

Andrzej Paweł Wejland

## SPOJRZEĆ NA ŚWIAT JAK ANTROPOLOG WYZWANIE AUTOBIOGRAFICZNE

### **Spojrzenie antropologiczne: horyzont i perspektywa**

Spojrzenie na świat jak antropolog to – odnajdując się w określonym horyzoncie, wyznaczonym przez wiedzę i wyrażające ją zainteresowania, głównie ustalające, co ważne i co nieważne<sup>1</sup> – widzieć świat w antropologicznej perspektywie. W perspektywie osobliwej, to znaczy odrębnej, innej niż inne perspektywy, właściwe innym dziedzinom – nauki, nauk społecznych, humanistyki. To znaczy (często się to słyszy) w perspektywie wyjątkowej i niepowtarzalnej. Lecz wyjątkowej i niepowtarzalnej przez co i dzięki czemu?

Spojrzenie na świat antropologicznie, jak antropolog, to, być może, rozpoznać w świecie – pozostając przynajmniej umiarkowanym realistą – osobliwy dla antropologii przedmiot poznania. Jaki to przedmiot? Kultura? Społeczeństwo? Życie ludzkie szukające sensu poprzez opowieść? Wskazanie przedmiotu to przecież wskazanie ontologicznie i epistemologicznie ugruntowanych kategorii antropologicznych.

Spojrzenie na świat jak antropolog to, być może, przyjąć osobliwy język – pojęcia i teorie, a zwłaszcza przejąć to, co dałoby się nazwać teorią antropologiczną. Czy jest taka teoria? Spróbujmy o niej pomyśleć przez analogię do teorii socjologicznej, w sensie, który zgrabnie objaśnia Theodore Abel, pisząc: „W tym znaczeniu teoria socjologiczna jest składnicą, rodzajem archiwum pojęć socjologicznych,

---

<sup>1</sup> Pojęcie „horyzontu” w znaczeniu, do którego właśnie nawiązuję, przybliżyłem w tekście Wejland (2011).

praw socjologicznych, teorii socjologicznych i prac, w których te schematy pojęciowe zostały sformułowane i rozwinięte. Potocznie mówiąc, dzieła te uważane są za klasykę socjologii” (Abel 1977: 23).

Co jest więc przede wszystkim w tej składnicy? Z analizy teorii Durkheima, Webera i Simmla wyprowadza Abel „zasadniczą jedność ich poglądów i sposobów podejścia”, będącą „podstawą teorii socjologicznej”. Mimo wszelkich dzielących je różnic, tworzą one wspólnie – według Abela – „kamień węgielny” tej teorii, „wspólny rdzeń wiedzy” uważanej za socjologiczną wiedzę o świecie, i to niezależnie od tego, z jakiej socjologicznej subdyscypliny pochodzą (Tamże: 140; por. też 257–265)<sup>2</sup>.

Spojrzenie na świat jak antropolog to, być może, nasycić swoje poznanie (lub mieć je nasycone) osobliwą metodą (lub metodami), a swoje praktyczne działanie, zwane badawczą empirią lub pracą poza gabinetem, poddać na przykład idei etnografii (w jednym ze znaczeń tego słowa), czyli badania terenowego, z całą maestrią rozwijanej jako idea badań jakościowych.

Spojrzenie na świat jak antropolog to, być może, przejąć wszystko to, co tak a nie inaczej nastawia, daje takie a nie inne podejście<sup>3</sup>. To przejąć wszystko to, co zapewnia taki a nie inny kąt widzenia – kąt, pod którym na świat patrzę (lub chcę patrzeć) ja i patrzą antropologowie, czyli moja (jako grupa uczestnictwa lub odniesienia, w tym aspiracji) wspólnota badawcza, moja naukowa wspólnota dyskursu, czasem szkoła, czasem paradygmat – lokalny albo ponadlokalny, dyscyplinarny bądź ponaddyscyplinarny.

Spojrzenie na świat jak antropolog to, być może, starać się zyskać (lub mieć już w sobie) to wszystko, dzięki czemu świat widzi się oczami antropologa (lub oczami uzbrojonymi w antropologiczne okulary), a widzenie to określa się mianem antropologicznego obrazu świata, dzięki czemu tak osobliwie się świata doświadcza (z antropologiczną ciekawością) i antropologicznie się świat rozumie (jako zapośredniczony przez znaczenia i symbole): świat człowieka i jego życia, świat stanowiący rzeczywistość społeczeństwa, świat będący rzeczywistością kultury<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> W podobnym duchu o teorii socjologicznej (a nie o teoriach socjologicznych – użycie tutaj liczby pojedynczej nie jest przypadkowe, lecz stanowi klucz dla zrozumienia idei „składnicy” czy też „archiwum”) wypowiedało się wielu autorów, wśród nich George Ritzer (2004: 14–16).

<sup>3</sup> O różnicy między perspektywą a podejściem pisał Clifford Geertz (2005a: 149, przyp. 40).

