

Writing Culture i spór o kształt krytyki wiedzy

Kanwy debat

Pomyślmy o pracach takich jak np. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, *The Nuer*, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, *Dojrzewanie na Samoa*, *Wzory kultury*, *Naven*, *Political Leadership among Swat Pathans*, *Leśni ludzie*, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, *Ethnic Groups and Boundaries*, *Interpretacje kultur*, *Women, Culture and Society*, *Europa i ludzie bez historii*, *Yanomamö: The Fierce People*, *Wyspy historii* albo *Dziennik w ścisłym znaczenia tego wyrazu*. Wymienione książki należą w antropologii do kanonu, chociaż tylko część z nich uznaje się za przykłady znakomitych analiz. Na pewno łączy je to, że wszystkie wywołały komentarze i kontrowersje. Niekiedy komentarze prowokowały do kolejnych reakcji tworzących dyskursywną otoczkę pierwotnych publikacji. Tytuły, o których mowa należą do kategorii tekstów, które nazywać można „kanwami debat”. Każdy z nich poruszał – rozmyślnie lub w sposób niezamierzony – jakiś ważny problem związany z uprawianiem antropologii społeczno-kulturowej. Do tej kategorii publikacji zalicza się również bez wątpienia wydany w 1986 roku tom pt. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (w dalszej części niniejszego artykułu nazywany również „WC”) będący efektem seminarium Szkoły Badań Amerykańskich, zorganizowanego w Santa Fe w amerykańskim stanie Nowy Meksyk w kwietniu 1984 roku z inicjatywy (późniejszych redaktorów dzieła) Jamesa Clifforda i George’a Marcusa¹.

O tym, że „WC” stała się kanwą debat świadczy chociażby fakt, że od momentu wydania tej książki czyniono z niej wielokrotnie punkt odniesienia dla różnych dyskusji i sporów w antropologii. Nie próbując nawet zliczyć recenzji

¹ W książce znalazły się artykuły większości spośród uczestników wspomnianego spotkania: brytyjskiego antropologa Talala Asada, latynoamerykanistki i teoretyczki literatury Mary Luis Pratt, sześciu amerykańskich akademickich antropologów: Vincenta Crapanzano, Michaela M.J. Fischera, Paula Rabinowa, Renato Rosaldo, Stephena Tylera, Geoga Marcusa oraz Jamesa Clifforda zajmującego się w owym czasie głównie historią antropologii.

i omówień w artykułach i pracach zbiorowych, ograniczę się do wymienienia w kolejności chronologicznej publikacji w tytule odwołujących się do „WC”: książki pod redakcją Ruth Behar i Deborah Gordon (*Women Writing Culture*) z roku 1996, będącej feministyczną odpowiedzią na zbiór z 1986 roku, rok późniejszego tomu *After Writing Culture* pod redakcją Andrewa Dawsona, Jenny Hockey, Allison James poświęconego kategorii reprezentacji, pracy *Beyond Writing Culture* zredagowanej przez Olafa Zenkera i Karstena Kumolla opublikowanej w 2010 roku, (podejmującej na nowo kontrowersje wokół epistemologicznych implikacji „WC”), a także specjalnego okolicznościowego numeru czasopisma „Cultural Anthropology” przygotowanego pod redakcją Orina Starna – *Writing Culture at 25* (zawierającego wypowiedzi redaktorów książki, a także utrzymane w aprobatywnym dla „WC” tonie artykuły ośmiu innych antropologów i antropolożek).

Writing Culture szybko stała się antropologicznym bestsellerem. Z jednej strony, nazywano ją: „antologią, która wywołała debatę nad problemem przedstawieniowości i wstrząsnęła północno-amerykańską antropologią, przynosząc jej nową samoświadomość²”; „czymś w rodzaju przelomu myślowego w antropologii³”; książką, której „(...) pojęciowe i metodologiczne implikacje mają głęboki charakter, będąc w dalszym ciągu przedmiotem opracowywania (...)”⁴; „okrętem flagowym dyskusji o refleksyjności i przedstawieniowości charakterystycznej dla antropologii dekady lat 80.”⁵.

Nie brakowało komentarzy krytycznych. Jeden z krytyków „WC” dowodził, że publikacja nie tyle prezentuje stan etnografii czy teorii antropologicznej, co dokumentuje operacje ideologicznego użycia antropologii w społeczności antropologów⁶. Inny komentator twierdził, że pomimo otoczki polityczno-intelektualnego radykalizmu publikacja *Writing Culture* była, jeśli chodzi o pewne jej założenia, dokumentem frustrująco wstecznym⁷; jeszcze inny formułował

² R. Behar, *Introduction: Out of Exile*, [w:] *Women Writing Culture*, red. R. Behar, D. Gordon, Berkeley – Los Angeles – London 1995, s. 3.

³ A. James, J. Hockey, A. Dawson (red.), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Londyn 1997, s. 1.

⁴ K. Fortun, *Foreword to the 25th Anniversary Edition*, [w:] *Writing Culture: The Poetics And Politics of Ethnography. 25th Anniversary Edition*, red. J. Clifford, G. Marcus, Berkeley 2011, s. vii.

⁵ O. Starn, *Writing Culture at 25: Special Editors Introduction*, „Cultural Anthropology” 2012, nr 3, s. 411–416.

⁶ P.S. Sangren, *Rhetoric and the Authority of Ethnography: “Postmodernism” and the Social Reproduction of Text*, „Current Anthropology” 1988, nr 3, s. 422.

⁷ J. Spencer, *Anthropology as a Kind of Writing*, „Man” 1989, nr 1, s. 145.

pogląd, że „WC” wzmocniła i pogłębiła kryzys epistemologiczny w etnografii, ignorując kwestię prawdy wypowiedzi naukowej⁸.

Warto podkreślić, że „WC” nie była zbiorem odosobnionych głosów. Praca ta zainaugurowała pewien ruch intelektualny nazywany głównie przez swych oponentów „antropologią postmodernistyczną” i występuje obok innych sztan-darowych tekstów tej orientacji, takich jak wspólna książka George Marcusa i Michaela Fischera *Anthropology as Cultural Critique*⁹, a także publikowa-nych w kolejnych latach prac autorów „WC” Jamesa Clifforda¹⁰, Stephena Tylera¹¹, Paula Rabinowa¹², Vincenta Crapanzano¹³, Renato Rosaldo¹⁴ oraz Georga Marcusa¹⁵. Ruch ów przechodził przy tym proces instytucjonalizacji, przeobrażając się w zorganizowaną naukowo i dydaktycznie sieć, posiadającą instytucjonalne centra w kilku ważnych ośrodkach akademickich (na Uniwer-sytecie Rice’a w Houston, Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley oraz Uni-wersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz), organ czasopiśmienniczy w postaci kwartalnika „Cultural Anthropology”, którego redaktorem naczelnym w la-tach 1986–2000 pozostawał George Marcus, a także kontrowersyjną platformę działania w ramach Amerykańskiego Stowarzyszenia Antropologicznego¹⁶. Trudno więc dziwić się, że dla części autorów i sympatyków *Writing Culture* jest po dziś dzień punktem zwrotnym w dziejach antropologii, statutem nowej postaci refleksji krytycznej, podstawową osią, wokół której powinna być to-czyć się debata w antropologii lat 80¹⁷.

⁸ S. Reyna, *Hard Truths. Addressing a Crisis in Ethnography*, [w:] *Beyond Writing Culture. Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, red. O. Zenkera, K. Kumolla, New York – Oxford 2010, s. 164–166.

⁹ G. Marcus, M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago 1986.

¹⁰ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman. Warszawa 2000.

¹¹ S. Tyler, *The Unspeakable. Discourse, Dialog and Rhetoric in the Postmodern World*, Wisconsin – London 1987.

¹² P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton 1996.

¹³ V. Crapanzano, *Hermes’ Dilemma and Hamlet’s Desire*, Harvard 1992.

¹⁴ R. Rosaldo, *Culture and Truth. Remaking of Social Analysis*, London – New York 1993.

¹⁵ G. Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton 1998.

¹⁶ Zob. T. Patterson, *A Social History of Anthropology in The United States*, Oxford – New York 2001, s. 155.

¹⁷ Do rangi dzieła kanonicznego podnoszą *Writing Culture* w książce *Designs for An Anthropology of the Contemporary* – George Marcus, Paul Rabinow i uczeń tego ostatniego, James Faubion. Rabinow stwierdza z ubolewaniem, że czołowi teoretycy

Jak wspomniałem wyżej, publikacje stające się kanwami debat, nie zawsze są pracami nienagannymi pod względem naukowego warsztatu. Wyróżnia je to, że niezależnie od wszelkich swych mankamentów i zalet formalnych odkrywają one zawsze pewien obszar refleksji, którego istnienia może i domyślaliśmy się, nie umiejąc zarazem tej domysłnej wiedzy wyartykułować¹⁸. Trzeba podkreślić, że redaktorom i autorom *Writing Culture* udało się zwrócić uwagę właśnie na taką stronę antropologicznej praktyki badawczej, której większość antropologów przypisywała raczej znaczenie drugorzędne. Twórcy dzieła przedmiotem refleksji uczynili sposoby tworzenia antropologicznych i etnograficznych tekstów.

