poznanie i wiedzę pewniejszą od tych

wyznaczonych postmodernistycznymi procedurami myślenia o świecie i badania świata. Być może nadinterpretuję tu sygnały płynące ku mnie z lektur najświeższych publikacji, ostatnich „antropologicznych narracji”, niepublikowanych wypowiedzi czy dyskusji konferencyjnych i seminaryjnych. Wyczuwam jednak, że pojawia się — szczególnie w dyskusjach o poznaniu — chęć powrotu do myślenia o antropologii jako nauce, która wiedzę swą funduje na określonych regułach; nauce, która ma oparcie w jakiejś normie. Widzę dla postawy takiej pewne usprawiedliwienie. Jest nim największy problem postmodernistycznej antropologii, jakim jest konieczność pogodzenia poznania empirycznego z poznaniem, którego procedury wyznaczyły hermeneutyka i dekonstrukcja jako współczesna forma oświeceniowej krytyki.

Zatem, stajemy tu wobec pytania o podstawowe epistemologiczne kwestie nurtujące antropologię od dawna — pytania o to, jak połączyć procedury poznania zmysłowego i poznania intelektualnego; jak budować wiedzę płynącą z doświadczenia świata i z refleksji o świecie zarazem? W rozważaniach o dekonstrukcji i postmodernizmie Norris, omawiając epistemologiczne uwikłania postmodernizmu, proponuje bardzo interesującą perspektywę porządkującą i ułatwiającą krytyczne spojrzenie na ten nurt w nauce. Odwołując się do Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, Norris przypomina, że w tym klasycznym znaczeniu „epistemologia wiąże się z wiedzą i jej zasięgiem, to znaczy z możliwościami i ograniczeniami poznania dostępnego człowiekowi. Jest to królestwo poznania intelektualnego — w specyficznie Kantowskim znaczeniu tego terminu — a jego zasadą jest to, że dane naoczne (zmysłowe czy zjawiskowe dane naoczne) muszą być podciągnięte pod odpowiednie pojęcia. (...) Jeśli (...) pragniemy uzyskać poznanie naukowe lub chcemy zrozumieć te rzeczy i zdarzenia, które składają się na nasz codzienny świat, to regułą w takich przypadkach jest konieczność podciągania danych naocznych pod odpowiednie lub korespondujące pojęcia. Oczywiście jest to reguła w znaczeniu konstytutywnym, czyli określająca wstępny warunek uzyskania takiego poznania, a nie w regulatywnym znaczeniu zasady (...)” (Norris, 2001, s. 17). Pomijając tu fakt, że proponowana przez Norrisa próba oceny postmodernizmu jako

pewnego późnego etapu filozoficznej tradycji krytycznej jest niezwykle ciekawa, chcę zwrócić na nią uwagę głównie dlatego, że pozwala ona także podobnie spojrzeć na antropologię postmodernistyczną i post-postmodernistyczną, tj. widzieć je jako pewne etapy krytycznego dyskursu w naszej dyscyplinie. Jeśli przyjąć za Norrisem, że w ramach tej tradycji *poznanie wymaga reguły*, to zrozumiałe staje się zarówno poszukiwanie tejże w paradygmacie postmodernistycznym, jak i dążenie do poszerzenia czy zmiany tego paradygmatu tak, by reguła poznania była wyraźnie (wyraźniej?) określona. Interesujące wydaje mi się to przede wszystkim, że — jak się zdaje — myślenie o poznaniu, a w konsekwencji także o wiedzy, jako o koniecznie wymagających obecności reguły, w przypadku antropologii przesądza o dwóch przedmiotach sporu. Po pierwsze, pozwala traktować następujące po sobie teorie antropologiczne jako kolejne próby poszukiwania nie tylko nowych sposobów opisu świata, ale nowych *reguł* jego poznania. Po drugie — przesądza to także o nieuprawnionym traktowaniu postmodernistycznej antropologii jako refleksji anarchizującej, kontestującej naukowość i burzącej wszelki porządek myślenia. Wychodziło by więc na to, że w pewnym sensie żaden projekt antropologii modernistycznej, postmodernistycznej czy innej jeszcze nie będzie skończony, bowiem zawsze, na mocy krytycznego oglądu danego projektu, stworzymy nowy, poszukując reguły nowej. Być może zawsze budowaniu wiedzy towarzyszy poszukiwanie nie tylko jakoś pojmowanej prawdy, ale też poszukiwanie jakiejś normy. Dlaczego miałoby być inaczej w antropologii?

BIBLIOGRAFIA

Bell Daniel

- 1994 *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Buchowski Michał (red.)

- 1999 *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa.

Clifford James, Marcus George E. (red.)

- 1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, California.

Geertz Clifford

- 2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków.

Habermas Jürgen

- 1997 *Modernizm — niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- 2000 *Filozoficzny dyskurs nowoczesności: dwanaście wykładów*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków.

Huyssen Andreas

- 1997 *Nad mapą postmodernizmu*, przeł. J. Margański, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.

Kaniowska Katarzyna

- 1991 *Surrealizm a etnografia*, w: *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*. Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- 2005 *Metafory w języku współczesnej antropologii*, w: R. Tańczuk, D. Wolska, *Aksjomatyczne przestrzenie kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- 2006 *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska”, t. L, nr 1-2.

Lash Scott

- 1998 *Dyskurs czy figura? Postmodernizm jako „system oznaczania” (regime of signification)*, przeł. P. Wawrzyszko, w: R. Nycz, *Odkrywanie modernizmu*, Universitas, Kraków.

Marcus George E., Michael M.J. Fischer

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, Chicago.

Norris Christopher

- 2001 *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, przeł. A. Przybyśławski, Universitas, Kraków.

Nycz Ryszard

- 1997 *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.

Pool Robert

- 1999 *Etnografia postmodernistyczna?*, przeł. A. Zaporowski, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa.

Rabinow Paul

- 1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. J. Krzemień, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa.

Taussig Michael

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, The University of Chicago Press, Chicago.

ZOFIA SOKOLEWICZ

ZANIKAJĄCY PRZEDMIOT BADAŃ? ETNOGRAFIA/ETNOLOGIA/ANTROPOLOGIA GLOBALIZACJI

Globalizacja stanowi dla antropologii/etnologii podwójne niejako wyzwanie. Oznacza konieczność ustosunkowania się do zmienionego pola badań i tym samym konieczność określenia się wobec innych dyscyplin. Mam tu na myśli określenie się nie w postaci manifestu, ale dzieł uczonych, które wyznaczałyby nowe perspektywy. Kiedyś funkcję tę spełniły *Spółeczeństwo pierwotne* Lewisa H. Morgana i *Cywilizacja pierwotna* Edwarda B. Tylora oraz szereg innych, podobnych im prac, zaczynając od *Das Mutterrecht* Jana Jakuba Bachofena, przez prace Jamesa Henry'ego Summer Maine'a, Fryderyka Ratzla, Johna Lubbocka, Jamesa G. Frazera i wielu innych XIX-wiecznych uczonych. Powstająca w połowie XIX wieku antropologia była córą oświeceniowej teorii postępu, XIX-wiecznej teorii ewolucji i odkryć archeologicznych, przesuwających początki człowieka o całe, jak się wtedy wydawało, 25 tysięcy lat. To łamało poglądy ustalone od wieków na podstawie *Biblii*.

Między XVII a XIX wiekiem doszło do pewnych ustaleń w zakresie systematyki nauk. To, pod co podwaliny położyli Hugo Grotius, Francis Bacon, Jean Le Rond d'Alembert, kierowało nami niemal do dziś. Każda nauka miała miejsce w tym systemie, a nowo powstająca musiała legitymować się odrębnym przedmiotem i właściwą sobie metodą, aby się w nim znaleźć. Każda zmiana rzeczywistości społecznej,

która była polem badań odrębnych nauk, powodowała od nowa dyskusję na temat miejsca poszczególnych dyscyplin w szeregu. Tak było i tak jest do dziś.

Czym zajmuje się etnografia?

Uderzające pod tym względem były dyskusje na temat definicji etnografii w Polsce i jej samodzielności. Pierwsza fala dyskusji drukowana była na łamach „Ludu” w 1921-1923 roku i miała wyraźnie na celu uporządkowanie struktury nauki po I wojnie światowej. Druga miała miejsce po II wojnie światowej. Spór dotyczył tego, czy etnografia/etnologia są naukami o kulturze czy że są naukami o kulturze ludowej, a później, czy są także naukami o kulturze robotniczej lub bardziej ogólnie o kulturze warstw nieelitarnych. Była to próba dostosowania dyscypliny do politycznych wymagań materializmu historycznego. Cechą charakterystyczną tego sporu było to, że nie interesowano się zmieniającą się rzeczywistością w sposób pozytywny, ale raczej negatywny, nie wskazując nowych zjawisk, którymi etnografia mogła się zajmować, ale podkreślając fakt zaniku kultury ludowej. Z tego powodu wyciągano wniosek o końcu dyscypliny, która stawiała się historią. Część tego sporu jest uwidoczniła w historii Komitetu Nauk Etnologicznych PAN. Początkowo etnografowie nie tworzyli odrębnego Komitetu, stanowili sekcję w Komitecie Nauk Historycznych, potem połączono etnografię razem z archeologią we wspólnym Komitecie, przenosząc ją po pewnym czasie jako naukę o społeczności wiejskiej w obręb Nauk Społecznych, mającą status sekcji i dopiero od połowy lat 80. powstał samodzielny Komitet Nauk Etnologicznych. Tym wszystkim zmianom towarzyszyły ożywione dyskusje na temat przedmiotu i metod dyscypliny. I tak etnografia w Polsce XX wieku przeszła drogę od nauki o kulturze ludowej przez naukę o kulturze warstw nieelitarnych, od nauki o kulturze wsi do nauki o kulturach typu archaicznego (lata 80. XX w.). A czym jest dzisiaj? I dlaczego w Polsce używamy niemal zamiennie nazw etnografia, etnologia, antropologia?

Spór o antropologię

Zanim odpowiemy na to pytanie, pozwolę sobie przytoczyć historię pewnego sporu we francuskim Centre National de la Recherche Scientifique o to, czy antropologia jest subdyscypliną historii czy też dyscypliną samodzielną? Spór ten jest pretekstem, pod którym João de Pina-Cabral zastanawia się nad współczesną sytuacją antropologii, odnosząc się krytycznie do stosunkowo świeżego, bo pochodzącego z 1996 roku eseju Anthony'ego Giddensa, w którym ten ostatni opisuje antropologię jako naukę, której przedmiot, to jest społeczeństwa plemienne, uległ zanikowi. Antropologia więc jako nauka o społeczeństwach plemiennych, podobnie do polskiej etnografii/etnologii, straciła swój przedmiot. Błąd w ocenie zaniku przedmiotu obu tych nauk (omawianej wcześniej etnografii/etnologii i antropologii) tkwi w tym, że definiowano go zwykle jako pewien typ społeczeństwa lub pewien typ kultury. Tymczasem zarówno antropologia, jak i etnologia są naukami o sposobie podejścia człowieka do różnicy. Są naukami o kulturze człowieka, a nie tylko wybranych grup społecznych. Zgodnie z tradycją XIX-wieczną poddają refleksji uniwersalny charakter kultury oraz sposób, w jaki człowiek buduje międzygrupowe różnice! Jest to w równym stopniu pytanie o nas, co pytanie o ludy pozaeuropejskie. Antropologię/etnologię zawsze interesowały zjawiska w skali światowej, a jeżeli zajmowały się małymi społecznościami albo artefaktami, to po to, by móc coś powiedzieć o świecie, o człowieku jako gatunku.

Globalne myślenie od początku

Globalizacja w myśleniu potocznym oznacza poszerzanie świata każdego z nas, naszą zwiększoną interaktywność, ograniczenie obszarów izolowanych i w ogóle poddanie w wątpliwość pojęcia izolacji; oznacza zwiększoną mobilność ludzi przemierzających świat wzdłuż

i wszere, oznacza zwiększony poziom świadomości istnienia związków między procesami zachodzącymi na jednym krańcu świata z tymi na drugim jego krańcu. Takie widzenie globalizacji zakłada, że przedmiotem naszych badań jest cały świat w sposób konieczny widziany przez pryzmat jego części, ale jednak wciąż to, co badamy, to są procesy w skali światowej. Nieważne, czy przyjmujemy teorię unifikacji kultury, czy teorię jej hybrydyzacji, to wciąż będziemy badali świat, nasze jego doświadczanie, nasze w nim miejsce, uzależnienie, wpływ na to, co nas otacza. To globalne doświadczenie ważne było dla antropologii od samych początków.

Antropologia klasyczna od momentu swego powstania w połowie XIX wieku przedmiotem swojego badania uczyniła świat. To procesy ewolucji zachodzące w skali globalnej interesowały Tylora, Morgana, Lubbocka lub Adolfa Bastiana, choć zdawali sobie sprawę z ich regionalnych odmian. Przykładem klasycznym jest do dziś Bastian, który wyróżnił w swej teorii *Elementargedanken*, decydujące o uniwersalnym charakterze naszej kultury, oraz *Volkergedanken*, które decydowały o jej lokalnym wyrazie.

Jak objaśnić różnice między kulturami?

Przekonanie, że kultura jest w równym stopniu rośliną przesadzaną, co rozwijającą się zgodnie z uniwersalnymi zasadami ludzkiego myślenia (E.B. Tylor), wskazało badaczom inną jeszcze perspektywę, którą wkrótce zaczęto określać mianem „długiego trwania”. W tym ujęciu kultura rozwijała się zgodnie z kierunkiem migracji ludzi i idei, migracji dokonujących się też na dużym obszarze, ale na historycznie określonym fragmencie szerokiego świata. Dyfuzjonizm, którego podwaliny położył Fryderyk Ratzel, skłonił antropologów do zajęcia się przestrzenią w wymiarze, powiedzmy, średnim, zarysowanym przez historię konkretnych migracji. Nadal jednak łączyło ich przekonanie, że wszelkie zjawiska kulturowe są ze sobą przestrzennie powiązane.

Kultura podstawą wspólnoty narodowej

Równolegle do antropologii rozwijały się europejska etnologia i folklorystyka zainteresowane kulturami ludowymi państw narodowych, ustalaniem treści, które stanowiły fundament wspólnoty narodowej. Tu przestrzeń była ważna o tyle tylko, o ile stanowiła terytorium państwa narodowego i symbolizowała jego jedność, była jego przestrzenią życiową. Etnologia pozaeuropejska skłaniała się ku badaniom określającym specyfikę etniczną badanej grupy, nie unikając, ale też nie koncentrując się na zjawiskach uniwersalnych.

Prawdziwą rewolucję w antropologii i pośrednio etnologii przyniosły badania terenowe prowadzone intensywnie w Ameryce i Oceanii od ostatniego dziesiątka lat XIX wieku i początków wieku XX. Ich symbolem stały się prace Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna i Bronisława Malinowskiego, a zasadniczą zmianę stanowiło skupienie się na małych społecznościach badanych, tak jakby były systemami izolowanymi. W przekonaniu Malinowskiego pogłębione badania małej społeczności miały ostatecznie dać wiedzę o mechanizmach właściwych człowiekowi jako gatunkowi, niezależnie od miejsca, w którym przebywał. Malinowski w swej teorii potrzeb uwzględniał jednak elementy lokalne, specyficzne dla danej kultury, decydujące o jej неповtarzalności. To pod wpływem Malinowskiego antropologia skupiła się na badaniu małych społeczności. Podtrzymał to Robert Redfield w swojej *Little Community*, podtrzymał to William Lloyd Warner, który sposób badania, jaki zastosował wobec Murnginów w australijskim Arnhem Land, przeniósł na badanie małego miasteczka w USA. To podejście zaowocowało serią monografii małych społeczności od *Irish Community* Conrada M. Arensberga po prace Jeremy'ego Boissevaina o Malcie.

Tak więc w tradycji antropologii znalazły się zarówno koncepcje wielkiej, jak i małej przestrzeni, długiego i krótkiego trwania, małych społeczności i społeczeństwa światowego. Można powiedzieć, że antropologowie byli znakomicie przygotowani do podjęcia kwestii globalizacji. Do tego przyczynił się znakomicie rozwój komunikacji między uczonymi.

Tradycyjne porozumienia uczonych

W XIX wieku w każdej ze specjalności pracowało stosunkowo niewiele uczonych w porównaniu z sytuacją obecną. Ten fakt umożliwiał stosowanie kryterium zgody wszystkich specjalistów w danej dziedzinie w kwestii prawdziwości wybranej teorii. Komunikowanie się zapewniała poczta, a sztuka pisania listów i odpowiadania na nie stała się jednym z elementów *savoir vivre* 'u. Drugim ważnym środkiem komunikacji były wszelkiego rodzaju konferencje, zawiązywane na gruncie wspólnych zainteresowań przyjaźnie, studia na obcych uniwersytetach, publikowanie artykułów i wszelkiego rodzaju notatek w czasopismach. Warto przejrzeć rubrykę kongresów i konferencji w różnych czasopismach, chociażby w XIX wieku w „Wiśle” i „Ludzie”, gdzie obok danych o konferencji było nazwisko polskiego uczonego, biorącego w niej udział i zazwyczaj choćby zasygnalizowanie tematyki, którą się zajmował. Wokół mistrzów, tak jak w średniowieczu, gromadzili się uczniowie i zwolennicy poglądów danego uczonego, którzy wymieniali opinie na seminariach, w klubach, kawiarniach, salonach i redakcjach pism. Miasta uniwersyteckie stawały się ośrodkami ożywionych dyskusji, z których wielka część miała charakter interdyscyplinarny. To tętniące wymianą myśli życie odczytujemy z listów, czasopism, pamiętników, z osobistych relacji.

Wpływ antropologii amerykańskiej

Nie ulega wątpliwości, że w I połowie XX wieku mocniejsze więzi łączyły uczonych europejskich, a wpływ nauki amerykańskiej zaznaczył się zdecydowanie silniej w czasie i po II wojnie światowej. O znaczeniu tych kontaktów przekonali się polscy etnografowie bardzo boleśnie w wyniku funkcjonowania żelaznej kurtyny. Wyrażało się to w stanie naszych bibliotek, minimalnej mobilności uczonych, stosunkowo rzadkich kontaktach, ograniczeniu wyjazdów do kadry

kierowniczej i rzadkich wyjazdach młodej kadry. W 1956 roku wyjazd na Słowację był wyczekiwanym wyjazdem zagranicznym. Zasadnicza zmiana przyszła wtedy, gdy stworzono amerykańskie stypendia dla młodej kadry w latach 80. Ten kierunek był tym ważniejszy, że Europa jakby wyczerpywała się w zakresie nowych propozycji teoretycznych antropologii i zmiana nadchodziła z Ameryki w postaci pisarstwa Cliffora Geertza, dyskusji seminarium w Santa Fe, New Mexico i późniejszych prac jego uczestników i zwolenników. Stany Zjednoczone oznaczały też możliwość zapoznania się z wysokimi technologiami, na które było na Polskę nałożone embargo do 1989 roku. To pokolenie stypendystów z lat 80. wpływa w dużej mierze na dzisiejszą propozycję zmian teoretycznych w etnografii polskiej. Zburzenie Muru Berlińskiego oznaczało szybki napływ idei, zintensyfikowanie kontaktów. Wprowadzenie nowych technologii sprzyja temu niewątpliwie. Czasami można mieć wrażenie, że częściej utrzymujemy kontakty z kolegami z zagranicy niż w kraju. Polska antropologia/etnologia zaczęła się zmieniać w sposób bardzo istotny. Zaważyły jednak na tym nie tylko kontakty.

Transformacja, jakiej uległ ustrój polityczno-społeczny i gospodarka, była źródłem wielu głębokich zmian w kulturze. Podobnie jak budowanie społeczeństwa obywatelskiego i demokracji dzięki realizacji praw człowieka. To amerykańskie i europejskie fundacje pojawiły się w Polsce, by służyć przykładem. Pojawiły się całkiem nowe zjawiska. I powstało pytanie, kto będzie zajmował się ich badaniem.

Antropologia wobec innych nauk

Poza antropologią kulturową/etnologią mogli zajmować się nimi i faktycznie podjęli tę nową problematykę socjologowie i kulturoznawcy. Kryzys tzw. socjologii empirycznej, przesadnej wiary w badania statystyczne, zwrócenie się ku jednostce, wszystko to spowodowało, że dobrze zorganizowana i liczna dyscyplina była gotowa do ekspansji na nowe terytoria. Dysponowała nadto doświadczeniami w badaniach

nad grupami miejskimi, dobrze wypracowanymi technikami ankietowymi. Pojęcie społeczeństwa dla wielu socjologów było zbyt obciążone założeniami klasycznego empiryzmu i zwrócili się ku pojęciu kultury, nie ograniczając się do socjologii kultury, ale do badań nad kulturą w sensie antropologicznym.

Zmiana w wyniku transformacji

W rezultacie transformacji i otwarcia na ponowoczesność w naukach o kulturze musiało dojść do przewartościowania na wszystkich polach. Nastąpił koniec społeczeństwa o jasnej strukturze klasowej, podzielonego na warstwy, którym przypisywano określoną kulturę, poszukując nadto treści uznanych za wspólne dziedzictwo, za kulturę narodową. I choć grupowe przekonania o kulturze ludowej (podtrzymywane w pewnej mierze przez politykę kulturalną i przez PSL) były dość rozpowszechnione w społeczeństwie, podobnie jak wyobrażenia kultury inteligenckiej, a zwłaszcza inteligenckiego etosu, oraz o kulturze wielkich aglomeracji i małych miasteczek, to jednak nie one stanowiły problem i wyzwanie dla badaczy. Transformacji uległy wszystkie dziedziny życia od rodziny po religijność. Należało poddać refleksji wszystkie pojęcia podstawowe od jednostki i grupy poczynając, przez orientację seksualną, płeć, pokrewieństwo, przyjaźń, wiarę. Ba, nawet tak podstawowe pojęcie jak matka nabrało innego znaczenia i to nie tylko ze względu na częste maltretowanie dzieci i dzieciobójstwo. Ludzie inaczej niż w poprzednich dziesięcioleciach konstruowali swój społeczny świat. I wszystkie dyscypliny naukowe, które go badały, musiały to wziąć pod uwagę. Musiały, z natury rzeczy, nastąpić przesunięcia pola każdej z nich. To było do zauważenia o tyle trudniejsze, że duża część starych wyobrażeń nie tylko pozostała, ale związani z nią ludzie postanowili o nią walczyć, co widoczne jest zwłaszcza w działaniach politycznych LPR-u i programie Radia Maryja. Nowoczesność splotła się tu z ponowoczesnością i nawet przednowoczesnością.

Antropologia a historia

Etnologia/antropologia w każdej klasyfikacji należały do zespołu nauk o człowieku i jego kulturze. W Polsce lat 60. zaczęły się nie tylko zbliżać do siebie, ale na gruncie i polskim, i europejskim stopniowo ich pola zaczęły się pokrywać. W badaniach interdyscyplinarnych zaznaczył się ich wpływ na inne dyscypliny. Strukturalizm Claude'a Lévi-Straussa niewątpliwie wpłynął na historię. Sekcja VI ówczesnej École Pratique des Hautes Études w Paryżu stała się ważnym ośrodkiem przenikania tych idei. W pierwszym szeregu trzeba tu wymienić Jacquesa Le Goffa i całą grupę Histoire Nouvelle z Georgesem Duby, o czym otwarcie pisano i mówiono. Ten ostatni, odwiedzając w latach 70. Uniwersytet Warszawski, w czasie swego wykładu o czasach katedr w Instytucie Historycznym podkreślał, jak bardzo inspirujące dla historyków średniowiecza okazały się teorie Lévi-Straussa i antropologia strukturalna. Wpływ Lévi-Straussa na historię wyraził się zainteresowaniem historyków podstawowymi kategoriami myślenia, strukturami mentalnymi i korespondował z ówczesną teorią Fernanda Braudela o czasie i zjawiskach długiego trwania, o czasie koniunktur. Równolegle, począwszy od lat 70., pod wyraźnymi wpływami antropologii rozwijała się tzw. *Culture history*.

Druga fala zainteresowań historyków antropologią przyszła w końcu XX wieku. Przykładem mogą być historyczne studia wykorzystujące dorobek antropologii nad mitem (Tadeusz Biernat o Piłsudskim), stereotypem narodowym (Marcin Kula), narodem (Tomasz Kizwalter), modernizacją (Włodzimierz Mędrzecki). Ale przepływająca na grunt historyczny antropologia nie powodowała zawłaszczania tego obszaru przez historyków, pozostając raczej wdzięczną inspiracją.

Antropologia a socjologia

Inaczej rzecz się miała z socjologią, która uznała się w Polsce za legalną spadkobierczynię antropologii funkcjonalnej po śmierci Andrzeja Waligórskiego (personalnie związanego najpierw z Katedrą Socjologii Ogólnej i Etnografii Kazimierza Dobrowolskiego, a potem z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego). To uczniowie Waligórskiego, a potem Adama Palucha byli inicjatorami nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego czołowemu antropologowi brytyjskiemu, uczniowi Bronisława Malinowskiego, Raymondowi Firthowi. Z ich inicjatywy powstała edycja „Dzieł Wszystkich” Malinowskiego. To wykształceni studenci socjologii (Zdzisław Mach, Janusz Mucha, Mariola Flis, Jarosław Flis, Grażyna Kubica) podjęli tematykę antropologii w swoich badaniach i oni reprezentowali antropologię polską na międzynarodowych zjazdach EASA, jeden z nich organizując w Krakowie (2000). Oni też powołali do życia sekcję antropologii w Polskim Towarzystwie Socjologicznym.

Nie ulega wątpliwości, że socjologia weszła w struktury antropologii i została uznana jako europejska antropologia. Nie jest to jeszcze pełne pasowanie na antropologów, gdyż w Oxford i Cambridge wymagają w tym celu także zdania trzech dużych egzaminów z antropologii systemów pokrewieństwa, politycznych i religijnych. Trzeba przyznać, że te kursowe zajęcia w Polsce odbywają się w węższym zakresie tylko na etnologii i są praktycznie nieobecne na socjologii, co odcina ją od części, bardzo ważnej, antropologicznego dziedzictwa.

Ale socjologowie mogą wystąpić z argumentem, że łączy ich z antropologami wspólnota klasyków, że kanon współczesnych lektur antropologów i socjologów jest niezmiernie podobny. Co więcej, obracają się wśród tych samych autorów, a nawet sami są autorami rozpraw i artykułów w „Journal of European Association of Anthropologists”, „Journal of the Royal Anthropological Institute” i „Anthropology Today”. Że badając tożsamość narodową, tworzące się społeczeństwo obywatelskie, tożsamość płciową, współczesną religijność, robią to

tak jak antropologowie i tak jak współcześni etnografowie w Polsce. Że wyciągnęli wnioski płynące z badań społeczeństw plemiennych i przenieśli je na badania współczesności. Przykładem socjologa operującego aparatem antropologicznym może być Joanna Kurczewska w jej badaniach nad kulturą narodową i polityką. Jej i podobnym jej badaczom możemy zarzucić prezentyzm, to jest rezygnację z korzystania z szerokiego dziedzictwa antropologii, wyrażający się w przeskoku od klasyków nauk społecznych i filozofów (Emil Durkheim, Georg Simmel) z pominięciem całej literatury antropologicznej powstałej w międzyczasie.

Krytyka polityczna antropologii

Globalizacja przyniosła więc antropologii nową tematykę, nowe problemy w zakresie metodologii przedmiotu badań. Przyniosła też krytykę dyscypliny jako utrwalającej w swoim czasie hegemonię sił politycznych, odpowiedzialnych za kolonialny wyzysk. Krytyka ta po 30. latach powtarza argumenty I.I. Potiechina, zawarte w jego słynnej książce *Angloamerykańska etnografia w służbie imperializmu*, który konstatował, że metodologicznie funkcjonalizm jest efektywny, ale pytanie polega na tym: komu on służy? Książka ta budziła po części śmiech, po części opór w środowisku etnografów polskich, którzy na marksistowskie teorie o politycznej roli nauki i powtarzające się pytanie: komu to służy, odpowiadali, że nauka jest apolityczna. Była to forma oporu przeciwko marksizmowi występująca przynajmniej do połowy lat 70. w Polsce. Obecnie badacze spod znaku dyskursu, teorii krytycznej przywołują te same argumenty co marksiści. Antropologia jest oskarżana o współpracę z administracją kolonialną, o współtworzenie form kontroli nad ludami kolonialnymi. I, o co João de Pina-Cabral ma żal do współczesnych antropologów, że owo dziedzictwo jest pomijane mimo jego merytorycznego znaczenia i mimo tego, że stanowi o *differentia specifica* antropologii. Odwołując się tutaj do przykładu, to dopiero 2-3 pokolenia badaczy systemów pokrewieństwa sprawi-

ły, że David Schneider, autor klasycznych już prac na ten temat, był w stanie zaprzeczyć własnym badaniom i uznał, że kategorie systemu pokrewieństwa uważane za kategorie *etic* tak naprawdę są kategoriami *emic*, własnymi kategoriami badacza, o czym przypomniała ostatnio Agnieszka Kościańska w swojej rozprawie doktorskiej. To odkrycie potwierdza tylko znaczenie roli badacza w opisie kultury badanej, co oznacza wielką rewolucję w badaniach systemów pokrewieństwa i potwierdza przewidywania Geertza i Jamesa Clifforda na ten temat. Przytaczając ten przykład, chcę podkreślić, że bez zrozumienia całego łańcucha rozumowań naszych poprzedników trudno byłoby dziś zrozumieć sens zmiany antropologii.

Rewolucja informacyjna

Zmiana ta dokonała się, podobnie jak uprzednio, w XIX wieku, pod wpływem naporu informacji z całego świata, tekstów wywoływanych przez setki antropologów, badaczy rozmaitego pochodzenia. To ten napływ informacji wymógł na antropologach nową teorię tekstu etnograficznego, stworzył sytuację analogiczną do tej, która zaistniała w XIX wieku, gdy napływ informacji o różnych ludach i różnych zwyczajach zmusił badaczy do ich porządkowania i czego rezultatem była teoria ewolucji kultury i teoria stadialnego rozwoju. Po czasie ogólnych teorii przyszła pora na szczegółowe opisywanie świata, kontynent po kontynencie. Obecna rewolucja z powrotem skleїła pokawałkowany świat i kazała zająć się nie opisywaniem kolejnych ludów, ale problemami zglobalizowanej ekumeny.

Dzisiejsze problemy

Do takich problemów w skali globu należą na pewno kwestie tożsamości różnego rodzaju: grupowej, zawodowej, regionalnej, narodowej, płciowej, problemy integracji, w tym integracji europejskiej, problemy

dominacji i podporządkowania, kontroli społecznej, rozwoju duchowego. Problemy te mogą być rozwiązywane tylko w sposób interdyscyplinarny. Stąd mniej ważne jest, jak się dana dyscyplina nazywa i za kogo uważają się badacze, byle mogła ona wnieść swój teoretyczny i empiryczny wkład w rozwiązanie problemu. Interdyscyplinarność oznacza intensyfikację wymiany myśli, oznacza krzyżowanie się idei, konieczność budowy instrumentów służących do rozwiązania danego problemu, instrumentu, który nie musi być uwzględniany w popularnym wstępie do antropologii, ale dla zbudowania którego w tym wstępie powinny być podane pewne wskazówki.

Wstęp do antropologii dziś

Na ile powinien taki wstęp do antropologii zmienić się pod wpływem globalizacji, w porównaniu na przykład z klasycznym do dziś wstępem Ralpa Piddingtona? Powinien zawierać problemy dziedzictwa antropologii, klasyczne problemy antropologii oraz te, które pojawiły się razem z globalizacją w XX wieku i dziś. Powinien wskazywać na ich interdyscyplinarność. Generalnie rzecz biorąc, powinien zawierać pewną ewolucję pytań, które stawiali sobie antropologowie od połowy XIX wieku. Nie przesadzając kumulatywnego charakteru nauki, trzeba jednak uwzględnić fakt, że wszystkie kolejne pytania pojawiały się w toku dyskusji bezpośredniej lub na łamach czasopism, były rezultatem krytycznego ustosunkowania się do wyników badań poprzedników i współczesnych, w opozycji nie zawsze twarzą w twarz, ale pióro w pióro, czego przykładem może być hasło *Culture* napisane przez Malinowskiego dla *Encyclopaedia of Social Sciences* w 1935 roku, będące polemiką z przedstawicielami szkoły kulturowo-historycznej. Takim przykładem w Polsce mogą być polemiki w „Ludzie” i w „Ludzie Słowiańskim” w latach 20. i 30. XX wieku.

Sądzę, że przedmiotem Wstępu powinny być tezy uznane kiedyś za obowiązujące, jak na przykład więziotwórcza funkcja daru, ich uzasadnianie i obalanie lub tworzenie alternatywnych teorii, czego przy-

kładem może być funkcjonalna hipoteza Radcliffe-Browna na temat żartobliwego pokrewieństwa, a z współczesnej problematyki kwestie kategoryzacji tożsamości płciowej.

We Wstępie nie może zabraknąć kwestii związanych z tworzeniem tekstu etnograficznego, a więc słynnej dyskusji w Santa Fe, New Mexico (1984), co mogłoby być poprzedzone artykułem Cezarii Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowej na temat przedmiotu i materiału etnografii zamieszczonego w „Ludzie” w 1923 roku, bliskiego myślowo wspomnianym dyskusjom.

Prezentacja zmieniających się założeń o charakterze badanego przedmiotu i uzyskiwanych rezultatów, prezentacja myśli i dzieł klasyków i relacji między nimi, sygnalizowanie pojawiania się nowych problemów i sposobów ich rozwiązywania, to kierunek, jaki należałoby przyjąć w takim Wstępie do antropologii. A jak pogodzić klasykę antropologii z wpływami globalizacji, to jeszcze inna kwestia.

Dość konserwatywnie jestem za utrzymaniem owej triady z Cambridge. Sądzę, że Wstęp powinien obejmować elementarne treści rzucające światło na sposób budowania społeczeństw plemiennych *vel* prostych, to znaczy ukazywać ich społeczne, a zwłaszcza krewniacze więzi, gospodarcze i duchowe podstawy i sposób ujmowania tych zagadnień, tak jak one w historii nauki się pojawiały. Uwzględnienie relacji grupa-jednostka i relacji między cząstkowymi rezultatami a budowaniem teorii o charakterze ogólnym to sprawy poza dyskusją. A teraz co z globalizacją?

Jak do tego Wstępu ma się globalizacja? Otóż tak jak w XIX wieku antropologowie musieli za pomocą teorii ewolucji lub teorii stadialnego rozwoju porządkować różnorodne fakty ze wszystkich kontynentów, tak dziś można się zastanowić, czy funkcji tej nie mogłaby pełnić ujęta modelowo teoria przednowoczesności, nowoczesności i ponowoczesności, dla której układem odniesienia jest społeczeństwo przemysłowe. Teorię tę można by potraktować analogicznie do tych XIX-wiecznych teorii. I to, co wydaje się najważniejsze, to pokazać studentom, jak w konkretnej rzeczywistości elementy tych modeli przeplatają się ze sobą, tworząc podstawy do artykułowania różnic interesów, poglądów,

stylów życia, wartości. I do jakiego stopnia modele te należy transformować, aby uzyskać zbliżenie do zmieniającej się rzeczywistości.

Podstawowe pytanie ewolucjonistów o rozwój endo- i egzogeny, o zmianę, aktualne do dziś, może być zaprezentowane jako opis pozornie homeostatycznego układu małej społeczności. Może być on punktem wyjścia dla rozważań nad zasadami budowania społeczeństwa małej skali, ale dających przejście ze skali mikro do skali makro, do rozważań zarówno migracji różnego typu, jak i ukazania całego splotu powiązań oplatających glob od relacji między jednostką usytuowaną zarówno w społeczności lokalnej, jak i (na skutek migracji) umiejscowioną gdzieś w świecie. To możliwe jest do ukazania dzięki wielostanowiskowej etnografii. Nadto istotne byłoby uchwycenie w tym momencie zjawisk transnarodowych. I to nie tylko takich jak wspomniane migracje, ale także tworzenia się transnarodowych warstw społecznych (menedżerowie różnych specjalności). Tu jest także miejsce na badanie kultury organizacyjnej transnarodowych instytucji: banków i innych instytucji finansowych, wielkich korporacji, mediów, pozostawiając socjologii badanie ich struktur i wzajemnych relacji. Tu także jest miejsce na wspomnienie świata Internetu i jego wpływu na zmieniający się świat wartości.

Tak pomyślany Wstęp obejmowałby nie tylko ginące lub zmieniające się społeczeństwa plemienne, ale ukazywałby złożoną strukturę świata kultury. Klasyczny kanon lektur antropologicznych powinien zostać tylko uzupełniony o klasyczne już pozycje z zakresu globalizacji (Arjun Appadurai, Mike Featherstone, Jonathan Friedman, Zygmunt Bauman, John Urry i inni) oraz o te monografie lokalnych wydarzeń i społeczności, które wskazują na funkcjonowanie zasad globalizacji w szerokim świecie (Appadurai). Klasyczny kanon lektur to między innymi to, co różni socjologów uprawiających antropologię współcześnie z antropologami.

Globalizacja rozszerzyła przedmiot antropologii o tyle, o ile dzisiejszy świat rozszerzył się i zbliżył jednocześnie do każdego z nas. Antropologia pozostała nauką o naszym jego doświadczaniu, o wpływie na nasze życie i naszej w nim kreatywności, dzięki której, na zasa-

dzie sprzężenia zwrotnego, konstruujemy go. Jest nauką, która mówi nam, co zrobić, by, wychodząc z przekonania, że jesteśmy jednym gatunkiem, budować między nami liczne różnice tak, by ujawniały się nie tylko w śmiertelnych konfliktach, ale stanowiły pole dialogu i pluralizmu kulturowego.

SŁAWOMIR SIKORA

ODWRÓCONE SPOJRZENIE ALBO ANTROPOLOGIZACJA ANTROPOLOGII

Jedną z zalet antropologii jako działalności naukowej jest to, że nikt, łącznie z tymi, którzy ją uprawiają, nie wie dokładnie, czym ona jest.

Clifford Geertz

Etnografia jest wschodzącym fenomenem interdyscyplinarnym. Jej autorytet i retoryka rozprzestrzenia się na wiele obszarów i dziedzin, gdzie 'kultura' stała się na nowo problematycznym przedmiotem opisu i krytyki.

James Clifford

„Interpretując człowieka jako subiektum — powiada Martin Heidegger — Descartes stwarza metafizyczną przesłankę przyszłej antropologii wszelkiego rodzaju i kierunku. Kiedy wypływają na wierzch antropologie, Descartes święci swój największy triumf. Antropologia inicjuje przejście metafizyki w proces, w którym wszelka filozofia po prostu ustaje i zostaje porzucona”. Nieco dalej kontynuuje zaś: „Jednego nie potrafi również antropologia. Nie zdoła przewyciężyć Descartesa, czy choćby powstać przeciwko niemu; jakżeby bowiem następstwo mogło się zwrócić przeciw podstawie, na której się opiera? Descartesa przewyciężyć można tylko przewyciężając to, co on właśnie ufundował — metafizykę nowożytną, tzn. zarazem metafizykę

Zachodu” (Heidegger, 1977, s. 152 i 153). Heidegger nie miał na myśli — a przynajmniej nie przede wszystkim — tego, co zwykle się nazywać dziś antropologią kulturową, ale jego słowa zdecydowanie mogą się odnosić również do niej... przynajmniej w tej jej tradycyjnej postaci. Można też jednocześnie, jak mniemam, sądzić, że antropologia kulturowa od jakiegoś już czasu próbuje właśnie ową fatalność pokonać i przewyciężyć ufundowaną przez Kartezjusza metafizykę. Sprawa nie jest oczywiście prosta i jednoznaczna. Paradoksalnie, jak dość już dawno temu zauważył Leszek Kołakowski, antropologia zrodziła się w kulturze, która potrafiła zakwestionować swoje własne założenia, potrafiła przynajmniej czasem działać subwersywnie, podważając również samą siebie (Kołakowski, 1984). Zrobiła więc to, czego domagał się Heidegger od tych, którzy zechcieliby przewyciężyć Kartezjusza. Oczywiście owa „subwersja” nie jest całkowita, i często jest to działanie (przynajmniej po trosze) retoryczne. Niemniej wysiłki zmierzające w tym kierunku są widoczne. Ów postulat, który można też interpretować jako próbę zakwestionowania zewnętrznego spojrzenia — mniejsza o to, na ile został on przez niego zrealizowany — można odnaleźć mocno postawiony już u Bronisława Malinowskiego, kiedy w swej paradygmatacznej monografii mieszkańców Wysp Trobrianda stwierdził, że ostatecznym celem, „którego etnograf nie powinien nigdy tracić z oczu (...), jest, mówiąc najkrócej, uchwycenie tubylczego punktu widzenia, stosunku krajowca do życia, zrozumienie jego poglądu na jego świat”¹ (Malinowski, 1981, s. 57).

Do istoty „zwrotu kartezjańskiego” — by skorzystać z modnego dziś terminu — należy docenienie podmiotu, który zaczyna postrzegać świat jako obraz, przedstawiać go sobie jako całość i system. To podmiot, idąc dalej śladem Heideggera, jest owym nowym miejscem prezentacji świata. Na tym też miałyby polegać w znacznym stopniu nowoczesna nauka (por. też. Markowski, 1999). Warto tu przywołać Heideggerowskie pojęcie „ze-stawu”, tak ciekawie odniesione

¹ Wszelkie wyróżnienia drukiem rozstrzelonym pochodzą od autora.

przez Timothy Mitchella do narodzin nowoczesnego państwa, Egiptu (2001, s. 62-107). Mitchell silnie przeciwstawia dwa percepcyjne wzory pojmowania i odczuwania przestrzeni, dwa — można by rzec — sposoby patrzenia. Ten „tradycyjny” (pytanie, na ile można go uniwersalizować?) ukazany m.in. na przykładzie miasta bliskowschodniego, miasta labiryntu, miasta zmysłów, miasta do zamieszkania, a nie „do oglądania”. Komentując bliskowschodnie podróże Nerval, Mitchell pisze: „Bliski Wschód nie był zorganizowany zgodnie z regułami reprezentacji... Na wschodnich uliczkach nic zgoła nie odpowiadało rzeczywistości, której przedstawienia widzieli w Paryżu. Nawet kawiarnie nie wyglądały autentycznie. (...) Rozczarowanie Nerval wynikało z niemożliwości stworzenia przedstawień miasta, które, jak to się często zdarza, służyć miało bardzo określonym celom. (...) W końcu Nerval zupełnie zwątpił w możliwość znalezienia ‘prawdziwego Egiptu’, Kairu, który nadawałby się do przedstawienia. ‘Prawdziwy Kair [pisze Nerval — dop. SS] odnajdę w Operze (...), Orient, który mi się wymyka’” (Mitchell, 2001, s. 54-55). Rozwijając antywzrokowy dyskurs, Roland Barthes skomentuje fotografię *Alhambra* Charlesa Clifforda „...po prostu miałbym chęć *tam* żyć”, a dalej w tym samym stylu napisze: „Dla mnie fotografie pejzaży (...) powinny nadawać się do *zamieszkania*, a nie do *zwiedzania*” (Barthes, 1996, s. 67 i 68). Ów porządek życia i zamieszkania został całkowicie odmieniony dzięki usankcjonowaniu perspektywicznego spojrzenia Kartezjusza. Temu służyło stworzenie z Kairu nowoczesnego miasta z szerokimi alejami i perspektywami (wcześniej dotknęło to różne miasta europejskie, np. Paryż)². Owo nowe „spojrzenie” przestaje postrzegać przestrzeń jako

² „‘Nieład’ Kairu i innych miast nagle stał się widoczny. Przestrzeń miejska, w której poruszali się Egipcjanie, zaczęła być materią polityczną, tworzywem, które należało ‘zorganizować’, budując wielkie arterie, promieniście rozchodzące się z geograficznego i politycznego środka. Równocześnie samych Egipcjan poruszających się w tej przestrzeni zaczęto postrzegać jako tworzywo, którego umysły i ciała wymagają ćwiczenia w dyscyplinie” (Mitchell, 2001, s. 115).

ontologicznie pełną (zapełnioną i niejako „gotową”) i pojmuję ją jako szczególną przestrzeń geometryczną, przestrzeń „pustą”, która „oczekuje na wypełnienie” — którą można wypełnić na różne sposoby; na tej zasadzie konstruowane są „widoki” nowego miasta i pomyślane od podstaw „nowoczesne” wioski-obozy, które sprzyjają łatwemu nadzorowi — porządek i dyscyplinujący wymiar spojrzenia wysuwają się na pierwsze miejsce³. Ten nowy rodzaj przestrzeni ma oczywiście wiele wspólnego z pojawiającą się już wcześniej perspektywą albertiańską, gdzie przestrzeń obrazu podporządkowana była „władzy” jednoocznego spojrzenia i siatki geometrycznej. Na „osi” takiego właśnie wykorzystania wzroku i myślenia o patrzeniu pojawiła się fotografia, silnie na początku skojarzona z obiektywnym spojrzeniem naukowym. Mitchell opisuje „beznadziejną” wędrówkę Nerval’a z pewnym dagerotypistą, w poszukiwaniu miejsca, z którego można by sfotografować Kair — w końcu odnajdują to miejsce poza miastem (Mitchell, 2001, s. 50-51).

Podążając za myślą Kołakowskiego można by powiedzieć, że antropologia kwestionując własną kulturę, sięga głębiej — kwestionuje właśnie nadrzędność własnego „spojrzenia”, rozumianego tu także metaforycznie. Podważa tym samym również własną epistemologię⁴. Wydaje się, że antropologia — przynajmniej na pewnym etapie własnych dociekań — często wyrzeka się właśnie zewnętrznego widzenia perspektywicznego. Już Geertz (który, warto dodać, umieszczany bywa najczęściej jeszcze w owym modernistycznym paradygmacie) powiadał, że teorie antropologiczne latają nisko (Geertz, 2003). Słowo teoria (podobnie jak teatr) wywodzi się właśnie od spojrzenia,

³ Mitchell obficie czerpie z opisanych przez Foucaulta pomysłów panopticonu Bentham’a.

⁴ Nie zawsze rzecz jasna. Kirsten Hastrup np. obstaje mocno przy tym, że „ostateczne” widzenie antropologa (zapośredniczone poprzez widzenie tubylcze, uzyskane np. dzięki pracy w analogicznych warunkach, np. w fabryce przetwórci ryb na Islandii) jest inne (Hastrup, 2008). W tym „inne” pobrzmiewa u Hastrup, jak sądzę, pewna hierarchiczność, ale to temat na odrębny esej. Jasne rozdzielenie „bycia tam” i „pisania tu” (por. Geertz, 2000), połączone ze szczególnym „nabieraniem perspektywy”, bywa dziś kwestionowane (por. Clifford, 2004; Rosaldo, 1993).

ogarnięcia wzrokiem (*théa* — widzenie, widok, widowisko). Można sądzić — pozostając w obrębie metafory — że są to teorie stale pozostające blisko „miasta zamieszkania”, a nie miasta-widoku i skrótu perspektywicznego⁵. Niejako rozwijając poprzednią myśl, Geertz powie jeszcze, że kategorie, z których korzysta antropolog, są bliskie doświadczeniu (Geertz, 2005a). Później to podejście ulega czasem dalszej radykalizacji.

Sięgająca przynajmniej czasów Malinowskiego próba spojrzenia „oczami innego” (zbadania go) zyskała silny wyraz w projekcie i późniejszej publikacji *Through Navajo Eyes* (1972) Sola Wortha i Johna Adaira (oraz współpracującego z nimi Richarda Chalfena)⁶. Badania zostały pomyślane i przeprowadzone wśród Indian Navajo i w szczególony sposób opisane we wspomnianej publikacji, w tomie napisanym z całym etnograficznym namaszczeniem, opisem wyboru badanych (dało to asumpt np. do wyciągnięcia pewnych wniosków dotyczących harmonijności kultury Nawahów), badających, szczególnych wizji „eksperymentu”, jego słabych punktów, zamierzeń, rezultatów, przytaczaniem opisów i transkrypcji rozmów, opisu powstałych filmów i próbą ich interpretacji (w książce zaznaczono czasem odmienności zapatrywań jej autorów — indywidualizuje ona także ich udział w przedsięwzięciu)⁷. Worth był specjalistą od komunikacji, Adair zaś antropologiem, podobnie jak pomagający im w projekcie Chalfen.

W zamierzeniu badaczy filmy sporządzone przez Rdzennych Amerykanów miały odbijać ich własną kulturę i sposób myślenia. Sposób

⁵ Warto przypomnieć tu też metaforę starego miasta u Geertza (2005b).

⁶ Wątek ten rozwinąłem szerzej gdzie indziej (Sikora, 2008).

⁷ Powstałe filmy z braku lepszej nazwy postanawiają nazwać Bio-Dokumentami (Chalfen twierdził, że lepszą nazwą byłyby Socjo-Dokumenty). „Bio-Dokument to film zrobiony przez jakąś osobę w celu pokazania tego, jak postrzega ona siebie i otaczający świat. To subiektywny sposób na pokazanie, jaki jest naprawdę obiektywny świat widziany przez daną osobę. Częściowo ten rodzaj filmu nosi tę samą relację z filmem dokumentalnym, co autoportret z portretem i autobiografia z biografią” (Worth i Adair, 1972, s. 25). Mielibyśmy tym samym przede wszystkim do czynienia z rejestracją osobiście („subiektywnie”) doświadczanej własnej kultury.

użycia kamery miał więc być nie tyle wynikiem przypadku, ile odwoływać się do pewnych funkcjonujących wzorów obrazowania i wizualności⁸. „Zaplanowaliśmy, żeby Worth (...) rozpoczynając [proces] samego instruktazu, pozostawał jak najbliżej problemów technicznych, unikając jakichkolwiek konceptualizacji na temat tego, czym jest film i jak należy go montować” (Worth i Adair, 1972, s. 81).

Sam Worth miał już podobne doświadczenia uprzednio: warsztaty prowadzone m.in. wśród miejskich czarnoskórych nastolatków (Filadelfia). Jeśli tym razem wybór padł na Rdzennych Amerykanów, to również dlatego, że, jak się wydaje, owe wcześniejsze doświadczenia dość jednoznacznie wskazywały, iż czarni młodzieńcy zdecydowanie mniej są skłonni, by filmować „własną kulturę”; szczególną zaś przyjemność i zadowolenie odnajdowali w filmowaniu „przekroczeń”, którym kamera, jak i biały opiekun, dostarczały alibi (kradzież złotej rybki z uniwersyteckiego stawu, włamanie do starej remizy czy kąpiel w fontannie przy muzeum sztuki — to swoją drogą interesujące sposoby eksplorowania przestrzeni „niewidzialnej” granicy kulturowej). I choć w dalszej części książki (faza analizy zdjęć, filmów i całego procesu) Worth i Adair formułują ciekawe różnice dotyczące sposobu traktowania filmu przez Indian, czarnych i białych, to wydaje się — sami autorzy nie piszą tego wprost — że właśnie wymienione wyżej zachowania czarnych sprawiały, iż zamierzony projekt wydawał im się mało poważny w ich wykonaniu. Sam projekt zaś, w takiej formie na pewno bez precedensu, miał zacięcie zdecydowanie naukowe: „próbowaliśmy poszukiwać wzorów użycia filmu przez określone grupy, w określonej kulturze i kontekście. Badając wiele różnych grup, odnajdując regularności i wzory wspólne dla danej grupy czy kontekstu i poprzez porównania między sobą owych grup i kontekstów chcieliśmy zasugerować możliwość istnienia wzorów uniwersalnych, dzięki którym film zyskuje znaczenie” (Worth i Adair, 1972, s. 18). Badanie

⁸ Worth: „Film nie jest niczym innym niż współcześnie wynalezionym mechanicznie zaawansowanym narzędziem pomagającym ludziom w pragnieniu tworzenia obrazów” (Worth i Adair, 1972, s. 24).

miało silne zacięcie komunikacyjne. Film jest językiem i służy komunikacji: jako język dysponuje też kodami, które trzeba odnaleźć (ów semiotyczno-naukowy język jest też znakiem czasu)⁹.

Łatwo oczywiście dziś wytykać pewne pozytywistyczne z ducha zakusy badaczy, jednak sam opis wydaje się stale inspirujący, tak w swoim zamierzeniu, jak i wynikach. Pisząc o próbie redukcji instruktażu, autorzy powiadają np., iż sądzili, że stanem idealnym doświadczenia byłby taki przypadek, gdy Indianie sami znajdują („wykopują”) kamerę i pozostały niezbędny sprzęt, by zrobić z tego następnie właściwy użytek. Podobnie trapiącym badaczy problemem było to, żeby badani mieli uprzednio możliwie najmniejszy kontakt z filmami i telewizją. Ta niemożliwa do realizacji opcja zerowa eksperymentu może dziś wywoływać uśmiech, niemniej, jeśli nie wiedzie do jawnej samoiluzji, warta jest uwagi. Trzeba też dodać, że w trosce o powagę doświadczenia autorzy skrzętnie notują własne „nadużycia”, jak choćby przypadek, gdy Worth próbował zasugerować i nakłonić jedną z uczestniczek warsztatów, aby filmowała z określonej pozycji... Jej silny, choć nie wyrażony wprost opór wiązał się zapewne przede wszystkim z niezgodą na frontalne filmowanie (fotografowanie) zbliżeń twarzy. To ciekawe, bo wydaje się, że Navajowie nie protestowali (jeszcze wówczas aktywnie, a przynajmniej autorzy książki o tym nie piszą), przeciwko zdjęciom/filmowaniu zbliżeń twarzy przez innych (np. samych antropologów), a jednocześnie opór ów nie sprowadza się jedynie do „autocenzury”, bowiem gdy jeden z uczestników badania (osoba spoza lokalnej społeczności i po doświadczeniach szkoły artystycznej) próbował robić takie zdjęcia swojemu „aktorowi”, członkowi tejże społeczności, doszło pomiędzy nimi do zerwania współpracy. Komentarzem Indian do opisanego wyżej zachowania Wortha

⁹ „Procesy towarzyszące poznaniu mogą być lepiej rozumiane, jeśli sposób, w jaki ludzie tworzą strukturę sekwencji obrazowej, byłby porównany ze sposobem, w jaki ci sami ludzie strukturują swój język werbalny (...); mieliśmy nadzieję, że będziemy mogli porównać te dwie struktury komunikacyjne: słowną i obrazową” (Worth i Adair, 1972, s. 28).

był śmiech, a w wyjaśnieniu antropolodzy usłyszeli, że Worth po prostu śmiesznie wyglądał, kiedy czołgając się na brzuchu usiłował robić zdjęcia... (Sam Worth „po fakcie” odczuwał wyrzuty sumienia z powodu tego chwilowego, spowodowanego emocjami odstępstwa od zamierzeń eksperymentu; sama zaś „śmieszność” owej sytuacji konotuje również szczególne znaczenie).

Doświadczenie to wykazało całkiem sporo ciekawych spostrzeżeń dotyczących funkcjonowania wizualności wśród Indian Navajo. Przede wszystkim uczestnicy eksperymentu szybko i praktycznie bez wahań znajdowali tematy dla swoich filmów, okazali się też świetnymi montażystami: szybkość, z jaką odnajdywali miejsca montażowe, skłoniła początkowo (zajmującego się tym aspektem eksperymentu) Chalfena do podejrzeń, że ich montaż jest przypadkowy. Jednak bliższe przyjrzenie się temu zjawisku unaoczniało, że są oni doskonale świadomi tego, co robią (to z kolei wzbudziło wręcz zazdrość Chalfena — długotrwale ćwiczona w naszej kulturze umiejętność, w ich przypadku wydawała się odnajdowana w lot). Dowodziłoby to niezwyklej perceptywności i pamięci wizualnej wśród Indian. Oczywiście, montaż Indian przebiegał często wedle zgoła innych zasad, co również stanowiło pewne wyzwanie dla badaczy. Sam film miał dla Rdzennych Amerykanów silnie ontologiczne znaczenie. Wskazywały na to m.in. pewne zestawienia montażowe. Autorzy szczegółowo analizują np. jeden z filmów, w którym ujęcie odcisku końskiego kopyta w błocie potraktowane zostało jako metonimia konia (i jeźdźca) poruszającego się w stronę jeziora (ważny tu był także kierunek śladu podkowy), kolejne ujęcie ukazywało właśnie jeźdźca przepływającego przez wodę — to oczywiście tylko jedno z wyzywających zestawień. Ontologiczna literalność (metonimiczność) filmu przypomina konkretność samego języka Indian¹⁰. Podobnie jak w języku, nacisk w filmach położony został na procesualność, a nie rzeczowość przedstawianych zjawisk. Worth i Adair

¹⁰ Autorzy przywołują znane analizy związku języka z rzeczywistością Benjamina Lee Worffa (i Edwarda Sapira), a także Harry'ego Hoijera (specjalistę od języka navajo).

odnotowują też przypadek pożyczania filmu od innych uczestników doświadczenia w celu uniknięcia filmowania nie swojej własności, co pociągałoby za sobą konieczność proszenia o zgodę, a także zapłaty za możliwość filmowania.

To jedna z najbardziej znanych, ale oczywiście nie jedyna próba badania „spojrzenia innych” *via* film i fotografia. Innym, zapewne pierwszym poważnym i wnikliwym tekstem na temat fotografii robionej przez samych Afrykanów był artykuł Stephena Sprague’a *How I See the Yoruba See Themselves*, którego późniejsza wersja nosi już nieco prostszy tytuł (Sprague, 2002 [1978]). Ów aspekt zapośredniczenia wyraźny w pierwotnym tytule warto tu podkreślić. Badał on sposoby robienia zdjęć w zakładach fotograficznych lokalnych fotografów w Ila-Orangun (Nigeria). Były to ważne badania, które w interesujący sposób zwróciły uwagę na szczególny sposób obrazowania, ale także, może nawet przede wszystkim, na ciekawe aspekty ontologiczne związane z funkcjonowaniem fotografii/obrazu (zajmującej m.in. miejsce tradycyjnej rzeźby rytualnej). Poza tekstami, które próbują eksplorować fotografię/spojrzenie innych (por. np. Pinney i Peterson, 2003 czy Pinney, 1997), można by tu przywołać również ciekawe filmy na ten temat, m.in. *Photo Wallahs* (1991) Davida i Judith MacDougallów czy *Future Remembrance* (1998) Tobiasa Wendla i Nancy du Plessis. To podejście rozwinie się w stronę badania tzw. mediów tubylczych, *indigenous media* (por. np. Ruby, 2000 [przede wszystkim rozdział o badaniach przedwcześnie zmarłego Erica Michaela w Australii], Ginsburg, 2002, El Guindi, 2004).

We wprowadzeniu do książki *Through Navajo Eyes* autorzy przytaczają rozmowę z Samem Yazzie, cieszącym się wielkim autorytetem uzdrowiaczem (notabene bohatera jednego z filmów, nakręconego przez jego wnuczkę). Adair uznał, że dla powodzenia całego przedsięwzięcia nieodzowne będzie przedstawienie mu założeń doświadczenia. Po dość długim wstępie Adaira, Yazzie zadał pytanie na temat tego, czy film może zaszkodzić owcom. Badacze z ulgą odpowiedzieli, iż wedle ich najlepszej wiedzy, takiej możliwości nie ma. Kolejne pytanie brzmiało, czy może on zatem przynieść im coś dobrego. I tym

razem badacze zapewnili, że raczej nie ma takiej możliwości. Zaskakująca konstatacja Yazzie'ego: „W takim razie, po co robić filmy” — nie opuszczała ich w trakcie całych badań. Nie udzielają też na ową kwestię przekonującej i jasnej odpowiedzi. „Nie odpowiedzieliśmy na nie wówczas i nie ma na nie bezpośredniej odpowiedzi w książce, ale chcielibyśmy przedstawić je uczciwie naszym czytelnikom. Badanie zostało zaprojektowane, by sformułować i rozwiązać problemy, zadać i odpowiedzieć na pytania. (...) Aż nazbyt często zapominamy o pytaniach zadanych przez ludzi pokroju Sama Yazzie'ego. Co oni myślą, o tym, co robimy. Jakie korzyści mają z naszych badań i odkryć?” (Worth i Adair, 1972, s. 4-5).

Jeśli zaś uświadomimy sobie, że sam Yazzie nie miał owiec, to można z powodzeniem obstawać, że pytanie to miało (również) wymiar metaforyczny. Jest to też pytanie, które coraz częściej nurtuje antropologów... (por. np. Ruby, 2000, 2004).

Być może w radykalniejszej i bardziej „zepistemologizowanej” wersji kwestia ta pojawia się w *Zawodzie reporter* (1975) Michelangela Antonioniego. W czasie wywiadu z „lokalnym przywódcą rebelii” w Afryce reporter usiłuje zadać mu różne pytania dotyczące spraw tożsamości (m.in. łączenia obecnego doświadczenia z wcześniejszą edukacją na jednym z europejskich uniwersytetów). W odpowiedzi słyszy:

„Krajowiec: Panie Locke, na każde z pana pytań mogę znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź. Ale sam pan nie zdaje sobie sprawy, jak niewiele się z nich pan dowie. Pana pytania więcej mówią o panu, niż moje odpowiedzi mogłyby powiedzieć o mnie.

Locke: Chciałem być szczery.

Krajowiec: Panie Locke. Możemy porozmawiać, lecz jedynie wtedy, jeśli rozmowa ta będzie uczciwa dla pana, ale też uczciwa z mojego punktu widzenia.

Locke: Tak, oczywiście, ale...

[przywódca odwraca w tym momencie kamerę tak, by to Locke był w centrum kadru]

Krajowiec: Teraz porozmawiajmy. Może pan zadać te same pytania” (cyt. za Ruby, 2004, s. 21).

To spotkanie — można sądzić — staje się początkiem kryzysu tożsamości u reportera.

Pomysły na badanie „spojrzenia innego”, zapośredniczone przez aparat fotograficzny bądź kamerę zyskały trwałe miejsce w antropologii („ekstremalne” przykłady, kiedy to sam etnograf jest przedmiotem fotografii Innego, por. np. Pink, 2007, s. 79-82), stały się też popularnym wybiegiem stosowanym dość często, czasem zresztą chyba jedynie retorycznie w kinie, a także w ramach różnych akcji społecznych. Owo domniemane „niewinne spojrzenie” bywa też używane instrumentalnie¹¹. Warto jednak zauważyć, że „materiałem antropologicznym” staje się najczęściej właśnie w zderzeniu z innym spojrzeniem, tym z zewnątrz. Pod tym względem rację ma Zofia Sokolewicz, gdy mówi, że antropologia i etnologia „są naukami o sposobie podejścia człowieka do różnicy” (Sokolewicz, w niniejszym tomie). To właśnie z tego zderzenia rodzi się koncepcja „trzeciego głosu” Barbary Myerhoff (Kaminsky, 1992) czy „trzeciej przestrzeni” (m.in. Bhabha, 1994), tego osobliwego głosu czy miejsca pomiędzy, konstruowanego przez antropologa. Warto tu też przypomnieć fenomen filmów Roucha (Sikora, 2005)¹².

Nie trzeba sięgać do rozważań Johannes Fabiana, by przypomnieć o podejrzliwości, jaką czasem antropolodzy żywią wobec wizy-

¹¹ Do takich projektów można zaliczyć np. ciekawe warsztaty fotograficzne zorganizowane dla dzieci z popegerowskich wsi na południu Polski (album *Świat. Fotografie dzieci z Jasionki i Krzywej*, 2002), projekt zobrazowany w filmie *Przeznaczone do burdelu* Rossa Kauffmana i Zany Briski (2005), *Jestem zły* Grzegorza Packa (2000) czy *Latawcach* Beaty Dzianowicz (2007 i 2008), a pewnego aspektu takiego spojrzenia na rzeczywistość (choć mamy tu do czynienia, po pierwsze, z filmem otwarcie fabularnym, a po drugie, oczywiście jest to już zupełnie inaczej postawiony problem) można doszukać się też np. w *Rezerwacie* (reż. Łukasz Palkowski, 2007). Warto tu też przywołać skromny, ale inspirujący do myślenia film Marcina Latały z warsztatów fotograficznych dla dzieci niewidomych i niedowidzących *Un autre regard* (2006) — ten ostatni projekt ciekawie przewartościowuje pierwotny projekt „tubylczego spojrzenia” (szerzej zob. też Sikora 2008).

¹² Są to inne, silniejsze wyrazy próby kreowania opisywanej przez Johannes Fabiana (1983) równocześnieści czy też współczesności, jak nazywa to w swojej *Antropologii współczesności* Waldemar Kuligowski (2007).

alności¹³. Istnieje kilka prób wy tłumaczenia owego delikatnie mówiąc sceptycyzmu wobec wizualności (wykorzystania materiałów wizualnych) w antropologii. Poza oczywistymi symplifikacjami — Kirsten Hastrup, która sprowadza fotografię-film-wizualność do opisu rzadkiego: spektakularnym (łac. *spectaculum* — widowisko; *specere* — zobaczyć) przykładem może być tu opis wydarzenia, kiedy pytanie antropolożki demaskuje „kłamstwo fotografii”¹⁴ — można czasem mniemać, że właśnie niejednoznaczność fotografii i filmu w ciekawy sposób działa subwersywnie, tworzy przestrzeń dla zastanowienia i powtórnego przemyślenia. Maurice Bloch wyznaje — traktując to jako uwagę krytyczną i obciążającą wizualizm — że oglądanie zbyt wielu filmów etnograficznych może prowadzić do podważenia wiary w pewne kategorie antropologiczne (por. Taylor, 1996). Christopher Pinney w śmiałej, ale też wyzywająco ciekawej interpretacji uznaje, że odrzucenie wizualności wiąże się (przynajmniej czasem) z faktem, iż antropolodzy postrzegają „dokumenty-świadcstwa” — film i fotografie — jako swoistych rywali dla siebie samych (Pinney, 1992). To etnografowie mieliby być właśnie owymi naświetlonymi w terenie kli-

¹³ Karierę wizualności w nauce europejskiej Fabian silnie łączy z reformami nauczania wprowadzonymi przez Petera Ramusa (XVI w.) — wizualność, która pierwotnie miała ułatwić rozumienie, stała się wkrótce jego wyznacznikiem: to, co nie dało się zwizualizować, wypadało poza obręb wiedzy (Fabian, 1983; por. też Tyler, 1984). Zważywszy jednak na wagę okulocentryzmu w kulturze i filozofii greckiej (oczywiście, naoczności często pojmowanej metaforycznie jako oko umysłu: por. przykłady Edypa, który przejrzał, gdy się oślepił, czy jaskini Platona); por. też bogactwo pojęć w języku nie tylko filozoficznym z odniesieniami do naoczności i widzenia (np. Jay, 1993).

