

A R T Y K U Ł Y

„Etnografia Polska”, t. LVIII, 2014, z. 1-2
PL ISSN 0071-1861

MICHAŁ MOKRZAN

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr, Wrocław

ODPOWIEDŹ NA PYTANIE,
CZY KIEDYKOLWIEK BYLIŚMY POSTMODERNISTAMI?

„Postmodernistyczne będzie więc to, co w modernistycznym przedstawieniu odsyła do nieprzedstawialnego; to, co wyrzeka się pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy, odrzuca zgodę na smak, umożliwiający wspólne doświadczenie nostalgii za nieosiągalnym; to, co poszukuje nowych przedstawień nie po to, by się nimi delektować, lecz po to, by lepiej odczuć istnienie nieprzedstawialnego” (Lyotard 1997a, s. 60).

„W etnografii nie istnieją «rzeczy» mające stanowić przedmiot opisu, nie istnieją żadne autentyczne zjawiska, które język opisu «przedstawia» w sposób indeksalny jako obiekty podlegające porównywaniu, klasyfikacji oraz uogólnieniu; raczej mamy tu do czynienia z dyskursem, który (...) nie jest sam w sobie ani przedmiotem podlegającym reprezentacji, ani reprezentacją przedmiotu” (Tyler 1986, s. 130–131).

PARODIA I CORRECTIO

Tytuł artykułu, co wyda się oczywiste każdemu kto śledził z zainteresowaniem debaty intelektualne XX-wiecznej humanistyki, ma strukturę cytatu. Jego składnia jest parodią przywodzącą na myśl, będący reakcją na uwagi Jürgena Habermasa, esej Jeana-François Lyotarda *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?* Druga część tytułu, ta rozpoczynająca się po przecinku, zaczerpnięta została z książki Katarzyny Kaniowskiej (1999) *Opis – klucz do rozumienia kultury*. Pomimo faktu, że od czasu wydania eseju Lyotarda minęło już ponad trzydzieści lat, a książki Kaniowskiej piętnaście, pytanie: „czy kiedykolwiek byliśmy postmodernistami; czy rzeczywiście nimi będziemy, przynajmniej my, antropologowie”? (Kaniowska 1999, s. 146)¹ nie straciło na aktualności, a sądząc po powszechności opinii, pojawiających się w Polsce na przełomie wieków, mówiących, że takie podejścia badawcze, jak:

¹ Pytanie to jest *nota bene* parafrazą tytułu pracy Bruno Latoura *Nigdy nie byliśmy nowoczesni: studium z antropologii symetrycznej* (2011). Gwoli ścisłości należy podkreślić, że pytając o status współczesności, Latour koncentruje się w głównej mierze na wypracowaniu modelu do jej adekwatnego opisu. Trawestacja wypowiedzi Latoura umieszczona została zatem w innym kontekście, co nadaje jej charakter metaforyczny.

krytyka kulturowa, surrealizm etnograficzny, etnografia wielomiejskowa, antropologia interpretatywna oraz etnografia dialogiczna reprezentowały refleksję postmodernistyczną, wymaga ono powtórnego namysłu. Do ponownego zmierzania się z problemem postmodernizmu w antropologii kulturowej nakłania nas konstatacja Ewy Domańskiej (2007, s. 53), skrojona tu na potrzeby głównego wywodu, iż:

„nurty postmodernistyczne (...) są wyeksploatowane i (...) nie należą już do współczesności, ale do historii humanistyki. Niezwykle ważne jest zatem obecnie poddanie tych podejść historycznej analizie, traktując ich herosów (...) nie jako punkty odniesienia dla współczesnych badań, lecz jako klasyków gatunku. Badacze ci i reprezentowane przez nich podejścia badawcze muszą zatem ulec procesom uhistorycznienia”.

Czyniąc zadość apelowi Domańskiej, w artykule namysłowi poddaję perspektywy badawcze reprezentowane przez takich herosów antropologii kulturowej, jak: James Clifford, Vincent Crapanzano, Kevin Dwyer, Michael M.J. Fischer, Clifford Geertz, George E. Marcus, Paul Rabinow oraz Stephen A. Tyler. Celem prezentowanego studium nie jest jedynie ich wnikliwa analiza, lecz również przemyślenie logiki rządzącej polską recepcją postaw teoretycznych i strategii metodologicznych podzielanych przez badaczy amerykańskich. Teza tego artykułu jest bowiem prosta i być może nieoryginalna, lecz na gruncie rodzimej antropologii kulturowej rzadko eksploatowana. Odpowiadając negatywnie na tytułowe pytanie, twierdzę, w czym zbliżam się do konstatacji Roberta Poola (1999), że przywołani powyżej antropologowie, poza jednym wyjątkiem – chodzi tu rzecz jasna o Tylera – realizują idee, które z postmodernizmem niewiele mają wspólnego². To, co na fali polityki translacyjnej uznaliśmy za antropologię postmodernistyczną – chwając (Barański 1999; Burszta 1992; 2001; Burszta, Piątkowski 1994; Kaniowska 1999; Kempny 1994; Kuligowski 2001; Tokarska-Bakir 1995), krytykując (Brocki 1999, 2008; Lubaś 2003; Olszewska-Dyoniziak 2000) lub przybliżając (Buchowski, Kempny 1999) jej założenia – nosi w gruncie rzeczy cechy, używając określenia Poola, wysublimowanego modernizmu³. A zatem to nie postmodernizm stał się przedmiotem naszej wzmózonej uwagi, ale

² Tezę tę formułuję w oparciu o analizę publikacji amerykańskich badaczy, które przywoływane były w latach 1990. i na początku XXI wieku w polskiej debacie na temat postmodernizmu. Chodzi tu o: *Intepretację kultur. Wybrane eseje; Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej; Writing culture. The poetics and politics of ethnography; Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences; Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka; Refleksje na temat badań terenowych w Maroku; Tuhami: Portrait of a Moroccan; Moroccan dialogues: Anthropology in question* oraz *The unspeakable: Discourse, dialog and rhetoric in the postmodern world*. Tym samym nie biorę pod uwagę takich współczesnych prac, jak np.: *Designs for an anthropology of the contemporary* (Rabinow, Marcus, Faubion, Rees 2008) czy *Marking time. On the anthropology of the contemporary* (Rabinow 2007).

³ Argumentacja Poola traktowana była w polskiej antropologii jako głos osobny, ciekawostka pojawiająca się na marginesie debaty na temat modernizmu i postmodernizmu. Prezentowany artykuł, uzupełniając niektóre sądy Poola o rozważania Tylera, dodaje nowe spostrzeżenia i zmierza właściwie do wytłumaczenia tego, dlaczego antropologowie w Polsce pozostali obojętni na twierdzenia wyrażane zarówno w *Etnografii postmodernistycznej?* (Pool 1999), jak i w *Post-modern ethnography: Form document of the occult to occult document* (Tyler 1986).

w przeważającej mierze uznane za postmodernistyczne idee modernizmu. Przypominając w tym względzie przywołanych przez Paula de Mana (2000, s. 78) amerykańskich teoretyków literatury, reagujących na import i recepcję wpływów obcych, albo nazwalimy kota tygrysem – wyolbrzymiając jego siły, albo myszą – „drwiąc z tego, że uważa się za silnego”. Prezentowane studium, wychodząc z uprzywilejowanej pozycji, którą zapewnia dystans czasowy, realizuje ideę retorycznego *correctio* i zamiast „dać się wciągnąć w ten polemiczny wir” stara się nazwać kota kotem.

KONSTRUKTY DRUGIEGO STOPNIA

Patrząc z perspektywy czasu na stan refleksji teoretyczno-metodologicznej polskiej antropologii uznać można, że debata dotycząca postmodernizmu tak dalece zdominowała nasze lokalne życie akademickie przełomu wieków, że niektórzy wyraźnie odczuwali zmęczenie intelektualne wiążące się z uczestnictwem w dyskusjach poświęconych kryzysowi przedstawiania, krytyki kulturowej i dialogiczności, postulując wyjście poza rozważania teoretyczne i skupienie się na konkretności, oznaczającym najczęściej praktykowanie badań terenowych (Górny, Brocki 2010). W trwającej ponad dekadę debacie zabrali głos antropologowie i antropolożki, reprezentujący niemalże wszystkie ośrodki akademickie kraju, utożsamiający się z różnymi kierunkami metodologicznymi i przestrzeniami badawczymi. Debata nie dyskryminowała również badaczy młodego pokolenia, którzy niesieni na skrzydłach przemian teoretycznych chcieli wyrazić swoje przemyślenia związane z uprawianiem refleksji antropologicznej. Parafrazując jednego z francuskich myślicieli można rzec, że mieliśmy do czynienia z niebywałym rozgadaniem na temat postmodernizmu w antropologii kulturowej, a powszechnym argumentem przez nas stosowanym był ten mówiący o postmodernistycznej naturze refleksji Geertza (Barański 1999, s. 102; Brocki 1999, s. 30; Buchowski 1993, s. 133; Burszta 1992, s. 122–130; Kaniowska 1999, s. 134; Lubaś 2003, s. 78–85; Olszewska-Dyoniziak 2000, s. 13; Piątkowski 2011, s. 58). Oczywiście nie wszyscy szli tym tropem – nieliczni podkreślali nawet modernistyczne inklinacje antropologii interpretatywnej (Buchowski, Kempny 1999, s. 17). Jednakże znaczna większość wskazywała na prekursorskość tego podejścia (Burszta 1992, s. 122; Lubaś 2003, s. 67) – czasami podając w wątpliwość swoje dotychczasowe sądy⁴ – a o jego postmodernistycznym charakterze świadczyć miały interpretatywna teoria kultury (Burszta 1992, s. 123–124; Kuligowski 2001, s. 81–82; Lubaś 2003, s. 78–85) oraz opis gęsty (Burszta 1992, s. 125; Kuligowski 2001, s. 77; Nowicka 2012, s. 15).

