

Wojciech
Kruszelnicki

Ur. w 1979 r. Ukończył anglistykę (2003) i kulturoznawstwo (2006) na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się filozofią współczesną i najnowszymi dyskursami w antropologii kultury. Nauczyciel języka angielskiego, autor artykułów z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, pedagogiki i kulturoznawstwa. Redaktor (wraz z Michałem Kruszelnickim) numeru specjalnego „Forum Oświatowego” pt. *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (Warszawa–Wrocław 2008). Członek redakcji kwartalnika „Kultura – Historia – Globalizacja” przy Instytucie Kulturoznawstwa UW. Przygotowuje pracę doktorską poświęconą idei refleksyjności we współczesnej teorii antropologicznej. Pracuje w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu.

Pojęcie refleksyjności we współczesnej teorii antropologicznej

Wcoraz obszerniejszej literaturze, która dotyczy zagadnienia refleksyjności w naukach społecznych, zazwyczaj panuje zgoda, że zwrot refleksyjny (*reflexive turn*) w antropologii nastąpił w późnych latach sześćdziesiątych, względnie na początku lat siedemdziesiątych¹. W wielu pracach zwraca

się uwagę na ten właśnie okres jako na właściwy kontekst historyczno-polityczny narodzin idei antropologicznej refleksyjności. W okresie tym antropologię zaczął obejmować proces samokrytyki inspirowany zdemaskowaniem dyscypliny zarówno jako produktu, jak i głównego beneficjenta kolonialnej ekspansji społec-

¹ N. Rapport, J. Overing, hasło: „Autoanthropology”, [w:] N. Rapport, J. Overing (red.), *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge, London–New York 2000, s. 19.

czeństw zachodnich². Jak twierdzą niektórzy autorzy, początków nurtu refleksyjnego można by także upatrywać w okresie nieco późniejszym, w latach osiemdziesiątych, znaczonej w antropologii innowacyjnymi publikacjami teoretyków związanych z postmodernistyczną formacją intelektualną³. James Clifford i George Marcus – postaci emblematyczne dla wspomnianej formacji – w tomie zbiorowym *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* zwrócili uwagę na fakt, iż autorytet etnografa, prezentowane przez niego dane oraz proponowane wnioski są częściowo determinowane przez stosowane przezeń techniki pisarskie, czym zapoczątkowali ważną debatę w ramach nurtu refleksyjnego, znaną jako *the writing culture debate*⁴.

Czego dokładnie refleksyjność w obszarze antropologii dotyczy, co czyni swym przedmiotem, co ma sobą obejmować? Według Charlotte Aull Davies, refleksyjność to „spoglądanie na samego siebie, to proces, w którym badacz odnosi się do siebie samego”⁵. Tak pojęta idea refleksyjności szczególnie znaczenia nabiera dla antropologii, a raczej dla jej praktycznego wymiaru, jakim jest etnografia, gdyż to właśnie w etnografii związek badacza z „obiektem” jego badania pozostaje związkiem najbliższym. Podążając za ogólną definicją podaną przez Aull Davies, możemy zatem nieco ją rozwinąć. Refleksyjność, czy też auto-antropologiczna świadomość, oznaczałaby tedy próbę zrozumienia roli, jaką presupozycje, uprzedzenia i milcząco przyjmowane przez

podmiot dane (historyczne, socjokulturowe, personalne) grają w jego procesie poznawczym, a ostatecznie w finalnym efekcie jego badania, jakim jest tekst etnograficzny.

Odniesienie do podmiotu poznającego, wezwanie go do autokrytyki i próba zdania sprawy z różnych zapośredniczeń i uwarunkowań, jakich jest on sprawcą w konstrukcji wiedzy antropologicznej, nie jest jedynym wymiarem refleksyjności. Podnosi tę kwestię Michael Herzfeld, zauważając, iż „najbardziej przydatny rodzaj refleksyjności to nie czyste autobadanie, lecz refleksyjność podająca w wątpliwość założenia kulturowe etnografa – refleksyjność wyjaśniająca etnograficzne spotkanie wraz z jego ograniczeniami, jako istniejące na podstawie niedoskonałego zazębiania się dwóch różnych kodów, z wielością przeróżnych tożsamości i domysłów”⁶. Występując przeciwko refleksyjności będącej już to „pobłażliwym solipsyzmem”, już to „nieprzyjemnym zajęciem się samym sobą”⁷, Herzfeld upomina się o refleksyjność „prawdziwie empiryczną”, a więc ten jej rodzaj, który mógłby być używany w celu „intensyfikacji analizy”⁸. Rozwińmy ten temat.

