

Paweł Bytniewski

PRZESZŁOŚĆ I PRZYSZŁOŚĆ ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

STRESZCZENIE

Kultury rozpoznajemy w różnicach, istoty ludzkie postrzegamy poprzez podobieństwa między nimi. Oto paradoks, który czyni antropologię kulturową trudną dla nas, ponieważ jej etos i metody zmuszają do zmiany sposobu percypowania własnego otoczenia społecznego. W rezultacie antropologia kulturowa wytwarza i rozwija całkiem szczególne doświadczenie siebie samego, które Jean-Jacques Rousseau nazwał *sentiment d'existence*. Jak sądził Claude Lévi-Strauss, Rousseau właśnie dlatego jest ojcem etnologii. Był on pierwszym europejskim intelektualistą, który zrozumiał, że wyobcowanie wobec Tego Samego jest ceną, jaką płacimy za możliwość poznania Innego. Jakie znaczenie dla zrozumienia Zachodu ma znikanie etnoświatów? W jaki sposób zacieranie różnicowania etno-świata ukształtowało nie tylko przeszłość i przyszłość antropologii kulturowej, ale także rozumienie przeszłości i przyszłości kultury, z jakiej się ona wywodzi? Antropologię kulturową albo antropologię społeczną, jak nazywa się ją w Wielkiej Brytanii, przenika pewien rodzaj niepewności co do jej statusu poznawczego. Antropologia kulturowa nie jest pewna, czy jej zainteresowanie światem egzotycznym jest na czasie. Dobrze tą współczesną kondycję antropologii kulturowej odzwierciedla książka Alana Barnarda zatytułowana *Antropologia. Zarys teorii i historii*. W rzeczywistości książka ta jest akademicką dyskusją na temat historii dyscypliny z dodaniem ekskursu na temat nowych zainteresowań antropologii kulturowej motywowanych wciąż aktywną percepcją różnicy. Oznacza to powrót w praktykach badawczych i pisarskich do spojrzenia z oddali na świat społeczny, który jest całkiem blisko. Artykuł dyskutuje problemy i opinie wyrażone we wspomnianej książce.

Słowa kluczowe: kultura, historia antropologii kulturowej, J. J. Rousseau, C. Lévi-Strauss, A. Barnard.

1. PRZESZŁOŚĆ ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Autorka Wstępu do wydanej w minionym roku książki Alana Barnarda *Antropologia. Zarys teorii i historii*,¹ przywołuje opinię Odo Marquarda, która ukazuje ambiwalentną pozycję antropologii kulturowej w dzisiejszej humanistyce. Zdaniem Marquarda bowiem humanistyka pełni rolę narracji rekompensującej te straty w ludzkim środowisku sensu, które biorą się z przyspieszenia wywołującego szybkie starzenie się świata. Rzecz jasna chodzi o nasz świat, świat kultury i społeczeństwa Zachodu, który modernizując wciąż swą postać, życie ludzi Zachodu czyni trudnym. Nasze doświadczenie starzeje się zbyt szybko na to, byśmy mogli mu ufać tak, jak ufali mu ludzie przednowocześni. Tym niemniej – argumentuje Marquard – posiadamy rodowód, bo z powodu krótkości życia nie możemy dowolnie dystansować się do własnej przeszłości. Jesteśmy też przemijalni przez co „nasza przeszłość, bez której nie możemy żyć, odsuwa się – przez śmierć innych – w stronę niezrozumiałego.”² Rodowód i przemijalność są podstawą produktywności kulturowej postaw hermeneutycznych. Postawy te, zdaniem Marquarda niezbędnie rekompensujące straty ponoszone na skutek modernizacji, nie zmieniają tego świata, choć ułatwiają jego rozumienie. Ale oto etno-swiat, świat-przedmiot antropologii kulturowej ucieka nam inaczej niż świat kultury Zachodu. Nie jesteśmy z nim związani rodowodem, a nasza przemijalność nie ma wspólnej miary z jego przemijalnością. Jakie znaczenie dla samorozumienia człowieka Zachodu może mieć to zniknięcie? Jak zacieranie się różnorodności etno-swiata kształtuje już nie tylko przeszłość i przyszłość antropologii kulturowej, ale rozumienie przeszłości i ukształtowanie przyszłości kultury, z jakiej ona sama się wywodzi?