¹⁴ Trudno czasem powstrzymać się od ironii, czytając niektóre wcześniejsze teksty Hastrup, która z całą powagą demaskuje oczywistości: traktowanie fotografii jako prawdy absolutnej na przełomie lat 80. i 90. (zeszłego wieku) może budzić jedynie uśmiech. (Prawie tym samym byłaby próba twierdzenia, że coś jest prawdą tylko z uwagi na to, że zostało to zapisane — „faktoidy”). Dopiero pytanie antropolożki odsłoniło „kłamstwo fotografii” — idzie o fotografię dziecka w zdecydowanie przykrym stroju obowiązującym na chrzcie: zdjęcie (Islandia) wykonano kilka lat po właściwym rytuale, przebierając dziecko w stosowny strój, kiedy rodzina była już w stanie opłacić fotografa (Hastrup, 1986; ale także 1992, oraz Sikora, 1997 i 2004).

szami (które oczywiście wymagają jeszcze wywołania w domu), jedynymi świadkami prawdziwego doświadczenia. Ta interpretacja jest też o tyle ciekawa, że mocno współgra, jak sądzę, z dekonstrukcją autorytetu antropologa zaproponowaną przez Jamesa Clifforda, obnażającego, w jaki sposób m.in. Malinowski (i spółka) ów autorytet konstruowali (Clifford, 2000 i 2004). Przykład Malinowskiego jest skrajny, niemniej gdyby literalnie potraktować ową kliszę (*Dzienniki*) i pozytywną odbitkę (*Argonautów*), to nie wystawiłoby to najlepszego świadectwa dziełom pisany¹⁵.

Jest jasne, że materiały wizualne nie mówią same za siebie, że ich oczywistość nie wystarczy i że wymagana jest praca krytyczna. Film antropologiczny bywa różnie rozumiany. Być może dożyliśmy czasów, w których coraz trudniej posługiwać się klarownymi, a tym bardziej łatwymi definicjami¹⁶. Jedna z nich — szalenie praktyczna i oczywista — a jednocześnie nie w pełni zadowalająca, mówiła, że film antropologiczny to film zrobiony przez antropologa lub z silnym jego udziałem.

¹⁵ Jestem oczywiście zdecydowanym przeciwnikiem takiego literalnego odczytania. Uważam również, że nadużyciem jest dosłowne stosowanie kategorii (i wrażliwości) przełomu XX i XXI w. do początków XX (to retoryczne zwycięstwa)... Nie umniejsza to oczywiście — delikatnie mówiąc — „ambiwalencji Malinowskiego”. Będę jednak obstawał, że etyczna wrażliwość jest procesem, i nawet jeśli uznamy, że postulaty Malinowskiego mają silnie retoryczny charakter, to nie sądzę, by warto było uruchamiać całą „współczesną” wrażliwość do etycznej (tylko) oceny Malinowskiego, jak to się czasem robi. To — jak je nazwał James Clifford — kulturowe kłamstwo rodzi się po fakcie, doświadczenie *Dzienników* przekształca się w ocalające kłamstwo *Argonautów* (Clifford, 2000). Jakkolwiek byśmy to oceniali, postulaty Malinowskiego rodzą się po własnym doświadczeniu.

¹⁶ Zob. np. definicję filmu dokumentalnego (i proces jej konstruowania) zaproponowaną przez Mirosława Przyłipiaka (2000). To z jednej strony majstersztyk (ba, nawet coś więcej, wszak to nie praca magisterska — *Master Thesis* — lecz rozprawa habilitacyjna), z drugiej zaś — można by zapytać, czy zawsze musi nas ona zadowalać (np. czy stosuje się ona w pełni do filmów Jeana Roucha, takich jak *Jaguar* czy *Petit a Petit*). Filmy etnograficzne (niejako w zgodzie z postulatami poszukiwań i eksperymentowania w pisarstwie etnograficznym [Marcus i Fischer, 1986]), też winny to robić (Ruby, 2000), i poniekąd np. właśnie w wydaniu Jeana Roucha robiły to, nim jeszcze etnografowie do eksperymentów pisarskich dojrzel.

łem (np. Jay Ruby). Pomijając już *Nanooka z Północy* (1922) Roberta Flaherty'ego, uznawanego za pierwszy film etnograficzny (Flaherty nie był etnologiem, ale były to jeszcze czasy zawiązywania się i początków profesjonalizacji dyscypliny), co zrobić z pierwszymi filmami inżyniera Jeana Roucha (nim jeszcze zrobił doktorat z etnologii u Marcela Griaule'a). Co zrobić z ciekawymi i poważanymi przez etnologów filmami Gary Kildei (np. *Celso and Cora*, 1983) czy Roberta Gardnera (np. *Forest of Bliss*, 1986)¹⁷. Dlaczego filmem antropologicznym nie nazwać ciekawego *Być i mieć* (2002) Nicolasa Philiberta, opartego zarówno na świetnych zdjęciach obserwacyjnych uczniów w różnym wieku w małej „jednoklasowej” szkole we Francji, jak i ciekawym wywiadzie z ich nauczycielem. Zaprawdę, fetyszyzacja słowa w antropologii jest wielka — gdyby ktoś opisał te zjawiska (będąc etnologiem), nawet nieudolnie, zapewne trafiłby do kanonu, odkrywając ponadto nowe obszary dla antropologii.

Wydaje się, że antropologia w znacznym stopniu odeszła od próby zarejestrowania nazbyt mechanicznie rozumianego „spojrzenia innego”, starając się w miejsce tego obiektywnie „podpatrzonego” spojrzenia stworzyć przestrzeń dla dyskusji owej różnicy, przestrzeń dialogu, albo przynajmniej próby dialogu, a nie mechanicznie pojętej komunikacji¹⁸.

Po tym, gdy kultura (choćby z uwagi na pojawienie się takich nowych dziedzin jak studia kulturowe) straciła centralne znaczenie dla wyodrębnienia dyscypliny¹⁹, często w tym miejscu stawia się bada-

¹⁷ Ten ostatni film zrobiony był przy współpracy z antropologiem, Akosem Östörrem, ale jednocześnie stał się przedmiotem szczególnej krytyki (jak również aprecjacji) ze strony etnologów.

¹⁸ Dialog (rozumiany głęboko i po Buberowsku) być może nie jest tu najwłaściwszym słowem, warto bowiem pamiętać przynajmniej o pewnej nucie instrumentalizmu, a tym samym ironii, która się z tym dziwnym spotkaniem etnograficznym często łączy, z której zdawał sobie sprawę Geertz, a która w ogólnym koncercie dobrego samopoczucia i profesjonalnego zadęcia bywa pomijana. Por. krytyczne uwagi George'a Marcusa (2003).

¹⁹ Ale warto pamiętać, że znaczenie pojęcia kultura utraciło też moc z uwagi na jego krytykę w ramach samej dyscypliny; porównaj przykłady pisania przeciw kulturze (np. Abu-Lughod, 1991; Czaja, 2003).

nia terenowe, choć i to „stałe miejsce” bywa podawane w wątpliwość (zob. np. Clifford, 2004)²⁰. Być może, jakkolwiek wiele budziłoby to wątpliwości, niejasności i trudności w zracjonalizowaniu, warto by ponownie zastanowić się nad specyfiką podejścia antropologa, nawet jeśli kategoria ta nigdy nie nabierze ostrości sformułowania²¹. Nasza dyscyplina ciągle zмага się z niejasnością granic: po trosze łączy się również z radykalnym poszerzeniem obszaru zainteresowań — ale tradycyjny „obszar uwagi”²² też uległ radykalnej transformacji.

Stawiając sprawę być może nazbyt prosto, by nie rzec prostacko, chciałbym zestawić tu pokrótce dwa filmy, dorzucając „pośrednictwo” trzeciego. Wszystkie spoza dyscypliny. Choć o tym pierwszym — myślę o *Arizonie* Ewy Borzęckiej (1997) — tu i ówdzie mówiło się, że jest filmem antropologicznym, i jako taki bywa on też pokazywany przez samych antropologów na zajęciach (przynajmniej czasem, jak sądzę, bez stosownego komentarza). W końcu „nic” nie zostało tu zmyślane (?), ludzie wypowiadają (zapewne) przez siebie pomyślane kwestie, nawet jeśli czasem można mieć wrażenie — odtwarzane do kamery. (Takie rzeczy robią również, choć jak sądzę z coraz mniejszym przekonaniem — myślę tu o „powtórzeniach” tylko — także antropolodzy). Obrazek prawdziwej (popegeerowskiej) wsi po transformacjach końca lat 80., wsi pełnej napięć i konfliktów. Relacje społeczne sprowadzają się do podpatrywania, podsłuchiwania, obgadywania, donoszenia, oszukiwania i zastraszania. Można powiedzieć, że niewiele się zmie-

²⁰ Ba, od kiedy usłyszałem referat na temat wagi badań terenowych (jako centrum dyscypliny), wygłaszany przez osobę, która nigdy (przynajmniej poważniejszych) nie prowadziła, zrozumiałem (nie po raz pierwszy zresztą), że swoista precesja symulacji dotknęła także antropologię.

²¹ Na znaczenie tej enigmatycznej kategorii zwracał już dawno temu uwagę Zbigniew Benedyktowicz (1981), ostatnio przypomniawszy też o tym np. Clifford (2004).

²² „Przedmiot zainteresowania” — *object*, obiekt — który po drodze coraz częściej bywa nazywany *subject*’em, podmiotem, czyli, warto pamiętać — również — przedmiotem, tematem dyskusji lub zainteresowania, poddanym, zależnym, podporządkowanym i zniewolonym. Sporo w tym „upodmiotowieniu” podporządkowania w miejscu spodziewanej wolności.

niło — zawsze wieś i małe miejscowości (do pewnego stopnia) posługiwały się tymi elementami kontroli społecznej. Tu tylko udoskonalonymi: podpatrywanie sąsiadów za pomocą lornetki, podsłuchiwanie za pomocą odwróconej szklanki (przez dzielącą cienką ścianę popegeerowskich zabudowań — tej nowej formy czworaków). Matka ostrzega syna, żeby się zabezpieczył i nie dał „wrobić” w małżeństwo (bo taki właśnie — jak słyszała — plan ukuła druga rodzina); stara kobieta, która pojawia się na ekranie niemal tylko po to, by ze łzami w oczach opowiedzieć nam, że po wojnie zjadła ukochanego Burka (smalec psi dość powszechnie uważany był i jest za lekarstwo), i ta przez pięćdziesiąt lat niewypowiadana prawda czekała tylko na kamerę Borzęckiej; stara kobieta rozczesująca włosy opowiada, że mąż stale podejrzewa ją o zdrady („groteskowa laska”); młodzi-starzy, którzy nad skrzynką arizony (taniego wina) w sklepie, jak mantrę powtarzają receptę na rajskie życie: „żonka-arizonka, żonka-arizonka...”. Inna postać ludzkiego zoo: wydanie specjalne, podpatrzone i zapisane w postkomunistycznej Polsce... A to Polska właśnie... Peryferyjny krajobraz po wygranej bitwie, nazwanej transformacją... Tani to obrazek i tandetny zarazem, dodam. Pomijając fakt, jak to się stało, że owa stara kobieta powierza nam — w końcu, milionom widzów — skrywaną przez tyle lat prawdę, czego tak naprawdę dowiadujemy się o jej doświadczeniu? Czy chodzi o tanie współczucie? Zapewne zbyt szybko pojawia się dystans, podbudowany innymi scenami interakcji z młodszymi, pijanymi mężczyznami. Borzęcka pokazuje nam krajobraz po transformacji z „dobrze dobranych punktów widokowych”: króluje tu voyeuryzm i wiwisekcja. Co kto lubi. Lornetka Borzęckiej przybliża, oddalając jednocześnie: na szczęście to nie my. To Kartezjusz zobiektywizowany. Inny (choć tak przecież nieodległy) nie pojawia się tu w postaci *alter ego*, owej specyficznej, wywodzącej się z czasów Descartesa figury, która miała pomagać w zrozumieniu innego jako tej szczególnej substancji zewnętrznej, która jednocześnie, będąc materią (rzeczą widzialną), jest też świadomością, czyli kimś podobnym nam. Zero odwróconego spojrzenia, o którym pisałem wcześniej, zero chęci zamieszkania tam, by skorzystać z metafory (mówiącego o foto-

grafiach) Barthesa. Ponad sto lat dzieli projekt Borzęckiej od dzieła Jacoba Riisa *How the Other Half Lives* (1890) — o ile jednak dzieła Riisa, fotografa pracującego w końcu na usługach policji (wbrew czasem ostrym krytykom, por. np. cytowaną przez Abigaile Solomon-Godeau Sally Stein [Solomon-Godeau, 1991]) można uznać za ważne (jak na swój czas), o tyle spojrzenie Borzęckiej jest zdecydowanie anachroniczne. Powtórzę — na razie retorycznie pytanie — czego dowiadujemy się o tych ludziach, nawet jeśli — jak może się wydawać — mówią sami za siebie, „wywalając całą prawdę” przed nami. To gabinet osobliwości i ciekawostek końca XX wieku, *Freaks* w nowym wydaniu.

I drugi film, zrobiony również nie przez antropologa (choć bez wahania antropologicznym bym go nazwał): *Beyond the Forest* Geralda Igora Hauzenbergera (2007), podejmujący zapewne temat nawet trudniejszy do udźwignięcia. To narracja tyleż prosta, co złożona. Podtytuł: *Life in a Dying Culture in Transylvania*, jak i wprowadzające słowa wyjaśniające, że kolonizacja niemiecka na tych ziemiach sięga XII wieku, mógłby sugerować, iż chodzi właśnie o śmierć kultury, a tym samym o pewną postać „etnografii ratunkowej”. I tak w istocie jest, tyle tylko, że ta opowieść ma co najmniej dwa wątki. Ten drugi, historia Johanna Schuffa, który jako siedemnastoletni chłopiec, zafascynowany mundurem i porządkiem, wstępuje podczas wojny do Waffen SS, staje się — jak sądzę — tematem w zasadzie pierwszym i najważniejszym. Grzechy młodości pozostają grzechami młodości, ale w tym przypadku niemal od samego początku filmu zdajemy sobie sprawę, że poglądy Schuffa raczej nie zmieniły się od owego czasu radykalnie. Jego obraz nabiera zaś szczególnej głębi dzięki podwojeniu, „podszyciu” go portretem zamieszkałej sześćdziesiąt kilometrów dalej Marii Huber, która wraz z 99% innych młodych kobiet (w wieku 18-35 lat) pochodzenia niemieckiego z tego obszaru, trafia po wojnie do obozu pracy w Związku Radzieckim. Kiedy po pięciu latach wróciła, nie było już mężczyzny-Niemca, z którym mogłaby się związać. Małżeństwo z kimś spoza niemieckiej społeczności wiązało się zaś praktycznie z wykluczeniem z niej. Różnica płci przy jednoczesnej znacznej tożsamości losu dodaje temu wizerunkowi — powtórzę — ciekawej

głębi. To, co w wypowiedziach Marii Huber, można traktować jako opis i autoprezentację kultury o silnej tożsamości, „przyleganie” do tradycji, w wydaniu Schuffa często ociera się już o rasizm. Rasizm „uładzony” — mimo eksplicytnych wypowiedzi na temat wyższości kulturowej (i rasowej — te dwa pojęcia najwyraźniej nakładają się na siebie w jego wypowiedziach) Niemców, Schuff korzysta np. z pomocy Romów w pracy na własnym gospodarstwie. To uwikłanie (na tyle, na ile wiemy) jest bardziej złożone i, oczywiście, wcale nie musi być postrzegane jako niewinne: Schuff ma kochankę-Cygankę, Romom też po śmierci zapisał gospodarstwo. W tym osobliwym portrecie Hauzenbergerowi udało się stworzyć bardzo szczególną przestrzeń dla rozumienia Schuffa, co nie przekłada się, oczywiście, na akceptację dla jego poglądów. Autor, jak sądzę, ominął wiele raf czekających na śmiałka, podejmującego tak trudny temat. Nie stworzył ani portretu „przeciw”, ani „za”, ale jednocześnie nie jest to też portret indyferentny i zdystansowany. Emocje, które wzbudza film, są właśnie emocjami do przepracowania przez widza, nie ma tu gotowych recept. Chodzi o zobaczenie człowieka w całym jego bardzo niejednoznacznym uwikłaniu i historii. W tym filmie pojawiają się też problemy naszej doń relacji, naszego uwikłania w stereotypy (czyli w pierwszym znaczeniu: szybkie i gotowe odpowiedzi) i uprzedzenia. Nie ma w nim łatwych rozwiązań: akceptacji lub odrzucenia... To widz musi osobiście uporać się z ową relacją. Włącznie z najtrudniejszymi kwestiami. Kiedy Schuff powiada, że nie było obozów koncentracyjnych, to można sądzić, że nie ma w tym nic z politycznej gry (poza oczywiście polityką emocji własnego „ja” — tej osobliwej substancji, która nigdy nie sprowadza się do samej siebie). W tych najtrudniejszych momentach Hauzenberger ujawnia w filmie swoją obecność. Przypomina Schuffowi, że dwa lata temu przysłał mu album fotografii z Auschwitz, a gdy ten dystansuje się wobec zdjęć jako osobliwie niejednoznacznych świadków (niektóre zdjęcia, zdaniem Schuffa, przypominają klasztor — ?!), mówi, że jego dziadek jako komunista trafił do obozu i że było to przeżycie na tyle przerażające i ciężkie, iż nigdy nie chciał o tym opowiadać. *Beyond the Forest* jest dokumentem nieobojętnym

również dla jego bohaterów. Choć Schuff nie zaprzecza bezpośrednio swoim wcześniejszym słowom i wyznaniom, to jednocześnie anihiluje je na daleko bardziej podstawowym poziomie. Pytania Hauzenbergera (pytania nieagresywne) prowadzą go do granicy sensu, de(kon)strukcji Kosmosu, w którym był i jest zanurzony. Gdy pada pytanie, co było niedobre w jego życiu, odpowiada, że wszystko, i że najlepiej byłoby, gdyby się był w ogóle nie narodził. Powinien też umrzeć tak, by nie pozostał po nim żaden ślad. To wyznanie w sposób szczególny wzmacnia bliźniacze (choć słabsze) stwierdzenie Marii Huber: jej pogrzeb powinien odbyć się nocą, by nikt tego nie widział: „Niech nikt nie wie, że żyłam na tym świecie”. W jej wypowiedziach pobrzmiewa czasem cień nadziei, że niesprawiedliwość ziemską — „Oskarżano nas, że stoimy za Hitlerem, a ja go nawet nie znałam” — nie sięga jednak Nieba. To inne, zapomniane — nawet jeśli czasem współwinnne — ofiary ideologii: faszyzm i komunizm nie zamykają tu listy. Ten podwójny portret ukazuje krajobraz kulturowej depresji²³. To życie zatrzymane. Życie-nieżycie. W filmie silnie obecna jest retoryka czasu zatrzymanego — często słyszalne tykanie zegara, jak też ich widoki, jedynie podkreślają, moim zdaniem, zatrzymanie czasu egzystencjalnego. To u Marii Huber pionowa panorama kamery zastyga na tarczy zegara z faszystowską wroną — to szczególna metafora: zegar jako znak czasu zatrzymanego!

Hauzenbergerowi, w moim przeświadczeniu, udaje się nawiązać relację jak najbardziej etnograficzną, która trwa kilka lat. (W filmie wykorzystuje zresztą m.in. fragmenty korespondencji). Ten związek, mimo bliskości nie wkracza w obręb tego, co Marcus nazwał relacją opartą na współudziale (*complicity*). Szczególnie w dzisiejszych czasach i złożonych relacjach — jak ta właśnie — tradycyjna etnograficzna zażyłość bywa mocno podejrzana (por. Marcus, 2003). Trudne kwestie są często kwestiami nie tyle „do rozwiązania”, ile raczej do

²³ Mam nadzieję, że nie jest to wielkim nadużyciem pojęciowym. Analizy Julii Kristevej — *Czarne słońce. Depresja i melancholia* (2007) — mają však silne kulturowo-antropologiczne, a nie tylko psychoanalityczne korzenie.

mierzenia się z nimi²⁴. I to właśnie udaje się Hauzenbergerowi: stworzyć płaszczyznę, na której widz (nie tylko on zresztą, jak widzieliśmy) konfrontuje się z problemem. Jeśli spojrzeć na wiedzę, nie jako na kanon prawd objawionych (mam na myśli prawd ustalonych przez badacza, jednoznacznie opisanych i mocą autorytetu urzeczowionych; a takie spojrzenie staje się coraz bardziej anachroniczne), lecz raczej jako na płaszczyznę pragmatycznych rozwiązań, fluktuujących relacji i ustaleń, uzależnionych od różnych punktów widzenia, to można by być może uznać, że dziś, szczególnie w drażliwych i ważkich społecznie kwestiach, idzie raczej o uwrażliwienie na owe „miejsca” niż o serwowanie jasnych rozstrzygnięć i jednoznacznych faktów (*factus* — zrobiony). Antropologia zbliżałaby się coraz częściej do miejsc, których nie da się obserwować (tylko) „z zewnątrz”. Idzie nie tylko o uruchomienie emocji, czego tak stanowczo i niemal apodyktycznie domagał się Renato Rosaldo (2004 [1989]). O ile całkowicie zgadzam się z postulatem artykułu, to mało przekonują mnie niektóre osobiste argumenty, którymi epatuje Rosaldo (i mówię to mimo tego, że doceniam wsparcie, jakiego Rosaldo udziela Ruth Behar [1996]). Zdecydowanie bardziej przemawia tu do mnie stanowisko Michaela Jacksona, który emocji nie sprowadza do argumentu emocji (co w znacznej mierze czyni Rosaldo). Jackson mówi o dwóch podejściach do cierpienia: identyfikacji z cierpieniem i intelektualizacji przemocy. Oba mogą być niesatysfakcjonujące i „trudne”. O ile to pierwsze prowadzi często do postawy „męczeńskiej”, identyfikacji z otaczającym cierpieniem, o tyle drugie, może na swój sposób być nawet bardziej niebezpieczne — grozi mianowicie oswojeniem i intelektualizacją cierpienia za pomocą słów i tym samym pozbawieniem go realności. Jackson ostrzega przed wielomówstwem — logorea jest również rodzajem ekscesu i gwałtu. Język powinien być „temperowany”. Odwołując się do metafory, Jackson nazywa to „mową milcze-

²⁴ Można by tu zapewne widzieć analogię np. z opisywanym przez Franka Ankersmita „anty-pomnikiem” Holocaustu (Hamburg), ciekawym pomnikiem interakcyjnym, odwołującym się nie tyle (i nie tylko) do idei upamiętniania faktów, ile właśnie skłaniającym do „pracy” z nimi (Ankersmit, 2004).

nia”. Czasem mniej znaczy więcej. Jak sądzę, film może tu być właśnie owym poszukiwanym „innym językiem”. Taką też przestrzeń mowy i zamilknięcia udaje się wykreować Hauzenbergerowi. Ten film w bardzo interesujący sposób operuje milczeniem. Owe najtrudniejsze wyznania — poprzedzone kilkoma pytaniami i przedzielane ciszą wypełnioną czasem tykaniem zegara — ujęte są w ramę dwóch niemal statycznych ujęć: zbliżenia rąk Schuffa trzymających fotografię młodego chłopca w mundurze (to on sam), oraz ujęcia, już w szerszym planie, siedzącego przy stole bohatera wraz z wspomnianą fotografią trzymaną w dłoniach. Te dwa kadry są tożsame w nietożsamości — między czasami dawnymi a dzisiejszymi niewiele się zmieniło. Mizantropia (delikatnie mówiąc), którą od początku prezentuje Schuff, skrywa raczej depresję i traumę: „Człowiek w depresji to radykalny, smutny ateista” — powie Kristeva (2007, s. 6)²⁵.

Jeśli sięgnąłem po filmy spoza dyscypliny, to również dlatego, by pokazać dwa biegunowo różne podejścia do Innego i innej kultury. Te dwa bieguny ciekawie „stapia” film Marcela Łozińskiego, *Żeby nie bolało*, film w filmie, dwa zwieńczone dialogiem. Ten pierwszy, czarno-biały (tu odtworzony w sepii) — Anno Domini 1974 — gdzie reporterka w manierze wiwisekcji próbuje odsłonić „prawdę” kryjącą się za osobliwymi wyborami głównej bohaterki, która samotnie prowadzi gospodarstwo, czyta książki, czasem wybiera się do miasta do teatru, a na dodatek pisuje listy do „ludzi kultury”, gdy ich dzieła szczególnie ją poruszyły. Główna, interesująca reporterkę, kwestia brzmi: które życie jest prawdziwe? Między tymi „życiami” istnieje jednak — jej zdaniem — radykalna różnica i sprzeczność nie do pogodzenia. Czy kobieta może żyć sama, i do tego prowadzić gospodarstwo? (Takie pytanie dziś ma już oczywiście inny wydźwięk niż wówczas). Próby odpowiedzi, że takie życie jest właśnie jej wyborem, że codzienny trud służy temu, by docenić — niczym święto — literaturę, teatr, kulturę, zupełnie nie trafiają reporterce do przekonania. Pytania stają się ob-

²⁵ Szerzej na temat tego filmu zob. Sikora (w druku).

cesowe — próbują „wyrwać” z bohaterki „prawdę”, odsłonić ją przed nią samą. Rozmowa grzęźnie i kończy się. Bohaterka milknie, po czym „odchodzi do krów”. Paradoksalnie 23 lata później ta wznowiona rozmowa (prowadzona przez inną osobę, Agnieszkę Kublik — tu również czuć znak innego czasu) sięga zdecydowanie dalej, choć Łoziński nie decyduje się na „pokazanie” wszystkiego tego, co pojawiło się najprawdopodobniej też „poza” kamerą. Konstruuje, korzystając również ze zdjęć zadającej pytania ekipy, pewną retoryczną przestrzeń niedopowiedzenia. Poza sprawą etyki — bardzo ważną, szczególnie gdy ów Inny przestaje być Anonimem — Łoziński daje tu, jak sądzę, wyraz przekonaniu, że łatwa prawda przyczynowo-skutkowa (ten ukryty pozytywizm w nas), potrafi zasłonić inną prawdę bardziej złożonego obrazu. Antropologia dlatego jest też tak enigmatyczną nauką — jak wyraził to w motcie Geertz — że właśnie nie daje się sprowadzić do łatwych praw i jednoznacznych interpretacji. Ta sama przyczyna może zrodzić zgoła inny „obraz”. Dlatego też złudna jest prawda statystyki i mylą się ci, którzy twierdzą, że na pojedynczych przypadkach nie da się (również!) tworzyć antropologii, nauki o człowieku. We wspomnianym już tekście Rosaldo upomina się o inną, pomijaną często przez antropologię, prawdę o człowieku, tę, której nie da się sprowadzić do obszarów, którymi tradycyjnie zajmowała się antropologia — rytuał, mit, wychowywanie dzieci itd. Zauważa, że to, co nie podlegało jasnemu wzorowi, było często przez etnologię pomijane (Rosaldo, 2004, a także 1993). Na wagę, szczególną paradygmatyczność poszczególnych spotkań w badaniach terenowych wskazuje Rabinow: seria spotkań-przypadków odsłania nowe jakości przed antropologiem, ale jest też serią doświadczeń zmieniających samego antropologa (Rabinow, 1977). Otóż, wydaje się, że film może być tu ciekawą płaszczyzną spotkania bądź spotkań. Zaczyna się już zdecydowanie doceniać film jako metodę pracy terenowej, ale w tym tekście chciałem się upomnieć o coś więcej, a mianowicie jasno zadeklarować, że może być on również płaszczyzną wypowiedzi antropologa: płaszczyzną ukazania pewnej — lokalnej?, osobistej? — „prawdy” skonstruowanej, co wcale nie znaczy, że ostatecznej i domkniętej. Rosella Ragazzi sugeru-

je, że film jest ciekawym miejscem wprowadzenia nowej perspektywy widzenia pewnych rzeczy, na których temat niewiele jeszcze wiemy (por. Jenssen, 2005). Trudno mi się w pełni zgodzić z tym zdaniem. Doceniając tę perspektywę, że może być on (podobnie jak i szerzej wizualność) płaszczyzną „wejścia” w temat, upominałbym się jednak również o to, że film może być ciekawym miejscem szczególnego pogłębienia naszej znajomości danego zagadnienia, nadania mu statusu, nie prawdy abstrakcyjnej, skojarzonej z zewnętrzną perspektywą (tak charakterystyczną dla podejścia Zachodu, co starałem się w tym tekście pokazać), ale właśnie prawdy antropologicznej, zawsze do pewnego stopnia stapiającej różne perspektywy. Film mógłby być w analogii do postulowanego przez Ricoeura koła hermeneutycznego (Ricoeur, 1985) zarówno „początkiem” wiedzy, jak i jej dopełnieniem, pewną formą rozumienia ucieleśnionego, pewną płaszczyzną, gdzie można spotkać drugiego człowieka, może nie z krwi i kości, niemniej osobiście (por. MacDougall, 2004 i 2005; Sikora, 2006).

Choć złudne jest zapewne mniemanie, że możemy uzyskać (i że na tym miałyby polegać wiedza etnograficzna) bezpośredni dostęp do tego, jak patrzą inni. Modyfikując nieco pogląd Malinowskiego i przesuwając akcenty, można by rzec, że owa perspektywa Innego jest nie tyle ostatecznym celem, ale z pewnością powinna być przynajmniej celem pośrednim. Jak to ujął Jackson, „W tym znaczeniu metoda etnograficzna nie poszukuje pewnej formy wiedzy abstrakcyjnej, lecz raczej dzięki mieszance osmozy i dialogu rozumie innego jako siebie w *innych okolicznościach*, i postrzega zarówno ‘ja’, jak i innego z perspektywy niepokojącego i zdestabilizowanego miejsca ‘subiektywności pomiędzy’” (Jackson, 2004, s. 54). Mimo czasem jej chybotliwości — co można uznać za zaletę w świecie zdeterminowanym twardymi racjami i stosunkami sił — o tyle też, o ile udaje jej się czasem odwrócić „spojrzenie Kartezjusza”, można ją być może uznać za królową nauk, praktykowaną Sophią²⁶.

²⁶ Jeszcze w czasie studiów, dawno już temu, Ryszard Ciarka sugerował, że antropologia powinna się przekształcić w antro-po-zofię.

BIBLIOGRAFIA

Abu-Lughod Lila

- 1991 *Writing against Culture*, w: R. Fox (red.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Ankersmit Frank

- 2004 *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, przeł. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków.

Barthes Roland

- 1996 *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Behar Ruth

- 1996 *Anthropology That Breaks Your Heart*, w: tejże, *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*, Beacon Press/Boston.

Benedyktowicz Zbigniew

- 1981 *Etnografia — etnologia — antropologia kultury — ludoznawstwo. Czym są? (odpowiedź na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2.

Bhabha Homi, Victor Burgin

- 1994 *Visualizing Theory*, w: L. Taylor (red.), *Visualizing Theory. Selected Essays from V.A.R 1990-1994*, Routledge, New York, London.

Clifford James

- 2000 *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. M. Krupa, w: tegoż, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- 2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Czaja Dariusz

- 2003 *Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.

El Guindi Fatwa

- 2004 *Visual Anthropology. Essential Method and Theory*, AltaMira Press, Walnut Creek.

Fabian Johannes

- 1983 *Time and the Other. How Anthropologist Makes Its Object*, Columbia University Press.

Geertz Clifford

- 2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- 2003 *Opis gęsty: w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. S. Sikora, w: M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- 2005a „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, WUJ, Kraków.
- 2005b *Myśl potoczna jako system kultury*, w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, WUJ, Kraków.

Ginsburg Faye

- 2002 *Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity*, w: K. Askew, R.R. Wilk (red.), *The Anthropology of Media. A Reader*, Blackwell Publishers Ltd.

Hastrup Kirsten

- 1986 *Veracity and Visibility: The Problem of Authenticity in Anthropology*, „Folk: Journal of the Danish Ethnographic Society”, Vol. 28.
- 1992 *Anthropological Visions: Some Notes on Visual and Textual Authority*, w: P.I. Crawford, D. Turton (red.), *Film as Ethnography*, Manchester University Press, Manchester, New York.
- 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, WUJ Kraków.

Heidegger Martin

- 1977 *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, wyb., oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, Czytelnik, Warszawa.

Jackson Michael

- 2004 *The Prose of Suffering and the Practice of Silence*, „Spiritus”, 4.

Jay Martin

- 1993 *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press.

Jenssen Toril Synnøve

- 2005 *Cool and Crazy: Anthropological Film at the Point of Convergence between Humanities and Social Science*, „Visual Anthropology”, 18.

Kaminsky Mark

- 1992 *Myerhoff's „Third Voice”: Ideology and Genre in Ethnographic Narrative*, „Social Text”, No 33.

Kołakowski Leszek

- 1984 *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturalnego*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn.

Kristeva Julia

- 2007 *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M.P. Markowski i R. Reziński, wstęp M.P. Markowski, Universitas, Kraków.

Kuligowski Waldemar

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

MacDougall David

- 2004 *Kino transkulturowe*, cz. I, przeł. A. Oleńska i S. Sikora, „Kwartalnik Filmowy”, nr 47-48 (jesień-zima).
2005 *Kino transkulturowe*, cz. II, przeł. A. Oleńska i S. Sikora, „Kwartalnik Filmowy”, nr 49-50 (wiosna-lato).

Malinowski Bronisław

- 1981 *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniżiak i S. Szynkiewicz, Warszawa.

Marcus George

- 2003 *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, przeł. J. Jaxa-Rożen, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz — lokalna lektura*, WUJ, Kraków.

Markowski Michał Paweł

- 1999 *Pragnienie obecności. Filozofia reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Mitchell Timothy

- 2001 *Egipt na wystawie świata*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa.

Pink Sarah

- 2007 *Doing Visual Ethnography. Image, Media and Representation in Research*, Second Edition, Sage Publication, London.

Pinney Christopher

- 1992 *The Parallel Histories of Anthropology and Photography*, w: E. Edwards (red.), *Anthropology and Photography 1860-1920*, Yale University Press, New Haven, London.
- 1997 *Camera Indica. The Social Life of Indian Photographs*, Envisioning Asia, Reaction Books, London.

Pinney Christopher, Nicolas Peterson (red.)

- 2003 *Photography's Other Histories*, Duke University Press.

Rabinow Paul

- 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, postłowie Robert N. Bellah, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Ricoeur Paul

- 1985 *Symbol daje do myślenia*, przeł. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, IW PAX, Warszawa.

Rosaldo Renato

- 1993 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis* (z nowym (1989) wstępem), Beacon Press, Boston.
- 2004 *Grief and a Headhunter's Rage*, w: R.J. McGeen, R.L. Warms (1989) (red.), *Anthropological Theory. An Introductory History* (wyd. III), McGraw Hill.

Ruby Jay

- 2000 *Picturing Culture. Explorations of Film and Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
- 2004 *Mówić do, mówić o, mówić z albo mówić przy*, przeł. K. Kosińska, „Kwartalnik Filmowy”, nr 47-48 (jesień-zima).

Sikora Sławomir

- 1997 *Autobiografia stworzona z fotografii. Metafora a fotografia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.
- 2004 *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Czuły Barbarzyńca i ISPAN, Izabelin.

- 2005 *Jean Rouch: twórcze łączenie przeciwieństw*, „Czas Kultury”, nr 3-4.
- 2006 *Doświadczenie fotografii: Roland Barthes*, „Rocznik Historii Sztuki”, t. XXXI.
- 2008 *Oczami innych. Między nauką a praktyką społeczną*, „Kwartalnik Filmowy”, 62-63 (lato-jesień).
- (w druku) *Portret podwójny*, „Kwartalnik Filmowy”.
- (w druku) *Portret podwójny. Wizerunek depresji*, „Kwartalnik Filmowy”, nr 64 (zima).
- Solomon-Godeau Abigail
- 1991 *Who Is Speaking Thus? Some Questions about Documentary Photography*, w: tejże, *Photography at the Dock. Essays on Photographic History, Institutions, and Practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sprague Stephen F.
- 2002 *Yoruba Photography: How the Yoruba See Themselves*, w: K. Askew, (1978) R.R. Wilk (red.), *The Anthropology of Media. A Reader*, Blackwell Publishers Ltd.
- Świat...
- 2002 *Świat. Fotografie dzieci z Jasionki i Krzywej*, tekst A. Stasiuk, Czarne, Wołowiec.
- Taylor Lucien
- 1996 *Iconophobia. How anthropology lost it at the movies*, „Transition”, nr 69.
- Tyler Stephen
- 1984 *The vision quest in the west*, „Journal of Anthropological Research”, 40 (1).
- Worth Sol, John Adair
- 1972 *Through Navajo Eyes. An Exploration in Film Communication and Anthropology*, Bloomington.

ADAM POMIECIŃSKI

POMIĘDZY ANTROPOLOGIĄ ZAANGAŻOWANĄ A OSOBISTĄ

Etnografia to działalność o hybrydycznym charakterze — powiada w jednym ze swoich tekstów James Clifford (2000, s. 21). To w pewnym sensie nigdy niedokończone zbieractwo danych o kulturach i tworzenie na ich podstawie tekstów. Można by rzec, że nauka ta stanowi rodzaj modernistycznego (lub jakby chcieli powiedzieć inni — wyłącznie post-modernistycznego) kolażu wielu doświadczeń wpływających z różnych, niekiedy wyraźnie odmiennych i krytycznie wobec siebie nastawionych możliwości „oglądu” rzeczywistości kulturowej. Od czasów, kiedy przedmiotem zainteresowań były tak zwane społeczeństwa „proste”, po współczesność, w której przedmiot badań uległ niesamowitemu rozszerzeniu, na gruncie etnologii i antropologii kulturowej dokonało się nie tylko zwykłe poszerzenie praktycznych i teoretycznych horyzontów poznawczych, lecz przeformułowanie perspektyw intelektualnych. Niedawno Michael Herzfeld napisał, że antropologia stała się dyscypliną, która wygenerowała ironiczne poczucie własnego umiejscowienia w kontekstach społecznym i kulturowym, by w końcu umożliwić podważenie podziału, który odnosił się do kategorii nowoczesności i tradycji (Herzfeld, 2004, s. 20-21). W stanowisku tym wyraża się główna myśl nowoczesnej antropologii. Zniknął bowiem podział, który mocno propagowała „rewolucja durkheimowska”, a który wyraźnie opowiadał się za rozdzieleniem dwóch światów: tego, należącego do badacza kultury, i tego, przypisywanego podmiotom jego analiz.

Przyczyną tego „dyskomfortu” było bezustanne wystawianie się antropologów na wpływ „obcej” kultury i oddziaływania tej, którą powszechnie traktowano jako „własną”. Toteż zadania wyznaczone antropologii stały się dziś trudniejsze, a jej praktykowanie pociągnęło za sobą odsłonięcie bardziej intymnych praktyk, jakie kryją się za sposobami opisu i interpretacji rozmaitych kultur (Herzfeld, 2004, s. 21-22). Kultury „obce” upodobniły się do kultury Zachodu, a my w obliczu tego zaczęliśmy doświadczać poczucia „bycia w jednym świecie”. Czy etnolog, kiedy opisuje współczesny świat, nie staje się także tubylcem, a narracja o kulturze nie współwystępuje naprzemienne z metanarracją o nauce? Odpowiedź wydaje się nasuwać sama. Zerwanie z „mikroskopijną naturą etnografii”, o której pisał także Clifford Geertz, stało się więc faktem, a odległe dla nas miejsca przestały być światami zamkniętymi w „filizankach herbaty” (Geertz, 2005, s. 39). Taka refleksyjność miała swoje inne, brzemienne w skutkach konsekwencje. Zaczęliśmy szukać „inności”, nie na dalekich antypodach, lecz w kulturze zlokalizowanej „tuż obok” i będącej „na wyciągnięcie naszej ręki”. Kultura „bliska” nabrała cech tubylczych, podlegając takim samym antropologicznym interpretacjom i opisom, co kultury określane przed laty jako „dzikie”.

Ten paradygmat współczesnej antropologii został pięknie omówiony przez Kirsten Hastrup. Według niej proces nadawania znamion obcości stanowi sedno wątpliwości epistemologicznych nauki, jaką jest antropologia kulturowa. Wysunęła ona tezę, pod którą z pewnością podpisałyby się większość praktyków tej dyscypliny, a mianowicie, że „nadawanie znamion obcości” możemy skierować na nas samych. Jak określiła Hastrup, jest to szczególna pozycja epistemologiczna, dzięki której „odrzucamy hipotezę ciągłości między naszymi słowami, koncepcjami, teoriami i konwencjami przedstawienia a koncepcjami, słowami i teoriami ludzi przez nas badanych, niezależnie od tego, kim są i w jakim świecie grają rolę tubylców — z naszym własnym światem włącznie” (Hastrup, 2008, s. 19). Z podobną myślą spotykamy się już wcześniej u znamienitego francuskiego etnologa i socjologa Pierre’a Bourdieu. Jego zdaniem antropologia nie tylko musi zerwać z doświadczeniem tubylczym i tu-

byłczym wyobrażeniem tego doświadczenia, ale winna dokonać jeszcze innego zerwania, które polega na podaniu w wątpliwość przekonań nieodłącznie związanych z sytuacją obserwatora zewnętrznego, zajętego interpretowaniem praktyk, który to obserwator wnosi do przedmiotu badań własne zasady relacji (Bourdieu, 2007, s. 174).

Badacze ci zastanawiają się nad poznawczym charakterem antropologii kulturowej, a owo „poznanie” wydaje się tak samo skomplikowane, wielowymiarowe, niespójne i złożone jak analizowanie samej kultury. Ponadto każdy z nich zauważa jeszcze jedną istotną „okoliczność” związaną z doświadczeniem badawczym, a mianowicie, że antropologia kulturowa jest specyficznym rodzajem *praxis*. Według Hastrup nierzadko staje się przedsięwzięciem „intymnym” oraz, jak napisał Bourdieu, związanym z „sytuacją obserwatora”. W tym miejscu przymiotnik „intymny” odsyła nas przede wszystkim do takich określeń jak „zażyły”, „bliski” czy wreszcie „osobisty”. Podążając tym tropem, zauważymy, że niejednokrotnie w etnologii zarysowuje się podejście „osobiste” i „intymne”, wynikające z zaangażowania się badacza w „przedmiot” swoich analiz. Jednocześnie owo zaangażowanie się w określony przedmiot badań czy wybrany problem kultury pociąga za sobą refleksje nad samą antropologią jako określoną dyscypliną wiedzy. Szczególnie ta druga perspektywa interesuje mnie w tym opracowaniu najbardziej, a przede wszystkim to, co określić możemy umownym mianem „antropologii osobistej”. Jednak mam świadomość, że „antropologia osobista” nie funkcjonuje autonomicznie, co oznacza, że jest ona w taki lub inny sposób związana z poznaniem kulturowym. Nasza metanarracja na temat antropologii ma sens wówczas, gdy z pola widzenia nie znikają nam pytania dotyczące kultury. Ta kulturowa refleksja o świecie wydaje się tutaj „pierwotna” wobec prowokowanych pytań o antropologię — nie tylko tych dotyczących kwestii badań etnologicznych bądź wartości wniosków z nich płynących, ale nade wszystko formuł, które określają ją w kategoriach „bliskości” i „intymności”. Nie zapominajmy również, że pisanie o ludziach jest niemożliwe bez teorii, która staje się przewodnikiem dla indywidualnych wyborów, których dokonują także antropolodzy (Layton, 2000, s. 215).

Antropologię osobistą wiązę więc zasadniczo z dwoma zagadnieniami. Po pierwsze, w antropologii osobistej badacz uzyskuje taki sam status, co jego „tubylcy” czy „informatorzy” (sam jest tym, który doświadcza kultury — opisuje ją i interpretuje jednocześnie). Po wtóre, etnolog reprezentuje i sankcjonuje pewną „intymną” postawę empiryczną, tak wobec podmiotu badań (np. angażuje się w problemy grupy przez niego badanej) jak i antropologii jako nauki, którą określa w kategoriach „osobistej pasji”. Za pewien wyjściowy przykład może posłużyć poniższy cytat z książki Wojciecha J. Burszty pod tytułem *Różnorodność i tożsamość*: „Książka jest zapisem mojego «czasu antropologicznego», obejmującego ostatnie pięć lat. Jest także swoistym sprawozdaniem z tego, co udało mi się dostrzec, opisać i ująć w ramy kulturowej refleksji w otaczającym mnie świecie, świecie, w którym przyszło mi żyć i parać się ukochaną dyscypliną wiedzy. Ukochaną dlatego przede wszystkim, gdyż rozpiętą między fascynacyjną różnorodnością a usilnym pragnieniem, aby w odmienności dostrzec tożsamość” (Burszta, 2004, s. 10). Stanowisko to, na wskroś osobiste, nie jest ani wyjątkowe, ani też odosobnione. Przy czym nie poczytuję tego jako zarzut wobec autora. Ten punkt widzenia stanowi raczej nawiązanie do pewnej antropologicznej myśli oraz postawy, która pojawia się także u innych badaczy reprezentujących różne kierunki czy podejścia do kultury. Niekiedy wręcz „antropologia osobista” przekształca się w rodzaj naukowego eksperymentu, podlegając tym samym określonym regułom, co każda inna dziedzina wiedzy humanistycznej. Równocześnie cały czas koncentruje się na bardziej ogólnym problemie, charakterystycznym dla antropologii jako takiej, a mianowicie na zrozumieniu relacji międzyludzkich i podobieństw między różnymi systemami (Eriksen, 1995, s. 1).

Kryje się w tym założeniu pewne przekonanie, które traktuje w sposób niejednoznaczny to, co zwykliśmy nazywać doświadczeniem etnologicznym. W tym miejscu przychodzi mi na myśl inspirujący dialog prowadzony pomiędzy Georges’em Charbonnierem a Claudem Lévi-Straussem. Charbonnier w rozmowie ze znanym strukturalistą sytuuje siebie jako wyraziciela poglądów „zwykłego człowieka”. Sygnalizuje

francuskiemu badaczowi, że etnologia poczyniła pewien rozbrat z nauką, przynajmniej w klasycznym jej rozumieniu. „Wiemy — powiada Charbonnier — i mówią nam o tym sami etnologowie, że ich sposób poznania człowieka zakłada poetyckie ujęcie przedmiotu” (Charbonnier, 1968, s. 8). Porównanie etnologii do poezji nieświadomie sytuuje ją w obszarze indywidualnej praktyki. Pisanie autorskich książek z dziedziny etnologii, jak dopowiadają inni, jest zawsze przedsięwzięciem indywidualnym (np. Burszta, 2004, s. 11), a etnolog podobnie jak pisarz czy poeta odpowiada za ostateczny kształt dzieła. W tej dyskusji z Charbonnierem Lévi-Strauss odpowiada dość przewrotnie: „Gdy to, co wiem o innych społeczeństwach, które badam z niezmienną sympatią, prawie czułością, próbuję stosować do analizy mego własnego społeczeństwa, uderzają mnie pewne sprzeczności” (Charbonnier, 1968, s. 10). Owe sprzeczności, o których mówi nam Lévi-Strauss, biorą się z chęci poznania i zrozumienia, dlaczego w społeczeństwach rzeczy mają się właśnie tak, a nie inaczej, i że istnieją postawy kulturowe, a co za tym idzie również etnologiczne argumenty, które je tłumaczą. Z takich powodów to, co w antropologii pozostaje „osobiste”, nie wyklucza możliwości epistemologicznych, wynikających z rygorów naukowości. Lévi-Strauss podkreśla nawet, że antropolog na różnych etapach dokonuje indywidualnych wyborów, które czyni nie zawsze z czysto naukowych zamierzeń: „Najpierw dokonujemy wyboru z powodów przypadkowych, ponieważ okoliczności naszego zawodu poprowadziły nas w takim lub innym kierunku, później zaś dla powodów związanych z osobistymi sympatiami i antypatiami” (Charbonnier, 1968, s. 11). Już kilka lat wcześniej Lévi-Strauss wypowiedział bardzo podobne słowa, które czynią ten sposób myślenia o antropologii jeszcze bardziej zasadny: „Jak matematyka lub muzyka, etnografia jest jedną z tych rzadkich dziedzin stanowiących prawdziwe powołanie. Można je odkryć w sobie, chociaż nie słuchało się wykładów” (Lévi-Strauss, 1961, s. 53). Antropologiczna epistemologia rozpościera się więc między poznaniem innych kultur a zilustrowaniem naszego własnego „tutaj”. Poznanie tego, co „odmienne”, „różne” i „inne” od naszego, jest tworzone w dużej mierze dzięki indywidualnej pasji i determinacji

badacza. Dla tak rozumianej dyscypliny niezwykle trafne jest również określenie „etnografia siebie”. Oznacza to, że element subiektywny musi być częścią etnograficznego opisu po to, by ten ostatni był uprawomocniony. Subiektywność jest koniecznym warunkiem obiektywności. Subiektywny ogląd świata nie może, ale musi być obecny w etnografii i staje się niejako jej warunkiem (Kaniowska, 2007, s. 273).

Zapewne taki rodzaj etnografii nie przynależy wyłącznie do współczesnego nam dyskursu, chociaż pozornie możemy mieć takie wrażenie. Tenże swoisty „odwrócony” typ antropologii obecny jest u większości tych, których zwykliśmy nazywać klasykami dyscypliny. Na uwagę zasługuje surrealistyczna antropologia Michela Leirisa, w której wyraźnie widać, że „badany obiekt rzuca światło na badanego; inność tego, co nieznane, staje się pretekstem do poznania siebie, rozpoznania własnej inności, dostrzeżenia i opisanie nieznanego w sobie” (Kaniowska, 2007, s. 270). Etnografia, którą prezentuje Leiris, jest bliska literaturze. Toteż etnograficzne poznanie nieodwracalnie wiąże się z samopoznaniem — ukazuje i odkrywa poznającego. W swojej książce *L’Afrique fantôme* Leiris opisuje afrykański kult opętania *zâr*. Praktycznie od tego momentu etnograficzna opowieść o Afryce będzie narracją o nim samym. Antropologia Afryki przemienia się w „antropologię osobistą” oczywiście nie tylko poprzez fakt poznawania kultur afrykańskich z autopsji, lecz nade wszystko poprzez odkrywanie siebie jako „informatora” czy „tubylcy”, który uobecnia się na kartach książki. Jego opowieść o Afryce wyraźnie zrywa z dość sztuczną, trzeba przyznać dla niego, opozycją dotyczącą granicy epistemologicznej: badacz i obiekt badań. Badający afrykański kult opętania Leiris sam „nawiedzany jest przez duchy, demony i obsesje (*fantômes*). Podczas pobytu w Etiopii nawiedza go «najstraszliwszy demon»: zakochuje się w córce kapłanki — noszącej tajemnicze imię Emawayish. Zakazana platoniczna miłość etnografa do «przedmiotu» swych badań nie ma rozwiązania ani dalszego ciągu: Emawayish jest tak nierzeczywista i niedostępna, że staje się alegorią. Niczym inne kobiety pojawiające się u Leirisa, zostaje zredukowana do roli pięknego, alegorycznego posagu” (Szerszeń, 2007, s. 105).

To prawda, że *L'Afrique fantôme* zapoczątkowała u Leirisa chęć stworzenia własnego autoportretu, lecz tworzenie własnych analiz nie oznaczało rezygnacji z tworzenia etnografii. Równolegle, nie stroniąc od bycia pisarzem i spisywania swojej biografii, zajmował się naukami społecznymi, prowadził wykłady, uczestniczył w afrykańskich eskapadach ze słynnym Marcelem Griaulem i publikował naukowe artykuły. Szczególnie w *L'Afrique fantôme*, co zauważa James Clifford, Leiris odrzuca naukowe rozróżnienia pomiędzy praktykami „subiektywnymi” a „obiektywnymi”. Moglibyśmy zapytać: dlaczego moje własne reakcje są nieważnymi elementami „danych” odnotowywanych podczas badań terenowych? Pośrednio odpowiada na to pytanie Clifford. Mianowicie odsłania on bardzo ważną cechę „antropologii osobistej”, którą skonstruował Leiris: „W Collège de Sociologie mignęła mu możliwość etnografii, rygorystycznej analizy i jednocześnie poetyckiej, skupionej nie na obcym, ale na własnym ja, z jego szczególnym systemem symbolicznym, rytualnym i topografii społecznej” (Clifford, 2007, s. 51). Leiris w jednym z wykładów zadaje następujące pytanie — na czym polega więc moje *sacrum*? W próbach odpowiedzi na nie chodzi mu o zdefiniowanie własnej skali wartości w kategoriach antropologicznych, na przykład przez pryzmat przedmiotów-symboli należących do jego ojca, roli autorytetów rodzinnych, mitów i legend przekazywanych przez mieszkańców domu czy sile *mana*, która pozwalała jemu i jego bratu zepchnąć na margines racjonalność, poddając się wyobrażeniom (Leiris, 2007a). Dekonstrukcje antropologiczne poświęcone szczególnie kulturom afrykańskim i stosowanie metod terenowych właściwie pchnęły go ku własnej subiektywności. Prowadzony przez niego *Dziennik* dostarcza nam również wielu przykładów łączenia intymnych spostrzeżeń na temat swojego życia z wiedzą o charakterze *stricte* etnologicznym. Znamienity jest w *Dzienniku* pewien fragment nieopatrzony żadną datą: „Jedynym sposobem, aby nie podróżować jako turysta (to znaczy ślepiec), jest podróżowanie w charakterze etnografa” (Leiris, 2007b, s. 38). Stąd też zdaniem Leirisa jego własna droga życiowa jest egzemplifikacją społecznych zachowań, na które należy spoglądać przez pryzmat antropologiczny. Zatem jego surre-

alistyczna antropologia to antropologia specyficzna, bo momentami kontrowersyjna, ale jednocześnie niezwykle przemyślana i konsekwentna. Jej siłą było przekraczanie granic pomiędzy indywidualnym a kulturowym oraz otwartość zarówno na obcych, jak i siebie samego; otwartość, która pozwalała odkrywać to, co do tej pory dla antropologii było nieuchwytne. Etnografia tak pojmowana uzmysławia nam, że horyzonty poznawcze tej nauki są nieograniczone, pod jednym wszakże warunkiem, że zechcemy przystać na taką formę otwartości, a także zuchwałości zarówno wobec siebie samych, jak i innych.

Kiedy mowa jest o *Dzienniku* Leirisa nie sposób pominąć w tym względzie jeszcze jednego *Dziennika*, napisanego przez innego wielkiego klasyka antropologii kulturowej — Bronisława Malinowskiego. Malinowski jako twórca funkcjonalnej metody badań terenowych, tworzonej na wzór nauk przyrodniczych, pozostanie dla nas także tym, który wśród Trobriandczyków zauważa siebie. *Dzienniki* Malinowskiego pokazują sposoby doświadczania inności, ale nade wszystko obnażają antropologa jako nierzadko zirytowanego swoimi tubylcami, uciekającego w świat fantazji i powieści, tęskniącego za prywatnością i kulturą kolonizatorów. Bez wątpienia wielowymiarowe zaangażowanie się w życie autochtonów pozwoliło Malinowskiemu nabrać dystansu wobec samej antropologii. Udowadnia to wielokrotnie nie tylko w *Dzienniku*, ale także w licznych swoich naukowych opracowaniach. W przedmowie do *Dziki uderza w odwecie* napisał nawet, że „Antropologia jest nauką o poczuciu humoru. Może być zdefiniowana bez nadmiernych pretensji czy krotocwilności. Ponieważ żeby zobaczyć nas samych, jak inni nas widzą, to tylko odwrotna strona i kopia daru widzenia innych takimi, jakimi są naprawdę i jakimi być pragną. A to jest *métier* antropologa” (Malinowski, 2004, s. 425). Prawdą jest więc to, co w odniesieniu do osiągnięć wybitnego funkcjonalisty, napisał Michael Young, że „antropolog dostaje plemię, na jakie sobie zasłużył (można to powiedzenie również z powodzeniem odwrócić). W przypadku Malinowskiego społeczność Trobriandów składała się z oszustów, «pozerów» z interesującym życiem erotycznym, namiętnością

do tańca i żyłką do magii” (Young, 2008, s. 638). Kiedy przywołamy na dodatek inny fragment z *Dzieł* Malinowskiego, że „antropologia zaczyna się w domu” (Malinowski, 2004, s. 428), to wyłoni się przed nami niezwykle ironiczny obraz teorii funkcjonalnej.

Dziennik tworzony przez Malinowskiego uważany jest nie tylko za zbiór intymnych zapisków antropologa, za sprawą których możemy dokonać wnikliwej wiwisekcji terenowych badań etnograficznych, ale jednocześnie stanowi pewne świadectwo uwikłania antropologa w różne sfery życia prywatnego, które rzutują na podejmowane przez niego działania wśród tubylców. W jednym z zapisów odnajdujemy następującą frazę: „Wczoraj ostatecznie otrząsnąłem się z mojego letargu. Rano pracuję dwie godziny w Teyawie; czuję się b. marnie i b. nerwowo, ale nie ustaję ani na chwilę i pracuję spokojnie, bez napięcia, i ignoruję irytujących mnie nigrów” (Malinowski, 2002, s. 642). Malinowski w swoim dokumencie nie skąpi temu podobnych wyznań. Nie bez znaczenia są tutaj dylematy osobiste, tak często przez niego referowane. Toteż *Dziennik* redagowany przez antropologa przestaje być jedynie dziełem antropologicznym. Jego forma wpisuje się wyraźnie w kategorię literatury dokumentu osobistego (Kubica, 2002, s. 18). Można powiedzieć, że nie wszystko to, co robi antropolog, jest formą uprawiania antropologii. Z drugiej jednak strony wpływ *Dziennika* Malinowskiego na zwrot postmodernistyczny w naukach społecznych jest olbrzymi i spowodował daleko idące przewartościowania wszystkich podejść do kultury. Paradoksalnie więc zagorzały orędownik metody terenowej zbliżył antropologię kulturową do literatury. Antropolog, podobnie jak pisarz, stał się narratorem, bohaterem i autorem jednocześnie. Poza tym Malinowski i jego życie (także to w sensie naukowym) stało się inspiracją dla powieści *Lord Nevermore* (Pleijel, 2003), a postać etnografa, który niegdyś otrzymał stypendium na badania w Australii i Nowej Gwinei, okazała się ciekawa i intrygująca dla współczesnej literatury popularnej. Wszakże na hybrydalność antropologii, o której pisałem na początku, składa się także jej odbiór poza akademią.

Kiedy odwołujemy się do etnografii Lévi-Straussa, Leirisa czy Malinowskiego, mamy nieodparte wrażenie, że antropolog, poszukując

egzotyki, poszukuje również siebie. W tym sensie pozostaje filozoficznym nomadą, którego postawa kształtuje się pod wpływem realizowanej pasji. Z tej właśnie perspektywy zauważamy, iż na gruncie antropologii ważną rolę pełnią quasi-gatunki, które świadczą, że „antropologia osobista” staje się jeszcze bardziej zauważalna. W książkach poświęconych historii etnologii dokonuje się swoistego „personalizowania” antropologii, mówiąc o „strukturalizmie Lévi-Straussa”, „szkole afrykanistycznej Griaule’a”, „antropologii empirycznej Boasa”. Wcześniej podobnym zabiegom poddawane są nierzadko „klasyczne” podmioty i obiekty etnologicznych badań. I tak przyjęły się powszechnie określenia „Trobriandczycy Malinowskiego”, „Tikopiańczycy Firtha” czy „Baruya Godeliera”. Czy oznacza to, że wiedza antropologiczna jest własnością tylko jednego dyskursu?

Myślę, że nie. Zaprzeczają też temu wszyscy cytowani przeze mnie wcześniej antropolodzy. Antropologia to raczej wielość dyskursów i ich złożoność jednocześnie. Jak przyznał Clifford, te poszczególne składniki pozostają ze sobą w ciągłym dialogu (Clifford, 2000, s. 53) i permanentnej relacji. Również na tym tle „antropologia osobista” nie jest zaprzeczeniem czy nawet odrzuceniem innych metanarracji. Taką szczególną cechą antropologii kulturowej świadomie lansuje w swoich książkach Marc Augé: „To właśnie w latach 70., kiedy jeździłem na wyprawy terenowe, bliskie mi było wyobrażenie samego siebie jako przedmiotu badań etnograficznych. W książce *Un ethnologue dans un metro* (powinno być *un métro* — A.P.) oraz *La traversée du Luxemburg*, byłem jedynym «tubylcem», jakiego miałem pod ręką, a zatem uczyniłem z siebie samego obiekt moich własnych analiz. To najprawdopodobniej wymusiło inny rodzaj pisarstwa, co było również eksperymentem. Miałem wrażenie, że oddaję pewnego rodzaju inną perspektywę, ale nigdy, że z czymś zrywam” (Augé, Paquot, 2006, s. 11). W tym generalnym założeniu przedstawionym przez Marca Augé możemy dopatrywać się pewnych analogii do myśli Michela Leirisa. Być może nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że Augé wymieniany jest jako jeden z jego uczniów. Zapewne również w podejściu Augégo, podobnie jak u jego nauczyciela, odnajdujemy pewien rodzaj autoantropologii czy

autoetnografii, która nie rezygnuje jednak z najważniejszego paradygmatu analitycznego, według którego mianowicie niezmiennie przedmiotem badań pozostaje człowiek i jego otoczenie. Antropolog, zdaje się mówić francuski badacz, jest częścią tego, co sam nazywa kulturą, tradycją czy dziedzictwem. Kiedy opisuje paryskie metro, odwołuje się do własnych „mikrohistorii” związanych z tym miejscem. Kartografia mojego życia wiąże się z kartografią metra (Augé, 1986, s. 18). W książce zatytułowanej *Non-lieux*, z której bez wątpienia zasłynął w świecie, tłumaczy taką właśnie postawę: „Żyjemy wszakże w świecie, w którym to, co etnologowie nazywali tradycyjnie «kontaktem kulturowym», stało się ogólnym, powszechnym zjawiskiem” (Augé, 1992, s. 137). W swoich książkach Augé podkreśla więc perspektywę subiektywną, która nie zaciemnia wniosków czy nawet najbardziej zasadniczych koncepcji formułowanych na gruncie nauk społecznych. Subiektywizm zostaje teoretycznie i metodologicznie uzasadniony. Widać to jaskrawo, kiedy wyjaśnia on kulturowe formy pamięci i zapomnienia. Píše, że „zapomnienie jest tak samo potrzebą społeczną, jak i indywidualną” (Augé, 1998, s. 7). W wielu miejscach *Les formes de l'oubli*, analogicznie jak w swoich dziennikach Leiris czy Malinowski, przywołuje najbardziej intymne wspomnienia ze swojego życia. Gdy relacjonuje chociażby kwestie dotyczące obowiązku zapominania i pamięci, podaje przykłady ze swojej biografii — „byłem zaintrygowany odrazą własnego dziadka do przywoływania wspomnień z życia w okopach i wydawało mi się, że można doszukać się w dystansie ocalonych od obozów śmierci, w długiej zwłoce potrzebnej tym, którzy ostatecznie decydowali się wyznać to, co przeżyli” (Augé, 1998, s. 119). Augé w swoich opracowaniach naukowych sankcjonuje niejako to, co niegdyś zapoczątkowane zostało w osobistych dziennikach Leirisa i Malinowskiego. Autoetnografia, którą prezentuje, kładzie nacisk na nierozdzielność osoby uczonego od świata, w którym żyje oraz który poznaje. Dokonuje tym samym odważnego zabiegu zamiany pozycji między badaczem a informatorem, czyniąc samego siebie podmiotem obserwacji etnologicznej. Jego sposób rozumienia antropologii kulturowej polega jednocześnie na uprawianiu metarefleksji i autoet-

nografii (Kuźma, 2006, s. 30). W tym eksperymencie dokonywanym na etnologii, który proponuje Augé, nauka jawi się jako nieodłączna część kultury, a etnograficzna epistemologia staje się odpowiedzialna za charakterystyczne *katharsis*, polegające na przewartościowaniu wzajemnych relacji pomiędzy obiektem badań a ich badaczem.

Antropologia osobista jest zatem pewnym paradygmatem w antropologii kulturowej, stosowanym i utrzymywanym przez wielu badaczy niezależnie od tego, w jakim nurcie tej dyscypliny sytuują sami siebie. Antropologia osobista nie zaczęła się więc wraz z antropologią postmodernistyczną, chociaż takie kwestie jak związki między antropologią a literaturą czy poddanie krytyce badań terenowych były przez nią traktowane jako najbardziej istotne. W historii antropologii odnajdziemy wiele przykładów pokazujących przenoszenie indywidualnych kategorii związanych z badaczem na rzecz zarówno metod, jak i teoretycznych rozwiązań dotyczących opisu oraz interpretacji społeczeństw czy wreszcie konkretnych kultur: Maurice Leenhard wpierw prowadził działalność misyjną wśród Kanaków, a później przybył do nich jako etnograf interesujący się przede wszystkim ich mitami oraz językiem (jako protestancki misjonarz przekładał już Biblię na rodzimy język); Marcel Griaule w czasie wojny był lotnikiem, a po jej zakończeniu zdobyte umiejętności wykorzystywał w fotografii lotniczej, którą posługiwał się przy okazji etnograficznych badań w Afryce; Lewis Morgan angażował się osobiście w sprawy Irokezów, pomagał im na drodze prawnej i chronił przed utratą terytoriów plemiennych (sam był z wykształcenia prawnikiem). Już w takiej zaangażowanej antropologii można dopatrywać się zacierania granicy epistemologicznej między badaczem a badanym. Na jej przykładzie widać, że dystans wobec tego, co „obce”, zmniejsza się lub nawet ulega zatarciu — „obcym” i „tubylcem” staje się sam antropolog. Taki rodzaj antropologii nie zamyka się wyłącznie w obszarze „badacz-etnolog”, lecz otwiera się na szerszy kontekst kulturowy, jak również gatunkowy (na przykład zbliżenie etnologii do literatury). Nie istnieje bowiem „jakaś” jednoznaczna forma antropologii, która nie wymagałaby dopowiedzeń czy interpretacji. Przecież pojęcie „kultury” nie zostało wyznaczone przez jakiś

jedyny bądź oficjalny nurt tej dyscypliny. Tymi sposobami antropologia odrzuca jednopłaszczyznowość w wymiarze epistemologicznym, gdyż pozostaje uwikłana w różne rzeczywistości: od społecznych, po polityczne i naukowe. Jest więc połączeniem wielu dyskursów oraz poziomów refleksyjności. Naprzemiennie też stosuje różne sposoby wypowiedzi. Zgodzimy się zapewne ze stwierdzeniem, że wszystko jest antropologią „o tyle, o ile w analizie bądź interpretacji ujawnia się właściwa antropologom postawa, która jest ze swej strony postawą warunkowego ledwie wyrażenia sądu o interesującym nas fragmencie rzeczywistości” (Burszta, 1996, s. 146). To, jak przyglądamy się światu, zależy więc często od tego, jak przyglądamy się sobie samym.

BIBLIOGRAFIA

Augé Marc

- 1986 *Un ethnologue dans un métro*, Hachette, Paris.
- 1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris.
- 1998 *Les formes de l'oubli*, Éditions Payot&Rivages, Paris.

Augé Marc, Paquot Thierry

- 2006 *Marc Augé w rozmowie przeprowadzonej przez Thierry Paquot*, przeł. I. Kuźma, „Journal of Urban Ethnology”, vol. 8.

Bourdieu Pierre

- 2007 *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty.

Burszta Wojciech Józef

- 1996 *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, LODART, Łódź.
- 2004 *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Charbonnier Georges

- 1968 *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, przeł. J. Trznadel, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa.

Clifford James

- 2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Durak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Wydawnictwo KR, Warszawa.

- 2007 *Metaforyczny realizm Michela Leirisa*, przeł. E. Durak, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.

Eriksen Thomas

- 1995 *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press, London.

Geertz Clifford

- 2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Hastrup Kirsten

- 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Herzfeld Michael

- 2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Kaniowska Katarzyna

- 2007 *Leiris i etnografia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.

Kuźma Inga

- 2006 *Antropologia nadnowoczesności Marca Augé*, „Journal of Urban Ethnology” vol. 8.

Kubica Grażyna

- 2002 *Wstęp do książki Bronisława Malinowskiego Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Layton Robert

- 2000 *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Leiris Michel

- 2007a *Sacrum w życiu codziennym*, przeł. J. Pawelczyk, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.
2007b *Dziennik 1922-1989 (fragmenty)*, przeł. J. Skomska-Godefroy, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.

Lévi-Strauss Claude

- 1961 *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa.

Malinowski Bronisław

- 2002 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

- 2004 *Ekonomia meksykańskiego systemu targowego. Dzieła*, tom XIII, przeł. J. Barański, B. Hlebowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Pleijel Agneta

- 2003 *Lord Nevermore*, przeł. I. Jędrzejewska, Jacek Santorski&Co Wydawnictwo, Warszawa.

Szerszeń Tomasz

- 2007 *Od Dakaru do Dżibuti, od Afrique do fantôme...*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.

Young Michael W.

- 2008 *Malinowski. Odyseja antropologa 1884-1920*, przeł. P. Szymor, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa.

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

WSPÓLNE OBSZARY REFLEKSJI: SPOŁECZNO-KULTUROWEJ ANTROPOLOGII, NAUK O POLITYCE I NAUK PRAWNYCH

Uwagi wstępne

Od czasów formatywnych antropologii kulturowej/społecznej (tj. od połowy XIX w.) zaobserwować można w ramach tej dyscypliny stałą tendencję do obejmowania coraz to nowych obszarów badawczych, co powodowało powstawanie specjalistycznych nurtów zainteresowań skupiających swą uwagę na ściśle określonych dziedzinach ludzkiej aktywności, takich jak np. muzyka, medycyna czy religia. W ten sposób stopniowo kształtowały się takie specjalizacje jak etnomuzykologia, etnomedycyna, etnoreligioznawstwo, które to w toku swego dalszego rozwoju przybrały formę antropologii religii, muzyki czy antropologii medycznej. Proces ten nasilił się szczególnie w trakcie największych wewnętrznych transformacji antropologii kulturowej (etnologii), tj. wówczas, gdy stopniowo następowało wyraźne przeorientowanie podstawowego przedmiotu badań z tzw. tradycyjnej kultury ludowej (w Europie) i dawnych kultur tubylczych (w świecie post/kolonialnym) na studia nad współczesnymi formami kultury manifestującymi się we wszystkich geograficznych, społecznych, etnicznych, historycznych i instytucjonalnych kontekstach. Ta niewątpliwa ekspansja antropologii zatarła w dużej mierze istniejące wcześniej umownie granice międzydyscyplinarne i stworzyła korzystną atmosferę dla wymiany doświadczeń i dialogu

między antropologią z jednej strony a poszczególnymi naukami i specjalizacjami humanistycznymi, społecznymi, a w niektórych przypadkach także przyrodniczymi (geografia, medycyna, biologia, astronomia) z drugiej.

To niewątpliwe zbliżanie się ku sobie antropologii i innych dyscyplin w ramach prowadzonych studiów specjalistycznych zwróciło uwagę naszych partnerów reprezentujących odmienne nauki na walory antropologicznego podejścia, interpretacji, a także i metod. Dla studiów nad wieloma obszarami badawczymi okazały się one interesujące, ożywcze, komplementarne, sięgające bardziej w głąb kulturowych i historycznych uwarunkowań, ukazujące kontekstualną złożoność analizowanych sytuacji i procesów oraz odsłaniające punkty widzenia ich społecznych aktorów, a więc i różne zasady podejmowania przez nich tzw. „racjonalnych” wyborów. Odkrycie tych walorów antropologicznej interpretacji niewątpliwie przyczyniło się nie tylko do wzrostu zainteresowań tym podejściem wśród przedstawicieli innych dyscyplin, ale również zaowocowało licznymi „zapożyczeniami” tych podejść wykorzystywanymi następnie razem z właściwymi metodami charakterystycznymi dla owych nie-antropologicznych dziedzin nauki. Ta droga przybliżania się dyscyplin ku sobie zaowocowała zjawiskiem tzw. antropologizacji mniej i bardziej pokrewnych studiom antropologicznym nauk.

Kolejnym istotnym elementem sprzyjającym tym kontaktom i wzajemnej osmozie interpretacyjnej jest niewątpliwie bieżąca potrzeba wspólnego rozwiązywania złożonych problemów współczesnego świata, takich choćby jak konflikty etniczne, migracje, problemy edukacji wielokulturowej, funkcjonowanie społeczeństw sieciowych czy wreszcie ochrona praw mniejszości i ludów tubylczych. Na wszystkich tych polach wraz z przedstawicielami nauk o polityce, prawie, edukacji, społeczeństwie, gospodarce czy geografii działają także i antropologowie. Jedni i drudzy, raz wspólnie, to znów oddzielnie, ale nie we wzajemnej izolacji, próbują monitorować przebieg zachodzących procesów, analizować ich skutki i nierzadko oddziaływać na tę rzeczywistość drogą fachowego doradztwa, wpływania na zmiany ustawo-

dawstwa czy bezpośredniego uczestnictwa w projektach rozwojowych i pomocowych.

Tego rodzaju wzajemne oddziaływania, inspiracje, zapożyczenia czy wspólne zainteresowania szczególnie widoczne są na obszarach pograniczy między antropologią z jednej strony oraz naukami o polityce i naukami prawnymi z drugiej strony. W tej przestrzeni ukształtowały się takie dzisiaj bardzo prężnie rozwijające się subdyscypliny jak antropologia polityczna (lub polityki) i antropologia prawna (lub prawa) (Vincent, 1978, s. 175-194; Engel Merry, 2006, s. 99-116). Tym dwóm specjalizacjom chciałbym poświęcić w tym tekście szczególną uwagę i na ich przykładzie pokazać proces wzajemnego zbliżania się, inspiracji i przenikania. Wybrałem je nieprzypadkowo, a to z tego względu, gdyż w mych studiach etnicznych prowadzonych głównie w odniesieniu do sytuacji ludności tubylczej Ameryki Łacińskiej stopniowo krok po kroku, w sposób niemal dla mnie początkowo słabo zauważalny, wkraczałem na pola bliskie rozważaniom specjalistów od ruchów i partii politycznych, samorządności i autonomii, demokracji lokalnej, indywidualnych i kolektywnych praw własności, praw ochrony człowieka i obywatela, ludów tubylczych i grup mniejszościowych, środowiska przyrodniczego i własności intelektualnej, gwarancji konstytucyjnych dla wielokulturowości i prawa międzynarodowego obejmującego wspólnoty autochtoniczne (Posern-Zieliński, 2005a).

Dla dobrego poznania i zrozumienia społeczno-kulturowych kontekstów współczesnego życia Indian zagadnienia te, obok klasycznych dla antropologii problemów (takich choćby jak przemiany kultury czy formy tubylczej wizji świata), stały się niezwykle istotne. To one bowiem przede wszystkim określają dziś kondycję tej ludności, starającej się wszelkimi sposobami wyrwać z postkolonialnego uzależnienia i marginalizacji. Podobne doświadczenia badawcze stały się także udziałem politologów i prawników zainteresowanych problematyką rdzennej ludności Ameryki Łacińskiej. Studiując strategie i dążenia tej ludności do upodmiotowienia, do samoorganizacji, do zmiany prawa, do ochrony swych terytoriów, języka i tradycji szybko zrozumieli, jak ważne dla ich studiów jest uwzględnienie kontekstu historycznego, et-

nicznego i kulturowego. Stąd też zmuszeni byli nie tylko sięgać do istniejących opracowań antropologicznych i etnohistorycznych, ale także przyswoić sobie pewne elementy antropologicznego spojrzenia, aby móc je wykorzystywać w toku własnych analiz. W wyniku tego procesu nastąpiło wyraźne zbliżenie obu „opcji” i w efekcie wyraźna intensyfikacja prowadzonych badań, których rezultaty publikowane są w równej mierze w periodykach antropologicznych, prawniczych i politologicznych.

Klasyczne przestrzenie przenikania antropologii, polityki i prawa

Mimo że związki między antropologią społeczno-kulturową a naukami prawnymi i politycznymi są dzisiaj szczególnie silne, to jednakowoż tradycje wzajemnych oddziaływań i inspiracji sięgają w tym przypadku daleko w przeszłość i są zauważalne już w pierwszych fazach rozwoju profesjonalnych studiów antropologicznych. W tym też klasycznym okresie zainteresowania formami życia politycznego oraz normami prawnymi dotyczyły przede wszystkim trzech kategorii etnohistorycznych, a mianowicie po pierwsze — tzw. społeczeństw (ludów) „prostych” (plemiennych, pierwotnych), które w XIX wieku były głównym przedmiotem obserwacji antropologicznej ze względu na ich usytuowanie w rejonach objętych kolonialną dominacją mocarstw europejskich, po drugie — tzw. historycznych społeczeństw barbarzyńskich (Germanów, Celtów), które studiowano (poprzez źródła pisane) z wielkim zainteresowaniem ze względu na próby rekonstrukcji ewolucyjnych dróg rozwoju „uniwersalnych” (czytaj zachodnich) instytucji społeczno-politycznych i systemów regulacji prawnych; wreszcie po trzecie — europejskich społeczności ludowych (chłopskich, wiejskich, regionalnych), wśród których poszukiwano przede wszystkim przeżytków dawno już zapomnianych form prawno-politycznych. Tak więc rzecz można, iż spotkania antropologii z problematyką prawną i polityczną zachodziły we wszystkich trzech liczących

się nurtach naszej dyscypliny, a mianowicie w obrębie antropologii społecznej (kształtowanej głównie przez środowiska brytyjskie), etnologicznych studiów historycznych oraz badań o profilu etnograficzno-folklorystycznym (Vincent, 1990).

We wszystkich tych przypadkach opierano się na podstawowym założeniu, iż jeśli przedmiotem badań antropologa (etnologa) są partykularne kultury etniczne, regionalne, lokalne, to jego obowiązkiem jest poznanie wszystkich istotnych aspektów tychże kultur, a więc także funkcjonujących w ich obrębie norm prawnych oraz instytucji władzy. Stąd też w powstających od XIX wieku licznych monografiach poświęconych prezentacji poszczególnych ludów, plemion, obszarów kulturowych i regionów etnograficznych pojawiają się zwykle rozdziały omawiające tego rodzaju problematykę. W istocie nie są to jeszcze prawdziwe rozważania antropologiczno-prawne czy antropologiczno-polityczne, a tylko mniej lub bardziej opisowe przeglądy „egzotycznych” zwyczajów prawnych oraz lokalnych systemów organizacji społeczeństwa.

W zbliżony sposób postępowali także prawnicy, a konkretnie historycy prawa, którzy zainteresowani byli z jednej strony poszukiwaniem pierwocin współczesnych norm prawnych i ich transformacjami w toku dziejów, z drugiej zaś — rejestracją różnorodnych, alternatywnych względem europejskich, uregulowań i instytucji prawnych. Śledzenie tych prawnych „osobliwości”, wynikających przecież z odmiennych kontekstów kulturowych, oraz ich porównawcze analizowanie były przecież niezbędne dla lepszego rozumienia, waloryzowania i interpretowania prawnych norm obowiązujących w świecie „cywilizowanym” i przyczyniały się niewątpliwie do rozwoju nauk o prawie. Trudno więc się dziwić temu, iż pionierami tego rodzaju studiów byli przede wszystkim prawnicy, którzy z powodzeniem wkraczali na obszar „etnografii prawa”, skupiając swą uwagę na tzw. prawie ludowym, czy też na rekonstrukcji prawnych mechanizmów obowiązujących w społeczeństwach starożytnych czy „egzotycznych” (Kurczewski, 1973).

Niewątpliwie istotnym impulsem dla rozwoju wspólnych (antropologiczno-prawno-politycznych) zainteresowań badawczych był ewo-

lucjonistyczny paradygmat, w myśl którego jednym z najważniejszych zadań nauk humanistycznych powinny być dociekania nad minionymi formami kultury, społeczeństwa, religii i prawa, prowadzące ku rekonstrukcji uniwersalnej drogi ewolucyjnych transformacji prowadzącej od form prostych (prymitywnych, pierwotnych) ku postaciom coraz bardziej złożonym, charakterystycznym dla współczesnej cywilizacji. W ramach tego powszechnie akceptowanego założenia interesowano się również pochodzeniem państwa i prawa, a studia nad ewolucją tych instytucji i norm prowadzili, i to na dużą skalę, zarówno antropologowie zainteresowani kwestiami prawno-politycznymi, jak i prawnicy zafascynowani „egzotycznymi” kulturami i odległymi ludami (Posern-Zieliński, Kairski, 2007, s. 221-238). Tej osmozie zainteresowań sprzyjało także i to, iż wśród ówczesnych antropologów sporo było ludzi o wykształceniu prawniczym, a wielu prawników roztrząsających problemy z zakresu etnografii prawa stopniowo stało się profesjonalnymi antropologami. Warto wspomnieć w tym miejscu choćby tylko dwóch wybitnych uczonych, którzy jako pierwsi przetarli szlaki prowadzące ku antropologicznym refleksjom nad genezą państwa i prawa. Byli nimi niewątpliwie Brytyjczyk Henry Summer Maine, znany przede wszystkim jako autor dzieła *Ancient Law* (1861), Amerykanin — Lewis Henry Morgan, który swą wizję kulturowych uwarunkowań oraz ewolucji politycznych instytucji zarysował w fundamentalnych dla XIX-wiecznej antropologii dziełach *The League of... Iroquois* (1851) i *Spółeczeństwo pierwotne* (1877, polskie wyd. 1887) (Harris, 1970, s. 138-140 i 189-192).

Ważnym czynnikiem ułatwiającym również zbliżanie się ku sobie antropologii i prawa był niewątpliwie ustrój kolonialny, którego efektem stało się podporządkowanie podbijanych ludów zamorskich europejskim mocarstwom. W tym także czasie antropologia z dyscypliny obserwującej osobliwości kulturowe „z oddali” stała się użyteczną nauką objaśniającą „egzotyczne” obyczaje i tradycje charakterystyczne dla tubylczych mieszkańców kolonizowanych „prowincji”. To właśnie te uwikłania antropologii w kolonialny kontekst dały asumpt do jej późniejszej ostrej, często bezkompromisowej krytyki, oskarżającej tę

dyscyplinę o wspieranie imperialnego porządku świata i umacnianie nierównoprawnych relacji między opisywanymi przez nią „tubylcami” a wykorzystującymi tę wiedzę kolonizatorami. Niewątpliwie sprawne administrowanie podbitymi terytoriami wymagało dobrej orientacji na temat specyfiki kulturowo-społecznej rdzennych mieszkańców, w szczególności zaś wiedzy o lokalnych autorytetach, systemach sprawowania władzy, formach własności i normach regulujących współżycie, od poziomu rodziny i rodu aż do struktur wyższego rzędu takich jak plemię, wodzostwo czy lokalne państwo. Poznawaniem tych zjawisk społeczno-kulturowych, a przede wszystkim ich strukturą i funkcjonowaniem w lokalnych systemach politycznych oraz kulturowymi uwarunkowaniami istniejących tam norm prawnych zajmowała się głównie antropologia (przede wszystkim brytyjska). Czyniła to zarówno w imię celów poznawczych, podstawowych, poszerzających naszą wiedzę o społeczeństwach pozaeuropejskich, jak i w celach bardziej praktycznych, tj. umożliwiających wykorzystanie tak zdobytej wiedzy przez administrację kolonialną. Dobre rozpoznanie lokalnej specyfiki kulturowej, politycznej i prawnej, różniącej się przecież zwykle diametralnie od wzorców znanych z Europy, umożliwiało przecież sprawne zarządzanie zamorskimi domenami, szczególnie wówczas, gdy — jak to w przypadku Wielkiej Brytanii — realizowano politykę tzw. rządów pośrednich (*indirect rule*) polegającą na tolerowaniu lokalnych struktur władzy w zamian za ich uległość wobec metropolii i gwarancję spokoju społecznego na terenie kolonii (Asad, 1973, Roberts, 1994, s. 973-976). Znaczne zasługi w refleksji antropologicznej w tym zakresie przypisać należy reprezentantom nurtu funkcjonalistycznego, w tym oczywiście także Bronisławowi Malinowskiemu, analizującemu zjawisko zbrodni w społeczeństwach pierwotnych (1926), Meyerowi Fortesowi i Edwardowi Evans-Pritchardowi, poświęcającym sporo uwagi afrykańskim systemom politycznym (1940), czy Edmundowi Leachowi badającemu podobne zjawiska w Azji Południowo-Wschodniej (1954). Znaczną rolę w tych studiach odegrał także Max Gluckman dzięki swym wnikliwym studiom na temat plemiennych praw obowiązujących w Afryce (Roberts, 1994, s. 963-972).

Nieco inne motywy sprzyjały rozwojowi antropologicznych zainteresowań strukturą władzy i normami prawnymi w Stanach Zjednoczonych, a więc w kraju, w którym antropologia uznana została za jedną z czołowych dyscyplin społecznych, mających służyć nie tylko intelektualnemu poznaniu, ale także publicznej praktyce. Otóż w USA początki antropologii prawa i polityki związane były z epoką tworzenia rezerwatów dla Indian (pod koniec XIX w.). Nowa sytuacja, w jakiej znalazła się ludność tubylcza, poddana całkowitej kontroli władz federalnych, sprawiła, że w centrum zainteresowania amerykańskich etnologów znalazły się takie problemy jak funkcjonowanie plemiennych organizacji w warunkach ograniczonej suwerenności, dostosowywanie tradycyjnych praktyk prawnych do wymogów rezerwatowych, czy też prawne implikacje indiańsko-rządowych traktatów będących teraz podstawą endokolonialnych relacji tubylczo-amerykańskich. Tym zagadnieniom z dużym zaangażowaniem poświęcali swą uwagę antropolodzy skupieni wokół Franza Boasa i waszyngtońskiego Biura do Spraw Indiańskich (Harris, 1970, s. 250-289).

Trzeba także w tym miejscu zauważyć, że i w Europie kontynentalnej zainteresowania kwestiami politycznymi oraz prawnymi odzwierciedliły się w studiach etnologicznych, szczególnie francuskich i niemieckich. Jednym z wybitnych architektów tego podejścia był niewątpliwie Wilhelm E. Muehlmann podejmujący oryginalne studia nad początkami wczesnego państwa czy nad genezą i formami „pierwotnych” wojen (Muehlmann, 1968, s. 221-229).

Uwarunkowania wzajemnych zbliżeń

Niewątpliwie okresem szczególnie znaczącym dla kształtowania się nowoczesnych podstaw antropologii prawa i polityki były lata 1940-1980. To wówczas ukazywały się ważne studia monograficzne, oparte zwykle na badaniach terenowych, przecierające w tym zakresie nowe drogi interpretacji i konceptualizacji. W tym także czasie powstawały pierwsze podręczniki antropologii polityki i prawa, w których

znalazły się na nowo określone główne pola badawcze antropologa zainteresowanego światem politycznych instytucji i norm prawnych. Szczególny rozgłos zdobyły sobie wówczas dwie prace, a mianowicie Fredericka Baileya *Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics* (1980) oraz zbiór szkiców *Political Anthropology* (1966) przygotowany przez Marca Swartza, Victora Turnera i Arthura Tude-na (Bailey, 1980; Swartz, Turner, Tuden, 1966). To w tych pracach zaproponowano, aby przedmiotem antropologii polityki i prawa stały się studia nad relacjami określającymi dystrybucję władzy w konkretnych społeczeństwach i w stosunkach międzyetnicznych. Postulowano w nich także i to, żeby studia te prowadzić w taki sposób, aby analizy podejmowanych strategii postępowania poszczególnych aktorów społecznych i metody wykorzystywania przez nich swej władzy uwzględniały istotne uwarunkowania historyczne oraz lokalny kontekst kulturowy każdej ze stron badanych relacji.

Kształt tej „nowej” antropologii polityki i prawa był także w znacznym stopniu wypadkową inspiracji płynących również od badaczy niespecjalizujących się w tej problematyce, jak i postulatów zgłaszanych spoza antropologicznego środowiska. W tym miejscu wspomnieć przede wszystkim należy o neomarksistowskim antropologu i etnohistoryku Ericu Wolfie, który w swej głośnej pracy na temat spotkania Europy z ludami „bez historii” wskazał na konieczność zdecydowanej rewizji naszego oglądu dziejów kolonializmu. Uważał on, że te relacje należałoby interpretować nie tylko w kategoriach typowych dla politycznej ekonomii i postrzegać w skali globalnej z perspektywy dominacji imperialistycznych centrów nad zależnymi peryferiami, ale zwrócił także uwagę i na to, że obowiązkiem badaczy winno być ukazywanie skutków kulturowych, politycznych, gospodarczych, ideologicznych, jakie w wyniku tych procesów dotknęły ludy i kraje kolonizowane (Wolf, 1982, Kreff, 2005, s. 35-44).

W zbliżonym duchu, choć z innej perspektywy, wypowiadał się Edward Said w swym głośnym studium na temat orientalizmu, w którym to postulował odrzucenie dotychczasowej europocentrycznej interpretacji światów odmiennych kultur i systemów cywilizacyjnych na rzecz wypracowania nowego podejścia, które uwzględniałoby również

punkt widzenia dawnych ludów podbitych (Said, 1991). Postulat ten miał ogromne znaczenie, bowiem nie tylko umożliwiał wyzwolenie się antropologii (jak i innych nauk społecznych) z gorsetu dotychczasowych jednostronnych interpretacji, ale pozwalał widzieć w ludach tubylczych aktywnego aktora na politycznej scenie, kierującego się własnym systemem wartości, norm i zasad, a w rezultacie dążącego do osiągnięcia odmiennych, acz racjonalnych na gruncie swej kultury, autonomicznych celów. Nie bez znaczenia były także inspiracje filozoficzno-historyczne Michela Foucault, a szczególnie jego rozważania na temat różnych rodzajów dyskursów umożliwiające odkrywanie relacji i zależności między wiedzą a systemami władzy (Faucault, 1980).

Tym przemianom wewnętrznym w antropologii sprzyjającym zbliżaniu się ku sobie pól badawczych tych dyscyplin, które zajmowały się polityką i prawem, towarzyszyły także istotne transformacje w świecie „zewnętrznym”. Jednym z takich czynników był niewątpliwie rozpad imperiów kolonialnych i narodziny nowych państwowych struktur w Afryce i Azji, które zaczęły eksperymentować na wielką skalę, próbując modernizować swe społeczeństwa na drodze łączenia prawno-politycznych rozwiązań „zachodnich” z miejscowymi tradycjami. Właśnie te strategie postępowania i wynikające z nich praktyki stały się szybko atrakcyjnym polem studiów prowadzonych przez antropologów, politologów i prawników. Ci pierwsi koncentrowali swą uwagę przede wszystkim na sile miejscowych wzorów kulturowych i na adaptacyjnych sposobach ich transformacji do wymogów życia współczesnego. Politolodzy zainteresowani byli głównie ścieraniem się „zachodnich” koncepcji organizacji państwa i społeczeństwa (ideami demokracji, zasadami wielopartyjności, pryncypiami wolności zgromadzeń i wypowiedzi, uznaniem praw człowieka, hasłami równości, sprawiedliwości i socjalizmu) z dziedzictwem miejscowych kultur, religii i struktur władzy (trybalizmem, autorytetem „bigmenów” i przywódców sakralnych, klientyzmem rodowym, solidaryzmem i wrogością etniczną). Z kolei prawnicy skupiali swą uwagę na kwestiach wynikających z faktycznego współistnienia na wielu obszarach postkolonialnego świata kilku alternatywnych i równoległych syste-

mów prawnych — tradycyjnego, lokalnego prawa ustnego, respektowanego przez wspólnoty plemienne czy etniczne, prawa religijnego wynikającego z dominującego na danym obszarze wyznania (np. islamu, synkretycznych sekt afrochrześcijańskich, fundamentalistycznych denominacji protestanckich) i przyjętego w spadku po kolonizatorach zachodniego prawa pozytywnego (zwykle opartego na rozwiązaniach brytyjskich lub francuskich) (Cohen, 1996, s. 963-968).

Mimo nieco odmiennych perspektyw oglądu i dyscyplinarnych idiosynkrazji wspólny przedmiot badań i refleksji antropologów, politologów i prawników zbliżał ich ewidentnie ku sobie nie tylko dzięki wspólnym zainteresowaniom, ale także na skutek widocznej stopniowo osmozy podejść interpretacyjnych. Antropologowie, aby kompetentnie wypowiadać się mogli na tematy pokrewne obszarom życia politycznego i prawnego, musieli wkomponować w swój warsztat niektóre idee, koncepcje i teorie rozwijane w obrębie nauk politycznych i prawnych, a wypracowane na użytek analizy ekonomii politycznej, teorii państwa i prawa, doktryn i systemów politycznych, praw człowieka czy stosunków międzynarodowych. Z drugiej strony badacze realiów politycznych i prawnych świata postkolonialnego szybko skonstatowali, iż materia ich refleksji jest całkowicie odmienna od dotychczasowych, stosowanych w obrębie ich dyscyplin wzorców. Wymaga swobodnego poruszania się w obszarze międzykulturowym, umiejętności relatywizowania obserwacji w zależności od kulturowego kontekstu analizowanego zjawiska i dobrej orientacji w lokalnych uwarunkowaniach historycznych. Tymczasem klasyczna wiedza wyniesiona ze studiów nad (zachodnimi) podstawami nauk politycznych oraz teorii i dziejów prawa (opartych na tradycjach rzymskich i „common law”) ewidentnie nie mogła wystarczyć jako epistemologiczna przestrzeń objaśniania relacji władzy czy prawnego pluralizmu w krajach należących do odmiennych obszarów cywilizacyjnych. Dlatego też zwrócili się oni z nadzieją ku antropologii, znajdując w jej doświadczeniach badawczych, metodach pracy, sposobach interpretacji i podejściach konceptualnych interesujące wzorce i propozycje dające się z powodzeniem przeszczepić na grunt ich dyscyplin. W ten sposób rozpoczął się pro-

ces antropologizacji nauk politycznych i prawnych, którego to jeszcze większe postępy obserwujemy w czasach współczesnych.

Wspólne obszary refleksji

Byłoby wielkim uproszczeniem sądzić, że teoretyczne, polityczne i praktyczne potrzeby zrozumienia świata postkolonialnego były jedynym czynnikiem sprzyjającym konwergencji studiów antropologicznych i politologiczno-prawnych. W istocie rzeczy innym ważnym obszarem niezbędnej współpracy tych dyscyplin stały się kwestie związane z konfliktami etnicznymi, dotyczącymi oczywiście także krajów o nie tak dawnej kolonialnej przeszłości (Azja, Afryka), ale w równym stopniu obejmującymi obszary Starego Świata (Eurazji) i tych zamorskich makroregionów, które już od XVIII wieku znalazły się w orbicie oddziaływań cywilizacji zachodniej (Ameryka Północna, Łacińska, Australia z Nową Zelandią).

Otóż począwszy od lat 70. XX wieku ujawniać zaczęła się na wcześniej niespotykaną skalę kwestia etniczności, która zaczęła stopniowo stawać się siłą społecznych ruchów spychających na dalszy plan kreowaną przez lewicę do rangi najważniejszej siły rewolucyjnej walkę klas. Przez świat przetaczać poczęło się zjawisko odkrywania walorów tożsamości etnicznej jako cechy ułatwiającej nie tylko wspólnotowe przetrwanie w szybko modernizującym się i homogenizującym się otoczeniu, ale jako ważny czynnik umożliwiający prowadzenie skutecznej strategii umacniania politycznej, ekonomicznej, cywilizacyjnej i terytorialnej pozycji własnej grupy (narodowej, mniejszościowej, diasporowej, tubylczej, etnorasowej). Ta wielka fala ożywienia etnicznego prowadziła z jednej strony do działań zmierzających do likwidacji uprzedzeń rasowych, religijnych i kulturowych, do rewindykacji utraconych praw i awansu cywilizacyjnego grup wcześniej poddanych marginalizacji, z drugiej jednak sprzyjała ona powstawaniu ruchów separatystycznych oraz idei skrajnie nacjonalistycznych, generujących w konsekwencji konflikty (o terytoria, o zasoby naturalne, o dostęp

do władzy, o model społecznej koegzystencji, o formy kulturowych manifestacji) (Posern-Zieliński, 2005b, s. 109-124).

Wszystkie te zjawiska, niezwykle ważne w życiu wielu krajów, regionów i kontynentów, stały się przedmiotem intensywnych badań naukowych oraz stałego monitoringu eksperckiego. W centrum uwagi znalazły się m.in. takie kwestie jak polityka i strategia tożsamości, relacje między grupami etnicznymi a państwem, natura konfliktów etnicznych i sposoby ich wygaszania, prawa mniejszości i gwarancje ich przestrzegania, dążenia do autonomii i secesji, czy likwidacja nierównoprawnych stosunków międzyetnicznych. Wszystkie te sfery stały się szybko przedmiotem refleksji antropologicznej (antropologii etniczności, polityki i prawa), socjologicznej (socjologii narodu i stosunków etnicznych), politologicznej (w tym nauki o stosunkach międzynarodowych), a także i prawnej (włączając także i prawo międzynarodowe). Tak zdefiniowany obszar studiów etnicznych stał się w oczywisty sposób poligonem interdyscyplinarnej współpracy i wymiany doświadczeń. Na tym polu kooperacji studia antropologiczne — jakościowe, pogłębione, mocno osadzone w realiach etnokulturowych i uwzględniające perspektywy każdej ze stron konfliktu — okazały się cennym wkładem ułatwiającym zrozumienie i interpretację międzyetnicznych relacji. Stąd też stosowane przez antropologów podejścia i koncepcje wykorzystywano często w praktyce badawczej innych dyscyplin, co w rezultacie prowadziło nierzadko do zacierania ostrych granic dzielących poszczególne nauki zajmujące się problematyką etniczną.

Kolejny wielki obszar wspólnych zainteresowań antropologii, nauk politycznych i prawnych (a także i wielu innych, nie wymienionych tu dyscyplin) to rosnące stale na intensywności i znaczeniu zjawisko migracji przyczyniające się do powstawania lokalnych, regionalnych i krajowych populacji niezwykle zróżnicowanych wewnętrznie pod względem kulturowym, religijnym i rasowym. Jeśli do drugiej połowy XX wieku dominującym kierunkiem wędrówek wychodźczych była głównie Ameryka Północna, to od tego czasu celem migracji na wielką skalę stała się również Europa. Kraje zamożnej tzw. „północy”, czyli świat oparty na wzorach europejsko-atlantyckiej cywilizacji stał się dla ubogiej

ludności państw postkolonialnych, „trzecioświatowych” (Azji, Ameryki Łacińskiej, Afryki) wymarzoną kierunkiem wędrówek podejmowanych w celach osadniczo-zarobkowych. Jednocześnie uległy intensyfikacji przemieszczenia ludnościowe w obrębie poszczególnych makroregionów i kontynentów także związane z intencjami poszukiwania lepszych warunków życia i pracy, jak i często wynikające z konieczności ratowania życia w obliczu wojen, prześladowań, czystek etnicznych czy klęsk żywiołowych. W ten sposób fenomen dobrowolnych migracji „wzbogacony” został o problem uchodźców, z których część, zwykle po latach, staje się zwykłymi imigrantami wrastającymi stopniowo w kraje udzielające im schronienia. Nie można także w tym miejscu nie wspomnieć również o narastającym zjawisku transnarodowościowych przemieszczeń obejmujących kręgi biznesowo-profesjonalne, sezonowo-zarobkowe, studencko-szkoleniowe, turystyczne, trzeciego wieku czy przygraniczne. Migracje te także przyczyniają się do powstawania „mieszanych” społeczności lokalnych, w których na co dzień dochodzić musi do konfrontacji odmiennych reguł zachowania i różniących się od siebie wartości.

W sumie wszystkie te ruchy migracyjne, tak typowe dla czasów globalizacji, powodują tworzenie się nowego typu populacyjnych skupisk, nie tyle złożonych z jednolitej tkanki społecznej posiadającej w miarę wspólne reguły życia, co z niezwykle zróżnicowanej mozaiki odmiennych grup, z trudem współdziałających ze sobą, a często po prostu żyjących obok siebie. Ten pluralizm kultur, tożsamości, ras i religii jest dzisiaj wielkim wyzwaniem dla badaczy zjawiska wielokulturowości, dla polityków poszukujących formuły sprzyjającej postępom integracji i dla działaczy społecznych (pomocowych) zwalczających objawy nietolerancji. Wszyscy oni razem wzięwszy próbują znaleźć sposoby pozwalające tego rodzaju heterogenicznym skupiskom egzystować w atmosferze w miarę harmonijnej i bezkonfliktowej, która do tego, z jednej strony, umożliwiałaby przybyszom (częściowe) zachowanie własnej tradycji, a zatem i odrębnej tożsamości, z drugiej zaś, prowadziła by w stronę likwidacji najbardziej ostrych napięć, wynikających z trudnych do pogodzenia wzorców życia, sprzyjając tym samym integracji społecznej.

Trudno się zatem dziwić, iż polityka imigracyjna, integracyjna i wielokulturowa staje się dziś nie tylko ważnym polem debat parlamentarnych, ideologicznych i społeczno-praktycznych, ale także przedmiotem pogłębionej analizy naukowej, w której wątki typowo antropologiczne stale przeplatają się z argumentami natury politycznej, społecznej, filozoficznej i prawnej. Szczególnie ten ostatni aspekt zdobywa sobie obecnie coraz większe uznanie. Ma to oczywisty związek z potrzebą wypracowania norm chroniących prawa grup mniejszościowych i diasporowych, a także z koniecznością niwelacji sprzeczności zachodzących między obowiązującym w kraju zamieszkiwania imigrantów prawem pozytywnym a przyniesionymi w bagażu kulturowym przybyszów regułami zwyczajowymi wywodzącymi się z odmiennej tradycji prawnej. Nie bez znaczenia jest także potrzeba wypracowania zasad pluralizmu prawnego, jako logicznej konsekwencji zaakceptowanych idei wielokulturowości, pluralizmu mającego wkomponować część prawa zwyczajowego migrantów w porządek prawny ich nowej obywatelskiej ojczyzny. We wszystkich tych kwestiach problemy kultury, etniczności, tożsamości, tradycji, obyczaju posiadają kluczowe znaczenie, stąd też i fachowa wiedza antropologiczna (o kulturze przybyszów), antropologiczne podejście (pozwalające uwzględnić odmienne punkty widzenia) oraz antropologiczne doświadczenie kontaktów z „obcym” stają się niezbędnym instrumentem analizy także dla specjalistów od prawa i polityki (Roberts, 1994, s. 976-979).

Istotnym polem wspólnego zainteresowania omawianych tu dyscyplin były i są nadal społeczno-kulturowe i polityczno-prawne konsekwencje i skutki wielkich przełomów historycznych związanych z wychodzeniem społeczeństw z ustrojów o charakterze totalitarnym czy autorytarnym, a także z ich wysiłkami uporania się z traumatycznymi skutkami działań wojennych. W obu tych przypadkach coraz częściej widać obecność antropologów, którzy wespół z prawnikami, ekonomistami, socjologami, psychologami i oczywiście z przedstawicielami nauk o polityce, starają się rozpoznać naturę tych procesów i wskazywać na instrumenty, metody i sposoby przezwyciężania pozostałości tych zwykle tragicznych doświadczeń dezorganizujących

całkowicie życie społeczne. Wielkie transformacje polityczne, własnościowe, ideologiczne i gospodarcze dokonujące się w krajach postkomunistycznych po rozpadzie Związku Sowieckiego dawały właśnie tego rodzaju możliwości interdyscyplinarnej współpracy. Przykładem prawidłowego wyczucia potrzeb „chwili” była niewątpliwie naukowa działalność Instytutu Antropologii Społecznej Maxa Plancka w Halle, który zainicjował na wielką skalę badania z pogranicza antropologii, polityki i prawa koncentrujące się na przemianach zachodzących w sferze stosunków własności, poczynając od obszarów Syberii, a kończąc na Europie Środkowej (Report, 2001, s. 75-168).

Specyficznym „nowo odkrytym” obszarem antropologicznej refleksji w ramach wyżej zasygnalizowanego pola badawczego może być tzw. antropologia przemocy, której podstawy zostały ukształtowane w Ameryce Łacińskiej, przede wszystkim w środowisku badaczy kolumbijskich, co w sposób oczywisty miało związek z ich doświadczeniem okropności wojny domowej toczonej od kilku dziesięcioleci w tym kraju z udziałem rządowego wojska, partyzantów różnych lewackich ugrupowań, sił samoobrony i narkotykowych gangów. Ten permanentny stan przemocy, terroru, zagrożenia, ograniczenia swobód uniemożliwiający normalne życie wszystkich kręgów społecznych — od mieszkańców wielkich miast do małych, izolowanych grup tubylczych z amazońskiej dżungli — sprawił, że miejscowi antropologowie zaczęli angażować się w studia nad konsekwencjami, w tym także kulturowymi, egzystencji w stałej atmosferze niepewności losu i zagrożenia bezpieczeństwa (Riches, 1986; Rubinstein, 1999, s. 983-1009).

Tego rodzaju podejście znalazło także swój oddźwięk w Peru, choć w nieco odmiennym wymiarze, wynikającym oczywiście z lokalnej specyfiki. W dobie wojny domowej lat 80. i 90. XX wieku toczonej z maoistowską partyzantką „Świetlistego Szlaku” (Sendero Luminoso) niektórzy antropologowie peruwiańscy, a także i z innych krajów, zainteresowali się poważnie funkcjonowaniem tego partyzanckiego ruchu działającego przez wiele lat skutecznie w bardzo tradycyjnym i konserwatywnym środowisku wiejskim, przeważnie indiańskim, skupiając swą uwagę na analizie ideologii, organizacji, strategii, propagandzie czy form

indoktrynacji owego subwersyjnego ugrupowania. Z kolei po uporaniu się państwa z problemem terroru wojny domowej i zapoczątkowaniem przez władze i opinię społeczną procesu trudnej i bolesnej oceny czasów przemocy (w formie Komisji Prawdy i Pojednania) także peruwiańscy antropologowie przystąpili do prac w tym zakresie, badając wspólnie z prawnikami, socjologami, historykami i politologami społeczne, kulturowe, etniczne i psychiczne konsekwencje czasów przemocy (Degregori, Sandoval, 2008, s. 44). Tego rodzaju „nowe” doświadczenia antropologiczne podejmowane były także i na innych bliższych nam obszarach konfliktów. Myślę tu o niektórych pracach pokazujących anatomię przemocy w etnicznie mieszanych społecznościach lokalnych na Bałkanach w trakcie ostatnich nacjonalistycznych wojen będących następstwem rozpadu Jugosławii, a także o pionierskich wysiłkach znanego rosyjskiego etnologa Walerija Tiszkowa, poddającego wnikliwej refleksji relacje ofiar wojny w Czeczenii, które pozwoliły mu na zaproponowanie utworzenia nowej interdyscyplinarnej specjalności — tzw. „konfliktologii”, mającej być zarazem nauką rozpoznającą naturę etnospołecznych napięć, jak i praktyczną metodą ich rozwiązywania i/lub zapobiegania im (Tiszkow, 2001).

Przy końcu tych rozważań na temat najważniejszych pól wspólnych zainteresowań antropologii i nauk polityczno-prawnych należy wreszcie wspomnieć o tym obszarze refleksji, który dotychczas przyciągał uwagę przede wszystkim politologów. Chodzi tu o problematykę szeroko pojmowanej kultury politycznej, której badanie przynależało tradycyjnie do korpusu podstawowych specjalizacji zajmujących się polityczną rzeczywistością. Nie wdając się w tym miejscu w rozważania szczegółowe, uwzględniające różnorodne tradycje i nurty interpretacyjne, można pojęcie „kultury politycznej” sprowadzić do zespołu wartości, wzorów, idei, opinii oraz zachowań powiązanych z określonym systemem politycznym, uwarunkowanych jednakowoż przez kulturę, tradycję, obyczaje i dzieje społeczeństwa ten system współtworzący. Tak więc w takim rozumieniu „kultura polityczna” to najkrócej ujmując społeczno-kulturowy kontekst systemu politycznego oraz sposoby reakcji obywateli w zetknięciu się z politycznymi instytucjami (Garlicki, 2007, s. 52-68).

Takie ujęcie przedmiotu badań już od samego początku wymaga dobrej znajomości narzędzi interpretacyjnych charakterystycznych dla studiów nad kulturą, nad społeczeństwem i nad funkcjonowaniem instytucji politycznych. Zwykle połączenie tak odmiennych kompetencji jest dość trudne. Stąd też przyglądając się literaturze poświęconej tej tematyce, spostrzec można, iż pewne tematy poruszane są przez antropologów, inne przez socjologów, a jeszcze inne przez politologów, choć granice tych interpretacji coraz bardziej zacierają się. Niewątpliwie w centrum uwagi socjologów polityki znajdują się zachowania i preferencje wyborcze, wśród antropologów powodzeniem cieszą się studia nad „ludowym” (popularnym) postrzeganiem świata polityki, a politologów interesują wzory zachowań politycznych, stopień interioryzacji wiedzy o polityce oraz oceny wydarzeń i sposobów funkcjonowania instytucji politycznych. Jest jednakowoż obszar, w którym to potrzeba wykorzystania koncepcji i podejść antropologicznych staje się coraz bardziej oczywista. Są to rozważania nad polityką historyczną i kulturową, nad politycznymi mitami i symbolami, a także nad sferą rytuałów, obrzędów i świąt o charakterze politycznym. W tego rodzaju refleksjach niezwykle przydatne okazują się metody interpretacji wypracowane przez antropologów w trakcie ich badań prowadzonych wśród pozaeuropejskich ludów „egzotycznych” i/lub wśród lokalnych społeczności wiejskich naszego kontynentu (Cohen, 1996, s. 963-967).

Problemy ludów tubylczych jako przykład szczególnej współpracy

Niezwykle interesującym przykładem koniecznej współpracy antropologów z prawnikami i specjalistami od problemów natury politycznej jest niewątpliwie obszar studiów oraz praktyki pomocowej związany ze współczesnymi ludami tubylczymi. Ta kategoria ludności, posiadająca już dziś odrębny status prawny zarówno w ustawodawstwie poszczególnych krajów, jak i na forum międzynarodowym, co najmniej od ćwierćwiecza skupia uwagę badaczy, polityków i działaczy

organizacji pomocowych (NGO). Dzieje się tak ze względu na wysiłki tych grup etnicznych (od lapońskich Saami do australijskich Aborygenów i od syberyjskich Ewenków do chilijskich Mapuczy) zmierzające do wydobycia się z cywilizacyjnej marginalizacji, dążące do restytucji utraconych praw, starające się własnymi siłami do zademonstrowania swej obecności i realizacji swych dążeń w przestrzeni społecznej, obywatelskiej i politycznej oraz poszukujące prawnych gwarancji umożliwiających im zachowanie tożsamości w ich naturalnym środowisku ekokulturowym (Dove, 2006, s. 191-208).

Niezwykle intensywny aktywizm ludów tubylczych, zaliczanych do tzw. „czwartego świata”, przejawiający się przede wszystkim eksplozją różnego rodzaju organizacji, stowarzyszeń, federacji, komitetów, a także i partii politycznych, starających się reprezentować interesy rdzennej ludności, dotychczas najczęściej ignorowanych i gwałconych przez administrację lokalną, władze państwowe, instytucje dominującego społeczeństwa oraz działające na ich terenie przedsiębiorstwa, zwrócił uwagę na postkolonialną, często pożałowania godną sytuację tej ludności, której tożsamość, terytoria i styl życia zagrożone zostały dodatkowo na skutek procesów globalizacyjnych. Zarówno współczesna wyjątkowa aktywność ludności tubylczej, jak i te nowe niebezpieczeństwa pojawiające się w rejonach ich zamieszkiwania zwróciły na nich baczną uwagę analityków zainteresowanych pojawieniem się na scenie politycznej nowych aktorów, pobudziły do życia światowy ruch solidarności wspomagający materialnie, prawnie, informacyjnie i moralnie wysiłki tubylczych środowisk na rzecz poprawy swego losu i przykuły uwagę licznej rzeszy antropologów obserwujących i interpretujących te znaczące samoadaptacyjne transformacje „tradycyjnych” kultur i społeczności (Maybury-Lewis, 1997).

W efekcie antropologowie zajmujący się ludami tubylczymi i ich wysiłkami na rzecz obrony swych praw musieli wkroczyć w rejony zwykle penetrowane przez teoretyków i praktyków polityki i prawa. Ich dotychczasowe doświadczenie w badaniach tego typu społeczności dawało im zdecydowaną przewagę nad rozważaniami prowadzonymi przez specjalistów kształconych do rozwiązywania problemów charakterystycz-

nych tylko dla świata „zachodniego” i nie posiadających wiedzy na temat roli uwarunkowań kulturowo-etnicznych podmiotów swych analiz. Z drugiej jednak strony musieli oni nabywać także kompetencję w zakresie nauk polityczno-prawnych, po to, aby ich konkluzje były solidne, wiarygodne i mogły służyć jako ekspertyzy prowadzące ku przyszłym reformom. Trudno byłoby jednak tylko antropologom przypisywać tak znaczną rolę w tym procesie monitorowania i reformowania sytuacji ludów tubylczych. Bardzo szybko bowiem do dzieła ruszyli także specjaliści w zakresie różnych dziedzin prawa (od prawa własności do konstytucyjnego i międzynarodowego) i nauk politycznych (poczynając od specjalistów od spraw samorządności lokalnej, a kończąc na znawcach partycypacji politycznej na szczeblach centralnych).

Współpraca obu tych grup (antropologicznej i prawno-politycznej) zaowocowała silną wzajemną wymianą doświadczeń, instrumentów analizy i podejść, zdecydowanie przybliżając ku sobie owe dyscypliny. W ten sposób wykształcił się krąg antropologów prawa i polityki wyspecjalizowanych w studiach nad ludami tubylczymi oraz środowisko antropologizujących politologów i prawników dobrze zorientowanych w specyfice „czwartego świata”. Dlatego też trudno dziwić się temu, iż na czele niektórych placówek znanych mi z Ameryki Południowej, a zajmujących się sytuacją ludności rdzennej (i zatrudniających m.in. antropologów) stają adwokaci, a z kolei na uniwersyteckich wydziałach prawa pojawiają się pracownie antropologii prawnej kierowane przez profesjonalnych antropologów nie tak dawno rezydujących jeszcze w departamentach nauk społecznych¹.

¹ Przykładem takiego rozwiązania może być sytuacja w Chile, z którą zetknąłem się w trakcie mego badawczego pobytu w r. 2008, a polegająca na tym, iż główny ośrodek monitorujący sytuację społeczno-polityczną ludności tubylczej (Observatorio de Derechos Humanos) w Temuco, stolicy Araukanii (IX prowincji), zatrudniający antropologów, założony był i kierowany przez prawnika — Jose Aylwina, natomiast do prowadzenia studiów z antropologii prawnej i politycznej powołano specjalistyczną placówkę na wydziale nauk prawnych Universidad de Chile, na czele której stanęła M. Castro Lucic, antropolożka od lat zajmująca się tą problematyką.

Sądzę, że warto teraz nieco przybliżyć to, czym w istocie zajmują się obie te grupy specjalistów od problematyki tubylczej. Jeśli chodzi o obszar kwestii politycznych, to skupiają oni swą uwagę na procesie samoorganizacji, na kształtowaniu się samorządów i innych form demokracji lokalnej, na wysiłkach zmierzających ku tworzeniu różnorodnych postaci autonomii (terytorialnej, kulturowej), na strategiach polityki tubylczej (lokalnej, krajowej i międzynarodowej), na relacjach grup autochtonicznych z administracją państwową i instytucjami pozarządowymi (NGO), na tworzeniu się tubylczych elit i przywódców, na głoszonej przez nich ideologii, na funkcjonowaniu tubylczych stronnictw i partii politycznych, na przyczynach ich podziałów i integracji, na formach protestów społecznych, działań lobbystycznych, propagandowych i informacyjnych, wreszcie także na symbolice i rytuałach łączących tradycyjne treści rodzime z elementami zapośredniczonymi ze świata zewnętrznego (Assies, Gundermann, 2007, s. 11-25).

Podobnie szerokie spectrum spraw obejmują problemy prawne. Wśród nich wspomnieć należy o staraniach na rzecz wypracowania gwarancji prawnych dla kolektywnej własności ziem (uprawnych, pasterskich itp.) i terytoriów tubylczych (środowiska przyrodniczego traktowanego jako habitat ich egzystencji), o wysiłkach, by zabezpieczyć prawa do własności intelektualnej, wynikającej z tradycyjnej wiedzy grupy (np. z zakresu etnomedycyny czy etnobiologii), oraz ochrony ich miejsc sakralnych (np. cmentarzy, świętych gór, jaskiń, drzew). Ważnym zadaniem jest także przeciwstawianie się degradacji środowiska naturalnego i jego zasobów na obszarze tubylczym (wyrębowi lasów, eksploatacji kopalin i zasobów wodnych, inwestycjom górniczym, drogowym, energetycznym itp.), oraz udzielanie pomocy w dążeniach tubylców do restytucji utraconych ziem. Innym polem pomocy jest również inicjowanie prac na rzecz przebudowy ustawodawstwa krajowego, od konstytucji poczynając, a na ustawach regulujących sprawy szczegółowe kończąc, celem wdrażania zasad pluralizmu kulturowego uwzględniającego również interesy tubylczej ludności, w tym ich prawa do rozwoju z zachowaniem tożsamości (zgodnie z postulatami budowy społeczeństwa wielokulturowego, wieloetnicznego, respektującego pluralizm prawny i języko-

wy). Wreszcie wspomnieć należy także o działaniach zapobiegających naruszaniu praw człowieka, obywatela i ludów tubylczych oraz o przedsięwzięciach wymierzonych przeciwko rasistowskiej dyskryminacji, etnicznym stereotypom i etnoklasowym uprzedzeniom (Niezen, 2003).

Uwagi końcowe

Wbrew niektórym, zbyt pochopnie wypowiedzanym poglądom tradycje wspólnych zainteresowań antropologii oraz prawa i polityki sięgają daleko wstecz, niemal do początków profesjonalnej nauki o kulturze i kulturach ludów świata. Oczywiście początki tych zbliżeń, wspólnych refleksji i wzajemnego współdziałania nie były zbyt intensywne i posiadały przede wszystkim wymiar rozpoznawczy (wyznaczenie pól studiów), materiałowy (zebranie relewantnych faktów z różnych kontekstów) i teoretyczny (dociekania nad pierwocinami instytucji politycznych i prawnych). Stroną bardziej aktywną była w tym czasie antropologia i etnologia, a to ze względu na jej ambicje studiów nad wszystkimi aspektami życia „ludów pierwotnych” czy mieszkańców wsi. Teoretycy prawa i polityki problemów tych nie ignorowali, ale umieszczali je na marginesie swych specjalności, głównie jako interesujący obszar studiów nad genezą państwa i prawa. W czasach nam współczesnych ta kooperacja antropologii z politologią i prawem jest zdecydowanie silniejsza i wykazuje sporą dynamikę rozwojową widoczną przede wszystkim w obrębie tych dwóch ostatnich nauk. Dawne tematy dotyczące genezy, ewolucji i dziejów instytucji prawno-politycznych zdecydowanie zeszyły na dalszy plan, zepchnięte tam przez nowe problemy, bardziej powiązane z wyzwaniem naszych czasów i potrzebami praktycznymi życia społecznego.

Ta zdecydowanie „modna” tendencja ku zacieśnianiu pól badawczych antropologii i nauk prawno-politologicznych, wynikająca także z odkrycia znacznej przydatności eksplikacyjnej antropologicznych analiz, niesie ze sobą również pewne niebezpieczeństwa wynikające głównie ze zbyt powierzchownego wykorzystywania doświadczeń

drugiej strony. Coraz częściej zaobserwować można powstawanie prac o charakterze politologicznym, które przez ich autorów określane są jako produkty antropologii politycznej, choć w niewielkim stopniu deklaracja ta odzwierciedla się w treści pracy, w zastosowanych metodach i sposobach interpretacji. Podobne zastrzeżenia można także zgłosić pod adresem wielu prac realizowanych przez antropologów, którzy wkraczając na pola dotychczas uprawiane przez politologów, nie przyswoili sobie w sposób wystarczający niezbędnych instrumentów z warsztatu swych partnerów. Dlatego też konieczne jest zacieśnianie realnej współpracy roboczej umożliwiającej swobodną wymianę doświadczeń, poznawanie specyfiki interpretacyjnej drugiej strony, a także podejmowanie wspólnych ważnych tematów.

Temu właśnie celowi służą różnorodne grupy, stowarzyszenia i sieci skupiające razem specjalistów z różnych dyscyplin, ale zainteresowanych podobnymi problemami. Należą do nich m.in. *Association for Political and Legal Anthropology* (APLA), działające w USA jako sekcja *American Anthropological Association*, z kolei we Francji działa *Association des Chercheurs en Anthropologie Juridique* (ACAJ) związane z paryskim Instytutem Antropologii Prawa na Sorbonie; w ramach Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych rozwija swą aktywność *Anthropology of Law and Rights Network*, a na obszarze państw Ameryki Łacińskiej funkcjonuje *Red Latinoamericana de Antropologia Juridica*. Wzrost aktywności antropologów polityki i prawa wyraża się także coraz większą produkcją wydawniczą w tym zakresie. Obok podręczników tych specjalności funkcjonują także specjalistyczne czasopisma naukowe, takie choćby jak amerykański — „POLAR: Political and Legal Anthropological Review”, europejski „Law and Anthropology. Internationales Jahrbuch fuer Rechtsanthropologie” (wydawany we Wiedniu) i latynoamerykański „Antropologia y derecho” (publikowany w Posada, Argentyna). Innym istotnym wskaźnikiem wzrostu popularności antropologii prawnej i politycznej może być powoływanie specjalistycznych centrów badawczo-edukacyjnych na wielu uniwersytetach, gdzie kształci się nowa generacja specjalistów kompetentnych zarówno w dziedzinie antropologii, jak i nauk o polityce i prawie.

Zarysowane wyżej tendencje, choć oczywiście w znacznie skromniejszym wymiarze, zauważalne są także i w naszym kraju. Świadczą o tym inicjatywy wychodzące zarówno ze środowisk politologicznych (o prawnych niewiele można na razie powiedzieć), jak i antropologicznych (etnologicznych). Jedną z nich była np. konferencja (w r. 2007) na temat mitów, symboli i rytuałów we współczesnej polityce z udziałem obu tych grup specjalistów, jak i kolejna konferencja, tym razem etnologiczna (w maju 2009 roku, w Będlewie pod Poznaniem) pod hasłem: „Antropologia polityki i polityka w antropologii”. Ważnym elementem popularyzującym ten kierunek interdyscyplinarnych studiów są wykłady z zakresu antropologii polityki wmontowane w korpus obowiązkowych przedmiotów studiów etnologicznych/antropologicznych, jak i coraz częściej pojawiające się wykłady z antropologii ogólnej i polityki na kierunkach studiów politologicznych.

Jeśli chodzi natomiast o kierunki podejmowanych badań, to polscy antropologowie koncentrują się: a) na studiach poświęconych problemom etnopolitycznym w kontekście postkolonialnym, analizujących relacje między etnicznością, trybalizmem, migracjami a systemami politycznymi w Ameryce Łacińskiej (Aleksander Posern-Zieliński, Magdalena Śniadecka-Kotarska), Azji (Łukasz Smyrski) i Afryki (Maciej Ząbek, Ryszard Vorbrich) (Posern-Zieliński, 2005; Śniadecki-Kotarska, 2008, s. 139-161; Smyrski, 2008, s. 259-268; Vorbrich, 2008, s. 209-224; Ząbek, 2008, s. 225-238), oraz b) na lokalnych, popularnych wyobrażeniach o polityce (Anna Malewska-Szałygin, Mirosława Drozd-Piasecka) (Malewska-Szałygin, 2002, 2005; Drozd-Piasecka, 2001, s. 47-84). Interesujące studia z pogranicza antropologii, kulturoznawstwa i historii powstają w kręgu uczniów Marcina Kuli na temat różnych aspektów życia codziennego, rytuałów, świętowania i symboliki okresu PRL-u (Kula, 2003; Kupiecki, 1993; Osęka, 2007).

W środowisku polskich politologów także coraz częściej pojawiają się prace z tego zakresu, a niektóre z nich wręcz sygnalizują swymi tytułami powinowactwo z antropologią, podkreślając to, iż zawarte w tych książkach treści to „studia”, „szkice”, „eseje” z zakresu antropologii polityki. Poruszana w nich problematyka dotyczy najczęściej politycznych

mitów, symboli i rytuałów, ale także religii obywatelskiej, terroryzmu, wielokulturowości, polityki etnicznej i demokracji (Jelonek, 2008; Szklarski, 2008; Kurczewski, 2007; Wódz, 2009; Borkowski, 2008).

Dotychczasowe rezultaty są dosyć skromne, ale świadczą o potrzebie studiów łączących perspektywę antropologiczną i politologiczno-prawną. Oba te zespoły nauk dążą dziś do objaśniania współczesnego świata w jego perspektywie lokalnej, regionalnej, krajowej i globalnej. Ten zaś przesiąknięty jest obecnie bez reszty polityką i prawnymi regulacjami obejmującymi nawet najbardziej izolowane grupy etniczne, pozornie tylko tkwiące samotnie w tropikalnej dżungli, w bezkresnych przestrzeniach tundry czy w trudnodostępnych dolinach górskich, a co dopiero coraz bardziej zróżnicowane wielokulturowe, plurietniczne i wieloreligijne wspólnoty obywatelskie świata tzw. cywilizacji zachodniej. Gdziekolwiek więc pojawi się dziś antropolog, tam musi zderzyć się z uwarunkowaniami politycznymi i kontekstami prawnymi. Jego interpretacje dotyczące wzorów kulturowych i społecznych zachowań muszą więc także uwzględniać i te czynniki. W analogicznej sytuacji znajdują się również politolodzy i prawnicy. Jeśli bowiem chcą dogłębnie interpretować polityczne zachowania, dominujące idee, symbole, rytuały, czy wyobrażenia o polityce, to muszą sięgnąć do uwarunkowań społeczno-kulturowych i posłużyć się podejściem antropologicznym. Właśnie w ten sposób stopniowo postępuje antropologizacja nauk o polityce i prawie oraz zgodnie z zasadą wzajemności nasiąkanie antropologii społeczno-kulturowej treściami dotychczas wykorzystywanymi przez politologów i specjalistów od różnych dziedzin prawa.

BIBLIOGRAFIA

Asad Talar

1973 *Antropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London.

Assies Willem, Gundermann Hans

2007 *Movimientos indigenas y gobiernos locales en America Latina*, Universidad Catolica del Norte, San Pedro de Atacama.

Bailey Frederick

- 1980 *Stratagem and Spoil. A Social Anthropology of Politics*, Basil Blackwell, Oxford.

Borkowski Robert

- 2008 *Terroryzm ponowoczesny. Studia z antropologii polityki*, Wyd. Marszałek, Toruń.

Cohen Ronald

- 1996 *Political Anthropology*, w: D. Lewinson, M. Ember (red.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 3, Henry Holt and Comp., New York.

Degregori Carlos I., Sandoval Pablo

- 2008 *Dilemas y tendencias en la antropologia peruana: del paradigma indigenista al. paradigma intercultural*, w: C.I. Degregori, P. Sandoval (red.), *Saberes perifericos. Ensayos sobre la antropologia en America Latina*, IFEAS. IEP, Lima.

Dove Michael R.

- 2006 *Indigenous Peoples and Environmental Politics*, „The Annual Review of Anthropology”, vol. 35.

Drozd-Piasecka Mirosława

- 2001 *Andrzej Lepper — chłopski przywódca charyzmatyczny*, „Etnografia Polski”, t. 45, z. 1-2.

Engel Merry Sally

- 2006 *Anthropology and International Law*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 35.

Faucault Michel

- 1980 *Power/Knowledge. Selected Interview and other Writings*, The Harvester Publisher, Brighton.

Garlicki Jan

- 2007 *Kultura polityczna społeczeństwa*, w: Wojtaszczyk K., Jakubowski W., *Spółeczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, (wyd. IV), Wyd. UW, Warszawa.

Harris Marvin

- 1970 *The Rise of Anthropological Theory*, Columbia University Press, New York.

Jelonek Adam

- 2008 *W stronę neoliberalnej demokracji. Szkice z antropologii politycznej*, Scholar, Warszawa.

Krefff Fernand

- 2005 *Eric Wolf. Zwischen Weltsystemtheorie und Globalisierungstheorie*, „Austrian Studies in Social Anthropology”, vol. 1.

Kula Marcin

- 2003 *Religiopodobny komunizm*, Kraków.

Kupiecki Robert

- 1993 *Natchnienie milionów. Kult Stalina w Polsce: 1944-1956*, Warszawa.

Kurczewski Jacek

- 1973 *Prawo prymitywne. Zjawiska prawne w społeczeństwach przedpaństwowych*, WP, Warszawa.
- 2007 *Lokalne wzory kultury politycznej*, Trio, Warszawa.

Malewska-Szytygin Anna

- 2002 *Wiedza potoczna o sprawach publicznych*, DiG, Warszawa.
- 2005 *Rozmowy z Góralami o polityce*, Trio, Warszawa.

Maybury-Lewis David

- 1997 *Indigenous Peoples, Ethnic Groups and the State*, Allyn and Bacon, Boston.

Muehlmann Wilhelm

- 1968 *Geschichte der Anthropologie*, Athenaeum Verlag, Frankfurt am Main.

Niezen Ronald

- 2003 *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley.

Osęka Piotr

- 2007 *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce: 1944-1956*, Warszawa.

Posern-Zieliński Aleksander

- 2005a *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań.
- 2005b *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Wyd. PTPN, Poznań.

Posern-Zieliński Aleksander, Kairski Mariusz

- 2008 *Początki państwa*, w: K. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (red.), *Społeczeństwo i Polityka. Podstawy nauk politycznych* (wyd. IV), Wyd. UW, Warszawa.

Report...

- 2001 *Max Planck Institute for Social Anthropology, Report 1999-2001*, Halle.

Riches David (red.)

1986 *The Anthropology of Violence*, Blackwell, Oxford.

Roberts Simon

1994 *Law and Dispute Processes*, w: *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, Londyn, New York.

Rubinstein Robert

1999 *Collective Violence and Common Security*, w: T. Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London, New York.

Said Edward

1991 *Orientalizm*, PIW, Warszawa.

Smyrski Łukasz

2008 *Cosmic ethnicity In Southern Siberia*, w: L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.), *Exploring home, neighbouring and distant cultures*, DiG, Warszawa.

Swartz More, Turner Victor, Tuden Arthur (red.)

1966 *Political Anthropology*, Aldine, Chicago.

Śniadecki-Kotarska Magdalena

2009 *Rozwój ruchu indiańskiego w Gwatemali w kontekście przegranej w wyborach kandydatki na prezydenta Rigoberty Menchu*, w: *Doświadczenia demokracji w Ameryce Łacińskiej*, Wyd. UJ, Kraków.

Szklarski Bohdan (red.)

2008 *Historia i polityka. Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*, Scholar, Warszawa.

Tiszkow Valeryi

2001 *Obszczestwo w woorużennom konflikcie. Etnografia czeczeńskiej wojny*, Izd. Nauka, Moskwa.

Vincent Joan

1978 *Political Antropology. Manipulative Strategies*, „Annual Review of Antropology”, vol. 7.

Vorbrich Ryszard

2008 *The idea of Consensus and Tribal Identity In Relation to Democratic elections in an African State. The Case of Cameron*, w: L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.), *Exploring home, neighbouring and distant cultures*, DiG, Warszawa.

- 1990 *Anthropology and Politics. Visions, Traditions and Trends*, University of Arizona Press, Tucson.

Wolf Eric

- 1982 *Europe and the People without History*, Berkeley.

Wódz Jacek

- 2009 *Między socjologią polityki a antropologią polityki*, Wyd. UŚ, Katowice.

Ząbek Maciej

- 2008 *Difficulties and Barriers Hindering the Introduction of the contemporary European Political Model In segmentary tribal Communities. The Case of Chechnya and Somalia*, w: L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.), *Exploring home, neighbouring and distant cultures*, DiG, Warszawa.

SŁAWOMIR MAGAŁA

NA PRZEŁĘCZACH SENSU I BEZSENSU. ANTROPOLOGIZACJA NAUK O ORGANIZACJI I ZARZĄDZANIU

Najistotniejszą, ogólną cechą przedmiotów i faktów, badanych przez humanistę, jest właśnie to, że są one „czyjeś”, czyli że istnieją w działaniu i doświadczeniu innych ludzi i posiadają te właściwości, które im owi działający i doświadczający ludzie nadają w swych czynnościach i doznaniach. Tę zasadniczą cechę nazywamy współczynnikiem humanistycznym.

Znanięcki, 1930, s. 19

Współczynnik humanistyczny nie podzielił losu „flogistonu” ani „eteru”, to znaczy nie przeszedł do lamusa. Nadal pozostajemy pod wpływem prób zrozumienia odrębności naszych dróg do współpracy i nadawania jej sensu. Bezsens redukcji — na przykład behawiorystycznej — już poznaliśmy. Sens złożonej komparatystyki dopiero poznajemy. Znanięcki jest autorem jednej z podstawowych prac wyznaczających horyzont ideowy współczesnej antropologizacji nauk o organizacji i zarządzaniu. Kierując się „współczynnikiem humanistycznym”, potrafił wydobyć sens z poczynąń najmniej wykształconych i najskromniej wyposażonych w kapitał kulturalny Polaków, czyli chłopskich emigrantów do Ameryki. Współcześni krytyczni socjologowie, antropologowie i etnografowie zarzekają się, że *Chłop*

polski w Europie i Ameryce to dzieło idiosynkratyczne, eklektyczne i trudne do wykorzystania. Zarzekają się, ale jednocześnie przyznają, że jest to dzieło, bez którego trudno sobie wyobrazić współczesną socjologię i etnografię, gdyż: „opisuje społeczność w ruchu, z historycznymi splotami po obu stronach Atlantyku. Obraz przemian społecznych przypomina sprawozdanie Emila Durkheima z przejścia od solidarności mechanicznej do organicznej, ale tutaj przejście jest bardziej drastyczne, bo i przestrzenne (pokonują Atlantykt) i czasowe. Thomas i Znaniecki widzieli rozpad starego ładu jako początek dwóch dróg — albo dezorganizacji, po której wartości grupy nie regulują już jednostkowych zachowań, albo reorganizacji, po której wyłaniają się nowe instytucje, aby sprzyjać reintegracji jednostki. Na drodze do współczesnego, racjonalnego, samoregulującego się ładu walczą przeciwne siły dezorganizacji i reorganizacji. W Polsce reorganizacja wygrywa i dochodzi do budowy nowoczesnego narodu, podczas gdy w Chicago dezorganizacja ma przewagę, gdyż instytucje wspomagające adaptację rozwijają się wolniej” (Burawoy i in., 2000, s. 7)¹.

Znaniecki nie jest jedynym socjologiem albo antropologiem, który uwzględniał „współczynnik humanistyczny”. Burawoy zauważa słusznie, że Malinowski w tym samym czasie postępował bardzo podobnie — co prawda nie szukając historycznych korzeni tradycji po obu stronach Atlantykt (bo był przeciwnikiem ewolucjonistycznego podejścia do wyjaśnień zmian w kulturze, starając się skupić na podejściu funkcjonalistycznym), ale usiłując zrekonstruować sens kultury tubylczej po drugiej stronie Oceanu Indyjskiego (jeśli patrzeć od strony Eurazji) i Pacyfiku (jeśli patrzeć od strony Ameryki) jak gdyby od środka, z punktu widzenia tych, którzy dzięki niej nadawali sens swojemu życiu. Przyczynił się także do antropologizacji nauk o organizacji i zarządzaniu, między innymi dzięki refleksji teoretycznej, która cieszy się mniejszym zainteresowaniem współczesnych ba-

¹ Burawoy i jego współpracownicy dostrzegają analogię między projektem Thomasa i Znanieckiego w Chicago z jednej a projektem Bronisława Malinowskiego na Wyspach Trobrianda z drugiej strony.

daczy, niż na to zasługuje²: „Można skonstruować teorię, w której podstawowe potrzeby i ich kulturowe zaspokojenie można powiązać z powstawaniem nowych kulturowych potrzeb: te nowe potrzeby nakładają na człowieka i społeczeństwo wtórny rodzaj determinizmu. Będziemy mogli wprowadzić rozróżnienie imperatywów instrumentalnych — wyłaniających się z takich typów działalności jak ekonomiczna, normatywna, edukacyjna i polityczna — i imperatywów integratywnych. Wymienimy tutaj wiedzę, religię i magię. (...) Definicja ta wprowadza też inną zasadę, dzięki której możemy dokonać integracji każdej fazy kulturowego zachowania. Tutaj istotnym pojęciem jest pojęcie organizacji. (...) Proponuje nazwać ten element ludzkiej organizacji starym, choć nie zawsze jasno zdefiniowanym czy w sposób spójny używanym terminem instytucja” (Malinowski, 2005, s. 35, por. Malinowski, 2000 [pierwsze wyd. 1944]).

Od *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce* poprzez *Naukową teorię kultury* droga antropologizacji socjologii organizacji wiedzie prosto do *Antropologii jako krytyki kultury* (Marcus, Fischer, 1999 [pierwsze wyd. 1986]) oraz do współczesnego rozlania się antropologizacji po wszystkich dyscyplinach naukowych. „Antropologizacja” (i „etnografizacja”) nauk o organizacji i zarządzaniu przejawia się w tym, że niczym w jakimś wirtualnym „drugim renesansie” badacze takich zjawisk jak organizowanie i zarządzanie porzucają jedynie słuszne uniwersalne doktryny akademickich papieży z Harvard Business Review (USA) albo INSEAD (UE) i starają się wyłowić z analiz strumieni interakcji i komunikacji sygnały umożliwiające ustalenie współczynnika humanistycznego i dopisanie małego kwantyfikatora z kontekstualną metryczką do teoretycznych refleksji. Lokalnym sensom i miejscowym,

² Podobnie jak nazbyt rzadko czytuje się jego *Dziennik*, z którego dopiero Anita Plejel, szwedzka powieściopisarka, zrobiła użytek, do którego odwołają się być może badacze i twórcy przyszłości. W roku ogłoszonym przez UNESCO rokiem Conrada można chyba pokusić się o zbadanie jądra erotycznej ciemności, do którego pchnęły Malinowskiego młodzieńcze przygody z Witkacym i Chwistkiem, a także dynamicznym i demonicznym biseksem Szymanowskim.

okresowym sposobom nadawania naszym działaniom i wypowiedziom sensu poświęcamy tym więcej uwagi, im bardziej rozumiemy, że zastąpienie Boskiego Objawienia Światłem Rozumu nie stanowiło ostatniego kroku na drodze do demokratyzacji procedur negocjowania sensu. Zatem odsunięcie Oświecenia na plan dalszy jako niedostatecznie zsekularyzowanego następcy Pisma Świętego to najważniejsze przesłanie czegoś, co dzieje się na naszych oczach, a co można nazwać — niezbyt skromnie, ale odpowiednio — drugim renesansem. Nazwać można zwłaszcza teraz, gdy modę na określanie naszej rosnącej bezradności w zakresie racjonalności substancjalnej przestano nazywać postmodernistycznymi rozterkami i uznawać albo za przejściowe trudności przed ustatkowaniem się paradygmatu panującego, albo za chroniczny stan nieuleczalnego relatywizmu. Od antropologii i etnografii oczekuje się, że potrafią zdać sprawę z wielości najbardziej szczegółowych i niepowtarzalnych rzeczywistości, tak jak są one przeżywane, jak się jawią w doświadczeniu i przeżyciu umotywowanych, zarazem realizujących świadome cele i miotanych podświadomymi i nieuświadomianymi siłami jednostek. Oczekuje się też, że potrafią rozpoznać potencjalne znaczenia, jakie opracowaniom naukowym mogą nadać różni odbiorcy w różnych okresach, że żaden antropolog kultury nie zamknie oczu na potencjalne zastosowania wiedzy w skądinąd rozbieżnych dyskursach, choćby niektóre nie były mu albo jej na rękę.

Można przypuszczać, że ten „drugi renesans” nauk społecznych, humanistycznych, jest dopiero w początkowym stadium, a w dodatku prawie na pewno nie jest to „renesans” ostatni. Antropologizacja nauki w ogóle, a nauk społecznych i w tym nauk o organizacji w szczególności, to niewątpliwie przykład ruchów tektonicznych kontynentu nauki, które mogą doprowadzić do wyłonienia się nowych archipelagów. Technologia „renesansu” została przez ludzkość opanowana bardzo dokładnie i z pewnością doczeka się jeszcze nieoczekiwanych zastosowań³.

³ Zajmuję się tym dokładniej w wydanej przez Pelgrave’a książce *The Management of Meaning in Organizations*, gdzie staram się zrozumieć splot historycznej technologii „renesansu” w kulturze z polityczną instytucjonalizacją ruchu społecznego

Pierwszy renesans pozwolił europejskim naukowcom i rzemieślnikom, artystom i politykom na stworzenie instytucjonalnego alibi dla minimalnej niezależności od autorytetów świeckich i religijnych. Można było kwestionować każdorazową wykładnię objawienia, a reformacja uczyniła z takiego kwestionowania podstawowe prawo wolnego obywatela. Nie można jednak zachwycać się Brunelleschim czy Dantem, Michałem Aniołem czy Machiavellim, Rafaeliem Santi czy Leonardem da Vinci, zapominając, jak wiele mają do zawdzięczenia olbrzymom, na których barkach stanęli. Przedstawiciele włoskiego renesansu (zresztą w popularnej świadomości europejskiej inteligencji sklejonego z holenderskim złotym wiekiem i włoskim barokiem)⁴ stanęli — *via* Bizancjum — na barkach tysięcy mnichów, którzy przygotowywali tzw. „łaciński renesans”, poprzedzający i torujący drogę temu, który kanonizował Karol Burckhardt w *Kulturze Odrodzenia we Włoszech*. Mnisi ci nie mogliby spełnić swojego historycznego zadania (nie mieli zresztą pojęcia, że je spełniają, choć władali arabskim równie płynnie jak łaciną), gdyby nie rozpaczliwe próby bizantyjskich cesarzy, którzy odegrali doniosłą rolę w dziejach Zachodu, ale jak gdyby własnym kosztem, na własną polityczną (bo nie etyczną) zgubę i mimowolnie. Otóż nawiązywali oni kontakty z Wenecjana-

(ot, powiedzmy, niebezpieczne związki Leonardów da Vinci z Mikołajami Machiavellami oraz ich wpływy na to, co teraz robimy w demokracjach, w których kapłanów zastąpili intelektualiści z akademickim statusem). Samo określenie „drugi renesans” usłyszałem po raz pierwszy w maju 1984 roku od Armanda Verdiglione, który zaprosił mnie do Tokio na kongres pod tym właśnie tytułem.

⁴ „Malarze piętnastowiecznego renesansu dokonali wielkiej rewolucji formalnej (w porównaniu ze sztuką średniowieczną), osiągając nowy pułap realizmu w przedstawianiu ludzkich postaci, krajobrazów, oraz budynków (pomyślcie o dziełach Rafaela). Jednakże postacie ludzkie w malarstwie renesansu są klasyczne i niezwykle wyidealizowane — idealni mężczyźni i idealne kobiety w sercu artystycznej reprezentacji. Stulecie później, malarze włoskiego baroku i holenderscy malarze złotego wieku potrafili dokonać jeszcze jednej dramatycznej rewolucji, wprowadzając dwa kluczowe elementy; celebrowanie życia codziennego zamiast tematów klasycznych albo wątków religijnych (pomyślcie o Vermeerze) i przedstawianie emocji oraz nastrojów u postaci ludzkich (pomyślcie o Caravaggio)” (Ciborra, 2002, s. 8).

mi, Rzymianami i Florentyńczykami — pragnąc zyskać wojskowe wsparcie wobec coraz wyraźniejszej przewagi muzułmańskich wojsk⁵ w regionie Bosforu. Pomocy nie otrzymali, raczej wręcz przeciwnie, Wenecjanie i krzyżowcy chętniej ich łupili, niż im pomagali. Władcy Bizancjum przekazali jednak Europejczykom swoich ambasadorów kulturalnych, którzy zadomowili się w środowiskach intelektualno-artystycznych włoskich miast-państw. Dzięki temu pośrednictwu włoscy twórcy renesansu mogli stanąć na ramionach olbrzymów świata arabskiego, perskiego, chińskiego i indyjskiego. Jednym z największych skandali w dziejach współczesnej europejskiej inteligencji jest to, że nikt jeszcze nie przeprosił Chińczyków, Hindusów, Arabów i Persów za to, że zabrakło dla nich napisów końcowych w filmach na temat Renesansu wyświetlanych we wszystkich szkołach i uniwersytetach Europy i USA w ramach zajęć na ten temat. Całe pokolenia Europejczyków uczyły się poczucia własnej wyższości nad obywatelami Trzeciego Świata i opierały to na przekonaniu, że my i tylko my, biali, wykształceni Europejczycy, wydaliśmy geniuszy wydobywających całą ludzkość z mroków średniowiecza i nadających jej kierunek marszu — ku kresowi dziejów, zbawieniu wiecznemu, społeczeństwu bezklasowemu, czy jeszcze innej wersji świetlanej przyszłości, amen. Nic z tego, gloria jest do podziału podobnie jak światowe surowce energetyczne, arogancja musi pójść na śmietnik, a próby zatrzymania tej dekonstrukcji są równie prymitywne co rosyjskie zaklepywanie bieguna północnego jako prywatnej kopalni głębinowej nowych carów.

Wracajmy jednak do znaczenia oficjalnie zrekonstruowanego pierwszego kanonizowanego teoretycznie i ideologicznie renesansu włoskiego — pierwszego w dziejach nowożytnych i europejskich rzecz jasna. Twórcom tak rozumianego renesansu udało się zerwać z centralną pozycją człowieka jako specjalnego wysłannika Pana Boga na wszechświat i okolice. Desakralizacja ładu przyrody i społeczeństwa

⁵ Muzułmanie nie byli jeszcze wówczas tylko wojownikami: ich ośrodki kulturalne były znacznie lepiej rozwinięte, a ich R&D (Research and Development) stał o wiele wyżej niż w przypadku europejskich chrześcijan.

mogła postępować dalej. Nie postępowała jednak liniowo. Organizacja tej desakralizacji przebiegała nierównomiernie i dopiero wynalezienie państwa narodowego przyspieszyło ten proces. Państwo narodowe musiało się wykluczyć z wojen religijnych i pokoju w Münster. W międzyczasie, na uniwersytetach w Salamance i w Valladolid, pod wpływem Bartłomieja de Las Casas forsowano pogląd, że Indianie w zdobytych świeżo koloniach amerykańskich mają duszę i zatem zasługują na status ludzki oraz nawrócenie, a nie na status ruchomości, materialnych zasobów, które można potraktować jako zdobywczy towar. Do deklaracji powszechnych praw człowieka i obywatela, a potem do „praw ludzkich”, które pomogły wywrócić system komunistyczny — zaledwie krok, choć nie zawsze do przodu. Ale pierwszy renesans to pierwsza antropologizacja ludzkiej wiedzy, jeszcze nie tylko naukowej (naukowa dopiero się przebijiała na miejsce opuszczane przez religijną).

Drugi, właśnie trwający renesans, pozwoli, być może, wszystkim badaczom niezależnie od położenia na globie zerwać z centralną pozycją abstrakcyjnej „wiedzy obiektywnej” usadowionej w bezpłciowym, pozbawionym wieku i odbarwionym z cech lokalnych mózgu idealnego pojedynczego członka idealnej akademickiej zbiorowości opartej na rynkowej wymianie i parlamentarnej demokracji — *homo oeconomicus liberalissimus superscientificus*. Czas najwyższy, gdyż przekonanie o tym, że rdzeniem człowieczeństwa jest racjonalność definiowana przez zawodowych badaczy akademickich, wypowiadających się przez biurokratyczne hierarchie karnie produkujące wiedzę dla rządów i rad nadzorczych (a więc producenci i uzasadniacze oraz dostawcy „wiedzowładzy”), to jeden z najbardziej szkodliwych przesądów naszej epoki. Prowadzi on do takich na przykład wypowiedzi zawodowych antropologów kultury (co prawda z nieco literackim odchyleniem) jak ta, którą cytuję poniżej: „Najważniejsze jest odkrywanie ukrytej racjonalności rzeczywistości kulturowej. Racjonalność ta jest tożsama z jej intersubiektywnym i transsubiektywnym łaodem, a łaod ten jest tożsamy z mocą jej rozwoju. Istnieje pewna głęboka, wpisana w kultury mądrość — a jest to mądrość ich żywotności, spoistości i trwałości” (Mencwel, 2006, s. 431).

Jest to piękne wyznanie humanistyczne, ale niezbyt prawdopodobna hipoteza na temat ontologii kultury. Po pierwsze ukryta racjonalność nie musi być racjonalna. Racjonalność instrumentalna przysługuje także poczynaniom Eichmanna i Pol Pota, ale substancjalnej mogliby się doszukać w nich tylko kanibale albo fanatycy narodowego socjalizmu lub komunizmu. Nie bardzo też wiadomo, dlaczego „transsubiektywny” i intersubiektywny ład nazywać racjonalnością? W końcu intersubiektywnie podzielane i transsubiektywnie kanonizowane w religiach i kodeksach prawnych przekonanie o niższości kobiet w porównaniu do mężczyzn wpływało i wpływa nadal na kultury i społeczeństwa. Ale czy chcemy rezerwować dla tego przekonania i tego ładu określenie „racjonalne”? Czy chcemy je uhonorować statusem „racjonalności” tylko dlatego, że jest żywotne, spójne, trwałe i podzielane intersubiektywnie oraz kanonizowane transsubiektywnie? Proszę mnie źle nie zrozumieć: nie chcę pogrążyć autora powyższej konkluzji jako idealisty marzącego o „sublimacji sensu kultur” napotykanym przez badaczy, ale chcę wskazać na okoliczność, że choć jako badacze jesteśmy współczesną społecznie akceptowaną wersją „wysokich kapłanów” wiedzy prawomocnej i popieranej przez państwo (w tym sensie nauka jest religią państwową), to w odróżnieniu od kapłanów nie mamy kamiennych tablic ani nawet pewnych kryteriów wiedzy obiektywnej, o której marzyli, bezskutecznie, Husserl, Ingarden, Popper, albo Lakatos, ku zgryźliwej uciechu Feyerabenda i nostalgicznej rezygnacji Rorty’ego.

Z krytyki pierwszego renesansu, która doprowadziła do nowej dogmatyki Oświecenia, powinniśmy wysnuwać wnioski pozwalające nam wyjść na „naukę dla wolnych ludzi”, na to, co można umownie nazwać „drugim renesansem”, do którego przejawów należy także antropologizacja wiedzy. Będzie to wymagało zarazem ściągnięcia nauki z ołtarzy, na których czczona być nie powinna, jak i umowy w sprawie warunków, na jakich będziemy z badaczami współpracować. Umówmy się, wołają namiętnie profesorowie spoglądając nostalgicznie na dawne autorytety — co do tego, że lepsze by było raczej coś (wartości, których warto chcieć) niż nic (brak wartości, celebrowany jako uwol-

nienie od niezdolnej dyktatury tradycji i religii): „Cała nauczająca elita, rabinów i księży oraz profesorów, którzy od nich pochodzą, żwawo uczestniczy w nieustającej krytycznej wrzawie wznoszonej w trakcie odwrotu z krainy praw, a usuwającej im spod nóg grunt, na którym mogli stawić opór buntownikom. (...) Problem krytycznego umysłu, socjologa, poety, malarza, którzy umysł ucieleśniają, polega na tym, jak się uwolnić od dominujących prawd obnażonych jako fundamenty drugiej kultury” (Rieff, 2006, s. 207).

Jednym z etapów obecnego, drugiego renesansu (bo myślę, że mamy z nim teraz do czynienia) jest antropologizacja naszej wiedzy. Ta antropologizacja jest więc sygnałem pojawienia się drogi ku trzeciej kulturze. Jeśli wolno nam nieco rzecz uprościć — chrystianizacja naszej wiedzy była pierwsza, a jej naukowa rekonstrukcja druga. Pomińmy na razie uproszczenie, jakim jest sugestia, że najpierw się modliliśmy, potem badaliśmy, jak się empirycznie rzeczy mają, a teraz będziemy wyrażali twórczo „istotę” naszego ludzkiego świata, czyli wyciskali na nim nasze własne swobodnie niezatarte piętno czy coś w tym rodzaju. Na uwagę zasługuje w szczególności antropologizacja nauk społecznych. W jej ramach kładziemy nacisk na rekonstrukcję „wiedzy lokalnej” i wychodzenie od „przybliżonego, ale humanistycznie nastawionego opisu” (*thick description* Geertza to wszak rekonstrukcja gęstwy znaczeń, a nie „cienki” redukcjonizm kanonizujący tzw. fakty fizycznie obserwowalne). Zaczynało się to politycznie i ogólnie — kiedy Benedykt Anderson pisał *Wyobrażone wspólnoty*, miał na myśli przytulne „ciepełko” nacjonalistycznych ideologii spowijających europejskie państwa narodowe, przejmowane z dobrodziejstwem i złodziejstwem inwentarza przez zdolnych synów i córki elit z kolonii. Studiowali oni w metropoliach kolonialnych zaborców i wysysali idee romantycznego „ducha ludu” wraz z ideami „proletariackich rewolucji”, by następnie objąć prowadzenie wielkiej fali dekolonializacji⁶. Czasem wychodziło lepiej, jak w przypadku Nehru i Ghandiego, cza-

⁶ Jeden z najbardziej znanych antropologów kultury, Clifford Geertz, przyznał niedawno, że dopiero teraz zaczynamy rozumieć „radikalne konsekwencje dekolonia-

sem gorzej jak w przypadku Pol Pota, czasami na remis jak w wypadku Mao Dze Donga (ukatrupił miliony, zubożył i tak biedny kraj, ale wypędził okupantów, a ostatecznie jego następcy czegoś się nauczyli, dlatego obecnie poprawnie politycznie jest przyznawanie mu racji w 70% i pakowanie zbrodni do 30% jego mniej chwalebnych dokonań). Sam Anderson musiał jednak przyznać, że badając dokładniej przenikające się prądy polityczne, ekonomiczne, artystyczne i międzykulturowe, śledząc zapożyczenia elit kolonii walczących zarazem — jak na Filipinach — przeciwko Hiszpanom i Amerykanom, przeciwko kapitalistom i socjalistom, przeciwko realistom i romantykom, prowadziły do barwniejszych i bardziej różnorodnych rzeczywistości, niż do tej pory zakładano w wyjaśnieniach na gruncie socjologii, historii czy nauk politycznych (aby znaleźć analizy filibusteryzmu — por. Anderson, 2005). W ironicznym postscriptum do swej pracy na temat filipińskich anarchistów wspomina o ulotce, jaką anonimowy student rozdawał słuchaczom jego wykładu w Manili. Nosiła ona tytuł „organizujcie się bez przywódców!” i głosiła wojnę z wszystkimi hierarchiami w kraju w imię „sieci poziomych zorganizowanej solidarności”. Anarchiści wypowiadali w tej ulotce wojnę: „lokalnym watażkom, partiom politycznym, kapitalistycznym korporacjom, a także maoistycznym komunistom” (Anderson, 2005, s. 234).

Antropologizacja studiów nad instytucjonalnymi, kulturowymi i politycznymi mechanizmami dekolonizacji dała nam szereg cennych wskazówek na temat roli kontekstu i okoliczności w przesądzaniu o sensie, wydźwięku, znaczeniu. Dała nam, na przykład, refleksję o łaździe społecznym rasowo zróżnicowanych kopalni miedzi w Zambii. Autor tych badań, południowoafrykański socjolog wykształcony przez krytycznych brytyjskich socjologów przemysłu (Michael Burawoy)⁷, najął się następnie jako robotnik do pracy w fabryce traktorów w Budapeszcie i w fabryce kombajnów rolniczych w Detroit i napisał książ-

lizacji” (Geertz, 2000, s. 231), czyli ten prosty fakt, że budowanie państwa narodowego na świecie nie przebiega na drodze prostej imitacji Zachodu.

⁷ Por. Burawoy, 1972, 1985 oraz Burawoy, Verdery, 1999.

kę porównującą techniki kontroli wykorzystywane przez dyrekcje dla trzymania robotników przemysłowych w ryzach — raz socjalistycznych, a raz kapitalistycznych. O rasistowskim ładzie postkolonialnej dominacji pisał Fanon („wyklęty lud ziemi”), Said, Wallerstein, Gun-der Frank i wielu innych badaczy. Potem refleksja przeniosła się do wewnątrz, do samego serca metropolii — chłopstwo trzeciego świata zyskało niespodziewanego sojusznika w studentach świata pierwsze-go. To nieprawda, że szybko stłumiona rewolta studentów określana przeważnie symboliczną datą „1968” minęła bez echa. W trzydzieści lat później jeden z najbardziej cenionych filozofów współczesności, Charles Taylor, powiada we wstępie do *Współczesnej wyobraźniowości społecznej*: „Twierdzę, że zachodnia modernizacja odsyła do centralnej koncepcji społecznego ładu moralnego. Zrazu był to pomysł wpływowych myślicieli, ale potem zaczął wpływać na wyobraźnię społeczną dużych warstw, a potem całych społeczności. Obecnie uznajemy go za tak oczywisty, że trudno nam sobie wyobrazić, że to tylko jedna z wielu możliwości. Przemiana tego poglądu na ład moralny w nasze społeczne wyobrażenie o sobie samych wiąże się z nadejściem pewnych form społecznych, które charakteryzują nowoczesny Zachód: przede wszystkim gospodarki rynkowej, sfery publicznej, oraz samorządnego narodu” (Taylor, 2004, s. 2).

Taylor porusza się jeszcze po płaszczyźnie moralnej i po makro-teorii oraz meta-teorii. Jego dyskurs dotyczy całych społeczeństw narodowych, całej zachodniej cywilizacji, całej kultury judeo-chrześci-jańskiej, sekularyzowanej, ale nie pozbawionej pewnych „charyzm” (w polityce) ani „aur” (w sztuce). Ale jego koledzy, którzy są w mniej-szym stopniu związani z akademicką filozofią⁸, plwają na ten stopień ogólności i zstępują do głębi empirycznych „bebechów”. Innymi słowy — przechodzą do samokrytyki środowiskowej, do Latoura (z jego re-

⁸ Taylora słyszałem po raz pierwszy w 1981 roku, kiedy Habermas zaprosił go na gościnne wykłady do Frankfurtu nad Menem. Zajmował się wtedy etyką autentyczności i filozoficznymi źródłami współczesnej koncepcji osobowości. Wydawał mi się nazbyt pochłonięty Heglem. Chyba się myliłem.

konstrukcją chytrej autoreklamy Pasteura i francuskiego imperializmu) i Foucaulta (z jego rekonstrukcją hydry autorytarnej hierarchicznej biurokracji, której odrastają głowy w każdym systemie): „(Literatura etnograficzna) umieszcza nauki i technologie w samym środku rozumienia infrastruktury i wyobraźności⁹ współczesnych społeczeństw. Wkład antropologów przejawia się między innymi w: 1) umieszczeniu uniwersalistycznych roszczeń nauki i techniki do obiektywizmu w porównywalnych kontekstach sytuacyjnych, 2) zwróceniu uwagi na naukowo-technologiczną kontekstualizację, która rodzi znaczenia kulturowe, 3) w ujawnieniu strategii konkurencji o sposób przedstawiania problemów na forum społecznym, 4) w starannym odnotowaniu głosów samych badaczy i techników (techników — ale także pacjentów, logiki ubezpieczalni, środowiskowych aktywistów i polityków)” (Fischer, 2003, s. 46)¹⁰.

Implikacje dla teorii organizacji (socjologowie, psychologowie społeczni, antropologowie kultury, ale także politologowie i historycy, w pewnej mierze także ekonomiści) są oczywiste: trzeba zrezygnować z ideologii, która upowszechniła się niemal niepostrzeżenie we wszystkich naukach o organizacji i zarządzaniu, czyli z tzw. „kierowniko-centryzmu” (tak tłumaczę ulubiony termin moich anglosaskich przyjaciół,

⁹ Autor użył tu terminu spopularyzowanego przez Charlesa Taylora, a mianowicie *imaginaries*, co znaczy mniej więcej tyle, co zasoby społecznie dostępnych wyobrażeń i sposobów ujmowania i przedstawiania wszystkiego, co jest spostrzegane, formułowane i poddawane refleksji oraz publicznej dyskusji. W szczególności chodzi o to, jak się ujmuje, przedstawia i społecznie dyskutuje na ważne tematy, co do których trzeba podejmować szybkie decyzje — np. czy wolno prowadzić klonowanie w podejrzanych ramach inżynierii genetycznej albo więzić podejrzanych o terroryzm bez prawomocnego wyroku sądu (por. Taylor, 2004).

¹⁰ Fischer zwraca uwagę na to, że żaden przełom w dziejach myśli nie był prostym zwycięstwem „prawdy” nad „przesadami światła ćmiącymi”. Galileusz, w odróżnieniu od Bruno, wygrał, bo potrafił lawirować i w republice weneckiej, i na dworze księżym we Florencji, i w rzymskich akademiach w cieniu Watykanu, wszędzie stosując „logikę wymiany darów i ekonomię honoru jako ćwiczenia w wywieraniu wpływu i sprawowaniu władzy” (Fischer, 2003, s. 43). Bellarmino był twardy, ale światły, co docenił nawet klerowi i inkwizycji niechętny Bertolt Brecht.

czyli „managerialism”, choć pewnie można by też tłumaczyć to jako „dyrektoromanie” albo „menedżerocentryzm”). Chodzi w każdym bądź razie o pewne niepisane i nawet nie zawsze uświadamiane założenie, że z góry widać najlepiej, że dla góry badać najkorzystniej, i że nauka w ogóle powinna dostarczać „górze” jak najskuteczniejszych narzędzi do jak najracjonalniejszego obchodzenia się z dołami. Tego założenia nie da się już chyba utrzymać, choć zapewne w planie jednostkowego zysku często poszczególnej jednostce warto. Specjaliści od politycznego marketingu i *spin-doctors* od politycznego PR nie powinni się obawiać utraty dobrze opłacanej pracy, ale nie powinni liczyć na to, że całe środowisko akademickie stanie za nimi murem, ślubując wierność tym, którzy właśnie znaleźli się u władzy i u kasy.

Nawet wśród najwierniejszych z wiernych, czyli badaczy w dziedzinie teorii organizacji i w szkołach zarządzania (biznesem, ale nie ma to specjalnego znaczenia, gdyż nikt nie waha się dziś przed obejmowaniem urzędników państwowych programami rozwijanymi dla kierowniczej kadry w biznesie)¹¹, nie ma zgody. Hydra alternatywnej, niepokornej, rebelianckiej „wywrotowości” podnosi głowę, w dodatku korzysta z przestrzeni wolnej od komercyjnego „grodzienia”, czyli wirtualnej swobody „twórczych dzikich pól” (*creative commons*): „Neoliberalne zarządzanie to hegemon dzisiejszej organizacji. Dyskursy neoliberalnego zarządzania wydają się naturalne i zasłaniają widok na wielość różnych możliwych światów organizacyjnych. Podstawowe i pilne zadanie polega na rozwikłaniu narzuconego nam hegemonicznego splotu zarządzania i organizacji. Trzeba obnażyć kierownictwo jako hegemonów w ramach organizacji. Takie obnażenie umożliwi wyobrażenie sobie odmiennych światów i społeczeństw” (Böhm, 2005, s. 210)¹².

¹¹ Zdarzało mi się już szkolić duńskich urzędników kuratoriów, holenderskich policjantów, estońskich pracowników ministerstwa gospodarki i egipskich dyplomatów — wykorzystując te same moduły programu „executive MBA”, a nie byłem bynajmniej wyjątkiem.

¹² Trudno sobie wyobrazić, by podobnie wywrotowe zastosowania miały akademickie konkluzje typowego przedstawiciela akademickich społeczności jako zawodowych hierarchii (uniwersytety to klasyczne „biurokracje profesjonalistów”), u które-

Gwoli sprawiedliwości dodajmy, że cytowana publikacja została w oficjalnym życiu naukowym całkowicie zignorowana. Rozdano ją bezpłatnie uczestnikom poprzedniej konferencji *Critical Management Studies* (Cambridge, 2005) i na łamach oficjalnych czasopism słuch o niej w zasadzie zaginął. Jednego z wydawców, Campbella Jonesa, spotkałem na mini-konferencji Martyny Śliwy i Chrisa Lane’a na uniwersytecie Essex w Colchester na wiosnę 2007 roku, a więc przed kolejną konferencją CMS w Manchesterze (lipiec 2007). Nie szedł za ciosem swojego manifestu i przystał na propozycję wejścia do komisji promocyjnej mojego doktoranta, który opiera się na Lacanie w badaniach nad zarządzaniem zasobami ludzkimi. Jak widać, uczestniczy spokojnie w rutynowych działaniach akademickich i nic nie wskazuje na chęć podpalenia szkół biznesu. Być może dostrzeżono nieco deklaracyjny i mało konkretny charakter wezwań Jonesa i O’Doherty’ego. Łatwo wezwać do wyobrażenia sobie alternatywnego ładu społecznego — trudniej wyobrazić go sobie samemu albo ulokować w konkretnych realiach dyscypliny, uczelni, programu, sieci. Świat, w którym ponad miliard ludzi czyta codziennie drukowane gazety (w samych Chinach czyni to w roku 2007 niemal 100 milionów ludzi), a niedługo tyle samo będzie codziennie korzystało z Internetu, to świat, w którym odpowiedzialne tworzenie wiedzy i jej przekazywanie trudno sobie wyobrazić jako proste zapewnienie, że pod spodem wszystkiego bije namiętne serce nieśmiertelnej racjonalności, a zawodowa biurokracja czuwa nad tym, by się do tego serca dokopywać jak najszybciej i z jak największym pożytkiem dla całych społeczeństw, a nawet dla nich wszystkich razem, czyli dla ludzkości.

go czytamy, na przykład, że trzeba dostrzegać różnice między naukami społecznymi a przyrodniczymi (to akurat nieprawda, bo i jedno i drugie są społecznie i kulturowo konstruowane w sposób dość arbitralny i przypadkowy, więc zamiast różnic ciekawiej obecnie patrzeć obu na porównywalne ręce i rozdania), albo że kulturalizm jest „projektem odsłaniania i rozwijania racjonalności rzeczywistości kulturowej” (Mencwel, 2006, s. 431) — jak gdyby racjonalność była niezachwianie pewna i aksjomatyczna, a nie niepewna i nieustannie sprawdzalna.

Wspomniałem o konferencji w Essex (około trzydziestu osób, tytuł *Powieść a organizacja, keynote speaker* — Barbara Czarniawska z Göteborga, która mówiła o *Nocach i dniach*)¹³. Inna wiedza jest przedstawiana na takiej konferencji, inna na powtarzanej co dwa lata konferencji *Critical Management Studies* (Manchester 2007, około trzystu osób, niżej podpisany wraz z Dawidem Boje i Yiannissem Gabrielem odpowiedzialny był za ścieżkę o „storytelling”)¹⁴, jeszcze inna na corocznej hiper-konferencji Academy of Management w USA (w 2006 roku odbyła się w Atlancie i zgromadziła około siedmiu tysięcy uczestników)¹⁵. Dynamika interakcji w gronie trzydziestoosobowym jest całkowicie inna od dynamiki uczestnictwa we wspólnych zajęciach trzystu osób, a zmienia się jeszcze bardziej, gdy w grę wchodzi znalezienie własnych dróg w dżungli interakcji zaplanowanych na kilka tysięcy uczestników.

W tej sytuacji inaczej trzeba podchodzić do wiedzy, która kształtuje się w ogniu osobistych, bezpośrednich, swobodnych wymian poglądów, a inaczej do wiedzy, która już została przemielona przez zniekształcające filtry samo-organizacji, organizacji, elit menedżerskich, itd. Jak dotrzeć do tych filtrów i zniekształceń? Jeden ze sposobów polega na docieraniu do szumów, zlepów i ciągów, do *Pamiętników z powstania warszawskiego* Białoszewskiego, a nie tylko do dokumentów oficjalnych podpisanych przez Bora-Komorowskiego. Na docieraniu do „dokumentów osobistych”. Wiek dwudziesty rozpoczął się od wprowadzenia dokumentów osobistych do socjologii. Florian Zna-

¹³ Niżej podpisany przedstawił esej o najnowszej powieści Pynchona *Against the Day* pod tytułem *Flying Towards Grace*.

¹⁴ Typowy przykład referatu na naszej ścieżce: *Ontologia opowiadań o przywództwie pojawiających się w organizacjach. Rozumieć znaczenie „trzeciego człowieka” (poza dialektykę „Ja-My” George’a Herberta Meada)*.

¹⁵ Tytuły artykułów publikowanych na łamach „Academy of Management” pozwalają poznać odległość od nieformalnego spotkania w Essex po zbiurokratyzowane i sformalizowane rytuały Atlanty (wyjątkiem była konferencja w 2005 roku, która odbyła się w Honolulu; była ona ciekawsza, bo połowa uczestników poświęciła się turystyce, co wprowadziło odrobinę zbawczego luzu do obrad).

niecki uznał listy polskich emigrantów do Stanów Zjednoczonych za godny akademickiej uwagi materiał badawczy, który pozwala badaczom odtworzyć świat przeżyć, wartości i tęsknot jednostek do tej pory pozbawionych szans szerzej komunikowanej ekspresji. A był to świat, który stawał się udziałem biedoty — polskiej, włoskiej, irlandzkiej, greckiej, niemieckiej — przemieszczającej się przez Atlantyk w ramach procesów globalizacji. Formuła, którą zaczynała się większość listów — „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus. W pierwszych słowach mego listu...” — brzmiała jak świadectwo osobistej autentyczności, choć formułę stosował odruchowo każdy, a listy często były spisywane pod dyktando niepiśmiennych przez całkiem obce osoby. Od listów polskich emigrantów z przełomu XIX i XX wieku do *Dzienników* Gombrowicza wiedzie literacka droga kanonizacji peryferyjnego dokumentu osobistego — listu początkowo przeznaczonego tylko dla konkretnego adresata, dziennika początkowo prowadzonego tylko po to, by samemu wspomagać pamięć i kształtować osobowość.

Nawiasem mówiąc, warto tu dodać pewne uzupełnienie. Gombrowicz został niedawno kanonizowany jako jeden z klasyków etnograficznej analizy i mistrzów antropologii widowisk, gdyż fragmenty jego dziennika otwierają antologię tekstów przygotowanych dla studentów uniwersytetu warszawskiego w zakresie „antropologii widowisk”. Redaktorzy antologii spostrzegają analogie między Gombrowiczem z *Dziennika* i *Ślubu* a Goffmanem, Geertzem i Berne’em oraz Victorem Turnerem. Autorzy przytaczają te fragmenty dziennika Gombrowicza, w których przypomina on recenzję, jaką Bruno Schulz napisał po ukazaniu się *Ferdydurke*: „Podczas gdy pod powłoką oficjalnych form oddajemy cześć wyższym, wysublimowanym wartościom, nasze istotne życie odbywa się pokątnie i bez wyższych sankcji w tej brudnej sferze, a ulokowane w niej energie emocjonalne są stokroć potężniejsze niż te, którymi rozporządza chuda warstewka oficjalności” (Gombrowicz, 2005, s. 37, por. też Gombrowicz, 1962, pierwsze wyd. w paryskiej Kulturze 1957).

Życie pokątne nie jest dostępne oficjalnym formom i zapisom, a przynajmniej nie było do chwili, gdy „reality shows” w TV i ma-

sowy dostęp do Internetu spowodowały wtargnięcie pokątnych przeżyć do tunelu mediów. W okresie, gdy Thomas i Znaniecki prowadzili swoje badania, jeszcze takich możliwości tryumfального wpuszczenia pokątności do głównego nurtu komunikacji społecznej nie było. Listy emigrantów są — naszym zdaniem potomnych — jak zdjęcia wykonane ukrytą kamerą. Podglądamy prostych ludzi, którzy w szorstkiej polszczyźnie zdają sobie sprawę ze swoich przeżyć. Przeżycia te wyprowadziły ich daleko poza terytorialne wspólnoty i lokalne układy odniesienia. Przemówili własnym głosem na forum zarezerwowanym do tej pory dla społecznych i kulturalnych elit. *Dziennik* Gombrowicza jest — naszym zdaniem potomnych — jak staranna i wypieszczona fotografia artystyczna wykonana w studio utalentowanego fotografa przez nieco zakręconego, a wyrafinowanego i sfrustrowanego marzyciela. Podglądamy wyrafinowanego intelektualistę, który ledwo się zmarginalizował w swojej anachronicznej klasie, a już go po raz drugi zmarginalizowała historia, wyrzucając na przymusowy urlop od drugiej wojny światowej. Odwołał się do siebie oraz do tego, jak siebie zbudować i narzucić światu „formy” oceniane na gruncie jednej z dziedzin kultury — a mianowicie na gruncie literatury. Przemyślenia Gombrowicza wyprowadziły go daleko poza tło literackie epoki i lokalne układy odniesienia. Przemówił własnym głosem, wspinając się po drabinie globalnego uznania w pobliże literackiej nagrody Nobla¹⁶. Łączy go jednak z chłopami emigrującymi z Podhala do Chicago (i ich literackimi przedstawicielami, między innymi Florianem Znanieckim) to, że osobiste jednostkowe przeżycie, wyrażone w dokumencie osobistym, schwyte na gorącym uczynku i utrwalone w zapisie, uznał za podstawę, kryterium, sprawdzian autentyzmu, oryginalności, wartości dodatkowej. Ta chęć podglądania — ale bez ukrytej kamery, jawnie, jest wspólna Znanieckiemu, Gombrowiczowi i współczesnym badaczom organizacji już uwzględniającym skutki antropologizacji ich dy-

¹⁶ Podobnie jak Herbert pod koniec XX wieku i Kapuściński na początku XXI, Gombrowicz zmarł, zanim wysoka pozycja na liście kandydatów do literackiej nagrody Nobla mogła doprowadzić do jej przyznania.

scypiny: „Etnografia nie tylko pozwala, ale wręcz nakazuje przedstawianie w sposób realistyczny badanego terenu, dopuszczanie do głosu badanych — w etnografii zamieszcza się cytaty z wywiadów i to one uprawomocniają naukowo tekst. Dzięki temu osoba czytająca taką relację z badań może mieć wrażenie, że sama była w terenie, że osobiście go poznała — jest to prawdopodobnie jedyna metoda, która, będąc ściśle naukową, jednocześnie daje wrażenie osobistego doświadczenia. Głównymi bohaterami etnografii są tzw. aktorzy społeczni, w przypadku etnografii organizacji — tzw. aktorzy angażujący się w procesy organizowania” (Kostera, 2005, s. 27).

Kostera wymienia Krzysztofa Koneckiego, socjologa jakościowego z Łodzi, pośród swoich metodologicznych i paradygmatycznych powinowactw z wyboru; Konecki jest istotnie bliski jej podejściu do życia codziennego, w szczególności posługując się „teorią ugruntowaną”, a w dodatku za młodu nauczył się japońskiego i pojechał do japońskiej fabryki porównywać japońskie tkaczki z łódzkimi, co zbliża go do Burawoya. To przywołanie socjologa pracy (od tego Konecki wychodził w swojej karierze badawczej) przez antropologa organizacji, który pisze podręcznik poświęcony metodom etnograficznym, jest dość typowe dla rysujących się obecnie powiązań między badaczami. Powodem takiego wyszukiwania się w pstrokatej plątaniu zawodowych biurokracji do produkcji wiedzy naukowej jest wiele, ale jeden wydaje mi się szczególnie istotny. Chodzi o wyłaniające się w ramach czegoś, co chciałbym nazwać drugim renesansem, trwałe komisje rozjemcze na temat ustalania znaczeń i procedur nadawania sensu poczynaniom badawczym w ramach projektów interdyscyplinarnych, które nie bardzo pasują do akademickich biurokracji, ale są niezwykle relewantne społecznie.

Spróbuję wyjaśnić, o co mi chodzi z komisjami rozjemczymi jako nowym elementem krajobrazu uniwersyteckiego, na prostym przykładzie. Chcemy, na przykład, zdefiniować „organizację”, albo „kulturę”, albo „osobowość”, albo „racjonalność” albo „zarządzanie”. Możemy, niczym petenci z podaniem w rękę, udać się do jednego z trzech biur. Pierwsze z nich nosi dumną nazwę „Urząd do spraw definicji”, a jego urzędnicy postarają się nam udostępnić definicje, które udało im się

do tej pory zgromadzić w banku danych i posegregować według paru kryteriów. Wyjdziemy zadowoleni, ale wnet spostrzeżemy, że definicje obwarowane są wieloma zastrzeżeniami, które utrudniają posługiwanie się nimi, a w dodatku kłócą się na ich temat urzędnicy, dostawcy i użytkownicy. W nadziei na to, że poprawimy naszą dolę, zachodzimy do sąsiedniego biurowca, który nosi nazwę „Urząd do spraw interpretacji”. Nie ma w nim wyrytych w kamiennych tablicach definicji, ale są interpretacje. Każda jest oparta na materiałach dowodowych, każda powołuje się na kompetencje interpretatora, każda stara się nas przekonać zarówno argumentami merytorycznymi, jak i chwytami retorycznymi. Wyjdziemy zadowoleni, że nasze proste, ale kwestionowane definicje zastąpiono skomplikowanymi, ale przekonującymi interpretacjami, ale już po chwili wykryjemy, że interpretacjom nie ma końca, że mnożą się ponad wszelką możliwość zapanowania nad nimi i że nie potrafimy sobie dać rady z dzielnymi hufcami pod wodzą zwolenników kolejnych interpretacji. Szybko szukamy wejścia do trzeciego biurowca — „Urzędu do spraw negocjacji”. I tam, zamiast otrzymać definicję albo interpretację, dostajemy do ręki przepis, regułę, instrukcję, w jaki sposób dochodzić do tymczasowej, prowizorycznej zgody, mimo braku wspólnej definicji oraz sporu co do prawomocnej interpretacji. Dochodzimy do sposobów istnienia dzieła literackiego Ingardena, do aktywnej i współtwórczej roli czytelnika według Eco czy Isera, do przypowieści filozoficznej o znaczeniu jako wyniku międzyludzkich gier językowych Wittgensteina, do „trzeciego świata” Poppera, do ambitnych pomysłów Margaret Archer, by wyjaśniać w socjologii i antropologii poprzez odwołanie się do jednostki jako nie tylko *homo oeconomicus*, ale zarazem *homo sociologicus* i *homo sentiens* (por. Archer, 2000).

Stajemy twarzą w twarz z coraz większą złożonością: wszyscy pragną definicji (bo szybciej i łatwiej), wszyscy zgadzają się na porównywanie interpretacji (bo retoryczne chwytły w komunikacji dodają smaku naszym interakcjom), ale nikt dobrowolnie nie pozwoli się wykluczyć z negocjacji albo postawić na z góry straconych pozycjach. Jak sobie dać z tym radę? Nie ma ogólnej zasady, która by mogła posłu-

żyć jako Najwyższy Sąd, trybunał odwoławczy, Arbiter nad Arbitrami. Ale jest szansa na to, że w naszej cywilizacji, mimo braku ostatecznej instancji odwoławczej, potrafimy się dogadać, wiedząc, że jesteśmy zdani na własne siły, bez metafizycznego wsparcia. Kierunek rozwoju naszej cywilizacji wyznacza rozmowa schwytanego murzyńskiego przywódcy na fikcyjnej wyspie „Quemada” z filmu Giulio Pontecorvo pod tym samym tytułem (w USA film ten wyświetlano pod tytułem *Burn*). Marlon Brando, który gra brytyjskiego szpiega, usiłuje uwolnić Murzyna podczas ostatniej nocy przed egzekucją. Ten nie zgadza się na ratowanie własnej głowy, gdyż sądzi, że bardziej przyda się swoim zwolennikom jako męczennik. Wypowiada przy tym słowa, które przeciwstawiają „cywilizację białego człowieka” lokalnej kulturze murzyńskich niewolników na plantacjach trzciny cukrowej. „My wiemy, dokąd chcemy iść, ale nie wiemy jak” — mówi o swoich współplemieńcach, podczas gdy białemu rozmówcy rzuca w twarz — „wy wiecie, jak się dostać wszędzie, ale nie wiecie, dokąd chcecie iść”.

Jest to dramatyczne sformułowanie na temat rozdźwięku między racjonalnością instrumentalną (rosnącą sprawnością w realizacji dowolnych celów), którą potrafimy maksymalizować, bo sprzyjają nam biurokracje i rynki, a racjonalnością substancjalną, której maksymalizować nie potrafimy równie szybko i widowiskowo, gdyż nie potrafimy się porozumieć. Trudno nam dojść do porozumienia w sprawie najdogodniejszego, najmniej szkodliwego, najbardziej sprzyjającego wolnym jednostkom ładu społecznego i „przelicznika” oraz „prze-czuwnika” wartości. Demokracja oznacza odsuwanie „ostatecznej” zgody na taki system w nieskończoność. Czy antropologizacja nauk o organizacjach i zarządzaniu sprzyja takiemu ponownemu zaczarowywaniu dwukrotnie już odczarowanego świata? Niewątpliwie pod jednym względem tak: nie pozwala na powtórzenie koszmarnego, zbrodniczego błędu komunistycznych państw totalitarnych, gdyż złowieszcze słowa Majakowskiego „jednostka zerem, jednostka bzdurą” odesłała na historyczny śmietnik wraz z partią komunistyczną jako instytucjonalnie ucieleśnioną racjonalnością dziejów. Koniec historii nie został wymyślony przez Fukuyamę, lecz przez bolszewików. Ani

jednego, ani drugiego nie było. Końca w tym sensie być nie może, gdyż na kontynuację „ponownego zaczarowywania świata” jesteśmy poniekąd skazani. Wystarczy sięgnąć po *Podróże z Herodotem*, by zrozumieć, na czym ono polega. Na grubym, bo gęstym od współczynnika humanistycznego opisie-rekonstrukcji sensów planowanych, budowanych, przypadkowo odnajdywanych i nieprzypadkowo rozumianych, przeczuwanych i nieoczekiwanych.

BIBLIOGRAFIA

Anderson Benedict

- 2005 *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, Verso Books, London, New York.

Archer Margaret S.

- 2000 *Homo economicus, homo sociologicus, homo sentiens*, w: M.S. Archer, J.Q. Titter, *Rational Choice Theory. Resisting Colonization*, Routledge, London, New York.

Böhm Steffen

- 2005 *Zero*, w: C. Jones, D. O'Doherty (red.), *Manifestos for the Business School of Tomorrow*, Dvalin Books, licenced under the Creative Commons, Stanford, Ca.

Burawoy Michael

- 1972 *The Color of Class on the Copper Mines: from African Advancement to Zambianization*, Manchester University Press for Institute for Social Research, University of Zambia, Manchester.
- 1985 *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*, Verso Books, London.

Burawoy Michael, Katherine Verdery (red.)

- 1999 *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Oxford, Rowman and Littlefield, Lanham, Boulder, New York.

Burawoy Michael, Joseph A. Blum, Sheba George, Zsuzsa Gille, Teresa Gowan, Lynne Haney, Maren Klawitter, Steven H. Lopez, Sean O Riain, Millie Thayer

- 2000 *Global Ethnography. Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Chałupnik Agata, Wojciech Dudzik, Mateusz Kanabrodzki,
Leszek Kolankiewicz (red.)

- 2005 *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Ciborra Claudio

- 2002 *The Labyrinths of Information. Challenging the Wisdom of Systems*, Oxford University Press, Oxford.

Fischer Michael M.J.

- 2003 *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Duke University Press, Durham, London.

Geertz Clifford

- 2000 *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press (wyd. polskie: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków, 2003).

Gombrowicz Witold

- 1962 *Dziennik 1957-1961*, Wydawnictwo „Kultury”, Paryż.
1986 *Dziennik 1957-1961, Dzieła*, t. 8, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Kostera Monika

- 2005 *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*, PWN, Warszawa.

Magala Sławomir

- 2003 *The Management of Meaning in Organizations*, Palgrave Macmillan.

Malinowski Bronisław

- 1944 *A Scientific Theory of Culture*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
2000 *Naukowa teoria kultury*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 9, *Kultura i jej przemiany*, przeł. A. Bydło i A. Mach, PWN, Warszawa.
2005 *Czym jest kultura?*, w: G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, P. Rodak (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Marcus Georgie E., Michael Fischer

- 1999 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, London.

Mencwel Andrzej

2006 *Wyobraźnia antropologiczna. Próby i studia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Rieff Philip

2006 *My Life among the Deathworks. Illustrations of the Aesthetics of Authority*, University of Virginia Press, Charlottesville, London.

Taylor Charles

2004 *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham, London.

Znaniński Florian

1930 *Socjologia wychowania*, Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne/Książnica Atlas, t. 2, Lwów.

KAROLINA J. DUDEK

ZARZĄDZANIE PRZESTRZENIA, CZYLI POŻYTKI Z ANTROPOLOGII¹

„Francuski wyraz *bureau* oznaczał początkowo pokrycie stołu, na którym liczono pieniądze, potem sam stół, potem pokój, w którym stał stół, a w końcu biuro i personel całego oddziału rachunkowego” (Postman, 2004, s. 108). W 1750 jedynie ok. 1% ludzi pracowało w biurze, sto lat później już 10%, przez następne 25 lat odsetek pracujących w biurach wzrósł czterokrotnie, a na początku lat 80. przekroczył 50% (Donald, 2001, s. 282). Zdaniem Alvina Tofflera, rok 1955 był historycznym punktem zwrotnym, kiedy to amerykańscy pracownicy umysłowi i usługowi („białe kołnierzyki”) po raz pierwszy osiągnęli liczebną przewagę nad pracownikami fizycznymi, „niebieskimi kołnierzykami” (Toffler, 2006, s. 40). Według szacunków do końca minionego wieku w biurach zatrudnionych było już ponad 70% pracujących. Mimo tego, że zdecydowana większość mieszkańców naszego globu pracuje w biurze, teoria zarządzania z pewną dezynwolturą odnosi się do przestrzeni — struktury fizycznej organizacji. Tymczasem wszystkie procesy zachodzące w każdym przedsiębiorstwie, którymi interesuje się zarządzanie, jak chociażby kierowanie, wykonywanie zadań,

¹ Artykuł powstał w oparciu o pracę magisterską *Architektura przestrzeni biura jako narzędzie komunikacji*, napisaną w Katedrze Teorii Zarządzania SGH pod kierunkiem naukowym dr. Rafała Mrówki (2008).

motywowanie, komunikowanie, są realizowane przecież w pewnej fizycznej przestrzeni — w przestrzeni biura. Uznając ten aspekt rzeczywistości za coś oczywistego, z góry danego, nie poświęca się jej zbyt wiele uwagi (por. Oldham, Rotchford, 1983, s. 542). Być może dlatego większość podręczników do zarządzania pomija milczeniem ten wymiar organizacji. Brakuje również refleksji o tym, jaki wpływ ma przestrzeń na codzienną działalność, skuteczność wdrożeń nowych programów czy powodzenia fuzji. Paradoksalnie zatem dla oczu menedżerów ten najbardziej namacalny, fizyczny wymiar organizacji pozostaje więc całkiem „ukryty”.

Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest być może fakt, że programy nauczania przypominają grupy silosów, z których każdy zdaje się mieścić odrębną dziedzinę (Robbins, DeCenzo, 2002, s. 47-48). Martin Heidegger powiada, że „Każda nauka jest jako badanie ufundowana na projekcie odgraniczonej dziedziny przedmiotowej i przeto jest nieodzownie nauką szczegółową” (Heidegger, 1977a, s. 136), a „Nauka nowożytna opiera się na projektach określonych dziedzin przedmiotowych i zarazem rozdrabnia się w nich” (Heidegger, 1977a, s. 139). I tak na zajęciach z rachunkowości niewiele jest odniesień do marketingu, a na zajęciach z marketingu zazwyczaj mało jest odniesień do ekonomii czy zarządzania strategicznego (Robbins, DeCenzo, 2002, s. 47). Dlatego być może teoria zarządzania poświęcała fizycznej strukturze organizacji bardzo długo tak niewiele uwagi, uznając, podobnie jak większość nauk, zagadnienia związane z przestrzenią za kwestie pozostające na peryferium jej zainteresowań. Dopiero całkiem niedawno badacze organizacji na nowo zainteresowali się przestrzenią, czerpiąc inspirację z prac teoretyków rozmaitej proweniencji. Przed menedżerami stoi teraz zatem wyzwanie, jakim jest wyekstrahowanie wiedzy na temat przestrzeni z poszczególnych „silosów” — nauk i zoperacjonalizowanie jej na potrzeby zarządzania. Zadanie to nie jest bynajmniej proste.

Dotychczasowe próby kształtowania przestrzeni były raczej nie do końca uświadomionymi procesami lub raczej wcielonymi w życie pomysłami genialnych architektów niż celowymi działaniami menedże-

rów. Z kolei brak holistycznego ujmowania przestrzeni w badaniach teoretyków zarządzania w latach 70. i 80. jest, wydaje mi się, dowodem na to, że większości menedżerów potrzebny jest zastrzyk antropologicznej wiedzy². Większość tych opracowań traktuje przestrzeń w sposób niezwykle redukcjonistyczny. Sztucznie wyodrębniają one pewne czynniki, by następnie zbadać występujące między nimi ilościowe zależności (por. Davis, 1984, s. 271). Traktują one pracowników jak szczury w klatce, które można poddać działaniu wybranych bodźców o optymalnym natężeniu (np. naświetlenia czy hałasu) i w ten sposób osiągnąć ich maksymalną produktywność. W analizach tych uderza nieobecność ciała. Doświadczenie przestrzeni jest doświadczeniem zobiektywizowanym, przeliczonym, hiperrealnym, paradoksalnie wręcz nie-zmysłowym, utrwalonym pod widzialną postacią wykresów i tablic. Jest to błąd, przed którego popełnieniem może uchronić studiowanie antropologii. Dlatego uważam, że zarządzanie przestrzenią biura powinno być przedsięwzięciem interdyscyplinarnym. Możliwe jest ono tylko na styku trzech dyscyplin: zarządzania, architektury i antropologii, przy czym wkład tej ostatniej powinien być moim zdaniem dominujący.

Dlaczego antropologia? Antropologia może zaoferować zarządzaniu nowe pojęcia i teorie, nową wrażliwość i nową optykę, dzięki którym stanie się ona dyscypliną bardziej świadomą siebie. Może pomóc odkryć pewne treści, które były do tej pory latentne, a które są przyczyną trapiących je problemów. Antropologia to w końcu nie tyle pewna konkretna dyscyplina w systematyce nauk, ile raczej stan umysłu — antropologicznego zadziwienia światem. Dla antropologa nic nie jest oczywiste. W projekt antropologii silnie wpisana jest tym samym interdyscyplinarność, która każe jej się zapuszczać na wciąż nowe tereny — jest ona nauką bez granic (Benedyktowicz, 1981; por. Jasiewicz, 2006, s. 23). Janusz Barański przestrzega, że takie wkraczanie z antropologiczną misją na cudzy teren może się zakończyć niekie-

² Mam tu na myśli przede wszystkim takie prace jak: Sundstrom, Burt, Kamp 1980; Oldham, Rotchford, 1983; Oldham, Kulik, Stepina 1979; Oldham, Brass, 1979.

dy fiaskiem niekompetencji (Barański, 1999, s. 103). Jednak w niniejszym tekście z ową antropologiczną misją chciałabym wkroczyć nie na cudzy, lecz na „własny” teren. Uzasadnienie dla tego kroku podsuwa także Michael Herzfeld, który powiada, że nowoczesność jest dla antropologa wyzwaniem, które każe mu zaglądać również w przestrzenie biur administracji (Herzfeld, 2004, s. 299). W niniejszym tekście chciałabym podjąć właśnie taką próbę — próbę „antropologizacji” zarządzania przestrzenią biur. Postaram się wykazać, że w tym szaleństwie dotychczasowego projektowania przestrzeni biurowych kryła się metoda, którą postaram się poddać antropologicznej refleksji.

Antropologiczna refleksja na temat percepcji przestrzeni pozwala zauważyć, że biuro jest specyficzną machiną, przestrzenią, w której manifestuje się władza i za pomocą której sprawuje się władzę. Edward T. Hall powiada, że ważną cechą przestrzeni architektonicznej jest to, że modeluje ona zachowania (Reed Hall, Hall, 2001, s. 27)³. Może ona doskonalić ludzkie uczucia i ludzką percepcję, może zaostrezzać i pogłębiać świadomość (Tuan, 1987, s. 132-151). Może też tę świadomość przekształcać. Ten, „kto zna tajemnice przestrzeni i tajniki jej kształtowania, może kierować zachowaniami, nastrojami, poglądami, uczuciami, krokami... tych, którzy akurat znajdują się w danej przestrzeni” — podkreśla Hall (Reed Hall, Hall, 2001, s. 71). Wpływając na zachowania pracowników, przestrzeń biura jest zatem częścią aparatu zarządzania. Menedżerowie i pracujący dla nich architekci od dawna wykorzystują tę właściwość przestrzeni, choć nie zawsze czynią to w pełni świadomie. Szczególny przykład takiego oddziaływania przestrzeni, w której manifestuje się władza, podaje Piotr Sztompka (2005, s. 20). Zauważa, że sale tronowe czy biura pierwszych sekretarzy były miejscami, które uderzały swoją rozległością i dystansem, jakie narzucały. Przywołuje on wspomnienia zdjęcia gabinetu Stali-

³ Por. też s. 13: „otoczenie tworzy układy przestrzenne, które wydobywają standardowe zachowania zgodne z wiążącymi, choć ciągle nie zwerbalizowanymi zasadami, bardziej zniewalającymi i bardziej jednorodnymi niż tak indywidualna zmienna jak osobowość”.

na z ogromnym biurkiem, „wielkości niemal kortu tenisowego”. Jego zdaniem każdy, kto zasiadł przed takim biurkiem, musiał mieć poczucie własnej nicości.

Świadomość potencjału, jaki kryje przestrzeń, zdają się mieć projektanci siedziby Procter&Gamble. W czasie wirtualnej wycieczki po biurze firmy czytamy: „W pracy spędzamy znaczną część dnia. Środowisko pracy ma na nas wpływ. Może być destrukcyjne, neutralne lub działać pobudzająco. Jesteśmy firmą znaną ze stosowania innowacyjnych rozwiązań. Dlatego chcieliśmy, by nasi pracownicy mogli pracować w otoczeniu stymulującym rozwój takich cech jak ciekawość, otwartość, odwaga podejmowania słusznego ryzyka. Dom potrafi wiele opowiedzieć o swoim właścicielu. Na tej samej zasadzie nasza nowa siedziba jest w pewnym sensie naszym odbiciem. Można powiedzieć, że wizja i zasady działania P&G Polska/Kraje Bałtyckie zostały „wryte w kamieniu”. „Wartości, które wyznajemy, stały się namacalne i rzeczywiste, a nasi pracownicy będą nimi w nowej siedzibie dosłownie otoczeni”⁴. Takie deklaracje należą jednak do rzadkości.

Oglądając kolejne strony prezentacji, poznajemy nie tylko biuro, ale również wizję firmy. Kolejne prezentowane pomieszczenia — Drzwi percepcji, Sala światła, Sala Brazylijskiej Drużyny Futbolowej Biznesu, Sala wolności, Sala Da Vinci, Sala statek kosmiczny, Sala twierdza, Sala labirynt, Sala ryzyka, Patio — Boogie Woogie Brazylijskiej Drużyny Futbolowej, Ogród zen — symbolicznie przedstawiają najważniejsze wartości i zasady firmy. Wymieniam je wszystkie, aby podkreślić stopień nasycenia przestrzeni biura symbolicznymi przedstawieniami komunikującymi misję, wizję i kulturę organizacyjną firmy.

Zasadę „Pracujemy jako zespół”⁵, wymienioną na miejscu pierwszym wśród zasad działania, obrazuje makieta umieszczona w jednej z sal. „Działamy zespołowo. Sami siebie nazywamy ‘Brazylijską Drużyną Futbolową Biznesu’ w rozumieniu, że chcemy być najlepsi,

⁴ www.kariera.procter.pl — wycieczka po biurze P&G.

⁵ <http://www.pg.pl/wizja.shtml>.

chcemy zwyciężać, chcemy kreować przełomowe rozwiązania, chcemy dokonywać rzeczy, które innym wydają się niemożliwe, chcemy dyktować reguły tej gry. Każdy może stać się członkiem naszego zespołu, jeśli tylko zechce. W makiecie jest wycięcie, także na Twoją głowę”.

To zaledwie jeden przykład, jednak wydaje mi się, że doskonale obrazuje on możliwości praktycznego wykorzystania przestrzeni jako narzędzia komunikacji. W tym miejscu menedżer stawia kropkę, ale dla antropologa to dopiero początek wycieczki, gdyż dostrzega on ogromny potencjał dla dalszych rozważań i badań. Chciałabym jednak się skupić nie na analizie ikonosfery biura, lecz opisanie biura jako pewnej szczególnej „machiny” — szkieletu systemu organizacji. Wydaje mi się, iż konieczne jest rozróżnienie dwóch kwestii. Z jednej strony przestrzeń może być wykorzystywana jako narzędzie komunikacji, może być tak kształtowana, aby stanowiła „przyjazne środowisko”. Z drugiej strony jednak ta sama przestrzeń pełni funkcje represyjne i kontrolne. Antropologiczna analiza koncepcji architektonicznych wykorzystywanych przy planowaniu biur pozwala zrozumieć, w jaki sposób przestrzeń biura wpisuje się w system kontroli pracowników. Postaram się opisać dwa modele biura i wyjaśnić, w jaki sposób ich przestrzenie narzucają pracownikom pewne zachowania oraz sposoby posługiwania się ciałem.

Nowoczesny przemysł drugiej połowy XX wieku wymusił usunięcie poza obręb hali fabrycznej procesu zarządzania — „odizolowanie przestrzenne techników i menedżerów od warczących maszyn”, jak powiada Sennett (2006, s. 49). Owo odseparowanie umożliwiło pojawienie się takich wynalazków jak telegraf, telefon, które zapewniły łączność między poszczególnymi oddziałami firm. Koncentracja kapitału, rozwój przedsiębiorstw, znaczne zmniejszenie współczynnika analfabetyzmu, czyli powstanie dużej grupy społecznej, której wykształcenie pozwalało na podjęcie pracy w biurze, a także skonstruowanie pierwszej windy to czynniki, które przyczyniły się do powstawania biur będących samodzielnymi przestrzennie jednostkami organizacyjnymi. Zaczęto budować coraz wyższe biurowce, pozwalające na mak-

symalizowanie wykorzystania parceli ziemi. W efekcie pojawiły się pierwsze drapacze chmur.

Procesowi stopniowego wyłaniania się współczesnego biura z przydomowego gabinetu towarzyszył proces zmiany statusu pracownika i zmiany sposobów kontroli jego pracy. W zakładach zlokalizowanych na terenie domu obowiązywała zasada — „mistrz dawał schronienie, ale jego woli należało się bezwarunkowo podporządkować” (Sennett, 2006, s. 38). W biurach z początków XX wieku niewiele się zmieniło. Ian Donald (2001, s. 285), powołując się na pracę *Workplaces* Erica Sundroma, zauważa, że wygląd wczesnych biur z tego okresu był w dużej mierze uwarunkowany popularnymi wówczas w zarządzaniu koncepcjami Fredericka Taylora i Maxa Webera⁶. Pierwsze próby opracowania systemów pracy należy łączyć z nazwiskiem Richarda Arkwrighta, który już w XVIII wieku trenował robotników, przede wszystkim dzieci, w swoich przędzalniach bawełny w „dostosowywaniu się do regularnej prędkości maszyny” (Postman, 2004, s. 57). Jednak to dopiero Taylor opublikował pracę *Zasady naukowego zarządzania* (1911), w której zawarł opis systemu naukowego zarządzania, mającego prowadzić do zwiększenia efektywności i wydajności siły roboczej opartego na kilku krokach (Griffin, 2002, s. 74).

Podstawą tego systemu było naukowe opracowanie każdego elementu pracy na danym stanowisku. Następnym krokiem było właściwe dobieranie pracowników i ich szkolenie do wykonywania pracy na opracowanym wcześniej stanowisku. Kolejnym etapem było nadzorowanie pracowników tak, aby mieć pewność, że będą się stosować do przypisanych im metod wykonywania pracy. W systemie Taylora ocenę wydawaną przez robotnika zastąpiono prawami, regułami i zasada-

⁶ Por. Pocztowski, 2003, s. 15-19: Do modelu tradycyjnego końca XIX i początku XX wieku Pocztowski zalicza szkołę naukowego zarządzania, której dominacja przypada na lata 1885-1920 (wśród reprezentantów wymienia F.W. Taylora, L. i F. Gilbrethsa, H.L. Gantta, K. Adamieckiego) oraz klasyczną szkołę zarządzania 1920-1950 (reprezentanci — H. Fayol, M. Weber, Ch. Barnard).

mi regulującymi każde działanie (Postman, 2004, s. 69). W praktyce oznaczało to, że pracownicy musieli zrezygnować ze wszystkich tradycyjnych praktyk, do których przywykli. System Taylora zwalniał ich z jakiejkolwiek odpowiedzialności za myślenie. Neil Postman podkreśla, że w *Zasadach naukowego zarządzania* po raz pierwszy pojawia się tak jednoznaczne stwierdzenie, że „idei społeczeństwa najlepiej służy oddanie ludzi do dyspozycji ich technik i technologii, że w pewnym sensie życie ludzi jest warte mniej niż ich maszyny” (Postman, 2004, s. 70).

Zdaniem Sennetta, takie podejście do projektowania stanowisk pracy stanowiło skrajnie sadystyczną wersję fabryki szpilek znanej z pism Adama Smitha (Sennett, 2006, s. 47). W myśl tej koncepcji, w fabryce Forda wykonano dość okrutne zestawienie zapotrzebowania pracowników na poszczególne stanowiska. Przyjęto w nim założenie, że do wykonania poszczególnych prac niepotrzebny był cały człowiek — wystarczała zaledwie jego część. W swej autobiografii Ford chłodno relacjonował: „stwierdziliśmy, że 670 stanowisk pracy można obsadzić ludźmi bez obu nóg, 2637 — pracownikami bez jednej nogi, dwa stanowiska — ludźmi pozbawionymi obu rąk, 715 — pozbawionymi jednej ręki, a na 10 stanowiskach mogli pracować niewidomi” (Toffler, 2006, s. 76).

Powyższa konstatacja doskonale oddaje klimat owych czasów i stanowi swego rodzaju metaforę obrazującą ówczesny sposób myślenia. „W początkach ery przemysłowej maszyny dosłownie oszołomiły biznesmenów, intelektualistów i rewolucjonistów” (Toffler, 2006, s. 98). Ulegali oni fascynacji silnikami parowymi, pompami i tłokami, które stały się inspiracją licznych metafor, porównań, analogii. Dlatego z taką łatwością widzieli w pracownikach fabryk „elementy maszyny”, z których przy odpowiednim wykorzystaniu można wydobyć maksimum efektywności. „Maszyna jest doskonała, ale człowiek jest niedoskonały. Człowiek jest rękoczynnym uzupełnieniem maszyny. Konieczność rękoczynu jest jego usprawiedliwieniem i celem — oto jego filozofia przyszłości” — pisał na początku XX wieku Stanisław Brzozowski (cyt. za: Radkowska, 2004, s. 216). Pojedyncze ciało było tym samym dla Forda elementem, który można połączyć z maszyną

lub który ową maszynę wprawia w ruch. Taka funkcjonalna redukcja ciała, ciała-segmentu, ciała-trybiku wyznaczała pracownikowi szczególną pozycję⁷.

Warto zauważyć, że w poszczególne koncepcje zarządzania, a w konsekwencji modele biura, bardzo silnie wpisane są *implicite* pewne wizje człowieka. W etnograficzno-surrealistycznym, *par excellence* awangardowym czasopiśmie „Documents”⁸ w jednej ze stałych rubryk zwanej „słownikiem nieoczekiwanych definicji” niezwykle lapidarnie zostało ujęte hasło „człowiek”: „dość żelaza, by wykonać gwóźdź, cukru, by posłodzić filiżankę kawy, dość magnezu, by zrobić zdjęcie, itd. — wartość rynkowa: 25 franków” (Clifford, 2000, s. 148). Historia zarządzania zdaje się tworzyć własny słownik nieoczekiwanych definicji. Wedle definicji fordowskiej „człowiek” ery przemysłowej jest elementem maszyny, trybikiem w korporacyjnej maszynie. Takie fordowskie jednostki, podobnie jak mrówki, jeśliby poszukać analogii w świecie zwierząt, stanowią „doskonałe cegiełki do budowy homogenicznych, ściśle zintegrowanych i całkowicie statycznych struktur społecznych” (Linton, 2000, s. 27).

Konsekwencją taylorowskiego sposobu zarządzania było takie projektowanie biur, które umożliwiało efektywny dostęp do narzędzi pracy i współpracowników (*economy of motion*) oraz łatwy wizualny dostęp — wszyscy pracownicy musieli być w polu widzenia osoby nadzorującej (*visual accessibility*) (Donald, 2001, s. 285). Biura pro-

⁷ Por. Foucault, 1998, s. 158-160: Podobny proces urzeczowienia ciała można zaobserwować w piechocie od końca XVII wieku w wyniku wprowadzenia do użycia fuzji. Podnosiła ona znacznie możliwość wykorzystania mocy ognia na poziomie indywidualnym, przez co wymagała opracowania nowej taktyki rozmieszczenia jednostek i ugrupowań. Piechota stała się szczególną maszyną, w której najmniejszą jednostką był przemieszczalny żołnierz z fuzją. W efekcie pojedyncze ciało każdego żołnierza zostało uznane za element, który można umiejscawiać, wprawiać w ruch, łączyć z innymi. Nastąpiła funkcjonalna redukcja ciała, ale także włączenie tego ciała-segmentu w nową całość, która wyznaczała jednocześnie pozycję.

⁸ Awangardowe czasopismo wydawane pod koniec lat 20. minionego wieku, redagowane przez Georges’a Bataille’a, stanowiące przykład współpracy etnograficzno-surrealistycznej. Por. Clifford, 2000, s. 145.

jektowano i zarządzano nimi na wzór hal fabrycznych (Becker, 2004, s. 16). Z kolei weberowski model biurokratyczny znalazł swoje odbicie w ikonosferze biur (*symbols of office*). Biurokracja w ujęciu Webera, jak pisze Ricky W. Griffin, była koncepcją opartą „na racjonalnym zestawie wytycznych do kształtowania struktury organizacji w sposób najbardziej efektywny” (Griffin, 2002, s. 77). Jako forma organizacji miała być „logiczna, racjonalna i sprawna” (Griffin, 2002, s. 363). Pracownik miał odczuwać dominację organizacji. Dlatego w biurze przedsiębiorstwa realizującego idee postulowane przez niemieckiego socjologa zamieszczane były liczne symbole, które miały odzwierciedlać i komunikować strukturę organizacyjną. Kładziono nacisk na takie kształtowanie przestrzeni, które będzie uwzględniało zróżnicowanie funkcjonalne oraz miejsce w strukturze organizacji. Rozkład biurków był zwykle dość ścisły, kobiety i mężczyźni byli od siebie odseparowani w ramach tej samej przestrzeni. Slogany na ścianach komunikowały wartości przedsiębiorstwa (*symbols of office*). Pionowy rozkład przestrzeni przywodził na myśl wnętrze katedry, wzmacniając wrażenie dominacji organizacji nad jednostką.

Zdaniem Donalda budynkiem realizującym *par excellence* istotę klasycznego podejścia do zarządzania był Larkin Building wzniesiony według projektu Franka Lloyd Wrighta (Donald, 2001, s. 286), pierwszy w historii budynek zaprojektowany specjalnie dla celów konkretnej organizacji, z pierwszym prymitywnym systemem klimatyzacji⁹. Była to siedziba przedsiębiorstwa sprzedaży wysyłkowej zatrudniającego 1800 pracowników. Ten pięciopiętrowy budynek był zaprojektowany w sposób innowacyjny. Przestrzeń była zorganizowana wokół centralnego hallu-atrium stwarzającego wspomniane wcześniej poczucie dominacji organizacji. Pracownicy nie mieli dostępu do okien,

⁹ <http://www.carusostjohn.com/artscouncil/history/taylorist/index.html>; por. Reyner Banham przedstawia szczegółowe szkice struktury systemu klimatyzacji. Zauważa, że wcześniej informacje na temat owego systemu były w dużej mierze informacjami o charakterze plotki. Niemożliwe było zweryfikowanie powtarzanych obiegowych opinii ze względu na to, że Larkin Building już nie istnieje (Banham, 1978, s. 195-197).

które zresztą były hermetycznie zamknięte. Poszczególnych biur nie oddzielały nawet cienkie ściany, co dawało doskonałą możliwość kontroli i nadzoru (*visual accessibility*). Zastosowany w Larkin Building rozkład biur pozwalał maksymalnie wykorzystać przestrzeń i pomieścić o wiele więcej stanowisk pracy niż w przypadku, gdyby zastosowano inne rozwiązanie wykorzystujące system małych biur. Sposób rozmieszczenia pracowników i ich stanowisk pracy przywodzi na myśl linię produkcyjną. W Larkin Building zastosowano taylorowską zasadę dzielenia wykonywanej pracy na specyficzne, powtarzalne zadania (*economy of motion*). Co ciekawe, dach Larkin Building był zaadaptowany w ten sposób, że stanowił przestrzeń rekreacyjną dla pracowników¹⁰. Poza stworzonym na dachu ogrodem pracownicy mieli dostęp do kuchni, jadalni, pokoi szkoleniowych, piekarni, oddziału biblioteki publicznej. Było to wyrazem dążenia firmy do zorganizowania pracownikom nie tylko czasu pracy, ale również czasu po pracy zgodnego z ówczesnym paternalistycznym modelem kapitalizmu.

Powojenny rozwój teorii zarządzania przyniósł próbę skonstruowania modelu, który zharmonizowałby indywidualne cele pracowni-
cze z ekonomicznymi celami przedsiębiorstwa, stworzenia organiza-
cji efektywnej i humanistycznej zarazem (Pocztowski, 2003, s. 17). Rozkwit tego kierunku teoretycznego, zwanego szkołą behawioralną, przypadł na lata 50. i 60. Przyniósł on pojawienie się nowej koncepcji biura — powstanie *Action Office*. Koncepcja ta została opracowana w firmie Herman Miller w 1965 roku przez Roberta Propsta¹¹. Pierwszy system *Action Office* został wprowadzony na rynek w 1968 roku. Składał się on z połączonych biur, ścianek i innych elementów stanowiących gotowe moduły. Owe moduły mogły być w dowolny sposób przestawiane i rekombinowane, a przez to na bieżąco dostosowywane do zmieniających się potrzeb organizacji. Ich zastosowanie pozwalało również na efektywne gospodarowanie dostępną przestrzenią.

¹⁰ <http://ah.bfn.org/h/larkin/admin/index.html>

¹¹ www.hermanmiller.com/actionoffice/, Por. Schlosser, 2006.

Propst zakładał, że *Action Office* (*office cubicle*) przyczyni się do wzrostu produktywności. Jego elementy były zaprojektowane w ten sposób, że umożliwiały dostosowanie poszczególnych elementów modułu do potrzeb danego pracownika. Miało to pozwalać na przykład na zmianę wysokości blatów i umożliwiać w ten sposób pracę na stojąco, co z kolei miało poprawiać krążenie i wpływać korzystnie na zdrowie. Niestety piękny sen projektanta *Action Office* o wygodnym i przyczyniającym się do zwiększenia produktywności biurze stał się koszmarem milionów pracowników na całym świecie. System Propsta nie był zaprojektowany z myślą o tym, aby pozwalał na pomieszczenie jak największej liczby pracowników na jak najmniejszej powierzchni. W założeniu miał pozwalać na dostosowywanie stanowiska pracy do potrzeb poszczególnych osób. W praktyce tej możliwości na ogół nie wykorzystywano. Z biegiem lat *Action Office* stało się swoją karykaturą czy raczej „monolitycznym szaleństwem”, jak je nazwał sam Propst w 2000 roku. W 1989 roku ów świat biurowych boksów wielkiej korporacji stał się scenerią przygód komiksowej postaci Dilberta¹². Przyczyniła się ona do umocnienia pewnego szczególnego stereotypu biura — dziś większość ludzi proszonych, żeby opisali biuro, kreślą obraz mniej lub bardziej przypominający biuro Dilberta (Becker, 2004, s. 16).

Współczesny *cubicle* jest nie tylko sposobem funkcjonalnego uporzędkowania sprzętów w przestrzeni biura. Jest on wyrazem pewnej idei, pewnego sposobu organizowania rzeczywistości. Jest ucieleśnieniem koncepcji, którą Timothy Mitchell, posługując się zapożyczonym od Heideggera terminem, nazywa ze-stawem (Mitchell, 2001, s. 62-107; por. Heidegger, 1977b, s. 239). Jest to szczególny rodzaj porządku, organizacji świata. Rozważania, które Mitchell snuje o organizacji XIX-wiecznych egipskich wiosek na wzór koszarowej dyscypliny wojska, pozwalają lepiej zrozumieć świat urządzony przez Propsta. Pomysł Propsta był zatem na swój sposób nowatorski, ale *de facto* nie

¹² http://www.unitedmedia.com/comics/dilbert/news_and_history/html/about_scott_adams.html

był nowy. Mitchell stwierdza, że tworzenie ze-stawu to metoda, polegająca na powołaniu do istnienia neutralnej powierzchni czy objętości zwanej przestrzenią, która następnie dzieli się i zamyka w indyferentnych ramach — „pojemnikach”. W pojemnikach tych można więc trzymać różne rzeczy oddzielnie od reszty, liczyć je i przechowywać. Taki podział przedmiotów pociąga za sobą podział czynności, z których każda ma swoje miejsce (Mitchell, 2001, s. 80)¹³. W ten sposób przestrzeń, która wydaje się neutralna, to wymiar porządku. Jest on wynikiem konstruowania i rozdzielania zgodnie ze sztywnym rozróżnieniem na pojemnik i to, co w nim się znajduje. Taki układ pojemników można łatwo przedstawić na planie. Ma on czytelną wewnętrzną strukturę i pozwala na wizualne skodyfikowanie hierarchicznego układu. Daje on też możliwość daleko posuniętej standaryzacji, a także jest gwarancją skutecznego nadzoru. Siłą takiego układu pojemników jest jego duża elastyczność. Konstrukcja komórek-pojemników może się swobodnie rozrastać lub maleć, tworzyć całość złożoną z harmonijnie zestawionych elementów bez naruszenia charakteru układu.

Organizacja wsi oparta na układzie pojemników miała dać większe możliwości skoordynowania pracy mieszkańców w celu podniesienia wydajności każdej podstawowej komórki. „O nowej wsi można więc było, tak jak o wojsku, myśleć w kategoriach maszyny, która wytwarza pracę w drodze interakcji zachodzącej między elementami składowymi” (Mitchell, 2001, s. 83). Mitchell zauważa, że taka organizacja umożliwiała nowy rodzaj władzy. Michel Foucault nazwałby ją władzą mikrofizyczną (Foucault, 1998, s. 144) — „władzą działającą przez wprowadzenie nowego porządku w przestrzeń materialną, która otrzymuje dokładne wymiary i zamyka ciała poddanych jej panowaniu ludzi w nieprzerwanym uścisku” (Mitchell, 2001, s. 155). Heidegger, definiując technikę jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu, zapropo-

¹³ Por. Hall, 2003, s. 143: Hall zauważa, że w Stanach Zjednoczonych różnym czynnością przypisane są różne przestrzenie. Taki sposób aranżacji przeciwstawia on japońskim zwyczajom. „W Japonii przyjęte jest, że pozostaje się cały czas w jednym miejscu, a zmienia się jedynie to, czym się zajmujemy”.

nowa! instrumentalne określanie techniki (Heidegger, 1977b, s. 225). Mitchellowskie „pochwycenie ciał” jako pewna technika też ma swój cel. Owo „pochwycenie ciał” jest pierwszym krokiem do „pochwycenia umysłów” (Mitchell, 2001, s. 156).

Foucault nazywa taką parcelarną przestrzeń, złożoną z cel, przestrzenią dyscyplinarną (Foucault, 1998, s. 144). Wywodzi taki sposób aranżacji przestrzeni z architektury klasztornej¹⁴. Samą dyscyplinę definiuje jako metody pozwalające na drobiazgową kontrolę czynności ciała (Foucault, 1998, s. 131). Procedury dyscyplinarne mają zapewniać ciągle ujarzmianie sił i narzucanie ciała relacji „podatność-przydatność”. Zdaniem Foucaulta począwszy od XVII/XVIII wieku owe metody dyscyplinarne stały się powszechnymi formami dominacji. Według niego przestrzeń dyscyplinarna zmierza do podziału na tyle parcel, ile jest ciał czy elementów do rozmieszczenia. „Trzeba mieć informacje o obecności i nieobecności, wiedzieć, jak i kiedy każdego znaleźć, umożliwić kontakty pożyteczne, a przeciąć szkodliwe, móc w każdej chwili nadzorować zachowanie każdego, ocenić je, zareagować, wyliczyć zalety i zasługi” (Foucault, 1998, s. 138). Jest to zarazem aranżacja przestrzeni analitycznej i funkcjonalnej.

Przestrzeń dyscyplinarna jest także przestrzenią, w której manifestuje się hierarchia. Począwszy od XVIII wieku „ranga” staje się główną formą repartycji jednostek w porządku szkolnym (Foucault, 1998, s. 142). Powoli zaczyna być też zasadą organizacji szpitali, fabryk, a następnie biur. Jest to wyrazem nowej ekonomii czy raczej ekonomizacji życia, organizowania na nowo świata, w którym każdy może być efektywnie wykorzystany. W tym celu każdemu przypisuje się jego „cełę”, „miejsce” i „rangę”, wytwarza się złożone architektonicznie, funkcjonalnie i hierarchicznie przestrzenie przekształcające bezładne, bezużyteczne zbiorowiska w funkcjonalne „maszyny” (Foucault,

¹⁴ Podobnie stwierdza Herzfeld, pisząc, że praktyki dyscyplinarne stosowane w chrześcijaństwie monastycznym mogły wpłynąć na „powstające później idee dotyczące stosowania dyscypliny w pracy fizycznej w sferze świeckiej, od osobistego atelier aż po podłogę fabryczną” — Herzfeld, 2004, s. 310.

1998, s. 143). Staje się to naczelną zasadą, fundamentem wspomnianej wcześniej mikrofizyki władzy, której można by przypisać miano „parcelarnej”. Zatem warunkiem wstępnym do stworzenia przestrzeni dyscyplinarnej jest utworzenie struktury Mitchellowskich „pojemników”, uruchomienie Heideggerowskiego ze-stawu.

Tak zorganizowana przestrzeń ma zapewnić hierarchiczny nadzór nad pracownikami. Realizuje się on poprzez władzę spojrzenia, podporządkowuje sobie architekturę tak, aby zapewnić widoczność tych, nad którymi sprawuje kontrolę. Gareth Morgan, pisząc o zarządzaniu w nowoczesnych przedsiębiorstwach, przywołuje obraz-metaforę bitwy toczącej się w starożytności (Morgan, 2001, s. 49). Rzymski generał przybywa ze swoimi wojskami na miejsce pierwszy. Zajmuje miejsce na najwyższym wzniesieniu, z którego ogląda pole walki i wydaje rozkazy. Ma on najwyższą kontrolę i dzięki temu może działać jako kontroler doskonały. „Niestety — zauważa Morgan — ten wojskowy model odgórnej kontroli, który może się doskonale sprawdzać w przypadku kierowania bitwą z wierzchołka wzgórza, chcąc nie chcąc został przeniesiony do kontekstów organizacyjnych” (Morgan, 2001, s. 49).

W konsekwencji przeszczepienia owego rozwiązania w wielkiej fabryce i wielkim biurze powstaje nowy typ nadzoru i nowa grupa nadzorująca. Różni się ona od domowej kontroli mistrza w gospodarce typu *domus*, stojącego obok czeladników, terminatorów i pomocników (Foucault, 1998, s. 168-174). Jest to kontrola sprawowana przez wyspecjalizowany personel, który stanowi odrębną „klasę”. „Każda władza jest teatralna” — powiada Pascal Quignard w odniesieniu do starożytnego Rzymu — „Każdy dom (*domus*) przedstawia *dominatio*, które sprawuje *dominus* nad *gentes*, nad wyzwoleńcami i nad niewolnikami” (Quignard, 2002, s. 35). Taki hierarchiczny i funkcjonalny nadzór nie jest bynajmniej żadnym wielkim „wynałazkiem” ani XVIII wieku, kiedy to zaczynała się rewolucja przemysłowa, ani tym bardziej współczesnych organizacji. Zaszczepia on jednak nowy mechanizm władzy. Istotą hierarchicznego nadzoru dyscyplinarnego jest to, że władzy nie posiada się jak rzeczy i nie przekazuje jak majątku, albowiem funkcjonuje ona jak maszyna. W przeciwieństwie do władzy pojmowanej

tradycyjnie, której zasadą jest „widzialność”, która podległym osobom każe pozostawać w cieniu, władza dyscyplinarna działa „niewidzialnie”. Narzuca ona natomiast zasadę obowiązkowej widzialności tym, nad którymi sprawuje władzę. „W ramach dyscypliny widoczne ma być subordynowane «ja». Jego oświecenie jest warunkiem sprawowania nad nim władzy” (Foucault, 1998, s. 183).

Benthamowski Panoptikon¹⁵ jest architektoniczną figurą, która w najwyższym stopniu realizuje zasadę władzy opartej na sile spojrzenia. „Obecnie byt ludzki funkcjonuje jako istota zredukowana, odpad: wydzielony, ponumerowany, nadzorowany, przeznaczany do produktywnych zadań ze zracjonalizowaną intencjonalnością. Nie ma znaczenia, kto sprawuje władzę i jakimi kieruje się motywami: ten, kto zajmuje wieżę, centralę, biuro, szczytowe miejsce w hierarchii, ma kontrolę nad taksonomicznym okiem kontroli systemu. Projekt Panoptikonu nazwano nawet ‘materializacją klasyfikacji’” — czytamy we wprowadzeniu do wydania dzieła Benthama (cyt. za: Herzfeld, 2004, s. 368). Głównym efektem Panoptikonu jest wzbudzenie w uwięzionym przeświadczenia o widzialności (Foucault, 1998, s. 196-198). Widzialność ma być pułapką, z której nie można uciec. W ten sposób ten architektoniczny aparat dezindywidualizuje i automatyzuje władzę. Więźniowie byli pod stałym nadzorem władzy, niezależnie od tego, kto ją sprawował, albowiem sami byli częściowo jej nosicielami. Foucault określił to zjawisko mianem „samoujarzmienia” (Foucault, 1998, s. 198). Ten, kto został umieszczony w polu widzenia i wiedział o tym, automatycznie podporządkowywał się, przyjmując ograniczenia narzucone przez władzę — wpisywał się w relacje władzy.

¹⁵ „Panoptikon — okrągły budynek więzienny, zaprojektowany tak, by dozorca mógł cały czas obserwować wszystkich więźniów” M. Herzfeld, 2004, s. 379; w polskich przekładach pojawiają się różne wersje zapisu „Panoptikon”, „Panoptikon”, „Panoptikum”. Przyjmuję pisownię „Panoptikon” za Tadeuszem Komendantem, tłumaczem *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, a nie „Panoptikon” za Marią M. Piechaczek, tłumaczką książki Herzfelda, czy „Panoptikum” za Tomaszem Hornowskim, tłumaczem *Galaktyki Internetu*.

Choć Panoptykon w wersji benthamowskiej jest zmateriałizowaniem utopii doskonałego odosobnienia, okrutnej i wymyślnej klatki, to może być rozumiany również jako pewien wzorzec, postać kanoniczna pewnej koncepcji (Foucault, 1998, s. 200). To, co jawi się u Benthamie jako problem techniczny, może być też rozpatrywane jako proces historyczny — narodziny nowego typu społeczeństwa. Starożytność była cywilizacją spektaklu (Foucault, 1998, s. 210). Architektura świątyń, teatrów i cyrków miała za zadanie zapewnić widowisko — udostępnić wielu możliwość oglądania niewielu. Współcześnie zadanie dostarczenia widowiska przejęły media. Przed architekturą naszych czasów, a w szczególności przed architekturą instytucji publicznych, fabryk, biur, stoi odmienne zadanie — „Dostarczyć niewielu osobom, a nawet jednemu człowiekowi, natychmiastowy wgląd w wielką masę ludzi” (Foucault, 1998, s. 211).

Powróćmy na moment do Larkin Building. Budynek ten doskonale realizował opisane wyżej idee. Był tak zaprojektowany, aby uwzględnione było zróżnicowanie funkcjonalne oraz miejsce poszczególnych pracowników w strukturze organizacji — umożliwiał wizualne skodyfikowanie hierarchicznego układu. Ścisły rozkład biurek, który pozwalał maksymalnie wykorzystać przestrzeń i był wyrazem realizacji zasady koncentracji, a odseparowanie mężczyzn i kobiet w ramach tej samej przestrzeni wynikiem zastosowania zasad standaryzacji i specjalizacji. Niezwykle ważna była również możliwość wizualnego nadzoru — doskonałej panoptycznej kontroli. Pracownicy nadzorowani byli zarówno przez przełożonego, który w każdej chwili mógł obserwować, co robią poszczególni pracownicy, jak i przez siebie nawzajem. Świadomość nieustającego nadzoru wykształcała też mechanizm „samoujarzmienia”, czyli rodzaju samokontroli. W Larkin Building nie tylko przestrzeń była elementem systemu kontroli i władzy. Takimi elementami były również znajdujące się w niej meble — a w szczególności — krzesło. Zastanówmy się przez chwilę, czym jest właściwie krzesło i w jaki sposób stało się ono elementem tego systemu?

Krzesło jest wynalazkiem kulturowym (Rybczyński, 1996, s. 84; Czaja, 1999, s. 104). Kulturowym, a zatem sztucznym. Wytwarzanie

rzeczy czy towarów widziane z perspektywy kulturowej jest nie tylko procesem technologicznym, ale również i kognitywnym (Kopytoff, 2003, s. 249)¹⁶. Znaczy to tyle, że nie wystarczy przedmiotu wytworzyć materialnie, trzeba go też naznaczyć kulturowo. Władimir Toporow zauważa, że rzeczy, a zatem i krzesło, są rezultatem „niskiej” działalności człowieka, skierowanej na to, co potrzebne, umożliwiające osiągnięcie tego samego rezultatu przy mniejszym wysiłku lub przy tym samym wysiłku większego rezultatu (Toporow, 2003, s. 98). Rzecz, mimo że jest „wygodna”, „pożyteczna”, „praktyczna”, jest jednak wtórna i jako taka jest pozbawiona cechy konieczności. Pić można nie z naczynia, lecz z garści, powiada Toporow, a spać można nie na łożu, lecz na ziemi. „To krzesło wywołuje potrzebę i w ślad za tym przyzwyczajenie nad-ziemnego siedzenia. Nie bierze się ono z pewnością z przymusu motywowanego determinantami biologicznymi czy też jakimś wprzód ustanowionym modelem komfortu” (Czaja, 1999, s. 104).

Krzesło to zatem maszyna do siedzenia, jak zauważył Le Corbusier (Jencks, 1982, s. 88). Należy jednak odróżnić użyteczne właściwości krzesła od sposobów jego rzeczywistego wykorzystania i wyjść poza powyższą definicję. Pierre Bourdieu podkreśla, że konsumpcja dóbr zawsze zakłada pracę przyswajania, to znaczy konsument zawsze przyczynia się do wytwarzania konsumowanego przez siebie produktu (Bourdieu, 2005, s. 130). Przedmioty nie są obiektywne w znaczeniu, jakie się zazwyczaj przypisuje temu słowu, a ich społeczne sposoby użycia nie dają się wywieść z instrukcji obsługi. „Nauka powinna określić ową obiektywność przedmiotu, będącą wynikiem relacji przedmiotu, określonego przez możliwości oraz niemożliwości, które on oferuje i które objawiają się jedynie w uniwersum społecznych sposobów użycia (...) do dyspozycji aktora bądź klasy aktorów, czyli do schematów percepcji oceny oraz działania, odpowiedzialnych za jego obiektywną użyteczność w praktycznym użyciu” (Bourdieu, 2005,

¹⁶ Por. Kwiatkowska, Kola, 2006, s. 138-139: „nie ma możliwości, by w danej kulturze pojawił się jakiś przedmiot, jeśli nie pojawi się ‘kulturowo wytworzona jego wizja’. Najpierw musi zostać on wymyślony”; por. też Hałas, 2001, s. 62.

s. 131). Nie wystarczy zatem powiedzieć, że krzesło, stojące w biurze, służy pracownikom do siedzenia. Jeżeliby sprowadzić rozważania o krześle biurowym jedynie do kwestii „sposobów użycia dających się wywieść z instrukcji obsługi”, to powyższa konstatacja otwierałaby i zamykałaby je jednocześnie. W uniwersum wszystkich krzeseł biurowych nie dałoby się również wydzielić odrębnych klas. Dla celów szczegółowej analizy konieczne jest zatem dokładne określenie różnych sposobów jego użycia, a także tego, w jaki sposób zostało ono „kulturowo naznaczone”.

Zanim do tego przejdę, chciałabym jeszcze omówić kwestię „potencjału socjalizującego przedmiotów”. Mamy tu bowiem do czynienia ze swoistym sprzężeniem zwrotnym. Z jednej strony to użytkownik naznacza przedmiot kulturowo i określa sposoby jego używania, z drugiej w przedmiocie raz już zdefiniowanym drzemie potencjał socjalizowania użytkownika, określania sposobów, w jaki będzie on korzystał z przedmiotu. „Krzesło zawsze odpowiadało sposobowi, w jaki ludzie życzyli sobie siedzieć” — pisze Witold Rybczyński (1996, s. 85).

Dariusz Czaja w eseju o zmienności takich kategorii jak estetyka, wygoda, praktyczność w odniesieniu do przedmiotu, jakim jest krzesło, podkreśla, że kulturowy dyktat jest tym, co przemienia przypadkowe i nieoczywiste w konieczne i całkowicie naturalne (Czaja, 1999, s. 104). Przedmioty mają moc socjalizowania, nadawania zmysłom struktury, kształtowania pamięci ciała (Kwiatkowska, Koła, 2006, s. 134; por. Rybczyński, 1996, s. 85). Krzesła ustawione w równych rzędach w danym pomieszczeniu nie tylko wypełniają przestrzeń, lecz również ją strukturyzują, określając dopuszczalne zachowania. Jednak jeszcze za Ludwika XIV krzesło było przede wszystkim elementem dekoracyjnym wnętrza (Rybczyński, 1996, s. 86). Jego główną funkcją było uwydatnienie i podkreślenie architektury pomieszczenia. Krzesła projektowano do podziwiania, nie do siedzenia. Idee wygody i funkcjonalności pojawiły się dopiero za panowania Ludwika XV. Wygląd krzesła dostosowuje się do zapotrzebowań i gustów swojego czasu albo wytwarza nowe zachowania (Czaja, 1999, s. 104). Wygodne rokokowe krzesło zapraszało do konwersacji i przyjemnego spędzania

czasu. Nowoczesne krzesło zarówno to sterylne i praktyczne, jak i to ergonomiczne przywodzi na myśl racjonalny świat biurokracji (Czaja, 1999, s. 105).

Krzesła projektu Wrighta z Larkin Building były w swej formie niezwykle surowe. Drewniane, twarde, z pionowymi oparciami i nieznacznie tylko zaokrąglonymi poręczami. Łatwo sobie wyobrazić dyskomfort, jaki odczuwali pracownicy po całym dniu pracy. Surowa forma krzesła nie dawała możliwości przyjęcia różnych pozycji ciała. Trudno sobie wyobrazić osobę siedzącą na takim krześle z nogą założoną na nogę, lekko odchyloną do tyłu z rękami splecionymi za głową — obrazek, który dziś można zobaczyć każdego dnia w wielu firmach. Krzesło Wrighta miało misję do spełnienia. Dyscyplinowało ciało. Było instrumentem kontroli i podporządkowania. Było odpowiedzią na zapotrzebowanie biurokratycznej maszyny wielkiego przedsiębiorstwa. Kontrola dyscyplinarna polega nie tylko na tym, żeby wymusić szereg określonych ruchów (Foucault, 1998, s. 147). Posuwa się o krok dalej — wymaga najlepszego powiązania ruchu z ogólną postawą ciała. Jej celem jest wymuszenie maksymalnej wydajności i szybkości. „Zdyscyplinowane ciało tworzy operacyjny kontekst dla najmniejszego gestu” (Foucault, 1998, s. 148).

Używając terminu Marcela Maussa, krzesło Wrighta narzucało pewne sposoby posługiwania się ciałem (Mauss, 1973, s. 533-574). Mauss zauważa, że każde społeczeństwo opracowuje pewne sposoby (techniki) posługiwania się ciałem. Jego zdaniem błędem jest przyjęcie założenia, że pojęcie „technika” zawsze odnosi się do pojęcia „narzędzie”. Sposób posługiwania się ciałem też jest pewną techniką. Nawet, zgodzimy się, co do tego, że pojęcie technika odnosi się tylko do sposobu używania narzędzi, to i tak nie popełniamy błędu mówiąc o sposobach posługiwania się ciałem jako o technice, ponieważ „ciało jest pierwszym i najbardziej naturalnym narzędziem człowieka”, argumentuje Mauss (1973, s. 543). Sposoby posługiwania się ciałem są, jego zdaniem, normami stosowanymi do tresury ludzi (Mauss, 1973, s. 547). Przywołuje on przykład maoryskich kobiet, które są „tresowane” przez swoje matki do właściwego chodzenia zwanego *onioi*

(Mauss, 1973, s. 540). Chód ten polega na silnym, a jednocześnie luźnym kołysaniu biodrami. Mauss podkreśla, że jest to nabyty, a nie naturalny sposób poruszania się. W świecie ludzi dorosłych „sposób naturalny” w ogóle nie istnieje. Noszone przez nas obuwie zmienia układ stopy i wymusza pewien sposób poruszania się. Można to sprawdzić, chodząc boso. Analogicznie pewien sposób używania ciała wymuszają krzesła. W ten sposób korelatem władzy dyscyplinarnej staje się nie tylko analityczna i „parcelarna” przestrzeń, ale także każdy indywidualny pracownik (Foucault, 1998, s. 151).

Współczesne ergonomiczne krzesła na kółkach, z wygodnymi, profilowanymi oparciami, w których wysokość i stopień odchylenia oparcia, podłokietników i zagłówka, a także kąt nachylenia siedziska można dostosować do indywidualnych potrzeb za pomocą pokręteł i dźwigni, zdają się współgrać z elastycznością i zmiennością współczesnych organizacji. Umożliwiające płynną regulację wszystkich parametrów, gwarantują nie tylko komfort siedzenia, a przez to komfort pracy, ale również swobodę, której nie dawały wcześniejsze krzesła. Chciałabym podkreślić, że fakt, iż w czasach Forda i Taylora pracownicy mieli do dyspozycji raczej takie krzesła jak to projektu Wrighta niż wygodniejsze, przypominające mniej lub bardziej współczesne ergonomiczne krzesła, nie wynikał z tego, że istniały obiektywne technologiczne ograniczenia uniemożliwiające masową produkcję krzesel ergonomicznych. Przyczyna była moim zdaniem inna — takie krzesło nie zostało wówczas pomyślane, ponieważ obowiązywał zupełnie inny sposób myślenia.

Powróćmy do rozważań na temat przestrzeni. Architektura późniejszych biur, tych projektu Propsta, rozwinęła o wiele doskonalej idee przestrzeni dyscyplinarnej. Do kanonu środków wykorzystanych już w Larkin Building wprowadziły one organizację przestrzeni, bazującą na systemie Mitchellowskich „pojemników”. Pracownicy, choć są oddzieleni od siebie „przegródkami”, wciąż są prawie doskonale widzialni. Zresztą mimo pozornego częściowego osłonięcia ściankami działowymi wykorzystanie szkła we współczesnej architekturze nie tylko jako materiału do budowy ścian wewnętrznych, ale również do

budowy ścian zewnętrznych wzmacnia efekt „bycia cały czas na widoku”. Omawiając wyniki swoich badań nad wpływem budynku zaprojektowanego przez Eero Saarinen dla firmy Deere na pracujących w nim ludzi Edward T. Hall pisze: „Niektórzy odczuwali, że budynek pozbawiał ich prywatności i mówili o byciu ‘cały czas na pokaz’. Duże przeszklone przestrzenie nie dają praktycznie żadnej wizualnej prywatności i większość ludzi jest przez cały czas dobrze widoczna dla wielu innych. Nawet prywatne biura mają trochę szklanych ścian. Nakłada to pewne restrykcje na ludzkie zachowania. Nie kładziesz nóg na swoje biurko, ani nie zdejmujesz krawatu” (Reed Hall, Hall, 2001, s. 30). „Pojemniki” Propsta dają także możliwość doskonalszego funkcjonalnego oddzielenia, separacji od siebie „elementów” należących do różnych porządków. Dają też możliwość elastycznego wykorzystania przestrzeni, dostosowywania jej do zmieniających się potrzeb organizacji.

W poszczególnych typach biur odmiennie są wykorzystywane różne aspekty przestrzeni dyscyplinarnej. Architektura jednych skoncentrowana jest wokół zasady widzialności, która jest naczelną zasadą organizującą przestrzeń. W przypadku innych mogą dominować dążenia do stworzenia przestrzeni parcelarnej umożliwiającej jak najdoskonalszą specjalizację. W tych ostatnich, tam, gdzie nie dociera oko menedżera, zwykle zagląda niezmordowana kamera przemysłowa, zdolna do pracy dwadzieścia cztery godziny na dobę¹⁷. O wszystkich przestrzeniach biurowych można jednak powiedzieć, że nie są przestrzeniami aksjologicznie neutralnymi. Są one podporządkowane pewnym celom, których realizację zapewnia przestrzeń — przestrzeń dyscyplinarna.

Można by ulec złudnemu przeświadczeniu, że telepraca przyniesie kres panowaniu przestrzeni dyscyplinarnych i biurowego panoptikonu. Nic bardziej mylnego. W świecie organizacji nie ma przed nami

¹⁷ O nowych formach panoptycznej kontroli w organizacjach z wykorzystaniem nowych technologii, w których pracownikom nie są przydzielane stałe miejsca pracy, pisze Sławomir Magała na przykładzie duńskiego przedsiębiorstwa Transco zatrudniającego kontrolerów miejskiej komunikacji publicznej. Hoedmaekers, Magała, 2005, s. 150-154.

nic takiego jak wieszczony przez Jeana Baudrillarda w odniesieniu do telewizji koniec perspektywicznej i panoptycznej przestrzeni (Baudrillard, 2005, s. 38-45). Wprawdzie współczesny pracownik coraz mniej czasu spędza w biurze, często pracuje w podróży, w domu, w innych miejscach pozornie pozostających poza zasięgiem korporacji, jednak współczesne organizacje znalazły sobie nową przestrzeń, w której mogą realizować sprawdzone już wcześniej koncepcje. Tą przestrzenią jest Galaktyka Internetu.

„Nadzór kierownictwa zakładu pracy nad pracownikami był źródłem konfliktów w erze przemysłowej. Wygląda na to, że w erze Internetu konflikty te nasila się, gdyż sieć sprawia, że nadzór jest dziś jeszcze dotkliwszy, bo wszechobecny” (Castells, 2003, s. 196-197). Pracownicy nowoczesnych firm są coraz bardziej uzależnieni od sieci komputerowych i Internetu. Żyjemy w czasach, kiedy większość działań o charakterze gospodarczym jest hybrydą interakcji online i interakcji „cielesnych” (Castells, 2003, s. 204). Każdorazowe zalogowanie się w sieci jest wejściem do elektronicznego panoptikonu i milczącą zgodą na nieustanne monitorowanie połowy życia. Manuel Castells podkreśla, że już dziś większość amerykańskich pracodawców (73,5%) stosuje jakąś formę nadzoru korzystania z sieci (Castells, 2003, s. 196). Istnieją programy, jak na przykład *Gatekeeper*, które po uruchomieniu na serwerze monitorują wszystkie połączenia inicjowane przez komputery z każdego działu firmy. Zebrane przez nie informacje mogą być podstawą do zwolnienia pracownika za niewłaściwe korzystanie z sieci.

Na koniec wypadłoby postawić pytanie: skąd się wzięła obsesja panoptycznej kontroli i dlaczego w podręcznikach do zarządzania właściwie się o niej nie wspomina? Sławomir Magała znajduje odpowiedź na oba pytania. Uważa, że panoptyzm jest silnie wpisany w filozofię-ideologię zarządzania, którą nazywa *managerialism* (menedżerocentryzm) (Magała, 2005, s. 3)¹⁸. Jej podstawowym założeniem jest prze-

¹⁸ Por. Magała, *Na przełęczach sensu i bezsensu*, zamieszczony w niniejszym tomie (zob. s. 133).

konanie, że menedżer znajduje się w uprzywilejowanej pozycji i może mieć wgląd w to, co się dzieje w organizacji. Dążenie do uzyskania takiego oglądu wiąże się z utopijną, technokratyczną ideologią, która za cel zarządzania przyjmuje uzyskanie totalnej kontroli. Menedżer zyskuje ów wgląd, korzystając z narzędzi, jakich dostarcza mu teoria zarządzania. Tak pojmowany menedżerocentryzm ma swoją materialną infrastrukturę. Tworzy ona na swoje potrzeby przestrzenne konstrukcje, w których się realizuje. Magala zauważa jednak, że „ogład z góry” nie zawsze daje właściwy obraz. Jego zdaniem, w dzisiejszych czasach o wiele adekwatniejszy niż taki obiektywny, panoptyczny ogład jest demokratyczne spojrzenie „z wielu miejsc” (*a view from manywheres*). Pojęcie panoptyzmu jest silnie związane z pojęciem władzy (*power*), a władza według Magali jest jednym z tabu zarządzania organizacjami (Magala, 2005, s. 123). Zatem pominięcie milczeniem kwestii panoptyzmu należy łączyć z unikaniem podejmowania tematu władzy w organizacjach.

Taki sposób patrzenia na przestrzeń biura, jaki przedstawiłam w niniejszym tekście, możliwy jest jedynie na styku antropologii i zarządzania — wykracza on zarówno poza klasyczne antropologiczne rozważania, zapuszczając się na tereny teorii zarządzania, jak i proponuje przyjęcie pewnej szczególnej antropologicznej optyki, która jest obca zarządzaniu. Skutki takiej antropologizacji rozważań o biurze są nie tylko ciekawe z teoretycznego punktu widzenia, ale mogą też mieć praktyczne zastosowanie. Co więcej, kwestie władzy i kontroli oraz percepcji przestrzeni organizacji nie są jedynymi obszarami, jakie antropologia pozwala zobaczyć w nowym świetle. Z wzajemnych inspiracji tych dwóch dyscyplin zrodziły się do tej pory w literaturze dwa główne nurty. Pierwszy związany jest z badaniami kultur organizacji, rytuałów organizacyjnych. Drugi był zapewne odpowiedzią na postępującą globalizację i modę lat 70. na transakcje typu M&A, łączące niejednokrotnie przedsiębiorstwa z różnych państw. Mam tu na myśli podręczniki dla menedżerów przedstawiające pokrótce specyfikę różnych kultur i podstawy obowiązujących w różnych krajach zasad *savoir vivre*’u. Większość z nich, choć obiecują możliwość zrozumienia

współpracowników i sukces w biznesie, przedstawia reprezentantów innych narodów w sposób bardzo uproszczony, schematyczny. Przyczyniają się one tym samym raczej do utrwalania szkodliwych niekiedy stereotypów i czynią niejednokrotnie więcej złego niż dobrego. Jak wynika z powyższego, potencjał antropologizacji zarządzania jest więc wciąż w dużej mierze niewykorzystany.

BIBLIOGRAFIA

Banham Reyner

- 1978 *The Services of the Larkin „A” Building*, „The Journal of the Society of Architectural Historians”, vol. 37, nr 3.

Barański Janusz

- 1999 *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii — garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 4.

Baudrillard Jean

- 2005 *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa.

Becker Franklin

- 2004 *Offices at work. Uncommon Workplace strategies that add value and improve performance*, Jossey-Bass, San Francisco.

Benedyktowicz Zbigniew

- 1981 *Etnografia, etnologia, antropologia kultury. Czym są, dokąd zmierzają?* (odpowiedź na ankietę), „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2.

Bourdieu Pierre

- 2005 *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.

Castells Manuel

- 2003 *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przeł. T. Hornowski, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań.

Clifford James

- 2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Czaja Dariusz

- 1999 *Krzesło. Szkic do portretu*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1-2.

Davis Tim

- 1984 *The Influence of the Physical Environment In Office*, „The Academy of Management Review”, vol. 9, nr 2.

Donald Ian

- 2001 *Emotions and offices at work*, w: R.L. Payne, C.L. Cooper (red.), *Emotions at work*, John Wiley. & Sons, Chichester.

Foucault Michel

- 1998 *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa.

Griffin Ricky

- 2002 *Podstawy zarządzania organizacjami*, przeł. M. Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa.

Hall Edward

- 2003 *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.

Hałas Elżbieta

- 2001 *Symbole w interakcji*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Heidegger Martin

- 1977a *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa.
- 1977b *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa.

Herzfeld Michael

- 2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Hoedmaekers Casper, Magala Sławomir

- 2005 *A case of panoptical control in a public company*, w: S. Magala, *Cross-Cultural Competence*, Routledge, London.

Jasiewicz Zbigniew

- 2006 *Etnolodzy i etnologia polska przełomu XX i XXI wieku. W poszukiwaniu tożsamości zbiorowej*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Jencks Charles

- 1982 *Le Corbusier — tragizm współczesnej architektury*, przeł. M. Biegańska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa.

Kopytoff Igor

- 2003 *Kulturowa biografia rzeczy — utowarowienie jako proces*, przeł. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kwiatkowska Olga, Kola Adam

- 2006 *O przywróceniu zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Linton Ralph

- 2000 *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Mauss Marcel

- 1973 *Sposoby posługiwania się ciałem*, przeł. M. Król, w: *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Mitchell Timothy

- 2001 *Egipt na wystawie świata*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Morgan Gareth

- 2001 *Wyobrażenia organizacyjna. Nowe sposoby postrzegania, organizowania i zarządzania*, przeł. Z. Wiankowska-Ladyka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Oldham Greg, Brass Daniel

- 1979 *Employee Reactions to an Open-Plan Office: A Naturally Occurring Quasi-Experiment*, „Administrative Science Quarterly”, vol. 24, nr 2.

Oldham Greg, Kulik Carol, Stepina Lee

- 1991 *Physical Environments and Employee Reactions: Effects of Stimulus-Screening Skills and Job Complexity*, „The Academy of Management Journal”, vol. 34, nr 4.

Oldham Greg, Rotchford Nancy

- 1983 *Relationships Between Office Characteristics and Employee Reactions: A Study of the Physical Environment*, „Administrative Science Quarterly”, vol. 28, nr 4.

Pocztowski Aleksy

- 2003 *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.

Postman Neil

- 2004 *Technopol*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.

Quinard Pascal

- 2002 *Seks i trwoga*, przeł. K. Rutkowski, Czytelnik, Warszawa.

Radkowska Magdalena

- 2004 *Terminatory i ludzie. Opowieść o pędzie i zatrzymaniu*, „Kwartalnik Filmowy”, nr 47-48.

Reed Hall Mildred, Hall Edward

- 2001 *Czwarty wymiar w architekturze. Studium o wpływie budynku na zachowanie człowieka*, przeł. R. Nowakowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.

Robbins Stephen, DeCenzo David

- 2002 *Podstawy zarządzania*, przeł. A. Ehrlich, Polskie Wydawnictwa Ekonomiczne, Warszawa.

Rybczyński Witold

- 1996 *Dom. Krótka historia idei*, Wydawnictwo Marabut i Oficyna Wydawnicza Wolumen, Gdańsk, Warszawa.

Schlosser Julie

- 2006 *Cubicles: The great mistake*, „FORTUNE Magazine”, 22 marca [korzystam z wersji elektronicznej: http://money.cnn.com/2006/03/09/magazines/fortune/cubicle_howitwork_fortune/index.htm; dostęp online: styczeń 2009].

Sennett Richard

- 2006 *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.

Sundstrom Eric, Burt Robert, Kamp Douglas

- 1980 *Privacy at Work: Architectural Correlates of Job Satisfaction and Job Performance*, „The Academy of Management Journal”, vol. 23, nr 1.

Sztompka Piotr

- 2005 *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Toffler Alvin

2006 *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, M. Kłobukowski, Wydawnictwo Kurpisz S.A, Warszawa.

Toporow Władimir

2003 *Przestrzeń i rzecz*, przeł. B. Żyłko, UNIVERSITAS, Kraków.

Tuan Yi-Fu

1987 *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Źródła internetowe:

<http://ah.bfn.org/h/larkin/admin/index.html>

<http://www.carusostjohn.com/artscouncil/history/taylorist/index.html>

<http://www.hermanmiller.com/actionoffice>

<http://www.kariera.procter.pl> — wycieczka po biurze P&G

<http://www.pg.pl/wizja.shtml>

http://www.unitedmedia.com/comics/dilbert/news_and_history/html/about_scott_adams.html

PIOTR CICHOCKI

HTML, PYTHON, I „JA”. JĘZYKI PROGRAMOWANIA A TOŻSAMOŚĆ

Niniejszy tekst, w którym czytelnik przemieszczał się będzie od konkretnego, jednorazowego faktu do bardziej ogólnego znaczenia, sensu, ma na celu refleksję, zgłębienie relacji pomiędzy współczesnymi technologiami medialnymi a poczuciem siebie jako jednostką i członkiem wspólnoty. Poruszam się tu pomiędzy tradycyjnymi polami zainteresowania dziedzin takich jak antropologia, informatyka, medioznawstwo, sięgając również po język filozoficzny i socjologiczny. Używany w tekście język, dyskurs jest substancją zmienną, nie pochodzącą z jednego źródła tradycyjnej akademickiej dyscypliny; podąża raczej za tematem badań, niż przyjmuje statyczny kształt. Temat również trudno ująć jednoznacznie w ramy jednej dziedziny nauki. Nie zawiera się tylko i wyłącznie w informatyce, mimo terminów z zakresu języków programowania, ani w filozofii, mimo że dotyczy kategorii związanych z bytem i jaźnią, ani w psychologii czy socjologii, mimo że używa pojęcia „tożsamość”, ani też w medioznawstwie, mimo że koncentruje się na środkach komunikacji. Być może tą dziedziną jest więc antropologia, jeśli przyjmiemy, że nauka ta nie zajmuje się badaniem żywych kulturowych skamielin trzeciego świata, czy wymierających zjawisk i znaczeń. Antropologia realizowana w tym tekście to dyscyplina zorientowana na to, co człowiek jako jednostka i ludzie jako zbiorowości czynią, jakie znaczenia swemu światu nadają i w czym żyją — teraz.

Staram się ukazać tu także nierozzerwalność używanego języka z daną problematyką. Gdy moim celem jest zgłębienie problemu portali społecznościowych, zdaję sobie sprawę, że muszę przyjrzeć się mu z wielu stron, a jednocześnie rozumieć go, gdy jest opisywany w wielu językach. Każdy z czytelników może odpowiedzieć sobie na pytanie, czy taka antropologia jest jednym ze sposobów mówienia, czy raczej tą dziedziną, umiejętnością, która pozwala na przechodzenie pomiędzy nimi i syntezę różnic, syntezę w antropologicznym rozumieniu. Osobiście skłaniam się ku tej drugiej odpowiedzi.

M. posiada profil na serwisie grono.net od czterech i pół roku. Trudno jej jednoznacznie określić „w jakim celu” uzupełnia pola sygnowane przez twórców grono: „o mnie”, „zainteresowania”, „chciałbym/ /chciałabym”, „zajmuję się”. Zawarte tam opisy, które zmieniają się z dużą częstotliwością, w sposób pośredni, a nawet zupełnie nie związany, odnoszą się do odpowiedzi na ten „zadany” przez grono temat, tak samo jak moje opisy nie są taką odpowiedzią. Ona, ja, a także wielu uczestników grona wkleja w te miejsca cytaty z piosenek, filmów, tekstów literackich. Podobnie używa się możliwości prezentowania zdjęć. Tak jak wielu innych uczestników M. ma posortowane tematycznie zdjęcia, co umożliwia techniczna struktura ich prezentacji. Są one posortowane w galerię, z których każda ma nadany przez użytkownika tytuł. Tytuły te prawie zawsze okazują się znaczące. W przypadku M., także moim i bardzo wielu użytkowników zdjęcia pogrupowane są na zasadzie znaczeniowego zbioru. M. na przykład ma galerię zdjęć z dokumentacją swoich podróży, zdjęć, do których pozowała jako modelka, swoich ulubionych grafik artystycznych, zdjęć z przyjaciółmi.

Podobnie pogrupowała swoje zdjęcia O., z tą różnicą, że pewne wydarzenia zostały tam wyselekcjonowane na zasadzie chronologii i bliskości czasowej. Poszczególne albumy zdjęć zawierają obrazy z jej podróży do Tajlandii („Oh my Buddha!”), Chin („I love China, czyli dwa tygodnie urlopu”), Wietnamu i dalej, już nie chronologicznie, ale tematycznie zestawione zdjęcia jej siostry, jej samej, jej kota i przedstawicieli ulubionego gatunku zwierząt. Swego czasu stworzy-

ła również album z ulubionymi grafikami, po zawartości mogłem domniemywać, że na zasadzie humorystyczno-estetycznej.

Wracając do profilu M., miałem wrażenie, że stanowi on pewną spójną całość, spójną z jej osobą, którą poznałem „w realu” i jak sądzę na tyle dobrze, by zrozumieć pewne intencje, które stały za nazywaniem poszczególnych zdjęć w określony sposób, czy pisaniem fragmentów swojego profilu. Znałem ją na tyle dobrze, żeby zrozumieć, że wykasowanie całości tekstu jest objawem dramatycznie złego nastroju, podobnie umieszczenie określonych zdjęć (na przykład kościotrupa). Z drugiej strony wpisanie krótkich fraz w sekcje „Chciałabym” (*All I want is here*) czy „O mnie” było wyraźnym komunikatem, że jest pogodzona z rzeczywistością i w dobrym stanie ducha.

Zastanawiałem się wówczas, czy używa ona profilu gronowego jako narzędzia komunikacji ze swoimi znajomymi, między innymi ze mną, czy też jako naturalne bycie w medium, które w jakiejś części — profilu, blogu, strony internetowej stało się jej częścią.

O podobnym działaniu na swoim profilu opowiadała mi Z.: „kiedy czułam się bardzo źle, skasowałam cały tekst, jaki miałam w profilu. Zostawiłam zdjęcia. Ale tak to chyba jest, że kiedy ci smutno, nie masz ochoty na kontaktowanie się z kimkolwiek” (notatka terenowa z 25.11.2008).

T., osoba pełna temperamentu, ulegająca nastrojom, często zmienia swój profil, czasem pod wpływem negatywnej emocji usuwając wszystkie zdjęcia i tekst, czasem — dzięki radosnym impulsom tworząc rozbudowane i wesołe galerie, posługując się wówczas emotikonami¹.

W każdym z tych przypadków gronowy profil jest czymś więcej niż podstroną serwisu, na której umieszczamy informacje na swój temat, mające pozwolić zaledwie na identyfikację nas jako tego, a nie innego użytkownika (choć bez wątpienia jest to ważny, pierwotny aspekt tego zjawiska). A być może właśnie od identyfikowania się i indywi-

¹ Na przykład ;), :))))).

dualizacji wielu uczestników dochodzi do tego, że pośrednictwo medium zostaje przekroczone i profil gronowy staje się częścią intymnego świata, niosąc w sobie jednocześnie cechy ciała, ubrania, fotografii, przyjaciela, pamiątnika i twarzy. Dzieje się to jednak w powiązaniu ze specyficzną technologią umożliwiającą określone działania w środowisku komputerowym.

Nie ulega wątpliwości, że każdy z użytkowników otrzymał do dyspozycji nowe środki do pisania o sobie, nowe możliwości przedstawiania swojego „ja”. Bazują one na tekście (uzupełnienie wcześniej wspomnianych pól), na obrazach (galerie zdjęć i filmów, awatary) i na zamieszczaniu odniesień, charakterystycznych dla hipertekstowej komunikacji (możliwość umieszczania polecanych linków oraz widoczność listy forów dyskusyjnych użytkownika). Główne pytanie, które nasuwa się współczesnemu badaczowi „społeczeństwa jednostek”, może zatem brzmieć: w jakiej relacji te nowe środki wypowiedzi pozostają z tożsamością uczestników grono.net oraz innych portali społecznościowych? By jednak o to pytać, musimy zdać sobie sprawę z celu pytania, z tego, co właściwie chcemy dociec. „Tożsamość” jest obecnie bardzo chętnie używanym pojęciem, szczególnie na gruncie antropologii, socjologii, ale i w ramach języka potocznego, który zbliża się do kategorii świadomości i racjonalności, projektowanych przez język naukowy. Przyglądając się bardzo często stosowanej definicji Giddensa, określającego tożsamość jako tworzenie spójnej narracji na swój własny temat (2004), możemy stwierdzić, że osiąga on w tym momencie niezwykłą przenikliwość i wrażliwość, która może cechować jedynie najwybitniejszych naukowców społecznych. Mam na myśli wrażliwość, która pozwala odczytywać z całej masy nieskoordynowanych i niezwiązanych ze sobą komunikatów, narracji i obrazów spójny sens i formę zachowań społecznych. Kiedy jednak przypomnimy sobie, że Sir Anthony Giddens jest jednocześnie osobą zaangażowaną politycznie, byłym doradcą rządu brytyjskiego i uczestnikiem społeczno-politycznych inicjatyw, skierowanych do rozwiązywania pierwszoplanowych (czy tych, które zostały tak określone) globalnych problemów, możemy zdać sobie sprawę, że teoretyczny model nie tylko odzwier-

ciedla rzeczywistość, ale może też na nią wpływać. Moje stwierdzenie dotyczące działalności Giddensa nie ma pejoratywnego charakteru; jestem skłonny przypuszczać, że dotyczy ono w jakimś stopniu wszelkich teoretycznych ujęć, o ile zostaną przez kogoś zaakceptowane jako prawda i w jakimś stopniu ucieleśnione w działaniu.

Kolejnym punktem wartym zastanowienia jest tekstualna organizacja narracji według Giddensa. Mamy tu do czynienia z zorganizowaną całością, posiadającą pewien początek (lub źródło) i cel, tekstowo zorganizowaną, co wskazuje na pewien związek z tradycją linearnego myślenia, związaną z drukiem (Ong, 1992), religią chrześcijańską. Manuel Castells wskazuje na pierwszoplanową relację pomiędzy taką konceptualizacją tożsamości a charakterem polityczno-społecznym całości, w ramach której ona funkcjonuje (2008b, s. 26). Dodaje on, że jeśli z jednej strony można zinterpretować wiele społecznych procesów i indywidualnych działań, jako dążenie do stworzenia spójnych tożsamości, to związane jest to z pofragmentowaniem społecznej rzeczywistości, co może znajdować odzwierciedlenie w widzeniu siebie (2008a, s. 38-39). Taki stan niespójności Giddens określa jako niezdrowy (to znaczy nie pozwalający na szczęśliwe i spokojne funkcjonowanie w rzeczywistości społecznej). Zastanawiając się jednak nad tożsamościami użytkowników społeczności internetowych (zaryzykuję stwierdzenie, że można je analizować w taki właśnie sposób, argumentując to między innymi samym rodzajem autokreatywnej aktywności przez nich podejmowanej, zaangażowaniem w dyskusje i działania w przestrzeni portalu, a także w tworzenie swojego profilu), możemy jednak poddać dyskusji stwierdzenie o ich spójności, nawet jeśli przyjmiemy łatwą przecież do obronienia tezę, że żyjemy w demokratycznym społeczeństwie.

Mówię tutaj niekoniecznie o relacji pomiędzy prawdą świata realnego i maskaradą portalu społecznościowego. Przykłady gronowych zachowań, które przytoczyłem wcześniej, dotyczą osób poznanych przeze mnie poza komunikacją komputerową. Ich zachowania w sieci stały się dla mnie znaczące, dzięki poznaniu ich indywidualnego charakteru i opowiedzianych mi przez nie strzępów biografii.

Jedna z rozmówczyń, B., podczas dyskusji przy jak najbardziej realnym stoliku, rzekła: „Czy nie masz tak, że wiesz, co ludzie mają na myśli? Części z nich [innych użytkowników — przyp. PC] nie poznałam [B. jest bardzo aktywną użytkowniczką grono.net, moderatorką, która zaprzyjaźniła się z wieloma osobami poznanymi za pośrednictwem medium — przyp. PC], ale wiedziałam, co mają na myśli, kiedy się denerwują. Rozumiałam pauzy, wiedziałam, co znaczy krótki post, odpowiedź na mój post. Kiedy część z nich poznałam, widziałam zdenerwowaną twarz M., kiedy odpisywał niby dowcipnie, ale cały w nerwach na jakimś wątku. To naprawdę można odczuć, rozumiem, co oni mają na myśli, wyczuwam ich. Ty też tak masz?” (notatka z 30.12.2008).

Nie mamy do czynienia ze sprzecznością zachodzącą pomiędzy realnością i „komputerowością” [w kilku artykułach podejmuję krytykę tej dychotomii (2006, 2008)]. Linia sprzeczności pochodzi raczej z samego doświadczenia życia młodych ludzi w Polsce (tak bardzo umownie można określić moich rozmówców). T. zasygnalizowała w swoim profilu, że znalazła pracę. Jej ekonomiczna sytuacja od dłuższego czasu była dość dramatyczna i możliwość zarobkowania, zorganizowania sobie czasu, była jej upragnionym celem, którego osiągnięcie zmanifestowała z radością. Obok tego jej profil odzwierciedlał zainteresowania i styl życia, jaki preferuje, kreślił pewien idealny z jej perspektywy obraz z wieloma referencjami do muzyki elektronicznej, szeroko pojętego *clubbingu* i narkotyków². Te tendencje odzwierciedlające się na profilu można określić jako przeciwstawne, przyjmując tutaj oczywiście pewne zewnętrzne, obiektywne założenia. Sądzę, że w taki sposób profil na grono.net staje się wyrazem sprzeczności, które cechują doświadczenie życia społecznego wielu użytkowników. Mam tu na myśli na przykład sytuacje, w których różne grupy środowiskowe (znajomi ze szkoły, znajomi „z osiedla”, współpracownicy, rodzina,

² Określam tu narkotyki jako pozytywne z punktu widzenia przyjemności, jakie dają, a nie ich negatywnych skutków czy maskowania problemów. W tym paradoksie zawiera się również wspomniana w artykule sprzeczność doświadczenia życia przez moich rozmówców.

współpracownicy) określają różnego rodzaju wykluczające się normy. Socjologiczna perspektywa mogłaby tu mówić o ogólnie przyjętych normach, które hegemonizują tożsamość do określonych prezentacji w przestrzeni publicznej, a jako taką można określić grono.net³.

Celem tej rozprawy nie jest jednak krytyka hegemonii kulturowej, ani wykazywanie sprzeczności zawartych w doświadczaniu życia w dzisiejszej Polsce. Pragnę skoncentrować się raczej na kwestii uwidaczniania pewnych procesów na społecznościowych portalach. W związku z tym, o czym pisałem wcześniej, wiele działań na profilach, a także na forach dyskusyjnych, można zinterpretować jako pewne dynamiczne tworzenie społecznego „ja”, często pełnego sprzeczności, innym razem całkiem spójnego i spokojnego — gdy mamy do czynienia ze „spójną” osobą, lub umiejętnie zamaskowaną. Jednakże większość moich rozmówców, których uważam za osoby samoświadome — dostrzegające pewne stany i procesy w swoim życiu i dowolnie przenoszące to na swój publiczny profil lub ukrywające to — w jakiś sposób uwidacznia na grono.net uczestnictwo w rozmaitych sytuacjach społecznych, często wykluczających się. Być może można to zinterpretować w kategoriach pisania spójnej tożsamości, o której mówi Giddens.

Za moment opiszę dokładniej kilka portali społecznościowych, które wynikają i odnoszą się do odmiennych kontekstów społecznych. Mam tu na myśli między innymi portale www.nasza-klasa.pl, www.facebook.com, www.goldenline.pl. Każdy z nich odnosi się do innej sfery tożsamości społecznej, każdy z nich został stworzony w innym celu. Omówię je, wyprowadzając ich różnicę z zastosowanych technologii, które warunkują i w których znajduje odbicie społeczne użycie.

Wielu etnografów przyjmujących za swój przedmiot badań społeczne procesy zachodzące w części lub w całości w sieci, zauważa, że na ich kształt nierozzerwalnie wpływają właściwości sprzętu materialnego (Turkle, 1982), aplikacji, a także całego kontekstu (do kogo dana

³ Chociaż takie określenie bierze pod uwagę tylko jedną perspektywę. Z przysłowiowej „drugiej strony” możemy zauważyć gronowy profil jako coś intymnego i osobistego — prywatnego.

strona czy platforma komunikacyjna jest adresowana, kto ją użytkuje, czy i jakiego rodzaju połączenia sieciowe są w niej używane — to tylko przykładowe z długiej listy pytań) (Wilson, Petersen, 2002). Do podobnych wniosków dochodzi także Castells, analizując rozwój tego, co nazywa modelem przedsiębiorstwa sieciowego. Twierdzi on, że model ów został wsparty i uwarunkowany szybkim rozwojem aplikacji związanych z efektywnym zarządzaniem informacją, jej produkcją i odbieraniem (2008a). Mamy tu więc do czynienia z nierozzerwalnym związkiem pomiędzy rodzajem oprogramowania i kształtem relacji społecznych, który jest przez powyższe warunkowany.

Wydaje się to oczywiste z perspektywy zarządzania. Kilka lat temu z inicjatywy Marka Kuszneruka, absolwenta Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, doszło do współpracy mojej oraz kilku osób z ostatnich roczników studiów warszawskiej etnologii w ramach projektu nazwanego przez jego pomysłodawcę *Cyberiade*. Docelowo miała to być firma konsultingowa, która planowała doradztwo w zakresie przygotowania firm do trybu działania opartego na efektywnym i aktywnym zarządzaniu informacją wewnątrz organizacji. Okazało się, że nawet na wstępnym etapie działania rzecz polegała na wymianie informacji pomiędzy nami, co było osiągane między innymi dzięki aplikacji internetowej, pozwalającej na szybką wymianę linków, nowości związanych z negocjacjami z potencjalnymi klientami, czy też refleksji nad metodologicznymi problemami, gdyż przedsięwzięcie było zarazem zorientowane na aspekt poznawczy.

Interpretacja dotycząca tylko i wyłącznie środowisk społecznych związanych z pracą jest jednak zbyt zawężonym spojrzeniem. W metodologii etnograficznej unikamy statystycznych wykresów, mogę jednak z pewnością stwierdzić, że duża część treści i procesów, które dzieją się w i za pośrednictwem sieci dotyczy czasu wolnego, a nawet sfery prywatnej⁴.

⁴ Dyskusyjne jest, czy można wprowadzać tego typu podziały i czy granice pomiędzy tymi kategoriami nie przebiegają w sposób zmienny i zależny od perspektywy uczestnika. Strona internetowa filmu *Zmierzch* (www.zmierzchfilm.pl), którą ogląda-

Pewne rozrywki, które zwykliśmy znajdować w sieci, stały się częścią naszej rzeczywistości. Z jednej strony są one czymś naturalnym (w skrajnym przypadku naturalność jest tu rozumiana jako pogoń za innowacją, zaskoczeniem, czymś „Git!⁵”), z drugiej banałem i rzeczą niegodną uwagi. Internetowe czaty, gry sieciowe, wyszukiwarki zdjęć, strony poświęcone interesującym nas tematom, serwisy turystyczne, za pośrednictwem których możemy zaplanować wypoczynek — wpływają na nasze rozumienie świata i samych siebie. Wpływają na kontakty międzyludzkie, ich częstotliwość i charakter, na doznawanie czasu i przestrzeni, na możliwość rozwoju swoich zainteresowań, specjalizacji, w końcu biografii.

Jak pisze Dervick de Kerckhove: „(...) jesteśmy zdolni zintegrować urządzenia z naszą tożsamością, a nawet z naszym ciałem. Takie zdolności [identyfikacji z używaną techniką — przyp. PC] przygotowują grunt dla niezbędnego rozwoju nowej psychiki, lepiej wyposażonej na spotkanie świata, który jest przed nami” (2001, s. 23).

Należy jednak pamiętać, że wszystkie udogodnienia, narzędzia i zabawki, jakie oferuje sieć komputerowa, opierają się na bardzo różnorodnych aplikacjach, systemach, językach programowania. Wróćmy teraz do głównego przykładu, na którym opiera się to opracowanie, do przykładu portali społecznościowych.

łem wczoraj (15.01.2009), jest jednocześnie reklamą wysokobudżetowej produkcji filmowej. W jej powstanie została zaangażowana grupa złożona ze specjalistów od grafiki komputerowej, informatyków, copywriterów i analityków. Niemniej jednak tego typu film większość widzów ogląda w ramach czasu wolnego. Można przypuszczać, że większość podobnych zjawisk rozwija się, przechodząc przez konteksty społeczne traktujące je jako związane z pracą zarobkową oraz z konsumpcją. Wielość możliwych sytuacji już w ramach samego Internetu przyprawia o zawrót głowy (uczniowie podsyłający sobie traktowane satyrycznie linki z reklamami ubrań roboczych, informatycy tworzący struktury chatów, hobbyści, których spontaniczna twórczość stron internetowych przyczynia się do zatrudnienia ich w profesjonalnych firmach, wreszcie twórcy reklam, szukający inspiracji w amatorskich projektach informatycznych czy filmowych).

⁵ Takie określenie oferują administratorzy grona do pozytywnego opiniowania zdjęć innych użytkowników.

Języki, w których napisane jest grono.net, pozwalają na tworzenie rozbudowanej struktury swojej podstrony zwanej profilem. Oczywiście użytkownik korzysta z tych udogodnień, które zostały mu udostępnione. Ograniczają się one do wymiany cegiełek w określonym przez programistów fragmencie struktury. Główny język programowania, to znaczy Python, pozwala jednak w dużej mierze na dużą autonomię użytkowników. Znajomy informatyk, któremu zawdzięczam wiele z wiedzy związanej z technicznym funkcjonowaniem portali tożsamościowych, stwierdził: „Na tego typu językach opierają się te wszystkie serwisy i w ogóle web 2.0, masz możliwość edycji swojego kawałka” (notatka z 10.09.2008).

Niemniej jednak różnice pomiędzy portalami można zaobserwować na wielu poziomach. Poniżej krótko scharakteryzuję pod względem organizacji profilu, treści poruszanych przez użytkowników oraz ich motywacji jednostek, kilka portali⁶, których jestem uczestnikiem. Uczestnictwo to traktuję w kategoriach doświadczenia etnograficznego⁷.

⁶ Ich podstawowymi cechami wspólnymi jest między innymi posiadanie własnego edytowalnego profilu, tworzenie listy znajomych i możliwość kontaktowania się z nimi za pośrednictwem wewnętrznej poczty.

⁷ Koncentruję się tu tylko na kilku portalach używających innej organizacji hiper tekstu, by zobrazować, w jaki sposób programy wpływają na relacje międzyludzkie w ramach danej wirtualnej grupy. Jednakże analizując poszczególne strony, można zauważyć, że na ich społeczne użycie i na to, jaki wpływ mają na egzystencje użytkowników, jest wynikiem szerokiego kontekstu, w jakim uczestniczą. Portal www.goldenline.pl opiera się na prezentacji osiągnięć zawodowych i edukacyjnych. Celem zalogowanych tam osób jest zazwyczaj znalezienie intratnej posady bądź zaprezentowanie swojego doświadczenia i prestiżu, mimo że oficjalnie portal nie jest narzędziem do poszukiwania pracy, stwarza jedynie środowisko ku temu. „GoldenLine jest społecznością skupioną na rozwoju kariery i życia zawodowego. Pomoże Ci poznać ludzi, zaistnieć w branży i monitorować rynek pracy” (www.goldenline.pl).

Forma indywidualnych profili ogranicza się zazwyczaj do przedstawienia swojego *curriculum vitae* i portfolio, co wspiera tekstowa organizacja takiej podstrony, w ramach której można umieszczać informacje o sobie w kategoriach „edukacja” i „zatrudnienie”. Determinuje to rodzaj aktywności uczestników „społeczności”.

www.grono.net

Dołączyłem do tego jednego z największych polskich portali wtedy, gdy był on jeszcze „społecznością” zamkniętą. By stać się członkiem grono.net, trzeba było otrzymać zaproszenie od kogoś z wewnątrz, co wykreowało atmosferę elitarności. Rozmówczyni wspomina:

„Do grona zaprosiła mnie moja koleżanka, czuła na nowe warszawkowe trendy. Wtedy grono było zamknięte i rzeczywiście było zamkniętą społecznością. Słyszałam o gronie nieco wcześniej i wiedziałam, jakie mniej więcej środowisko się na gronie udziela. Nazwałabym to alternatywną warszawką”⁸ (wywiad mailowy 21.11.2008).

Sposobów, w jaki użytkownicy tworzą profile na grono.net jest mnóstwo, z wieloma taktykami, preferowanymi stylami wypowiedzi, poglądami na to, jak powinien wyglądać udany profil, a często z prostym

Innym znanym i chyba najbardziej znanym polskim przykładem jest portal www.nasza-klasa.pl, który zachęca użytkowników w każdym wieku do odszukania znajomych ze szkoły. Po eksplozji spotkań po latach i wysłuchaniu wielu narracji dotyczących cudownie odnalezionych przyjaciół, nie wróżyłem portalowi przyszłości. Sądziłem, że nie ma zbyt wiele do zaoferowania poza aktem umieszczenia się na liście. Dana osoba mogła myśleć o sobie w kategoriach symultaniczności przeszłości (lat szkolnych) i teraźniejszości, nazwijmy to na poły żartobliwie wiecznym powrotem idei (Nietzsche 2006). Sam zaś portal moim zdaniem nie oferował możliwości stałej interakcji i realnego wkroczenia w życie zalogowanych na nim osób. Jednakże wywiady, w których poruszyłem ten temat, wskazały na wiele rozwijających się zjawisk w ramach tej strony. Rozmówczyni stwierdziła na podstawie działalności swoich znajomych, że użytkownicy mogą traktować portal [nasza-klasa.pl](http://www.nasza-klasa.pl) jako randkowy dla nieśmiałych, czyli takich, którzy nie zalogują się na stronę oficjalnie do tego przeznaczoną (na przykład w obawie przed opinią znajomych) (notatka z 10.01.2009). Inną niezwykle ważną cechą portalu [nasza-klasa.pl](http://www.nasza-klasa.pl) jest to, że wprowadził on w internet rzesze osób, które nie miały wcześniej z niczym takim do czynienia. Z perspektywy użytkowników bardziej rozbudowanych portali, prowadzących „konwergencyjne” życie (Jenkins 2007) może to być uczestnictwo powierzchowne, jednak nie sądzę, żeby ktokolwiek mógł tu formułować tego typu obiektywne, hierarchizujące sądy. Faktem jest, że prosta i niewymagająca struktura portalu z jednej strony nie sprzyja bardziej rozbudowanym formom sieciowej interakcji, a jednocześnie ułatwia dostęp każdemu zainteresowanemu bez komputerowych umiejętności.

⁸ W oryginale pisownia bez polskich znaków.

przekonaniem, że jest on taki „jak ja”. Chciałbym tu jednak skupić się na tym, w jaki sposób technika determinuje treść i formę narracji. Jak wspomniałem wcześniej, grono.net posługuje się językiem programowania, który umożliwia działanie na zasadzie uzupełniania tekstem danych segmentów. Daje to duże możliwości tekstualnej kreacji własnego profilu, w związku z czym wielu użytkowników utożsamia się z nim na dość specyficznych zasadach — z jednej strony dzieła, z drugiej czegoś, co McLuhan mógłby określić jako przedłużenie siebie (2004). Oprócz przykładów z wstępu artykułu, które, jak sądzę, dobitnie prezentują tę zależność, warty przytoczenia jest fragment jednej z rozmów:

„to, co zamieściłam, to moje słowa, z mojej głowy. więc prawdopodobnie mówią również o mnie. wiesz, to było dawno, nie pamiętam, czy kombinowałam, ale raczej określiłam obrazy, jakie aktualnie miałam w baniaku” (wywiad mailowy 18.12.2008).

Konstruowanie takiego profilu cechuje zawsze balansowanie pomiędzy tym, co jest przez twórców grono.net (za)dane, a tym, w jaki sposób realizuje się dowolność i indywidualność. Jak większość moich rozmówców, kształtowałam swój profil dynamicznie — mam tu na myśli zmianę w czasie, w którym oswajałam się z działaniem grono.net, uczyłem się pewnej konwencji komunikacyjnej, ale także późniejszy okres, kiedy opanowałam język swojego profilu na tyle dobrze, żeby mówić nim wprost i metaforycznie o wielu sprawach: opiniach, emocjach, gustach.

Pierwsze próby kształtowania profilu wiązały się z niepewnością, co i w jakim celu można lub należy pisać. Zazwyczaj osoby, które bardzo rzadko udzielają się na grono.net, podchodzą do portalu nieufnie, „porzuciły” swój profil wkrótce po założeniu lub mają bardzo minimalistycznie wypełnione pola. Wraz z zaangażowaniem w funkcjonowanie wirtualnej „społeczności” rośnie liczba zdjęć umieszczonych w galeriach, rozwija się tekstowa forma profilu, lista uczęszczanych forów dyskusyjnych staje się coraz dłuższa⁹.

⁹ Wielu użytkowników traktuje przynależność do forów tematycznych, która jest sygnalizowana umieszczeniem ich nazw na liście w ramach profilu, jako nie związaną z udzielaniem się na nich, ale jako element przedstawienia siebie i swoich zainteresowań.

Lux



Blimp: blue suede shoes

Status:

185

Moje fotki (87) +

Moje filmy (6) +

Moja muzyka (0) +

Szkoły

Profil

Moja mapa (1)

GGI (0)

Na których fotkach?

Grono ID: 42919

Nazywam się: Plotr Cichocki

Imieniny: 29 czerwca

Status: online

W gronie od: 2005-02-01

Ostatnia wizyta: dzisiaj 11:32

Zaproszenie od: DK

Kraj: Polska

Płeć: Mężczyzna

Miasto: Warszawa

Szukam w: Nikogo nie szukam

Gronie:

Data urodzenia: 1981-04-04

Znak zodiaku: ♈ Baran

Telefony: gg 7499739

GG: 7499739

Chciałbym...



pozywny posiłek z trzech dań

09/09/2008 23:47

O mnie

Pretending not to see his gun

I said let's go out and have some fun

I know you know

We believe in a land of love

I know you know

We believe in a land of love

Moje miejsca (1)



Pisze w gronach:

Mocno internetowe

Totalnie zerowe

0 zł za prowadzenie konta

0 zł za przelewy przez Internet i telefon

0 zł za wydanie karty Maestro lub Visa

OTWÓRZ Konto Direct



ING BANK ŚLĄSKI

Aby zablokować reklamę wyślij SMS o treści GW42919

na numer 79313 koszt 10,98zł + vat

Ilustr. 1. Profil na grono.net widziany „z zewnątrz”.

Na ilustracji 1. widać mój własny profil, w którym można zauważyć kilka stref. Na samym dole *printscreenu* widnieje sekcja „o mnie”, która pozwala na największą dowolność w kształtowaniu tekstu (podobnie jak wielu użytkowników posłużyłem się tu cytatem z piosenki — w moim przypadku utworu zespołu *New Order*), wykorzystywana na wiele bardzo dowolnych sposobów. Ich analiza i systematyzacja mogłaby stać się przedmiotem badań z zakresu językoznawstwa, wiedzy o literaturze, czy antropologii wizualnej.

Istotną funkcją każdego profilu jest nazwa ekranowa (czyli gronowe imię — w moim przypadku „Lux”, który jest również moim pseudonimem artystycznym), avatar (czyli niewielka ilustracja obok

nazwy), blimp (krótki opis tekstowy) oraz liczba przyjaciół. Te dane pojawiają się wszędzie, gdzie tylko pozostawiliśmy swoją obecność na gronie: na forum dyskusyjnym, w dziale ogłoszenia, przy komentarzu pod czyimś zdjęciem.

Moje fotki (87) ✦

Moje filmy (6) ✦

Moja muzyka (0) ✦

Moje ankiety

Szkoły

Profil

Moja mapa (1)

Git! (0)

Na których fotkach?

Wpisz poniżej informacje o sobie.

Standardowo po rejestracji są one widoczne dla innych użytkowników.

Kliknij w ikonkę gronka (po lewej) w Twoim profilu, żeby zmienić widoczność.

Grono ID: 42919

login:

www.lux-ux

.grono.net

Imię:

Piotr

*

Nazwisko:

Cichocki

Nazwisko rodowe (panieńskie):

Status:

online, Ostatnia wizyta: dzisiaj 11:32

Data urodzenia:

1981-04-04

*

Imieniny:

06-29

Kraj:

Polska

▼*

Miasto:

Warszawa

▼*

☐ Znajomych

☐ Partnera

☐ Przygody

☒ Nikogo nie szukam

Szukam w Gronie:

Znak zodiaku:

Baran

W gronie od:

2005-02-01

Zaproszenie od:

DK

Inne nicki:

Telefony:

gg 7499739

GG:

7499739

Skype:

Jabber:

Tlen:

MSN:

AOL:

ICQ:

Ilustr. 2. Profil widziany „od wewnątrz” — strona edycji.

Jak widać na ilustracji 2., część informacji, które składają się na profil, ma zamkniętą formę, część jest automatycznie uzupełniana przez system¹⁰. Małe ikonki widoczne z lewej strony odnoszą się do ujawnienia lub ukrycia danej informacji. Mamy tu dostępne dwie możliwości: część ukrytych informacji mogą zobaczyć tylko nasi znajomi, czyli osoby, które zamieściły do siebie nawzajem linki w ramach swojego profilu, a tym samym potwierdziły, a czasem ukonstytuowały tylko na grono.net wzajemną relację. Informacje niezastrzeżone są widoczne dla wszystkich użytkowników grono.net, nie wydostają się za to na zewnątrz¹¹. Wcześniej opcje ukrywania były dostępne tylko dla uprzywilejowanych użytkowników („gronowładnych”), czyli tych, którzy wnieśli na konto formy grono.net comiesięczną cykliczną opłatę¹². Zastanawiające jest tu powiązanie władzy z niewidzialnością (Bauman, 2000), co da się zaobserwować od początku istnienia wirtualnych społeczności (Rheingold, 1993). Pozostawanie jawnym — niemożność lub nieumiejętność przerwania takiego stanu — stanowi wyznacznik niskiej pozycji w hierarchii tworzącej się w ramach grono.net. Można jednak przypuszczać, że wzbierające na sile postulaty polityki prywatności, a przede wszystkim zmieniające się regulacje prawne przyczyniły się do objęcia prawem do ukrywania i niejawności wszystkich użytkowników. W praktyce korzysta z tego bardzo wiele osób, kreśląc tym samym granice między bliskością a obcością związaną z widzeniem swojej osoby i dostępem informacji na jej temat.

Podsumowując strukturę profilu gronowego, można stwierdzić, że oferuje on możliwość wypełnienia tekstem i obrazami pewnych kon-

¹⁰ Automatyczne informacje dotyczą relacji jednostki wobec systemu grono.net. Są tu więc pola daty pierwszego zalogowania, ostatniego zalogowania oraz link do osoby wprowadzającej. Reszta jest własnym wyborem użytkownika.

¹¹ Skandalem została nazwana sytuacja, kiedy to informacje z wewnątrz grono.net okazały się dostępne przez jakiś czas w wyszukiwarkach typu google.com. Daje to pogląd na konstrukcję pojęć wnętrza i zewnątrz za pomocą programów komputerowych i platform komunikacyjnych.

¹² Do dziś wiąże się to z określonymi przywilejami, na przykład z możliwością prezentowania własnej muzyki, większej ilości zdjęć, moderowania gron tematycznych. Przywileje podobnie jak wszystkie opcje grono.net zmieniają się dynamicznie.

kretnych pól, stwarza okazję do zaprezentowania siebie w dowolny sposób, bez ingerencji czy współpracy innych użytkowników. By cieszyć się z „bycia” w grono.net niekoniecznie trzeba aktywnie uczestniczyć w forach dyskusyjnych. Wielu użytkowników stwierdziło, że jedna z głównych aktywności po każdorazowym zalogowaniu się do portalu to oglądanie innych „gronowiczów”, przeglądanie ich znajomych, bezustanne surfowanie bez określonego celu i powodu, za to sprawiające przyjemność i „zabawne”. Inni użytkownicy wskazali na radość, jaką przynosi im zajmowanie się swoim profilem, pisanie o sobie i ukazywanie swojego „ja” wobec siebie i wszystkich zainteresowanych.

Część użytkowników z radością (jeszcze inni z agresją) i dużą energią udzielają się na forach tematycznych, upatrując w tym największą zaletę grono.net. Wielu z nich przenosi znajomości z forów tematycznych — szczególnie tych ze stałymi, udzielającymi się regularnie dyskutantami — poza internet. Stają się czasem głównym gronem znajomych. Innym razem mogą zostać wrogami — kłótnia na jednym z forów dyskusyjnych pomiędzy przedstawicielami dwóch subkultur znalazła kulminację w pobiciu dokonany przez jednego z dyskutantów osoby, którą ze względu na zgodny ze stereotypem owej subkultury wyglądem utożsamiał z grupą oponentów¹³.

Jednakże wszystkie te opcje działają na zasadzie dowolności i można powiedzieć, że grono.net samą swoją źródłową konstrukcją wspierać może równie dobrze współpracę, rywalizację czy skrajny egocentryzm, objawiający się autokreacją. Moi rozmówcy, szczególnie ci młodszy — w tym przypadku najmłodszymi byli uczniowie liceów — często ubolewali nad zakłamaniem i daleko idącą w swej przesadzie kreacją użytkowników. Osoby zalogowane w grono.net w pewnym sensie są pozostawione samym sobie, jeśli chodzi o rodzaj aktywności lub ich brak, co zniechęca jednych, a innym daje pole do rozwoju działania. Samo grono.net jest zainteresowane rozwijaniem

¹³ Wspomniana sytuacja zaszła na forum „Dres hools”, a kłócili się tam przedstawiciele „dresiarzy” i „metali”. Oczywiście kłótnia to za wiele — lub zbyt mało — powiedziane. Była to litania inwektyw i uszczypliwości.

działalności komercyjnej, umieszczając także na profilach dużą liczbę reklam, prowadząc akcje marketingowe i eventowe przedsięwzięcia.

Warto jednak zauważyć dynamiczny aspekt grono.net. Rozmówczyni, która wspominała o jego początkach, mówiła o pewnej elitarniej, „alternatywnej” grupie pierwszych użytkowników. Obecnie na prawie wszystkich forach dyskusyjnych najłatwiej natrafić na gimnazjalistów, dla których grono.net może być w istocie portalem elitarnym. Zmiana zachodzi także na poziomie języka programowania i opcji, jakie oferuje portal. Opcje te w dużej mierze wychodzą w kierunku nowości, które proponują inne portale społecznościowe. Po eksplozji strony nasza-klasa.pl użytkownicy grono.net otrzymali możliwość przypisania się do konkretnych klas, roczników i szkół. Obecnie da się zaobserwować wysiłki ze strony firmy w kierunku uczynienia grono.net platformą działającą w większym stopniu w czasie rzeczywistym, pozwalającą na wielopoziomowe interakcje i dialogi. Niewątpliwie jest to zainspirowane sukcesem portalu, który opiszę w następnym podrozdziale.

www.facebook.com

Portal grono.net został stworzony przez polskich informatyków, z kolei facebook.com to inicjatywa amerykańska, obejmująca zasięgiem cały świat (z wyjątkiem państw, w których, jak donoszą zachodnie media, został zakazany¹⁴). W przypadku tego portalu, jak i innych, ważna jest geneza powstania. Stworzyli go informatycy z Uniwersytetu Harvarda jako wewnętrzną sieć pozwalającą na wymianę informacji i zawiązywanie znajomości pomiędzy byłymi i obecnymi studentami uczelni. Popularność sprawiła, że portal w spektakularnie krótkim czasie rozszerzył swój zasięg na inne uczelnie i szkoły, by w końcu objąć obecny teren społeczno-geograficzny.

¹⁴ <http://www.reuters.com/article/worldNews/idUSOWE37285020071123>
<http://www.hamsaweb.org/crime/4.html>

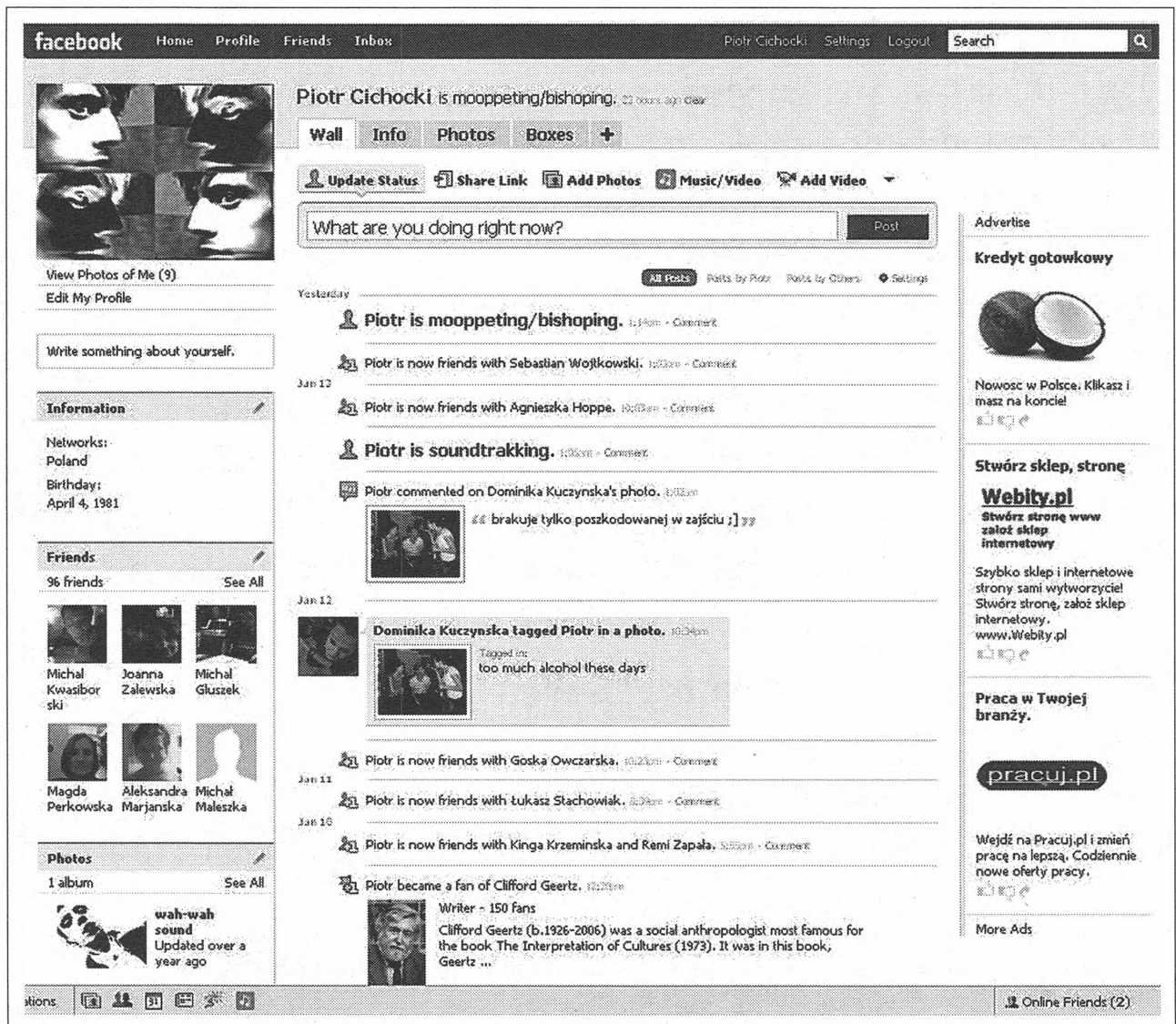
Facebook.com również używa eklektycznego języka programowania, kod źródłowy strony jest oparty w dużej mierze na języku HTML. Wzorem innych stron tego typu oferuje możliwość tworzenia swojego własnego profilu, zawierającego krótki tekstowy opis, galerię zdjęć, podania informacji o kraju pochodzenia i daty urodzin, formowania list znajomych i udziału w forach dyskusyjnych. Jednakże dzięki specyficznym językom programowania Facebook Query Language (FQL) (zmodyfikowany na potrzeby portalu Structured Query Language [SQL]) oraz Facebook Markup Language (FBML) (nazwany za ogólnym określeniem SML — czyli „język programowania”) użytkownicy otrzymali większe możliwości tworzenia swoich własnych niewielkich programów, które wypuszczane z ich prywatnego konta i rozsyłane do znajomych mogą zostać przyłączone do wielu profili. Każdy, kto otrzymuje zaproszenie do skorzystania z danego programu i akceptuje je, automatycznie umieszcza ów program na swojej prywatnej stronie.

Tego typu społeczne aktywności reprezentują całe potencjalne uniwersum działań. Aplikacje rozsyłane pomiędzy znajomymi to między innymi: „poke” i „super-poke”, czyli wirtualne szturchnięcia, „hug me” — przytulenia, „books i read”, „blood lust” — gra wampiryczna, „what god are you?” — czyli jeden z wielu proponowanych testów. Wymieniam tu jedynie kilka z całego mnóstwa, do których sam zostałem zaproszony. W związku z tym, że wielu użytkowników z chęcią pisze nowe programy w tym prostym języku, aplikacji jest całe mnóstwo, a powstaje ich coraz więcej. Ich cechą wspólną jest sposób dystrybucji — są one oddawane innym użytkownikom, by przekazali je dalej. Zbliża to facebook.com do społeczności zebranych wokół programów open-source’owych, czyli tych z otwartymi kodami źródłowymi, stale ulepszanymi przez kompetentnych użytkowników¹⁵. W jakimś stopniu buduje to kategorię prestiżu, którym cieszyć się mogą sprawnie wła-

¹⁵ Oczywiście warto dostrzec fakt, że facebook.com jest profesjonalną firmą, z akcjami obecnymi na giełdach. *Open source* nie jest tu więc filozofią wzywającą użytkowników do nieograniczonej kreatywności, a raczej oddaniem im pewnego — wąskiego czy szerokiego — poletka do tworzenia programowych innowacji wokół siebie. W większym kontekście są jednak w przestrzeni ograniczonej pojemnością strony.

dający językiem FBML i FQL. Polityka portalu również idzie w stronę aktywizacji użytkowników, którzy są zachęceni do pracy nad językiem facebook.com na zasadzie *opensource*¹⁶.

Charakter tego typu aktywności wskazuje na „zabawowy” charakter relacji na facebook.com. Użytkownicy mogą zadeklarować się również jako fani słynnej postaci, filmu czy zespołu muzycznego, przypisując się do odpowiedniej podstrony (na przykład Clifforda Geertza¹⁷ czy Bronisława Malinowskiego¹⁸). Wszystko dzieje się tutaj jednak pomiędzy użytkownikami i ktoś, kto znajduje największą satysfakcję jedynie w oglądaniu czy pracy nad własnym profilem, może być fa-



Ilustr. 3. Profil na facebook.com.

¹⁶ <http://developers.facebook.com/opensource.php>

¹⁷ <http://www.facebook.com/pages/Clifford-Geertz/37261017746?ref=mf>

¹⁸ <http://www.facebook.com/pages/Bronislaw-Malinowski/38698578767?ref=mf>

cebook.com rozczarowany. Jednakże wielu rozmówców zaakceptowało portal, na przykład O., która z entuzjazmem opowiadała mi o możliwości tworzenia dowcipnych programów (czy ktoś mógłby wcześniej przypuszczać, że programy mogą być dowcipne?) i wymianie ze znajomymi. Poza tym obecnie jego popularność rośnie.

Ilustracja trzecia pokazuje kolejną ważną cechę portalu. Otóż profil widziany na zewnątrz, to znaczy oczami znajomych¹⁹, prezentuje przede wszystkim nasze aktywności — z kim zawarliśmy znajomość, do jakich forów dyskusyjnych się zapisaliśmy, w jaki sposób skomentowano nasze zdjęcia, jak określiliśmy swój status. Podobnie wchodząc na stronę użytkownika, widzimy najbardziej wyeksponowaną długą listę aktywności wszystkich znajomych, ułożoną chronologicznie²⁰.

Daje to, jak sędzę, zupełnie innego rodzaju poczucie uczestnictwa w czasie, przestrzeni i społeczności. Jestem wobec moich znajomych — a oni są wobec mnie i wszystkich innych — w pewien sposób stale obecny, niezależnie od przestrzeni geograficznej, jeżeli tylko posiadają dostęp do internetu. Nie jest to tylko i wyłącznie obecność na zasadzie istnienia profilu, który może zostać „porzucony”. Istotną rolę odgrywa tu stałe działanie i kategoria „czasu rzeczywistego”, w której rozwijają się postacie i relacje na facebook.com. Krótko mówiąc, uczestnictwo na tym portalu związane jest z kontaktem z innymi ludźmi²¹, z ciągłą interakcją, co jest wspierane przez specyficzne języki programowania.

www.myspace.com²²

Największy, najbardziej znany portal społecznościowy to dzieło amerykańskich programistów, którzy działali w ramach środowiska

¹⁹ Profile nieznajomych są w większym lub w mniejszym stopniu ukryte.

²⁰ Od pewnego czasu na grono.net można znaleźć bardzo podobne rozwiązania.

²¹ Mówię oczywiście o osobach, z którymi na ten temat rozmawiałem i o sieci kontaktów z facebook.com; nie twierdzę, że stosuje się to do użytkowników portalu w Stanach Zjednoczonych, z których osobiście nie znam żadnego.

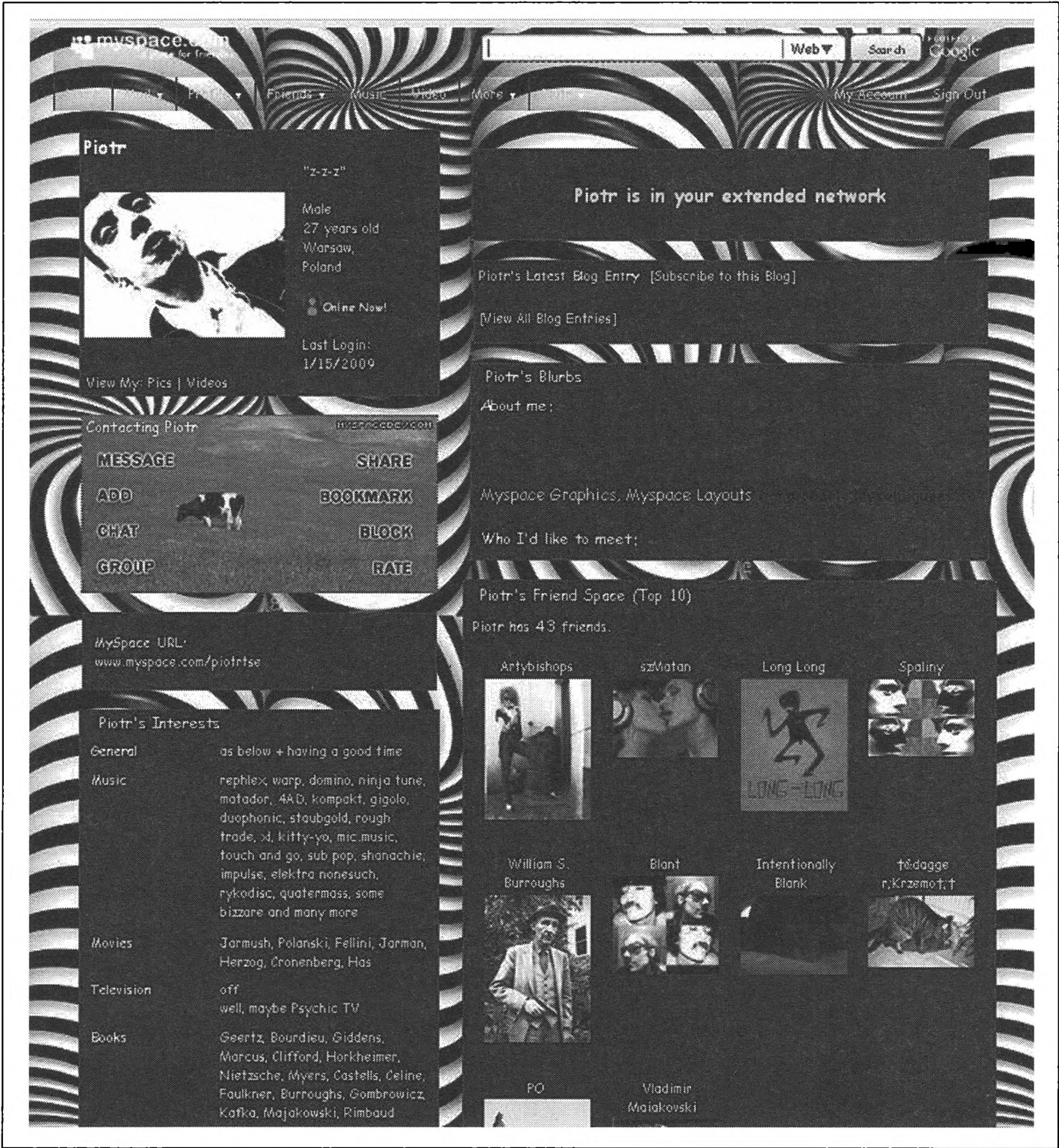
²² Nie prowadziłem wywiadów w ramach tego profilu, zatem opis z tego podrozdziału oparty jest na moim wieloletnim doświadczeniu jako użytkownika i projektanta kilku stron.

komercyjnego, a nie jak facebook.com — edukacyjnego. Jest to pierwsza o takim zasięgu strona społecznościowa, która z wielkim powodzeniem użyła konwergencji mediów (Jenkins, 2007) — eklektycznej multimedialności, która opiera się na możliwości prezentowania zarówno zdjęć, tekstu, filmów, muzyki, innego rodzaju aplikacji multimedialnych na stronie swojego profilu. Wszystko zależy tutaj od umiejętności i pomysłów indywidualnego użytkownika. Za pomocą kodu HTML, w który wpisuje się pomniejsze aplikacje, takie jak prezentacje muzyczne czy audiowizualne, określić można wygląd swojego profilu.

Ilustracja 4. pokazuje zewnętrzny wygląd profilu. Kolejnym ważnym jego elementem jest umieszczone poniżej prezentowanych tu elementów pole z komentarzami znajomych na nasz temat. W taki sposób, mimo że główna warstwa wizualna zależy od samego użytkownika, profil jest jednak kształtowany dynamicznie i kolektywnie, uwidacznia się na nim nastawienie innych i sama częstotliwość relacji społecznych. Na kolejnej ilustracji (nr 5) widać natomiast, jak przekłada się to na język HTML. Zróżnicowanie pomiędzy ascetyczną wizualnie strukturą a bogatym zewnętrzem jest uderzająca.

Myspace.com stał się jednym z najpopularniejszych portali społecznościowych i jak żaden inny przyciąga użytkowników z całego świata, o różnym wykształceniu i pochodzeniu etnicznym. Jest bardzo popularny na Dalekim Wschodzie i w świecie arabskim. W związku z popularnością strony, a także z względną komplikacją edycji HTML powstało w sieci mnóstwo serwisów (niejednokrotnie o ciekawych nazwach, takich jak „pimpupmyspace”, „killerkiwi”), które oferują za darmo uproszczoną generację kodu. Dzięki graficznym interfejsom wybieramy w nich kolor tła, czcionki, wielkość ramek i mnóstwo innych cech.

Można przypuszczać, że w wielu innych kulturowych kontekstach myspace.com jest odbierany i odtwarzany na rozmaite sposoby, jednakże w Polsce jest to w dużej mierze medium używane przez środowisko związane ze sztuką i rozrywką. Posiadanie strony myspace przez zespół, klub muzyczny, magazyn artystyczny czy galerię sztuki jest oczywistością. Wiele innych użytkowników to ludzie w jakimś stopniu związani z polem sztuki (Bourdieu, 2001). Konwencja komunikacji,



Ilustr. 4. Profil na myspace.com widziany „od zewnątrz”.

Headline:

About Me:

```

<style type="text/css">
body { text-align:center;
background-color:FFFFFF;
background-image:url(http://www.f-lohmueller.de
/pov/hypnoz2g.jpg); }
table, td {background:transparent; border:0px;}
table table table {background-color:302226;}
table table table {
border-width:1px;
border-color:0066BB;
border-style:dotted;
padding:1px; }
table table table table { border:0px; }
td, span, div, input, a, table td div div font,
body div table tbody tr td font {font-family:Comic
Sans, Comic Sans MS, cursive !important;}

```

Who I'd Like to Meet:

General:

Ilustr. 5. Profil na myspace.com widziany „od wewnątrz” — strona edycji.

która odbywa się na portalu, odnosi się do sposobów porozumiewania się poza siecią, wiele korespondencji prywatnych dotyczy współpracy artystycznej, planowania koncertów i wydarzeń.

Z pewnością najistotniejsze jest tu przesunięcie punktu ciężkości na wizualność, a także na łatwo zauważalną jakość techniczną strony. W wysublimowanych stronach celują bogate firmy i zdolni projektanci, dla których myspace.com jest kolejną formą promocji. Oczywiście osobiste komentarze, żarty, przekomarzania się w korespondencji i komentarzach są nieodłączną cechą portalu, jednak tutaj zawsze wpisane są w kontekst relacji związanych z polem sztuki, biznesu, prestiżu.

Podsumowanie

Jak można łatwo wywnioskować z powyższych analiz, każdy z powyższych portali prowokuje różnego rodzaju relacje społeczne. Rozważanie tego, czy prowadzą one do powstania czegoś, co teoretycy nazwą „wspólnotą”, zależy oczywiście od definicji tego pojęcia. Współczesna antropologia — za Marcusem — z większą chęcią rozważa taką sytuację, w której jednostka negocjuje swoje społeczne „ja” pomiędzy różnymi propozycjami tożsamości, przynoszonymi jako przymus lub jako propozycje przez udział w różnych kontekstach (2004). Jest to sytuacja, o której wspominałem wcześniej, czasem przynosząca sprzeczności, czasem bez problemu akceptowana i pozwalająca na zharmonizowane uczestnictwo w życiu społecznym. Różnego rodzaju portale internetowe ze zróżnicowanymi aplikacjami, odnoszące się do odmiennych społecznych ról, mogą w pewien sposób pomóc pogodzić te role. Jak to wynika z wcześniejszych przykładów, jedna osoba może na portalu grono.net w większym stopniu zająć się bardziej dowolnym definiowaniem siebie w kategoriach rozrywki, zainteresowań²³, na facebook.com zająć się towarzyską zabawą i komentowaniem zdjęć

²³ Można to określić równie dobrze jako bliższe „prawdy” o danej osobie, bądź dalsze.

znajomych, natomiast przedstawić się jako specjalista i poszukiwać dobrej pracy poprzez goldenline.pl. Do promowania swojej twórczości artystycznej z chęcią wykorzysta myspace.com. W praktyce aktywność użytkowników jest oczywiście ukierunkowana ku takiemu portalowi, który najbardziej odpowiada ich potrzebom. Jednakże większość z moich rozmówców posiada konta na kilku wyżej wymienionych portalach, a osoby użytkujące wszystkie z powyższych nie należą do rzadkości.

Analizując wszystkie wymienione wcześniej portale powinno się, jak sądzę, wziąć także pod uwagę kontekst wytwarzania danej strony, politykę firmy, która ją administruje. Jak łatwo można zauważyć, wszystkie powyższe przykłady to działania komercyjne — od samego początku, lub stające się takimi w ramach rozwoju. Z tego polityczno-ekonomicznego kontekstu wynikają kolejne wybory — centralizacja wiedzy, udostępnienie użytkownikom poszczególnych opcji, obecność reklam (których stopniowo przybywa na każdym portalu), wreszcie najbardziej nas interesująca — relacja pomiędzy użytkownikiem a całością strony. Oczywiście mamy tu do czynienia z dynamicznie zmieniającymi się cechami i relacjami, a użytkownicy mogą dzięki różnorodności wybierać najbardziej pasujące im rozwiązania. Pytanie, jak głęboko sięga ta różnorodność, jest otwarte.

Metoda badawcza i spojrzenie antropologiczne

Na koniec chciałbym dodać kilka słów o metodzie badawczej, jaką stosuję do zbierania danych oraz ich analizy. Odnosi się ona do klasyków i dzisiejszych mistrzów antropologii i etnografii, którzy wielki nacisk kładą na kategorię doświadczenia terenowego i uczestnictwo, które prowadzi do zrozumienia zasad konstruowania społecznej rzeczywistości (Hastrup, 1999; Malinowski, 2005; Rabinow, 1979). W kontekście badań grono.net trudno ocenić mi, czy pierwsze doświadczenie portalu można nazwać doświadczeniem, w którym definiowałem się jako entograf, czy po prostu jako osoba. Użytkowanie strony rozpo-

czałem na początku 2005 roku, podchodząc do tej nowości z dużym entuzjazmem, a jednocześnie z poznawczą ciekawością. Niechętnie udzielam się na forach tematycznych, które widzę raczej jako pole rywalizacji niż współpracy, natomiast często używam opcji, które pozwalają na szybką i odbywającą się w nieskrępowanej atmosferze komunikację tekstową — wymianę maili i szybkie wewnętrzne komunikatory. Zdaję sobie sprawę, że rodzaj użytkowania profilu, jaki preferuję, wpływa na kształt analizy, jednakże nie staram się tutaj przyjmować obiektywnych kryteriów, a raczej skierować się ku antropologii refleksyjnej i świadomości tego, w jaki sposób współkształtuje się tekst i doświadczenie (Clifford, 2000; Geertz, 2000; Marcus, 2004), tak ważnej w przypadku hybrydowej komunikacji internetu (Mann, Stewart, 2005).

Innym inspirującym teoretycznym wzorem, wiążącym się z kategorią doświadczenia, jest nurt antropologii, który uważa poznanie i analizę biografii za podstawową drogę do zrozumienia zjawisk społecznych. Wśród przedstawicieli tego podejścia wymienię Judith Okely, współredaktorkę tomu *Anthropology and autobiography* (1992). Zainspirowany przez nią, założyłem, że historia czy działanie jednej osoby może być niezwykle znaczącą narracją. Ze splotu wielu kontekstów, w ramach których jednostka działa, myśli, czuje, wyłania się jej indywidualna postać, której nie da się zredukować ani do statystycznej masy, ani nawet do ujednolicających teorii dotyczących takich konstruktów jak „kultura” czy „społeczeństwo”. Z tego powodu starałem się w jak największym stopniu oprzeć powyższe rozważania na opiniach konkretnych osób i tego, w jaki indywidualny sposób wykorzystują media. Nie twierdzę, że wyprowadzone z tego wnioski dotyczą *Jedermana*, każdego człowieka. Sądzę raczej, że mamy tu do czynienia z pewnymi wytworami kulturowymi, przyczyniającymi się do powstania społeczno-technologicznego kontekstu, w którym każda z jednostek zachowuje się w określony przez siebie sposób — i w taki też sposób o tym opowiada. Nie twierdzę, że działanie jednostek nie podlega niejawnej manipulacji lub bezpośredniej przemocy. Można odnieść to do teorii De Certeau, który pisze o taktykach oporu stosowanych przez jed-

nostki przeciw totalizującej organizacji rozumu technicznego (2008). Zakładam jednak, że relacji pomiędzy możliwościami a wykonaniem — realizującym się na przykład w afirmacji, oporze, obojętności lub pragmatycznym wykorzystaniu (to ostatnie jest zapewne najczęstsze) — jest niezwykle wiele i związane są z indywidualnymi zachowaniami. Taki wpływ technologii określam za pomocą pojęcia potencjalności, które rozwijam w swojej pracy doktorskiej.

Graficzne przykłady, którymi posłużyłem się do zaprezentowania specyfiki kilku portali społecznościowych, dotyczą mojej osoby nie ze względu na nadmierny egocentryzm, a raczej mając na względzie ochronę prywatności osób, z którymi przeprowadzam rozmowy²⁴, a których profile być może stanowiłyby ciekawszy przyczynek do analizy. Przy etnograficznym badaniu takich zjawisk jak internet wrażliwość na politykę prywatności jest esencjonalna. Dzieje się tak z powodu dwóch przeciwstawnych tendencji wiążących się z jednej strony ze specyfiką etnografii jako dyscypliny, oraz ze specyfiką internetu jako społecznego kontekstu. Etnografia jest definiowana między innymi przez wysoki stopień uważności, dostrzeganie rzeczy takimi, jakimi są (lub jakimi się wydają) na poziomie konkretności, a nie abstrakcji. We współczesności objawia się to bardzo często w objęciu zainteresowaniem jednostek i ich opinii, co znalazło zastosowanie także w moich badaniach.

Biorąc pod uwagę specyfikę internetu, trzeba zauważyć, że identyfikacja danej osoby, zdobycie wielu informacji na jej temat oraz wykorzystanie ich w dowolnym celu stały się niezwykle łatwymi przedsięwzięciami. Mówiąc językiem teoretycznym, wyznaczniki sfery publicznej i prywatnej uległy przetasowaniu, czy nawet ich obecne definicje straciły na użyteczności. Można rzec, że etnografia znalazła się w Eldorado, jeżeli chodzi o dostępność danych, jednakże powinniśmy być świadomi konsekwencji pisania o ulubionym przez nas kon-

²⁴ Było to kilkadziesiąt otwartych rozmów prowadzonych za pośrednictwem internetu, między innymi komunikatorom grono.net, a także kilkanaście wywiadów w bezpośredniej komunikacji.

krecie. Z racji tego postanowiłem w jak największym stopniu ukryć tożsamość bohaterów mojego artykułu. Proponuję również, by każdy badacz tego typu zjawisk zastanowił się nad zachowaniem równowagi pomiędzy kontekstualizacją etnograficznego opisu a uszanowaniem prywatności osób.

Jest to jedno z całego mnóstwa pytań, które pojawiają się, kiedy antropologia spotyka się z medioznawstwem i informatyką. Odpowiedzi, jakich udzieliłem w tym tekście, nie pretendują do podsumowania dyskusji, tłumaczenia zjawisk w ich ostatecznym i zamkniętym kształcie. Mam raczej nadzieję, że są otwarciem tematu, który dotyczy niewątpliwego wpływu technologii (rozumianej tu zarówno jako *hardware*, jak i *software*) na to, w jaki sposób osoby doświadczają swojej egzystencji, w jaki sposób komunikują się z innymi i ze sobą, jakiego rodzaju struktura społeczna pod wpływem takiej komunikacji powstaje. Zapraszam do wymiany opinii: pioi@tlen.pl.

BIBLIOGRAFIA

Bauman Zygmunt

2000 *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa.

Bourdieu Pierre

2001 *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. P. Zawadzki, Warszawa.

Castells Manuel

2008a *Spółeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański, Warszawa.

2008b *Sila tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa.

Cichocki Piotr

2006 *Wirtualne i realne — etnograficzne badanie wspólnoty internetowej* (tekst niepublikowany).

2008 *Emoka Sielce*: D, „op.cit.”, nr 39, Warszawa.

Clifford James

2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajdermann, Warszawa.

De Certeau Michel

2008 *Wynaleźć codzienność*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków.

de Kerckhove Derrick

2001 *Powłoka kultury*, przeł. P. Nowakowski, W. Sikorski, Warszawa.

Geertz Clifford

2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Warszawa.

2003 *Opis gęsty*, przeł. S. Sikora, w: M. Kempny, K. Nowicka (red.), *Badanie kultury*, Warszawa.

Giddens Anthony

2004 *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa.

Hastrup Kirsten

1999 *Passage to anthropology, between experience and theory*, London, New York.

Jenkins Henry

2007 *Kultura konwergencji*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa.

Malinowski Bronisław

1981 *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, przeł. B. Olszewska-Dyoni-
ziak, S. Szynkiewicz, Warszawa.

Mann Chris, Fiona Stewart

2005 *Internet communication and qualitative research. A handbook for researching online*, London.

Marcus George E.

2004 *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświa-
towej nowoczesności końca dwudziestego wieku*, przeł. S. Sikora,
w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Kontynuacje*,
t. II, Warszawa.

McLuhan Marshall

2004 *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, Warszawa.

Nietzsche Fryderyk

2006 *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań.

Okely Judith, Hellen Callaway (red.)

1992 *Anthropology and autobiography*, Routledge.

Ong Walter J.

1992 *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola,
Lublin.

Rabinow Paul

1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley.

Rheingold Howard

1993 *The virtual community: Homesteading on the electronic frontier*, Cambridge.

Turkle Sherry

1982 *The Subjective Computer: A Study in the Psychology of Personal Computation*, „Social Studies of Science”, t. 12, nr 2.

Wilson Samuel M., Leighton C. Peterson

2002 *The Anthropology of Online Communities*, „Annual Review of Anthropology”, nr 31.

strony:

www.facebook.com

www.goldenline.pl

www.grono.net

<http://www.hamsaweb.org/crime/4.html>

www.myspace.com

www.nasza-klasa.pl

<http://www.reuters.com/article/worldNews/idUSOWE37285020071123>

www.zmierzchfilm.pl

EWA KLEKOT

CZY NASTĘPUJE „ANTROPOLOGIZACJA” BADAŃ NAD SZTUKĄ?

Jednym z najbardziej długotrwałych przejawów darwinizmu był dawno już przeprowadzony podział sztuk i społeczeństw świata ze względu na ich przynależność do przedmiotu badań każdej z dyscyplin. W ten sam sposób, w jaki na początku epoki morskich wypraw odkrywczych papież przyznał swym autorytetem prawo do ekspedycji badawczych i misyjnych w Afryce — Portugalii, a w Ameryce — Hiszpanii, kultury wizualne Europy znalazły się w kompetencji historii sztuki (Azja i Euro-Ameryka zostały dodane później), podczas gdy kultury Afryki (z wyjątkiem Egiptu), wraz z Oceanią i rdzennymi kulturami Ameryk zostały uznane za główny przedmiot zainteresowania antropologii.

Suzanne Preston Blier

Czy widoczne współcześnie tendencje, dość wyraźnie przekształcające pole badań nad sztuką, są zwiastunem poważnych zmian strukturalnych w ramach samej nauki, a zwłaszcza humanistyki i nauk społecznych? Zmian odzwierciedlających przemiany życia społecznego ostatniego ćwierćwiecza XX wieku i początków wieku XXI oraz charakteryzującej je dialektyki globalności i lokalności? Niewykluczone, że tak — a na takie zmiany w obrębie akademickiego podziału dyscyplin przyszła już najwyższa pora, bo, jak słusznie zauważa Suzanne

Preston Blier, „zarówno historia sztuki, jak i antropologia ukształtowały się pod wpływem ewolucjonistycznych koncepcji społecznego darwinizmu, który odgrywał wielką rolę w czasach, gdy powstawały obie dyscypliny” (Preston Blier, 2005, s. 91). Jednak, pomimo że darwinizm społeczny już dawno został naukowo zdyskredytowany, to oparty na nim akademicki podział dyscyplin humanistyki i nauk społecznych nadal pozostaje w mocy.

Oczywiście Akademia, jak każdy dobrze ustrukturuowany system, ma niebywale silne zdolności do samoodtwarzania. A jeżeli jeszcze uświadomimy sobie, że stanowi ona wierzchołek nowoczesnego systemu edukacji, który sam jest mechanizmem umożliwiającym reprodukcję istniejącej stratyfikacji społecznej, czyli strukturalnej podstawy nowoczesnego społeczeństwa, to *longue durée* darwinistycznych koncepcji stanie się całkiem zrozumiałe (por. Bourdieu, 1988, 1990).

Nauka tworzy swoje pole badawcze, stawiając tak, a nie inaczej sformułowane pytania i „dzisiaj nasza wiedza o sztuce świata byłaby całkiem inna, gdyby to Europa stała się niegdyś główną dziedziną intelektualnego zainteresowania antropologów, a historycy sztuki skupiliby się od początku istnienia swej dziedziny na nie-zachodnich tradycjach artystycznych” (Preston Blier, 2005, s. 92). Z drugiej jednak strony, w jaki to mianowicie sposób mieliby się *historycy* sztuki zajmować sztuką ludów *bez historii*? Czyli bez tej uprzywilejowanej formy istnienia przeszłości w teraźniejszości, jaką dla nowoczesności jest historia *potwierdzona* w źródłach pisanych — jej brak zawiesza społeczeństwo w ahistorycznym bezczasie, wiecznej teraźniejszości etnografii¹. Jednak w latach 80. XX wieku sama antropologia zaczę-

¹ Nie można tutaj mylić gramatycznego czasu teraźniejszego, którego etnograf używa do opisu spotkania z obcym, z rzekomym ontologicznym czasem teraźniejszym społeczeństw „bez historii”, na którym opierała się koncepcja przedmiotu badań antropologii wedle podziału opartego na darwinizmie społecznym. Wiele uwagi zagadnieniu czasu teraźniejszego i historyczności w antropologii poświęca Kirsten Hastrup w książce *Droga do antropologii* (Hastrup, 2008), gdzie pisze ona między innymi: „Etnograficzny czas teraźniejszy jest następstwem specyficznej natury praktyki antropologicznej, którą określa paradoks performatywny. Jest konieczną konstrukcją

ła zdawać sobie sprawę z tego, że rzekoma ahistoryczność badanych przez nią społeczeństw jest szkodliwą fikcją, powstałą dzięki strategiom tworzenia przedmiotu antropologicznych badań — obcego i jego kultury (por. Fabian, 1983; Boon, 1982). Uhistorycznieniu przedmiotu badań antropologicznych towarzyszył też rozwój badań nad historią mówioną i zmiany w koncepcji samego pojęcia. Bezspornie więc zmiany zachodzące w samej antropologii wskazywały na możliwość, a może wręcz konieczność zakwestionowania istniejącego podziału pól badawczych w oparciu o kryterium historyczności lub jej braku. Tym bardziej, że wraz z historycznością ludy odzyskiwały prawo do autonomii i autentyczności w znaczeniu nowoczesnym — stawały się podmiotami nowoczesnej polityki tożsamości. „Dzisiejsze projekty kulturowe ludów, które niegdyś określano jako ‘ludy bez historii’ to nie przypadkowo wynalezione tradycje, lecz pełnowartościowa deklaracja autonomii i autentyczności. Antropologia musi starać się nadać tej deklaracji kontekst teoretyczny, a nie tylko sentymentalny” (Hastrup, 2008, s. 22).

W czasie, kiedy antropologia przechodziła krytyczną fazę rozwoju — krytyczną zarówno w tym znaczeniu, że niektórzy zastanawiali się nad jej kresem wraz z upadkiem systemu kolonialnego, jak i w takim, że dokonując rachunku sumienia sięgała obszernie do krytyki kulturowej o różnorodnym rodowodzie, od marskistowskiego po poststrukturalny i feministyczny — także historia sztuki starała się na nowo okre-

czasową, ponieważ jedynie czas teraźniejszy pozwala zachować rzeczywistość wiedzy *antropologicznej*. Twierdzę tak, w pełni uznając słuszność krytyki skierowanej przeciwko wcześniejszemu ahistoryzmowi antropologii. Wybór czasu gramatycznego był słuszny, lecz opierał się na fałszywych założeniach. Moja teza brzmi, że obecnie doszliśmy do punktu, kiedy możliwe jest dokonanie na nowo oceny naszych założeń i wymyślenie na nowo etnograficznego czasu teraźniejszego, który pozbawiony by był dawnych konotacji. [...] Etnograficzny czas teraźniejszy jest konstruktem narracyjnym, który w sposób oczywisty nie jest reprezentacją prawdy o bezczasowości obcego. Wiemy, że obcy ma charakter historyczny, jak każdy inny człowiek. Jednak łączące się z badaniami terenowymi „bycie pomiędzy” oraz fakt, że etnograf dzieli z obcymi *ich* czas, sprawia, że etnografia wymyka się zwykłym kategoriom historycznym” (Hastrup, 2008, s. 26, 37).

ślić swoje cele jako dyscyplina. „W wielu miejscach, ku którym się zwracała — czy ku początkom historii sztuki jako dyscypliny w XIX wieku, czy ku historii kultury i nowej historii, tak ważnych dla rozwoju społecznej historii sztuki, ku fenomenologii, do której sięgała, by nie wylądować między Scyllą sztywnego formalizmu a Charybdą determinizmu kontekstualnego, czy ku postkolonialnej demaskacji europocentryzmu strukturalnie wpisanego w humanistykę — wszędzie napotykała antropologię i etnografię” (Westermann, 2005, s. vii).

Jak mówi cytowana już Preston Blier, za poczuciem rozbieżności między sztuką afrykańską i europejską stoi w przeważającej mierze dziewiętnastowieczna definicja pól badawczych antropologii i historii sztuki. Sądzę jednak, że należałoby tutaj dodać, iż podział ten wynikał nie tylko z samego ewolucjonizmu społecznego w ujęciu darwinistów, lecz także ze specyfiki miejsca, jakie w społecznym świecie nowoczesnego Zachodu zajmowało i zajmuje pole sztuki. Wiek XIX to czas, kiedy nie tylko dochodzi do podziału świata między naukowe dyscypliny, lecz kiedy krystalizuje się w pełni *czyste spojrzenie*, czyli stosunek człowieka nowoczesnego do tego, co nazywa on *dziełem sztuki*. Spojrzenie to — czyli estetyzacja podejścia do pewnego rodzaju przedstawień plastycznych — jest postawą stworzoną społecznie i historycznie (Bourdieu, 1993, s. 215-266, Freedberg, 2005a, s. 15) oraz wyuczoną w procesie socjalizacji i edukacji. Postawą, która wraz z rozwojem nowoczesności i demokratyzacją poszczególnych sfer życia przechodzi na inne poziomy ekspresji, owocując z jednej strony estetyzacją życia codziennego (Featherstone, 1998), a z drugiej stając się narzędziem klasyfikacji społecznej (Bourdieu, 2005).

Sądzę więc, że za poczuciem pewnej *nieprzystawalności* sztuki tradycyjnie będącej przedmiotem zainteresowania antropologii i tej, którą zajmuje się tradycyjnie historia sztuki, stoi niezwykle mocna pozycja pola sztuki w systemie kultury nowoczesnej i jego wyraźnie zwiększający się udział w dyskursie pola władzy. Chodzi o to, o czym była przed chwilą mowa: o sąd smaku, który genetycznie związany jest ze strukturami pola sztuki i jego dynamiką, lecz stanowi równocześnie bardzo ważny mechanizm wprowadzający stratyfikację w no-

woczesnym „społeczeństwie równych” (to pokazana przez Bourdieu zwrotność sądu smaku: gust klasyfikuje rzeczy, ale klasyfikuje też społecznie klasyfikującego, czyli przez określenie tego, co nam się podoba, umiejscawiamy się w hierarchii społecznej); oraz o estetyzację życia codziennego, która sprawia, że motywacje związane z tworzeniem sztuki oraz strategie argumentacyjne wyborów na poziomie codzienności przenikają do sfer zupełnie z polem sztuki nie związanych. To ostatnie zjawisko dobrze widoczne jest w języku, gdzie najwyższą wartością każdego działania stała się *kreatywność*, czyli *twórczość*, i choć cenimy *dobrych rzemieślników*, to cóż byśmy zrobili bez *twórczych jednostek*, które nadają piętno *sztuki* wszystkiemu, od obcięcia włosów, pardon, *stylizacji*, po rozwiązanie skomplikowanego problemu logistycznego w wielkiej firmie.

Obecność związanych z polem sztuki pojęć i kategorii na innych obszarach życia społecznego, która jest skutkiem niezmiernie wysokiej pozycji sztuki (modernistycznej „religii sztuki”) w społeczeństwach nowoczesnego Zachodu, paradoksalnie może okazać się pomocą w lepszym zrozumieniu systemów sztuki, w których nie istnieją kategorie estetyczne wyodrębnione spośród pojęć etycznych czy ontologicznych, gdzie estetyka jest „roztopiona” w etyce czy ontologii (por. Awierincew, 1998); czy też takich, gdzie główną wartością sztuki nie jest jej „artystyczność”, czyli dostarczanie „przyjemności estetycznej” (por. Okoye, 2005; ten drugi wątek rozwinę w dalszej części rozważań).

Ostatnie ćwierćwiecze XX i początek XXI wieku zaowocowały wyraźnym otwarciem pola refleksji nad sztuką, którą zajmować zaczęli się badacze genetycznie związani z różnymi dyscyplinami akademickimi. Jednak tak zwana interdyscyplinarność okazuje się cnotą trudną w praktykowaniu. Jest tak zarówno ze względu na wieloletnie oddzielenie od siebie różnych dyscyplin, które zaowocowało rozwojem niemal nieprzekładalnych idiomów dziedzinowych i trudnościami w komunikacji, nawet przy dużej dozie dobrej woli, jak i z powodu wspomnianej już charakterystyki Akademii, która dąży do samoreprodukcji. Wiadomo zaś, że gwarancją wiernej reprodukcji systemu

są przede wszystkim zamknięte klasyfikacje, których przestrzegania chroni kulturowe tabu; w naszym wypadku przekłada się to na podziały dziedzinowe, wedle których kształci się i zatrudnia naukowców oraz przyznaje im pieniądze na badania.

Mimo wszystko usytuowanie pola sztuki we współczesnym świecie zmusza do otwartości i redefinicji. Czy jednak można mówić, że badania nad sztuką się „antropologizują”? Na pewno widoczna staje się konieczność międzykulturowej — lub ponadkulturowej — perspektywy w spojrzeniu na sztukę i uwolnienie tej perspektywy od zachodniego etnocentryzmu. Antropologia, której wedle darwinistycznego podziału dziedzin przypadły „inne kultury”, posiada z pewnością największe doświadczenia na polu badań międzykulturowych i najdłuższą na ten temat refleksję; w końcu to antropologii zawdzięczamy współcześnie potoczne już rozumienie słowa „kultura” jako zespołu specyficznych cech jakiejś ludzkiej społeczności. Niektórzy z wybitnych badaczy używają terminu „antropologia” wyraźnie w takim znaczeniu, rozumiejąc go jako refleksję o międzykulturowości lub ponadkulturowości pewnych zjawisk.

Czyni tak między innymi historyk sztuki, Hans Belting (Belting, 2005, 2007) — czy jednak proponowana przez niego *Bild-Anthropologie*, antropologia obrazu, ma wiele wspólnego z akademicką dyscypliną antropologii społecznej bądź kulturowej? Także antropologia ma swoje prawdy lokalne, wyrastające z lokalnych tradycji, z którymi trudno się rozstać. Jedną z nich jest konkret terenowego doświadczenia, etnograficzna kontekstualizacja każdej wypowiedzi i zachowania, pisanie kultury na podstawie tego właśnie egzystencjalnego spotkania z odmiennością w terenie badań. Czy teoretyczna propozycja Beltinga daje się przełożyć na tak rozumianą praktykę antropologiczną?

Dla Beltinga antropologia obrazu oznacza przede wszystkim odwrócenie uwagi badacza sztuki od tradycyjnie — czyli nowocześnie — pojmowanego dzieła i zwrócenie jego uwagi na fakt, że dzieło to zawsze jest *obrazem*, obraz zaś to wizerunek tego, co nieobecne: uwidocznienie nieobecności poprzez obecność innego rodzaju. „Obrazy skutecznie zaświadczenia o nieobecności tego, co uobecniają” (Belting,

2005, s. 55). Dzieło to dla Beltinga obraz zewnętrzny, który ucieleśnia się dzięki jakiemuś medium. To zaś określa on jako „podstawę, żywiciela i narzędzie obrazu” (Belting, 2005, s. 51). Obraz *wykorzystuje* medium (jedno lub kilka), aby się ukazać; w tym znaczeniu medium może też być ludzkie ciało — na przykład w teatrze czy tańcu. Na poziomie ogólnym jednak medium to brakujące ogniwo między obrazem a naszym ciałem, jako miejscem obrazów wewnętrznych. Obraz zewnętrzny istnieje wyłącznie w dialogu z obrazami wewnętrznymi i w efekcie to, co postrzegamy jako obraz, jest zawsze interakcją obrazów wewnętrznych i zewnętrznych. Sztuka jest więc z jednej strony kulturową ewolucją medium czy mediów (na przykład europejski obraz w postaci ujętego w ramy prostokąta), z drugiej zaś rozwojem dyspozycji mentalnej, która pozwala na wykorzystanie tego właśnie medium do celów reprezentacji obrazowej. Według Beltinga, choć obraz nie może istnieć bez medium, ludzie mają skłonność je ignorować i zachowywać się tak, jakby obrazy były samodzielne; historycy sztuki natomiast odwracają całą kwestię i interesują się samym medium, zaniedbując fakt, że jego sensem jest istnienie obrazu.

Podobne zjawisko „zapominania” o tym, że obraz jest obrazem — choć w zupełnie innym kontekście teoretycznym — analizuje w książce *Potęga wizerunków* David Freedberg, także historyk sztuki (Freedberg, 2005a). Przedstawiony materiał służy mu do stworzenia interpretacji, że ludzie wykazują „naturalną” skłonność do mylenia obrazu z rzeczywistością i traktowania wizerunku tak samo jak innych elementów rzeczywistego świata. Freedberg opiera się na materiale międzykulturowym głównie w tym znaczeniu, że pochodzącym z różnych okresów historycznych i obszarów tzw. cywilizacji euro-atlantycznej, z kilkoma wycieczkami poza jej granice, głównie na teren islamu. Największa zasługa Freedberga nie leży jednak w tym, że jego dzieło obejmuje materiał z różnych epok, lecz że zajmuje się on wizerunkami, które nie budzą zainteresowania badaczy sztuki, bo w zachodnim rozumieniu sztuką nie są. Śledząc zatem ludzkie reakcje na wizerunki bardzo różnego rodzaju i w bardzo rozmaitych kontekstach, Freedberg pokazuje, że nowoczesny stosunek do pewnej grupy wizerunków zwanych sztu-

ką jest czymś zupełnie wyjątkowym i — rzec by się chciało w duchu jego wywodu — wbrew naturze. Wyposażony w odpowiednie narzędzia kulturowe kulturalny człowiek nowoczesny potrafi tak zdyscyplinować swoje reakcje wobec obrazu, że ten go ani nie podnieca, ani nie przeraża — a co najwyżej przyprawia o estetyczne doznanie. „Nauczyliśmy się przekształcać budzący zakłopotanie wizerunek w coś, co możemy określić bezpieczną nazwą sztuki” (Freedberg, 2005a, s. 431). Na międzykulturowym tle Freedberg pokazuje więc lokalność zachodniego stosunku do sztuki oraz funkcję „pogromcy wizerunków”, jaką ta sztuka spełnia. Można by więc powiedzieć, że dokonuje znanego antropologii zabiegu zakwestionowania rozwiązań własnej kultury dzięki doświadczeniu ich względności na tle propozycji innych kultur. Freedberg jednak — w odróżnieniu od wielu antropologów — nie sugeruje w takiej sytuacji rozwiązania w postaci relatywizmu kulturowego, a „przyznaje rację” jednej ze stron. Istnieje według niego „naturalny” sposób odnoszenia się do wizerunków, który europejskie rozumienie sztuki tłumi. Freedberg, który z dużą przenikliwością pokazuje w innym miejscu zupełnie nieantropologiczny charakter zainteresowań Aby Warburga obrzędowymi tańcami Hopi (Freedberg, 2005b), sam jakby nie dostrzegał faktu, że zarówno „natura”, jak i to, co ją wypiera, są stanowione kulturowo. Argumentacja oparta na nowoczesnej dychotomii natura/kultura jest w odniesieniu do nowoczesnych reakcji na dzieło sztuki demaskatorska jedynie w obrębie jej własnego porządku — nie wyjaśnia jednak reakcji ludzi spoza nowoczesności. W ten sposób reakcje „innych” poprzez swoją odmienność pomagają nam tylko zrozumieć samych siebie — lecz nie pomagają zrozumieć „innych”.

Potrzeba przyjęcia międzykulturowej — czy ponadkulturowej — perspektywy w podejściu do sztuki narzuca konieczność sformułowania jakiegoś rodzaju międzykulturowej definicji sztuki i wartości estetycznych. Większość prób w tym zakresie podejmowali jak dotąd antropolodzy, poczynając od Franza Boasa — jednak ich definicje i podejścia teoretyczne, choć miały ambicje ujęcia wielu społeczeństw i kultur, siłą rzeczy (czytaj: siłą darwinistycznego podziału nauk) od-

nosiły się zawsze do sztuki spoza nowoczesnego Zachodu. Równocześnie nader często aplikowały one do tych społeczeństw zachodnie rozumienie sztuki, jej dzieła i jej podziałów, takich jak podział na sztukę zdobniczą i przedstawiającą, czy rzeźbę, malarstwo i inne techniki. Podkreślając związek sztuki „prymitywnej” z obrzędem i wierzeniami, całkowicie ignorowano obrzędowy kontekst nowoczesnych praktyk muzealnych oraz religijny stosunek nowoczesności do sztuki, jej dzieł i ich twórców.

Pierwszą ważną i szeroko czytowaną do dzisiaj próbą systemowego rozwiązania problemu międzykulturowej perspektywy w spojrzeniu na sztukę był artykuł Clifforda Geertza *Art as a Cultural System*, opublikowany w 1976 roku w czasopiśmie *Modern Language Notes*, a potem włączony do tomu *Local Knowledge* z 1983 (Geertz, 2005). Jest on ważny również dlatego, że Geertz pisał w nim także o sztuce europejskiej. Chodziło o koncepcję przedstawioną przez Michaela Baxandalla w książce *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* (London, 1972). Baxandall łączył rozwój perspektywy w malarstwie włoskiego quattrocenta z jego społecznie ekskluzywnym charakterem jako sztuki finansowanej przez zamożnych kupców — i przez nich też tylko w pełni rozumianej. Pokazywał, że edukacja młodego kupca, obejmująca z powodów praktycznych — miary i wagi towarów — podstawy geometrii przestrzennej i naukę proporcji, umożliwiała mu prawidłowe odczytywanie kreślonych na obrazach perspektyw. Malarz natomiast zyskiwał uznanie jako posiadacz wiedzy, do której dostęp był społecznie ograniczony. Zatem wartość piętnastowiecznych obrazów dla ich pierwotnej publiczności leżała nie w estetycznych wartościach, które ceni w nich nowoczesna historia i krytyka sztuki, a w specyficznej formie gry w prestiż społeczny, jakim była umiejętność ich namalowania i odczytania.

Europejski, choć czasowo odległy od współczesności przykład Geertz łączy z materiałem antropologicznym dotyczącym wartości konstytuujących „udane” dzieło sztuki u Abelamów, Jorubów oraz w Maroku, przy czym ten ostatni przykład nie dotyczy plastyki, lecz poezji. Interpretacja Geertza opiera się na założeniu, że sztuka jest jed-

nym z systemów w obrębie nadrzędnego systemu kultury, w związku z tym rządzi się przede wszystkim logiką wartości właściwą danej kulturze. Nie można jej więc ani badać, ani oceniać za pomocą kategorii, które powstały w obrębie innej kultury. Tego rodzaju relatywizm kulturowy mamy już u Boasa; Geertz jednak po pierwsze stawia europejskie malarstwo sztalugowe na równi z płodnościowymi malowidłami Abelamów, po drugie zaś postuluje, by przedmiotem badań „semiotycznej nauki o sztuce” uczynić akt kulturowy, jakim jest zjednoczenie formy i treści w lokalnej rzeczywistości; poszukiwać więc należy nie uniwersalnych (czytaj estetycznych w zachodnim rozumieniu) wartości, lecz lokalnych urzeczywistnień „udanego” dzieła.

Z bliższych nam czasowo propozycji wyjątkowo inspirująca wydaje się koncepcja brytyjskiego antropologa Alfreda Gella (Gell, 1998), postulującego rodzaj estetycznego agnostycyzmu w międzykulturowych badaniach nad sztuką. Estetyka nie może być, jego zdaniem, uniwersalnym parametrem opisu kultur i ich porównywania. „Nawet jeżeli wszystkie kultury posiadają jakąś estetykę — pisze Gell — to opisowe objaśnienia estetyk innych kultur nie wniosą nic do teorii antropologicznej”, ponieważ estetyka jest zawsze wartościowaniem, a „systemy wartościowań interesują antropologię na tyle, na ile odgrywają rolę w procesach interakcji społecznej, w których są tworzone i podtrzymywane. [...] antropologia sztuki nie może być badaniem estetycznych założeń takiej czy innej kultury, lecz powinna badać mobilizację zasad estetycznych (czy czegoś na ich podobieństwo) w toku interakcji społecznej” (Gell, 1998, s. 3-4). Postulowana przez Gella antropologia sztuki nie może więc być w żadnym razie teorią sztuki opartą na estetyce, by nie być po prostu teorią sztuki zachodniej zastosowaną do społeczności egzotycznych. Antropologiczna teoria sztuki Gella, która stanowi ambitną próbę zerwania z wpisanym w zachodnią humanistykę etnocentryzmem, została niedawno z powodzeniem zastosowana przez holenderską antropolożkę Maruškę Svašek (2007) do analizy współczesnej kondycji sztuki: od sztuki afrykańskiej, przez pomnik Stalina w Pradze, kicz i pornografię, po międzykulturowe artystyczne działania integracyjne Naughton Gallery w Belfaście.

Podjęcie samego Gella, wyrażone w jednym z artykułów poprzedzających wydaną już po śmierci autora książkę *Art and Agency* (1998) było jednak krytykowane przez innych antropologów sztuki za niekonsekwencję. Howard Morphy i Morgan Perkins pisali: „Ma on [Gell] skłonność do stawiania znaku równości między estetyką a pięknem i przyjemnością. Oba te elementy są w dyskursie estetycznym bardzo istotne, lecz wymiar estetyczny musi obejmować także ich przeciwieństwa: uczucie dyskomfortu, ideę brzydoty i potencjał bólu” (Morphy, Perkins, 2006, s. 14). Niezależnie od tego, na ile krytyka ta jest słuszna akurat w odniesieniu do Gella, zwraca ona uwagę na to, jak przewrotny bywa zwalczany przez Gella etnocentryzm: na utożsamienie wymiaru estetycznego z przyjemnością jako na europejskie dziedzictwo w myśleniu o sztuce wskazuje bowiem historyk sztuki afrykańskiej Ikem Stanley Okoye w szkicowo zarysowanej propozycji systemowego rozwiązania kwestii definicji sztuki i piękna w kontekście międzykulturowym (Okoye, 2005).

Okoye, wychodząc z jednej strony od artystycznej funkcji tego, co w sztuce może zniechęcać do patrzenia (jak na przykład uczucie odrazy), a z drugiej analizując „braki”, jakie w afrykańskiej sztuce dostrzegają, czy dostrzegali europejscy badacze, zwraca uwagę na kulturowe stanowienie tego, co nazywa „artystyczną trudnością” dzieła, czyli przymiotów, za które się je wysoko ceni. Jego zdaniem sztuka afrykańska, gdzie indziej niż europejska, lokuje tę „artystyczną trudność”, tworząc dzieła, których zadaniem nie jest skłonienie widza do długotrwałej kontemplacji, lecz zmuszenie go do szybkiego odejścia. „Sztuka, na którą trudno jest patrzeć, czy też która wytwarzana jest w taki sposób, by stawiać naszemu spojrzeniu opór, lub też tak umieszczana — prawdopodobnie stwarza potencjalnie najwięcej problemów epistemologicznych; w dużym stopniu dlatego, że poznanie i zrozumienie są częściowo pochodną czasu, jaki spędzamy patrząc. [...] Większość społeczeństw w pewnych momentach swej historii wytworzyło i wytwarza sztukę, która celowo jest odrażająca, aby zniechęcać do patrzenia — by w pewnym sensie zatem ograniczyć poznanie. Takie odwodzenie od patrzenia ma na celu zabezpieczenie wiedzy, do której

nie wszyscy powinni mieć dostęp łączący się zwykle z uprzywilejowaniem i poświęceniem” (Okoye, 2005, s. 74).

Trudności, jakie historykom sztuki sprawia sztuka afrykańska, leżą według Okoye właśnie w nieumiejętności dostrzeżenia odmiennego miejsca „artystycznej trudności” niż uwarunkowane własną wiedzą kulturową ulokowaną we własnym ciele. Antropologia ma tutaj, jego zdaniem, przewagę, ponieważ zdaje sobie dziś sprawę z ucieleśnienia systemów wartości i wiedzy, podczas gdy historia sztuki „generalnie rzecz biorąc nadal uprawia bezcielesną krytykę” (Okoye, 2005, s. 77) i będąc częścią kultury wysokiej „zachowuje dystans, to znaczy jest bezcielesna” (Stallybras i White, za: Okoye, 2005, s. 77). Trochę więc jakby złośliwym zrządzeniem losu, a może sprawiedliwości dziejowej, antropologia, która sama, odkąd istniały badania terenowe, najpierw konfrontowała badaczy-etnografów z ich własną, kulturowo uwarunkowaną cielesnością, po czym nakazywała im tę cielesność z antropologicznej narracji usuwać, może zantropologizować historię sztuki — a być może i inne dziedziny humanistyki — poprzez zwrócenie uwagi na ucieleśnienie wiedzy kulturowej.

Ciało w refleksji nad sztuką jest niezmiernie istotne z wielorakich powodów — nie tylko jako konstrukt kulturowy i nośnik ucieleśnionych wartości, czy też miejsce istnienia beltingowskich obrazów wewnętrznych. Antropologia od dawna zwracała uwagę na istotną rolę fizyczności w kontakcie ze sztuką — zwłaszcza fizyczności kontaktu obrzędowego². Tutaj historia sztuki, która zgodnie z nowoczesną teorią sztuki, a także nauki ogranicza swe fizyczne władze analityczne do wzroku, rzeczywiście niewiele ma do powiedzenia, choć oczywiście nie należy zapominać o związkach nowoczesnego wzroku i spojrzenia z władzą, które były przedmiotem przenikliwych interpretacji zarówno historii sztuki, jak i antropologii. Co do obrzędowego kontaktu z dziełem, to Carol Duncan (Duncan, 1995, zwł. s. 7-20) poddała analizie

² Na polskim gruncie wyjątkowo ciekawe są tutaj prace Jacka Olędzkiego na temat estetyki Kurpiów, a przede wszystkim jego zdjęcia w *Sztuce Kurpiów* (1970) oraz artykułach publikowanych w „Polskiej Sztuce Ludowej”.

przestrzeń nowoczesnego muzeum sztuki i odbywających się w nim czynności jako przestrzeni i czynności rytualnych, sięgając do van Gennepowskiego schematu *rite de passage*³, pokazując, że procedura polega na ograniczaniu zmysłowego dostępu do dzieła — z wyjątkiem dostępu wzrokowego — i tworzeniu sakralizującego dystansu. Rytuały te sprawiają, że zatrudniony w muzeum historyk sztuki, któremu wolno dotykać obrazów — jeżeli nie na wystawie, to przynajmniej w magazynie i pracowni — czuje się rzeczywiście wyróżniony. I często sądzi, że wie o nich więcej właśnie dlatego, że ich dotknął. Ciekawe byłoby prześledzenie stosunku, jaki do fizycznego kontaktu z dziełem mają jego konserwatorzy. Konsekwencje kulturowych restrykcji w zakresie fizycznego kontaktu ze sztuką na Zachodzie są równie wiele mówiące, jak nakaz takiego kontaktu gdzie indziej.

Na koniec warto też zauważyć absolutnie podstawową rolę, jaką w kształtowaniu praktyki, którą jest dyskurs o sztuce, odgrywa praktyka tworzenia przedmiotów sztuki. Głoszący nadrzędność obrazu nad twórcą medium Hans Belting napisał: „Zastanawiam się jednak, czy obrazy nie istniały od samego początku, nawet jeżeli nie pasowały do platońskich definicji. To przecież *tworzenie* obrazów dało im miejsce w ludzkim myśleniu” (Belting, 2005, s. 45). Uwagę historyków sztuki na tzw. sztukę egzotyczną i ludową zwróciło to, że sięgnęli do niej w praktyce artystycznej przedstawiciele awangardy, od Gauguina po Picassa i Kandinsky’ego. Oczywiście z ich perspektywy estetyczny potencjał afrykańskich masek i ludowych świątków opierał się na podwójnej dekontekstualizacji: zarówno z ich rodzimego środowiska kulturowego, jak i ze środowiska dziewiętnastowiecznej estetyki aka-

³ Ciekawe jednak, że zarówno w muzeum sztuki, jak u van Gennepa, głównymi elementami obrzędu są rozmaite *deprywacje* sensoryczne, czyli ograniczenia bodźców zmysłowych, mające umożliwić *pozazmysłowe* spotkanie z sacrum. A co — chciałoby się zapytać — z wyzwoleniem przez zmysły i sensorycznością tzw. religijności typu ludowego, o których tyle pisała Joanna Tokarska-Bakir? Jednak to, na ile van Gennepowska wizja obrzędów przejścia koncentruje się na *nowoczesnej* wersji bezcielesnego kontaktu z sacrum, jest oczywiście zagadnieniem wykraczającym daleko poza ramy tych rozważań.

demickiej. Współcześnie natomiast praktyka uprawiania sztuki coraz częściej krzyżuje się z antropologią, „stając się miejscem, gdzie śledzi się, przedstawia i ukazuje skutki działania różnicy” (Marcus i Myers, 1995, s. 1). Na tyle, na ile praktykowanie sztuki jest zakotwiczone w refleksji o kulturze lub krytyce kulturowej, antropologia i sztuka stały się sobie niezwykle bliskie: „przedmiotem” obu jest kultura, obie też w późnej fazie nowoczesności mają immanentnie refleksyjny charakter. W tym sensie można powiedzieć, że mamy obecnie do czynienia z antropologizacją pola sztuki, a zatem także pola badań nad sztuką, które jest jego nieodłączną częścią. Nie chodzi tutaj jednak oczywiście o kolonizację jednej dyscypliny naukowej przez drugą, lecz o zmianę opartego na darwinistycznych przesłankach podziału tych dyscyplin.

BIBLIOGRAFIA

Awierincew Sergiusz

- 1988 *Badania nad estetyką średniowieczną: uwagi wstępne*, przeł. D. Ulicka, w: tenże, *Na skrzyżowaniu tradycji*, PIW, Warszawa.

Belting Hans

- 2005 *Towards an Anthropology of the Image*, w: M. Westermann (red.), *Anthropologies of Art*, Clark Studies in Visual Arts, Yale University Press, New Haven, London.
- 2007 *Antropologia obrazu*, przeł. M. Bryl, Universitas, Kraków.

Boon James

- 1982 *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu Pierre

- 1988 *Homo Academicus*, Stanford University Press, Stanford.
- 1993 *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, New York.
- 2005 *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Scholar, Warszawa.

Bourdieu Pierre, Jean-Claude Passeron

- 1990 *Reprodukcja: elementy teorii systemu kształcenia*, przeł. E. Neyman, PWN, Warszawa.

Duncan Carol

1995 *Civilizing Rituals: inside public art museums*, Routledge, London.

Fabian Johannes

1983 *Time and the Other*, Columbia University Press, New York.

Featherstone Michael

1998 *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czaplinski i J. Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm: Antologia przekładów*, Universitas, Kraków.

Freedberg David

2005a *Potęga wizerunków*, przeł. E. Klekot: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

2005b *Warburg's Mask: A Study in Idolatry*, w: M. Westermann (red.), *Anthropologies of Art*, Clark Studies in Visual Arts, Yale University Press, New Haven, London.

Geertz Clifford

2005 *Sztuka jako system kulturowy*, przeł. D. Wolska w: tenże, *Wiedza lokalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Gell Alfred

1998 *Art and Agency*, Clarendon, Oxford.

Hastrup Kirsten

2008 *Droga do antropologii*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Marcus George E., Fred R. Myers.

1995 *The Traffic in Art and Culture: An Introduction*, w: G. Marcus, F. Myers (red.), *The Traffic in Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Morphy Howard, Morgan Perkins

2006 *The Anthropology of Art: A Reflection on its History and Contemporary Practice*, w: H. Morphy and M. Perkins (red.), *The Anthropology of Art: a Reader*, Blackwell, Malden, Oxford, Victoria.

Okoye Ikem Stanley

2005 *Linger or Flee? Pieter Aertsen, „Iguegha Uhe”, Michel Leiris*, w: M. Westermann (red.), *Anthropologies of Art*, Clark Studies in Visual Arts, Yale University Press, New Haven, London.

Preston Blier Suzanne

2005 *Transcending Places: A Hybrid, Multiplex Approach to Visual Culture*, w: *Anthropologies of Art*, M. Westermann (red.), Clark

Studies in Visual Arts, Yale University Press, New Haven, London.

Svašek Maruška

2007 *Anthropology, Art and Cultural Production*, Pluto Press, London, Ann Arbor.

Westermann Mariët

2005 *Introduction: The Objects of Art History and Anthropology*, w: M. Westermann (red.), *Anthropologies of Art*, Clark Studies in Visual Arts, Yale University Press, New Haven, London.

ANTROPOLOGIA I FILM, NAUKA I SZTUKA

Refleksja nad filmem uprawiana za pomocą narzędzi wziętych z warsztatu antropologa kultury bezsprzecznie nie jest czasem straconym (Bobowski, 2005, s. 5-9), gdyż dzięki niej odkrywa się wiele cech kultury, w której film powstał, bądź którą tylko przedstawia. W wyniku rozmaitych przedsięwzięć badawczych, niezależnie od tego, czy podejmują je antropolodzy kultury czy filmoznawcy, czy osoby z innych cechów, poznaje się człowieka, a właściwie całe grupy ludzkie, uczestników i twórców kultury. Mam tu na myśli nie tylko tych, których można zobaczyć na ekranie, ale także na nim nieobecnych, a jednak z powodu swego uwikłania w sprawę powstania dzieła mniej lub bardziej na nie oddziaływających. Ludzie utrwaleni na taśmie filmowej, choć często udają kogoś, z kim nie łączy ich wspólna kultura, w jakiejś mierze pozostają zawsze nosicielami swojej własnej. Osobny wpływ wywierają niewidoczni na ekranie twórcy filmu oraz wszyscy, którzy go w taki czy inny sposób inspirują, w tym również nieżyjący. Film jawi się zatem jako źródło antropologiczne mogące powiedzieć o kulturze wprawdzie nie wszystko, ale na pewno tyle, że warto się nim zająć.

Z pewnością niełatwą kwestią jest sama metoda wykorzystywania filmu jako źródła antropologicznego. Przypominają się tutaj dylematy badaczy dziejów, rozstrzygane nader interesująco, a dotyczące właśnie filmowych źródeł historycznych (Nikodem, 2003; Skotarczak, 2003). Badacze kultury, sięgając po film, mają świadomość, że będą obcować

z materia dość nietypową, nie będą wszakże prowadzić badań terenowych, które stanowią główną metodę badań antropologicznych, jak od dawna uczy się adeptów antropologii¹. I chociaż dzisiaj uczy się także, iż nie zawsze tak musi być², jednak badania terenowe bynajmniej nie zostały zdegradowane. Ale jeśli można ich nie prowadzić, jeśli zamiast nich można zobaczyć film, to na co w nim należy zwrócić uwagę, jak go interpretować, aby dojść do naprawdę doniosłych rezultatów, jakie osiągał ci, którym niestraszone były niebezpieczeństwa dalekich krajów.

Nie zamierzam tutaj przypominać rozlicznych koncepcji postępowania badawczego, jakie od czasu wydania przez Aleksandra Jackiewicza *Antropologii filmu* (1975) zostały zaproponowane bądź użyte, zresztą pisałem o tym gdzie indziej (Pełczyński, 2004). Pragnę jedynie zauważyć, iż antropologia filmu wynika zazwyczaj ze specyficznych problemów, które napotyka badacz lub też które sam stawia, mając do czynienia z filmem niezrozumiałym z powodu nieznajomości kultury, która się w nim objawia. Kolejnym problemem jest samo kino, które w pewnym momencie dziejów pojawiło się w kulturze, powodując w niej rozmaite zmiany, wpływające na partycypującego w niej człowieka. Oczywiście takie sformułowanie owych problemów razić może nadmierną ogólnością, jeśli się zważy na to, jak bardzo wydają się one złożone w praktyce badawczej. Każdy z nich bowiem występuje przed badaczem w mniej czy bardziej konkretnej postaci i jako taki właśnie stanowi przedmiot badań.

Twórcy filmów — dokumentalnych i fabularnych — pokazując jakąkolwiek kulturę, dokonują jej interpretacji. Można zatem rzec, iż uprawiając twórczość filmową, jednocześnie poniekąd uprawia się antropologię. Taka myśl, będąca jakby przejawem genialnej intuicji, pojawiła się w krótkim szkicu Jackiewicza *Antropologia w kinie*. „W twórczości bowiem — czytam w tymże szkicu — antropologii mamy coraz więcej. Będą to filmy Roucha, zwłaszcza *Ja czarny* czy *Piramida ludzka*. W końcu całe «cinéma-verité». Bardziej mnie jednak

¹ Wspomnienia autora z okresu studiów.

² Rozmowy ze studentami.

interesowałoby wydobywanie materiału z filmów, które owych intencji nie posiadają” (Jackiewicz, 1989, s. 73-74). Czyli że prawdopodobnie każdy film można potraktować jako opowieść o kulturze, może niekoniecznie interesującą dla tych, których kulturę ukazuje, ale dla przedstawicieli innej mogący być skarbnicą wiedzy antropologicznej.

Z kolei Maryla Hopfinger stwierdza, że film i antropologia są sobie bardzo bliskie. Są bliskie „w poszukiwaniu, przede wszystkim, obrazu natury człowieka i istoty kultury, w odkrywaniu bogactwa wytworów ludzkich rąk i umysłów, w dokumentowaniu różnorodności sposobów życia i porządkowania świata” (Hopfinger, b.r.w., s. 195). A zatem antropologia i film swoje zainteresowania kierują nieodmiennie na człowieka. Istnieją też inne, bardziej szczegółowe związki między tymi dziedzinami. Otóż obie powstały w obrębie cywilizacji euro-amerykańskiej. Wypracowana przez nią umiejętność spoglądania na siebie oczami innych oraz zobaczenia ich takimi, jakimi sami sobie się wydają, to także fundament antropologii i filmu. Nie można też zapomnieć o tym, iż zbliża je do siebie ich audiowizualny charakter. Antropolog podczas badań nad jakąś kulturą bezpośrednio obcuje z nią za pomocą swoich pięciu zmysłów. Z kolei osoba wpatrująca się w wyświetlane na ekranie ruchome obrazy wprawdzie widzi i słyszy innego, lecz z pewnością nie jest to doświadczenie aż tak bezpośrednie. Tak czy inaczej antropolog i widz mają możliwość zachowania dystansu wobec rzeczywistości, z którą się stykają. A dystans ów zdaje się niezbędnym warunkiem do podjęcia refleksji.

Antropologia i film, jak sądzę, zawierają ze sobą sojusz wyjątkowo silny, gdy jakaś konkretna kultura zostaje obrana jako temat filmu. Jako przykład służyć może *Nanook* w reżyserii Roberta Flaherty’ego, który, choć nakręcony w 1921 roku, a więc w okresie kina niemego, nadal wzbudza entuzjazm widzów. Dobrą egzemplifikację stanowią również filmy wspomnianego wyżej Jeana Roucha. Filmowców pasjonujących się problematyką kulturową znaleźć można chyba we wszystkich epokach dziejów kina, nawet tej najwcześniejszej, o czym świadczą między innymi *Sceny ludowe w Polsce* Bolesława Matuszewskiego z 1898. Jednakże filmy, w których pokazuje się kulturę, raczej,

jak dotąd, nie wzbudzają zbyt wielkiego zaciekawienia antropologów. Zastanawiam się, czy nie lepiej jest pod tym względem z literaturą piękną. Uprawiający dyscyplinę Malinowskiego i Lévi-Straussa cenią sobie film (również fotografię) jako narzędzie służące do pracy w terenie, umożliwiające zarejestrowanie tego, co trudno opisać w notatniku. Ewentualnie, zwłaszcza od czasu upowszechnienia video, filmy mają za zadanie uatrakcyjnić wykłady lub ćwiczeń uniwersyteckich. Wykorzystywane są też do popularyzowania wiedzy antropologicznej — powołują się na nie podczas rozmów kwalifikacyjnych kandydaci na studia antropologiczne. Lecz uznanym efektem pracy kogoś, kto takie studia ukończył, pozostaje tekst. Ówże pocił się w Amazonii, marzył na Syberii bądź tracił wzrok ślęcząc nad archiwaliami po to właśnie, aby powstał tekst. Niejeden z takich tekstów jest dysertacją, warunkiem uzyskania stopnia lub tytułu naukowego. A autor każdego z nich powołuje się na to, co napisali inni, zatem dialog naukowy toczy się też za pośrednictwem słowa pisanego. Wprawdzie dyskutuje się na konferencjach, nawet czasami dość zażarcie, ale głównie na temat tego, co ktoś napisał. Fakt, że istnieje refleksja antropologiczna, której efekty utrwalone są nie na papierze, a na taśmie filmowej, zdaje się nie mieć wielkiego znaczenia.

Wydaje się, że takie — może nawet dość lekceważące — potraktowanie zawartych w filmie rozważań antropologicznych, wynika ni mniej, ni więcej tylko ze statusu filmu w kulturze. Choć już u jego zarania spodziewano się, że zwiąże się on z nauką, szybko jednak utrwaliła się jego dominująca pozycja w kulturze masowej. Dlatego jego miejsce wśród sztuk budziło wątpliwości, lecz arcydzieła filmowe, nader liczne zwłaszcza w latach sześćdziesiątych (Werner, 1997), te wątpliwości ostatecznie rozwiąły. W każdym razie, mimo że antropolodzy pewnie w porównaniu z przedstawicielami innych dyscyplin, chętniej używali filmu, raczej nie interesowali się jego wypowiedziami na temat kultury. W kulturze antropologów film przeznaczony był przecież do czegoś innego. Lecz chyba nie można zbyt długo ignorować tych tak licznych już wypowiedzi. Niektóre z nich zostały sformułowane na podstawie lektury prac antropologów bądź nawet przy ich czyn-

nym współudziale w charakterze konsultantów. Konsultanci, z którymi rozmawiałem, byli niezbyt zadowoleni ze współpracy z filmowcami, zarzucali im bowiem przedkładanie ich ustaleń nad walory artystyczne. Zastrzegam jednak, iż rozmawiałem z niewieloma. Ale nawet jeśli antropologowie widzą w filmie antropologię, z którą się nie zgadzają, to jest to już powód do tego, by się do niej ustosunkować.

Bynajmniej nie namawiam do zacierania granic między sztuką a nauką, co w przypadku antropologii wydaje się czasami dość łatwe (Hastrup, 2008, s. 195). Jedna i druga są odrębnymi dziedzinami ludzkiej aktywności, i aby mogły zachować swoją witalność, bezsprzecznie *differentia specifica* każdej z nich musi być zachowana. Bardzo często dziś antropologowie powołują się na rozmaite dzieła artystów, jak to uczynił chociażby James Clifford (2000, s. 7-9) we wstępie do *Kłopotów z kulturą*, cytując wiersz Williama Carlosa Williamsa i czyniąc zeń punkt wyjścia do swoich rozważań. Sam postąpiłem kiedyś w ten sposób, nie mając pewnie lepszego pomysłu. Bez wątpienia te wszystkie wiersze, powieści, fotografie czy filmy, o których napomykają w swych tekstach antropolodzy, czynią zawarty w nich bagaż naukowy znośniejszym, a w związku z tym zyskują szansę na zdobycie większej liczby czytelników. Jednakże tylko te, które są w domu gośćmi, nie zaś służącymi, które są poważnymi partnerami dyskursu, wpływają realnie na wyniki badań. Obcując z nimi, nie można oczywiście zważać na ich aspekt artystyczny, co stanowi tym większą trudność, im bardziej jest on wyrafinowany. Dopiero uporawszy się z nim, można sięgnąć do materiału dotyczącego przedmiotu badań.

* * *

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wydano wiele tomów będących syntezą wieloletnich badań nad polską kulturą ludową (Burszta, 1974; Kutrzeba-Pojnarowa, 1977; Biernacka i in., 1976; 1981). Potem już nie zajmowano się nią w takim stopniu, co wiąże się z przemianami w obrębie dyscypliny (Buchowski, 1995, s. 40-43).

Powstało wtedy także więcej niż kiedykolwiek filmowych wizerunków tej kultury, w tym co najmniej jeden, w którym była ona nie tylko tłem dla chłopskich czy plebejskich bohaterów, lecz który ukazywał ją jakby była przedmiotem dogłębnych, antropologicznych analiz. Tym filmem jest *Awans* Jerzego Zaorskiego z 1976 roku, ekranizacja powieści Edwarda Redlińskiego pod tym samym tytułem. Choć film ten unaocznia mnóstwo istotnych prawd na temat najważniejszego wówczas jeszcze przedmiotu badań polskich etnografów, nie został przez nich zauważony. Między nauką a sztuką rozciągała się wtedy przepaść niemożliwa do przebycia.

Sławomir Bobowski, pisząc o adaptacji filmowej innej powieści Redlińskiego, o *Konopielce*, nakręconej przez Witolda Leszczyńskiego w roku 1981, nazwał ją „«traktatem» antropologicznym” (Bobowski, 2004). Myślę, że w przypadku *Awansu*, będącego też *sui generis* traktatem antropologicznym, cudzysłów jest zbędny. W *Konopielce* postacie mają jeszcze odrobinę indywidualnego charakteru, natomiast w *Awansie* są tylko nosicielami cech kulturowych, jak ludzie opisywani w monografii etnograficznej. Obcując z traktatem antropologicznym Zaorskiego, oczywiście podziwiam zawarte w nim poczucie humoru, świetnie prowadzonych aktorów, ale są to dla mnie jego wartości wtórne. Interesuje mnie przede wszystkim to, co ma on do powiedzenia o kulturze ludowej.

Pierwsze sceny *Awansu* przypominają filmy o tematyce wiejskiej z okresu realizmu socjalistycznego, na przykład *Jasne Łany* Eugeniusza Cękalskiego (Lemann, 1996). Otóż na wieś przybywa nauczyciel, magister Marian Grzyb (Marian Opania), aby poprzez oświatę podnieść jej niski poziom cywilizacyjny. Sam z tej wsi pochodzi, ale jako człowiek wykształcony nie chce się z nią utożsamiać. Ma kwaterować u swoich rodziców, jednak nie pozwala im, by traktowali go jak syna. *Nie przyjechałem tu na rodzinne resentmenty, ale żeby nieść oświatę* — twierdzi z wyższością. Zupełnie zaś ich szokuje, żądając w piątek okraszy do zupy. Przechadzając się po wsi spotyka Malwinę (Bożena Dykiel), miejscową piękność, i wdaje się w nią w rozmowę. Tak заста- je ich Antek (Marek Perepeczko), największy osiłek we wsi i zarazem

jej narzeczony. Ujrzawszy ją z „uczycielem”, powodowany zazdrością, rzuca się na niego pełen morderczych zamiarów. Gdy magistrowi udało się oswobodzić, wyciąga notes: *Ja sobie to wszystko zapiszę*. Osilek usłyszawszy to, ucieka w popłochu. Dziewczyna zaś pada do jego stóp i błaga, aby jej ukochanego nie zapisywał. Ta i jeszcze inne sceny dowodzą, że mieszkańcy tej wsi żyją w kulturze tradycyjnej i izolowanej, łudząco przypomina ona kulturę chłopską znaną z opisów dziewiętnastowiecznych etnografów. Magister, wypowiadając się o niej, używa takich określeń jak: „zacofanie”, „ciemnota”, zabobon. Nie pytając w ogóle o zgodę jej nosicieli, usilnie dąży do jej całkowitej zmiany.

Niespodziewanie reżyser zaskakuje widzów dokonanymi na wsi przemianami. Można by sądzić, że akcja filmu, rozpoczęta chyba w drugiej połowie lat czterdziestych, została nagle przeniesiona w lata siedemdziesiąte, a równie dobrze mogła zostać przesunięta jedynie o kilka miesięcy do przodu. Reżyser nie musiał jednak przestrzegać historycznej chronologii, obierając antropologiczny punkt widzenia. A zatem od pewnego momentu ludzie z tej wioski są ubrani po miejsku i mówią inteligencką polszczyzną. Oto siedzą w świetlicy i oglądają w telewizji noworoczny program rozrywkowy. Występuje w nim dobrze im znany chłopiec, który dawniej był w tej wsi miejscowym Jankiem Muzykantem. Malwina powiada: *Zaraz po Trzech Królach... po 6 stycznia skończyłam Feuerbacha. Dopiero on pomógł mi zrozumieć tragedię chrześcijaństwa*. Wszystko to oczywiście świadczy o tym, że wysiłki magistra zostały uwieńczone sukcesem.

Wioska staje się znanym kurortem. Przybyli z miasta turyści są zdumieni panującą tu nowoczesnością. Miejscowi są zadowolonymi z siebie, nader światłymi ludźmi. Jedyńm bohaterem, którego nękają poważne wątpliwości, jest Antek. Przebywał on w mieście, gdzie stał się malarzem, chyba nawet dość znanym. Ale w przeciwieństwie do pozostałych, nie jest zadowolony. Zrozumiał bowiem, jak wiele wartości utracono, pozbywając się dawnej kultury. Także wczasowicze, początkowo zachwyceni nowoczesnością, tęsknią za tradycyjną wsią. Jej resztki znajdują w zagrodzie „Zakały”, jedyne, który oparł się zmianom. Inni mieszkańcy wioski nie mogą tego pojąć, będąc już przed-

stawicielami całkiem innej kultury. Doprowadza to nawet do kryzysu, w wyniku którego nie można już utrzymać standardów owej kultury.

Lecz autorzy pokazują, że możliwa jest jeszcze inna przemiana kultury chłopskiej. W ostatniej części filmu przedstawiają zatem własną interpretację zjawiska folkloryzmu. Według nich jest to zafałszowany wizerunek kultury ludowej. Przybyli na wieś turyści nie dostrzegają tego fałszu, tylko jeden z nich wyraża zdziwienie, że sprzedawane tutaj świątki są jednakowe. Przed widzami jednak reżyser niczego nie ukrywa. Widzą więc, że kupowane przez miastowych „mleko prosto od krowy” tak naprawdę przywozi się z mleczarni i po kryjomu przelewa do glinianych kubków. Natomiast kapela tylko udaje, że gra, a muzykę puszcza się z magnetofonu przez ukryte, jednak widzom pokazane głośniki. Bardziej biegły w etnografii widz zauważy poza tym, że tujejsi chłopci paradują w strojach z różnych regionów. Magister Grzyb, biorąc ślub z Malwiną, wystąpił w stroju krakowskim, ona natomiast w biłgorajskim. Nie omieszkano pokazać także obrzędów weselnych. Pokładziny odbywają się w amfiteatrze wobec licznie zgromadzonej widowni, która ten numer przyjmuje gromkimi oklaskami.

Film Zaorskiego w swoisty, groteskowy sposób mówi o tym, co stało się z polską kulturą ludową po drugiej wojnie światowej (Topp, 1997, s. 123-140). W pierwszej sekwencji, opowiadającej o modernizacyjnych wysiłkach głównego bohatera, autorzy ukazują proces destrukcji kultury wiejskiej spowodowany zmianami wprowadzonymi przez komunistów (Siekierski, 1993, s. 19-41). Wieś, do której przybywa magister Grzyb, przypomina wsie znane z opisów dziewiętnastowiecznych etnografów — takowych po wojnie nie było jednak już zbyt wiele. W każdym razie wszystkie były skazane na zmianę. Paradoksalnie, władza twierdząca, że rządzi w imieniu ludu, naprawdę dążyła do jego likwidacji (Tyrmand, 1989, s. 239). Dlatego z nieprawdopodobną konsekwencją próbowała zniszczyć jego kulturę, pozostawiając jedynie niektóre, dekoracyjne elementy. Jest też faktem, że zmiany na wsi, w wyniku których jej dawna postać bezpowrotnie zniknęła z oczu, były zaawansowane jeszcze przed komunizmem, aczkolwiek miały one ewolucyjny — można by rzec nawet: naturalny — nie zaś rewolucyjny

charakter. Natomiast w drugiej sekwencji pokazano stan, do którego komuniści chcieli lud doprowadzić. Ta część filmu stanowi niewątpliwie parodię uprawianej w latach siedemdziesiątych „propagandy sukcesu”, jej interpretacja musi więc uwzględniać formy i treści owych przedsięwzięć propagandowych. Pokazując ludzi, którzy tak niedawno zasługiwali na miano „zacofanych”, a teraz byli na najwyższym poziomie ówczesnej cywilizacji, a do tego mówili o tym za pomocą gazetowych sloganów, autorzy pokpiwali z tych, którzy mimo buńczucznych zapowiedzi nie umieli zrealizować swych zamierzeń. I wreszcie ostatnia sekwencja, w której można zobaczyć to, co rzeczywiście się stało z kulturą ludową. Otóż uczyniono z niej przedziwne widowisko — nazywane przez antropologów folkloryzmem (Burszta, 1985, s. 299-300) — i wmówiono społeczeństwu, iż jest to jej autentyczna postać.

Filmowa adaptacja powieści Redlińskiego pokazuje kulturę ludową w trakcie przemian, przemian, które doprowadziły w ostateczności do jej śmierci, choć jej mit żyje nadal (Sulima, 1997, s. 115). Pokazując rozpadającą się kulturę, ukazuje się jednocześnie jej części składowe. Bez wątpienia korzyści poznawcze są tutaj trudne do przecenienia. Trudno doprawdy wskazać tekst, który o tej kulturze mówiłby tak wiele. Może to wynika z większej jednak skłonności sztuki do syntezy, nauki zaś do analizy. W każdym razie jedna i druga zdaje się niezbędna do poznania prawdy — *adeaequatio intellectus et rei*.

BIBLIOGRAFIA

Biernacka Maria i in.

- 1976 *Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Zakład Naukowy imienia Ossolińskich, Wrocław.
- 1981 *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Zakład Naukowy imienia Ossolińskich, Wrocław.

Bobowski Sławomir

- 2004 „Konopielka” Witolda Leszczyńskiego jako „traktat” antropologiczny, w: G. Pełczyński, R. Vorbrich (red.), *Antropologia wobec fotografii i filmu*, Biblioteka Telgte, Poznań.

2005 *Wstęp*, „Studia Filmoznawcze”, nr 26.

Buchowski Michał

1995 *Fratricie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Wydawnictwo Drawa, Poznań.

Burszta Józef

1974 *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.

1985 *Chłopskie źródła kultury*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.

Clifford James

2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora i M. Sznajderman, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Hastrup Kirsten

2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Hopfinger Maryla

b.r.w. *Film i antropologia*, w: Z. Benedyktowicz, D. Palczewska, T. Rutkowska (red.), *Sztuka na wysokości oczu*, Polska Akademia Nauk. Instytut Sztuki, b.m.w.

Jackiewicz Aleksander

1975 *Antropologia filmu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

1989 *Moja filmoteka. Film w kulturze*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa.

Kutrzeba-Pojnarowa Anna

1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa.

Lemann Jolanta

1996 *Eugeniusz Cękański*, Muzeum Kinematografii, Łódź.

Nikodem Jarosław

2003 *Nowe źródło historyczne widziane oczami filmologa. Uwagi na marginesie pracy M. Henrykowskiego „Film jako źródło historyczne”*, „Studia Źródłoznawcze” XLI, s. 115-130.

Pełczyński Grzegorz

2004 *Antropologia filmu — doświadczenia polskie*, w: G. Pełczyński, R. Vorbrich (red.), *Antropologia wobec fotografii i filmu*, Biblioteka Telgte, Poznań.

Siekierski Stanisław

- 1993 *Dyskwalifikowanie kultury chłopskiej w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych*, „Przegląd Humanistyczny” nr 4.

Skotarczak Dorota

- 2003 *Film fabularny jako źródło do badań historii społecznej PRL*, M. Szczurowski (red.), *Dokument filmowy i telewizyjny*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Sulima Roch

- 1997 *Kultura ludowa i polskie kompleksy*, w: S. Zagórski (red.), *Czy zmierzch kultury ludowej*, Stopka, Łomża.

Topp Izolda

- 1997 *Od przeżytku do zabytku. Szkic do obrazu kultury ludowej w PRL-u*, w: S. Bednarek (red.), *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Tyrmand Leopold

- 1989 *Dziennik 1954*, Res Publica, Warszawa.

Werner Andrzej

- 1997 *Dekada filmu*, Instytut Badań Literackich, Warszawa.

KAROLINA BIELENIN-LENCZOWSKA

O ANTROPOLOGICZNO-KULTUROWYM NURCIE W JĘZYKOZNAWSTWIE

Wywodzący się ze strukturalizmu podział lingwistyki wyróżnia językoznawstwo wewnętrzne i zewnętrzne. Związane jest to z samym rozumieniem języka — bądź jako systemu znaków, który jest przedmiotem analizy formalnej, bądź jako instytucji społeczno-kulturowej. Językoznawstwo wewnętrzne zatem zajmuje się samym systemem języka, jego gramatyką, fonologią, morfologią, składnią itd. Zewnętrzne zaś analizuje język w odniesieniu do historii i kultury konkretnej wspólnoty komunikacyjnej, a także bada sam proces wytwarzania mowy czy np. związane z nim zaburzenia. Językoznawstwo wewnętrzne było i jest domeną strukturalistów — Ferdinand de Saussure postulował, aby przedmiotem badań był sam system języka, tj. *langue*, a nie mowa (*parole*), będąca konkretną realizacją języka. Jak pisał w *Kursie językoznawstwa ogólnego*, „nasza definicja języka zakłada, że wyłączamy z niego wszystko, co jest obce jego ustrojowi, jego systemowi, krótko mówiąc — to wszystko, co określamy mianem «językoznawstwa zewnętrznego», chociaż zajmuje się ono sprawami ważnymi i o nich to właśnie myśli się na ogół, zabierając się do badania mowy” (de Saussure, 2002, s. 48). Językoznawstwo zewnętrzne natomiast, uwzględniające kontekst pozajęzykowy, dało początek naukom interdyscyplinarnym i będącym na pograniczu różnych dziedzin.

Zainteresowanie naukami społecznymi i przyrodniczymi w językoznawstwie, rozwijające się prężnie zarówno w Europie, jak i Ame-

ryce od początku XX wieku, zaowocowało powstaniem subdyscyplin analizujących język i jego użytkowników w konkretnych aspektach. Stąd np. psycholingwistyka i neurolingwistyka zajmują się procesami nerwowymi i psychicznymi w czasie tworzenia i odbioru mowy, a także opanowywaniem języka ojczystego przez dzieci czy przyswajaniem języków obcych i zaburzeniami w formułowaniu i rozumieniu tekstów spowodowanymi urazami mózgu (Weinsberg, 1983, s. 57). Socjolingwistyka bada, jak uwarunkowania społeczne wpływają na kształt języka oraz analizuje jego odmiany w zależności od przynależności jego użytkowników do określonej grupy społecznej.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest etnolingwistyka, zwana również lingwistyką kulturową czy antropologiczną, a także antropologią lub etnografią lingwistyczną, która zajmuje się relacjami pomiędzy językiem a kulturą, a dokładniej tym, jak w języku wyrażają się różne aspekty kultury użytkowników konkretnego języka oraz — odwrotnie — jak język determinuje kulturę.

Tradycja antropologiczno-kulturowego podejścia do języka i językoznawstwa sięga arystotelesowskiej koncepcji toposów (*loci communes*), tj. sądów ogólnie przyjętych i znanych, które określając, co jest możliwe, a co niemożliwe, ustanawiają wspólne punkty odniesienia w procesie mówienia i przekonywania; następnie nawiązuje do francuskiego i włoskiego oświecenia, a szczególnie wiąże się z lingwistyczną myślą Wilhelma von Humboldta i koncepcją relatywizmu językowego (Bartmiński, 2006a, s. 11-12). Istotna jest tu również myśl filozofa Ludwika Wittgensteina, który uznał, że język nie jest tylko narzędziem ekspresji, ale również nami kieruje. Kształtuje nasze wyobrażenia o świecie, a tym samym kreuje świat, w którym żyjemy. Co więcej, zgodnie z jego przekonaniem, że „granice mojego świata są granicami mojego języka”, koncepcja ta przyjmuje, że język, którym się posługujemy, determinuje nasze myślenie o świecie. Myśl Wittgensteina stała się podstawą relatywnego podejścia do języka, wyrażonego w powszechnie znanej zarówno kulturoznawcom, jak i językoznawcom pochodzącej z lat 30. XX wieku hipotezie Sapira-Whorfa, tj. Edwarda Sapira, ucznia pierwszego głównego przedstawiciela re-

latywizmu kulturowego Franza Boasa, oraz Benjamin Lee Whorfa, inżyniera chemicznego oraz wybitnego językoznawcy i antropologa. Zdaniem Sapira, „ludzie nie żyją wyłącznie w świecie obiektywnym ani też wyłącznie w świecie działań społecznych w zwykłym rozumieniu, lecz pozostają w dużej mierze na łasce języka, który stał się środkiem ekspresji w ich społeczeństwie” (Sapir, 1978, s. 88). Podobnie pisze Benjamin Lee Whorf: „postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne” (Whorf, 1982, s. 285). Relatywizm przejawia się przede wszystkim w słownictwie, co dosyć łatwo zbadać, np. znany jest test, polegający na pokazywaniu rodzimym użytkownikom różnych języków trzech kolorowych karteczek i pytaniu ich, które dwa kolory są do siebie bardziej podobne. Okazało się, że wyniki zależą od tego, jakie nazwy mają kolory w danym języku, np. japońskie *aoi* oznacza zarówno niebieski, jak i zielony. Relatywizm dotyczy również struktury języka, tj. uwidacznia się w kategoriach gramatycznych, takich jak czas czy liczba, które zdaniem zwolenników tej teorii również wpływają na myślenie czy determinują je. W strukturze języka zapisane są także reguły i poglądy społeczne, jak np. hierarchia społeczna wyrażająca się w innym sposobie mówienia członków różnych grup.

Antropologia i etnografia lingwistyczna w nauce amerykańskiej i brytyjskiej

W nauce amerykańskiej funkcjonują wymiennie dwa terminy: antropologia lingwistyczna i językoznawstwo antropologiczne (*linguistic anthropology, anthropological linguistics*). Nauka tak określana jest częścią antropologii, która zawiera w sobie antropologię fizyczną, kulturową, lingwistyczną i archeologię (Greenberg, 1986, s. 19). Dlatego też całkiem naturalne jest tam zainteresowanie językiem (czy językami) wśród antropologów oraz fenomenami kultury wśród języ-

koznawców. Na początku XX wieku uczeni amerykańscy, wychodząc z założeń behawiorystów, rozumieli komunikację werbalną jako „zachowanie językowe”, które ujawnia osobowość nosiciela konkretnej kultury oraz jest dostępne obiektywnemu, naukowemu badaniu. Dlatego zagadnieniami związanymi z językiem zaczęli zajmować się przedstawiciele innych nauk — zwłaszcza psychologowie i etnografowie (Ivić, 1967, s. 175). Łączenie dyscyplin pojawia się przede wszystkim w badaniu języków Indian Ameryki Północnej, które zapoczątkował antropolog Franz Boas i jego uczniowie, w tym zwłaszcza wspomniany wyżej Edward Sapir. Ogromny wpływ na rozwój antropologii lingwistycznej miał uczeń Sapira, Benjamin Lee Whorf, który zajmował się badaniem języka Azteków i Indian Hopi. Głosił on pogląd, że myślenie człowieka związane jest ze strukturą jego języka i że od typu języka zależy typ kultury. Nie ma języków prymitywnych czy rozwiniętych — pisał Whorf — wszystkie są na swój sposób doskonałe i w zasadzie każdą treść można wyrazić w każdym języku, z tym że każdy język faworyzuje tylko jeden określony sposób pojmowania świata (Ivić, 1967, s. 178). Badania dotyczą również innych języków i zagadnień. Chociażby Joseph H. Greenberg, który sam siebie określa mianem „antropologa lingwistycznego” (*linguist anthropologist*), w swojej karierze naukowej zajmował się analizą terminów pokrewieństwa, typologią języków, językoznawstwem historyczno-porównawczym oraz — przede wszystkim — tzw. uniwersaliami językowymi, zarówno na płaszczyźnie gramatyki, jak i leksyki. Przekłada się to, jego zdaniem, na pewne uniwersalne cechy wszystkich kultur czy wszystkich ludzi (Greenberg, 1986, s. 1-24). Teoria uniwersaliów językowych wywodzi się z siedemnastowiecznej koncepcji gramatyki (tzw. gramatyka Port Royal) oraz z prac filozofów — Pascala, Kartezjusza, Arnaulda i Leibniza, uznających istnienie grupy pojęć uniwersalnych, które nazywali „ideami prostymi” (obecnie w językoznawstwie określa się je jako „elementarne jednostki semantyczne”). Teorię uniwersaliów językowych przyjęli twórcy gramatyki transformacyjno-generatywnej. Np. Noam Chomsky zakłada, że pewne ogólne cechy struktury gramatycznej występują we wszystkich językach; nie musimy się ich uczyć, po-

nieważ są one wrodzone w naszym umyśle (Łuczyński, Maćkiewicz, 2002, s. 28). Podobne założenia przyjmuje polska językoznawczyni mieszkająca w Australii, Anna Wierzbicka. Uprawiana przez nią semantyka międzykulturowa zakłada istnienie uniwersalnego języka (metajęzyka semantycznego), dzięki czemu możliwa jest przekładalność pojęć i w ogóle porozumienie pomiędzy ludźmi mówiącymi różnymi językami. Z drugiej strony, Wierzbicka mówi o występowaniu słów kluczowych dla konkretnych kultur (przykładem może być wyrażenie *wartości republikańskie* w języku francuskim czy wyraz *solidarność* w polskim) i słów uwarunkowanych kulturowo (polski *bigos* czy japońska *sake*), a także językowych wzorców postępowania, tzw. skryptów kulturowych, wyrażających się np. w grzeczności językowej, wyrażaniu prośb, rozkazów itp. Ponadto są wyrazy, które na inny język można przetłumaczyć na różne sposoby, w zależności od kontekstu lub nie można ich przełożyć wcale, ponieważ są silnie nacechowane kulturowo. Przykładem może być rosyjskie słowo *duša*, które na angielski jest tłumaczone jako *soul* lub *mind*, a znaczy w zasadzie i jedno, i drugie. Poza tym w języku rosyjskim pojawia się znacznie częściej niż w angielskim i jest silnie związane z rosyjską kulturą i mentalnością (Wierzbicka, 1999, s. 523-544). Podejście Wierzbickiej jest nazywane relatywizmem względnym, ponieważ język, jej zdaniem, jest „klasyfikatorem doświadczenia” (Wierzbicka, 1967, s. 158) i — zgodnie z relatywistyczną myślą Wilhelma Humboldta — języki tworzą wizje świata. Z drugiej strony, opowiada się za istnieniem uniwersaliów i swoistej *lingua mentalis*.

W tradycji brytyjskiej funkcjonuje pojęcie etnografii lingwistycznej (*linguistic ethnography*), wywodzącej się z jednej strony z badań Della Hymesa, Johna Gumperza, Ervinga Goffmana i Williama Labova, a z drugiej — z etnograficznej teorii języka Bronisława Malinowskiego i prac jego uczniów.

Dell Hymes proponuje perspektywę teoretyczną oraz metodę opisu zwaną etnografią mówienia, która, jego zdaniem, jest synonimem socjolingwistyki. Celem Hymesa było stworzenie metody pełniejszego opisu języka, który uwzględniałby fakt, że akt mówienia jest zawsze

uwarunkowany przez sytuację i określany przez cel (Hymes, 1980, s. 72), czy — innymi słowy — jest to „przekształcenie opisu lingwistycznego w opis społeczny (tj. w etnografię)” (Hymes, 1980, s. 43). Teorię lingwistyczną rozwijano bowiem zwykle w oderwaniu od kontekstów użycia języka, a samo „mówienie” uważano za „domenę zmiennej realizacji, wykraczającą poza obręb języka i lingwistyki w ścisłym znaczeniu tych pojęć” (Hymes, 1980, s. 41). W opozycji do strukturalistów, którzy przedmiotem opisu uczynili słowo, oraz generatywistów, którzy za podstawową jednostkę analizy przyjęli zdanie, tu postuluje się opis aktu mowy oraz powiązanie języka z kontekstem sytuacyjnym wypowiedzi (Hymes, 1980, s. 46). Hymes przytacza podział generatywistów na kompetencję i wykonanie, skupiając się przede wszystkim na warunkach i sytuacji wykonania. Etnografów mówienia interesuje to, jakie są okoliczności zajścia danego aktu, jak określony akt mowy jest uwarunkowany kontekstowo (np. kwestia przełączania kodów w zależności od tego, z kim się rozmawia i w jakiej jest się pozycji w stosunku do rozmówcy).

Etnograficzna teoria języka Bronisława Malinowskiego została wyłożona w jego dziele *Ogrody koralowe i ich magia*. Autor, analizując język mieszkańców Wysp Trobrianda, dochodzi do wniosku, że po pierwsze, jest wiele pojęć, które są nieprzetłumaczalne albo przetłumaczalne kontekstualnie, a po drugie — język jest przede wszystkim narzędziem, którym posługują się ludzie nie tylko w celu komunikacji między sobą, ale również w celu wykreowania nowej rzeczywistości. Albowiem, pisze Malinowski, „w rzeczywistości zasadniczą funkcją języka nie jest wyrażanie myśli lub powielanie procesów intelektualnych, ale raczej odgrywanie aktywnej, pragmatycznej roli w zakresie ludzkich zachowań” (Malinowski, 1978, s. 35). Dlatego też ważną funkcją języka jest np. funkcja magiczna, dzięki której słowa i wyrażenia zyskują moc sprawczą.

Na rozwój brytyjskiej lingwistyki etnograficznej ogromny wpływ miały prace ucznia Malinowskiego Raymonda Firtha oraz z kolei ucznia Firtha — językoznawcy Michaela Hallidaya. Teorie Hallidaya dotyczące związków języka i kontekstu społeczno-kulturowego są

szczególnie istotne w brytyjskich socjolingwistycznych badaniach dotyczących edukacji (Tusting, Maybin, 2007, s. 577-578).

Współczesna brytyjska etnografia lingwistyczna jest ściśle powiązana z socjolingwistyką i socjologią oraz językoznawstwem stosowanym, a mniej z samą antropologią. Wynika to w dużej mierze z tego, że brytyjska tradycja badań etnograficznych jest bardziej socjologiczna niż antropologiczna. Zainteresowanie etnografią wśród brytyjskich socjolingwistów wynikało z potrzeby dogłębszych badań nad relacją język — kultura i społeczeństwo. Przede wszystkim istotna jest tu etnograficzna otwartość na kontekst oraz wyeksponowanie roli badacza i jego „nieprzezroczystości”. Pojawiają się zatem pytania o to, na ile badacz powinien się zagłębiać w społeczność, którą bada; jak jego zaangażowanie wpływa na proces badawczy i rodzaj uzyskanej wiedzy oraz jaką rolę pełni w tym wszystkim biografia własna badacza (wiek, płeć, status społeczny itd.). Ważnym tematem dociekań jest również kwestia konstruktywistycznego i realistycznego rozumienia języka i praktyk mówienia, co w pewnej mierze pokrywa się z podejściem uniwersalistycznym i relatywistycznym (Tusting, Maybin, 2007, s. 578-582).