Herzfeld proponuje bardzo użyteczne rozróżnienie na dwa rodzaje refleksyjności: osobistą i społeczno-kulturową. Podczas gdy pierwsza z nich dotyczy jedynie osobowości pojedynczego antropologa, druga czyni swym przedmiotem całą empirycznie dostępną „hybrydyczną kulturę zawodową”⁹, z jakiej wywodzą się badacze, umożliwiając „dostrzeżenie własnych praktyk kulturowych, z uprawianiem antropologii na

² Zob. D. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York 1972; T. Asad (red.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London 1973.

³ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 76.

⁴ Zob. J. Clifford, G. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

⁵ C.A. Davies, *Reflexive Ethnography*, Routledge, London 2002, s. 4.

⁶ M. Herzfeld, *op. cit.*, s. 77.

⁷ *Ibid.*, s. 81.

⁸ *Ibid.*, s. 77.

⁹ *Ibid.*, s. 81.

czele, w kontekście porównawczym¹⁰, a tym samym stając się istotną częścią składową historycznej samoświadomości dyscypliny. W eseju tym spróbujemy podążać wskazaną ścieżką, przyjmując do wiadomości, że wymiarów refleksyjności jest wiele. M. Whitaker na przykład rozszerza spektrum krytycznej refleksji z pola epistemologicznego na równie wedle niego ważne pole sił politycznych, warunkujących tworzenie opowieści etnograficznej¹¹. Idąc tym tropem, możemy jeszcze bardziej powiększyć ów „zbiór sił” o zewnętrzne czynniki historyczne i społeczne. Zgodnie więc z sugestią Herzfelda, będziemy twierdzić, że refleksyjność w antropologii dotyczy nie tylko podmiotu poznającego i nie odsyła jedynie do jego prywatnej, autokrytycznej aktywności intelektualnej, lecz stanowi krytyczny, działający w wielu wymiarach teorii i praktyki metadyskurs, którego celem staje się „badanie uniwersalistycznych twierdzeń zdrowego rozsądku – nie wyłączając zdrowego rozsądku, jakim kierują się zachodnie teorie społeczne”¹².

Wyróżniliśmy dwa typy refleksyjności obecne we współczesnej teorii antropologicznej. Pierwszy z nich skupia się na podmiocie antropologicznego poznania, pragnąc poddać pod dyskusję „wzajemny wpływ, jaki mają na siebie jednostka oraz proces badania, a także proces pisanie”¹³. Podejście to można by nazwać refleksyjnością w węższym znaczeniu. Drugi, znacznie szerzej rozumiany typ refleksyjności, postulowany współcześnie, polega na „skierowaniu na samych

siebie tych szkiełek, przez które interpretujemy świat”¹⁴, proponuje refleksyjne spojrzenie na całość dyscypliny antropologicznej, czyli zwrócenie się antropologii ku samej sobie w celu zapytania o prawomocność i słuszność zarówno metodologicznych, jak i epistemologicznych założeń i ideałów, na jakich wspierał się gmach tradycyjnej antropologicznej wiedzy.

Zamysł tej szerzej pojętej refleksyjności powstawał w burzliwych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a stanowił odpowiedź na powtarzające się wówczas wezwania do „wymyślenia antropologii na nowo” (*reinventing anthropology*)¹⁵, a także teoretyczną reakcję na narastający w antropologii oraz w innych naukach społecznych kryzys reprezentacji, nękaący humanistykę wątpliwościami co do możliwości adekwatnego, „obiektywnego” przedstawienia rzeczywistości kulturowej w dyskursie. Jak pisze Marian Kempny, dla wzrastającej w aurze kryzysu nowej świadomości dyscypliny refleksyjność „zaczęła być hasłem, które czyniło problematycznym nie tylko metodologiczne schematy niebędące w stanie odzwierciedlić nieusuwalnego napięcia pomiędzy «obserwacją» a «uczestniczeniem» tkwiącego w terenowych badaniach antropologicznych, lecz wręcz rację istnienia antropologii jako odrębnej nauki, takiej mianowicie, która bada «inność»”¹⁶. Ten sam autor podkreśla w innym fragmencie, że „debata wokół problemu reprezentacji stanowi ważną część współczesnej antropologicznej samorefleksji”, a „zagadnienie proble-

