

ANTROPOLOGIA KULTUROWA
I ETNOLOGIA

Krystyna Piątkowska

Estetyczne i etyczne aspekty współczesnej antropologii



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Estetyczne i etyczne aspekty współczesnej antropologii



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Krystyna Piątkowska

Estetyczne i etyczne aspekty współczesnej antropologii

Krystyna Piątkowska – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Zakład Antropologii Kulturowej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Zbigniew Libera

REDAKTOR INICJUJĄCY

Iwona Gos

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Bogusław Pielat

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Na okładce wykorzystano obraz pt. *Trójkąt Pławniański* autorstwa Dariusza Milińskiego

© Copyright by Krystyna Piątkowska, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07509.16.0.M

Ark. wyd. 16,2; ark. druk. 18,0

ISBN 978-83-8088-317-8

e-ISBN 978-83-8088-318-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

Wstęp	7
Część I. Antropologia wizualna w kontekście codzienności	19
1. Antropologia wizualna – wobec ikonosfery	21
2. Antropologiczne spojrzenie na codzienność	33
a) Kategoria codzienności w kontekście ikonosfery	33
b) Kody nieprzystające: przykład dużego miasta	38
3. Antropologiczne analizy wybranych przykładów ikonosfery codzienności	69
a) Lokalność – globalność	69
b) Kontekst małych miasteczek	73
c) Upodobania estetyczne mieszkańców wsi i małych miast	83
Część II. Antropologia zaangażowana – etyka współczesności Studium przypadku: Nieestetyczność wykluczenia wobec iluzji instytucjonalnej etyki	117
Wprowadzenie	119
1. Metodologia i narzędzia badawcze	125
2. Przedstawienie problemu: cel badania	129
3. Przestrzeń	133
4. Wykluczenie	173
5. Projekt platformy dobra społecznego	209
6. Praca – analiza zjawiska	243

Aneks 1. Relacje z wywiadów i obserwacji, które nie zostały umieszczone w tekście	253
Zakończenie	271
Aneks 2. Dokumentacja fotograficzna	273
Bibliografia	275
Nota o Autorce	287

Wstęp

Tradycja myślenia antropologicznego upowszechniła przekonanie, że badana kultura musi być gruntownie powiązana z określonym miejscem. Jeśli takie zakotwiczenie zrywa się bądź zasadniczo słabnie, autorytet kultury (rozumiany w sensie antropologicznym) traci na wartości. Oczywiście tej tezy komplikuje się w odniesieniu do zglobalizowanej kultury współczesnej, w której dokonuje się szczególny proces dewaluacji, przenoszenia znaczeń w nieznane dotąd konteksty. Dominującą rolę odgrywa tu – jak w ostatnich dekadach podkreśla wielu badaczy – kultura wizualna (*visual culture*). Obecnie ma być ona dla człowieka podstawowym źródłem informacji o świecie, a także zmieniać jego rozumienie rzeczywistości (rzeczywistości) i widzialności – różnorakie manifestacje wizualne wpływają bowiem na postrzeganie i doświadczanie otaczającego świata. Nie da się jej zatem zamknąć tylko w obszarze kultury popularnej.

U schyłku ubiegłego wieku wiele dyscyplin zajmujących się kulturą (np. antropologia kultury, socjologia, studia kulturowe czy studia nad mediami i fotografią) skierowało swe zainteresowanie na ten nowy obszar badawczy, generując subdyscypliny o specyfikacji wizualnej. W pierwszym rzędzie zaakceptowano praktyczne zastosowanie różnego rodzaju obrazów i technologii wizualnych (fotografii, filmów, wideo) we własnych badaniach i przedstawieniach, adaptując je do swego dziedzictwa teoretycznego i metodologicznego, a następnie coraz częściej poczęto traktować treści uzyskane za tym pośrednictwem jako teksty kulturowe, których sens jest nieoczywisty, poddawano je więc interpretacji. Wśród wielu badaczy narastała też świadomość zacierania się granic między dyscyplinami, a także wzajemnego przenikania się tekstów, obrazów, przedmiotów i technologii w codziennym życiu współczesnych społeczeństw i tworzeniu tożsamości ludzi. Sara Pink komentując ten proces z perspektywy etnograficznej zauważyła, że „w latach dziewięćdziesiątych pojawiły się innowacje w technologii wizualnej, krytyczne koncepcje teoretyczne i »postmodernistyczne« na temat