Odnosząc się sceptycznie do tych argumentów należy podkreślić, że to, co przemawiać miałooby za postmodernizmem w twórczości Geertza, a co stanowi teoretyczne

⁴ Zamieszczenie eseju Geertza *Anty anty-relatywizm* (1999) w *Amerykańskiej antropologii postmodernistycznej*, w części zatytułowanej *Antenaci*, raz, że kłóci się z wyrażonym przez Michała Buchowskiego i Mariana Kempnego twierdzeniem pojawiającym się we wprowadzeniu do tej pracy, to dodatkowo miało ogromny wpływ na postrzeganie w Polsce twórczości amerykańskiego antropologa za pomocą kategorii postmodernizm.

i metodologiczne podstawy antropologii interpretatywnej, posiada *de facto* źródła fenomenologiczne i hermeneutyczne⁵, i z postmodernizmem (nie tylko filozoficznym) niewiele ma wspólnego. Koncepcja kultury, której Geertz jest wierny, nazywając ją semiotyczną, raczej w luźnym niż ścisłym sensie, stanowi efekt zaadaptowania na grunt badań antropologicznych wypracowanego przez Maxa Webera pojęcia *Verstehen*, fenomenologii Alfreda Schütza oraz refleksji Paula Ricoeura dotyczącej modelu tekstu jako działania znaczącego. Koncepcje te trudno pogodzić z refleksją postmodernistyczną, nawet pomimo dużej otwartości na przeprowadzenie takiego eksperymentu⁶. Projektując metodologię badań kultury rozumianej jako sieć utkanych przez człowieka znaczeń, w *Interpretacji kultur* Geertz wyraźnie akcentuje, że „tym, czego chcemy, a czego, na razie, nie mamy, jest dopracowana metoda opisu i analizy znaczącej struktury doświadczenia (w tym wypadku – doświadczenia osób), takiej, jaką jest ona pojmowana przez reprezentatywnych członków pewnego szczególnego społeczeństwa w pewnym szczególnym czasie – jednym słowem potrzeba nam naukowej fenomenologii kultury” (2005a, s. 409). W *Wiedzy lokalnej* Geertz dopowiada, że podejście antropologii interpretatywnej, polegające na ustalaniu tego, w czym „ludzie upatrują sens tego, co robią” (2005b, s. 14) oraz badaniu sposobu, „w jaki mówi się o świecie”, a nie tego, „jaki świat jest sam w sobie” (2005b, s. 14), „nie jest niczym innym niż znaną trajektorią, którą Dilthey nazwał kołem hermeneutycznym” (2005b, s. 76).

Fenomenologiczne i hermeneutyczne idee konstytuują interpretacyjny program Geertza najostrożniej sformułowany w eseju *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*. Na ironię zakrawa fakt, że jeden z najbardziej dyskutowanych esejów w antropologii kulturowej, nie posiada żadnego przypisu bibliograficznego. Być może gdyby Geertz opatrzył ów esej niezbędnymi odwołaniami do literatury przedmiotu wyrażanie argumentów o jego postmodernistycznym charakterze stałoby się bardziej problematyczne. Porównajmy poniższe wypowiedzi Geertza na temat antropologii interpretatywnej z tymi, które odnaleźć można w pracy Schütza na temat socjologii fenomenologicznej. Geertz twierdzi, że:

„to, co określamy mianem naszych danych, to tak naprawdę nasze własne konstrukcje na temat konstrukcji tworzonych przez innych ludzi” (2005a, s. 23), „zaczynamy od własnych interpretacji tego, czym się zajmują nasi informatorzy, czy też tego, czym sądzimy, że się w istocie zajmują, by je następnie usystematyzować” (2005a, s. 30), a „antropologiczne pisma same stanowią interpretacje, i to na dodatek interpretacje drugiego i trzeciego stopnia. (Z samej definicji wynika, że tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura)” (2005a, s. 30).

⁵ Oprócz ww. źródeł należałoby tu wskazać również na pragmatyzm Charlesa Sandersa Peirce’a, Johna Deweya, Williama Jamesa, George’a Herberta Meada, filozofię analityczną Gilberta Ryle’a oraz filozofię Ludwiga Wittgensteina.

⁶ Wyszczególniając dwa style hermeneutyki – interpretację rozumianą jako odnowienie sensu oraz szkołę podejrzania – Ricoeur zaliczył siebie (wraz z takimi fenomenologami religii, jak Maurice Leenhardt, Gerardus Van der Leeuw i Mircea Eliade) do pierwszego stylu, prezentującego postawę odmienną od tej, jaką przyjmują postmoderniści (Ricoeur 2008, s. 36). O różnicy hermeneutyki Ricoeura i postmodernizmu Lyotarda odnośnie do interpretacji *Krytyki władzy sądzienia* Immanuela Kanta pisze Patrick L. Bourgeois w artykule *Ricoeur and Lyotard in postmodern dialogue: Symbol and the sublime* (2008).

W artykule *Tworzenie pojęć i teorii w naukach społecznych* Schütz skonstatował z kolei, że:

„za pomocą wielu potocznych konstruktów dokonują oni [aktorzy społeczni – dod. M.M.] preselekcji i preinterpretacji świata doświadczanego jako rzeczywistość życia codziennego. Są to właśnie ich obiekty myślowe mające wpływ na ich zachowania. Obiekty myślowe konstruowane przez badacza społecznego w celu uchwycenia tej właśnie rzeczywistości, muszą być oparte na obiektach myślowych skonstruowanych przez ludzi w procesie myślenia potocznego o otaczającej ich rzeczywistości społecznej, w której na co dzień żyją. Zatem konstrukty tworzone przez nauki społeczne są konstrukcjami drugiego stopnia, to znaczy konstruktami konstruktów tworzonych przez aktorów na scenie społecznej, których zachowania muszą być obserwowane i wyjaśniane przez badacza społecznego, zgodnie z naukowymi regułami proceduralnymi” (2008, s. 11).

Narzucające się z całą wyrazistością podobieństwo obu wypowiedzi może nas skłonić do konstatacji, że albo Schütz jest postmodernistą, albo – co bardziej prawdopodobne – to nie postmodernistyczne koncepcje przyczyniły się do sformułowania założeń teoretyczno-metodologicznych antropologii interpretatywnej, ale fenomenologia z pierwszej połowy XX wieku. O świadomym zapożyczeniu idei z prac socjologa, „którego dzieło reprezentuje nieco heroiczną, ale niepozbawioną sukcesów, próbę sprzężenia wpływów mających swe źródło u Schelera, Webera i Husserla, z drugiej strony zaś u Jamesa, Mead i Deweya” (Geertz 2005a, s. 409), świadczy właśnie fakt, że Schütz pojawia się w *Interpretacji kultur* w tych miejscach, w których Geertz określa swój zamysł interpretacyjny. Rozważając cechy perspektywy religijnej oraz interpretując sposoby, jakimi posługują się Balińczycy, aby określić jednostki, Geertz robi użytek metodologiczny z pojęcia typu idealnego oraz kategorii *Lebenswelt* (tamże, s. 132, 409–412).

