

KATARZYNA KANIEWSKA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź

DIALOG I INTERPRETACJA
WE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII

W dyskusjach wokół problemu interpretacji w antropologii trzeba, w moim przekonaniu, uwzględnić dwa niezwykle istotne obszary, których analiza pozwoli ujawnić zależności pomiędzy przyjmowanymi w naszej dyscyplinie sposobami interpretacji a przekonaniami, z jakich sposoby te się wywodzą. Chcę tu zwrócić uwagę na dwie ważne relacje, które rzutują na nasze postrzeganie roli i wagi interpretacji antropologicznej. Jedną z nich jest relacja: interpretacja a poznanie, drugą – interpretacja a narracja. Oczywiście, żadnej z nich nie da się wyczerpująco omówić w krótkim tekście. Jednakże w rozważaniach nad interpretacją warto choć zasygnalizować złożone problemy, jakie tu przywołuję.

We współczesnych dyskusjach metodologicznych powtarza się często Cliffordowską konstatację, iż to antropolog pisze antropologię, ale też wyraża się powszechnie przekonanie, że antropolog interpretuje badaną rzeczywistość. Zatem pytania o wspomniane wyżej problemy z interpretacją w antropologii można by – w kontekście interesujących mnie relacji – sprowadzić do pytania o to, czy interpretację antropologiczną można uznać za metodę oraz o to, w jakim sensie narracje antropologiczne są interpretacjami?

Myślenie o interpretacji jako o metodzie, którą dysponuje antropolog (a nie np. historyk czy literaturoznawca), wymaga zwrócenia się ku problematyce poznania swoistej dla naszej dyscypliny. Poglobiona refleksja o poznaniu w antropologii dokonała się pod wpływem krytycznego przepracowania dokonań tej nauki, skutkującym pojawieniem się nowego paradygmatu. Przebieg i owoce tegoż przepracowania są powszechnie znane. Mniej natomiast mówi się o szczegółowych kwestiach, zwłaszcza zaś o metodach poznania. W etnologii rozważania nad interpretacją jako metodą wywodzą się głównie z zainteresowania antropologów hermeneutyką. Spośród rozmaitych koncepcji hermeneutycznych, największe znaczenie mają dla antropologii teorie W. Diltheya, H-G. Gadamera i P. Ricoeura. Nie wdając się tu w szczegółowe analizy należy przypomnieć, które z podstawowych pojęć i założeń tych trzech teorii hermeneutycznych znalazły w antropologii zastosowanie.

U Diltheya antropolog odnajduje przekonanie, że hermeneutyka jest epistemologią interpretacji a rozumienie pojmuje się bardzo szeroko. Rozumienie ma

u podstaw zarówno wiedzę o procesach psychicznych rządzących działaniem podmiotów ale też wtórne ich przeżywanie. Zmienia to wcześniejsze postrzeganie relacji podmiot badany-podmiot badający i wymaga nowego podejścia do poznawania. Staje się ono rozumieniem, do którego dojść możemy poprzez empatię, współodczuwanie świata drugiego człowieka i poprzez interpretację utrwalonych przejawów życia. Dilteyowska metodologia rozumienia dała antropologii nową perspektywę widzenia badanego człowieka, jego życia i wszelkiej ekspresji ducha. Interpretacja oznacza tu jedyną drogę do rozumienia wszelkich wytworów kulturowych.

Z filozofii Gadamera antropologia przejęła ideę o uniwersalności procesu rozumienia (o jednakowości jego struktury), jak również przekonanie o językowym i historycznym charakterze rozumienia. Pozwoliło to na pogłębienie refleksji nad wzajemnym poznawczym stosunkiem badacza i badanego. Spowodowało także konieczność innego spojrzenia na zagadnienie sensu i znaczenia oraz uznania doświadczenia za istotną daną potrzebną do poznania, do zrozumienia ludzkiego świata, Ludzkie doświadczenie językowe (a wszystko co daje się zrozumieć jest historycznie zdeterminowanym językiem) dzięki któremu świat człowieka nieustannie „się staje” jest podstawowym przedmiotem poznania. Poznanie to zaś dokonuje się w procesie rozmowy, komunikacji pomiędzy podmiotami i daje jedyną szansę na osiągnięcie rozumienia, stanowiąc zarazem sens ludzkiej egzystencji.

Hermeneutyka Ricoeura, wiążąca struktury znaczeniowe z potrzebą interpretacji i rozumiejąca samą siebie jako refleksję krytyczną i historyczną przydała się antropologii przede wszystkim do poszerzenia znaczenia interpretacji. Przyczyniło się do tego ricoeurowskie pojęcie doświadczenia hermeneutycznego; doświadczenia współtworzonego przez tekst (struktury znaczeniowe), interpretację (wysiłek wspólnoty na rzecz odkrycia sensu) i tradycję (warunkującą proces rozumienia).

W perspektywie antropologii inspirowanej hermeneutyką interpretacja staje się podstawowym zabiegiem, jakim dysponuje badacz stając wobec zadania zrozumienia człowieka (siebie lub innego) i jego świata (tekstu, znaczeń, życia). Można, w moim przekonaniu, założyć, że zabieg/proces interpretacji pełni w antropologii nowego paradygmatu rolę metody. Skoro w ramach owego paradygmatu widać wyraźnie, że zamiast kategorii prawdy mamy prawdy konwencjonalne, zamiast analizy genezy tekstu mamy analizę jego sensu oraz znaczeniowego i historycznego kontekstu, zamiast krytyki zaś dekonstrukcję – to ten nowy status interpretacji w antropologii jest zrozumiały. Oczywiście, trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że wpływ hermeneutyki na antropologię stracił już swój impet i że o interpretacji jako metodzie myślimy dziś także i w kontekście doświadczeń różnych nurtów antropologii postmodernistycznej. Dzisiejsza, obecna w antropologii świadomość złożoności problemu interpretacji powoduje, że myślimy o nim jeszcze inaczej niż hermeneuci. Dziś wiadomo, że interpretacji nie można ograniczyć do egzegezy tekstu. Nie można także zadowolić się tym, że metaforą tekstu zastąpimy wszelki przedmiot badań antropologii. Interpretacja, jak najśluszej zauważa J. Topolski, to „powiązanie logiki, gramatyki, reto-

ryki, wyobraźni, emocji, etyki, wiodące do uzyskania mniej lub bardziej konkretnych narracji” (Topolski 1998, s. 9–10). Takie postawienie sprawy oznacza bez wątpienia „detronizację tekstu” (Rozwadowski 1998, s. 51) i koniec pewnego sposobu rozumienia interpretacji, przez długi czas bliskiego antropologom i humanistom z innych dyscyplin.

Pojawia się tu jednakże istotny problem, który rodzi się z faktu, iż antropologia chce nadal, mimo paradygmatycznych przemian, pozostawać nauką empiryczną. Ważne stają się dwa pytania: jak hermeneutyczna interpretacja służyć może rozumieniu świata empirycznie doświadczanego oraz jak postrzegać kwestię prawdziwości poznania (kwestię wciąż przecież podstawową w nauce), gdy do rozumienia poznawanego wiedzie interpretacja? Pierwsze z tych pytań zostawiam na boku. Wymaga ono szerokiego rozważenia kategorii doświadczenia i namysłu nad tym, co mianowicie rozumiemy dziś w antropologii pod nazwą „badana rzeczywistość” czy „świat empiryczny”. Drugiemu zaś trzeba poświęcić choć trochę uwagi, jeśli interpretację przyjmuję tu za metodę.