¹⁰ *Ibid.*, s. 78.

¹¹ M. Whitaker, hasło: „Reflexivity”, [w:] A. Barnard and J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London 1997, s. 470.

¹² M. Herzfeld, *op. cit.*, s. 25.

¹³ P. Chapman-Sanger, *Living and Writing Feminist Ethnographies: Threads in a Quilt Stitched from the Heart*, [w:] R.P. Clair (red.), *Expressions of Ethnography: Novel Approaches to Qualitative Methods*, State University of New York Press, New York 2003, s. 36.

¹⁴ H.L. Goodall, *Writing the new ethnography*, AltaMira Press, Walnut Creek 2000, s. 137.

¹⁵ Zob. D. Hymes, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York 1972.

¹⁶ M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 89.

matyzowania zależności, zachodzącej pomiędzy wiedzą antropologiczną a rzeczywistością, przeniesione zostało ostatecznie w obszar samej antropologicznej *praxis*¹⁷.

Przytoczone wypowiedzi pozwalają wejść już w samo centrum interesujących nas pytań dotyczących przedmiotu szeroko pojętej refleksyjności. Zauważamy teraz, że zagadnieniem, w którym ogniskują się wszelkie pytania o praktykę refleksyjności, jest kwestia reprezentacji, będąca źródłem twórczego kryzysu w naukach społecznych. Kryzys ten uzmysławia antropologii mityczność wiary w „obiektywne” reprezentacje kultur. Reprezentacje etnograficzne – jak wykazują w swych wywodach refleksyjni krytycy dyscypliny – okazują się wsparte na „dość niepewnym gruncie społecznych odczuć, doraźnych praktycznych interesów, opacznie interpretowanych humanitarnych nakazów oraz niepodważalnego autorytetu «obiektywnego» naukowego poznania tworzących społeczno-kulturowy kontekst funkcjonowania tej *par excellence* europejskiej (zachodniej) nauki”¹⁸.

Tezę głoszącą, iż to właśnie problem reprezentacji „przyzywa” do siebie namysł refleksyjny, zdaje się potwierdzać Waldemar Kuligowski. W pracy *Antropologia refleksyjna* autor wychodzi od zaproponowanego przez Martyna Hammersleya rozróżnienia na dwa dominujące współcześnie nurty krytyczne w antropologii: nurt reinterpretujący i rekonstruujący etnografię „konwencjonalną”. Pierwszy z nich w centrum zainteresowania umieszcza splot relacji między teorią a praktyką badawczą. Drugi nurt natomiast skupia się wokół kwestii reprezentacji¹⁹. Kuligowski sytuuje nurt refleksyjny w antropologii właśnie w tym drugim polu, w „korytarzu

reprezentacji”, argumentując, iż jest on nową, stojącą w opozycji do pozytywistycznie zorientowanej antropologii orientacją właściwą nauce doby postmodernizmu, albowiem to właśnie ją charakteryzuje gotowość do dyskusji nad regułami ją uprawomocniającymi.

