



Maciej Witkowski

Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej

Podwójnie gęsty opis Psychoterapeutyczne inspiracje we współczesnej antropologii refleksyjnej*

Abstract: This article focuses on perspectives for collecting and interpreting empirical data in co called reflexive anthropology. The author focuses on those perspectives of development strategies of collecting empirical data, which will, make our anthropological interpretation more transparent and will allow to analyze the interpersonal and intrapersonal context of field experience production. Moreover, those strategies could be supported by theory of field experience interpretation. According to James Davies, Vincent Crapanzano and Michael Jackson every emotions and subtle mental states evoked by ethnographer during the fieldwork can be used to inform how to interpret the life worlds we want to understand. The pivotal point of the paper lays in suggesting the “twice thick description”, i.e., merging the auto-ethnography of responding to strangeness and assumptions of radical empiricism of William James.

Key words: reflexive anthropology, Devereux, thick description, psychoanalysis in anthropology, anthropological method

Wprowadzenie: kontrowersje wokół antropologii refleksyjnej

Jak słusznie zauważył Pierre Bourdieu, postęp wiedzy w naukach społecznych pociąga za sobą postęp w zakresie wiedzy o uwarunkowaniach powstania tej wiedzy (Bourdieu, 2008, s. 7; zob. Hastrup, 2008, s. 20). I tak w początkach XXI wieku pojęcie „antropologia refleksyjna” stało się elementem kanonu licznych przeglądów

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2014/15/B/HS5/00732.

współczesnej myśli antropologicznej (np. Boyer, 2015; Rohatynskyj, Jaarsma, 2000; Davies, 2008). Nazwą tą zazwyczaj określa się nie tylko postawę badawczą, ale także, mimo pewnych wątpliwości, odrębną strategię metodologiczną (Lubaś, 2003). Często przywoływana obszerna definicja antropologii refleksyjnej autorstwa Jaya Ruby'ego (2000, s. 152) podkreśla etyczne, społeczne i osobowościowe obowiązki badacza. Ma ona charakter dyscyplinujący, bardziej nadaje się jako pierwszy punkt uniwersalnego kodeksu etycznego antropologa badacza:

„Być refleksyjnym w kategoriach pracy antropologicznej to kłaść nacisk na to, by antropologowie systematycznie i rygorystycznie ukazywali własne metody i samych siebie jako instrumenty zbierania danych oraz zastanawiali się nad tym, jak medium, za pomocą którego przekazują własną pracę, predysponuje ich odbiorców do konstruowania znaczenia jej wyników w pewien sposób” (2000, s. 152).

W wymiarze postulatycznym przytoczona definicja ma dwa aspekty: techniczny i etyczny. Z perspektywy technicznej antropologowie potrzebują wypracowania nowych jasnych zasad i standardów interpretacji własnego uczestnictwa w życiu swoich badanych. W ujęciu etycznym Ruby zwraca uwagę na ogólnie rozumianą odpowiedzialność za upowszechnianie wyników swojej pracy.

W praktyce przyznanie się do uprawiania „antropologii refleksyjnej” zazwyczaj oznacza, że dany autor w sposób szczególny koncentruje się na intrapersonalnych i interpersonalnych elementach sytuacji badania etnograficznego. Podejście to zostało wstępnie skonceptualizowane w latach 80. i 90. XX wieku. Literatura antropologiczna została wówczas zalana falą autokrytyki antropologów wobec — jak twierdzono — bardzo wrażliwości na pewne uwarunkowania prowadzenia badań terenowych, co skutkowało istotnymi wadami dokonywanych interpretacji. Początkowo postulat zwiększania badawczej refleksyjności miał oznaczać jedynie korektę dominujących praktyk metodologicznych. Wraz ze wzrostem temperatury dyskusji i radykalizacją argumentacji coraz wyraźniej zaznaczał się odrębny nurt (z perspektywy mainstreamu postrzegany jako dość egzotyczny lub nawet ekscentryczny).

Gdy analizuje się postulaty psychologii refleksyjnej sformułowane w sposób ogólny, większość badaczy społecznych może odnieść wrażenie, że są dość oczywiste i powszechnie akceptowane. Przecież każde badanie antropologiczne może (a nawet powinno) być „refleksyjne”, a podejście to nie kłóci się z innymi szkołami. Można argumentować, że każdy rzetelny badacz terenowy (a właściwie każdy badacz) powinien rozumieć, że sposób jego szeroko rozumianej obecności warunkuje treść uzyskiwanych danych oraz że jego społeczne i psychologiczne uwarunkowania wpływają na sposób gromadzenia danych i późniejszą interpretację (Davies, 2010, s. 1). Stwierdzenie, że społeczna tożsamość badacza, jego osobowość, wygląd zewnętrzny czy historia życia mogą wpływać na treść uzyskiwanej wiedzy, wydaje się banałem. Kontrowersje wywołują przede wszystkim praktyczne techniki tworzenia refleksyjnych badań, które w opinii niektórych krytyków stanowią ograniczenie w realizacji podstawowych celów, jakie są realizowane przez antropologię, a czasem po prostu kompromitują tę dziedzinę i nie mogą zostać określone jako naukowe.

Bardzo ostra krytyka współczesnych praktyk metodologicznych w antropologii, prowadzących do zwiększenia refleksyjności stosowanych strategii badawczych, została przedstawiona przez Marcina Lubasia. Autor włączył refleksjonistów do szerszego nurtu „antropologii postmodernistycznej” i dosadnie zwrócił uwagę na liczne mankamenty podejścia:

„Zwolennicy ruchu są zgodni, że eksperymentalne teksty etnograficzne powinny wyróżniać się wysokim poziomem krytycznego wyczulenia oraz autorefleksyjności. Nie ma zarazem, jak utrzymują, możliwości stworzenia intersubiektywnych standardów metodologicznych, które pozwalałyby nam ocenić walory poznawcze rozmaitych analiz etnograficznych. Toczą zatem niestrudzenie groteskowe debaty na temat zalet i defektów nowych odmian etnografii, przypominające żywo postępowanie postaci z powieści *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza, owładniętych ideą »ucieczki przed gębą«. Bohaterowie dążą do szczerości i autentyczności, rezultat jest wszakże mało obiecujący: nie ma ucieczki przed pozą i konwencją; wyzwoleniem od etykiety i pozorów jest nowa etykieta i nowe pozory. Sytuacja postmodernizmu w antropologii jest podobna. Buntuje się on przeciw tradycyjnej metodologii, ale podejmuje za każdym razem tylko działania pozorowane; jest aktywnością udawaną” (Lubaś, 2003, s. 181).

Nieco dalej Lubaś (2003, s. 182) przytacza myśl Georga Marcusa, prominentnego amerykańskiego antropologa zaliczanego do krytykowanego nurtu, o upowszechnieniu się wśród tzw. refleksyjnych badaczy terenowych postawy „jestem bardziej autorefleksyjny od ciebie!”.

Jeszcze dalej w krytyce posuwa się Clifford Geertz: „[...] uczynienie przedmiotem refleksji mojego własnego doświadczenia może wydać się nieco pretensjonalne. Zapewne nie jest łatwo uniknąć tu ryzyka afektacji. Publiczne rozpatrywanie [własnej — MW] wrażliwości moralnej człowieka jest zawsze zaproszeniem do obłudy, a co gorsza do przyjęcia poglądu, że pewna prostoduszność, która stanowi jej źródło, to znak szczególnej szlachetności. Jak zauważył kiedyś Nietzsche, nawet człowiek zżerany przez chroniczną nienawiść do samego siebie chęlni się swą wrażliwością moralną, dzięki której tak wnikliwie rozpoznaje własną podłość” (2003, s. 35).

W świetle wskazanych zarzutów oraz licznych i kontrowersyjnych prac sytuujących się w nurcie refleksyjnym można zastanowić się nad słusznością dwóch zasadniczych linii krytyki, jaka dotyka antropologii refleksyjnej. Pierwszą z dwóch głównych kontrowersji narosłych wokół niej jest problem kryteriów i sposobów prowadzenia racjonalnej krytyki opartej na intersubiektywizmie. Drugą jest problem przekształcania się założenia o zwiększaniu refleksyjności w „groteskowość i pozorantstwo”, a nawet „obłudę”. Istotne może okazać się również wskazanie możliwości teoretycznego przezwyciężenia pewnych obserwowanych w praktyce badawczej mankamentów oraz odpowiedź na pytanie: w jakim kierunku powinny zmierzać prace nad rozwojem teorii refleksyjnych badań antropologicznych?