subiektywności, doświadczenia, wiedzy i przedstawiania, a także refleksyjne spojrzenie na metodologię etnograficznych badań terenowych oraz rosnący nacisk na interdyscyplinarność”. Podejmowane badania nie miały na celu tylko interpretowania „społecznych działań ludzi albo odczytywania kulturowych przedmiotów czy czynności jak tekstów, lecz raczej eksplorację sposobów, w jakie wszystkie rodzaje materialnych i niematerialnych, mówionych i wykonywanych (*performed*) narracji i dyskursów wzajemnie się przeplatają i stają się znaczące w odniesieniu do relacji i praktyk społecznych oraz indywidualnych doświadczeń” (Pink 2009: 12, 16). Nowy, XXI wiek przyniósł niesamowity przyrost literatury na ten temat, powstało wiele studiów szczegółowych i prac praktycznych wykorzystujących metody wizualne i odwołujących się do różnych koncepcji kultury wizualnej, także w antropologii (np. Ruby 2000; Banks 2001; Grimshaw 2001; El Guindi 2004; Pink 2005; MacDougall 2005 i wiele innych).

Punktem odniesienia i szczególnym „tłem” dla tego rodzaju przedsięwzięć jest więc rozmaicie rozumiana kultura wizualna. Kłopot jednak w tym, że to pojęcie jest nadal problematyczne¹, mało precyzyjne, uwikłane w rozmaite konteksty dyscyplinarne, teoretyczne i metodologiczne. Odnoszą się do niego wszelkie wątpliwości, jakie wysuwali badacze w odniesieniu do szerokiego, niewartościującego rozumienia kultury ujmowanej w sensie antropologicznym, np. braku wyraźnego rozróżnienia między jej poziomem ontologicznym, kiedy jest traktowana jako realny przedmiot badań, a epistemologicznym, kiedy staje się kategorią poznawczą, analityczną. Inaczej to pojęcie rozumieli także tradycyjni badacze czerpiący inspiracje z dyscyplin zajmujących się areałem sztuki; nadawali mu mianowicie wąskie, wartościujące rozumienie, obejmujące tylko wytwory sztuk pięknych, czyli ograniczali to rozumienie do artystycznego fragmentu kultury elitarnej (wysokiej). Ponadto nasz uzus językowy skłania do rozumienia zakresu pojęcia *visual culture* jako ograniczonego tylko do doświadczeń dostarczanych nam przez zmysł wzroku; nie ma powodu, by pomijać w tej kwestii relacje wielozmysłowe, tak istotne w kształtowaniu obrazu życia społecznego i kultury. Wreszcie, z perspektywy antropologii kultury winniśmy być ostrożni

¹ W stosunkowo niedługiej polskiej historii używania pojęcia „kultura wizualna” obok niego funkcjonują także: kultura wizualności, wizualność, kultura obrazu, ikonosfera – można je traktować, mimo różnych zastrzeżeń, synonimicznie; wydaje się to lepszym wyjściem od tworzenia kolejnych rozgraniczeń, definicji, hierarchii itp. Sama od ponad dwóch dekad używam pojęcia ikonosfera (Piątkowska 1994) wprowadzonego do naszego dyskursu naukowego przez Mieczysława Porębskiego (Porębski 1972: 18).

co do możliwości nadwartościowania znaczenia przedstawięń wizualnych we współczesnym życiu codziennym, jak i w dyskursie naukowym – wszak modne stało się tutaj mówienie o zwrocie obrazowym czy ikonycznym bądź o okocentryzmie (por. Boehm, Mitchell 2012: 94–117; Boehm 2014: 275–316; Bachmann-Medick 2012: 390–451; Jenks 1995).

Antropologia kultury podsuwa mnóstwo przykładów na to, że tak dawniej, jak i obecnie, każda kultura demonstrowała i demonstrowuje swą stronę wizualną. Można zatem powiedzieć, że „mieliśmy i mamy do czynienia z wielością kultur wizualnych” (Olechnicki 2013: 9). Ta dyscyplina prezentuje nam także tezę mówiącą, że w każdej kulturze kształtują się pewne sposoby widzenia elementów własnej ikonosfery, różnych obrazów. John Berger ujął to tak: „Obraz to widok, który został odtworzony lub zreprodukowany. Obraz to wygląd rzeczy lub zbiór wyglądown, wyrwany z pierwotnego kontekstu, w którym powstał, i utrwalony – na kilka sekund lub kilka stuleci. Każdy obraz ucieleśnia jakiś sposób widzenia” (Berger 1997: 9–10). A więc kultura wizualna i różne sposoby widzenia są w praktyce funkcjonalnie powiązane: to, jak coś jest postrzegane, co jest widziane, jakie nadaje się temu znaczenie – ma swoje uwarunkowania w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym.