Jeśli zaś chodzi o hermeneutykę filozoficzną należy zauważyć, że przychodzi ona Geertzowi z pomocą również w kluczowych dla fundamentów antropologii interpretatywnej momentach. *Głęboka gra – uwagi o walkach kogucich na Bali* zaferowała antropologom perspektywę teoretyczno-metodologiczną wychodzącą poza funkcjonalistyczne i strukturalistyczne aporie. Znaczący gest zerwania z analizą form kulturowych rozumianą „jako próba nakreślenia pewnej ogólnej paralelności z sekcją zwłok jakiegoś organizmu, diagnozowaniem symptomów, rozszyfrowywaniem kodu czy porządkowaniem systemu” i zwrócenie się w kierunku „poszukiwania paralelności z wnikliwym odczytywaniem literackiego tekstu” (Geertz 2005a, s. 496), został odebrany w polskiej antropologii jako działanie o charakterze postmodernistycznym (Burszta 1992, s. 123–124). Jednakże wabiąca swą poetyckością i nowatorstwem metafora – kultura jest zbiorem tekstów – jak zaznacza sam Geertz „nie jest oczywiście czymś zupełnie nowym” (2005a, s. 496). Okazuje się bowiem, że „omówienie tego zagadnienia, a także cały argument przemawiający za uwolnieniem «idei tekstu [...] od idei pisma czy pisania», a także skonstruowaniem ogólnej hermeneutyki” odnalazł Geertz (tamże, s. 509) – i nie będzie to już wielkie zaskoczenie – w książce Ricoeura *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Czytając z kolei *Opis gesty*, należy zwrócić uwagę, że tytułowy koncept – zaczerpnięty z pracy filozofa oksfordzkiego Gilberta Ryle’a – w dalszej części eseju jest dopracowywany w oparciu o hermeneutykę

filozoficzną. Słynna wypowiedź Geertza „Co robi etnograf? – on pisze” (tamże, s. 35), która interpretowana była przez nas najczęściej, czy też raczej nadinterpretowana, w kontekście poststrukturalistycznej filozofii, jest *de facto* nawiązaniem do koncepcji dyskursu Ricoeura, która z poststrukturalizmem i postmodernizmem niewiele ma wspólnego. Geertz wyraźnie zaznacza, że „cała ta idea zapisywania działania została zapożyczona i nieco przetworzona” (tamże, s. 34) z pracy *Model tekstu: działanie znaczące rozważane jako tekst* (Ricoeur 1984). Nie chodzi w niej bynajmniej, jak chcą niektórzy (Brocki 2008, s. 61; Kuligowski 2001, s. 111–126), o podkreślenie retorycznego i literackiego wymiaru antropologii, ale raczej o zademonstrowanie zgodnie z hermeneutyką dyskursu, że to, co piszą antropologowie, co starają się utrwaląć, staje się znaczeniem – nie deskrypcją – działania społecznego.

„Chodzi o to – pisze Geertz – by zademonstrować, z czego się składa antropologiczna interpretacja: przesłodzić krzywą dyskursu społecznego; utwalić ją w możliwej do zbadania formie. Etnograf «zapisuje» dyskurs społeczny; spisuje go. Czyniąc to, przemienia ów dyskurs z ciągu przemijających zdarzeń, istniejących jedynie w momencie, kiedy dane zajście ma miejsce, w relację, która będzie istnieć we własnym zapisie, i do której można będzie sięgnąć ponownie. (...) «Co utrwała pismo?» – zapytuje Paul Ricoeur (...) – «Nie zdarzenie mówienia, lecz ‘powiedziane’ mówienia, gdzie ‘powiedziane’ rozumie się jako intencjonalną eksterioryzację, konstytutywną dla celu wypowiedzi, dzięki której *sagen* (mówić) staje się *Aus-sage* (wypowiedzią). Krótko mówiąc, to, co piszemy, co utrwalamy, staje się noematem [myślą, zawartością, istotą] mowy. Jest to znaczenie wydarzenia mowy, a nie wydarzenia jako wydarzenia»” (Geertz 2005a, s. 34–35).

Wyrażona w *Opisie gęstym* myśl o relacji pomiędzy antropologią a pismem (w sensie, jaki zaproponował Ricoeur) została zatem odczytana błędnie w Polsce jako konstatacja zrównująca antropologię z literaturą. W twierdzeniu Geertza chcieliśmy widzieć raczej antropologiczną wersję wypowiedzi Richarda Rorty’ego (1998, s. 133–153) na temat dekonstrukcji Jacquesa Derridy. Jednakże koncepcja „antropologia jako rodzaj pisarstwa” pojawi się dopiero w *Dziele i życiu. Antropolog jako autor* (Geertz 2000), w pracy fundamentalnej dla zwrotu retorycznego w naukach humanistycznych (por. Ede 1992, Mokrzan 2012). Można uznać, że przyswajając w tym samym czasie różne prace Geertza, rzutowaliśmy na *Interpretację kultur* oraz *Wiedzę lokalną* sensy wyniesione z lektury *Dzieła i życia*. Dzięki metonimicznemu ześlizgnięciu się znaczenia utożsamiliśmy projekt antropologii interpretatywnej z postmodernizmem. Jest to błąd, na którym zbudowaliśmy krytykę projektów antropologicznych, otwarcie odwołujących się do inspiracji płynących ze strony literatury (por. Brocki 2008, s. 76–85; 2013, s. 85).

Upredzając w tym momencie potencjalne kontrargumenty, mówiące, że postmodernizm w filozofii jest czym innym niż w antropologii i należy uchwycić specyfikę obu dyskursów, można zapytać, czy nie ma w takim razie żadnej różnicy pomiędzy hermeneutyką i fenomenologią a postmodernizmem? Po co określać badania antropologiczne jawnie odwołujące się do tradycji hermeneutyki filozoficznej lub socjologii fenomenologicznej mianem postmodernizmu? Czy nie wystarczy nam jedna, przyjęta przez wspólnotę interpretacyjną, etykieta? Zaproponowana przez Geertza interpretatywna teoria kultury oraz opis gęsty to przecież konstrukty dru-

giego stopnia, które zostały zaczerpnięte z lekcji udzielonej przez fenomenologię i hermeneutykę. Śledząc ten wątek antropologii interpretatywnej nie odnajdujemy tu żadnych inspiracji płynących z refleksji postmodernistycznej. Fenomenologia i hermeneutyka posłużyły bowiem Geertzowi do stworzenia bardziej adekwatnych form reprezentacji znaczeń kulturowych. Geertz ani nie rezygnuje z przedstawieniowej funkcji antropologii, co najlepiej uwidacznia się w słynnym opisie policyjnego nalotu, który rozpoczyna *Głęboką grę*, ani też nie odrzuca ideologii obserwujący-obszewanego na rzecz koncepcji kooperacji, do czego zachęca nas Tyler (1986), omawiając cechy antropologii postmodernistycznej. Geertz w *Głębokiej grze*, jak to ujął Vincent Crapanzano (1986, s. 74), przywołuje obraz kultury jako zbioru tekstów:

„Obraz ten jest uderzający: (...) przedstawia on swego rodzaju asymetryczną relację; antropologa za i ponad tubylcem, ukrytego a jednak zajmującego miejsce na szczycie hierarchii rozumienia. (...) Nie mamy tu do czynienia z relacją ja-ty, dialogiem dwojga ludzi zatopionych we wspólnej lekturze i rozprawiających na jego temat, a jedynie z relacją ja-oni. I jak widzieliśmy, nawet gdy ja zanika, zostaje zastąpione przez niewidzialny głos autorytetu”.

Ryzykowne zatem jest utrzymywanie poglądu o postmodernistycznym charakterze antropologii interpretatywnej, odkąd wiemy, że postmodernizm, odmawiając przyznania antropologowi funkcji poręczyciela trafności interpretacji (Tyler 1986, s. 132–133), uznaje, że cel dyskursu naukowego nie polega na stworzeniu lepszej reprezentacji, ale na tym, by „reprezentacji uniknąć” (tamże, s. 128). Antropologia interpretatywna jest zatem projektem modernistycznym, i takim też jest każdy projekt antropologiczny, który chcąc siebie uprawomocnić odwołuje się do takich metanarracji filozoficznych, jak hermeneutyka znaczenia oraz emancypacja Ducha (Lyotard 1997b, s. 19–20). Argumenty te podważają również zgłaszane przez nas w latach 1990. i na początku XXI wieku pretensje, mówiące o postmodernistycznej naturze etnografii eksperymentalnych, krytyki kulturowej, etnografii wielomiejskowej oraz etnografii dialogicznej.

EKSPERYMENTY I KRYTYKA KULTUROWA

Zapytany w wywiadzie przez Scotta Lucasa, dlaczego *Writing culture, Anthropology as cultural critique* oraz *The predicament of culture* stały się emblematem postmodernizmu, Tyler udzielił następującej odpowiedzi: „To bardzo ciekawe pytanie, ponieważ nie sądzę, aby którykolwiek z tych tekstów naprawdę można zaliczyć do postmodernizmu” (1996, s. 5). Wypowiedź ta nie odkrywa przed nami niczego nowego i szokującego, czego nie znaleźlibyśmy już wcześniej podczas lektury *Writing culture*. W *Introduction: partial truths* James Clifford (1986, s. 21) wyraźnie zaznaczył, że „większość uczestników seminarium [które stanowiło podstawę do napisania książki – dod. M.M.], wyłączając Stephena Tylera, nie była jeszcze prawdziwie ‘postmodernistyczna!’”. Pomimo tej niewzbudzającej kłopotów interpretacyjnych konstatacji szybko doszliśmy do przekonania, że wyżej wymienione prace oraz ich autorzy są

reprezentatywne dla antropologii postmodernistycznej (Brocki 1999; Buchowski 2004, s. 12; Buchowski, Kempny 1999; Burszta 1992, s. 118–164; Kaniowska 1999, s. 134; Kempny 1994; Lubaś 2003). Idee eksperymentalizmu (Lubaś 2003, s. 158–160) oraz krytyki kulturowej (Burszta 1992, s. 154; Lubaś 2003, s. 60), które przywoływane były przez współtwórców całego zamieszania, uznane zostały za dystynktywne dla całego nurtu. Jeśli jednak weźmiemy pod rozwagę to, co na ich temat ma do powiedzenia Tyler, nie będziemy w stanie dłużej utrzymywać tego poglądu bez ryzyka posądzenia nas o nadinterpretację. Lektura tekstów źródłowych tylko pogłębi to przekonanie.