<sup>4</sup> Prac, w których wprost, ale bez rozleglejszych wyjaśnień, mówi się o (własnym albo cudzym) antropologicznym spojrzeniu, antropologicznych oczach, oku-

## Pozycje epistemologiczne

Punkt widzenia, ten antropologiczny, określający antropologiczny horyzont i antropologiczną perspektywę, jest moim epistemologicznym wyposażeniem. Antropologiczny punkt widzenia nie jest czymś statycznym, lecz jest – wynikającą z moich relacji ze wspólnotą antropologów – dynamiczną dyspozycją. Moje – każdego z nas – oczy mogą w przebiegu życia stawać się (chcieć się stawać i pozostać) oczami antropologa: to oczy „duchowe”, czy intelektu, czy przeto rozumiane metaforycznie.

Z uwagi na tę dynamikę wygodniej chyba punkt widzenia nazwać teraz pozycją epistemologiczną. Pozycje epistemologiczne, określające relację jednostki (czyli mnie lub kogoś z nas) ze wspólnotą antropologiczną, układają się w pewną hierarchię. Wyrażenie „sporrzeć na świat jak antropolog” na każdej z tych hierarchicznych pozycji oznacza co innego<sup>5</sup>.

Po pierwsze, wyrażenie „sporrzeć na świat jak antropolog” może wyrażać chęć, albo nawet tęsknotę, aspiracje i ambicje żywione przez kogoś, kto nie jest antropologiem lub nie jest pewien tego, że już patrzy na świat antropologicznie. To pozycja nowicjusza, antropologicznego „dziecka” albo nawróconego, czyli poddanego „epistemologicznej alternacji” – wymianie obrazów świata, pozycja konwertyty. To także pozycja podszkolonego adepta, może nawet praktykującego, tak jak umie, antropologię, a więc na

---

larach itp., jest naprawdę wiele. Niekiedy kojarzą one metaforyczne spojrzenie ze spojrzeniem pojętym dosłownie i mieszczą się w polu antropologii albo etnografii zmysłów, zwłaszcza antropologii wizualnej, również antropologii – czy teorii i krytyki – sztuki, antropologii postkolonialnej itd. Spojrzenie utożsamiane w nich bywa z zachodnim etnocentryzmem, ale też z voyeuryzmem, szukaniem w terenie i pośród „obcych” tego, co ekscytujące, prymitywne i egzotyczne – to dlatego idee „spojrzenia antropologa” z taką łatwością wywodzi się od „męskiego uśmiešku”. Bywa, że konfrontują one spojrzenie antropologa ze spojrzeniem właściwym turyście, miejskiemu spacerowiczowi (czyli flâneurovi), muzealnemu estecie, niewinnemu (naiwnemu) dziecku itp. Znacznie rzadsze są teksty proponujące głębsze wejrzenie w sprawę – dające choćby skromną, lecz analityczną wykładnię tego, czym w istocie jest lub na czym polega to „spojrzenie”, te „oczy” czy też owe „okulary”. Spośród tych ostatnich wymienię, szczególnie warte uwagi, bo rozciągnięte między metaforą a dosłownością, rozważania Paula Stollera (1982) i (1989) oraz Anny Grimshaw (2001).

<sup>5</sup> Pierwsze dwie pozycje – jako pozycje kompetencji we wspólnocie dyskursu – przybliżyła w swoich rozważaniach, poświęconych także wspólnotom akademickim, Anna Duszak (1998: 254), ich rozumienie poszerzam tu jednak znacznie i odnoszę do antropologii, trzecią pozycję wyróżniam natomiast całkiem samodzielnie.

przykład prowadzącego już działania w antropologicznym terenie. To pozycja kogoś, kto uważa spojrzenie antropologiczne za pewien wciąż ledwie pojmowany i nieosiągany przez siebie ideał, określony – jako norma i oczekiwanie – przez wspólnotę. Może nim być ideał „antropologicznej kalokagatii”: harmonijnego połączenia refleksji teoretycznej i dzielności badawczej w terenie (czymkolwiek on jest dla antropologii, zwłaszcza dzisiaj). Może nim być ideał uosabiany przez mistrza – założyciela („ojca”) szkoły antropologicznej, pioniera antropologicznego podejścia badawczego, może kogoś, kogo znajdzie się w odległej krainie albo zapomnianego przez „swoich”. Za mistrzem się podaża, przyjmując rolę ucznia i zwolennika, i wedle wskazówek mistrza (również wyłowionych z jego pism) chce się, wciąż nie umiejąc, uprawiać antropologię. A zatem – to tylko przykłady – spojrzeć na świat antropologicznie: po geertzowsku – jak antropolog Clifford Geertz, po turnerowsku – jak antropolog Victor W. Turner, po bystroniowsku – jak antropolog Jan Stanisław Bystron. Spojrzeć jak każdy z nich – Geertz, Turner czy Bystron – akceptując albo biorąc w nawias (o ile się zna) wszystkie ich związki choćby z socjologią: u Geertza pobieranie nauk u Talcotta Parsonsa, u Turnera zauroczenie Florianem Znanieckim, u Bystronia to, że gdy próbował tworzyć teorię, mówił, iż tworzy socjologię.