Rozważania nad konstrukcją tekstów etnograficznym były dla twórców tomu czymś więcej niż studiowaniem zagadnienia retoryki, stylistyki, perswazyjności czy też literackich walorów tekstu naukowego. Chodziło głównie o podanie w wątpliwość adekwatności języka, jakim posługiwała się dotychczas antropologia, zarówno w odniesieniu do badanej rzeczywistości, jak też w stosunku do samej siebie. Przypomnijmy sobie słynne stwierdzenie Jean

amerykańskiej antropologii lat 80-tych Clifford Geertz i Marshall Sahlins nie zaangażowali się w krytyczną dyskusję o *Writing Culture*, ograniczając swą reakcję do wzgardliwych lub ironicznych komentarzy, co świadczy, zdaniem Rabinowa, iż zamknęli przed sobą przyszłość (zob. J. Faubion, G. Marcus, P. Rabinow, T. Rees, *Designs for An Anthropology of the Contemporary*, Durham – London 2008, s. 26). Najwyraźniej Rabinow wierzy, że tylko angażując się na poważnie w dyskusję o „WC” można było mieć udział w przemianach zachodzących w antropologii. James Faubion w innej publikacji wyznaje z kolei, że przeprowadzał rozmowy kwalifikacyjne na stanowisko w Departamencie Antropologii Społecznej i Kulturowej Uniwersytetu Rice’a. Zapytał jedną z kandydatek o opinię na temat *Writing Culture*. Zapytana ponoć cieszyła się z faktu, że „WC” nie zniszczyło antropologii zupełnie, chociaż przyświecało jej takie zamierzenie. Faubion pisze bez ogródek, że wykreślił szybko nazwisko egzaminowanej z listy kandydatów, głównie dlatego, że niewłaściwie, jego zdaniem odczytała przesłanie tomu (J. Faubion, *The Ethics of Fieldwork as an Ethics of Connectivity, or the Good Anthropologist (Isn't What She Used to Be)*, [w:] *Fieldwork is Not What It Used to Be*, red. J. Faubiona, G. Marcusa, Ithaca – London 2009, s. 150). Nie wszyscy spośród uczestników sławnego seminarium odnoszą się do „WC” z takim szacunkiem. James Clifford w okolicznościowej wypowiedzi stwierdził, że czuje się zakłopotany pewnością z jaką wypowiadał się w *Writing Culture*. Clifford uważa, że autorzy tomu nie wykazywali się wyczuciem epistemologicznego osadzenia, niepewnej historyczności swego przedsięwzięcia, które wiry historii szybko miały uczynić – jak każde przedsięwzięcie intelektualne – anachronicznym (zob. J. Clifford, *Feeling Historical*, „Cultural Anthropology” 2012, nr 3, s. 417–426.).

¹⁸ Por. E. Gellner, *Uwodzicielski urok psychoanalizy, czyli chytryść antyrozumu*, tł. T. Hołówna, Warszawa 1997, s. 39.

François Lyotarda, że kondycja postmodernistyczna to nieufność w stosunku do meta-narracji¹⁹. Wyróżnikiem projektu „WC” stała się postawa nieufności wobec pojęciowych reprezentacji, w szczególności wypracowanych przez antropologów sposobów myślenia o antropologii i przedstawiania kulturowych odmienności²⁰. Szczególną podejrzliwość autorzy zbioru wykazywali przy tym w stosunku do ogólnych założeń epistemologicznych empiryzmu, klasycznych holistycznych koncepcji kultury i społeczeństwa, a także, co nie mniej ważne, w stosunku do idei autonomii akademickiej antropologii względem zachodniej polityki kolonialnej czy neokolonialnej.

Jednak istotność „WC” manifestowała się w czymś jeszcze. Książka *Writing Culture* przy użyciu jawnych i domyślnych postulatów formułowała pewien szczególnie sposób uprawiania krytyki wiedzy antropologicznej, odchodzący od praktykowanych również w antropologii zasad i standardów regulujących prowadzenie debat i krytyki naukowej. Ten zastosowany na kartach „WC” styl formułowania roszczeń poznawczych i kwestionowania dorobku wcześniejszej antropologii znajduje naśladowców również obecnie. Z perspektywy czasu książkę tę można uznać za stronę czy głos w sporze i debacie toczącej się wokół sposobów uprawiania krytyki wiedzy antropologicznej. To jeden z powodów, dla których warto po *Writing Culture* sięgnąć.

Zauważmy, że autorom zbioru nie chodziło o zakwestionowanie poszczególnych reprezentacji rzeczywistości, czy napiętnowanie specyficznych uchybień warsztatowych obecnych w antropologicznych monografiach. Ich ambicje sięgały znacznie dalej. „WC” należy do książek, którym przyświeca idea stworzenia w naukach humanistycznych nowego języka i poddania krytycznej rewizji podstawowych założeń, na jakich opierają się antropologiczne praktyki poznawcze.

Zarówno krytycy, jak też sympatycy „WC” zwracali uwagę na to, że w książce tej krytykuje się podstawy całej wiedzy antropologicznej. Autor jednej z wczesnych polemik P. Steven Sangren wskazywał na analogie między retoryką tekstów zamieszczonych w pracy a dyskursami ruchów milenarystycznych. „WC” uderza w millenarystyczne tony, kiedy przedstawia dotychczasową antropologię, jako program pozbawiony legitymizacji i właściwie upadający

¹⁹ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

²⁰ Por. R. Fardon, *Regionalizing Ethnographic Accounts*, [w:] *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writings*, red. R. Fardona, Edinburgh – Washington 1990, s. 8.

zarówno intelektualnie jak też moralnie²¹. Co ciekawe również entuzjaści *Writing Culture* widzą w tej książce ostateczną rozprawę z całą wcześniejszą antropologią. Ilustracji dostarcza chociażby opinia wyrażona przez Tobiasa Reesa w książce *Designs for An Anthropology of the Contemporary* (gromadzącej wywiady z współautorami „WC” Marcusem oraz Rabinowem), że zbiór jest radykalnym podważeniem całego przedsięwzięcia antropologicznego – jego pojęć, metod, przedmiotu i, ni mniej ni więcej, kończy całą dotychczasową historię antropologii.²²

Jednocześnie *Writing Culture* to przykład dzieła, w którym do realizacji monumentalnego celu – przeprowadzenia frontalnej krytyki wiedzy antropologicznej – zastosowano niezwykle eklektyczny, wewnątrznie niespójny logicznie zestaw narzędzi pojęciowych. Za wezwaniem do radykalnego prze-myślenia podstawowych założeń dyscypliny szły oczywiście trafne spostrzeżenia, a obok nich idee z klasycznego repertuaru antropologii (relatywizm, domyślne uznanie etnografii za podstawową praktykę antropologiczną), a także zgodne z ówczesną modą na postmodernizm stwierdzenia o końcu epistemologii, meta-narracji, metafizyki, jak również argumenty słabo umocowane w faktach, ale nośne ze względu na sytuację historyczną (epoka postkolonialna) (mam na myśli mocno wybrzmiewające ale nieudokumentowane oskarżenia ze strony autorów „WC” o zaangażowanie innych badaczy w różne struktury władzy i dominacji). „WC to praca gromadząca przeróżne zarzuty (zarówno słuszne, jak i bezpodstawne), które tak czy inaczej nie tworzą razem spójnej wewnątrznie i teoretycznie ugruntowanej argumentacji.

Poniżej przyjrzę się wywodom zawartym w „WC” a dotyczącym dwu kluczowych dla całego tomu kwestii. W pierwszej kolejności odniosę się do podjętych w tym wydawnictwie prób podważenia języka opartego na idei pojęciowej reprezentacji. Postaram się dowieść tego, że próby te ugrzęzły w aporiach, (choćby zwolennicy „WC” pewnie nazwaliby je „twórczymi niespójnościami”). W istocie nawet, jeśli znakomita większość twórców „WC” dążyła do odrzucenia języka przedstawieniowego, to czyniła to przy pomocy tego samego języka opartego na przedstawieniach.

Następnie zastanowię się nad wyłaniającym się z *Writing Culture* stylem krytyki wiedzy antropologicznej. I w tym przypadku ambitny postulat przemyslenia i przewyciężenia dotychczasowych założeń antropologii zderza się ze skromnymi propozycjami autorów tomu niewychodzącymi poza ciekawe, ale

²¹ P.S. Sangren, *op. cit.*, s. 408.

²² Zob. J. Faubion, G. Marcus, P. Rabinow, T. Rees, *op. cit.*, s. 2; niemal identyczną opinię formułuje J. Faubion, *op. cit.*, s. 149.

nie rozwinięte uwagi krytyczne oraz genealogiczną analizę wyłaniania się specyficznych praktyk wytwarzania tekstów naukowych, (która sprowadza krytykę do tworzenia coraz to nowszych instrumentariów pojęciowych mających na celu badanie emergentnych form kulturowych). „WC” nie zawierała natomiast konstruktywnej krytyki teoretycznej wskazującej nie tylko sprzeczności między teorią a faktami, ale również teoretyczne rozwiązanie tych sprzeczności (w postaci nowej teorii wyjaśniającej znane już czy nowe fakty).

Analiza form argumentacji wykorzystywanych w „WC” poprowadzi z powrotem do sporu o kształt myśli krytycznej. Czy obiecującą i owocną formą tej myśli mają być w dalszym ciągu koncepcje podszyte na podobieństwo *Writing Culture* Bloomowskim „lękiem przed wpływem” głoszące potrzebę całkowitej zmiany języka i perspektywy nauk humanistycznych i społecznych, czy też może, do czego sam się przychyliłam projekty zmian cząstkowych, modyfikujących teorię i zasady metodologiczne poprzez naprawianie zastanych przedstawień w następstwie konfrontacji z faktami.

W poszukiwaniu nowego języka, albo w kaftanie przedstawień

*The idea of mystery itself is absolutely necessary to the postmodern...mystery in positive sense. It's not mystery in the negative sense of not knowing; it's mystery in the sense of the mystery that informs. It informs you not by giving you a kind of discursive knowledge. It's a mystery that informs you by enabling you to think in between things*²³.