Należy zauważyć, że oba zarzuty w bardzo nierównym stopniu odnoszą się do poszczególnych studiów empirycznych powstających w nurcie antropologii refleksyjnej. Niezależnie od tego istotnym problemem jest brak jasnych kryteriów

ich oceny, zwłaszcza na „skali refleksyjności”. W tym kontekście można postawić pytanie: czy zwiększanie refleksyjności nie kłóci się z realizacją zasadniczego celu badania antropologicznego: stworzeniem przekonującej interpretacji znaczącego fragmentu świata społecznego?

W dalszej części tekstu, odwołując się z jednej strony do refleksji psycho-terapeutycznej, a z drugiej do współczesnych rozważań o praktyce badań etnograficznych, stawiam tezę, że główne założenia, które przyświecają rozwojowi antropologii refleksyjnej, wydają się słuszne. Sądzę, że trudności w sformułowaniu satysfakcjonującej teorii antropologicznej refleksyjności nie powinny prowadzić do ich porzucenia. Zadaniem takiej teorii powinno być nie tylko bardziej precyzyjne wskazanie celów, ku którym dążymy, ale także wytyczenie możliwej drogi ich osiągnięcia.

Także prominentni przedstawiciele kierunku są krytyczni wobec dotychczasowego rozwoju psychologii refleksyjnej. Michael Jackson (2010, s. 37) zauważa, że refleksyjność antropologicznego tekstu nie bierze się ani z poetyckiego arcyzmu, ani z potrzeby wypowiedziania się. Jest przekonany, że wiedza powinna powstawać jako produkt przejrzystego zarządzania technikami pozwalającymi na włączanie w antropologiczną interpretację psychologicznych i socjologicznych modeli rozumienia.

Psychika antropologa

Antropologia refleksyjna jest szczególnie zainteresowana rolą badacza — ukształtowanego społecznie człowieka, który empirycznie stara się przekroczyć bariery dzielące go od umysłów innych. W całym tym złożonym procesie za oczywistym z pozoru kolekcjonowaniem kolejnych „kulturowych faktów” stoją warunkujące je złożone czynności poznawcze. Przez wiele dziesięcioleci rozwoju dyscypliny brano je pod uwagę tylko w niewielkim stopniu. Postępy antropologicznej narracji rozplýwały się w oczywistości konstruowania reprezentacji na podstawie prostego, czasem naiwnego, wykorzystania zmysłów, zazwyczaj swobodnie oddzielając percepcję od zjawisk apercypcyjnych. Jak zauważył James Clifford (2000), w skrajnej postaci przebywanie antropologa w terenie przez określony czas było reklamowane jako tożsame ze zrozumieniem „tubylców”, w oczach czytelników budowało jego „etnograficzny autorytet”.

W literaturze wielokrotnie rozważano znaczenie historii publikacji prywatnych dzienników Malinowskiego (Geertz, 2003; Hastrup, 2008; Clifford, 2000; Davies, 2010). Porównanie prywatnych zapisków polskiego antropologa z jego dziełami naukowymi pokazuje, że w wielu sytuacjach badacz zdawał sobie sprawę z co najmniej dużego prawdopodobieństwa kłamstwa ze strony „tubylców”, a jednak w książkach treści te przedstawiał z pełnym przekonaniem jako etnograficzne fakty. Dramatycznie wierzył lub ze względu na sytuację musiał wierzyć, że

informatorzy z nim współpracują. W trakcie wielomiesięcznych badań terenowych prawdopodobnie cierpiał na depresję. Przypadek dzienników Malinowskiego dostarczył argumentów na rzecz zmierzenia się z oczywistym „czynnikiem ludzkim” nieodłącznie związanym z etnografią. Geertz pisał: „Popularny stereotyp technika laboratoryjnego w białym kitlu, równie antyseptycznego moralnie jak pod względem stroju, stanowi jedynie wyraz powszechnego przekonania, że bezstronność w nauce polega na uruchomieniu swego rodzaju neurotycznej niewrażliwości. Uczony, niczym eunuch w haremie, jest funkcjonariuszem posiadającym przydatny defekt i, podobnie jak eunuch, równie niebezpiecznym z powodu niewrażliwości na impulsy podkorowe (zwane często »ludzkimi«)” (2003, s. 54).

Refleksyjny zwrot postuluje zwrócenie szczególnej uwagi także na wewnętrzne, psychologiczne *ratio* pozyskiwania wiedzy w terenie. Problem polega na znalezieniu właściwej drogi między afektacją a niehumanistycznym scjentyzmem.

Mimo rozwoju antropologii refleksyjnej i jej wpływu na przemiany świadomości o społecznych i psychologicznych uwarunkowaniach sytuacji badacza w terenie wciąż jednym z najbardziej dyskredytujących zarzutów, jakie można wystosować pod adresem antropologa, jest kierowanie się uprzedzeniem. Rzucenie choćby cienia podejrzenia, że zdobyta przez niego wiedza jest funkcją przedbadawczego, przedświadomego i negatywnego odczucia dotyczącego badanej społeczności. Równie druzgocącymi odmianami takiego oskarżenia jest przypuszczenie, że autor kierował się rasizmem lub stereotypami. Negatywna reakcja emocjonalna lub intelektualna jest traktowana jako zła, czasem metodologicznie dyskwalifikująca, a w każdym razie niezgodna z etnograficznym ideałem badacza (zob. Turnbull, 1980). Pojawienie się negatywnych odczuć w stosunku do badanych bywa traktowane jako forma etnocentryzmu lub niewystarczającego wniknięcia w świat badanych. Nic dziwnego, że liczni antropologowie w swojej narracji kreują się jakby mieli wcześniej wspomniany „niehumanistyczny defekt”. Tymczasem, korzystając z dorobku intelektualnego współczesnej psychoterapii, można zauważyć, że jest to podejście zasadniczo poznawczo jałowe, a ewentualny defekt powstałej w takich okolicznościach wiedzy nie wynika z niedostatków intelektualnych lub warsztatowych badacza, ale z wadliwego stosowania tzw. metody badawczej.

Jak zatem antropolog powinien radzić sobie z własnymi emocjami w opisie (auto)etnograficznym i późniejszej interpretacji? Aby zasugerować możliwe kierunki rozwiązań, proponuję odwołanie do niektórych stosowanych w psychoterapii strategii radzenia sobie przez terapeutę z odczuciami występującymi w relacji interpersonalnej. Psychologiczna refleksja w tym zakresie, choć z antropologicznego punktu widzenia musi wydawać się w wielu elementach zupełnie nieprzydatna, jest znacznie bardziej rozwinięta.

Mimo wielu podobieństw antropologia i psychoterapia różnią się zasadniczo. W trakcie kontaktu z pacjentem to terapeuta powinien stać po „właściwej stronie”. To on (przede wszystkim) powinien zmienić pacjenta, a nie na odwrót, mimo całej otwartości deklarowanej w niektórych podejściach. Terapeuta zazwyczaj zakłada, że są dobre/zdrowe i złe/patologiczne opisy rzeczywistości. Ich jakość w różnym stopniu przyczynia się do realizacji dobra pacjenta — rozwiązania jego proble-

mów. Z kolei, jak ujmuję to w swych rozważaniach Michael Herzfeld (2004), antropologia jest przede wszystkim zainteresowana odkrywaniem różnorodności form „zdrowego rozsądku”¹ i z tego przedsięwzięcia stara się stworzyć program naukowy. Herzfeld pisze: „Antropologia w tym ujęciu traktowana jest raczej jako model krytycznego zainteresowania światem, a nie zdystansowane i mentorskie objaśnianie go” (2004, s. 10).