W *Still rayting* Tyler z charakterystyczną dla siebie swadą zauważa, że:

„*Writing Culture* nie jest książką postmodernistyczną. Jej autorzy ani nie odwracają stosunku między estetyką a epistemologią, ani nie rewolucjonizują trójstopniowej hierarchii epistemologii, polityki i estetyki (w zstępującym porządku hierarchicznym o pierwszeństwa) ... skłonni są oni jedynie opowiadać się za polityką, widzieć naukę w kontekście władzy, odnieść epistemologię do polityki, choć poprzez takie upolitycznienie dyskursu nie są w stanie zmienić lub uczynić zagrożoną starą Zachodnią ideę dyskursów zhierarchizowanych. Zamiast tego umacniają mit uprzywilejowanego dyskursu, który stanowi podstawę lub źródło wszystkich innych” (Tyler cyt. za Pool 1999, s. 286).

W *Beyond alphabet* Tyler dopowiada, że „większość tematów poruszanych w *Writing culture*, oraz w pozostałych dwóch tekstach (*Anthropology as cultural critique* oraz *The predicament of culture* – dod. M.M.) to w rzeczywistości tematy modernistyczne, które są rozpoznawane i rozpowszechniane jako prace eksperymentalne. Cała idea eksperymentalizmu ma charakter modernistyczny i nie wydaje się szczególnie dobrze łączyć z postmodernizmem” (1996, s. 5). W związku z powyższymi uwagami wątpliwa okazuje się argumentacja, która na podstawie artykułu George’a E. Marcusa pt. *Contemporary problems of ethnography in the modern world system*, który wchodzi w skład *Writing culture*, wnioskuje o postmodernistycznym charakterze postulowanej w nim antropologii. Pisząc o konieczności eksperymentowania z pisarstwem etnograficznym – konieczności, która motywowana jest wymogiem sprostania naukowej interpretacji rzeczywistości – Marcus sięga do tradycji brytyjskich studiów kulturowych. Źródłem inspiracji dla projektowanej etnografii wielomiejscowej nie jest przykładowo koncepcja poróżnienia wyrażona przez Lyotarda lub jakaś inna koncepcja postmodernistyczna, ale perspektywa przyjęta przez Paula Willisa, łącząca sposób badania antropologii interpretatywnej z marksistowskim zogniskowaniem na makrostruktury ekonomiczne i polityczne (Marcus 1986, s. 173–188). Nie dość, że idea eksperymentu jest wywiezioną z literatury ideą modernistyczną, to na dodatek inspiracją do eksperymentowania stały się na wskroś modernistyczne podejścia badawcze. Oczywiście sam Marcus zdaje sobie z tego sprawę, nazywając kota właściwym imieniem. Zauważa to również Marcin Lubaś (2003, s. 234–250), utrzymując jednak, jakby wbrew Marcusowi, że etnografia wielomiejscowa jest nurtem postmodernizmu w antropologii.

Główną myślą, w napisanej przez George’a E. Marcusa i Michaela M. J. Fischera książce *Anthropology as cultural critique*, jest ta mówiąca, że wynikiem eksperymentalnego momentu, który został przywołany przez autorów w podtytule publikacji, jest antropologia krytyczna szukająca źródeł inspiracji w takich modernistycznych nurtach intelektualnych jak: szkoła frankfurcka, surrealizm, krytyka dokumentalna,

brytyjskie studia kulturowe⁷, a jeśli chodzi o tradycję antropologiczną: ewolucjonizm i amerykańska szkoła kultury i osobowości. Projekt antropologii rozumianej jako krytyka kulturowa, jak to wychwytał Lubaś, wymaga również eksperymentów z modernistycznym tekstem (Marcus, Fischer 1986, s. 67–71). Autorzy tej pracy proponują bowiem, aby:

„zastąpić etnografie pisane zgodnie z wymogami gatunkowymi realizmu tzw. modernistycznym stylem narracji (...). Określenie «styl modernistyczny» ma w tym wypadku stanowić aluzję do modernizmu literackiego XIX i XX wieku, stanowiącego krytyczną reakcję na powieść realistyczną. Podstawowa zbieżność zachodząca, zdaniem Marcusa i Fischera, między prozą doby modernizmu a etnografią polega na podobnym usytuowaniu narratora. O ile realizm w etnografii, podobnie jako powieść realistyczna, nadaje piszącemu prawo do utrzymywania całkowitej kontroli nad materią narracji, o tyle wprowadzenie do analizy etnograficznej stylistyki modernistycznej stwarza możliwość uchwycenia procesu budowania znaczeń, w który badacz i badany zaangażowani są w równym stopniu, a także uwzględnienia istotnej roli czytelnika w konstruowaniu znaczenia tekstu” (Lubaś 2003, s. 159).

Jednak nie same źródła inspiracji podważają postmodernistyczny charakter postulowanej przez Marcusa i Fischera antropologii krytycznej lecz fakt, że ma być ona pozytywną reakcją na kryzys przedstawiania: dzięki tej koncepcji zachować można status antropologii jako dyskursu reprezentującego. Choć autorzy we wstępie przywołują refleksję Lyotarda na temat końca metanarracji (Marcus, Fischer 1986, s. 8), to ich wizja antropologii nie podąża w kierunku wyznaczonym przez *Kondycję ponowoczesną* (Lyotard 1997b, s. 19–22). Eksperyment i krytyka zmierzać mają bowiem, tak jak opis gęsty Geertza, do bardziej adekwatnych form reprezentacji rzeczywistości społeczno-kulturowej (Marcus, Fischer 1986, s. 109). Dla autorów *Anthropology as cultural critique*, jak zauważył Pool, „wartość tekstów etnograficznych mierzona ma być ich zdolnością do odzwierciedlania zewnętrznej rzeczywistości, to znaczy jakością ich przedstawień” (Pool 1999, s. 283). W obliczu krytyki epistemologii zaproponowanej przez Lyotarda, uznającej za chybiony sam pomysł reprezentacji, próby przewyciężenia przez eksperymentalne etnografie problemów epistemologicznych, okazują się paradoksalne. Na ten paradoksalny charakter etnografii eksperymentalnych wskazują Peter Pels i Lorraine Nencel we wprowadzeniu do pracy *Constructing knowledge*. Twierdzą oni, że:

„prąd związany z krytyką tekstualizmu szybko został określony mianem «postmodernistycznego». Lecz jeśli, zgodnie z tym, co twierdzi Lyotard, kondycją postmodernistyczną jest kryzys legitymizacji wynikający z utraty wiary w metanarrację to wielu badaczy poddających krytyce autorytet etnograficzny określić należy nie postmodernistami, lecz modernistami zwrotu literackiego. Kryzys przedstawienia jest w ich przekonaniu jedynie momentem eksperymentalnym, w którym możemy

⁷ I znów twórczość Willisa okazuje się przykładem działalności naukowej, w oparciu o którą można sformułować współczesne etnograficzne pojęcie krytyki kulturowej: „Praca Willisa jest marksistowską wersją oddziaływania uroku etnografii w ramach silnej już tradycji krytyki kulturowej, ale uroku, który ma dużo szerszy zasięg. Zadaniem etnograficznej krytyki kulturowej jest odkrycie rozmaitych sposobów przystosowywania się lub oporu jednostek i grup wobec wspólnego porządku kulturowego. Jest to strategia odkrywania różnorodności w tym, co jawi się jako coraz bardziej homogeniczny świat” (Marcus, Fischer 2010, s. 363).

poszukiwać innych i być może bardziej odpowiednich narzędzi reprezentacji, zaś ich eksperymenty nie powodują dezorientacji będącej efektem prawdziwie postmodernistycznego kryzysu legitymizacji, w ramach którego kwestionowana jest sama możliwość przedstawiania” (Pels, Nancel 1991, s. 14).

Mówiąc innym językiem, eksperyment i krytyka z postmodernizmem mają tyle wspólnego, co archetyp i przesąd ze strukturalizmem. Charakteryzując postmodernizm, Tyler pisze:

„To nie jest krytyka, gdyż w naszych czasach, które są czasami GESTELLu, nie ma miejsca na krytykę, nie istnieje żaden neutralny topos, z którego można kierować krytykę, nie ma kryzysu, który uczyniłby ją konieczną. Zgodnie ze swoim charakterem GESTELL jest totalny, choć nie systemowy. Nie istnieje żadna zewnętrzna legitymizacja jego autorytetu. Nie określa go żadna narracja, nie rodzi go, nie ogranicza, nie kontekstualizuje, ani usprawiedliwia. Możemy jedynie przywołać sposób, w jaki się legitymizuje ko-optuje, w jaki obejmuje każdą krytykę siebie. Nie może istnieć krytyka jego władzy, która – o ile jest krytyką – relatywizuje te władzę względem własnego, oddzielnego dyskursu. Dyskurs krytyki jest już nierozzerwalnie związany z tym, co krytykuje” (1999, s. 84).