Po drugie, wyrażenie „spojrzeć na świat jak antropolog” może wypowiadać (czasem wszak tylko niejawnie) poszukiwanie – pośród różnych spojrzeń antropologicznych – tego jednego: „właściwego”, „prawdziwego”, „*par excellence*”. To pozycja eksperta, w sporej części, także za sprawą użycia tych słów lub podobnych, pozycja perswazyjna, nastawiona na argumentowanie za, ale i przeciw; niekiedy pozycja obronna, apologia „właściwego” spojrzenia antropologicznego, czasem (bywa że jednocześnie) pozycja atakująca, gromiąca spojrzenia inne niż to pozytywnie wyróżnione. W ustach eksperta wyrażenia „spojrzeć na świat jak antropolog” znaczy już często „spojrzeć na świat jako antropolog”. Ekspert zdaje sobie sprawę, że perspektywa antropologiczna jest w istocie rodziną, wiązką spokrewnionych perspektyw, a wspólnota antropologiczna jest wspólnotą wspólnot. Strategia więc, którą wskazałem przed chwilą, to strategia ekskluzywności. Zdarzają się wszak inne. Ot choćby taka: spojrzeć na świat (prawdziwie) antropologicznie to umieć połączyć różne antropologiczne perspektywy – te, oczywiście, które (na gruncie określonej wiedzy albo badawczych upodobań) pozwalają się uzgodnić – bo to daje ponoć bogatsze, pełniejsze spojrzenie. Spojrzeniu

z jednej tylko perspektywy zarzuci się jednostronność twierdząc, że w poszukiwaniu prawdy (czymkolwiek ona jest albo przez jakiegokolwiek inne kryterium owocności naukowych poszukiwań może być zastąpiona) jedna perspektywa nie wystarcza, że świat można i wręcz należy oglądać w rozmaitych jego aspektach czy wymiarach. Tezy ontologiczne (o świecie, o poznawanej przez antropologów rzeczywistości) i epistemologiczne (o ich poznawaniu tego świata) każą stosować w takich wypadkach – zerknijmy tylko wybiórczo na poletko metodologii badań terenowych – a to triangulację, a to brikolaż (jako zabieg mniej zobowiązujący, nieangażujący pojęcia prawdy), a to mieszane metody i podejścia (czyli metodologię mieszaną). „Spojrzyć na świat jak antropolog” może też w tym kontekście znaczyć: „znaleźć się (odnaleźć się) pomiędzy perspektywami”, może również „w (złotym, czyli moralnie właściwszym) środku” – po to, by odrzucić skrajności, a przy okazji typową dla nich radykalną retorykę, nieznoszącą innych radykalnych retoryk i ochoczo wdającą się z nimi w niszczące spory. Znaczyć wszakże może coś jeszcze zupełnie innego: „spojrzeć na świat jak antropolog” to – powie ktoś teraz – umieć przemieszczać się (zależnie od potrzeby) pomiędzy perspektywami, „przełączać się” z perspektywy na perspektywę, skakać (czy swobodnie?) z jednej na drugą, ze świadomością (lepszą lub gorszą) takich, pragmatyzmem lub inną postawą podyktowanych, przeskoków. Tą inną postawą bywa, uważany przez niektórych za właściwy, „paradygmatyczny nomadyzm”, czyli nieskrępowane w poszukiwaniu poznawczych możliwości przemieszczanie się z miejsca na miejsce, bez szukania zakorzenienia w paradygmacie „ojczystym”, tym, który staje się – także dla antropologa – „domem” i z którym, bez mała przestrzennie, kojarzy się wciąż części z nas słowo „wspólnota”<sup>6</sup>. Interesujące, jak łatwo od idei łączenia perspektyw antropologicznych przejść do pomysłu dołączania do którejś z nich perspektywy nieantropologicznej, za nieantropologiczną uznawanej. Bo czym jest antropologia? Czy jej – to dobrze znana koncepcja – interdyscyplinarność albo (wolę to ujęcie) transdyscyplinarność na to nie pozwala albo tego wręcz nie zaleca? Dzięki transdyscyplinarnym wędrówkom – zapuszczaniu się w podniecających eskapadach w „obce” krainy – wzbogacamy samą antropologię. Wdzięczny plan antropologicznego

---

<sup>6</sup> Pominę tu kwestię – ważną jednak – perspektywizmu, przez jednych traktowanego jako błogosławieństwo, przez innych jako katastrofa poznawcza, osunięcie się w metodologiczny relatywizm lub w jego pobliże.

klusownictwa jest wspierającą tę ideologię praktyką (jako pierwszy wysunął go Clyde Kluckhohn, mówiąc o antropologii jako „licencjonowanym klusownictwie intelektualnym” (por. Geertz 2005b: 31)), sporo zachęt, bo i uzasadnień, dodaje do niego także koncepcja metodologicznego eklektyzmu (por. Rapport, Overing 2003: 245–249).