Psychoterapia znacznie wcześniej niż antropologia teoretycznie zakwestionowała wyrazistość i rozróżnienia między obserwowanym i obserwującym (Sharf, 2015). Dlatego z antropologicznego punktu widzenia ważnym źródłem ponownego zainteresowania możliwością wykorzystania doświadczenia afektywnego i kompleksu oddziaływań między badaczem a badanymi w etnograficznej interpretacji były idee zapożyczane z obszaru psychoanalizy (Devereux, 1967; Lorimer, 2010; Borneman, 2011; Weiner, 1999). We współczesnej refleksji antropologicznej podejmowane są próby adaptowania niektórych klasycznych koncepcji zjawisk rozgrywających się między terapeutą a pacjentem w trakcie tzw. współpracy psychoterapeutycznej (*working alliance*). Poza dość oczywistymi zastosowaniami analizy doświadczenia wywoływanego przez badanego, a także projekcji i przeniesienia szczególnie interesujący okazał się pomysł zwrócenia uwagi na zjawisko tzw. przeciwprzeniesienia (Devereux, 1967; Reis, 1998; Lorimer, 2010). Ten psychoterapeutyczny termin oznacza ustosunkowanie się terapeuty do pacjenta lub jego problemu. W zależności od koncepcji osobowości i modelu terapeutycznego może mieć różną genezę i konsekwencje. Na przykład w klasycznym ujęciu psychoanalitycznym Heinricha Rackera (1968) przyczyną przeciwprzeniesienia były nieuświadomione pozostałości problemu pacjenta w psychice terapeuty, powodujące pod wpływem relacji psychoterapeutycznej opór i stosowanie nieuświadomionych działań wobec pacjenta, np. wyładowywanie własnych frustracji w sposób agresywny lub niechęci do uświadomienia sobie jakiegoś elementu jego problemu. Terapeutycznym wskaźnikiem przeciwprzeniesienia, na który terapeuta powinien być wyczulony, mogą być różne formy ograniczania kontaktu terapeutycznego, które najpierw występują u pacjenta, a następnie u terapeuty. W konsekwencji terapeuta kontrolujący zjawisko przeciwprzeniesienia na większość zakłóceń pojawiających się we wzajemnym kontakcie w pierwszej kolejności powinien reagować hipotezą o przeciwprzeniesieniu. Ponieważ przeciwprzeniesienie jest zjawiskiem, którego terapeuta nie jest świadomy, istotną rolę w jego identyfikacji powinien odegrać inny psychoterapeuta w procesie tzw. supervizji.

Powodem, dla którego refleksja o psychologicznych uwarunkowaniach czynności poznawczych antropologa w terenie rozwijała się przede wszystkim w dyskursie psychoanalitycznym, był istotny wpływ, jaki na całą antropologię miała tzw. szkoła *culture and personality approach*, popularna zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku (Shweder, 1991). Badacze zaliczani do tego nurtu koncentrowali się na poszukiwaniu odpowiedniości między wzorami kultury a cechami

¹ „Zdrowy rozsądek” to po angielsku *commonsense*, w dosłownym tłumaczeniu bardziej ‘wspólne odczuwanie’.

osobowości jej uczestników. W podejmowanych wysiłkach intelektualnych potrzebna była dogodna koncepcja osobowości. Ponieważ w tamtym okresie koncepcja Zygmunta Freuda uzyskała dużą popularność, merytoryczna krytyka wobec niej wciąż jeszcze była mało rozwinięta, a sama koncepcja wydawała się dobrze tłumaczyć napięcia między społeczną a biologiczną naturą człowieka, większość antropologów ze szkoły *culture and personality approach* decydowała się właśnie na psychoanalizę. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje George Devereux, psychoanalityk i antropolog, który z dzisiejszej perspektywy może być uważany za prawdziwego prekursora antropologii refleksyjnej. Choć w swej epoce był osobą w świecie intelektualnym dość znaną (Jackson, 2010; Weiner, 1999), obecnie, zwłaszcza w kontekście rozwoju antropologii refleksyjnej, jego idee wydają się nieco zapomniane i niedoceniane.

Koncepcja George'a Devereux

Jak już wspomniałem, większość badaczy *culture and personality approach* koncentrowała się na poszukiwaniu mechanizmów zależności między zjawiskami kulturowymi a osobowościowymi. Na tym tle sformułowana w połowie XX wieku koncepcja Devereux (1967; 1978) prezentuje się dość oryginalnie. Będąc antropologiem mającym za sobą doświadczenia terenowe, zamiast zajmować się klasycznym problemem integracji kultury i osobowości, zainteresował się relacją między obserwowującym i obserwowanym. Choć sednem jego koncepcji było założenie o komplementarności między zjawiskami psychologicznymi i socjologicznymi, to przestrzenią owej komplementarności były czynności poznawcze. Zauważył, że interpretacja psychologiczna i interpretacja socjologiczna samego zjawiska obserwacji dają się przedstawić w postaci dwóch różnych narracji, z których pierwsza odnosi się do świata wewnętrznego, a druga do świata zewnętrznego. Obie mogą być przedstawione jako odrębne i odnoszące się do zupełnie odmiennych fragmentów świata. Jednocześnie występują między nimi liczne zależności. Nie twierdził przy tym, że te dwa systemy interpretacji są od siebie zależne w jakiś stały sposób, który pozwalałby na określenie stałej dominacji któregośkolwiek z nich. Jednak jakakolwiek społeczna obserwacja zewnętrzna musi brać pod uwagę możliwość dominacji czynników wewnętrznych. Dotychczasowy rozwój głównego nurtu badań antropologicznych ujawniał głębokie przekonanie o możliwości kontrolowania przez badacza czynników afektywno-psychologicznych dzięki rygorystycznemu stosowaniu „procedur metodologicznych”.

Według Devereux, psychoanaliza znakomicie ułatwia refleksję o relacji interpersonalnej w trakcie badania. Zakładał on, że psychoanaliza może być traktowana jako zbiór technik wglądu i analizy w pewnym oderwaniu od założeń, z których wyrosła. Nazywał ją nauką społeczną wyłącznie ze względu na jej procedury, pozwalające wykorzystywać wiedzę o konkretnej relacji społecznej, której badacz

był integralną składową. Psychoanaliza w gestii antropologa okazywała się więc praktycznym instrumentem poznania. Badacz w terenie stawał się jednocześnie przedmiotem i podmiotem swojego badania. Analiza własnych odczuć wobec badanych, a także podejmowanie prób rozumienia własnych reakcji na reakcje, jakie wywoływał u badanych, zostały w jego ujęciu ważnym elementem prowadzonego studium. Interpretacja następowała w duchu podejmującego się terapii psychoanalityka. Podstawowym mechanizmem wglądu było zaproponowane przez Zygmunta Freuda klasyczne zjawisko przeniesienia. Austriacki psychiatra zauważył, że jego pacjenci snując swoją narrację, sami nie zdając sobie z tego sprawy emocjonalnie i behawioralnie reagowali na niego tak, jakby był tą konkretną osobą z ich opowieści, na której koncentrował się ich rzeczywisty lęk. Późniejsza rozmowa z pacjentem o tym zjawisku nie tylko stawała się komentarzem i materiałem do przemyśleń, ale także w sposób zasadniczy obustronnie przekształcała samą relację z psychoanalitykiem: powodowała, że jednocześnie zmieniał się sposób obserwowania zachowania i sposób zachowania pod wpływem obserwacji. Myśl tę w odniesieniu do etnografii rozwija Devereux podając przykład obserwowania orgazmu:

„Pełne doświadczanie orgazmu wywołuje wielkie ilości świadomych doznań, które czynią samobserwację orgazmu nieprecyzyjną. [...] Jeśli jednak celem dokonania lepszej obserwacji ktoś stara się zapanować nad tą ogromną ilością doznań, wówczas to, co jest obserwowane, nie może już być nazwane prawdziwym orgazmem, doświadczanym w całej pełni, ale prostym rodzajem fizjologicznego spazmu, który kończy się ejakulacją” (Devereux, 1978, s. 10).

Spotkanie analityka w postaci psychologa głębi lub antropologa ze swoim badanym staje się z jego perspektywy jednocześnie modelem dla określenia topografii relacji jego osobowości i układu społecznego, w którym się znajduje. Jednak aby wyniki owej analizy były satysfakcjonujące, analityk powinien w sytuacji badania nie tyle panować nad swoimi wewnętrznymi reakcjami, ile oddać się im i przyglądać, zachowując poznawczą kontrolę nie tylko nad własną reakcją, ale także nad szerszą dynamiką interakcji rozumianej jako wzajemne wpływy wszystkich uczestników społecznego układu.

