

WOKÓŁ PROBLEMATYKI PRZEDSTAWIENIA (Z PUNKTU WIDZENIA ANTROPOLOGA)

KATARZYNA KANIOWSKA

Problem przedstawienia/reprezentacji wciąż budzi żywe zainteresowanie. W dotychczasowych dyskusjach wypracowane zostały już pewne ustalenia, które wyznaczyły zarówno obszar znaczeniowy, jak i odniesienia czy konteksty użycia tej kategorii, tak ważnej dla współczesnej metodologii humanistyki. W obrębie nauk społecznych pewne sposoby rozumienia przedstawienia zyskały szczególną wagę. Na użytek moich rozważań wybieram trzy spośród nich – te, które mają w dyskursie humanistycznym duże znaczenie, dlatego że dostarczają trzech niezwykle istotnych uzasadnień dla przydatności kategorii przedstawienia w języku humanistyki. W moim przekonaniu warto przyjrzeć się: przedstawieniu pojmowanemu jako substytut (rzeczy, faktu, zdarzenia); przedstawieniu rozumianemu jako realna obecność tego, co nieobecne oraz przedstawieniu traktowanemu jako obraz rzeczywistości. Każdy z tych trzech wymienionych sensów nadanych przedstawieniu czyni z niego kategorię przydatną w rozważaniach metodologicznych dotyczących różnych spraw, ale związanych z tym samym – ze specyfiką poznania w naukach humanistycznych. W każdym z powyższych znaczeń przedstawienie staje się niezbędne do zanalizowania jakiegoś innego problemu pojawiającego się w poznaniu; innej trudności, z jaką zmierzyć się musi badacz, który za przedmiot badań ma ludzki świat, czyli obszar człowieczego doświadczenia.

Z punktu widzenia antropologa, wzięwszy pod uwagę właśnie owe powiązania danego znaczenia terminu „przedstawienie” z określonym aspektem procesu poznania, chcę zaproponować nieco inne spojrzenie na problem przedstawienia w każdej z trzech wymienionych perspektyw, to jest pokazać, iż oprócz kwestii znanych z obszernej literatury przedmiotu, warto zwrócić uwagę na zagadnienia wiążące się ściśle z danym sposobem rozumienia przedstawienia, a nie zawsze dostrzeganych. I tak, przedstawienie rozumiane jako substytut nieobecnego przedmiotu rozważać można w powiązaniu z problemem pamięci

jako elementu istotnego w procesie poznania; pojmowanie przedstawienia jako realnej obecności nieobecnego każe zwrócić się ku zapominanemu w dyskusji o reprezentacji problemowi obiektywności; zaś traktowanie przedstawienia jako obrazu rzeczywistości wiąże się ściśle z problemem narracji.

Przyjęcie takich ram dyskusji o problematyce przedstawienia pozwoli wyraźniej dostrzec poznawcze korzyści płynące z każdego z powyższych podejść i zarazem uzmysłowić sobie fakt, iż te różne koncepcje przedstawienia odpowiadają różnym celom poznawczym poszczególnych dyscyplin humanistyki.

PRZEDSTAWIENIE JAKO SUBSTYTUT

Przy takim sposobie rozumienia terminu zakładamy, że przedstawienie zastępuje przedmiot; wypełnia lukę stworzoną przez jego nieobecność. Użycie przedstawienia przypomina tu (ale tylko przypomina) zastosowanie metafory w sytuacji, gdy nie ma możliwości znalezienia dla czegoś nazwy. Przedstawienie zatem, tak jak metafora, pojawia się „zamiast”, ale o ile metafora pełni funkcje nazwy, to przedstawienie zastępuje coś, co jest lub było faktem. Reprezentowanie przedmiotu jest więc główną funkcją przedstawienia.

Skoro – zgodnie z powyższym założeniem – przedstawienie pojawia się w miejsce przedmiotu, którego z jakichś racji brak aktualnie, pamięć można traktować jako przestrzeń przedstawień. Warto tu zaznaczyć, że założenie to wyklucza reprezentacje tego wszystkiego, co nie zostało uprzednio doświadczone (empirycznie lub nie). Ten motyw pojawia się już u św. Augustyna. W „niezmierzonym skarbcu pamięci”, jak czytamy w *Wyznaniach*¹, „każda rzecz przechowuje się tam osobno, zaliczona do właściwego jej rodzaju według tego, jaką bramą przeniknęła do pamięci [...]. Mówiąc ściśle – nie wchodzi tam same rzeczy, lecz obrazy rzeczy dostrzeżonych zmysłami. I zawsze trwają tam w pogotowiu, aby wyjść naprzeciw naszej myśli, gdy chcemy je sobie przypomnieć”².