Współczesna ikonosfera jest także zjawiskiem płynnym, dynamicznym, gdzie ciągle konstruują się nowe przedstawienia wizualne, stymulowane przede wszystkim przez politykę i konsumpcjonizm – z własną estetyką i etyką obrazowania. „Nigdy wcześniej nasz odbiór obrazów nie był aż w takim stopniu odbiorem konsumenta z wszystkimi tego konsekwencjami, a zwłaszcza z nastawieniem na ich przyjemnościowy charakter. Nigdy też wcześniej widzenie nie było tak silnie sprzężone z pozostającymi poza naszą kontrolą technologiami obrazu. Wreszcie, nigdy wcześniej obrazy nie były aż tak globalnie umasowione i nie doświadczały w konsekwencji aż takiej inflacji znaczenia” (Olechnicki 2013: 14). Powinnością antropologii wizualnej jest więc analityczna, ale i krytyczna refleksja nad tak postrzeganą kulturą wizualną.

Ważne są tu także aspekty estetyczne, od kilku dekad coraz częściej mówi się o estetyzacji czy nawet swoistej stylizacji wizualnego otoczenia, a od takich przekazów nikt nie jest odizolowany. Nie uniknie się więc kwestii odniesień do sztuki, która, niezależnie od nadawanego jej sensu, niewątpliwie nie mieści się obecnie w ludzkim codziennym rozumieniu świata².

² Sztuka współczesna raczej pozwala nabierać dystansu do świata (rzeczywistości), odkrywać jego jakby inne wymiary, stała się bowiem wolna i bezcelowa (por. Dziamski 2009: 11). Ujawnia się także etyczny wymiar dzisiejszej sztuki, zwłaszcza tzw. sztuki krytycznej, kiedy artyści stawiają się w roli aktywistów społecznych, a ich

Jeszcze u schyłku wieku XX sztukę i kulturę wizualną traktowano niemal synonimicznie. Wtedy to sztuki plastyczne miały wpływ na kształtowanie języków komunikacji wizualnej (różne koncepcje znajdziemy u wielkich teoretyków tamtego czasu (np. Cassirer 1977; Hauser 1970; Panofsky 1971; Gombrich 1990 czy Białostocki 1980; 1982). Sama sztuka zachodnia w takich ujęciach była traktowana jako język obrazowy, wyrażający podstawowy w danej kulturze system symboliczny, waloryzowała także hierarchicznie różne sposoby życia w niej. Zmiany zachodzące w ostatnich dziesięcioleciach, o których wspominałam na początku, związane głównie z postępem technologicznym i globalnością komunikacji, odmieniły tę sytuację. W społeczeństwie ponowoczesnym kultura wizualna poczęła się wyraźniej dystansować od sztuki jako takiej, od której już przestano wymagać, aby przedstawiała świat uporządkowany symbolicznie (por. Dziamski 2002). Kres osiągnęła też sytuacja, w której dominowała jedna, uniwersalistyczna wizja sztuki, przyjmowana z perspektywy tylko kultury zachodniej, obecnie akceptuje się w tej kwestii raczej partykularny, lokalny punkt widzenia. Z perspektywy antropologicznej relacja areału nowej sztuki i kultury wizualnej zaktualizowała się przy pełnej suwerenności obu stron.

Kultura wizualna jako przedmiot badań stała się także obszarem interdyscyplinarnym, jej badanie obejmuje rozmaity zestaw zjawisk, nie tylko media i typy praktyk wizualnych, ale również wizualne manifestacje i doświadczenia człowieka. Jest to skutkiem wszechobecności obrazów, intensywności procesów wizualizacji, zmieniających otaczające ludzi środowisko w świat obrazów estetycznie i ideologicznie zróżnicowanych. Społeczną aktywność w tym zakresie można nazwać społecznym konstruowaniem wizualności, a u jej podstaw leży kulturowo kształtowana zdolność widzenia. Coraz częściej dotyczy ona „odcieleśnionych obrazów” (*disembodied images*), które niekoniecznie „są przypisane do konkretnych materialnych nośników, lecz mogą je łatwo zmieniać. Rewolucja cyfrowa wzmaga to odcieleśnienie i wystawia obrazy na nieustanny proces przekształcania, transkodowania” (Dziamski 2009: 21). Kultura wizualna nie jest jakimś monolitem w sensie ideowym, wykorzystuje także anonimowe, bezosobowe przekazy. Estetyczna, a więc nieoczywista, strona tej kultury w praktyce może być analizowana za pomocą metod wykorzystywanych we współczesnej antropologii.

artystyczne działania zmierzają do tworzenia warunków sprzyjających nawiązywaniu często zerwanych społecznych więzów, a co za tym idzie, wyrażania sprzeciwu wobec postępującej społecznej atomizacji, specjalizacji, ucieczki w prywatność, rzekomo rekompensowaną za pośrednictwem przez media elektroniczne komunikacją.