Kultury rozpoznajemy w różnicach, ludzi postrzegamy poprzez podobieństwa między nimi. To pewien paradoks, który czyni antropologię kulturową nauką trudną, bo jej etos i metody zmuszają do zmiany sposobu percypowania własnego otoczenia społecznego, zarazem dyscyplina ta wytwarza i ugruntowuje w badaczu zupełnie osobliwe doświadczenie samego siebie.³ Zdaniem Claude Lévi-Straussa pierwszeństwo w odkryciu tego doświadczenia, należy się Janowi Jakubowi Rousseau, który *sentiment d'existence*, szczególnie rodzaj wrażliwości na siebie samego, przedłożył nad poszukiwania podobieństw do innych. Wrażliwość na własne istnienie – jak ją opisuje Rousseau – to swoisty rodzaj doświadczenia danego w położeniu istoty ludzkiej przymusem albo własnowolnie oderwanej od własnego społeczeństwa:

¹ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2016.

² O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, przeł. K. Krzemieniowa, w: Idem, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 131.

³ *Dziennik Bronisława Malinowskiego i Smutek tropików* Claude Lévi-Straussa to rodzaje literatury, które można uznać za etnologiczną wersję *Wyznań* Rousseau.

„Czymże rozkoszujemy się w podobnej sytuacji? Niczym na zewnątrz siebie, niczym poza samym sobą i swym własnym istnieniem; dopóki stan ów trwa, wystarczamy sobie jak sam Bóg. Poczucie własnej egzystencji, ogołcone z wszelkich innych wzruszeń, jest samo przez się drogocennym uczuciem zadowolenia i spokoju, które wystarczyłoby, żeby uczynić tę egzystencję drogą i miłą temu, kto potrafiłby oddalić od siebie wszystkie wrażenia zmysłowe i ziemskie, które wciąż to uczucie rozprasza i mącą na ziemi jego słodycz.”⁴

Trzeba uniwersalizmu ambicji poznawczych człowieka nowoczesnego, by w tym sposobie istnienia znaleźć grunt dla poszukiwań prawdy o najdalszych Innych, prawdy o kulturach istot ludzkich oddalonych od naszego sposobu bytowania w sposób, którego miarę trzeba dopiero odnaleźć posługując się w myśleniu różnicami. Jak stwierdza gdzie indziej Rousseau, co nie omieszka zauważyć Lévi-Strauss: „kiedy chce się badać ludzi, należy patrzeć blisko siebie; ale żeby badać człowieka, należy się nauczyć sięgać wzrokiem daleko; aby odkryć właściwości, najpierw należy dostrzec różnice.”⁵

To właśnie Rousseau – zdaniem Lévi-Straussa – jest ojcem etnologii, ponieważ był pierwszym spośród europejskich intelektualistów, który rozumiał, że wyobcowanie względem Tego Samego jest ceną, jaką trzeba zapłacić za poznanie Innego. To właśnie nowoczesne wyobcowanie z poczucia bezalternatywnej przynależności do własnej kultury naprowadziło Rousseau na odkrycie zuchwałej gry odmian, w której stajemy się świadomi siebie dzięki percepcji różnicy, różnicy, która dzieli nas od Innego. „Inny” etnologii jest tak inny od wszystkiego, co może podsunąć nam jakąś podstawę podobieństwa, jakąś możliwość asymilacji do Tego Samego, że zmusza nas do całkowitego przestawienia percepcji. Zamiast pobudzać nasz mimetyczny zmysł upodobnienia, co czyni nas istotami społecznymi, kształtujemy w sobie *sentiment d'existence*, co uwrażliwia na różnice kulturowe. Co wrażliwość na różnice ugruntowaną na poczuciu własnej egzystencji czyni poznaniem Innego?

Lévi-Strauss odpowiadając na tego rodzaju pytanie sięga do Rousseau i tak jego myśl o znaczeniu różnic i podobieństw w badaniu ludzi i człowieka komentuje:

„To właśnie Rousseau zawdzięczamy odkrycie tej jedynej zasady, na której mogą się zasadzać nauki humanistyczne, zasady niedostępnej i niezrozumiałej, dopóki królowała filozofia mająca za punkt wyjścia *Cogito*, uwięziona przez rzekomą oczywistość Ja. Nie mogła ona dążyć do stworzenia fizyki, chyba że odrzucając socjologię, a nawet biologię: Kartezjuszowi wydaje się, że niepostrzeżenie przechodzi od wewnętrzności człowieka do zewnętrzności świata, nie dostrzega on przy tym, iż między tymi dwiema skrajnościami

⁴ J.-J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 96.