Obrazy rzeczy zgromadzone w pamięci w istocie decydują o wiedzy i samowiedzy człowieka. Przypominanie i zapominanie składają się i współtworzą proces poznania. Ten trop znajdujemy o wiele później u P. Ricoeura³, który akt przedstawienia rozumie jako uczynienie rzeczy obecną (co zależy od procesu przypominania) i podkreśla, iż oznacza to wytworzenie idei rzeczy w umyśle. Przedstawienie zatem pojawia się jako uobecnienie rzeczywistości, zapisane

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978.

² Ibid., s. 182.

³ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2007.

w pamięci i poprzez to tworzące wiedzę. Podobne założenia znaleźć można w koncepcji reprezentacji u F. Ankersmita⁴.

W antropologii ten sposób myślenia o reprezentacji jest powszechny, choć – co ciekawe – nie zawsze towarzyszy temu świadomość tego, że pamięć ma znaczący udział w procesie poznawania świata przez przeżywające ten świat podmioty. W wielu koncepcjach antropologicznych zakłada się wprost, że tym, co interesuje badacza kultury, jest to, jak użytkownicy danych kultur przedstawiają swój świat sobie i innym. Od tego bowiem – a więc od przedstawienia – zależy ich sposób rozumienia siebie i własnego otoczenia. Podstawą jednak jest doświadczenie tegoż świata, tworzące kluczowy zbiór danych. Same te dane nie są znaczące – dla zrozumienia danej rzeczywistości zarówno jej uczestnik, jak i jej badacz potrzebują znaczeń nadanych rzeczom i przedstawień rzeczy. One to dopiero pozwalają odtworzyć procesy usensowniania i interpretowania świata, a więc sposób pojmowania rzeczywistości.

Pamięć w procesie tym uczestniczy, dlatego bez wątpienia jest władzą poznawczą; współtworzy proces poznania i decyduje o zasobie wiedzy podmiotu.

W antropologicznej refleksji świadomość znaczenia pamięci jako narzędzia poznania, a zarazem jako przedmiotu poznania, koniecznego do analizy relacji pomiędzy doświadczeniem a jego reprezentacją, pojawiła się zaskakująco późno. A przecież odkąd przyjęliśmy, że wiedza naszej dyscypliny opiera się na rozmowie z uczestnikami badanej kultury (choćby rozmowa ta była ograniczona do ram wywiadu), prawie wszystko zawdzięczamy ludzkiej pamięci; obserwacja i pokaz są raczej weryfikującymi praktykami, w istocie służącymi do sprawdzenia wizji świata deklarowanych, prezentowanych nam przez badanych. Antropolog bada światy przedstawione. Owszem, szuka sposobów tłumaczenia tych przedstawień, budując teorie kultury, modele porządku rzeczywistości czy strategię interpretacyjne, ale pierwszym i właściwie jedynym materiałem do wszelkiego wnioskowania jest przedstawienie czyjegoś świata. To właśnie badamy. Można zatem twierdzić, że przedmiotem badań antropologii jest substytut rzeczywistości, jakim jest rzeczywistość przedstawiona. Ale jednocześnie – co dobrze wie każdy antropolog czy historyk, każdy badacz odtwarzanej rzeczywistości (przeszłej lub teraźniejszej, która już w akcie przekazu staje się przeszłą) – substytuty rzeczywistości powstają w pamięci i tam są przechowywane. Przedstawienie zastępuje fakt lub rzecz, a pamięć przechowuje przedsta-

⁴ Wykład stanowiska w tej sprawie znajdujemy m.in. w: F. Ankersmit, *Pochwała subiektywności*, przeł. T. Sikora, [w:] *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań 2002, s. 55–83.

wienia. Stosując tradycyjny język metodologii, można by powiedzieć, iż reprezentacje są przedmiotami poznania, pamięć zaś utrwaloną o nich wiedzą. Kiedy antropolog czyni wysiłki na rzecz rozumienia badanej rzeczywistości, dokonuje interpretacji, dla której materiałem wyjściowym jest rekonstrukcja wiedzy i samowiedzy badanego. Oprócz własnego doświadczenia badanej rzeczywistości (najczęściej „nieswojej”) antropolog nie ma w istocie innego dostępu do badanego przez siebie świata jak poprzez opis czyjegoś doświadczenia, utrwalonego w czyjejś pamięci. Ostatecznie więc poznajemy substytuty rzeczywistości; światy nam przedstawiane i przechowane w pamięci. Uznanie tego faktu przeformułowało epistemologię współczesnej humanistyki. Antropologia jest bodaj najlepszym przykładem tego, jak radykalnie trzeba było zmienić metodologię i jak gruntownej krytyce należało poddać wcześniejsze myślenie o poznaniu.