Problem natury relacji między językiem a światem należy do podstawowych zagadnień teorii wiedzy. Istnieje jak wiadomo nobliwa tradycja intelektualna kwestionująca posiadanie przez język funkcji przedstawieniowej. W latach 60. i 70. ubiegłego wieku pod wpływem filozofii Nietzschego, Heideggera, późnego Wittgensteina i wielu innych myślicieli (w tym filozofa nauki Thomasa Kuhna, post-strukturalistów takich, jak: Derrida, Foucault, Deleuze czy neopragmatysty Richarda Rorty'ego) coraz poważniej zaczęto traktować argumenty skłaniające do zakwestionowania poglądu jakoby język czy umysł tworzył reprezentacje korespondujące (lub niekorespondujące) z rzeczywistością (faktami, danymi, przedmiotami). Stanowisko anty-reprezentacjonistyczne

²³ S. Tyler, *Beyond the Alphabets. An Interview with Stephen A. Tyler*, „Pomo Magazine” 1996, nr 2(1), s. 20.

wyrazisty kształt zyskało w pracach wspomnianego Rorty'ego. Zdecydowanie odchodzi on od poglądu, że nauka, umysł albo język przedstawiają rzeczywistość. Nauka jest jedną z przygodnych form życia. Nie tworzy ona trafnych bądź nietrafnych przedstawień, ale jedną z wielu historycznie zmiennych praktyk uzasadniania przekonań²⁴.

Poważne wątpliwości w związku z adekwatnością aparatu pojęciowego używanego do przedstawiania różnic kulturowych zaprezentował także, jak wiadomo Edward Said we wpływowej książce *Orientalizm* z roku 1978. Said nie krytykował przedstawieniowego modelu nauki tak konsekwentnie jak Rorty, ale zasiał poważne wątpliwości w tej kwestii, zwracając szczególną uwagę na relacje między praktykami przedstawieniowymi a stosunkami władzy i nierówności.

Zastrzeżenia dotyczące przedstawieniowej funkcji języka tekstu antropologicznego sformułował Clifford Geertz w programowym dla swej późnej twórczości eseju *Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*. Geertz zauważył, że podstawową czynnością etnografa jest pisanie. Jeśli przyjąć za punkt wyjścia łacińskie znaczenie słowa *fictio*, – czyli coś zrobionego, wykonanego, tekst etnograficzny, dowodził autor, można uznać za fikcję swego rodzaju. Oczywiście Geertz miał na myśli coś więcej niż fakt, że etnografia jest wytworem pewnej aktywności. Chodziło mu raczej o sprobematyzowanie idei wiedzy, jako przedstawienia. Poznanie nie jest, zdaniem tego badacza opisem i wyjaśnianiem danych nam treści zmysłowych, lecz działaniem, w którym nasze wyobrażenia i dane przenikają się wzajemnie tak dalece, że dokładne rozdzielenie tego jest przedmiotem od tego, co stanowi medium przedstawienia nie wydaje się możliwe. Jak to ujął Geertz, linia graniczna między sposobem przedstawiania i jego przedmiotem jest równie niewyznaczalna w analizie kulturowej, co w malarstwie²⁵.

Autorzy „WC” starali się rozwinąć myśl sformułowaną we wspomnianej pracy Geertza. James Clifford we wprowadzeniu do zbioru pisał, co następuje: „(...) Rozpoczynamy nie od obserwacji uczestniczącej, czy tekstów kulturowych (odpowiednich do zinterpretowania), lecz od pisania, tworzenia tekstów (...)”²⁶.

²⁴ R. Rorty, *Obiektywizm, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1., tł. J. Margański, Warszawa 1998, s. 35–69.

²⁵ C. Geertz, *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 30–31.

²⁶ J. Clifford, *Introduction: Partial Truths*, [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G. Marcus, Berkeley 1986, s. 2.

Na pierwszy rzut oka analizy znajdujące się w książce można uznać za krytyczne mini-rozprawy mające na celu wskazanie specyficznych nadużyć dotychczasowego piśmiennictwa etnograficznego ukrywanych za licznymi chwytami i figurami retorycznymi. Podobnie jak narrator w powieści realistycznej, antropolog przyjmuje w tekście pozycję wszechobejmującego świadka i obserwatora zdarzeń, czytając tekst etnograficzny czytelnik ma wrażenie, iż pismo wprowadza go w sam środek rzeczywistości opisywanej przez autora. Językowe środki wyrazu – stosowanie trzeciej osoby liczby pojedynczej, czasu teraźniejszego, organizacja tekstu – mają pomagać we wzmacnianiu wrażenia, że relacja etnograficzna jest bezstronna, dokładna i wyczerpująca (obejmuje całokształt życia społeczno-kulturowego opisywanej społeczności).

Osobliwością *Writing Culture* było jednak nie to, że autorzy książki podważali ścisłość i rzetelność konkretnych opisów etnograficznych, lecz stawiany przez twórców dzieła zarzut nieadekwatności całego dotychczasowego języka etnografii. Kwestionowali nie te czy inne reprezentacje różnic kulturowych, ale idee i rozróżnienia pojęciowe, na których zasadza sama idea języka przedstawieniowego.

George Marcus rozważał w „WC” (w artykule pt. *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*) przeszkodę pojęciową, przed którą staje etnografka prowadząca współcześnie badania terenowe, a mianowicie trudność z przedstawieniem rzeczywistości, na którą składają się złożone sieci i systemy obejmujące często ogromne obszary ziemi. Jak wiadomo, specyficznym wyróżnikiem etnograficznej perspektywy badawczej jest możliwość dokładnego studiowania społecznych mikro-praktyk osadzonych w realiach życia codziennego. Metoda ta ma liczne zalety, posiada też ograniczenia; przy jej wykorzystaniu jesteśmy w stanie opisać i poddać analizie tylko niewielką liczbę przypadków. Poza tym zdajemy sobie sprawę z faktu, że opisywane przez antropologów różne praktyki nie tworzą zamkniętych systemów działań, lecz są ze sobą powiązane z czasem i przestrzenią. Marcus wprowadza w tekście zamieszczonym w „WC” pojęcie wielomiejscowej etnografii, które później wykorzystywał on sam oraz wielu innych badaczy borykających się z problemem doboru środków pojęciowych umożliwiających przedstawianie złożonych i abstrakcyjnych obiektów takich, jak: system światowy, globalizacja, nowoczesność, państwo, czy klasa²⁷.

²⁷ G. Marcus, *Ethnography in the Modern World System*, [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G. Marcus, Berkeley 1986, s. 165–193.

Zarysowany w tekście Marcusa sposób ujęcia problemu nieadekwatności języka antropologii uważam za dyskusyjny, ale właśnie dlatego wart głębszej refleksji (mam na myśli zasadniczą część artykułu, w której autor omawia książkę Paula Willisa *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, a nie dodatek)²⁸. Marcus zastanawia się nad tym, jak traktować aparat pojęciowy postulujący istnienie abstrakcyjnych bytów w rodzaju systemu światowego czy światowego kapitalizmu. Z punktu widzenia drobiazgowego badacza empirysty, problemu, który Marcus zasygnalizował w swoim eseju, nie da się w łatwy sposób zignorować.

Jednak Marcus chce być bardziej radykalny. W dodatku do właściwego artykułu stara się on przeciwstawić starą realistyczną etnografię etnografii nastawionej na modernistyczne eksperymentowanie, która przedstawianie świata uznaje za niemożliwe²⁹. Modernistyczna i eksperymentalna etnografia odrzuca prymat systematycznej analizy na rzecz bardziej swobodnego eseju. Obsadza naukowego etnografa w roli jednego z wielu głosów w tekście etnograficznym. Uznaje badania terenowe za wielowymiarowy dialog różnych stron. Dotychczasowy autor traci pełną kontrolę nad narracją etnograficzną. Nie przedstawia się świata, lecz go przywołuje³⁰. Przywoływany w tekście świat ukazuje swe nieuporządkowanie i otwartość, fragmentaryczność, obcość, niedookreśloność³¹.

Nawet jeśli by przystać na pogląd, że etnografia utrzymana w konwencji modernistycznego eksperymentu narracyjnego wzmacnia poczucie fragmentaryczności czy wycinkowości wiedzy, nierozstrzygalności problemów, porzucając ambicję wypracowania wyjaśnień i uogólnień na większą skalę, to i tak implikuje pewien sposób przedstawiania świata oparty na ideach nieuporządkowania, fragmentaryczności, niedookreśloności. Trudno tu mówić o porzu-

²⁸ Marcus traktuje etnografię nie tyle jako narzędzie krytyki i tworzenia teorii co sposób na demontaż konstrukcji teoretycznych i sprowadzanie ich do konkretnych analiz obiektów etnograficznych. Moim zdaniem krytyka polega na tym by modyfikować teorie odnoszące się do makroskopowych procesów między innymi przy użyciu badań terenowych i etnografii (zob. M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003; M. Lubaś, *Więcej niż wiedza lokalna. W kierunku postinterpretatywnej koncepcji intensywnych badań terenowych*, [w:] *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2011, s. 27–66.).

²⁹ G. Marcus, *Ethnography in the Modern World System...*, s. 190–191.

³⁰ *Ibidem*, s. 190.

³¹ *Ibidem*, s. 191–192.

ceniu przedstawieniowości, podsuwa się raczej inny obraz świata i postuluje występowanie w nim innych zasad³².