Postulat ten jest tyle interesujący, ile właściwie niemożliwy do realizacji w praktyce etnograficznego badania terenowego, choćby ze względu na ograniczone możliwości ludzkiej uwagi. Sądzę, że należy go potraktować raczej jako ambitny ostateczny cel niż punkt wyjścia do dalszych rozważań. Nie oznacza to, że nie trzeba podejmować prób przybliżania się w jego kierunku. Ponadto dane uzyskiwane przez antropologa mają naturę doświadczenia, ale o zazwyczaj nieco innym charakterze niż doświadczenia terapeuty w kontakcie z pacjentem. Lęki i fizyczne zagrożenia są w tym pierwszym przypadku znacznie bardziej skonkretyzowane. Victor Turner (2011, s. 45) zastanawiając się nad etymologicznym znaczeniem angielskiego słowa *experiance* (zazwyczaj tłumaczonego na język polski jako „doświadczenie” lub „doświadczanie”) uznaje, że jest to stan, który pozostaje po działaniu wiążącym się z autentycznym wystawieniem się na próbę, podjęciem ryzyka, przejściem przez jakieś wyzwanie. Gdy jednak wyzwanie lub zagrożenie jest odczuwane jako bardzo realne, trudno znaleźć etnografa, który mimo wszystko

niczym psychoanalityk na swym fotelu bardzo dokładnie przyglądałby się swoim spontanicznym reakcjom, zamiast ratować skórę lub portfel.

Istotnym elementem rozważań Devereux była propozycja potraktowania procesu myślowego odpowiedzialnego za stosowanie w postępowaniu naukowym procedury metodologicznej za formę mechanizmu obronnego: wyparcia. W ten sposób liczne informacje wynikające z tłumionych wewnętrznych doświadczeń badacza mogą być ignorowane. Znacznie później niż Devereux antropolog James Clifford (2000) zauważył, że Malinowski, by osiągnąć perswazyjny efekt racjonalnego badacza-empirysty, stosował wyszukane strategie retoryczne dające pozory powoływania się na obiektywnie rejestrowane dane. Dekonstrukcja retoryki budowania „autorytetu etnograficznego”, sprowadzającego się do argumentacji „doskonale wiem, bo tam byłem”, ujawniła nie tyle niewłaściwe stosowanie metody badawczej, ile inherentne błędy zawarte w samych jej założeniach. Wypieranie afektywnej części doświadczenia terenowego jako element metody badań terenowych z jednej strony powodowało ogromne frustracje Malinowskiego jako człowieka, a z drugiej otworzyło pole do poszukiwania możliwości obiektywizacji danych empirycznych w konwencjach retorycznych. Zasada „wiem, bo tam byłem” w tym kontekście brzmi jak zaprzeczanie własnym wątpliwościom.

W koncepcji Devereux reguły obserwacji uczestniczącej właściwie odgrywają rolę cenzora doświadczenia, przy czym w pewnych okolicznościach cenzor ten kieruje się najczęściej nieświadomymi afektywnymi lub społecznymi dyspozycjami, a nie jakością dokonywanej interpretacji. Jeśli tak jest, to w pewnych okolicznościach łatwo wyobrazić sobie, że rygorystyczna metodologia badania społecznego o charakterze bezpośredniej interakcji w gruncie rzeczy może stanowić psychologiczne narzędzie do stabilizowania stronniczych sądów badacza. Rozumowanie to pozornie prowadzi do paradoksalnego wniosku, że najlepszą metodologią byłby jej kompletny brak. Jednakże po bliższym przyjrzeniu się powodom, dla których rygorystyczna metodologia w pewnych sytuacjach prowadzi na intelektualne manowce, można wskazać na idealizowanie racjonalistycznych założeń, co zazwyczaj odbywa się ze szkodą dla empirycznych elementów interpretacji. Współcześni antropologowie refleksyjni (Crapanzano, 2010; Davies, 2010) sugerują, że problem ten może być rozwiązany dzięki rozwojowi teorii interpretacji antropologicznej nawiązującej do koncepcji radykalnego empiryzmu. Zostanie to omówione w dalszej części artykułu. Proponowana koncepcja nie abstrahuje i nie marginalizuje tych elementów interpretacji, które w racjonalistycznych metodologiach są określane jako „transcendentne ja”, „podmiot poznania”, „Rozum”, „logika”, ale sprowadza je do zjawisk o naturze empirycznej i traktuje jako tak samo znaczące co doświadczenia o charakterze afektywnym.

Prekursorska koncepcja komplementarnej obserwacji Devereux choć pod pewnymi względami była przełomowa, miała też istotne wady, które znacznie ograniczyły jej popularyzację i rozwój. Po pierwsze, mimo że sam autor twierdził, że odrzuca cały rdzeń psychoanalitycznych założeń co do natury ludzkiej (w szczególności edypalne korzenie osobowości), a psychoanalizę traktuje jako technikę wglądu w psychikę badacza i badanych, jego studia empiryczne pokazują, że

realizacja tego postulatu okazała się niemożliwa. Jak można się było spodziewać, psychoanalityczna terminologia przesiąknięta była licznymi założeniami, bez których dalsza interpretacja poza ściśle określonym teoretycznym kontekstem traciła sens. Oznaczało to przyjęcie znacznej części freudowskich teorii, powstałych, jak sam Devereux to określał, jako „etnograficzne studium przypadku Wiedeńczyków”. Po drugie, Devereux koncentrował się na strategii analizy emocji negatywnych, przede wszystkim odczuwanego przez etnografa lęku przed ontologiczną utratą własnych granic. Można zauważyć, że także wszelkie inne odmiany doświadczeń wewnętrznych, w tym euforia związana z kontaktem z odmiennością, mogą mieć istotne znaczenie dla kształtu dokonywanej interpretacji. Po trzecie, Devereux właściwie ignorował wszelkie zewnętrzne formy doświadczeń cielesnych, które w jego teorii istniały tylko w charakterze czynników inspirujących głębokie zjawiska psychiczne o charakterze w gruncie rzeczy problemów ostatecznych, np. reakcji badanego na obserwację ciała badającego. Prozaiczny i praktyczny wymiar materialnej cielesności, jakże znaczący w pracy antropologa terenowego zmagającego się z wielką ilością fizycznych przeciwności w nowym środowisku ekologicznym i próbującego także z własnego ciała stworzyć narzędzie wglądu, dla Devereux właściwie nie istniał.

Współcześnie antropologia korzysta z dorobku psychoanalizy, podobnie jak odzegnujące się od psychoanalizy koncepcje psychoterapeutyczne: sprawdza się praktyczną użyteczność oderwanych od siebie (i od szerszego zaplecza teoretycznego) zazwyczaj nieco przeformułowanych technik wglądu, których pochodzenie jest psychoanalityczne (Jackson, 2010; Crapanzano, 2010; Witkowski, 2016). Znaczenie psychoanalizy jest zatem przede wszystkim heurystyczne i ogranicza się do techniki badawczej. W ten sposób antropolodzy refleksyjni starają się poszerzyć zakres możliwości rozumienia złożonych interpersonalnych uwarunkowań sytuacji etnograficznej i konsekwentnie dokonywanej później interpretacji. Widoczny jest brak osadzenia technik interpretacji w szerszym kontekście uporządkowanych założeń, przekładających się na możliwość bardziej systematycznej refleksji, konstruktywnej krytyki i rozwoju praktyki badawczej. W ostatnich latach interesującą propozycją są inspirowane głównie przez amerykańskiego psychoterapeutę i antropologa Jamesa Daviesa (2010) próby stworzenia teorii interpretacji antropologicznej bazujące na koncepcji radykalnego empiryzmu Williama Jamesa (2012).

Radykalny empiryzm w antropologii refleksyjnej

Jednym z fundamentalnych zagadnień dyscypliny wciąż jest kwestia ustalenia, skąd właściwie biorą się antropologiczne dane i jak na ich podstawie powinniśmy dochodzić do wiedzy? Innymi słowy: czy możliwe jest poznanie obcej epistemologii posługując się własną epistemologią, a jeśli tak, to jakie będzie to miało konsekwencje dla charakteru uzyskiwanej wiedzy? W tej sytuacji wielu badaczy

z pewnością zgodziłoby się, że kluczem do uprawiania antropologii terenowej jest właściwa analiza danych zebranych w formie doświadczeń. Radykalny empiryzm proponuje zarys interesującej metodologii analizy doświadczenia, procesu, którego zrozumienie — jak sądzę — leży u podstaw wszelkiego teoretycznego rozwoju antropologii empirycznej.