Dzisiejsza antropologia i sztuka wspólnych korzeni mogą poszukać w krytycznym stosunku do nowoczesności (*modernity*), w której się same zawierają. Ciekawie na tę kwestię patrzy Hal Foster, zauważając wzajemne przenikanie dyskursów między nimi (Foster 2010: 199–233).

Z krytyki rzeczywistości bierze się też wrażliwość etyczna. Ważnym aspektem dzisiejszej praktyki antropologicznej wydają się właśnie kwestie etyczne, które w szczególny sposób korespondują z kwestiami estetycznymi. Epistemologia współczesnej antropologii w naturalny sposób spleta się z etyką – w sensie **powinności** dostarczania argumentów na rzecz nieoczywistości świata, ta powinność jest właśnie zasadą etyczną. Wszak powołaniem antropologii jest przeciwstawianie się jednoznacznym formułom porządkującym świat, kontestowanie narzucanej jednej wizji rzeczywistości. Etycznym zaś działaniem jest zaangażowanie w świat, próby zmieniania go. Uprawiając swoistą „etnografię publiczną”, występuje się przeciwko różnym niesprawiedliwościom społecznym. Mobilizuje się przy tym rozmaite siły społeczne do przeprowadzania pozytywnych zmian, a badacz poszerza „wspólnotę doświadczenia” o relacje dotąd mu być może nieznanne, bo opresyjne czy wykluczone. Przyjmuje się wtedy otwarty model uprawiania dyscypliny. Służy to także przeprowadzeniu ewaluacji tego, co zostało dotąd zrobione w tym zakresie.

Problemy i dylematy etyczne są też – jak wiadomo – nieodłącznym aspektem prowadzenia badań terenowych w antropologii. Wydaje się, że dziś należy już odrzucić przekonania o hegemonicznej roli badacza i eksploatacyjnej funkcji tychże. Badania winny być prowadzone z ludźmi, a nie nad ludźmi (Puschor 2008). Od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku możemy obserwować w literaturze antropologicznej krytykę autorytarnej roli badacza (np. Rabinow 1977; Dumont 1978; Clifford, Marcus 1986; Marcus, Fischer 1986). Przeniesiono na grunt metodologii tezy Michela Foucaulta o przemocy epistemologicznej (Foucault 1993), piętnowano asymetryczne relacje władzy między badaczem a badanym, krytycznie oceniano także tradycyjny realizm prowadzonych badań. Założony krytycyzm ma być wolny od wszelkich autorytatywnych paradygmatów, prezentuje „krytyczny i refleksyjny pogląd na przedmiot badania, otwartość na różnorodne wpływy przejawiana wobec wszystkiego, co może mieć znaczenie praktyczne oraz tolerancyjne traktowanie względności wyników analiz terenowych i pewnych projektów badawczych” (Marcus, Fischer 1986: X)³.

³ W polskiej literaturze dyskusje na temat etyczności w antropologii stały się zauważalne dopiero po roku 2000: np. dyskusja w czasopiśmie „(op.cit.)” (2004–2006);

Przyglądając się z innej strony literaturze antropologicznej można także odnieść wrażenie niejakiej minoderyjności czy narcyzmu naszej dyscypliny, która tak lubi się w siebie wpatrywać – a konkretnie antropolodzy lubią się przeglądać w swojej praktyce zawodowej. Dywagują, co powinni, a czego nie, jakby ciągle pragnęli potwierdzać swą „niewinność”. Czyżby to refleksy kompleksu „mitu założycielskiego” antropologii, która niegdyś sprzyjała polityce kolonizacyjnej we wszystkich jej aspektach?