W tę samą aporię, co rozważania Marcusa uwikłane są teksty Clifforda. Z jednej strony, zdaje się on w zasadniczy sposób odrzucać język oparty na przedstawieniu. We swoim wprowadzeniu do „WC” pisze: „(...) kłopotliwość historycznego położenia etnografii polega na tym, że jest ona uwikłana w wytworzenie a nie przedstawianie kultur (...)”³³. Zdaniem Clifforda tradycyjne konwencje etnografii oparte na rozróżnieniu podmiotu i przedmiotu poznania, czyli tzw. jednogłosowości załamały się w latach 60. XX wieku³⁴.

Krokiem na drodze do zakwestionowania tradycyjnego przedstawieniowego języka staje się w ujęciu Clifforda etnografia dialogowa, wielogłosowa, której ambicją jest przekształcenie opisu etnograficznego w dialog równych sobie uczestników dyskursów. Ten rodzaj etnografii, jak powiada Clifford, przedmiotem odniesienia czyni specyficzne przypadki (zdarzenia) dyskursywne. Autor (etnograf) jest zobowiązany do oddawania w tekście odmienności dyskursów uczestników dialogu. Etnografia i jej przedmiot, etnografka i jej interlokutorki stają się elementami jednej, podlegającej ciągłym przeobrażeniom rzeczywistości³⁵. Tradycyjna etnografia, w ujęciu Clifforda, kępowała i podporządkowywała sobie ową wielogłosowość, natomiast w momencie uznania polifoniczności i dialogowości jako warunków tworzenia etnografii, charakterystyczna dla klasycznej antropologii jednogłosowość z właściwym dla niej roszczeniem do przedstawiania kultury może być kwestionowana³⁶.

W eseju *On Ethnographic Allegory* zamieszczonym w „WC” Clifford kontynuuje ten tok wyводу przynajmniej do pewnego momentu³⁷. Zrazu zdaje się rozważać inter-tekstualność relacji etnograficznych, podkreśla nieuniknioną alegoryczność opisu, który zawsze odwołuje się do innego tekstu czy innego

³² W pracach wydanych po opublikowaniu „WC” (por. *Ethnography through Thick and Thin*, 1998). Marcus posługuje się naprzemiennie pojęciami takimi jak „przedstawianie”, „mapowanie”, „obiekty” oraz terminami w rodzaju: „konstrukcje”, „gatunki” czy „fikcje”. Ta niejednorodność terminologiczna może sugerować, że jego stanowiska względem kwestii przedstawieniowości jest niejednoznaczne. Etnografia jest dla niego albo przedstawianiem albo konstituowaniem rzeczywistości.

³³ J. Clifford, *Introduction: Partial Truths...*, s. 2.

³⁴ *Ibidem*, s. 13.

³⁵ *Ibidem*, s. 14–15.

³⁶ *Ibidem*, s. 15.

³⁷ J. Clifford, *On Ethnographic Allegory*, [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography...*, s. 98–121.

dyskursu. Tę samą kwestię podnosi zresztą w książce lingwistka i badaczka literatury Mary Luis Pratt. Dane etnograficzne zyskują zdaniem Clifforda sens nie przez to, że zostają zapisane i utrwalone, lecz przez odwołanie do innych narracji, dyskursów, tekstów³⁸. Podążając za wywodami Jaquesa Derridy³⁹, Clifford dochodzi do wniosku, że idea przedstawienia w piśmie czegoś, co było wcześniej wypowiedzią ustną, musi ustąpić pogładowi, że przedstawienie i przedmiot przedstawiany należą do pewnej gry różnic między znakami, są elementami praktyki piśmienniczej. Zarazem Clifford stara się zatrzeć różnicę między mową a pismem. Zarówno etnograf, jak i jego interlokutorzy są po prostu zaangażowani w gry różnic i odniesień między znakami⁴⁰.

We wcześniejszej partii tekstu Clifford zastrzega, że gry znaczeń w praktyce podlegają pewnym ograniczeniom historycznym. Na teksty, również teksty etnograficzne, nakłada się określone rygory. Istnieją kanoniczne alegorie i kanoniczne sposoby ich odczytywania znane, jak zaznacza Clifford, kompetentnemu czytelnikowi, (czyli komuś, kto proponuje interpretację skazaną na bycie przekonywującą w pewnej społeczności⁴¹); „(...) Struktury znaczeń – ciągnie dalej – są związane kontekstem historycznym i represyjne. W praktyce nie ma „wolnej gry”⁴².

Zarówno w omawianym artykule, jak też w innych swoich publikacjach Clifford oscyluje między dążeniem do podważenia funkcji referencyjnej języka nauki a czymś, co sam nazwie później „etnograficznym i historycznym realizmem”⁴³. Czym bowiem innym jest uwaga Clifforda, jak nie przedstawieniem pewnej historycznej sytuacji, w której znajduje się dyskurs czy, jak to określa, struktury znaczeń? Specyfika podejścia zarysowanego przez Clifforda polega jedynie na tym, że przedmiotem przedstawiania są tu inne specyficzne przedstawienia, czyli proza naukowa wytwarzana przez antropologów w określonych okolicznościach historycznych⁴⁴.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore – London 1976.

⁴⁰ J. Clifford, *On Ethnographic Allegory...*, s. 116.

⁴¹ Zob. *Ibidem*, s. 110.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ J. Clifford, *Returns. Becoming Indigenous in Twenty First Century*, Cambridge 2013, s. 7.

⁴⁴ Podobny uwagę czynił kiedyś pod adresem Clifforda Steve Woolgar (S. Woolgar, *Reflexivity is the Ethnographer of the Text, [w:] Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, red. S. Woolgara, London 1988).

Z podobną, co Clifford trudnością boryka się Paul Rabinow w publikowanym w *Writing Culture* tekście pt. *Reprezentacje są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*⁴⁵, chociaż, co należy od razu zaznaczyć, inaczej stara się rozwiązać kłopot. Za filozofem Rortym, Rabinow głosi tezę o końcu epistemologii. To właśnie Rorty w książce *Philosophy and the Mirror of Nature*⁴⁶ kwestionuje m.in. sensowność tworzenia teorii przedstawień. Rabinow zdaje się właściwie zgadzać ze sformułowanym przez Rorty'ego poglądem, który głosi, że wiedza to nic innego jak społeczna instytucja uzasadniania przekonań⁴⁷. Zastrzeżenia Rabinowa budzi natomiast to, że Rorty nie czyni użytku z „odkrycia” iż myśl ludzka „(...) nie jest niczym więcej i niczym mniej niż dającym się umiejscowić historycznie zbiorem praktyk (...)”⁴⁸. W sukurs przychodzą koncepcje Michela Foucault'a, a w szczególności realizowany przez niego program rozważań nad władzą, prawdą, wiedzą i podmiotowością. Foucault porzuca epistemologię na rzecz analizy sposobów wytwarzania praktyk poznawczych i form władzy składających się na naszą rzeczywistość. Wydaje się, że nie interesuje go to, czy reprezentacje są prawdziwe czy fałszywe, ale to, jak przy pomocy idei prawdy i praktyk uznawanych za zgodne z prawdą wytwarza się określone realia⁴⁹.

Tym, co można ostatecznie zaproponować w miejsce epistemologii jest, wedle Rabinowa, strategia „antropologizacji Zachodu” – uczynimy, pisze Rabinow, zachodnie sposoby konstytuowania rzeczywistości z całym bagażem ich założeń tak historycznie specyficznymi i osobliwymi, jak to tylko możliwe, pokażmy, jak głoszone przez nie roszczenia do prawdy i prawdziwości powiązane są z konkretnymi praktykami społecznymi i tym samym stają się siłami oddziałującymi w świecie społecznym⁵⁰.

Zarysowany przez siebie z grubsza program Rabinow wykorzystuje do analizy tekstów... Jamesa Clifforda. Ten ostatni, wedle Rabinowa, zdaje się podważać język przedstawieniowy, odwołując się do idei dialogiczności i wielogłosowości. A może jednak – zastanawia się Rabinow, podnosząc wątpliwości, które wcześniej formułował Clifford – przedstawienie dialogu i wielogłosowości

⁴⁵ P. Rabinow, *Przedstawienia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, tł. J. Krzemień, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 88–122.

⁴⁶ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tł. M. Szczubińska, Warszawa 1994.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 153.

⁴⁸ P. Rabinow, *Przedstawienia są faktami społecznymi ...*, s. 94–95.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 95–96.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 97.

w tekście etnograficznym oznacza ponowne wprowadzenie na scenę dychotomii podmiotu i przedmiotu poznania, funkcji autorskiej tekstu i samej kategorii przedstawienia⁵¹. Rozwiązaniem, powtarza Rabinow, jest badanie relacji między przedstawieniami a praktykami społecznymi⁵². Rozważania Clifforda na temat praktyk etnograficznych stara się Rabinow więc przedstawić w świetle rodzącej się właśnie wówczas teorii postmodernizmu autorstwa Frederica Jamesona. Teoria ta sytuuje kryzys przedstawieniowości w kontekście przemian zachodzących w społeczeństwach kapitalistycznych i nastaniem kulturowej formacji postmodernizmu.

Traktując naukowe praktyki poznawcze jako specyficzne fakty kulturowe osadzone w określonych realiach historycznych, Rabinow nie tyle kwestionuje epistemologię, co po prostu milcząco przyjmuje jedną z jej głównych tradycji, czyli empiryzm, tyle, że założenia empiryzmu (a dokładniej empirystycznej etnografii) wykorzystuje do studiowania samej wiedzy i sposobów jej tworzenia. W opublikowanym dwa lata po *Writing Culture* artykule Rabinow deklaruje: „(...) wychodzę od założenia, że rozum można badać w ten sam mniej więcej sposób, co inne obiekty etnograficzne, jako zbiór praktyk społecznych powiązanych pragmatycznie i w złożony sposób z nagromadzeniem symboli (...)”⁵³. Rabinow daje tu wyraz zasadzie równego czy też symetrycznego traktowania wszystkich faktów. Sama idea wiedzy jako przedstawienia pozostaje jednak nienaruszonym założeniem wstępnym. Okazuje się, że nie tylko przedstawienia są faktami społecznymi, ale fakty społeczne są (nadal) przedstawieniami.