Najbardziej spektakularnym frontem debat toczących się wokół problemu reprezentacji jest wspominana już wcześniej *writing culture debate* (rozgrywająca się skądinąd w ramach jeszcze szerszego nurtu, jakim stał się w antropologii tzw. *literary/linguistic turn*). Ogniskuje się ona wokół problemu tekstu jako medium etnograficznej opowieści. Wedle Kempnego „refleksyjne podejście może oznaczać reinterpretację pewnych obiektywizujących ujęć teoretycznych ujawniającą ich tekstualny czy interpretatywny charakter”²⁰. Kuligowski także zauważa, że przedmiotem refleksyjnego namysłu stają się nade wszystko teksty etnograficzne jako „nie tylko przekązniki prawdy, ale także mechanizmy jej wytwarzania”²¹. Na tekstualny aspekt obejmującego antropologię kryzysu przedstawienia (z którego nurt refleksyjny wyrasta) zwracają też uwagę Michał Buchowski i Marian Kempny, pisząc, że „kryzysowi przedstawienia – ujmowanemu w terminach relacji istniejącej pomiędzy rzeczywistością a tekstem etnograficznym lub, inaczej, doświadczanym przez badacza życiem a tekstem reprezentującym tę rzeczywistość – towarzyszy odrzucenie ideału poznającego podmiotu. W procesie tekstualizacji rzeczywistości dochodzi raczej do tworzenia sensów w wyniku intersubiektywnych procesów, takich jak dialog, przekład i projekcja, niż ich jednostronnego odczytania przez zewnętrzznego, racjonalnego obserwatora. Dlatego problematyczne stają się

¹⁷ *Ibid.*, s. 179.

¹⁸ *Ibid.*, s. 96.

¹⁹ M. Hammersley, *What's Wrong With Ethnography? Methodological Explorations*, Routledge, London 1992,

s. 2; [za:] W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 13.

²⁰ M. Kempny, *op. cit.*, s. 179.

²¹ W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 16.

wówczas fundamentalne kategorie epistemologiczne obiektywności i subiektywności, podmiotu i przedmiotu poznania, faktu i fikcji, metody i surowych danych, a wreszcie logiki i retoryki²².

Jest faktem, że debata wokół problemu tekstu jako ambiwalentnego medium podkopującego antropologiczne roszczenia do obiektywnej reprezentacji rzeczywistości stanowi jedną z najważniejszych i najpopularniejszych dyskusji toczących się współcześnie w antropologii. Podobnie faktem pozostaje to, iż nurt antropologii refleksyjnej przez wielu badaczy kojarzony jest najczęściej z praktyką analizy owego „nieredukowalnego napięcia między przestrzenią teorii, doświadczeniem terenu a przestrzenią narracji. Samej istoty antropologii, jako wiedzy, upatruje się w oryginalnym przejściu od doświadczenia do tekstu”²³. Jednakże, jak się zdaje, dyskusja nad zjawiskiem, a raczej postulatem refleksyjności w antropologii, nie musi się skupiać jedynie na problemie tekstu. Nie jest prawdą, jakoby praktyka refleksyjności czynić miała swym przedmiotem tylko i wyłącznie problem tekstualnej reprezentacji. Nic nie ujmując wadze tekstualnego wątku w krytyce konwencjonalnej antropologii, warto znacznie szerzej pomyśleć o pojęciu refleksyjności, a przede wszystkim o jej przedmiocie w teorii antropologicznej.

Intrygujące w książce Kuligowskiego jest to, że autor upatruje w znamienym dla postmodernizmu zainteresowaniu literackością czy też tekstualnością antropologii jedynego żywiołu namysłu refleksyjnego. Zamyśl ten staje się czytelny w trakcie lektury pierwszych stron pracy, której konstrukcja także zdaje się być

podporządkowana wykazaniu związku pomiędzy refleksyjnością a „literaturyzacją antropologii”²⁴. W przekonaniu autora tych słów manewr ten niepotrzebnie umniejsza wagę praktyki refleksyjności poprzez przypisanie jej zadania „określenia relacji między różnymi odmianami rzeczywistości (zewnętrzną i wewnętrzną) a ich reprezentacjami w postaci tekstów etnograficznych oraz produktem pośrednim, jakim jest wiedza antropologiczna”²⁵. Można by argumentować, że wskazując z emfazą na wymiar tekstualny zarówno antropologicznego doświadczenia, jak i późniejszej jego reprezentacji, autor *Antropologii refleksyjnej* wyświadcza pojęciu refleksyjności niedźwiedzią przysługę o tyle, o ile pojęcie znacznie bardziej uniwersalne i wielopoziomowe, domagające się uhistorycznienia, rezerwuje dla filozofii postmodernizmu, a czyni to skądinąd dość redukcyjnie, albowiem do liczących się propozycji teoretycznych, jakie krytyka postmodernistyczna przedstawiła naukom społecznym (zmuszając je w ten czy inny sposób do powzięcia większej refleksyjności), zdaje się zaliczać jedynie owo rozumienie tekstu jako onnipotentnej metafory całej rzeczywistości, którą to metaforę wyjaśniać mają na okrągło praktyki refleksyjne.