W innym miejscu, wyrażając nieco dosadniej swoją niechęć odnośnie do krytyki, Tyler skonstatował: “Mam niewiele sympatii dla podejścia krytycznego, gdyż po części zakłada ono, że krytyka jest niewinna. A ja wcale nie uważam by krytyka była niewinna” (1996, s. 4). Pisząc na temat tzw. antropologii postmodernistycznej warto wobec tego na poważnie potraktować słowa antropologa, którego Clifford (1986, s. 21) wraz z Poolem (1999, s. 286) określili mianem jedynego postmodernisty w antropologii kulturowej.

SURREALIZM ETNOGRAFICZNY

Kolejnym argumentem stosowanym przez nas w latach 1990. był ten, wskazujący na zbieżność surrealizmu i antropologii postmodernistycznej (Kaniowska 1999, s. 136–142; Tokarska-Bakir 1995, s. 18–19). Charakteryzując tzw. radykalny odłam postmodernizmu w antropologii kulturowej, którego najlepszą egzemplifikację stanowić ma esej Tylera *Przed-się-wzięcie post-modernistyczne*, Kaniowska (1999, s. 138) wskazywała na podobieństwo postaw Andre Bretona i amerykańskiego antropologa. O pokrewieństwie surrealizmu i postmodernizmu świadczyć miałyby: kwestionowanie prawdy, antyfundamentalizm, zabawa regułami (montaż i kolaż jako narzędzie), negacja starych reguł, uczynienie destrukcji nową formą porządku, oparcie procedur naukowych o doświadczenie wewnętrzne, wyobraźnię i subiektywność podmiotu poznającego. Przywołanie fragmentów z *Drugiego manifestu* Bretona prowadzi do następującej konstatacji: „Surrealizm doczekał się powtórnego zaistnienia. Postmoderniści, tak jak kiedyś surrealiści, wydają się opowiadać za tym samym. W deklaracjach postmodernistów widać to wyraźnie” (Kaniowska 1999, s. 138). Przez ten właśnie pryzmat odczytuje Kaniowska *Kondycję ponowoczesną*, jak również *Przed-się-wzięcie post-modernistyczne* – pomimo faktu, że w żadnym z tych tekstów nie znajdziemy odniesienia do surrealizmu. Odniesienie takie odnajdujemy natomiast w *Post-modern ethnography* i *Beyond alphabet*. Jego znaczenie

jest jednak odmienne od tego sugerowanego przez autorkę. Tyler bowiem w sposób jawny dystansuje się od inspiracji płynących ze strony surrealizmu, wskazując na ich modernistyczne inklinacje⁸:

„Nie, to nie jest surrealizm” (Tyler 1986, s. 137). „Nigdy nie byłem szczególnie entuzjastycznie nastawiony do koncepcji surrealizmu jako sposobu etnograficznego pisarstwa. (...) Dobrze jest czytać surrealistyczne teksty, myśleć o surrealizmie, a potem iść naprzód i robić swoje zamiast usiłować zostać surrealistycznym etnografem. Znów, częściowo przemawia przeze mnie skrzywienie odnośnie wszystkiego co związane z modernizmem. Surrealizm podjął i odzwierciedlał tak wiele wątków modernistycznych, że jestem podejrzliwy odnośnie jego bezpośredniej przydatności dla postmodernizmu” (Tyler 1996, s. 13).

Antropologiczne eksperymenty, wykorzystujące metodę kolażu, które Clifford w *Kłopotach z kulturą* określił mianem surrealizmu etnograficznego, a które my uznaliśmy za egzemplifikację postmodernizmu w antropologii, tak jak krytyka kulturowa, z postmodernizmem niewiele mają wspólnego. Bliżej im do marksistowsko zorientowanej semiotyki Rolanda Barthesa niżli do postmodernistycznego dyskursu opartego na paralogii. Naturalnie sam Clifford zdaje sobie z tego sprawę, zaznaczając wyraźnie, że analityczne podejście do porządku kulturowego, jakim jest surrealizm etnograficzny, najlepiej nazywać „modernistycznym” (2000, s. 133). Sposób rozumienia kultury i jej badania, jaki prezentuje surrealista etnograficzny są bliskie – jak twierdzi sam autor – postawie semiotycznej. W jego przekonaniu rzeczywistość kulturowa zbudowana jest „ze sztucznych kodów, tożsamości ideologicznych oraz przedmiotów podatnych na zaskakujące pomysłowe zestawienia i przeciwstawienia” (Clifford 2000, s. 147); nie stanowi ona „ciągłej całości, lecz zbiór konwencjonalnych kodów i symboli” (tamże, s. 150); postrzegana jest ona „jako rzeczywistość godna kontestacji, przedmiot podważenia, parodii i transgresji” (tamże, s. 133). W potocznym doświadczeniu aktorów społecznych porządek kulturowy traktowany jest jako naturalna, niepodważalna i obiektywnie istniejąca całość. Surrealizm etnograficzny zmierzać ma zaś do ukazania tego, w jaki sposób dochodzi do unaturalnienia konkretnych treści kulturowych. Metodą sprzyjającą podważeniu umownych norm i wartości konstytuujących kulturę jest technika kolażu polegająca na takim etnograficznym opisie porządku kulturowego, który odsłania swój konstruktywistyczny i semiotyczny charakter.

„Procedury (a) cięcia oraz (b) integracji są podstawowe dla każdego przekazu semiotycznego. Cięcia i szwy procesu badawczego pozostają widoczne; nie ma łatwego przemykania się nad wciąganiem surowych danych w homogeniczną reprezentację. Wpisywanie etnografii w model kolażu jest równoznaczne z unikaniem przedstawiania kultur jako organicznych całości (...). Etnografia jako kolaż nie będzie ukrywała konstruktywistycznych procedur wiedzy etnograficznej” (Clifford 2000, s. 162).

Clifford, podobnie jak uczynili to Marcus i Fischer w kontekście antropologii krytycznej, twierdzi, że ujęte w sposób surrealistyczny dane etnograficzne stają się

⁸ Co prawda przywołanie w dyskusji na temat postmodernizmu wypowiedzi autora przypomina działanie bliskie hermeneutyce Friedricha Schleiermachera, nastawionej na dotarcie do intencji autor-skiej, to w tym przypadku możemy odnieść niebywałą korzyść z takiego postępowania.

„sprzymierzeńcem wyrotowej krytyki kulturowej” (2000, s. 145). „Surrealizm ożeniony z etnografią przywraca do życia swe wczesne powołanie jako krytycznej polityki kulturowej” (tamże, s. 163).

Nietrudno dostrzec, że projektowany przez Clifforda eksperyment etnograficzny, przypomina opisane w latach 1950. przez Barthesa przedsięwzięcie semiotyczne zmierzające do takiego odczytania mitu, które ukaże jego znakowy i konwencjonalny wymiar. Zdaniem Barthesa funkcja wytwarzanego przez klasy panujące mitu polega na unaturalnieniu pojęcia i przekształceniu historii w naturę. Mit u Barthesa, podobnie jak kultura u Clifforda, to sztuczny porządek, narzucający odbiorcom konkretną interpretację rzeczywistości.

„Tym, co pozwala czytelnikowi niewinnie konsumować mit – pisze Barthes – jest fakt, że nie dostrzega on w nim systemu semiologicznego, ale system indukcyjny: tam, gdzie jest tylko ekwiwalencja, czytelnik dostrzega pewien proces przyczynowy. W jego oczach stosunek *signifiant* i *signifié* jest naturalny. To pomieszanie można też wyrazić inaczej: każdy system semiologiczny jest systemem wartości; ale konsument mitu uważa znaczenie za system faktów: mit czyta się jako system oparty na faktach, podczas gdy jest tylko systemem semiologicznym” (Barthes 2000, s. 263–264).

Zadanie, jakie stawia przed mitologiem Barthes bliskie jest także surrealiście etnograficznemu. Chodzi tu o dokonanie krytyki uznawanego za sztuczny porządku kulturowego, za pomocą narzędzi semiotycznych. A zatem albo Barthes z okresu strukturalno-semiotycznego jest postmodernistą albo – co bardziej prawdopodobne – eksperymentując z surrealizmem i etnografią Clifford pozostaje dłużny semiotycznie i marksistowsko zorientowanym krytykom kultury.