Inną próbę przewyciężenia języka przedstawieniowego znajdujemy w artykule Talala Asada (*The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*). Przedmiotem drobiazgowej analizy a zarazem krytyki ze strony

⁵¹ *Ibidem*, s. 103. Michael Fischer w tekście *Ethnicity and the Post-Modern Art of Memory* zamieszczonym w „WC” z jednej strony uważa, że rekonstruowane przez niego wypowiedzi autobiograficzne reprezentantów różnych mniejszości etnicznych w Stanach Zjednoczonych są zbiorem głosów wypowiadających się we własnym imieniu. Jego własny głos jest zaś zmarginalizowany i wyciszony (s. 201). Jednocześnie to przecież Fischer wyciąga istotne dla siebie wnioski na temat etniczności, wzajemnych odniesień, podobieństw rodzinnych i przenikania się różnych tożsamości etnicznych z omawianych relacji autobiograficznych (s. 230). Czyli Fischer podąża za Cliffordem, który chce by wszystkie uczestniczki dyskursu etnograficznego (etnografka i jego interlokutorki) były jego twórczyniami, ale zarazem rezerwuje sobie prawo opisanego (przedstawienia) tożsamości etnicznych w warunkach kondycji ponowoczesnej.

⁵² P. Rabinow, *Przedstawienia są faktami społecznymi...*, s. 109.

⁵³ P. Rabinow, *Beyond Ethnography. Anthropology as Nominalism*, “Cultural Anthropology” 1988, nr 3, s. 360.

Asada jest jeden z znanych tekstów Ernesta Gellnera poświęcony kwestii przekładu międzykulturowego⁵⁴. Asad uważa, że Gellner posługuje się pewną koncepcją przekładu międzykulturowego i że koncepcja ta prowadzi do tworzenia błędnych przedstawień życia kulturowego innych społeczeństw⁵⁵. Osobiście mam wątpliwości, czy koncepcja zarysowana przez Gellnera jest aż tak błędna, jak utrzymuje Asad⁵⁶. Niemniej jednak na tym etapie wywodu Asad, podobnie zresztą jak Gellner, zakłada, że warunkiem krytyki jest możliwość weryfikacji prawdziwości przedstawień, utrudniających lub ułatwiających w zależności od tego czy cechuje je prawdziwość, czy fałszywość zrozumienie (przedstawienie) innych sposobów życia.

W końcowej części rozważań Asad zdaje się widzieć problem nie w tym, czy przekład międzykulturowy jest prawdziwym, czy fałszywym przedstawieniem określonych stanów rzeczy, ale w tym, że antropolodzy w ogóle traktują translacje międzykulturowe jako reprezentacje. Asad ujmuje teraz praktyki translatorskie w terminach historycznych relacji między różnymi formami życia kulturowego, z których jedna (zachodnia) dominuje nad innymi⁵⁷. Rzecz nie w tym, czy koncepcja Gellnera jest prawdziwą, czy fałszywą reprezentacją, ale jak forma życia, którą jest, została powiązana z praktykami składającymi na stosunki nierówności między zachodem a grupami zamieszkującymi tzw. Trzeci Świat.

Oczywiście rozpatrując przekład międzykulturowy jako relację (fuzję czy hierarchię) form życia kulturowego, Asad odwołuje się do języka przedstawieniowego, po prostu opisuje (przedstawia) historyczne procesy kształtujące jednocześnie relacje między formami życia kulturowego i same te formy. Etnograficzne translacje są dla niego, by odwołać się do terminologii Rabinowa,

⁵⁴ E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tł. A. Bydłoń, Kraków 1995.

⁵⁵ T. Asad, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography...*, s. 152–153.

⁵⁶ Zdaniem Gellnera dokonując przekładu międzykulturowego z języków i systemów wyobrażeń badanych na język i wyobrażenia antropologa, badacze wykazują nadmierną życzliwość, czyli przypisują systemom językowym i pojęciowym badanych zbyt daleko idącą spójność wewnętrzną. Wedle Gellnera jest to w zasadzie pożyteczna technika interpretacji, ale pomija jeden ważny wymiar życia społecznego, niespójność oficjalnej doktryny i praktyki społecznej. Aktywne niezauważanie czy też przemilczanie takich niespójności oczywiście jest w interesie niektórych podmiotów. Koncepcja logiki praktycznej Bourdieu jest systematycznym rozwinięciem uwag poczynionych przez Gellnera.

⁵⁷ T. Asad, *The Concept of Cultural Translation...*, s. 159–160.

„obiettami etnograficznymi”, czyli przedstawieniami określonych sposobów wypowiedzania się i działania.

Najbardziej radykalnym krytykiem idei przedstawieniowości spośród autorów „WC” był oczywiście Stephen Tyler. W tekście, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, który sam określił jako świadomą prowokację, Tyler zachęca do zerwania z myśleniem o etnografii jako czynności będącej reprezentacją czegośkolwiek. „(...) W etnografii nie ma rzeczy, które miałyby być obiektami przedstawiania, źródłowej obecności, którą język opisu „przedstawia”, jako mierzalne przedmioty porównań, klasyfikacji, i uogólnień (...)”⁵⁸. Tyler traktuje praktyki przedstawieniowe jako jednocześnie zaburzenia procesu komunikacji⁵⁹ i narzędzia władzy i dominacji. Wysuwa ideę etnografii postmodernistycznej faworyzującej dialog względem monologu, zastępującą rozróżnienie obserwator – przedmiot ideą etnografii opartej na współuczestnictwie wytwarzającej wielogłosowy dyskurs, w którym żadna ze stron nie odgrywa roli dominującej, roli autora narzucającego rami narracji czy dążącego do ostatecznej syntezy.

Taka unikająca przedstawiania etnografia nie ma stałej formy⁶⁰. Zadanie etnografii postmodernistycznej polega na ewokowaniu, którą to czynność Tyler chciałby uznać za coś innego niż przedstawianie⁶¹. Ewokacja to nie tyle przywoływanie czegoś nieobecnego, co jedność, pojedyncze zdarzenie, jednolity proces zanurzenia w dyskurs, który nie ma jednego umiejscowienia a raczej staje się w relacji między autorem – tekstem i czytelnikami⁶². Etnografia, którą zalecał Tyler winna wyzwalać efekt terapeutyczny mający na celu odzyskanie zdroworozsądkowego świata doświadczenia, ponowne zintegrowanie jaźni i świata, rozdzielanych przez naukę opartą na idei wiedzy, jako przedstawienia⁶³.

Tyler podziela wątpliwości Rabinowa dotyczące statusu dialogowości i wielogłosowości w tekście etnograficznym. O ile jednak Rabinow rezygnuje z planu eliminacji aparatu referencyjnego języka, Tyler wierzy w taką możliwość za cenę sprowadzenia etnografii do czegoś przypominającego mowę. Zarówno w artykule publikowanym w *Writing Culture*, jak też w innych pracach z tego

⁵⁸ S. Tyler, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, [w:] *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*..., s. 130–131.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 123.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 129.

⁶¹ *Ibidem*, s. 130.

⁶² *Ibidem*, s. 133.

⁶³ *Ibidem*, s. 134–135.

okresu Tyler demonstruje skrajną nieufność wobec pisma. Z entuzjazmem odnosi się natomiast do języka mówionego, jako komunikacji opartej na współuczestnictwie, wzajemności, performatywności, realizującej swe cele w samych zdarzeniach mowy. Oczywiście wszystko to czyni przy użyciu medium pisma, które, jak twierdzi zarazem jest narzędziem przedstawiania i dominacji⁶⁴.

To jednak właśnie Tylerowi, którego tekst uchodził (ponoć również w oczach innych uczestników seminarium w Santa Fe) za najbardziej ekstrawagancki udało się wyartykułować pogląd obecny również w innych artykułach zamieszczonych w *Writing Culture*, a mianowicie ideę, że język a w szczególności język nauki nie jest w stanie uchwycić istotnych a nawet zasadniczych cech rzeczywistości. Istnieje coś nie dostępnego opisowi i wyjaśnianiu naukowemu, coś, co praktyce naukowej z całym jej inwentarzem narzędzi opisu, porządkowania, wyjaśniania wymyka się bezustannie. Musimy, zatem eksperymentować z językiem, zmieniać jego reguły i zasady tak, by przeniknąć przez barierę unieruchamiających rzeczywistość reprezentacji językowych i znaleźć się blisko „tego czegoś”, czyli skrywanej za zasłoną pisma zmieniającej się nieustannie rzeczywistości. Jednak zarówno eksperymenty językowe, jak też gwałtowne ataki na przedstawieniowość prowadzone na stronach „WC”, znajdują wstydlivą podpórkę w aparacie referencyjnym języka⁶⁵.

Mnożenie bytów i krytyka we fragmentach

W przeciwieństwie do znakomitej większości prac z dziedziny antropologii społeczno-kulturowej *Writing Culture* jest od początku do końca meta-tekstem, dyskursem o dyskursach, przedstawieniem innych przedstawień. Co więcej w przekonaniu samych autorów i sympatyków tomu „WC” jest meta-tekstem niezwykłym. Transformacja intelektualna będąca konsekwencją *Writing Culture* nie miała być po prostu kolejnym punktem zwrotnym w historii teorii antropologicznych, ale raczej zwrotem zmieniającym myślenie o tym,

⁶⁴ Jeden z pionierów antropologii dialogowej Dennis Tedlock zauważył pół żartem, że obawia się o plany publikacyjne Tylera skoro ten uważa pismo za narzędzie zasadniczo zniekształcające dialog prowadzony przy pomocy mowy (D. Tedlock, *On the Representation of Discourse in Discourse*, „Journal of Anthropological Research” 1987, nr. 43, s. 343). Wydaje się, że uwaga ta nie zniechęciła jednak Tylera do wypowiedzania poprzez słowa zapisane w tekstach.

⁶⁵ Podobna niespójność zauważam w tekstach innego autora „WC” Vincenta Crapanzano (por. M. Lubaś, *Rozum a etnografia...*, s. 186–188).

czym w ogóle są punkty zwrotne. „WC” to projekt zmiany w sposobach myślenia o zmianach, w szczególności zmianach obejmujących wiedzę i praktyki poznawcze⁶⁶.

Część entuzjastów „WC” z upodobaniem porównuje książkę do wcześniejszych projektów meta-antropologicznych w antropologii amerykańskiej, takich jak np. *Reinventing Anthropology*⁶⁷. Entuzjaści uważają bowiem, że książka zrehabilitowana przez Della Hymesa zawęży znacznie zakres krytyki. Jak ujął to James Faubion: „(...) Podczas seminarium w Santa Fe w 1984 roku zimmnemu krytycznemu oglądowi poddano coś więcej niż naganne zachowania antropologów a mianowicie pretensje dziedziny do posiadania czegoś takiego jak prawdziwa wiedza (...)”⁶⁸.

Jak na ironię to jednak właśnie porównanie z niektórymi pracami opublikowanymi w „zawężającym obszar krytyki” tomie Della Hymesa pokazuje ograniczenia *Writing Culture*. W zbiorze *Reinventing Anthropology* Eric Wolf zastanawiał się nad pomijaniem w antropologii amerykańskiej problematyki władzy⁶⁹. Szansę na swoistą reedukację widział Wolf w systematycznym studiowaniu historii systemu światowego i przemian stosunków władzy kształtujących systemy kulturowe i powiązania między nimi (tamże). W wydanej po raz pierwszy osiem lat później głośniejszej pracy *Europa i ludzie bez historii*⁷⁰ amerykański antropolog zaprezentował bardziej systematyczną krytykę fatalnego dla antropologii i innych nauk społecznych sposobu traktowania społeczeństw i kultur jako odrębnych bytów niejako wyposażonych we własne wewnętrzne mechanizmy funkcjonowania. Opierając się na teorii systemu światowego oraz tradycji marksowskiej ekonomii politycznej Wolf uznawał marginalizowanie przez badaczy problemu powiązań i procesów przeobrażeń kulturowych wynikających z rozwoju systemu kapitalistycznego za poważny teoretyczny błąd – wbudowane w system teoretyczny przeoczenie – uniemożliwiający głębsze zrozumienie istotnych procesów zachodzących historycznie i współcześnie w różnych zakątkach świata⁷¹.

⁶⁶ Zob. G. Marcus, *Ethnography through Thick...*; J. Faubion, G. Marcus, P. Rabinow, T. Rees, *op. cit.*

⁶⁷ *Reinventing Anthropology*, red. D. Hymes, New York 1974.

⁶⁸ J. Faubion, *The Ethics of Fieldwork...*, s. 149.

⁶⁹ E. Wolf, *American Anthropologists and American Society*, [w:] *Reinventing Anthropology*, red. D. Hymes, New York 1974, s. 261.

⁷⁰ E. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, tł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.

⁷¹ *Ibidem*, s. 20–21.

Wszelako to nie opasły tom Wolfa (nie wymieniony nawet w bibliografii *Writing Culture!*) ale raczej pisma Michela Foucault'a i słynny *Orientalizm* Edwarda Saída z 1978r (II wydanie polskie 2005) stanowiły „model myślenia krytycznego” dla autorów „WC”. Książka Saída to dzieło inspirujące, jednocześnie wieloznaczne i niespójne. Z jednej strony, Said wykazuje fałszywość pewnych zachodnich sposobów przedstawiania innych. Na przykład piętnuje – jako fałszywy – sposób myślenia i działania przyjmujący założenie, że istnieje obszar świata zwany „wschodem”, którego populacja odróżnia się rzekomo od „ludzi zachodu” przez swą niezmienność, pasywność, dyscypliny umysłowej i emocjonalnej przy jednoczesnej skłonności do despotyzmu⁷².

Z drugiej strony, analiza jakiej Said poddał dyskurs orientalistyczny, polega w znacznej mierze na moralnej krytyce orientalizmu, jako agresywnej i dogmatycznej formy życia społecznego wrogo nastawionej wobec tych, których określa, jako innych i obcych⁷³. Jednocześnie orientalizm tworzy, powiada Said, rzeczywistość, którą opisuje⁷⁴. Tak rozumiany orientalizm jest wsparciem zachodniej maszyny wojennej, oraz szerzej, polityki opartej na uprzedzeniach i poczuciu wyższości „Zachodu” względem pozostałej części ludzkości.

Co najciekawsze, Said nie jest zainteresowany weryfikacją prawdziwości twierdzeń i sądów głoszonych przez reprezentantów orientalizmu. Dyskurs orientalistyczny interesuje go znacznie bardziej jako system poglądów i wyobrażeń związany ściśle z układem stosunków nierówności i dominacji⁷⁵. Książka potępia ów orientalistyczny system wyobrażeń, a zarazem nie znajduje dlań żadnej w zasadzie uchwytnej alternatywy. Uwagi krytyczne, chociaż wartościowe mają rozproszony charakter, nie układają się w krytykę systematyczną orientalizmu jako systemu wiedzy i instytucji.

W tekstach zamieszczonych w *Writing Culture* łatwo doszukać się podobnego pomieszania różnych ras i celów krytyki wiedzy. Przede wszystkim „WC” nie zawiera systematycznej krytyki praktyk poznawczych a raczej krytyczne uwagi, intuicje i spostrzeżenia, a także aluzje i gołosłowne oskarżenia. Z pewnością za systematyczną krytykę trudno uznać analizę genealogiczną w duchu Michela Foucault'a⁷⁶. W rozumieniu Foucault'a analiza genealogiczna

⁷² Zob. E. Said, *Orientalizm*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Warszawa 2005, s. 150, 167, 289.

⁷³ *Ibidem*, s. 288.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 147.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 37.

⁷⁶ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tł. D. Leszczyński, L. Rosiński, Warszawa – Wrocław 2000.

bada momenty wyłaniania się określonych praktyk poznawczych, przy czym kładzie nacisk na nieciągłość, różnicowanie, niejednorodność i sprzeczności pomiędzy poszczególnymi praktykami naukowymi. Jak pisze Foucault: „(...) u podstaw tego, co poznajemy i czym jesteśmy nie tkwi bynajmniej prawda i byt, lecz zewnętrżność przypadku”⁷⁷.

Aparat analityczny genealogii nie służy wyjaśnianiu, lecz opisywaniu i analizie zjawisk. Użytkownik metody genealogicznej pyta „jak to a to się dzieje” lub: „jak to a to przebiega”, „jak coś wyłania się”. Nie ma nic złego w stawianiu takich pytań. Tym niemniej warunkiem krytyki systematycznej, którą znajdujemy między innymi we wspomnianym studium Erica Wolfa (a także w pracach teoretyków tj. Pierre Bourdieu czy Fredrik Barth) jest dociekanie przyczyn i uwarunkowań zdarzeń, badanie regularności rządzących następstwem zjawisk. *Writing Culture* czyni punktem wyjścia krytyki coś innego. We wprowadzeniu do zbioru Clifford pisze o wykluczaniu z klasycznych opisów etnograficznych dialogiczności, wielogłosowości oraz stosunków władzy stanowiących warunki wytwarzania etnografii przede wszystkim zaś koło napędowe przemian kulturowych⁷⁸. Chociaż czytelnik tekstów Clifforda może mieć wrażenie, że dialogowość i wielogłosowość to konieczne warunki wytwarzania etnografii, to autor traktuje te pojęcia jako nazwy dla wielości konkretnych i różnorodnych relacji występujących podczas prowadzenia badań etnograficznych. Clifford nie jest zainteresowany teorią etnograficznej dialogowości, wielogłosowości, nie mówiąc już o systematycznym wyjaśnianiu zależności między stosunkami władzy a praktykami poznawczymi antropologów. Jego ustalenia sprowadzają się do stwierdzenia, że nasza wiedza o różnicach kulturowych jest wytworem specyficznych, lokalnych i nietrwałych okoliczności historycznych. Jest to wiedza przygodna historycznie, politycznie, językowo ostatecznie niekontrolowana przez nikogo – ani przez autorów, ani przez wspólnoty interpretacyjne⁷⁹.

Stwierdzenie, że nauka to różnorodność praktyk, z których każda jest specyficznym wytworem miejsca i momentu historii nie zaprowadzi nas przesadnie daleko. Na pewno nie ustalimy w ten sposób ani jak odróżnić fałsz od prawdy, ani jak oddzielić systematyczną obserwację prowadzoną przez miesiące spędzone w terenie od impresji i wrażeń z krótkoterminowych podróży. Foucaultiańska formuła o wielości reżimów wytwarzania prawdy stanowi nie

⁷⁷ *Ibidem*, s. 119.