Antropolog interpretując poznawane ma – co oczywiste – do czynienia ze skomplikowaną, złożoną materią. W jednym i tym samym zabiegu interpretacji spotykają się różne treści, które dla uproszczenia nazwę prawdami, zdając sobie sprawę z ryzyka, jakie niesie wybór takiego określenia. W interpretacji współuczestniczą zatem: prawda/interpretacja porozumiewających się podmiotów, „prawda” przedmiotów, „prawda” kontekstów, uzależniona od przyznanego rzeczywistości statusu (znaczenie, przedstawienie czy inne możliwe sposoby rozumienia tego, co badamy) i „prawda” języka ujawniająca się spoza metafor, metonimii, ironii i wszystkich innych figur retorycznych oraz zastanych i ustanawianych znaczeń. Rozumienie musi w jakimś możliwym zakresie i wymiarze objąć wszystkie te pola dokonywanej interpretacji. Interpretacja jest więc rzeczywiście procesem, wysiłkiem nieskończonym w tym sensie, że nie przynoszącym jedynego, ostatecznego owocu.

W świetle wszystkich tych uwarunkowań wydaje się więc, że postawione na samym wstępie kwestie relacji między interpretacją-metodą a poznaniem i narracją muszą być, w antropologii, analizowane łącznie. Tego, czy interpretacja jest czy nie jest metodą antropologii, nie można rozpatrywać w oderwaniu od założenia, że antropologia jest nauką narracyjną i empiryczną zarazem, co wyznacza jej określone sposoby poznania.

Problem interpretacji jako problem epistemologii i metodologii naszej dyscypliny pojawił się niemal wraz z upowszechnieniem się użycia metafory tekstu w antropologii. Jednakże to empiryczny charakter poznania jest tym, co zdaje się określać osobliwość i specyfikę antropologii. Metoda i rodzaj materiału poznawczego bywają najczęściej przywoływanymi argumentami w wypowiedziach antropologów pytanych o określenie tożsamości ich dyscypliny. Wydaje się więc, że nie tyle paradygmat naszej dyscypliny, ale jej narzędzia różnią ją od innych. Tak rozumie tożsamość antropologii współczesnej C. Geertz, w szkicu „Stan antropologicznej sztuki”, poświęconym refleksji o nauce/sztuce antropologii, stwierdza, że chroniczną dolegliwością antropologii jest jej bezparadygmatyczność

(Geertz 2003, s. 120). Twierdzi on jednocześnie, że istota sprawy tkwi nie w sposobie myślenia o świecie, nie w kategoriach tego, co badamy, ale w określeniu „konkretnego stylu badań”; w uznaniu, że „metoda” etnograficznych badań terenowych decyduje o tożsamości naszej dyscypliny (Geertz 2003, s. 119).

Geertz stosując cudzysłów (pisze on konsekwentnie – „metoda” etnograficznych badań) chce zapewne podkreślić, że metodę w antropologii rozumiemy zwykle (zawsze?) w odniesieniu do tego fundamentu – źródła wiedzy antropologicznej, którym jest badanie etnograficzne tj. empiryczne doświadczenie badanego świata i próba opisanego go. Metoda nie jest więc jedynie – jak to przyjmujemy w nauce – ogółem reguł stosowanych do badania określonego przedmiotu. Metodą jest dla antropologa nie tylko zbiór reguł, ale sposób odniesienia ich do faktu empirycznego, do rzeczywistego obcowania z badanym przedmiotem. Ten rodzaj kontaktu z poznawaniem wydaje się tu być elementem niejako nadrzędnym, bowiem poznanie w antropologii jest jednocześnie doświadczeniem. Poznanie i rozumienie badanego wynika, bierze się z doświadczenia badanego. Reguły poznania zazębiają się z „regułami”/sposobami doświadczenia. Ten związek decyduje o specyfice antropologii jako nauki. Jednocześnie, taka konstatacja każe być wyczulonym na sposób rozumienia empirii przez tę naukę, bowiem ulegał on zmianie. Od zawierzania poznaniu za pośrednictwem zmysłów przeszliśmy do pojmowania doświadczenia jako kategorii złożonej, mającej u swych postaw nie tylko świadectwo zmysłów ale i świadectwo myśli i emocji. Dodajmy do tego jeszcze świadomość kulturowego jego uwarunkowania. Empiryzm antropologii współczesnej nie może być charakteryzowany poprzez przeciwstawienie go racjonalizmowi czy też poprzez poszukiwanie jego źródeł w aposterioryzmie. Tego rodzaju skala odniesienia nie wytłumaczy źródeł tej szczególnej postawy poznawczej, którą widać w przekonaniu antropologów o poznawczej wartości doświadczenia, a tym samym o wartości etnograficznego badania interesującej ich rzeczywistości.

Założmy więc, że doświadczenie jest koniecznym warunkiem powodzenia poznania realizowanego poprzez stosowanie „metody” etnograficznych badań terenowych (pozostawmy tu tę nazwę w Geertzowskim brzmieniu). Sądzę, że właśnie w tym splocie doświadczenia (dla którego nie ma reguł; które jest zarazem subiektywne jak i kulturowo naznaczone) z metodą (oznaczającą zawsze obecność jakiś reguł, które są zobiektywizowane w obszarze danej teorii lub danej nauki) należy upatrywać zasadniczego pola dyskusji o empirii antropologii. Dyskusje tegoż właśnie dotyczące pokazać mogą zmieniającą się postawę wobec empirycznego poznania i zmieniające się oczekiwanie co do celów i owoców takiego poznania. Pozwoli to także szukać sensownych odpowiedzi na pytania postawione przeze mnie na wstępie niniejszych rozważań, to znaczy, do pytań o antropologiczną interpretację i związane z nią problemy. Kwestii poznania i interpretacji nie da się, jak to wcześniej zaznaczyłam, rozpatrywać oddzielnie z prostego powodu – interpretacja jest zabiegiem poznawczym.

W miarę rozwoju samoświadomości etnologii, doświadczenie stawało się coraz bardziej znaczącą kategorią. We współczesnej antropologii, zdobywanie doświadczenia badawczego przekształciło się w wysiłek na rzecz doświadczenia

badanej rzeczywistości. Badanie rzeczywistości zaczęło oznaczać uczestniczenie w badanym świecie ze wszystkimi tego konsekwencjami – intelektualnym przepracowaniem, ironicznym dystansem, ale też emocjonalnym czy empatycznym zaangażowaniem. Obserwację uczestniczącą zastąpił współudział antropologa w życiu badanych. Postawę obserwatora, koniecznie nie angażującego się w obserwowane zdarzenia, zastąpiła postawa obserwatora współżyjącego z badanymi. Jednocześnie więc zaczęto inaczej rozumieć kategorię dystansu poznawczego. Dystans pozostał wciąż istotnym elementem poznania, ale dobrze wiemy, że wcześniej oznaczał warunek zachowania obiektywności, później – stał się postulatem formułowanym pod adresem procedur poznania. Dystans nie jest już postawą wobec badanej rzeczywistości, ale narzędziem służącym pomocą w trudnym zabiegu przedstawienia badanego, doświadczonego świata.

We współczesnej metodologii antropologii, zmiany w myśleniu o empirii i jej roli w poznaniu idą, w moim przekonaniu, jeszcze dalej. Przy próbie charakterystyki sposobu postrzegania empirycznego wymiaru antropologii szczególnie pomocna może być kategoria dialogu. Zarówno hermeneutyczna orientacja w antropologii, jak i późniejsze nurty spowodowały, że dialog badanego z badanym; dialog dwu poznających (się) podmiotów, uznany został za podstawowe źródło antropologicznej wiedzy. Dialog dobrze pełni tę rolę, bowiem poza wszystkim, jest także rodzajem doświadczenia. Sądzę, że dzięki temu właśnie dialog wydaje się być dzisiaj w antropologii substytutem obserwacji uczestniczącej. To on, dialog żywy lub zapisany (każda z tych form niesie ze sobą inne problemy metodologiczne i epistemologiczne), stanowi centralne pole poznawcze antropologii. Doświadczenie badanej rzeczywistości dokonuje się głównie poprzez dialog o niej. Doświadczenie ma za swą podstawę kontakt poznających podmiotów i jest wzajemne.