Z perspektywy antropologa prowadzącego badania terenowe trudno wyobrazić sobie bardziej inspirujący przewodnik po naturze ludzkiego doświadczenia niż prace Williama Jamesa. W jego klasycznej koncepcji radykalnego empiryzmu doświadczenie obejmuje szeroką kategorię stanów umysłu, doznań zmysłowych czy afektywnych, wszystko to, co składa się na stany umysłu: zjawiska „poza czasem i przestrzenią (lub jeśli kto woli poza »bytem«)” (James, 2012, s. 43). Stany te występują jako konsekwencje procesów zmysłowych lub apercypcyjnych. Doświadczenie rzeczywistości jest procesem dwustopniowym. Najpierw pojawia się „czyste doświadczenie” albo innymi słowy „doświadczenie bezpośrednie”. Jego charakterystyczną cechą jest to, że nie prowadzi ono do odczucia wiedzy, ma naturę płynną i w tym stanie nieuchwytną dla późniejszych logicznie kategorii rozumienia. Dopiero wtórnie w wyniku zastosowania wypracowanych w drugim etapie doświadczeń poznawania (czyli konstruktów) doświadczenie pierwotne może zostać podzielone, a następnie połączone uzupełniającymi relacjami. W procesie tym dokonywana jest jednocześnie selekcja na doświadczenie odczuwane jako „subiektywne” i „obiektywne” oraz wiedzę „o podmiocie poznania” i „o przedmiocie poznania”². Jest to jednak proces wtórny wobec pierwotnie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości: „Doznania zmysłowe i apercypcyjne idee stapiają się tu tak ściśle, że równie trudno powiedzieć, gdzie kończą się jedne, a zaczynają drugie, jak trudno jest orzec, gdzie w przemyślanych okrągłych panoramach, które niedawno prezentowano, łączą się rzeczywiste przedmioty pierwszego planu i namalowane na płótnie tło” (James, 2012, s. 44—45).

Z koncepcji czystego doświadczenia wynika podstawowy postulat metodologiczny radykalnego empiryzmu, określony przez Jamesa jako teoria faktu: „Za fakt można uznać jedynie to, czego ktoś może w pewnym określonym momencie doświadczyć, i dla każdej właściwości faktu, który byłby kiedykolwiek tak doświadczony, musi znaleźć się miejsce w ostatecznym systemie rzeczywistości. Innymi słowy: wszystko, co realne, musi dać się doświadczyć, a każdy rodzaj tego, co daje się doświadczyć, musi być gdzieś rzeczywisty”.

Drugi etap procesu doświadczenia bazuje na wtórnych wobec oryginalnego doświadczenia kategoriach oraz celach. Ostatecznie pozwala na określenie znaczenia, jakie poszczególne części doświadczenia pierwotnego mogą mieć dla ludzkiego życia. Wciąż jednak ów proces strukturyzowania doświadczenia ma naturę empiryczną — doświadczenia doświadczeń, w którym powoływanie się na zasady pozaempiryczne, np. rozumowe, jest nadużyciem. W tym kontekście James wskazuje na dwie zasady koncepcji poznania w radykalnym empiryzmie, które

² „Subiektywność” i „obiektywność” poznania mogą być traktowane wyłącznie jako funkcjonalne kategorie monosubstancjalnego doświadczenia.

stają się alternatywą dla racjonalizmu, a także dla tych form empiryzmu, które są nim skażone:

1. Nie można twierdzić, że poznanie empiryczne opiera się na jakimkolwiek elemencie, który nie byłby elementem bezpośredniego doświadczenia; wszelkie kategorie służące porządkowaniu pierwotnego doświadczenia mają pochodzenie empiryczne i jako takie powinny być traktowane.
2. Nie wolno z poznania wykluczać (lub ukrywać) jakiegokolwiek elementu, który jest bezpośrednio doświadczany (James, 2012, s. 52).

Główną metodologiczną konsekwencją przedstawionych założeń radykalnego empiryzmu jest odnajdywanie, analizowanie i poddawanie interpretacji połączeń między poszczególnymi doświadczeniami, zasad łączenia się doświadczeń, także tych tworzonych w drugim etapie doświadczenia, a w szczególności relacji między doświadczeniem świadomego poznania i jego treściami:

„Radykalny empiryzm — jak go rozumiem — oddaje pełną sprawiedliwość relacjom łączności, jednakże bez traktowania ich jako czegoś w nadnaturalny sposób prawdziwego — co zawsze był skłonny czynić racjonalizm — jakoby jedność rzeczy i ich różnorodność przynależały do odmiennych porządków prawdy i życia” (2012, s. 53).

Amerykański filozof wiedzę określa jako „pewien szczególny rodzaj wzajemnych relacji, w które mogą wejść porcje czystego doświadczenia. Relacja sama jest częścią czystego doświadczenia, a jeden z jej »elementów« staje się podmiotem, czyli posiadaczem wiedzy, tym, kto poznaje, drugi natomiast staje się poznawanym przedmiotem” (2012, s. 29).

James dotyka tutaj podstawowego dla każdego antropologa w terenie problemu przekraczania granic tego, co doświadczane zmysłowo, i tego, co doświadczane apercepcyjnie; nieświadomego mieszania i zniekształcania zachowań i odczuć „tubylców” własnymi kulturowymi przekonaniem, co często odbywa się w imię roszczenia o transcendentnym Rozumie. Do jakiego stopnia zanurzając się w obcości możemy wierzyć naszym doświadczeniom? Jak teoria antropologiczna mogłaby opisać utrzymywanie się dystansu między antropologiem, „tym, który wie”, a lokalną epistemologią, w której stara się zanurzyć, czyli „tym, co on wie” po odrzuceniu racjonalizmu i perspektywy transcendentnego ja?

Zgodnie z założeniami radykalnego empiryzmu doświadczanie świata jest całościowe. Świat nie znajduje się w osobnej relacji wobec każdego z umysłów. Z perspektywy doświadczającego podmiotu mamy tylko jedną relację: między umysłem a światem. Wewnątrz tej relacji znajduje się element wyobrażenia na temat treści i sposobu doświadczania świata przez inne umysły. Wobec tego doświadczenie nie dzieli świata na rozłączne części, ale spaja w jedną całość. Antropolog konstruując swą opartą na doświadczeniu narrację może dążyć do odnajdywania połączeń między tego rodzaju fragmentami doświadczenia. W szczególności ze względu na głęboki i bezpośredni charakter uczestnictwa w życiu badanych istotnym wymiarem tworzenia coraz lepszej interpretacji jest odnajdywanie i analiza linii łączących jego doświadczenia (1) „siebie wobec świata” oraz (2) „stosunku tubylców wobec świata”. Koncepcja jest zdecydowanie monistyczna: świat składa

się z doświadczenia. Pozostając zatem w paradygmacie radykalnego empiryzmu badacz nie powinien zakładać, że elementy łączności lub rozłączności owych pojawiających się w jego doświadczeniu odczuć należą do jakiegoś wyższego porządku ontologicznego. Ten rodzaj podejścia pozwala skupić uwagę na procesach zachodzących w umyśle antropologa bez założenia, że procesy te są wynikiem stosowanej „metody”. Podstawową techniką tworzenia antropologicznej narracji jest tu introspekcyjne rozpoznawanie „linii przejść od jednej części [doświadczenia] do drugiej” (James, 2012, s. 91). Aby je rozpoznać, nie można posługiwać się racjonalistyczną terminologią, która przypisuje je do innego porządku bytu, absolutyzuje i czyni bezrefleksyjnymi. Kategorie „obiektywności” i „subiektywności” są różnymi formami doświadczenia, „nie są sprawą tego, z czego składa się doświadczenie, lecz jego klasyfikacji” (2012, s. 112). To doświadczący decyduje, co jest „obiektywne”, a co „subiektywne”. Podobnie jest z podziałem na doświadczenia „z wewnątrz” i „z zewnątrz”, a także na doświadczenia „podmiotowe” (bazujące na przekonaniu, że umysł obserwuje sam siebie, określane przez słowo „świadomość”) i doświadczenia obserwacji świata zewnętrznego:

„Tym, co istnieje i do czego zgodnie z prawdą odsyła słowo »świadomość«, jest podatność części doświadczenia na to, że się o nich wie, oraz fakt, że mogą być poznane. [...] Ową podatność wyjaśnia fakt, że pewne doświadczenia mogą prowadzić do innych za pomocą odrębnych doświadczeń pośredniczących w taki sposób, że niektóre z nich pełnią rolę poznanych rzeczy, inne zaś — podmiotów poznających. [...] Obie te role można doskonale zdefiniować bez porzucania przepływu samego doświadczenia i odwoływania się do czegokolwiek transcendentalnego. [...] Określenia »podmiot« i »przedmiot«, »to, co reprezentowane«, i »to, co reprezentujące«, »rzecz« i »myśl« oznaczają co prawda rozróżnienie praktyczne o największej wadze, ale rozróżnienie jedynie *funkcjonalne* i na pewno nie ontologiczne, jak rozumie je klasyczny dualizm” (2012, s. 166—167).

Także w takim podejściu konstruktywna krytyka oparta na intersubiektywizmie jest możliwa. Podstawowa strategia krytyczna polega na stopniowym podważaniu zawartych w interpretacji wniosków co do świata zewnętrznego na podstawie wyłaniających się nowych obszarów doświadczenia wewnętrznego i odnajdywania nieznanych dotąd wzajemnych zależności między nimi. W procesie tym następuje zastępowanie transcendentnych operacji umysłowych i wyprowadzanych na tej podstawie wniosków powiązaniem między porcjami doświadczenia. Kryterium oceny skorygowanej interpretacji wciąż pozostaje jednak jej spójność, a nie jakkolwiek rozumiana „refleksyjność”, „szczerłość” czy „otwartość”. W antropologii refleksyjnej „refleksyjność” nie oznacza naczelnej maksymalizowanej w tekście wartości, ale strategię lub technikę pozyskiwania danych i tworzenia interpretacji. W szczególności refleksyjność nie jest wartością autoteliczną.

We współczesnej antropologii istotną przestrzenią debaty stał się problem, jak pogodzić radykalne konsekwencje postulatów refleksyjności z sensem prowadzenia badań terenowych (np. Sholte, 1999; Geertz, 2000; Crapanzano, 2004; Hastrup, 2008). Z punktu widzenia radykalnego empiryzmu problem ten można zdefiniować jako opracowanie takich technik badania terenowego oraz zasad jego

interpretacji, które pozwalają na analityczne i kontrolowane budowanie sposobu rozumienia doświadczenia badanych w ramach całokształtu konkretnych relacji i uwikłań etnografa. Nie oznacza to mechanicznego pomijania i rugowania z analizy własnego doświadczenia potraktowanego jako materiał badawczy, wszelkiego rodzaju wtórnych uzupełnień (elementów wszelkiego racjonalizmu) z jednej strony, a systematycznych przemilczeń (pomijaniu tego, co rzeczywiście doświadczone) z drugiej. Pojawiłaby się konieczność wzięcia obu tych elementów pod kontrolę i potraktowania ich podczas późniejszego opracowywania tekstu antropologicznego jako szczególnego elementu doświadczenia terenowego. Głównym wyzwaniem stworzenia takiego podejścia jest wypracowanie metody radykalnie empirycznej antropologicznej narracji (prawdopodobnie dwuetapowej), która umożliwia zrozumiałą, przekonującą i konkluzywną refleksję. Obecna teoretyczna słabość antropologii refleksyjnej zagraża występowaniu karykaturalnych form tekstu antropologicznego.

James uprawiając filozofię był również empirykiem, jego psychologiczne analizy doświadczenia religijnego stanowią znakomity przykład prowadzenia analizy jakościowej. Gordon Allport nazwał nawet twórczość Jamesa „arcydziełem nauki opisowej” (Allport, 1942, s. 6). Amerykański filozof doskonale zdawał sobie sprawę z konieczności dostosowania metody do praktycznych aspektów prowadzenia badania i prezentacji jego wyników. Był przekonany o potrzebie wypracowania taktyki syntetycznego opisu świata fenomenologicznego, który ze swej istoty jest niewyczerpalny. Podstawowym instrumentem wglądu była introspekcyjna obserwacja. James analizował treść doświadczenia religijnego głównie wykorzystując dokumenty osobiste. Jego zainteresowanie koncentrowało się w dużej mierze na doświadczeniu mistycznym. Analizował je jako tzw. jakości noetyczne — stany specyficznego poznania, będące źródłem wiedzy charakteryzującej się wysokim i trwałym poczuciem pewności. Zauważmy, że ten istotny nurt jego studiów empirycznych zasadniczo przypomina wysiłki współczesnej antropologii, próbującej z jednej strony opisać rozumienie rozumienia, a z drugiej rekonstruować alternatywne epistemologie. Jego doświadczenia nad alternatywnymi stanami świadomości, np. przeprowadzane na sobie eksperymenty z tlenkiem azotu, są w gruncie rzeczy bardzo podobne do wizji uprawiania antropologii Kirsten Hastrup (2008). Jednak dla Jamesa równie ważny jak sposób doświadczania świata w nowej sytuacji jest psychologiczny zespół motywów dochodzenia do tego stanu. W swojej etnograficznej narracji Hastrup przedstawia się mimo wszystko jako psychologicznie przeźroczysty podmiot, co najwyżej reaktywny wobec niecodziennych okoliczności. W konsekwencji refleksja o „przejściu na drugą stronę” pojawia się jakby znikąd, a dualistyczne pojmowanie doświadczenia implikujące transcendentne „ja” nadaje mu metafizyczną konotację i ogranicza jasność interpretacji.

Nawet jeśli przyjmujemy, że konsekwencje postulatów Jamesa dla modelu analizy doświadczenia etnograficznego na obecnym etapie rozwoju teoretyczno-metodologicznego antropologii wciąż są słabo rozwinięte, to jednak wyznaczają pewien kierunek prac. Wiele interesujących propozycji uprawiania antropologii

w paradygmacie inspirowanym radykalnym empiryzmem zostało opisanych w wydaniu przez grupę prominentnych (głównie amerykańskich) antropologów tomie *Emotions in the field* (2010) pod redakcją Jamesa Davise'a. Choć w żadnym tekście nie znajdziemy w pełni radykalnej empirycznie propozycji, całość stanowi interesującą próbę wykorzystania twórczości Jamesa w praktyce poznania antropologicznego. Punktem wyjścia rozważań i zarazem główną osią narracji jest problem autoanalizy stanów afektywnych doświadczanych przez badacza w relacjach z „tubylcami”. Jak pokazuje Davies (2010), afekty stanowią ten rodzaj pierwotnego „czystego” doświadczenia, który w wyniku wtórnych procesów jego selekcji na to, co obiektywne i godne analizy, oraz na to, co subiektywne i możliwe do zachowania dla siebie, był na mocy obowiązujących konwencji metodologicznych w głównym nurcie antropologii zazwyczaj pomijany. Jednocześnie analiza Davise'a pokazuje systematyczny rozwój akceptacji doniosłej roli emocji w antropologicznym poznaniu.

We wspomnianym tomie Vincent Crapanzano (2010) niczym psychoterapeuta proponuje, by każdą antropologiczną interpretację osadzić w metapragmatycznym kontekście „rozgrywki” między badaczem a badanymi. W jego koncepcji każde spotkanie w trakcie badań terenowych tworzy swoją własną strukturę interakcji, swoją własną kulturę rozmowy badacza z badanymi. Zwraca uwagę, że choć w wielu antropologicznych tekstach etnograf przedstawia swoje relacje z „tubylcami” jako oparte na przyjaźni, życzliwości i wzajemnym zobowiązaniu, czasem wiążą się one także z pewną formą przemocy i nieuprawnionym wkroczeniem w czyjeś życie. Sytuacja ta angażuje emocje obu stron. Tym, co pozostaje badaczowi, jest interpretacja tego metapragmatycznego kontekstu, w którym doświadczenie afektywne splata się z wszelką nabywaną w tej sytuacji wiedzą. Inaczej oderwane od rzeczywistości przeżywanych stanów emocjonalnych opisy etnograficzne stają się artefaktem tendencyjnej metody, która faworyzuje lub eliminuje pewne formy doświadczenia w imię fałszywych założeń. Crapanzano (2010) uważa, że metapragmatyczny kontekst spotkania badawczego jest najważniejszą etnograficzną daną, a jego interpretacja powinna następować w pierwszej kolejności. Przeżywane przez obie strony emocje i sposoby odczuwania nie tyle powinny być „podmiotowo” zarządzane i kontrolowane, jak oczekiwaliby tego racjoniści, zwolennicy hegemonicznego dyskursu metody, ile obserwowane i analizowane. Interpersonalna rozgrywka z badanymi ma dynamiczny charakter, wraz z nią zmieniają się sposoby działania i doświadczania tego, co społeczne.

W pewnym uproszczeniu można zatem powiedzieć, że spopularyzowany w antropologii za sprawą Geertza gęsty opis powinien funkcjonalnie zostać podzielony na dwa wymiary:

- 1) intrapersonalne i interpersonalne okoliczności badania opisywane jako doświadczenia piszącego autora, w tym doraźnie zinterpretowane metapragmatyczne elementy interakcji badacza z „tubylcami”, obejmujące wszelkie elementy doświadczenia zmysłowego i apercepcyjnego;
- 2) obserwowane wydarzenia i różnorodność podmiotowych struktur znaczenia, z perspektywy których owe wydarzenia mogą być opisywane.

Innymi słowy: przedstawienie intersubiektywnej przestrzeni znaczenia, w której znajduje się badacz ze swoimi badanymi, powinno być poprzedzone refleksją o warunkach jej pojawienia się w ramach konkretnej interakcji. To właśnie z jej wnętrza biorą się etnograficzne dane; to ona kształtuje doświadczenie zmysłowe i uruchamia określone apercpcje. Rozumienie metapragmatycznego kontekstu etnografii ułatwia interpretację szeregu interpersonalnych i znaczeniowótórczych manewrów, które po obu stronach dokonują się w trakcie spotkania antropologa z badanymi (Crapanzano, 2010, s. 73).

Także Davies (2010), rozwijając koncepcję uprawiania antropologii nawiązującą do radykalnego empiryzmu Jamesa, uważa, że nadszedł moment, by rozpocząć prace nad włączeniem emocji i subiektywnych doświadczeń do metody etnograficznej. Głównym krokiem na tej drodze jest konsekwentne zdekonstruowanie i odrzucenie podziału na przedmiot i podmiot poznania. Badacz zauważa, że obecnie nie ma zasadniczych powodów, by owo tradycyjne rozróżnienie utrzymywać. Początki rozwoju antropologii zostały ukształtowane przez nadzieje na uczynienie z niej dziedziny podobnej naukom ścisłym, a w każdym razie naśladowanej stosowane w niej metody. W epoce Malinowskiego panowało przekonanie, że wszelkie spersonalizowane elementy procesu badawczego powinny zostać zmarginalizowane (Davies, 2010). Rozwój metodologii badań terenowych miał prowadzić do stworzenia z etnografii procedury stopniowo eliminującej wszelkie elementy subiektywne. Metoda miała trzymać w ryzach badacza, który mimo głębokiego zaangażowania w bardzo intymne kontakty z badanymi musiał pozostawać zimny, obiektywny i zdystansowany. Dopiero wiele dziesięcioleci później, już po swej śmierci, Malinowski znów oddał nam wielką przysługę. Po publikacji jego dzienników i wielkiej dyskusji na temat refleksyjności w antropologii, w końcu XX wieku wielu z antropologów zrozumiało, jaką pułapką w etnograficznym rozumieniu może być „obiektywna metoda” (Davies, 2010).

Davies jednocześnie nawiązuje do psychoanalizy Deveraux. Według amerykańskiego badacza czynność wtórnej analizy tzw. notatek terenowych antropologa sama w sobie jest ważną relacją społeczną: sposobem odniesienia się autora do samego siebie i do opisywanego „innego”. Pisanie tekstu antropologicznego wiele miesięcy po realizacji badań wciąż wyzwala istotne pokłady zjawisk afektywnych. W konsekwencji to, co odnosi się do techniki interpretowania działań „innego” w trakcie i na użytek interakcji, równie dobrze stosuje się do czynności pisania tekstu antropologicznego. Także odczucie „posiadania wiedzy” w formie rozumiejącej interpretacji jest formą doświadczenia i wyłącznie jako takie powinno być traktowane. Gdy do tego dołoży się zaczerpnięte z psychoanalizy podejście, w którym wewnątrzosobowy proces dochodzenia do wiedzy jest dla analityka bardziej interesujący niż wynik tej czynności, otrzymujemy pewną przestrzeń domagającą się bardziej precyzyjnej conceptualizacji i wskazania występujących w niej relacji.

Podwójnie gęsty opis

Zgodnie z klasyczną koncepcją Geertza podstawową strategią badawczą w antropologii jest tworzenie gęstego opisu. Aby uwypuklić podbudowaną radykalnym empiryzmem perspektywę antropologii refleksyjnej zainteresowanej odnajdywaniem relacji między psychologiczną i interpersonalną sytuacją badacza a jego odkryciami, proponuję, by nazwać ją opisem podwójnie gęstym. Oznacza to, że tradycyjny gęsty opis nie zjawia się „znikąd”, ale z wnętrza gęstego kontekstu badania, intensywnego spotkania etnografa z badanymi, które odbywa się przez cały czas prowadzenia obserwacji i które warunkuje każdy element prowadzonej obserwacji. Ważnym elementem takiego spotkania są stany i subiektywne odczucia afektywne, pojawiające się wewnątrz zachodzącej interakcji. W jaki sposób technicznie włączyć je w tradycyjny etnograficzny opis?

Wielu doświadczonych antropologów podkreśla swego rodzaju bezsilność wobec gwałtowności doświadczenia oszałamiającego kontaktu z odmiennością. Wynika stąd problem, którego z pewnością obecnie nie jesteśmy w stanie całkowicie rozwiązać. Ograniczę się zatem do sformułowania wstępnych założeń jego pełnego rozwiązania. Przede wszystkim możemy wyobrazić sobie „zwolnienie tempa” prowadzonej obserwacji uczestniczącej, która powinna skoncentrować się na procesie i warunkach kontekstowego rozumienia, a dopiero w drugiej kolejności na budowaniu reprezentacji lokalnego życia i analizie nowych epistemologii. Doświadczenie rzeczywistości zewnętrznej jest gęste, ale równie gęsty jest opis wewnętrznych odczuć i spostrzeżeń w momencie jej opisywania. W takiej sytuacji rosną również wymagania etyczne stawiane wobec antropologa badacza, który ze swego warsztatu powinien ujawnić znacznie więcej, niż by prawdopodobnie chciał. Obecnie obowiązujące konwencje tworzenia tekstów antropologicznych pozwalają przemilczeć wiele spraw, prywatnych i osobistych doświadczeń, elementów kontekstu, kulis dochodzenia do wiedzy.

Analizując relacje między badaczem a badanym Crapanzano (2010) proponuje, by zastanowić się przede wszystkim nad czysto ludzkim, interpersonalnym, a nawet psychologicznym wymiarem przemocy. Etnograf zazwyczaj decyduje się na nieuprawnioną ingerencję, choć w ostateczności może okazać się, że jego pozycja od początku była zdecydowanie słabsza, a rozgrywka z badanym zawsze może skończyć się jego osobistą porażką. Etnografia przypomina próbę zajrzenia za dekolt wraz z wszystkimi możliwymi w danej relacji społecznej konsekwencjami. Podstawowa przemoc badania, jak zauważa Crapanzano (2010, s. 57), wynika ze swego rodzaju narzucania się badanym i podejmowania prób nieuprawnionego wniknięcia w ich zastrzeżony świat. W spotkaniu z badanymi badacz zazwyczaj dobrze rozumie swój cel, stara się kształtować relacje w sposób strategiczny; intymność, naturalność i spontaniczność kontaktu są w ten sposób zakłócone. W wielu sytuacjach także badani prowadzą w trakcie kontaktu z antropologiem nierzadko wyrafinowaną grę (np. Holmes, Marcus, 2009).