Warto raz jeszcze podkreślić, że doświadczenie zachowane w pamięci stanowi substytut przeszłego, realnego doświadczenia i że substytut ten powstał w wyniku przepracowania przez podmiot tego, co minęło, a jednocześnie jest zarazem śladem⁵, jaki fakty z przeszłości pozostawiły w świadomości podmiotu. Oznacza to tyle, że przedstawienie „płynące” z pamięci jest interpretacją i jednocześnie skutkiem interpretacji. W badaniach antropologicznych ściśły związek pomiędzy doświadczeniem, pamięcią a reprezentacją wyraźnie uwidocznia się zawsze wtedy, gdy poprzez dialog z badanym dążymy do rozumienia jego świata. Szczególnie wyraźnie zaś zależność tę widać w takich sytuacjach, gdy doświadczenie, jakie chcemy zrozumieć, jest z jakichś przyczyn niezwykle ważne dla badanego. Najwyrazistszym tego przykładem są zawsze trudne dla obu stron dialogu próby przekazania i zrozumienia przeżyć traumatycznych. I nie chodzi tu jedynie o to, że samo nadanie doświadczeniu (tu: doświadczeniu zachowanym w pamięci) formy językowej wypowiedzi stwarza trudności na poziomie jego przekładu, czyli znalezienia języka adekwatnego do treści. Problem dotyczy innej, epistemologicznej kwestii – czy substytut doświadczenia, jakim jest przeżycie zapamiętane, pozwala poznać je i rozumieć; czy przedstawienie daje podstawę (jaką?) wiedzy?

Jeśli przyjąć perspektywę antropologii interpretatywnej, odpowiedź na pytanie o legitymizację wiedzy jest oczywiście prosta. Ale warto pamiętać, że relacja pomiędzy doświadczeniem, pamięcią i reprezentacją istnieje niezależnie od stopnia świadomości antropologów oraz ich zgody na określone paradygmaty. Można przecież twierdzić, że związek ten rzeczywiście kształtuje

⁵ Pojęcia „ślad” używam tu w rozumieniu, jakie nadała mu B. Skarga. *Vide*: B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004.

poznanie w antropologii. W zakończeniu *Refleksji na temat badań terenowych w Maroku* P. Rabinow pisze o możliwym horyzoncie poznania i podkreślając rolę badanych, kładzie nacisk na ważność doświadczenia (badania terenowe) i dialogu: „zetknąwszy się wspólnie z z sytuacjami, w których się znaleźliśmy, nawiązaliśmy kontakt. To jednak podkreślało naszą fundamentalną inność. Tym, co nas dzieliło, była zasadniczo nasza przeszłość. Mogłem zrozumieć ben Mohammeda tylko w takim stopniu, w jakim on rozumiał mnie – to znaczy częściowo i stronniczo, *partially*. Żył w krystalicznym świecie nieodwołalnej Inności, w nie większym stopniu niż ja. Podobnie jak ja wzrastał w pewnej historycznej sytuacji, która zapewniła mu sensowną, ale tylko częściowo satysfakcjonującą interpretację jego świata. Nasza Inność nie wiązała się z jakąś niewysłowioną esencją, lecz raczej była sumą odmiennych historycznych doświadczeń. Dzieliły nas różne sieci znaczeń, lecz stały się one teraz częściowo splecione. Dialog był możliwy jedynie wówczas, gdy rozpoznawaliśmy dzielące nas różnice, i pozostawaliśmy wierni symbolom, w które wyposażyły nas nasze tradycje”⁶.

Uwagi te trafnie charakteryzują specyfikę wiedzy pozyskiwanej przez antropologów. To doświadczenie, i to w dodatku najczęściej zgoła innej rzeczywistości niż własna, jest podstawą rozumienia. Kontekst historyczny, system znaczeń, sposoby interpretacji oczywiście różnicują doświadczenie, ale ostatecznie to ono pozostaje zasadniczą treścią dialogu. Świadomość odrębności i przywiązania do własnych systemów symbolicznych, choć może się to wydawać paradoksalne, ułatwia dialog, który ma przynieść rozumienie, oczyszcza bowiem ze złudy przyjęcia perspektywy badanego i chroni przed niebezpieczeństwem autorytatywnych sądów o tym, „jaką jest” badana kultura.

W uwagach Rabinowa znaleźć można także pewne sugestie dotyczące roli reprezentacji w całym procesie rozumienia. W „krystalicznym świecie nieodwołalnej Inności”, ufundowanej na „wierności symbolom”, w które wyposaża nas tradycja, przedstawienia mają znaczenie zasadnicze. Dialog jest, w ostatecznym rozrachunku, próbą przekazania sobie wzajem sposobu myślenia o świecie, to znaczy – uporządkowanego zbioru przedstawień przywoływanych z zakresu pamięci, która gromadzi i usensownia doświadczenia. W dialogu opisywana jest rzeczywistość i opis ten jest jej substytutem w tym sensie, że stanowi obraz doświadczenia. Pamięć te obrazy przechowuje i utrwała.

⁶ P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K.J. Dudek i S. Sikora, Kęty 2010, s. 135.

PRZEDSTAWIENIE JAKO REALNA OBECNOŚĆ TEGO, CO NIEOBECNE

Świadomość tego, że badamy przedstawienia rzeczywistości, sprawia, że w oczywisty sposób pojawia się pytanie o wartość wiedzy, która z tego badania pochodzi. Jest to pytanie nurtujące szczególnie antropologa, który poznanie opiera na doświadczeniu swoim lub innych. Doświadczenie daje poczucie realnego obcowania z rzeczywistością, jednakże przecież doświadczenie nie jest wiedzą, a tylko jej źródłem. Musi być ono opisane i zinterpretowane, a obydwa te zabiegi wymagają przedstawienia tego, co stanowiło doświadczenie. Reprezentacja rzeczywistości, obecna w antropologicznym opisie i antropologicznej interpretacji, jest zawsze poprzedzona i zapośredniczona poprzez doświadczenie rzeczywistości.

Ten fakt narzuca konieczność rozważenia kwestii stosunku przedstawienia do przedstawianego; obrazu do rzeczy. Re-prezentację traktujemy tu jako ponowne uobecnienie. Warto zatem zapytać, jaka jest zależność pomiędzy obrazowanym a jego pierwowzorem. W istocie więc pytanie o wartość wiedzy łączy się nierozzerwalnie z kwestią prawdziwości sądów i interpretacji. We współczesnej antropologii to pytanie pojawia się szczególnie wyraźnie zawsze wtedy, gdy przedmiotem dyskusji są problemy epistemologiczne. Procedury poznania w każdej dyscyplinie, która swą wiedzę wyprowadza z doświadczenia, zależą od przyjętych teorii, a przede wszystkim od sposobu pojmowania nauki. W antropologii (podobnie jak w historii, choć zapewne częściej) określanie statusu wiedzy wytwarzanej przez nią samą zmieniało się w zależności od tego, jak była kształtowana jej tożsamość. W miarę rozwoju antropologii umacniało się przekonanie o niemożności oderwania badanej rzeczywistości od jej przedstawień. W rozważaniu problemu prawdziwości przeszliśmy w naszej dyscyplinie od pytań o obiektywność poznania i moc wyjaśniania do pytań o źródła uzasadniania sądów i warunki rozumienia tego, co badamy. Wiary w to, że opis rzeczywistości tłumaczy ją od razu, nie dało się utrzymać między innymi dlatego, że rozpoznana została nieprzezroczystość języka oraz zanegowana możliwość oglądu badanej rzeczywistości z zewnątrz; z jakiegoś od niczego niezależnego i przez to obiektywnego punktu widzenia. Odrzucenie takich przekonań możliwe było dopiero wtedy, gdy dostrzeżone zostało znaczenie doświadczenia tak dla samego procesu poznania, jak i jego efektów. Wiedza oparta na doświadczeniu świata otaczającego podmioty różni się zasadniczo od wiedzy opartej na opisie tego, jak podmioty doświadczają rzeczywistości. Doświadczenie – choćby poprzez swą subiektywność, różnorodność, niewysławialność, wymykanie się przekazowi – stanowi kategorię poznawczą niepoddającą się całkowicie opisowi. Tym, czym dysponujemy, budując wiedzę o świecie, jest zbiór przedstawień doświadczeń i reprezentacje ich skutków. Jeśli zaś tak, to kwestia prawdziwości

wiedzy wykracza poza pytania o specyfikę poznania i wymaga szerszego odniesienia, to znaczy przede wszystkim namysłu nad tym, jaki jest wobec tego status „rzeczywistości” pojmowanej tu jako przedmiot badania. Jak dalece przekonanie o tym, że poznajemy reprezentacje rzeczywistości, a nie ją samą, „prawdziwą”, „taką, jaka jest”, zmienia w ogóle nasze myślenie o nauce, wiedzy i poznaniu. W antropologii, ale też w historii, chęć rozumienia zastąpiła chęć wyjaśniania, co oddaliło żądania obiektywności, które od oświecenia stawiane było wszelkiemu naukowemu sądowi. Jak słusznie zauważa K. Hastrup: „obiektywistyczna koncepcja, że istnieje stały związek między zdaniem a obiektywną rzeczywistością, może być głęboko umotywowana – lecz jest interpretacją błędną. Nie ma stałych znaczeń, z wyjątkiem pewnych osadów rozumień, które wydarzyły się wcześniej [...]. Rozumienie jest wydarzeniem wyobrazeniowym, które łączy się z ludzkim działaniem. Znaczenie nie jest dane ani też nie stanowi pochodnej uprzedniego w stosunku do siebie systemu. Dzieje się w praktyce”⁷.