Kwestie etyczne we współczesnych badaniach antropologicznych sprowadzają się nie tylko do uwarunkowań badań i relacji z badanymi. Wszak wypracowaliśmy szlachetną postawę, która ma jawnie dla wszystkich stron uczestniczących w procesie badawczym określać cel badań, a w nich przyjmujemy postawę „poznawczo naiwną” i uznajemy w pełni podmiotowość badanych (Wyka 1993). Badany jest więc kompetentnym informatorem, a badanie traktuje się jako swoistą wymianę (wzajemność międzyludzką). Porzuca się „hermeneutykę podejrzliwości”, którą zastępuje otwarta wymiana oparta na umowie, zaufaniu i wzajemnym szacunku. Badania jako całość stają się więc wspólną drogą, w której badani znają swoje życie, a my mamy swoje różne dyspozycje badawcze – i żadne z tych narzędzi nie jest sztywne i może być modyfikowane w trakcie procesu badawczego (Wyka 1993). Natomiast wszystkie ukryte działania badacza będą oceniane moralnie nagannie jako manipulacje badawcze (Shils 1984). Przyjmuje się zatem podejście dialogowe.

Kwestie etyczne to także – i to zwłaszcza będą starała się potwierdzać w swej pracy – wejście we współczesną rzeczywistość, a zwłaszcza w tzw. sprawy trudne, które są interesujące i warte podjęcia. Owo wejście to (chcąc nie chcąc) także wywieranie jakiegoś wpływu na tę rzeczywistość. Badacz staje się zaangażowany w naprawę rzeczywistości, zostaje stronnikiem odrzuconych czy pokrzywdzonych (Silverman 2008: 287–289). Należy sobie zdawać sprawę, że we współczesnym społeczeństwie funkcjonują grupy uprzywilejowane względem innych i choć różne mogą być przyczyny owego uprzywilejowania (np. wynikające z kapitalistycznych czy politycznych relacji), to społeczna opresja wobec nieuprzywilejowanych silnie rozpowszechnia się tam, gdzie oni sami akceptują swój podrzędny status jako naturalny czy nieunikniony.

Oczywiście w sprawach „trudnych” często nie sposób pozbyć się emocjonalnego zaangażowania badacza. Do takich zjawisk zwykle jest także

publikacja *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, 2005; seminarium antropologiczne w Pluskach – *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, 2006; konferencja w Krakowie, *Antropologia zaangażowana (?)*, 2008.

utrudniony dostęp. Rodzą się tu już na wstępie problemy, np. dotyczące wiarygodności badanych, niechęci do udzielania informacji czy wręcz braku zgody na wejście w problem. W kontekście takich przeszkód ważna staje się intuicja badawcza i doświadczenie. Trudno też dotrzeć do pewnych grup: ludzi wykluczonych, do społeczności lokalnych, zamkniętych, do różnych grup interesów itp. Zdarzają się również zjawiska budzące wątpliwości etyczne, np. jakieś działania zakulisowe, konflikty interesów. Ogólnie można mówić o trzech obszarach trudności:

a) o trudno dostępnych zjawiskach czy problemach badawczych: ukrytych, dotyczących ludzi wykluczonych, działań zamkniętych, związanych np. z religią, seksem, intymnością;

b) o trudnych „obszarach badawczych”, np. instytucje zamknięte, totalne, grupy wyznaniowe, grupy ekskluzywne, grupy interesów;

c) o użyciu trudniejszych metod badawczych: obserwacja uczestnicząca, wywiad pogłębiony, studium przypadku (*case study*).

Tu nie zawsze wystarcza nawiązanie ciepłych, prywatnych relacji z informatorami (co zresztą czasem sprzyja manipulowaniu nimi), sytuacja może także wywoływać emocjonalny stosunek u badacza, możliwa jest też okoliczność powstania konfliktu między rolą badacza a chęcią działania bądź niesienia pomocy. Z tymi kwestiami zderzyłam się w swoich badaniach.

Studium przypadku – jedna z moich ulubionych metod podejścia badawczego⁴ – wydaje się szczególnie przydatna w identyfikowaniu i interpretowaniu problemów często „inaczej przedstawianych”, np. przez oficjalne instytucje. Bywa także, iż wobec studium przypadku powtarza się pewne kryjące nieporozumienia tezy – a to, że wiedza ogólnoteoretyczna jest wartościowsza od wiedzy konkretnej, uwarunkowanej kontekstowo; a to, że takie studium nie wnosi wiele do rozwoju nauki, bo nie posługuje się uogólnieniami; a to, że takie studium jest użyteczne co najwyżej do budowania hipotez; a to, że takie studium zawiera w sobie „skrzywienie” skierowane ku weryfikacji i ma rzekomo sprzyjać skłonności badacza do potwierdzania wcześniej przyjętych założeń – i wreszcie to o rzekomej niemożności rozwinięcia ogólnych twierdzeń i teorii na podstawie konkretnego studium przypadku. Te zarzuty nie wytrzymują krytyki, a już wiele lat temu znany metodolog Thomas Kuhn mawiał, że dyscyplina bez studiów przypadku jest nieefektywna. Wszak częściej zdarza się nam falsyfikować hipotezy, niż je potwierdzać.

⁴ Takie studia podjęłam już w latach osiemdziesiątych: zob. Krystyna Piątkowska (1994), *Kultura a ikonosfera. Etnologiczne studium wybranych przykładów ze wsi współczesnej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33.

W sprawach „trudnych” nie może spełniać się klasyczna zasada badań antropologicznych, czyli „autorytet doświadczenia” badacza (por. np. badania Tomasza Rakowskiego [Rakowski 2009] dotyczące ubóstwa – tę rzeczywistość przedstawia autor jako obcy świat, a siebie jako obcego wobec badanych). Oczywiście, aby poprawić „jakość badań jakościowych”, stosujemy triangulację danych (korzystamy z różnych źródeł), a także triangulację teoretyczną (stosujemy różne ujęcia teoretyczne do interpretacji materiału – ja np. korzystam z hermeneutyki i metody semiotycznej) i triangulację metodologiczną (próbujemy różnych sposobów zbierania danych) (Flick 2011).

Przyjmuję w analizie zebranych materiałów własne stanowisko **konstruktywistyczne** (zob. np. Hammersley, Atkinson 2000: 210–244). Nie zajmuję postawy neutralnej, refleksyjnie patrzę na stosowane procedury badawcze. Takie stanowisko zakłada także, iż rzeczywistość jest konstruowana społecznie, a zatem mamy do czynienia z jej wieloma wariantami (przedstawieniami). Jako że wiedza jest generowana w dialogu między uczestnikami procesu badawczego (pojęcie intersubiektywności poszerza się tu o „negocjowanie znaczeń” z badanymi), to rezultatem tego jest, jak powiedziałam, polisemiczny obraz rzeczywistości. Nie musi on być ujednociany przez badacza w procesie interpretacji; następuje raczej refleksyjna rekonstrukcja świata badanych lub jego fragmentów (zob. Kvale 2010). Narracja badacza staje się wówczas swego rodzaju „opowieścią niedomkniętą”. W tak zaprojektowanych badaniach tradycyjnie rozumiane pojęcia odnoszące się do rzetelności i przede wszystkim trafności wyciąganych wniosków są przeddefiniowane: można mówić o trafności komunikacyjnej i pragmatycznej (Kvale 2010). Ta pierwsza jest potwierdzona w publicznej, racjonalnej dyskusji z wszystkimi podmiotami zainteresowanymi problemem, a nie jedynie w gronie zawodowych antropologów. Trafność pragmatyczna natomiast jest kryterium weryfikującym wyniki badań nie tylko w aspekcie użyteczności teoretycznej, ale i społecznej. Wartość tych wyników może być oceniana przez badanych, ale także tych, którzy są zdolni je wykorzystać w praktyce, w celu wprowadzenia pożądanых zmian (w przypadku moich badań to przedstawiciele instytucji). Konteksty instytucjonalne, kulturowe są tu – rozumie się – istotne, jednak nie usuwa to na plan dalszy kwestii etycznych, takich jak troska, uprzejmość, partycypacja itp., wynikających ze swoistej zgodności między przeżyciami badanych a podjęciem ich w interpretacji przez badacza (zob. Denzin, Lincoln 2009).

W polskiej antropologii stanowiska badawcze odnośnie do zaangażowania układają się na swoistym *continuum* od takich, w których wyraża się przekonanie, że uprawianie antropologii powinno wynikać z bezinteresownej

ciekawości naukowej (np. Brocki 2013), po zaangażowanie w problemy badanych (np. Tokarska-Bakir 2004). Nancy Scheper-Hughes zaproponowała delimitację między antropologiem-observatorem (obserwacja odnosi tę dyscyplinę do tak zwanej nauki naturalnej – *episteme*) a antropologiem-świadkiem (Scheper-Hughes 1995). W tym drugim przypadku antropologia wchodzi w alians z filozofią moralną, badacz jest w środku wydarzeń, przyjmuje postawę odpowiedzialną, refleksyjną moralnie, zaangażowaną, która potrafi osądzić i stanąć po czyjejs stronie. Oczywiście nie zawsze trzeba się zgadzać z tym, co pociąga za sobą antropologiczna praktyka badania innych światów przez zaangażowany kontakt (Hastrup 2008: 16). Kirsten Hastrup zauważa jednak, że zaangażowanie w świat wiąże się w perspektywie epistemologicznej z odpowiedzialnością. „W aktualnym trybie uprawiania antropologii przyjmuje się, że ludzie nie tylko reagują na wydarzenia zewnętrzne, lecz na nie odpowiadają. W odróżnieniu od reakcji odpowiedź łączy się z uświadomieniem sobie »ja« jako zdolnego do działania. Im więcej pojawia się doświadczeń będącym źródłem obaw, tym bardziej zdajemy sobie sprawę, że ludzie są w mniejszym czy większym stopniu odpowiedzialni za to, co im się przytrafia. Interakcja między ludźmi, czy między człowiekiem a środowiskiem, zawsze opiera się na pewnego rodzaju wymuszeniu. To element naszego ucieleśnionego doświadczenia” (Hastrup 2008: 190). To „ja” wydaje sądy oparte na doświadczeniu świata.