⁷⁸ J. Clifford, *Introduction: Partial Truths...*

⁷⁹ *Ibidem*, s. 25.

tyle zatrważające odkrycie, nad którym należy podjąć namysł, ale mechanizm obronny – proste i uspakajające rozstrzygnięcie w sprawie warsztatu naukowego reprezentantów nauk humanistycznych i społecznych. Z perspektywy genealogii nie istnieje problem błędu, fałszu, bytów pozornych, źle skonstruowanych pojęć i rozróżnień pojęciowych, sprzeczności i aporii, czy powierzchownych obserwacji, po prostu uczestniczymy w wytwarzaniu różnych porządków prawdy, każdy jest pewną społecznie ustanowioną i zasadniczo nietrwałą realnością. Krytyka to nic innego jak wytworzenie nowej prawdy, tworzenie nowych bytów tu i teraz.

Jednym z proberzy krytycznej siły „WC” czyniono refleksję nad uwikłaniem antropologii w stosunki władzy, w szczególności struktur dominacji. Autorom tomu i w tym przypadku bardziej niż na wyjaśnieniu konkretnych praktyk wskazujących na uwikłanie antropologii w politykę dominacji, zależało raczej na ukazaniu immanentnej polityczności każdej praktyki przedstawieniowej. Otrzymujemy obserwacje, uwagi, interesujące sugestie, aluzje, domysły a nie systematyczną krytykę⁸⁰.

⁸⁰ Renato Rosaldo sugeruje we wchodzącym w skład „WC” artykule *From the Door of His Tent: Fieldworker and the Inquisitor*, że figura badacza terenowego stworzona w słynnej monografii *The Nuer* Edwarda Evans-Pritcharda przypomina postać XIV wiecznego inkwizytora Jaquesa Fourniera sporządzającego dokumentację życia mieszkańców katarskiej wioski Montaignou. Na podstawie zapisów Fourniera, który zasłynął jako prześladowca katarów współczesny francuski historyk Emmanuel Le Roy Ladurie napisał słynną książkę *Montaignou. Wioska heretyków 1294–1324* (E. Le Roy Ladurie, *Montaignou. Wioska heretyków 1294–1324*, tł. E. Żółkiewska, Warszawa 1988.). „Kłopotliwe” wedle Rosaldo podobieństwa figury etnografa i inkwizytora zasadzają się na tym, że w obu tekstach informacje o stosunkach dominacji określających kontekst zbierania danych zostały zepchnięte do wstępów. Narratorzy (etnograf, historyk, inkwizytor) właściwie ukrywają związek między warunkami wytworzenia tekstu a istniejącym systemem dominacji (s. 93). Rosaldo dostrzega też inne podobieństwa stylistyczne i treściowe między monografią Evan-Pritcharda a narracją historyka zawartą w monografii Le Roy Laduriego. Trudno powiedzieć, nowego co wnosi o naszej wiedzy o uwikłaniach antropologii w system kolonialny tekst Rosaldo. Autor ten przypomina dobrze znany w momencie powstawania jego artykułu i skądinąd znaczący fakt ignorowania na ogół przez antropologów funkcjonalnych kontekstu, jakim były stosunki kolonialne (T. Asad, *Introduction*, [w:] *Anthropology and the Colonial Encounter*, red. *Idem*, London 1973, s. 9–19; T. Asad, *Two European Images of Non-European Rule*, [w:] *Anthropology and the Colonial Encounter*, red. *Idem*, London 1973, s. 103–118). Nie bardzo wiadomo, czego miałyby natomiast dowodzić rzekome czy realne podobieństwa między monografią angielskiego antropologa a opracowaniem francuskiego historyka przedstawiającą dokumentację inkwizytorskiego śledztwa. Podobieństwo sposobów przedstawiania nie mówi nam zbyt wiele o tym czy i jak anali-

Omawiany już artykuł Asada można potraktować, jako wstęp do refleksji nad związkami między praktykami poznawczymi a globalnymi strukturami nierówności. Asad formułuje ciekawą tezę o nierówności języków. Języki dominujące to języki grup i społeczeństw dominujących. Obok języków mocnych istnieją również języki słabe – języki grup i społeczeństw podporządkowanych, zajmujących poślednie miejsce w globalnych hierarchiach władzy i wpływu.

Lwia część artykułu Asada została jednak poświęcona krytyce jednego konkretnego tekstu Gellnera *Pojęcia i społeczeństwo*⁸¹. Asad stawia Gellnerowi zarzut niedostrzegania problemu nierówności języków i asymetrii władzy w praktykach translatorskich (nawiasem mówiąc, głównym tematem pracy Gellnera nie były kwestii władzy, lecz techniki przekładu i interpretacji pojęć oraz problem społecznych funkcji sprzeczności w systemach pojęć i wyobrażeń). Zarzut ten zyskuje nowy wymiar w świetle zagadnienia oddziaływania stosunków władzy na translacje międzykulturowe. Asad wyraźnie twierdzi, że techniki interpretacyjne i translatorskie, za którymi opowiada się Gellner – chociaż, jak powiada, nie do utrzymania pozostają żywotne z uwagi na związki z praktykami i relacjami władzy⁸². Tekst Gellnera – często ponoć wykorzystywany w brytyjskich sylabusach kursów i zbiorach tekstów dla studentów – wydaje się Asadowi również narzędziem pewnej dyscyplinującej pedagogiki uniwersyteckiej wykorzystywanej w dziedzinie wiedzy aspirującej do obiektywności naukowej⁸³.

Problem zaprzatający uwagę Asada w omawianym artykule trudno uznać za drugorzędny. Badanie zależności między praktykami i relacjami władzy a sposobami przekładania i interpretacji faktów etnograficznych jest zagadnieniem istotnym moralnie i teoretycznie. W rozważaniach Asada brak jednakże odniesień pozwalających ustalić na czym konkretnie rzecz ujmując, polega związek między tekstem Ernesta Gellnera a relacjami władzy i nierówności wiążącymi metropole i byłe kolonie. Zdaniem Asada, analizując instytucje i wyobrażenia Berberów, Gellner rości sobie prawo do ustalania i kontrolowania prawdziwych znaczeń tych wyobrażeń i instytucji, niezależnie do tego, co na ich temat uważają sami Berberowie. Jeśli się mylę, wedle Asada, twierdzenia Gellnera zyskają wiarygodność czy stają się zasadne nie dlatego, że odpowiadają

zowane teksty zostały wprzęgnięte w systemy dominacji. Tej ostatniej kwestii artykuł Rosaldo niestety nie porusza.

⁸¹ E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice...*, s. 37–72.

⁸² T. Asad, *The Concept of Cultural Translation...*, s. 164.

⁸³ *Ibidem*.

rzeczywistości, ale ze względu na autorytet instytucji naukowych legitymizujących wypowiedzi zachodnich badaczy i globalne usytuowanie społeczeństwa, którego częścią są brytyjskie instytucje akademickie⁸⁴.

Jak większość antropologów funkcjonalnych (czy neo-funkcjonalnych) Gellner istotnie nie rozważał problemu przekładu w kontekście globalnej geopolityki i stosunków władzy między metropoliami a byłymi koloniami. Niektóre z argumentów Gellnera dają się mimo tych ograniczeń obronić⁸⁵.

Przed wszystkim jednak teza Asada o związku między artykułem Gellnera a systemami władzy Zachodu nad krajami tzw. Trzeciego Świata nie została udokumentowana. Nie dowiadujemy się nawet, o jakie specyficzne instytucje władzy Asadowi chodzi. Oczywiście można dowodzić, że zachodnia nauka i jej mocny język dominuje nad systemami wiedzy i językami społeczeństw byłych kolonii z uwagi na globalne asymetrie władzy. Społeczeństwa dominujące i instytucje nauki wytwarzają więc narzędzia kulturowej represji czy przemocy w obliczu których języki słabe ulegają transformacjom. Ale czy jest to bezpośrednia przyczyna stanowczości z jaką wypowiada się Gellner albo użycia w jego artykule określonych technik hermeneutycznych? Sposób rozumienia społecznych wierzeń zaprezentowany przez Gellnera wcale nie stanowił standardu czy wzorca w antropologii brytyjskiej. Zaryzykowałbym tezę, że o wiele bardziej kanoniczne są dla niej teksty Edwarda Evans-Pritcharda i Godfreya Lienhardta. Do wypowiedzi tego ostatniego badacza Asad odnosi się zresztą pozytywnie. Zarówno prace Gellnera, jak też książki i artykuły badaczy takich jak Evans-Pritchard, Lienhardt, a także Asad należą przecież do korpusu tekstów brytyjskiej antropologii. Nie oznacza to jednak, że wszyscy wymienieni mówili jednym głosem, stosowali te same narzędzia analizy danych etnograficznych. Najwidoczniej relacje i praktyki władzy w odmienny sposób wpływają na aparaty pojęciowe używane przez tych antropologów.

W tekście Asada brakuje analizy konkretnych uwikłań czy namacalnych powiązań między antropologicznymi interpretacjami a konkretnymi praktykami władzy czy dominacji (jest to o tyle ważne, że jest on przekonany o istnieniu związku między artykułem Gellnera a praktykami i relacjami władzy). Brakuje również teoretycznych ram pozwalających ustalić mechanizmy (prawidłowości) tłumaczące specyficzne zależności przyczynowo-skutkowe między określonymi stosunkami władzy a wytwarzaniem i społeczną dystrybucją (także selekcją) prozy naukowej nacechowanej określonymi treściami.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 163.

⁸⁵ Por. przypis nr 5.

Opierając się na własnej wiedzy potocznej, mogę zgodzić się z Asadem, że zachodnie społeczeństwa dominują ekonomicznie, politycznie, ideologicznie nad społeczeństwami niezachodnimi. Przypuszczam, sięgając do tej samej wiedzy, że istnieje związek między formami dominacji kolonialnej czy neokolonialnej a pozycją dyskursów zachodnich instytucji naukowych względem dyskursów społeczeństw zdominowanych. Są to jednak stwierdzenia wymagające po prostu z jednej strony teoretycznego rozwinięcia, (co rozumiemy pod pojęciem stosunków władzy, o jakie mechanizmy władzy czy wpływu społecznego chodzi), z drugiej zaś empirycznego uszczegółowienia (analizy konkretnych udokumentowanych zależności przyczynowo-skutkowych).

Takie empiryczne uszczegółowienie zdaje się obiecywać tekst Rabinowa⁸⁶. Wspierając się na teorii wytwarzania dóbr kulturowych autorstwa Pierre'a Bourdieu, Rabinow proponuje, by rozważania nad związkami władzy i antropologicznej wiedzy przenieść na poziom analizy akademickiej mikro-polityki i uniwersyteckich stosunków władzy. Autor tekstu zachęca między innymi do analizy nieformalnych wymiarów życia naukowego, korytarzowych rozmów, „swobodnych pogawędek” toczonych niezobowiązująco w uczelnianych profesorskich klubach, nieskodyfikowanych ale wykazujących regularność praktyk oceniania i hierarchizowania wytworów naukowej myśli. Jednocześnie w artykule Rabinow padają ważne pytania dotyczące polityki etatowej na uczelniach. Kogo się zatrudnia? Na jakich warunkach ludzie otrzymują etaty profesorskie, jak tworzy się i niszczy kariery naukowe?⁸⁷

Są to wszystko zagadnienia i pytania o kapitalnym znaczeniu. Wydaje się, że ich badanie jest jednocześnie niezwykle ważne i bardzo kłopotliwe, ze względu na opór samych uczonych przed ujawnianiem nieformalnych praktyk decydujących w pewnym stopniu o kształcie życia akademickiego. O ile mi wiadomo, Rabinow takich badań z obszaru empirycznej antropologii antropologicznych praktyk poznawczych – wyjąwszy reminiscencje dotyczące jego własnej kariery – do tej pory nie podjął, koncentrując swą uwagę na praktykach poznawczych badaczy z dziedziny nauk o życiu⁸⁸.

⁸⁶ P. Rabinow, *Przedstawienia są faktami społecznymi...*

⁸⁷ *Ibidem*, s. 112.

⁸⁸ Dodać wypada, że w swoich późniejszych pismach Rabinow zdystansował się wyrażnie do programu teoretycznego wyjaśniania społecznych procesów wytwarzania teorii w ujęciu Pierre'a Bourdieu (P. Bourdieu, *Homo Academicus*, tł. P. Collier, Oxford 1988; P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tł. A. Sawisz, Warszawa 2001). Proponowana przez Rabinowa koncepcja antropologii współczesności pozostaje w dalszym ciągu pod bardzo silnym wpływem genealogii i archeologii wie-

Zakończenie: rewolucja anty-teoretyczna

Jak wiele innych książek zaliczanych do szerokiego nurtu myśli postmodernistycznej „WC” głosiła potrzebę wyjścia poza pewną tradycję czy też zerwania z pewną tradycją. Filozofowie i teoretycy tworzący ów kierunek dążyli do przewyciężenia metafizyki, epistemologii, społecznych meta-narracji. Nie był to wbrew pozorom ruch pozbawiony założeń i mocnych przekonań, w gruncie rzeczy tworzył swój model rzeczywistości (swego rodzaju metafizykę), własną tradycję intelektualną z osobnym kanonem, bohaterami, zasadami oceny, narzucającą własne zwroce poprawności wypowiedzi. Autorzy *Writing Culture* na podobnej zasadzie, odnosząc się do przedsięwzięcia, jakim jest antropologia, postanowili odciąć się od wcześniejszych tradycji antropologicznej, kwestionowali przynajmniej werbalnie założenia, zasady, pojęcia, i wyobrażenia do jakich odwoływało się wcześniejsze pokolenie antropologów.

Efekt tych starań budzi co najmniej mieszane uczucia. Dyskusja na temat retoryki odkryła owocny obszar refleksji nad praktykami porządkowania danych i tworzenia tekstów etnograficznych. Kłopot polegał na tym, że część autorów „WC” dostrzegła u siebie cechy rzeczników zupełnie nowej antropologii, wyzwolonej lub sukcesywnie wyzwalającej się z jarzma dawnych struktur pojęciowych. Wiara w wyrugowanie praktyk przedstawieniowych okazała się płonna. Krytyka, jakiej w „WC” poddawano przedstawieniowość sama opierała się na założeniu, że język jest wciąż narzędziem przedstawiania rzeczy. Wyrażona w *Writing Culture* nadzieja na wynalezienie nowego języka opisu i analizy antropologicznej znajduje jednak wciąż orędowników chociaż odwołują się oni niekiedy do innych źródeł niż autorzy dyskutowanego dzieła.

Książka ta obfituje w zarzuty. Niektóre są ciekawymi spostrzeżeniami, inne mają charakter aluzji i spekulacji bez mocnych podstaw. W oderwaniu od zwartych ram teoretycznych, pozostają one stwierdzeniami tyleż prowokacyjnymi, co enigmatycznymi. Za narzędzie krytyki wiedzy uchodzić może metoda genealogiczna, nie należy jednak zapominać, że jest to forma krytyki szczególnego rodzaju. Nie wyjaśnia zjawisk, które nie doczekały się dotąd wyjaśnienia, oferuje siatkę pojęć umożliwiających opisywanie wyłaniających się zjawisk⁸⁹. Jak każda siatka pojęć, podejście to pomija zresztą pewne aspekty

dzy Michela Foucault’a. (P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason...*; *Idem, Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton – Oxford 2003; *Idem, Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton – Oxford 2008).

⁸⁹ P. Rabinow, *Przedmowa z okazji trzydziestolecia wydania książki*, [w:] *idem, Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tł. K. Dudek, S. Sikora, Kęty 2010, s. 23.

procesów kulturowych⁹⁰. Genealog tworzy model rzeczywistości, który można określić mianem „metafizyki przemijania”. Centralną dla tego podejścia myślą, jest pogląd, że rzeczywistość składa się z niepowtarzalnych umykających chociaż charakteryzujących się różnymi temporalnościami zdarzeń. Przede wszystkim jednak sprowadzając teoretyzowanie tylko do genealogii lub bardzo podobnej techniki analizy, zaprzestajemy krytycznego a zarazem konstruktywnego dialogu z tradycjami teoretycznymi nauk humanistycznych i społecznych. Nie interesuje nas już wyjaśnienie zjawisk niewyjaśnionych, ale poszukiwanie zjawisk nowych, dopiero wyłaniających się: wyłaniających się form, systemów eksperymentalnych, asamblaży i temu podobnych⁹¹.

W myśl takiego programu dotychczasowe tradycje teoretyczne są nie tyle błędne czy prawdziwe, co okazują się po prostu mało istotne. Stawką w grze stają się natomiast nowe obiekty etnograficzne, nowe aparaty pojęciowe, nowe formy piśmiennictwa umożliwiające uchwycenie wyłaniania się tego, co nieoczekiwane, niepodobne do obiektów istniejących uprzednio. Ten kierunek dociekań ma się nijak do aktywności takich, jak formułowanie teorii wyjaśniających, a co za tym idzie tworzenie metod umożliwiających ich weryfikowanie w toku naukowej debaty. Tam bowiem, gdzie nie ma teorii, nie ma również metody. Kiedy zaś brakuje teorii i metod trudno o prowadzenie owocnej dyskusji. Jeśli *Writing Culture* to wezwanie do gruntownego przemyślenia i krytyki podstawowych założeń antropologii, to wezwanie to wymaga praktyk teoretycznych i refleksyjności metodologicznej idących w innym kierunku niż postulował to zbiór tekstów powstały po sympozjum w Santa Fe.

⁹⁰ Metafory czerpiące z metody genealogicznej takie jak metafora kolażu, form czy praktyk wyłaniających się wskazują na zmienność życia kulturowego, nie pozwalają jednak na uchwycenie różnic tempa i zakresu przeobrażeń. Nie wszystkie zmiany zachodzą szybko, nie wszystkie obejmują całokształt treści kulturowych i praktyk społecznych. Rabinow stara się tej jednostronności zaradzić tworząc aparat pojęciowy oparty na ideach problematyzacji, aparatu oraz asemblażu mających za zadanie uchwycenie różnej temporalności zmian (P. Rabinow, *Anthropos Today...*). Rozważania Rabinowa przywodzą oczywiście na myśl Foucaultiański program archeologii wiedzy.

⁹¹ M. Fischer, *Emergent Forms of Life and Anthropological Voice*, Durham – London 2003; *Idem*, *Anthropological Futures*, Durham – London 2009; P. Rabinow, *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, Chicago 2011.

Summary

Writing Culture and the dispute about the critique of knowledge

This article presents *Writing Culture* as a foundational work that continues to be a significant point of reference for various discussions and disputes in contemporary anthropology. However, the author argues that at the same time, *Writing Culture* is also an example of an incoherent and eclectic attempt of the critique of anthropological knowledge. The book, as the author suggests, aims not to undermine the particular ethnographic descriptions, but rather to show the inadequate language of ethnography as a whole. It is considered as a meta-text, a discourse on discourses and representation of other representations. Therefore, the author focuses on the book's particular 'style of the critique' of anthropological knowledge, which reduces the very idea of critique to merely a construction of novel concepts that aim to explore the emerging cultural forms.