Według Michaela Jacksona (2010), na najbardziej ogólnym poziomie występują trzy najważniejsze aspekty sytuacji badawczej, w której znajduje się przebywający w terenie antropolog: relacje między osobami (antropolog — „tubylcy”), postawy wobec metody badawczej (badacz — metoda) oraz postawy wobec przestrzeni materialnej (badacz — przestrzeń materialna). Jak sądzę, najciekawsze i prawdopodobnie najważniejsze wydają się rozważania amerykańskiego antropologa poświęcone ograniczeniom narzucanym przez metodę. Jak słusznie zauważa Geertz (2011, s. 393—397), doświadczenia w trakcie badań terenowych zawsze mamy w nadmiarze. Należy je jednak odpowiednio pogrupować, dokonać selekcji i dopasować do poszczególnych jego fragmentów odpowiednie środki wyrazu. Ważnym elementem owej selekcji jest podstawowa świadomość etnografa, że dla badanych etnograficzny opis stanowi sposób włączenia ich świata znaczeń do społecznego użytku, który w ten sposób traci swój prywatny, intymny i zastrzeżony charakter. Uczestnictwo w badaniu samo w sobie jest więc działaniem społecznym. Spotkanie etnograficzne opisuje przedstawienie lub performans, w którym konkretna publiczność jest istotnym elementem całości, gdyż to do niej świadomi sytuacji aktorzy dostosowują improwizowany tekst, grę i poziom wkładanego wysiłku. Etnograficzna „obserwacja uczestnicząca” ukazuje to zjawisko w sposób bardzo wyraźny, w każdym razie wielu współczesnych etnografów je dostrzega. Charakter przedstawienia ma każdy rodzaj badania społecznego, w którym bierze się świadomie udział. Gdy badany oddaje badaczowi kwestionariusz „anonimowej” ankiety, uśmiech na jego twarzy (wyrażający sympatię lub kpinę) raczej nie podlega interpretacji, choć stanowi on element stosunku badanego do sytuacji badania, może być interpretowany jako wskaźnik jego trafności i rzetelności. Geertz (2011, s. 294) zauważa, że obserwując tego rodzaju społeczne przedstawienia refleksyjny badacz powinien zdawać sobie sprawę z kreatywnego charakteru uczestnictwa w badaniu i kontekstowego ograniczenia uzyskiwanych informacji. Dlatego materiału kulturowego w postaci „recytacji, mitów, dialogów, obrzędów, historii życia, wzorów, terminologii” nie można przedstawiać wprost, „by potem zejść im z drogi, aby mogły jaśnieć swoim własnym światłem — co jest uwspółcześnioną wersją poglądu na temat »nagich faktów«, najbardziej uporczywego błędnego ognia antropologii” (Geertz, 2011, s. 394). Główną metodą analizy i interpretacji tego rodzaju danych jest rekonstrukcja semantycznego, emocjonalnego i społecznego kontekstu wytwarzania konkretnych aktów, pragmatycznego lub performatywnego działania lub mówienia, słowem tego, co Crapanzano nazywa metapragmatycznym kontekstem spotkania etnografa z badanymi.

Jak zauważa Davies (2010, s. 25), znaczenie metody w ujęciu racjonalistycznym w zasadzie polegało na uprzywilejowaniu pewnych form doświadczenia względem innych. Oznaczało to, że dzięki procedurom nazywanym „stosowaniem narzędzi badawczych”, niektóre pochodzące z terenu badań doznania stawały się bardziej „racjonalne” niż inne. W praktyce badań etnograficznych werbalne oświadczenia badanych zanotowane w pamięci, notatniku lub nagrane przez badacza wydają się bardziej godnym zaufania źródłem wiedzy (mają też w powszechnym uznaniu większą wartość informacyjną), niż np. lęk, jaki odczuwa badacz w jakiejś kon-

kretniej lokalnej sytuacji. Tymczasem w perspektywie radykalnego empiryzmu oba źródła danych podlegają bardzo podobnym uwarunkowaniom, oba są subiektywne i doświadczony badacz w obu przypadkach zauważy, jak łatwo poddają się manipulacji. Oba rodzaje doświadczeń możliwe są do interpretacji wyłącznie w gęstym kontekście: słowa mają znaczenie, ale wewnętrzne odczucia najczęściej stanowią ich psychologiczną lub interpersonalną referencję. Problemem pozostaje przede wszystkim przejrzysty sposób ich wydobywania i przekucia w antropologiczną interpretację.

Konkluzja

Jak dotąd w ramach antropologii refleksyjnej nie zaproponowano ani spójnego języka teoretycznego, ani choćby jasnej strategii tworzenia antropologicznej narracji. Poszczególni badacze raczej eksperymentują z własną wrażliwością psychologiczną, interpersonalną i etyczną. Powstające studia wydają się z jednej strony inspirujące, z drugiej zdecydowanie ekscentryczne. Zazwyczaj mają one formę dość swobodnie odnoszącej się do naukowych konwencji narracji, która stosunkowo łatwo poddaje się racjonalistycznej krytyce. Sądzę, że dalszy rozwój podejścia uwarunkowany jest postępem w zakresie sformułowania teorii interpretacji antropologicznej. Hasłem teoretycznego rozwoju metodologii refleksyjnej może stać się dążenie do stworzenia kanonów podwójnie gęstego opisu. Wciąż jesteśmy w początkowej fazie takiego przedsięwzięcia. Perspektywa połączenia psychoanalitycznej wrażliwości na procesy zachodzące w psychice „obserwującego tubylców” antropologa, wprowadzonej do antropologii za sprawą psychoanalizy, z alternatywnym (wobec surowego, ale i psychologicznie naiwnego racjonalizmu) sposobem analizy doświadczenia czerpanego z koncepcji radykalnego empiryzmu Jamesa wydaje się obiecująca.

Bibliografia

- Allport G., 1942: *The Use of Personal Documents in Psychological Science*. New York: Social Science Research Council.
- Borneman J., 2011: *Daydreaming, Intimacy, and the Intersubjective Third in Fieldwork Encounters in Syria*. „American Ethnologist”, No. 38, s. 234—248.
- Bourdieu P., 2008: *Zmysł praktyczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Boyer D., 2015: *Reflexivity Reloaded: From Anthropology of Intellectuals to Critic of Method to Studying Sideways*. In: T. Hylland Eriksen, Ch. Garsten, S. Rande-ria, eds.: *Anthropology Now and Next: Essays in Honor of Ulf Hannerz*. New York: Berghahn Books, s. 91—110.

- Clifford J., 2000: *Kłopoty z kulturą*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Crapanzano V., 2004: *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
- Crapanzano V., 2010: "At the Heart of the Discipline". *Critical Reflection on Fieldwork*. In: J. Davies, D. Spencer, eds.: *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, s. 55—78.
- Davies Ch.A., 2008: *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. New York: Routledge.
- Davies J., 2010: *Introduction: Emotions in the Field*. In: J. Davies, D. Spencer, eds.: *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, s. 1—34.
- Devereux G., 1967: *From Anxiety to Method in the Behavioural Science*. Paris: Mouton.
- Devereux G., 1978: *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of References*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz C., 2000: *Dzieło i życie*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz C., 2003: *Zastane światło: antropologiczne eseje na tematy filozoficzne*. Kraków: Universitas.
- Geertz C., 2011: *Zdobywając doświadczenia, autoryzując siebie*. W: V.W. Turner, E.M. Bruner: *Antropologia doświadczenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 393—402.
- Hastrup K., 2008: *Droga do antropologii: między doświadczeniem a teorią*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M., 2004: *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Holmes D.R., Marcus G.E., 2009: *Przeformułowanie etnografii: wyzwanie dla antropologii współczesności*. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, red.: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Warszawa: PWN, s. 645—662.
- Jackson M., 2010: *From Anxiety to Methode in Anthropological Fieldwork: An Appraisal of George Devereux's Enduring Ideas*. In: J. Davies, D. Spencer, eds.: *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, s. 1—34.
- James W., 2012: *Eseje o radykalnym empiryzmie*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Lorimer F., 2010: *Using Emotions as a Form of Knowledge in Psychiatric Fieldwork Stetting*. In: J. Davies, D. Spencer, eds.: *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, s. 98—128.
- Lubaś M., 2003: *Rozum i etnografia: przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*. Kraków: Nomos.
- Racker H., 1968: *Transference and Countertransference*. New York: International University Press.
- Reis R., 1998: *Resonating to Pain: Introspection as a Tool in Medical Anthropology 'at home'*. "Anthropology & Medicine", No. 3, s. 295—311.
- Rohatynskyj M., Jaarsma S., 2000: *Introduction: Ethnographic artifact*. In: S. Jaarsma, M. Rohatynskyj, eds.: *Ethnographic Artifacts: Challenges to a Reflexive Anthropology*. Honolulu: University of Hawai'i Press, s. 1—20.
- Ruby J., 2000: *Picturing Culture*. Chicago: Chicago Press.

- Sholte B., 1999: *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: D. Hymes, ed.: *Re-inventing Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Shweder R.A., 1991: *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Turnbull C., 1980: *Ikowie, ludzie gór*. Warszawa: PIW.
- Turner V.W., 2011: *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia*. W: V.W. Turner, E.M. Bruner: *Antropologia doświadczenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 43—54.
- Weiner J., 1999: *Psychoanalysis and Anthropology: On the Temporality of Analysis*. In: H.L. Moor, ed.: *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press.
- Witkowski M., 2016: *Polityka i antropologia: praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*. Kraków: Nomos.