Hastrup wskazuje, że przekonanie o możliwości uchwycenia „prawdziwej rzeczywistości” w naukowym badaniu zostało porzucone na skutek zwrotu lingwistycznego. W antropologii szczególnie wyraźnie widać, co ów zwrot przyniósł – przede wszystkim dostrzeżliśmy błąd utożsamiania świata z jego obrazem; ujmowania rzeczywistości jako tożsamej z jej przedstawieniem. Hastrup słusznie skupia się na rozważaniach kwestii referencji w odniesieniu do języka, gdy zastanawia się nad tym, jak doświadczenie, kluczowa kategoria poznania w antropologii, sytuuje się w relacji języka z rzeczywistością. Wychodząc z założenia, iż „nie ma przestrzeni semantycznej wcześniejszej niż doświadczenie”, i podzielając stanowisko D. Davidsona, pisze ona: „język przekazu nie może być językiem bezpośredniej obserwacji, zakładającym własną przezroczystość. Żaden język nie jest w tym znaczeniu przezroczysty: tak o języku naturalnym, jak i o dyskursie naukowym nie można już twierdzić, że każdemu wyrażeniu znaczącemu odpowiada jednostka stanowiąca «znaczenie». Referencja musi zrezygnować z głównej roli w teorii językowej i innych teoriach – jest to cena, jaką się płaci za empiryzm (por. Davidson [...]). Oznacza to głęboką zmianę w naszych poglądach na znaczenie; zmianę, którą możemy określić jako przejście od semantyki do pragmatyki”⁸.

Sadzę, że w kontekście interesującego mnie tutaj sposobu rozumienia przedstawienia – tj. realnej obecności tego, co nieobecne – ciekawsze będzie rozważenie tego, na czym polega owo przejście do pragmatyki niż skupienie się na

⁷ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 176.

⁸ Ibid., s. 177.

szeroko już znanych kwestiach wzajemnych odniesień języka i realnego świata. Wracam więc znów do sprawy doświadczenia, bo to ono wydaje się czymś o zasadniczym znaczeniu. Jeśli przyjrzeć się uważnie sugestiom Hastrup, wysnuć z nich można wniosek taki – gdy źródłem wiedzy jest poznanie empiryczne, stajemy wobec istotnego epistemologicznego problemu, który, najogólniej rzecz biorąc, sprowadzić można do pytania o poznawczą wartość doświadczenia. Tak też czyni Hastrup, odwołując się znów do Davidsona i konstatując, iż: „Potrzebujemy [...] teorii interpretacji, która nie czyni żadnych apriorycznych założeń na temat podzielanych znaczeń, pojęć czy wierzeń [...], a która potrafi włączyć w swój zakres «poznającego» jako doświadczający podmiot”⁹.

Jakkolwiek łatwo się z tym zgodzić, problem tkwi jednak nie tylko w tym, by taką teorię interpretacji wypracować, ale by najpierw rozsądzić, jak rozumiemy doświadczenie i jaką przydajemy mu rolę w poznaniu. Davidson rozważa te kwestie z perspektywy filozofii analitycznej, ale to założenie, że potrzeba akceptacji modelu poznania, w którym od podmiotu nie wymaga się całkowitego zdystansowania (Hastrup nazywa to „spojrzeniem pana Boga”), wywołuje dyskusje w wielu dyscyplinach humanistyki. Ostatecznie jest to problem ściśle związany z pytaniem stale powtarzającym się w tych debatach, to znaczy z pytaniem o obiektywność poznania. Wydawać by się mogło, że w antropologii wraz ze zmianami paradygmatu sprawa obiektywności i prawdziwości poznania została już rozszkodzona.

W rozważaniach metodologów obiektywność naukowego poznania zapewniają: bezstronność, intersubiektywna sprawdzalność twierdzeń i wolność sądów od ocen¹⁰. Powstaje jednak wątpliwość, czy w przypadku antropologii (ale też i innych nauk) takie warunki obiektywności da się spełnić. I jak je spełnić, gdy we współczesnej antropologii dajemy zgodę na zaangażowanie, unikamy twierdzeń, zastępując je interpretacjami, a oceny są zawarte w dokumentowanych przez nas narracjach badanych. Jak słusznie zauważa Hastrup, musimy się zmierzyć z dwoma podstawowymi faktami: po pierwsze, „jesteśmy jednak obecni w świecie dzięki doświadczeniu” oraz po drugie, że „w procesie transmutacji pierwszoosobowego doświadczenia (wydarzenia) rozumienia w zobiektywizowany, bezosobowy tryb pojmowania, właściwe doświadczenie rozumienia bez słów uznane zostało [w antropologii – K.K.] za nieistotne”¹¹. W świetle tych faktów problem obiektywności rozumianej jako całkowita niezależność od

⁹ Ibid., s. 179.