Gdy proponuje się praktyczne wykorzystanie wiedzy antropologicznej, może pojawić się wątpliwość zgłaszana ze strony badaczy-observatorów, którzy będą kwestionować wartość poznawczą działań badaczy zaangażowanych (zdaniem tych pierwszych takie działanie zaprzecza wytwarzaniu wartościowej wiedzy – *episteme*). Akcentuje się wówczas, że antropolog, który opowiada się po którejś ze stron, przestaje być wiarygodny, gdyż reprezentuje tylko jeden punkt widzenia (a przecież kolejną zasadą antropologicznego działania jest zasada kontrapunktu – jednoczesnego spojrzenia jakby z wielu punktów widzenia). Poza tym walka np. z „nierównością”, „niesprawiedliwością” czy „wyzyskiem”, w imię „sprawiedliwości społecznej” sugeruje istnienie jakiegoś idealnego społeczeństwa. Takie badania czy takie praktyki niektórym kojarzą się z inżynierią społeczną. Z drugiej strony dyscyplina, w ramach której teorie stanowią wartość samą w sobie też może budzić wątpliwości etyczne. Oczywiście wiedza wytwarzana przez antropologię jest w stanie pomóc w rozwiązaniu wielu problemów społecznych, jednak wielu antropologów, być może wskutek tego rodzaju wątpliwości, rezygnuje z wszelkiego zaangażowania, wybierając bezpieczną pozycję niezaangażowanego, akademickiego badacza.

Jednakże zawsze praktyka antropologiczna odwołuje się do faktów, które często argumentowane są osobistym doświadczeniem badacza: mówi się wtedy o tzw. twardych faktach, oczywistych w swej fundamentalnej obiektywności. Pragmatyk Richard Rorty podkreślał, że „twardość” faktów nie jest umiejscawiana w nich samych, lecz „wynika po prostu z uprzednio zawartych w ramach danej wspólnoty porozumień co do następstw pewnego wydarzenia” (Rorty 1999: 123), czyli jest umiejscawiana w społeczeństwie, które się co do nich zgadza. Z perspektywy konstruktywistycznej kwestia twardości może być sformułowana tak: „jeśli przyjmiecie moje założenia, zgodzicie się na pewne wartości, przyjmiecie proponowaną koncepcję świata (życia) – to powiemy wspólnie, że takie są fakty. Jeśli natomiast macie swoje założenia, wartości itd. i być może inne fakty – to wykażcie moje błędy logiczne. Bo jeśli nasze perspektywy się nie zazębiają, trudno nam wspólnie ustalić fakty” (Piątkowski 2011: 41).

Fakty nie mogą być nigdy oderwane od sfery wartości, a wartości ingerują w proces poznawczy. Hilary Putnam pisał: „nasze idee interpretacji, wyjaśniania i inne wypływają tak samo z głębokich i złożonych ludzkich potrzeb jak wartości etyczne, [...] bez wartości nie mielibyśmy świata” (Putnam 1992: 16, 141; zob. także Putnam 1998: 325–431). Hastrup z kolei spogląda na kwestię „twardych faktów” w sposób oddający dramatyczną sytuację człowieka w dzisiejszym świecie, mówi np. o głodzie, który jest fundamentalnym problemem współczesności. Zauważa krytycznie, że: „głód oraz inne przejawy cierpienia i nieładu zostały wyłączone z dominującego dyskursu, który oparto na założeniu, że istotą społeczeństwa jest jego porządek i stabilność, podczas gdy nieład ma charakter czasowy. [...] Głód jest twardym faktem, lecz jedynie w świecie, który pozbawiony jest subiektywnego doświadczenia bólu jaki odczuwa pojedynczy człowiek, społecznego rozkładu i katastrofy emocjonalnej jakie głód pociąga za sobą” (Hastrup 2008: 188). Niewątpliwie ten „fakt” jest mocno nacechowany etycznie i duńska antropolożka wyraźnie podkreśla, że nasza dyscyplina winna o tym mówić własnym głosem. „Sama antropologia powinna starać się tworzyć twarde fakty, tzn. fakty dotyczące tego, nad czym można dojść do porozumienia: na tym przecież [...] polega obiektywność” (Hastrup 2008: 189).