⁵ J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001, s. 56.

znajdują się społeczeństwa, cywilizacje, to znaczy światy ludzi. [...] To, o czym w rezultacie mówi Rousseau, to – zadziwiająca, choć psychologia i etnologia zdążyły nas do niej przyzwyczaić – prawda, iż istnieje jakiś »on«, który myśli się w »ja«, a który sprawia, iż mam wątpliwości co do tego, czy to ja myślę.”⁶

I dalej rozwija już Lévi-Strauss własną ideę:

„Myśl Rousseau rozwija się więc, poczynając od podwójnej zasady: pierwsza to utożsamienie z innym, a nawet bardziej »innym« niż wszyscy inni, choćby było nim zwierzę; druga to odmowa utożsamienia się z sobą samym, to znaczy odrzucenie wszystkiego, co może sprawić, iż »ja« stanie się »akceptowalne«. Te dwie postawy dopełniają się, a nawet druga ustanawia pierwszą: w rzeczywistości nie jestem »ja«, ale najsłabszym, najpośledniejszym z »innych«. To właśnie odkrywają *Wyznania*... [...] W obu wypadkach kultury czy jednostka domagają się prawa do swobodnej identyfikacji, która może realizować się jedynie poza człowiekiem: utożsamienie z wszystkim, co żyje, a więc cierpi; ale realizuje się także, *nie osiągnąwszy pełni* danej funkcji czy osoby: utożsamiając się z bytem jeszcze nieukształtowanym, lecz danym. W ten sposób ja i inny, wyzwolone z antagonizmu podsycanego jedynie przez filozofię, odnajdują jedność.”⁷

Tak właśnie rozumie Lévi-Strauss postawę względem Innego, która nakłania do rewizji postawy wobec Tego Samego i ów ruch intelektualno-moralny nazywa „nowym humanizmem”. Nowy humanizm zaprzecza starymu, ponieważ stary humanizm opiera się na filozofii świadomości zbudowanej na tożsamości *Cogito*. *Cogito*, co może brzmieć paradoksalnie, pozbawione jest poczucia istnienia, jego samotność bowiem, jego alienacja, nie są mu dane. *Cogito* tylko poznawczo odniesione do świata przedmiotowego i nieaktowo przeżywające siebie nie dysponuje doświadczeniem wskazanym przez Rousseau. Lecz tym samym *Cogito* nie dysponuje wrażliwością czyniącą je podatnym do doświadczenia Innego.

Tym niemniej od czasów Rousseau doświadczenie to staje się tematem naszej zachodnioeuropejskiej samoświadomości, choć dzieje się to już nie za sprawą filozofii, lecz nauk o człowieku sięgających, jak chciał tego Rousseau, daleko poza krąg własnych, zachodnioeuropejskich praktyk i doświadczeń. Rzecz jasna ów nowy humanizm jest nierozdzielnie związany z antropologią kulturową, wyraża jej etos i kształtuje metodę, czyni z niej awangardę myśli nowoczesnej.

Doświadczenie Innego, choć podatność na nie zakłada pewien rodzaj samo-marginalizacji badacza względem własnej kultury, samo w sobie nie jest marginalne w swym znaczeniu, przeciwnie – uczestniczy w realizacji losu kultury, do której należymy, losu nowoczesności. Przez to wywołuje ono

⁶ Ibidem, s. 44–45.