¹⁰ Opieram się tu na koncepcji K. Szaniawskiego, którego poglądy na kwestie obiektywności znaleźć można m.in. w: K. Szaniawski, *O nauce, rozmowaniu i wartościach*, Warszawa 1994, s. 3–136.

¹¹ K. Hastrup, op.cit., s. 180.

podmiotu poznania musi zostać oddalony. Samo dopuszczenie myśli, że poznanie ściśle wiąże się z doświadczeniem, a podmiot uczestniczy w tym, co poznaje, zmienia całkowicie koncepcje poznania oraz oczekiwania wobec efektów poznania. Trudno trwać przy założeniu, że rzeczywistość daje się opisać w pełni i „z zewnątrz”. Dostrzeżenie roli doświadczenia w poznaniu oznacza zatem koniec „marzeń o opisie rzeczywistości fizycznej tak, jakby była ona oddzielona od obserwatorów; opisie, który jest obiektywny w znaczeniu «nie sporządzony z żadnego konkretnego punktu widzenia»”¹². Opis pozostaje nadal podstawowym narzędziem, którym dysponuje antropolog chcący zrozumieć badaną przez siebie rzeczywistość. Jednakże przedmiotem opisu jest – czego jesteśmy dziś w antropologii w pełni świadomi – przedstawienie realnego świata.

PRZEDSTAWIENIE JAKO OBRAZ RZECZYWISTOŚCI

Obrazy rzeczywistości zawarte są w narracjach, stanowiących jedyne (obok obserwacji) źródło wiedzy antropologii. Problem narracji wciąż pozostaje w obszarze szczególnego zainteresowania współczesnej metodologii antropologii, jak i całej humanistyki. Uogólniając, można uznać, że antropologów zajmują przede wszystkim dwie kwestie – konwencje narracji antropologicznych (gatunki i sposoby pisanja antropologii) oraz specyfika narracji pozyskiwanych od badanych. W obu tych perspektywach przychodzi się zmierzyć z problemem reprezentacji. W każdej z nich także pojawia się pytanie o podobieństwo antropologicznych narracji do narracji literackich¹³. Sprawa jest skomplikowana, stajemy tu bowiem wobec konieczności rozpatrywania powyższych kwestii w przynajmniej dwóch planach: języka i szerszym – epistemologicznym, w którym uwzględnić należy wszelkie przejęte z nurtów współczesnej filozofii inspiracje, które ukształtowały samoświadomość dzisiejszej antropologii. W pierwszym przypadku – i powtarzam tu swe własne sądy – „problem przedstawienia oznaczałby problem np. relacji desygnatu i definicji, ostrości pojęć, jakości aparatury pojęciowej, językowego «przekładu» empirycznej i pozaem-

¹² Pogląd ten wyraża H. Putnam w rozważaniach zawartych w: H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge 1990. Ja powtarzam go za K. Hastrup, op.cit., s. 176.

¹³ Problem ten postawiony został w antropologii w klasycznej już dziś publikacji zredagowanej przez J. Clifforda i G.E. Marcusa, a potem rozwijany w pracach Clifforda, C. Geertza i in. W Polsce pisał o tym m.in. M. Brocki. Vide: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G.E. Marcus, Berkeley–Los Angeles–London 1986; J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa 2000; M. Brocki, *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław 2008.

pirycznej rzeczywistości na język umożliwiający dyskurs naukowy. Antropolodzy stają tu przed niezwykle trudnym i wciąż budzącym spory zadaniem przedstawienia badanego przez nich świata w języku przyjętym i wytworzonym w ich własnej dyscyplinie. Mamy świadomość koniecznej obecności języka nauki w antropologii, a jednocześnie – mamy też przekonanie czy poczucie, że to, co najważniejsze w antropologicznym dialogu nie da się wyrazić w takim języku”¹⁴.

Reprezentacja badanej rzeczywistości jest więc tu kwestią języka oraz właściwie wiary w to, że pojęcia i kategorie używane w naukowym dyskursie „oddają” tę rzeczywistość. I choć jest to przekonanie stojące w sprzeczności z przyjętym współcześnie paradygmatem, nadal kształtuje ono myślenie antropologów. W jakiejś mierze przecież uznanie badań terenowych za rękomię prawdziwości antropologicznych interpretacji opiera się na podobnym założeniu – doświadczenie oddaje rzeczywistość, trzeba je tylko opisać, adekwatnie przedstawić. Kłopot polega nie tyle na jego opisaniu (etnografia, jak przyzwyczailiśmy się uważać, jest nauką opisową i stanowi konieczną podstawę wszelkich antropologicznych interpretacji), ale na owej adekwatności. Ta zaś pozostaje zawsze w ścisłym związku z przyjętymi, ostatecznie arbitralnie, sądami decydującymi o wyborze języka i o tym, jaki opis i dlaczego uznajemy za prawdziwy. Zatem pytanie o prawdę ciągle nas interesuje, chociaż status prawdy uległ zmianie.