Tymczasem w rozważaniach Kempnego odnajdujemy ważny fragment, tak oto definiujący misję refleksyjności: „Obecnie wymóg refleksyjności narzuca konieczność zbadania relacji istniejącej pomiędzy antropologiem i obiektem jego studiów, patrzenia na «Innych», ale i obserwowania (niejako w dodatkowym lustrze) samych siebie patrzących na przedstawicieli innych kultur”²⁶. To obserwowanie siebie – odnotujmy –

²² M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, [w:] M. Buchowski, M. Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 12.

²³ W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 17.

²⁴ A. Zeidler-Janiszewska, *O „antropologizacji” i „literaturyzacji” współczesnej humanistyki*, [w:] „Kultura Współczesna”, 1:1994, s. 53.

²⁵ W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 17.

²⁶ M. Kempny, *op. cit.*, s. 181.

wcale nie oznacza narcystycznego wsłuchiwania się podmiotu w swe własne odczucia. Obserwowanie siebie to w rzeczywistości antropologiczne przyglądanie się samej antropologii, traktowanie wiedzy antropologicznej jako „pewnej formy symbolicznej stanowiącej w poważnej mierze produkt społeczeństwa, do którego należy antropolog”²⁷. Wezwanie do refleksyjnego uczynienia z samej antropologii przedmiotu badania opiera się na kluczowym dla współczesnej samoświadomości antropologii spostrzeżeniu, iż „wszelkie formy wiedzy [społecznej] są zawsze kulturowo specyficzne, historycznie umiejscowione, generowane społecznie oraz zdefiniowane filozoficznie”²⁸, nade wszystko jednak – zdeterminowane kulturowo. Owo kulturowe uwikłanie poznania – jak przypomina Jerzy Kmita – każe również w klasycznie epistemologicznej kategorii poznania prawomocnego ujrzyć kategorię kulturową²⁹. Widziana od tej strony, refleksyjność miałaby tedy do zaoferowania antropologii filozoficzny namysł nad kulturowym uwarunkowaniem wiedzy antropologicznej oraz nad sposobem, w jaki antropologia konstruuje przedmiot swojego poznania w ramach własnych praktyk kulturowych. Mówiąc precyzyjniej, praktyka szeroko pojętej refleksyjności miałaby za zadanie badać wpływ, jaki na kształt wiedzy antropologicznej wywiera społeczno-kulturowy tudzież jednostkowy kontekst, w którym osadzeni są jej twórcy, często nieświadomi swojego uwikłania. Dyskurs zajmujący się refleksją nad kulturową kondycją antropologii Kempny nazwał metaantropologią³⁰. Można stąd wnosić, że postawienie znaku równości między refleksyjnością a namysłem metaantropologicznym nie powinno razić jako nadużycie.

Wracamy w ten sposób do obserwacji poczynionej wcześniej za Herzfeldem. Autor ten optował za takim rodzajem refleksyjności, który swym przedmiotem uczyni praktyki „hybrydycznej kultury zawodowej”, z jakiej wywodzą się badacze. Widzimy u Herzfelda ten sam postulat, jaki odnajdujemy u Kempnego, mianowicie wezwanie do uczynienia przedmiotem refleksyjnego (metateoretycznego) namysłu samego procesu (wraz z jego efektami) antropologicznego poznania jako praktyki zdeterminowanej kulturowo. Oba te stanowiska w przewrotny sposób korespondują z podejściem do zagadnienia refleksyjności, jakie odnajdujemy w pracach Pierre’a Bourdieu. Mówimy o „przewrotnym związku” pomiędzy dyskutowanymi stanowiskami, albowiem Bourdieu, postulujący uzupełnienie szeroko pojętego dyskursu socjologicznego o „socjologię socjologii”, w której widział on „fundamentalny wymiar epistemologii socjologii”³¹, zdecydowanie odżegnywał się nie tylko od refleksyjności pojętej jako „intymne i pobłażliwe wejrzenie w prywatną osobę socjologa”³², lecz również nie rozpoznawał siebie w refleksyjności rozumianej jako „obserwowanie obserwatora”, proponowanej przez Marcusa i Fishera, a także Geertza i Rosaldo. Pojmowanie refleksyjności przez Bourdieu o tyle jednak zgadza się ze stanowiskami omawianymi wcześniej, o ile francuski badacz również wskazuje na konieczność większej uniwersalizacji praktyki refleksyjnej, z tym że w jego podejściu „jurysdykcja” refleksyjności winna obejmować nie tylko antropologię. Wedle słów jednego z komentatorów, Bourdieu od badaczy świata społecznego wymaga „stałej kontroli własnej socjologicznej praktyki badawczej, systematycznej eksploracji zbiorowej

²⁷ *Ibid.*, s. 182.

²⁸ *Ibid.*, s. 8.

²⁹ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 6.

³⁰ M. Kempny, *op. cit.*, s. 181.

³¹ P. Bourdieu, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 48.

³² *Ibid.*, s. 53.

podświadomości naukowej, w ostatniej instancji czyniącej przedmiotem analizy samo pole nauk społecznych”³³.

Według Bourdieu, socjologiczna refleksyjność powinna dotyczyć „niewidzialnych uwarunkowań wpisanych w pozycję uczonego”, skłaniających go do bezwiednego popadania w epistemocentryzm absolutyzujący i deifikujący własne spojrzenie naukowe i niedostrzegający własnego uwikłania w obiektywizowaną rzeczywistość. „Socjologia naprawdę refleksyjna – przypomina autor – musi się ciągle mieć na baczności w obliczu takiego epistemocentryzmu, tego etnocentryzmu uczonych, który polega na lekceważeniu wszystkiego, co analityk projektuje w swoją percepcję przedmiotu z daleka i z wysoka”³⁴. W *Medytacjach pascaliańskich* Bourdieu zawrze twierdzenie o nadzwyczajnej wadze dla współczesnej humanistyki podejmującej się zadania metateoretyzowania: „najbardziej skuteczna refleksja polega na obiektywizacji podmiotu obiektywizacji”³⁵, czyli obejmowaniu przez badacza namysłem swej własnej pozycji i perspektywy, z jakiej występuje.

Oprócz „obiektywizacji podmiotu obiektywizacji” Bourdieu upomina się również o zabieg nazywany przezeń „obiektywizowaniem obiektywizacji”³⁶. Polega on na krytycznej refleksji nad fundamentem socjologii, w tym antropologii, jakim jest proces obiektywizowania *przedmiotu* badań dokonywany przez badacza w trybie jego niedającej się w żaden sposób znieść „outsider-owości”, czy może raczej odwrotnie: „insider-owości”, pojętej jako jego totalne zanurzenie w kulturze *własnej*. Według Bourdieu, „status

outsidera, który wyabstrahowuje się z sytuacji, aby móc ją obserwować, implikuje epistemologiczny, lecz także i społeczny rozbrat (*break*), subtelnie kierujący aktywnością naukową, która w momencie, gdy przestaje się ją widzieć właśnie w tym aspekcie, prowadzi do tworzenia teorii zapominających o społecznych uwarunkowaniach aktywności naukowej”³⁷. Znowu wypada przypomnieć, że demaskacja zachwalanej przez socjologów/antropologów metody „uczestniczącej” z marzeniem o „przyłgnięciu” do badanej społeczności w tle nie oznacza destrukcji idei empirycznego i obiektywnego badania oraz opisywania danych praktyk. Jak autor pisze dalej, „[odwoływanie się] do opcji uczestniczącej stanowi po prostu kolejny sposób, w jaki unika się pytania o związek obserwującego z obserwowanym oraz jego krytycznych konsekwencji dla praktyki naukowej”³⁸. Konieczny moment refleksyjności w badaniu socjologicznym musi wychodzić od uznania tej „nieprzekraczalnej przepaści”, jaka dzieli obserwatora od badanej rzeczywistości z racji jego wykluczenia z „prawdziwej gry praktyk społecznych” i „nieposiadania miejsca w obserwowanej przestrzeni”³⁹, następnie zaś próbować odślaniać warunki, możliwości i *nie*-możliwości, jakie ta sytuacja zwrotnie narzuca prowadzonemu badaniu.

Aby zreasumować zawarte w tym szkicu rozważania, wyjdźmy od obserwacji, iż nurt refleksyjny daje się wyraźnie wyodrębnić spośród rozlicznych we współczesnej antropologii propozycji teoretycznych. Jego początki datować

³³ L. Wacquant, *Wprowadzenie*, [w:] P. Bourdieu, *op. cit.*, s. 33.

³⁴ P. Bourdieu, *op. cit.*, s. 50.

³⁵ P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 20.

³⁶ P. Bourdieu, *Objectification Objectified*, [w:] H.L.

Moore, T. Sanders (red.), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, Blackwell Publishing, London 2006.

³⁷ *Ibid.*, s. 171.

³⁸ *Ibid.*, s. 172.

³⁹ *Ibid.*, s. 171.

można na lata sześćdziesiąte czy siedemdziesiąte, będące okresem wstrząsów postkolonialnych, wraz z którymi w antropologii kulturowej rozpoczął się trwały i do dziś zauważalny proces samokrytyki.

Era postkolonialna, stanowiąca dla narodzin współczesnej idei refleksyjności właściwy kontekst historyczno-polityczny, przyniosła antropologii bardzo gorzkie i krytyczne oceny wysiłków poprzednich pokoleń antropologów pewnych tego, że uprawiana przez nich nauka angażuje się etycznie i politycznie na rzecz badanych kultur. Dlatego też bezpośrednią konsekwencją politycznych turbulencji tego okresu, zmuszających antropologię do zarzucenia pozytywistycznych ideałów naukowych, było swoiste odkłamanie jej tradycyjnej metodologii. W tym celu krytycy podejść bezrefleksyjnie obiektywizujących zalecali antropologii „negację wzorców metodologicznych utożsamiających badania antropologiczne z postawą bezstronnego obserwatora, które zastąpiła wizja «antropologii zaangażowanej»”⁴⁰. Na tym podatnym na zmiany i reorientację gruncie rodziła się idea refleksyjności jako pożądanej cechy oraz istotnej strategii etnografii postpozytywistycznej.

Na temat tego, jak należy refleksyjność pojmować i jaki wymiar antropologicznego poznania czynić jej przedmiotem, zdania są podzielone. Jedni komentatorzy widzą w refleksyjności jedynie prywatną autorefleksję badacza, na drodze introspekcji zdającego sprawę z własnej postawy i z własnych odczuć podczas etnograficznych poszukiwań oraz starającego się pozyskać dzięki tej aktywności nowe, intrygujące dane. Dominującym podejściem do zagadnienia refleksyjności jest podejście szerokie, całościowe,

widzące w niej nie tylko introspekcję, lecz ogólny metadyskurs przyglądający się wpływowi, jaki na kształt wiedzy antropologicznej wywiera społeczno-kulturowy i jednostkowy kontekst, w którym osadzeni są jej twórcy, a zatem wszystkie determinowane kulturowo presupozycje, uprzedzenia i milcząco przyjmowane dane, jakie do badania wnosi wraz ze sobą już nie pojedynczy badacz, lecz cała społeczność – kultura antropologiczna.

Przykład W. Kuligowskiego pokazuje, że możliwe jest – choć ceną za to jest zgoda na redukcję złożoności zagadnienia – utożsamienie nurtu refleksyjnego z postmodernistycznym nurtem tekstualnym spod znaku Jamesa Clifforda i Stephena Tylera. Autorzy ci postulują uczynienie z krytyki tekstu głównego narzędzia dyskursu metaantropologii. Przy takim podejściu, sprowadzającym antropologię – wedle słów Tylera – do „studium mówienia i pisania”⁴¹, praktyka refleksyjności oznacza zapytywanie o „prawomocność tekstów etnograficznych, o ich zależność od dyskursów naukowych, ideologii czy dominującej retoryki”, a także zastanawianie się nad „szansami odcisnięcia w tekście rzeczywistości, nad możliwością przedstawienia dialogiczności świata, nad sposobami przekazania osobistych doświadczeń, nad pełnoprawnym włączeniem w tok narracji innych podmiotów”⁴². Refleksyjność, pojęta jako przyglądanie się procesowi tworzenia etnograficznego tekstu, stanowi trzeci wyodrębniony przez nas sposób rozumienia refleksyjności.