Po trzecie, wyrażenie „spojrzeć na świat jak antropolog” może wskazywać na potrzebę albo konieczność antropologicznego, ale nieznanego lub niepraktykowanego dotąd (bądź niepraktykowanego szerzej) sposobu patrzenia na świat — przez antropologów. Pozycja, z jakiej się to wskazanie czyni, to pozycja rewelatora. Rewelator jest zazwyczaj ekspertem, choć mógłby nim być również nowicjusz uzurpator. Rewelator — na podstawie krytycznej diagnozy — objawia sposób wyjścia z niemocy, zapaści, kryzysu, proponując wynalezioną przez siebie nową antropologię — z jej bystrym, widzącym wreszcie świat antropologicznie, okiem. Rewelator powołuje się oczywiście na własne doświadczenia, może po prostu własne zrozumienie zmieniającego się świata i niezmiennego się, nienadażającego za światem spojrzenia antropologów. Z tej pozycji łatwiej mu „kiepskie” perspektywy odrzucać, nazywać „skrzywieniami”, „pomyłkami”, „spojrzeniami w niewłaściwą stronę”, w radykalnej postaci — perspektywami pseudoantropologicznymi. Ponieważ rewelator przypisuje sobie dar widzenia przyszłości (lub „widzenia na zapas”), rozpoznając ścieżki, które wiodą antropologię ku przepaści (albo zapaści) nie boi się stanowczej retoryki — retoryki profetycznej, przewidującej i zarazem napominającej. Tonu rewelatorskiego — w interesującym nas kontekście — dopatrzyłem się u Pierre’a Bourdieu. Mówi on co prawda wprost o koniecznej „konwersji spojrzenia” i „daniu nowych oczu” socjologom, ale ponieważ jednocześnie mówi też o antropologach, uznam, że ich również to wskazanie dotyczy: „Chodzi — mówi Bourdieu, o stworzenie, jeśli już nie «nowego człowieka», to przynajmniej «nowego spojrzenia», *oka socjologicznego*” (Bourdieu, Wacquant 2001: 252; kursywa w oryginale). Bo socjologowie — i antropologowie — patrząc po staremu „i tak często nie dbają o to, że ich pozornie naukowy dyskurs mniej mówi o samym przedmiocie, niż o ich stosunku do przedmiotu” (Tamże: 49). To stare spojrzenie pełne jest odchyień lub jest „odchyleniem”, „skrzywieniem” (Tamże: 49–50). Stworzenie „oka socjologicznego”, dodaje Bourdieu, „nie jest możliwe bez prawdziwej konwersji, bez *metanoia*, przewrotu mentalnego, zmiany całej wizji świata społecznego” (Tamże: 252; kursywa w oryginale).



## **Rewelacja i wyzwanie**

Postaram się teraz pokazać, jak różne pozycje epistemologiczne kojarzą się z różnymi postawami autobiograficznymi. Prawdę mówiąc, podejmę się jedynie dość ograniczonego zadania — spróbuję ujawnić związek tych pozycji z postawą autobiograficznego wyzwania.

Czym jest wyzwanie autobiograficzne lub czym jest właśnie postawa wyzwania w autobiografii? Po odpowiedź sięgam do przedstawionej przez Małgorzatę Czermińską (2000) koncepcji trójkąta autobiograficznego — modelowego wyobrażenia relacji między trzema postawami narracyjnymi czy też typami narracji autobiograficznej. Jeden z wierzchołków (albo — jak je nazywa Czermińska — „biegunów”) tworzy tutaj postawa świadectwa, drugi to postawa wyznania, trzeci zaś (w teorii autobiografii i poświęconych autobiografii studiach zaniedbany, „przytłumiony” (Tamże: 23) jest opisany jako postawa wyzwania. O ile świadectwo opowiada o świecie, a wyznanie o „ja” narratora, o tyle wyzwanie zwraca się ku czytającemu (lub słuchającemu, bywają wszak autobiografie „mówione”, czyli przedstawiane ustnie) „ty” — jest „rzucone czytelnikowi” (Tamże: 24). W modelu jak to w modelu: wierzchołki są „abstrakcyjne”: „Każdy autobiograficzny zapis sytuuje się gdzieś pomiędzy tymi abstrakcyjnymi biegunami. W materii konkretnego tekstu możemy mówić tylko o dominacji jednego bieguna nad innymi, ale nigdy o wykluczeniu któregoś. Dwa podporządkowane bywają lekceważone przez autora i niedostrzegane przez czytelnika, zawsze jednak istnieją. Są obecne i działają choćby «pod powierzchnią», nawet jeśli zdają się nie mieć widocznego wpływu na charakter przekazu” (Tamże: 25).