Problem prawdziwości zaznacza się również w rozważaniach o narracjach pozyskiwanych w badaniach antropologicznych. Jednak pojawia się on tutaj nie w odniesieniu do języka, ale w związku z pytaniem o relację pomiędzy rzeczywistością a opowiadaniem jej; pomiędzy realnym, doświadczanym światem a próbą jego wyrażenia. Wymaga to takiego rozważenia kwestii przedstawienia, w którym rozpatrywany jest przede wszystkim wzajemny stosunek rzeczy, jej obrazu i narracji, tj. sposobu opisu, jaki został zastosowany dla oddania ich obu.

We współczesnej antropologii powszechnie akceptowane jest przekonanie, że narracja jest już interpretacją. Pamiętać jednak trzeba, że mamy do czynienia ze złożonym problemem. Przedstawienie, z jakim badacz się styka, poddawane jest powtórnej interpretacji. Narracje antropologiczne – jakkolwiek brzmi to mało zręcznie – są przedstawieniami reprezentacji. Doświadczenia rzeczywistości zinterpretowane w narracjach badanych poddawane są zabiegom porządkowania i usensownienia w narracjach antropologów. Dostrzeżenie nieuchronności tego podwójnego przekształcenia badanego świata spowodowało dyskusję,

¹⁴ K. Kaniowska, *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska”, 2006, t. 50, z. 1–2, s. 17–34.

która przyczyniła się do zmiany myślenia o naszej dyscyplinie. Zainicjowali ją autorzy *Writing culture*¹⁵, a J. Clifford i C. Geertz wiele wnieśli do tej dyskusji, stawiając tezę o daleko idącym pokrewieństwie pomiędzy antropologicznym pisarstwem a literaturą. Przedstawienie, rozumiane jako w istocie dwukrotne zreferowanie rzeczywistości, nie jest problemem, z którym musi się zmierzyć wyłącznie antropolog. R.G. Collingwood pisał o tym wcześniej, komentując specyfikę narracji historycznej. Uznał on, że istnieje „podobieństwo między historykiem a powieściopisarzem [...]”. Obydwaj zmierzają do skonstruowania obrazu, który jest częściowo narracją o zdarzeniach, częściowo opisem sytuacji, ukazaniem motywów, analizą charakterów. Obydwaj zmierzają do nadania swemu obrazowi charakteru spójnej całości, gdzie każda postać i każda sytuacja jest tak związana z pozostałymi, że dane działania określonej postaci w tej konkretnej sytuacji uważamy za jedyną możliwość i nie możemy sobie wyobrazić, by postąpiła ona inaczej. Zarówno powieść, jak i historia muszą mieć sens: tylko to, co konieczne, jest tu dopuszczalne, a osąd w tej kwestii wydaje w obu przypadkach wyobraźnia. Zarówno powieść, jak praca historyczna same się wyjaśniają i uzasadniają, są wytworami autonomicznej i samoautoryzującej się aktywności; i w obu przypadkach tą aktywnością jest wyobraźnia”¹⁶.

Jakkolwiek w pewnych kwestiach z sądem tym można by dyskutować (np. mocą perswazji narracji historycznych), to z pewnością diagnoza ta ma wiele wspólnego ze stanem rzeczy w antropologii. Świadczy o tym, że we współczesnej antropologii problem przedstawienia stanowi metodologiczne i formalne wyzwanie, znajdujemy w wielu pracach, od klasycznej już dziś publikacji Rabinowa *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, poprzez prace mieszczące się w nurcie antropologii interpretatywnej, po rozważania Clifforda czy Hastrup.

Jeśli przyjąć założenie, że narracje antropologiczne podobne są narracjom literackim, to dyskusja o przedstawieniu wiedzy w istocie do fundamentalnych pytań. Wypowiedzi badanych, jak i relacje badaczy są interpretacjami rzeczywistości – tekstami, które obrazują tę rzeczywistość. Teksty zaś stanowią reprezentacje. Warto zastanowić się nad tym, czy przy rozpatrywaniu tekstów „wytworzanych” przez antropologów, a także historyków, przydatne są koncepcje wypracowane w literaturoznawstwie. Idea literatury pojmowanej jako forma reprezentacji pochodzi z filozofii starożytnej. Twórczość poetycką Arystoteles uznaje w *Poetyce* za naśladownictwo: „otóż epopeja i utwór tragiczny – dalej komedia i poezja dytyrambiczna i większa część muzyki kłarnetowej i cytryowej –

¹⁵ J. Clifford, G.E. Marcus, op.cit.

¹⁶ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1948, s. 245–246.

wszystkie one są na ogół przedstawieniami mimetycznymi, czyli naśladowczymi. Różnią się zaś między sobą pod trzema względami, mianowicie albo środkami naśladownictwa, albo odmiennymi przedmiotami, albo tym, że naśladowują odmiennie, a nie w ten sam sposób”¹⁷.

We współczesnych teoriach reprezentacja bywa rozumiana tak jak u Arystotelesa – jako naśladowanie lub jako performacja. Zgodnie z pierwszym literatura jest wtórnym przedstawieniem rzeczywistości; adekwatnym odtworzeniem tego, co istnieje (koncepcja E. Auerbacha). W drugim przypadku reprezentację traktuje się jako fikcję. Jest ona kreacją rzeczywistości; wyobrażonym porządkiem. Literatura zatem daje pozór realności i jej związek z rzeczywistością (jak uważa W. Izer) nie polega na imitacji, ale na tworzeniu nowej jakości.

W świetle takich koncepcji reprezentacji narracje i pisarstwo antropologiczne można uznać za takie, które nie tylko „miesza gatunki”, jak twierdzi Geertz, ale także miesza strategie przedstawiania. W tekstach antropologicznych bowiem imitacja rzeczywistości przeplata się z kreowaniem; naśladownictwo z fikcją. I są dwie tego główne przyczyny – w antropologii źródłem poznania jest doświadczenie, a metodą interpretacja. Jednakże obraz rzeczywistości przedstawiany przez antropologów nie jest przez to niewiarygodny. Przeciwnie, pokazuje on więcej w tym sensie, że reprezentuje badaną rzeczywistość, a zarazem przedstawia jakiś aktualny sposób widzenia i rozumienia badanego świata. Jest próbą połączenia subiektywnego oglądu doświadczenia, kulturowo usankcjonowanych środków jego wyrazu z jakimś spojrzeniem z zewnątrz, które zawsze niesie ze sobą każda próba naukowego opisu.

Przyjmując, iż przedstawienie jest obrazem rzeczywistości, zakładamy, że re-reprezentacja rzeczywistości pozwoli ją odzwierciedlić. Narracje obrazują to, co w nich przedstawiane, ale zarazem przetwarzają. Rzeczywistość ma więc w narracjach swoje odbicie, a nie kopię.

Problem relacji pomiędzy światem realnym a światem przedstawionym pojawia się w humanistyce najczęściej właśnie w powiązaniu z rozważaniami o naturze i właściwościach narracji. Narracja rozpatrywana jako reprezentacja jest przedmiotem analiz historyków, filozofów, literaturoznawców czy antropologów. W analizach tych bardzo często jest ona łączona z problematyką pamięci, tożsamości, etyki¹⁸, co sprawia, że badania narracji wchodzą w obszar szerszej refleksji.

¹⁷ Cyt. za: K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 251, gdzie fragmenty *Poetyki* Arystotelesa przytaczane są z publikacji *Trzy poetyki klasyczne*, przeł. i oprac. T. Sinko, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1951, s. 3–38.

¹⁸ Wymienić tu należy przede wszystkim koncepcje P. Ricoeura, F. Ankersmita, K. Rosner,

Wszystkie trzy przywołane przeze mnie perspektywy spojrzenia na problem przedstawienia łączy w moim przekonaniu to, że wiążą ściśle ten problem z pewnymi konkretnymi koncepcjami i strategiami poznania. Odsłaniają także stan samoświadomości danej dyscypliny; pokazują, jakie cele poznawcze stawia ona przed sobą; jak rozumie sama siebie jako naukę. Trzeba pamiętać o oczywistej dla każdego antropologa prawdzie, że nauka jest częścią kultury i razem z nią podlega przemianom. W ramach dziś przyjmowanego paradygmatu łatwo zaakceptować stanowisko, które zwięźle sformułowała Hastrup: „w nauce nie chodzi o wyjaśnianie, lecz o wyobrażeniowe poszerzenie rzeczywistości za pomocą metaforycznego języka uczonych”¹⁹.

Można by dodać, że właśnie dlatego kategoria reprezentacji ma tak istotne znaczenie we współczesnych dyskusjach o poznaniu; nie tylko w antropologii, ale w ogóle w humanistyce.

D. LaCapry, M. Janion i wielu innych badaczy, których poglądy inspirują i kształtują współczesną dyskusję humanistów na ten temat.

¹⁹ K. Hastrup, op.cit., s. 182.