⁷ Ibidem, s. 47–48.

zasadniczy wstrząs, narusza samowiedzę – jakby to określił Edmund Husserl, zwolennik „starego” humanizmu – „europejskiego człowieczeństwa”. Doświadczenie Innego zmusza bowiem do zakwestionowania związku nowego humanizmu z dwiema ideami, którym podporządkowana jest samowiedza starego humanizmu, otwartego na percepcję podobieństw, a nie różnic. Kultura Zachodniej Europy uznając to, co w niej tożsame, za to co, uniwersalne narzuciła sobie charakter misyjny względem własnego otoczenia. Co więcej, strukturę własnego wnętrza podporządkowała ona zasadzie przeciwnej, zasadzie utożsamienia tego, co partykularne z tym, co arbitralne. Dlatego europejska ludzkość wciąż nie radzi sobie z tym, co niezrozumiałe, nieracjonalne, nienormalne, a co wciąż wraca w kulturze Zachodu i potrafi zawładnąć jej samowiedzą.⁸

W rezultacie, z jednej strony, kultura świata zachodniego zorganizowana wokół głównych jej tradycji podtrzymuje własną tożsamość kosztem ograniczenia wrażliwości swej racjonalności na to, co „inne”, przekształcając je i przyswajając jako „to samo”. Kultura ta – inaczej mówiąc – pojmując i przyswajając pewne treści „Zewnątrz” przez projekcje na nie wyobrażeń o sobie. Z drugiej strony uznając, że to, co partykularne ma zawsze arbitralny charakter, swe własne wnętrza kultura Zachodu obarcza komplikacją różnicowań, które wprowadzają do jej wnętrza podziały nieredukowalne, podziały, których środkami tej kultury nie da się uspołnić w kształcie nowoczesnej racjonalności. Choć więc świadomość niebezpiecznego sposobu oddziaływania Tego Samego na umysłowość Zachodu miał już Michel Montaigne, co najmniej równie długa jest historia form świadomości Zachodu, będących wyrazem intelektualnego (i nie tylko) wysiłku przyswojenia Innego, jako Tego Samego.⁹ Konflikt racjonalności, które odmiennie rządzą ładami „Zewnątrz” i „Wnętrza” blokuje doświadczenie Innego i – gdyby nie wysiłki antropologii kulturowej – czyniłoby je w świadomości człowieka Zachodu marginalnym.

A zatem, gdy różnicy zaczynamy doświadczać jako czegoś, co uczestniczy w tworzeniu porządków kulturowych, a nie jako tego, co zmusza do wykluczenia pewnych treści poza te porządki, zaczynamy uczyć się antropologicznego doświadczenia człowieka z oddali, pozostawiając ludzi z kulturowego pobliża innym dyscyplinom.

Stąd bierze się przekonanie Lévi-Straussa o szczególnym położeniu antropologii kulturowej względem samowiedzy człowieka nowoczesnego, samowiedzy wyrażanej środkami nauk.

⁸ Piszę na ten temat w: *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

⁹ Por. M. Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), t. 1 (rozdz. XXXI: O kanibalach), PIW, Warszawa 191985, s. 308–318 oraz B. de Las Casas, J. G. de Sepulveda, D. de Soto, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, przeł. I. Krupecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2014.

„Etnografia zajmuje miejsce wyjątkowe wśród nauk o człowieku, inspiruje bowiem nowy humanizm. Tym właśnie tłumaczy się rola, jaką odgrywa ona już obecnie w niektórych krajach, gdzie uprawiana jest pod mianem antropologii społecznej i kulturowej. Jej wyjątkowość polega na tym, iż przedstawia ona w postaci doświadczalnej i konkretnej ów — tak trudny do urzeczywistnienia dla jednostki — nieograniczony proces uprzedmiotowienia podmiotu.”¹⁰

2. ZNIKAJĄCY PRZEDMIOT ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Antropologię kulturową albo jak nazywa się ją w Wielkiej Brytanii antropologię społeczną, draży pewien rodzaj niepokoju, który wyraża się w trosce o jej status poznawczy. Jest to kwestia, którą z pewnym upodobaniem zajmują się badacze w dziedzinie nauk społecznych w czasie przyboju fal różnych izmów pozwalających konfrontować wyraziście stare z nowym. Lecz formuła troski właściwa antropologii kulturowej jest wielce osobliwa. Antropologia kulturowa bowiem nie jest pewna czy jej zainteresowanie kulturami egzotycznymi nie jest już spóźnione, wciąż podejrzewa, iż jej badanie jest nie na czasie. Jej przedmiot badania wraz z nią samą wykształcił się bowiem dopiero wtedy, gdy domniemany raj człowieka pierwotnego, dzikiego, choć najbardziej autentycznego, uległ daleko idącym przekształceniom ze strony kultury badacza i to tak daleko idącym, że w badaniu terenowym dostępne są tylko szczątki czegoś, co jeszcze niedawno może jeszcze żyło pełnią swego życia. Pyta więc Lévi-Strauss:

„Kiedy trzeba było zwiedzać Indie? W jakiej epoce badania dzikich w Brazylii mogły dać najczystsza satysfakcję poznania ich w formie najmniej zmaćonej? Czy byłoby lepiej przybyć do Rio w XVIII wieku z Bougainville, czy też w XVI z Léry i Thevet? Każde pięć lat wstecz pozwala mi uratować jakiś zwyczaj, poznać jakieś święto, odnaleźć jeszcze jedno wierzenie. Znam jednak zbyt dobrze teksty na to, by zdać sobie sprawę, że ujmując sto lat wyrzekam się zarazem wiadomości i osobliwości, które mogą wzbogacić moje rozważania. I oto mam przed sobą zamknięty krąg: im mniej kultury ludzkie mogły się komunikować między sobą, a w ślad za tym korumpować się przez wzajemne zetknięcie, tym mniej ich emisariusze byli zdolni do spostrzegania bogactwa i znaczenia tej różnorodności. W rezultacie jestem skazany na alternatywę: być podróżnikiem w dawnych czasach, przed którym rozpościerał się niebywały widok, lecz prawie wszystko było dla niego niedostrzegalne i, co gorsza, pobudzało go do kpin lub wstrętu — bądź też być podróżnikiem nowoczesnym w pogoni za śladami minionej rzeczywistości. W obu przypadkach przegrywam, i to więcej, niż mi się wydaje, gdyż bowiem oplakując cienie nie jestem

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości M. Maussa*, przeł. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król et al., Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 22–23.

ślepy wobec prawdziwej wizji, która kształtuje się w tej chwili, ale na moim szczeblu wiedzy o ludzkości brak mi jeszcze zmysłu do jej zrozumienia? Za kilkaset lat w tym samym miejscu inny podróżnik, tak samo zrozpaczony jak ja, będzie opłakiwał zniknięcie tego, co ja jeszcze mogłem widzieć, lecz czego nie potrafiłem dostrzec. Jak ofiarę podwójnego kalectwa rani mnie wszystko, cokolwiek widzę, i ustawicznie wyrzucam sobie, że nie przyglądam się dosyć uważnie.”¹¹

Smutek tropików ogarnia każdego, kto ma świadomość, iż ma do czynienia z kulturami w ich postaci szczątkowej, że w gruncie rzeczy każdy realny kontakt korumpuje niepowtarzalną całość, która dopóty taką pozostaje, dopóki istnieje, trwa na uboczu. Choć pozostałości te mogą sprawiać wrażenie czegoś oryginalnego, całkiem nowego dla oczu badacza, to złudzenie nowości pokrywa tu jeszcze inne złudzenie, że kultury te nie mając historii, nie są też zdolne do zaniku, ale muszą wciąż odtwarzać się w niezmienionej postaci.

W konfrontacji z rzeczywistością marzenie antropologów kultury, by odkryć kulturę trybalną w nienaruszonej postaci, zastygniętej poza historią, przysło. Antropologia kulturowa podążająca możliwie szybko za znikającym przedmiotem, heroizując swój anty-etnocentryczny etos przekształciła się w antropologię nagłą, ratunkową, antropologię chwili, antropologię poszukującą nowych inności kulturowych, albo akceptując swoją kondycję bycia wciąż nie na czasie pozostaje przy sobie, przy własnej historii, w skupieniu na własnej metodzie. Alternatywą jest bowiem swoista mumifikacja przedmiotu badań, o czym zaświadcza los Ishiego, ostatniego Yahi, którego dziwny status ni to eksponatu muzealnego, nie to woźnego w muzeum etnograficznym ukazał tragiczne konsekwencje misji Zachodu w Nowym Świecie.¹²

Dobrze odzwierciedla tę współczesną kondycję antropologii kulturowej książka Alana Barnarda.¹³ W istocie rzeczy jest ona połączeniem akademickiego omówieniem historii dyscypliny z ekskursem w stronę nowych obszarów eksploracji antropologicznej korzystających ze spojrzenia motywowanego percepcją różnicy, choć skierowanego już w stronę świata, który zatracił cechy etno-światów Triobriandczyków, Bororo czy Indian Pueblo. Oznacza to zwrot w praktykach badawczych i praktykach pisarskich antropologów oraz zakłada próbę spojrzenia z oddali na światy społeczne, które są całkiem bliskie. Należą one bowiem do tradycji kulturowej samego badacza albo też zbliżyła je do naszego świata globalizacja.