Czytając wypowiedzi zarówno zagranicznych, jak i naszych lokalnych komentatorów, można odnieść wrażenie, że najczęściej tylko jeden model refleksyjności podlega u nich pro-

⁴⁰ M. Kempny, *op. cit.*, s. 188.

⁴¹ S.A. Tyler, *The Unspeakable. Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, University of Wisconsin Press, Madison 1987, s. 171.

⁴² W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 25.

mocji, podczas gdy pozostałe jej typy nierzadko ulegają dewaluacji. Zalecałbym badaczom zainteresowanym eksploracją kategorii refleksyjności w naukach społecznych oraz antropologom pochylającym się nad teoretyczną ofertą współczesnego dyskursu antropologii refleksyjnej unikanie jednostronnej adoracji jednej wybranej strategii refleksyjności i przyglądanie się jej zjawisku równorzędnie we wszystkich trzech typach. Podejście takie wydaje się uzasadnione, albowiem te trzy – z pozoru odmienne – sposoby pojmowania refleksyjności łączy pewien wspólny mianownik, jakim jest kwestia reprezentacji oraz pytanie o możliwość adekwatnego opisu zjawisk kulturowych. Uznając istnienie trzech typów praktyk refleksyjnych, zauważyć wypada, iż w rzeczywistości wszystkie one, na najogólniejszym poziomie, uzmysławiają antropologii kulturowej zdeterminowanie poznania naukowego, a w wymiarze szczegółowym wskazują w ten lub inny sposób na różnorakie dyskursywne, podmiotowe i społeczno-kulturowe przeszkody i ograniczenia stojące na drodze do wiernej reprezentacji rzeczywistości kulturowej, na jaką liczono w ramach tradycyjnemu w antro-

pologii przyjętej epistemologii naturalistycznej i obiektywistycznej. Antropologię inkorporującą do swej praktyki refleksyjność w postaci trzech omówionych tu typów oraz świadomie czyniącą z niej narzędzie metodologiczne nazywać możemy antropologią refleksyjną. Można całkiem zasadnie twierdzić, iż antropologia refleksyjna – zarówno jako dyskurs teoretyczno-krytyczny, jak i alternatywna i eksperymentalna praktyka pisarstwa etnograficznego – stanowi emanację historycznego procesu refleksywizacji wiedzy antropologicznej.

Refleksywizacja, którą mam na myśli, jest o tyle zjawiskiem uniwersalnym, a więc dotyczącym teorii i praktyki tejże dyscypliny *in toto*, o ile nie stanowi przejściowej „mody” związanej z wciąż silnymi wpływami postmodernizmu w antropologii, lecz jawi się jako zjawisko zagruntowane historycznie, nasilające się w historii dyscypliny i odzwierciedlające jej długi, choć w swej najnowszej historii niezwykle dynamiczny, proces krytycznego dojrzewania antropologii jako nauki społecznej i zyskiwania przez nią pełnej epistemologicznej i metodologicznej samoświadomości oraz pewności siebie.



The aim of this paper is to explain and situate the discourse of “reflexive anthropology” in the panorama of the most recent anthropological and sociological theories. I suggest to understand the term “reflexivity” broadly, in epistemological sense, as an intellectual strategy purpose of which is to account for manifold cultural factors that govern, determine and limit anthropological cognition of other cultures. I also try to link reflexivity with the historical process of anthropology’s growing epistemological self-awareness as a human science (“reflexivization”) – a science which invents and constructs its object, situating itself not above, but within cultural processes. Reflexivity is thus posited here as a necessary procedural step in doing all kinds of sociological/ethnographic research.