Należy tutaj wyraźnie zaznaczyć, że bliska surrealizmowi etnograficznemu praktyka defamiliaryzacji, polegająca na ukazywaniu obcości tego co swojskie – jak wskazała Joanna Tokarska-Bakir – „nie jest w dwudziestowiecznej humanistyce pomysłem nowym ani odosobnionym. *Ostronienije* u Wiktora Szklowskiego i formalistów, *Fremdsefekt* w teatrze brechtowskim, a także wyobcowanie przedmiotów ze świata oczywistości, stanowiące początek każdej analizy fenomenologicznej (w wykładni Karla Jaspersa), to tylko trzy przykłady oddziaływania tej idei” (Tokarska-Bakir 1995, s. 18). Idei, która, jak widać wyraźnie, ma silnie modernistyczne korzenie. Krytyki kulturowej, którą uznaliśmy za dystynktywną dla postmodernizmu w antropologii, nie wymyślili zatem ani Marcus, Clifford, ani też Fischer. Ten ostatni wskazał, że „jednym z problemów modernizmu (modernizmu właśnie! – dod. M.M.) było zawsze to, w jaki sposób uprawiać można krytykę kultury” (Fischer 1995, s. 10). W polskiej debacie na temat postmodernizmu nie dostrzegliśmy, że krytyka kulturowa pojawia się już w latach 1960. wraz z tzw. antropologią radykalną lub rewolucyjną i ma ona marksistowskie i feministyczne inklinacje (Gough 1968; Hymes 1972; Scholte 1972). Świadomość tego faktu przychodzi w Polsce dopiero wraz z debatą na temat zaangażowania i polityczności w antropologii (Baer 2006; Songin 2010; Songin-Mokrzan 2013).

Wykorzystując argument zastosowany przez Christophera Norrisa (2001) w obronie dekonstrukcji Jacquesa Derridy, można uznać, że eksperymenty etnograficzne Marcusa, Fischera i Clifforda są właściwie kontynuacją tradycji Oświecenia. Nie

unieważniają one bowiem, na co wskazuje w kontekście postmodernizmu Lyotard, projektu krytyczno-emancypacyjnego myślenia. Wręcz przeciwnie, opowiadając się za krytyką kulturową wpisują one antropologię w ramy niedokończonego projektu modernizmu, stając się tym samym spadkobiercą projektu antropologii radykalnej, o której pisał Dell Hymes we wprowadzeniu do *Reinventing anthropology* (1972, s. 9).

ETNOGRAFIA DIALOGICZNA

Spośród wielu eksperymentów, które wydały się nam atrakcyjne ze względu na ich nowatorski charakter, na uwagę zasługuje również etnografia dialogiczna. Słynne opowieści marokańskie, do których zalicza się takie prace, jak *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku* Paula Rabinowa (1999), *Tuhami. Portrait of Moroccan* Vincenta Crapanzano (1980) oraz *Moroccan dialogues. Anthropology in question* Kevina Dwyera (1982), mówiące o negocjowaniu znaczeń na drodze dialogicznego spotkania, okrzyknęliśmy mianem prozy postmodernistycznej (Brocki 1999, s. 28–29; Burszta 1992, s. 140; Lubaś 2003, s. 168–173; Tokarska-Bakir 1995, s. 16). Przywoływana w nich idea dialogiczności, podobnie jak krytyka kulturowa u Marcusa, Fischera i Clifforda, będąca reakcją na konwencje realizmu etnograficznego, przyczynić się ma w gruncie rzeczy do stworzenia bardziej adekwatnych form reprezentacji rzeczywistości społeczno-kulturowej. Na ten aspekt etnografii dialogicznej wskazuje Brocki w sceptycznym w stosunku do postmodernizmu studium *Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki*. Co paradoksalne, dostrzeżenie tego faktu nie przeszkadza mu jednak w podtrzymywaniu twierdzenia o jej postmodernistycznym charakterze:

„Dialogiczność objawia się czasem jako chęć maksymalnie wiernego odtworzenia, lub lepszego oddania prawdy badanej rzeczywistości kulturowej (jest to szczególnie widoczne już w samym rozważaniu problemu: czy dialog w terenie jest przekładalny w dialog w tekście, jaką powinien przyjąć formę, aby najlepiej oddać sytuację autentycznego kontaktu), jest to szczególnie niebezpieczne dla samej antropologii postmodernistycznej, gdyż zaprzecza deklarowanym ideałom postmodernistycznym – w szczególności jest w wyraźnej sprzeczności z dekonstrukcyjną krytyką logocentryzmu (choć w sumie nie jest to specjalnie dziwne czy nieprzewidywalne zjawisko, gdyż jak twierdzi Derrida, podstawowa metoda wspierająca dialogiczność czyli hermeneutyka jest z gruntu logocentryczna)” (Brocki 1999, s. 29).

Już pobieżna lektura opowieści marokańskich potwierdza słowa Brockiego. To, co czyni je dialogicznymi ma swoje źródła *de facto* w hermeneutyce filozoficznej Ricoeura, fenomenologii egzystencjalnej Jeana-Paula Sartre’a oraz antropologii interpretatywnej Geertza. A oto dowody.

We wprowadzeniu do *Refleksji na temat badań terenowych w Maroku* Rabinow wyznaje, że:

„Kwestia podjęta w książce należy do obszaru hermeneutyki, a zastosowana metoda to zmodyfikowana fenomenologia. (...) Podążając za Paulem Ricoeurem, definiuję problem hermeneutyki (co po grecku znaczy „interpretacja”) jako „rozumieni[e] siebie samego na okrężnej drodze rozumienia drugiego”. Trzeba wyraźnie podkreślić, że nie wiąże się to z żadnym rodzajem psychologii, mimo

pewnego psychologicznego wydzźwięku niektórych fragmentów. Dyskutowane „ja” ma całkowicie publiczną naturę, nie jest ani czysto cerebralnym cogito kartezjanistów, ani też głębokim psychologicznym „ja” freudystów. Jest raczej kulturowo zmediowanym i historycznie usytuowanym „ja”, które znalazło się w stale zmieniającym się świecie znaczeń. Z tego powodu skorzystałem z metody fenomenologicznej. I tym razem Ricoeur dostarcza nam jasnej definicji. Fenomenologia jest dla niego opisem «ruch[*u*], według którego każda figura znajdzie swój sens nie w tym, co ją poprzedza, lecz w tym, co po niej następuje. Świadomość jest w ten sposób wyciągnięta poza siebie, przed siebie, w stronę postępującego sensu, którego każdy etap jest znoszony i zachowywany w następnym» (Rabinow 2010, s. 34).

Rabinow korzysta z filozofii Ricoeura, aby dookreślić stosowaną przez siebie metodologię, której zastosowanie sprzyjać ma pełniejszemu rozumieniu siebie oraz bardziej wiarygodnemu przedstawieniu kontekstu badań terenowych. Rabinow pozostaje także dłużny, szukającemu w hermeneutyce inspiracji, Geertzowi. Ostatni rozdział *Refleksji na temat badań terenowych* jest *de facto* powtórzeniem założeń antropologii interpretatywnej dotyczących kultury i antropologii. Konkludując Rabinow (2010, s. 129) wyraża zdania znane już z innych prac: „Antropologia jest nauką interpretatywną. (...) Zarówno antropolog, jak i jego informatorzy żyją w kulturowo zapośredniczonych światach, uchwyceni w «sieci znaczeń», które sami utkali”.

Książka Rabinowa rodzi się w reakcji na, w jego opinii, zafałszowujące dialektyczny proces antropologicznego spotkania tradycyjne antropologie. Podobny argument przyświeca powstaniu *Moroccan dialogues* i *Tuhami*. Tłumacząc swój dialogiczny zamysł, Dwyer w *The purpose(s) of transcription: Transcription practice in three books* (2009, s. 202) zauważa, że:

„Tradycyjne gatunki antropologiczne przyjmują kontemplacyjną epistemologię, która skutecznie separuje Ja od Innego i sytuuje Ja poza krytyką. To prowadzi antropologów do systematycznego zaniedbywania – w trakcie przekształcania doświadczenia terenowego w tekst – trzech kluczowych «dialogicznych» aspektów doświadczenia: jego wymiaru czasowego (doświadczenie terenowe rozwija się w czasie a wydarzenia następują w określonej kolejności); przypadkowej natury (zerwania i nieciągłości są konstytutywnymi składnikami doświadczenia i nie jest ono – jak to się często dzieje, gdy zostaje ono przekształcone w tradycyjny tekst antropologiczny, jedynie skuteczną implementacją pierwotnych zamierzeń antropologa) oraz – co odnosi się do wszelkich typów aktywności człowieka – praktyka antropologiczna jest «zakotwiczona» (jest z konieczności powiązana z siłami społecznymi, które transcendują jednostkowe działania, jej sukces albo porażka po części zależą od tych sił i na swój sposób wpływają na nie)”.

Przezwyciężając skrzywienia tradycyjnej antropologii, etnografia dialogiczna szuka odpowiedzi na zapowiadany zwrotem postmodernistycznym kryzys przedstawiania. Odpowiedź, jaką znajduje stoi w sprzeczności z główną ideą postmodernizmu, jaką jest zerwanie z proklamowaną przez modernizm mimetyczną funkcją języka (Tyler 1987, s. 1–59). Obraz, który przedstawia etnografia dialogiczna, pomimo, że jest to obraz pełen pęknięć, stanowić ma symetryczne odbicie rzeczywistości badań terenowych (Brocki 2008, s. 152). Zauważył to już Tyler pisząc w *Post-modern ethnography* (1986, s. 131), że takie podejścia translacyjne jak strukturalizm, etnonauka i właśnie etnografia dialogiczna „popęniają zbrodnie historii naturalnej”, starając się „reprezentować tubylczy dyskurs lub jego nieuświadomiane wzory”. Co więcej,

książka Crapanzano, będąca dialogicznym eksperymentem czerpiącym koncepcje teoretyczne z wielu źródeł, z których najistotniejszym okazuje się fenomenologia egzystencjalna Sartre'a⁹, jak stwierdził Tyler w *The unspeakable* (1987, s. 66), maskuje fakt, że ostateczny głos w produkcji znaczeń nie należy do współuczestniczących w dialogu podmiotów ale do tego kto pisze, czyli antropologa. W polskiej antropologii spostrzeżenia dotyczące modernistycznej i paradoksalnej natury etnografii dialogicznej przeszły jednak bez echa.

LOGIKA I POLITYKA RECEPCJI

Poddając analizie jedną z ważniejszych debat intelektualnych humanistyki przełomu XX i XXI wieku, można uznać, że my, polscy antropologowie, tak dużo wrzuciliśmy do garnka z etykietą postmodernizm, że już niewiele zostało w samym modernizmie. W garnku tym tyle wrze, że problematyczny wydaje się status składników stanowiących przedmiot naszego zainteresowania. Czy aby nie stają się one kolejnymi kukłami, podobnymi do tych, jakimi posługiwali się funkcjoniści i strukturaliści w sporze o możliwe sposoby uprawiania refleksji antropologicznej? Oprócz Geertza, Marcusa, Clifforda, Tylera i innych amerykańskich antropologów Kaniowska (1999, s. 147–177) zaliczyła do postmodernizmu także Bronisława Malinowskiego, Kazimierę Zawistowicz-Adamską, Claude'a Lévi-Straussa, Nigela Barleya oraz Ruth Benedict, kierując się przy wyborze tych postaci kryterium formy tekstualnej, za pomocą której dokonują oni reprezentacji rzeczywistości społeczno-kulturowej. Trop antycypacji odnajdujemy również w argumentacji Tokarskiej-Bakir (1995), która za postmodernistyczną uznała twórczość Jacka Olędzkiego oraz Carlosa Castanedy. To tylko kilka przykładów pokazujących, jak szeroko interpretowaliśmy w Polsce postmodernizm. Z perspektywy czasu istotne okazuje się jednak to, aby dociec przyczyn takiego stanu rzeczy. Można zaryzykować twierdzenie, że definiując postmodernizm przez pryzmat lokalnych oczekiwań względem współczesnej teorii antropologicznej, realizowaliśmy w dużej mierze cele polityczne¹⁰.

Naturalnie zaproponowana w tym miejscu interpretacja polskiej recepcji postaw teoretyczno-metodologicznych podzielanych przez amerykańskich antropologów w odwołaniu do kontekstów politycznych nie wyczerpuje całego zagadnienia; należy ją zatem traktować jako zaproszenie do dyskusji. Recepcja postaw badawczych, które na przełomie wieków uznaliśmy za postmodernistyczne, była bardziej wieloaspektowa i z całą pewnością niesprawiedliwe byłoby twierdzenie, że nie posiadała ona wartości edukacyjnej i poznawczej. Import amerykańskich koncepcji na polski grunt nie sprowadzał się jedynie do „ponownego przytaczania teorii, recyklingu idei tematów

⁹ To dzięki lekturze dzieła Sartre'a *Święty Genet: aktor i męczennik* Crapanzano mógł przewyciężyć psychoanalityczne skrzywienia (Crapanzano 1980, s. xiv) własnej antropologii.

¹⁰ To, co polityczne rozumiane jest tu za Moniką Baer jako wartości, „które wyznajemy”; cele, „które staramy się realizować”; strategie, „których używamy”; relacje władzy, „w które wszyscy w ten czy inny sposób jesteśmy uwikłani” (Baer 2006, s. 80).

narzucanych przez «kontynentalnych tyranów» (Buchowski, 2008, s. 173), ale obejmował on również pogłębiającą, krytyczną analizę propozycji wysuwanych przez Clifforda, Crapanzano, Dwyerę, Fischera, Geertza, Marcusa, Rabinow i Tylera, o czym świadczą niezbitcie przywołane w tym artykule prace polskich antropologów. Nie zmienia to jednak faktu, że to właśnie w tych pracach, takie podejścia badawcze, jak antropologia interpretatywna, surrealizm etnograficzny, antropologia krytyczna, etnografia wielomiejscowa oraz etnografia dialogiczna okrzyknięte zostały mianem „antropologii postmodernistycznej”, co w moim przekonaniu było działaniem obciążonym ryzykiem błędu, ale, co z punktu widzenia czynników politycznych, okazuje się dzisiaj w pełni zrozumiałe. Wyżej omówione podejścia zostały usytuowane w latach 1990. w kontekście polskiej antropologii, która w tym czasie – jak zaznaczyła to Zofia Sokolewicz (1984, s. 15) w studium na temat podstawowych modeli nauki – poza nielicznymi wyjątkami, „nie cierpi na nadmierne zróżnicowanie postaw badawczych”. Projektując możliwe sposoby wyjścia poza stan refleksji antropologicznej, jaki obowiązywał w Polsce przed rokiem 1989 – nazywając ów stan „modernistycznym” – skorzystaliśmy z różnorodnych globalnych projektów, często o charakterze modernistycznym, określając je zbiorczo etykietą „antropologia postmodernistyczna”. Projekty te, uwrażliwiając nas na kwestie teoretyczno-metodologiczne, pokazały nam z jednej strony, jak można uprawiać antropologię w skreolizowanym świecie, z drugiej zaś, przyczynić się one miały do unowocześnienia obrazu dyscypliny, która w potocznej świadomości zajmowała się opisem materialnych elementów kultury ludowej.

Znamiennym faktem jest to, że w Polsce debata nad postmodernizmem zbiegła się z podejmowanymi próbami zmiany nazwy dyscypliny: etykiety „etnografia” i „etnologia” odnosiły się do starego – modernistycznego – paradygmatu, etykiety „antropologia kulturowa”, „antropologia społeczna” i „antropologia kultury” wyrażać miały nastrój nowego paradygmatu, którego synonimem stał się postmodernizm. Tak jak przyswojone w latach 1980. przez Nową Etnologię Polską teorie strukturalno-semiotyczne i fenomenologiczno-hermeneutyczne miały zdefiniować nasze rozumienie klasycznych kategorii antropologicznych i samej dyscypliny, tak dzięki tzw. antropologii postmodernistycznej polska antropologia mogła otworzyć się na inne, dotychczas marginalizowane, przestrzenie badawcze (film, literatura, reklama, etc.) (Barański 1999, s. 99), zajmując kluczową pozycję na rynku krajowych dyscyplin humanistycznych. Pod koniec lat 1990. zaczęto nawet mówić o antropologizacji innych nauk humanistycznych i społecznych, czego konsekwencje dostrzegamy obecnie w postaci opisanych przez Kaniowską (2004, s. 54) praktyk: „tradycyjne pola badań zawłaszczane są dziś często przez przedstawicieli innych dyscyplin lub też nazwę «antropologia» nadaje się działaniom – dość często z resztą pozanaukowym – przeczącym przyjętej konotacji nazwy tej dyscypliny”. Podkreślimy, że nie byłoby to jednak możliwe bez recepcji na grunt polskiej antropologii przywołanych w tym artykule podejść badawczych.

Należy dodatkowo zauważyć, że niektórzy (Brocki 1999; 2008; Lubaś 2003) mianem antropologii postmodernistycznej określili te projekty, które – w ich przekonaniu – stały w sprzeczności z modernistyczną wizją dyscypliny, nie dostrzegając

tego, bądź celowo pomijając to, że krytykowane projekty kontynuują tradycję Oświecenia i stanowią one przykład niedokończonego projektu modernizmu. W takiej sytuacji tzw. antropologia postmodernistyczna stawiała się przywołaną już wcześniej kukłą, będącą efektem nieuprawnionej generalizacji komentatorów, którzy broniąc modelu antropologii jako nauki dyskredytowali propozycje od niego odbiegające. Skonstruowanie wielkiego kwantyfikatora miało cel polityczny, którym było działanie zmierzające do utrzymania albo tożsamości całej dyscypliny albo tożsamości teoretyczno-metodologicznej poszczególnych grup antropologów. Jednakże działanie takie zostało ufundowane na błędnym, lecz strategicznym, rozpoznaniu tego, czym są modernizm i postmodernizm.

Analiza logiki polskiej recepcji tzw. antropologii postmodernistycznej obok kwestii merytorycznych musi zatem brać także pod uwagę kwestie polityczne, instytucjonalne i systemowe. To bowiem konkretne konteksty, w których umieszczane są tzw. globalne formy, regulują i determinują ich implementację (por. Collier, Ong 2005). Na ile skuteczny jest taki mechanizm najlepiej obrazuje to nasz lokalny przykład: w polskim kontekście aplikacja tzw. antropologii postmodernistycznej dokonała się poprzez zapomnienie tego, co właściwie stanowi cechę dystynktywną postmodernizmu. Zamieszczone na początku artykułu w roli motta wypowiedzi Lyotarda i Tylera mają nam o tym przypominać.

* * *

Być może dopiero teraz, w obliczu powyższych ustaleń, aktualne okaże się – zaadaptowane dla naszych retorycznych celów – pytanie Latoura: *czy kiedykolwiek byliśmy modernistami?*... Tak, byliśmy, myśląc przez cały czas, że nimi już nie jesteśmy, przynajmniej my, polscy antropologowie.

LITERATURA

- Baer Monika 2006, O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 71–90.
- Barański Janusz 1999, Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – garść wróżb u progu nowego wieku, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, t. 53, z. 4, s. 96–105.
- Barthes Roland 2000, *Mitologie*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Bourgeois Patrick L. 2008, Ricoeur and Lyotard in Postmodern dialogue: Symbol and the sublime, [w:] *Reading Ricoeur*, red. D. M. Kaplan, University of New York Press, Albany, s. 163–182.
- Brocki Marcin 1999, Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki, [w:] *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, red. A. Paluch, Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 27–33.
- 2008, *Antropologia. Literatura, dialog, przekład*, Katedra Etnologii i Antropologii Wrocławskiej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- 2013, Problemy podstaw wiedzy antropologicznej: refleksje metodologiczne, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, s. 67–90.

- Buchowski Michał 1993, Przeciw skrajnemu relatywizmowi, *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, t. 13, s. 133–148.
- Buchowski Michał, Kempny Marian 1999, Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 9–28.
- Buchowski Michał 2008, Trudny dialog: relacje wiedzy między antropologią zachodnią a śród-kowoeuropejską etnologią, [w:] *Do Torunia kupić kunia. W 60. rocznicę założenia oddziału toruńskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, red. H. Czachowski, A. Miancki, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Toruń, s. 161–187.
- Burszta Wojciech 1992, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- 2001, Teoria kultury, czyli „dłużej klasztoru niż przeora”, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, s. 157–169.
- Burszta Wojciech, Piątkowski Krzysztof 1994, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Clifford James 1986, Introduction: Partial truths, [w:] *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, red. J. Clifford, G. E. Marcus, University of California Press, Berkeley, s. 1–26.
- 2000, Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Collier Stephen J., Ong Aihwa 2005, Global assemblages, anthropological problems, [w:] *Global assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, red. A. Ong, S. Collier, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, s. 3–21.
- Crapanzano Vincent 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1986, Hermes dilemma. The masking of subversion in ethnographic description, [w:] *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, red. J. Clifford, G. E. Marcus, University of California Press, Berkeley, s. 51–76.
- De Man Paul 2000, Opór wobec teorii, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk, s. 74–105.
- Domńska Ewa 2007, Zwrot performatywny w humanistyce, *Teksty Drugie*, nr 5, s. 48–61.
- Dwyer Kevin 1982, *Moroccan dialogues. Anthropology in question*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London.
- 2009, The purpose(s) of transcription: Transcription practice in three books, *Interval(le)s* 4/5, s. 201–224.
- Ede Lisa 1992, Clifford Geertz on writing and rhetoric, *Journal of Advanced Composition*, t. 12, z. 1, s. 208–212.
- Geertz Clifford 1999, Anty anty-relatywizm, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 38–63.
- 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- 2005a, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- 2005b, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gough Kathleen 1968, The new proposals for anthropologists, *Current Anthropology*, nr 9(5), s. 403–407.
- Górny Konrad, Brocki Marcin 2010, W stronę konkretności – powrót czy kolejny zwrot w etnologii?, [w:] *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-institutionalne*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, s. 185–192.
- Hymes Dell 1972, Introduction: The uses of anthropology: critical, political, personal, [w:] *Reinventing anthropology*, red. D. Hymes, Random House, New York, s. 3–79.

- Kaniowska Katarzyna 1999, *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź.
- 2004, Stare problemy nowej antropologii, *Przegląd Socjologiczny*, t. 53, s. 51–71.
- Kempny Marian 1994, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa.
- Kuligowski Waldemar 2001, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Latour Bruno 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Lubaś Marcin 2003, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Lyotard Jean-François 1997a, Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, s. 47–61.
- 1997b, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Marcus George E. 1986, Contemporary problems of ethnography in the modern world system, [w:] *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, red. J. Clifford, G. E. Marcus, University of California Press, Berkeley, s. 165–193.
- Marcus George E., Fischer Michael M.J. 1986, *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 2010, Repatriacja antropologii jako krytyki kulturowej, [w:] *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. H. Červinková, B. D. Gołębiak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 339–366.
- Mokrzan Michał 2012, Geertz i retoryka. O zwrocie retorycznym w antropologii, [w:] *Geertz. Dziedzictwo, interpretacje, dylematy*, red. A. A. Szafrąński, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 101–121.
- Norris Christopher 2001, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: teoria krytyczna i prawo rozumu*, Universitas, Kraków.
- Nowicka Ewa 2012, Nierozwiązane kwestie w twórczości Clifforda Geertza, [w:] *Geertz. Dziedzictwo, interpretacje, dylematy*, red. A. A. Szafrąński, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 15–30.
- Olszewska-Dyoniziak 2000, Co to jest postmodernizm w antropologii?, *Etnografia Polska*, t. 44, s. 5–14.
- Pels Peter, Nencel Lorraine 1991, Introduction: critique and the deconstruction of anthropological authority, [w:] *Constructing knowledge. Authority and critique in social science*, red. P. Pels, L. Nencel, Sage Publications, London, s. 1–21.
- Piątkowski Krzysztof 2011, *Mit, historia, pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Księży Młyn Dom Wydawniczy Michał Koliński, Łódź.
- Pool Robert 1999, Etnografia postmodernistyczna?, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 268–290.
- Rabinow Paul 2007, *Marking time. On the anthropology of the contemporary*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- 2010, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Rabinow Paul, Marcus George E., Faubion James D., Rees Tobias 2008, *Designs for an anthropology of the contemporary*, Duke University Press, Durham–London.
- Ricoeur Paul 1984, Model tekstu: działanie znaczące rozważane jako tekst, *Pamiętnik Literacki*, z. 2, s. 229–354.
- 2008, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Rorty Richard 1998, *Konsekwencje pragmatyzmu: Eseje z lat 1972–1980*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Scholte Bob 1972, Toward a reflexive and critical anthropology, [w:] *Reinventing anthropology*, red. D. Hymes, Random House, New York, s. 430–457.

- Schütz Alfred 2008, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Sokolewicz Zofia 1984, Podstawowe modele nauki a niektóre problemy teoretyczne etnologii w Polsce, Część 1, *Etnografia Polska*, t. XXVIII, z. 2, s. 11–29.
- Songin Marta 2010, Etyczny wymiar spotkania antropologicznego w świetle antropologii zaangażowanej, [w:] *Etyczne problemy badań antropologicznych*, red. K. Kaniowska, N. Modnicka, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 49, Wrocław–Łódź, s. 69–86.
- Songin-Mokrzan Marta 2013, Antropologia zaangażowana w Polsce. Poza postmodernistyczną koncepcję nauki, *Lud*, t. 97, s. 111–132.
- Szacki Jerzy 2000, *Spotkania z utopią*, Sic!, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna 1995, Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprze-zroczystej, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1, s. 13–22.
- Tyler Stephen 1986, Post-modern ethnography: Form document of the occult to occult document, [w:] *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, red. J. Clifford, G. E. Marcus, University of California Press, Berkeley, s. 122–140.
- 1987, *The unspeakable: Discourse, dialog and rhetoric in the postmodern world*, University of Wisconsin Press, Wisconsin.
 - 1996, Beyond alphabet. An interview with Stephen A. Tyler, *POMO Magazine*, nr 2, z. 1, s. 1–30.
 - 1999, Przed-się-wzięcie post-modernistyczne, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Instytut Kultury, Warszawa, s. 67–87.

MICHAŁ MOKRZAN

ANSWERING THE QUESTION, HAVE WE EVER BEEN POSTMODERN?

Key words: Postmodern anthropology, Cultural critique, Ethnographic surrealism, Multi-sided ethnography, Interpretive anthropology, Dialogical ethnography

The starting point of the reflection presented in the article is the following question formulated by Katarzyna Kaniowska in the late 1990s: “Have we ever been postmodern; will we ever be, at least we, the anthropologists”? The author assumes that the question did not become obsolete, and judging by the opinions shared by Polish anthropologists at the turn of the century, saying that such research approaches as: cultural critique, ethnographic surrealism, multi-sided ethnography, interpretive anthropology and dialogical ethnography represented postmodern reflection, it is required to reframe the problem afresh. Responding negatively to the title question, the author argues that these approaches have little in common with postmodernism. Therefore, it is not postmodernism has become the subject of increased attention of Polish anthropologists in the 1990s, but ideas of modernism regarded as postmodern.

M. M.

Adres Autora:

Dr Michał Mokrzan
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
Ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
e-mail: michal.mokrzan@uni.wroc.pl