W rezultacie część książki poświęcona nowym, np. „postmodernistycznym” czy „feministycznym” podejściom badawczym, jest zapewne bardziej

¹¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1960, s. 39.

¹² Chodzi tu o historię życia ostatniego z plemienia Yahi, którą opowiada Th. Kroeber w: *Ishi, człowiek dwóch światów*, przeł. J. Mroczkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

¹³ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, op. cit.

interesująca niż te fragmenty, które rekapitulują historyczne, uznane szkoły badawcze i podejścia antropologii kulturowej. Nowe podejścia bowiem ukazują bardziej współczesną postać spojrzenia na kulturę, spojrzenia motywowanego percepcją różnicy, lecz wykorzystanego inaczej, niż mógł to czynić Lévi-Strauss. Pojawiają się więc całkiem nowe pytania wypowiedane z dotychczas nieugruntowanych antropologicznie miejsc:

„Dlaczego wyjaśnienia etnograficzne straciły ostatnio tak wiele ze swego autorytetu? Dlaczego kiedykolwiek były one wiarygodne? Kto ma prawo wystawiać na próbę »obiektywne« opisy kulturowe. Czy Margaret Mead po prostu się myliła odnośnie Samoa jak to się ostatnio twierdzi?”¹⁴

Podobne kwestie stawia antropolożka feministyczna Henrietta Moore:

„Z pewnością, antropologia społeczna wyrosła z geopolityki kolonialnej dominacji i z zachodnioeuropejskiej fascynacji nie-zachodnimi kulturami, fascynacji, która na różne sposoby narodziła się z uprzedniego zainteresowania sobą raczej niż innym. Inne kultury były, jeśli wolicie, drogami zrozumienia, komentowania i reflektowania swoistości kultury zachodniej. Kwestią nie było pytanie »do czego są podobne inne społeczeństwa w świecie«, ale »czy wszyscy są tacy, jak my?«”¹⁵

Charakterystyczne dla tego nowego otwarcia jest łączenie rewizji historii dyscypliny z poszukiwaniami nowego układu różnic, dających możliwość rozszerzenia starego paradygmatu. Nie chodzi zatem już o pytania w rodzaju: „Czym różni się myśl oswojona od myśli nieoswojonej”, ale o pytania w rodzaju: „Czy antropologia ma płęć?”¹⁶ Albo też twierdzi się, że antropologię współczesną „rozszerzają »epistemologiczne cięcie« zainicjowane przez wzrastającą pośród badaczy terenowych świadomość niestosowności wobec doświadczeń innych ludzi i innych miejsc modernistycznych kategorii jak »jaźń« czy »inny«”.¹⁷ W rezultacie porzucenia prymatu etno-różnicy i do wartościowania różnicy płci otrzymujemy trzy grupy problemów stawianych przez antropologię feministyczną:

„gettozacja, założenie istnienia »uniwersalnej kobiety« oraz etnocentryzm lub rasizm. Pierwsza grupa zagadnień wiąże się z traktowaniem antropologii kobiet jako niemal dyscypliny szczegółowej. Zdaniem Moore jest to krytyka

¹⁴ J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1986.

¹⁵ H. Moore, *Feminism and Anthropology*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995, s. 186.

¹⁶ R. Behar, E. Gordon (red.), *Women Writing Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1995.

¹⁷ G. Bowman, *Identifying versus Identifying with "the Other". Reflections on the Siting of the Subject in Anthropological Discourse*, w: *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, A. James, J. Hockey A. Dawson (red.), Routledge, London–New York 1997, s. 34.