Wyzwanie rzucone „czytelnikowi antropologicznemu”, czy też czytelnikom — całej wyobrażonej wspólnocie antropologów albo wspólnocie konkretnej, wskazanej z imienia lub za pomocą dość jednoznacznej deskrypcji — przeważa nad świadectwem i wyznaniem w autobiografii pisanej (lub mówionej) z pozycji rewelatora. Wyczytujemy więc z takiej autobiografii przede wszystkim, że jest wezwaniem czy apelem, prowokacją bądź zaczepką — niekiedy zupełnie otwartą i nad wyraz śmiałą, innym razem zawoalowaną, wymagającą i sporej znajomości różnych perspektyw (orientacji, szkół i paradygmatów) w antropologii, w tym charakterystycznego być może dla nich języka polemiki, i rozeznania w „układach” — znajomościach i ich braku, akceptacjach i wykluczeniach, sympatiach i antypatiach, choćby pomiędzy mistrzami, ale też całymi stojącymi

za nimi murem szkołami i naukowymi tradycjami. Wyzwanie może objawiać usprawiedliwioną bezczelność albo świętą zuchwałość. Ale rękawica może być rzucona w formie — nieznoszącej braku reakcji — deklaracji czy manifestu. Może agitować i mobilizować.

Sądzę, że autobiografie spełniające się głównie jako wyzwanie, to — w języku Pierre’a Bourdieu — „antyaubiografie”. Tak w każdym razie mówi on o swoim rewelatorskim dziele *Homo academicus*, zapytany przez Loïca J.D. Wacquanta, „czy *Homo academicus* może być odczytany jako rodzaj autobiografii” (Bourdieu, Wacquant 2001: 210; kursywa w oryginale). Bourdieu zwalcza bowiem autobiografie (czy też prace naukowe pisane w ich tonacji) służące wyznaniom, prace czasami, jak wiemy, przeraźliwie konfesyjne, narcystyczne, a może wręcz — wykraczam tu poza jego spostrzeżenia — ekshibicjonistyczne. Wacquant tłumaczy: „Bourdieu jest bezlitosnym krytykiem tego, co Geertz ładnie nazwał «chorobą intymnego dziennika» (*diary disease*), gdyż prawdziwa refleksyjność nie polega na oddawaniu się *post festum* «rozmyślaniom nad pracą w terenie» à la Rabinow, ani tym bardziej nie wymaga użycia pierwszej osoby do nadania interpretacji waloru empatii, zróżnicowania czy wzbogacenia opracowania tekstu o wymiar interwencji indywidualnego obserwatora w akt obserwacji” (Tamże: 34; kursywa w oryginale). Bourdieu domaga się — nie szczędząc, jak widać, słów ostrej nagany — refleksji do głębi „antynarcystycznej” (Tamże: 53).

## **Małe autobiografie — wielkie wyzwania**

Autobiograficzną postawę wyzwania odnaleźć można w tekstach, rzadko kiedy posiłkujących się słowem „autobiografia” (czy występującym zamiast niego słowem „biografia”). Do takich tekstów zaliczam — interesujące mnie tutaj szczególnie — wprowadzenia, prologi i odautorskie przedmowy, a także komentujące zakończenia, epilogi i odautorskie posłowania (podkreślam, że „odautorskie”, bo bywa przecież, że takie przedmowy i posłowania pisze ktoś inny). Rzadko kiedy wypełniają się one motywami i wątkami autobiograficznymi w całości, tym bardziej więc nie zawsze wybija się w nich postawa autobiograficznego wyzwania. Zdarza się jednak, że ton wyzwania jest w nich — w mojej lekturze — tak dominujący albo że tak stanowczo i wyraźnie pewna ich część przybiera formę autobiograficzną, iż gotów jestem nazywać je małymi autobiografiami.



Małe biografie to odmiana małych narracji. Są małe, ponieważ dotyczą drobnych fragmentów życia, zwykle związanych z książką: komentują okoliczności jej powstania na szerszym tle, ustalając pozycję autora względem wspólnoty badawczej, szkoły naukowej, całej – w jej pogmatwanej historii i złożonej teraźniejszości – dyscypliny. Są małe jako streszczenia większych form autobiograficznych, w szczególnym wypadku – jako biografie zawiązkowe, zapowiedzi i zwiastuny biografii rozwiniętych. Stanowią przez to zapewne rodzaj antenarracji<sup>7</sup>.

Wyzwania w nich zawarte starają się zazwyczaj – mówimy wszak o książkach naukowych – zachowywać (chyba są takie) dobre pisarskie obyczaje: etykietę i grzecznościowy ceremonial, nawet gdy wyrażają treści wywrotowe, gdy kontestują i prorokują rewolucje. Oczywiście, wyzwania rzuca się też, ciskając inwektywy i obrażając, albo stosując – gdy styl naukowy ustępuje stylowi publicystycznemu – mniej ugrzecznoną retorykę. Zauważmy jeszcze koniecznie, że wyzwania, właśnie w tekstach naukowych w humanistyce, a więc i w antropologii, zdobywają się często na niedosłowność, wyrafinowaną przewrotność, na druzgocącą krytykę skrytą pod płaszczem ironicznym pochwał, rozważają wszakże wiele „trudnych spraw” nie wprost, wplątują w grę intertekstualną, wolą wkraczać na arenę cichcem i wycofywać się tylnymi drzwiami, duszą w białych rękawiczkach – w imię wyższych celów, czy po prostu „dla dobra (antropologicznej) nauki”. Małe biografie chętnie przedstawiają się jako wielkie wyzwania.

Przykłady, po które sięgnę, powinny nam uprzytomnić charakter – formę i sposób działania – autobiograficznych wyzwań, wtłoczonych w ramy książkowych „przed-tekstów” i „po-tekstów”. Przede wszystkim jednak – nie wolno o tym zapomnieć – spodziewajmy się po nich odsłonięcia tonu rewelatorskiego, a zatem ujawnienia, w tym szczególnym trybie, co znaczy „spojrzeć na świat jak antropolog”.

---

<sup>7</sup> Małym narracjom, a przy okazji i wielkim, oraz ich psychologii, niedawno poświęciły cały zredagowany przez siebie tom Maria Straś-Romanowska, Bogna Bartosz i Magdalena Żurko (2010). Wybitnym badaczem małych narracji, ale i wielkich, jest Michael Bamberg, autor lub współautor wielu tekstów na ich temat, por. zwłaszcza Bamberg (2004), Bamberg (2006), Bamberg (2008) oraz Bamberg, Georgakopoulou (2008). Pojęcie antenarracji ukuł i jego podwójny sens objaśnia David M. Boje w licznych swoich artykułach i referatach, podsumowuje zaś ich główne myśli w tekście Boje (2012). Terminem „wprowadzenie (czy też przedmowa) jako wspomnienie” („*introduction/preface-as-memoir*”), w rozważaniach dotyczących biografii jako praktyki retorycznej, posłużyła się Christine Halse (2006).

Ponieważ autentycznego głosu autorów nie chcę przytłaczać własną metanarracją, sprowadzę swoje zabiegi wobec ich tekstów do brikolażu, takiego wszakże, w którym poprzez wyłuskiwanie dłuższych lub całkiem drobnych *passusów*, albo wręcz pojedynczych, lecz wiele razy powtarzanych słów – zawsze o charakterystycznych retorycznych akcentach i odcieniach – uwagę skieruję i na same „rewelacje” w antropologicznym spojrzeniu, i na „poetykę” wyzwania mającego niezmiennie tło autobiograficzne<sup>8</sup>.

### **Ilustracja 1: Michael Herzfeld – *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, 2004**

Ze *Wstępu* (Herzfeld 2004: 9, 10, 11, 14):

„Metoda, jaką zastosowano w trakcie pisania niniejszej pracy, wywodzi się z wcześniejszych publikacji, odzwierciedla jednak pewne osobliwości, dotyczące zarówno osoby autora, jak i samej dyscypliny. Opracowałem swój tekst na podstawie zestawu esejów, napisanych na zamówienie pisma «International Social Science Journal» i tam opublikowanych przez autorów, których podziwiam, a których praca, moim zdaniem, spełnia dwa kluczowe wymogi. Pierwszy z nich to zachowanie sceptycznego dystansu w stosunku do solipsystycznych radykalizmów, Scylli i Charybdy współczesnej teorii badań społeczno-kulturowych: postmodernizmu i pozytywizmu w ich co bardziej dogmatycznych, skrajnych formach. Jest to pozycja krytyczna, którą w jednej z poprzednich prac określiłem mianem «walczącej strefy środka» (...).

Drugim takim kluczowym wymogiem jest wyczucie tego, co określiłbym jako pedagogiczny imperatyw antropologii – nieustępliwego przekonania, że jej wszystkie, jakże liczne, oczywiste kłeski dają adeptowi tej dyscypliny szansę na pragmatyczne zrozumienie istoty epistemologii.”

„Gdzież więc znajduje się owa strefa środka? Między jakimi biegunami tworzy ona przestrzeń do refleksji? Leży ona pomiędzy (cza-

---

<sup>8</sup> W cytatach dokonuję licznych skrótów, zawsze zaznaczanych znakiem (...). Znak ... bez nawiasów wskazuje na celowe urwanie tekstu oryginalnego i pozostawienie dalszej części w domyśle. Fragmenty pochodzące z jednej strony oddzielam „cudzysłowami zwykłymi”; w obrębie cytatów, jeśli trzeba, stosuję «cudzysłowy zagnieźdzone». Wyróżnienia w cytatach (zapis kursywą) należą zawsze do oryginałów.

sami bezdennie głupimi) skrajnościami pozytywizmu i dekonstrukcji, uzbrojonymi po zęby w nadzwyczaj do siebie podobne oręża autoreferencyjnej retoryki, która sama dla siebie jest usprawiedliwieniem; pomiędzy odrealnionymi abstrakcjami wielkich teorii a wrodzoną samoabsorpcją lokalnych interesów i studiów «narodowych»; pomiędzy zadowolonym z siebie racjonalizmem a równie z siebie zadowolonym nihilizmem. (...)

(...) owa strefa środka nie powinna być mylona z kompromisem czy uprzejmością. Wręcz przeciwnie, wzywa ona do wykorzystania osobliwej zdolności naszej dyscypliny do krytycznego wglądu w kondycję ludzką i jej interpretację (...).

Nie oznacza to jednak wcale łatwych rozwiązań. Gdy ponad dwadzieścia lat temu studiowałem w Oxfordzie... (...)

Napisano ją [tę książkę — przyp. A.P.W.] (...) nie tyle z pozycji podziwu dla porażającej wszechstronności naszej dyscypliny, ile w nadziei, że będzie ona miała swój udział w niektórych globalnych rozważaniach (...).”

„Książka ta ma być prowokacją, a nie gotowym przepisem.”

„Pisanie książki o antropologii społecznej i kulturowej (...) to wyjątkowe wyzwanie (...).”

## **Ilustracja 2: Kirsten Hastrup — *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, 2008**

*Z Przedmowy i podziękowań* (Hastrup 2008: 9, 10, 11):

„Książka ta jest owocem wieloletniego praktykowania antropologii i myślenia o niej w różnych układach intelektualnych. Jest ona jednak także wybuchem rozbijającym przyjęte w tym zawodzie procedury; wybuchem, który niesie ryzyko rozsądzenia zawodowych praktyk podczas prób ich mocniejszego ugruntowania. Mój wywód jest pod wieloma względami ukrytą rozmową z kolegami po fachu, przede wszystkim antropologami, ale także przedstawicielami innych dyscyplin humanistycznych i społecznych. Sama rozmowa to część moich ambicji; głównym celem natomiast jest zwrócenie uwagi na stałą potrzebę budowania wspólnego języka, byśmy rzeczywiście mogli poczuć, że tworzymy rodzaj konwersacyjnej wspólnoty. (...)

Specjaliści nie są strażnikami u bram swojej dyscypliny, lecz badaczami różnych obszarów. Głęboka wiedza zawodowa i znajomość jednej tradycji tworzy dla każdego z nich zerowy punkt percepcji; w tym punkcie opiera się ich perspektywa spojrzenia na świat, lecz nie jest on bynajmniej jej ograniczeniem, ani też nie wyklucza innych perspektyw.”

„W trakcie mojej kariery naukowej pozwoliłam sobie dokonywać wypadów na pole językoznawstwa, historii i filozofii, których znaczenie trudno jest przecenić i bez których moje antropologiczne zrozumienie byłoby uboższe.”

„Książka ta jest osobistą deklaracją, którą można uznać za skierowaną do innych antropologów.”

Z *Prologu* (Hastrup 2008: 17, 19, 19–20):

„Niniejsza książka jest próbą przetarcia szlaku dla nowego ujęcia... (...). Ryzykując posądzenie o tupet, powiem, że... (...).”

„Antropologia powinna stać się «radykalnie obca» w świecie.”

„należy (...), potwierdzić to musi (...), należy (...).”

Z *Epilogu* (Hastrup 2008: 193, 199):

„(...) trzeba wprowadzić zdrowy rozsądek i krytyczną inteligencję (...). Należy zachować (...) równowagę (...).”

„Droga do antropologii stanie otworem, kiedy zdamy sobie sprawę, że przede wszystkim nie jest ona wydzieloną dziedziną wiedzy, lecz specyficznym sposobem dotarcia do świata.”

### **Ilustracja 3: Paul Willis – *Wyobraźnia etnograficzna*, 2005**

Z *Przedmowy* (Willis 2005: 9, 10–11, 14, 18, 19):

„W książce tej zarysowano ujęcie metody i rozumienia w naukach społecznych, które nazywam wyobraźnią etnograficzną. Zestawienie «etnografii» z «wyobraźnią» ma zaskakiwać, a zarazem warunkować znaczenie obu członów i zmieniać je.”

„Pomocna może okazać się fiszka biograficzna.

W październiku 1968 roku zapisałem się na studia doktoranckie w Centrum Badań nad Kulturą Współczesną Uniwersytetu w Birmingham w Wielkiej Brytanii, żeby prowadzić badania terenowe nad kulturami bikersów oraz hippisów (które później zostały opublikowane przez Routledge jako *Profane Culture*). Centrum działało w obrębie Instytutu Anglistyki, a ja studiowałem wcześniej literaturę angielską w Cambridge. (...)

Praktyczna metoda krytyczna oraz «lektura pogłębiona» męczyły mnie i nudziły w Cambridge. (...) ku mojemu zaskoczeniu w rzeczywistym kontekście kultury bikersów techniki praktycznej krytyki literackiej wydawały się pełne życia i bardzo obiecujące. (...) W dalszym ciągu praktyczna krytyka literacka w przeszczepionej przeze mnie wersji dostarczała skutecznej, pozbawionej udziwnień praktyki i metodologii do badania realnego świata. Nie było wielkiej rozbieżności między tym, co robiłem po południu i wieczorami. Rozpędzone marzenia i spiralne sprężyny świata motocyklistów zostały połączone w wyobrażoną całość.”