Kwestie etyczne zależne są także od paradygmatu dyscypliny, który przyjmujemy, co jest chyba oczywiste. Sądzę jednak, że zarówno zaangażowanie, jak i jego brak są wyrazem etycznego i politycznego stanowiska badacza wobec nauki i świata. Dlatego problemy etyczne powinny być rozpatrywane także na poziomie światopoglądu poszczególnych naukowców.

*

Książka ta składa się z dwóch części. Część pierwsza: *Antropologia wizualna w kontekście codzienności* zawiera antropologiczne analizy ikonosfery, w której na co dzień egzystują depozytariusze polskiej kultury, mieszkający we wsiach, małych miasteczkach czy dużych ośrodkach. Korzystam z doświadczeń własnych badań terenowych, które prowadziłam w różnych miejscach naszego kraju.

Między częścią pierwszą a drugą, zatytułowaną *Antropologia zaangażowana – etyka współczesności. Studium przypadku* następuje swoiste przejście z epistemologicznego gruntu „poznawczego” (wiedza podmiotów poznających o przedmiotach poznania) na grunt etyczny (wiedza podmiotów o podmiotach). W tej części bowiem, będącej w sensie metodologicznym studium przypadku, prezentuję efekty mojego projektu badawczego, realizowanego w łódzkich urzędach pracy, dopuszczam do głosu ludzi postawionych w sytuacji wykluczenia.

Krytyczne podejście do różnych aspektów rzeczywistości pokazuje, w moim przekonaniu, praktyczne możliwości antropologii wobec świata tu i teraz. Staram się wykazać, że można połączyć różne aspekty, np. estetyczny z etycznym, praktyki antropologicznej, nie tracąc aktywnego nastawienia tej dyscypliny do współczesnego świata.

Fragmety tekstu książki były publikowane w artykułach i w wersji *online*⁵. Większość zawartych w pracy refleksji oraz cytowań została zastosowana na jej użytek.

*

Na koniec pragnę podziękować Osobom, bez których ta książka by nie powstała. Przede wszystkim Krzysztofowi Piątkowskiemu, prywatnie mojemu mężowi, oficjalnie – jednemu z najlepszych polskich antropologów,

⁵ Krystyna Piątkowska (2012), *W zasięgu wzroku, słuchu lub węchu. O pewnych faktach społeczno-kulturowych z europejskiej historii, antropologicznych konstatacjach oraz impresjach z kultury lokalnej dużego, polskiego miasta, czyli o kodach niesynchronizowanych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, t. 2, s. 89–118; teźże (2014), *Małe miasta wobec płynnej egzystencji – w poszukiwaniu wyjątkowości*, [w:] *Małe miasta wobec płynnej nowoczesności*, red. E. Nowina-Sroczyńska, T. Siemiński, Wydawnictwo Jasne, Bytów; teźże (2015), *O prywatnych terytoriach w estetykach miejskich codzienności. Esej z konkretnym przykładem*, [w:] *Przestrzenie i ludzie. Konteksty antropologiczne*, red. Grażyna Ewa Karpińska, Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, Wydawnictwo Księży Młyn, Łódź.

Wstęp

za krytyczne uwagi i inspiracje. Dziękuję moim synom, szczególnie Aleksandrowi, za pomoc redakcyjną. Dziękuję Ewie Karpińskiej za ogromne wsparcie i niezachwianą wiarę w efekt końcowy. Dziękuję Ewie Nowina-Sroczyńskiej za to, iż zmusiła mnie do podejmowania decyzji *a vista* i „wstania z kanapy”. Dziękuję moim Kolegom i Przyjaciołom – Beacie Klamce, Robertowi Dziecielskiemu, Piotrowi Dopierale oraz tym wszystkim, których nazwisk tu nie wymienię. Dziękuję wreszcie moim młodym Kolegom – Luizie, Matyldzie, Kalinie, Sebastianowi, Ani oraz studentom i absolwentom Etnologii UŁ za współpracę podczas badań.