Peter Plas, pisząc o różnicach i podobieństwach pomiędzy angloamerykańską lingwistyką antropologiczną a słowiańską etnolingwistyką (podaje przykład szkoły lubelskiej i moskiewskiej), stwierdza, że o ile wspólne jest rozumienie zależności pomiędzy kulturą i językiem, o tyle nauka słowiańska skupia się na badaniu leksyki, a angielska i amerykańska na pragmatyce, i nie jest ona aż tak „kulturowa” i kontekstualna” jak słowiańska. Jak pisze Plas, „zarówno «definicja kognitywna» w szkole lubelskiej, jak i «kulturowa semantyka» (...) i «kulturowa etymologia» w terminologii etnolingwistyki moskiewskiej (...) wiąże się z takim rozumieniem znaczenia, które obejmuje pragmatyczne i kontekstualne funkcjonowanie znaków językowo-kulturowych. Natomiast amerykańska antropologia lingwistyczna przyjmuje koncepcję «znaczenia» mającą równie szeroki zakres, ale która jest definiowana z punktu widzenia zdecydowanie «pragmatycznego». Znaczenie językowe jest tu z definicji pragmatyczne, tj. funkcjonalnie i kontekstualnie (społeczno-kulturowo) zmienne; «znaczenie semantyczne» jest

zatem postrzegane jedynie jako jeden z typów funkcji pragmatycznej, odnoszący się w szczególności do (...) «referencyjnego, denotacyjnego» użycia języka» (Plas, 2006, s. 140).

Nurt antropologiczno-kulturowy w językoznawstwie polskim — problemy terminologiczne i zagadnienia badawcze

W tradycji polskiej w nurcie antropologicznym językoznawstwa mieszczą się takie pojęcia jak etnolingwistyka, lingwistyka kulturowa i antropologiczna, a także antropologia lingwistyczna. Wszystkie te dziedziny nauki analizują związki pomiędzy językiem a kulturą czy językiem a społeczeństwem, jednak — przynajmniej teoretycznie, ponieważ w praktyce terminy używane są zamiennie — różnią się perspektywą opisu i hierarchią członów relacji poddawanych badaniu. Wspólne jest, jak się zdaje, rozumienie samego pojęcia „język”. Językoznawcy kognitywni, a wraz z nimi lingwistyczno-kulturowi, odrzucili strukturalistyczne rozumienie języka jako systemu znaków służącego przekazywaniu informacji, a tym samym językoznawstwa jako badającego ów system w oderwaniu od jego tekstowych i kontekstowych uwarunkowań, tj. od człowieka, który się danym językiem posługuje. Kognitywne definicje miały na celu uwzględnienie potocznych wyobrażeń ludzi na temat definiowanych przedmiotów czy zjawisk, wraz z ich stereotypowymi wyobrażeniami, niekoniecznie zgodnymi z rzeczywistością. Np. zgodnie z definicją encyklopedyczną i wiedzą naukową, Ziemia krąży wokół Słońca, jednak zgodnie z potocznym wyobrażeniem i uzusem językowym, to Słońce wschodzi i zachodzi czy wędruje po niebie. Zdaniem Janusza Anusiewicza, opisującego podejście lingwistyczno-kulturowe, język „może być traktowany nie tylko jako środek wyrazu i przekazu informacji — lecz także, a może przede wszystkim, jako medium, twór, a zarazem proces zawierający (prezentujący) dorobek kulturowy danej wspólnoty komunikatywnej, będący wyrazem praktyki społecznej tej wspólnoty oraz jej doświadczeń utrwalonych i nagromadzonych w ciągu wielu pokoleń. Język

oprócz tego jest nośnikiem, przekąźnikiem i zbiorem wszelkich wartości, ocen i wartościowań, tudzież norm postępowania, wokół których koncentrują się zachowania, działania, przekonania oraz system etyczno-normatywny danej społeczności (danego narodu). (...) Język traktowany jest (...) również jako narzędzie, środek oraz czynnik poznania świata i zarazem coś, w czym utrwalone są rezultaty tego poznania, a także jako to, co służy do komunikowania się, odniesionego do tegoż właśnie świata” (Anusiewicz, 1995, s. 12).

Najwcześniejszym i najczęściej używanym terminem jest etnolingwistyka. W rozumieniu wąskim, ale i w powszechnej świadomości, etnolingwistyka zajmuje się przede wszystkim badaniem związków między językiem ludowym i kulturą ludową (Sękowska, 2000, s. 12). Od tego rozumienia w dużej mierze odeszli już etnolingwiści lubelscy, aczkolwiek kultura tradycyjna nadal jest istotnym elementem ich zainteresowań naukowych (czego przykładem są publikacje w piśmie „Etnolingwistyka” czy prace nad *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych*). Z kolei badacze ze Szczecina, powołując się na ustalenia Nikity I. Tołstoja, proponują analizę relacji między językiem a kulturą na różnych poziomach: język literacki — kultura elitarna, język potoczny — kultura średnia i język ludowy — kultura ludowa. W ich obszarze badań znajdują się takie zagadnienia jak: język grupy społecznej a jej subkultura, kulturowe funkcje języka, nowe wzorce kulturowe i ich odbicie w języku.

Zadaniem lingwistyki kulturowej jest badanie relacji język — kultura — człowiek (społeczeństwo) — rzeczywistość. Opisowi poddawane są dwa pierwsze człony pojęcia. W zakres tej dziedziny wchodzi, jak pisze Elżbieta Sękowska, problemy ogólne, jak teoretyczne i metodologiczne aspekty relacji „język — kultura”, historia tego problemu w lingwistyce i filozofii, stan badań oraz tematy szczegółowe: kulturowe i kulturotwórcze funkcje języka i tekstów językowych, kategorie gramatyczne, semantyczne, pragmatyczne i ich kulturowe ujęcie, kulturowe aspekty kategorii badawczej, *językowy obraz świata*, etykieta językowa w danym języku narodowym czy w różnych grupach społecznych, kultura danego narodu w świetle nazw miejscowych

i osobowych itd. Termin „lingwistyka kulturowa” pojawia się w nauce najrzadziej. Do tego nurtu zaliczane są prace, które przyjmują rozwiązania metodologiczne wspólne z etnolingwistyką — w opisie i interpretacji zjawisk językowych stosowane są dane z szerokiego kontekstu kulturowego oraz z wielu dziedzin wiedzy, jak etnografia, historia czy filozofia (Sękowska, 2000, s. 12-17).

Lingwistyka antropologiczna ma odmienną hierarchię badanych komponentów: język — człowiek (społeczeństwo) — rzeczywistość — kultura. Oznacza to, iż ta dziedzina wiedzy jest nauką o człowieku widzianym przez pryzmat języka. Jej celem jest zrozumienie wszystkiego, co dotyczy człowieka jako istoty społecznej — jego rozwoju, zachowań i wytworów kulturowych: badanie roli języka w myśleniu i poznawaniu świata, funkcji języka w zachowaniu człowieka należącego do danej kultury, języka jako najbardziej charakterystycznej cechy człowieka. Opis języka służy opisowi wszelkich aspektów i wytworów kultury oraz samego człowieka jako istoty psychofizycznej i społecznej. Dyscyplina ta często jest nazywana etnolingwistyką, aczkolwiek zbieżność — jak pisze za Januszem Anusiewiczem Elżbieta Sękowska — jest tylko częściowa.

Antropologia lingwistyczna bada z kolei związki między kulturą, językiem a danym społeczeństwem poprzez analizę wzorców działania charakterystycznych dla danego społeczeństwa, przejawiających się w obrzędach, legendach, mitach oraz typowych regułach językowych.

Jak zostało jednak powiedziane wyżej, terminy te bywają używane zamiennie, a zakresy znaczeniowe poszczególnych pojęć zachodzą na siebie. Ponadto, w związku z dużym zainteresowaniem, jakim cieszy się od co najmniej kilkunastu lat ten nurt językoznawstwa, mamy do czynienia z ich ciągłą ewolucją. W ostatnim (18) numerze „Etnolingwistyki” Jerzy Bartmiński podsumowuje dotychczasowe osiągnięcia szkoły lubelskiej i proponuje pewne nowe ustalenia i propozycje. Jak pisze, w Polsce funkcjonują dwie koncepcje etnolingwistyki: socjologiczna i językoznawcza. Ta pierwsza bada miejsce języka w kulturze i społeczeństwie, jego status, prestiż, moc, kontakty z innymi języka-

mi, a także wielojęzyczność czy język mniejszości narodowych i innych grup społecznych. Czasem traktowana jest jako część socjolingwistyki lub ekolingwistyki. Z kolei etnolingwistyka jako lingwistyka antropologiczno-kulturowa, zajmuje się wzajemnymi relacjami języka i kultury, kwestią tego, jak przejawia się „kultura w języku” oraz podejmuje zadanie podmiotowej rekonstrukcji językowego obrazu świata (Bartmiński, 2006b, s. 18). Zdaniem Bartmińskiego, etnolingwistyka uprawiana w Lublinie nie jest nauką interdyscyplinarną, ale działem językoznawstwa. Jej synonimami są lingwistyka kulturowa czy lepiej: lingwistyka antropologiczno-kulturowa w wariancie zbliżonym do kognitywizmu. Bazą materiałową są dane językowe (systemowe dotyczące gramatyki i słownictwa oraz tekstowe) oraz „przyjęzykowe” (wierzenia, mity, zrytualizowane zachowania i utrwalone systemy wartości), a także dane pozyskane metodą eksperymentalną (ankiety). Etnolingwistyka bada wszystkie odmiany języka narodowego oraz może być uprawiana zarówno na materiale historycznym, jak i współczesnym (Bartmiński, 2006b, s. 85-86).

Obszary zainteresowań badawczych

Antropologiczno-kulturowa perspektywa rozumie język jako utrwalający pewne fakty czy zjawiska kulturowe i społeczne. Ponadto analiza tekstów, słownictwa, a także np. derywacji (zwłaszcza istotne są wartościujące pozytywnie bądź negatywnie formanty), umożliwia rekonstrukcję wielu elementów myślenia, pojmowania i wartościowania różnych zjawisk przez użytkowników danego języka. Istotne są również dociekania dotyczące samej natury języka oraz rozstrzygnięcia metodologiczne.

Lingwiści zorientowani antropologicznie zajmują się różnymi fenomenami z pogranicza kultury i języka. Poniżej szerzej opiszę tylko dwa obszary zainteresowań: badania stereotypów językowych (językowo-kulturowych) oraz pragmatykę językową, a zwłaszcza sprawczą moc słowa.

Jerzy Bartmiński rozumie stereotyp językowy bardzo szeroko, „jako subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu, obejmujące zarówno opisowe, jak i wartościujące obraz, oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych” (Bartmiński, 1998, s. 64). Zakładając taką definicję i stwierdzając, że między płaszczyzną semantyczną języka a jego planem formalnym nie ma symetrycznej, pełnej odpowiedniości, Bartmiński wyróżnia trzy odmiany stereotypu, różne pod względem sytuacji w płaszczyźnie treści i w płaszczyźnie jej wyrażania:

a) topiki, tj. ustabilizowane połączenia jednostek czysto semantycznych, którym nie odpowiada jeszcze żadna stabilna forma ich werbalizacji, np. *Szewcy piją; Jak migocą gwiazdy, będzie wiatr; Dobra matka kocha dziecko;*

b) formuły, tj. ustabilizowane połączenia semantyczne mające swoją stałą postać, np. *szewska pasja; patrzeć jak sroka w gnat; jasne jak słońce;*

c) idiomy, tj. połączenia czysto formalne, nie mające już dla użytkowników przejrzystej motywacji semantycznej, np. *wieszać psy na kimś; zimno jak diabli; (głupi) jak stołowa noga.*

Rozwój języka, powiada Bartmiński, przekształca topikę w formuły, formuły w idiomy (Bartmiński, 1998, s. 51-53).

Stereotyp jako potoczna teoria przedmiotu nie musi dotyczyć tylko ludzi, np. Anna Wierzbicka analizowała stereotypy filiżanek i kubków, a Putnam złota, wody i tygrysa, zaś pod kierownictwem Bartmińskiego powstaje w Lublinie *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, gdzie obiektem analizy jest potoczny obraz oswajanego przez człowieka świata. Jest to, jak pisze Bartmiński, „świat zawarty w strukturach i znakach języka, ale interpretowany kulturowo na tle praktyk i wierzeń społeczności używającej tego języka (Bartmiński, s. 65).

Typy danych, które językoznawca powinien wziąć pod uwagę, chcąc ustalić pojemność treściową stereotypu, to:

a) system języka — zasób utrwalonych form wyrazowych i reguł konstruowania znaków złożonych (gł. słownictwo, w tym derywaty semantyczne i słowotwórcze, frazeologia);

b) materiały ankietowe — w ten sposób, zdaniem Bartmińskiego, możemy dotrzeć do świadomości użytkowników języka, do konotacji jeszcze formalnie nie ustalonych;

c) teksty (wypowiedzi) funkcjonujące w konkretnych aktach mowy.

Każde z tych danych daje nieco inny obraz zjawiska, bogatszy w wypadku tekstów, uboższy, ale i najbardziej tradycyjny, utrwalony w wypadku systemu.

Stereotypom językowym został poświęcony tom 12 pisma „Język a kultura”, w którym zamieszczone zostały zarówno teksty teoretyczne i metodologiczne dotyczące badań nad stereotypem i prototypem, a także analizy empiryczne, np. obraz Europejczyka w kontekście opozycji „swój — obcy” (Swietłana Prochorowa) czy wizerunek konia w języku polskim i francuskim (Katarzyna Mosiołek-Kłosińska). Wiele prac dotyczących stereotypów językowo-kulturowych znajduje się również w tomie 9. tego pisma, które zostało poświęcone płci (*gender*) w języku i kulturze (zob. np. prace Mieczysława Bałowskiego o wizerunku kobiety i mężczyzny w utworach Krzysztofa Kamila Baczyńskiego czy Grażyny Habrajskiej o obrazie kobiety w Biblii).

W tym samym nurcie swoją analizę przeprowadziła Jeylan W. Hussein, zajmująca się społeczno-kulturowym konstruowaniem męskości i kobiecości w przysłowiach afrykańskich. Jak pisze, Afryka jest szczególnie bogata w twórczość ustną, a materiał językowy zawarty w powiedzeniach i przysłowiach dostarcza istotnych informacji na temat kobiet jako obiektów seksualnych, podległych mężczyznom i gorszych od nich pod względem biologicznym, psychologicznym, społecznym i intelektualnym. Przysłowia nakazują mężczyznom kontrolę nad kobietami, podkreślają ich władzę i moc, a także jasno określają podział przestrzeni na męską i żeńską, wskazując tym samym na komplementarność obu płci (Hussein, 2005, s. 59-87).

Bronisław Malinowski w latach 30. XX wieku, a John Langshaw Austin w latach 50. XX wieku postawili tezę, że słowo może mieć moc sprawczą. Brytyjski filozof języka John Austin w swej pracy *How to*

*do things with words?*¹ w roku 1952 skonstatował, że za pomocą słów można nie tylko coś przekazać, ale również coś zrobić. Dawniejsi filozofowie rozpatrywali wypowiedzi w kategorii prawda/fałsz. Austin zauważył, że są takie wyrażenia, które w tej kategorii się nie mieszczą, np. obietnice czy rozkazy. Nazwał je performatywami i umieścił obok konstatacji, których celem jest tylko informowanie. Aby akt performatywny został wykonany (był fortunny), musi być spełnionych kilka warunków, tj. uczestnicy aktu muszą być kompetentni językowo i kulturowo, muszą zaistnieć właściwe okoliczności zajścia aktu (np. urząd czy kościół w wypadku ślubu; sąd w przypadku wydawania wyroku), dokładne wypowiedzenie formuły słownej; odpowiednia intencja mówiącego oraz odpowiednie zachowanie uczestników aktu po jego zakończeniu (Austin, 1993, s. 647). Ponieważ często trudno jest odróżnić od siebie performatywy i konstatacje, Austin ustalił składniki aktów mowy, którymi są: akt lokucyjny (wypowiedzenie zdania o konkretnym znaczeniu), illokucyjny (akt wykonany przez wypowiedzenie tego zdania) i perlokucyjny (oddziaływanie na rozmówcę za pomocą wypowiedzenia zdania). Ponieważ Austin i podążający za nim językoznawcy zajmowali się jedynie aktami mowy, tj. formami słownymi, istnieją również analizy dotyczące wypowiedzi niewerbalnych i są nazywane aktami komunikacyjnymi. W tym nurcie mieszczą się badania nad komunikacją społeczną, dyskursem i strategiami konwersacyjnymi w konkretnych sytuacjach i grupach społecznych. Jest to więc dyscyplina, którą można umieścić na pograniczu językoznawstwa, antropologii, socjologii oraz psychologii społecznej. W podobnym nurcie mieści się etnografia czy antropologia komunikacji² oraz opisana wyżej etnografia mówienia, zapoczątkowana przez Della Hymesa.

Jak zostało powiedziane wyżej, Bronisław Malinowski, analizując język społeczności tradycyjnej Trobriandów, dochodzi do wniosku, że istotniejszą funkcją języka nie jest przekazywanie wiadomości

¹ Tłum. polskie: J.L. Austin, *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

² Zob. prace: Yves Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa 2007 oraz M. Saville-Troike, *Ethnography of Communication. Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford 2003.

i wyrażanie myśli, ale kreowanie rzeczywistości. Przykładem analizy słowa magicznego z pogranicza etnografii i językoznawstwa są prace Anny Engelking (etnografki i lingwistki!) dotyczące rozumienia słowa ‘magia’, a zwłaszcza książka *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, w której autorka analizuje rzucanie klątwy, rozpatrując zarówno działania aktorów uczestniczących w rytuale, jak i samą jego strukturę — warstwę werbalną i niewerbalną. Z punktu widzenia językoznawcy, Engelking daje bardzo precyzyjną semantyczną analizę rytuału, rozpatrując zarówno strukturę językową (wypowiedzenia żądająco-życzące i zaklinająco-życzące), jak i zawartość treściową, w której analizuje przypadki Boga i Matki Boskiej jako zarazem sprawców i egzekutorów rytuału przeklinania. Z kolei jako antropolog przygląda się uczestnikom rytuału klątwy, okolicznościom i jej symbolicznym bądź realnym skutkom. Kluczem do zrozumienia ludowego rytuału klątwy jest analiza jego struktury. Otóż, jak się okazuje, jest to rodzaj teatru, w którym gra czterech aktorów:

- obiekt rytuału, a więc przeklinany (nieposłuszne dziecko, krzywdziciel osoby przeklinającej),
- sprawca rytuału, czyli karzący sędzia (sacrum, którym w tym przypadku jest Pan Bóg),
- egzekutor klątwy — ten, który wykonuje karę (diabeł, Bóg, który jest zarazem sprawcą, i Matka Boska — w przypadkach szczególnych),
- wykonawca rytuału, czyli przeklinający (matka, ojciec i inni skrzywdzeni przez przeklinanych).

Definicja opiera się na teorii aktów mowy Austina: „Kłątwe — pisze Engelking — rozumiem (...) jako proces. Jako proces przeklinania, którego kolejnymi stadiami są: przyczyna, czyli grzech (warunki wstępne); następstwo owego grzechu, czyli akt wypowiedzenia słów klątwy (illokucja z wbudowaną weń lokucją), który jest punktem kulminacyjnym rytuału; i ich konieczny skutek, czyli kłątwa urzeczywistniona (perlokucja). (...) rozpatrując rytuał klątwy na poziomie socjokulturowym, widzę go jako sankcję, stosowaną przez grupę wobec

jednostki, która nie przestrzega norm. Jest sposobem wykluczenia takiej jednostki ze wspólnoty. (...) Posługuje się w tym celu wykonawcą-mediatorom, który musi klątwę wypowiedzieć” (Engelking, 2000, s. 279).

W podobnym nurcie prowadzone są badania dotyczące zamawiań chorób, zaklęć czy modlitw ludowych, prowadzone zarówno w Polsce, jak i za granicą, zwłaszcza na terenach Słowiańszczyzny (zob. np. „Etnolingwistyka” t. 13 i teksty takich autorów, jak: Aleksej V. Judin, Ekaterina V. Velmezova, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Jolanta Ługowska, Anna Engelking czy Dejan Ajdačić).

Łączenie metod badawczych oraz koncepcji teoretycznych lingwistyki i nauk społecznych na różne sposoby wyraża się w nauce zarówno europejskiej, jak i amerykańskiej. Rozumienie języka jako zwierciadła, w którym odbijają się stosunki społeczne i kulturowe, zaowocowało podejściem wymagającym skupienia uwagi na kontekście, a nie tylko na samym systemie języka. Ponadto, dzięki włączeniu w metodologię lingwistyczną perspektywy etnograficznej, istotna stała się kwestia pozycji samego badacza oraz roli jego własnego bagażu kulturowego w procesie badawczym. Naukowcy określający się jako etnolingwiści, lingwiści kulturowi, antropologiczni czy etnograficzni zajmują się zarówno pragmatyką, tj. konkretną realizacją użycia języka, a także semantyką, a więc znaczeniem i przekładalnością pojęć. Prowadzone są badania np. nad mocą sprawczą słów czy nad kulturowo-językowymi stereotypami. W nurcie antropologiczno-kulturowym językoznawstwa mieści się również lingwistyka stosowana, co oznacza, że w praktyce wykorzystywana jest wiedza na temat zarówno różnic pomiędzy różnymi językami, jak i kulturowych uwarunkowań dotyczących rozmaitych realizacji użycia języka w konkretnych sytuacjach (np. różnice kulturowe związane z etykietą językową).

BIBLIOGRAFIA

Austin John Langshaw

- 1993 *Jak działać słowami?*, w: tenże, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.

Anusiewicz Janusz

- 1995 *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.

Bartmiński Jerzy

- 1998 *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, „Język a kultura”, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*.
2006a *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
2006b *Niektóre pojęcia i problemy etnolingwistyki lubelskiej*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, nr 18.

Engelking Anna

- 2000 *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław.

„Etnolingwistyka...”

- 2001 „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, nr 13.

Greenberg James H.

- 1986 *On being a linguistic anthropologist*, „Annual Reviews of Anthropology”, vol. 15.

Hussein Jeylan W.

- 2005 *The social and ethno-cultural construction of masculinity and femininity in African proverbs*, „African Study Monographs”, 26(2).

Hymes Dell

- 1980 *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, przeł. K. Biskupski, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński. Warszawa.

Ivić Milka

- 1975 *Kierunki w lingwistyce*, Wrocław.

„Język a kultura”

- 1994 „Język a kultura”, t. 9, *Płeć w języku i kulturze*. Wrocław.
1998 „Język a kultura”, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*. Wrocław.

Łuczyński Edward, Maćkiewicz Jolanta

- 2002 *Językoznawstwo ogólne. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk.

Maybin Janet, Tusting Karin

- 2007 *Linguistic ethnography and interdisciplinarity: Opening the discussion*, „Journal of Sociolinguistics”, vol. 11/5.

Plas Peter

- 2006 *Slavic ethnolinguistics and Anglo-American linguistic anthropology: convergences and divergences in the study of language-culture nexus*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, nr 18.

Ferdinand de Saussure

- 2002 *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa.

Saville-Troike Mauriel

- 2003 *The Ethnography of Communication. Introduction*, Blackwell Publishing.

Sękowska Elżbieta

- 2000 *Nurt antropologiczno-kulturowy w polskim językoznawstwie*, „Poradnik Językowy”, nr 6.

Weinsberg Adam

- 1983 *Językoznawstwo ogólne*, Warszawa.

Whorf Benjamin Lee

- 1982 *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa.

Wierzbicka Anna

- 1967 *O języku dla wszystkich*, Warszawa.
1999 *Duša — soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, w: tejże, *Język — umysł — kultura*. Warszawa.

Winkin Yves

- 2007 *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa.

TARZYCJUSZ BULIŃSKI

CZYM JEST ANTROPOLOGIZACJA NAUK?

Odpowiadając na zadane w tytule pytanie, można najprościej by rzec, że jest ona rozszerzaniem antropologii. Sugeruje to w końcu samo słowo. Niemniej sprawa nie jest aż tak prosta. W polskiej literaturze „antropologizacji” tudzież „antropologii” jest wiele. Użycie tych terminów jest dość zróżnicowane, o czym zaświadczyć mogą choćby teksty zawarte w niniejszym tomie. Czytając je, możemy dojść do wniosku, że antropologizacja nauk jest związana m.in. z „refleksyjnością”, ze „specyfiką doświadczenia terenowego”, z „postawą zadziwienia światem”, z „ucieleśnieniem wiedzy kulturowej”, z „przykładaniem dużej wagi do konkretności”, z „rekonstrukcją wiedzy lokalnej”, z „interdyscyplinarnością”, z „zakwestionowaniem rozwiązań własnej kultury”, z „badaniem rytuałów” itp. Niewątpliwie wszystkie te określenia jakoś scala antropologia społeczna/kulturowa (dalej w tekście jako antropologia)¹, ale w jaki sposób? Czy jest to tylko jej „rozszerzanie” czy też inny proces?

W niniejszym tekście spróbuję odpowiedzieć na to pytanie. Antropologizacją będzie dla mnie przejmowanie przez inne dyscypliny pojęć i zaleceń metodologicznych obowiązujących w antropologii. Za-

¹ Czytelnika zainteresowanego charakterystyką tej dyscypliny odsyłam do ostatnio wydanego, bardzo dobrego podręcznika Chrisa Hanna pt. *Antropologia społeczna* (Kraków, 2008).

proponuję tu wstępną charakterystykę polskiej odmiany tego procesu. Nie będę jednak wykreślać jej mapy, ponieważ jest to zadanie znacznie większego formatu. Pominę więc wytyczanie obszarów i zakresu jej występowania wśród poszczególnych dyscyplin wraz z przeglądem odpowiedniej literatury. Mój zamiar jest skromniejszy. Interesuje mnie wytyczenie punktów kluczowych, stanowiących o istocie polskiej antropologizacji i przyjrzenie się z „lotu ptaka”, na czym ona polega. Poniżej zaprezentuję kilka prostych obserwacji, które wyciągnąć można z prac polskiej humanistyki i nauk społecznych². Oczywiście, jest to tylko próba ogarnięcia tej tematyki, zarysowanie ogólnego obrazu, który nie pretenduje do wyczerpania zagadnienia.

Poniżej wydzielę sześć cech wiedzy (hasłowo: kultura, kontekstowość, refleksyjność, konkretność, całościowość, badania terenowe), które najczęściej pojawiają się przy charakterystykach podejścia antropologicznego, dokonywanych przez autorów z dyscyplin „zapożyczających”³. Pod tym mianem występują nauki pokrewne lub ościennie względem antropologii, należące do grup nauk humanistycznych oraz społecznych. W mojej opinii, antropologizacja o wiele mocniej dotyczy tych pierwszych (np. literaturoznawstwa, filmoznawstwa, teatrologii czy kulturoznawstwa) niż tych drugich (spośród nich najsilniej proces ten zaznacza się w historiografii, słabiej w ekonomii, naukach politycznych czy pedagogice, zaś najslabiej w psychologii).

² W celu uproszczenia obrazu postaram się uogólnić różnorodność ujęć antropologizacji. Sprowadzę je do kilku nadrzędnych elementów zawierających w sobie terminy i zwroty używane przez poszczególnych autorów. Przykładowo, „zadziwienie światem”, „ironiczność” czy „kwestionowanie rozwiązań własnej kultury” ujmę łącznie jako odmiany bardziej ogólnej kategorii „refleksyjności”.

³ Patrząc od strony metodologii, autorzy definiujący podejście antropologiczne używają kategorii badawczych oraz wymogów metodologicznych. Kategorie badawcze to terminy wykorzystywane do opisu i analizy przedmiotu badań, zwykle to one wyznaczają specyficzną problematykę dla danej dyscypliny. Natomiast wymogi metodologiczne to zestaw zaleceń mówiących o tym, jak badać i na co w tymże badaniu kłaść nacisk. Innymi słowy, chodzi tu o zalecenia badawcze, jakie winni spełniać badacze, jeśli chcą zbudować specyficzny typ wiedzy (tu: antropologiczny).

Kultura

Zacznę od kwestii najbardziej oczywistej — terminologii. W antropologii istnieją dwa rodzaje terminów: pierwsze, używane do tworzenia etnograficznego opisu zjawisk, i drugie wykorzystywane do ich wyjaśniania.

Pierwszą grupę stanowią kategorie o różnym stopniu ogólności i abstrakcyjności tworzące cztery główne zestawy terminologiczne: sferę wyobrażeń, władzy i przemocy, przynależności społecznej oraz produkcji i konsumpcji (bardziej tradycyjnie określić je można jako świat wierzeniowy, organizację polityczną, organizację społeczną oraz gospodarkę). Przykładowe terminy antropologiczne z tego zakresu to mit, czarownictwo, plemię, ród, naród, wymiana małżeńska, handlowa czy wojenna.

Natomiast w drugiej grupie centralnym terminem jest „kultura” oraz różne jego wariacje (kręgi kulturowe, wzory kulturowe, akulturacja, tożsamość kulturowa itp.), które to pojęcie okazało się nader owocną hipotezą tłumaczącą różnice pomiędzy społecznościami. W antropologii na przestrzeni lat wypracowano trzy sposoby jej rozumienia i badania. W ujęciu pierwszym — bezpośrednio nawiązującym do tzw. klasycznej antropologicznej definicji kultury — spostrzega się ją jako zespół wartości, symboli, światopoglądów itp. powszechnie obowiązujących w danej społeczności. Badanie kultury polega na jej zrekonstruowaniu, odtworzeniu jej treści, najczęściej poprzez różnego rodzaju wywiady. Kultura to przekonania, z których istnienia ludzie zdają sobie sprawę i o których można z nimi rozmawiać. Słowem, jest to świadomy dla przedmiotów badań obszar ich światopoglądów i wyobrażeń na temat świata, człowieka czy bytów nadprzyrodzonych. W drugim, szerszym ujęciu liczy się już nie tylko treść przekonań, lecz także ich forma. Na zespoły wartości, symboli, światopoglądów patrzy się poprzez pryzmat ich uporządkowania. Kultura to już nie tylko same kosmologie, ale także sposób ich skonstruowania. Już nie same obrazy Obcych są tu zajmujące, lecz to, jak są zbudowane i czemu służą.

I wreszcie w trzecim ujęciu na kulturę patrzy się jako na zespół przekonań, z których istnienia ludzie nie zdają sobie sprawy i nad którymi nie reflektują. Jej badanie obejmuje cały obszar ludzkich zachowań, nawyków uobecnionych w ciele, przestrzeni i w działaniu, nigdy zaś poza nim. Kultura jest tu nawykowa, rezyduje, jakby powiedział jeden z autorów w niniejszym tomie, w „życiu pokątnym”, codziennym, które wymyka się refleksji i często nie jest w ogóle nazywane.

Antropologizacja w zakresie terminologii polega na tym, że autorzy w swoich studiach wykorzystują powyższe kategorie. Na przykład analizują treść powieści lub zawartość programów telewizyjnych, przykładając do nich pojęcia mitu, inicjacji lub reguł zawierania związków małżeńskich, zaś do wytłumaczenia uzyskanych regularności używają pojęcia kultury.

Wszelako są też, jak sędzę, różnice pomiędzy antropologią a naukami „zapożyczającymi”. Najbardziej widoczna dotyczy wyboru pożyczanych kategorii. Ze wspomnianych czterech głównych obszarów terminologicznych największą popularnością cieszą się te odnoszące do sfery wierzeniowej i wyobrażeniowej. Badacze z nauk pokrewnych chętnie używają takich kategorii jak mit, bohater kulturowy, sacrum/profanum, magia, rytuał, inicjacja, liminalność czy My/Obcy, natomiast kwestie związane z pokrewieństwem, darem czy też etnicznością nie są już dla nich tak atrakcyjne.

Natomiast najważniejsza różnica zasadza się na popularności wykorzystywania trzech powyższych ujęć kultury. Otóż przeważa jej rozumienie pierwszego i drugiego typu. Szczególnie popularna okazała się Geertzowska ścieżka semiotycznego sposobu studiowania przedmiotu badań. Idea mówiąca, że można zachowania i wypowiedzi ludzi potraktować jako swego rodzaju tekst wyinterpretowany przez badacza, została podchwycona przez przedstawicieli innych dyscyplin, przeniesiona na nowe obszary badawcze i połączona z innymi nurtami humanistyki w rodzaju szkoły tartuskiej czy semiologii spod znaku Barthesa i Eco. Cechą charakterystyczną polskiej antropologizacji jest słaba obecność ujęć trzeciego typu, a więc upatrujących przejawów kultury w codziennych zachowaniach. Jest to zrozumiałe, jeśli weź-

miemy pod uwagę, że zapożyczeń od antropologii dokonują dyscypliny zwyczajowo klasyfikowane w nauce anglosaskiej jako *arts*, a więc te badające człowieka na podstawie jego wytworów. Analiza samego przedmiotu, niezależnie jak nasączonego semiotycznie, dość mocno ogranicza możliwości trafnego rozpoznawania nawykowego, zachowywanego wymiaru kultury. Można wprawdzie odnaleźć w tekście kulturowym (filmie, powieści, obrazie, stronie internetowej itp.) zwyczajnie związane z ciałem czy wykorzystaniem przestrzeni, ale uchwycenie sensów przydawanych im przez wykonawców bez konfrontacji z ich realnym wykonaniem jest dość trudne.

Kontekstowość

Drugą przywoływaną przeze mnie cechą wiedzy antropologicznej jest zalecenie, aby możliwie jak najlepiej oddać kontekst badanego zjawiska. Owa kontekstowość przejawia się w dwóch, powiązanych ze sobą, wymogach: 1) uhistorycznienia swoich badań oraz 2) uwzględniania w nich perspektywy podmiotowej.

Uhistorycznienie dotyczy umiejscowienia swoich badań w jak najbardziej konkretnym miejscu i czasie, przeprowadzenia studium przedmiotu znajdującego się w niepowtarzalnej sytuacji historycznej (dotyczącego tylko jego, tylko w określonym miejscu i określonym czasie). Natomiast uwzględnianie perspektywy podmiotowej w badaniach jest zazwyczaj opisywane za pomocą takich zwrotów, jak „uwzględnianie współczynnika humanistycznego badanych zjawisk”, „rekonstruowanie tubylczych punktów widzenia” czy „odtworzenie lokalnych sensów bądź wiedzy lokalnej”. Zawsze chodzi tu o ujęcie zjawiska z perspektywy badanego człowieka bądź grupy, poprzez pryzmat jego/ich obrazu świata, zdanie relacji ze specyfiki jego/ich kosmologii, światopoglądu czy wyobraźności (by użyć zgrabnego terminu Charlesa Taylora pojawiającego się w niniejszym tomie). Im więcej perspektyw można ująć, tym lepiej. Kontekstualność oznacza więc pokazanie wielości możliwych oglądów tego samego zjawiska,

pokazanie, że świat jest wielowymiarowy i że spoglądać nań można poprzez wiele kulturowych „okularów”. Takie podejście bezpośrednio łączy się ze stosowaniem pojęcia kultury. Zwykle też do tego się sprowadza — uwzględnić współczynnik humanistyczny znaczy odtworzyć daną kulturę, która ukształtowała dane zjawisko. Badacz ma tu jak antropolog najpierw „złamać” kulturowy kod obecny w zjawisku, by następnie dokonać jego translacji, czyli przełożyć „język” jednej kultury na drugą, dokonać Geertzowskiego opisu gęstego (*thick description*).

Różnica pomiędzy antropologią a naukami „pożyczającymi” dotyczy ważności przykładanej do obu zaleceń — dla tej pierwszej oba są równie istotne, dla tych drugich ważniejsze jest uwzględnianie perspektywy podmiotowej. Antropologia woli małe kwantyfikatory, nieufnością obdarza wszelkie szeroko zakrojone generalizacje i chętnie swoje wnioski ogranicza do tych jednostek badawczych, dla których powstały (tzw. teorie średniego szczebla). Jeżeli czyni porównania, są one ostrożne i przykrojone do konkretnych społeczności, żyjących na konkretnym obszarze oraz w konkretnym okresie historycznym (*vide* areały kulturowe). Natomiast w dyscyplinach pożyczających zestawia się ze sobą przykłady pochodzące ze społeczności z odmiennych miejsc i epok, a często należących też do innych typów społeczeństw czy kultury. Porównania są więc znacznie bardziej ogólne i dokonywane na materiale znacznie rozleglejszym czasowo i przestrzennie. Tym samym wypowiadanie ogólnych sądów o człowieku jest i łatwiejsze, i znacznie częściej występuje. Znamienny jest tu fakt używania pomysłów Mircei Eliadego, które w tekstach chętnie są przywoływane jako antropologiczne, podczas gdy większość antropologów najczęściej łapie się za głowę, widząc swobodę, z jaką rumuński religioznawca zestawia zjawiska pochodzące z różnych miejsc i czasów historycznych. Tym niemniej w dalszym ciągu uwzględnia się tu postulat rekonstruowania podmiotowych, „tubylczych” perspektyw widzenia, choć naturalnie zarówno podstawa do ich odtworzenia, jak i sposób ich skonstruowania różnią się od antropologicznych.

Refleksyjność

Trzecia cecha dotyczy refleksyjności, przy czym jej pojmowanie zmienia się nieco w zależności od tego, czy mówimy o antropologii, czy o naukach „zapożyczających”.

W tej pierwszej refleksyjność odnosi się głównie do namysłu nad procesem poznawczym i jego uwikłaniami. Ponieważ antropologia związana jest przede wszystkim z badaniem Obcości, zaś narzędziem badawczym jest tu sam antropolog, dlatego też refleksja epistemologiczna, a potem metodologiczna, będąca motorem rozwoju dyscypliny, dotyczyła przedmiotu badań (obcych społeczności), narzędzi badawczych (technik i metod, kategorii badawczych) oraz samego badacza (jego biografii, uwarunkowań społecznych, kulturowych, płciowych itp.). Refleksyjność antropologii oznacza tu świadomość interpretacyjnego charakteru procesu badawczego, wpływu nań zarówno badanych, jak badacza oraz postulat poddania go kontroli. Badacz winien wiedzieć, jak buduje swoją interpretację danego zjawiska. Winien też to zawrzeć w tekście antropologicznym. Po co taka refleksyjność? Po to, aby lepiej zrozumieć badanych ludzi, sensowniej wy tłumaczyć ich słowa i czyny, przybliżyć nam ich widzenie świata.

Natomiast w naukach „zapożyczających” refleksyjność dotyczy już nie tyle przedmiotu i procesu poznania, co samego podmiotu poznającego⁴. Oto badacz winien umiejscowić swoje badania w odpowiednich kontekstach społecznych i kulturowych po to, aby spojrzeć na samego siebie jako na jeszcze jednego aktora na opisywanej scenie. Jednak w tym przypadku nie chodzi o lepsze pojmowanie Innych, a o samo-

⁴ Najprawdopodobniej wynika to z inspiracji antropologią postmodernistyczną, która przedmiotem swoich badań uczyniła głównie teksty antropologiczne. Wspominam o tym dlatego, aby refleksyjności nie utożsamiać tylko z nazwiskami Clifforda, Marcuse’a czy Rabinowa, albowiem ta cecha w metodologii antropologii była obecna już wcześniej. Niewielu jednak, przed postmodernistami, zadeklarowało tak zdecydowane przeniesienie ostrza analizy na nas samych.

poznanie będące udziałem zarówno piszącego, jak i czytelnika. Refleksyjność mająca swe źródło w problemach badawczych antropologii, zaczyna funkcjonować tu jako wartość sama w sobie. Prowadzi bowiem do autoanalizy, do hermeneutycznego namysłu nad własnym uwikłaniem, który zwykle owocuje jakąś odmianą relatywizacji wiedzy. Często pojawia się tu postulat, aby „patrzeć na siebie z perspektywy Innego”, „dziwić się światu” czy „dostrzegać w sobie Innego”. Przy czym nie chodzi tu o porównywanie Nas z Innymi (tak jak to robiła choćby Ruth Benedict z Amerykanami i Japończykami), ale raczej o celowe „udziwnienie” naszej codzienności. Jest to coś w rodzaju strategii: „spójrzmy na nasz świat inaczej, a odkryje przed nami swe zaskakujące oblicze”. Owo „inaczej” umożliwia antropologiczne terminy, dzięki którym badacz jest w stanie wydobyć z oswojonej, codziennej rzeczywistości nowe, a przez to edukacyjne i zwiększające samoświadomość wymiary.

Konkretność

Czwartą cechą jest wskazanie, aby badania były jak najbardziej konkretne. Przejawia się ono w dwóch zaleceniach: 1) studiowania małych jednostek badawczych oraz 2) nasycenia ich bogactwem szczegółów etnograficznych.

Myślę, że wszyscy się zgodzimy ze stwierdzeniem, że typową antropologiczną jednostką badawczą jest mała społeczność lokalna (w ekstremalnych przypadkach sprowadzana do jednego człowieka). Zwykle wyznacza ją terytorium zarówno w sensie fizycznym (np. klasyczne badania w jednej lub kilku osadach czy dzielnicach), jak wyobrażeniowym (np. studia nad migrantami rozdzielonymi przestrzenią, lecz połączonymi społecznie). Ważne jest tutaj, że jednostka badawcza winna być na tyle konkretna, tj. dotyczyć konkretnych ludzi będących w konkretnym miejscu i czasie, aby dostarczyć bogatego materiału etnograficznego. Oczywiście, ta konkretność nie wyklucza późniejszego ujmowania jednostki badawczej jako przykładu większych całości

w rodzaju narodu czy grup etnicznych. Z kolei pod bogactwem opisu kryje się wielość i różnorodność przedstawianych sytuacji oraz wypowiedzi różnych jednostek. Geertzowski opis gęsty jest w istocie połączeniem wymogu konkretności z wymogiem kontekstowości — ma on zarówno zdawać relację z różnych kontekstów danego zjawiska (a w szczególności z różnych sensów przypisywanych mu przez aktorów społecznych), jak oferować jak najbogatszą materię etnograficzną z danego „tu i teraz”.

W zakresie tego wymogu nie widzę większych różnic pomiędzy antropologią a naukami „zapożyczającymi”. Odmiennność przejawia się w kładzeniu nacisku raczej na bogactwo szczegółów niżli na badanie małych jednostek badawczych. Moim zdaniem jednak, w dyscyplinach pokrewnych postulat konkretności jest stosunkowo rzadko realizowany.

Całościowość

Piąta cecha, jaka pojawia się przy okazji charakterystyki antropologii przez przedstawicieli dyscyplin ościennych, dotyczy perspektywy całościowej, jaką winno się stosować w badaniach.

W antropologii pod tym terminem rozumie się systemowość bądź holizm, a więc analizę, która stara się pokazać badane zjawisko w połączeniu z innymi zjawiskami, jako część systemu czy też szerokiego spektrum połączonych ze sobą elementów. Stąd też analizy antropologiczne starają się łączyć ze sobą zjawiska przyporządkowywane do odrębnych dziedzin takich jak gospodarka, świat wierzeniowy, organizacja polityczna czy społeczna. Całościowe ujęcie ma pokazać wieloaspektowość zjawiska, a zarazem udowodnić ograniczoność ujęć jednoaspektowych. Im gęstsza jest sieć powiązań, tym lepiej. Oczywiście, taka sieć powiązań winna być równocześnie bogata w szczegóły (konkretność) oraz zdawać relacje z różnych wizji świata z danego przypadku (kontekstowość). Założenie o całościowości stanowi też podstawę do uogólniania wniosków płynących ze studiów małych jed-

nostek badawczych na większe całości, których mają być częścią. Badanie kilku lub kilkunastu społeczności lokalnych ma upoważniać nas do rozszerzania swoich ustaleń na cały lud, grupę etniczną, a nawet naród.

W naukach „zapożyczających” ta idea jest zwykle zawężana do ostatniego założenia, a więc przekonania, że zasadne jest wyprowadzanie generalizacji na bazie analizy jednego przypadku, że badanie jednego zjawiska (filmu, przedstawienia czy demonstracji publicznej) może nam coś powiedzieć o całości, której jest fragmentem (społeczeństwie, kulturze czy narodzie). Oddają to metafory „kropki odbijającej całość” lub „soczewki skupiającej najważniejsze cechy”. Całościowość jest więc traktowana raczej jako furtka do uogólniania wniosków z własnych badań (generalizacja), niżli sposób przeprowadzenia analizy (systemowość).

Badania terenowe

Ostatnią przywoływaną cechą jest sposób zdobywania danych empirycznych. Przywołuje się tu antropologiczne badania terenowe, które polegają przede wszystkim na stosowaniu technik jakościowych (różne typy obserwacji i wywiadów) oraz na długotrwałym uczestniczeniu w życiu badanej społeczności. To dzięki nim możliwe jest spełnianie wymogu kontekstowości i konkretności.

Naturalnie, dosłowne przeniesienie tego sposobu do nauk „zapożyczających” jest niemożliwe, albowiem przedmiot badań większości z nich stanowią raczej ludzkie wytwory niż ludzkie społeczności. Obiektem studiów są tu nie tylko przedmioty codziennego użytku (przedmioty techniczno-użytkowe), ale przede wszystkim dzieła sztuki i obiekty kultury popularnej (przedmioty komunikacyjno-użytkowe), a więc książki, programy telewizyjne, filmy, fotografie, portale, blogi, teledyski, widowiska itp. Słowem, wszystko, co można potraktować jako tekst pisany, wizualny czy dźwiękowy.

W takiej sytuacji przejmowanie sposobu badań siłą rzeczy musi być niepełne i trochę metaforyczne. Obcujemy przecież z wytwora-

mi, a nie z ludźmi, więc mowy nie ma o długotrwałym uczestnictwie. Można za to stosować wobec wytworów różne techniki z zakresu badań jakościowych, które zapewnią uzyskanie odpowiednich danych. „Odpowiednich”, czyli takich, które umożliwią ich kontekstową, a zarazem konkretną analizę. Podobieństwo z antropologią w zakresie sposobu zdobywania danych polega właśnie na tym.

Paletę możliwości wyznacza tu skala o dwóch punktach skrajnych. Pierwszy z nich to traktowanie wytworów ludzkich tak, jakby poprzez nie „mówili” inni ludzie. Przykład? Protokół z przesłuchań w średniowiecznym procesie inkwizycyjnym potraktowany jako wywiad etnograficzny (z uwzględnieniem koniecznej krytyki źródła). Rzeczony „wywiad” umożliwia badaczowi wyprowadzanie z zapisanych wypowiedzi przesłuchiwanego człowieka obrazu ich kosmologii oraz świata społecznego i materialnego, w którym żyli. Drugi punkt skrajny skali to ujmowanie wytworów ludzkich tak, jakby poprzez nie „mówiła” kultura. Tutaj przykładem niech będzie patrzenie na film jako na zapis nieświadomych wypowiedzi, które „wypowiada” (lub raczej przekazuje) jakiś abstrakcyjny podmiot zbiorowy w rodzaju kultury, nie zaś konkretne osoby. „Zapis” zawarty w filmie pozwala badaczowi na wyinterpretowanie tkwiącego w nim tekstu kulturowego.

Tyle o podobieństwach. Natomiast różnica z antropologicznym sposobem zdobywania danych jest jedna, ale za to zasadnicza. W antropologii ludzkie wytwory stanowią ważne źródło wiedzy, ale poza etnohistorią (antropologiczna analiza źródeł historycznych) nie występują jako źródło podstawowe. Bazą do analizy są dane pochodzące z bezpośredniej interakcji antropologa z badanymi ludźmi, które — o ile to możliwe — są wspomagane interpretacją źródeł pomocniczych. Nauki „zapożyczające” takich obostrzeń nie wykazują i analiza dajmy na to powieści pozwala w nich stawiać tezy na temat kultury, w której powstała lub której dotyczyła. Innymi słowy, wnioskowanie o przyczynach ludzkich zachowań i wypowiedzi opiera się tu na źródłach od tychże ludzi oderwanych, czego w antropologii powinno się unikać.

Antropologizacja jako pozbawianie antropologiczności

Powyżej przedstawiłem sześć cech wiedzy antropologicznej, które pojawiają się przy charakteryzowaniu podejścia antropologicznego przez przedstawicieli nauk „zapożyczających”. Nieprzypadkowo zaprezentowałem jej w powyższej kolejności. Otóż ich następstwo w niniejszym tekście oddaje stopień ich wykorzystania w naukach pokrewnych. Opisana jako pierwsza, kategoria kultury, jest najchętniej stosowaną cechą wiedzy antropologicznej, zaś opisane jako ostatnie, antropologiczne badania terenowe, aplikowane są najrzadziej i to w mocno zmieniony sposób.

Ponadto sędzę, że patrząc na powyższe cechy z tej perspektywy, można je podzielić na dwie grupy. Pierwszą stanowią te, które są najczęściej wykorzystywane w pracach badawczych nauk pokrewnych, a więc *de facto* stanowią o ich antropologizacji. Należą do niej wybrane kategorie antropologiczne, wymóg kontekstowości (sprowadzany do ujmowania perspektywy podmiotowej) oraz refleksyjny charakter działalności naukowej. Drugą grupę stanowią te cechy wiedzy antropologicznej, które nie odgrywają istotnej roli w studiach dyscyplin ościennych. Są to: wymóg ukonkretnienia zdobywanej wiedzy, zalecenie całościowego charakteru wyjaśniania zjawiska oraz sposób zdobywania danych terenowych. Jeśli teraz zestawimy te dwie grupy, dojdziemy do interesujących wniosków.

Otóż w antropologii wspomniane cechy funkcjonują w ramach spójnego zbioru metodologicznych wskazówek. Jeśli chcemy tworzyć modelową wiedzę antropologiczną, nasze studium winno być jednocześnie konkretne, kontekstowe i całościowe. Materiał do niego winien zostać zdobyty na drodze badań terenowych, zaś jego opisu dokonujemy, używając głównie kategorii związanych z wyobrażeniami, organizacją społeczną i polityczną czy gospodarką. Wyjaśnienie materiału dotyczy jego trzech wymiarów: codzienności wytyczanej przez nieuświadomiane zachowania i wypowiedzi, formy wyobrażeń oraz ich treści (trzy sposoby rozumienia kultury). Dodatkowo cały

proces badawczy winien być jak najbardziej refleksyjny. Zwracam uwagę, że poszczególne elementy są tu ze sobą powiązane, jeden prowadzi do drugiego lub wręcz go umożliwia. Przykładowo, refleksyjność jest po to, aby spełnić wymóg kontekstowości, zaś całościowość jest niemożliwa bez konkretności obejmującej jak najszersze spektrum życia. Oczywiście, specyfika wiedzy antropologicznej w tym obrazie się nie zamyka, ale są to jedne z kluczowych wskazówek, jak ją osiągać.

Natomiast antropologizacja oznacza proces przejmowania przez nauki pożyczające wybranych elementów wiedzy antropologicznej i stosowanie ich w oderwaniu od owego spójnego zbioru metodologicznych wskazówek. Można rzec, że pożyczane fragmenty są dekontekstualizowane, pozbawiane swojej antropologiczności. W im większym oderwaniu od siebie są wykorzystywane, tym podobieństwo do antropologii się zmniejsza. Postulat rekonstruowania perspektywy podmiotowej bez spełniania wymogu konkretności (uhistorycznienia) powoduje, że powstaje nowa jakość, której związki z wiedzą antropologiczną są dość dalekie. A zatem istota antropologizacji nie polega na „rozszerzaniu” antropologii na inne dyscypliny, lecz na twórczym, a równocześnie wybiórczym, czerpaniu z antropologii.

Jeśli więc w naukach „zapożyczających” pojawia się przydawka „antropologiczny”, niekoniecznie oznacza ona wiedzę typu antropologicznego, która jest spójnym zbiorem elementów. W takich razach najczęściej oznacza ona genezę i kierunek zapożyczenia definiujący jego charakter. Naturalnie, im bardziej spełniane są antropologiczne wymogi, tym bliżej danemu studium do antropologii. Nieprzypadkowo, to mikrohistorie są przywoływane przez polskich historyków jako efekt zapożyczeń z antropologii, albowiem ten właśnie nurt historiografii spełnia większość z wymienionych powyżej wymogów (używanie antropologicznych kategorii, stosowanie technik jakościowych, przestrzeganie kontekstowości, konkretności i do pewnego stopnia całościowości). Pomimo tego, jest jednak znacznie częściej klasyfikowany jako historiografia. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że w dalszym

ciagu istnieją różnice metodologiczne pomiędzy nim a antropologią⁵. Po drugie, ponieważ, oprócz metodologii, dyscypliny tworzą także ludzie, ci zaś przy etykietowaniu wiedzy kierują się także kryteriami społecznymi i egzystencjalnymi, a nie tylko intelektualnymi.

Z drugiej strony trzeba pamiętać, że spójny zbiór elementów stanowiący o specyfice wiedzy dyscyplinarnej (tu: antropologicznej) nie działa na zasadzie „albo — albo”. Nie jest to sztywne stanowisko określające, czy dana praca jest antropologiczna, czy też nie. Określa on raczej stopień obecności wiedzy typu antropologicznego, ten zaś nigdy nie jest wyznaczany na podstawie jednego kryterium. Studium może być tylko bardziej lub mniej antropologiczne i da się wskazać elementy, które o tym świadczą. Dlatego też możemy podejrzewać, że definiowanie oparte na zasadzie „albo — albo” służy bardziej celom społecznym niżli intelektualnym. Tak będzie zarówno w przypadku rygorystycznych, ostrych granic pomiędzy antropologią a naukami „zapóżyczającymi”, jak i w przypadku deklaracji o braku takowych, np. przypisujących antropologii interdyscyplinarność⁶.

⁵ Pierwszą z nich i najbardziej oczywistą jest przedmiot badań. Nieprzypadkowo Marshall Sahlins nieodmiennie łąduje w rubryczce z napisem „antropologia”, zaś Emmanuel Le Roy Ladurie trafia na półki z etykietką „historia”. A przecież obaj pracują na tym samym. Obaj wypowiadają się o przeszłości ludzkich społeczności na podstawie analizy źródeł pisanych. Co więc powoduje ich rozdzielenie? Czy tylko fakt, że jeden interesował się mieszkańcami Hawajów, zaś drugi ludźmi żyjącymi w Europie? To też. Różnic jest jednak więcej i dotyczą także sposobu analizy tychże źródeł. Mieszkańcy Montaignou prezentują się nam wprawdzie w antropologicznych ramach (pokrewieństwo, kosmologia, cykl życia, gospodarka itp.), ale już analiza ich życia jest mniej kontekstowa, całościowa i poddana refleksji niż opisy Hawajczyków rozmawiających z kapitanem Cookiem.

⁶ Według mnie, twierdzenie o interdyscyplinarności antropologii opornie przekłada się na analizy metodologiczne. Pomijam już zwykłe wątpliwości natury logicznej (jak uprawiać dyscyplinę, która jest interdyscyplinarna, czyli *de facto* nie istnieje poza wymiarem instytucjonalnym?). Patrząc na historię antropologii, jedyne, co mogę powiedzieć na pewno, to to, że cechuje ją większa otwartość na inne nauki i rozwiązania w nich stosowane niż, dajmy na to, psychologię. Jednak poziom tej otwartości nie różni się jakoś drastycznie od kilku innych dyscyplin społecznych i humanistycznych, nie można więc rzec, że jest to cecha specyficzna dla wiedzy antropologicznej. Być

W każdym razie w samym procesie antropologizacji nie ma nic negatywnego. Jak sądzę, niemożliwe jest całościowe zapożyczanie sposobów konstruowania wiedzy antropologicznej. Gdyby tak było, nauki biorące stałyby się antropologią. Dlatego też, nieco paradoksalnie, antropologizacja oznacza tak naprawdę „odantropologicznienie” pożyczanych wymogów konstruowania wiedzy. Ich związki z antropologią są niepodważalne, ich geneza przejrzysta, ale w im większym oderwaniu od siebie są wykorzystywane, tym mniej mają wspólnego z antropologią. Im bowiem antropologizacja dyscypliny większa, tym antropologii w tym mniej. I tak chyba powinno być. W innym przypadku należałoby ogłosić Wallersteinowski koniec „świata, jaki znamy” i zarzucić podziały dyscyplinarne. Jak na razie jednak ciągle brak ku temu podstaw.

może jest więc tak, że tego typu sądy wypowiadają o wiele częściej autorzy studiów o charakterze pogranicznym po to, aby uprawomocnić je w obrębie własnej dyscypliny (czy to antropologii, czy nauk pokrewnych). Wtedy nie tyle antropologia byłaby interdyscyplinarna, co część antropologów chciałaby ją taką widzieć.

NOTY O AUTORACH

Karolina Bielenin-Lenczowska – antropolożka i lingwistka, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka książki *Rodzina, ród, pokrewieństwo w perspektywie lingwistyczno-antropologicznej* (2008) oraz współredaktorka tomu *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii – refleksje antropologiczne* (w druku).

Tarzycjusz Buliński – antropolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Zajmuje się antropologią edukacji, etnologią Amazonii oraz teorią i metodologią antropologii. Prowadzi badania terenowe w Wenezueli. Autor książki *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne* (2002) oraz współautor antologii *Sny, trofea i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii: przegląd koncepcji antropologicznych* (2006).

Piotr Cichocki – antropolog zajmujący się zmiennym i nieopisanym terenem badań, jakim jest internet. Doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Metodologia, jaką stosuje do różnych tematów (wcześniej zajmował się australijskimi Aborygenami i maooryskimi emigrantami w Sydney), opiera się na odwołaniu do pojęć tożsamości i autobiografii. Czerpie inspiracje z XX-wiecznej filozofii (m.in. Heidegger, Derrida), z dokonań studiów kulturowych, sztuki z pogranicza awangardy i pop-kultury. Poza antropologią zajmuje się muzyką i animacją kultury.

Karolina J. Dudek – doktorantka Szkoły Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, absolwentka zarządzania (SGH) i stosunków międzynarodowych (SGH), studiowała też etnologię (licencjat, UW). Zajmuje się antropologią zarządzania i historii oraz wizualnością w kulturze. Interesuje ją interdyscyplinarne podejście do badań. Współautorka filmu antropologicznego *Żeby to było ciekawe. O mediatyzacji obrzędów weselnych* (73', 2009).

Katarzyna Kaniowska – antropolożka, prof. nadzw. dr hab. w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się metodologią antropologii, teorią i filozofią kultury. Zainteresowania badawcze w ostatnich latach koncentruje na problematyce pamięci oraz na epistemologicznych i etycznych kwestiach pojawiających się we współczesnej antropologii.

Ewa Klekot – antropolożka i tłumaczka, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zajmuje się antropologią sztuki, a zwłaszcza zagadnieniami różnicującego potencjału sztuki w społeczeństwie nowoczesnym (kicz, zabytki „dziedzictwa narodowego”) oraz materialnością rzeczy uznawanych za sztukę; autorka licznych tłumaczeń prac z zakresu antropologii i historii kultury.

Sławomir Magala – kieruje katedrą teorii organizacji i zarządzania zasobami ludzkimi Rotterdam School of Management Uniwersytetu im. Erazma w Rotterdamie i specjalizuje się w problematyce międzykulturowych badań porównawczych. Wydał m.in. *Cross-cultural Competence* (2005, polski przekład w przygotowaniu) i *The Management of Meaning in Organizations* (2009). Jest redaktorem naczelnym „Journal of Organizational Change Management”, członkiem Societas Humboldtiana Polonorum i Humboldt Club Nederland. Interesuje go filozofia i socjologia kultury, ze szczególnym uwzględnieniem medialnych przejawów polityki i estetyki.

Grzegorz Pelczyński – profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, kierownik Zakładu Studiów nad Kulturą Współczesną. Zajmuje się problematyką religioznawczą, studiami etnicznymi i antropologią filmu. Autor monografii *Ormianie polscy w wieku XX. Problem odrębności etnicznej* (1997), *Dziesiąta muza w stroju ludowym. O wizerunkach kultury chłopskiej w kinie PRL* (2002), *Karaimi polscy* (2004), redaktor prac zbiorowych: *Antropologia wobec fotografii i filmu* (2004), *Obrazy kultur* (2007).

Adam Pomieciński – antropolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Zajmuje się etnologią kultury współczesnej, szczególnie zagadnieniami globalizacji i alterglobalizmu oraz francuską antropologią kulturową. Autor książki *Reklama w kulturze współczesnej. Studium antropologiczne* (2005) i współredaktor tomu *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata* (2008).

Aleksander Posern-Zieliński – etnolog i antropolog kulturowy, członek-korespondent PAN, profesor zwyczajny w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu oraz w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie, redaktor „Estudios Latinoamericanos”, przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, badacz Ameryki Łacińskiej, szczególnie regionu andyjskiego. Specjalizuje się w zakresie antropologii etniczności, antropologii politycznej, antropologii religii i historii antropologii. Prowadzi studia nad współczesnymi ruchami tubylczego odrodzenia, nad sytuacją ludów rdzennych w kontekście globalizacji, nad problemami wielokulturowości. Jest autorem wielu artykułów i książek, w tym *Między indygenizmem a indianizmem* (2005), *Etniczność. Podstawowe wymiary i koncepcje* (2005), oraz redaktorem dzieł zbiorowych – *Świat grup etnicznych* (2000), *Tolerancja i jej granice* (2005), *Exploring home, neighbouring and distant cultures* (2008).

Sławomir Sikora – antropolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zainteresowania i publikacje koncentrują się wokół antropologii wizualnej, antropologii śmierci, teoretycznych problemów antropologii. Autor książki *Fotografia. Między dokumentem a symbolem* (2004); pomysłodawca i współredaktor zeszytów „Kwartalnika Filmowego” poświęconych filmowi antropologicznemu (nr 47-48), związkom filmu, fotografii i rzeczywistości (nr 54-55); współautor filmu antropologicznego *Żeby to było ciekawe. O mediatyzacji obrzędów weselnych* (73', 2009).

Zofia Sokolewicz – profesor emerytowana w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Prace badawcze koncentrują się na antropologii ekonomicznej, teorii kultury, komunikacji międzykulturowej i integracji europejskiej. Kraje zainteresowań Polska, Francja, Macedonia, Mongolia.

- Dante Alighieri, RAJ, Boskiej Komedii cz. III, przeł. Agnieszka Kuciak, 2004
- Tadeusz Żukowski, PIECZĘĆ ŚWIETLISTA, 2005
- Emily Dickinson, PRZECZUCIE, ostatnie przekłady Ludmiły Marjańskiej, 2005
- Ilse Brem, DNI POLICZONE, red. Joanna Ziemska, przekład zbiorowy, 2006
- Jesus Moncada, HISTORIE Z LEWEJ RĘKI. Opowiadania katalońskie, przeł. Witold J. Maciejewski, 2006
- Roman Bąk, LIST DO GRZEGORZA PRZEMYKA. Tren – naiwne – groteska (wiersze z lat 1980-1985), 2006
- Rosemarie Steinriede, JAK SÓL W WODZIE / WIE SALZ IM WASSER. Haiku, Senryu, Tanka, przeł. Jerzy Ł. Kaczmarek, 2007
- Andrzej Turczyński, BEZMIAR. Eseje paradoksalne, 2007
- Angelus Silesius (Anioł Ślązak), ANIELSKI WĘDROWIEC, przeł. Krzysztof A. Jeżewski, 2007
- Oskar Jan Tauschinski, ŚWIĘTOKRADZTWO, przeł. Stefan H. Kaszyński, 2008
- ZWÓJ WIELKIEJ RZEKI PERFUMOWANEJ. Mała antologia poezji wietnamskiej X-XV wieku, przeł. Andrzej Turczyński, 2008
- Tadeusz Żukowski, KRÓLESTWA WYSOKIE. Wiersze, liryki, poematy, 2009

W zamierzeniach:

- Andrzej Turczyński, MOSKWA NA KRWI. Eseje
- Karl Gjellerup, PIELGRZYM KAMANITA. Powieść, przeł. Franciszek Mirandola
- René Char, NAGOŚĆ UTRACONA. Poezje, przeł. Krzysztof A. Jeżewski

Biblioteka Telgte

pracownia Romana Bąka

Ukazały się m.in.:

- OJCZYZNY SŁOWA. Narracyjne wymiary kultury, red. Wojciech J. Burszta, Waldemar Kuligowski, 2002
- WSCHÓD W POLSKICH BADANIACH ETNOLOGICZNYCH I ANTROPOLOGICZNYCH. Problematyka – badacze – znaczenia, red. Zbigniew Jasiewicz, 2004
- ANTROPOLOGIA WOBEC FOTOGRAFII I FILMU, red. Grzegorz Pełczyński, Ryszard Vorbrich, 2004
- OBRAZY KULTUR, red. Grzegorz Pełczyński, Ryszard Vorbrich, 2007
- PLEMIE, PAŃSTWO, DEMOKRACJA. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich, red. Ryszard Vorbrich, 2007

Ponadto:

- Wincenty Różański, WĘDRUJEMY DO SZEOL (wiersze wybrane), 2001
- Yunus Emre (XIII w.), PŁONE, IDE... Hymny, przeł. z j. tureckiego Antoni Sarkady, 2002
- Dante Alighieri, PIEKŁO, Boskiej Komedii cz. I, przeł. Agnieszka Kuciak, 2002
- Michel Deguy, TEMU, CO SIĘ NIE KOŃCZY. Tren, przeł. Fernand Cambon, Maciej Niemiec, 2002
- Maciej Niemiec, DANCE OR DIE (wiersze z lat 1996-2001), 2003
- RZECZYWISTE, Antologia pięciu (Roman Bąk, Jan Kasper, Andrzej Ogrodowczyk, Sergiusz Sterna-Wachowiak, Tadeusz Żukowski), 2003
- MIASTO DOMU/THE CITY OF HOME. Współczesne głosy w poezji australijskiej (wydanie dwujęzyczne), wybór i oprac. Ryszard J. Reisner, Thomas Shapcott, 2003
- Dante Alighieri, CZYŚCIEC, Boskiej Komedii cz. II, przeł. Agnieszka Kuciak, 2003
- EIRE. Wiersze irlandzkie VI-XIX w., przeł. Ernest Bryll i Małgorzata Goraj-Bryll, 2004