„Być może książka ta jest niecodzienna... (...).

Można by powiedzieć, że próbuję w tej książce naszkicować pewną eksperymentalną, amatorską metodologię teoretyczną. Wyobraźmy sobie, że jestem rodzajem akademickiego wandalę, który stara się popełniać czyny barbarzyńskie w sposób jak najprzyjemniejszy dla otoczenia i zdyscyplinowany. Podejmuję pewne pomysły, rozwijam je lub wymyślam nowe (pozostając zanurzony w danych), a następnie, na zasadzie «co się stanie, jeżeli...?», ciskam nimi w dane etnograficzne – realny, namacalny świat, nieuporządkowaną codzienność – by zobaczyć, jakie analityczne konsekwencje wynikną po drugiej stronie, potem je zebrać, podrasować i znowu cisnąć nimi w materiał. (...) Oczywiście, kiedy ciskamy pojęcia w dane, skutek jest nieprzewidywalny. Być może rezultatem będą jedynie akademickie skorupy, bezużyteczne kawałki w dziwnych stertach. Jednak chodzi o to, by w «mojej opowieści» o «ich historii» ta ostatnia została ujęta w jak najpełniejszy konceptualnie sposób.”

„(...) impuls etnograficzny polega na zaciekawieniu społeczną łamigłówką.”

„Przeciwko oskarżeniom o akademizm tego, co może być skutkiem mojego naukowego wandalizmu, odwołać się mogę jedynie do empirycznej części mojego ujęcia wyobraźni etnograficznej.”

„W książce tej odwołuję się cały czas do moich poprzednich prac – proszę o wybaczenie braku skromności (...). Potrzebna mi jest jasno określona i ostra wizja tego, co próbuję zaproponować i co potrafię udoskonalić jedynie z perspektywy mojej własnej pracy.”

Z *Apendyksu: Homologia* (Willis 2005: 175):

„Praktyka etnograficzna nie poszukuje chimery empiryzmu w postaci *bezpośredniej* wiedzy o rzeczywistości, lecz fizycznego, a zarazem ujętego teoretycznie związku z rzeczywistością.”

## Bibliografia

Abel T.

1977 *Podstawy teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa.

Bamberg M.

2004 *Considering counter narratives*, [w:] M. Bamberg, M. Andrews (red.), *Considering counter-narratives. Narrating, resisting, making sense*, Amsterdam–Philadelphia, s. 351–371.

2006 *Biographic-narrative research, quo vadis? A critical review of „big stories” from the perspective of „small stories”*, [w:] K. Milnes, C. Horrocks, N. Kelly, B. Roberts, D. Robinson (red.), *Narrative, memory, and knowledge. Representations, aesthetics, and contexts*, Huddersfield, s. 63–79.

2008 *Twice-told-tales. Small story analysis and the process of identity formation*, [w:] T. Sugiman, K.J. Gergen, W. Wagner, Y. Yamada (red.), *Meaning in action*, New York, s. 183–204.

Bamberg M., Georgakopoulou A.

2008 *Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis*, „Text & Talk”, t. 28, nr 3, s. 377–396.

Boje D.

2012 *What is Antenarrative?*, (tekst dostępny pod adresem: [http://business.nmsu.edu/~dboje/papers/what\\_is\\_antennarrative.htm](http://business.nmsu.edu/~dboje/papers/what_is_antennarrative.htm); data dostępu: 22.07.2012).

Bourdieu P., Wacquant L.J.D.

2001 *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa.

Czerwińska M.

2000 *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków.

Duszak A.

1998 *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa.



- Geertz C.  
2005a *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.  
2005b *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków.
- Grimshaw A.  
2001 *The ethnographer's eye. Ways of seeing in anthropology*, Cambridge.
- Halse Ch.  
2006 *Writing/reading a life. The rhetorical practice of autobiography*, „Auto/Biography”, t. 14, nr 2, s. 95–115.
- Hastrup K.  
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
- Herzfeld M.  
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.
- Rapport N., Overing J.  
2003 *Social and cultural anthropology. The key concepts*, London–New York.
- Ritzer G.  
2004 *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. H. Jankowska, Poznań.
- Stoller P.  
1982 *Relativity and the anthropologist's gaze*, „Anthropology and Humanism Quarterly”, t. 7, nr 4, s. 2–10.  
1989 *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*, Philadelphia.
- Straś-Romanowska M., Bartosz B., Żurko M. (red.)  
2010 *Psychologia małych i wielkich narracji*, Warszawa.
- Wejland A.P.  
2011 *Horyzont – nawrócenie – narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź 2011, s. 15–35.
- Willis P.  
2005 *Wyobraźnia etnograficzna*, przeł. E. Klekot, Kraków.