Przekonaniu, że dialog umożliwi dostęp do badanej rzeczywistości i pozwoli tę rzeczywistość poznać, musi towarzyszyć świadomość tego, jakiego rodzaju trudności teoretyczne, metodologiczne i etyczne trzeba przezwyciężyć, by przekonanie to dało się utrzymać. Steven Webster twierdzi, że dialog z pewnością zapewnia autentyczność etnografii (Webster 1982). W tym sensie więc dialog zastąpił obserwację uczestniczącą. Prawdziwość etnograficznej relacji oparta jest na szczególnym kontakcie z badanym. Zakłada się, że rozmowa jest czymś więcej niż obserwacja. Żeby wiedzieć nie wystarczy zobaczyć. Trzeba się dowiedzieć. A to zarazem znaczy, że interpretacja badacza musi być uprawomocniona poprzez interpretację badanego. Jednakże powstaje pytanie, czy autentyczność etnograficznego materiału powinna być traktowana jako warunek czy też rękojmia jego rozumienia? Krótko mówiąc, jakim źródłem wiedzy jest dialog; czy wiedza, jaka z dialogu wywodziśmy, pozwala zrozumieć światy tych, którzy dialog ten prowadzi? Te pytania są istotne, bowiem antropolodzy wiedzą dobrze, że idealny model empatycznego dialogu otwartych na siebie podmiotów, w praktyce etnograficznej prawie się nie zdarza. Zanim pojawiła się w antropologii pogłębiona refleksja etyczna, już wcześniej, najpierw u M. Maussa a zaraz później u M. Griaulle'a w rozważaniach o metodach pracy etnograficznej, dostrzeżony został problem kontroli i nierówności w relacji badacz-badany.

Kontrola i nierównowaga w etnograficznym dialogu sprawiają, że trudno utrzymać wiarę w rozumienie oparte na rozmowie. Jak pisze J. Clifford „Griaule zakładał, że sprzeczne interesy etnografa i tubylcy nigdy nie mogą zostać całkowicie zharmonizowane. Relacje, czasem uromantycznione, terminem *porozumienie* [*rapprochement*], były w istocie negocjowanymi ugodami, wynikiem ciągłych nacisków i przetargów określających to, co może lub nie może być poznane w badanym społeczeństwie. Przybysz z zewnątrz był zawsze narażony na utratę inicjatywy, przystanie na powierzchowny *modus vivendi*. Nie można poznać tego, co jest systematycznie ukrywane w danej kulturze, przez prosty fakt stania się czasowo członkiem powszechnej społeczności duchowej. Może się to ujawnić jedynie przez rodzaj gwałtu: etnograf musi stale wywierać nacisk” (Clifford 2000, s. 78). Dialog nie przynosi więc porozumienia skoro naznaczony jest przemocą podobnie jak obecność, czasowa przynależność nie oznacza uczestnictwa we wspólnotcie. Porozumienia nie buduje się rozmową. Ma ono być, jak je nazywa Griaule, wynikiem duchowej wspólnoty. Hermeneuci zakładają, że dialog może taką wspólnotę wytworzyć; etnografowie zakładają, że dialog i duchowa bliskość niekoniecznie są ze sobą związane.

Istotnym pytaniem, jakie samo się tu narzuca, jest pytanie o to, co dialog przynosi poznaniu? Jakim jest źródłem wiedzy dla antropologa? Griaule, zgodnie ze swym przekonaniem o nierówności i o kontroli/nacisku w dialogu etnograficznym, twierdził, iż rozmówca badacza musi być przez tego ostatniego skrupulatnie dobrany. „Trzeba oszacować jego czy jej «właściwości duchowo-moralne», uczciwość, szczerość, pamięć oraz przywiązanie do tradycji (Griaule 1957; za: Clifford 2000, s. 84–85). Choć nie bardzo wiadomo jak ten szacunek przeprowadzić, już samo postawienie tegoż warunku potwierdza, że dialog jest narzędziem kontroli a nie środkiem służącym równouprawnionej pozycji porozumiewających się ze sobą badacza i badanego. Ale Griaule tę przemoc obecną w terenowym badaniu etnograficznym usprawiedliwia. Najpierw zakłada, że „każdy informator [...] wyraża odmienny rodzaj prawdy i etnograf musi stale zdawać sobie sprawę z jego ograniczeń, siły i słabości” (Griaule 1957; za: Clifford 2000, s. 84–85). Stwierdza zatem istnienie oczywistych, naturalnych niejako przeszkód pojawiających się w dialogu i kładących się cieniem na wiedzy, którą ma on etnografowi przynieść. Uszczegóławia też przyczyny słabości dialogu jako źródła poznania. Zdaniem Griaule’a, każdy kontakt etnografa z tubylcem (takiego słownika używa Griaule) naznaczony jest kłamstwem. Interesujące i znamienne, że pojęciem tym określa Griaule strategie stosowane przez obie strony etnograficznego dialogu. Kłamstwo nie oznacza nieprawdy. Kłamstwo oznacza tu uciekanie się do mylenia rozmówcy, ukrywanie czegoś, niechęć do bycia szczerym z różnych powodów. „Każy informator – pisze Griaule – nawet ten najszczerzy, doświadcza instynktownej potrzeby ukrywania szczególnie delikatnych kwestii. Z chęcią korzysta z najdrobniejszej okazji do ucieczki od tematu i przeskoczenia na inny [...]. Tubylczy informatorzy «kłamią» żartem lub ze względu na sprzedajność, z pragnienia przypodobania się czy też z lęku przed sąsiadami lub bogami [...]. Informatorzy zapominalscy lub zeuropeizowani są szczególnym typem «kłamców».

W etnograficznej «operacji strategicznej» [...] badający musi przedrzeć się przez początkowe reakcje obronne i postawę udawania” (Griaule 1957; za: Clifford 2000, s. 84–85). Griaule wierzy w „metodę” etnograficzną a zatem w to, że badacz ma środki, aby „przedrzeć się” przez stawiany mu opór i zafałszowane informacje. Jednocześnie jednak ma zapewne świadomość tego, że tak rozumiana przemoc w kontakcie badacz-badany – nazwijmy ją „przemocą metodologiczną” – nie pozwoli wyeliminować „kłamstwa” z etnograficznego dialogu. Dostarczy ona jedynie środków do przepracowania skłamanych danych. „Kłamstwo” pozostaje oczywistym składnikiem dialogu. Uświadomienie sobie jego koniecznej obecności nie powinno być jedynie bodźcem do poszukiwań sposobów prowadzenia rozmowy z badanym czy poszukiwania środków niwelowania nierównowagi pomiędzy dialogującymi podmiotami. Chodzi o coś znacznie ważniejszego, jak sądzę, a mianowicie o to, że dialog, rozmowa – ten najbardziej bezpośredni z możliwych sposobów porozumiewania się badacza z badanym, nie może być doskonałym źródłem wiedzy gwarantującym rozumienie. Dialog nie zapewnia prawdy. Przynosi jakąś wiedzę, ale i jakąś ukrywa. Rozważania Griaule’a są świadectwem pojawienia się w antropologii refleksji o dialogicznym charakterze wiedzy etnograficznej. Wkrótce potem antropologia uznana zostanie za naukę narracyjną. Dostrzeżenie istoty i znaczenia tych dwóch własności antropologii spowodowało zainteresowanie problematyką wcześniej nieobecną w naszej dyscyplinie, tj. problematyką interpretacji.

Także we współczesnej debacie metodologicznej w antropologii, dialog najczęściej postrzegany jest jako podstawowy rodzaj relacji pomiędzy badaczem a badanym a zarazem jako podstawowe źródło antropologicznej wiedzy. Metodologiczne kłopoty płyną stąd, że dialog z jednej strony traktowany jest jako dowód bliskiego, empirycznego kontaktu z badanym światem, z drugiej – rozumiany jako konfrontacja dwóch sposobów interpretacji tegoż świata. To, że w dialogu zawarte są: doświadczona rzeczywistość, jej przedstawienie i jej rozumienie powoduje, że dla antropologa dialog jest i narzędziem poznania i źródłem wiedzy. Jeśli weźmiemy pod uwagę wspomnianą wcześniej skłonność współczesnych badaczy do zawierzania dialogowi, jako temu rodzajowi poznania, który poświadcza prawdziwość zdobytej wiedzy, to warto spytać, z jakim źródłem wiedzy mamy tu do czynienia. Pytanie to jest istotne, bowiem wymaga ono refleksji nad tym, jakie są przesłanki tej wiary, a także – jaka jest wartość wiedzy zdobywanej nie samą obecnością w badanej rzeczywistości ale rozmową o niej. Sądzę, że te kwestie wymagają odpowiedniego spojrzenia na dialog, tj. takiego, które pozwoliłoby dostrzec przede wszystkim to, w jakim stopniu dialog jest jednocześnie interpretacją, w jakim służy ustaleniu sensów i znaczeń. Wracam więc tutaj do wspomnianej na wstępie hermeneutycznej perspektywy, bez przyjęcia której antropologia nie byłaby gotowa do refleksji o specyfice interpretacji tego, co rodzi się z dialogu i co w dialogu zawarte.

Dialogu jako źródła wiedzy nie można rozpatrywać w oderwaniu od interpretacji. Dialog **jest** interpretacją, zatem musi być traktowany jako taki rodzaj poznania, które odkrywa znaczenia i sensy powierzchniowe i ukryte. Staje się więc

dialog źródłem wiedzy, do której on sam wie. Jednakże, aby zależność tę dobrze zrozumieć, trzeba ustalić, z jakiego rodzaju interpretacją mamy w tym przypadku do czynienia. Interpretacja dokonuje się w dialogu (podczas jego trwania) i *poprzez* dialog, za jego przyczyną (gdy staje się on tekstem poddanym zabiegom odkrywania jego znaczeń). Założywszy to, nie można postrzegać jej inaczej jak tylko w sposób zaproponowany przez J. Topolskiego. Ten sposób szczególnie trafnie oddaje specyfikę uwarunkowań antropologicznego dialogu. Topolski – przypomnijmy to – jest przekonany, że „interpretacji nie można [...] ograniczyć do egzegezy tekstu. Interpretacja to powiązanie logiki, gramatyki, retoryki, wyobraźni, emocji, etyki [ja dodałabym tu jeszcze pamięć – K.K.] wiodące do uzyskania mniej czy bardziej koherentnych narracji. Jest nieodłączna od teorii (a więc pojęć ogólnych, struktur idealizacyjnych). Odbywa się na różnych płaszczyznach. Jest zarazem argumentacją” (Topolski 1998, s. 9–10). Właśnie takie pojęcie interpretacji przewyższa ograniczenia, jakie stwarza utożsamienie zabiegu interpretacji z egzegezą tekstu. Pozwala ono także – co w moim przekonaniu jest najbardziej istotne – postrzegać interpretację jako złożony proces roszczyfrowywania rozmaitego rodzaju kodów, środków wyrazu i treści pochodzących z różnych poziomów sensów. Jest to proces, którego celem poznawczym jest rozumienie, ale też i proces, który zarazem uświadamia nam jak złożony jest to cel i jak skomplikowanych wymaga procedur poznawczych. We współczesnej antropologii, jak się wydaje, zmiany paradygmatyczne, które dokonały się pod wpływem hermeneutyki i pod wpływem wewnętrznej krytyki własnych dokonań dyscypliny, dały podstawy do takiego myślenia o interpretacji, jakie przyjmuje Topolski. Narrację antropologiczną, którą „wytwarza” dialog traktujemy w antropologii jak skomplikowaną strukturę tekstową i zarazem skomplikowany układ wzajemnych powiązań podmiotów prowadzących dialog; powiązań, które ujawniają się na różnych poziomach: od doświadczenia i jego przedstawienia po ukryte intencje, sensy, emocje i ich znaczenia. Wielowarstwowość i wielogłosowość dialogu/interpretacji sprawiają, że traktując go jako źródło wiedzy nie możemy mówić o prawdziwości tegoż źródła w dawnym sensie. Dialog/interpretacja gwarantują wiedzę prawdziwą ale w znaczeniu, które opiera się na przyjętym w nowym paradygmacie statusie prawdy.

W toczących się współcześnie w antropologii dyskusjach dotyczących interesującej mnie tutaj problematyki pojawiają się jeszcze dwa ważne wątki. W jednym z nich porusza się kwestie związku dialogu z rzeczywistością, o której i w której ów dialog się toczy. Drugi – koncentruje się na „prawdziwości” dialogu. Pierwszy jest więc jakąś próbą połączenia hermeneutycznej koncepcji dialogu i interpretacji z empiryzmem antropologicznego poznania. Drugi prezentuje w jakiejś mierze stanowisko antropologii wobec problemu przedstawienia. Oba te wątki przenikają się i splatają w dyskusji, ale z pewnością są świadectwem poszerzania się epistemologicznej refleksji w antropologii. Wydaje się, że chęć zachowania tej szczególnej cechy naszej dyscypliny, jaką jest badanie rzeczywistości metodą etnograficznych badań terenowych, odciska się też w znacznym stopniu na sposobach widzenia dialogu/interpretacji jako procedurze poznania. Wydaje się

również, że rozmowę z badanym traktuje się tu jako podstawowy element etnograficznych badań i w tym sensie Steven Webster ma rację, gdy mówi – jak to już wcześniej cytowałam – iż dialog zapewnia autentyczność etnografii i że w większym stopniu chodzi o tę autentyczność właśnie, o upewnienie się i badacza i czytelnika jego prac, że rozmowa z badanym uwiarygodnia rezultaty tej rozmowy. To, czy dialog przyniósł wzajemne zrozumienie – pozostaje kwestią metodologicznych rozwiązań. O „prawdziwości”, wartości wiedzy decyduje w takim przypadku to przede wszystkim, że dialog rzeczywiście miał miejsce i – tak jak kiedyś obserwacja uczestnicząca – ma być świadectwem bliskiego obcowania z badaną kulturą, z badanym człowiekiem.

Jednakże, w moim przekonaniu, przyrównanie świadectwa obserwacji do świadectwa rozmowy nie jest uprawnione. Choć w obu wypadkach odwołujemy się do empirycznego doświadczenia, jest ono odmienne. Choć również w obu istnieje niebezpieczeństwo nadinterpretacji, to jednak jej przyczyny są różne. Etnograficzny dialog pozostaje doświadczeniem szczególnym przez to, że *kreuje* rzeczywistość, której dotyczy. Badania empiryczne w antropologii opartej na dialogu oznaczają właściwie nie tyle konfrontację z rzeczywistością, ile konfrontację ze sposobami odbioru tej rzeczywistości; sposobami jej postrzegania, przeżywania, uczestniczenia w niej, a przede wszystkim, ze sposobami artykułowania jej i wyrażania. Antropolog *de facto* zbiera interpretacje, a dokładniej – zbiera zinterpretowane obrazy świata, przedstawienia. I dysponuje nimi, to znaczy poddaje je interpretacji powtórnej dysponując własnymi obrazami badanej przestrzeni i własnymi jej doświadczeniami, własną o niej wiedzą. Świadomość tych uwarunkowań musi, moim zdaniem, zaowocować jakąś nową definicją empirycznego poznania, w której poszerzona zostałaby kategoria doświadczenia. Tym zaś, co już się dokonało, jest nowa, krytyczna ocena badań terenowych. Z jednej strony, upatrujemy w nich podstawową, niejako konstytutywną cechę naszej dyscypliny, z drugiej zaś widzimy konieczność zrewidowania dotychczasowej, bezgranicznej niemal wiary w ich poznawczą wartość. Z jednej strony C. Geertz postrzega bezparadygmatyczność antropologii jako jej zaletę (nie zobowiązuje ona do wierności określonej światopoglądowi naukowemu i tym samym nie ogranicza horyzontów poznawczych) bowiem tym, co określa swistość antropologii jest, jego zdaniem „metoda etnograficznych badań terenowych” (Geertz 2003, s. 114–123). Z drugiej strony pojawiają się wątpliwości, jak na przykład J. Clifford, który powiada tak:

intensywne badania terenowe nie przynoszą uprzywilejowanego czy pełnego zrozumienia. Nie przynosi go też znajomość kultury uzyskana od rodzimych autorytetów, „osób wtajemniczonych”. Mieszkańcy i podróżnicy [czyt: tubylcy i badacze – K.K.] są odmiennie usytuowani, każdy na własnym wyczyszczonym z obcej wiedzy „terenie”. Czy ta różnorodność lokalizacji jest jedynie innym przejawem ponowoczesnej fragmentaryzacji? Czy można wspólnym wysiłkiem nadać jej bardziej konkretny kształt? Czy można antropologię wynaleźć na nowo jako forum dla różnie wytyczonych badań terenowych, jako miejsce, gdzie odmienne kontekstualnie zasoby wiedzy angażują się w krytyczny dialog i pełną szacunku wzajemnego polemikę? Czy antropologia może wspierać krytykę kulturowej dominacji, która obejmuje jej własne raporty z badań? (Clifford 1997, s. 91).

Warto dostrzec, że pytania te są w jakimś sensie ciągiem dalszym wątpliwości i refleksji M. Griaule'a o naturze dialogu etnograficznego i jego poznawczej wartości. Geertz i Clifford, choć dysponują późniejszą wiedzą metodologiczną niżli wiedza Griaule'a, wyrażają ten sam niepokój o wiedzę ufundowaną na dialogu i o możliwość osiągnięcia zrozumienia. Geertz, tak jak wcześniej Griaule, zdaje sobie sprawę z tego, że kontrolę i przemoc, towarzyszące kontaktowi badacz-badany, można jedynie niwelować ale nie da się ich pozbyć. Antropolog ostatecznie zawsze, choćby w najdyskretniejszy sposób, „wie lepiej”. „Powiedzieć o formach życia Hawajczyków (czy kogokolwiek innego) coś, czego nie powiedzieli sami Hawajczycy naraża na zarzut, że sporządza się dokumentację świadomości innych ludzi układając za nich ich duchowy scenariusz” (Geertz 2003, s. 130). Griaule natomiast dodałby zapewne, że sami Hawajczycy podają nam taką „dokumentację świadomości”, jaką chcą lub potrafią podać. Prowadzony dialog ma więc to do siebie, że kreuje rzeczywistość, bo się o niej w nim mówi (wyraża w języku), przedstawia się ją (interpretuje) i opisuje (arbitralnie wybiera się jakiś jej obraz). Jednakże, kreowanie rzeczywistości nie oznacza stwarzania fikcji. Dialog etnograficzny „mówi prawdę”, bo przynosi wiedzę o tym, jak uczestniczący w nim badacz i badany mówią o świecie, przedstawiają go i opisują. Pozwala więc rozmawiającym zrozumieć ich „wersję” świata ale także – na co zwraca uwagę Dennis Tedlock – zrozumieć różnice pomiędzy przedstawianymi sobie a różnymi światami (Tedlock 1983, s. 321–338).

Skoro przedmiotem dialogu jest rzeczywistość zinterpretowana, w oczywisty sposób narzuca się problem rozumienia. W rozważaniach o istocie i roli dialogu najczęściej odnosimy się we współczesnej antropologii do hermeneutyki H.G. Gadamera i – rzadziej – do P. Ricoeura. Dwie tezy Gadamera mają dla antropologicznych analiz największe, jak się zdaje, znaczenie. Pierwszą z nich jest uznanie języka za medium rozmowy, dialogu i zarazem za medium rozumienia; druga – wyraża przekonanie, że rozumienie tekstu jest dalece podobne rozumieniu osiąganemu drogą żywej konwersacji, rozmową. Warto dodać, iż w tym ujęciu hermeneutycznym, konwersacja jest też rodzajem pamięci, bowiem przechowuje, niesie w sobie oryginalne pierwotne znaczenia; jest komunikacją tych znaczeń [Gadamer 2004]. Rozumienie Innego realizując się poprzez dialog, to rozumienie dokonujące się w trzech możliwych planach:

1. próbując zrozumieć Innego próbujemy zrozumieć ludzką naturę;
2. próbujemy zrozumieć Innego jako osobę ale jednocześnie rozpoznajemy swą własną inność;
3. próbujemy osiągnąć rozumienie nastawione na autentyczne, całkowite otwarcie się na przekonania i racje rozmówcy. Historyczne sytuacje rozmówców, ich przedsady i przekonania nie tworzą dystansu pomiędzy rozmówcami. Dialog oznacza tu ową komunikację znaczeń i sensów, a rozumienie – możliwość ich uchwycenia i gotowość na ich akceptację.

W antropologicznym dialogu realizuje się to drugie. Tylko tak pojęty dialog – jako droga do zrozumienia drugiego człowieka i do zrozumienia siebie – może być potraktowany jako pewien sposób interpretacji i sposób budowania wiedzy

w antropologii. Dodajmy, że mowa tu o interpretacji, na którą może wyrazić zgodę antropologia uznająca samą siebie za naukę empiryczną. Pierwszy i ostatni z trzech możliwych planów rozumienia, wydają się być w antropologii nieosiągalne, a każdy z różnych przyczyn. Założenie, że dialog z Innym jest drogą do zrozumienia ludzkiej natury wydaje się nie do przyjęcia w opartej o etnografię antropologii. Tradycja myślenia o naturze ludzkiej w antropologii powoduje, że tego rodzaju celu poznawczego nie łączy się z tego rodzaju procedurą poznawczą. Również oczekiwanie, że w praktyce antropologicznych badań zaistnieją warunki pozwalające na całkowite zaniknięcie dystansu pomiędzy prowadzącymi dialog i ujawnienie się autentycznych sensów przekazu, jest oczekiwaniem nie do spełnienia. Doświadczeniem każdego antropologa jest poczucie dystansu obecnego mimo rozmaitych zabiegów przeciw temu oraz poczucie, że zawsze czegoś o naszym rozmówcy nie wiemy; że zawsze w jakimś sensie nie rozumiemy jego świata. To poczucie potęguje się wtedy, gdy rozmowa się kończy i nie ma możliwości negocjacji sensów, empatycznego odbioru wypowiedzi i uczestniczenia w sytuacji porozumiewania się. Ta świadomość utraty czegoś, czego dialog w efekcie nie przynosi, choć w trakcie jego trwania wydawało się bliskie, powoduje, że uprawnione staje się przekonanie, że dialog nie tylko kreuje świat rozmówców ale i kreuje sposób rozumienia różnic pomiędzy nimi. Paradoksalnie, to co wydawać by się mogło brakiem, staje się dodatkową wartością, wymagającą pogłębionej refleksji epistemologicznej i metodologicznej.

W antropologii świadomość tej podwójnej roli dialogu (dialog tworzy świat/ dialog tworzy jego rozumienie) skłania do poszukiwania procedur, które uprawdopodobnią wiedzę, jaką on przynosi. Antropologia-nauka empiryczna traktuje więc dialog jako świadectwo autentyczności wiedzy, ale także – poddaje to świadectwo swoistej weryfikacji. Weryfikacja nie oznacza tu jednak stosowania jakiś określonych metod postępowania. Oznacza ona raczej świadomość konieczności uwzględnienia *kontekstu* dialogu. Poznanie kontekstu uprawdopodobnia dialog i nie tylko poświadcza jego autentyzm, ale przyczynia się do jego rozumienia. Antropolog postępuje w tym przypadku jak (de)konstruujący tekst historyk czy krytyk literatury. Dzięki temu do dialogu przenika w jakiejś mierze ten świat, o którym w dialogu mówią rozmówcy i który jest poprzez rozmowę kreowany. Etnograficzny dialog pozwala na obecność społecznego i kulturowego jego usytuowania. Przestrzeń i czas (M. Bachtin zakłada, że w etnografii przestrzenny wymiar badanego świata dominuje nad wymiarem historycznym), choć w dialogu „zatrzymane”, pozbawione swej dynamiki, wpływają na to, co tkwi w treści i sposobie wyrazu wykreowanego w dialogu świata. Uprawdopodobnienie dialogu wymaga także innej procedury. Otóż każdy dialog posiada przynajmniej dwa interpretacyjne konteksty przynależne uczestniczącym w dialogu podmiotom. Wprawdzie podczas rozmowy podmioty negocjują sensy swych wypowiedzi a zatem poprzez to dialog ma minimalizować różnice kontekstowe, jednakże różnice te nie zanikają całkowicie. Rozumienie nie oznacza ujednolicenia obrazu świata podmiotów, ale raczej postawę otwartą na poznanie racji Innego i racji własnych. Rozumienie powstaje z napięcia, jakie rodzi się z dokonującej

się w dialogu konfrontacji sposobów interpretowania rzeczywistości. Przenikanie się kontekstów interpretacyjnych, jakie dostrzegają antropolodzy bliskie jest temu, co Gadamer nazywa fuzją horyzontów. Próby rozwiązywania problemu uprawdopodobnienia dialogu antropologicznego odnieść można do rozważań Gadamera o dialogu jako źródle wiedzy. Kwestię dla Gadamera ważną stanowi relacja pomiędzy określonym kontekstem a ciągłą jego zmianą, którą rozpatruje m.in. w rozważaniach o rozumieniu historycznym (Gadamer 2004, s. 400–421).

Trzeba pamiętać, że antropolog posługuje się *metaforą* tekstu i sam ten fakt powoduje, że musi być świadom różnicy procedur badania tekstu i czegoś jak tekst traktowanego. Dosłowna aplikacja hermeneutycznych reguł analizy nie jest możliwa na gruncie antropologii-nauki empirycznej. W antropologii opartej na dialogu i świadomej wszystkich szans i ograniczeń poznawczych, jakie dialog niesie, kwestia kontekstu jest bardzo skomplikowana. Kiedy antropolog podejmuje dialog z badanym lub jest świadkiem (to także jakaś forma uczestnictwa w dialogu) rozmowy badanych, wtedy pojawia się inny jeszcze kontekst. Można by powiedzieć, iż równolegle toczą się dwa dialogi. Pierwszy, pomiędzy antropologiem a informatorem, określony jest poprzez konteksty właściwe każdemu z rozmówców. Drugi – będący antropologicznym opisem, interpretacją pierwszego staje się „dialogiem z dialogiem”. Dodajmy, iż żaden z kontekstów nie jest neutralny, każdy pełni imperatywną funkcję: wymaga określonego sposobu odczytywania (raz przez pryzmat uczestnika rozmowy, drugi przez pryzmat metaoglądu). Na interpretacje i kontekst żywego, toczącego się dialogu nakładają się interpretacje i kontekstualizacje dialogu, dokonywane po jego wygaśnięciu. W pierwszym dialogu to badacz i badany określają jego kontekst. Drugi jest dialogiem antropologa z tym, w czym właśnie uczestniczył a zatem wymaga pojawienia się nowego kontekstu, który umiejscawia, określa, charakteryzuje zaszły dialog. Mamy do czynienia ze specyficznym poznaniem – rozumienie dokonuje się na drodze kontekstualizacji dialogicznej w połączeniu z kontekstualizacją antropologiczną (Crapanzano 1990, s. 286–287). Rozumienie zależy więc zarazem od dwu interpretacji: tej, która dokonuje się w dialogu i tej, która dokonuje się w dialogu z dialogiem.

Przy rozpatrywaniu dialogu i interpretacji nie może być pominięty problem przedstawienia. Nie sposób tu, oczywiście, zmierzyć się z tym problemem. Jednakże należy wspomnieć o nim, by zasygnalizować jeszcze jeden, ważny aspekt poznania poprzez dialog. W odniesieniu do antropologii kwestię tę rozpatrywać trzeba w dwu przynajmniej planach: języka i szerszej, epistemologicznej perspektywie zarysowanej przez niektóre nurty współczesnej filozofii a podjętej przez literaturoznawstwo, historię czy właśnie antropologię. W pierwszym przypadku dyskusja musiałaby się koncentrować na analizie języka etnograficznego dialogu i na tym, przede wszystkim, w jakim stopniu ów język odpowiada wymogom stawianym językowi nauki. Problem przedstawienia oznaczałby tu problem np. relacji desygnatu i definicji, ostrości pojęć, jakości aparatury pojęciowej, językowego „przekładu” empirycznej i pozaempirycznej rzeczywistości na język umożliwiający dyskurs naukowy. Antropolodzy stają tu przed niezwykle

trudnym i wciąż budzącym spory zadaniem przedstawienia badanego przez nich świata w języku przyjętym i wytworzonym w ich własnej dyscyplinie. Mamy świadomość koniecznej obecności języka nauki w antropologii, a jednocześnie – mamy też przekonanie czy poczucie, że to co najważniejsze w antropologicznym dialogu nie da się wyrazić w takim języku. Język antropologii-nauki skłonni jesteśmy rozumieć podobnie jak St. Ossowski, który twierdził, że „język nauki służy do przekazywania treści pojęciowych. W doskonałej postaci musi to być język o jednoznacznej i ostrej aparaturze pojęciowej, z której się korzysta w sposób operatywny tj. w taki sposób, gdzie każda definicja daje możliwość decyzji czy określony przedmiot jest desygнатem definiowanego terminu, a każde zdanie posiada sens empiryczny tzn. pozwala ustalić na czym polegałoby stwierdzenie, że jest prawdziwe albo stwierdzenie, że jest fałszywe” (Ossowski 1962). Jednocześnie jednak wiemy dobrze, że antropologia z wielu względów (czego dziś jesteśmy coraz bardziej świadomi) nie może wyznaczyć sobie „jednoznacznej i ostrej aparatury pojęciowej” i nie może też definiować przedmiotu swego poznania w powyższym sensie. Wiemy również, że nie każde zdanie w antropologicznej narracji posiada sens empiryczny. To ostatnie wydaje mi się szczególnie cenną wiedzą współczesnej antropologii-nauki empirycznej.

Problem przedstawienia w antropologii wykracza przecież poza plan języka. Pozostaje jeszcze rozległy obszar rozważań nad przedstawieniem, w którym to obszarze dyskusje koncentrują się na kwestii stosunku narracji i obrazu opisywanego czy charakteryzowanego przedmiotu narracji. Przedstawianie oznacza tu związek pomiędzy myślą – rzeczą – tekstem; pomiędzy narracją/myślą – światem – narracją/wypowiedzią. Przypatrując się tym związkom pamiętać trzeba koniecznie o tym, że *narracja jest już interpretacją*. Przedstawienie, z którym obcujemy poprzez narrację, podlega powtórnej interpretacji. Rozumienie dokonuje się na drodze podwójnego zreferowania rzeczywistości. Antropolog – podobnie jak historyk czy literaturoznawca – ma do czynienia z obrazem świata; obrazem, który jest „konstrukcją wyobraźni rozpostartą między punktami, o których wiemy ze świadectw” (Rosner 2003, s. 60). Narracja/interpretacja łączyć musi wyobraźnię ze świadectwem. Odkrycie tej zależności dało podstawę do dyskusji o podobieństwie narracji historycznej i fikcji literackiej, zapoczątkowanej na gruncie historii przez R.G. Collingwooda, zaś na gruncie antropologii przez J. Clifforda. Zdaniem Collingwooda istnieje „podobieństwo między historykiem i powieściopisarzem [...]”. Obydwaj zmierzają do skonstruowania obrazu, który jest częściowo narracją o zdarzeniach, częściowo opisem sytuacji, ukazaniem motywów, analizą charakterów. Obydwaj zmierzają do nadania swemu obrazowi charakteru spójnej całości, gdzie każda postać i każda sytuacja jest tak związana z pozostałymi, że dane działania określonej postaci w tej konkretnej sytuacji uważamy za jedyną możliwość i nie możemy sobie wyobrazić, by postąpiła ona inaczej. Zarówno powieść jak i historia muszą mieć sens: tylko to, co konieczne, jest tu dopuszczalne, a osąd w tej kwestii wydaje w obu przypadkach wyobraźnia. Zarówno powieść jak praca historyczna same się wyjaśniają i uzasadniają, są wytworami autonomicznej i samoautoryzującej się aktywności; i w obu przypadkach

tą aktywnością jest wyobraźnia” (Collingwood 1948, s. 245–246). Niemal to samo powiedzieć można o antropologii. Daje temu wyraz Clifford w wielu miejscach *The Predicament of Culture*, gdy charakteryzuje antropologię interpretatywną i gdy komentuje rozmaite sposoby pisania etnografii. Wydaje się, że tym co w najwyższym stopniu decyduje o podobieństwie narracji historycznej, antropologicznej i literackiej jest fakt, że mają one za swój przedmiot doświadczenia i przeżycia ludzi a nie przedmioty tych doświadczeń i przeżyć. Ponieważ więc w narracjach tych nie chodzi o opis owych przedmiotów, ale o wyrażenie sposobów ich doświadczania czy przeżywania, narracje te są zawsze także zależne od przedstawień, zobrazowań, wyobrażeń owszem popartych „świadectwami”, jednak świadectwami zinterpretowanymi.

Problem przedstawienia jest w przypadku dialogu jeszcze bardziej złożony. Dzieje się tak dlatego, że dialog nie kończy się wraz z czasem, w którym się toczy. Dialog w antropologii trwa i po zakończeniu badań terenowych. Toczy się dalej. Jak powiada D. Tedlock „jest gabinetowym sequelem terenowego doświadczenia” (Tedlock 1983, s. 324). Trwa więc nadal ale tak jak sequel, nie jest już taki sam. Dialog z terenu zastąpiony jest i przechodzi w dialog antropologa z dialogiem, w którym on sam uczestniczył, gdy rozmawiał z badanymi. V. Crapanzano nazywa ów powtórny dialog, *a shadow dialogue*, co w moim przekonaniu oddaje istotę tej procedury. Pierwotny terenowy dyskurs przechodzi we wtórny, w którym teraz badacz rozmawia nie z badanym (ta żywa rozmowa już się skończyła) ale z rozmową, której był uczestnikiem, którą kierował, a do której teraz odnosi się, sytuując się w innym poziomie negocjacji. *Shadow dialogue* tak jak cień odbija pierwowzór, „przedłuża” go i wiernie mu towarzyszy. Ale też pozwala na inne widzenie rzeczy. Ten dalszy ciąg dialogu przedłuża interpretację przedmiotu i nadaje jej inny sens poznawczy. Dialog tak złożony pociąga za sobą konieczność stosowania określonych, odpowiednich dla obu swoich poziomów, strategii interpretacyjnych oraz bycia świadomym tego, że etnografia dialogiczna nie jest jedynie nową nazwą antropologii-nauki opartej na badaniach terenowych. Etnografia dialogiczna pozwala antropologii zachować status nauki empirycznej, ale zarazem wskazuje, jakiego rodzaju wiedzę może przynieść antropologia, gdy z dialogu i interpretacji uczyni podstawowe kategorie i procedury poznania. W świetle powyższego można zakładać, iż przedstawienia rzeczywistości w takiej antropologii pojawiają się na dwu poziomach poznania i oba są równie ważne poznawczo, konieczne do rozumienia badanego świata.

Crapanzano dostrzega jeszcze inną cechę antropologii opierającej poznanie na dialogu. Otóż stwierdza on, że dialogiczna etnografia *reprezentuje* dialogi. Etnograficzne badania koncentrujące się na rozmowie badacza z badanym stwarzają iluzję bezpośredniego dostępu do badanego świata, bezpośredniego jego doświadczenia. *De facto* jednak, dialogi podlegają wszelkiego rodzaju przedstawieniowym ograniczeniom, z których za najważniejsze uznaje Crapanzano pragmatyczną redukcję i reorientację. Mówiąc najkrócej – pierwsza umożliwia uznanie dialogu za źródło wiedzy, druga – dotyczy sekundarnego dialogu, trwającego po zakończeniu rozmowy mającej miejsce w trakcie badań terenowych. Obydwa te

ograniczenia każą raz jeszcze powrócić do sprawy kontekstu dialogu. Umożliwiająca rozumienie kontekstualizacja jest także, tak jak przedstawienie, wielowarstwowa i ograniczająca. Owa złożoność i ograniczenia sprawiają, że kontekstualizacja nie jest nigdy neutralna. Kontekstualizacja stoi zawsze w konflikcie z rzeczywistością, która jest przedstawiana. Gdy antropolog uczestniczy w dialogu, gdy jest świadkiem rozmowy (a nie bierze w niej udziału) i gdy interpretuje dialog już zakończony – to zawsze on decyduje o sposobie opisu i przedstawienia rozmowy; zawsze to on, w dużej mierze, decyduje o konwencji opisu i przedstawienia zmieniającego się, dynamicznego kontekstu poszczególnych etapów dialogu. Dialog zawsze rozgrywa się i jest uzależniony od napięcia rodzącego się ze wzajemnego oddziaływania stron. W żywym, pierwotnym dialogu etnograficznym antropolog i informator ustanawiają też kontekst swej rozmowy. We wtórnym *shadow dialogue* – antropologiczny opis dialogu żywego negocjowany jest z zewnętrznym wobec niego autorytetem wiedzy antropologicznej, co stwarza kontekst nowy. Dodać trzeba, iż oba te poziomy kontekstualizacji dialogu są dynamiczne.

Jeśli przyjąć wszystkie charakteryzowane powyżej cechy i uwarunkowania dialogu, warto wrócić teraz do pytania o poznawczą wartość dialogu. Wartość tę zaś łatwiej „ocenić”, gdy uświadamiamy sobie *co i jak* poznajemy; gdy drogą do poznania jest dialog. W świetle wszystkich wymienionych uwarunkowań dialogu etnograficznego w odniesieniu do pierwszej kwestii można by powiedzieć tak: poznajemy rzeczywistość „podwójnie” przedstawioną, ale też zarazem rzeczywistość wynegocjowaną i będącą efektem sposobów jej ekspresji; ekspresji, które ujawniają się poprzez dialog. Pojęcie *shadow dialogue* oznacza tu to właśnie, że w dialogu poznajemy przetworzoną rzeczywistość – poznajemy ją poprzez jej odbicie, jej ślad w naszych – uczestników dialogu – sposobach jej wyrażania. Rozumienie rzeczywistości zatem jest rozumieniem jej poprzez jej wyrażenie. Biorąc pod uwagę te same uwarunkowania, o tym jak poznajemy zaś można powiedzieć tyle: etnograficzny dialog nie jest dialogiem równoprawnych podmiotów. Jak słusznie podkreśla Crapanzano, „to etnograf jest tym [uczestnikiem dialogu – K.K.] kto zawłaszcza słowem zarówno poprzez reprezentację jak i kontekstualizację i wie ponad wszelką wątpliwość, że kto zawłaszcza słowem ten ma nad nim władzę” (Crapanzano 1990, s. 287). Antropolog decyduje o wyborze przedstawień i ich znaczeń zawartych w dialogu, dokonuje ich ostatecznej kontekstualizacji nawet wtedy, gdy jedynie proponuje określoną interpretację dialogu. Kontroluje zatem sytuację dialogu i kontroluje także przebieg owego powtórnego dialogu, który zachodzi pomiędzy dialogiem żywym a tekstem go przedstawiającym. *Shadow-dialogue* jest tu wspomnianym wcześniej przedłużeniem i zreinterpretowaniem żywego dialogu z badanym. Dialog etnograficzny nie jest – bo być nie może z powyższych powodów – realizacją Gadamerowskiego modelu dialogu. Dialog etnograficzny nie jest rozmową, w której wyzwala się jakiś nadrzędny sens, duch, obecny w rozmowie niezależnie od woli i oczekiwań uczestniczących w niej partnerów.

W koncepcji *shadow-dialogue* Crapanzano można dostrzec, w moim przekonaniu, zarówno inspiracje hermeneutycznymi teoriami jak i próbę rozwiązania

dylematów antropologii interpretatywnej. Crapanzano dokonuje tym samym rekonstrukcji sposobu poznania, jakim posługuje się współczesna antropologia zachowująca status nauki empirycznej ale jednocześnie interpretatywnej i samo-reflektującej. Wprowadzając kategorię *shadow-dialogue* Crapanzano wyraźnie pokazuje specyfikę i złożoność poznania, gdy podstawą tego poznania jest dialog – elementarne narzędzie pracy antropologa. Za pomocą tej kategorii możemy uchwycić szczególny wymiar dialogu etnograficznego, to znaczy to wszystko, co towarzyszy dialogowi zawsze ale jest niewyraźne, objęte milczeniem i co obecne jedynie w świadomości lub nawet po części jest nieświadome. W dialogu pomiędzy antropologiem i jego rozmówcą nie wszystko zostaje wyartykułowane, podobnie jak w procesie interpretacji te same rozmowy. *Shadow-dialogue* rozgrywa się w dwóch planach, a każdy zawiera również powyższe, „ukryte” cechy dialogu. Crapanzano powiada nawet o dwu typach *shadow-dialogue* (Crapanzano 1990, s. 289). W pierwszym z nich, tym obecnym w żywej rozmowie (może lepiej byłoby traktować go jako konieczne „przedłużenie” rozmowy), pojawia się meta-dyskursywny wymiar dialogu. Powoduje to konieczną, w jakiejś mierze, obecność dystansu poznawczego, bez którego zrozumienie istoty przebiegłej rozmowy nie byłoby możliwe. W owym „przedłużeniu” dialogu realni uczestnicy rozmowy stają się „figurami”, podmiotami uczestniczącymi w procesie porozumiewania się, co wespół z dokonującą się równocześnie metarefleksją radykalnie rekontekstualizuje dany dialog. Można by więc ten pierwszy rodzaj dialogu-cienia (pierwszy – bo zawarty w żywej rozmowie) postrzegać jako nierozzerwalnie związane ze sobą procesy: ustalanie sensów (trwające w czasie rozmowy) i ich rekontekstualizację. Drugi rodzaj *shadow-dialogue*’u to zabieg interpretacyjny, jakiemu poddany jest dialog pierwszy. W tym przypadku mamy do czynienia z krytycznym, dokonywanym w innej sytuacji (z „pozycji fotela” badacza), po fakcie i z pomocą innego języka, poszukiwaniem i odczytywaniem sensów rozmowy. Podmiotami uczestniczącymi w tego rodzaju dialogu stają się (za pośrednictwem antropologa oczywiście), „tradycja”, kontekst społeczny, przesady itp., to jest to wszystko, co stwarza inny jeszcze metapoziom, niezbędny już nie tyle do zrozumienia żywego dialogu, ile do zrozumienia procedury rozumienia poprzez dialog.

Rozważania Crapanzano wydają mi się niezwykle interesujące i warte uwagi, bowiem ukazują skomplikowane i specyficzne aspekty antropologicznego poznania, niedostrzegane przez większość antropologów zajmujących się problematyką poznania. Rozważania te, w moim przekonaniu, ustanawiają nową perspektywę widzenia problemów interpretacji w antropologii, która nadal chce widzieć siebie jako naukę empiryczną. Wprowadzając kategorię *shadow-dialogue* Crapanzano pokazuje możliwość twórczego poznawczo połączenia etnograficznych badań, etnograficznego żywego dialogu z hermeneutyczną perspektywą określającą metodę interpretacji jako strategię służącą antropologowi pomocą w rozumieniu świata innych.

Etnograficzny dialog postrzegany jako dialog niekończący się wraz z końcem rozmowy badacza z badanym przedstawia się, w świetle powyżej charakteryzowanych uwarunkowań, jako skomplikowane ale niezwykle inspirujące źródło wiedzy

antropologicznej – wiedzy o innym i wiedzy o sobie. Dialog pozostaje zatem, jak sądzę, zasadniczą wartością antropologii; wartością, która pozwala naszej dyscyplinie zachować swoją tożsamość przy całej swej – wedle opinii Geertza – bezparadygmatyczności, metodologicznej miękkości, niespójności wewnętrznej i politycznej hipokryzji (Geertz 2003, s. 120–123). „Prawda” wiedzy antropologicznej płynie z dialogu, w którym słychać głosy rozmawiających i pogłosy rozmowy.

LITERATURA

- Buchowski Michał 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Collingwood Robin George 1948, *The Idea of History*, University Press, Oxford.
- Clifford James 1997, *Routes: Travel and Translation in the last Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.
- 2000, *Kłopoty z kulturą*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Crapanzano Vincent 1990, On Dialogue, [w:] Tullio Maranhao, *The Interpretation of Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago-London, s. 269–291.
- Gadamer Hans Georg 2004, *Prawda i metoda*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Geertz Clifford 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Universitas, Kraków.
- Griaule Marcel 1957, *Methode de l'ethnographie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Maranhao Tullio 1990, *The Interpretation of Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Ossowski Stanisław 1962, Język nauk społecznych na tle zagadnień teorii kultury, [w:] tegoż, *O osobliwościach nauk społecznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 277–288.
- Rosner Katarzyna 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków.
- Rozwadowski Andrzej 1998, Tekst, sztuka, skala: dylematy czytania sztuki naskalnej, [w:] Jerzy Topolski (red.), *Interpretacja jako konstrukcja*, Instytut Historii UAM, Poznań, s. 39–63.
- Tedlock Dennis 1983a, The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology, [w:] *The spoken word and the work of interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 321–338.
- 1983b, The story of how a story was made, [w:] *The spoken word and the work of interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 301–311.
- Topolski Jerzy 1998, Zamiast przedmowy: interpretacja jako konstrukcja, [w:] Jerzy Topolski (red.), *Interpretacja jako konstrukcja*, Instytut Historii UAM, Poznań, s. 7–14.
- Webster Steven 1982, Dialogue and fiction in ethnography, *Dialectical Anthropology*, vol. 7, s. 91–114.

KATARZYNA KANIEWSKA

DIALOGUE AND INTERPRETATION IN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

Summary

Interpretation can be seen as a method of anthropology based on the new paradigm. It is something more than the hermeneutic exegesis of texts. The main problem with anthropological interpretation arises from the fact that contemporary anthropology, which accepted the new

paradigm, is still an empirical discipline. Because of the empirical dimension of anthropological knowledge, the category of experience should be the main one in the methodological discourse in our discipline. According to all the changes, which had rebuilt anthropological thinking, we can assume that dialogue is an experience and an interpretation at the same time. Anthropological dialogue, as well as anthropological experience, has always its specific context. Dialogue/experience becomes the object of interpretation. There are, in fact, two levels of anthropological dialogue – the first appears from contact and context of researcher-informant meeting; the second comes from an anthropological description and narration appearing after the first one and has also its own context. Anthropological knowledge is than the result of the processes of interpretation and dialogical contextualization appropriate to the level of the dialogue – the vivid one, connecting two interlocutors, and the second, shadow-dialogue, as Crapanzano called it. Anthropological dialogue therefore, is not simply Gadamer's model of dialogue. Dialogue in in anthropology is rather a specific, double interpretation which link up experience with representation and reflection.

K.K.

Adres Autorki:

Prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ

ul. Jaracza 78, 90-243 Łódź

e-mail: kaniowsk@mnc.pl