całej dyscypliny naukowej jako uniwersalnej perspektywy teoretycznej, a nie jej wyspecjalizowanej gałęzi. Druga grupa wyróżniona przez Moore dotyczy błędnego założenia, że kobiety są wszędzie prawie takie same, jak gdyby różnica biologiczna wystarczyła, aby powstały uniwersalne różnice kulturowe między mężczyznami a kobietami. Moore sugeruje, że kategoria »kobieta« wymaga staranniejszego, szczegółowego zbadania, a prosty fakt, że obiekt badań etnografki jest, tak jak ona, kobietą, nie wystarcza, aby założyć, że pojęcie »kobieta« obie ujmują w ten sam sposób. [...] Trzecia grupa problemów jest związana z feministycznym pojęciem doświadczenia. Tak jak »gospodarki, pokrewieństwa i rytuału doświadcza się [...] za pośrednictwem płci kulturowej«, tak samo doświadcza się etniczności i rasy. Tożsamości ludzkie mają wiele wymiarów, jednak nie są od siebie oddzielone, lecz wzajemnie powiązane.»¹⁸

Podobnym przypadkiem myśli antropologicznej jest antropologia Clifforda Geertz. Choć odbiega ona od inspiracji feministycznej, to podobnie jak ta, wpisuje się w dyskurs antropologiczny kwestionujący zarówno dotychczasowe odczytania historii antropologii kulturowej, jak i stawiający na nowe otwarcie. Geertz to zarówno autor wyrafinowanych komentarzy do prac wybitnych swoich poprzedników,¹⁹ Malinowskiego, Evansa-Pritcharda, Benedict, Lévi-Straussa, jak i autor propozycji rozumienia przedmiotu antropologii kulturowej jako swego rodzaju palimpsestu, który wymaga szczegółowego i wielowarstwowego odczytania. „Opis gęsty” to nazwa dla metody badawczej, która stawia na interpretację i traktuje kulturę jak złożony tekst. Antropologia kulturowa to pewien rodzaj pisarstwa – twierdzi Geertz – i w świetle doświadczeń badaczy terenowych, dla których od czasów Malinowskiego imperatywem było „być tam” jest to niewątpliwie teza radykalna.

Czy radykalizm tego rodzaju jest przyszłością antropologii kulturowej, o tym zadecyduje nie tylko ona sama, ale związek jej losów, jej historii z przemianami, jakimi poddawany jest etno-świat w skali globalnej. Jeśli więc wzajemne korumpowanie się w spotkaniach kultur jest nieuniknione, to szansą dla antropologii jest nie tyle odnalezienie wyjścia z dylematu Lévi-Straussa, co odkrycie w tym dylemacie produktywności samej kultury.

¹⁸ A. Barnard, *Antropologia...*, op. cit., s. 267–268.

¹⁹ Por. C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł., E. Dziurak, S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

THE PAST AND FUTURE OF CULTURAL ANTHROPOLOGY**ABSTRACT**

We recognize cultures in differences, while we perceive human beings through the similarities between them. It is a paradox that makes cultural anthropology difficult for us, because its ethos and methods make pressure for us to change the way of perception our own social environment. Thus, as a result, cultural anthropology produces and develops quite peculiar experience of itself, which J. J. Rousseau named *sentiment d'existence*. According to C. Lévi-Strauss, Rousseau is the father of ethnology, because he was the first European intellectual who understood that alienation in relation to the Same is the price at we have to pay for getting to know the Other. What, for the understanding of the West, is the meaning of the disappearance of ethno-worlds? How blurring of ethno-diversity of the world shaped not only the past and the future of cultural anthropology, but an understanding of the past and the future of culture, from which it is derived? Cultural anthropology, or as it is called in Britain, social anthropology, pervades a kind of anxiety about its cognitive status. Cultural anthropology is not sure whether its interest in exotic cultures is not already late, still suspects that its research is not on time. Well reflects this contemporary condition of cultural anthropology the book by Alan Barnard entitled *History and Theory in Anthropology*. In fact, the book is a combination of an academic discussion of the history of the discipline with the excursus towards new areas of exploration of anthropological instigated by perception of differences, still active. This means the return in the practices of research and writing practices of anthropologists to looking from a distance on the social worlds that are pretty close. The paper discusses problems and opinion entered upon in mentioned book.

Keywords: culture, history of cultural anthropology, J.J. Rousseau, C. Lévi-Strauss, A. Barnard.

O AUTORZE – dr hab., Zakład Antropologii Kulturowej, Instytut Filozofii Wydział Filozofii i Socjologii, UMCS, Plac Marii Skłodowskiej-Curie 4, 20-400 Lublin (afiliacja).

E-mail: pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl