

**UNIWERSYTET MARII CURIE – SKŁODOWSKIEJ W
LUBLINIE**

**Wydział Filozofii i Socjologii
Instytut Socjologii**

Edyta Barańska

Semiotyczna koncepcja kultury Clifforda Geertza

Promotor: dr hab. Urszula Kusio, prof. UMCS

Lublin 2024

Spis treści

Spis treści	1
Wprowadzenie.....	3
ROZDZIAŁ 1. ETNOGRAFIA KULTURY	19
1. Wstęp	19
2. Wokół etnografii. Zarys problemów.....	23
2.1. Definicje i etymologia	24
2.2. Rys historyczny.....	28
2.3. Problem prawomocności wiedzy i kryzys reprezentacji/przedstawienia.....	38
3. Tekstualizacja kultury	44
3.1. Postmoderniści.....	44
3.2. Malinowski	49
3.3. Geertz.....	53
3.4. Metaetnografia	65
3.5. Autoetnografia	69
ROZDZIAŁ 2. SEMIOTYKA KULTURY	83
1. Wstęp	83
2. Semiotyka. Zarys problemów	89
2.1. Definicja i rys historyczny	90
2.2. Strukturalizm i jego krytyka	93
3. Semiotyka społeczna.....	109
3.1. Kultura i semiotyka.....	109
3.2. Semiotyka pragmatyczna.....	117
3.3. Semiotyka hermeneutyczna	129
ROZDZIAŁ 3. TEORIA KULTURY GEERTZA.....	144
1. Wstęp	144
2. Etnografia semiotyczna.....	147
2.1. Etnografia mentalna	147
2.2. Etnografia pragmatyczna	151
2.3. Etnografia hermeneutyczna	155
3. Antropologia interpretatywna	163
3.1. Język	164

3.2. Tekst	169
3.3. Interpretacja.....	177
4. Konstruktywizm	182
5. Wiedza lokalna	191
ROZDZIAŁ 4. RETORYKA KULTURY	207
1. Wstęp.....	207
2. Wokół retoryki. Zarys zagadnienia	208
3. Geertz i retoryka.....	219
3.1. Ideologia.....	222
3.2. Tekst	228
3.3. Lokalność kultury	234
Zakończenie.....	249
Bibliografia.....	263

Wprowadzenie

Na temat kultury powiedziano już bardzo wiele, z różnych perspektyw. W niniejszej dysertacji będzie także o niej. Ale nie tylko. Praca dotyczy również Clifforda Geertza. Zarówno kultura, jak i Geertz to wielkie słowa, nie tylko pod względem antropologicznym, ale i semiotycznym. W pracy spróbuję wyjaśnić, dlaczego kultura i dlaczego właśnie Geertz. Napisano o nim wiele. Geertz jest bardzo znanym antropologiem. Jest wiele książek na jego temat i wiele artykułów, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, ale i na całym świecie. Geertz dobrze znany jest również polskim czytelnikom. Sporo przyczynił się do tego Wojciech Burszta¹. Większość publikacji o Geertzu to jednak artykuły lub krótkie fragmenty odsyłające do jego koncepcji. Z większych publikacji można wymienić tu dwa wieloautorskie tomy: 1) *Clifford Geertz – lektura lokalna*, pod redakcją Doroty Wolskiej i Marcina Brockiego, 2) *Geertz. Dziedzictwo – Interpretacja – Dylematy*, pod redakcją Adama A. Szafrąńskiego. Co do książek, które zostały poświęcone Geertzowi, odnotujmy tu przede wszystkim tom Szafrąńskiego *Ku interpretacyjnej antropologii religii*. Spore fragmenty o Geertzu znajdują się również u Rafała Nahirny *Losy naukowej łamigłówki. Clifford Geertz, mikrohistorie i podmiotowość* oraz u Michała Mokrzana *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*. Ale Szafrąński pisze na przykład o Geertzu tylko w kontekście jego koncepcji religii, Nahirny w kontekście historii, a Mokrzan omawiając kwestie retoryki. Nie ma na polskim rynku wydawniczym publikacji, która traktowałaby teorię Geertza w sposób całościowy. W pracy podejmuje się tego wyzwania. W większości pisze się o teorii Geertza w odniesieniu do koncepcji interpretacji i mówi się o nim jako twórcy antropologii interpretatywnej. Co oczywiście jest prawdą. Niewiele jednak pisze się o poglądach, które stanowią rdzeń tej koncepcji, a mianowicie o semiotycznej stronie jego teorii. W ostatniej publikacji na temat Geertza poruszyłam ten wątek, ale analizowałam jego teorię pod kątem epistemologicznym. Próbowałam odpowiedzieć na pytanie, czy współcześnie jest możliwe poznanie kultury, a jeśli tak, to w jaki sposób. W publikacji tej interesowała mnie teoria Geertza w kontekście możliwości zdobywania wiedzy o kulturze, czy taka wiedza jest możliwa i potrzebna².

¹ Zob. Burszta W. J., *Clifford Geertz albo wierność sobie*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz-lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003; tenże, *Clifford Geertz albo wierność sobie*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz-lokalna lektura*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003

² E. Barańska, *Koty na Zanzibarze. Teoria kultury Clifforda Geertza*, Wyd. UMCS, Lublin 2023

W niniejszej dysertacji interesuje mnie fenomen kultury i Geertz jest antropologiem, który potrafi ten fenomen trafnie określić i nazwać. Jego teoria jest tu ważna z dwóch powodów, i dlatego też podejmuje się tu tego zagadnienia. Po pierwsze, jest to jej wymiar semiotyczny. Jak już wspomniałam, wiele napisano o teorii Geertza w kontekście interpretacjonizmu i wiedzy lokalnej, niewiele jednak o *semiotyce*. A kluczową rolę, w jego teorii, odgrywa właśnie ona i pojęcie „znaczenia”. Na nim niemal Geertz buduje swoją koncepcję kultury. Drugim powodem jest właśnie *kultura*. Geertz postanowił, jako jeden z niewielu wówczas antropologów,³ pozostawić ją – mówiąc metaforycznie – przy życiu. Geertz funkcjonował naukowo w klimacie *niechętnym* kulturze. Z jednej strony oskarżano ją o związki z kolonializmem i zachodnim imperializmem⁴, i że jest skompromitowana przeszłością⁵. Z drugiej, podważano ją naukowo jako „niepewny” przedmiot badań. Kryzys przedstawienia, liczne zwroty w nauce docierały bowiem wówczas także w obszar antropologii czyniąc jej przedmiot coraz bardziej kruchym i niepewnym. Podważając tradycyjny sposób poznania, te liczne zwroty, do antropologii wprowadziły refleksjonizm⁶ i kontekstowość⁷, podważyły pojęcie „terenu” i granic kulturowych⁸. Wszyscy antropologowie to odtąd „samozwańczy badacze”⁹. Antropologia zaczęła wówczas kroczyć w stronę postmodernizmu, by odkryć, że owo upodmiotowienie badań antropologicznych nie jest wcale czymś złym, a wręcz przeciwnie. Do tej właśnie zmiany, w antropologii, przyczynił się poniekąd sam Geertz. Tylko, że on nie poszedł dalej tą drogą, lecz własną. Odrzucił postmodernizm. Nazbyt cenił sobie pojęcie kultury, a z którego ci, rezygnowali. Geertz

³ Podobnie pisze autor *Kłopotów z kulturą*: „Kultura jest mocno skompromitowaną ideą, bez której jeszcze nie potrafię się obejść”. Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i inni, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 17-18.

⁴ Zob. L. Abu-Lughod, *Writing against Culture*, [w:] Fox R. G. (red.) *Recpturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, s. 137-162.

⁵ E. Campbell, L. Lassiter, *Doing Ethnography Today. Theories, Methods, Exercises*, Wyd. Wiley Blackwell, West Sussex 2015, s. 8.

⁶ E. Campbell, L. Lassiter, *Doing Ethnography Today...*, op. cit., s. 3-10; A. Stewart, Stewart A., *The Ethnographer's Method*, Sage Publications, Thousand Oaks, London-New Delhi 1998, s. 1-16; R. Rosaldo, *Culture and truth: The remaking of social analysis*, Boston: Beacon 1989, s. 1- 21.

⁷ D. R. Holmes, G. E. Marcus, *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesnej*, [w:] Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. Podemski K., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 645-662; Marcus G. E., *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton New Jersey op. cit., s. 52- 78.

⁸ Gupta A., Ferguson J., *Anthropological Location, Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1997 s. 32-46; Gupta A., Ferguson J., *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, (tłum.) Giebułtowski J., [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, (red.) Kempny M., E. Nowicka, PWN, Warszawa 2004, 19-32, s. 272, 276,

⁹ A. Stewart, *The Ethnographer's Method...*, op. cit., s. 3.

idzie pod prąd. Działa na przekór dominującym wówczas paradygmatom. Idąc – niejako - na kompromis, między starym, pozytywistycznym i nowym, postmodernistycznym światem, buduje zupełnie nową jakość poznawczą antropologii, w której pojęcie kultury stanowi podstawowy przedmiot badań. Ale staje się też, przez to, przedmiotem ostrej krytyki ze strony środowiska antropologów. Z jednej strony dlatego, iż podtrzymuje on ów tradycyjny sposób badania etnograficznego. Skoro „kultura” pozostaje, u niego, głównym centrum rozważań, to znaczy, że uprawia tradycyjny sposób antropologii, twierdzą krytycy. Do tej grupy należą: Lily Abu Lughod, Nicholas Thomas i Homi Bhabha. Teoria Geertza jest tu odczytywana w kategoriach „hegemonii Zachodu”.¹⁰ Inni podważają z kolei zasadność jego analizy. William Roseberry krytykuje Geertza za metaforę tekstu, Talal Asad za zaproponowaną przez Geertza definicję religii, Dennis Tedlock za brak konsekwencji w badaniach terenowych, Clifford za abstrakcyjny charakter badań walk kogucich, Shankman za brak precyzji terminologicznej, Dana Sperber za niespójność idei nauki interpretacyjnej, a Crapanzano za nieweryfikowalność danych empirycznych¹¹.

Dla Geertza najważniejsza jest jednak kultura. Wokół niej krąży, w różny sposób, myśl Geertza. Można uznać, że Geertz jest pod tym względem staroświecki, bo zajmuje się tematem, który – mówiąc metaforycznie - dawno wyszedł z mody. Krytycy, głównie z nurtu postmodernistycznego, chętnie mówią o złudnym dziś „klasztorze kultury”, ewentualnie o „gorsecie kultury”.¹² Terry Eagleton napisał o tym książkę.¹³ Bezpieczniej jest mówić, o tym co kulturowe¹⁴ albo też wchodzić w obszar poszczególnych problemów społecznych, takich jak media, władza, równouprawnienie, etniczność, problem tożsamości, globalizacja. Ale Geertza interesuje właśnie kultura. I on stawia sobie za cel, ją ocalić. Kultura jest tym, co intuicyjnie ma obejmować całość problemów i zjawisk społecznych. Coś, z czego to wszystko, jego zdaniem, ma jakby wynikać. Jak napisała Hastrup: „Podobnie jak kultura, antropologia nie jest czymś co widzimy, ale czymś za

¹⁰ D. Kołodziejczyk, *Geertz i postkolonializm*, [w:] D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz-lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003 s. 185- 202.

¹¹ Na polskim gruncie Geertz też nie ma łatwo, ale też wielu antropologów inspirowane jego pracami, jak choćby Bauman, Burszta, Tokarska-Bakir. Zob. W. Kuligowski, *Uwolnić się od Geertza*, [w:] D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz-lokalna...*, op. cit., s. 203-215.

¹² Zob. więcej na ten temat w: W. Burszta, *Teoria kultury, czyli „dłużej klasztor niż przeora”*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, red. B. Kotowa i inni, Wyd. Humaniora, Poznań 2011, s. 157- 169.

¹³ Zob. T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Wyd. Muza SA, Warszawa 2012.

¹⁴ Zob. M. Wróblewski (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, tłum. Zbiorowe, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2012.

pomocą czego widzimy”.¹⁵ Kultura jest czymś, co tworzy i podtrzymuje to, co my ludzie zwiemy „człowieczeństwem”. Kultura, choć nie można jej zobaczyć, stanowi niemal w całości o egzystencji człowieka. Nie bez powodu Geertz zdecydował się podjąć rękawicę i stanąć w jej obronie. Kultura ma w sobie jakąś moc, twierdzi. Moc czynienia nasz świat ludzkim i zrozumiałym. Pomaga ludziom orientować się w świecie. Dlatego kulturę należy postrzegać nie tylko jako zestaw wzorców zachowań i zwyczajów, lecz jako zestaw mechanizmów kontrolnych. Jest ona tym, czym dla informatyka jest program. Kultura w jakiś sposób steruje naszym ludzkim zachowaniem. Ale jest też kultura czymś, bez czego w ogóle człowiek nie jest w stanie przetrwać. Człowiek jest od tych mechanizmów kontrolnych, od kultury, nie tyle zależy co *współzależny*. Kultura pozwala nam się stać w pełni ludźmi. Aby zdobyć indywidualność, musimy podążać za wskazówkami wzorów kulturowych, które zostały ukute w naszej historii i tradycji. Dzięki tym wskazówkom nadajemy naszemu życiu kształt i znaczenie. Nasze życie może mieć sens.¹⁶ Kultura, mówiąc ogólnie, to „[...] uosobiony w symbolach system odziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują się, utrwalają i rozwijają swą wiedzę o życiu i swe życiowe postawy”.¹⁷ Kultura jest nam potrzebna. Bo, gdy chcemy podjąć jakąś decyzję, „[...] musimy wiedzieć, jakie są nasze odczucia dotyczące danej kwestii: a żeby się dowiedzieć, jakie są nasze odczucia, potrzebujemy publicznych obrazów uczuć, których dostarczyć nam może jedynie rytuał, mit i sztuka”.¹⁸ Kultura jest więc, u Geertza, silnie zakorzeniona, w historii, w tradycji. Bo kultura jest *przekazywaniem*. „Zakorzenie”, jest podobnie jak u Weil, naturalną potrzebą każdego człowieka. I kultura jest tego wyrazem¹⁹.

Wraz Geertzem staję w tu obronie kultury. Spróbuje też odpowiedzieć na pytanie, które postawił, a które – ponoć - nie powinno się współcześnie zadawać²⁰. Ale Geertz to robi. Chociaż nie po to, by tworzyć system, i patrzeć na kulturę jak na system. Geertz nie chce odnawiać granic i tworzyć różnic. Używać siły. Kultura nie determinuje. Nie trzeba

¹⁵ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Klekot E., Wyd. UJ, Kraków 2008 s. 11.

¹⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005 s. 63, 71.

¹⁷ *Ibid.*, s. 111.

¹⁸ *Ibid.*, s. 99.

¹⁹ Simon Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty*, tłum. A. Wielowieyski, Wyd. „Znak”, Warszawa 1961, s. 175-316.

²⁰ Zob. S. Sikora, *Antropologia...*, [w:] A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice...*, op. cit., s. 8-9.

się jej bać, powie. Niebezpieczne są tylko wszystkie odmiany *post* i postmoderniści.²¹ Kulturę trzeba ocalić. Trzeba jej tylko nadać nowy, współczesny i właściwy jej kształt. Kiedyś to pojęcie „kultury” miało pozytywistyczne podstawy. Wiele się jednak od tego czasu zmieniło: proces dekolonizacji²², zwroty w nauce i „kryzys przedstawienia”, nowe problemy społeczne. Antropologia i kultura różnią się więc współcześnie od swoich klasycznych wersji. To oczywiste. Wiele powstało dziś teorii kultury, które miały stanowić odpowiedź na tę nową rzeczywistość społeczną. Jedną z takich odpowiedzi jest właśnie odpowiedź Geertza. Ale jest ona zupełnie inna, niż ta którą proponują pozytywiści czy postmoderniści²³.

Dziś, nikt nie wie, czym jest kultura, powie Geertz. Mglistość tego pojęcia jest jeszcze bardziej mglista niż kiedykolwiek. „Powszechnie wiadomo, czym zajmuje się antropologia kulturowa: zajmuje się ona kulturą. Problem polega jednak na tym, że nikt nie jest całkiem pewien, co to jest kultura. Pojęcie to nie tylko bywa kwestionowane, podobnie jak demokracja, religia, prostota czy sprawiedliwość społeczna; jest to pojęcie definiowane na różne sposoby, na różne sposoby stosowane, nieodłącznie nieprecyzyjne. Jest ulotne, niestałe, encyklopedyczne i normatywnie nacechowane, a są tacy, szczególnie ci, dla których tylko realnie rzeczywiste jest realnie rzeczywistym, którzy uważają je za kompletnie pozbawione sensu, a nawet niebezpieczne i chcieli by je włączyć z poważnego dyskursu poważnych ludzi. Można by sądzić, że nie jest to raczej pojęcie, wokół którego można budować jakąś naukę. Pojęcie niemal równie złe, jak i ważne.²⁴ Jednak ta „przewrotność” i „batalie” wokół znaczenia „kultury” stanowią jedynie zachętę

²¹ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 130-131.

²² Na temat antropologii i kolonializmu zob. więcej: L. Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies*, Bloomsbury Publishing, 2021; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York 1994; T. Asad, *Anthropology & the Colonial Encounter*, Wyd. Ithaca Press, Londyn 1973; Robert J.C. Young, *Colonial Desire Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, New York 2005; George W. Stocking (red.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge History Of Anthropology*, vol. 7, The University Of Wisconsin Press, Londyn 1991.

²³ Postmodernizm jest obszernym prądem myślowym XX wieku. Warto więc tu zaznaczyć, że posługując się tym terminem, mam na myśli przede wszystkim amerykańską antropologię postmodernistyczną. To również szeroki wachlarz teorii i badaczy, ale zdecydowanie zawęża obszar moich zainteresowań i odniesień. Mam tu na myśli przede wszystkim antropologów związanych z tzw. kołem z Rice. Są to Stephen Tyler, George Marcus, Michael Fischer, ale też Paul Rabinow, Vincent Crapanzano czy James Clifford. Obszar zainteresowań tych badaczy-ogólnie rzecz ujmując-dotyczy kultury, rozumienia tego czym jest, oraz sposobu jej poznawania. Ich stanowisko można określić mianem „tekstualizmu”. Zob. M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, tłum. zbiorowe, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999.

²⁴ C. Geertz, Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Wyd. Universitas, Kraków 2003 s. 21-24.

do dalszej refleksji nad nią, powie Geertz. „Uznałem zatem za swoje zadanie, pisze on, choć w rzeczywistości nikt konkretnie takiego zadania mi nie wyznaczył i nie jestem pewien, w jakiej mierze była to moja świadoma decyzja – ograniczyć pojemność idei kultury, powściągnąć jej ekspansywny charakter. [...] Przekształcenie »kultury« w pojęcie o określonej delimitacji, o ustalonym zastosowaniu, konkretnym znaczeniu i sprecyzowanej przydatności – w trochę wyraźniej zarysowany przedmiot przynajmniej odrobinę wyraźniej określonej dyscypliny – wydawało się wówczas rzeczą pilną i pozostaje nią nadal.”²⁵ Mglistość pojęcia „kultury” nie stanowi jej słabości. Raczej jest to element zachęty do tego, by brnąć w jej zakamarki. „Bez względu na to, jakie niedoskonałości ma pojęcie »kultury«, [...], nie pozostaje nic innego, jak tylko trzymać się go pomimo wszelkich wad”.²⁶ I Geertz to robi. Wbrew wszystkim i wszystkiemu mówi; kultura jest nam potrzebna, „kultura ma znaczenie”.

Geertz odkrywa i mówi o kulturze, ale zupełnie inaczej, niż robili to jego poprzednicy. Niewiele czasu „[...]” potrzeba było, aby uświadomić sobie, że koncepcja kultury jako potężnej siły sprawczej kształtującej ludzkie przekonania i postępowania zgodnie z możliwym do ustalenia wzorcem – nazywana »koncepcją foremkową« [...] nie jest szczególnie pomocna ani przy badaniu tego rodzaju kwestii, ani przy przekazywaniu tego, do czego rzekomo dochodziło się w wyniku tychże badań. Potrzebne jest tutaj narzędzie wymagające nieco mniej siły, a przy tym znacznie bardziej subtelne, kompromisowe, czułe i bardziej uwrażliwione na drobne wzmianki, brak pewności, zbieg okoliczności i niekompletność”.²⁷ Potrzebna jest zmiana w antropologii ku nowym sposobom myślenia i nowym sposobom poznawania. Bo świat jest taki, w jaki sposób o nim mówimy. I to właśnie, za sprawą Geertza, stało się we współczesnej antropologii. Zwrot, którego dokonał, nazywany jest „retorycznym”, „pragmatycznym” lub „interpretatywnym”,²⁸ ale w każdym z tych określeń chodzi o to samo: o zmianę perspektywy, o sposób naszego myślenia o świecie, o kulturę właśnie.

W pracy będzie mowa głównie o antropologii amerykańskiej, bo stąd intelektualnie Geertz pochodzi, w tym kontekście intelektualnym kształtują się jego poglądy. W Stanach Zjednoczonych antropologia funkcjonuje niemal jak tradycja

²⁵ Ibid., s. 21-24.

²⁶ Geertz C., *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, Wyd. UJ, Kraków 2010., s. 53.

²⁷ Ibid.,

²⁸ Zob. M. Rakoczy, *Clifford Geertza „zwrot” pragmatyczny w refleksji nad kulturą*, [w:] Kowalewski J., Piasek W., *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Olsztyn 2010 s. 193-209.

narodowa. Do jej utrwalenia sporo przyczynił się również sam Geertz (1926–2006). Jak sam mówi o swoim życiu, było ono idealnym splotem przypadkowych okoliczności, „kwestią odpowiedniej chwili”²⁹, i płynięciem na właściwej fali. W 1946 roku, mając dwadzieścia lat, opuścił szeregi wojska amerykańskiego, by na dobre oddać się karierze naukowej. Zaczął ją od studiowania anglistyki, a potem filozofii w Antioch College w Yellow Spring, Ohio. Chciał zostać pisarzem. Wówczas zastanawiał się nawet nad profesją dziennikarską. W trakcie tych studiów po raz pierwszy spotkał się z antropologią, choć nie na żadnych z dostępnych mu wówczas kursach, a raczej pośrednio, przez poznane osoby. Chodzi tu o profesora filozofii George’a Geigera, który znał się z Clydem Kluckhohnem, profesorem antropologii na Harvardzie. Ten z kolei zajmował się wówczas rozbudową interdyscyplinarnego Instytutu Stosunków Społecznych, i Geiger widział w nim również Geertza. Zniechęcał go do filozofii: „Nie angażuj się zawodowo w filozofię, mówił mu, filozofia wpadła w ręce tomistów i techników. Powinieneś spróbować sił w antropologii”. Geertz posłuchał tych rad. W 1949 roku złożył, wraz z żoną Hildred, podanie do Instytutu Stosunków Społecznych na Harvardzie, i w tym samym roku rozpoczął tam studia doktoranckie. Swoje doświadczenia z migracją na teren antropologii opisuje tak: „Znużony ślizganiem się na polach lodowych kantyzmu, heglizmu i kartezyjizmu, zapragnąłem chodzić.”³⁰

W latach pięćdziesiątych Geertz bierze udział w czymś, co wraz ze swymi ówczesnymi naukowymi współpracownikami określa jako projekt „Powszechnego Języka Nauk Społecznych”. Doświadcza wówczas wielu różnych „opcji” naukowych z zakresu nauk społecznych, od socjologii do psychologii klinicznej i statystyki. Jest wówczas jednym (wraz z D. Schneiderem) z czołowych uczniów. Talcotta Parsonsa. Ten krótki, ale burzliwy okres w jego życiu zostaje uwieńczony projektem indonezyjskim. Geertz w 1952 roku wyjeżdża, wraz z żoną, jako członek harwardzkiego zespołu, na Jawę. Tam przez dwa lata prowadzi badania nad społecznym wymiarem religii. Lata sześćdziesiąte są tzw. okresem jawajskim. W 1965 roku Geertz przenosi swoje badania do Maroka. Okres badań marokańskich trwa do 1971 roku.³¹ Geertz zostaje natchniony do zmiany terenu badań w trakcie pewnej konferencji, w roku 1963, która odbywała się

²⁹ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 12.

³⁰ Ibid., s. 7.

³¹ Zob. C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 11-22; C. Geertz, *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 103-139; Zob. także: Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 65-104.

na uniwersytecie Cambridge. Ktoś poradził tam wówczas Geertzowi, na jednym ze spotkań towarzyskich w pubie, by zmienił swój kierunek podróży: „Powinieneś pojechać do Maroka. Jest tam bezpiecznie i sucho, a kraj jest otwarty i piękny. Mają tam francuskie szkoły i dobre jedzenie, a w dodatku jest to państwo islamskie”. I Geertz posłuchał rady. Po konferencji nie wrócił do Chicago, ale pojechał do Maroka³². Swoje doświadczenia jawajskie związane z miastem Pare (wschodnia część Jawy) i późniejsze badania związane z miastem Sefrou (w Maroku) Geertz opisuje w książce *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*. Do tych miast podróżuje kilkakrotnie, w okresie od 1952 roku do roku 1986.³³ Dzięki temu może śledzić, w jaki sposób zmieniają się rządy, układy społeczne, struktury. Widzieć zmieniających się ludzi, widzieć, jakiej transformacji ulegają kultury.

Swoje życie Geertz ujmuje w trzech etapach: pierwszy to okres od roku 1950 do roku 1960, i jest to okres harwardzki: Geertz jest zaangażowany w pracę Wydziału Stosunków Społecznych nad „ogólną teorią działań społecznych”, projektu naukowego ówczesnego szefa Wydziału, Talcotta Parsonsa. Myśl Parsonsa skupia się wówczas głównie wokół teorii Maxa Webera, tak więc i myśl Geertza jest pod dużym wpływem tego socjologa. Kolejny okres to czas spędzony na uczelni w Chicago, obejmuje on lata 1960–1970. Geertz wyjechał do Chicago jako już ukształtowany profesor, w pełni przygotowany do nowych wyzwań naukowych. Czas w Chicago Geertz wspomina jako okres komitetów. Do jego zadań naukowych, gdy przybył na uczelnię, należało stworzenie programu badawczego Komitetu Badań Porównawczych nad Nowymi Narodami. Od tego momentu zaczął na poważnie traktować kwestię symboli i znaczeń:

[...] wraz z co bardziej niespokojnymi spośród moich tamtejszych kolegów zaangażowałem się głęboko [...] w pewne przedsięwzięcie, które po jakimś czasie okazało się niezwykle wpływową (i nie mniej kontrowersyjną) próbą zdefiniowania zupełnie na nowo całokształtu działań w ramach etnografii. Redefinicja ta, najogólniej jako »antropologia symboliczna«. Wydział zdał sobie nagle sprawę, że znajduje się poza tradycyjnym nurtem rozważań antropologicznych, i że buduje nowy obraz antropologii. Tworzyliśmy nowy prąd w antropologii pod różnymi nazwami: lingwistyczny, interpretacyjny, retoryczny, czy semiotyczny. To był »zwrot« ku społecznemu konstruktywizmowi, ku znaczeniu. To były początki zupełnie nowej antropologii.³⁴

³² C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 123.

³³ *Ibid.*, s. 9-49.

³⁴ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 120-121. Na temat etnografii i antropologii interpretatywnej i procesie kształtowania się tych dziedzin antropologii, ich początkach, piszą Marcus i Fischer. Zob. G. E. Marcus,

Geertz opuszcza Chicago w 1970 roku, by objąć stanowisko profesora nauk społecznych na Uniwersytecie Princeton. Pracuje tam do roku 2000, czyli do końca swojej kariery zawodowej, którą kończy przejściem na emeryturę. Jest to trzeci etap jego życia, okres, który przypada na lata osiemdziesiąte ubiegłego wieku. Geertz jest już wtedy światowej sławy cenionym antropologiem: cytowanym, krytykowany, poddawany skrupulatnej analizie. Jego nazwisko staje się powoli ikoną współczesnej antropologii.

Etapy, o których mówi Geertz, w kontekście swojego intelektualnego rozwoju, to nie tylko okresy w życiorysie, ale coś znacznie więcej, bo historia przemian zachodzących w antropologii, od Parsonsa i tradycyjnych pojęć, jak „system kultury” czy „struktura społeczna” do retoryki kultury i pojęć „znaczenie”, „strategia”, „hermeneutyka kultury”, „semiotyka”, „tekst”.

Antropologia, a w każdym razie antropologia społeczna czy kulturowa, to tak naprawdę raczej coś, co człowiek nabywa, rok po roku, usiłując dociec, czym ona w gruncie rzeczy jest i jak należy ją uprawiać, niż coś co można dać sobie wpoić poprzez „systematyczną metodę uzyskiwania posłuszeństwa” czy też sformalizowane „ćwiczenie poprzez nauczanie i nadzór”. [...] Mglisty wizerunek tej dziedziny jest jak najbardziej zasłużony: istotnie, daje się odczuć brak wyraźnych granic i kreślonego celu naszych poczynań, niezależnie od tego, jak bardzo niektórzy staraliby się to ukryć. Być może jest to skandal, a może to właśnie mocny punkt antropologii. Tak czy inaczej jednak taki stan rzeczy sprawia, że wszelkie próby dokonania takiej charakterystyki tej dziedziny przypominają coś w rodzaju intensywnych ćwiczeń w powoływaniu się na szczególne okoliczności.³⁵

Jednak teorię Geertza przedstawiana się również w pesymistyczny sposób, jako zaprzepaszczenie wizji Parsonsa, i jako regres antropologii. Jako proces degradacji antropologii ku eseistyce i literaturze. Geertz pozbawia bowiem antropologię socjologicznego wyposażenia. Prowadzi ją z obszaru nauk społecznych w obręb humanistyki. Geertz, w swojej teorii kultury, którą zaczyna kształtować głównie po 1970 roku, wraz z książką *Interpretacja kultur*, odchodzi niemal od wszystkiego, co naukowe. Kuper dokonuje, w tym kontekście, rozróżnienia na wczesnego i późnego Geertza.³⁶ Wczesny to ten, który pracuje i pisze pod okiem swojego mentora, Talcotta Parsonsa. Jest

M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999, s. 17-44.

³⁵ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 104.

³⁶ A. Kuper, *Kultura...*, op. cit., s. 72.

to okres jego pracy naukowej na Uniwersytecie Harvardzkim. „Socjologia ma się zaraz zacząć” – tak brzmiały wypowiedziane w roku 1950 na Uniwersytecie Harvardzkim słowa Talcotta Parsonsa, założyciela interdyscyplinarnego Wydziału Stosunków Społecznych (1946). Przywołuje je Geertz, gdy wspomina swe pierwsze kroki na polu socjologii i antropologii. Wydział ten skupiał socjologów, psychologów i antropologów, którzy za przedmiot swych badań mieli obrać systemy społeczne. Wszyscy, wspomina amerykański antropolog, czuli w powietrzu narodziny nowej ery. Na wydziale były cztery specjalizacje, które miały przyczynić się do rozkwitu nauk społecznych, i Geertz wspomina, że rzeczywiście tak było. Parsons był nie tylko twórcą „ogólnej teorii działań społecznych”, ale i duchowym przywódcą tego projektu.³⁷ W 1951 roku, wraz z książką Parsonsa *System społeczny*, rozpoczęła się debata nad tym, kto, co i jak bada. W opozycji do „systemu społecznego”, którym miała się zajmować socjologia, powstał „system kulturowy”. Parsons uznawał kulturę za przedmiot badań antropologii, pod warunkiem, że antropologia będzie – jego zdaniem - lepiej przygotowana naukowo, bardziej zdyscyplinowana. Przede wszystkim należało – zdaniem Parsonsa – na nowo zdefiniować pojęcie „kultury”, które powinno być precyzyjnie i dokładnie określone, przez to, co według Parsonsa kształtuje działanie, czyli osobowość, stosunki społeczne oraz idee i wartości. Parsons wskazał dwóch harwardzkich antropologów, którzy mieli reprezentować ten nowy, Parsonowski nurt w antropologii amerykańskiej. Należał do nich Geertz. Kuper nazywa go Parsończykiem, który zaprzepaścił jednak szansę antropologii na sukces. Tak bardzo wziął sobie do serca Parsonsa rozumienie „kultury” jako „systemu symboli i znaczeń”, że w rezultacie porzucił tę koncepcję działania.³⁸ Jeszcze w Chicago, gdy pracował w Komitecie Badań Porównawczych nad Nowymi Narodami (szefem był Parsończyk Edward Shils), Geertz kontynuował myśl swego mentora. Szczególnie cenił sobie jego interpretacje myśli Webera, któremu przypisywał związki między ideami a procesami społecznymi. Rzecz zmieniła się jednak w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku, gdy Geertz rozpoczął pracę w Princeton nad założeniem Szkoły Nauk Społecznych w Instytucie Studiów Zaawansowanych. Pisze on później książki (*Interpretacje kultur i Wiedzę lokalną, Po fakcie oraz Dzieło i życie*), które zmieniają bieg antropologii. Szczególnie ważna jest pierwsza, *Interpretacja kultur*. Wszystkie te pozycje są już napisane w duchu antropologii interpretatywnej, i zdaniem

³⁷ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 106-108.

³⁸ A. Kuper, *Kultura...*, op. cit., s. 41-62.

Kupera, mają mało wspólnego z socjologią Parsonsa. Geertz, jego zdaniem, na dobre porzuca wówczas pozytywizm i behawioryzm. „Socjologia została porzucona”.³⁹ Tak zaczyna się okres późnego Geertza. Wczesny skończył się publikacjami dotyczącymi przemian w Indonezji i Afryce Północnej. Geertz próbuje w nich – w duchu Parsonsa – dochodzić implikacji traktowania kultury (też rozumianej jako system symboliczny) w oderwaniu od organizacji społecznej. Omawia problemy transformacji społecznej i politycznej, rolę idei religijnych w rozwoju ekonomicznym oraz kryzys politycznej legitymizacji nowo kształtujących się państw. W rezultacie udaje mu się sformułować wnioski (również w duchu Parsonsa) na temat integracji grup społecznych, powiązanych ze sobą poprzez dzielenie i wyrażanie podobnych wartości. Są to takie publikacje, jak *The Religion of Java* (1960), *Agricultural Involution* (1963), czy *Peddlers and Princes* (1963). Geertz opisuje tu – mówiąc bardzo ogólnie – sposób, w jaki rytuały religijne przekraczają wszelkie inne podziały społeczne, i to, w jaki sposób powstają. Analizuje je jako przykład rozłamu i pęknięcia w strukturze społeczeństwa. Od 1970 roku już na dobre – jak wspominałam – porzuca jednak taką perspektywę. W rezultacie staje się skrajnym idealistą. „Wyszukany” program Parsonsa okazuje się, zdaniem Kupera, zbyt ambitny dla Geertza. Chociaż pozostaje on niejako wierny Parsonowskiej idei kultury, to zdaniem Kupera, Geertz porzuca kwestie socjologiczne, a co za tym idzie samą antropologię. Kuper podsumowuje teorię Geertza słowami: „W książce *Negara* społeczeństwo jest zabloconym królestwem wieśniaków. Czas zatrzymał się na dworze, prawdziwym centrum świata, zarówno dla Balińczyków, jak i dla antropologa.”⁴⁰

Teorię Geertza zwykło się określać, zresztą na życzenie samego autora, „antropologią interpretatywną”⁴¹. Antropologia ta stanowi przypadek osobliwy, ponieważ mieści w sobie nowe spojrzenie na zjawisko kultury, ale też nie rezygnuje ze starej perspektywy. Kultura przecież pozostała, powie antropolog, tylko inna. Cały niemal słownik ma służyć amerykańskiemu antropologowi do opisywania zjawiska kultury. Pozostały w nim tradycyjne pojęcia: „terenu”, „narzędzi poznawczych”, „podmiotu poznającego”, ale pozbawione efektu obiektywności. Doszły z kolei nowe terminy. Geertz określa je jako „symboliczny” zasób pojęć. Antropolog ten tworzy zatem

³⁹ Ibid., s. 71.

⁴⁰ Ibid., s. 65-104.

⁴¹ Zob. S. Silverman, *Stany Zjednoczone*, [w:] F. Barth i inni, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. Tegnerowicz J., Wyd. UJ, Kraków 2007 s. 316-322.

Na temat amerykańskiego kontekstu, w którym rodziła się myśl Geertza zob. więcej w: Ibid., s. 306-361.

właściwy dla swej teorii słownik antropologiczny. Znajdują się w nim takie terminy, jak: „opis gęsty”, „model czegoś/model dla czegoś”, „system znakowy”, „episteme”, „ethos”, „paradygmat”, „horyzont”, „rama” interpretacyjna, „świat”, „gry językowe”, „interpretant”, „przenośna”, doświadczenie bliskie”, „illokucja”, „formacja dyskursywna”, „defamilaryzacja”, „kompetencja/wykonanie”, „fictio”, „rodzinne podobieństwo”, czy „struktura”.⁴² Wszystkie one (i jest to tylko fragment słownika Geertza) mają wyjaśnić na nowo zjawisko kultury, odpowiedzieć na pytanie, czym jest ono współcześnie. W słowniku Geertza znajduje się też cała gama nazwisk pochodzących z wielu obszarów i dziedzin nauki, choć głównie z nauk społecznych i humanistycznych. Najważniejsze to choćby Parsons, Weber, Wittgenstein, Malinowski, Levi-Strauss, Peirce, Ricoeur, Schutz, Burke.... Geertz niezwykle dobrze przygotowany teoretycznie zarówno pod względem antropologicznym, jak i filozoficznym i socjologicznym. Geertz prowadzi – jak pamiętamy – liczne badania w terenie. Wielokrotnie odbywa podróże do Indonezji, a potem do Maroka. Są to jego główne miejsca badań, na podstawie których formułuje większość tez. Dlatego też mówi o sobie, że jest etnografem, ale takim, który pisze. *Pisanie* staje się u niego główną aktywnością antropologa. Zaś przedmiotem zainteresowania znaczenie. *Znaczenie* jest jej nośnikiem i wyrazem. Kultura jest tekstem, który *piszemy* i *czytamy* (*interpretujemy*). Jest ryzyko, mówi Geertz, ryzyko „[...] popadnięcia w estetyzm, możliwość, że zarówno etnografowie, jak i ich publiczność uwierzą, iż wartość pisania o tatuażu czy czarach sprowadza się do przyjemności obcowania z tekstem. Antropologia jako czytadło.”⁴³ Ale to ryzyko warto podjąć. „Zacząłem od antropologii, pisze Kurt Vonneguta o swoich pierwszych doświadczeniach z kulturą:

Uczono mnie zmierzyć rozmiar mózgu istoty ludzkiej, która umarła dawno temu i zupełnie wyschła. Wierciłem dziurę w czaszce i wypełniałem ją oczyszczonym ryżem [...]. Nudziło mnie to. Przeniosłem się na archeologię i dowiedziałem się znanej mi już rzeczy: że od zarania dziejów człowiek lepił i tłuk garnki. Poszedłem więc do opiekuna roku i wyznałem, że nauka mnie nie olśniła i tęsknię za poezją. Byłem przygnębiony. Wiedziałem, że jeśli zajmę się poezją, żona i ojciec będą chcieli mnie zabić. Opiekun się uśmiechnął. „A może byś chciał studiować poezję, która udaje naukę?” – spytał. „Czy taka

⁴² C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 28.

⁴³ Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Dzurak E., Sikora S., Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 191-192.

istnieje?” – spytałem. „Witaj w katedrze antropologii społecznej czy kulturowej” – podał mi rękę i uścisnął, dodał, że zajmuje się tym Ruth Benedict i Margaret Mead oraz paru wrażliwych panów”.⁴⁴

Tematem mojej pracy jest kultura. Jej współczesny sposób funkcjonowania. Stawiam w pracy tezę, że kultura jest fenomenem społecznym. Odnoszę się tu do teorii Clifforda Geertza, która pomaga mi tę tezę zweryfikować. Pojęcie fenomenu Geertz rozumie bardzo specyficznie. Podobnie to, co *społeczne*, a w rezultacie, samo pojęcie *kultury* jest bardzo specyficzne. Kultura jest realnie, coś na wzór obiektywnej rzeczywistości⁴⁵, z tym, że u Geertza kultura nie *jest* obiektywnie, a *społecznie* właśnie. Jej realność i obecność/zjawiskowość wynika z jej społecznego charakteru.

Geertzowi udaje się uratować pojęcie kultury. Taki jest zresztą cel jego antropologii⁴⁶ Bo kultura po prostu *jest*, powie. Tylko dziś w inny sposób. I współczesny antropolog ma za zadanie pokazać, w jaki. Głównym pytaniem postawionym w pracy jest więc pytanie dotyczące sposobu współczesnego *bycia* kultury. Zakładam, za Geertzem, że kultura ma naturę społeczną. W pracy spróbuję pokazać dlaczego, i w jaki sposób jest społeczna, co oznacza ten jej społeczny charakter kultury. Na jej społeczny charakter składa się kilka elementów. Są nimi: tekst, znaczenie i retoryka. Stąd praca została podzielona na cztery rozdziały. Zacznę od omówienia kwestii związanych z etnografią. Już na samym początku swych rozważań o kulturze Geertz mówi o sobie, że jest etnografem. Nie bez powodu. Etnografia okazuje się tu odgrywać ważną rolę. Jest kluczowym elementem jego koncepcji kultury. Pojawiają się tu dwa podstawowe pojęcia, wokół których porusza się myśl społeczna Geertza. Są nimi *tekst* i *pisanie*. Bycie etnografem jest – według niego – związane *stricte* z procesem pisania.⁴⁷ Jego antropologia skupiona jest niemal całkowicie wokół etnografii i Geertz rozumie kulturę właśnie w sposób etnograficzny. W tej części pracy spróbuję pokazać dlaczego tak jest, czym jest tekst, i dlaczego stanowi wyraz społecznego charakteru kultury. W drugim rozdziale omówiony zostanie problem semiotyki kultury. Mówi się, że Geertz stworzył semiotyczną teorię kultury. W tej części pracy spróbuję pokazać te podstawowe składowe

⁴⁴ Burszta W., *Oko i pióro antropologa*, (w:) Burszta W., Kuligowski W. (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002 s. 150.

⁴⁵ Zob. J. P. Hudzik, *Prawda i teoria*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 7-67.

⁴⁶ Dariusz Czaja pisze o pojęciu kultura, iż jest ono niezbędnym w słowniku antropologii, ponieważ dzięki niemu antropologia posiada swoją indywidualną tożsamość. Zob. D. Czaja, *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię-kultury*, [w:] tenże, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 61-98.

⁴⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 35; tenże, *Zastane światło...*, op. cit., s. 5.

jego teorii kultury, które – jego zdaniem – wpływają na jej współczesny sposób funkcjonowania kultury, na jej społeczny charakter. Tu główną rolę odgrywać będzie pojęcie *znaczenia*, to ono jest bowiem wyrazem społecznego charakteru kultury. Geertz często powtarza, że fenomeny kultury to systemy znaczące, i że kultura jest systemem znaczących symboli. W centrum antropologicznych rozważań Geertza znajduje się *znaczenie*. W rozdziale drugim spróbuje pokazać dlaczego tak jest. W tym miejscu Geertz przywołuje Peirce i Ricoeura. Ale znaczenie i semiotyka, w teorii Geertza, jest związana z etnografią i etnograficznym rozumieniem kultury. W rozdziale trzecim pokaże dlaczego. Wraz w etnografią semiotyka tworzy całość, która – można rzec – umożliwia zrozumienie, czym jest kultura, jak dziś kultura funkcjonuje i na czym polega jej wyjątkowość. Kultura to sieć znaczeń, w które jesteśmy wplątani, i które sami utkaliśmy. Kultura składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia. *Znaczenie* jest ważne dla Geertza, ponieważ potrafi jakoś *wskazywać* na aspekt społeczny kultury. W rozdziale trzecim pokażę, jako to robi. Geertz ponownie przywołuje semiotyków Peirce i Ricoeura, ale także Wittgensteina. Z ich teorii buduje własną koncepcję semiotyki kultury. Hermeneutyka i pragmatyzm podpowiadają antropologowi, jak rozwikłać zagadkę naszego niewidzialnego uwikłania w kulturę, pomagają zrozumieć mechanizmy jej działania. Nasze funkcjonowanie w świecie i rozumienie go, używając słów Geertza, zależy od „[...] lepszego zrozumienia przez nas, w jaki sposób kultura, znaczeniowa rama ludzkiego życia i forma kształtująca nasze przeświadczenia, tożsamości i więzy solidarności, staje się siłą porządkującą ludzkie sprawy”.⁴⁸

Etnografia i semiotyka, w teorii Geertza, odsłaniają społeczną naturę kultury. Antropologia, jeśli chce badać kulturę, musi odrzucić indywidualizm i racjonalizm, powie antropolog, bo *rozum* występuje przeciwko kulturze.⁴⁹ Etnografia jest bowiem wyrazem i potrzebą społecznej *natury* kultury. Ale Geertz tę społeczną naturę rozumie w konkretny sposób. Społeczny znaczy tu *lokalny*. Etnografia *bada* pojęcie „znaczenia”, bo kultura to sieć znaczeń. Ale ich odczytywanie jest możliwe przez ich odniesienie do lokalnych ram, do lokalnego kontekstu społecznego. Bo kultura jest kontekstem. Bo *znaczenie* kultury jest sprawą lokalną. Geertz powie więcej, że kultura jest retoryczna. W rozdziale czwartym spróbuje tę rzecz wyjaśnić, pokazać na czym polega owa lokalność i jak ma się do *znaczenia*, oraz, jak ta lokalność ma się do retoryczności kultury.

⁴⁸ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 307.

⁴⁹ Por. K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 81-82, 86, 100, 175, 186.

Ostatecznie bowiem, okazuje się, że semiotyczna koncepcja kultury jest retoryką kultury. W rozdziale czwartym pokaże dlaczego. W rezultacie otrzymamy odpowiedź na pytanie o społeczną *naturę* kultury. Jest to jednocześnie odpowiedź na pytanie, dlaczego *kultura ma znaczenie*.

By opisać fenomen kultury, Geertz podejmuje wiele wątków. Porusza się po wielu obszarach, nie tylko po terenie antropologii, ale także socjologii i filozofii. Ponadto książki Geertza przepełnione są metaforycznością. Pisze on w sposób niezwykle elokwentny. Geertz chciał być pisarzem, więc jego sposób pisania książek, ale też i sposób uprawiania antropologii, są w jakiś sposób uwikłane w ten kontekst. To oczywiste. Ale nie jest to żaden zarzut. I wbrew pozorom, Geertz nie jest autorem łatwym, a jego antropologia wymaga orientowania się w wielu płaszczyznach, nie tylko etnografii i antropologii, ale także filozofii i socjologii. Teoria Geertza to wachlarz nazwisk i koncepcji filozoficznych, socjologicznych i antropologicznych, od Malinowskiego poczynając, przez Levi-Straussa, Wittgensteina, Peirce'a, Ricoeura, Alfreda Schutza, na nazwisku Kennetha Burke'a kończąc. Bez zrozumienia tych stanowisk niezwykle trudno jest pojąć jego teorię kultury. W pracy próbuję wszystkie te koncepcje, w miarę konieczności i odpowiednio do sytuacji, przedstawić.

W pracy posługuję się, w kontekście koncepcji Geertza, określeniem „teoria kultury”. Robię to celowo. Przede wszystkim po to, by podkreślić, że kontynuuje on – w jakimś sensie – tradycyjny sposób uprawiania antropologii. Stąd też *teoria*. Geertz buduje własny słownik antropologii, bogaty pojęciowo, przy czym pojęcia te pochodzą z wielu rozmaitych dyscyplin. Razem się uzupełniają tworząc całość. Geertz przyznaje, że najbliższym jest mu w teorii do konstruktywizmu, ze względu na pojęcie „znaczenia”.⁵⁰ Ale nawet tu nie do końca Geertz pasuje, bo – jak zobaczymy - wymiar społeczny kultury traktuje on bardzo specyficznie.

Teoria kultury Geertza nie jest więc tak oczywista, co nie znaczy, że nie można jej opisać. Geertz wyznaczył, w ramach antropologii, jej cel: redefinicję pojęcia „kultury” oraz stworzenie nowej formuły teorii społecznej.⁵¹ Wydaje się, że ten cel zrealizował. Teoria, którą opracował, jest niezwykle nowatorska, ale też niezwykle swoista. Przede wszystkim dlatego, że znajduje się na granicy między starym i nowym światem antropologii. Jest pomostem między nimi. Geertz jest uczniem Parsonsa i Webera, a

⁵⁰ Zob. C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 120.

⁵¹ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna*, tłum. Wolska D., Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 29-44.

jednocześnie studiuje Burke'a. Staje się inspiracją dla postmodernistów, ale też odwołują się do niego teoretycy socjologii. Niech podsumowaniem będą tu słowa J. Alexandra:

Clifford Geertz jest kluczową postacią: naszkicował on, a faktycznie bezpośrednio zainspirował, mocny program jako podejście socjologii kulturowej. Stało się tak dlatego, gdyż harmonijnie połączył on hermeneutyczną tradycję Diltheya–Webera z tradycją semiotyczno-strukturalną. To, że Geertz potrafił to zrobić w tak elegancki sposób, wynikało w niemałej części z faktu, że został wyszkolony przez najbardziej subtelny teoretyka połowy XX wieku, Talcotta Parsonsa.⁵²

Próbowałam tego dokonać, choć nie podjęłam wielu wątków, choćby tego, który odnosiłby się do wartości i moralności. Uznałam, że podstawą teorii Geertza jest pojęcie „kultury” i na nim skupiłam swoją uwagę. Pozwolę sobie posłużyć się na koniec słowami Geertza. Zaś komentarzem do tej wypowiedzi niech będą rozdziały tej pracy: „Opisać jakąś kulturę lub, tak jak na kartkach niniejszej książki, jej wybrane fragmenty, dobrane pod pewnym kątem i przycięte na miarę, to nie znaczy wystawiać na pokaz jakiś przedziwny przedmiot, pętle w nadprzestrzeni. To znaczy spróbować nakłonić kogoś, by spojrzał na pewne sprawy w taki sposób, w jaki skłonny jestem patrzeć w efekcie moich podróży, lektur, zdarzeń, których byłem świadkiem, i przeprowadzanych rozmów – to znaczy usiłować wzbudzić w nim zainteresowanie”.⁵³

⁵² J. Alexander, *Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej S., J. Gądecki J., Wyd. NOMOS, Kraków 2010, s. IX.

⁵³ C. Geertz. *Po fakcie...*, op. cit., s. 70.

ROZDZIAŁ 1. ETNOGRAFIA KULTURY

1. Wstęp

W tej części pracy zajmę się omówieniem problemu etnografii. Geertz podchodzi bowiem do problemu kultury w sposób etnograficzny. Ale też etnografię rozumie on w konkretny sposób. Sam o sobie mówi, że jest etnografem.⁵⁴ Co to oznacza? Czym jest etnografia? W tej części pracy spróbuję odpowiedzieć na te pytania. Oczywiście wydaje się stwierdzenie, że etnografia jest praktyką, ale to nie do końca. Bo etnografia to dziś bardzo wiele praktyk. Jest zatem wiele różnych etnografii i wiele różnych – stosowanych przez nią – metod. Pluralizm ten nie niweczy jej idei, ale może utrudniać jej samoidentyfikację. Etnografowie są świadomi tych trudności i dlatego też często podejmują próbę ich rozwiązania.⁵⁵ Poniekąd i tutaj, w tym fragmencie pracy, podejmę się takiego właśnie zadania. Niektórzy mówią, w kontekście Geertza, o zjawisku przechodzenia antropologii do etnografii, do płaszczyzny tekstowej reprezentacji zjawisk kultury. Etnografia traci bowiem u Geertza sens swoistej dla antropologii techniki badań empirycznych, i odnosi się do „[...] bardziej powszechnej kulturowej predyspozycji, które przenika na wskroś współczesną antropologię, a którą ta nauka podziela z XX-wieczną sztuką i literaturą”⁵⁶. U Geertza etnografia oznacza jakby „wtórny” proces tekstualizacji.⁵⁷ Geertz zapoczątkował w niej nowy kierunek. Oczywiście, proces ten rozpoczął się już dużo wcześniej. Geertz przypieczętował jednak, ponazywał oraz wyznaczył dalszy jej bieg. Kristen Hastrup pisze dziś książkę o *Drodze do antropologii*,⁵⁸ a która jest książką o drodze ku etnografii. Jak widać Geertz trafnie rozpoznał i zinterpretował dziejące się wówczas, w świecie społecznym i świecie nauki, zjawiska. (Sporo później zrobili tu postmoderniści zniekształcając jednak wizję amerykańskiego antropologa).⁵⁹

To przesunięcie – ogólnie rzecz ujmując – można określić jako przechodzenie antropologii od pozytywizmu do postmodernizmu, od teorii w stronę interpretacji. To

⁵⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 34-35.

⁵⁵ Zob. T. Buliński, M. Kairski, *Etnografia jako proces. Wprowadzenie redakcyjne*, „Etnografia. Teorie. Praktyki. Doświadczenia” 2015, nr 1, s. 5-8.

⁵⁶ M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?* [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna...*, op. cit., s. 17-18

⁵⁷ Ibid, s. 17-18.

⁵⁸ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*

⁵⁹ Zob. C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 4-5.

przesunięcie, obrazowo, można przedstawić jako powrót antropologów z dalekich i egzotycznych miejsc do domu. Ale antropologowie nie porzucili kultury. Wracając, przywieźli ją ze sobą. A raczej odkryli, że kultura jest i zawsze była obecna na ich podwórku, tylko, że tego nie wiedzieli. To przechodzenie antropologii w etnografię jest więc tym, co Rabinow nazywa „zataczaniem pełnego koła”. To dlatego antropologia przybrała dziś kształt etnografii. I to dlatego Geertz mówi o sobie, że jest etnografem, nie tylko dlatego, że *pisze*, ale dlatego, że to *pisanie* jest całościowym procesem, i jedynym sposobem „ważnej percepcji”, która odsłania osobliwości, niuanse, te małe, ale znaczące różnice kultury.

Etnografia jawi się tutaj zatem jako specyficzna, wyjątkowa i współczesna forma, w antropologii, badająca kulturę. W niniejszym rozdziale zobaczymy, dlaczego tak jest. W pierwszej części rozdziału spróbuję przedstawić definicję etnografii oraz to, jak przebiegały jej losy w naszej zachodniej historii. Opis tej historii zostanie zakończony omówieniem kryzysu prawomocności wiedzy. Było to bowiem zjawisko, które opanowało również nauki społeczne, w tym antropologię, i silnie odbiło się na jej kształcie. Czego przykładem jest tzw. „tekstualizacja kultury”. Następnie omówię etnografię postmodernistyczną, i to, co w etnografii stało się później normą, a mianowicie myślenie o kulturze w kategoriach tekstu. Chodzi tu o szczególną i bardzo swoistą formę badania kultury jako *pisania* kultury. Postmoderniści określili proces *pisania*, w antropologii, właśnie jako proces tekstualizacji kultury. I dlatego też stanowią ważny aspekt w jej rozwoju. W tym procesie, główną rolę odegrał Geertz, z tym, że stanowi on osobny punkt rozważań. Nigdy nie należał do postmodernistów, i nigdy nie chciał należeć. W rozdziale tym zostanie przedstawiona również jego wersja „tekstualizacji” kultury, którą postmoderniści niejako, po swojemu, dokończyli. W tym miejscu zostanie również omówiona cecha etnografii, która – zdaniem Geertza - sprawia, że etnografia staje się współcześnie najbardziej prawowitą nauką o kulturze. Do tekstualistów zaliczany jest także Malinowski, i on zostanie omówiony, w rozdziale tym, jako pierwszy, przed Geertzem. W dalszej kolejności przedstawione zostaną współczesne wersje etnografii tj. *metaetnografia* i *autoetnografia*. W ten sposób otrzymamy obraz etnografii współczesnej, o zdecydowanie odmiennej postaci, niż ta, jaką posiadała ona w swej klasycznej postaci. Zarys tych przemian ma na celu pokazać specyfikę i cechy etnografii, które pozwolą zrozumieć fenomen współczesnej kultury. Etnografia jest tym, co obrazuje specyfikę kultury, i w tym rozdziale spróbuję pokazać ten aspekt zjawiskowości kultury. Spróbuję tu pokazać, w jaki sposób etnografia jest wyrazem specyfiki współczesnej

kultury. Etnografia to proces pisania, ale to pisanie jest tu specyficznym rozumiane. Z jednej strony etnografia jest bowiem pisaniem, z drugiej, jest *tekstem*. Tekstualny wymiar kultury ujmuje ją nie tylko jako fenomen społeczny, ale także jako coś co ucieleśnia zjawiskową naturę kultury. Tekstualność ta jest jednocześnie wyrazem tej otwartej, publicznej i dającej się – niejako – *czytać* kultury. To dlatego Geertz mówi, że jest etnografem, bo pisze, a kultura jest tekstem, bo można ją czytać. Tekstem jest wszystko, *co mówi coś o czymś*.

Gdy Levi-Strauss, gdy pisze o antropologii współczesnej, rozumie ją w podobnych kategoriach humanizmu demokratycznego. Ma to być - jego zdaniem - specyficzna cecha antropologii, charakterystyczna tylko dla niej i wyróżniająca ją spośród innych nauk społecznych czy humanistycznych właśnie. Mówiąc o niej, wskazuje – w ten sposób – na ten egalitarny charakter etnografii. To ma na myśli, gdy pisze o otwartości antropologii na „zwyczajność”, dążenie do bycia z ludźmi.⁶⁰ To właśnie tę cechę demokratyczności etnografii ma on również na myśli wówczas, gdy mówi o stawianym przez antropologię „oporze” przeciwko wielkim liczbom. „Antropolog czuje się dobrze we wsi” – pisze francuski antropolog, w wiosce, pośród małych liczb.⁶¹ Podobnie widzi ją Geertz.

Zmienia się zatem horyzont antropologii, sposób jej „otwartości”, w taki sposób, że dziś mówi się o niej etnograficznie. Kulturę pojmuje się etnograficznie. Kultura to oczywiście jednostka analityczna, niedająca się empirycznie⁶² uchwycić, podobnie jak struktura czy system. Etnografia jest specyficznym narzędziem jej badania i jedynym, powie Geertz, który jest w stanie do niej dotrzeć. Potrafi chwytać ten przedmiot poznania. Powiedzieć, to jest właśnie kultura, ta oto rzecz, to konkretne „zjawisko”, i to konkretne „zdarzenie” kultury. Niektórzy nazywają to, co dzieje się w etnografii „iskrzeniem”.⁶³ Tak potem powstają artykuły, monografia, autoetnografia, pamiętnik albo też zupełnie inna jeszcze forma kultury, której dziś prawdopodobnie nie jesteśmy jeszcze w stanie sobie wyobrazić.

Tylko etnografia potrafi dotrzeć do kultury, powie Geertz. A to dlatego, że jakby „myśli” lokalnie. Etnografia kieruje swój wzrok na to, co lokalne, konkretne i

⁶⁰ C. Levi -Strauss, *Antropologia współczesnego świata*, tłum. M. Falski, Wyd. UJ, Kraków 2013, s. 40.

⁶¹ *Ibid.*, s. 33.

⁶² M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 21-38.

⁶³ Zob. T. Buliński, M. Kairski, *Etnografia jako proces...*, op. cit., s. 5.

szczegółowe, a przy tym jest do głębi empiryczna. Potrzebuje namacalnych danych, które może dotknąć, posłuchać, wypowiedzieć, poczuć, zobaczyć, powąchać. A potem ponazywać i nadać im znaczenie. Ona sama jest *znaczeniem* znaczenia. Ma siłę i moc by wejść w relacje z kulturą. I Geertz tę moc odkrył. W tym rozdziale zobaczymy, na czym właściwie ona polega.⁶⁴

Geertz przeniósł się na pole antropologii, bo – jak twierdzi – jej „chropowaty grunt” ułatwia chodzenie. W warunkach idealnych poznanie nie jest ani możliwe, ani sensowne, ani też potrzebne. Teren antropologii ma podwójne znaczenie, z jednej strony to dyscyplina, z drugiej pole badań. Geertz przemieszcza się nie tyle w obszar antropologii, co w obszar etnografii właśnie. W ten sposób wyznacza antropologii nowe pole badań, chropowate i nieostre. Bo nieostra fotografia jest tym, czego nam dziś trzeba najbardziej – powie. Saul Bellow tak pisze o swoim doświadczeniu z antropologią:

Szybko [...] zrozumiałem, że to co mi się oferuje, jest interpretacją życia pierwotnego dokonaną przez ludzi, którzy zostali wykształceni tak samo jak ja, i że słuchając o mieszkańcach Wysp Trobrianda nie dowiem się nic nowego. Czytanie Malinowskiego i spółki nie oznaczało, że naprawdę poznajemy mieszkańców tych wysp. Poznawaliśmy tylko interpretację autorstwa wykształconego, cywilizowanego Europejczyka. Odnoszę wrażenie, że w całej koncepcji antropologa kryje się pewna arogancja: założenie, że ponieważ Trobriandczycy są prostsi, można ich wysondować do samego dna.⁶⁵

Etnografia, w przeciwieństwie do antropologii, nie robi tego i nie jest arogancka. Nie przechwala się umiejętnością odkrywania prawdy. Przenosi antropologię na chropowaty grunt wiedzy. W warunkach współczesności potrafi badać kulturę, ale robi to

⁶⁴ Oczywiście definicja i pojęcie „etnografii” jest dobrze znane w antropologii czy socjologii. Tradycyjne jej ujęcie etnografię przedstawia jako pewną dyscyplinę naukową zajmującą się pozyskiwaniem danych. Posiada ona głównie wymiar empiryczny i związana jest przede wszystkim z pracą w terenie. Można też powiedzieć, że jest to metoda badawcza, że jest to sposób badania, wykorzystywany głównie w antropologii, ale również np. w socjologii, i że obejmuje swoim zakresem różnorakie metody. Postmoderniści, którzy w antropologii, poszli w kierunku tekstualizmu, nadali etnografii-można rzec-bardziej teoretyczny charakter. Tradycyjnie jednak związana jest ona bardziej praktyczną stroną antropologii czy socjologii. Zob. M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Wyd. Zysk, Poznań 2010. Allan Bernard, w swoim antropologicznym słowniku, tak pisze o etnografii: dosłownie opisywanie ludów, antropologiczne badania terenowe. Zob. A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii...*, op. cit., s. 340.

⁶⁵ S. Bellow za: A. Pomieciński, S. Sikora, *Antropologia. Ogród o rozwidlających się ścieżkach. Wprowadzenie*, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2009, s. 9.

„niepewnym krokiem”. Tym jest etnografia. Geertz cytuje słowa Roethke’ego: „Idąc, dowiaduję się, dokąd muszę zmierzać”.⁶⁶

2. Wokół etnografii. Zarys problemów

Antropologia była i jest modną dyscypliną.⁶⁷ Decydują o tym prawdopodobnie ciekawy przedmiot badań oraz sposób badania tego „przedmiotu”. Choć nie było tak od zawsze. Można powiedzieć, że u swych początków antropologia nie cieszyła się zbyt dobrą opinią. Jej pierwsze poczynania, w postaci zbliżonej do dzisiejszej, datuje się na początek XIX wieku. Lecz wówczas zajmowała się ona tym, co „wielkie” dyscypliny naukowe (tj. historia, archeologia, filologia...) wyrzucały „na śmietnik”. U swych początków, dyscyplina ta dostawała więc „resztki” po innych. Antropologowie „[...] trochę jak śmieciarze, ciekawscy zbierali te strzępy wiedzy, te fragmenty problemów, te malownicze szczegóły, wyrzucane ze wzgardą przez inne nauki na ich intelektualny śmietnik”. I z początku antropologia była właśnie takim zbieraczem niechcianych „dziwacznych faktów”. Dopóki nie odkryto, pisze autor *Smutku tropików*, że ten osad, te resztki, są ważniejsze, że to, co te dyscypliny naukowe pomijały, jest zasadnicze, kluczowe, najistotniejsze. Francuski autor przywołuje tu słowa Rousseau: „Aby odkryć właściwości, najpierw należy dostrzec różnice”.⁶⁸ Antropologia, niemal od zawsze, wiązała się z mnóstwem problemów. Wynika to z faktu, że dyscyplina ta znajduje się niejako na pograniczu wielu dyscyplin, a to wynika z kolei z tego powodu, iż jej „przedmiot” badań, tj. kultura, jest bardzo szeroki semantycznie. Dziś, w epoce *post*, by przetrwać, antropologia musi podejmować się wielu nowych „czynności”. Niekoniecznie musi trzymać się starych narzędzi i metod badawczych. I nie robi tego. Ale dziś tak wiele dyscyplin „zajęło się” kulturą, że trudno jej zebrać siły i ruszyć dalej, by stać się niezależną i pewną siebie. Prawdopodobnie nic nie grozi antropologii. Musi ona jedynie, jak zresztą wiele nauk, dostosować się do wymogów współczesności. Antropologia jest dziś nie tylko etyką, choć dotyka problemów moralnych, nie jest teorią polityki, choć i polityką się zajmuje, nie jest psychologią, choć rozważa i analizuje pochodzenie przekonań, nie jest też literaturą, choć postmoderniści mówią o kulturze, jak o tekście.

⁶⁶ Th. Roethke, za: C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 138.

⁶⁷ A. Pomieciński (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Wyd. UAM, Poznań 2009, s. 9.

⁶⁸ Levi -Strauss C., *Antropologia współczesnego świata*, tłum. M. Falski, Wyd. UJ, Kraków 2013, s. 17-18.

Choć mieści w sobie wielość perspektyw badawczych i jest niesamowicie interdyscyplinarna, to przecież wciąż jest antropologią:

Interdyscyplinarna natura antropologii oznacza, że istnieje ciągle napięcie pomiędzy siłami dośrodkowymi i odśrodkowymi. Przejawia się to w stałym procesie pączkowania, prowadzącymi do nadmiaru subdyscyplin, które zawsze grażą spójności centrum. Historycznie antropologia została rozdarta dyskusjami na temat tego, czy to, co uprawiają inni, jest naprawdę antropologią. Niemniej, o ile centrum jest mało komfortowym miejscem do przebywania, o tyle to właśnie ponowne odniesienie do centrum, do pewnych bardziej podstawowych pojęć dyscypliny, narzuca jej spójność.⁶⁹

Adam Pomieciński i Sławomir Sikora, odnosząc się do ankiety opublikowanej w 1981 roku w „Polskiej Sztuce Ludowej”, postawili pytanie: „etnografia – etnologia – antropologia kultury. Czym są?”⁷⁰ W swoim artykule napisali, że nie ma sensu na nie odpowiadać, i że takiego sensu nie miało nawet postawienie tego pytania. Ponieważ przeczy ono niejako idei współczesnej antropologii. Z pewnością mają rację. W tej części pracy, spróbuję jednak na to pytanie odpowiedzieć. Robię to celowo. Poniekąd zgadzam się z autorami artykułu. Definiowanie, określanie, układanie w całość, to dziś zabiegi bardzo trudne, niemal nie do wykonania. Spróbuje przytoczyć tu kilka przykładów takiego definiowania, by pokazać właśnie, na czym polega trudność z tym związana. Zacznę od definicji i etymologii pojęcia, następnie przejdę do ujęcia tego problemu z perspektywy historycznej. W ten sposób otrzymamy obraz etnografii, niekoniecznie gładki, ale raczej będzie on chropowaty i zarysowany, ale pokazujący, z czym mamy do czynienia.

2.1. Definicje i etymologia

Mówiąc bardzo ogólnie, etnografia jest jedną z podstawowych metod badań społecznych, i stosując różne metody, albo poprzez skrupulatne zbieranie danych w terenie, albo w trakcie procesu refleksji i namysłu, bada ona ludzi w ich codzienności, z bardzo bliskiej odległości.⁷¹ Jako pierwsza z dyscyplin zastosowała tę metodę antropologia. Postać Malinowskiego jest tu najlepszym przykładem antropologa i etnografa zarazem.⁷² Ale takie stwierdzenie, że etnografia to metoda antropologii, to tylko

⁶⁹ A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice...*, op. cit., s. 9-10.

⁷⁰ S. Sikora, *Antropologia...*, [w:] A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Zanikające granice...*, op. cit., s. 8-9.

⁷¹ M. Hammersley, P. Atkinson, *Ethnography. Principles in practice*, Wyd. Tylor&Francis e- Library, London and New York, 2007, s. 1-3.

⁷² Zob. A. Stewart, *The Ethnographer's Method...*, op. cit., s. 2-3.

wierzchołek góry lodowej. Problem relacji antropologii, etnologii i etnografii sięga dużo głębiej. Jak słusznie zauważył Herzfeld, większość opracowań z zakresu antropologii zaczyna się od przedstawienia rysu historycznego problematyki.⁷³ Pozwolę sobie pójść podobnym torem, dzięki czemu może uda nam się uchwycić, na czym polegają trudności w jej definiowaniu. I tak na przykład Bernard swój przegląd historii antropologii zaczyna od wyjaśnienia pojęcia „antropologii” (*anthropos* – człowiek, *logos* – nauka) – tj. nauki o człowieku. Prawdopodobnie to pojęcie zostało użyte po raz pierwszy w XVI wieku, zastosowane wówczas w odniesieniu do anatomii i fizjologii, które później stały się częścią „antropologii fizycznej” bądź „biologicznej”. W wiekach XVII i XVIII teologowie używali go, by przypisywać bóstwu cechy ludzkie. Pod koniec XVIII wieku, za sprawą autorów z Rosji i Austrii, weszło do użytku niemieckie słowo *ethnologie*, odnoszące się do cech kulturowych różnych grup etnicznych. Od XIX wieku termin „etnologia” używany jest w kontekście badań nad różnicami, ale też w celu szukania podobieństw. Pojęcie to nadal używane jest w Europie kontynentalnej i Stanach Zjednoczonych. W Wielkiej Brytanii używa się pojęcia „antropologii społecznej”. W Stanach Zjednoczonych „etnologia” jest powiązana z „antropologią kulturową”. Antropologia oraz etnologia nie są odrębnymi dyscyplinami, ale też nie stosuje się ich zamiennie. Bernard proponuje, aby traktować je jako dyscypliny skupiające się wokół różnych zagadnień, a ich przedmiot definiować w zależności od ogólnej (antropologia) albo kulturowej (etnologia) specyfiki zagadnień. Etnografia zaś to dosłownie „opisywanie ludów”, ale że przeważnie opisuje się ludy różne od własnego, stąd bierze się myślenie o niej w kategoriach różnicy.⁷⁴

Jest mnóstwo książek z zakresu antropologii, które traktują o etnografii, zaczynając od wyjaśnienia podstawowych różnic i terminów. Jak widać na przykładnie Barnarda, nie jest to rzecz łatwa, ponieważ antropologia, etnologia i etnografia są ze sobą bardzo mocno powiązane. Ich znaczenia przeplatają się wzajemnie. Trudność wydaje się nie do pokonania. Szczególnie dziś. Dla przykładu, w Polsce tych terminów używa się zamiennie. Ich znaczenie wyznacza jednak i określa zakres semantyczny pojęcia „etnografia”. To ona decyduje o kształcie całej trójki. Jest tak dlatego, że etnografia polska u swych początków odnosiła się do polskiej powojennej rzeczywistości polityczno-społecznej. Etnografia jest tu zatem – można powiedzieć – wyrazem

⁷³ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii...*, op. cit., s. 26.

⁷⁴ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Szymański S., Wyd. PIW, Warszawa 2006 s. 26-27, 31.

specyficznej lokalizacji. W przypadku polskim mówi się falach, dyskusji wokół etnografii: pierwsza, w latach 1921–1923, dotyczyła uporządkowania polskiej nauki po I wojnie światowej; druga, po II wojnie światowej, toczyła się tu wokół ustalenia, czy etnografia jest nauką o ludach, o kulturze klas robotniczych, czy – już później – o kulturze warstw nieelitarnych. Początkowo etnografowie wywodzili się z kręgu historyków, później połączono etnografię z archeologią we wspólnym Komitecie i uznano za naukę o społeczności wiejskiej. Stała się ona wówczas częścią nauk społecznych. Zaś w latach osiemdziesiątych przekształciła się w naukę o kulturach archaicznych.⁷⁵ W Europie, równoległe do amerykańskiej antropologii, rozwija się etnologia, bardziej zainteresowana kulturą ludową państw narodowych. W Polsce z kolei, po wojnie, mówi się raczej o etnografii – co wydaje się oczywiście naturalne, ze względu na jej sytuację powojenną. Jest to więc dość specyficzne rozumienie etnografii jako nauki o społeczności wiejskiej, ludowej i robotniczej.⁷⁶ Dla przykładu, Tadeusz Wróblewski pisze wówczas o etnografii, że ta zajmuje się badaniem społeczeństw niecywilizowanych i przedindustrialnych, odrębnością kultur różnych społeczeństw historycznych, kulturą ludową społeczeństw klasowo zróżnicowanych oraz kryzysem kultury tradycyjnej, a także tworzeniem się kultur na podłożu narodowym i zawodowym. Jest to definicja etnografii pochodząca z *Encyklopedii PWN* z roku 1964. Wróblewski od razu zauważa tu pewne problemy, ponieważ definicja ta konstruuje dwie różne definicje: jedna odnosi się do pojęcia „kultury”, i to ma stanowić przedmiot badań etnografii, zaś druga nosi cechy definicji enumeratywnej: usiłuje wskazać i wyliczyć, co może stać się przedmiotem zainteresowań etnografii. Zatem, wnioskuje autor opracowania, treść znaczeniową pojęcia „etnografii” stanowi przedmiot jej badań, zaś za przedmiot jej badań uznaje „kulturę” oraz „społeczeństwo”. Etnografia bada kultury i społeczeństwa na określonych etapach rozwoju. Oczywiście, cała ta sprawa nie przedstawia się w tak prosty sposób, szczególnie w kontekście relacji etnografii i etnologii.⁷⁷

Gdybyśmy chcieli rzecz rozpatrywać od samych źródeł, to oczywiście warto by zacząć od wyjaśnienia pojęć. I tak, termin „etnografia” pochodzi od słowa *ethnos* (gr. lud) i *graphein* (gr. pisać, opisywać). Ale etnografia ma nie tyle opisywać lud, co jego

⁷⁵ Z. Sokolewicz, *Zanikający przedmiot badań?...*, [w:] A. Pomieciński, S. Sikora, *Zanikające granice...*, op. cit., s. 44.

⁷⁶ Zob. więcej na ten temat: Z. Jasiewicz, *Skąd, z czym, i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim*, „Lud” 2018, t. 102, s. 41-83.

⁷⁷ T. Wróblewski, *Wstęp do etnografii*, Wyd. UAM, Poznań 1969, s. 7-10.

kulturę. Pojęcie to posiada długą historię – od Herodota (V w. p. e) i Tacyta (I w.n.e), którzy pisali o ówczesnych ludach barbarii, przez średniowieczne i nowożytne wyprawy kupców, misjonarzy, dyplomatów (Paz był etnografem jednej z wypraw Kolumba, Ricci dostarczył etnograficznych opisów Chin, Bernardo de Sahagun stał się etnografem ludu Azteków). W XVI wieku zaczęły pojawiać się pierwsze teksty etnograficzne. Pełniły one, w ramach geografii, funkcje poznawczą. W wiekach XVII i XVIII pojawia się ona w pismach filozoficzno-humanistycznych Montaigne’a, Charona, Pascala, Newtona, Rousseau, Condorceta czy Herdera. W XVIII wieku pojawiają się pierwsze przesłanki dotyczące historii powstawania różnic kulturowych, ale termin „etnografia” pojawia się z rzadka, jako termin geograficzny. Po raz pierwszy jako termin naukowy, który odnosi się do metody opisywania ludów, pojawia się ona w roku 1807 we Francji. Kilka lat później pojawia się tam termin „etnologia” (1830). Jednocześnie pojawiają się pierwsze kłopoty wokół znaczenia tych pojęć. U swych źródeł nie oznaczały one bowiem dwóch odrębnych nauk, oznaczały jedynie dwa różne sposoby traktowania tego samego przedmiotu badań: nauki o ludach. Sprawę skomplikowała dychotomiczna klasyfikacja nauk, która pod koniec XVIII wieku i na początku XIX wieku stała się wzorem dla prawie wszystkich nauk. I tak we Francji przyjęła się zasada, że badanie konkretnego i jego opis oznacza się końcówką *-graphica*, stąd etnografia, zaś czynność porównywania i uogólniania końcówką *-logia*, stąd etnologia. W wielkiej encyklopedii francuskiej z 1885 roku można wyczytać, że pod słowem „etnografia” rozumie się naukę, która klasyfikuje ludy według ich języka, a nazwa „etnologia” oznacza naukę antropologiczną o ludach. Od tego momentu problem relacji tych dwóch terminów pozostał *de facto* nierozwiązany do dziś.⁷⁸

W Europie nauka o kulturze przyjmuje postać etnologii, w Polsce etnografii, zaś w Stanach Zjednoczonych, które stanowią kolebkę tej dyscypliny, mówi się o antropologii. W wersji amerykańskiej etnografia traktowana jest jako specyficzne narzędzie antropologii. To antropologia, jako dyscyplina oparta na badaniach terenowych, dysponowała i rozporządzała etnografią. Robiła to z pobudek politycznych, ekonomicznych, i akademickich. Z czasem jednak etnografia stała się coraz bardziej – można powiedzieć – niezależna od antropologii. Zaczęła stopniowo zmieniać swój kształt. Zresztą od samych początków, ze względu na jej specyfikę, przejawiała tendencję do usamodzielnienia się. Koniec końców większość antropologów to byli przecież

⁷⁸ Ibid., s. 10-21.

etnografowie: Evans-Pritchard, Margaret Mead, i oczywiście Malinowski. Etnografia zmieniała się, bo warunki zewnętrzne się zmieniały, następował kres kolonializmu, ale i dlatego, że sama nauka się zmieniała, stawała się – można by rzec – bardziej liberalna. Murchison mówi o etnograficznej tendencji do socjologizacji siebie. W kontekście kształtowania się nowej etnografii przywołuje on nazwisko Zory Neale Hurston, która jego zdaniem odegrała wielką rolę w rozwoju etnografii. Przede wszystkim jednak, jego zdaniem, wyrazem przemian jest ukształtowana na początku XX wieku Szkoła Chicagowska,⁷⁹ z takimi czołowymi postaciami, jak Park i Burgess, oraz uprawiana przez nich etnografia miasta.⁸⁰ Szkoła ta stanowi znamieny krok etnografii w stronę socjologii, bo ta ma badać odtąd już nie tyle tych tradycyjnie „egzotycznych”, co rozpoznawać procesy społeczne, badać ich rozmiar i dynamikę. Etnografia – mówiąc ogólnie – wydestaje się niejako poza antropologię, by traktować zjawiska kultury jako fenomeny społeczne. Pozostaje w niej (niby) ten sam warsztat badawczy, pozostają te same pojęcia: „teren badań”, „kultura”, i ten sam przedmiot badań – bo wciąż są ci „Inni”, których trzeba poznać, ale wszystko to już nie jest takie samo, bo teren znaczy co innego, kultura znaczy co innego, „Inni” nie są tak obcy, a proces poznawczy nie jest już odkrywaniem kultury⁸¹.

2.2. Rys historyczny

Zanim wejdę w ogrom problemów i uwikłam się w gąszcz niewidomych dotyczących antropologii, etnografii i kultury, oddam się pokusie systematyzacji – spróbuję opisać początki nie tyle antropologii, co etnografii właśnie.⁸² Uchwycenie początku i historii jej rozwoju pozwoli nam lepiej zrozumieć zawłości dyscypliny, która wyrosła przecież wokół tak dziwnego pojęcia, jakim jest „kultura”. Jednocześnie

⁷⁹ Zob. na temat Szkoły Chicagowskiej: P. Atkinson, *Handbook of Ethnography*, Sage Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, 2007, s. 11-25. Autorzy tej pozycji, we wstępie, podkreślają również istnienie tej relacji pomiędzy antropologią i socjologią. Zob. *Ibid.*, s. 1-7. Niektórzy, z kolei etnografowie, uważają, iż ten wątek relacji antropologii i socjologii, relacji, która istnieje właśnie dzięki tej swoistej metodzie badań jaką jest etnografia, został w debacie wokół metodologii badań, zbagatelizowany. Zob. J. Van Mannen, *Tales of the Field. In Writing Ethnography*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992, s. 1-12; J. Schensul, M. LeCompte, *Essential Ethnographic Methods. A Mixed Methods Approach*, Wyd. Altamira Press, Lanham, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2013, s. XVII-XVIII.

⁸⁰ J. M. Murchison, *Ethnography Essentials. Designing, Conducting and Presenting Your Research*, Wyd. Jossey-Bass, San Francisco 2010, s. 4-11.

⁸¹ Zob. G. E. Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, s. 33- 56.

⁸² M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii ...*, op. cit., s. 26-32.

zobaczymy, że mówienie o niej wciąż jest możliwe, a nawet – w epoce *post* – mile widziane. I może okaże się, że „kultura” wcale „nie gryzie”. Choć bardzo nie lubiana przez postmodernistów i skompromitowana swoją kolonialną przeszłością, to przecież wciąż trwa. Staję w obronie tego pojęcia. Nie w pojedynkę oczywiście, ale wraz z mistrzem etnografów Cliffordem Geertzem. „Bez względu na to, jakie niedoskonałości ma pojęcie „kultury” – pisze Geertz – (»kultur«, »form kulturowych« itp.), nie pozostaje nic innego, jak tylko trzymać się go, pomimo wszelkich wad. Brak słuchu, udawany lub wrodzony, nic tutaj nie pomoże, choćby nie wiem, jak nim szermować.”⁸³ Ale trzeba do tego odpowiednich narzędzi, oczu i uszu, które potrafią widzieć i słyszeć. Takim narzędziem poznawczym jest etnografia i Geertz pokazuje, w jaki sposób posługiwać się tą metodą.

Historia etnografii i jej przygoda z kulturą zaczęły się dawno temu, od spotkania z „Innym”. Artur J. Vidich i Stanford M. Lyman dzielą jej dzieje na sześć części. W pierwszej fazie, „wczesnej etnografii”, która trwała do XVII wieku, etnografia to subdyscyplina naukowa antropologii opisowej. Jako nauka społeczna ma badać, opisywać sposoby ludzkiego życia⁸⁴. Obie, antropologia i etnografia, mają za zadanie *opisywać*. Pierwsi etnografowie zajmowali się odrywaniem różnorodności rasowej i kulturowej. Dociekali tego, jakie były początki cywilizacji zachodniej i co łączy Zachód z prehistorycznymi początkami odkrywanych ludów, ze światem przed Kolumbem. W drugiej fazie, którą autorzy określają mianem „etnografii kolonialnej” (są to badacze z XVII, XVIII i XIX w.), amerykańscy badacze zajmują się opisywaniem Indian, a europejscy etnografowie prowadzą badania nad ludami zamieszkującymi kraje Trzeciego świata. W tym okresie etnografia zajmuje się głównie pisaniem raportów dla kolonialnej administracji. Sprzyja zatem rozwojowi ówczesnej gospodarki rynkowej. W wiekach XIX i XX, wraz z nasilającym się przybywaniem purytan do Ameryki, rozwija się etnografia Indian, i jest to tzw. trzecia faza etnografii. Etnografia jest tu rozumiana jako poznawanie „prymitywnych ludów”, ale nadal, z perspektywy misjonarzy i urzędników administracyjnych. Badanych traktuje się jak żywe muzealne artefakty (przykład Ota Benga). Etnografia jest tu zatem wykorzystywana głównie w badaniu zjawiska (narastającej) imigracji. Pojawiają się tu tacy badacze, jak F. H. Gushing, który jako

⁸³ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 52.

⁸⁴ A. J. Vidich, S. M. Lyman, *Qualitative Methods. Their History in Sociology and Anthropology*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, California: Sage, 1994, s. 23-59.

szaman plemienia Zuni stosuje metodę obserwacji uczestniczącej, czy P. Radi, badający Indian Winnebago. Czwarta faza etnografii zajmuje się badaniem lokalnych społeczności etnicznych i ma miejsce od początku lat XX w. do lat 60. tegoż stulecia. Jest to tzw. etnografia społeczności lokalnych. Wyzwaniem stają się tu takie problemy, jak specyfika różnorodnych wyznań, problem różnic religijnych czy *egzotyczności* sposobów życia. Badanie miast i ludności jest przeprowadzane i inicjowane albo przez Kościół protestancki, albo przez różnorodne firmy państwowe czy prywatne. Instytucje te badają powstające wówczas afroamerykańskie i włoskie getta, a także życie codzienne społeczności etnicznych. Badania te dotyczą społeczności w tzw. małych miastach. Zaś nazwiska, które się tu pojawiają, to E. F. Frazier, W. F. Whyte. Piąta faza etnografii zajmuje się problemami asymilacji i trwa od lat 60. do lat 80. XX wieku. Tutaj również etnografia zajmuje się badaniem grup etnicznych, życiem żydowskiego getta, zjawiskiem asymilacji. Ale też kwestią różnorodności i pluralizmu kulturowego. W tej fazie etnografii pojawia się głównie nazwisko R. E. Parka, powstaje teoria rasy, zaś głównym przedmiotem badań stają się grupy etniczne: Afroamerykanów, Indian, Meksykanów, a także azjatyckich Amerykanów. Warto tu dodać, że do końca fazy piątej stosuje się w etnografii (z większym lub mniejszym natężeniem) metodę porównawczą, zaś kultury bada się w sposób diachroniczny. Natomiast w szóstej fazie, tzw. „nowej etnografii”, która – zdaniem autorów zestawienia – trwa do dnia dzisiejszego, ma miejsce zerwanie z tradycyjnymi sposobami badania kultury, takimi jak spisywanie sprawozdań czy tworzenie wykresów. Współcześnie etnografia odżegnuje się od tych tradycyjnych metod badawczych. Mówi się zaś o kulturze w kategoriach utopii i tragedii. Etnografia chce teraz badać problemy współczesnego społeczeństwa masowego, problemy społeczeństwa klasowego, chce pisać o środkach masowego przekazu, nowych mediach, rozwoju technologii i jej wpływie na społeczeństwo. Ale też odnosi się do kwestii jaźni, języka i komunikacji. Autorzy do tego rodzaju etnografii zaliczają między innymi Clifforda Geertza. Kończą zaś swą historię tezą o współczesnym „rozmnażaniu” się etnografii na nowe obszary zjawisk społecznych.

Podobną historię o metodzie etnografii opowiadają we wprowadzeniu do *Metod badań jakościowych* Norman K. Denzin oraz Yvonna S. Lincoln. Autorzy ci historię etnografii dzielą na osiem faz. Ograniczają się jednak do opisu etnografii w wiekach XX i XXI. Pierwsza faza – tradycyjna – odpowiada mniej więcej drugiej i trzeciej fazie wyróżnionej przez Vidicha i Lymana. Ich zdaniem, rozpoczyna się ona w początkach XX wieku i trwa do II wojny światowej. W tym okresie etnografowie piszą głównie

sprawozdania z pracy terenowej. Jest to okres kolonializmu. Badany „Inny” jest ujmowany w kategoriach egzotyczności i dzikości. Przykładem etnografa tego okresu jest oczywiście B. Malinowski. Dziś taki Malinowski, „samotny etnograf”, to relikw kolonialnej przeszłości, ale wówczas był on przykładem nowego sposobu „badania” kultury: profesjonalny i prawdziwy badacz/etnograf, który odkrywa to, co nieznanne i tajemnicze. Kolejna faza – modernistyczna – następuje po okresie klasycznym. Tu nadal za słuszną uznaje się metodę pozytywistyczną: w badaniu kultury przyjmuje się założenia społecznego realizmu i naturalizmu. Okres ten obejmuje lata 70. XX wieku. Ówczesny etnograf przeprowadza rygorystyczne badania jakościowe. Kanonicznym tekstem tej fazy pozostaje *Boys in White* (Becker i inni). Faza ta kończy się wraz z wojną wietnamską. Podsumowując ten kończący się etap modernizmu, autorzy przywołują tu słowa Loflanda:

Moment twórczego fermentu – naukowego i politycznego. Spotkanie w San Francisco było nie tylko spotkaniem z Blumerem i Hughesem, lecz »kontrewolucją« [...]. Na początku grupa rozmawiała o problemach związanych z byciem socjologiem i kobietą [...] atmosfera dosłownie wybuchła nowymi ideami: teoria naznaczenia społecznego, etnometodologia, teoria konfliktu, analiza dramaturgiczna⁸⁵.

Trzecia faza, okres tzw. rozmytych gatunków, trwa od roku 1970 do roku 1986. W tym okresie badacze odwołują się do różnych metod i strategii, od symbolicznego interakcjonizmu po konstruktywizm, ale sięgają również do pozytywizmu i postpozytywizmu, semiotyki, strukturalizmu oraz feminizmu. Popularne stają się metoda narracyjna oraz semiotyczna. Do teoretyków, którzy wyznaczają zarówno początek, jak koniec tej fazy, autorzy zestawienia zaliczają Geertza. Po nim pojawiają się w etnografii kolejne metody, takie jak etnometodologia, postrukturalizm, dekonstrukcjonizm. Geertz wyznacza jednak kierunek, współczesną fazę „rozmywania i rozproszenia gatunków”. Esej i forma literacka zastępują tu klasyczny, naukowy artykuł. Lecz całkowite zerwanie z przeszłością następuje z fazy czwartej: jest to okres tzw. kryzysu reprezentacji. Autorzy przywołują tu słowa Paula Stollera, który badając plemię Songhaj w Nigerii doświadczył owego kryzysu na własnej skórze: „Wszyscy mnie okłamywali i [...] dane zebrane z takim wysiłkiem okazały się bezużyteczne”. To odkrycie doprowadziło go do zmiany

⁸⁵Lofland za N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, *Wprowadzenie. Metody i dziedzina badań jakościowych*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. K. Podemski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 43.

koncepcji, nie napisał raportu z badań, ale pamiętnik, gdzie główną rolę grał on sam. Do tego etapu etnografii Denzin i Lincoln zaliczają teksty Marcusa i Fischera, Clifforda i Geertza, Turnera i Brunera. Kolejny etap, ich zdaniem, wiąże się z tzw. potrójnym kryzysem: reprezentacji, legitymizacji oraz praktyki. W zestawieniu Denzina i Lincolna, jest to piąta faza etnografii. Po pierwsze, uznaje się tu, że doświadczenie badacza jest wytwarzane przez niego samego: związek między doświadczeniem badacza i tekstem staje się problematyczny. Kryzys legitymizacji (drugi) stawia pod znakiem zapytania pojęcia „trafności”, „możliwości uogólniania” i „rzetelności tekstu”. Pytanie, które tu powstaje, brzmi: jak można oceniać prace etnograficzne? Trzeci kryzys skupia się wokół dylematu: czy można zmieniać świat, jeśli społeczeństwo jest tekstem? Piąta faza etnografii to „walka” postmodernistycznego pisania o nadanie sensu wspomnianym kryzysom. Główny problem rozgrywa się wokół sensu i możliwości nowego/innego pisania etnografii. Poszukiwanie wielkich narracji zostało zastąpione przez teorie lokalne, odwołujące się do konkretnych, lokalnych problemów społecznych. Z kolei szósta faza, posteksperymentalna (1995–2000), jest powiązana z serią wydawniczą czasopisma „Ethnographic Alternatives”. Główną ideą pisania etnograficznego jest kwestia *rozmywania* granic między naukami społecznymi a humanistycznymi. Autorzy eksperymentują więc z literaturą, poezją, autobiografią czy performatyką. Siódma faza (2000– 2004) nawiązuje do periodyków poświęconych badaniom jakościowym: „Qualitative Inquiry”, „Qualitative Research”. Jest to faza „metodologicznie kontestowanej teraźniejszości”. I wreszcie faza ósma, teraźniejszość i najbliższa przyszłość, to okres po 2005 roku. Problematyka badawcza wciąż jest otwarta, to etap „mnożenia” problemów oraz metodologicznego bałaganu: niepewności, krytycyzmu, eksperymentowania i napięć. Warto dodać, kończąc ten wątek, że to właśnie te napięcia badawcze szczególnie niepokoją autorów powyższego zestawienia. Dlatego traktują oni swoją książkę nie tylko jako narzędzie uporządkowania chaosu czy też próbę odnajdowania sensu prowadzonych badań, ale przede wszystkim jako płaszczyznę wyrażania i podkreślania tychże właśnie napięć etnografii.⁸⁶

⁸⁶ N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, *Wprowadzenie. Metody...*, op. cit., [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. K. Podemski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 19-62. Nie wszyscy zgadzają się z takim ujęciem etnografii. Niektórzy proponują zamiast pojęcia faz, pól, czy wymiarów etnografii, stosować termin wektora, co lepiej obrazuje sposób, w jaki dokonywały się przemiany wewnątrz tej dyscypliny, że nie następowały one w sposób skokowy, ale płynnie. Poza tym Lincoln i Denzin nie pokazują tego przenikania się, czy uzupełniania poszczególnych faz w historii etnografii. Dla nich wszystko jest „post” i też, wszystko dąży do głównej, przełomowej fazy postmodernistycznej, po

Istnieje mnóstwo książek, głównie anglojęzycznych, które starają się rozwikłać problem etnografii, czym jest, jaka jest etymologia pojęcia itd. Większość przywoływanych przeze mnie etnografów to właśnie robi – próbuje jakoś opowiedzieć historię etnografii i poszukuje etymologii tego pojęcia. W Polsce dominują tytuły i prace z zakresu antropologii. Jest ich na naszym rynku wydawniczym naprawdę sporo. W świecie anglojęzycznym trochę więcej jest z kolei o etnografii. Autorzy takich opracowań próbują szukać relacji i różnic między antropologią, etnografią i etnologią. Przykładem jest tu Herzfeld, gdy pyta o przeszłość, która legitymizuje,⁸⁷ czy A. Bernard, gdy rozpatruje relacje między antropologią i etnologią, teorią i etnografią, i gdy opowiada o początkach antropologii: jej relacjach z filozofią i socjologią.⁸⁸ Również M. Hammersley i P. Atkinson (*Ethnography. Principles in practice*). Ci autorzy zapoznają nas z głównymi zagadnieniami związanymi z dyscypliną, także z kwestią relacji etnografii i etnologii. I tu na przykład okazuje się, że etnografia była w wieku XIX, jako opisująca kultury niezachodnie, jedynie pomocnicą etnologii, która – z kolei – porównywała i ujmowała historycznie zjawiska społeczne. To etnologia stanowiła główny rdzeń ówczesnej antropologii i niejako wykorzystywała pracę etnografów – wówczas misjonarzy i podróżników. Z czasem etnologia straciła wartość na korzyść etnografii, gdyż ta sama (przykład Malinowskiego) postanowiła wyruszyć w teren i badać kultury z bliska. W ten sposób w wieku XX etnografia stała się rdzeniem antropologii. Autorzy opisują jeszcze jej rozwój w wieku XX, poprzez „Szkołę Chicagowską” i jej lokalny charakter, do jej uformowania się ostatecznie we współczesności jako dyscypliny złożonej i wciąż ulegającej dynamicznym przeobrażeniom. Ale w taki sposób, że trudno dziś ustalić, czym dokładnie ma się zajmować i jakie metody ma stosować.⁸⁹

Nie sposób przedstawić tu oczywiście wszystkich opracowań dotyczących historii pojęcia „etnografii”. Jest ich mnóstwo. W wersji amerykańskiej etnografia, szczególnie współcześnie, powróciła do antropologii i niemal skolonizowała ją w całości, jako obszar pisania, interpretacji i konstruowania tekstu etnograficznego. Europejska wersja kładzie

której wszystko, co w przeszłości było uznane za dorobek etnografii, po prostu zostaje odrzucone. Taki sposób ujęcia problemu jest uznany przez niektórych etnografów, za błędny. Zob. P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, *Ethnography. Post, Past, and Present*, „Journal of Contemporary Ethnography” 1999, nr 28, s. 460-471.

⁸⁷ M. Herzfeld, *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 186-194.

⁸⁸ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii...*, op, cit, s. 1-26.

⁸⁹ M. Hammersley, P. Atkinson, *Ethnography. Principles...*, op. cit., s. 1-5.

nacisk na proces „pisania o ludach”, z tym, że „ludy” stanowią tę silniejszą część znaczenia terminu.⁹⁰ I może właśnie ten nacisk położony na etnograficzny wymiar badań o kulturze, ale nie w sensie postmodernistycznym, tylko badanie „ludów” (pozostawiając tu kwestie pisania w tradycyjnym ujęciu) jest powodem tego, że terminy etnografia, etnologia i antropologia często stosuje się dziś zamiennie. Etnografia jako pisanie o „ludach” wyznacza i określa sposób rozumienia pozostałych dwóch. Takie rozumienie etnografii występuje choćby w Polsce.⁹¹

Tę europejską etnograficzną perspektywę na antropologię i na etnograficzne badanie kultury przedstawia między innymi Tadeusz Wróblewski w książce *Wstęp do etnografii*.⁹² Po części ten wątek został już poruszony w kontekście definicji pojęcia. Tu pozwolę sobie dokończyć tę historię. Przypomnijmy – jesteśmy w wieku XIX. Tu właśnie, zdaniem tego polskiego autora, szczególnie w drugiej połowie tego stulecia, dochodzi do rozpowszechniania i rozwoju pojęcia „etnografii”. Comte nie wyróżnia jeszcze tych nauk, ani etnografii, ani etnologii, ale już P. Broca wyróżnia etnografię i etnologię, przy czym wciąż podporządkowuje je antropologii. Etnologia to tutaj nauka o rasach, zaś etnografia to nauka, która bada ludy pod kątem wspólnego języka, zwyczajów itd. Jeszcze inaczej etnografię pojmował C. Bernard. Według tego fizjologa, etnografia powinna badać fizyczne cechy człowieka i całych ludów, ale także ich moralność, religię itd. Materiał etnograficzny potrzeby jest także jako baza do poszukiwań historii człowieka. Dlatego powinna to być dyscyplina samodzielna. Temu celowi miało służyć złożone w 1859 roku Towarzystwo Etnograficzne. Brakuje tu jednak wciąż jednomyślności co do przedmiotu badań etnografii, jej celów badawczych, brak jest też ustaleń co do narzędzi badawczych. Często zdarzało się zatem tak, że etnografia okazywała się jedynie nauką pomocniczą geografii, antropologii czy psychologii. Tymczasem na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1851 odbywają się już wykłady z etnografii, zaś w *Encyklopedii powszechnej* wydanej w Warszawie w roku 1864 czytamy o pojęciu „etnografii”, czym jest, że to gałąź nauki historycznej, i że bada ludzi w

⁹⁰ Zob. więcej na ten temat: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, Wyd. UJ, 2007.

⁹¹ Na temat odradzania się etnografii w Europie Środkowo-Wschodniej, o tym jaki ona przyjmuje dziś kształt, piszą m.in. Michał Buchowski i Hana Cervinkova. Zob. *On Rethinking Ethnography in Central Europe: Toward Cosmopolitan Anthropologies in the “Peripheries”*, [w:] H. Cervinkova, M. Buchowski, Z. Uherek (red.), *Rethinking Ethnography in Central Europe*, Wyd. Palgrave Macmillan, New York 2015, s. 1-20.

⁹² Współcześnie, tematyką tą, zajmuje się w Polsce m. in. Michał Buchowski. Zob. M. Buchowski, *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Wyd. Nauka i Innowacje, Poznań 2012.

kontekście narodu, ich wspólnotę więzi, i że etnologia zajmuje się plemionami i ludami, tu rozumianymi jako odmienne rasy. Pod koniec XIX wieku etnografię jako „ludoznawstwo” zaczęto traktować synonimicznie z „etnologią”. Wróblewski wyjaśnia to zjawisko i wiąże z nasilającym się wówczas procesem poznawania tzw. Innych, obcych, pozaeuropejskich kultur ludów pierwotnych. Okazuje się też, że ludy te mają swoje odpowiedniki w ludach europejskich, i że istnieje wspólny mianownik, który łączy etnografię powszechną z kulturami narodowymi. (Powszechna) etnografia staje się więc (ludową) etnologią.⁹³

Wróblewski dostrzega różnice w tradycji francuskiej i podobnej do niej, niemieckiej, i odróżnia je od tradycji anglosaskiej. W amerykańskiej klasyfikacji antropologia rozdziela się, w jego zestawieniu, na antropologię fizyczną i antropologię kulturową. Na tę drugą składają się trzy nauki: etnologia, lingwistyka oraz archeologia. Etnologia, z kolei, dzieli się na trzy dyscypliny szczegółowe: etnologię (w znaczeniu węższym), etnografię oraz antropologię. W tym układzie etnografia znaczy „czynność badacza, który opisuje szczegółowe cechy kultury”, etnologia (w rozumieniu węższym) oznacza „metodę analizy podobieństw i różnic między kulturami”. W szerszym znaczeniu etnologia to studia nad zwyczajami i postawami ludów (świata). Cechą etnologii w sensie amerykańskim jest historyzm badanych faktów. Od tej amerykańskiej wersji etnografii różni się schemat angielski. Też istnieje tu podział na antropologię fizyczną i kulturową, ale ta ostatnia dzieli się na archeologię prehistoryczną oraz antropologię społeczną. Etnologię można tu rozumieć jako bliską antropologii społecznej, ale też nie do końca, ponieważ etnologia wciąż, zarówno w opcji angielskiej, jak i amerykańskiej, związana jest z perspektywą historyczno-kulturową. Ważne zaś, że w obu tradycjach etnografia nie występuje jako osobna dyscyplina, ale jako „czynność”. Termin „etnografia” oznacza technikę i metodę pracy.⁹⁴

Podstawowym problemem, który towarzyszy pojęciu „etnografii”, jest jego relacja do takich terminów, jak etnologia, antropologia, a to głównie za sprawą wątpliwości, co do przedmiotu badań. I tak, wskazuje Wróblewski, oddzielenie antropologii od etnologii, które – jego zdaniem – nastąpiło w 1850 roku w Anglii, nie przyjęło się w innych krajach. Termin „etnologia” był używany zamiennie z terminem

⁹³ Buchowski, wprowadza tu jeszcze, w kontekście etnologii polskiej, pojęcie „etnografizmu”, czy „etnoantropologii”. Zob. M. Buchowski, *Antropologia polska: genealogie, trajektorie i etyczne powinności*, „Lud”, t. 101, 2017, s. 486-490.

⁹⁴ T. Wróblewski, *Wstęp do etnografii...*, op. cit., s. 21-26.

„antropologia”. Uznawano, że jest to nauka o człowieku jako istocie społecznej. Kompromisowo przyjmowano, że nie różni się ich przedmiot badań, ale istnieje różnica metod: pierwsza opisuje grupy etniczne, druga je porównuje i tworzy wnioski. W encyklopedii francuskiej z 1885 roku można przeczytać taką właśnie definicję tych terminów. W rezultacie, w etnografii widziano również etnologię i używano tych terminów zamiennie (zob. *Encyklopedia Powszechna*, 1899). W *Słowniku języka polskiego* (1900) termin „etnografia” oznacza naukę opisującą ludy czy narody, zaś „etnologia” bada pochodzenie różnych instytucji i zwyczajów (autorem tych terminów jest prawdopodobnie Jan Karłowicz). Etnologia cechuje się zatem ujmowaniem zjawisk bardziej diachronicznie niż etnografia, ale te różnice uznaje się za nieistotne. Etnografia jest silnie związana z geograficznymi, antropologicznymi, filozoficznymi i humanistycznymi naukami, ale jest jakoś bardziej powiązana regionalnie, zaś etnologia posiada szersze znaczenie, i jest traktowana jako jakaś część antropologii, czyli nauki o człowieku. Podstawową różnicę zatem w funkcjonowaniu tych pojęć tworzy ich zakres znaczeniowy. Ale ważny jest też przedmiot badania, czyli kultura, która tu zostaje uznana za przedmiot badań etnografii (etnologii). Pomiędzy rokiem 1850 a rokiem 1870 dochodzi jednak do jej rozstania z antropologią. Wróblewski określa to jako proces poszerzania i konkretyzowania tej dziedziny⁹⁵. Uznano ją wówczas formalnie za samodzielną naukę. Kongres Antropologów i Etnografów z 1914 roku potwierdził odrębność i niezależność tej dyscypliny, jej przedmiot oraz specyfikę badań. Antropologia oraz etnografia oficjalnie i teoretycznie otrzymują suwerenność oraz naukową niezależność.

Niemniej do czasów współczesnych sprzężenie między terminami „etnografia”, „etnologia” i „antropologia” nie jest do końca wyjaśnione. Uznaje się, że większość tradycji naukowych używa zamiennie terminów „etnografia” i „etnologia”, a nawet „antropologia kulturowa”. Pomimo tych nieścisłości, wątek regionalny i opisowy pozostaje wciąż charakterystyczny dla etnografii, zaś ogólny i powszechny dla etnologii. W rezultacie tradycje naukowe w tej dziedzinie różnią się między sobą, i nauka, która bada ten sam przedmiot, otrzymuje jednocześnie różne nazwy. W tradycji europejskiej wciąż istnieje tendencja do utożsamiania tych terminów. Zatem sprawa nieścisłości semantycznej tych pojęć pozostaje otwarta do dziś.⁹⁶

⁹⁵ Ibid., s. 32.

⁹⁶ Ibid., s. 27-38.

Trzeba mieć na uwadze to, że obok historycznych ujęć etnografii, przedstawionych tu w zarysie, istnieją zestawienia, które analizują jej rozwój w kontekście konkretnych problemów. Przykładem tego jest analiza Jamesa Clifforda, który mówi o etnografii w kontekście powstawania i upadku autorytetu etnograficznego. Autor ten jest przedstawicielem tekstualizmu, dlatego etnografię i naukę o kulturze rozumie on jako proces *pisania* kultury. Ale dla Clifforda etnografia jest nie tylko działalnością o hybrydycznym charakterze, jako pisanie i zbieranie „danych” kultury, jest ona również sferą wpływów podmiotu. To pole jego interwencji w proces poznawczy. Świadczy o kondycji poznawczej podmiotu. To podmiot wyznacza kształt etnografii. Pod koniec XIX wieku etnograf, pisze Clifford, nie miał łatwo: jako badacz kultury nie pełnił ważnej funkcji. Zdecydowanie lepiej pełnili ją wówczas misjonarze, administratorzy, podróżnicy. Postać nowego badacza terenowego, etnografa właśnie, zaczyna kształtować się dopiero około 1920 roku. Główną rolę w tworzeniu wiarygodności i autorytetu badacza terenowego odgrywa wówczas Malinowski. Ten okres jest dla Clifforda najbardziej interesujący. W książce *Kłopoty z kulturą* zмага się on z przedstawieniem różnych sposobów pisania o kulturze, ale interesuje go tu głównie okres między rokiem 1910 a rokiem 1960, czyli sposób uprawiania etnografii przez tzw. profesjonalnych antropologów. Po roku 1960, jego zdaniem, następuje okres załamania się autorytetu, a przełomy i zwroty w nauce prowadzą do pojawienia się, w antropologii, postmodernizmu.⁹⁷

Podstawową tezę Clifforda jest twierdzenie, że etnografia to dyscyplina, która kształtuje się i zmienia pod wpływem zmieniającej się pozycji etnografa, jak również pod wpływem zmieniającego się sposobu pisania o kulturze. Dlatego, pytając o etnografię, czym jest, chcąc pokazać, jak się zmienia, trzeba poddać analizie teksty etnograficzne. I Clifford to robi. Można jednak tę rzecz analizować w innym sposób. Inne ujęcie, ale też problemowe, proponuje np. Alan Bernard, który mówi z kolei o historii etnografii jako przechodzeniu od perspektywy diachronicznej, ujmującej zjawiska z perspektywy czasu, do synchronicznej, ujmujące zjawiska współistniejące, oraz od perspektyw synchronicznych do interakcyjnych. Do perspektywy diachronicznej zalicza on ewolucjonizm, dyfuzjonizm, marksizm, do synchronicznej: relatywizm, strukturalizm, funkcjonalizm, do interakcyjnej m. in.: procesualizm, feminizm, postsrukturalizm,

⁹⁷ C. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 29-63.

postmodernizm.⁹⁸ Lecz ani to zestawienie, ani poprzednie rozwiązania, tj. ujęcie historyczne czy problemowe, nie rozwiązują do końca kwestii znaczenia pojęć „antropologia”, „etnografia” czy „etnologia”.

2.3. Problem prawomocności wiedzy i kryzys reprezentacji/przedstawienia

Problem, o którym tu mowa, niemal wszystkim, którzy zajmują się nauką, znany jest bardzo dobrze. Ale nie mogę pominąć tego wątku, gdy mowa jest o współczesnym kształcie antropologii. Kryzys ten miał bowiem również wpływ na przemiany, jakie dokonały się w obrębie antropologii. Rzecz dotyczy oczywiście obiektywizmu oraz podstawowego rozróżnienia w epistemologii: na podmiot poznający i przedmiot poznania, a także na prawdę i fałsz. *Kryzys przedstawienia* ostatecznie bowiem podważył obiektywny sposób widzenia świata⁹⁹. W antropologii kryzys ten został wzmocniony przez spór relatywistów kulturowych z racjonalistami/obiektywistami¹⁰⁰.

Etnografia jest „uwikłana w pisanie”, czyli polega na przełożeniu doświadczenia na formę tekstową. Jest zatem skomplikowanym procesem zdobywania wiedzy, przez działanie licznych czynników subiektywnych.¹⁰¹ Etnografowie określają ten problem wiedzy etnograficznej jako „kryzys reprezentacji”. Jak pamiętamy, w historii badań jakościowych przedstawionych przez Denzina i Lincoln kryzys ten przypada na czwartą i piątą fazę badań. Zmiany te poprzedzone zostały wszelkiego rodzaju zwrotami w nauce. Możemy tu wymienić: zwrot lingwistyczny, hermeneutyczny, kognitywny, konstruktywizm u Kuhna, nowe koncepcje w gramatyce i semantyce, a także teorie narracji. Wszystkie one doprowadziły do odrzucenia prawdy obiektywnej. Kryzys przedstawienia w antropologii również kończy się zakwestionowaniem możliwości „odkrywania” prawdy, prawdy o kulturze. Dziś wiedza antropologiczna nie jest już rozumiana w kategoriach wiernej reprezentacji rzeczywistości.¹⁰² Między tekstem etnograficznym i rzeczywistością „jako taką” nie ma relacji odpowiedniości. Píše o tym

⁹⁸ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii...*, op. cit., s. 36-39.

⁹⁹ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 18-19.

¹⁰⁰ W. Kuligowski, Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2001, s. 92-110; W. Burszta, Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wyd. UAM, Poznań 1992, s. 50-81, Buchowski M., Burszta W., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 69-89.

¹⁰¹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 33.

¹⁰² Zob. M. Lubaś, Lubaś M., *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Wyd. Nomos, Kraków 2003, s. 16-32.

Paul Rabinow, gdy odwołuje się do tezy o dekonstrukcji epistemologicznej u Richarda Rorty'ego. W pisaniu etnografii nie obowiązuje kryterium prawdziwości. „Fakty powstają tylko w kontekście pewnego punktu widzenia.”¹⁰³ Badane zjawiska kulturowe, ich kształt i obraz, są zawsze przedstawieniem w tekście, reprezentacją, ale z pewnością nie „faktów jako takich”. Tekst etnograficzny jest „wyprodukowany”, „sfabrykowany” w procesie pisania.¹⁰⁴

Kryzys reprezentacji, zdaniem Denzina, przypada na połowę lat 80. XX wieku i oznacza całkowitą erozję klasycznych norm w antropologii: obiektywizmu naukowego oraz kodeksu etycznego kolonialistów. Powszechne się modele interpretatywne, jako wyraz sprzeciwu wobec teorii przyczynowych, starych modeli prawdy czy znaczenia. Przypomnijmy wspomnienia Stollera z badań w Nigerii: „Wszyscy mnie okłamywali i [...] dane zbierane z takim wysiłkiem okazały się bezużyteczne”. Zaczął więc pisać pamiętnik. Ten kryzys jest kontynuowany również w fazie piątej i jest on już potrójny: bo jest to kryzys reprezentacji, legitymizacji i praktyki. W tym czasie pojawia się w etnografii postmodernistyczne eksperymentowanie. Pojęcia „trafności”, „możliwości uogólniania” czy „rzetelności” zostają tu dość mocno podważone. Granica między pracą w terenie a pisaniem rozmywa się¹⁰⁵. Szerzej ten temat Denzin mówi w książce *Interpretative Ethnography. Ethnography Practices for 21 st Century*. Tu również Denzin odnosi się do owych faz etnografii oraz potrójnego kryzysu, przedstawia też pewne propozycje zwalczania kryzysu. Twierdzi, że każdy tekst można czytać pod kątem czterech par: 1) rzeczywistość i jego reprezentacja, 2) tekst i autor, 3) przeżyte doświadczenie i jego tekstualna reprezentacja, 4) podmiot i jego intencja kreowania znaczenia. W kontekście kryzysu legitymizacji Denzin przywołuje cztery odpowiedzi: 1) pozytywistyczną, która proponuje jeden rodzaj kryteriów naukowych, bez względu na rodzaj metody i problematyki; 2) postpozytywistyczną, tu nacisk położony jest na rozwój badań jakościowych; 3) postmodernistyczną (podważenie postpozytywistycznej metody badań: w tym miejscu odrzuca się w ogóle możliwość oceny badań jakościowych); 4)

¹⁰³ S. Fish za Rabinow P., *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii*, (tłum.) Krzemień J., [w:] Buchowski M. (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 114.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 88-109.

¹⁰⁵ N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, *Wprowadzenie. Metody...*, op. cit., s. 45-48.

krytyczny postrukturalizm, który zupełnie odchodzi od pozytywizmu w stronę podmiotowości, emocjonalności i innych kryteriów dalece „niepozytywistycznych”.¹⁰⁶

Patrząc z punktu widzenia tradycji, kryzys reprezentacji stanowi podważanie ludzkich zdolności poznawczych. W połowie XX wieku odkrycie „słabości” człowieka zostanie określone mianem „upadku wielkich metanarracji”.¹⁰⁷ Richard Rorty będzie później pisał o „lustrzanej istocie” oraz „zwierciadle umysłu”, który już nie odzwierciedla rzeczy jakimi są, który już nie dociera do Prawdy, Piękna i Dobra.¹⁰⁸ Pozytywistyczny obraz nauki uznawał za aksjomat potrzebę wyjaśniania i uprawomocniania wiedzy naukowej. Podstawą wiedzy są tzw. fakty, prawda. To ona jest celem zdobywania wiedzy, a fakty argumentem na rzecz jej istnienia. Lyotard pisze, w swej książce o zmianie paradygmatu wiedzy, że nauka uległa delegitymizacji i epistemologia utraciła swoje podstawy.¹⁰⁹ Nauka nie jest już w stanie sama siebie uprawomocnić przez odwoływanie się do tzw. faktów, rzeczywistości i pojęcia „prawdy”, bo takie nie istnieją, wielkie narracje nie są już w stanie tłumaczyć świata, nie muszą, i nikt ich nie potrzebuje. Nauka rozwija się i czerpie wiarygodność nie z pochodzących obiektywnych przepisów, danych od Boga, ale z reguł, które sama ustala w toku naukowej debaty. Bo nauka i jej rozwój są efektem praktyk społecznych, a nie kwestią umiejętności „odkrywania” prawdy.¹¹⁰ „Nie ma rozumu, a jedynie racje.”¹¹¹ Nauka rozwija się w wymyślaniu nowych rozwiązań, dających się lepiej weryfikować, podważać, uzupełniać. To taki niekończący się wyścig nauki w ulepszaniu swych teorii, metod i tez. Wiedza jest efektem praktyki naukowej.¹¹²

Ważną rolę w tym przełamaniu paradygmatu nauki odgrywa oczywiście Richard Rorty i jego książka *Filozofia a zwierciadło natury*. Do tego odwołuje się Rabinow, gdy pisze o problemie epistemologii w antropologii. Epistemologia jako nauka o wyobrażeniach myślowych powstała w XVII wieku. Rozwinęła się w określonym miejscu i czasie, nie bez przyczyny, ponieważ jest ona wyrazem pragnienia posiadania

¹⁰⁶ N. K. Denzin, *Interpretative Ethnography. Ethnography Practices for 21 st Century*, SAGE Publications, International Educational and Professional Publisher, Thousand Oaks-London-New Delhi 1997.

¹⁰⁷ Zob. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, Wyd. Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997.

¹⁰⁸ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.

¹⁰⁹ J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, op. cit., s. 20.

¹¹⁰ Ibid., s. 126.

¹¹¹ Lyotard za M. Lubaś, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 38.

¹¹² J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, op. cit., s. 173.

władzy. „Kto pragnie poznania, pisze Rorty, ten pragnie przymusu, szuka »fundamentu«, któremu można bez reszty zaufać, zasad, których nie wolno przekroczyć, przedmiotów, które same się narzucają, przedstawień, którym nie można się oprzeć.”¹¹³ Rorty mówi wręcz o „obsesji” tradycji zachodniej na punkcie prawdy. Dla Greków istniało ostre rozróżnienie między rzeczywistością zewnętrzną a wyobrażeniami wewnętrznymi, czego wyrazem była teoria Arystotelesa. Kartezjusz zamazał to rozróżnienie. Jego koncepcja opiera się na posiadaniu właściwych wyobrażeń w przestrzeni wewnętrznej, czyli umyśle. To pojęcie „jednej i tej samej przestrzeni wewnętrznej, w której odbywa się obserwacja doznań cielesnych i percepcyjnych (»niejasnych idei pochodzących od zmysłów i wyobraźni«, w sformułowaniu Kartezjusza), prawd matematycznych, zasad moralnych, idei Boga, nastroju przygnębienia i wszystkiego, co dzisiaj nazywa się »stanem psychicznym«, było całkowitą nowością”. Kartezjusz, cały świat sprowadził do umysłu człowieka, podważając – w rezultacie - istnienie świata społecznego oraz zasadność mówienia o kulturze. Od siedemnastego wieku, wiedza stała się więc wewnętrzną i opartą na wyobrażeniach, sprawą podmiotu poznającego. Wiedza jest kwestią możliwości poznawczych człowieka. Dzieło Kartezjusza – budowa nowoczesnej epistemologii – zostało ukończone w dziewiętnastym wieku.¹¹⁴ W naukach społecznych proces ten został nazwany później przez Maxa Webera „procesem racjonalizacji nauki”, a zdaniem Zygmunta Baumana zakończył się on w XX wieku budową obozów koncentracyjnych.

W kontekście kryzysu prawdomocności wiedzy pojawia się w antropologii nazwisko Foucaulta. Przywołuje je Rabinow. Foucault należy również do wielkich krytyków Prawdy i postuluje jej odrzucenie. Proponuje zaś, w zamian, kilka nowych zasad:

Prawdę należy rozumieć jako system uporządkowanych procedur służących do produkcji, regulacji, dystrybucji, cyrkulacji i funkcjonowania twierdzeń. 2. Prawda powiązana jest z wzajemnie z systemami władzy, które ją wytwarzają i utrzymują oraz efektami władzy, którą ona indykuje i które ją rozszerzają. 3. Reżim ten nie jest tylko ideologiczny czy nadbudowany; był on warunkiem powstania i rozwoju kapitalizmu.¹¹⁵

Rabinow podsumowuje te rozważania artykułując je w zestaw postulatów:

1. Epistemologię trzeba postrzegać jako zdarzenie historyczne, charakterystyczną praktykę społeczną [...]. 2. Nie potrzeba nam teorii epistemologii tubylczych czy nowej epistemologii innego.

¹¹³ Rorty za: P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami ...*, op. cit., s. 88.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 89-91.

¹¹⁵ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami ...*, op. cit., s. 96.

Winniśmy zwracać uwagę na naszą historyczną praktykę rzutowania naszych praktyk kulturowych na inne; [...]. 3. Musimy zantropologizować Zachód: pokazać, jak egzotyczne jest jego konstruowanie rzeczywistości; położyć nacisk na te dziedziny, które z założenia uważane są za najbardziej uniwersalne, [...] niech wydają się historycznie osobliwe. 4. Musimy spluralizować i zróżnicować nasze podejście.¹¹⁶

Rabinow, podobnie zresztą jak jego opiekun naukowy Geertz, dostrzega filozoficzne uwikłanie antropologii. Widać to w jego tekstach: często podejmuje i przywołuje w nich nazwiska filozofów, przytacza przykłady teorii filozoficznych, by – w rezultacie – rozwiązywać przy ich wykorzystaniu problemy natury antropologicznej. Podobnie robi Geertz. W kontekście naukowych „przełomów”, które wszystkie okazują się zwrotem ku znaczeniu, mówi on o przełomie lingwistycznym, przełomie hermeneutycznym, rewolucji kognitywnej, reperkusjach Wittgensteina i Heideggerowskim trzęsieniu ziemi, o teorii Foucaulta, Goffmana, strukturalizmie Levi-Straussa, o etnografii Suzanne Langer, o tezach Kennetha Burke’a, nowych koncepcjach w gramatyce, semantyce i teorii narracji, oraz – jakże wymownej, w kontekście zmiany naukowego paradygmatu, tezie Kuhna.¹¹⁷ Pozwolę się zatrzymać przy tym nazwisku dłużej. Nie tylko dlatego, że Geertz poświęca mu nieco więcej uwagi, ale też dlatego, że jego rola w kontekście problemu naukowych paradygmatów jest niebagatelna. Byli już przed Kuhnem tacy, którzy pisali o społecznej naturze poznania, ale to właśnie on zapisał się w historii nauki jako ten, „który przetaił szlak”. To właśnie Kuhn zakwestionował niekwestionowaną i nieprzekraczalną „[...] linię oddzielającą naukę jako formę intelektualnej aktywności, drogę poznania, od nauki jako społecznego fenomenu, drogi działania”¹¹⁸. Książka Kuhna była rewolucyjna, wzorcowa, wszechogarniająca, bezkompromisowa, i „to ona narzuciła warunki debaty”, stała się dominującym paradygmatem do „zlekceważenia lub obalenia” w przyszłości.¹¹⁹ Siła tej książki, moc działania i wpływania na niemal każdą dziedzinę nauki, od fizyki przez historię i politologię, aż po publicystykę, była zaskoczeniem dla samego autora *Struktury*. W tajemniczy i nieokreślony sposób, tajemniczy i nieokreślony nawet dla samego Kuhna, który do końca był zaskoczony, zakłopotany i poważnie zmartwiony recepcją swojej książki. *Struktura* okazała się właściwym tekstem pojawiającym się we właściwym czasie. Jako fizyk daleki był od podważania prawdziwości teorii rozchodzenia światła

¹¹⁶ Ibid., s. 96-97.

¹¹⁷ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 28.

¹¹⁸ Ibid, s. 202-203.

¹¹⁹ Ibid.

czy ruchu planet, pisze Geertz.¹²⁰ I chociaż uznawał socjologiczny kontekst tzw. odkryć naukowych, nie do końca zgodziłby się na uznawanie tego determinantu społecznego w naukach przyrodniczych. W *Strukturze rewolucji naukowej* pisze jednak:

Uprawianie nauki normalnej oraz dokonywane w nauce rewolucje są jak najbardziej związane z istnieniem określonych społeczności. Aby zanalizować naukę normalną i rewolucję, trzeba najpierw rozwinąć zmieniającą się w czasie społeczną strukturę nauk. Paradygmat rządzi się dziedziną przedmiotową, lecz raczej grupą praktykujących uczonych. Wszelka analiza badań kierujących się paradygmatem bądź też rozbijających paradygmat musi zacząć od zlokalizowania odpowiedniej grupy czy grup.¹²¹

Diagnoza Kuhna, choć sam jej autor nie do końca przewidział, jaką rolę odegra w rozwoju nauki i wiedzy, wkraczała w obszar nauk, zmieniając tym samym ich sposób postrzegania siebie, rozumienia tego, czym jest wiedza. Siła tej diagnozy dotarła również w obszar antropologii. Współcześnie w antropologii nikt nie pyta już o źródła wiedzy, ani o możliwości poznawcze podmiotu, ani o kwestię istnienia bądź nieistnienia obiektywnej kultury, ważne jest natomiast badanie sposobów uprawiania i tworzenia wiedzy, zawsze określonej przez społeczny/kulturowy kontekst. Marcus i Fischer mówią o „kryzysie przedstawienia”, że jest on kryzysem prawomocności wiedzy antropologicznej. Wiedza antropologiczna nie przedstawia prawdziwej/adekwatnej reprezentacji rzeczywistości społecznej czy kulturowej, a jedynie obraz kultury, który powstał pod wpływem wielu okoliczności: realnego wydarzenia – zjawiska kultury, które rzeczywiście miało miejsce; podmiotu poznającego; osób towarzyszących temu zjawisku kultury i wielu innych jeszcze czynników natury bardzo incydentalnej.¹²²

¹²⁰ Ibid., s. 204.

¹²¹ Kuhn za C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 204-205.

¹²² G. Marcus, M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique...*, op. cit., s. 31.

3. Tekstualizacja kultury

3.1. Postmoderniści

Kryzys prawomocności wiedzy, w antropologii, skłonił badaczy do samokrytyki, a następnie do podejmowania prób budowy nowej antropologii, która na nowo odsłoniłaby ich potencjał badawczy. W ten sposób, w centrum badań antropologicznych, pojawił się tekst i postmoderniści. Zaś antropologia, w tej nowej odsłonie, przybrała kształt etnografii. Wyrazem tego procesu transformacji i zarazem jego siłą napędową, jest teoria Geertza. Mówiąc o postmodernistach, i o ich udziale w budowaniu nowej antropologii, mam tu na uwadze głównie ten proces, który antropologię poprowadził ostatecznie w stronę etnografii. Używając tu pojęcia etnografii mam więc na myśli konkretny rodzaj aktywności badawczej. Etnografia to skomplikowany proces badawczy, który jest tworzony przez sieć zaangażowanych w nią osób, kontekstów i relacji. Proces ten można określić jako proces *pisania*. Nie chodzi tu oczywiście o samą fizyczną czynność pisania. Etnografia to pisanie, w którym dokonuje się niejako reprezentacja kultury. Pisanie to rodzaj przestrzeni, w której dochodzi do swoistej wymiany między podmiotami, terenem i kulturą. Te „elementy” pisania stanowią jakiś rodzaj całości: kultura nie zaistnieje bez tego procesu – wszelkie niezbędne dane do tego procesu etnograf czerpie z pracy w terenie. Jednak ani w terenie, ani samym procesie pisania nie ma kultury. Ona pojawia się ze swoistej współpracy. Tekst etnograficzny dosłownie więc reprezentuje kulturę. Są autorzy, którzy uważają, iż rola etnografii w procesie „poznawania” kultury jest niezastąpiona, ponieważ – w istocie – powołuje ona kulturę do istnienia.¹²³ Ale to tylko jedna z propozycji ujmowania etnografii, tu rozpatrywana w jej relacji do kultury oraz badań terenowych. W tym miejscu pisanie rozumiane jest jako powoływanie czy też konstruowanie samej kultury. Tak, w większości, ujmują tę kwestię postmoderniści. Tekstualny charakter etnografii nie jest jednak pomysłem postmodernistów. Etnografowie od zawsze byli i są twórcami tekstów. Postmoderniści, „rozpoznając” tekstualny charakter etnografii, nie odkryli zatem niczego wyjątkowego. Przed nimi *pisano* i znało ten fach wielu antropologów.¹²⁴ Jednak wszyscy oni, od ewolucjonistów po strukturalistów, uprawiając pozytywistyczny model antropologii, dążyli do odkrycia prawdy. W pisaniu widzieli drogę do tej prawdy o kulturze. Ich teksty

¹²³ J. Van Mannen, *Tales of the Field...*, op. cit., s. 1-12.

¹²⁴ R. Pool, *Etnografia postmodernistyczna*, tłum. A. Zaporowski, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia...*, op. cit., s. 288-289.

miały więc stanowić końcową fazę poznania kultury. Kulturę „[...] z zaciśniętymi ramionami widać było lepiej”.¹²⁵ Ten topos prawdy w antropologii zostaje przełamany dopiero około 1950 roku. Dokonuje się wówczas przejście od przedmiotowego badania kultury jako „obcej” do refleksji nad niemożnością przeprowadzenia takich badań. Wiąże się to oczywiście z narodzinami świadomości kryzysowej i obecną do dziś w antropologii potrzebą samorefleksji. Burszta mówi w tym kontekście o „podmiotowej rekonstrukcji kultury” i „antropologicznej konceptualizacji świata”,¹²⁶ o tekstualizacji kultury i jej narracyjnym wymiarze, o „formie kulturowej refleksyjności”,¹²⁷ o „wrażliwości oka i pióra”. Literatura znaczy „być w świecie”, a antropologia – „istnieć w kulturze”.¹²⁸ Etnografia to szczególny proces pisania, bo oznacza jednocześnie proces poznawania. Wszystko to wymaga wyjaśnienia. I tu, w tym miejscu, zostanie – mam nadzieję – wyjaśnione. Bo co znaczy to pisanie i dlaczego pisanie jest tu rodzajem poznawania? I czym jest to poznawanie, bo przecież nie tradycyjnym zjawiskiem epistemologicznym? Co takiego robi więc etnografia, że udaje jej się poznawać? W tym miejscu pracy spróbuje odpowiedzieć na te pytania. Swoją analizę zacznę od postmodernistów, bo współcześnie etnografia właśnie taką postać przyjęła. Znajdą się tu nie tylko oni, ale też na przykład Malinowski, a to dlatego, że on pisaniem zajął się jako pierwszy, i to tak na poważnie, profesjonalnie. Nie był oczywiście postmodernistą, ale pisząc o nim, chcę pokazać, że etnografia, na co wskazuje słusznie Pool, jest jakby z natury **pisaniem**. Współcześnie, w postmodernizmie, przyjęła ona taki kształt, ale na długo przed postmodernistami, bo w swojej – można powiedzieć – klasycznej wersji – taka już właśnie była. Następnie przedstawię etnografię według Geertza, następnie metaetnografię i na koniec autoetnografię. Układ ten tylko pozornie wydaje się chronologiczny. Chodzi mi tu raczej o uchwycenie zmiany w sposobie uprawiania etnografii, i rozpoznani jej specyfiki. Zobaczymy tu, w jaki sposób Geertz i postmoderniści wywołali w antropologii małą rewolucję. Zobaczymy tu, na czym ona polegała i dlaczego pisanie etnografii u Malinowskiego różni się mimo wszystko od tego, jakie proponują nam współcześnie postmoderniści. Geertz znalazł się pośród nich, ale nie dlatego, że jest postmodernistą, bo nim nie jest, ale dlatego, że wyznaczył jej kierunek, nadał etnografii tekstualny kształt.

¹²⁵ W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania...*, op. cit., s. 149.

¹²⁶ W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 124.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 10, 32, 179.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 177-190.

Na koniec, omawiam metaetnografię i autoetnografię, ponieważ taką formę przyjęła dziś postmodernistyczna tekstualizacja kultury. Jednocześnie zobaczymy, czy rzeczywiście, jak twierdzą postmoderniści, *pisanie* okazuje się dziś jedynym możliwym sposobem badania kultury.

Etnografia od samych początków ma charakter tekstualny. Niemniej, ten tekstualizm przybierał różne formy, a swą niejako skrajną – czy może raczej właściwą – postać, przyjął w postmodernizmie. Etnografię postmodernistyczną kształtowali głównie autorzy artykułów *Writing Culture*. Dopięli oni proces, który już od Malinowskiego powoli narastał w etnografii, a który możemy określić jako etnografizację kultury. Postmoderniści tekst traktują bardzo dosłownie. Kulturę – ich zdaniem – (dosłownie) *pisze się*. To postmoderniści stawiają kropkę nad „i”. W tej postaci etnografia nabiera cech – można by rzec – ostrzejszych, wyrazistszych. Tacy autorzy, jak George Marcus, Michael Fischer, Stephen Taylor, James Clifford, związani z Uniwersytetem Rice’a w Houston, i dlatego często nazywani „kołem z Rice’a”, stają się inspiracją dla autorów spoza tego kręgu. Idee postmodernizmu głoszą też: Vincent Crapanzano, Paul Rabinow, Renato Rosaldo, Kristen Hastrup, Lila Abu-Lughod. W antropologii postulują przede wszystkim antyesencjalizm, inaczej konstruktywizm. Obszar ich zainteresowań skupia się wokół problemów epistemologicznych. Postmoderniści kontynuują tu więc wątek po raz pierwszy poruszony przez Geertza, a związany z koncepcją wiedzy antropologicznej. Uznają – mówiąc bardzo ogólnie – że jej zrozumienie jest zależne od badania i zrozumienia uwarunkowań, w których dochodzi do jej zdobywania. Kładą nacisk na badanie kontekstów, w których dokonuje się tworzenie tej wiedzy. Ponieważ, ich zdaniem, ten kontekst właśnie wpływa na kształt kultury. W konsekwencji nie odczuwają ani potrzeby wyjaśniania i szukania prawomocności wiedzy naukowej, ani potrzeby nadawania swym twierdzeniom cech naukowości. Rozumieją kulturę nie jako całość, spójną i gotową, którą da się poznać i odkryć, ale jako wielość, różnorodność i zmienność relacji i zjawisk społecznych, które nie posiadają żadnych cech istotowych i stałych. Mają więc dystans do tworzenia teorii, ponieważ – ich zdaniem – kulturę można „dostrzec” w szczegółach, konkretnych wydarzeniach czy relacjach, w wyjątkowych sytuacjach społecznych, a konkretnie – w ich opisie. Postmoderniści nie uznają zatem pojęć „obiektywizmu” i „prawdy”, mówią o refleksyjności i wieloaspektowości poznania. Jedyna sensowna wiedza, którą antropologia może – ich zdaniem – osiągnąć, zdobyć, czy też „odkryć”, jest w tekście, który jest konstruowany przez wielorakie czynniki i przez wielość relacji społecznych.

Kultura jako tekst, w przypadku postmodernistów, traktowana jest dosłownie. Pisze o tym James Clifford we *Wstępie* do książki *Writing Culture*, w której informuje, że zebrane tam eseje dotyczą sposobów pracy w terenie oraz sposobów tworzenia etnograficznego tekstu, i że podstawową metodą etnografii jest właśnie *pisanie*. Książka ta jest zresztą rodzajem manifestu teoretycznego szkoły.¹²⁹

Pojęcie „tekstu” jest postmodernistyczną odpowiedzią na panujący wówczas w antropologii powszechny sceptycyzm. Tekst, powiedzą postmoderniści, nie jest czymś, co rości sobie prawo do odkrywania prawdy, a raczej takiej możliwości zaprzecza. Pojęcie „tekstu” zawiera w sobie przypadkowość i ulotność poznania, podmiotowość i jego relacyjność. Antropologia nie odzwierciedla rzeczywistości społecznej, ale świat jako tekst. „Choć opis retoryczny i dyskurs referencjalny powodują, że wydaje się jakoby słowa etnografa odnosiły się do jakiegoś świata istniejącego poza tekstem, ten świat faktycznie budowany jest przy użyciu konwencji tekstualnych, które rządzą pisaniem etnografii za przyzwoleniem czytelnika?”¹³⁰

Jako jedyny chyba, otwarcie, do postmodernizmu przyznaje się Tyler¹³¹, i to może dlatego, jego poglądy na ten temat chyba najbardziej obrazowo opisują problem tekstualizacji kultury. Pisze on o tym między innymi w artykule zamieszczonym we *Writing Culture*¹³² oraz w swej książce *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*.¹³³ W etnografii nie istnieje żaden świat obiektywny, pisze, do którego opis etnograficzny mógłby się odnosić, jakieś – można by rzec – „oryginalne” zjawisko. Nie jest zatem możliwa żadna naukowa weryfikacja danych. Tekst nie podlega żadnym abstrakcyjnym i niezależnym od kontekstu regułom gramatycznym czy semantycznym. Odpowiada na okoliczności towarzyszące dyskursom, odpowiada na poszczególne akty społecznej komunikacji. Trzeba odrzucić

¹²⁹ J. Clifford, *Introduction: Partial Truths*, [w:] J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986, s. 1-26. W odniesieniu do książki *Writing Culture* powstaje po latach, bo wydana w 1997 roku pozycja: A. James, J. Hockey, A. Dawson (red.), *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Wyd. Routledge, London and New York 1997, oraz kolejna, wydana w roku 2013: Ol. Zenker, K. Kumoll (red.), *Beyond Writing Culture. Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, Wyd. Berghahn, New York, Oxford 2013.

¹³⁰ S. Tyler, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press 1988, s. 91.

¹³¹ M. Lubaś, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 39.

¹³² S. A. Tyler, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, [w:] J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture...*, op. cit., s. 122-140.

¹³³ S. Tyler, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue...*, op. cit., s. 89-113.

stare podziały na podmiot i przedmiot, ale też na metodę, teorię i praktykę. Każda sytuacja „społeczna” jest swoista: każda niejako nadaje, sama sobie, właściwe sobie, standardy poprawności. W etnografii mamy do czynienia z dyskursem, a ten nie jest ani żadnym sposobem przedstawienia przedmiotu, ani też sam nie jest możliwy do przedstawiania i obiektywnego opisu. Dążenie do takiego opisu nie może więc zakończyć się sukcesem, ponieważ taka platońska rzeczywistość nie istnieje, a jeśli nawet, to znajduje się poza naszym zasięgiem. Tekst nie jest ani środkiem, ani nośnikiem jakiejś prawdy, choćby społecznej, ale jego celem jest wywieranie nacisku na wyobraźnię, a raczej – wprowadzenie czytelnika w jakiś możliwy świat (fantazji). Tekst nie przedstawia „wiernej” reprezentacji rzeczywistości. Wskazuje i odsyła do kontekstowości wiedzy. Dlatego Tyler używa pojęcia „ewokacji”. Jego zdaniem, tekst etnograficzny może jedynie *przywoływać* jakiś obraz, ale go nie przedstawia.¹³⁴ I dlatego, powie z kolei Clifford, każdy tekst jest w równym stopniu prawdziwy, i każdy – w równym stopniu – opisuje to, co prawdziwe. Każdy tekst powstaje na skutek nałożenia na siebie niepowtarzalnych zdarzeń i okoliczności. Pisanie jest zatem praktyką, zależne od zmiennych i przypadkowych warunków. I z pewnością jest wiarygodne, ale ta wiarygodność nie zależy od prawdziwości opisu, ale od odpowiedniej retoryki tekstu oraz od specyfiki jego odbioru, od tego, w jaki sposób, w jakim celu i w jakich warunkach tekst jest czytany. „Pisanie prac etnograficznych, działanie niezdyscyplinowane i wielopodmiotowe, nabiera spójności w konkretnych sytuacjach czytania. Zawsze jednak istnieje wiele możliwych sposobów odczytania (poza tylko osobistym przyswojeniem) – sposobów odczytania znajdujących się poza kontrolą jakiegokolwiek pojedynczego autorytetu”.¹³⁵ Tekst nie odzwierciedla rzeczywistości, ale jest obrazem praktyki etnograficznej, praktyki pisania o kulturze, w której to dochodzi do ustanawiania przedmiotu poznania. Jest to ten postmodernistyczny wątek antyesencjalistyczny. Tekst etnograficzny nie dotyczy relacji kultury do aktów empirycznych, ale tekstu do innych tekstów i kontekstów. Clifford wymienia sześć czynników, które wpływają na kształt tekstu etnograficznego, ale nie wymienia żadnego, który odnosiłby się do kwestii epistemologicznej. Postmodernista nie pyta bowiem o to, czy jego tekst odzwierciedla rzeczywistość społeczną. Współczesna antropologia nie powinna – jego zdaniem –

¹³⁴ S. A. Tyler, *Post-Modern Ethnography...*, op. cit, s. 130.

¹³⁵ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 62.

stawiać takich pytań. Raczej powinna przyglądać się figurom stylistycznym, badać kontekst i warunki, w których tekst powstaje czy w którym tekst jest *pisany*.¹³⁶

3.2. Malinowski

Wbrew pozorom, choć nazwisko sugeruje, nie chodzi o samego Malinowskiego, o konkretną postać, jego życiorys, historię życia, biografię intelektualną. Ale o *pisanie*. Malinowski to nazwa pewnego sposobu uprawiania antropologii, ale też synonim przełomu w etnografii, przełomu, który wyznaczył jej nowy kształt i kierunek. Główną cechą etnografii jest proces pisania. I Malinowski jest właśnie zapowiedzią tego pisania, tej nowej etnografii, choć jest też, i to istotne, tradycją, wyrazem i ucieleśnieniem tradycyjnie rozumianej antropologii. W nim więc zawiera się stare i nowe. W tym sensie postmoderniści nie odkryli nic, czego nie wiedziałby Malinowski, że notatki z pracy w terenie trzeba spisać, że trzeba, po zakończeniu badań w terenie, tekst stworzyć. Jego profesjonalna etnografia, obok metody intensywnej obserwacji, opierała się na procesie pisania właśnie. Tylko, że Malinowski, stosując te różne chwytły retoryczne, chciał przekonać czytelników, że naprawdę tam był, i że to co widział jest prawdą, i że fakty, które opisuje, są obiektywne. „W etnografii istnieje ogromny dysonans, pisze Malinowski, między surowym materiałem informacyjnym – jaki zbiera badacz na drodze swych obserwacji, z wypowiedzi tubylców czy w kalejdoskopie ich życia plemiennego – a ostatecznym, w pełni już naukowym przedstawieniem owych rezultatów”. Książka *Argonauci* przeszła do historii antropologii jako archetyp pisarstwa etnograficznego. Złożona narracja wykorzystuje różne zabiegi literackie, konstrukcje narracyjne, „zwodnicze dramatyzacje uczestnictwa autora w życiu Trobieńczyków” oraz mnóstwo jeszcze innych różnorodnych technik retorycznych, tylko po to, aby przekonać czytelnika: „Uwierzcie mi, byłem tam”.¹³⁷ Nie o takie pisanie chodzi oczywiście postmodernistom i nie takie też mam na myśli mówiąc, że jest to główna cecha etnografii. Malinowski *pisał*, Levi-Strauss *pisał*, wszyscy niemal etnografowie *pisali* i sięgali po środki literackie, ale tej idei *pisania* przyświecała nagroda obiektywizmu. Malinowski był święcie przekonany, że skrajne zaangażowanie w życie tubylców, wczuwanie się w ich skórę, pozwoli lepiej poznawać/odkrywać prawdziwą kulturę, i że „umiejętne” *pisanie* pozwoli

¹³⁶ Clifford J., *Introduction: Partial Truths*, [w:] Clifford J., Marcus G. E. (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- London 1986., s. 6.

¹³⁷ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 37.

lepiej przekazać czy też odzwierciedlić w tekście to, czego naprawdę był świadkiem. Dlatego sięgał po różne gatunki i środki literackie, by służyć idei obiektywizmu. Tekst miał być zatem odzwierciedleniem rzeczywistości społecznej, reprezentacją obiektywnego sposobu przedstawiania świata.

Malinowski to również synonim tradycyjnej postawy etnografa, synonim autorytetu i profesjonalizmu naukowego. Antropolog ten sięga po środki stylistyczne, by budować swój autorytet. W taki też sposób historię dyscypliny opisuje James Clifford. Pozycję etnografii analizuje w kontekście zmieniającej się pozycji i roli etnografa, na tle powstawania i załamania się tego autorytetu. Najważniejszą rolę odgrywa tu oczywiście pisanie. Autor *Kłopotów z kulturą* skupia swą uwagę głównie na okresie od 1900 roku do 1960 roku, ponieważ w tym czasie – jego zdaniem – została wypracowana w antropologii koncepcja intensywnych badań terenowych. To w tym bowiem okresie, jego zdaniem, wykształcił się specyficzny, uprawomocniony naukowo rodzaj autorytetu etnograficznego. W latach dwudziestych, główną rolę w budowie tego autorytetu, odegrał Malinowski: jako terenowy teoretyk, naukowiec/profesjonalista w terenie. Powstanie profesjonalnej etnografii stanowiło niejako połączenie roli antropologa (tego, który tworzy teorie) i roli etnografa (tego, który opisuje zachowania i zwyczaje badanego społeczeństwa). Profesjonalista etnograf łączy więc ze sobą dwie funkcje: badacza w terenie i naukowca. Pisanie jest tu przekładaniem doświadczenia z terenu na tekst. Jest to, w etnografii, forma tzw. tekstualizacji kultury.¹³⁸ Ale Malinowski nie tylko ukazuje obraz nowego antropologa jako profesjonalisty. Stanowi niejako początek końca takiej etnografii. Clifford, w kontekście Malinowskiego, mówi o „kryzysie ja”, o duchowym i emocjonalnym załamaniu się autora *Argonautów*. Autor *Dzienników* ukazuje etnografa jako człowieka pełnego dylematów i rozterek. „Chwilami byłem na nich wściekły - tak pisze, o tubylcach, Malinowski - szczególnie dlatego, że po tym, jak rozdałem im porcje tytoniu, wszyscy odchodzili. Wszystkie moje uczucia wobec krajowców stanowczo skłaniają się do poglądu »wytępić te bestie«.”¹³⁹

To, co Malinowski naprawdę odsłania w *Dzienniku*, nie jest odbiciem rzeczywistości, ale jego wewnętrznego „ja”. „Jest to powoływanie do permanentnego dziwienia człowiekiem w objęciach owego niewidzialnego tworu zwanego kulturą, jest to powołanie, które nie zadowala się jedynie naukową analizą i tłumaczeniem, ale zmusza

¹³⁸ Ibid., s. 34-40.

¹³⁹ B. Malinowski za J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 119.

do zapisywania wrażeń, spostrzeżeń i fascynacji w formie opowieści niestandardowych, z wyraźnie zaznaczoną autorską sygnaturą.”¹⁴⁰ Więc „[...] kiedy Malinowski pisał o Wyspach Trobrianda, pisał o sobie, kiedy Evans-Pritchard pisał o Neurach, pisał o sobie”. Różnice kulturowe są fikcjami (choć prawdziwymi), bo tworzy je piszący podmiot. To właśnie on, jego wrażliwość, kształtuje i konstruuje te różnice.¹⁴¹ Antropologia kultur jest bardzo zbliżonym do fikcji literackiej rodzajem „światotwórstwa”. Tak o antropologii pisze Burszta:

„[...] pisanie i czytanie antropologiczne to zawsze metadoświadczenie, dzięki któremu możemy stać się inni, niż jesteśmy. Ziemia niczyja [...] jest tedy w istocie wspólnym terytorium wzajemnego przenikania się wyobraźni antropologicznej i świata przedstawionego. Nie każdy – to oczywiste – musi się tam udać, ale jeśli już to uczyni, czekają go niespodzianki, jakie zawsze oferuje wyszkolona wrażliwość. Antropologia nie jest literaturą *sensu stricte*, ale mówi prawdę lub kłamie, jak literatura. Liczy się wrażliwość oka i pióra.”¹⁴²

Funkcja osoby Malinowskiego w kształtowaniu etnografii jest niebagatelna, ale też dość dwuznaczna. I na tym – można powiedzieć – polega jego wyjątkowość. Z jednej strony bowiem Malinowski umacnia pozycję etnografa pozytywisty, z drugiej jednak właśnie taką wizję antropologii podważa. Oprócz wiary w obiektywność nauki i możliwości poznawcze podmiotu, u Malinowskiego dostrzec można też naukowy sceptycyzm. Antropologowi, tak do końca, nie można ufać, mówi nam Malinowski. Dlatego jego postać jest przełomowa, bo obrazuje dysonans poznawczy między wewnętrznym a zewnętrznym oglądem rzeczywistości społecznej. To tu po raz pierwszy zostają wyartykułowane problemy: czy jest możliwa wiedza obiektywna?; a jeśli nie, to jaka wiedza jest możliwa? Geertz przywołuje tu fragmenty *Pamiętnika* Malinowskiego:

Cudowna noc [...]. Egzotyka dość silna, ażeby zepsuć normalną apercpcję, zbyt słaba, żeby stworzyć nową kategorię nastroju. Wchodzę w busz. Bierze mnie chwilowa trema. Muszę się montować. Spoglądam w głąb. »Jakie jest moje życie wewnętrzne?« Nie ma powodu, żeby być zadowolonym z siebie. Praca, którą robię, jest raczej formą narkotyku niż wyrazem twórczości. Nie staram się jej powiązać ze źródłami głębszymi. Zorganizować. Czytanie powieści wprost fatalne. Kładę się spać i myślę o erotycznych rzeczach w sposób nieczysty. [...] W ogóle nic mnie bynajmniej nie ciągnie ku badaniom etnograficznym

¹⁴⁰ W. Burszta, W. Kuligowski, *Anamorfozy. Poza akademią*, [w:] *Ojczyzna słowa. Narracyjne wymiary kultury*, (red.) W. Burszta, W. Kuligowski, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2002, s. 14.

¹⁴¹ *Ibid.*, s. 13.

¹⁴² W. Burszta, *Oko i pióro ...*, *op.cit.* s. 157.

– przyp. E.B.]. Około 5-tej jadę do wioski i poddaję się artystycznie wrażeniom nowego [...] [kręgu kulturowego – przyp. E.B.]. W ogóle wioska robi na mnie niesympatyczne wrażenie. Domki starego typu z wygiętym dachem są niewątpliwie ciekawsze i ładniejsze niż domki Mailu. Ale pewna dezorganizacja, rozrzucenie wiosek; baciarowatość i namolność ludzi, którzy śmieją się, gapią i liżą, peszy mnie trochę. [...] Idę do paru domów w dżungli; zwiedzam wnętrze domu opuszczonego. Wracam; zaczynam czytać Conrada [...]. Potem opanowuje mnie znowuż marazm – ledwo mam siłę dokończyć nowelkę Conrada. Oczywiście chandra potworna, szara jak niebo wokoło kłębi się na kraju psychicznego horyzontu. Odrywam oczy od książki i ledwo wierzę, że oto jestem wśród dzikusów neolitycznych, i że siedzę sobie tu spokojnie, podczas kiedy tam dzieją się rzeczy straszne [...] – Chwilami mam impuls modlenia się za Matkę. [...] Idę do wioski w nadziei sfotografowania paru faz Bary. Na błyskawiczne za mało światła; a na czasowe nie stają porządnie w pozycji. Jestem chwilami wściekły na nich, zwłaszcza jak po daniu 1-szej porcji tytoniu, wszyscy się rozchodzą. W ogóle moje uczucia do krajowców stanowczo grawitują w kierunku »Exterminate the brutes«.¹⁴³

Malinowski opisuje tam siebie nie jako antropologa, ale jako człowieka. Swym pisaniem pokazuje, że tekst etnograficzny nie jest i nie może być odzwierciedleniem rzeczywistości. Jedyne, co odzwierciedla, to proces poznawczy, a ten konstruowany jest przez ludzi. I Malinowski jest tego przykładem. Etnografia jest tekstem kultury, a tekst ten jest skonstruowany. *Pisanie* jest aktywnym działaniem podmiotu poznającego, jego sposobem doświadczania kultury. Obserwacja (uczestnicząca) w tradycyjnym wydaniu opiera się na wrażeniu tzw. pierwszego kontaktu w relacji z tubylcami, na nawiązaniu z nimi silnej więzi, na wczuwaniu się w ich punkt widzenia. Malinowski wierzył, że dane zebrane w takich warunkach pozwolą uchwycić i przekazać w tekście prawdę o kulturze. Ale jednocześnie pokazywał, swym pisaniem i pracą, że tak nie jest, i być nie może. Dziś nadal obserwacja uznawana jest za podstawową metodę badawczą, za „główny filar etnografii”. Wciąż pozostaje ważnym elementem procesu zbierania danych, ale dziś obserwacja jako metoda zmieniła swe założenia¹⁴⁴. „Wykroczyć poza wizję Malinowskiego”¹⁴⁵ – oznacza więc nie tyle odkrycie „ja”, bo przecież Malinowski wystarczająco przekonał nas o jego sile poznawczej, ile akceptację tego „ja”, jako prawomocnego naukowo podmiotu poznania. Oznacza nawet więcej, bo jest to uznanie

¹⁴³ B. Malinowski za C. Geertz, *Dzieło i życie ...*, op. cit., s. 104- 105.

¹⁴⁴ Zob. M. Angrosino, *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika i rozwój problematyki społecznej*, tłum. F. Rogalski, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych...*, op. cit., s. 129-136.

¹⁴⁵ Holmes G., Marcus G. E., *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesnej*, (tłum.) Miciukiewicz K., [w:] Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, t. II (tłum.) Podemski K., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009s. 645-662.

jego głównej roli w procesie badania i *pisania* kultury. A stąd już niedaleka droga do antropologii postmodernistycznej i interpretatywnej.¹⁴⁶

3.3. Geertz

Geertz jest w etnografii początkiem „nowego”, ale też zwieńczeniem „starego”. Geertz nazywany jest „gwiazdą antropologii lat 70. XX wieku” oraz „ikoną amerykańskiego środowiska antropologicznego”¹⁴⁷. Określany jest jako zwolennik kodowania kultury w kategoriach tekstu. Traktowany jako ten, kto robi kolejny krok (po tzw. zwrocie lingwistycznym i interpretatywnym w nauce¹⁴⁸) w stronę retoryki i literatury. Można więc, w przypadku Geertza, mówić o tzw. retoryce kultury¹⁴⁹. Nie podważa on tradycji. Nie odrzuca tradycyjnych metod, jak robią to postmoderniści. Próbuje je pogodzić. Poszukuje punktów styczności, miejsc, w których stare i nowe spojrzenie na kulturę razem się spotykają i wzajemnie uzupełniają. A połączone, potrafią wiele. Postmoderniści traktują go jak ojca swego kierunku¹⁵⁰. I w jakimś sensie mają rację, ale też w jakimś sensie, nie mają. Bo Geertz poszukuje kompromisów, wspólnych punktów. Postmoderniści tego nie robią.

Etnografia współczesna została ukształtowana, niemal w całości, przez Clifforda Geertza. To on wyznaczył jej późniejszy tor i kierunek jej rozwoju. Nicholas Thomas podsumowała jego teorię etnografii jako „[...] interpretacyjną inskrypcję dyskursu społecznego, przede wszystkim w jego wyrażeniach międzyosobniczych i lokalnych, a nie instytucjonalnych i globalnych”¹⁵¹. Geertz pisze o sobie: „Jestem od początku do końca etnografem i pisarzem etnograficznym; nie tworzę systemów”¹⁵². A „[...] co robi etnograf? Pisze”. Spisuje dyskurs społeczny. To niewiele, ale i bardzo wiele zarazem. Bo

¹⁴⁶ Malinowskiego, która nie daje spokoju, wciąż obecna, przesywająca pisanie, a wręcz skandaliczna, otworzyła nowy rozdział antropologii, po pierwsze, dlatego, że antropolog ten osiągnął w pisaniu etnograficznym fikcyjną inwencję, zrobioną z notatek z badań w terenie, dokumentów, wspomnień itd., po drugie, dlatego, że skonstruował on tą nową postać antropologa w terenie. Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 125.

¹⁴⁷ K. Majbroda, *Kultura poprzez znaki. O nieistniejącej książce pryncypia semiotyki kultury Clifforda Geertza*, [w:] A. Szafranski (red.), Geertz. *Dziedzictwo-Interpretacje-Dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 47.

¹⁴⁸ Zob. *The Linguistic Turn in Philosophical Method*, red. R. M. Rorty, Wyd. The University of Chicago Press 1967.

¹⁴⁹ Zob. M. Mokrzan, *Clifford Geertz i retoryka*, [w:] A. Szafranski (red.), Geertz. *Dziedzictwo...*, op. cit., s. 101-120.

¹⁵⁰ J. Clifford, *Introduction: Partial Truths ...*, op. cit., s. 3.

¹⁵¹ N. Thomas za M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii...*, op. cit., s. 50.

¹⁵² C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 5.

etnograf przemienia dyskurs w ciąg następujących po sobie zdarzeń, które istnieją jedynie w momencie, kiedy dane wydarzenie właśnie się dzieje, w relację, która będzie trwać we własnym zapisie, i do której będzie można sięgać wielokrotnie. Geertz tę koncepcję pisania przerabia na potrzeby antropologii. Korzysta przy tym z koncepcji pisma P. Ricoeura, z idei „zapisywania działania”. „Nie zdarzenie mówienia – Geertz przytacza tu słowa Ricoeura – lecz »powiedziane« mówienia, gdzie »powiedziane« rozumie się jako intencjonalną eksterioryzację, konstytutywną dla celu wypowiedzi, dzięki której *sagan* (mówić) staje się *Aus-sage* (wypowiedzią). Krótko mówiąc, to co piszemy, co utrwalamy, staje się noematem (myślą, zawartością, istotą) mowy. Jest to znaczenie wydarzenia mowy, a nie wydarzenia jako wydarzenia”.¹⁵³ Geertz niejako przystosowuje jego teorię do własnych potrzeb. Proces tekstualizacji jest tu procesem, w którym niezapisane zachowania, wierzenia, tradycje, rytuały, sposoby myślenia zostają ujęte jako „korpus”, potencjalnie znacząca całość dziejącej się i zmiennej sytuacji społecznej. W momencie tekstualizacji ten korpus przyjmuje stałe odniesienie poprzez kontekst danej sytuacji. Końcowy rezultat tego procesu tekstualizacji jest tym, co Geertz określił jako „opis zagęszczony” (*thick description*). U Geertza dyskurs, jego znaczenie, nie wychodzą poza kontekst konkretnej sytuacji.¹⁵⁴ Ale też lokalność kultury nie wyklucza sensowności badań nad nią, a wręcz przeciwnie. Ten (ulotny) kontekst umożliwia uchwycenia czegoś mniej ulotnego, co ten amerykański antropolog nazywa właśnie „kulturą”. Są to systemy symboliczne, które konstruuje historia, zachowuje społeczeństwo, a stosują jednostki. Znaczenie, ucieleśnione w symbolach, jako materialnych sposobach przenoszenia myśli, jest ulotne, zmienne, mgliste, ale można je odkryć, powie Geertz, właśnie na drodze badań empirycznych, w lokalnym kontekście. Przykładem takiego właśnie badania kultury, i prób jej „chwytania”, stanowią u Geertza dobrze znane, a wręcz sztampowe walki kogucie na Bali. Do analizy społeczeństwa balijskiego Geertz wykorzystuje tu po części teorię Alfreda Schutza „świat życia codziennego”. Według tej teorii, ludzie przeżywają, komunikują się między sobą, konfrontują swe myśli i działania. Geertz przenosi ją na grunt relacji pokrewieństwa u Balińczyków, gdy analizuje tzw. „poprzedników”, „współczesnych”, „wspólników” i „następców”, ale też na inne zjawiska i relacje społeczne¹⁵⁵. Dla Geertza kontekst wydarzeń społecznych, którym jest świat

¹⁵³ P. Ricoeur za C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 34-35.

¹⁵⁴ J. Clifford zauważa tu pewne nieścisłości w interpretacji Geertza pism Ricoeura. Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 46-49.

¹⁵⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 405-451.

życia codziennego, jest – w kontekście badania kultury – częścią procesu etnograficznego pisania, ponieważ pisanie jest całością stanowiącą ucieleśnienie tej kontekstualności kultury. Badać należy żyjących w konkretnych społeczeństwach ludzi, ponieważ to oni, nadają *znaczenia*, podstawowe składowe kultury. Znaczenie, powie Geertz, nie jest bowiem dane, naturalnie wpisane w istotę rzeczy, w istotę zjawisk, czynów itd., ale jest nadawane. Ludzie te znaczenia nakładają na świat. Geertz to robi, spisuje nam swe obserwacje i wrażenia z badań społeczeństwa, Balijszczyków, na przykładzie konkretnego zjawiska: walki kogutów. O zjawisku tym pisze Geertz, że jest niesamowicie teatralne i pełne dramaturgii, że posiada niesamowicie symboliczną formę wyrazu. Każdy szczegół tego rytuału jest dopracowany: reguły gry, przebieg rundy, wybór sekundantów, urząd arbitra, nawet zakładanie ostróg kogutom, jak również dokonywanie zakładów i ustalanie stawek. Walka nie toczy się o pieniądze. To dopracowane do perfekcji widowisko jest zjawiskiem socjologicznym, które pokazuje kulturę tego społeczeństwa. Ma wymiar społeczny, ponieważ jest grą o status. Stawką w grze nie są pieniądze, ale to, co te pieniądze znaczą. Jest to przeniesienie balijskiej hierarchii statusu społecznego w sferę walk kogucich. „Koguty są niejako surogatami osobowości swych właścicieli, zwierzęcym odzwierciedleniem ich struktury psychicznej; kogucia walka jest natomiast – czy ściślej mówiąc, celowo dąży się do tego, żeby była – symulacją matrycy społecznej, powikłanego systemu przecinających się, zachodzących na siebie grup o wyraźnie korporacyjnym charakterze – wiosek, grup krewniaczych, towarzystw integracyjnych, zgromadzeń świątynnych, »kast«, w jakich żyją ich miłośnicy”¹⁵⁶ Walka kogucia jest przede wszystkim środkiem wyrazu. W tym obrazie zjawiska społecznego, w tej koguciej walce, jak w *Zbrodni i Karze*, ujawniają się emocje: śmierć, męskość, wściekłość, duma i strata. „Jej funkcja nie polega ani na łagodzeniu społecznych pasji, ani też na ich podżeganiu [...], lecz na tym, by przy pomocy piór, krwi, tłumów i pieniędzy owe pasje pokazać”¹⁵⁷. Walka kogutów jest zjawiskiem specyficznym na Bali. W nim zawierają się specyficzne cechy danej społeczności, a badanie tego zjawiska kultury pozwala te „cechy” dostrzec i poznać. Uwidacznia się w nim to, co dla Balijszczyków istotne, a co stanowi – można powiedzieć – kręgosłup moralny, a w nim – znaczącą potrzebę walki o ustalanie statusu społecznego, zdobycie wysokiej pozycji w strukturze społeczeństwa. Funkcją kogucich walk jest opowiadanie historii, ale Balijszczyki opowiadają ją sobie

¹⁵⁶ Ibid., s. 484.

¹⁵⁷ Ibid., s. 492.

samym, o sobie. Badacz kultury może, przyglądając się temu zjawisku, próbować odczytać tę historię. To dlatego pojawia się u Geertza koncepcja kultury jako tekstu. Walka kogutów na Bali mówi „coś o czymś”. Jest tekstem, które opisuje pewną historię, ale nie jest to jedynie historia o ryzyku, przegranej, stracie, rozpacz czy przyjemności zwycięstwa, i nie opowiada o tym, że ryzyko jest podniecające, a strata przygnębia, walki te mówią natomiast to, że to właśnie na tych emocjach jest zbudowane społeczeństwo balijskie. Walka kogutów okazuje się zatem czymś więcej niż zwykłą grą, bo staje się „paradygmatycznym zdarzeniem ludzkim”¹⁵⁸. Nie chodzi o to, że walki te są uniwersalnym kluczem do zrozumienia balijskiego społeczeństwa. To tylko jedna z opowieści, przedstawiona właśnie tak a nie inaczej przez uczestników tej kultury. W tym sensie kultura jest tekstem. W *Interpretacji kultur* Geertz pisze słowa, które wyznaczyły paradygmat myślenia antropologicznego, i które do dziś stanowią główną oś rozważań antropologicznych. „Kultura ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wyciąga wzrok, starając się czytać te teksty przez ramię tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami. Przedsięwzięcie to następcza olbrzymich trudności, problemów natury metodologicznej i bywa powodem pewnej konsternacji dotyczących kwestii moralnych”¹⁵⁹. Nie jest to oczywiście jedyny sposób prowadzenia badań nad kulturą. Ale ten daje niezwykle możliwości badawcze. Pisze Geertz: „[...] postrzeganie owych form jako sposobów »mówienia czegoś o czymś«, i to mówienia kierowanego do kogoś, oznacza przynajmniej otwarcie drzwi do analizy, która zajmie się ich istotą, a nie upraszczającymi twierdzeniami, jakie mają te formy tłumaczyć”¹⁶⁰. Poprzez spoglądanie na kulturę jak na tekst, który się *czyta*, antropologia jest w stanie przynajmniej podjąć próbę uchwycenia ulotnego sensu zmiennych treści kultury. Ponieważ

[...] podobnie jak w wypadku wnikliwej analizy tekstu – w kontekście o wiele lepiej wszystkim znanym – badając bogaty repertuar kulturowych form, można rozpocząć w dowolnym punkcie wyjścia i dojść do innego dowolnego punktu. Można tak jak ja tutaj, pozostać w obrębie jednej, mniej lub bardziej jasno wytyczonej formy i krążyć, w równym tempie, tylko po tej przestrzeni. Można przemieszczać się pomiędzy różnymi formami w poszukiwaniu większych całości czy istotnych kontrastów. Można nawet porównywać formy wykształcone przez różne kultury, chcąc zdefiniować ich charakter we wzajemnym zderzeniu. Bez względu jednak na to, na jakim poziomie zdecydujemy się działać i na ile misterne będą to

¹⁵⁸ Ibid., s. 298.

¹⁵⁹ Ibid., s. 500.

¹⁶⁰ Ibid.

działania, wszędzie obowiązuje ta sama zasada przewodnia: społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi, zawierają w sobie swoje własne interpretacje. Trzeba się tylko nauczyć, jak zdobyć do nich dostęp.”¹⁶¹

Słowa Geertza na temat tekstualnego charakteru kultury wpisały się na dobre w paradygmat współczesnej antropologii, i jak wspomniałam, ukształtowały dzisiejszy sposób jej uprawiania. Postmoderniści (m. in. Stephan Tylor, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow, James Clifford) okrzyknęli Geertza wręcz rzecznikiem postmodernizmu. To on ich zdaniem zapoczątkował w antropologii zwrot literacki i uformował kształt dzisiejszej debaty wokół kultury.¹⁶² Pisze o tym Robert Pool, w kontekście tzw. postmodernistycznego zamazywania granic: „Geertz nie tylko opisał owo zamazywanie, lecz również w znacznym stopniu przyczynił się do niego swoimi pracami: spopularyzował w antropologii teorię literacką (kultura jako tekst, etnografia jako fikcja), a poza tym jest prawdopodobnie jednym z niewielu antropologów, którzy są poważnie traktowani w szerokich kręgach akademickich poza tą dyscypliną”.¹⁶³ Trudno jest się tu nie zgodzić z tezą postmodernistów. Po pierwsze dlatego, że antropologia jako etnografia jest – według Geertza – pisanem kultury, i antropolog ten często, w swoich książkach, powtarza, że jest etnografem, i że jego zadaniem jest właśnie *pisanie* kultury. Z drugiej jednak strony, trudno jest się zgodzić z postmodernistami, którzy sami mają wątpliwości co do „umiejscowienia” teorii Geertza.¹⁶⁴ Sam Geertz mówi o sobie, że jeśli miałby już gdzieś siebie umieszczać, jakoś siebie kwalifikować, to najbliżej jest mu do konstruktywizmu. „Powiedziałbym, że jestem społecznym konstruktywistą, cokolwiek to znaczy [...] i uważam, że znaczenie jest społecznie, historycznie i retorycznie konstruowane. Jeśli musi mnie pan w jaki sposób określić, proszę mnie nazwać w ten właśnie sposób”.¹⁶⁵

W teorii Geertza kluczową rolę odgrywa pojęcie „tekstu”, ale też pojęcie to jest tu dość problematyczne i wymaga wyjaśnienia. Szczególnie, że właśnie ten wątek jego teorii – a w sumie najbardziej istotny – stał się powodem nieporozumienia z

¹⁶¹ Ibid.,

¹⁶² J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 3.

¹⁶³ R. Pool, *Etnografia postmodernistyczna...*, op. cit., s. 273.

¹⁶⁴ Oryginalność jego teorii sprawia, iż antropolog ten nie jest chyba w stanie zadowolić nikogo, bo ani nominalistów, ani materialistów, ani tekstualistów. Jedni zarzucają mu tendencje „idealistyczne”, drudzy zaś „pozytywistyczne”. W. Burszta, *Clifford Geertz albo wierność sobie*, [w:] D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz-lokalna...*, op. cit., s. 94-95.

¹⁶⁵ Z. Pucek, *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgrist*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. XXV.

postmodernistami. Pojęcie „tekstu” u Geertza nie należy bowiem rozumieć dosłownie, tekst wykracza tu poza tekst pisany. Antropolog ten często podkreśla tekstowy sposób rozumienia jego koncepcji kultury.¹⁶⁶ Zdając sobie jednak sprawę ze zbyt często dosłownego odczytania jego prac, wyjaśnia:

»Tekst« nawet w większym stopniu niż »gra« czy »dramat« jest niebezpiecznie niespójną kategorią, a jej zastosowanie do aktywności społecznej, ludzkich zachowań wobec innych, wymaga całkowitego przenicowania naszych kategorii pojęciowych, szczególnie osobliwego spojrzenia »tak – jak«.
[...]

Największą zaletą rozszerzenia tekstu poza rzeczy zapisane czy wyryte na kamieniu jest to, że zwraca ono uwagę na tę właśnie fenomen – jak utrwała się działania, za pomocą jakich środków i jak one funkcjonują oraz co z utrwalania przepływających fenomenów – historii wyłaniającej się ze zdarzeń, myśli z myślenia, kultury z zachowania – wynika dla interpretacji socjologicznej. Postrzeganie społecznych instytucji, zwyczajów i przemian jako w pewnym sensie »dających się czytać«, zmienia cały sens tego, czym jest interpretacja, i kieruje ku zabiegom bliższym czynności tłumacza, egzegety czy ikonografa niż posługiwaniu się testem, analizie danych, przeprowadzaniu ankiet¹⁶⁷.

Geertz pojęcie „tekstu” zapożycza od Ricoeura. „Interpretowane modele są nie tylko tekstowe [...]. Po drugie, jest to analogia. Moje własne użycie modelu tekstu pochodzi od Paula Ricoeura, który używa go jako analogii: pomysłu, że zjawiska świata można czytać »jak teksty«. Życie ludzi podlega nieustannej tekstualizacji. [...] tego rodzaju tekstualizacja innych trwa cały czas. Tworzymy teksty o innych. Tekst nigdy nie jest tworzony przez jedną osobę, która jest intersubiektywną częścią, zawsze jest tworzony w kontekście innych ludzi [...]”¹⁶⁸ Odnosząc się do tezy Altona Beckera, językoznawcy, Geertz podsumowuje: „By to stworzyć [tu Geertz myśli o kulturze – przyp. E.B.], zrozumieć nie tylko co to znaczy, ale jak znaczy, potrzebujemy nowej filologii [kultury – przyp. E.B.]”¹⁶⁹

Etnografia, według Geertza, jest pisaniem kultury. Pomysł z pisaniem nie jest oczywiście autorstwa Geertza, czego ten antropolog jest świadom, i o czym pisze w swojej książce *Dzieło i życie. Antropolog jako autor. Pisania* nie wymyślili ani postmoderniści, ani krytycy kultury, ani tzw. współcześni eksperymentalisci, ale właśnie

¹⁶⁶ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 496-497.

¹⁶⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 40.

¹⁶⁸ C. Geertz, *Interview with Clifford Geertz* (Neni Panourgiá and Pavlos Kavouras), [w:] N. Panourgiá, G. E. Marcus (red.), *Ethnographica Moralia Experiments in Interpretive Anthropology*, Wyd. Fordham University Press, New York 2008, s. 23-24.

¹⁶⁹ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 40-41.

klasycy antropologii, a których Geertz, za Foucaultem, nazywa „założycielami dyskursywności”. Byli to prawdziwi – odwołując się tu do koncepcji autora u Foucaulta i Barthes’a – autorzy i pisarze.¹⁷⁰ Geertz bierze tu na warsztat Levi-Straussa, Evansa-Pritcharda, Malinowskiego i Ruth Benedict, których nazywa „autorami” i „założycielami dyskursywności”. Dla tych antropologów *pisanie* również stanowiło dylemat, tylko że dotyczył on innej kwestii. Problemem epistemologicznym klasycznej etnografii jest, jak pisać, by subiektywne poglądy poznającego nie zasłaniały i nie zniekształcały obiektywnych faktów kultury. Ale nikt nie kwestionuje tego, że takie fakty istnieją, to tylko podmiot jest wadliwy poznawczo. Główny problem z opisem etnograficznym wiązał się z kwestią sposobu zdobywania wiedzy – uzasadnieniem „empatii”, „intuicji” i „wglądu” oraz z formą poznania, weryfikowalność wewnętrznych relacji badanych podmiotów, ontologicznym statusem kultury. Problemem były zatem relacja między obserwującym i obserwowanym oraz relacja między autorem i jego tekstem. Klasycznym przykładem takiej perspektywy badawczej jest Raymond Firth. Geertz przywołuje słowa Malinowskiego ze wstępu do książki Firtha: „[...] wzmacnia nasze przekonanie, że antropologia kulturowa nie musi być mieszanką sloganów i etykietek, fabryką impresjonistycznych skrótów i uproszczeń, [...], [lecz raczej – przyp. E.B.] nauką społeczną – odczuwam niemal skłonność, by powiedzieć, nauką pośród nauk społecznych”.¹⁷¹ Drugie wprowadzenie jest autorstwa Firtha, który z kolei przeprasza, „[...] że relacja ta przedstawia badania terenowe nie z ostatnich dni, lecz sprzed siedmiu lat”, a – by precyzyjniej opisywać prawdziwą rzeczywistość społeczną – lepiej byłoby, aby ten dystans czasowy był krótszy.¹⁷² Wniosek Malinowskiego jest taki, że aby lepiej poznawać prawdziwą kulturę, trzeba wypracować lepszą metodę, lepsze narzędzia poznawcze. Poznanie jest kwestią dostrzeżenia błędów i niedoskonałości ludzkiego sposobu poznania. Podobnie tę kwestie widzi Evans-Pritchard: „Antropologiczne badania

¹⁷⁰ Geertz, w kontekście problemu autora tekstu, odwołuje się do dokonanego przez Foucaulta rozróżnienia dwóch dyskursu: na ten, do którego przynależy fikcja literacka, gdzie rola autora pozostaje nadal silna i znacząca, oraz na ten dyskurs, do którego należy nauka, i tu pozycja autora jest słaba, osoba autora jest prawie nieobecna. (s. 17). Geertz, obok Foucaulta, przywołuje również rozróżnienie Barthes’a na „autora” i „pisarza”. ‘Autor’ pełni funkcję, pisarz spełnia czynność. Dla autora „pisanie” jest czasownikiem nieprzechodnim-autor jest człowiekiem, który całkowicie wchłania świat i przerabia go w pisanie, w dylemat „jak pisać”. Z kolei dla pisarza „pisać” jest czasownikiem przechodnim-pisarz pisze coś. Stawia sobie w pisaniu cel, dla którego język jest tylko narzędziem, środkiem do celu. Dla pisarza język jedynie umacnia to, co jest, ale nie konstytuuje nowej rzeczywistości, nie buduje nowego. Zob. C. Geertz, *Dzielo i życie...*, op. cit., s. 14-35.

¹⁷¹ C. Geertz, *Dzielo i życie...*, op. cit., s. 22.

¹⁷² Ibid.,

terenowe [...] wymagają szczególnego rodzaju charakteru i temperamentu [...]. Aby się powiodły, człowiek musi umieć bezwarunkowo zrezygnować z siebie [na rzecz życia tubylców – przyp. E.B.]”.¹⁷³

Współcześnie, ta wiara w istnienie obiektywnej kultury, została porzucona. Etnografia jest dziś świadoma natury opisu etnograficznego, że jest on zależny od miejsca, czasu, doświadczenia poszczególnych aktorów określonej sytuacji kulturowej. Opis jest umiejscowiony w kontekście danej sytuacji, która jest konkretna, niepowtarzalna i przypadkowa. Niemożliwa jest zatem choćby weryfikacja takiego pisarstwa. Tekst etnograficzny jest – w sensie pozytywistycznym – nieweryfikowalny.¹⁷⁴

„Założyciele dyskursywności” byli mistrzami w retorycznym przekonywaniu czytelnika: Levi-Strauss w *Smutku tropików*; Evans-Pritchard ze swoim relacjonizmem i „drastyczną klarownością”, gdy pisze o „afrykańskich przeźrocach”,¹⁷⁵ i oczywiście Malinowski ze swoim talentem przekonywania. Ten ostatni, zdaniem Geertza, zasłużył się etnografii współczesnej chyba najbardziej. Ale nie tylko dlatego, że rozwinął w etnografii kunszt pisarski, i nie tylko dlatego, że potrafił przekonywać swoimi tekstami, w których utrzymuje: „Ja nie tylko tam byłem, lecz byłem jednym z nich, mówiłem ich głosem”, ale, że prawdziwie wierzył w „punkt widzenia tubylców” i naprawdę chciał się stać się jednym z nich. Pisał: „możecie mi zaufać”. Ale też jako pierwszy *zwałpił* w sobie, jako w *autora* tekstu. To właśnie tu, po raz pierwszy w antropologii, ma miejsce załamanie się epistemologicznej i moralnej pewności siebie.¹⁷⁶

Malinowski stanowi pewien przełom w historii antropologii: antropolog ten wyznaczył i określił – w jakimś stopniu – dalszy kierunek rozwoju tej dyscypliny. Przełom ten stanowią głównie *Dzienniki* Malinowskiego, w których autor doznaje czegoś w rodzaju załamania emocjonalnego i poznawczego, i zwałpienia w siłę poznawczą podmiotu. Malinowski, w swoich tekstach, demonstruje osobiste dylematy. Antropologia przyjmuje tu postać introspekcyjną. Geertz mówi o „dzieciach Malinowskiego”, o P. Rabinowie, V. Crapanzano, i K. Dwyerze, ale w rezultacie wszyscy współcześni antropologowie to dzieci Malinowskiego. Nie ma bowiem już dziś antropologa, który upierałby się przy istnieniu aktywności poznawczej pozbawionej udziału podmiotu. A

¹⁷³ Ibid., s. 90.

¹⁷⁴ Ibid., s. 14.

¹⁷⁵ Ibid., s. 73-101.

¹⁷⁶ Ibid., s. 38.

upodmiotowienie badań antropologicznych jest właśnie zasługą Malinowskiego. A dotarł on do wiedzy o sobie właśnie w procesie pisania.

W pisaniu Geertz rozpoznaje to, co Ricoeur określił jako „rozumienie siebie okrężną drogą”.¹⁷⁷ Tak o swoich badaniach pisze Rabinow: „Pisanie tej książki – jak mi się wydaje – pozwoliło mi [...] zacząć od początku na innym obszarze”¹⁷⁸; zaś Crapanzano: „Chciałem mieć wszystko, co wiedział [...], a nawet więcej”,¹⁷⁹ również Dwyer, nazwany przez Geertza „ostatnim gniewnym człowiekiem”, „stanowczym moralistą”, pełen jest moralnych dylematów – nie może pogodzić się z hipokryzją i zarozumiałością antropologii, która – jego zdaniem – zrodziła się w kulturze zachodniej i wciąż mówi językiem zachodniego imperializmu.¹⁸⁰

Pozycja etnografii była i jest zależna od kontekstu historycznego. Dziś antropologia skierowała swoje zainteresowania w stronę sposobu konstruowania tekstów etnograficznych, rezygnując z analizy ich „treści”. Problemy z *pisaniem* kultury pobudziły antropologów do myślenia i działania. Z tym, że – stwierdza Geertz – sprawy poszły za daleko. Zainteresowanie tekstem zrobiło się „przesadne”. Towarzyszył temu nasilający się lęk przed relatywizmem, subiektywizmem i literaturyzacją etnografii. „Etnografia staje się – można usłyszeć – czystą grą słów, jak to rzekomo ma miejsce w przypadku poezji i powieści”.¹⁸¹ Geertz nie ulega tej aurze podejrzliwości. Etnografia nigdy bowiem – twierdzi – nie była nauką szukającą istoty rzeczy, czy prawdy o świecie, czy o kulturze.¹⁸²

Dziwaczny pomysł, że rzeczywistość ma swój własny język, w którym woli być opisywana, że sama jej natura wymaga, żebyśmy mówili o niej bez zbędnej przesady – łopata to łopata, róża to róża – pod groźbą iluzji, tandety i samooczarowania, prowadzi do jeszcze dziwaczniejszego pomysłu, że jeżeli zniknie dosłowność, znikną fakty. [...] Pretensja, by patrzeć na świat bezpośrednio, niczym przez jednostronną zasłonę, podglądać Innych takimi, jakimi są naprawdę, wtedy kiedy tylko Bóg nie patrzy, jest w istocie dość rozpowszechniona. Jest to jednak sama w sobie strategia retoryczna, sposób przekazywania, który trudno będzie całkowicie porzucić i zachować czytelników, lub też całkowicie utrzymać i zachować wiarygodność.¹⁸³

¹⁷⁷ Ibid., s. 129.

¹⁷⁸ Ibid., s. 131.

¹⁷⁹ Ibid., s. 132.

¹⁸⁰ Ibid., s. 135-137.

¹⁸¹ Ibid., s. 11.

¹⁸² Ibid., s. 11-14.

¹⁸³ Ibid., s. 189-190.

Sprawa nigdy nie dotyczyła „prawdy”, ale wiarygodności wiedzy etnograficznej, była i jest kwestią zaufania: czytelnika do autora, autora do czytelnika. Zachodnie roszczenie prawdy było dziełem konstruktu społecznego, tak jak dziś tym dziełem jest lęk przed brakiem pewności. Pewność i wiarygodność naukowa nigdy nie były kwestią prawdy i dziś już to wiemy, powie Geertz. Ale to nie znaczy, że etnografia jest literaturą, jej przedmiot poznania fikcją, a etnograf literatem. Po części tak, jak każda niemal dziedzina wiedzy. „Jeżeli jest jakiś sposób na przeciwstawienie się koncepcji etnografii jako dyscypliny niegodziwej czy też jako niemożliwej do rozegrania gry, to polega on na uznaniu faktu, że podobnie jak mechanika kwantowa czy opera włoska jest ona dziełem wyobraźni, mniej ekstrawaganckim niż pierwsza i bardziej metodycznym niż druga.”¹⁸⁴ W rezultacie, i wbrew pozorom, wyjściem z tej trudnej sytuacji etnografii, w której niejako (bo pozornie) znalazła się etnografia po utracie tego swojego, kluczowego dla tej dyscypliny, „bycia tam”, i szansą przywrócenia tej utraconej (niby) pewności co do natury przedstawienia etnograficznego, jest koncepcja tekstu i pisania. Bo przełamuje impas, stanowi wspólny grunt dla „bycia tam” i „bycia tu”. W pisaniu te dwa „elementy” etnografii przestają stanowić odrębne bieguny i stają się jakby nierozłączne, a nawet niewidoczne. W rezultacie, w pisaniu, stają się jednym i tym samym. W rzeczywistości dziełem Levi-Straussa, Evansa-Pritcharda, Malinowskiego, Benedict nie było odkrycie prawdy, ale „rozszerzenie świadomości tego, jak może wyglądać życie”. Czymkolwiek zatem byłaby etnografia –

„[...] szukaniem doświadczenia na modłę Malinowskiego, Levi-Straussowską pasją porządkowania, kulturową ironią Benedict czy kulturową pewnością Evans-Pritcharda – jest przede wszystkim chwytnością tego, co rzeczywiste, ujętą we frazy witalnością. Jest to zdolność przekonywania czytelników, [...], że to, co czytają jest autentyczną relacją napisaną przez kogoś osobiście zaznajomionego ze sposobem życia w jakimś miejscu, w jakimś czasie, wśród jakiejś grupy ludzi, stanowi podstawę, na której wszystko, co stara się robić etnografia – to jest analizowanie, wyjaśnianie, zabawianie, niepokojenie, celebrowanie, pouczanie, zdziwienie, tłumaczenie, obalanie – ostatecznie spoczywa”.¹⁸⁵

Pretensje do naukowej prawdy są fikcją, próbą pomijania faktu, którego przecież pominąć się nie da, że wszystkie opisy etnograficzne powstają w domu opisującego, że

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid., s. 192-194.

są jego opisami, a nie opisami opisywanych. Jaki jest dziś zatem cel etnografii? Bo nie jest nim z pewnością odkrywanie „prawdy”. Według Geertza, pisanie ma na celu rozumienie różnic. A dziś to zadanie jest jeszcze trudniejsze. Nie ma już bowiem starych podpowiedzi w postaci tradycyjnych rozróżnień na „tam” i „tu”, na prawdę i fałsz, na rzeczywistość i fikcję, a pomimo tego etnografia nadal działa, tak jak i pojęcie „kultury”. To, że pojawiło się coś zupełnie nowego, i że etnografia musi sobie z tym jakoś poradzić, nie znaczy jeszcze, że jej istnienie na arenie nauki straciło sens, i że etnografia stała się literaturą. Podsumowując fragment o Geertz, pozwolę sobie, na koniec przywołać słowa tego amerykańskiego antropologa:

Kolejny konieczny krok (jak mi się wydaje) nie będzie polegał na stworzeniu uniwersalnej kultury typu esperanto, kultury portów lotniczych i moteli, ani nie na wynalezieniu jakiejś technologii zarządzania ludźmi. Będzie nim raczej zwiększenie możliwości rozsądnego dialogu między ludźmi różniącymi się od siebie interesami, poglądami, potęgą i bogactwem, ale zamkniętymi w świecie, w którym potykają się o niekończące się wzajemne powiązania, a schodzenie sobie nawzajem z drogi jest coraz trudniejsze.¹⁸⁶

Etnografia nie jest to dziś rozumiana jako odkrywanie kultury, choć to właśnie antropologia „odegrała awangardową rolę w nauce” jako odkrywcy inności. To my pierwsi, mówi Geertz, promowaliśmy pewne prawdy, „[...] że w dżunglach znaleźć można rzeźby a na pustyniach malarstwo”, i to my pierwsi zwróciliśmy uwagę na to, że patrzymy na innych przez pryzmat „własnych okularów”, tak jak ci inni patrzą na nas przez pryzmat swoich.¹⁸⁷ Ale dziś inne już są „pożytki z różnorodności”, bo pisanie etnografii nie jest ani odkrywaniem nowych łądów, ani odkrywaniem prawdy o kulturach. Autor *Interpretacji kultur* pisze z przekorą:

Antropologia [...] przez całe swe dzieje [...] była całkowicie zaabsorbowana wielką różnorodnością sposobów, na jakie mężczyźni i kobiety układali swoje życie. Starał się uchwycić pewne zakresy tej różnorodności w sieć uniwersalnej teorii [...]. W innych jej obszarach kładła nacisk na partykularność, idiosynkrazję, niewspółmierność – groch z kapustą. Ostatnio jednak stanęła w obliczu zupełnie nowej sytuacji: wobec faktu gwałtownego rozmywania się tej różnorodności, której spektrum staje się coraz bardziej stonowane i wąskie. Możemy zostać skonfrontowani ze światem, w którym po prostu zabraknie łowców głów, plemion żyjących w systemie matrylinearnym, ludów przepowiadających pogodę ze

¹⁸⁶ Ibid., s. 198.

¹⁸⁷ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 87.

świńskich wnętrzności. Różnica oczywiście pozostanie – Francuzi nigdy nie tkną solonego masła. Niemniej stare, dobre czasy palenia wdów i kanibalizmu nieodwołanie odeszły w przeszłość.¹⁸⁸

Tradycyjne różnice przybierają dziś formę kolażu i są subtelniejsze, niż można to sobie wyobrazić. Świat dzisiejszy jest pełen „nieusuwalnych osobliwości, których nie można ominąć z daleka”, ponieważ te „osobliwości” nie są już powiązane z faktem zamieszkiwania w konkretnym miejscu, ale dotyczą jednej wspólnej przestrzeni społecznej. W teorii społecznej to zjawisko określa się mianem „globalizmu”. Geertz mówi o różnych ludziach wrzuconych w środek jednego świata. Można w tej globalnej przestrzeni żyć ze sobą jako „kolidujące ze sobą monologi” albo też starać się jednak siebie nie lekceważyć.

Teraz, gdy etnografia nie jest już tak osamotniona, a osobliwości, z którymi ma do czynienia stają się coraz bardziej pośrednie, ukryte i nie rzucają się tak w oczy jako wybryki natury, jak ludzie którzy są przekonani, że pochodzą od walabii, albo że może ich zabić krzywe spojrzenie, lokalizacja tych osobliwości i opisanie ich kształtu może okazać się trudniejszym, niemniej jednak koniecznym zadaniem. Wyobrażanie sobie różnicy (nie w sensie jej wykreowania, lecz uwidocznienia) pozostaje umiejętnością, która jest nam wszystkim potrzebna.¹⁸⁹

Cel etnografii jest dziś trudniejszy niż to było kiedyś, ponieważ pisanie o tych jakoś *napotkanych* osobliwościach, spisywanie ich przez pryzmat własnych okularów, nie polega tylko na wzbudzaniu zaufania czy przekonywaniu, że to co się pisze działa się naprawdę. To również jest ważne w etnografii. Ale samo pisanie, jego główny cel, jest inny: ma pobudzać wyobraźnię społeczną i pomnażać jej siłę. A jest to możliwe w *pisaniu* i *czytaniu* kultury.

Pożytki z różnorodności i badań nad różnorodnością tkwią w takim właśnie pomnażaniu siły naszej wyobraźni, by była ona zdolna pojąć to, co pojawia się przed nami. Jeżeli żywimy [...] coś więcej niż sentymentalną sympatię do tego krnąbrnego amerykańskiego Indianina, to nie dlatego, że podzielamy jego poglądy. Alkoholizm jest niewątpliwie złem, a dializator niewłaściwą metodą wobec alkoholików. Nasza sympatia wypływa z wiedzy o tym, jak zdobył on te poglądy i o gorzkim ich sensie, z naszego rozumienia okropnej drogi, którą musiał pokonać dochodząc do swych przekonań i przyczyn, które

¹⁸⁸ Ibid., s. 89.

¹⁸⁹ Ibid, s. 109-110.

uczyniły ją tak trudną [...]. Jeśli mamy oprzeć naszą ocenę na szerszej podstawie (a jest to konieczne), musimy szeroko otwierać oczy patrząc na świat.¹⁹⁰

I etnografia w tym właśnie jest pomocna, pomaga poruszyć wyobraźnię. W rezultacie można powiedzieć, że etnografia sprowadza się do tego, że – i tu posłużę się słowami Clifforda – „[...] zaczyna się od nieuniknionej konstatacji faktu, że ludzie Zachodu nie są jedynymi, którzy przemierzają współczesny świat.”¹⁹¹ To właśnie to ma na myśli Levi-Strauss, gdy pisze o najważniejszej korzyści płynącej z antropologii, że antropologia wzbudza w nas, w ludziach kultury zachodniej, pewnego rodzaju skromność, uczy mądrości. To jest, zdaniem autora *Antropologii strukturalnej*, najważniejsza jej cecha. Dzięki temu, że uczy ludzi kwestionować samych siebie, i możliwe jest, że ten antropologiczny humanizm potrafi jakoś zapobiegać masakrom, wojnom, ludobójstwom.¹⁹²

3.4. Metaetnografia

W ten sposób płynnie przechodzimy do kwestii związanej nadal z etnografią i postmodernizmem, ale na poziom nieco wyższy, bo *meta*. Postmoderniści uważają, że skoro antropologia nie zmierza już do odkrywania prawdy, bo wiedza zależy od różnych przypadkowych okoliczności i jest jakby zlepkiem/ splotem tych wszystkich okoliczności, dodając jeszcze do tego stroniczość chwytów retorycznych stosowanych przez autora tekstu, to etnografia powinna zajmować się nie pisaniem tekstów, ale ich analizą. Najlepszym przykładem etnografa, który taką etnografię postuluje i uprawia, jest J. Clifford. Trafnie precyzując ten wątek słowami:

Etnograf zawsze w końcu wyjeżdża, zabierając ze sobą teksty do późniejszej interpretacji (a do tych zbieranych „tekstów” możemy zaliczyć wspomnienia – wydarzenia ułożone według pewnego wzoru, uproszczone, odarte z bezpośredniego kontekstu, aby można je było zinterpretować w późniejszej fazie rekonstrukcji i obrazowania). [...] Nawet jeśli duża część pisanej etnografii ma miejsce w terenie, to jednak swój prawdziwy kształt uzyskuje ona gdzie indziej.¹⁹³

¹⁹⁰ Ibid., s. 113.

¹⁹¹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 25.

¹⁹² C. Levi-Strauss, *Antropologia współczesnego świata...*, op. cit., s. 441-442.

¹⁹³ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 48.

Opis etnograficzny nie jest reprezentacją kultury, lecz konstrukcją semantyczną powstałą pod wpływem tych a nie innych okoliczności, w konkretnym kontekście. Dlatego etnografia powinna raczej zająć się analizą sposobów powstawania tekstów, analizą kontekstów, w których dany tekst powstaje. Tylko wówczas można dowiedzieć się czegoś na temat kultury, gdy zostanie poddana analizie historyczna lokalizacja powstawania tekstu, kiedy będą „badane” złożone uwarunkowania, w których ten tekst powstaje. Etnografia staje się zatem rodzajem metaetnografii. Geertz zaproponował nowy sposób badania kultury i tym samym zrobił krok w stronę postmodernizmu, ale Clifford poszedł jeszcze dalej w problematyzowaniu antropologii. Nie interesują go już „kłopoty z kulturą”, ale raczej „kłopoty z etnografią”. Za przedmiot swoich etnograficznych dociekań uznaje zatem samą etnografię i etnografów. Clifford zgadza się z Geertzem, że etnograf pisze, ale ponadto autor ten twierdzi, że cała „wiedza” o kulturze jest pisaniem i w *pisanii* zawarta. Kultura to tekst, ale dosłownie. Antropologia odzwierciedla nie rzeczywisty świat, ale świat sprowadzony do „kształtu i struktur czynności pisania”. Clifford uważa podobnie jak Tyler, że kultura zawiera się w procesie pisania. Cytuje tu słowa Tylera: „[...] choć opis retoryczny i dyskurs referencjalny powodują, że wydaje się jakby słowa etnografa odnosiły się do jakiegoś świata istniejącego poza tekstem, ten świat fizycznie budowany jest przy użyciu konwencji tekstualnych, które rządzą pisaniem etnografii za przyzwoleniem czytelnika (Tyler)¹⁹⁴. Clifford jest uznawany za „etnografa tekstu”, dla którego głównymi problemami są kwestia „tekstowego przedstawienia” rzeczywistości oraz relacja między etnografem, autorem i czytelnikiem. To etnografowie piszą o kulturze, a że eksperymentują z formami literackimi, to Clifford właśnie etnografów bierze na swój warsztat.

James Clifford stworzył i zajął stanowisko skryby *ex officio* naszej pisaniny. Taki fundator jak Geertz może robić sobie przerwy między monografiami i zadumać się nad tekstami, opowiadaniem, opisami i interpretacjami. Clifford traktuje tych antropologów, którzy obecnie bądź w przeszłości, samoświadomie czy też nie, pracowali bądź pracują nad tworzeniem tekstów, pisaniem etnografii, jako swych tubylców czy informatorów. Staliśmy się obiektem obserwacji i zapisu¹⁹⁵

Clifford pasożytuje na etnografach, „musi nieustannie żywić się tekstami innych”. Ale robi coś, czego nie zrobił Geertz, dodaje tu Rabinow, i dlatego „przedsięwzięcie

¹⁹⁴ M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia...*, op. cit., s. 16.

¹⁹⁵ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami...*, op. cit., s. 98.

Clifforda było zbawcze”. Geertz „ciągle próbuje jeszcze zaklinać i chwycić demony egzotyizmu – państwa teatralne, teatr cieni, walki kogutów – przy ograniczonym tylko użytku czynionym z literackich przedstawień, w których mogą się one jawić, ruch tekstualny/dekonstruktywny ponosi ryzyko wynalezienia jeszcze bardziej pomysłowych systemów klasyfikowania dla tekstów innych ludzi oraz ryzyko uzmysłowienia sobie, że wszyscy na świecie mozolą się dokładnie nad tym samym.”¹⁹⁶ Clifford pokazuje, że warto zastanowić się raczej nad tym, co robi etnograf, że przecież sedno etnografii zaczyna się, gdy „[...] wracamy z wypełnionego tubylcami namiotu na Trobriandach do biurka w bibliotece uniwersyteckiej”.¹⁹⁷ Bo przecież to, co jest pisane, jest dziełem opisującego, a nie opisywanego. Dlatego to, co następuje w *pisanii* kultury, staje się *de facto* głównym problemem etnografii. „Kłopotem” kultury jest zatem sam *sposób* jej badania: pytaniem etnografii jest pytanie „[...] o to, w jaki sposób kształtuje się etnograficzne światy i znaczące artefakty w ich obrębie oraz jak się je ocala i jak wartościuje”. Etnografia „[...] to działalność o hybrydycznym charakterze, jawi się zatem jako pisanie, zbieranie, modernistyczny kolaż, jako imperialistyczna władza i wywrotowa krytyka.”¹⁹⁸ Istnieje tylko „tekstowy świat kultury” i nic poza tym, dlatego etnograf może/musi badać tekst, bo tylko w takiej formie istnieje „wiedza” o kulturze. Nikt nie jest tak wolny, by mógł pisać „bezstronnie”, jedynym zatem przedmiotem etnografii jest proces pisania „tekstu kulturowego” i Clifford/postmodernista to właśnie robi. Antropologia to rodzaj pisarstwa, odmiana sztuki pisania. Trafnie opisuje etnografię Clifforda Kuligowski: „Tekst etnograficzny staje się w pełni autonomicznym obiektem refleksji metajęzykowej. Ciężar dociekań z porównywania opisów i interpretacji z zewnętrzną rzeczywistością przesuwa się na sposób bycia kultury w tekście. Bycia, dodam, zapośredniczonego i kształtowanego przez antropologiczną retorykę”.¹⁹⁹

Funkcją etnografii jest „orientacja”, termin zapomniany, pisze Clifford, od momentu, gdy Europa rozpoczęła swoje podboje, a który powraca dziś, w świecie postkolonialnym. Powraca dziś, gdy etnografia staje się odbiciem „nowych praktyk przestrzennych”, nowych „form przemieszczania i zamieszkiwania”, i gdy nic już nie może powstrzymać tej niesamowitej społecznej ruchliwości różnic. Clifford bardzo poważnie podchodzi do współczesnej funkcji etnografii. Pisze: moja książka jest „[...]

¹⁹⁶ Ibid., s. 98-99.

¹⁹⁷ Ibid, s. 101.

¹⁹⁸ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 20-21.

¹⁹⁹ W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2001, s. 15.

złożonym obiektem etnograficznym, niedokończoną kolekcją”.²⁰⁰ Próbuje w niej prześledzić historię etnograficznych klasyfikacji dokonywanych przez konkretnych etnografów w konkretnym kontekście historycznym.²⁰¹ Zdaniem Clifforda, etnografia jest formą krytyki kultury: na stronach swojej książki, dokonuje on analizy pisarstwa etnograficznego. Clifford analizuje w niej teksty konkretnych antropologów. Odkrywa niej, że Malinowski doskonale władał stylem literackim, ale miał problem z zachowaniem autorytetu etnograficznego, uległ w etnografii swoim emocjonalnym rozterkom, i w rezultacie doprowadził do rozpadu tego autorytetu; że Griaule, którego etnografia należy do klasyki dyscypliny, odszedł od tradycji anglo-amerykańskiej, by rozwijać metodę dokumentalną i zespołową, wspartą intensywną obserwacją uczestniczącą. Bo wierzył on, że „odgrywając rolę obcego” etnograf jest w stanie w końcu odkryć prawdę o kulturze, i że dzięki intensywnej pracy w terenie prawda w końcu sama się objawi. Okazuje się, że surrealiści to sprzymierzeńcy „wywrotowej krytyki kulturowej”, której celem jest wstrząsnąć i fascynować osobliwością opisu, ale przede wszystkim, że ci odkrywcy kolazu ujawniają naturę kultury, to, że nie jest ona zbiorem ograniczonych i spójnych całości, ale wycinanką, niespójnościami, pomieszanymi fragmentami rzeczywistości społecznej („kolaz uruchamia składniki, które nieustannie obwieszczają swoją obcość kontekstu prezentacji”)²⁰². Omawia w niej również Leiris’a. Pisze, że ten uległ w etnografii nadmiernej subiektywności i osobistym przeżyciom, i pokazał, że etnografia może stać się przestrzenią zmagania z egzystencją. Clifford odsłania swych bohaterów/etnografów i przedstawia różne „przypadki” etnografii, dokładnie śledząc kontekst i proces ich konstruowania, by – w rezultacie – pokazać, że etnografia jest współczesną metodą badania kultury, że będąc krytyką tekstów etnograficznych, w której głównym celem jest odsłaniać kontekst tego pisanego, uda jej się stworzyć możliwą wiedzę o kulturze. Najlepiej cel tej nowej etnografii przedstawiają słowa Clifforda:

Książka ta dotyczy wizji i praktyki Zachodu. [...] Współczesna etnografia pojawi się pod wieloma postaciami, tradycyjna i nowatorska zarazem. Akademickiej etnografii nie da się oddzielić od antropologii. Jeżeli przyjąć bardziej ogólny punkt widzenia, są to po prostu różne sposoby myślenia i pisanego o kulturze z pozycji uczestniczącego obserwatora. W tym szerokim znaczeniu poeta, taki jak Williams, jest etnografem. Podobnie etnografami byłoby wielu ludzi, których przedstawiciele nauk społecznych określają mianem „tubylczych informatorów”. W końcu tematem, którym się zajmuje, jest coraz szerzej zauważalne

²⁰⁰ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, s. 20-21.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid., s. 162.

oddalenie się od centrum w świecie różnych systemów znaczeniowych, stan bycia w kulturze i równoczesnego przyglądania się jej, forma jednostkowego i zbiorowego kształtowania siebie. [...] Współczesna „etnografia” okoliczności, bez przerwy przemieszczająca się pomiędzy kulturami, nie aspiruje – jak antropologia – jej zachodnie *alter ego* – do badań nad całościowym ujęciem zróżnicowania ludzkości czy jej rozwoju. Etnografia bezustannie się przemieszcza; skupiona jednocześnie na lokalnej specyfice, a zarazem na szeroką skalę porównawcza; jest równocześnie formą zamieszkiwania i podróży, w świecie, w którym te dwa doświadczenia coraz mniej różnią się od siebie.”²⁰³

3.5. Autoetnografia

Pojęcie „autoetnografii” do niedawna było jeszcze dość mało popularne, ale współcześnie coraz bardziej zyskuje na znaczeniu, również w Polsce.²⁰⁴ James Clifford pisze, że ta różni się od empirycznej techniki badawczej nauk humanistycznych zwanej we Francji „etnologią”, w Anglii „antropologią społeczną”, a „antropologią kulturową” w Ameryce, ponieważ etykieta „etnografii” implikuje charakterystyczną postawę poznawczą.²⁰⁵ A chodzi o taką postawę badawczą, w której etnografia jest rozumiana jako sposób poznawania kultury *poprzez* tekst i *w* tekście. Tekst pisany znalazł w postmodernizmie duże uznanie, z jednej strony dlatego, że potraktowano tekst jako nośnik kultury. Przykładem może być pomysł J. Van Mannena. Etnografia, twierdzi on, nie tylko bada/pisze kulturę, ale tę kulturę jednocześnie, w tym swoim pisaniu, powołuje do życia.²⁰⁶ Podobnie Hastrup – ona także mówi o etnografii jako sposobie badania/pisania kultury jako tekstu. Traktuje to pisanie jako współczesną formą ucieleśnienia kultury, jako sposób nadawania jej jakiegoś realnego kształtu. Etnografia jest wyjątkowa również dlatego, że – w sumie – tylko ona jedna, współcześnie, potrafi jeszcze jakoś rozumieć ludzkie doświadczenie siebie i świata (kultury).²⁰⁷

Współcześnie, w etnografii, akcent badawczy pada na proces pisania, ale to pisanie odgrywa formę ludzkiej ekspresji uczuć i emocji. Rozumiane jest też jako sposób samopoznania i samorozumienia podmiotów biorących udział w pisaniu. W tym (etnograficznym) pisaniu dochodzi do wzbogacenia siebie jako egzystencji, dotyczy to zarówno autora tekstu, jak i jego odbiorcy. Współcześnie dokonano się zatem, w etnografii, przejście nie tyle w stronę postmodernistycznego tekstu, ile ku pisaniu o sobie

²⁰³ Ibid., s. 16.

²⁰⁴ Zob. M. Kafar, A. Kacperczak, *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020.

²⁰⁵ Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit., s. 136.

²⁰⁶ J. Van Mannen, *Tales of the Field...*, op. cit., s. 1-12.

²⁰⁷ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 29.

i własnych przeżyciach. Już Malinowski pokazał, że antropologia nie jest odkrywaniem wiedzy obiektywnej o kulturze, i że to poznawanie jest *jedynie i aż* poznawaniem tego, co widzi etnograf, i tego, jak „postrzega” on kulturę. Nie wystarczyło jednak „przerzucić się” na tekst, jak zrobili to postmoderniści. Ten zbieg okazał się dla wielu etnografów również niewystarczający. Dla przykładu, Denzin twierdzi, że etnografia nie jest jedynie kwestią metody, ale że jest czymś więcej. Oczywiście, trzeba opanować umiejętność pisania, znać warunki, jakie musi spełniać tekst etnograficzny, ale wciąż pozostaje tu ogromna rola podmiotu piszącego, jego decyzje, emocje, jego sposób interpretacji zjawisk społecznych. To znajduje się jakby poza techniką badawczą. Etnografia jest formą dociekań i refleksyjnego pisania o sposobach życia.²⁰⁸ Trzeba znać środki stylistyczne, reguły pisania, środki retoryczne, ale pisanie jest czymś bardziej złożonym niż tylko te metody, bo zajmuje się kwestią relacji ludzkich, kontekstów i emocji. Etnografia jest jakby „luką” pomiędzy życiem (ludzi) a tekstem.²⁰⁹ Teren etnograficznych badań to przestrzeń etnograficznego pisania. A przestrzeń ta – z kolei – rozumiana jest jako próby podejmowania wysiłku interpretacji złożoności ludzkiego życia, jako obszar osobistego zaangażowania. Etnografia – jako że jej sens zawiera się w pisaniu i jest to jedyny sposób poznania „kultury” – zajmuje się ludzkim doświadczeniem, złożonością życia, sposobami myślenia, kategorią bycia, rozumieniem siebie oraz rozumieniem innych, jak również sposobami interpretacji rzeczywistości społecznej, czyli tym wszystkim, co jest w tekście.²¹⁰ I dlatego etnografia jest metodą wyjątkową, wyróżniającą się spośród innych metod, ponieważ jest sposobem, w jaki ludzie mogą odkrywać siebie.²¹¹ Może dlatego w etnografii współczesnej coraz częściej odchodzi się od konieczności rozróżniania retoryki od epistemologii.²¹² Wielu etnografów rezygnuje z „naukowego” podejścia do etnografii, nadając jej nowy sens i znaczenie.²¹³ Nie tylko już traktując etnografię jako tekst, w którym trzeba badać kontekst pisania, jego formę retoryczną, ale traktując ją jako (osobistą) *narrację*. Dla przykładu, John von Mannen

²⁰⁸ N. Denzin, *Interpretive Ethnography. Ethnography Practices for 21st Century*, SAGE Publications International Educational and Professional Publisher, Thousand Oaks London New Delhi 1997, s. XI-XXI.

²⁰⁹ P. G. Blasco, H. Wardle, *How to Read Ethnography*, Routledge, London New York 2007, s. 1-12.

²¹⁰ Schensul J., LeCompte M., *Essential Ethnographic Methods. A Mixed Methods Approach*, Wyd. Altamira Press, Lanham-New York-Toronto-Plymouth 2013. s. 1.

²¹¹ E. Campbell, L. Lassiter, *Doing Ethnography Today...*, op. cit., s. 10.

²¹² Zob. P. A. Roth, *Ethnography without Tears*, „Current Anthropology”, vol. 30, nr 5, 1989, s. 555-569.

²¹³ J. M. Murschison, *Ethnography Essentials...*, op. cit., s. 4-18; E. Campbell, L. Lassiter, *Doing Ethnography Today...*, op. cit., s. 1-14; J. Schensul, M. LeCompte, *Essential Ethnographic Methods...*, op. cit., s. XVI-46; J. Van Mannen, *Tales of the Field...*, op. cit., s. XIII-12.

uważa etnografię za metodę osobistą i umiejscawia ją właśnie gdzieś pomiędzy literaturą a metodą naukową.²¹⁴ Niektórzy autorzy, mówiąc o literackości etnografii, traktują ją, w antropologii, jak wyzwanie.²¹⁵ Ciekawe rozwiązanie w kontekście etnografii jako narracji przedstawia James Boon. Jego zdaniem, współczesna etnografia powinna dziś przyjąć formę literatury, bo – *de facto* – jest to jedyna gwarancja utrzymania przez nią swojego naukowego charakteru: etnografia jako literatura wykracza bowiem poza ograniczenia i trudności związane z procesem badawczym; operacje semiotyczne są niezależne od przypadkowych okoliczności badań empirycznych.²¹⁶

Wszystkie te uwagi na temat literackiego charakteru etnografii odnoszą się – w dużej mierze – do kwestii metodologii badań. Autorom przyświeca cel zbudowania lepszej procedury badawczej i metody, która byłaby wrażliwa i otwarta na nową rzeczywistość społeczną. Chodzi im zatem o to, by stworzyć odpowiednio przygotowaną badawczo nową etnografię, która – dzięki temu, że została ulepszona o nowe *narzędzie* badawcze oraz co oczywiste pozbawiona elementów pozytywistycznych – lepiej poradzi sobie z opisem współczesnych zjawisk społecznych. Piszą oni zatem o tej nowej etnografii jako formie pisania tekstu, w którym dochodzi do poznawania i doświadczania ludzkich emocji. Robią to jednocześnie z troską, by ta nowa etnografia nie zatraciła naukowego charakteru swych badań. Pozostają więc w tradycyjnym – wbrew pozorom – paradygmacie myślenia o etnografii. Postmodernizm otworzył jedynie drzwi, ale – mówiąc metaforycznie – etnografia, w tym wykonaniu, tylko przygląda się temu, co za nimi, jedynie zagląda do środka, nie przekraczając progu. Etnografowie postmodernistyczni nie przełamują całkowicie starego paradygmatu. „Zgodnie z tym, czego byłam nauczona, pisze współczesna socjolożka i etnografka Carolyn Ellis, starałam się być systematycznym i twardym naukowcem. Kiedy [...] to wszystko spadło na mnie, zadałam sobie pytanie: »Dlaczego tracę czas na myślenie o podejściu studentów do zazdrości?« Życie wydaje się zbyt krótkie.”²¹⁷ Ellis pisze o swojej etnografii, o przełomie, który zmienił jej podejście do roli socjologii oraz antropologii. Jej życiowe doświadczenie stało się impulsem do zmiany sposobu myślenia, czym jest i czym

²¹⁴ J. Van Mannen, *Tales of the Field...*, op. cit., s. 5-7.

²¹⁵ E. Campbell, L. Lassiter, *Doing Ethnography Today...*, op. cit., s. 3-10.

²¹⁶ J. Boon, *Functionalists write, too: Frazer/Malinowski and semiotics of the monograph*, „Semiotica” 1983, vol. 46(2/4), s. 131-149.

²¹⁷ Carolyn Ellis za: M. Kafar, *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Dąsał, *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wyd. Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich, Wrocław 2010, s. 343.

powinna zajmować się socjologia. Postmoderniści i krytycy kultury, skupieni na analizie tekstu, rozważają styl i retorykę tekstu, ale nie porzucają celu etnografii, bo w tekście poszukują wiedzy o kulturze. Autoetnografia porzuca taką perspektywę. Stephen Tyler, jedyny prawdziwy postmodernista, bawi się formą tekstu, znaczeniem słów i podważa klasyczne rozumienie składni,²¹⁸ ale nie wychodzi poza granice tekstu, nie porzuca wiary w sens bezsensownych pojęć. Autoetnografia już tego nie robi, nie bawi się tekstem i nie skupia swej uwagi na chwytach retorycznych i stylistyce, nie trapi jej sensowność czy bezsensowność tekstu. Marcin Lubaś mówi tu o eksperymencie z tekstem i etnografią jako autonarracji. Przykładem jest Rabinow, który mówi, że antropolog może poznać kulturę jakiejś społeczności tylko przez bliski kontakt z mieszkańcami, dzięki bliskiej relacji z nimi²¹⁹. Jego poglądy są bliskie antropologii postmodernistycznej. Jego książka *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku* nie jest o tym, jak etnograf sam tworzy (konstruuje) swoje dane. Postmoderniści opowiedzieli już o tym na wiele sposobów. Nazwisko Rabinowa pojawia się często w kontekście problemów antropologii refleksyjnej.²²⁰ Rabinow jak najbardziej podejmuje te problemy: konstruowania wiedzy czy refleksyjności podmiotu poznającego. Wyjątkowość jego koncepcji etnografii nie w tym się jednak zawiera. Geertz, opiekun naukowy Rabinowa, ostrzegął autora, że opublikowanie książki o badaniach terenowych w Maroku zrujnuje jego karierę naukową. Refleksje były zbyt osobiste i napisane w sposób „nienaukowy”, zbyt odważny jak na początkującego antropologa. Uważano, że „[...] nie zasłużyłem sobie na prawo [...] napisania takiej książki” – pisze Rabinow.²²¹ Autor pragnął wyjść poza dominującą wówczas debatę wokół publikacji *Writing Culture* i poza tematykę tam dominującą, gdzie dyskutowano o naturze narracyjnych form pisania etnograficznego, dokonywano jej krytyki, spoglądano w przeszłość. Choć brał on niejako udział w tym projekcie postmodernistów, to – jak sam pisze – czuł, że nieco odstaje od reszty, że poszukuje on innych pytań i innych odpowiedzi. Brakowało mu – w ówczesnej antropologii – książki, która mówiłaby o rzeczy najważniejszej, o „Inności”. Sikora, w kontekście Rabinowa, przywołuje słowa R. Barthes’a:

²¹⁸ R. Pool, *Etnografia postmodernistyczna* ..., op. cit., s. 286.

²¹⁹ M. Lubaś, *Rozum i etnografia*..., op. cit., s. 165-167.

²²⁰ Zob. Bielecka-Prus J., *Persona anthropologica w terenie badawczym. Analiza wybranych narracji etnograficznych*, „Dialogi Polityczne” 2020, nr 29. , s. 45-61.

²²¹ Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, (tłum.) Dudek K. J., Sikora S., Kęty 2010, s. 16.

Podmiot powraca zatem nie jako złudzenie, lecz jako fikcja. Pewną przyjemność można czerpać z wyobrażania sobie siebie jako jednostki, z wymyślania ostatniej, najcenniejszej fikcji: fikcyjnej tożsamości. Ta fikcja przestaje być złudzeniem jednostkowości, a zamienia się w teatr społeczeństwa, w którym przedstawiamy naszą liczbę mnogą: nasza przyjemność jest jednostkowa – lecz nie osobista.²²²

W książce Rabinowa bardzo ważną rolę odgrywa płaszczyzna etyczna – relacja antropologa z informatorami. Píše on: „I gdy zmagalem się z tym, jak obserwować i jak uczestniczyć, konsternacja narastała. Rozmyślanie nad owymi kłopotami, stały się źródłem pocieszenia w czasie zimnych, samotnych nocy i gorących samotnych dni. Cóż tam robiłem?”²²³ Autorowi nieustannie towarzyszą rozterki związane z możliwością nawiązania dobrych relacji i pokonania bariery kulturowej. Rabinow te relacje rozpatruje w kategoriach zażyłości i przyjaźni, którą – *de facto* – udało mu się z informatorami nawiązywać. Kwestia podjęta w książce, píše Rabinow, należy do obszaru hermeneutyki, ale metodą, którą w niej stosuje, jest fenomenologia. Rabinow odwołuje się do Ricoeura. Fenomenologia jest dla niego opisem ruchu, „[...] według którego każda figura znajdzie swój sens nie w tym, co ją poprzedzam lecz w tym, co po niej następuje. Świadomość jest w ten sposób wyciągnięta poza siebie, przed siebie, w stronę postępującego sensu, którego każdy etap jest znoszony i zachowywany w następnym”. To co napisał Rabinow, to książka i doświadczenie zarazem, jak heglowska Sowa Minerwy, która wylatuje o zmierzchu.²²⁴

Książka Rabinowa, która miała zrujnować jego karierę, okazała się lekturą ważną i aktualną do dziś, i z pewnością nie zaszkodziła antropologowi. Na tle badań terenowych, gdzie rozpatruje on kwestie relacji antropologa z informatorami, stawia on bowiem ważną do dziś tezę na temat możliwości komunikacji między kulturami. Przede wszystkim przyjmuje on założenia o społecznym i kulturowym istnieniu „ja”, o tym, że „przyjemność jest jednostkowa, ale nie osobista”, i wychodząc z tego założenia, podsumowując swoje refleksje zawarte w książce, píše (i w ten sposób podsumowuje również swoje doświadczenie z informatorami: Richardem, Ibrahimem, Ali, Mekim, Rashidem, Malikiem):

²²² R. Barthes za: S. Sikora, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] P. Rabinow, *Refleksje na temat...*, op. cit., s. 7.

²²³ P. Rabinow, *Refleksje na temat...*, op. cit., s. 15-16.

²²⁴ *Ibid.*, s. 34-35.

Istnienie tej całkowitej różnicy, która nas dzieliła, stało się jasne dopiero pod koniec mojego pobytu. Zostaliśmy przyjaciółmi, okazywaliśmy sobie szacunek i zaufanie. Granice tej sytuacji były jasne dla każdego z nas. Byłem dla niego bogatym członkiem dominującej cywilizacji [...]. Z mojego punktu widzenia próbował on wskrzesić kulturowy wszechświat, którego już nie zamieszkiwałem i ostatecznie nie mogłem popierać. Nasza przyjaźń jednak łagodziła te różnic. W ten sposób zatoczyliśmy pełne koło i wróciliśmy do punktu wyjścia. Dwa podmioty stojące twarzą w twarz. Każdy z nas był produktem kulturowej tradycji, która umiejscawiała go i warunkowała, każdy miał świadomość głębokiego kryzysu tej tradycji, ale wciąż liczył na odnowienie i pocieszenie. Każdy z nas był dla każdego tym prawdziwie Innym.²²⁵

I chyba to właśnie puenta czyni z książki Rabinowa dzieło niebanalne i (naukowo) wyjątkowe. Autor *Refleksji* nauczony był jako antropolog, by w terenie zakładać maskę i jako „obserwator” pilnie sporządzać notatki. Takiego stanowiska bronili jego profesorowie: „Trzeba wytrzymać wszelkie niedogodności i przykrości, które pojawiają się po drodze. Należy całkowicie podporządkować własny kodeks etyczny, sposób postępowania i światopogląd, »zawiesić niewiarę«, jak to oświadczył dumnie inny kolega i życzliwie oraz dokładnie zapisywać wydarzenia”.²²⁶ A okazało się, że jest inaczej. Że nie trzeba ani zawieszać własnego kodeksu, ani własnych przekonań, tylko je bardziej podkreślać, pokazywać, wyróżniać:

Zetknąwszy się wspólnie z sytuacjami, w których się znaleźliśmy, nawiązaliśmy kontakt. To jednak podkreślało naszą fundamentalną Inność. Tym, co nas dzieliło była zasadnicza nasza przeszłość. Mogłem zrozumieć ben Mohammeda tylko w takim stopniu, w jakim on rozumiał mnie – to znaczy częściowo i stronniczo. Żył w krystalicznym świecie nieodwołalnej Inności, w nie większym stopniu niż ja. [...] Nasza Inność nie wiązała się z jakąś niewysłowioną esencją, lecz raczej była sumą odmiennych historycznych doświadczeń. Dzieliły nas różne sieci znaczeń, lecz teraz stały się one częściowo splecione. Dialog był możliwy jedynie wówczas, gdy rozpoznaliśmy dzielące nas różnice i pozostawaliśmy wierni symbolom, w które wyposażyły nas nasze tradycje. Postępując w ten sposób, zapoczątkowaliśmy proces zmiany.²²⁷

Komunikacja jest możliwa nie w procesie zacierania różnic, ale ich podkreślania. Tylko widząc wyraźnie to, co nas odróżnia od siebie (ale nie to co nas dzieli), można nawiązać relację. To pokazał Rabinow na przykładzie własnych doświadczeń z

²²⁵ Ibid., s. 135.

²²⁶ Ibid., s. 61.

²²⁷ Ibid., s. 135.

informatorami. Badania w Maroku, w terenie, są tu kontekstem, w którym formułuje się antropologiczne odkrycie Rabinowa, że różnica umożliwi dialog. Ale nie tylko to odkrycie stanowi sedno jego badań. Ważny jest też proces towarzyszący niejako tej komunikacji. Rabinow nazywa go „dialektycznym”. Jest w ten proces zaangażowany zarówno antropolog/badacz, jak i informator/tubylec. Biorą w nim udział dwie strony zdarzenia/ spotkania i obie ulegają zmianie, poprzez dziejące się zdarzenie i poprzez dziejącą się relację, w trakcie której obie strony wpływają na siebie nawzajem. To dlatego Rabinow twierdzi, iż badania terenowe są dialektyką refleksji i bezpośredniości. Informator, który opowiada o swojej kulturze, i antropolog, który o niej słucha, odkrywają swoje życie na nowo, w nowy sposób. Na tym polega dialektyka spotkania między kulturami. Ani podmiot, ani przedmiot nie pozostają tu statyczne, lecz znajdują się w ciągłym ruchu. Na tym polega „zataczanie pełnego koła” i powrót „do punktu wyjścia”. W tym procesie zmienia się oczywiście wszystko. Jest to proces, w którym następuje przemiana podmiotu i przedmiotu będących częścią tej aktywności poznawczej.

Tezy Rabinowa okazują się kluczowe dla autoetnografii. Inność i rozumienie siebie może zostać odkryta tylko „w okrężnej drodze rozumienia drugiego”. Dialektyczna relacja z Innym, jaka ma prowadzić do poznania Innego, jest w rezultacie odrywaniem własnego „ja”, rozumieniem i doświadczeniem siebie przez doświadczenie Innego. Robert N. Bellah, w przedmowie do książki Rabinowa, pisze o jej zaletach, o emocjonalnej uczciwości autora, o jego wrażliwości na kluczowe w kontekście badań terenowych problemy natury etycznej, i o tym, że Rabinow z lekkością pióra potrafi podejmować ważne kwestie społeczne. A – przede wszystkim – to, że jego książka nie bagatelizuje *znaczenia*, roli *symboli* i *narracji* dla rozwoju egzystencji człowieka.

Symbole – owe momenty wybuchów i wtargnięć – które koncentrują znaczenie opowieści i samą strukturę narracyjną, podążającą za najstarszym z mitycznych scenariuszy – wyprawą bohatera w niebezpieczną podróż i jego pomyślnym powrotem – stanowią w znacznej mierze to, co poznawczo naświetla ta publikacja. Odejście od tradycyjnej struktury jest tak pouczające jak rekapitulacja archetypu. W legendzie bohater powraca do domu i żyje długo i szczęśliwie. W tej książce, jak zobaczymy, bohater wraca, by zważać jeszcze bardziej w znaczenie i istnienie domu, niż wątpił w nie, zanim wyruszył.²²⁸

²²⁸ R. N. Bellah, *Przedmowa*, tłum. K. J. Dudek, S. Sikora, [w:] P. Rabinow, *Refleksje na temat...*, op. cit., s. 23- 27.

Książka Rabinowa stanowi duży krok w antropologii. Dotyczy wielu aspektów procesu poznawania kultury. Jest o tym, jak antropolog uwikłany jest w sieć relacji, dialogów, w sytuację samego poznawania, o tym, że przedmiot poznania etnograficznego jest konstruowany przez podmiot poznający. Mówi o tym, że tekst, który powstanie po zakończeniu badań, jest splotem tych wszystkich elementów procesu poznawania kultury. Nie wiemy więc, co w nim jest. Może jest tam kultura, ale to jest tylko jakaś wersja kultury, kultura według Malinowskiego, Levi-Straussa, Margaret Mead czy choćby Rabinowa. *Książka Rabinowa jest przede wszystkim o tym, że każdy etnograf przedstawia jedynie swoją opowieść o kulturze*. I to też jest kultura. Przede wszystkim jednak, w mojej opinii, jest ona o tym, że – w rezultacie – etnograficzne zabiegi poznawcze prowadzą do egzystencjalnych tematów, stawiają egzystencjalne pytania, i że okazuje się, że w centrum tego wszechświata/tej kultury znajduje się człowiek, i że antropologia jest taką „okrężną drogą” poznawania człowieka przez człowieka. Pokazuje zatem, że konsekwencją postmodernistycznego przełomu jest autoetnografia, że konsekwencją *Writing Culture* jest książka *Travel with Ernest. Crossing the Literary/Sociological Divide*. To tu znajduje się odpowiedź na pytanie: „I co teraz?”²²⁹

Carolyn Ellies, współczesna etnografka i socjolożka, tak pisze o swoim pierwszym doświadczeniu autoetnografii:

Nigdy nie zapomnę recenzji jaką dostałam od Normana Denzina, który powiedział »Ta osoba jest schizofreniczna. Przedstawia przypadek mieszczący się w ramach podejścia humanistycznego, a następnie obraca się przeciwko samej sobie próbując przypisać to do nauk społecznych«. Te zdania [...] doprowadziły do mojej przemiany. Do tamtego czasu przekonywałam siebie »Jestem naukowcem, jestem metodologiem« i pukając do drzwi głównego nurtu socjologii, wołałam: »Przyjmijcie mnie proszę do klubu«. Po recenzji Denzina zmieniłam melodię na: »Naprawdę nie ma znaczenia, jak jestem nazywana, ani też jak nazywane są badania, ważne jest, co praca czyni«. Odwróciłam się od pukania do drzwi i proszenie o wpuszczenie mnie, zaczęłam za to pytać: »Do kogo chcę mówić? Kto chce słuchać? I kto chce odpowiadać?«. Szybko znalazłam socjologów oraz licznych przedstawicieli innych dyscyplin, a także młodych ludzi zainteresowanych zagadnieniami związanymi z emocjami, znaczeniem i doświadczeniem.²³⁰

²²⁹ P. Rabinow, *Refleksje na temat...*, op. cit., s. 20.

²³⁰ Kafar M., *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] Płonka-Syroka B., Dąsal M., *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wyd. Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich, Wrocław 2010. s. 351.

„Przełom etnograficzny” – tak Marcin Kafar określa ten zwrot ku sobie, ku doświadczaniu kultury w sobie – jest w etnografii doświadczeniem z jednej strony granicznym, z drugiej czymś naturalnym i oczywistym. Granicznym, ponieważ wymaga niesamowitej wyobraźni, i przede wszystkim, odwagi intelektualnej. Etnografowi, wychowanemu w tradycyjnej szkole myślenia i pisania, trudno jest poważnie i naukowo traktować osobistych, autoetnograficznych narracji. „Szukałem w nich jakiejś metody badań, jakiejś rzeczowej analizy, wyjaśnień, odniesień do teorii. Ale nic takiego nie znalazłem”. Kafar przywołuje nazwiska trojga naukowców: Laurele Richardson, Arthura Bochnera oraz Carolyn Ellis jako przykład uprawiania autoetnografii. Autoetnografia nie jest łatwym zadaniem, trudno jest jej odnaleźć się w świecie, w którym wciąż (pomimo tak wielu przełomów i zmian paradygmatów) dominuje wizja prawdziwej nauki. Jest ona nie lada wyzwaniem w tym wciąż dominującym scjentystycznym obrazie świata. Oto fragment autoetnograficznej książki Richardson: „Halloween, 1972. Moja twarz była zgnieciona, policzki i szczęka połamane. Moja głowa wyszła przed przednią szybę Volkswagena, potem noga, kiedy łamał się fotel, i moja twarz raz jeszcze, moja miednica i moje biodra uderzające o rzeczy, a one w nie. Moje ciało pamięta prawe oko, które wypłynęło na zewnątrz i utkwilo na mokrym policzku. Potem była ciemność, omdlenie, śpiączka”. Oto 51 słów, które obrazują „cielesny chaos”. Słowa te opisują emocjonalny rozpad człowieka, nie dotyczą życia obcych kultur, nie są analizą tekstów etnograficznych, są natomiast analizą przeżyć autorki. Richardson pisze o stracie ciała, Bochner o stracie ojca, Ellis o starciu najbliższej osoby. Uprawiając autoretnografię, trzeba nauczyć się socjologii na nowo. Tradycyjna szkoła nie potrafi już właściwie poznawać, nawet ta najbardziej postmodernistyczna. Etnografia, powiedzą autorzy autonarracji, jest nauką o kulturze. Tylko, że ta kultura nie jest na zewnątrz, jak myśleli klasycy antropologii, i jeszcze postmoderniści, ona jest jakby w ludziach, w ich sposobie przeżywania i radzenia sobie z tym, co ich spotyka. Wniosek autoetnografii: kultura jest sposobem przeżywania i doświadczania świata. Dlatego tylko autoetnografia potrafi to robić, badać ją, docierać do ludzkiej kultury. Okazało się, że współcześnie etnografia jest możliwa tylko jako etnografia doświadczeń granicznych. W obszarze badań nad kulturą, nad wymiarem ludzkiej/społecznej egzystencji, problem granicy jest doświadczeniem kultury. Kultura jest w doświadczaniu granicznym. Autoetnografia jest tego świadoma, jest tego wyrazem. Richardson, Ellis, Bochnera są współczesnymi badaczami kultury. Doświadczenie (graniczne) jest odkrywaniem prawdy o sobie, i o innych. To jest wiedza o kulturze. Śmierć ojca uświadamia Bochnerowi fakt bycia człowiekiem, i że nie da się

oddzielać tego faktu od bycia „naukowcem”, wypadek Richardson sprawia, że jedynie wartym pisania „tematem” staje się dla niej „doświadczenie”, choroba uświadamia Ellis, że „życie jest zbyt krótkie”. „Dla antropologa, upieram się – pisze Dariusz Czaja – sytuacje graniczne to materiał szczególnej wagi poznawczej: tu wszystko staje na ostrzu noża, światła i cienie nabierają większej intensywności, istotne odsłania się z dojmującą przenikliwością”. W tej „nierzeczywistej” naturze, gdzie „fikcjonalne” nie jest przeciwieństwem realnego, ale odwrotnie, tzw. „fikcje” pozwalają precyzyjniej dostrzegać to co rzeczywiste, to tu objawia się szczególnie „uprzywilejowany punkt widzenia antropologa”. „Piszę więc o ludziach, sytuacjach i doświadczeniach – kontynuuje autor *Gramatyki bieli* – w których tak rozumiana – esencjonalna graniczność naszej egzystencji jest mocno i wyraziście obecna”.²³¹ Tym razem to polski antropolog prezentuje nam autoetnograficzną perspektywę poznawczą. Przedmiotem antropologicznego „poznania” staje się, dla niego, dla współczesnych etnografów, granica, która „sygnalizuje kres ludzkiego porządku”, „nadaje formę chaosowi naszego doświadczenia”, „obrysowuje miejsca, w którym można bezpiecznie zamieszkać”, kreśli miejsca, „w których paradoksalnie natura egzystencji wybłyska ze szczególną mocą i intensywnością”; granica, która kreśli obszar stawiający „opór naszemu obiektywnemu poznaniu”, która „wymyka się słownemu poznaniu”. To dlatego poznanie jest z natury fragmentaryczne. Antropologia staje się ontologią granicy i etyką doświadczenia granicznego. To sytuacje graniczne wyznaczają „przedmiot” jej poznania, same będąc problemem antropologicznym.

Granice [...] zamykając konkretne przestrzenie [...], coś jednocześnie otwierają. Są wychylone ku nieznanemu. Są forpocztą tego, czego nie widać i czego nie można doświadczyć. Granica przeraża [...], ale i fascynuje. Jest obietnicą złamania szyfru. Dlatego kusi ze szczególną mocą. Co nie dziwi. W istocie bowiem obchodzi nas przede wszystkim to, czego nie możemy bezpośrednio doświadczyć, to co leży właśnie poza przyjętymi i uznanymi zwyczajowo granicami²³².

[...] Przywoływane tu teksty i obrazy to dla mnie nade wszystko poważne świadectwa antropologiczne. Idąc za nimi próbuję zajrzeć za ciemniejszą linię horyzontu ludzkich zdarzeń. A rdzeń ich jest nieodmiennie metafizyczny. Antropologia liminalna podszyta jest (bo być musi!) metafizyką. Od refleksji filozoficznej różni ją wszakże to, że zawsze wychodzi od empirycznego konkretnego, kulturowego śladu, utrwalonego zapisu, obojętnie czy będzie nim słowo, obraz czy czasem dźwięki.²³³

²³¹ D. Czaja, *Gramatyka bieli. Antropologia doświadczeń granicznych*, Wyd. Pasaze, Kraków 2018, s. 10.

²³² *Ibid.*, s. 7.

²³³ *Ibid.*, 8-9.

Antropolog, „okrężną drogą” Rabinowa, poszukując odpowiedzi na pytanie o to, czym jest kultura, wrócił do punktu wyjścia, bo okazało się, że kultura jest i była na miejscu, że wiedza o kulturze jest wiedzą o nas samych. Antropologia jest dziś zatem próbą odpowiedzi na stare pytania egzystencjalne. W autoetnografii, etnograficzny materiał, „dane” etnograficzne, stanowią rodzaj inspiracji i stanowią źródło pewnego rodzaju egzystencjalnego *katharsis*:

Wierzę, że nie tylko potrafimy się w nich rozpoznać, ale że jesteśmy także w stanie przyjąć je jako wiarygodne świadectwa naszych dzisiejszych wątpliwości i dylematów. Przywoływane tu głosy dochodzące z przeszłości dobitnie unaoczniają, jak ułomne i naiwne jest myślenie o naszej teraźniejszości wyłącznie w kategoriach przez nią dostarczanych. Pozwalają zobaczyć dogmaty współczesności jako historyczne, a ją samą jako przygodną zaledwie odpowiedź na „stare” pytania, które nie chcą ulec przedawnieniu.²³⁴

Autoenograf, doświadczając granicy, ulegają „naukowej” przemianie. Nadal chce „uprawiać” naukę, antropologię/etnografię, ale teraz chce pisać już tylko o *personie, bo wie, że* tylko taka wiedza jest dziś możliwa i sensowna, i tylko taka wiedza jest sensowna. Celem etnograficznego pisania ma być terapia, która ma dotyczyć zarówno samych autorów tekstów, jak i ich odbiorców. Metoda, jaką teraz stosują, nazywa się „narracyjną”, i jest metodą introspekcji: proces pisania jest procesem zagłębienia w siebie, swych przeżyć, swego „ja”, w głąb człowieka. Píše Richardson:

Po wypadku miałam problemy z pamięcią, ze znajdowaniem słów, rozwiązywaniem testów. [...] Mimo, że nie byłam w stanie wypowiedzieć tego, co działo się w mojej głowie odkryłam, że mogę o tym pisać. Jeśli nie mogłam znaleźć wyrazu, którego potrzebowałam, pisałam jego początkową literę lub zostawiałam puste miejsce. W pisaniu tempo i tematy były tylko moje, wykraczały poza nieznośne wypytywanie ze strony innych. Pisanie pozwoliło mi utrwalić drobne myśli, przerobić je, uzupełnić nimi luki, związać je sobą, myśl po myśli. Pisanie dało mi poczucie kontroli nad czasem i przestrzenią oraz wiarę w to, że wrócę do sprawności. Pisanie było metodą, pisaniem konstituowałam świat i rekonstruowałam siebie. Pisanie stało się głównym narzędziem służącym mi do nauki o sobie i o świecie. Pisałam, więc żyłam. Pisanie było i jest tym, *jak* docieram do wiedzy.²³⁵

²³⁴ Ibid., s. 7-10.

²³⁵ M. Kafar, *O przelomie autoetnograficznym...*, op. cit., s. 349-350.

Etnografowie używają tej metody, by dotrzeć do wiedzy o kulturze, o człowieku (który jest zawsze społeczny, relacyjny, kontekstowy). „Moim celem – pisze Ellis – było napisanie osobistej narracji, która sportretowałaby tamte wydarzenia i zbliżyłaby do nich czytelnika. [...] Zamierzałam napisać książkę o osobistej stracie, by za jej pomocą dotrzymać towarzystwa innym ludziom znajdującym się w podobnej sytuacji i chciałam, by mój głos przyczynił się do wzmocnienia nowej formy procesu i wyrażania kontaktu w [...] bliskich relacjach”.²³⁶ Podobnie Bochner: używa pojęcia „powieści” i pisze, że nie ma nic bardziej teoretycznego niż „dobra opowieść”. „Istoty społeczne żyją opowieściami. Nasze tożsamości – to kim jesteśmy i co robimy – mają swe źródła w bajkach przekazywanych nam z pokolenia na pokolenie i traktowanych przez nas jako nasze własne. W ten sposób opowieści są »medium naszego istnienia«”.²³⁷ Egzotyczne wyprawy antropologów w głąb kultur z dzisiejszego/naszego punktu widzenia nie miały sensu, tylko antropologowie tego nie wiedzieli. Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu. Rabinow pokazał, jak „okrężną drogą”, bo przez rozumienie Innego, odkrywamy siebie. Etnograf nie musi podróżować (w sensie fizycznego przemieszczenia). Zaletą jest raczej pozostanie w domu, to jest ta właściwa podróż, do siebie. W tym co zwykle można rozpoznać to co niezwykle, i uzyskać odpowiedź na pytania „naukowe”, bo dotyczące wiedzy na temat sensu istnienia. Doskonale oddają ten wątek słowa Heraklita:

Razu pewnego przybyli do Heraklita goście z odległych krain, wiedzeni sławą wielkiego filozofa. Idąc, wyobrażali sobie postać mędrca. Spodziewali się, że zobaczą człowieka poważnego, głęboko zamyślonego, otoczonego gronem uczniów. Ale spotkał ich zawód. Było właśnie słotno i zimno. Heraklit siedział z podkurczonymi nogami na ciepłym chlebowym piecu i grzał zmarznięte kości. Zaskoczeni i zmieszani wędrowcy chcieli się cofnąć. Zauważył to filozof i rzekł: »nie odchodźcie, albowiem tutaj także uobecniają się bogowie«. ²³⁸

Odrzucając klasyczną (bo imperialistyczną) wizję antropologii autoetnografia uprawia naukę opartą na refleksji, osobistej narracji i introspekcji. W *pisaniu* jest siła tworzenia, tego, o czym się pisze. Dlatego, że to *pisanie* korzysta z najbardziej istotnych narzędzi badawczych, jakim są refleksje i konstytucjonalizacje.²³⁹

²³⁶ Ellis za M. Kafar, *O przełomie autoetnograficznym...*, op. cit., s. 346.

²³⁷ Bochner za M. Kafar, *O przełomie autoetnograficznym...*, op. cit., s. 351-352.

²³⁸ Tichner za Kafar, *O przełomie autoetnograficznym...*, op. cit., s. 344.

²³⁹ L. Richardson, *Writing Sociology*, „Cultural Studies. Critical Methodological 2002,” vol. 2(3), s. 414-415.

Przenoszę się na inną płaszczyznę. To znaczy, pisanie jako metoda odkrywania zaprowadziło mnie tam w to niespodziewane koncepcyjnie i emocjonalne miejsce. I to jest to, co w praktyce lubię najbardziej. To jest to, co czyni tę drogą dobrą podróżą. I to jest to, co myślę. »Nad czym pracujesz« pytają mnie koledzy. »Nad życiem« odpowiadam. »To projekt napisany dla ludzi – to książka do sprzedaży, książka handlowa, w której zawarte jest moje życiowe doświadczenie z socjologią rasy, klas, etniczności, pokoleń, i religii. Ta praca nosi tytuł *Mixed Messages*«. ²⁴⁰

Richardson pisze współczesną monografię etnograficzną, osobistą etnograficzną narrację. W *Travel with Ernest. Crossing the Literary/Sociological Divide* opisuje swe emocje i przeżycie w trakcie wspólnej podróży z mężem. Celem tej podróży jest odkrywanie siebie: siebie w Death Valley, w Bejrucie, Kopenhadze, w Petersburgu, na Florydzie, czy w Arizonie. Autorka zachęca do podróży wraz z nią. ²⁴¹ Dziś etnografia staje się *opowiadaniem i narracją*, a te traktuje się jako narzędzia nadawania sensu wydarzeniom. Ale to nie ma to nic wspólnego z fikcją literacką, bo etnografia jest sposobem współczesnej reprezentacji tego, jak się rzeczy mają naprawdę. Pisanie jest więc „odkrywaniem”, lecz nie w sensie platońskim, ale „odkrywaniem” prawdy, jako jej konstruowanie. Etnografa jest zatem ugruntowana i kontekstowa, bo ściśle związana z tożsamością autora. ²⁴² Narracja rozjaśnia, ujawnia cele, intencje ludzkiego życia społecznego. Odślania indywidualne, społeczne, kulturowe czy historyczne wyposażenie tekstu. Nie bagatelizuje problemów społecznych, ale je uwypukla. I dlatego też, powie Richardson, jeśli jeszcze tak nie jest, to z pewnością taka etnografia i taka socjologia,

²⁴⁰ Ibid., s. 421.

²⁴¹ L. Richardson, E. Lockridge, *Travel with Ernest. Crossing the Literary/Sociological Divide*, Wyd. ALTAMIRA PRESS, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2004.

²⁴² Pisząc o dzisiejszej etnografii, Laurel Richardson mówi o *kreatywnych praktykach analitycznych*, o tym, że etnografia jest właśnie wynikiem takich praktyk CAP. Pisanie traktuje ona jako metodę badawczą. Ale pod tą nazwą umieszcza takie uprawianie etnografii, które wykracza poza tradycyjne ramy naukowości. Etnografie CAP tworzą ramy do dyskusji i stanowią trafną reprezentację tego, co społeczne. Pisanie jako metoda badawcza zawsze ujmuje tylko niewielką część problemu i jest uwarunkowane sytuacyjnie, tak, że nawet autor nie jest w tym pisaniu w pełni obecny. Tekst pisany jest jak kryształ, który łączy symetrię i materię z różnorodnością kształtów, wielością wymiarów i punktów widzenia. Przez kryształ można patrzeć jak przez pryzmat, odbija się w nim to, co po drugiej stronie, gdzie powstają nowe kolory i wzory. To, co zobaczymy zależy od kąta naszego patrzenia, od kąta odbijania się światła itd. Ponieważ projekt etnograficzny opiera się na założeniu o emocjonalności autora, stąd autorefleksja jest podstawą owego pisania i zasadza się na ludzkiej aktywności i umiejętności rozumienia. Można też wykorzystywać tu literaturę, sztukę kreatywną, pracę z pamięcią, czy introspekcję. W procesie tworzenia etnografii ważne są wszystkie aktywności badawcze, które składają się właśnie na tzw. *pisanie*. Richardson L., St. Pierre E. A., *Pisanie jako metoda badawcza*, (tłum.) Sałkowska M., [w:] Denzin N. K., Lincoln Y. S., *Metody badań jakościowych*, Wyd. PWN, Warszawa 2009. s. 461-468.

staną się – w przyszłości – jedynym możliwym sposobem przedstawiania zjawisk społecznych.²⁴³

²⁴³ L. Richardson, *Narrative and Sociology*, „Journal of Contemporary Ethnography” 1990, vol. 19(1), s. 116-135.

ROZDZIAŁ 2. SEMIOTYKA KULTURY

1. Wstęp

Geertz uważa, iż głównym celem antropologicznych badań, jest redefinicja²⁴⁴ pojęcia „kultury”. Antropolodzy muszą „wyrwać się ze szczelnych i ciasnych klatek” swych dyscyplin, twierdzi.²⁴⁵ W *Wiedzy lokalnej* pisze o „nowej formule myśli społecznej”,²⁴⁶ a *Zastane światło* jest w istocie wielkim wezwaniem Geertza do postawienia pytania o społeczny sens istnienia człowieka. Autor ten twierdzi, że to właśnie w kulturze powinno się szukać odpowiedzi na pytania o sens życia. „Moje zadanie wymaga uruchomienia wyobraźni ku interpretacji” – pisze w *Po fakcie*. A ta jest potrzebna do zrozumienia sposobów życia. „Jak powiedział bodajże Northrop Frye, »[...] mit, opisuje nie to, co już się stało, lecz to, co wciąż się dzieje«”.²⁴⁷ Podobnie jest z antropologią.

Geertz sporo mówi o antropologii, czym jest i czym być powinna, że potrafi ona poruszać wyobraźnię, wyostrzać wzrok, i stawiać właściwe pytania. To, swoje umiejętności – jak zobaczymy - zawdzięcza etnograficznemu wyposażeniu. W tym rozdziale rozpatrzona zostanie kwestia semiotyki. Geertz buduje bowiem teorię kultury wyposażoną w konkretne narzędzia, bez pomocy których ta traci swoją poznawczą moc. Przede wszystkim, takim narzędziem, jest etnografia, która, jak wiemy kulturę traktuje w kategoriach tekstu i pisania. Tak ją widzi również Geertz. Ale to nie wszystko. Teoria Geertza wyposażona jest jeszcze w jeden niezbędny element. Nie tylko *tekst* i *pisanie* są ważne w jego koncepcji kultury. Tym, co je bowiem spaja i nadaje sens jako całości, jest pojęcie *znaczenia*. W rozdziale tym zobaczymy, dlaczego tak jest. Zobaczymy, w jaki sposób Geertz rozumie semiotykę i *znaczenie*, i dlaczego jest ono tak ważne w kontekście jego koncepcji kultury. Spróbuję tu odpowiedzieć na pytanie, czy *znaczenie* jest tą kategorią kultury, która decyduje o jej publicznym i zjawiskowym i społecznym charakterze, a jeśli tak, to dlaczego. W tym rozdziale spróbuję odpowiedzieć na pytanie, co takiego – niejako - ma w sobie pojęcie *znaczenia*, że znalazło się ono w centrum zainteresowania etnografii. W tym miejscu pracy pokażę, że etnografia jest semiotyczna.

²⁴⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 11, tenże, *Zastane światło...*, op. cit., s. 23-24.

²⁴⁵ C. Geertz, *Zastane światło...* s. 6.

²⁴⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 29-44.

²⁴⁷ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 11.

Geertza sposób badania kultury jest wyjątkowy. Antropolog ten zaskakuje nowatorskim podejściem, odwagą intelektualną i niezwykłymi umiejętnościami. Jego teoria, choć bardzo empiryczna i konkretna, stawia pytania natury teoretycznej, a konkretniej, pytania semiotyczne. W centrum rozważań o kulturze stawia zagadnienie znaku i znaczenia. Geertz pyta o funkcję społeczną konkretnej struktury znakowej. Ale to podejście semiotyczne ma u niego wymiar bardzo praktyczny. Mój projekt jest przedsięwzięciem empirycznym – pisze. Myśl jest przecież budowana, a sens wytwarzany. Strona empiryczna zjawisk społecznych, w koncepcji Geertza, ściśle przywiera do spekulatywnej.

Podstawowym pojęciem jest tu znaczenie. W *Przedmowie do Zastanego światła* pisze, że choć zaczął od filozofii to tylko po to, by szybko ją porzucić: „[...] chciałem bowiem znaleźć bardziej bezpośrednie oparcie dla myśli w różnorodności świata. Zagadnienia [...] które chciałem opracować raczej empirycznie niż tylko konceptualnie – rola idei w zachowaniu, znaczenie znaczenia, ocena oceny”²⁴⁸. Jego zdaniem, tylko taka antropologia jest możliwa. Antropologia to umiejscowienie „[...] systematycznych studiów nad znaczeniem, nośnikami znaczenia i jego rozumieniem w samym centrum pracy badawczej i analizy.”²⁴⁹ Ta wypowiedź, bardzo ogólna, wymaga oczywiście wyjaśnień. W tej części pracy spróbuje to uczynić. Stąd ten rozdział, który – mam nadzieję – wiele rozjaśni, bo odpowie dlaczego akurat kultura, i dlaczego znaczenie, i dlaczego akurat społeczeństwo. Geertz łączy ze sobą te różne elementy w jedną całość: kulturę, znaczenie, społeczeństwo. Dzięki temu właśnie, że w centrum antropologii umieszcza kwestię semiotyki. Robi to więc celowo, ponieważ – jego zdaniem – głównym pojęciem w antropologii jest „znaczenie”. Zaś znaczenie jest społeczne, tak jak kultura jest fenomenem społecznym, a ta systemem znaczącym. Kultura to „znaczeniowa rama ludzkiego życia”, „forma kształtująca nasze przeświadczenia, tożsamości i więzy solidarności”, „siła porządkująca ludzkie sprawy”.²⁵⁰ Antropolog może śledzić znaki w społeczeństwie, (bo znaki znaczą tylko w społeczeństwie) i w ten sposób kreślić obszary kultury. O kulturze mówi więc Geertz, że jest semiotyczna. To najważniejsza teza Geertza, bo wokół niej powstaje szereg kolejnych wyjaśnień i twierdzeń dotyczących semiotycznego wymiaru nauki o kulturze. Najwięcej Geertz pisze na ten temat w *Interpretacji kultur*.

²⁴⁸Ibid. s. 5.

²⁴⁹ Ibid., s. 120.

²⁵⁰ C. Geertz, *Zastane światło...* s. 307.

W niniejszym rozdziale spróbuje pokazać, na czym polega społeczny charakter znaczenia, dlaczego znaczenie jest społeczne. Zaczę tu od odwołania się do koncepcji Maksa Webera, który mówi o człowieku zawieszonym w sieci znaczeń. Pojęcie to funkcjonuje już trochę jako znak rozpoznawczy Geertza. „Człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał”. Kulturę „[...] postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalna naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia. Chodzi mi o wyjaśnienie, tłumaczenie społecznych form ekspresji, które na pozór wydają się enigmatyczne”.²⁵¹

W tej części pracy główną rolę odgrywają semiotyka i pojęcie „znaczenia”. W tym rozdziale spróbuje pokazać jakie, i z czego to wynika, oraz, w jak to znaczenie ma się do kultury. Geertz pisze: „Znaczenie, ów nieuchwytny i źle zdefiniowany pseudobył, który niegdyś z wielką chęcią oddaliśmy filozofom i krytykom literackim, żeby to oni się w nim babrali – powróciło teraz rykoszetem, celując w samo sedno naszej dyscypliny. Nawet marksiści cytują dziś Cassirera, nawet pozytywiści Kennetha Burke’a”.²⁵²

Geertz mówi o semiotycznej koncepcji kultury. Twierdzi, że kultura posiada funkcję semiotyczną, i że jej fenomeny to systemy znaczące. Kultura to zjawisko społeczne, ponieważ znaczenie jest konstruowane społecznie. Tak oto można w wielkim skrócie przedstawić teorię kultury Geertza. Takie wyjaśnienie niewiele jednak wyjaśnia. To tylko początek dalszych badań nad znaczeniem i Geertzem. Krytycy jego teorii mówią o dość swobodnym posługiwaniu się przez Geertza pojęciami „semiotyki” i „hermeneutyki”, pomimo ustalonych już w ramach praktyki antropologicznej znaczeń tych pojęć.²⁵³ Tym bardziej warto tę rzecz wyjaśnić.

Semiotyczna teoria kultury jest wyrazem podwójnego ujęcia zjawiska kultury. Pojęciu „znaczenia” towarzyszy tu jeszcze pojęcie „symbolu”. Empiria, znaczenie i symbol czynią z nauki o kulturze dziedzinę zarazem konkretną i abstrakcyjną.

Znaczenie, ucieleśniane przez symbole, to materialne formy przenoszenia myśli, są często ulotne, mgliste, zmienne i zawile, zasadniczo jednak można je odkryć na drodze systematycznych badań empirycznych – zwłaszcza jeśli ludzie, którzy je postrzegają będą skłonni do współpracy – tak samo jak wagę atomową wodoru czy funkcję gruczołów nadnerczy. To

²⁵¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 19.

²⁵² *Ibid.*, s. 45.

²⁵³ Zob. M. Brocki, *FAQ*, [w:] *Clifford Geertz. Lektura lokalna...*, op. cit., s. 143.

właśnie poprzez wzorce kultury, uporządkowane grupy znaczących symboli, człowiek jest w stanie zrozumieć wydarzenia, które przeżywa. Badanie kultury – zbioru ogółu takich wzorców – jest zatem badaniem całej tej maszynerii, jaką jednostki (bądź grupy jednostek) stosują, by móc się odnaleźć i zorientować w świecie, który w przeciwnym razie byłby dla nich niejasny.²⁵⁴

[...] Systemy symboliczne to siła konstruująca. Społeczeństwa, w różnych miejscach świata wytworzyły niesamowitą ilość struktur symbolicznych. [Dzięki temu ludzi – przyp. E.B] [...] nie postrzega się bez osłonek, po prostu jako zwykłych członków rodzaju ludzkiego, lecz jako przedstawicieli, określonych, konkretnych kategorii osób, pewnych szczególnych typów jednostek.²⁵⁵

Wszędzie natomiast spotykamy różne sposoby określania i nazywania, i różne sposoby interpretowania doświadczeń życiowych.

Codzienny świat, w jakim się poruszają członkowie jakiegokolwiek społeczności – ich brane za oczywistość pole społecznego działania – nie jest zaludniony przez ludzi bez twarzy i właściwości, którzy mogliby być „kimkolwiek”, lecz przez ludzi, z których każdy jest „kimś”, przez konkretne klasy określonych osób, jednoznacznie scharakteryzowane i odpowiednio nazwane. Systemy symboliczne definiujące te klasy nie są nam dane, nie wynikają z samej natury rzeczy – konstruuje je historia, zachowuje społeczność, a stosują indywidualne jednostki.²⁵⁶

U Geertza kultura wydaje się mieć niesłychaną moc tworzenia. Można by tu rzec za B. Williamsem, że jeśli „[...] jest kultura, rzutuje na wszystko”.²⁵⁷ Geertz ma jednak inne zdanie. Kultura, według niego, to nie system, który zniewala, a raczej taki, który kształtuje i jest kształtowany. Kultura jest tu rozumiana jako ustalony kod społeczny. Jest ona zbiorem ustanawianych społecznie struktur znaczenia. Jest ona semiotyczna, ponieważ to zespół komunikujących się ze sobą systemów zrozumiałych znaków. Dlatego jest obiektywna i publiczna, ponieważ znaczenie jest publiczne. Jest ono wyrazem ludzkiej potrzeby działania, a to może się jakoś pojawić i być widziane poprzez symboliczną formę kultury. Jeśli ludzkie działanie coś znaczy, a raczej tak jest, to kultura jest otwartą przestrzenią znaczeń i symboli. Kultura nie jest siłą kierującą jednostkami. Trzeba ją rozumieć przestrzennie. „Nie jest żadną mocą, czymś z czego w sensie

²⁵⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 407.

²⁵⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 408.

²⁵⁶ Ibid., s. 407-408.

²⁵⁷ B. Williams za A. Seweryn, *Gdzie kończy się umysł a zaczyna reszta świata? Czyli o antropologicznych poszukiwaniach sensów*, [w:] A. A. Szafranski (red.), Geertz. *Dziedzictwo...*, op. cit., s. 73.

przyczynowym wynikają wydarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy: kultura jest kontekstem”.²⁵⁸ Geertz pisze o kulturze w pierwszym rozdziale *Interpretacji kultur*. To tutaj mówi o „odkrywaniu kontynentu znaczenia”.²⁵⁹ Tu również mówi o jej symbolicznym wymiarze, o symbolicznych aspektach działania społecznego: sztuce, religii, nauce, moralności, czy prawie.²⁶⁰ Kultura postrzegana jako „zestaw symbolicznych narzędzi służących do kontrolowania zachowania, pozasomatycznych źródeł informacji, staje się elementem łączącym to, czym ludzie, dzięki temu, co daje im natura, są w stanie się stać, a tym, czym każdy z nich po kolei w rzeczywistości się staje. Stawanie się człowiekiem oznacza stawanie się indywidualną jednostką, a ową indywidualność zdobywamy, idąc za wskazówkami wzorów kulturowych, stwarzanych przez historię systemów znaczenia, w oparciu o które nadajemy naszemu życiu, kształt, ład, sens i kierunek.”²⁶¹

Geertz odwołuje się tu w do Ruth Benedict i jej koncepcji relatywizmu kulturowego. Mówi tu o zachodnim lęku przed relatywizmem. Wzorce kultury, według których społeczności funkcjonują, nie są uniwersalne, ale są konkretne i osobliwe. Wszystko rozgrywa się wokół pojęcia „znaczenia”.

Powodem tego stanu rzeczy jest oczywiście to, że znaczenie nie jest naturalnie wpisane w istotę przedmiotów, czynów, procesów itd., którym je przypisujemy, lecz jak podkreślał Durkheim, Weber i wielu innych zostaje na wszystkie te rzeczy nałożone; wyjaśnienia ich właściwości należy więc szukać w tych, którzy się owym nakładaniem znaczenia zajmują – w żyjących w społeczeństwie ludziach. Badanie ludzi jest [...] badaniem ludzi, którzy myślą, a ponieważ myślą oni nie w jakimś szczególnym, własnym i odrębnym miejscu, lecz w tym samym miejscu, w którym robią wszystko – w świecie społecznym – naturę integracji kulturowej, zmiany kulturowej czy konfliktu kulturowego należy zgłębiać właśnie tam: w doświadczeniach jednostek bądź też grup, które kierując się symbolami, postrzegają, odczuwają, rozumieją, oceniają i działają.²⁶²

²⁵⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 29.

²⁵⁹ Ibid., s. 35.

²⁶⁰ Ten wątek omówiony zostanie szerzej w rozdziale trzecim dysertacji, gdy będę omawiać zestaw mechanizmów kontrolnych i system znaczących symboli (język, sztuka, mit, rytuał), a które-według Geertza-pomagają człowiekowi orientować się w świecie, pomagają w komunikacji i samokontroli. Zob. Ibid., s. 63.

²⁶¹ Ibid., s. 71.

²⁶² Ibid., s. 445.

Pojęcie „znaczenia” wydaje się zatem być, w interpretacji zjawisk kultury, pojęciem podstawowym. Wyjaśnia dalej Geertz:

Ludzkie doświadczenie, rzeczywiste przeżywanie zdarzeń, to nie tylko czucie, lecz – od najbardziej bezpośredniej percepcji aż po najbardziej bezpośrednie sądy – czucie znaczące, czucie interpretowane, czucie pojmowane. Dla istot ludzkich [...], które i tak poza swoją strukturą są fizyczną, są ludzkie jedynie in posse, wszelkie doświadczenie jest doświadczeniem rozumianym, zaś formy symboliczne, umożliwiające owo rozumienie, determinują – w połączeniu z całą gamą innych czynników, począwszy od geometrii komórkowej siatkówki aż po endogeniczne stadia dojrzewania psychologicznego – jego wewnętrzną strukturę.²⁶³

Jeśli chce się rzetelnie badać kulturę, to nie ma innej możliwości, trzeba zająć się kwestią znaczenia. Bo kultura oznacza „[...] uosobiony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń, system odziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują się między sobą, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swe życiowe postawy”²⁶⁴. Za Langer Geertz powtarza, że pojęcie „znaczenia” jest najważniejszym pojęciem naszych czasów, i że najwyższy czas, aby antropologia społeczna zdała sobie z tego sprawę, i że studia nad kulturą wymagają dokładniejszego zrozumienia przedmiotu badań.²⁶⁵

Idąc za wskazówkami Geertza, spróbuję podjąć się tej analizy. A ponieważ główną rolę odgrywa, w jego koncepcji, pojęcie „znaczenia”, to właśnie ono stanowi tu główny przedmiot analizy. Idąc śladem Geertza w pierwszej części analizy przestawię te teorie „znaczenia”, które Geertz podważa. W drugiej kolejności przejdę do omówienia tych koncepcji znaku i znaczenia, które zdaniem Geertza stanowią niezastąpione wsparcie w procesie badania kultury. Mam tu na myśli przede wszystkim pragmatyzm Wittgensteina i Peirce’a oraz hermeneutykę P. Ricoeura, bo ta stanowić tu będzie coś w rodzaju dopełnienia czy uzupełnienia pragmatyzmu Peirce’a. Perspektywa hermeneutyczna zdecydowanie wzbogaca pragmatyczną, dodając do niej element „rozumienia”, co zdaniem Geertza okazuje się koniecznym krokiem w procesie budowania nowej teorii kultury. Tak oto otrzymamy pewien obraz, który pomoże nam uchwycić pojęcie znaczenia i jego rolę w budowaniu tej nowej koncepcji kultury i

²⁶³ Ibid., s. 446.

²⁶⁴ Ibid, op. cit., s. 111.

²⁶⁵ Ibid., s. 228.

antropologii. Podobno to właśnie etnografia przywróciła semiotykę do życia.²⁶⁶ Ważną rolę w tym procesie odegrał właśnie Clifford Geertz.

2. Semiotyka. Zarys problemów

Semiotyka ma długą historię i wiele problemów za sobą. W sumie wciąż nie wiadomo, czym jest i czym się zajmuje, oprócz tego, że *znakami*. Ale i one same są problematyczne. Ogólnie, traktowana jest jako dział logiki. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Podobno problem znaczenia to wymysł zachodniej kultury. I tak Sperber uznaje semiotykę za jedną z podstaw „zachodniej ideologii”. Porządkowanie sensu jest, jak twierdzi, ważnym aspektem rozwoju naszej, zachodniej kultury. „Ten semiologizm, pisze Sperber, wszakże, choć spotykany też w innych kulturach, nie jest wcale powszechny. Na przykład dla etiopskich Dorze pytanie „Co to znaczy?” (*Awa jusi?*) można zadać tylko w odniesieniu do jakiegoś słowa, zdania, tekstu lub bezpośrednio parafrazowalnego zachowania, jak skinienie głową. Nawet gdy jakieś zjawisko przyrodnicze rozważa się jako skutek działania nadprzyrodzonej woli, nie uważa się, że ono ją oznacza. Krótko mówiąc, jeśli świat w kulturze Dorze „składa „się głównie z przekazów”, to „oni o tym nic nie wiedzą, ja także nie”. Z semiologią niedługo stanie się to samo, co z ewolucjonizmem, pisze. Zostanie odłożona na półkę. Dzisiejszą przeszkodą w antropologii jest, jego zdaniem, ciężar semiologii.²⁶⁷ „Symbolicznym złudzeniem” zachodniej kultury jest wiara w to, że symbole konstytuują *signifiant*, zinterpretowany przekaz. Jego zdaniem pojęcie „symbolu” to również jedynie kulturowy aspekt zjawiska symbolizmu. Samo pojęcie „symbolu” jest tworem kultury.²⁶⁸

Semiotyka i jej przedmiot badań to kwestia problematyczna, pełna wielu nieścisłości.²⁶⁹ W tym punkcie pracy zajmę się właśnie kwestią tych „nieścisłości”. W pierwszej kolejności przedstawię zarys problematyki, spróbuję pokazać, czym semiotyka jest i czym się zajmuje. Wszystko oczywiście w zarysie, ponieważ problem jak zbyt obszerny, by móc go tu omówić w całości. W drugiej kolejności przejdę do bardziej szczegółowej analizy. Ze względu na teorię Geertza podejmę się, wraz z nim, krytyki strukturalizmu. Głównym celem jego krytyki jest bowiem strukturalizm, zarówno ten de

²⁶⁶ Zob. P. K. Manning, *Semiotics, Semantics, and Ethnography*, [w:] P. Atkins, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, L. Lofland (red.), *Handbook of Ethnography*, SAGE, London 2001, s. 156-157.

²⁶⁷ Zob. D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Wyd. Nomos, Kraków 2206, s. 80-81.

²⁶⁸ *Ibid.*, s. 51-52.

²⁶⁹ *Ibid.*, s. 17.

Saussure'a, jak i teoria Levi-Straussa. Spróbuję tu pokazać, dlaczego Geertz dokonuje tej krytyki. Zobaczymy też, dlaczego – jego zdaniem – tradycyjna semiotyka nie sprawdza się w kontekście zjawiska kultury.

2.1. Definicja i rys historyczny

Semiotyka, tradycyjnie rozumiana jest jako teoria znaku, która ma badać relację między słowem a rzeczywistością, a dokładniej, która bada sposób istnienia tej relacji. Występuje już w pismach Platona, w dialogu *Kratylos*, i w filozofii Arystotelesa. Problem języka i tego, jak on „odnosi się” do rzeczywistości, towarzyszy filozofii niemal od zawsze. Współcześnie, w postaci, którą można określić jako filozofia języka, staje się on centralnym zagadnieniem problemu reprezentacji, realizmu, kwestii prawdziwości wiedzy. W rezultacie, semiotyka przyjmuje podwójną postać: występuje w wersji francuskiej, tu ukształtowana przez myśl de Saussure'a, oraz anglosaskiej, której autorem jest Charles S. Peirce. Pierwszą możemy określić jako formalną koncepcję znaku, zaś drugą jako pragmatyczną. Jak słusznie zauważa Hałas, kwestię symboli nie można analizować poza obszarem zjawisk społecznych i analizować symbolu tylko w kontekście zamkniętego systemu języka.²⁷⁰ To dlatego Geertz przeniósł się z filozofii na „chropowaty grunt antropologii”, by badać zjawiska w kontekście społecznym. Zaczniemy jednak od początku.

Prawdą jest, że Geertz wpisuje się w obszar semiotyki. Jest tak dlatego, ponieważ zajmuje się on badaniem znaku i znaczenia. Warto zatrzymać się w tym miejscu dłużej. Bo rzecz wymaga wyjaśnienia. Geertz, z jednej bowiem strony, mówi o semiotyce i znaczeniu, z drugiej jednak, o społeczeństwie, o kulturze i jej publicznym wymiarze. Problemy zaczynają się więc już u samych źródeł, bo na poziomie samego znaczenia słowa „semiotyka”. Idąc za radą Rolanda Barthesa,²⁷¹ który tu akurat woli używać pojęcia „semiologii”, spróbuję wydostać semiotykę z tego błędnego koła znaczeń. Jak zauważył Barthes, nie napisano jeszcze podręcznika semiologii. Autor ten odsyła do książki *Podstawy semiologii*, gdzie przedstawia swoją interpretację zjawiska. I tak, w jego mniemaniu, semiologia znajduje się w opozycji do językoznawstwa strukturalnego (de

²⁷⁰ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Wyd. Oficyna Naukowa 2001, s. 16.

²⁷¹ Barthes i Geertz w podobny sposób krytykują semiotykę formalną i obaj rozumieją kulturę właśnie w sposób semiotyczny. Na temat ich semiotycznych powiązań pisze Peter Brooks. Zob. tenże, *Semiotics and Thick Description (Barthes and Geertz)*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011, s. 9-16.

Saussure'a). Język i mówienie to bowiem dwa odrębne elementy „mówienia”. Język to jakby mowa bez mówienia. Są to zatem dwie części „mowy” zależne od siebie, bo każda bierze się z dialektycznego procesu wzajemnego dopełniania się.²⁷² Na początku – tak z kolei przedstawia nam historię semiotyki Jerzy Pelc – „semiotyka”, „semiologia” i „semantyka” znaczyły to samo, bo tyle, co „nauka o znakach”. Autor ten „[...] w programowo bezwstydnie prosty sposób” przedstawia nam dość zawiłą historię nie tak wcale prostego pojęcia.²⁷³ Na początku była to nauka o znakach, pisze. Słowo to jest pochodzenia greckiego (*semaino* = znaczę, *samainon* = znak, *semeinon* = oznaka, *semainomenon* = znaczenie, *semantikos* = znaczący). W 1690 roku John Locke sięgnął po „znaczenie” i zastosował pojęcie „semiotyka” w znaczeniu badania natury znaków. Odniósł sens tego pojęcia do treści znajdujących się w umyśle. Dane nie są nam dane bezpośrednio, a tylko tak, jak je widzi umysł. Wiedzę o rzeczach człowiek może czerpać tylko z danych umysłu, tam znajdują się „znaki” rzeczy, a nie one same. Później Lambert (1764) mówi już o semiotyce jako nauce o oznaczaniu. Ten termin pojawia się również w teorii Charlesa Sandersa Peirce'a. Pojęcie „semiologii” pojawia się u Ferdinanda de Saussure'a, szwajcarskiego językoznawcy. Ten uznaje ją za naukę, która bada znaki w kontekście społecznym. Mają być to dociekania badające to, z czego znaki te są zbudowane i to, jakie prawa nimi rządzą. Teoretyk ten traktuje semiologię jako część psychologii społecznej, zaś językoznawstwo uznaje za część semiologii i twierdzi, że prawa, które ono odkrywa dotyczą właśnie znaków.²⁷⁴ W tym kierunku podąża później językoznawstwo francuskie, z tym, że wspomniany już Barthes nie uznaje lingwistyki za część semiologii, ale odwrotnie, semiologia jest u niego częścią lingwistyki. Wskazanych tu autorów łączy to, że uważają, iż semiologia/semiotyka to nauka o znakach. Idąc za rozwojem dziedziny, można rozdzielić semiologię od semiotyki tak, że pierwsze określenie używane jest w krajach romańskich oraz w Anglii, natomiast „semiotyka” stosowana jest w języku niemieckim, w językach słowiańskich, oraz w Stanach Zjednoczonych. Językoznawca duński, Hjelmslev, uznał semiologię za naukę stojącą niejako ponad semiotyką. Nazywał ją „semiotyką” nienaukową. Inne rozróżnienie tych nazw zaproponował z kolei Metz: semiotykę odnosił do formalizacji nauk

²⁷² Zob. R. Barthes, *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

²⁷³ J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 7.

²⁷⁴ Zob. F. De Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Wyd. PWN, Warszawa 1961, s. 31.

przyrodniczych, a „semiologię” do formalizacji nauk humanistycznych. Współczesny semiotyk, Umberto Eco, słowem „semiologia” określił teorię zjawisk porozumiewania się, które następuje przy pomocy konwencjonalnych kodów, (systemu znaków). Do tych zawiłości dochodzi jeszcze kwestia „semantyki”. W Polsce na przykład określenie „semantyka” występowało częściej niż „semiotyka”. Jest kilka przyczyn tego zjawiska. Kotarbiński pisze książkę o semantyce: *O Stosunkach semantycznych, jak wyrażenie, oznaczenie i inne*, która jako podręcznik trafia wówczas do wielu pokoleń studentów. O semantyce pisze również Husserl. Do Polski nie dociera wersja Peirce’a, głównie z powodu mało popularnego wówczas języka angielskiego. W całej Europie (jest tak do połowy XX wieku) dominuje pojęcie „semantyka”, i ewentualnie, pod wpływem de Saussuer’a, „semiologia”. W tym samym czasie, w Stanach Zjednoczonych, dominuje pojęcie „semiotyki”. Oczywiście, dzieje się tak za sprawą Peirce’a.

Jak widzimy, nauka o znakach, od samych początków, ma problemy z przyjęciem jednego kierunku, zaś naukowcy, którzy się nią zajmują, mieszają w temacie, i na przemian stosują używanie terminów semiologia, semiotyka, czy semantyka. Zmiana następuje dopiero w latach trzydziestych XX wieku. Słowo „semantyka” zaczyna wówczas być stosowane w węższym znaczeniu. Językoznawcy rozróżniają zagadnienia związane z budową wypowiedzi, tzw. składnią, od tych, które dotyczą znaczenia słów. Tę dotyczące znaczenia określają właśnie „semantyką” i mówią tu o funkcji semantycznej języka, czyli funkcji znaczeniowej, w odróżnieniu od funkcji leksykalnej oraz funkcji syntaktycznej. „Semantyka” oznacza zatem już nie całościową naukę o znakach, ale stanowi tylko jej część. Tak rozumiana semantyka utrwała się dzięki Tarskiemu oraz Morrisowi. Ten ostatni wyróżnił trzy rodzaje semiozy, procesu, w którym coś „funkcjonuje” jako znak. Wyróżnił wymiar semantyczny, to znaczy stosunek znaku do tego, czego jest on znakiem, wymiar pragmatyczny, co odnosi się do stosunków zachodzących między znakami a jego użytkownikami, nadawcami i odbiorcami, a także wymiar syntaktyczny, który odnosi się do stosunku między znakami po obu stronach relacji. Pierwszym wymiarem zajmuje się semantyka, drugim pragmatyka, zaś trzecim syntaktyka. Zaś semiotyka, w teorii tego językoznawcy, składa się z syntaktyki, semantyki i pragmatyki. Semiotyka uznana więc została za naukę o znakach, zaś semantyka tylko za jeden z jej trzech działów. Ten sposób interpretacji semiotyki i semantyki przejął Rudolf Carnap, choć – w rezultacie – semiotykę sprowadza prawie wyłącznie do semantyki, zupełnie pomijając jej dwa dodatkowe działy, syntaktykę i pragmatykę. Nauka o znakach zaczyna więc powoli funkcjonować jako „semantyka”,

jeden z działów semiotyki, ale traci zupełnie związek z „semiotyką” i „semiologią” (wcześniej używanych z „semantyką” zamiennie), natomiast „semiotyka” i „semiologia” używane są nadal zamiennie. Obecnie przyjmuje się, że „semiotyka” i „semiologia” oznaczają naukę o znakach, a „semantyka” jako dział „semiotyki” zajmuje się znaczeniem znaku, oznaczeniem i „prawdziwością”. Dziś popularniejszym pojęciem jest „semiotyka”. Większość instytucji naukowych czy też czasopism zajmujących się kwestią znaku i znaczenia „korzysta” z nazwy „semiotyka”, rezygnując z pojęcia „semiologia”. I tak też zaleca nazywać tę naukę o znakach Międzynarodowe Stowarzyszenie Semiotyczne.²⁷⁵

Fragment o historii semiotyki można podsumować kilkoma wnioskami: po pierwsze, sprawa jej „przedmiotu” jest wciąż otwarta; po drugie, obszar, w jakim porusza się „semiotyka” (również antropologia Geertza), jest obszarem trudnym i problematycznym; po trzecie, antropologiczne ujęcie problemu semiotyki, dokonane przez Geertza, jest równie prawomocne, jak każde inne. Można by rzec więcej, a co sugeruje Geertz, że pod wpływem antropologii semiotyka skorzystała, bo odrodziła się na nowo, choć w innej postaci. Dziś jako metoda badania społecznego życia.²⁷⁶

2.2. Strukturalizm i jego krytyka

Geertz krytykuje te założenia semiotyki, która znaki traktuje jako byty abstrakcyjne.²⁷⁷ W sprawie ontologicznych właściwości znaków, zdania, pośród teoretyków tematu, są podzielone. Jedni mówią, że znak jest abstrakcyjny, inni że posiada właściwości fizyczne.²⁷⁸ Stanowisko Geertza jest, w jakimś sensie, pomiędzy. Z pewnością znak jest czymś publicznym, ale ten publiczny charakter związany jest z samym pojęciem „znaku”.

Grecy traktowali znak jako byt umysłowy, jako coś co jest nam dostępne tylko w procesie pojmowania, a nie w procesie postrzegania. To oczywiście tylko punkt wyjścia problemu semiotyki i początek jej długiej drogi do uformowania się postaci, którą przyjmuje ona współcześnie. W trakcie jej rozwoju doszło do rozłamu na jego strukturalną odmianę, i tu kluczowe jest nazwisko szwajcarskiego językoznawcy **Ferdynanda de Saussure’a**. To on ukształtował ten rodzaj semiotyki. Później w tym

²⁷⁵ Zob. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki...*, op. cit., s. 10-33.

²⁷⁶ P. K. Manning, *Semiotics, Semantics and ...*, op. cit., s. 148-149.

²⁷⁷ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 21.

²⁷⁸ Zob. J. Pelc, *Wstęp do semiotyki...*, 34-228.

samym niemal kierunku podążył również Lévi-Strauss. Drugi kierunek w semiotyce przyjął postać pragmatyzmu, a główną rolę w jego kształtowaniu odegrał Charles Sanders Peirce. Pierwsza zatem to semiotyka strukturalna, i ta zdominowała francuską semiotykę, zaś druga to semiotyka pragmatyczna, i ta ukształtowała anglosaską oraz niemiecką jej odmianę. Te dwie semiotyki to niemal dwie zupełnie różne perspektywy na to, czym jest semiotyka, oraz czym są znak i znaczenie. De Saussure uważa – mówiąc bardzo ogólnie – że znaki są arbitralne i wytwarzane wewnątrz systemu znaków. Na ich „kondycję” nie wpływają zatem elementy znajdujące się na zewnątrz systemu, jak społeczeństwo. Kultura jest więc niezależna od przemian dziejących się wewnątrz niego. Kultura jest tu rozumiana jako obiektywny byt. J. C. Alexander mówi w tym kontekście o kulturowej autonomii, i o tym, że Geertz unikał strukturalnego podejścia do kultury.²⁷⁹ Teoria de Saussure’a, jego zdaniem, nie wyjaśnia tego, czym jest kultura, ponieważ błędnie analizuje pojęcie „znaku”, które – z kolei – dla Geertza jest kluczowe w procesie zrozumienia kultury. Dlatego autor *Interpretacji kultur* odrzuca założenia semiotyki formalnej, jako niewystarczające z tego powodu, iż jej autorzy pomijają kwestie rozumienia.²⁸⁰

De Saussure rozumie znak w sposób dwoisty. Znak istnieje tylko w obopólnej relacji *signifiant* (nośnik znaku) i *signifié* (znaczenie). Relacja między tymi dwoma „czynnikami” jest ustanawiana przez reguły rządzące językiem. W tym sensie jest to semiotyka formalna. Ale też de Saussure posługuje się pojęciem „nośnika znaczenia” w sensie mentalnym. Znaki „opisują”/znaczą „idee”, z tym, że ten uczony nie rozumie tych idei w sensie platońskim, ale jako coś „umysłowego”, co należy do człowieka. To człowiek jest odbiorcą *signifiant*.

U podstaw teorii lingwistycznej de Saussure’a leży rozróżnienie na język i mowę. Mowa przynależy do świata społecznego, ale i indywidualnego. Jest różnorodna i niejednorodna. Składa się na nią wiele części: fizyczny akt mowy, część fizjologiczna i psychiczna. Nie należy ona jednak do żadnych „faktów ludzkich”. Język natomiast sam

²⁷⁹ J. C. Alexander, *Znaczenie społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej S., J. Gądecki, Wyd. NOMOS, Kraków 2010.

²⁸⁰ Kwestia strukturalistów i formalnego ujęcia znaku, nie jest tak jednoznaczna. Oni również przyczynili się bowiem do rozwoju pojęcia znaku i znaczenia nie tylko w sensie formalnego ujęcia języka. Philip Smith, analizując tę kwestię, zauważa, że formalisci również rozwijali kwestię pisania i czytania tekstu i rozwijali potrzebę pisania „tekstu” kultury. W tym sensie Balijskie walki kogutów jako tekst kultury wpisuje się w tę tradycję. Zob. P. Smith, *The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz and Structuralism* [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 17- 32.

w sobie posiada swoją zasadę klasyfikacji. Jest częścią mowy, ale od niej jakby niezależną. Język to społeczny wytwór zdolności mowy oraz ogół konwencji przyjętych przez jakąś grupę społeczną, przyjętych z konieczności, aby jednostki społeczne były w stanie korzystać ze swojej zdolności mowy. Język to jedna norma/reguła dla różnych przejawów mowy. Tylko język jest stały, tylko on zapewnia stabilność, jest „punktem oparcia” dla umysłu. Jakie jest jednak jego miejsce w procesie mówienia? Wyobraźmy sobie rozmowę dwóch osób A i B. Punkt wyjścia obwodu niech zaczyna się w mózgu osoby A, gdzie fakty świadomości, które de Saussure nazywa pojęciami, kojarzą się z wyobrażeniami znaków językowych, czyli obrazami akustycznymi, które służą do ich wyrażania. Posłużę się dalej słowami de Saussure’a:

 Załóżmy, że dane pojęcie wywołuje w mózgu odpowiadający mu obraz akustyczny; jest to zjawisko całkowicie psychiczne, po nim z kolei, następuje proces fizjologiczny: mózg przekazuje narządom fonacyjnym impuls odpowiadający temu obrazowi; następnie fale dźwiękowe rozchodzą się od ust A do uszu B: proces czysto fizyczny. W końcu obwód zostaje przedłużony u B w kierunku odwrotnym: od ucha do mózgu fizjologiczna transmisja obrazu akustycznego; w mózgu skojarzenie psychiczne tego obrazu z odpowiadającym mu pojęciem. Jeśli z kolei mówi B, ten nowy akt przebiegnie – z jego mózgu do mózgu A – dokładnie tę samą drogę co pierwszy i przejdzie przez takie same fazy. [Tym, co sprawia, że u osób mówiących powstają te same „odbicia” jest fakt zbiorowości, fakt istnienia społeczeństwa – przyp. E.B.] Gdybyśmy mogli ogarnąć sumę obrazów wyrazowych zmagazynowanych u wszystkich jednostek, uchwycilibyśmy tę więź społeczną, która stanowi język. Jest to skarb złożony dzięki praktyce mowy jednostkowej w osobach należących do tej samej społeczności, przy czym system gramatyczny istnieje potencjalnie w każdym mózgu lub raczej w mózgach ogółu jednostek, gdyż w żadnej z nich nie jest kompletny; w pełni istnieje on tylko w zbiorowości.²⁸¹

Język jest zatem społeczny, ale aby mógł być „używany”, potrzebna jest gramatyka, a ta jest niejako „częścią” mózgu. Potencjalnie więc język jest czymś wrodzonym i człowiek z natury posiada już odpowiednie narzędzia, by się nim posługiwać. Język jest czymś określonym w „bezlądnej” całości faktów mowy. I znajduje się gdzieś tam, gdzie „obraz słuchowy” kojarzy się/styka z pojęciem. Jest on częścią społeczną mowy, która znajduje się poza jednostką, która sama nie może go ani stworzyć, ani zmienić, bo ten znajduje się poza nią, w społecznej „umowie”. Jednostka musi przejść

²⁸¹ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego...*, op. cit., s. 27-28.

przez etap praktyki społecznej, by móc poznać jego zasady. Ale sam język jest od mowy niezależny. Istnieje bez niej, bo mowa jest jednostkowa i zmienna, a język stały. Człowiek pozbawiony używania mowy jednostkowej zachowa język, jeśli tylko rozumie znaki, które – w teorii de Saussure’a – mają postać dźwięków: jednostka je dosłownie słyszy. „Podczas gdy mowa jest różnorodna, język, w ten sposób ograniczony jest z natury jednorodny: jest on systemem znaków, którego istota polega wyłącznie na związku znaczenia i obrazu akustycznego i w której obie części znaku są w równej mierze psychiczne”²⁸². Język jest przedmiotem konkretnym, bo choć znaki z natury są psychiczne, kontynuuje de Saussure, to nie są abstrakcjami, „[...] zatwierdzone są przez powszechną zgodę skojarzenia, których ogół stanowi język, są rzeczywistościami mającymi siedzibę w mózgu”. Język, choć wydaje się, że jest on materiałem nieuchwytnym, bo jest to myśl ukształtowana w materiale dźwiękowym, jest jednak materialnie *dany*. Znaki języka są bezpośrednio dane, na przykład w piśmie. Mowy jednostkowej nie da się utrwalić. To, co widać, to język, który można jakoś utrwać – pismo to taka dotykalna forma obrazu akustycznego języka.²⁸³

Język, u de Saussure’a, jest ściśle powiązany z koncepcją znaczenia. Język to system znaków wyrażających pojęcia. Znak językowy, wyjaśnia szwajcarski językoznawca, łączy nie rzecz i nazwę, jak się błędnie to zjawisko ujmuje, ale pojęcie i obraz akustyczny. Zaś obraz ten nie jest dźwiękiem materialnym, czymś fizycznym, lecz psychicznym odbiciem tego dźwięku, wyobrażeniem tego dźwięku, dostarczanym nam zmysły. I tylko dlatego znak ten może wydawać się czymś „materialnym”, choć nie jest. Pojęcie (element bardziej abstrakcyjny niż obraz) i obraz akustyczny ściśle się ze sobą łączą i wzajemnie „wywołują”. „Znakiem” nazywamy to specyficzne połączenie pojęcia i obrazu akustycznego. De Saussure obrazuje to na przykładzie łacińskiego słowa *arbor* (drzewo). Jeśli słyszymy ten wyraz, to spontanicznie myślimy, że termin ten oznacza jakiś wyraz – wyraz *arbor*. I zapominamy, że jeśli *arbor* jest znakiem (coś znaczy), to dlatego, że wyraża on pojęcie „drzewa” – wyobrażenie części sensorycznej zakłada wyobrażenie całości. De Saussure proponuje, po pierwsze, zachować pojęcie ZNAKU (*signe*) dla oznaczenia całości, po drugie, zastąpić wyraz „pojęcie” słowami „ELEMENT ZNACZONY” (*signifié*), zaś „obraz akustyczny” słowami „ELEMENT ZNACZĄCY” (*signifiant*). Znak jest tą relacją, która posiada konkretne cechy. Przede wszystkim jest

²⁸² Ibid., s. 30.

²⁸³ Ibid., s. 30-31.

nią „dowolność”. Element znaczący jest dowolny w stosunku do elementu znaczonego, co znaczy, że nie jest zależny od osoby mówiącej. W tym sensie, znak językowy, według de Saussure’a, jest dowolny, czyli „nieumotywowany”. Drugą cechą znaku jest liniowy charakter elementu znaczącego. Element ten, z natury „słuchowy”, rozwija się w czasie. Jest rozciągliwy, zaś ta rozciągliwość zachodzi tylko w jednym kierunku: jest to linia.²⁸⁴ Ten liniowy charakter elementu znaczącego jest, w teorii de Saussure’a, bardzo istotny, ponieważ z niego wypływa możliwość zmiany znaku i jednocześnie jego niezmiennosc. Tu należałoby, co sam autor zaznacza, wyjaśnić z kolei samo pojęcie „zmiany”. Musielibyśmy jednak wejść w głębszy obszar analizy teorii de Saussure’a, co nie jest tu konieczne. Niemniej warto dodać, aby nie pozostawić problemu bez przynajmniej ogólnego wyjaśnienia, że ta równoczesna zmienność i niezmiennosc znaku prowadzą do „[...] przesunięcia stosunku między elementem znaczonego i znaczącym”.²⁸⁵ Ale te zmiany nie są wywołane przez jednostki. W obrębie całego zjawiska, jakim jest mowa, mamy dwa czynniki: język i mowę jednostkową. Język to mowa minus mowa jednostkowa. Język to ten ogół nawyków, które pozwalają jednostce rozumieć siebie, inne jednostki, jak i być rozumianym przez innych.²⁸⁶ Sam język jest więc nieograniczony, wolny od wpływów z zewnątrz, od świata ludzi. Wszelka zmienność czy niezmiennosc znaku nie od ludzi zależy. Chcąc bardzo ogólnie przedstawić problem zmienności znaku, można ująć to tak: język się zmienia, ale mówiący nie mają z tym nic wspólnego, nie są w stanie go zmieniać. Jak to trafnie określają redaktorzy książki de Saussure’a: „Język jest nietykalny, lecz nie niezmienny”.²⁸⁷ De Saussure tłumaczy to tak: znak jest niezmienny dlatego, że „[...] o ile element znaczący wydaje nam się wybrany dowolnie w odniesieniu do wyobrażenia jakie przedstawia, o tyle przeciwnie w stosunku do społeczności językowej, która się nim posługuje, nie jest on dowolny, lecz narzucony”.²⁸⁸ Pomocne jest tu również wyjaśnienie redaktorów wydania polskiego książki de Saussure’a. Obraz akustyczny, który szwajcarski lingwista określa jako element znaczący w całości tej relacji „znaku”, jest naturalnym wyobrażeniem słowa będącego „częścią” faktu językowego i znajduje się poza realizacją tego „faktu” w mowie jednostkowej.²⁸⁹

²⁸⁴ Ibid., s. 77-88.

²⁸⁵ Ibid., s. 85.

²⁸⁶ Ibid., s. 87.

²⁸⁷ Ibid., s. 85.

²⁸⁸ Ibid., s. 82.

²⁸⁹ Ibid., s. 78.

De Saussure'owi udaje się pokonać wiele teoretycznych pułapek. Jego teoria znaku wydestkuje się nie tylko poza platoński idealizm, bo idee przyjmują u niego postać mentalną, ale pokonuje również pułapkę psychologizmu, ponieważ znaczeniu nadaje on charakter społeczny.²⁹⁰ Dla Geertza nie jest to jednak ważne. Co prawda de Saussure pokonał platoński psychologizm, powie antropolog, ale z pewnością nie miał on zamiaru pokonywać semiotycznej *odrębności* znaku. Znak jest przez niego pojmowany w kategoriach ontologicznej autonomii. Semiologia de Saussure'a jest „[...] rygorystyczną postacią semiotyki sygnifikacji”,²⁹¹ i choć znak, aby „zaistnieć”, potrzebuje „być użyty” przez przynajmniej dwie istoty ludzkie, to jego ontologiczny kształt pozostaje poza oddziaływaniem z zewnątrz. Język jest układem immanentnym i stanowi granicę ontologicznej zmiany znaczenia. Nic z zewnątrz, ze świata ludzi, nie wpływa na wartość czy przesunięcia w obrębie znaczenia znaku. Poza językiem znak nie może ulec żadnym przeobrażeniom. Nie odsyła też do przedmiotów znajdujących się poza nim. Jego wartość w pełni zależy od jego relacji z innymi elementami systemu. Gdy więc de Saussure mówi o arbitralności znaku, to nie ma na myśli tego, że jest on zależny od swobodnego wyboru jednostki, lecz przeciwnie, podmiot mówiący nie ma na tę dychotomiczną relację znaku żadnego wpływu. Arbitralność znaku oznacza, że wartość znaku zależy wyłącznie od systemu języka i zmian dokonujących się w jego obszarze.²⁹² Dla Geertza i jego koncepcji znaku nie jest więc problemem ewentualny semiotyczny „psychologizm” znaku, ale brak łączności między znakiem a tymi, którzy tym znakiem się posługują, którzy go używają, którzy go praktykują. Z punktu widzenia teorii de Saussure'a, język jest czymś, co mówiących nim ludzi wykorzystuje, bo tylko tak może on zachować swój ontologiczny byt. Jest więc tak, jakby język stanowił odrębny byt, poza społeczeństwem. Znaczenie, w semiologii de Saussure'a, nie posiada więc społecznego wymiaru.

Konsekwentnie będzie więc Geertz krytykował wszystkich tych lingwistów, którzy ten społeczny wymiar znaku pomijają, i którzy traktują go albo w sposób formalny, jak robi to właśnie de Saussure, albo - którzy pozostając w duchu de Saussure'a - traktują kulturę jako byt mentalny. Stąd też kolejnym przedmiotem krytyki ze strony Geertza staje się teoria Claude'a Levi-Strauss'a. Za sprawą Levi-Straussa teoria lingwistyczna de Saussure, co prawda, została przekształcona w semiotykę społeczną, i to jest duży krok

²⁹⁰ Zob. M. Danielewiczowa, *Dosięgnąć przedmiotu. Rzecz o Ferdynandzie de Saussurze*, Wyd. UW, Warszawa 2016, s. 145-173.

²⁹¹ U. Eco, *Teoria semiotyki*, tłum. M. Czerwiński, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 15.

²⁹² Zob. M. Danielewiczowa, *Dosięgnąć przedmiotu...*, op. cit., s. 145-173.

w kierunku symbolicznej wersji antropologii, powie Geertz, nawet na tyle, że niektórzy uznali tę antropologię strukturalną za jakiś wariant antropologii symbolicznej, ale nadal zachowuje swój czysty formalizm, i nie spełnia wystarczających wymogów, by móc brać udział w procesie badania kultury. Levi-Strauss pisze wiele o symbolice, o mitach, rytuałach i itd.,²⁹³ ale – zdaniem Geertza – nie wydostaje się on poza formalizm. Majbroda tak pokazuje to przerabianie przez Levi-Straussa szwajcarskiego językoznawcy, to „narzucanie” antropologii rygorów steoretyzowanej lingwistyki:

[Według de Saussure’a celem lingwistyki jest – przyp. E.B.] [...] zbadanie sił działających w sposób trwały i powszechny we wszystkich językach i wydobyć praw ogólnych, do których można by sprowadzić wszystkie następujące zjawiska występujące w historii języków”. A jeśli, dodaje autorka artykułu, „w miejsce lingwistyki podstawimy antropologię, a synonimem języka uczynimy kulturę, otrzymamy ogólną ramę conceptualną spajającą myśl Levi-Straussa.”²⁹⁴

W innym artykule Majbroda, pisząc o relacji Geertza i Levi-Straussa, przywołuje słowa I. Bratko:

Geertz podążał za francuskim strukturalistą, Claudem Levi-Straussem, w rozumieniu kultury jako systemu symbolicznego, którego znaczenie było celem antropologicznej deszyfracji. Był on jednak krytyczny wobec Levi-Straussa reprezentacji kultury w rozumieniu głębokich struktur mentalnych, pozornie uniwersalnych i odpornych na historyczne zmiany. [...] Choć nadal pracuje w strukturalistycznym paradygmacie kultury i symbolu jako reprezentacji zintegrowanych systemów, Geertz podkreśla bardzo specyficzny, zróżnicowany charakter tych systemów oraz ich tendencję do zmiany i twórczej innowacji.²⁹⁵

Francuski antropolog opisuje kulturę w analogii do języka, poprzez „odkrywanie” uniwersalnych struktur ludzkiego umysłu. I choć teoria ta zbliżyła się do nowoczesnej już wizji antropologii, to z pewnością nie wykracza poza pojmowanie kultury w tradycyjnych kategoriach. Kultura nadal rozumiana jest tu jako siła działająca niezależnie od człowieka. Tylko że „zasady” kultury nie znajdują się na zewnątrz człowieka, lecz w

²⁹³ Zob. K. Majbroda, *Kłopotliwe dziedzictwo. Claude Levi-Strauss a myśl antropologiczna Clifforda Geertza*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2011, vol. 1-22 (14/15), s. 76.

²⁹⁴ Ibid, s. 77.

²⁹⁵ K. Majbroda, *Kultura poprzez znaki...*, op. cit., s. 55.

nim, w jego umyśle i są „nieświadomione”. Są to „nieświadome” struktury kulturowe, którym podporządkowują się ludzie z własnej woli. Badanie struktury jest „dogrzebywaniem” się do tych ukrytych i nieświadomych struktur, by w ten sposób zrozumieć ludzkie zachowania. Przynajmniej w strukturalizmie.

Analizując myśl Geertza i Levi-Straussa, mówi się o dwóch kierunkach w antropologii współczesnej: strukturalistycznym i interpretatywnym. Wspomniani teoretycy idą właśnie w tych dwóch odrębnych kierunkach.²⁹⁶ Jeszcze trafniej te dwie drogi obrazuje podział, w ramach antropologii, na strukturalizm lingwistyczny i strukturalizm antropologiczny. Pierwszy został rozwinięty przez de Saussure’a, zaś drugi przez Levi-Straussa.²⁹⁷ Podział ten jest pomocny w zrozumieniu semiotyki Geertza, która wykracza poza oba stanowiska. Pozwala wyraźniej dostrzec różnice między nim a (powiedzmy) „tradycyjną” semiotyką.

Geertz krytykuje wizję kultury Levi-Straussa przede wszystkim dlatego, iż ten – tak naprawdę – idzie w ślady de Saussure’a, z tą tylko różnicą, że przenosi strukturalny wymiar z płaszczyzny języka na obszar antropologii. Antropolog ten, podobnie jak szwajcarski językoznawca, odróżnia sferę języka od sfery mowy – ta pierwsza, w przeciwieństwie do drugiej, jest niezależna, uniwersalna i stała. Akt mowy stanowi tylko różnorakie kombinacje tego, co znajduje się w gramatyce języka, ale są one, przez mówiące jednostki, nieświadomione. To wyjaśnia, dlaczego Levi-Strauss wybiera język za model struktury umysłu – ponieważ język i kultura są podobnie „zbudowane”, z opozycji i korelacji, ze „stosunków logicznych”. I dlatego język można traktować jako fundament dla złożonych struktur, i dlatego też, nie tyle można wypracować uniwersalny kod takich struktur, ile trzeba.²⁹⁸ Analogie wysuwane przez językoznawstwo stają się dla Francuza podstawą interpretacji zjawisk społecznych. Majbroda przypomina tu, że język jest dla de Saussure’a instytucją społeczną, systemem znaków wyrażającym pojęcia i dźwięki, i można go porównać z pismem, ale też z symbolicznymi obrzędami, formami towarzyskimi itd. Teoretyczny model języka, w strukturalizmie, wystarcza francuskiemu językoznawcy do analizy samego języka, a francuskiemu antropologowi do analizy zjawisk społecznych. Niestety, taka interpretacja znaków nie jest wystarczająca dla

²⁹⁶ K. Majbroda, *Kłopotliwe dziedzictwo...*, op. cit., s. 74.

²⁹⁷ Machtyl K., *Obecna struktura. Levi-Straussowskie ślady w semiotyce kultury*, [w:] Grzegorzyc A., Kaczmarek A. (red.), *Claude Levi-Strauss: struktura i nieoswojone*, Wyd. UAM, Poznań 2019 s. 148-150.

²⁹⁸ Zob. C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009, s. 74.

Geertza. Francuski antropolog koncentruje się wyłącznie na tworzeniu modeli społecznych. Nic prawie w jego teorii nie ma z empirii, w tym sensie, nie jest ona głównym celem jego antropologicznej analizy. Przez empirię chce on jedynie dotrzeć do niewidzialnej struktury zjawisk społecznych. Właściwości społeczeństwa, które bada strukturalista, są tylko modelami rzeczywistości, a nie nią samą. „Nie ufam zatem powierzchownym kontrastom i pozornej malowniczości” – cytuje Levi-Straussa Majbroda.²⁹⁹ Te widoczne kontrasty są tylko pozorne i to tylko przejawy „prawdziwej” struktury rzeczy. To dlatego wszystkim wydaje się, że pewne zachowania ludzkie są „naturalne” – powie Levi-Strauss – że jest jak jest, choć przecież nie jest. Bo tak działa kultura, oszukuje, unaturalnia to, co naturalne nie jest. Bo kultura, według Levi-Strausse’a, jest nieświadoma, znajduje się w umyśle, w jego strukturach. Z zasad gramatyki strukturalistycznej francuski autor czerpie podstawy dokonanego rozróżnienia na płaszczyznę diachroniczną, na której zmieniają się konkretne treści społeczne, oraz synchroniczną, czyli płaszczyznę języka, gdzie struktury, podstawy tych zmian, trwają niezmiennie. Struktury zjawisk społecznych to logika działania niezmiennego umysłu ludzkiego. Ich manifestacja w świecie zjawisk jest tylko czymś wtórnym wobec prawdziwej rzeczywistości „kultury”, znajdującej się niejako w umyśle ludzkim, bo cała „prawdziwa” kultura, jej źródła, dzieje się w umyśle. Według Levi Straussa, rządzi nim binarność i różnicowanie. To wątek, który Levi-Strauss czerpie od szwajcarskiego językoznawcy, a który oddala Francuza od empirii. „W języku istnieją tylko różnice” – tak widzi zjawiska społeczne Levi-Strauss. Dostrzega w świecie empirycznym tylko cechy różnicujące, bo tylko w nich, poprzez ich analizę, można dotrzeć do prawdziwego porządku rzeczy. „Prawdziwe” elementy życia społecznego są niezmiennie, a zyskują wartość i prawdziwy kształt tylko w opozycji do innych elementów systemu. „Jeśli strukturalizm nauczył nas czegokolwiek, to tego, że ludzie narzucają swoje poczucie opozycji na świat niezmiennych odcieni różnicy i podobieństwa”.³⁰⁰ Mechanizm umysłu czy „kultury” jest jakby aktem narzucania na świat kantowskich, apriorycznych kategorii myślenia. Umysł – według Levi-Straussa – rządzi się logiką języka. Język jest powiązany z myśleniem, którego podstawą jest binarne ujmowanie rzeczywistości. Logika ta przynosi wachlarz różnorodnych możliwości. Jest powszechna, ale nieświadoma, realizuje się w świecie empirycznym, przyjmując różnorakie kombinacje. To dlatego mamy różne

²⁹⁹ K. Majbroda, *Kłopotliwe dziedzictwo ...*, op. cit., s. 79.

³⁰⁰ L. Scubla za: K. Majbroda, *Kłopotliwe dziedzictwo ...*, op. cit., s. 80.

„kultury”, powie Levi-Strauss. Przez badanie (empiryczne) zjawisk społecznych można odnaleźć pewne podobieństwa w ich funkcjonowaniu. Te podobieństwa wskazują na istnienie powiązań wspólnych wszystkim kulturom. Levi-Strauss widzi na przykład takie różne struktury społeczne (kultury) oddalone od siebie nie tylko mentalnie, ale i w sposób przestrzenny, które – mimo to – wykazują pewne cechy wspólne: funkcjonują według reguł zawierania małżeństw, reguł organizacji społecznej czy systemu pokrewieństwa. Według francuskiego antropologa, relacja języka do kultury nie jest absolutna, ale też nie jest zbyt mała, by nie miała znaczenia w badaniu zjawisk społecznych. Levi-Strauss zajmuje pozycję pośrednią, widzi pewne korelacje, aspekty tych relacji, i antropolog językoznawca ma za zdanie je odnaleźć.³⁰¹ Kategorie umysłu są więc uniwersalne, ale różne przyjmują kształty. Myślenie symboliczne, które jest sensem kultury, nie znajduje się w świecie zjawisk społecznych, ale na poziomie operacji myślowych. Rzeczywistość empiryczna to jeden wielki chaos, który bez pomocy porządkującego umysłu nigdy nie zostałby uchwycony, nazwany i uporządkowany. Struktura pełni rolę narzędzia porządkującego. Bez niej nie byłoby ludzi, kultury, świata społecznego. Ta relacja umysłu i świata jest – można powiedzieć – obustronna. Stąd rzecz ta wydaje się, przez Levi-Straussa, nierozwiązana.³⁰²

Antropologiczna myśl Francuza nie przekonywuje więc Geertza. Przede wszystkim nie wzbudza w nim sympatii ta niechęć Levi-Straussa do empirii i brak u niego „lokalnej” perspektywy. Semiotyka Francuza jest zbyt uniwersalna, zbyt abstrakcyjna. Geertz inaczej postrzega problem kultury i semiotyki. Według niego, znaczenie jest „kreowane” w trakcie jego używania. Jest publiczne i tworzone w społecznym działaniu. Przeciwnie niż językoznawcy, traktuje znaczenie jako coś otwartego na wpływy z zewnątrz systemu. Znaczenie jest dynamiczne i zależne od działających jednostek. Geertz analizuje myśl Levi-Straussa w eseju *Intelektualista nieoswojony: czyli o dziele Claude’a Levi-Straussa*, opublikowanym w zbiorze *Interpretacja kultur...*, a także w książce *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. W kontekście znaczenia i kultury pierwsza publikacja odgrywa chyba ważniejszą rolę, bo dotyczy tego problemu bezpośrednio. W tomie *Dzieło i życie* Geertz pisze o *Smutku tropików*, iż jest to przykład etnografii. Pokazuje, w jaki sposób Levi-Strauss uprawia sztukę retoryki antropologicznej. Pisze Geertz: francuski antropolog odnalazł prawdziwą zasadę wszelkich badań. Etnografia

³⁰¹ C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, op. cit., s. 77, 82, 85.

³⁰² Zob. także na temat relacji Levi-Straussa i Geertza w: K. Majbroda, *Kłopotliwe dziedzictwo...*, op. cit., s. 76-83.

jest, jego zdaniem, nowym językiem, dzięki czemu może ona trafnie opisać zjawiska kultury. Geertz również odkrył etnografię i sposoby nowego badania kultury, ale w zupełnie inny sposób odczytał jej „intencje”. „Nowy język” etnografii w teorii Geertza brzmi inaczej. Geertz krytykuje Francuza. Nie ukrywa swego rozczarowania myślą strukturalisty. Książka Levi-Straussa jest „zapisem umysłowości symbolicznej”, to nie zwyczajny etnograficzny raport, ale niezwykły wysiłek symbolisty. Wysiłek, który Geertzowi wydaje się nie tyle daremny, ile kłóci się z „prawdziwym” celem etnografii. *Smutek tropików* to według amerykańskiego antropologa wielka „historia poszukiwania”. Poszukiwania, które kończy się naukowym fiaskiem. Nie dla Levi-Straussa oczywiście. To historia „[...] opuszczania znanych, nudnych, dziwnie groźnych brzegów; podróży z przygodami do innego, mroczniejszego świata, pełnego różnorodnych fanatyzmów i dziwnych odkryć; kulminacyjnej tajemnicy, prawdziwego innego, oderwanego i nieprzejrzyściego, napotkanego twarzą w twarz w głębokiej *sertao*; powrotu do domu, by snuć opowieści, nieco tęskne i nieco nużące, nierozumiejącym, którzy bojąc się ryzyka, pozostali z tyłu”.³⁰³ Książka ta jest mitem, mitem antropologa jako poszukiwacza. Levi-Strauss pisze mity o mitach, by w rezultacie pokazać, że taki mit upada. Oczywiście ma rację, powie Geertz. To tradycyjne doświadczenie etnografa podróżnika jest współcześnie niemożliwe do odtworzenia. To, czego podejmuje się francuski strukturalista, jest celowym zabiegiem, by pokazać, że „zbliżenie” do Innego, w które wierzył jeszcze Malinowski, dziś już nie jest możliwe. „Bycie tam” nie jest już gwarantem dotarcia do prawdziwej wiedzy o kulturze. I jest to wkład francuskiego antropologa w rozwój etnografii, powie Geertz. Ale strukturalista ten, na bazie tego „odkrycia”, buduje błędną – w opinii Geertza – teorię. Zamiast „właściwie” skorzystać z odkrytej mocy etnografii, popada jedynie w puste *struktury* umysłu. I jeszcze bardziej niż Malinowski oddala się od prawdziwych problemów i ich ewentualnych rozwiązań. Odkrycie „przeżycia”, że jest ono kluczowe w procesie badania kultury, czego autor ten dokonał w *Smutku tropików*, nie jest aż tak ważne dla nowej antropologii. Nie na tym polegało nowatorstwo Levi-Straussa, powie Geertz, ale na swoście pojmowanej „rezygnacji” z odkrycia dzikości. Oznaczała ucieczkę w abstrakcyjny system języka. „To co [...] jednak najbardziej interesujące – pisze Clifford Geertz – to fakt, że owo przekonanie, w rzeczy samej równoznaczne prawdziwej wierze, iż »dzikich« można

³⁰³ C. Geertz, *Świat w tekście. Jak czytać smutek tropików*, [w:] tenże, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 66.

poznać najlepiej nie poprzez próbę osobistego zbliżenia się do nich w taki czy inny sposób na tyle blisko, by móc dzielić z nimi życie, lecz przez pozszywanie ich kulturowych ekspresji w abstrakcyjne wzory relacji”.³⁰⁴ To, co jest, w *Smutku tropików*, nazywane przez Francuza „nowością”, powinno być, zdaniem Geertza, określane raczej jako „antyodkrywcze” szczytowe doświadczenie jałowego i daremnego kresu poszukiwania.³⁰⁵

Pierwszy artykuł Geertza o Levi-Straussie zamieszczony w *Interpretacji kultur* wydaje się zdecydowanie bardziej znaczący w analizie problemu semiotyki i kultury. Majbroda przywołuje, w tym kontekście, fragment wywiadu z Geertzem. Było to już po napisaniu przez niego *Intelektualisty nieoswojonego*. Geertz tak wspomina to spotkanie: „[B]yłem bardzo podekscytowany, bo w zasadzie nie był to pochlebny artykuł. [...] Levi-Strauss powiedział: »Czytałem Pana pracę w „Encounter”. A ja powiedziałem coś w stylu: „Naprawdę?” A on na to: „Bardzo ciekawe, trochę niegrzeczne, ale ciekawe” i uciął ten temat”.³⁰⁶ O ile w publikacji *Dzieło i życie* Geertz pisze o Levi-Straussie w dość łagodny sposób, to w pierwszej publikacji o nim jest mniej skory do kompromisów. Tu – można by rzec – Geertz idzie na całość. Zdaniem amerykańskiego antropologa teoria Levi-Straussa została zbudowana na dość wątpliwych naukowo argumentach. Levi-Strauss, pisze Geertz, nie potrafił porozumieć się z Innym, nie udało mu się nawiązać komunikacji z „dzikiem”. Nie chodzi oczywiście tylko o brak znajomości języka. Okazało się, że współcześnie, po pierwsze, dzicy nie są już tak „dzicy”:

W ziemskim ogrodzie nie ostało się nic prócz zgliszcz. Jego naturę poddano transformacji. [...] Dawniej u kresu wędrówki czekały na podróżnika cywilizacje radykalnie odmienne od jego własnej. Dzisiaj czekają go zubożałe, marne imitacje jego własnej cywilizacji, z porozsiewanymi, tu i ówdzie pozostałościami porzuconej przeszłości.³⁰⁷

O Levi-Straussie pisze z kolei: „Przybył jako spóźniony Kolumb, by dokonać miażdżącego wręcz odkrycia: »Tropiki są nie tyle egzotyczne, co przestarzałe«. [...] W miejscu, gdzie w 1918 roku dwie trzecie stanu zaznaczono na mapie jako »terytorium niezbadane, zamieszkałe jedynie przez Indian«, do roku 1935 [...] nie uchował się ani

³⁰⁴ Ibid., s. 69.

³⁰⁵ Ibid..

³⁰⁶ C. Geertz za K. Majbroda, „Kłopotliwe dziedzictwo...”, s. 74.

³⁰⁷ C. Geertz, *Interpretacje kultur...*, op. cit., s. 391.

jeden Indianin”.³⁰⁸ Nieliczni ostali się w rezerwach, ale dla Levi-Straussa nie byli wystarczająco dzicy, by mógł badać zjawisko kultury. „Stanowili idealny przykład tego kłopotliwego zjawiska społecznego, jakie w drugiej połowie XX wieku z dnia na dzień staje się coraz bardziej powszechne: »Byli byłymi dzikusami«, to znaczy [ludźmi], którym cywilizację raptem narzucono siłą; a skoro tylko przestali stanowić »zagrożenia dla społeczeństwa«, ta sama cywilizacja przestała się nimi interesować”.³⁰⁹ Nie było zatem o kim i o czym (odnosząc się do zjawiska kultury) pisać. A kiedy już udało się francuskiemu antropologowi odnaleźć tych prawdziwych „dzikich”, okazało się, że – i to druga strona medalu – że nie potrafi on nawiązać z nimi kontaktu, ponieważ są nazbyt „dzicy”. Geertz przywołuje fragment z książki *Smutek tropików*:

Nie ma bardziej podniecającej perspektywy dla etnografa, aniżeli być pierwszym białym, który ma przeniknąć do wspólnoty tubylczej. [...] Chciałem dojść do ostatecznego kresu dzikości; czyż pragnienie moje nie zostało zaspokojone przez tych czarujących tubylców, których nikt przede mną nie widział, których może nikt już po mnie nie zobaczy? U kresu podniecającej podróży, napotkałem moich dzikich. Niestety byli oni zanadto dzicy [...]. Byli tutaj gotowi pouczyć mnie o swoich zwyczajach i wierzeniach, a ja nie znałem ich języka. Byli tak bliscy jak odbicie w zwierciadle, mogłem ich dotykać, lecz nie potrafiłem ich zrozumieć. Otrzymałem zarazem moją nagrodę i karę.³¹⁰

To rozpacz i naukowe niespełnienie, powie Geertz, doprowadziły do powstania teorii zwanej dziś „antropologią strukturalną”, jednej z najbardziej doniosłych i ważnych teorii współczesnej antropologii. Cały problem wynikał z przyjęcia błędnych założeń dotyczących etnografii. I może z tego właśnie wzięły się wszystkie nieporozumienia, powie Geertz. Levi-Strauss uznał bowiem etnografię za naukę posiadającą status nauki pozytywnej, której celem jest badanie faktów kultury, i zbliżył ją tym samym do nauk przyrodniczych. Jednocześnie jednak uznał, że jej głównym celem nie są badania empiryczne, lecz przeciwnie, wiedza etnograficzna ma wykraczać poza dane jednostkowe. Geertz przytacza tu słowa francuskiego strukturalisty:

Ostatecznym celem nauk humanistycznych nie jest stworzenie człowieka, lecz jego przeniknięcie. Krytyczne znaczenie etnologii polega na tym, że reprezentuje ona pierwszy z wielu kroków, składających się na pewien proces. Analiza etnograficzna. Analiza etnograficzna próbuje dojść do pewnych elementów

³⁰⁸ Ibid, s. 392.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ C. Levi-Strauss, za: C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 393.

niezmiennych stojących ponad empiryczną różnorodnością społeczeństw. [...] To początkowe przedsięwzięcie otwiera drogę innym [...], których podejmowanie leży w gestii nauk przyrodniczych: reintegracji kultury z domeną natury i generalnie życia z ogółem jego fizyczno – chemicznych uwarunkowań. [...] Można zatem zrozumieć, dlaczego w etnologii odnajdują nadrzędną zasadę wszelkich badań.³¹¹

Dla francuskiego naukowca etnografia ma badać przede wszystkim prawowite stosunki między faktami empirycznymi, a te są uniwersalne i stałe. Zupełnie inaczej niż Geertz postrzega on zatem sens badań etnograficznych, nie ma dla niego nic bardziej niezmiennego niż prawdziwy „przedmiot” badań etnografii. „Spóźniony Kolumb” odkrył, że nie można „poznawać” kultury poprzez zwykłą obserwację i próbę jej zrozumienia. Geertz zgadza się z Levi-Straussem, że antropologia nie musi z tego powodu popaść w rozpacz, ale nie zgadza się na rozwiązanie, które zastosował Francuz. „Czy to oznacza, że już nigdy nie poznamy »dzikich«?” – pyta Levi-Strauss. „Czy to oznacza, że nigdy nie poznamy kultury?” – pyta Geertz. Obaj odpowiadają zgodnie: nie, tak nie jest, poznanie kultury jest możliwe. Według Geertza, Levi-Strauss popełnia jednak błąd i popada w idealizm. Francuski antropolog uznał, że jeśli nie można zrozumieć dzikich z powodu ich tzw. skrajnej dzikości, to znaczy, że musi być jakaś inna droga „dostępu” do kultury. Nie z zewnątrz, ale jakby od jej wnętrza. I Levi-Strauss zwraca się w stronę budowy teoretycznego modelu społeczeństwa. Niemal tylko teoretycznego, ponieważ jego model nie opisuje żadnego konkretnego społeczeństwa, stanowi model funkcjonowania wszystkich społeczeństw, bo umysł każdego człowieka jest wszędzie taki sam. To zatem, co nie udało się francuskiemu antropologowi zdziałać w „tradycyjny sposób, czyli przez próbę bezpośredniego spotkania i doświadczenia „Innego”, staje się możliwe przez wypracowanie abstrakcyjnej i formalnej nauki, której przedmiotem badań będzie „uniwersalna gramatyka intelektu”. Właściwą antropologię można napisać poprzez „intelektualną rekonstrukcję” „archeologicznych” pozostałości, rekonstrukcję systemu pojęciowego. Analiza niedających się poznać „dzikich” kultur, które napotkał w swej podróży autor *Smutku tropików*, prowadzi go do konkluzji, że ogół zwyczajów „dzikich” tworzy określoną całość – system. Zaś liczba tych systemów jest ograniczona, ponieważ społeczeństwa nie są w stanie tworzyć zupełnie nowych układów społecznych, a jedynie tworzą ich kombinacje. Na tym polega nowość. Zadaniem etnografii jest według Levi-Straussa tworzenie opisów wzorów powierzchownych (widocznych zachowań,

³¹¹ Ibid., s. 390.

wierzeń itd.), by dotrzeć w rezultacie do głębokich struktur tych wzorów. Na koniec zostaje już tylko rozpoznać struktury „właściwe” danej społeczności. Tylko pozornie wydaje się, że antropologia zajmuje się badaniem zwyczajów, religii, mitów, instytucji itd. To tylko powierzchowne dane. Antropologia zajmuje się badaniem myśli. Każdy „umysł” każdej kultury buduje swoiste modele rzeczywistości, „dzicy” również. Francuski antropolog nazywa te modele „strukturalnymi”, ponieważ reprezentują ukryty porządek rzeczy. Inaczej mówiąc, każda kultura ma swoją logikę. Każda kultura (sposób zachowania, instytucje itd.) z czegoś wynika, powie Levi-Strauss. Ponieważ każda jest częścią większej całości, większej struktury, każda „rozmieszczona” jest według jakiegoś wzorca (np. „dziki” myśli poprzez kontrasty). Nic zatem, co jest częścią kultury, nie jest przypadkowe, lecz z czegoś wynika. „Relacja między strukturą symboliczną a jej referentem, podstawą jej znaczenia, jest fundamentalnie »logiczna«, to rozbieżność formy, która nie ma charakteru afektywnego, historycznego czy funkcjonalnego”.³¹² Ta ukryta, głęboka struktura myśli jest zatem uniwersalna, stała i niezmienna.³¹³

Nieprzypadkowo Levi-Strauss sięga do de Saussure’a. W języku, słowa też zdają się być tylko powierzchowne, semantyczne, arbitralne. Gdyby słowa były odrębnymi od siebie jednostkami, niepołączone żadną siecią reguł, nie posiadałyby żadnego sensu. Znaczenie powstaje dopiero w kontekście całości. Język nie jest chaotycznym stosem beładnych słów czy wyrazów. Staje się sensowny jako narzędzie komunikacji, dlatego, że znajdujące się w jego „składzie” słowa są uporządkowane i połączone ze sobą według reguł gramatyki i składni. W ten sposób ten chaotyczny język przyjmuje formę sensownej wypowiedzi. Tak też powstaje znaczenie wypowiedzianych słów. Ale nie dlatego, że są one mówione, i w ten sposób zyskują znaczenie i sens, ale dlatego, że są mówione zgodnie z istniejącymi regułami języka (tę myśl rozwinę w kontekście pragmatyki znaczenia). Istnieje zatem, podobnie jak w kulturze, głęboka struktura języka, która porządkuje, nadaje sens i znaczenia. Językoznawca rekonstruuje ją na podstawie jej powierzchownych przejawów, odczytuje ją poprzez lekturę tekstów lingwistycznych. I tak też robi antropolog, odczytuje swą kulturę przez badanie tekstów etnologicznych (zjawisk kultury). Robi to w podobny sposób. Gdy językoznawca bada język to rozpoznaje i nazywa, definiuje podstawowe „elementy” kultury, nie przez odnajdywanie wspólnych właściwości, ale na podstawie różnic, przez zestawienie ich w kontrasty. Ta

³¹² Ibid., s. 397.

³¹³ Ibid., s. 394-397.

opozycja binarna, pisze Geertz, jest dla Levi-Straussa czymś, co upodobnia zjawiska kultury do zjawisk języka, bo tworzy podstawy zarówno języka, jak i „myśli nieoswojonej” (w teorii Levi-Straussa myśl nieoswojona to „rozum w stanie zamrożenia”, logika kultury). Antropolog, jak językoznawca, powinien wypracowywać schematy klasyfikacji. I nie chodzi tylko o logikę klasyfikacji totemicznych, ale niemal wszystkiego, od roślin, przez imiona osobowe, do stylów uczesania wśród Indian itd.³¹⁴

Zawsze bowiem – pisze o antropologii Levi-Straussa Geertz – prowadzą one do ukrytej opozycji zestawionych w pary pojęć – wysoki i niski, prawo i lewo, pokój i wojna, itd. – wyrażonej poprzez konkretne obrazy, uchwytnie koncepcje, poza które, z jakich powodów wykraczać nie warto i nie można. Dalej, kiedy już określiliśmy niektóre z tych schematów czy struktur, możemy je ze sobą powiązać – to jest zredukować do pewnej ogólniejszej i głębszej struktury, obejmującej zarówno jedno jak i drugie. [...]. Można nawet się poruszać pomiędzy różnymi poziomami rzeczywistości społecznej – wymiana kobiet przy zawieraniu małżeństw, wymiana podarunków w handlu, wymiana symboli w rytuale – demonstrując, że struktury logiczne tych różnych instytucji, jeśli spojrzymy na nie jako na systemy komunikacji, są izomorficzne.³¹⁵

Levi-Strauss, zdaniem Geertza, sprytnie to obmyślił, i dzięki czemu uniknął wszelkich problemów wynikających ze specyfiki przedmiotu antropologii. Kultura została pozbawiona tu wszelkich niepotrzebnych i utrudniających jej „badanie” zmiennych. Pomysł, by zająć się konstrukcją modelu społeczeństwa, był – zdaniem Geertza – genialny, ale z pewnością, nie stanowił odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące zjawiska „kultury”. Taki model nie bierze pod uwagę ani czasu, ani okoliczności miejsca. To „bezpośredni wyraz struktur umysłu”, który można zbudować ze szczątków dawnych społeczeństw. Geertz o antropologii Levi-Straussa pisze, że jest ona „piekielną machiną”, bo „unieważnia historię”,

[...] redukuje sentymenty do statusu cienia intelektu i zastępuje konkretne umysły konkretnych dzikich, żyjących w konkretnych dżunglach immanentnym dla nas wszystkim Umysłem Nieoswojonym. Umożliwiło mu to omińnięcie stanu impasu, do którego prowadziło doświadczenie jego brazylijskiej ekspedycji – fizycznej bliskości przy jednoczesnym dystansie intelektualnym – za sprawą czegoś, czego pragnął być może od zawsze – bliskości intelektualnej przy jednoczesnym fizycznym oddaleniu.³¹⁶

³¹⁴ Ibid., s. 395-399.

³¹⁵ Ibid., s. 398- 399.

³¹⁶ Ibid., s. 399.

Ostatecznie Geertz uznaje Levi-Straussa za spadkobiercę myśli Rousseau, nie zaś za ucznia de Saussure'a. Twierdzi, że - podobnie jak francuski teoretyk rewolucji - Levi-Strauss tęskni za ideałem „prawdziwego człowieka”, i że to właśnie z tej tęsknoty wzięła się antropologia strukturalna. Okazuje się, że choć to wielka i doniosła teoria, to jej fundamentem są jedynie sentymenty i tęsknoty. Ale te Geertz mógłby jeszcze wybaczyć francuskiemu strukturaliście. Nie jest jednak w stanie zaakceptować „ignorancji” Levi-Straussa wobec, nazwijmy to, okoliczności życia. To wszystko, co francuski antropolog uznaje jedynie za powierzchnię Struktury, za przypadkowe jej fenomeny, Geertz uznaje za „głębię” kultury, za samą kulturę właśnie. Nie można nie brać pod uwagę tych zmiennych, bo są właśnie kulturą. Kultura nie znajduje się ani w strukturze umysłu, ani w strukturze języka, ale w świecie ludzkich spraw. Mniej więcej tak by to ujął amerykański antropolog. Ludzie mówią i myślą w sposób, jaki mówią, i dlatego to co mówią i myślą „posiada” znaczenie, nie dlatego, że to mówienie jest „prawidłowe” (bo zgodne z istniejącą regułą mówienia), ale dlatego, że jest *mówione*. Znaczenie powstaje w trakcie użycia/ życia. W jakimś sensie Geertz podąża za Levi-Straussem, gdy patrzy na kulturę jako system symboliczny, w którym trzeba poszukiwać znaczeń, dopatrywać się, skąd pochodzą, ale choć antropolog ten też pracuje w „strukturalistycznym paradygmacie kultury i symbolu jako reprezentacji zintegrowanych systemów”, to – cytując I. Bratko – „[...] podkreśla on bardzo specyficzny, zróżnicowany charakter tych systemów oraz ich tendencję do zmiany i twórczej innowacji”.³¹⁷ Geertz odnajduje swoje pojęcia znaczenia i kultury w pragmatyzmie.

3. Semiotyka społeczna

3.1. Kultura i semiotyka

W jednym chyba tylko miejscu Geertz przywołuje Levi-Straussa w pozytywnym znaczeniu. Gdy pisze o nim, że to między innymi dzięki niemu zwrócił się w swoich badaniach antropologicznych w stronę „sposobów myślenia”.³¹⁸ Pośród komentarzy teorii Geertza ten wątek jest jednak pomijany. Dość często wspomina się, że Geertz jest bardziej pragmatyczny niż formalny, jak de Saussure, i też bardziej praktyczny, a nie teoretyczny, jak Levi-Strauss. Geertz nie poświęcił jednak tej kwestii zbyt wiele uwagi. Choć – w mojej opinii – niesłusznie. Geertz – gdy już zwrócił się w stronę badania

³¹⁷ I. Bratko, za K. Majbroda, *Kultura poprzez znaki...*, op. cit., s. 55.

³¹⁸ Z. Geertz, *Wprowadzenie*, [w:] *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 14 -15; 154.

„sposobów myślenia” – skierował swą uwagę w stronę pragmatycznej koncepcji znaczenia, i już tej drogi trzymał się konsekwentnie. Gdyby zgodzić się z opinią Sperbera, to Geertz wcale nie tak bardzo oddala się od antropologii Levi-Straussa, a ten wcale nie jest aż tak „formalny”, nie tak jak de Saussure. Sperber, analizując kwestię znaczenia w przed- i parasaussure’wskiej semiologii, dostrzega ogromną zmianę, która dokonała się we współczesnej semiologii, właśnie za sprawą Levi-Straussa. Ta wcześniejsza badała, „jak symbole znaczą”, ta późniejsza, „jak symbole działają”. Levi-Strauss proponuje nam moc opozycji. Jakiś „element” sam z siebie nie posiada interpretacji symbolicznej, a tylko przez przeciwstawienie go innemu, i nie ma jednej dziedziny interpretacji, lecz cały ich zbiór (Levi-Strauss nazywa to „kodami”). To w nich interpretowane są te symboliczne opozycje. Mamy na przykład „masło na pożywieniu”, ale też może być masło maślane. Teraz dopiero pojawia się znaczenie. Nie wynika ono z samego symbolu, ale z porównania go z innym. Potrzebna jest tu siła zewnętrzna – efekt różnicujący. Dla Sperbera to wniosek, że symbole i znaczenia nie są tym samym.³¹⁹ Wydaje się, że obaj autorzy podążają w tym samym kierunku, bo w stronę pragmatyzmu, z tym, że o tym nie wiedzą, bo w inny sposób rozumieją pojęcie „znaczenia”. W tej części pracy zobaczymy, dlaczego i jak dokładnie to pojęcie rozumie Geertz. Na warsztat wezmę tu teorię semiotyki Peirce’a oraz poglądy Wittgensteina. To bowiem tych dwóch autorów odegrało największą rolę w kształtowaniu się antropologicznej teorii semiotyki Geertza. Obie postacie łączy pragmatyczne spojrzenie na pojęcie „znaczenia”. Zacznijmy od Peirce’a. Sam antropolog z dumą przyznaje się do tego intelektualnego spadku, gdy mówi o tym, że najbardziej wywodzi się z tradycji anglo-amerykańskiej, i że jest pragmatykiem.³²⁰ W przeciwieństwie do antropologii francuskiej, amerykańska bardziej dynamicznie postrzega pojęcie „znaczenia” i „sensu”, ponieważ je uspołecznia, uwrażliwia na kontekst społeczny. Francuska jest inna, niezmienna, stała. Pojęcie „znaczenia” i pojęcie „znaku” sprowadzają albo do języka, albo do struktury umysłu. Pragmatycznie zorientowana semiotyka jest inna, bo bardzo wrażliwa na działanie ludzkie, na ludzką praktykę.³²¹ Etnografia jest przedsięwzięciem empirycznym i jednocześnie teoretycznym, ponieważ kultura, przedmiot, którym ma się zajmować, jest zbudowana przez systemy znaczące, a

³¹⁹ D. Sperber, *Symbolizm...*, op. cit., s. 53-54.

³²⁰ Panourgíá N., Marcus G. E. (red), *Ethnographica Moralia: Experiments in Interpretive Anthropology*, Wyd. Fordham University Press 2008., s. 18.

³²¹ Na temat pragmatyzmu u Geertza pisze również Paul Lichterman. Zob. tenże, *Thick Description as a Cosmopolitan Practice: A Pragmatic Reading*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton (red.), *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 77- 91.

te są tworzone wraz z praktyką nadawania znaczeń. Znaczenie jest konstruowane społecznie. To dlatego Geertz może powiedzieć o sobie, że jest konstruktystą. Semiotyka i etnografia łączą się w miejscu, gdzie sprawa dotyczy kontekstu. A znaczenie jest konstruowane, jest kontekstualne. Gdy więc mowa o kulturze i znaczeniu, semiotyka staje się narzędziem etnografii.³²² Wypowiedź ta jest oczywiście zbyt ogólna i wymaga wyjaśnienia. Jak słusznie bowiem zauważył Alexander, Geertz, jeden z najlepszych uczniów Parsonsa, potrafił niezwykle „elegancko” połączyć kilka tradycji: hermeneutyczną, semiotyczną oraz strukturalną, i nadać temu nowemu naukowemu zjawisku, temu połączeniu, idealną wręcz postać.³²³ A to wymaga niezwykłych umiejętności i kunsztu intelektualnego. Te

[...] zmacone gatunki, nad którymi, Geertz tak – *de facto* – ubolewa, stanowią dla niego wyzwanie współczesnej antropologii. Geertzowi chodzi tu raczej o jakiś rodzaj tęsknoty za znaczeniem, ale nie ma w tym żadnych totalitarnych roszczeń do prawdy. W moim odczuciu, pozbawione też naleciałości postmodernizmu. Geertz wydaje się być po prostu zmartwiony, gdy widzi co dzieje się w świecie nauki, że świat ten niemal zupełnie już zwiariował. I to chyba dlatego, tak bardzo pragnie ocalić on to zanikające pojęcie kultury.³²⁴

Ale nie jest to kwestia intelektualnego wycofania się i ukrywania przed ogromem przytłaczającej wolności, a raczej – w mojej opinii – intelektualnej odwagi. Ale wracając do tematu. Geertz nie lubi niedopowiedzeń. Można się o tym przekonać w trakcie lektury jego książek, na przykład wówczas, gdy niezwykle skrupulatnie próbuje wyjaśnić problem rozwoju kultury i ewolucję umysłu³²⁵ lub gdy w *Wiedzy lokalnej* bada „pochodzenie” myśli.³²⁶ To tylko ułamek tego, co proponuje nam ten amerykański antropolog. W tym sensie, on również, wraz z Levi-Straussem, doświadcza poczucia braku oparcia i braku sensu. Z tym, że on nie chwyta się – mówiąc krytycznym językiem Geertza – platońskich idei, a raczej kantowskich przykładów. Myślenie jest u niego czymś zewnętrznym, pluralnym, otwartym i zmiennym, a jednocześnie stabilnym. Nasz mózg/umysł jest społeczny. „Chcąc podjąć jakąś decyzję, musimy wiedzieć, jakie są

³²² P. K. Manning, *Semiotics, Semantics and ...*, op. cit., s. 145.

³²³ J. C. Alexander, *Znaczenie społeczne...*, op. cit., s. IX.

³²⁴ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 52.

³²⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 75-106.

³²⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 153-169. Problem „myślenia” jako przedmiotu antropologii u Geertza omawia także G. Warkne. Zob. tenże, *Geertzian Irony*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 49-51.

nasze odczucia dotyczącej danej kwestii, a by się dowiedzieć jakie są nasze odczucia, potrzebujemy publicznych obrazów uczuć, których dostarczyć nam [mogą] jedynie rytuał, mit i sztuka”.³²⁷ Z pozoru rzecz banalna, ale gdy przyjrzymy się szczegółom, okazuje się, że to co już zostało powiedziane, Geertz pokazuje w nowej odsłonie. To tu możemy dostrzec między innymi wpływ Levi-Straussa na myśl antropologiczną Geertza. Choć ich drogi ostatecznie się rozchodzą, to łączy ich wspólny punkt wyjścia. Nie tylko chęć „zbadania” kultury, ale też nie tylko semiotyczny sposób „badania” tego problemu. Nawet nie to, że obu kusiła chęć, „[...] by wyrwać się z bibliotek i tych wykładowych sal, gdzie trudno jest pamiętać, że umysł człowieka nie jest tylko pozbawiony emocji światem, i wyruszyć w »teren«, gdzie nie sposób o tym zapomnieć”,³²⁸ ale naukowa pasja, by pokazać, że nawet dziś, w świecie wielu kultur i braku jasnych odpowiedzi, po wszystkich zwrotach i perturbacjach, wiedza wciąż jest możliwa, a nawet więcej, wydaje się prawdziwsza. Geertz chce pokazać, że nawet dziś w świecie dalece *post* można mówić o nauce. Sugeruje, że nie tyle można, ile trzeba stworzyć teorię kultury. To ta pasja popchnęła Geertza w stronę refleksji antropologicznej. „Chropowaty grunt” antropologii zapewnić miał mu to, „[...] czego nie odnalazł na polach lodowych kantyżmu, heglizmu i kartezjanizmu”. „Weszliśmy – napisał Wittgenstein – na gładki lód, na którym brak tarcia, i warunki są w pewnym sensie idealne, ale z tego właśnie powodu nie umiemy tam chodzić. Chcemy chodzić, a więc potrzebujemy tarcia. Zatem z powrotem na szorstki grunt”³²⁹. Levi-Strauss, powie Geertz, poniósł porażkę, bo nazbyt rozpędził się na tych idealnych, „gładkich i lodowych polach” filozofii.

Filozofia jest sferą czystych abstrakcji, tam, pozostając w metaforze Geertza, pewne myśli mogą się rodzić, i to ważne, ale prawdziwą siłę napędową daje tym myślom antropologia.³³⁰ Levi-Strauss pozostał w filozofii, i antropologię przesunął na jej stronę. A powinien odwrotnie. Dlatego, powie Geertz, nie potrafił on dostrzec prawdziwego celu etnografii i tego, czym ta metoda jest, i że jej przedmiot badań jest wyjątkowy, bo dotyczy znaczenia. Znaczenie ucieleśnianie przez symbole te materialne formy przenoszenia myśli, są zmienne, ulotne, mgliste, nieuchwytne i zawile. Choć jest to droga bardzo mozolna i trudna, to można je jednak odkrywać jedynie na drodze empirycznej. Dlatego Levi-Strauss poniósł porażkę. Kultura jest publiczna, bo jest to ucieleśniona w symbolach

³²⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 99.

³²⁸ Ibid., s. 403.

³²⁹ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 7.

³³⁰ Ibid., s. 7-8.

i jest przekazywana w pokoleniach (czyli posiada naturę historyczną, „wzorzec” znaczeń, system znaczących symboli). Wbrew postmodernistom Geertz mówi więc, żyjemy tu, na Ziemi. Jest więc trochę nietzscheański, bo znacznie i sens są dla niego zwyczajnym, ludzkim wynalazkiem. W tym sensie kultura wcale nie potrzebuje redefinicji, tylko my jej potrzebujemy, bo musimy zmienić nasze myślenie o niej. Może właśnie tym jest kultura, dialektyczną myślą. I może ta myśl pomaga w nabieraniu dystansu, wyostrzaniu wzroku, uczeniu się wyobraźni. A dotyczy fenomenu „znaczenia”.

Powodem tego stanu rzeczy jest oczywiście to, że znaczenie nie jest naturalnie wpisane w w istotę przedmiotów, czynów i procesów itd., którym je przypisujemy lecz – jak podkreślała Durkheim, Weber i tylu innych – zostaje na wszystkie te rzeczy nałożone; wyjaśnienia ich właściwości, pisze Geertz, należy więc szukać w tych, którzy się owym nakładaniem znaczenia zajmują – w żyjących w społeczeństwie ludziach. Badanie ludzkie jest [...] badaniem ludzi, którzy myślą.³³¹

A ludzie myślą zawsze gdzieś i w jakimś czasie. Są *ulokowani* w kontekst. Geertz ubolewa nad brakiem w nauce dyscypliny, która zajmowałaby się należycie kwestią znaczenia. Oprócz – oczywiście – semiotyki formalnej, bo takie podejście jest znane w naszej historii nauki. Ale nie o takie rozumienie „znaczenia” Geertzowi chodzi, ale o takie, które pozwoliłoby zbliżyć się nam do problemu sposobów myślenia. To jest to, co Kenneth Burke zowie „działaniem symbolicznym”. Nikt z formalistów „poważnie” przecież nie potraktowałby Peirce’a, późnego Wittgensteina, Langer czy Morrisa. Nie znaczy to, że nikt nie pisał na przykład na temat Cassirera, bo pisał. Ale pisma tych wielu autorów nie wpłynęły na budowę teorii semiotyki kultury, nie stanowiły też wzorca stosowanego w naukach społecznych. Poza kilkoma śmiałkami, takimi jak Whorf czy Sapir, omijano ten temat szerokim łukiem. Nikt nie zastanawiał się naukowo, jak symbole „dokonują symbolizacji”, i jak wygląda tworzenie czy „przekazywanie” znaczeń. Geertz przytacza tu słowa Waltera Percy’ego:

Żenującym faktem jest to, że nie istnieje obecnie naturalna, empiryczna wiedza na temat zachowania symbolicznego jako takiego. [...] Dziś, bardziej niż trzydzieści pięć lat temu, widoczny i prawdziwy wydaje się brak nauki dotyczącej zachowania symbolicznego – za który delikatnie beształ nas onegdaj Sapir – a także potrzeba stworzenia takiej właśnie nauki.³³²

³³¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 445.

³³² *Ibid.*, s. 239-240.

Gdy Geertz, w książce *Po fakcie*, opowiada swoje naukowe losy, nie ukrywa zadowolenia, że było mu dane brać udział w tworzeniu nowej dyscypliny zwanej „etnografią”. Geertz jest niesamowicie malowniczy w opisie sytuacji, gdy zaczynał swą drugą egzystencję na Uniwersytecie w Chicago, egzystencję, która choć znajduje się jedynie dwa piętra wyżej, to intelektualnie, jak twierdzi, to zupełnie nowy teren, nowa dziedzina, „zamknięta w zupełnie innym świecie”. Tak opisuje Geertz początek swojej „przygody ze znaczeniem”. Był to – można rzec – jego oficjalny, intelektualny „zwrot ku znaczeniu”. Antropologia, którą zaczął uprawiać, „[...] polegała na umiejscowieniu systematycznych studiów nad znaczeniem, nośnikami znaczenia i jego rozumieniem w samym centrum pracy badawczej i analizy, czyli przekształceniu antropologii, a w każdym razie antropologii kulturowej, w dyscyplinę hermeneutyczną”.³³³

Książka *Po fakcie* stanowi rodzaj podsumowania. Amerykański antropolog śledzi w niej losy swej intelektualnej przygody z kulturą. Geertz dokładnie zapoznaje nas ze swymi przygodami z etnografią, z pracą na uczelni, problemami „w terenie”. Wszystko to przedstawia jako udaną intelektualną opowieść, będącą splotem zbiegów okoliczności i sporej dawki szczęścia. Geertz pisze o sobie „szczęściarz”, który przypadkiem znalazł się w odpowiednim miejscu i czasie, i jakby dopiero „po fakcie” był w stanie dostrzec ten fart. Bo znaczenie przychodzi „po fakcie”, bo sens pojawia się dopiero w trakcie widzenia, że „[...] znaczenie rzeczy, emocji, zdarzeń jest relacją, bez której nie byłoby ani ludzi ani kultury”. Opowieść o słoniu staje się teraz niezwykle wymowna.

Oto mędrzec siedzi po turecku naprzeciwko żywego słonia, który przystanął akurat tuż przed nim. „To nie jest prawdziwy słoń” – stwierdza. Dopiero później, kiedy zwierzę odwraca się i zaczyna z wolna się oddalać, w umyśle mędrca zaczynają rodzić się wątpliwości, czy czasem gdzieś w pobliżu nie było jakiegoś słonia. Wreszcie, kiedy zwierzę na dobre już znikło mu z oczu, mędrzec przypatrując się pozostawionym przez nie śladom oświadcza z przekonaniem: „Był tutaj prawdziwy słoń”.³³⁴

Geertz lubi opisywać rzeczy metaforą. Słoń jest jedną z nich.

Przynajmniej dla mnie [...] tak właśnie funkcjonuje antropologia, a w każdym razie antropologia oparta na etnografii: usiłuje ona zrekonstruować nieuchwytnie, zdumiewająco zwiewne i zupełnie już niewidoczne słonie na podstawie śladów, jakie pozostawiły w moim umyśle.³³⁵

³³³ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 120.

³³⁴ Ibid., . 171.

³³⁵ Ibid.

Słoń jest czymś, co może pojawić się tylko „po fakcie”. Jest „po”. Jest znaczeniem. O tym, że był słoń, i że to był właśnie słoń, i dlatego posiada „znaczenie” słońca, można wiedzieć dopiero po tropach.

Tytuł niniejszej książki – *Po fakcie* – to gra słów, tropologiczne przekształcenie dosłownego znaczenia. Na poziomie dosłownym chodzi o interpretację *ex post*, główny, a być może dosłownym cytowniem jedyny sposób na to, by jakoś dojść do ładu z tego rodzaju przeżywanymi do przodu i rozumianymi do tyłu zjawiskami, z jakimi zmuszeni są zmagać się antropolodzy: faktami, których poszukiwaniem „faktycznie” się zajmują.³³⁶

Zadanie, jakie w antropologii postawił sobie Geertz, to zbliżyć się do „znaczenia”. Nie odkrywać go, bo „odkryć” się go nie da, tak jak błędnie myślał Levi-Strauss. Ale zbliżyć się do niego, by zobaczyć jak jest budowane, jak utrwalane, i jak przenoszone, przez ludzi, gdy ci wspólnymi siłami tworzą życie. To dlatego Geertz przeniósł się na „chropowaty grunt” antropologii, bo tylko tu, jak twierdzi, był w stanie realizować swe naukowe zadanie. Jeśli chce się badać „znaczenie”, a trzeba, jeśli pragnie się „poznawać”, czym jest kultura i jak usensownia chaos egzystencji, to trzeba wyjść do ludzi. Znaczenie, zawsze *pluralne*, można dostrzec tylko pośród nich.³³⁷ Oddalają się od niego ci, którzy szukają go w czystych umysłach i ideach. Nie ma czystych aktów życia, ani faktów życia, ani żadnej „obiektywnej” rzeczywistości. Jest tylko kultura:

Jak nazwać te sprawy? Praktykami? Częsteczkami wiedzy? Tworami społecznymi? Realiami? Bez względu na to, jak trudno rozpocząć taką rozprawę, niewątpliwie jeszcze trudniej jest ją zakończyć. [...] Antropolog, a w każdym razie taki antropolog, który pragnie udoskonalać swoje wynalazki, zamiast zamykać je w piwnicy, jest jak maniackalny majsterkowicz, niesiony swymi myślami: niczym Tom Swift Richarda Wilbura, konstruujący swe sterowce w bezwietrzny dzień na podwórku z tyłu domu.³³⁸

Słusznie zauważa Lubaś, że stanowisko teoretyczne Geertza można umieścić w obrębie „teorii praktyki”, ponieważ jego założenie dotyczące „znaczenia” leży u podstaw

³³⁶Ibid.

³³⁷ To przenoszenie się filozofów do antropologii czy do socjologii jest naturalnym krokiem tych badaczy (m. in. Geertza), którzy dostrzegają społeczny wymiar kultury. Zob. W. Outhwaite, *Hermeneutic and phenomenological approaches*, [w:] S. P. Turner, M. W. Risjord (red.), *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of anthropology and sociology*, North-Holland 2007, s. 478-480.

³³⁸ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 27-28.

koncepcji praktyk kulturowych. Autor ten powołuje się tu również na analizę teorii Geertza, dokonaną przez Kupera. Geertz widzi kulturę raczej jako proces, ciągłą zmianę. Pojęcie „znaczenia” jest siłą napędową tych zmian. Kultura poprzez znaki „pojawia się” w praktycznym wymiarze, w działaniu. Znaczenie nie jest bytem mentalnym i indywidualnym, lecz jest publicznie tworzone i publicznie dostępne. Znaczenie jest internalizowanym przez jednostki „bytem” społecznym, jednocześnie wytwarzaną, przyswajaną i wykorzystywaną przez ludzi „jednostką” kultury. W kontekście znaczenia można odczytać i interpretować zjawiska kultury. Kultura jest czymś zależnym od jednostek, bo znaczenie jest wytwarzane w nieustanej interakcji między ludźmi. Metafora sieci jest trafnym ujęciem zjawiska „znaczenia”. Dlatego Geertz i Levi-Strauss podobnie ujmują kulturę. W tym punkcie obaj się zgadzają, że kultura, „miejsce” gdzie rzeczy nabierają znaczenia, jest formą komunikacji, „przestrzenią” symboli, narzędzi, którymi jej mieszkańcy posługują się, by wyrażać swoje nastroje. Semiotyka, powie Geertz, jako narzędzie badania kultury, „[...] musi wznieść się ponad rozpatrywanie znaków jako środków komunikacji do odszyfrowania do rozważania ich jako sposobów myśli, idiomów do interpretacji”.³³⁹ Geertz jednak oddala się od francuskiego intelektualisty. Nie dąży do uogólniania.

Lubaś, podobnie jak inni krytycy teorii Geertza, choćby Rabinow, Rosaldo, Crapanzano czy Marcus, tę niechęć do uogólniania traktuje jako jedną z tzw. wpadek amerykańskiego antropologa:

Jeżeli oczekiwaliśmy od autora pogłębionej koncepcji problemu, czeka nas zawód. Istota form symbolicznych sprowadza się bowiem w jego przekonaniu do użytku, jaki robi się z nich w praktyce. Trudno uznać tę myśl za szczególnie oryginalną. Dodatkowo jest ona obciążona błędnym kołem: systemy symboliczne determinują praktyki społeczne, z kolei systemy są warunkowane przez to, w jaki sposób są wykorzystywane, czyli przez praktykę.³⁴⁰

Zdaniem autora książki *Rozum i etnografia*, wątpliwa jest też analityczna precyzja argumentacji Geertza: „Samo w sobie stwierdzenie, że sens nadawany działaniom przez ludzi decyduje o ich postępowaniu, niczego szczególnie interesującego jeszcze nam nie mówi”.³⁴¹ „Jeśli – kontynuuje ten autor – problem symboli sprowadzi się do kwestii intencji, wartości wyobrażeń aktorów »kultury«, to można niestety pominąć inne ważne

³³⁹ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 124.

³⁴⁰ M. Lubaś, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 83.

³⁴¹ Ibid., s. 83-85.

aspekty tego zjawiska. Ponadto, może i Geertz, ciekawie przedstawia swoją myśl, ale niestety niczego nie wyjaśnia”.³⁴²

Na koniec kilka zdań w obronie Geertza. Książki amerykańskiego antropologa zachwycają swą obrazowością, kunsztem pisarskim. Ich autor zadziwia pomysłowością w rozwiązywaniu „zagadek” naukowych, dotyczących kultury. Można cenić Geertza za wnikliwość analiz oraz za umiejętność wycofania się z niepotrzebnego mnożenia bytów. Krytycy Geertza określają to jako „słabość” jego antropologii. Kuper na przykład mówi o „wczesnym” i „późnym” Geertz, i że ten „późny” zrezygnował z uprawiania prawdziwej nauki, z Parsonsa i Webera, na rzecz semiotyki, hermeneutyki i retoryki, i że to było złe posunięcie z jego strony. Jego propozycja etnografii wydaje się błędna, postuluje bowiem, że trzeba badać nie to, co ludzie robią, ale znaczenie tego, co robią. Kuper znajduje w tezach Geertza wiele niedopowiedzeń i niespójności. Pisze: „Geertz rzeczywiście proponował analityczną klarowność, świeże słownictwo i obietnicę na czasie”³⁴³, ale nic poza tym. Ostatecznie, twierdzi Kuper, skończył jako skrajny idealista i postmodernista.³⁴⁴

3.2. Semiotyka pragmatyczna

Geertz nie miał łatwo. Niemal z każdej strony atakowano go za naukowe „niedociągnięcia”. Niemniej, to właśnie on należy do niewielu tych, którzy wymykają się standardowym określeniom. W podręcznikach antropologii widnieje jako główny teoretyk nowej wizji antropologii. Trudno jest tu podać jednoznaczną nazwę tej nowej antropologii. Głównie funkcjonuje on jako przedstawiciel antropologii interpretatywnej czy też antropologii symbolicznej. On sam wiele uwagi poświęcił na poszukiwanie swego miejsca w nauce (pisze o tym głównie w książkach *Zastane światło* oraz *Po fakcie*) i na tak wielu autorów pochodzących z wielu obszarów nauki powołuje się w swej teorii, że dużym wyzwaniem jest określić jednoznacznie jego koncepcję. Z pewnością jest ona mocno ugruntowana w tradycji anglosaskiej, kojarzonej – z kolei – z pragmatyzmem. Mam tu głównie na myśli twórcę nowoczesnej semiotyki Charlesa Sandersa Peirce’a.

Wszystko zaczęło się jednak od Maxa Webera:

³⁴² Ibid., s. 78-88.

³⁴³ A. Kuper, *Kultura. Model...*, op. cit., s. 102.

³⁴⁴ Ibid., s. 71-72, 104.

Koncepcja kultury, za którą się opowiadam [...], jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będąc wraz z Maksem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia. Chodzi mi o wyjaśnienie, tłumaczenie społecznych form ekspresji, które na pozór wydają się enigmatyczne. Taka deklaracja – doktryna zawarta w jednym zdaniu – domaga się jednak dalszych wyjaśnień.³⁴⁵

I Geertz, moim zdaniem, je dostarcza. Pierwszym takim wyjaśnieniem jest właśnie Peirce. Nie zrozumie się istoty pojęcia „znaku” i „znaczenia” u Geertza, jeśli nie wyjaśni się, skąd takie rozumienie pochodzi. A pochodzi właśnie od Peirce’a. Ważne jest, że znaczenie dotyczy kwestii „myślenia”. To Peirce podpowiedział Geertzowi, czym jest kultura i jak należy ją rozumieć. A wszystko to za sprawą pojęcia „znaczenia”. Etnografia to badanie tego, jak „znaki znaczą”. Dlatego u Geertza etnografia jest semiotyczna. Ale muszę pójść jeszcze dalej niż Peirce, powie Geertz, bo w stronę kultury, w stronę badania znaków w ich „naturalnym środowisku”, „zwyczajnym świecie”, w którym ludzie patrzą, słuchają nazywają i działają. To dla Geertza „szukanie korzeni” w „[...] konstrukcji i dekonstrukcji systemów symbolicznych, gdy jednostki czy grupy starają się wydobyć jakiś sens z obfitości tego, co im się przydarza”.³⁴⁶

Peirce’a interesuje poznanie samo w sobie. Pyta, jak jest możliwe. Stąd pomysł z pragmatyzmem i społecznymi kontekstami poznania. Wiedza, a raczej nauka, jest związana ze wspólnotowym życiem ludzi. Zbiorowe doświadczenie rzeczywistości stanowi podstawę formułowania prawomocnych twierdzeń. Rzeczywistość to kwestia porozumienia społecznego. Podstawą jej poczucia jest powtarzalność zjawisk. Peirce dokonuje redukcji pojęcia „rzeczywistości” do pojęcia „intersubiektywnej zgody” na taką właśnie rzeczywistość. Podmiotem wiedzy jest społeczeństwo, zaś pojęcie „prawdy” odsyła do pojęcia „intersubiektywnego konsensu”. Sądy, ich „prawdziwość”, nie są kwestią zewnętrzną, „obiektywną” rzeczywistości, ale to sfera działań. Aktywność podmiotu pełni potrójną funkcję, po pierwsze, to on konstytuuje rzeczywistość, po drugie, reguły według których podmioty działają, same też budują wiedzę, po trzecie, ponieważ działania jednostek wyznaczają reguły, to tworzą one sferę moralnej oceny.³⁴⁷ W ten sposób proces poznawania, ale też obszar etyki i ludzkiej aktywności jako takiej,

³⁴⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 19.

³⁴⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna ...*, op. cit., s. 123.

³⁴⁷ A. Hensoldt, *Idee Peirce’owskiego pragmatyzmu i ich renesans w XX-wiecznej filozofii języka*, Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2007, s. 17-23, 29.

zostają całkowicie poddane władzy ludzi. Peirce, podobnie jak później Geertz, poszukuje jednak jeszcze trwalszych wyjaśnień. I tak właśnie trafia w obszar języka i semiotyki. Chce odnaleźć odpowiedź w samym sercu wydarzeń związanych z konstruowaniem znaczenia, czyli w „myśleniu”. Zdaniem Peirce’a, myśli nie mogą istnieć w żaden inny sposób, jak poprzez znaki. Dlatego myśl i znak to jakby jedno i to samo. Znak jest tu traktowany jako podstawowe medium poznania. Ten swoisty sposób bycia znaku zapewnia mu jego triadyczna budowa. Znak nie jest zwykłym zastępowaniem rzeczy, przez relację znaczący i znaczony (jak u de Saussure’a), ale stanowi relację między trzema elementami znaku. W samym znaku, w jego istocie, znajduje się siła znacząca, produkująca znaczenie i sens. Znaczenie wynika zatem z budowy samego znaku. Koncepcję Peirce’a określa się jako trychotomiczną koncepcję znaku. To triadyczność przemawia do wyobraźni antropologicznej Geertza. Trzy warunki muszą być spełnione, aby można było dostrzec znakowość badanego zjawiska. Po pierwsze, znak powinien pojawić się w naszej percepcji; po drugie, znak powinien odnosić się do konkretnego referenta; po trzecie, to tzw. „interpretowalność znaku”, która powinna generować jego interpretacje, bo „bycie znaku to bycie interpretowanym”. Proces interpretacji i sama ta aktywność stanowią istotę wszelkich zjawisk o naturze znakowej. Dlatego też Geertz skierował się w stronę znaczenia.³⁴⁸ Geertz wyjaśnia pojęcie „znaczenia” odwołując się do teorii Peirce’a. Znak u Peirce’a to trójczłonowa relacja. To sama ta relacja. Połączenie trzech elementów „daje” dopiero znak jako całość, jako jedność. Pierwszym elementem jest środek przekazu. Wszystko potencjalnie może być środkiem przekazu: zjawisko, rzecz, dźwięk, zachowanie. Wszystko co może być poddane bezpośredniej percepcji. Przedmiot wyrazu jest ze swej natury zawsze czymś innym, na przykład gestem, czyli ruchem w przestrzeni, strojem, czyli przedmiotem materialnym itd. Wszystko to, co jest środkiem wyrazu, musi wcześniej być czymś innym, jakby sobą, bez funkcji znakowej. Dlatego wszystko to, co istnieje, może być środkiem przekazu. Natomiast o tym, czy się rzeczywiście nim stanie, decyduje to, czy jako pierwszy pojawi się w triadzie. Drugim elementem znaku jest przedmiot, którego znak dotyczy. Przedmiot jest ważny tylko ze względu na swoją funkcję w triadzie, czyli jako obiekt, którego znak dotyczy. Przedmiotem jest to, na co znak wskazuje, czego ukazanie jest celem znaku. Przedmiotem znaku jest to, co pojawia się w trójczłonowej relacji jako drugie. Trzecim elementem znaku jest „znaczenie znaku”, zwane jego „interpretantem”. Jest kluczowy dla całości

³⁴⁸ C. Geertz za K. Majbroda, *Kultura poprzez ...*, op. cit., s. 51.

relacji. Znajduje się pomiędzy, mediuje między środkiem przekazu a przedmiotem znaku, odnosi pierwsze do drugiego. Interpretant jest znaczeniem znaku i dlatego może łączyć znak z jego przedmiotem. Sam znak nie zastępuje tu całości przedmiotu, lecz tylko pewne jego cechy wyrażają przedmiot. Interpretant, czyli znaczenie znaku, to treść przedmiotowo odniesiona, którą znak odsłania, udostępnia. To interpretant wiąże triadę w całość, konstytuuje znak. Ważne w tej całości jest jeszcze to, że interpretant nie tylko jest znaczeniem znaku, ale też sam jest innym znakiem. Interpretant to zatem znak, w którym interpretuje się znaczenie poprzedniego znaku. To bardzo ważna właściwość znaku. W ten sposób Peirce pokazuje, jak wygląda proces poznania, że jest niekończącym się i zawsze tylko fragmentarycznym poznaniem rzeczy, bo zawsze znak odsyła do innego znaku, który go znaczy. Nie ma oderwanych znaczeń. Znaczenie, aby „być” znaczeniem, musi zostać nadane (przez inny znak). I tak w nieskończoność. Znak i znaczenie są funkcją systemu. Interpretant jest znaczeniem znaku i innym znakiem zarazem. Peirce odkrył mediującą strukturę znaku. Znak jako triada jest mediującą reprezentacją. Reprezentacja ta nie jest z kolei zwykłym zastępowaniem czegoś przez coś innego, ale jest zastępowaniem dla kogoś. I tak, środek przekazu zastępuje przedmiot oznaczany, ale ten fakt, dokonany przez znaczenie znaku, musi być odczytany przez inny znak. W klasycznym ujęciu znak zastępował przedmiot, w ujęciu Peirce’a jest inaczej. Znak, aby być znakiem czegoś, musi być jako znak interpretowany, i to jest właśnie główna cecha znaku. Jest to cecha immanentna znaku. To jak „bycie rzeczywistym”, które jest niezależne od percepcji. Znak jest zatem zawsze znakiem tylko dzięki byciu między innymi znakami. Każdy znak musi posiadać swego interpretanta w postaci innego znaku, aby zostać interpretowany jako znak. Bez tego elementu, bez interpretanta, znak nie mógłby być znakiem, ponieważ nie byłby zgodny ze swoją naturą, którą jest bycie interpretowanym. Każdy znak rodzi inne znaki, ujawnia je, wytwarza swoje interpretanty, które jako znaki również wytwarzają własne interpretanty. Nie ma zatem ostatecznego Znak, ani ostatecznego Interpretanta.³⁴⁹ Świat ludzi, świat społeczny, jawi się tu jako niemający końca proces nadawania znaczeń. Ale to Geertzowi nie wystarczy. Potrzebuje jeszcze wsparcia. Kolejnym fragmentem układanki Geertza jest to, co dodaje do niej Wittgenstein.

³⁴⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Słowo wstępne: semiotyka i filozofia znaku*, [w:] M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. J. Garewicz, Wyd. PIW, Warszawa 1980, s. 5-13.

Amerykański antropolog odwołuje się do wielu teorii, pochodzących z różnych dziedzin, o niektórych już wspominałam, a o innych będę jeszcze pisać. Są teoretycy, których Geertz darzy sympatią szczególną, do takich należy Ludwik Wittgenstein. Nie jest tak, że autor *Interpretacji kultur* poświęca temu filozofowi języka wyjątkowo więcej uwagi niż pozostałym swoim nauczycielom, ale robi to z niezwykłą sympatią. Jemu też przyznaje ogromną zasługę w kształtowaniu swoich poglądów na temat kultury i możliwości jej poznania. „Jestem etnografem – pisze Geertz – nie tworzę systemów”. Badać kulturę to rozglądać się za „znaczeniem”, badać »znaczenie znaczenia«. Geertz odkrył ją i zrozumiał cel swojej antropologii dzięki pewnemu „wywrotowcowi”³⁵⁰ z filozofii, a który pod koniec życia porzucił osamotniony byt filozofa i postanowił wyjść do ludzi. Napisał książkę, w której opisał społeczny fenomen kultury. Mowa tu oczywiście o późnym Wittgensteinie i książce *Dociekania filozoficzne*.

Nie byłem w tym odosobniony wśród humanistów próbujących wyrwać się ze szczelnych i ciasnych klasek swoich dyscyplin, pisze o swojej inspiracji Wittgensteinem. Lecz niewątpliwie byłem lepiej od wielu z nich przygotowany do przyjęcia tego przesłania. Jeśli prawdą jest pogląd, że gotowi jesteśmy uznać za mistrzów tych pisarzy, którzy wypowiadają to, co sami od dawna mieliśmy na końcu języka bezradnego języka, pisarzy wyrażających dobitnie idee, które były w nas jedynie niewyraźnym poruszeniem, skłonnością i impulsem myśli, to z największą radością uznaję Wittgensteina za swojego mistrza. A w każdym razie za jednego z mistrzów. Nie mógłbym oczywiście liczyć na zaszczyt, że on z kolei uzna mnie za swojego ucznia; nie był przekonany, że się z nim zgadzają i że go rozumieją. Jak by nie było, atak przypuszczony przez Wittgensteina na ideę prywatnego języka, który wyprowadził myśl z grotu umysłu na plac publiczny, gdzie można było się jej przyjrzeć, jego koncepcja gry językowej jako zbioru praktyk, która pozwalała zobaczyć tę myśl w nowym świetle – i jego koncepcja „sposobów życia” jako (by przytoczyć jednego z komentatorów) kompleksu naturalnych i kulturowych przesłanek, które stanowią założenie [...] każdego określonego rozumienia świata”, wszystko to odruchowo niemal można wziąć za stworzone na potrzeby tego rodzaju badań antropologicznych, które ja i inni antropolodzy mojego pokroju uprawiam.³⁵¹

Oczywiście ani one, ani towarzyszące im uzupełnienia i implikacje („kierowanie się regułą”, „szukanie zastosowania, a nie znaczenia”, „cała chmura filozofii kondensuje się w kropelkę nauki o języku, „mówienie i pokazywanie”, „podobieństwo rodzinne”, „więzi nas pewien obraz”, „widzenie jako”, „niezupełnie zgadzać się z tamtym stanowiskiem”, „z powrotem na szorstki grunt”, „ślepotą na aspekty”, „odwróciłem mój szpadel”) nie były w ten sposób pomyślane, stanowiły po prostu część bezlitosnej, wywrotowej krytyki filozofii. Zmniejszyła ona jednak dystans między filozofią a środowiskiem usiłującym

³⁵⁰ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 6.

³⁵¹ Ibid., s. 6-7.

pojąć, w jaki sposób w toku rozmowy ludzie (grupy ludzi, poszczególne jednostki, ludzie w ogóle) łączą ze sobą odrębne i różnobarwne głosy.³⁵²

To Wittgenstein zachęcił Geertz do migracji na teren antropologii, na „chropowaty” grunt nauki. To on był tym głosem, który – można powiedzieć – przemówił do jego naukowego sumienia.

Pogląd, że antropologia [...] eksploruje chropowaty grunt na którym myśl Wittgensteina, zresztą każda myśl, zyskuje siłę napędową, jest dla mnie nie tylko sam w sobie pociągający: głównie ta właśnie idea, niewyraźna i niewyrażona, doprowadziła do mojej migracji na teren antropologii. Teren w dwojakim znaczeniu: dyscypliny i pola badań. Znużony ślizganiem się na polach lodowych kantyizmu, heglizmu i kartezyjizmu, zapragnąłem chodzić.³⁵³

Geertza intelektualnie podziwiał i cenił Wittgensteina, właśnie za tę pomoc w odnalezieniu właściwej drogi. Idąc tropem Wittgensteina, Geertz uznaje problem „znaczenia” za główny w antropologii. Znaczenie to trop do zrozumienia kultury. Jest tak dlatego, bo wcale nie znajduje się ono w ludzkich mózgach (jak mniemali semiotycy), lecz jakby poza nimi, pomiędzy ludźmi. To byty istniejące intersubiektywnie. Społeczne formy myślenia i rozumienia. Wraz z Wittgensteinem Geertz dokonuje krytyki tzw. „prywatnych teorii znaczenia”. Mam tu na myśli oczywiście semiotykę de Saussure’a czy Levi-Straussa. Kultura, według Geertza, składa się przecież z

[...] ustanowionych społecznie struktur znaczenia, w myśl których ludzie wysyłają sobie porozumiewawcze sygnały i włączają się w spisek, czy też odczytują coś jako afront i nań odpowiadają [...]. Tym, co w takim miejscu, jak Maroko, najbardziej utrudnia tym z nas, którzy wychowali się, mrugając w inny sposób albo doglądając innych owiec, pojęcie tego, o co chodzi tamtejszym ludziom, nie jest ignorancja, w zakresie funkcjonowania sposobu poznania [...]; chodzi tu raczej o brak obycia z wyobrażonym uniwersum, w którego ramach podejmowane przez nich działania stanowią znaki.³⁵⁴

Dlatego problem rozumienia nie jest kwestią władania obcym językiem lub braku takiej umiejętności. Geertz cytuje za Wittgensteinem: „Mawia się [...] o ludziach, że są dla nas przejrzysti. Ale w naszych rozważaniach istotne jest to, że człowiek może być dla drugiego kompletną zagadką. Przekonujemy się o ty, gdy trafiamy do obcego kraju o

³⁵² Ibid., s. 7.

³⁵³ Ibid., s. 6-8.

³⁵⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 28.

zupełnie obcych nam tradycjach; i to nawet wtedy, gdy władamy tamtejszym językiem. Ludzi tych nie rozumiemy (I to nie dlatego, że nie wiemy, co do siebie mówią). Nie potrafimy się w nich wczuć.”³⁵⁵ A chcemy się komunikować, nie oczywiście na zasadzie wymiany informacji, o tym, że drzewa są zielone, a piekarz piecze chleb, choć i taka, podstawowa komunikacja może sprawić trudności w zrozumieniu, jeśli brak wspólnego podzielenia znaczeń używanych pojęć. W komunikacji chodzi o próbę rozumienia zachowań, sposobów bycia. Każdy z nas żyje i funkcjonuje w „oczywistym” dla nas świecie, ale ten świat nie jest taki, sam z siebie, tylko poprzez czynienie go ludzkim, poprzez nazywanie rzeczy, nadawanie im znaczenia. Tak ludzie różnią się między sobą. Przez sposób użycia języka. „Bez względu bowiem na to, co usiłował powiedzieć Benjamin Whorf, to nie formy językowe tworzą znaczenie wypowiedzi, lecz, jak stwierdził z kolei Wittgenstein, sposoby użycia tychże form w myśleniu o pewnych sprawach.”³⁵⁶ Dlatego badanie formy językowej, gramatyki języka itd. nie da nam wiedzy o człowieku. Filozofia języka może jedynie oddalać od właściwego problemu. „Tym, co nas myli, pisze w *Dociekaniach* Wittgenstein, jest jednakowy wygląd wyrazów występujących w piśmie lub druku. Ich *użycie* bowiem nie stoi nam wyraźnie przed oczami. Zwłaszcza, gdy filozofujemy!”³⁵⁷ Powiedzieć, że każde słowo znaczy coś innego nic jeszcze takiego nie tłumaczy, bo co znaczy, że znaczy. Na pytanie: „co oznaczają wyrazy danego języka?” Wittgenstein odpowiada: „znaczenie może nie ujawnić przez sposób użycia wyrazów”. Ten cały proces używania przez ludzi słów nazywa grami językowymi, bo proces ten przypomina, jego zdaniem, właśnie taką grę, za pomocą której dziecko uczy się swego języka. Robi to w praktyce używania języka. „»Grą językową« nazywać będę całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony.”³⁵⁸ Termin „gra” ma podkreślać to, że proces mówienia jest częścią jakichś sposobów życia (stąd właśnie pochodzi taki właśnie sposób ich użycia).³⁵⁹ Geertz podziela tu poglądy swego nauczyciela:

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 54.

³⁵⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2004, s. 14. „Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem, takim jak »wiedza«, »istnienie«, »przedmiot«, »Ja«, »zdanie«, »nazwa«-usiłując uchwycić istotę rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, z którym słowo to jest zdomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób?” (Ibid., s. 73).

³⁵⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne* ..., op. cit., s. 12.

³⁵⁹ Ibid., s. 7-33.

Zachowaniem należy się zajmować, i to dość dogłębnie, bowiem właśnie w strumieniu zachowania – czy też ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, działania społecznego – znajdują swój wyraz formy kultury. Oczywiście owe formy zostają też wyartykułowane w różnorodnych przedmiotach kultury materialnej i stanach świadomości, te jednak swoje znaczenie zyskują dzięki roli, jaką odgrywają (jak by to ujął Wittgenstein, dzięki swemu „użyciu”) w ramach realizowanego na bieżąco wzorca życia – ich znaczenie nie wynika z wewnętrznych relacji, jakie pomiędzy nimi zachodzą.³⁶⁰

Wynika z tego, co dzieje się jakby na zewnątrz ludzi, a co na zewnątrz w procesie internalizacji kulturowej staje się tym, co wewnątrz. To wszystko, co nam, zwykłym zjadaczom chleba, wydaje się jakby tkwić w samej naturze rzeczy, to świat, który wydaje nam się oczywisty, choć przecież nie jest. Tu również Geertz sięga do spuścizny Wittgensteina, gdy formułuje swą myśl o pochodzeniu znaczenia, gdy twierdzi, że powstaje ono tylko w praktyce życia (w wersji Wittgensteina: w praktyce używania języka). Za autorem *Dociekań* porównuje on kulturę (język u Wittgensteina) do miasta. Cytuję tu jego słowa:

Nie przejmuj się tym, że języki [...] składają się wyłącznie z rozkazów. Jeżeli chcesz powiedzieć, że są one wskutek tego niekompletne, to zastanów się, czy nasz język jest kompletny; czy był nim zanim włączono do niego symbolikę chemiczną i symbolikę rachunku różniczkowego. Są one nie jako przedmieściami naszego języka, [...]. Na język nasz można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych regularnych ulicach, ze standardowymi domami³⁶¹.

Według Geertza, jeśli miastem nazwiemy kulturę, to antropologia będzie tą nauką, która interesuje się starym miastem. Mniej fascynacji wzbudzają przedmieścia. Choć niesłusznie. Antropologowie, zdaniem Geertza, powinni raczej zwrócić swą uwagę na „narośla”, na ignorowane przedmieścia³⁶². Niekoniecznie tkwić w problematyce natury rzeczy, i pytać, czy totemizm rzeczywiście jest religią, a kult *cargo* rzeczywiście” ideologią. Znacznie ciekawsza i ważniejsza jest opowieść o tym, jak powstają narośla i jak to, co stare i odziedziczone, przyjmuje nową postać. Ważne jest, by pokazać, jak miasto się zmienia, choć pozostaje takie same, i jak te zarośla utrwalają i umacniają stare fundamenty. Geertz mówi tu o „myśli potocznej” i zdrowym rozsądku, jako

³⁶⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 32.

³⁶¹ Wittgenstein za C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 81.

³⁶² Ibid, s. 187.

„zorganizowanej strukturze wyważonej myśli”.³⁶³ Zdrowy rozsądek to schemat dla myśli. Analiza myśli potocznej, ze względu na kwestie znaczenia, wydaje się u Geertza dość istotna. Problem ten można porównać z kwestią „totalności kultury”. Geertz twierdzi, że zdrowy rozsądek to sztuczka. Jego mechanizm sprawia, że rzeczy, które często powinny zostać poddane refleksji, zostają uznane za oczywiste, na przykład kiedy deszcz pada, jest oczywiste, że wyjście na spacer oznacza zmoknięcie. Ale jest to tylko myśl dotycząca naszego wyobrażenia tego, czym jest deszcz i czym jest zmoknięcie. Zdrowy rozsądek podpowiada nam, by wówczas nie wychodzić na spacer, ale nie jest to decyzja rzeczywistości, czyli „padającego deszczu”, tylko naszego wyobrażenia „zmoknięcia”, bo wiemy, że jest ono nieprzyjemne, i że grozi przeziębieniem. Te wyobrażenia nie wynikają też tylko z naszego odczucia mokrości i zimna. W decyzji bierze też udział refleksja. Może przecież istnieć taka społeczność, taka kultura, która na przykład wierzy z pozytywną moc deszczu i wtedy taki nakaz (myśli) niewychodzenia na spacer w trakcie deszczu będzie absurdalny. Zdrowy rozsądek podpowiada myśli, jak ma myśleć, ale nakaz ten nie wynika z istoty rzeczy, ale z interpretacji tej rzeczy. I tak jak religia opiera się na objawieniu, nauka na metodzie, ideologia na moralnym zaangażowaniu, tak zdrowy rozsądek opiera się na samym życiu. Świat jest swoim własnym autorytetem. Analizę zdrowego rozsądku należałoby zatem zacząć od rozdzielenia tego, czym jest rzeczywistość od tego, czym jest myślenie o niej, czyli od opinii i sądów na jej temat. Wtedy dopiero można dostrzec problem dotyczący nie tylko „myśli potocznej”, ale w ogóle tego, czym jest interpretacja, znaczenie, oraz – w rezultacie – kultura. Cechy „myśli potocznej”, które sprawiają, że wiedza z niej „wynikająca” wydaje nam się oczywista, tak jak i cechy kultury, które także i jej nadają charakter totalności, są tylko pozornie stabilne. Myśl potoczna stosuje pewnego rodzaju sztuczkę – przekonuje o oczywistości rzeczy, nadaje cechy tej oczywistości rzeczom, które ze swej natury takich cech nie posiadają. Geertz mówi o czterech takich cechach, i są nimi: „naturalność”, „praktyczność”, „przezroczystość” oraz „dostępność”. Wszystkie one sprawiają, że myśl potoczna wydaje się, i chyba rzeczywiście jest, użyteczna i funkcjonalna. Zdając sobie sprawę z tego, czym jest taka „myśl potoczna”, Geertz zachęca do tego, by dążyć temat. Zaprasza do etnografii. Skoro bowiem już wiemy, że to nie świat jako taki ustala rzeczy jakimi są, tylko ludzie w trakcie „ustalania” wspólnych znaczeń, to może drogą zgłębiania

³⁶³ Ibid., s. 81-83.

kultury jest zanurzenie się w te różne sposoby interpretacji świata, różne sposoby życia, różne lokalizmy³⁶⁴

Podjmując i omawiając kwestię myśli potocznej, Geertz wprowadza nas nie tylko w obszar badań związanych ze „znaczeniem”. Jego semiotyka ma zdecydowanie szerszy zasięg;

Wiedza potoczna [...] przedstawia świat, świat oswojony, który każdy może i powinien rozpoznać w którym każdy może i powinien stanąć na własnych nogach. By żyć na przedmieściu zwanym fizyką, islamem, prawem, muzyką czy socjalizmem, trzeba spełnić określone warunki, a wszystkie domy nie są równie wspaniałe.³⁶⁵

Inaczej jest ze zdrowym rozsądkiem, życie na „współprzedmieściu”. Aby tam żyć, trzeba być jedynie zdrowym na umyśle i mieć praktyczną świadomość, niezależnie od ich sposobów definicji obowiązujących w danym mieście. A porzucając metaforyczny język Geertza, obszar myśli potocznej jest oczywistym światem każdego człowieka, gdzie rzeczy wydają się być takie z natury rzeczy, a wszystkie zachowania naturalne i przyjazne. Geertz, jak słusznie też zauważają komentatorzy jego poglądów, odwołuje się nie tylko do Wittgensteina, ale również fenomenologii społecznej.³⁶⁶ I tak Geertz sięga po kolejną pomocną dłoń, kolejną część swej antropologicznej układanki. To fenomenologa Alfreda Schütza.

Myśl potoczna jest, według Geertza, interpretacją bezpośredniego doświadczenia, jest podstawą codziennego doświadczenia, tym, w jaki sposób postrzegamy i interpretujemy świat, który zamieszkujemy tu i teraz. I tu również antropolog ten ujmując tę kwestię metaforycznie: „[...] jedna z najstarszych dzielnic ludzkiej kultury – niespecjalnie uporządkowana czy jednolita, ale ciągle dążąca poza labirynt małych uliczek i placyków ku mniej przypadkowemu kształtowi – demonstruje jawny sposób pobudki, dla których osiedla te zbudowano: pragnienie by świat ten stał się oczywisty”.³⁶⁷ W innym miejscu, z kolei, gdy pisze o konieczności przeprowadzania w antropologii badań empirycznych, i robieniu pomiarów, przywołuje słowa Schütza: badania te dotyczą ludzi, którzy razem się starzeją. Obserwacje i dane empiryczne nic nam nie dadzą,

³⁶⁴ Ibid., s. 81-100.

³⁶⁵ Ibid., s. 98.

³⁶⁶ Zob. m.in. M. Lubaś, *W świecie niestabilnych całości. Clifford Geertz o współczesnej heterogenizacji kulturowej*, [w:] A. A. Szafrński (red.), *Geertz. Dziedzictwo...*, op. cit., s. 34.

³⁶⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 84-85.

żadnego wglądu w sposoby myślenia, w tę społeczną i kulturową egzystencję jednostek.³⁶⁸ Schütz ma rację, powie Geertz. Każdy z nas jest zanurzony w „świat życia codziennego”. W odróżnieniu od świata prywatnego jest to wspólny wszystkim, ten sam intersubiektywny świat, który istniał na długo przed naszymi narodzinami, był doświadczany i interpretowany przez naszych przodków jako świat zorganizowany. To świat znajdujący się w naszym zasięgu. Przyjmujemy go za oczywisty dzięki naturalnemu nastawieniu, przez które zostajemy jednocześnie umiejscowieni w konkretnym miejscu i czasie, w „tu” i „teraz”. Stanowi on zarówno scenę, jak i o obiekt naszych działań i interakcji. Wyznacza horyzont naszego doświadczenia świata i poczucia jego oczywistości.³⁶⁹ Schütz mówi o wiedzy potocznej (dotyczącej tego świata), że jest to wiedza podręczna i opowiada o dziedzinach znaczenia, które odnoszą się do znaczenia dotyczącego tego doświadczania wspólnego świata. Nie chodzi więc o to, że znaczenie wyznacza ontologicznie rozumianą rzeczywistość, ale o doświadczanie tej rzeczywistości. Schütz podaje kilka cech świata życia codziennego. Są to: szczególne napięcie świadomości będące konsekwencją uwagi wobec życia; szczególne powstrzymywanie się od wątpienia; czynne działanie; szczególna forma doświadczenia swojego ja, („ja” sprawcze); szczególna forma uspołecznienia (wspólny, intersubiektywny świat komunikacji i działania społecznego); szczególna perspektywa czasowa.³⁷⁰ Świat życia codziennego możemy uznawać za rzeczywistość, ponieważ: 1) zawsze w nim uczestniczymy, nawet gdy śpimy; 2) obiekty fizyczne stawiają nam opór, który możemy pokonać tylko wysiłkiem; 3) jest to świat, w którym możemy działać i dlatego możemy go zmieniać; 4) jest to świat, w którym możemy się komunikować, czyli ustanawiać „wspólnie pojmowane środowisko [...] w sensie husserlowskim.”³⁷¹ Według Schütza, tylko ten świat może być rzeczywisty i tylko w nim możliwe są komunikacja i ustanawianie wspólnych interpretacji.

Geertz często odnosi się do tego socjologa w *Wiedzy lokalnej* czy *Interpretacji kultur*. Píše wówczas o ważności koncepcji świata życia codziennego, że funkcjonuje ona w ramach tzw. niezbitych faktów, że zdrowy rozsądek to sposób patrzenia na świat jako jego sposób akceptacji, to myślenie o nim w sposób oczywisty, w rodzaju: jest

³⁶⁸ Ibid., s. 162.

³⁶⁹ A. Schütz, *O wielości światów*,. *Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. Barbara Jabłońska, Wyd. Nomos, Kraków 2012, s. 17-18; 34; 57-61; 71-72; 76.

³⁷⁰ Ibid., s. 35.

³⁷¹ Ibid., s. 98.

właśnie tak, jak jest, bo tak jest. Jest to czymś, co zostaje, gdy zniknie wszystko inne w kulturze: sztuka, nauka, religia, ideologia itd. Świat życia codziennego był, jest i będzie, jeśli tylko nie dojdzie do katastrofy, w której wyginie cały gatunek ludzki. Jest to więc ten poziom kultury, najbardziej podstawowy, i też najbardziej trwałe, choć z punktu widzenia kultury chyba najbardziej prymitywne. Ważna jest jednak dla Geertza nie jakość symboliki sposobu życia i interpretacji świata, a raczej moment „zakorzenia”. Ważne jest dla niego to, co – mówiąc językiem Schütza – nazywa się „rzeczywistością nadrzędną”:

[...] nadrzędną – w tym sensie, że to właśnie w tym świecie jesteśmy najsilniej zakorzeni, i nie bylibyśmy raczej w stanie zakwestionować jego faktyczności (bez względu na to, jak zawzięcie byśmy nie kwestionowali niektórych jej elementów), nie możemy też uwolnić się od presji, jaką na nas wywiera i wymagań, które stawia. Człowiek, (a nawet całe liczne grupy ludzi) może cechować brak wrażliwości estetycznej, mogą go nie poruszać kwestie religijne, może nie posiadać wyposażenia intelektualnego, które pozwalałoby mu na prowadzenie formalnych naukowych analiz, nie byłby jednak w stanie przetrwać, będąc całkowicie pozbawionym zdrowego rozsądku.³⁷²

Tak widzi ten problem Geertz, wpisując się w ten sposób w obszar tzw. etnografii fenomenologicznej,³⁷³ która wychodzi właśnie od fenomenologicznych założeń socjologii Schütza. Tak powstaje semiotyczna postać etnografii, którą Geertz z różnych kawałków składa i układa. Ma ona przede wszystkim wymiar pragmatyczny, bo znaczenie – kluczowy jej element - jest pragmatyczne. Geertz nie wchodzi w szczegóły. Powołuje się na Wittgensteina czy na kategorie semiotyczne Schütza i to mu wystarcza. Wystarcza sam pomysł, pomysł ze znaczeniem, że potrafi ono jakoś prowadzić w stronę kultury, i ku antropologii. Pomysł ze znaczeniem, że jest ono społeczne, jest tak trafny, że – według autora *Interpretacji* – nie wymaga już dalszych wyjaśnień. Wniosek, który otrzymał z lektury pism tych autorów, że znaczenie ma wymiar społeczny, dostarczył mu wystarczającej podstawy dalszych badań.³⁷⁴ Geertz naraził się tym oczywiście na krytykę za niejasność poglądów i brak „naukowej” analizy tematu, za „pójście na skróty”, że natrafiając w terenie na zbyt wiele problemów, komplikacji, sprzeczności, postanawia ten teren zwyczajnie porzucić na rzecz teorii, semiotyki, pragmatyki, hermeneutyki, na rzecz „znaczenia”. Uznaje się to za zwyczajny wybieg, ucieczkę przed brakiem wyjaśnień,

³⁷² C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 140; 409.

³⁷³ Zob. I. Masi, *Phenomenology and Ethnography*, [w:] *Handbook of Ethnography...*, op. cit., s. 136-144.

³⁷⁴ D. Wolska, *Badacz kultury jako świadek*, [w:] *Clifford Geertz. Lokalna lektura...*, op. cit., s. 110-111.

brakiem rzetelnych odpowiedzi. Krytyka Geertza jest radykalna. Semiotyka Geertza i jego koncepcja tekstu kultury, którego przykładem ma być słynna walka kogutów na Bali, podsumowana zostaje słowami: „Spektakl jest znakomity, publiczność bije brawo, ale wersy, które wypowiada, są w rzeczywistości komentarzami do dyskursu(ów) – jego własnych i innych – do tego stopnia, że można właściwie zapytać: »Kiedy walka kogutów jest tylko walką kogutów?«”.³⁷⁵ Z kolei Adam Kuper tak oto pisze o autorze *Wiedzy lokalnej*: „W książce *Negara* społeczeństwo jest zabloconym królestwem wieśniaków. Czas zatrzymała się na dworze, prawdziwym centrum świata, zarówno dla Balijszyków, jak i dla antropologa”.³⁷⁶ Słowa te nie wymagają oczywiście dalszego komentarza. Geertz podobno unika „poważnych” dociekań semiotycznych i traktuje założenia semiotyki w dość „luźny” sposób.³⁷⁷ Takie opinie mogą jednak jedynie dowodzić tego, jak bardzo teoria ta wykracza poza tradycyjne rozumienie antropologii i semiotyki.

3.3. Semiotyka hermeneutyczna

Takim oto sposobem docieramy do kolejnego punktu, kolejnego elementu semiotyki kulturowej Geertza. W poprzednich punktach rozdziału było o znaczeniu i pragmatycznej interpretacji znaczenia, ale to wszystko nie tworzy jeszcze pełnego obrazu tego, co chce nam powiedzieć o kulturze Geertz. Jest nam jeszcze do tego potrzebna hermeneutyka. Autor *Interpretacji* nazywany jest „mistrzem kulturowej hermeneutyki”. Mówi się o nim, że dokonał przełomu hermeneutycznego, że pisze o doświadczeniu hermeneutycznym, że stworzył hermeneutyczną teorię kultury, że prowadzi badania hermeneutyczne, że udało mu się połączyć hermeneutykę z semiotyką.³⁷⁸ Mówi się o nim tak dlatego, że podstawowymi pojęciami, obok „znaczenia”, są u niego „rozumienie” i „tekst”, które razem tworzą całość.³⁷⁹ Rozumienie i tekst stanowią tu nie epistemologiczną, ale ontologiczną propozycję rozwiązania dylematu Geertza: czy

³⁷⁵ Zob. D. E. Apter, *Clifford Geertz as a Cultural System*, [w:] *Interpreting...*, op. cit., s. 193-195.

³⁷⁶ A. Kuper, *Kultura. Model...*, op. cit., s. 194.

³⁷⁷ Zob. P. K. Manning, *Semiotics, Semantics and ...*, op. cit., s. 152-155.

³⁷⁸ Zob. W. J. Burszta, *Clifford Geertz albo ...*, op. cit., s. 93; D. Wolska, *Badacz kultury jako świadek*, [w:] D. Wolska, M. Brocki M. (red.), *Clifford Geertz...*, op. cit., s. 107, 117; H. Cervinkova, *Trzydzieści lat Po fakcie, Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, [w:] D. Wolska, M. Brocki M. (red.), *Clifford Geertz...*, op. cit., s. 122; M. Brocki, *FAQ*, [w:] D. Wolska, M. Brocki M. (red.), *Clifford Geertz...*, op. cit., s. 142-143; W. Outhwaite, *Hermeneutic and Phenomenological...*, op. cit., s. 475-480.

³⁷⁹ Por. G. Warkne, *Geertzian Irony*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 51-54.

możliwe jest poznanie kultury, a jeśli tak, to jak. Ontologia zamiast epistemologii ma tu decydujące znaczenie. Z pomocą przychodzi antropologowi Paul Ricoeur, u którego tekst jest kontekstem, a rozumienie innych samorozumieniem siebie. Kultura ma wymiar publiczny, ponieważ znaczenie ma taki właśnie wymiar. W tym sensie nie jest ona czymś subiektywnym, jak mniemają kognywiści czy strukturaliści, czy etnoanuka. Antropologia jest nauką o symbolach, ale symbole nie stanowią czystych, mentalnych bytów. Takie hermetyczne podejście jest ciekawe, ale to ślepa uliczka, powiedziała by Geertz, bo taki sposób myślenia o kulturze, oddala antropologię, od jej „prawdziwego” przedmiotu badań, od „nieformalnej logiki prawdziwego życia”.³⁸⁰ Nie można „puścić oka”, jeśli społecznie nie zostało ustanowione znaczenie tego gestu. Kultura składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia. A to ustanawianie znaczeń jest właśnie tym, czego szuka etnograf. Analizie tego problemu Geertz poświęcił cały rozdział pierwszy *Interpretacji kultur*. Każdy niemal fragment tego rozdziału rozpoczyna się od słowa „kultura to..., kultura ma wymiar...”. Uparcie autor powtarza tam, że kultura jest publiczna, że jest ona siecią znaczeń, że jest „na zewnątrz” i „wewnątrz” jednocześnie, przy czym sam zauważa, że jego wypowiedzi brzmią jak truizm. Kiedy jednak pozna się lepiej teorię tego antropologa, truizm ten zaczyna zanikać. Geertz zapoznaje nas z Ricoeurem nieprzypadkowo. „Jeśli ludzkie zachowanie postrzega się jako działanie symboliczne [...] – działanie, które coś znaczy, podobnie jak fonacja w mowie, pigment w malarstwie, linia w piśmie czy dźwięczność w muzyce – pytanie o to, czy kultura jest zachowaniem modelowanym czy może nastrojem, czy nawet jakąś kombinacją jednego i drugiego, traci sens.”³⁸¹ Jeśli działania ludzi mają jakieś znaczenie, jakiś sens, jakiś cel, a muszą mieć, bo inaczej nie byłyby działaniem, to oczywiście, że ich znaczenie jest publiczne, że nie dotyczy tylko „czystego”, indywidualnego umysłu. W wywiadzie z Neni Panourgią i Pavlosem Kavourasem Geertz bezpośrednio odnosi się do hermeneutyki Ricoeura. Przyznaje tam, że to właśnie od niego czerpie inspirację dla swej teorii znaczenia i kultury, z idei, że można kulturę czytać jak tekst. Pojęcie „tekstu” samo w sobie zawiera publiczny, intersubiektywny i historyczny charakter:

Tworzymy tekst z innymi. Tekst nigdy nie jest pisany przez jedną osobę [...] jest zawsze tworzony w kontekście innych ludzi. To znaczy, ten mały świat, w którym teraz jesteśmy, ma coś wspólnego ze mną, ale też z tobą i tym, co wytwarzamy między sobą, i to jest to, sposób, w jaki konstruujemy pojęcia (znaczenia),

³⁸⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 32.

³⁸¹ *Ibid.*, s. 25.

jak wyrażam to, o co mi chodzi. Tak wygląda tekstualizacja i jej intersubiektywny charakter. Nie można dokonać tego samemu. Istnieje wiele form kolektywnej reprezentacji siebie, w postaci „tak właśnie wypada być, działać, itd.”³⁸²

Znaczenia są utrwalane, przekazywane i podtrzymywane. Są przekształcane, a niektóre pewnie zapomniane. A wszystko to zależy od siły „ludzkich rąk”, zamiarów, planów, przypadków³⁸³. Rozumiemy siebie i swój język, ponieważ to my – ludzie – wytwarzamy znaczenie tego, o czym mówimy, a sposób, w jaki mówimy, wyznacza, z kolei, nasz sposób myślenia o świecie. To wszystko razem, powiedziała by Geertz, to kultura, system rozumiałych znaków. Kultura jest więc myśleniem. Etnografia bada właśnie myśli. Stąd też u Geertza „etnografia myślenia”:

Myślenie, konceptualizacja, formułowanie, pojmowanie, rozumienie itp., nie sprowadza się do tajemniczych wydarzeń w naszym umyśle, lecz polega na dopasowaniu stanów i procesów modeli symbolicznych do stanów i procesów, zachodzących w zewnętrznym, szerzej pojmowanym świecie.³⁸⁴

W kontekście teorii Geertza mówi się o „semiotyzującym byciu w terenie”. Antropolog i obiekt poznania są częścią terenu, zawsze w kontekście zmieniających się znaczeń. „Bycie w sytuacji”, warunek rozumienia, jest projekcją znaczeń, „semantyki faktów”, które są konstruowane w trakcie „bycia w sytuacji”, w mającej miejsce komunikacji. Antropolog i obiekt badania zawsze są niepełne i nieświadome, bo „bycie

³⁸² N. Panourgia, P. Kavouras, *Interview with Clifford Geertz*, [w:] N. Panourgia, G. E. Marcus (red.), *Ethnographica Moralia Experiments...*, op. cit., s. 23-24; R. Handler, *An Interview with Clifford Geertz*, „Current Anthropology” 1991, vol. 32 (5), s. 611; A. Micheeles, „I dont do systems”: *An Interview with Clifford Geertz*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2002, vol. 14 (5).

³⁸³ W tym miejscu warto przytoczyć słowa George’a Steinera, bo odkryć, że kultura pochodzi od ludzi, od tego, w jaki sposób i jakie nadają oni światu znaczenia, odebrać jej obiektywną moc, nie znaczy wcale, że świat stanie się lepszym miejscem do życia: „*W słowach, podobnie jak w fizyce cząstek, istnieje materia i antymateria. Istnieje konstrukcja i unicestwienie. Rodzice i dzieci, mężczyźni i kobiety, stojąc wobec siebie w akcie mowy, wystawieni są na najwyższe niebezpieczeństwo. Jedno słowo może okaleczyć relacje ludzkie, może zbrukać nadzieję. Noże słów tną najgłębiej. Jednak identyczny instrument, leksykalny, syntaktyczny, semantyczny, jest instrumentem objawienia, ekstazy, cudu zrozumienia, jakim jest wspólnota, communion. I odwrotnie, mowa, która może wyrażać etykę Sokratesa, przypowieści Chrystusa, mistrzowską konstrukcję istnienia u Szekspira i Holderlina, może, na podstawie tej samej niepowstrzymanej potencjalności, nakerślić i uprawomocnić obozy śmierci oraz zapisać księgę sali tortur*”, Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, (tłum.) O. Kubińska, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 51-52.

³⁸⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 245.

w sytuacji” wszystko zmienia, a wszystko znaczy „nieustannie”. Jest to rodzaj „paktu etnograficznego”.³⁸⁵

Ricoeur podtrzymuje Geertza w przeświadczeniu o odkryciu właściwej drogi wiodącej ku odkryciu, czym jest kultura. A jest to droga wyznaczona przez związek hermeneutyki i semiotyki właśnie.³⁸⁶ O wspólnej perspektywie obu teoretyków pisze Alexander, i ma rację, że Ricoeur był tym, któremu udało się zjednoczyć obie dziedziny.³⁸⁷ Nic więc dziwnego, że Geertz podążył w jego kierunku. A choć Geertz nie spełnia w pełni oczekiwań autora *Znaczenia społecznego*, ponieważ – jego zdaniem – niepotrzebnie broni się przed tworzeniem ogólnych teorii, to tu właśnie, gdzie hermeneutyka łączy się z semiotyką, gdy mowa o „znaczeniu” i jego roli w badaniu kultury, jednoczą się w obronie tego pojęcia. Na moment pozostają w całkowitej zgodzie.³⁸⁸ Choć Geertz nie ma takiego przygotowania teoretycznego jak Ricoeur, to całkiem dobrze radzi sobie z problemem znaczenia i kultury.³⁸⁹ Ricoeur odrzuca pomysł de Saussure’a, jakoby znaczenie było wyznaczone przez formalne stosunki wewnątrz języka. Jednocześnie wskazuje na rozróżnienie na *langue* i *parole*, czyli na znaki oraz zdania, obrazujące różnice między kodem i przekazem. *Langue* przysługują strukturalne własności systemu synchronicznego, *parole* zaś jest indywidualna, diachroniczna i przypadkowa. Strukturę *parole*, która jest nieredukowalna do jej części, wyznacza syntetyczna konstrukcja samego zdania. Ricoeur w miejsce *parole* wprowadza pojęcie „dyskursu”, aby podkreślić swoistość tej jednostki. Przedmiot semiotyki, którą Ricoeur rezerwuje dla *langue*, znak, jest tylko potencjalny, natomiast zdanie jest bytem aktualnym, jako zdarzenie mowy. Nie ma tu przejścia między znakiem a zdaniem, bo zdanie jest całością nieredukowalną do sumy swych części. Składa się ze słów, ale jego funkcji nie da się wyprowadzić z funkcji tych słów. Zdanie składa się zatem ze znaków, ale samo znakiem nie jest. Semiotyka jako nauka o znakach zajmuje się analizą języka na części składowe. Ma charakter formalny. Natomiast semantyka, jako nauka o zdaniach,

³⁸⁵ K. Majbroda, *Kultura poprzez znaki...*, op. cit., s. 62-63.

³⁸⁶ J. Errington, *On not Doing Systems*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 34.

³⁸⁷ Zob. J. C. Alexander, *Znaczenie społeczne...*, op. cit., s. 102.

³⁸⁸ Na temat tych zawilych i ambiwalentnych naukowych relacji między Alexandrem i Geertzem pisze Mats Trondman. Zob. tenże, *“To locate in the tenor of their setting the sources of their spell”: Clifford Geertz and the “Strong” Program in Cultural Sociology*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 145-166.

³⁸⁹ Zob. Smith P., *The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz and Structuralism*, [w:] Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011, s. 27-30.

zajmuje się pojęciem „sensu” (jako znaczenia). Zajmuje się zatem integracyjnymi procedurami językowymi. To rozróżnienie na semantykę i semiotykę jest kluczowe dla zrozumienia problemu języka u Ricoeura, ponieważ takie posunięcie pozwala mu na zbudowanie pojęcia *dyskursu*, jako zdarzenia językowego oraz na porzucenie analizy formalnej języka.³⁹⁰ Unikanie formalizmów i tak jest konieczne, ponieważ strukturalizm oddala nas od prawdziwego znaczenia, „[...] im bardziej zbliżamy się ku strukturze, tym bardziej pograżamy się w językach martwych, a tym co trzeba odnaleźć, jest mowa żywa, kiedy to ktoś mówi coś do kogoś”.³⁹¹ Ricoeur odrzuca potrzebę badania języka i jego struktury i wprowadza pojęcie „dyskursu”, by podkreślić istotę języka jako zdarzenia. Uprawia zatem lingwistykę zdarzenia. *Dyskurs* realizuje się w czasie i przestrzeni, twierdzi francuski filozof, podczas gdy system językowy wykracza poza te parametry, poza „ograniczenie”. Często odwołuje się on do francuskiego językoznawcy Emile’a Benveniste’a, dla którego lingwistyka dyskursu i lingwistyka znaczenia stanowią odrębne dziedziny. Jednostką języka jako systemu jest znak, dla dyskursu taką jednostką jest zdanie, wyrażenie, wypowiedź. Językoznawca ten mówi o „momencie dyskursu”, aby wskazać na moment wyłaniania się zdarzenia. Język nie posiada wielu cech, które ma dyskurs, jak choćby tej, że wskazuje na zaimki osobowe, zwraca się do tego, kto mówi. Dlatego można powiedzieć, że moment dyskursu jest samozwrotny. Dyskurs jest zdarzeniem mówienia, nie tylko dlatego, że odnosi zdanie do osoby mówiącej, ale też że odnosi się do świata. Język odnosi znaki do innych znaków (*langue*). Dyskurs zmierza do tego, aby świat jakoś opisać, wyrazić, przedstawić. Język jest tylko warunkiem wstępnym komunikacji, której dostarcza swoje „kody”, natomiast dyskurs odnosi się do wymiany komunikatów.³⁹² Dyskurs wskazuje nie tylko na mówiącego, i nie tylko na świat, który opisuje, ale również na drugą osobę, rozmówcę, do którego dyskurs się zwraca. Dyskurs, w tym znaczeniu, ustanawia dialog, który może trwać albo ustać. Ricoeur mówi tu o dialektyce zdarzenia i znaczenia: jeśli dyskurs staje się zdarzeniem, to zyskuje miano *znaczenia*. Bo w dyskursie nie chodzi o samo zdarzenie, ulotne i zmienne, celem zrozumienia nie jest samo to zdarzenie, ale jego trwałe znaczenie. Dyskurs odsyła do aktu mowy jako narzędzia, które umożliwia fizyczny przekaz, umożliwia pojawienie

³⁹⁰ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Wyd. PIW, Warszawa 1989, s. 65-76.

³⁹¹ *Ibid.*, s. 295.

³⁹² Zob. P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, [w:] P. Rabinow (red.), *Interpretative Social Science. A Reader*, Wyd. University of California Press, Berkeley-Los Angeles California 1979, s. 73-80.

się tego, co zostało powiedziane. Dlatego, tłumaczy Ricoeur, znaczenie posiada szeroki sens, bo obejmuje wszelkie aspekty „intencjonalnego uzewnętrznienia”, które – z kolei – umożliwia kolejne uzewnętrznienia, na przykład w piśmie.³⁹³ Tę dialektykę zdarzenia i znaczenia Ricoeur wyraża również słowami: „Język nie mówi, to ludzie mówią”.³⁹⁴

Dyskurs zakłada akt *wypowiedzi*. Tu również Ricoeur odnosi się do francuskiego językoznawcy. Za nim pisze, że jednostka, która pojawia się w zdarzeniu mowy, ma wymiar semantyczny i dotyczy nie tyle znaczenia (będącego w mówieniu), co odnosi się poza sam ten akt. Akt mówienia jest formą obecności wypowiedzi, która ma naturę zdarzenia. Mówienie jest zdarzeniem aktualnym i przejściowym. Wypowiedź polega na ciągu wyborów, ponieważ pewne znaczenia przyjmujemy, a pewne odrzucamy. Wybór ten – z kolei – wytwarza nowe kombinacje zdań przed tym aktem, nieznane. Możliwość produkcji takich zdań jest nieskończona. Dopiero ta instytucja wypowiedzi obdarza mowę odniesieniem – mówić znaczy „mówić coś o czymś”. Ricoeur wyróżnia tu dwa znaczenia znaku: pierwsze, jako wewnętrzna analiza znaku, analiza różnic między znakami systemu elementu znaczącego i znaczonego - to badanie struktury znaku w systemie (de Saussure), oraz, i to jest to drugie znaczenie znaku, jako zewnętrzne odniesienie znaku do rzeczy (poza nim). Ostatnią cechą wypowiedzi jest według Ricoeura akt komunikacji. Zdarzenie, wybór, nowość zakładają kogoś, kto mówi, zakładają, że istnieje podmiot mówiący, oraz to, że ktoś zawsze mówi do kogoś. Akt słowa przeciwstawia się tu anonimowości systemu (znaków). System (znaków) jest tylko czymś potencjalnym. Ważniejsze jest to, że system ten dany jest do użytku podmiotowi potencjalnie mogącemu mówić/odnosić się do drugiego osoby. Jest czymś, co jeśli nie zostanie przez ten podmiot uruchomione, pozostanie tylko w sferze możliwości systemu. Słowo pojawi się tam, gdzie jakiś podmiot może podjąć, w swoim potencjalnym akcie wypowiedzi, system znaków, który język daje mu do dyspozycji. System pozostaje potencjalny, póki jakiś podmiot nie użyje go, nie zaktualizuje go w wypowiedzi, nie urzeczywistni go w niej. Zatem, według Ricoeura, subiektywność aktu słownego jest tylko pozorna, bo od samego początku jest ona intersubiektywnością aktu mówienia.³⁹⁵

³⁹³ P. Ricoeur, Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, (tłum.) Graff P., Rosner K., Wyd. PIW, Warszawa 1989, s. 226-231.

³⁹⁴ Ibid., s. 80.

³⁹⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, tłum. Bieńkowska E., Cichowicz S., Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1985, s. 303-305.

Ricoeur określa się jako zwolennik hermeneutyki i nazywa kontynuatorem myśli Diltheya i Heideggera. Ale hermeneutyka w jego wydaniu jest sporym „przerobieniem” hermeneutyki, szczególnie Diltheya. Ricoeur odrzuca kartezjańską jaźń i kantowski podmiot, odrzuca również psychologizm Diltheya. Subiektywizm podmiotu jest tylko pozorny, twierdzi Ricoeur. Interpretacja nie zachodzi w sferze psychicznej, ale semantycznej, bo czytany tekst jest wyposażony w horyzont znaczenia. Ricoeur bardziej przyjmuje idealną koncepcję znaczenia Husserla niż psychologiczną wizję Diltheya i staje w obronie autonomii tekstu wobec autora wypowiedzi. Moment semantyczny, moment znaczenia obiektywnego tekstu, musi poprzedzać moment egzystencjalny. Tekst posiada zatem swoją obiektywność. Droga rozumienia prowadzi od idealności znaczenia do (samozrozumienia) egzystencji, a nie odwrotnie, jak zakładał Dilthey,³⁹⁶ któremu – dlatego – nie udało się wydostać poza subiektywizm. Mówi się o trzech kontrowersjach wokół tez Diltheya: pierwsza dotyczy opozycji między wyjaśnieniem a rozumieniem, jako podstawy rozróżnienia nauk na nauki o naturze (przyrodniczych) i duchu (humanistycznych). Kontrowersję tę określa się jako „metodologiczną”. Według Ricoeura procedury wyjaśniania i rozumienia wcale się nie wykluczają, a uzupełniają. Są to dwie fazy jednego procesu – interpretacji (zaś interpretacja ma charakter kołowy). Druga kontrowersja, nazywana tu „semantyczną”, dotyczy psychologizmu i problemu obiektywności „tekstu”. Według Ricoeura, znaczenie tekstu posiada charakter obiektywny, co wynika z samej istoty znaczenia. Dilthey pomija ten wątek. Trzecia kontrowersja, nazwana przez Rosnera „ontologiczną”, dotyczy epistemologicznego charakteru hermeneutyki. Ricoeur przechodzi od tak rozumianej wizji hermeneutyki do jej ontologicznej postaci, którą uprawia z kolei Heidegger. Możemy tu więc mówić o kontrowersji ontologicznej, ponieważ Ricoeur postuluje poszerzenie problematyki hermeneutycznej o refleksje nad ontologicznymi warunkami pytań epistemologicznych.³⁹⁷ Ricoeur nie rezygnuje z problemu poznania, ale szuka ontologicznych warunków pytań epistemologicznych. Mówi się o nim, że jest twórcą hermeneutyki ontologicznej, ponieważ „rozumieć” u niego nie znaczy „wiedzieć”, ale „jestem”. Jest sposobem odnoszenia się do bytu i bycia. Ten sposób odnoszenia się uwidacznia się w języku, stąd hermeneutyka zajmuje się właśnie nim. Ricoeur wyjaśnia ten fenomen języka jego wrażliwością na kontekst, i dlatego też, wrażliwością czy

³⁹⁶ P. Ricoeur, *Język, tekst...*, op. cit., s. 199-206.

³⁹⁷ K. Rosner, *Paul Ricoeur-filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst...*, op. cit., s. 41-55.

podatnością na interpretację. Ricoeur mówi o dwóch sposobach uprawiania hermeneutyki. Pierwszy zaproponował Heidegger, który rozumienie potraktował nie jako sposób poznania, ale jako sposób bycia. *Dasein* egzystuje poprzez rozumienie. Ricoeur nazywa tę drogę „krótką”, bo następuje tu nagłe odwrócenie problematyki. Drugi sposób uprawiania hermeneutyki, drugą drogę, obiera on sam i uznaje ją za właściwszą, ponieważ przebiega ona stopniowo i zachowuje płynność, zachowuje się zgodnie z wymogami semantyki i refleksji. Rozumienie nie jest sposobem bycia, ale sposobem bycia tego bytu, który egzystuje poprzez rozumienie (świata, tekstu, innych).³⁹⁸ Heidegger depsychologizuje rozumienie, bo wiąże je ze światem. Ricoeur przejmuje tę światowość rozumienia i – *de facto* – znaczenia, hermeneutyki i bycia. To ten punkt, który najbardziej chyba urzeka Geertza – światowość świata. Podmiot traci ważność decydowania o obiektywności rzeczy. Czyste „ja” Kartezjusza jest pustą abstrakcją, nie udziela odpowiedzi na pytanie o sens człowieka. Roszczenie do obiektywności przechodzi transformację w kierunku światowości i przyjmuje formę „zamieszkiwania” w świecie, który stanowi możliwość bycia w sytuacji, rozumienia i interpretacji. Pojawiają się tu w kontekście zjawiska rozumienia pojęcia „ugruntowanie”, „zakotwiczenie”, „znajdowanie się”. Najpierw, pisze Ricoeur, na początku procesu rozumienia podmiot znajduje w momencie wyjściowym, poza możliwością artykulacji w dyskursie. Trzeba najpierw znaleźć się „tam” i poczuć się w pewien sposób, zanim zdobędzie się orientację. *Dasein* nie zajmuje pozycji poznawczej, a jego bycie jest egzystencjalne dlatego właśnie, że wykracza poza zwykłą relację poznawczą podmiotu do przedmiotu, ponieważ jest egzystencją, czyli bytem rozumiejącym. Aby tę rzecz wyjaśnić, trzeba by było wejść w dalszą analizę filozofii autora *Bycie i czas*, ale jest to temat na inną książkę. Dla naszych potrzeb wystarczy, by ten fragment o egzystencji i rozumieniu podsumować tym, że u Ricoeura moment ontologiczny przychodzi wraz z interpretacją. Jest trzecim członem hermeneutycznej triady: sytuacja – rozumienie – interpretacja.³⁹⁹ Ricoeur opisuje to przejście od epistemologii do ontologii słowami: „Zamiast pytać: »Skąd wiemy?«, pytamy teraz: »Jaki jest sposób bycia tego bytu, który istnieje tylko przez rozumienie?«”.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Zob. P. Ricoeur, *Język, tekst ...*, op. cit., s. 192-194; tenże., *Egzystencja i hermeneutyka...*, op. cit, s. 185-190.

³⁹⁹ P. Ricoeur, *Język, tekst ...*, op. cit., s. 207-217.

⁴⁰⁰ Ibid., s. 207.

Hermeneutyka Ricoeura jest otwarta na ludzką dynamikę życia, na proces i zmianę, na kontekst społeczny i komunikację. Psychoanaliza, strukturalizm, czy wszelkie inne psychologizmy i subiektywizmy, są pewną zdobyczą naukową, ale za jaką cenę, powiedziałaby Ricoeur. Żywa mowa jest narzędziem znaczenia, nie można rozumieć bez tej podstawowej formy wyrażanie siebie: poprzez mowę właśnie. Językoznawstwo konstytuuje siebie jako naukę, ale wyklucza akt mowy jako swobodną kombinację, jako tworzenie nowego wyrazu, a to przecież, w języku, najważniejsze. Strukturalizm wyklucza zatem podstawową intencje mowy, by powiedzieć coś o czymś. Intencja to coś, co mówiący i słuchający rozumieją w sposób natychmiastowy. Mowa ma bowiem podwójny kierunek: chodzi w niej o to, by powiedzieć coś, ale też o to, by powiedzieć coś o czymś. Sama w sobie mowa dąży więc – można powiedzieć – do samounicestwienia:

Gdy mówimy, mowa nie jest dla nas przedmiotem, lecz zapośredniczeniem – tym, poprzez co i za pomocą czego wyrażamy siebie oraz wyrażamy rzeczy. Mówienie jest aktem, za sprawą którego mówiący przezwyknieza zamknięcie uniwersum znaków w zamiarze powiedzenia czegoś o czymś komuś; mówienie jest aktem, w którym mowa przekracza siebie upostaciowaną w znaku ku swemu odniesieniu i ku swemu partnerowi. Pragnie zniknąć, pragnie umrzeć jako przedmiot.⁴⁰¹

„Mówienie” i „dyskurs”, jako mowa znacząca, decydują o znaczeniu jego teorii dla etnografii. Dla Geertza jest to element znaczący i dlatego odwołuje się on do hermeneutyki Ricoeura. Jest on mu potrzebny po to, by wyjaśnić fenomen spisywanego przez etnografa „dyskursu społecznego”. To co spisuje etnograf jest tym/ma być tym, co jest „mówione” – w dyskursie. Za Ricoeurem Geertz pisze: „Nie zdarzenie mówienia, lecz »powiedziane« mówienie, gdzie »powiedziane« rozumie się jako intencjonalną eksterioryzację, konstytutywną dla celu wypowiedzi, dzięki której *sagan* (mówić) staje się *Aus-sage* (wypowiedzią). Krótko mówiąc, to co piszemy, co utrwalamy, staje się noematem [myślą, zawartością, istotą – przyp. E.B.] mowy. Jest to znaczenie wydarzenia mowy, a nie wydarzenia jako „wydarzenia”.

Na szczególną uwagę zasługują tu poglądy Ricoeura dotyczące znaczenia i symbolu. One najbardziej kształtują stanowisko Geertza. W teorii francuskiego filozofa możemy wyróżnić dwie koncepcje hermeneutyki. Pierwsza, o której Rosner mówi, że to wczesna faza filozofii Ricoeura, dotyczy znaczenia i symbolu, i hermeneutyka jest tu

⁴⁰¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka ...*, op. cit., s. 301-302.

rozumiana jako „odszyfrowywanie” symboli świata. W drugiej fazie, późnej, Ricoeur nadal pozostaje w kręgu hermeneutyki, ale bardziej skupia się na koncepcji tekstu, interpretacji i metafory, a mniej na analizie symbolu.⁴⁰² Geertz nie dostrzega tych rozróżnień. W jego wizji Ricoeur jawi się jako filozof zajmujący się kwestią znaczenia. I dlatego potrzebuje narzędzi hermeneutyki. Ricoeur jest bardziej atrakcyjny dla Geertza, bardziej niż inni z tej dziedziny filozofii, ponieważ kategorię „rozumienia” uspołecznia, ukulturalnia. Robi to przez nadanie pojęciom „symbolu” i „znaczenia” swoistego, społecznego wymiaru. Nie chodzi tu już o pragmatyczny aspekt znaczenia, o używanie symboli, o ich praktykę, ale o egzystencjalny wymiar, ontologię znaczenia. To dlatego Geertz może powiedzieć za Ricoeurem, że tekst nigdy nie jest pisany w pojedynkę, a tylko wspólnie z innymi, w kontekście innych. Razem wytwarzamy coś między sobą, co jest trwalsze od przemijających momentów działania i „zdarzenia”. To co po tych zdarzeniach zostaje, może być na zawsze lub na chwile. Wspólne zdarzenia wytwarzają coś, co ludzi łączy, wspólny proces wytwarzania znaczeń. Geertz szuka podstaw tego procesu, czegoś, co ugruntuje jego założenia dotyczące znaczenia. Odnajduje je w teorii Ricoeura. Nie myśli o „znaczeniu” w sposób tak fundamentalny i tak obiektywny, jak robi to autor *Egzystencji i hermeneutyki*, ale to Ricoeur i jego rozumienie znaczenia i hermeneutyki pozwalają Geertzowi budować podstawy teorii kultury. Wydaje się, że nie do końca ma rację Brocki, gdy pisze, że Geertz wykracza poza koncepcję Ricoeura. Rzeczywiście hermeneutyką nazywa się stanowisko, które zakłada, iż rozumienie innych jest możliwe przez odczytywanie w świecie symboli (trwałych ekspresji). Ale taką wizję hermeneutyki francuski filozof odrzuca. Hermeneutyka Ricoeura pokonuje przecież subiektywizm Diltheya. Wydaje mi się, że Ricoeur zdecydowanie wpisuje się w projekt antropologii Geertza.⁴⁰³ To tu – moim zdaniem – antropolog ten odnajduje semiotyczną (u Ricoeura semantyczną) koncepcję znaku i kultury, to w tak rozumianej hermeneutyce Geertz odnajduje podstawy swej wizji znaczenia, zawsze danego w kontekście.

Spółeczny kontekst, rozumiany u Ricoeura jako tekst właśnie, jest dla Geertza niezwykle istotny. Kluczowe jest połączenie znaczenia i tekstu. Ważne jest, by wyjaśnić, jak przedstawiają się poglądy Ricoeura na te kwestie. Przeniesienie słownika Ricoeura w obszar nauk społecznych, którego dokonał Geertz, wydaje się więc kolejnym naturalnym krokiem, który może/powinien wykonać etnograf. Geertz taki krok wykonuje. Ricoeur

⁴⁰² Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur-filozoficzne...*, op. cit., s. 55- 60.

⁴⁰³ Zob. Brocki M., *FAQ*, [w:] Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz-lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003, s. 142.

wyświadczył Geertzowi niemałą przysługę, ponieważ pomógł mu odkryć potencjał hermeneutyki niezbędny w procesie badania kultury.⁴⁰⁴ Francuski filozof swe rozważania o semiotyce zaczyna od słów Eliadego: „Symbol daje do myślenia”⁴⁰⁵. To od tej myśli zaczyna się jego droga ku hermeneutyce. Jeśli symbol daje do myślenia, to znaczy że jest, że nadaje sens, że nie jest ustanawiany przez jednostki, ale je wyprzedza, bo jest jakby przed nimi. A to, co jest do myślenia, jest dane do refleksji. W ten sposób symbol poprzedza hermeneutykę, ale nie do końca. Bo gdyby tak było, to Ricoeur, po pierwsze, nie miałaby o czym pisać, a napisał wiele, po drugie, nie przydałby się antropologii Geertza. Symbol daje do myślenia, ale bez myślenia, nie „dawałby”. Jest to punkt w myśli Ricoeura niezwykle ważny dla Geertza. Bo jest to coś, co możemy nazwać „kontekstem”. Eliade wyjaśnia to tak: symbole są znakami, to formy wyrazu odsłaniające sens, który oznajmia zawarta w słowie intencja znacząca. I niezależnie, czym są – elementami sfery wszechświata czy zwykłymi rzeczami – zyskują swe znaczenie dopiero w słowie, w uniwersum słowa. Nie są więc symbole czymś indywidualnym, co należy do tworu wyobraźni, ale istnieją naprawdę, realnie są obecne w świecie.⁴⁰⁶ Do tego potrzebna jest jeszcze hermeneutyka, powiedziała by Ricoeur, którą poprzedza symbol, ale w samej istocie hermeneutyki (jako refleksji) zawiera się już ruch ku temu co na zewnątrz niej, ku symbolowi właśnie. Ricoeur wymienia trzy stadia rozumienia symbolu: pierwszym jest fenomenologia, ale ta nie pozwala wydostać się symbolom poza system. Symbol jest zamknięty. Fenomenologia to rozumienie symbolu przez symbol, przez ogół symboli, nie ma tu miejsca na refleksję, podmiot, rozumienie. Drugie stadium to hermeneutyka, a trzecie – myślenie wychodzące od symboli. To ostatnie jest stadium czysto filozoficznym, potrzebnym filozofom do filozofowania. Ricoeura interesuje jednak hermeneutyka. I dlatego znalazł się w antropologii Geertza. Nie istnieje symbol bez jego rozumienia, bez interpretacji. Bycie symbolu nie zależy tylko od samego symbolu. Nie w nim znajduje się źródło jego pochodzenia i sensu. Potrzebna jest myśl: refleksja, interpretacja. Razem spotykają się gdzieś w połowie drogi. Tylko przez refleksję można rozumieć i można zobaczyć. Symbol jest żywy i aktywny, i otwarty na interpretację od strony życia – dynamicznego, zmiennego i ulotnego. Hermeneutyka zatacza koło, dlatego, że wychodząc od przedrozumienia stara się poprzez interpretację, rozumieć. Nie

⁴⁰⁴ Errington J., *On not Doing Systemes*, [w:] Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011., s. 34-41.

⁴⁰⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka* ..., op. cit., s. 59.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, s. 59-62.

da się inaczej. Nie istnieje intuicyjne ustanawianie znaczeń. W ten sposób egzystencja staje się sobą – poprzez odczytywanie (interpretację) rozproszonych w świecie jej śladów, świadectw jej bycia. Aby egzystencja stała się sensowna, potrzeba jej symboli i znaków, których odczytywanie (interpretacja) stanowi właśnie proces jej usensowniania.⁴⁰⁷ Wszelkie ontologiczne rozumienie znajduje swój wyraz w mowie. Stąd Ricoeur mówi o płaszczyźnie semantycznej rozumienia. Rozumienie jest w żywej mowie, nie (martwym) języku, dlatego strukturalizm traci właściwy przedmiot poznania, i – w rezultacie – nie jest naukowo przydatny. Gdy chcemy badać sens/znaczenie, musimy zwrócić się w stronę hermeneutyki i rozumienia. Symboliczną nazywamy każdą strukturę znaczeniową, powie Ricoeur, w której sens „bezpośredni”, „pierwotny”, „dosłowny” wytycza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, a który nie może być inaczej ujęty niż właśnie poprzez ten pierwszy. Interpretacja jest „pracą myśli”, która polega na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych, zawartych w znaczeniu dosłownym. [...] Symbol i interpretacja stają zatem pojęciami korelatywnymi, współistniejącymi; tam jest interpretacja, gdzie jest wielokształtny sens. Wielość sensów staje się widoczna właśnie w ramach interpretacji. Występuje więc tu podwójne ograniczenie pola semantycznego, bo od strony symbolu i od strony interpretacji, a dzięki temu wydaje się, że system nie może (w całości) determinować sposobu rozumienia znaczeń. Ważniejsza jest jednak ta z natury jakby istniejąca potrzeba istnienia obok siebie: symbol (by istnieć) potrzebuje interpretacji, zaś interpretacja (by być) symbolu⁴⁰⁸.

Geertza z Ricoeurem łączy niechęć do subiektywizmów. Dlatego Ricoeur, choć odwołuje się do Diltheya, ostatecznie porzuca jego hermeneutykę na rzecz Heideggera i światowości *Dasein*. Ze znaczeniem u Geertza jest podobnie, bo przybiera ono ostatecznie formę sposobów myślenia, a myślenie jest publiczne, światowe. Nie ma indywidualnych myśli, są one zawsze społeczne. To tak, jakby pojęcia mogły być indywidualne. A przecież kolor czerwony jest czerwony. Nie dlatego, że czerwień jest czerwona, bo czerwoność istnieje obiektywnie, na wzór platońskich idei. Czerwień swoje znaczenie czerwoności zyskało w trakcie społecznej konstrukcji znaczeń. Dlatego czerwień jest prawdziwa. „Myślenie – przypomnijmy tu słowa Geertza – konceptualizacja, formułowanie, pojmowanie, rozumienie itp., nie sprowadza się do tajemniczych wydarzeń w naszym umyśle, lecz polega na dopasowaniu stanów i

⁴⁰⁷ Ibid., s. 60-75.

⁴⁰⁸ Ibid., s. 58-75.

procesów modeli symbolicznych do stanów i procesów zachodzących w zewnętrznym, szerszej pojmowanym świecie”⁴⁰⁹. Jest kwestią publiczną, bo polega na wymianie form symbolicznych. To dlatego Geertz i Ricoeur zgodnie przyznają, że strukturalizm nigdy nie wyjaśni fenomenu znaczenia, bo sensu znaczenia poszukuje w regułach języka, a nie w sposobie jego użycia. A przecież jest odwrotnie: to przecież nie język mówi, tylko ludzie. Język bez mówienia, jak pokazał Peirce, jest czystą abstrakcją słów nieposiadających znaczenia. To tylko ludzie, mówiąc w konkretny sposób, w konkretnym celu, w konkretnym miejscu, mówiąc tak właśnie a nie inaczej, nadają sens swym wypowiedziom. Geertz myśli podobnie. Zdania nie można zredukować do jego części. Jest czymś więcej niż tylko ciągiem połączonych ze sobą słów. Ricoeur używa pojęcia „dyskursu”, aby podkreślić prawdziwy sens wypowiedzi i mówienia. Mówi o dialektyce zdarzenia i znaczenia, jaka zachodzi wewnątrz tego dyskursu. Jeśli dyskurs aktualizuje się jako zdarzenie, jest rozumiany jako znaczenie. Ricoeur rozumie to w ten sposób, że o ile zdarzenie samo, jako mówienie, ulatuje wraz z końcem mówienia, o tyle to, co pozostaje po tym, nadal trwa. Dyskurs, będący tu niejako jednoczesnym połączeniem zdarzenia z mówieniem (znaczenia), zachowuje znaczenie zdarzenia, gdy już ono samo przeminie. Geertz myśli bardzo podobnie: „Interpretowanie polega na próbie ocalenia tego, co w owym dyskursie zostało »powiedziane« przed zaginięciem wraz z ulotnością okoliczności, w których do niego dochodzi i utrwalania go w umożliwiającej dalsze studia formie”.⁴¹⁰ Mówi nie o dyskursie, ale o „kontekstualizacji” znaczenia.⁴¹¹ Znaczenia można odczytać z symbolicznych (społecznych) działań wokół nas, z życia, przez obserwację tego, w jaki sposób pojawiają się, przemawiają, jak są konstruowane i jakie formy przybierają. Znaczenie pojawia się w społecznym kontekście. Społeczeństwo można porównać do warsztatu, w którym myśli się konstruuje i dekonstruuje.⁴¹² Geertz stosuje tu jeszcze inne porównanie: społeczny kontekst porównuje do „kulturowych narośli”. To społeczna siatka znaczeń i symboli. „Mam zamiar delektować się »specyficznymi kulturowymi naroślami«, zagłębiać się w procesy rozumowania i dawać nura w systemy symboliczne. Świat przez to nie zniknie – zostanie wydobyty na jaw”.⁴¹³

⁴⁰⁹C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 101, 245.

⁴¹⁰ *Ibid.*, s. 36.

⁴¹¹ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 21.

⁴¹² *Ibid.*, s. 159.

⁴¹³ *Ibid.*, s. 187.

W rezultacie, najbardziej łączy Geertza z Ricoeurem ontologiczne rozumienie symbolu i znaczenia. Hermeneutyka nie jest (tylko) formą poznania. Staje się czymś więcej, bo sposobem bycia. Rozumienie znaków staje się rozumieniem siebie. Znaczenie konstruowane jest przez dialog, a uwieńczeniem tego procesu powstawania znaczenia jest samorozumienie podmiotu. Poprzez dialog z innym podmiot w trakcie konceptualizacji znaczeń określa siebie, to, kim jest, usensownia siebie jako egzystencję. Hermeneutyka jest zatem ontologią rozumienia.⁴¹⁴ Ale częścią tej całości (dyskursu, czyli zdarzenia jako znaczenia) jest także symbol, który przecież daje do myślenia. Częścią dyskursu jest zarówno proces rozumienia, jak i fakt istnienia symbolu. Sama refleksja nie wystarczy, bo nie istnieje bez siły, która ją pobudza, a to przecież symbol daje do myślenia. To ważny punkt w teorii Ricoeura – ważny dla Geertza. Ten ontologiczny wymiar rozumienia, jako sposób bycia, istnienia symbolu, stanowi – można by tu rzec – dowód na to, że nowa semiotyka działania zbudowana jest na dobrych fundamentach, i że można jej naukowo zaufać. Uwikłane hermeneutyki w zwyczajny, ludzki, zewnętrzny świat, a nie tylko w wewnętrzny proces myślenia, to też rodzaj podpórki, gwarant poczucia bezpieczeństwa, zadomowienia. Oczywiście ani Ricoeurowi, ani Geertzowi nie o poczucie bezpieczeństwa chodzi, a raczej o sens znaczenia, i dla obu także, sens kultury. Przyznanie znaczeniu obiektywnego sensu jest tu – z kolei – formą obrony kultury. Symbol, i też kultura (bo symbol jest w kulturze), odsyłane są w świat subiektywnych treści, przeżywanych czy odczuwanych emocji, itd., czyli w przestrzeń, która z punktu widzenia nauki i tzw „prawdziwej” wiedzy należy do sfery emocji. U Geertza, i też Ricoeura, do którego ten się odwołuje, symbol i znaczenie nabierają cech obiektywnych. Ale co to oznacza dla antropologii? Pozwolę sobie posłużyć się tu słowami amerykańskiego antropologa. Rację ma Kuper, gdy pisze o książce *Negara*, że jest ona niedocenionym dziełem Geertza. Autor tak pisze w niej o symbolach i znaczeniach: „Negara, struktura działań, czasem krwawych, czasem ceremonialnych, była również, także z samej swej istoty, strukturą myślową. Opisać ją, to opisać konstelację uświęconych idei”. Ale to nie oznacza jeszcze idealizmu, czy przyjęcia tezy o subiektywistycznej koncepcji rzeczywistości społecznej. I dalej, kontynuuje:

⁴¹⁴ Zob także, G. Wernke, *Geertzian Irony ...*, op. cit., s. 51-54; J. C. Alexander, *Clifford Geertz and The Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 55-58.

Niestety, trzeba to jednak podkreślać, ponieważ nauki społeczne, mimo całej swej nowoczesności tematycznej i praktycznej, żyją filozoficznie nie w XX, lecz w XIX stuleciu, opętane lękiem przed metafizycznymi zjawami. Idee nie są, i to już od pewnego czasu, niepoddającą się obserwacji substancją myślową. Są podróżującymi znaczeniami, których nośnikami są symbole [...], rozumiane jako wszystko to, co denotuje, opisuje, reprezentuje, egzemplifikuje, oznacza, wskazuje, sugeruje, odmalowuje, wyraża – wszystko co, w ten czy inny sposób znaczy. A wszystko to, co w ten, czy inny sposób znaczy, jest intersubiektywne, zatem publiczne, zatem również dostępne jawnemu i sprawdzalnemu wyjaśnieniu przy odsłoniętej kurtynie. Wywody, melodie, formuły, mapy, obrazy nie są idealizacjami, które się jedynie ogląda, lecz tekstami, które trzeba odczytać; tak samo jest z obrzędami, pałacami, technologiami i formacjami społecznymi. [...] Ograniczenie analizy interpretacyjnej w większości współczesnych prac antropologicznych do rzekomo bardziej symbolicznego aspektu kultury jest czystym uprzedzeniem zrodzonym z przekonania, także odziedziczonego po XIX wieku, że „symboliczne” stoi w pozycji do „rzeczywistego”, podobnie jak fantazyjne do trzeźwego, figuratywne do dosłownego, zamazane do wyraźnego, estetyczne do praktycznego, mistyczne do przyziemnego, a dekoracyjne do użytecznego. Aby pozbyć się tego uprzedzenia, podobnie jak drugiego, pokrewnego, iż dramaturgia władzy jest zewnętrzna wobec jej funkcjonowania. To, co rzeczywiste, jest tak samo wyobrażone, jak to, co urojone. Polityka balijska, tak jak każda inna, nie wyłączając naszej, była działaniem symbolicznym, ale bynajmniej nie wynika z tego, że wszystko odbywało się tam jedynie w umysłach ludzi lub składało wyłącznie z tańców i okadzania. Omówione tutaj aspekty tej polityki [...] współtworzyły tak bliską i namacalną rzeczywistość, jak sama wyspa. Mężczyźni [...], którzy przedzierali się przez tę rzeczywistość – budowali pałace, sporządzali traktaty, zbierali renty dzierżawne, uzyskiwali koncesje na handel, zawierali małżeństwa, usuwali rywali, fundowali świątynie, wznosili stopy, urządzali uczty i wyobrażali sobie bogów – dążyli do celów, jakie mogli sobie postawić przy dostępnym im zasobie środków. Dramaty państwa – teatru, naśladowujące same siebie, nie były w ostatecznym rozrachunku iluzją, ani kłamstwem, oszukańczą sztuczką ani udawaniem. Były tym, co istniało.⁴¹⁵

Geertz, podobnie jak Ricoeur, wykorzystuje narzędzie hermeneutyki. Ale nie tylko po to, by zrozumieć człowieka, ale po to, by zrozumieć kulturę. Można powiedzieć więc, że w jakimś stopniu Brocki ma jednak rację, gdyż Geertz rzeczywiście wykracza, w pewien sposób, poza hermeneutykę Ricoeura. Uprawiam hermeneutykę, mówi o sobie, bo myślę o zjawiskach społecznych w sposób hermeneutyczny, jako trybie nadawania konkretnego sensu, konkretnym sprawom, w konkretnych miejscach, „[...] aby praktyczne środki przybrały konkretną formę i miały całkiem określone oddziaływanie. Krótko mówiąc, idzie o znaczenie, nie o maszynierię”.⁴¹⁶

⁴¹⁵ C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, tłum, W. Usakiewicz, Wyd. UJ, Kraków 2006, s. 140-141.

⁴¹⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 15, 226.

ROZDZIAŁ 3. TEORIA KULTURY GEERTZA

1. Wstęp

Na temat antropologii Geertza powstało wiele koncepcji. Z grubsza można ująć to tak, że jedne krytykują amerykańskiego antropologa za bałagan metodologiczny. W skrócie, mówią, że Geertz to postmodernista, inne z kolei widzą w nim reformatora antropologii, kogoś, kto miał odwagę burzyć stare dogmaty i odważnie walczyć o nową antropologię. Są też stanowiska umiarkowane, według których jest trochę tak, a trochę tak.⁴¹⁷ Myślę, że każdy ma tu trochę racji. Wszyscy zgodziliby się z tym, że Geertzowi naprawdę zależy, i że poważnie podchodzi do swej pracy, i że z pewnością nie chce odbierać antropologii ani jej powagi, ani niszczyć jej dobrej opinii. Twierdzi jedynie, że sens etnografii zawiera się w jej hermeneutycznej perspektywie. Hermeneutyka jest dziś jej integralną częścią. To jest dziś jej podstawowe narzędzie badawcze.⁴¹⁸ Ale sprawa ze znaczeniem jest na tyle skomplikowana, że wątpliwości wokół niej nie można odłożyć na bok. Nowa relacja etnografii i hermeneutyki wymaga wyjaśnień choćby z powodu tej niezwykle trudnej i zawiłej historii semiotyki oraz pojęcia „znaczenia”. Trudno jest zatem mówić o właściwym bądź niewłaściwym zastosowaniu pojęcia „znaczenia”. Skoro nie wiadomo, jakie jest właściwe znaczenie „znaczenia”. Geertz sięga po nie jak wielu innych, i w jego przypadku jest to równie prawomocne, jak w każdym innym. Niemniej mówienie o znaczeniu i kulturze w taki sposób, w jaki robi to Geertz, jest czymś nowym, co otwiera nowe możliwości interpretacji zjawiska kultury. Geertz dobrze o tym wiedział. Jego przyznanie się do stosowania pojęcia „znaczenia” było jednoczesnym przyznaniem się do tego, że traktuje zjawiska kultury jakby były one jakimś porywem serca, kwestią emocji, nie nauki. Było to zatem przyznanie się do akceptacji tezy, że cała wiedza o kulturze jest nieweryfikowalna. „Problem znaczenia we wszystkich swych wzajemnych połączonych aspektach [...] polega na potwierdzeniu, a przynajmniej uznaniu nieuchronności istnienia niewiedzy, bólu i niesprawiedliwości na płaszczyźnie ludzkiego życia, a jednocześnie zaprzeczeniu, jakoby te przykłady irracjonalności były cechą charakterystyczną świata jako całości”.⁴¹⁹ Tak Geertz pisze o symbolach kultury,

⁴¹⁷ Kuligowski W., *Uwolnić się od Geertza*, [w:] Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz-lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003, s. 203-215.

⁴¹⁸ Campbell E., Lassiter L. E., *Doing Ethnography Today. Theories, Methods, Exercises*, Wyd. Wiley Blackwell, Oxford 2015., s. 6-7.

⁴¹⁹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 130.

społecznych nośnikach znaczenia. Jest świadom ryzyka, możliwych oskarżeń o subiektywizm. Badać znaczenie „[...] to kwestia pojmowania poznania, emocji, motywacji, percepcji, wyobraźni, pamięci i jeszcze czegoś jako spraw samych w sobie i bezpośrednio społecznych. [...] Jak to osiągnąć – kontynuuje Geertz – jak analizować użycie symboli jako działań społecznych i napisać tym samym jakąś „terenową” psychologię?”.⁴²⁰ Można, odpowiada antropolog, ale tylko „[...] lawirując wśród paradoksów (pluralistyczny/zunifikowany, produkt/proces), traktując społeczeństwo jako warsztat, w którym myśli się konstruuje i dekonstruuje, a historię jako teren, który ludzie zdobywają i oddają, usiłując tym samym ująć ten rodzaj ważkich problemów jako reprezentację władzy, wytyczanie granic, retorykę perswazji, wyraz zaangażowania i odnotowywanie niezgody”.⁴²¹ Geertz często to podkreśla, szczególnie w *Wiedzy lokalnej. Interpretacja kultur* stanowi punkt wyjścia, a balijskie walki kogutów to tylko początek antropologicznej drogi amerykańskiego autora. Geertz formułował tu swoją podstawową tezę, że kultura jest publiczna. I z tego też punktu wychodzi, kierując się w stronę semiotyki i problemu „znaczenia”. Jego teoria jest pytaniem o *znaczenie*. A to mnoży kolejne pytania i kolejne wątpliwości. Wszystko to wymaga nieustannych i zawsze niepełnych wyjaśnień. Katarzyna Majbroda pisze artykuł o książce Geertza *Principia semiotyki kultury*, a której – twierdzi – nigdy nie napisał., przynajmniej nie oficjalnie. A jednak tak jego myśl jest interpretowana, tak widzi się jego teorię, jako teorię semiotyki kultury. Z jednej strony Geertz odwołuje się do Webera i jego rozumienia społecznej funkcji znaczenia,⁴²² z drugiej sięga do podstaw językoznawstwa. Geertz, badając teorię kultury, odnosi się do semiotyki, co nie znaczy, że stosuje narzędzia logiki formalnej. Nie robi z antropologii nauki formalnej, kolejnej matematyki. Semiotyka, jako nauka o znakach, nie powinna być, jego zdaniem, utożsamiana ze strukturalizmem: „[...] społeczna kontekstualizacja takich »znaczących« jest znacznie bardziej użytecznym sposobem rozumienia tego, jak i co one znaczą niż wciskanie ich siłą w schematyczne paradygmaty lub redukcja do abstrakcyjnych reguł systemów, które rzekomo je »generują«”.⁴²³ Znaczenie nie jest czymś ukrytym. Jest *przysłonięte*, bo - w społeczeństwie - przybiera ono postać symboliczną, Ale naukę o tym, co znaki znaczą, nie można sprowadzać „do nauki formalnej, logiki czy matematyki, lecz, pisze Geertz,

⁴²⁰ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 158-159.

⁴²¹ Ibid., 159.

⁴²² C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 19; tenże, *Wiedza...*, op. cit., s. 226.

⁴²³ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 21.

musi być ona nauką społeczną, jak historia i antropologia⁴²⁴. Bo „kultura to tkanina znaczeń, w odniesieniu do których ludzie interpretują własne doświadczenia, i którą się kierują, sterując własnym działaniem”⁴²⁵.

Idąc za myślą Peirce’a, Wittgensteina czy Ricoeura, Geertz tę semiotykę niejako uspołecznia, ale posuwa się o krok dalej, bo do semiotyki dodaje jeszcze etnografię. Więc choć to nadal semiotyka, to już w nowym wydaniu, bo antropologicznym. W przypadku Geertza lepiej jest zatem przyjąć chyba definicję semiotyki Maxa Bense’a, który również traktuje ją jako ogólną teorię znaku, ale – sięgając do źródeł tematu – ujmuje ją jako naukę zajmującą się badaniem pojęć i ich znaczeń przedmiotowych, i odsyła do relacji między słowami a rzeczami.⁴²⁶ Taka ogólna perspektywa pomaga lepiej zrozumieć sens interpretacji znaku u Geertza oraz sens jego semiotycznej koncepcji kultury. To oczywiście tylko punkt wyjścia, założenie, że semiotyka to nauka o znakach rozumianych jako jakiś rodzaj relacji między słowami i rzeczami.

Dotąd starałam się pokazać te aspekty semiotyki, które Geertza inspirują najbardziej. W ten sposób wyłonił nam się pewien model semiotyki autorstwa Geertza. Składa się na nią wiele elementów. Pozwolę sobie zebrać je tutaj w jednym miejscu. Przede wszystkim, jest to aspekt mentalny: kultura jest kwestią sposobów myślenia, ale to myślenie jest społeczne, publiczne. Jest zarazem na zewnątrz i wewnątrz człowieka. To pierwsza ważna myśl Geertza. Kolejna to pragmatyczny wymiar kultury. Trzeci, to jej element hermeneutyczny. W tej części pracy przedstawię wszystkie te elementy, które zdają się stanowić tu kształt etnografii semiotycznej Geertza.

W tym miejscu pracy chcę pokazać, w jaki sposób etnografia i semiotyka uzupełniają się ze sobą tworząc całość. Teoria kultury Geertza jest połączeniem tych dwóch sił. Chcę tu pokazać to połączenie w kontekście fenomenu zjawiskowości kultury. W tej części pracy spróbuje odpowiedzieć na pytanie, czy te dwa elementy współpracują ze sobą na polu kultury w sposób, który pozwala im uchwycić współczesny społeczny kształt kultury. Spróbuję pokazać tu sposób, w jaki to robią.

W pierwszej kolejności omówiona zostanie koncepcja etnografii Clifforda Geertza. Tu zobaczymy w jaki sposób przyjmuje ona postać nauki o znaczeniu. Etnografia przyjmuje u Geertza postać semiotyczną. Tu spróbuję pokazać, w jaki sposób. Następnie omówię problem interpretacji. Geertz uważany jest za ojca antropologii

⁴²⁴ Ibid., s. 123.

⁴²⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 171.

⁴²⁶ M. Bense, *Świat przez pryzmat...*, op. cit., s. 5.

interpretatywnej. Interpretacja stanowi ważny element jego teorii. Stanowi integralną część jego semiotyki. Na koniec przedstawię te aspekty i elementy koncepcji Geertza, które decydują o przypisaniu go do konkretnej opcji metodologicznej w socjologii. Zobaczymy tu, dlaczego Geertz mówi o sobie, że jest społecznym konstruktivistą.

2. Etnografia semiotyczna

2.1. Etnografia mentalna

Głównym punktem wyjścia, i jest to chyba to, co Geertz zawdzięcza filozofii, jest umiejętność wyobrażenia sobie społecznej formy myślenia. W opozycji do klasycznej semiotyki, którą Geertz – jak wiemy – krytykuje, tworzy on swą koncepcję etnografii. To w ramach tej koncepcji rodzi się i nabiera kształtów konkretna postać znaczenia. W jego teorii myślenie, sposoby myślenia, to kwestia kultury. Kultura nie egzotyczne pochodzenie, powiedziałby Geertz, żaden język, czy „cechy” inności. W takim rozumieniu kultury wszyscy jesteśmy tubylcami. Etnografię myślenia można nazwać „etnografią znaczenia”, bo myślenie zawsze coś znaczy, a znaczy, bo myślenie jest/dzieje się zawsze w nadającym mu to znaczenie kontekście. Celem etnografii jest „[...] rozjaśnienie rzeczy niejasnych przez umieszczenie ich w znaczącym kontekście”. Myślenie należy rozumieć etnograficznie, to znaczy jako opisywanie świata, w którym to myślenie znaczy, i że jest ono „[...] kwestią wymiany form symbolicznych, dostępnych tej, czy innej społeczności”. Myślenie jest myśleniem w użyciu i etnografia bada symbole, nośniki znaczeń, właśnie w takim użyciu, w społecznej praktyce. Geertz powiedziałby, że w kulturze, która jest tutaj rozumiana jako społeczna praktyka używania i stosowania symboli.⁴²⁷

Kultura, system znaczących symboli, to systemy społeczne. Nie są to głębokie struktury naszego umysłu, ale zestaw symbolicznych narzędzi. Geertz musi zatem przyjąć kulturową koncepcję człowieka jako istoty posługującej się symbolami i pojęciami, i jako istoty poszukującej znaczeń. Geertz sprytnie rozwiązuje kwestię dość problematycznej relacji człowiek-kultura czy też natura-kultura. „Człowiek to zwierzę, które potrafi robić narzędzia, śmieć się i kłamać – jest też zwierzęciem niepełnym, a raczej – mówiąc ściślej – samodopełniającym się. Będąc sprawcą własnej realizacji, człowiek, czerpiąc ze swej ogólnej zdolności konstruowania modeli symbolicznych, tworzy zdolności konkretne,

⁴²⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 158.

które go definiują”.⁴²⁸ Kultura jest zatem procesem stawania się człowiekiem. W innym miejscu Geertz pisze:

Symbole te są więc nie tylko formami ekspresji, instrumentami, czy korelatami naszej biologicznej i społecznej egzystencji; są jej prerekwizytami. Z pewnością bez ludzkości nie byłoby kultury, ale też (co jest o wiele bardziej istotne) bez kultury nie mogłoby być ludzkości. Jesteśmy więc, reasumując, niekompletnymi czy też niedokończonymi zwierzętami, które uzupełniają swe braki i niedoróbki poprzez kulturę – i to nie kulturę w sensie ogólnym, lecz poprzez konkretne jej formy: kulturę Dobu i kulturę jawajską, Indian Hopi i włoską, kulturę klas wyższych i niższych, akademicką i handlową.⁴²⁹

Człowiek tak bardzo skorelowany jest z kulturą, iż ta więź wydaje mu się naturalna. Już od momentu narodzin jest on częścią całego systemu symboli, i od samego początku potrzebuje tych symboli, aby móc odnaleźć właściwe dla siebie miejsce w świecie, właściwe słowa, właściwy sens życia. W tym sensie kultura jest czymś nadrzędnym. O relacji między człowiekiem i kulturą Geertz woli mówić bardziej w kategoriach sprzężenia zwrotnego:

Pomiędzy kulturowym wzorem, ciałem oraz mózgiem wytworzył się system pozytywnego sprzężenia zwrotnego, w którym każdy z elementów kształtował rozwój pozostałych, system, w ramach którego interakcje pomiędzy coraz częstszym wykorzystywaniem narzędzi, zmieniającą się anatomią dłoni oraz częstszymi przedstawieniami kciuka na korze stanowi zaledwie jeden z bardziej obrazowych przykładów. Podając się działaniu, funkcjonujących za pomocą symboli programów, których celem było wytwarzanie przedmiotów kultury materialnej, organizacja życia społecznego czy wyrażanie emocji, człowiek mimowolnie być może, zdecydował o kształcie kulminacyjnych stadiów swego biologicznego rozwoju. Ujmując rzecz dosłownie, człowiek, choć może dość nieumyślnie, sam siebie stworzył.⁴³⁰

W innym miejscu Geertz tłumaczy, jak ewolucja umysłu przechodziła w stan kultury, jak na poziomie budowy mózgu i liczby neuronów wygląda nasza droga ku kulturze, i jak biologicznie jesteśmy kulturowo wyposażeni. Geertz opisuje sposób, w jaki nasz system nerwowy, jego rozwój, opiera się na dostępności do publicznych struktur symbolicznych. Autor próbuje doszukiwać się więc tej ludzkiej, kulturowej natury na poziomie biologicznym, w budowie mózgu człowieka, na poziomie jego ewolucji.⁴³¹

⁴²⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 248.

⁴²⁹ Ibid., s. 69.

⁴³⁰ Ibid., s. 67.

⁴³¹ Ibid., s. 100-101.

Kultura powstaje z przyczyn biologicznych i tworzy się wraz z rozwojem mózgu. Sednem tej skomplikowanej relacji jest wrodzona zmienność zdolności neurologicznych człowieka, czyli, że

[...] bez pomocy wzorców kulturowych byłby on niekompletny i nie mógłby normalnie funkcjonować; człowiek nie byłby po prostu utalentowaną małpą, [...] nie dano szansy na realizowanie w pełni jego potencjału, ale rodzajem bezkształtnego monstrum, pozbawionego zarówno poczucia ukierunkowania w życiu, jak i mocy samokontroli. Bylibyśmy chaotycznym zbiorem spazmatycznych impulsów i nieokreślonych emocji. Zależność człowieka od symboli i systemów symboli jest tak wielka, że wręcz decyduje ona o jego zdolności do życia.⁴³²

Kultura jest zatem według Geertza czymś znajdującym się w nieustannym, dynamicznym procesie wymiany: polega na ciągłej wymianie danych z mózgu ze środowiskiem zewnętrznym. Istnieje tylko w tej relacji z zewnątrz i od wewnątrz. Jest siłą działającą w obie strony. Stąd też wynika jej publiczny, zjawiskowy charakter. Ponieważ – mówiąc górnolotnie – nie jesteśmy sami. To ten fakt pluralizmu – wydaje się – jest u Geertza odpowiedzialny za sens i wartość pojęcia „znaczenia”. I tu wchodzimy na poziom semiotyczny, którym posługuje się Geertz, gdy pisze o kulturze. Często powtarza, że fenomeny kultury to systemy znaczące. Szczególnie sporo pisze o tym w *Interpretacji kultur*, a później w *Wiedzy lokalnej*. Stąd wydaje się, że są to dwa tomy tej samej książki o znaczeniu społecznym, które Geertz określa mianem „kultury” właśnie. Można by rzec, że przyjmuje on za punkt wyjścia swych rozważań klasyczną, arystotelesowską wizję człowieka jako istoty społecznej, bo społeczna, u Geertza, znaczy (po uszy) zanurzona w strukturze znaczeń. I dlatego antropolog za cel swych badań przyjmuje stworzenie nowej formuły myśli społecznej.⁴³³ Pojęcie „znaczenia” czyni zaś centralnym problemem antropologii. Swój projekt określa mianem „etnografii myśli”:

Znikło porozumienie będące podstawą akademickiego autorytetu, starych książek i dawnych obyczajów”. I etnografia myśli musi odbudować ten naukowy i prawdziwy zapał. I jakoś rozbudzić „poczucie radykalnej różnorodności sposobów naszego współczesnego myślenia, albowiem rozszerzyłyby nasze widzenie tej odmienności poza zwyczajne, profesjonalne dziedziny przedmiotowe, metodę, technikę, tradycję akademicką itp., sięgając w szerszą strukturę naszej moralnej egzystencji.⁴³⁴

⁴³² Ibid., s. 121.

⁴³³ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 29-44.

⁴³⁴ Ibid., s. 166-167.

Bo kultura jest sposobem naszego myślenia. Myślenie należy zatem rozumieć „etnograficznie”, jako opisywanie świata, w którym to myślenia coś znaczy. Jest ono kwestią wymiany form symbolicznych. Myślenie nie składa się z tajemnych procesów. To dlatego jego badanie powinno stać się terenem antropologicznych dociekań. Nie składa się z wydarzeń, które dzieją się w głowie, lecz z bycia pośród znaczących symboli. Myślenie jest więc na zewnątrz i wewnątrz człowieka. Jest sprawą ludzi, zaś w sferze kultury przyjmuje postać znaczących symboli. To jest weberowska sieć znaczeń. W ludzkiej myśli znajduje się kultura i jest ona podstawowym składem tego myślenia, które Geertz określa też jako „jawną sferę działania”. Człowiek nie jest zamkniętą monadą, bo inaczej nie mógłby być. Myśl ludzka jest społeczna, co tu znaczy: nie tyle uwikłana w kulturę czy zależna od kultury, co kulturowa.⁴³⁵ Człowiek jest sobą dzięki kulturze, a kultura dzięki niemu. Niezwykle trudno jest mówić o znaczeniu (które u Geertza odsyła do emocji, uczuć i metafor) by zaraz nie paść ofiarą zarzutu o relatywizm czy nawet irracjonalizm, subiektywizm i partykularyzm. I Geertz jest świadom tego zagrożenia.⁴³⁶ Znaczenie, ucieleśniane przez symbole, te materialne formy przenoszenia myśli, jest często mgliste, zmienne i zawile.⁴³⁷ Znaczenia są zależne od ludzi, którzy myślą, a myślenia nie dostrzega się wzrokiem. Wiedza o myśleniu (znaczeniu, kulturze) jest możliwa, ale najpierw trzeba zrozumieć, czym jest znaczenie, trzeba więc wyzwolić się od starych naukowych ograniczeń. „Przyglądanie się symbolicznym aspektom działania społecznego – sztuce, religii, ideologii, nauce, prawu, moralności, zdrowemu rozsądkowi – nie oznacza odejścia od egzystencjalnych dylematów życia i wejścia w jakąś empirejską sferę wyzutyk z emocji form – wręcz przeciwnie, jest to zagłębianie się w owe dylematy”.⁴³⁸ Tylko tak będzie możliwe badanie czegoś, czego nie widać, i czego nie słyszać. Otóż, by semiotyka była skuteczna, i tu pozwolę sobie ponownie sięgnąć do słów Geertza:

[...] musi wnieść się ponad rozpatrywanie znaków jako środków komunikacji do odszyfrowania, do rozważania ich jako sposobów myśli, idiomów do interpretacji. Nie potrzebujemy nowej kryptografii, zwłaszcza jeśli miałyby ona polegać na zastępowaniu jednego szyfru innym, mniej zrozumiałym, lecz nowej diagnostyki, nauki, która potrafi określać znaczenia rzeczy dla życia, które je otacza.⁴³⁹

⁴³⁵ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 64, 100-101, 405; tenże, *Wiedza lokalna...*, s. 159-160.

⁴³⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 159.

⁴³⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, 407.

⁴³⁸ Ibid., s. 46.

⁴³⁹ Ibid., s. 124.

2.2. Etnografia pragmatyczna

Etnografia Geertza jest pragmatyczna. To pragmatyzm pozwala jej uniknąć subiektywnej pułapki „cogito ergo sum”. Pragmatyczna koncepcja znaku, którą Geertz przenosi na teren antropologii, by przy jej pomocy badać swoiście przez siebie rozumianą kulturę (jako „sieć znaczeń”), nawiązuje głównie do Peirce’a i Wittgensteina. Wydostaje się jednak także i poza te koncepcje. Wychodzi nie tylko poza strukturalizm de Saussure’a, ale także poza pragmatyzm. Aby nie pomieszać sensu analizy tych dwóch teorii znaczenia, proponuję, by pierwszą (pragmatyczną) określić jako „semiotykę”, zaś drugą, de Saussure’a, jako „semiologię”.⁴⁴⁰ Semiotyka Peirce’a pełni ważną rolę w teorii Geertza, bo otwiera drogę do kulturowej analizy znaku, do tego, by traktować znak nie tylko jako znak (jako *sign* u de Saussure’a), ale też jako symbol. Ale pragmatyczne wytłumaczenie znaku również nie do końca zadowala antropologa. Boon mówi o „zapierającej dech w piersiach semiotyce” Geertza, która porzuca wszelkie problematyczne dyskusje wokół semiologii, języka, społeczeństwa i kultury, by zająć wygodne stanowisko meta. W opinii Boona, jest to raczej pójście na skróty, bo nazwanie kultury „przestrzenią rozumienia i dialogu” nie wyjaśnia kwestii znaczenia.⁴⁴¹ W innym miejscu pisze o Geertz, że jest tym, któremu udaje się uciec przed pułapką systemu, (a co nie udało się to innym antropologom, którzy tak jak Geertz pozostają pod wpływem Parsonsa czy Webera).⁴⁴² Podobnie tę kwestię widzi również Alexander, gdy pisze o swoistym połączeniu u Geertza semiotyki z hermeneutyką.⁴⁴³ Dlatego właśnie – jego zdaniem – udaje się Geertzowi wydostać poza Levi-Straussa czy de Saussure’a. Kultura nie jest obiektywnym, niezależnym i stałym bytem. Jej kluczowym elementem są ludzie w interakcji. Są to ludzie, którzy myślą w określonym miejscu i czasie, czyli zawsze w jakiś określony sposób. Geertz, stosując metodę etnografii, chce zbliżyć się do tego (nieskończonego) procesu powstawania i utrwalania znaczeń, i triada Peirce’a jest mu w tym pomocna: interpretant – myśl niosąca znaczenia – jest niezbędnym, teoretycznym elementem jego antropologicznej układanki. Przez interpretację *coś* staje się elementem znaczącym. W języku Peirce’a jest to proces semiozy, u Geertza semiotyczna kultura to nieustanne, wzajemne, oddziaływanie na siebie znaków. To społeczny proces wymiany

⁴⁴⁰ Por. J. A. Boon, *Saussure/Peirce à propos Language, Society and Culture*, [w:] I. P. Winner, J. Umiker-Sebeok, *Semiotics of Culture*, De Gruyter Mouton 1979, s. 93.

⁴⁴¹ *Ibid.*, s. 86.

⁴⁴² *Ibid.*, s. 97-98.

⁴⁴³ J. C. Alexander, *Znaczenie społeczne...*, op. cit., s. 102.

myśli, co sprawia, że poznanie i komunikacja są niekończącym się procesem odkrywania (nadawania) znaczeń. Ostateczna zatem postać poznania (rozumienia w koncepcji Geertza) nie istnieje. W kulturze, w świecie myśli/znaków, wszystkie związki zachodzące między nimi dotyczą relacji znakowych. Kultura to proces nadawania znaczenia, czyli przekładania znaku na inny znak. Zgodnie z myślą Peirce'a znaczeniem znaku jest jego „praktyczny efekt”, co nadaje mu społeczny charakter i wiąże sferę językową ze sferą działania.⁴⁴⁴ W wersji Geertza znaczy to tyle, że „myślenie znaczy” i jest „[...] kwestią wymiany form symbolicznych, dostępnych tej czy innej społeczności”.⁴⁴⁵ To właśnie to rozszerzenie pola działania symboli i znaczeń na świat kultury i świat społeczny, i *vice versa*, jest tutaj, w tym połączeniu Geertza z Peirce'em, kluczowe. Odsłania drogę ku nowej teorii antropologii, nowemu sposobowi rozumienia analizy kulturowej.

Siatka pojęciowa, w teorii Geertza, posiada wymiar semiotyczny. Systemy kulturowe, pisze on, stanowią sieć znaczeń i symboli, są „*modelami czegoś*” i „*modelami dla*”. To rozróżnienie wewnątrz systemu kultury stanowi bardzo ważny aspekt teorii amerykańskiego antropologa. Wielu autorów, komentując jego teorię, podkreśla znaczenie tych pojęć.⁴⁴⁶ Systemy te są z jednej strony „modelami czegoś”, ponieważ stanowią rodzaj map, obrazów, opisów. Są to reprezentacje jakichś aspektów rzeczywistości. Z drugiej strony są „modelami dla”, ponieważ stanowią instrukcję, projekt, program, schemat działania. W przyrodzie takie modele są często spotykane. Pierwszy rodzaj modeli, tj. „modele czegoś”, są charakterystyczny tylko dla człowieka. Tylko człowiek posiada umiejętność tworzenia „*modeli czegoś*”, czyli tworzenia symbolicznych reprezentacji rzeczywistości, inaczej symboli. Zaś symbole są środkami wyrazu: nastrojów, emocji, doznań itd. Modele „czegoś” (rzeczywistości) i modele „dla” rzeczywistości, mają obrazować, zdaniem Geertza, to, w jaki sposób funkcjonują symbole. Z modelem rzeczywistości (czegoś) mamy do czynienia, gdy na przykład tworzy się teorię hydrauliki lub rysuje wykresy, po to, by uczynić zrozumiałym strukturę hydrauliki, taki model tworzy się względem istniejącej już rzeczywistości niesymbolicznej, choćby po to, by zrozumieć sposób funkcjonowania tamy. Zaś w drugim przypadku, w modelu „dla” (rzeczywistości), mamy sytuację odwrotną. Tu

⁴⁴⁴ Por. Hensoldt A., *Idee Peirce'owskiego pragmatyzmu i ich renesans w XX-wiecznej filozofii języka*, Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2007, s. 47-48.

⁴⁴⁵ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 158.

⁴⁴⁶ Zob. M. Lubaś, *W świecie niestabilnych ...*, op. cit., s. 35-37; tenże, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 80-81.

podkreśla się manipulowanie systemami niesymbolicznymi bazując na relacjach symbolicznych, gdy konstruujemy tamę na podstawie specyfiki danych zawartych w teorii hydrauliki. W tym zatem przypadku to teorie są modelami, wedle których układa się relacje fizyczne, podczas gdy w pierwszym modeluje się struktury symboliczne (teoria hydrauliki, wykresy), by je dopasować (tak, by rozumieć funkcjonowanie tamy) do modelu niesymbolicznego (czyli tamy). Można to porównać do procesu przekazywania, w przypadku modelu „dla” oraz reprezentowania, w przypadku modelu „czegoś”. Geertz mówi o *wzorcach kulturowych*, że – ze swej natury – posiadają podwójną rolę: nadają znaczenie (obiektywną formę pojęciową – przez przystosowywanie się do rzeczywistości), jak i przystosowują rzeczywistość do siebie. Taka jest ich dwoista natura symboli. Model „dla” jest często spotykany w naturze, jak wówczas, gdy zwierzęta uczą się przez naśladowanie⁴⁴⁷. Jest to rodzaj uczenia się na zasadzie mechanicznej prezentacji właściwych zachowań przez pokazywanie ich. Modelem (do naśladowania, uczenia się) jest tutaj ten, który pokazuje. Tu posłużę się słowami Geertza:

Modele czegoś, procesy językowe, graficzne, mechaniczne, naturalne itp., mające za zadanie dostarczenie nie tylko źródeł informacji, którymi by mogły się kierować, którymi mogłyby się kierować inne procesy, ile reprezentowanie samych tych, ukształtowanych wedle pewnych wzorców, procesów, wyrażenie ich struktury za pomocą alternatywnych środków – są zjawiskiem o wiele rzadszym, a zakres ich występowania w świecie zwierząt można chyba ograniczyć do domeny człowieka.⁴⁴⁸

Jest to charakterystyczny dla człowieka, symboliczny sposób pracy umysłu. Geertz porównuje to do programowania:

Dostrzeganie strukturalnych podobieństw między jednym zespołem procesów, działań, relacji, jednostek itd. a drugim ich zespołem, dla którego ów pierwszy jest swego rodzaju programem, tak że program ten można potraktować jako przedstawienie czy wyobrażenie – symbol – tego, co podlega programowaniu, stanowi istotę ludzkiego myślenia. Owa przechodność modeli dla i modeli czegoś, którą umożliwia wyrażanie symboliczne, jest cechą dystynktywną naszej umysłowości.⁴⁴⁹

Tak więc symbole jednocześnie wyrażają klimat rzeczywistości oraz nadają jej kształt. Geertz ujmuje tę kwestię jeszcze w ten sposób: kiedy mówimy, że krowa jest przeżuwaczem, nie znaczy, że jest nim tylko wówczas, gdy przeżuwa, tak jak i palacz nie

⁴⁴⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 115-116.

⁴⁴⁸ Ibid., s. 116.

⁴⁴⁹ Ibid.

jest palaczem, tylko wówczas, gdy pali. Krowa jest zawsze przeżuwaczem, a palacz palaczem, nawet gdy nie pali. Ważne jest istnienie samej dyspozycji, czy istnienie samej możliwości „takiej dyspozycji”, „aktywności”.

Znaczenie, kultura zostaje, u Geertza, uspołeczniona i dlatego ma charakter ontologiczny. Geertz wydaje się oscylować między biegunami: niezmiennym bytem (istotą rzeczy) i zmiennym społeczeństwem (konstrukcją rzeczywistości). Może nawet nie tyle oscyluje, co pragnie łączyć te tradycyjne, a – według Geertza – z pozoru tylko różne elementy.

Zaletą takiego postrzegania tego, co nazywamy zwykle „cechami psychiki” lub też, jeśli ktoś nie przyznaje się do kartezjanizmu, „siłami psychologicznymi” [...] jest to, że pozwala ono na wydostanie ich z mrocznej i niedostępnej sfery osobistych doznań i umieszczenie w tym samym, jasnym świecie widocznych zjawisk, w którym istnieje kruchość szkła, palność papieru i – tu pozwolę sobie powrócić do metafory – wilgotność klimatu Anglii.⁴⁵⁰

Pozwoliłam tu sobie na dłuższą analizę fragmentu eseju Geertza *Religia jako system kulturowy*, szczególnie zaś fragmentu mówiącego o wzorach kulturowych jako modelach modelujących relacje między ludźmi, ponieważ w opracowaniach teorii Geertza brakuje wnikliwej analizy tej kwestii. Ale warto, w tym miejscu, wspomnieć jeszcze o jednej kwestii, w koncepcji Geertza, a o której niewiele się mówi w opracowaniach na jego temat, a mianowicie o pojęciu „wczuwania”⁴⁵¹. Autor *Wiedzy lokalnej* dlatego odwołuje się do Wittgensteina, ponieważ ten pomaga mu budować etnografię opartej właśnie na koncepcji „wczuwania”. Bez tego podstawowego elementu wczucia, twierdzi Geertz, żaden dialog, w kulturze, nie jest możliwy. Po to warto studiować kulturę, by móc ten dialog sobie wyobrazić jako możliwy. Ponownie powrócę do słów Geertza:

Owo „wczuwanie się”, wytrącające nas z równowagi przedsięwzięcie, które nigdy w pełni nie może się powieść, jest treścią etnograficznych badań na poziomie osobistego doświadczenia; próby formułowania podstaw, na których zawsze przesadnie, pragniemy opierać nasze przekonania, że oto właśnie udało się nam ten cel osiągnąć, są tym, co stanowi treść antropologicznego pisarstwa traktowanego jako przedsięwzięcie naukowe. Nie chodzi nam [...] ani o to, by się stać tubylcami [...], ani też o to by ich naśladować. [...] Dążymy do tego, by prowadzić z nimi dialog; pragniemy konwersować, co wbrew temu,

⁴⁵⁰ Ibid., s. 117.

⁴⁵¹ Ibid., s. 28-29.

co się na ogół twierdzi, nie jest wcale takie łatwe, i to nie tylko wtedy gdy chodzi o kontakt z obcymi. [...] Z tego punktu widzenia, za cel antropologii należałoby uznać powiększenie uniwersum ludzkiego dyskursu. Nie jest to, oczywiście, jej jedynym celem – pozostałe to: poinstruowanie, rozrywka, praktyczna rada, rozwój moralny oraz odkrywanie naturalnego porządku w ludzkim zachowaniu; antropologia nie jest też wcale jedyną dyscypliną nauki, która podąża do takiego właśnie celu. Jest to jednak cel, do którego semiotyczna koncepcja kultury jest przystosowana szczególnie dobrze.⁴⁵²

A przygotowana jest dobrze nie tylko dlatego, że stosuje odpowiednie narzędzia badawcze, choćby w postaci semiotyki pragmatycznej, ale dlatego, że idzie jeszcze dalej niż semiotyka. Geertz z semiotyki nie rezygnuje, ale ją uzupełnia przede wszystkim o element hermeneutyki. Etnografia jest u Geertza niezwykle hybrydą. Jak słusznie zauważył Alexander, to Ricoeurowi udało się połączyć w jedną całość elementy semiotyki i hermeneutyki.⁴⁵³ I jest to ta cecha hermeneutyki Ricoeura, która przemówiła silnie nie tylko do Alexandra, ale również do Geertza. Pojęcie „znaczenie”, kluczowe w kontekście analizy kultury, Geertz rozpatruje nie tylko pragmatycznie, ale również hermeneutycznie, i to jest ta jego nowa, współczesna antropologiczna perspektywa na etnografię.

2.3. Etnografia hermeneutyczna

Geertz korzysta z wielu narzędzi badawczych. Jednym z nich jest hermeneutyka. W rozdziale pierwszym pisałam o tej kwestii w kontekście semiotyki. Geertz korzysta z hermeneutyki Ricoeura do budowania swojej etnografii. Najważniejsze jest dla Geertza, w teorii Ricoeura, pojęcie „*parole*” i to, co z niego wynika, czyli „dyskurs”. *Dyskurs* to zdarzenie języka, ale jako „zdarzeniem mowy”. Odnosi się ono do komunikacji, ale nie w sensie wymiany informacji, tylko w sensie dialogu. To coś więcej niż zwykła komunikacja. Dyskurs zakłada akt wypowiedzi, chodzi w nim zatem o żywy akt mowy, gdzie jest podmiot, w którym słowa, języka używa się zawsze w jakimś celu, w jakiś sposób. Dyskurs oznacza akt mowy, w którym żywi ludzie wypowiadają do siebie słowa kierując się jakąś intencją mówienia. Człowiek chce powiedzieć coś, ale nie tylko powiedzieć. Ten aspekt intencji i podmiotu jest w mowie najważniejszy, bo to tu powstają znaczenia, powie Geertz. Akt wypowiedzi nie ma aspektu czysto subiektywnego, bo mówienie jest zbiorowym i obiektywnym (w sensie wspólnie podzielanym

⁴⁵² Ibid., s. 28-29.

⁴⁵³ J. Alexander, *Znaczenie społeczne...*, op. cit., s. 102.

zrozumieniem), sposobem wyrażania tego, co chce się powiedzieć/wyrazić. I to jest pierwszy aspekt znaczenia u Ricoeura, który Geertz, z przekonaniem, utrwała w swojej semiotycznej koncepcji kultury. Ricoeur prowadzi Geertza w stronę obiektywizmu. Mówienie jest aktem samodestrukcji, uwalnia inną siłę ku temu, co na zewnątrz mówiącego, co staje się, już jakby poza nim, wypowiedzią. Do tak rozumianej koncepcji znaczenia Geertz odwołuj się, gdy mówi o znaczeniu działania i mówienia. Jest tekstem, o którym Geertz mówi, że pisze go etnograf. Rosner zwraca jeszcze uwagę na ważną kwestię, u Geertza. Pisałam już o tym, gdy omawiałam hermeneutykę Ricoeura. Tekst, który u niego przybiera podwójną postać, bo jest z jednej strony tekstem – nazwijmy go – „w dyskursie” (bo powstaje w dyskursie), a z drugiej jest tekstem, i ten nazwijmy, „w interpretacji” (pełnym metafor i znaczeń, czymś, co „domaga się interpretacji”), u Geertza przybiera *jedną* postać. Tekst jest u niego tym, co utrwała znaczenie. Takie jest Geertza odczytanie Ricoeura. Pojęcie „tekstu” posiada, według niego, potencjał o wiele większy niż tekst w ujęciu Ricoeura. Gdy Geertz mówi o tekście, nie chodzi mu tylko o tekst pisany. Tekst jest tym, co jest „wytwarzane” w sieci ludzkich relacji i znaczeń. Tekst jest tym, co można interpretować. Ten właśnie element najbardziej podkreśla Geertz i dlatego wykracza poza podwójną perspektywę Ricoeura. Tekst jest tym, co pozwala rozumieć nie tylko to, co rzeczy znaczą, ale jak znaczą, dlaczego i po co.⁴⁵⁴ Etnograf utrwała znaczenie w postaci tekstu pisanego, ale, warto zaznaczyć, że spisuje już jakiś tekst wcześniej powstały. Praca etnografa dotyczy zatem płaszczyzny metatekstu. To ma na myśli Geertz, gdy pisze, że etnograf *pisze*.

Kwestia semiotyki i „znaczenia” prowadzi Geertza do społecznej koncepcji *rozumienia*. Rozumienie nie jest kwestią subiektywnej aktywności samorozumienia siebie i swoich potrzeb. Nie jest to rzecz jednostkowa. Rozumienie jest społeczne, co dla Geertza znaczy – kulturowe.

Przedsięwzięcie to – rozumienie rozumienia – jest dziś traktowane jako hermeneutyka i w tym sensie to co robię mieści się dobrze pod tym szyldem, szczególnie gdy do hermeneutyki dołączymy określenie „kulturowa”. Lecz w tym, co nastąpi, nie będzie wiele z „z teorii i metodologii interpretacji”. [...] W świecie jest już wystarczająco ogólnych zasad. Znaleźć tu będzie można kilka rzeczywistych interpretacji czegoś, czego antropologizującą formułę pojmuje jako szersze implikacje tych interpretacji i powtarzających się cykli terminów – symbol – znaczeniem, koncepcja, forma, tekst... kultura – skonfigurowanych tak, że podtrzymują w mocy system, a te wszystkie, tak rozmaicie ukierunkowane,

⁴⁵⁴ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 40-41.

dociekania są sterowane przez jeden ustalony pogląd na to, jak powinno się tworzyć opis imaginacyjny postaci społeczeństwa.⁴⁵⁵

Hermeneutyka Ricoeura jest tym, co spaja te (rzekomo) dwa zjawiska w jedno. Hermeneutyka, jak pamiętamy, jest ontologią rozumienia, bo wskazuje na ontologiczny sposób bycia symbolu, bo przecież jest w nim coś, w symbolu, co „daje do myślenia”. Symbol jednak jest. I u Ricoeura jest tym, co domaga się interpretacji. Podobnie jest u Geertza. Tylko że u amerykańskiego antropologa rozumienie przybiera formę kultury. To w kulturze można dostrzec społeczny aspekt znaczenia. Znaczenie jest tym, co etnograf spisuje, utrwała. Jest tym, co zostaje, gdy samo już zdarzenie, rozumiane jako moment czasowego i przestrzennego wydarzenia, dobiega końca.

Geertz stosuje „nieantropologiczne” narzędzia do badania kultury. Efektem tego jest nowa postać etnografii, która ma przyczynić się do budowy nowej formuły myśli społecznej. Semiotyka, której podstawowymi składnikami są pragmatyka i hermeneutyka, stanowi główną oś tej etnografii. W rezultacie droga ta prowadzi w stronę samorefleksji i samopoznania. Zachowując przy tym kulturowy, społeczny i ontologiczny wymiar, znaczenie i rozumienie stają się częścią antropologicznego poznania kultury, jako samopoznania poprzez rozumienie jako samorozumienie. Geertz, podobnie jak później Rabinow, będzie okrężną drogą dążyć do poznania kultury. Tę myśl amerykański antropolog odnajduje już w teorii Wittgensteina i przywołuje jego słowa, gdy w *Wiedzy lokalnej* pisze o sposobach zdobywania wiedzy. W rzeczywistym użyciu wyrażen chadzamy niejako okrężnymi drogami i bocznymi uliczkami. Leży przed nami prosta i szeroka droga, powie Geertz, ale nie możemy z niej skorzystać, „ponieważ – dodaje za Wittgensteinem - jest permanentnie zamknięta”⁴⁵⁶. Wiedzę o kulturze można zdobyć tylko okrężną drogą. Bo taka jest rzeczywistość społeczna. Geertz idzie okrężną drogą, jak Peirce, Wittgenstein czy Ricoeur. Tą samą drogą podążają później inni. Rabinow, podobnie jak Geertz, idzie za wskazówkami Ricoeura i okrężną drogą kroczy do poznania kultury, a jest to „[...] rozumienie siebie samego na okrężnej drodze rozumienia drugiego”, gdzie „ja” rozumiane jest nie jako „indywiduum”, ale jako „ja” kulturowe. Rabinow również sięga do Ricoeura i jego fenomenologii. Bezpośrednio do niego nawiązuje, gdy w swej najważniejszej chyba książce o kulturze, pisze o stosowanej przez siebie metodzie, że jest to zmodyfikowana fenomenologia Ricoeura, a o problematyce w

⁴⁵⁵ Ibid., s. 15.

⁴⁵⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 16.

niej podejmowanej, że pochodzi z dziedziny hermeneutyki. Píše, że podąża za Ricoeurom i na okrężnej drodze rozumienia drugiego chce poznać kulturę. Dodaje, że wbrew pozorom, nie jest to obszar psychologii:

Dyskutowane „ja” ma całkowicie publiczną naturę, nie jest ani czysto cerebralnym cogito kartezjanistów, ani też głębokim psychologicznym „ja” freudystów. Jest raczej kulturowo zmiedziowanym i historycznie usytuowanym „ja”, które znalazło się w stale zmieniającym się świecie znaczeń⁴⁵⁷.

Rabinow, podobnie jak Geertz, potrzebuje Ricoeura, bo ten dostarcza mu jasnej definicji fenomenologii. A ta jest pomocna w badaniu kultury, bo jest ruchem. Píše za Ricoeurom: „[...] według którego każda figura znajdzie swój sens, nie w tym, co ją poprzedza, lecz w tym, co po niej następuje. Świadomość jest w ten sposób wyciągnięta poza siebie, przed siebie, w stronę postępującego sensu, którego każdy etap jest znoszony i zachowywany w następnym”⁴⁵⁸ Tymi słowami Rabinow chce oddać sens nie tylko swej książki i tekstu jako takiego, ale także sens etnografii. Rabinow, podobnie jak Geertz, dzięki hermeneutyce odkrywa sens *tekstu*. „Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu” – pisze.⁴⁵⁹ W innym miejscu zaś:

Można skonstruować gładkie i pozorne pozbawione konfliktów sposoby interakcji z ludźmi (w trakcie wielu godzin trywialnych konwersacji), które nagle ulegają załamaniu. W życiu codziennym zakłada się (gdy toczy się ono gładko), że ludzi dzielą to, co się nazywa „światem życia” - pewne podstawowe założenia odnośnie do natury życia społecznego, społecznych ról, social personae, w jaki sposób zachodzą zdarzenia i co, w mniejszym, czy większym stopniu, implikują. Owa tkanina znaczeń, która jest podstawą wszelkich kultur, umożliwia aktorom postępowanie z dnia na dzień, z godziny na godzinę bez konieczności rekonstrukcji relacji społecznych od początku (za każdym razem kiedy się spotykają), czy też angażowanie się w dyskusję o semantyce (za każdym razem kiedy chcą sobie pogawędzić). W obrębie danej kultury, większość owych artykulacji, od gestu do ogólniejszego znaczenia, od gadaniny do wartości, można przyjmować za oczywistość, ponieważ w dużej mierze, są one podzielane. Wykazano już, że zdrowy rozsądek jest „cienki” i „rzadki”, *thin*, słabo wyartykułowany, w zasadzie brany za oczywistość, niezdolny by wytrzymać długotrwałe badanie. Moje nieporozumienie z Ibrahimelem dobitnie dowodzi owej „cienkości”, *thinness*. Zdrowy rozsądek, codzienne interakcje zawsze oznaczają coś

⁴⁵⁷ P. Rabinow, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, (tłum.) Dudek K. J., Sikora S., Kęty 2010, s. 34.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid., s. 34-35.

więcej. Ibrahim i ja pochodziliśmy z innych kultur, a wnioski, które wyciągnęliśmy w Marakeszu na temat codziennego życia, były diametralnie różne.⁴⁶⁰

I nie chodzi tylko o dialektyczny proces antropologicznego poznania, który u Rabinowa staje się kluczowym wyjaśnieniem złożonego procesu międzykulturowej komunikacji. O dialektycznym procesie badań terenowych, o pozycji antropologa i informatora, Rabinow pisze: „Wspólne rozumienie, które konstruuje jest kruche i cienkie, *thin*, ale to właśnie na tym niepewnym gruncie przebiega antropologiczne badanie”.⁴⁶¹ Rabinow pisze, że kultura jest interpretacją, i że akty są wytwarzane w procesie dialektycznego poznawania swoich znaczeń. W procesie tym kluczowy jest moment prezentacji. Daje to początek hybrydycznemu, międzykulturowemu przedmiotowi albo produktowi. Jeśli ten proces kształtowania przedmiotu – poprzez autorefleksję, autoobiektywizację, prezentację i dalsze wyjaśnienie – ma być kontynuowany, musi zostać opracowany w toku badań terenowych system podzielanych symboli.⁴⁶² Rabinow określa to jako proces nadawania formy, które odbywa się w ramach interpersonalnej reakcji. To konstruowanie znaczeń jest procesem publicznym, bo tylko udział w nim wielu zjawisk może prowadzić do wypracowania wspólnej płaszczyzny znaczeń. Ale nie to jest najważniejsze. Bo ta wspólna płaszczyzna, ta sieć komunikacji, nie wynika z woli wypracowania jednej płaszczyzny znaczeń, ustalenia takich podobieństw, które umożliwiają dialog. Komunikacja jest potrzebna, ale nie w taki sposób można do niej dążyć, nie przez zacieranie różnic. Rabinow mówi o konieczności wypracowania, w procesie dialektycznej wymiany znaczeń, wspólnej płaszczyzny, ale takiej, gdzie możliwy będzie dialog między różnicami. Tylko w świecie fundamentalnej Inności taki dialog jest prawdziwy. „Zostaliśmy przyjaciółmi” – pisze Rabinow o swojej relacji z informatorem. Nawiazanie kontaktu jest możliwe, zdaniem tego antropologa, ponieważ każdy z uczestników dialogu dostrzega istniejące różnice i granice, ponieważ każdy wie, że tych różnic i tych granic przekroczyć się nie uda. Zrozumienie tego umożliwia stworzenie wspólnej więzi, zbudowanej na szacunku do własnych różnic oraz godności do drugiego, Innego człowieka. A to zrozumienie, uświadomienie sobie nie tyle tego, że jesteśmy różni, że pochodzimy z różnych kultur, ile tego, że tej różnicy nie da się pokonać, więcej, że nie trzeba. Zrozumienie polega tu na uświadomieniu sobie tego, że

⁴⁶⁰ P. Rabinow, *Refleksje na temat...*, op. cit., s. 50-51.

⁴⁶¹ *Ibid.*, s. 57.

⁴⁶² *Ibid.*

komunikację umożliwiającą ludziom, nie podobieństwa: w sensie ustalania wspólnych znaczeń, ale różnice: w sensie pielęgnowania i wyostrowania fundamentalnych różnic. I to właśnie one, świadomość ich istnienia – wbrew pozorom – zbliża ludzi. Rabinow, jak Wittgenstein czy Ricoeur, dochodzi do tej wiedzy określną drogą. Antropolog ten musiał pojechać do Maroka, musiał doświadczyć inności, by uświadomić sobie, że prawdziwe poznanie polega na poszanowaniu granic, i na wiedzy, że są one nie do ruszenia. „Każdy z nas był dla drugiego tym prawdziwym Innym”.⁴⁶³ I to, zdaniem Rabinowa, najważniejsza lekcja, jaka płynie z antropologii. To jest ta określona droga, którą przemierza nie tylko on, nie tylko Wittgenstein, i nie tylko Ricoeur, gdy mówi o refleksji i samorozumieniu, ale również Geertz. Rabinow, w tym celu, musiał wybrać się aż do Maroka, by w rezultacie powrócić do siebie. Ale sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, więc antropolog, przed podróżą, nie mógł wiedzieć. Zrozumienie, które u Rabinowa przybiera postać refleksji jako samozrozumienia (wiedzy dotyczącej ograniczeń kultury), przychodzi po czasie, po wypiciu wielu filiżanek herbaty. W interpersonalnej interakcji między badaczem i informatorem wytwarza się coś w rodzaju wspólnej płaszczyzny znaczeń, której sens bierze się z zaprzestania prób zrozumienia innego. Tą płaszczyzną jest nie tyle rezygnacja, co dobra wola, wiara w to, że każdy – pomimo fundamentalnych różnic – jest w stanie pozostając w granicach własnych kultur nie podważać ważności innej. Zdaniem Rabinowa, taka otwarta postawa może zrodzić się tylko idąc określną drogą. Rabinow udał się do Maroka, a Geertz na Bali. Efekt ten sam. Pozwolę sobie raz jeszcze zacytować słowa Rabinowa:

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. Postępując w ten sposób, zapoczątkowaliśmy proces zmiany.⁴⁶⁴

Rabinow kończy swą książkę o badaniach terenowych w Maroku puentą o możliwości międzykulturowej komunikacji. Geertz pisze o Bali, o walce kogutów, że jest to jedno wielkie teatralne przedstawienie kulturowe. W myśl hermeneutyki Ricoeura, Geertz mówi o kulturze każdego społeczeństwa, że jest ona zbiorem tekstów, ale nie w

⁴⁶³Ibid., s. 135.

⁴⁶⁴Ibid. s. 135.

dosłownym znaczeniu, nie pisanych. Tekst jest środkiem wyrazu, jest tym, *co mówi coś o czymś*. Jest też, w sensie hermeneutyki Ricoeura, dyskursem, zdarzeniem ludzkim, czymś co wykracza poza zwykły zbiór zdarzeń, słów i gestów. Wszystko to zaś jest zjawiskiem społecznym, ponieważ wytwarza je kultura danego społeczeństwa, ponieważ znaczenie jest społeczne. I chociaż zdarzenia, które się dzieje, jego aktualność, które je niejako wytwarza, przemienie, ono samo pozostanie. Jest (później) tym czymś w tekście, co domaga się interpretacji.

Jeśli potraktujemy walki kogutów lub jakąkolwiek inną uznawaną przez daną zbiorowość strukturę symboliczną, jako sposób „mówienia czegoś o czymś”, [...] to będziemy musieli się zmierzyć z problemem nie z zakresu mechaniki społecznej, lecz społecznej semantyki. Dla antropologa, którego celem jest formułowanie socjologicznych reguł, a nie promocja czy ocena kogucich walk, pytanie zasadnicze brzmi: czego można się dowiedzieć na temat owych reguł przez badanie kultury jako zbioru tekstów?⁴⁶⁵

Tekst jest środkiem wyrazu, „mówi coś o czymś”. Balijskie walki kogutów są zbiorowym tekstem tej kultury, jednym z nich, i wyrażają ono to, co Balińczycy chcą o sobie powiedzieć innym, chcą opowiedzieć w ten sposób o swoich emocjach, przekonaniach, wartościach, sposobie bycia itd. Obraz, który Geertz nam przedstawia, ma stanowić przykład tego, jak funkcjonuje kultura, że jest ona nie tylko wspólnym podzieleniem tych samych znaczeń, ale przede wszystkim wspólnym, zbiorowym *pisaniem* tekstu. Geertz chce pokazać, że ludzie nie tylko potrzebują uznawać te same symbole, ale także to, że ludzie potrzebują tekstów, zbiorowych obrazów życia, by ich zachowania (w obrębie danej kultury) stały się dla nich zrozumiałe. Interpretacja tekstu kultury staje się zatem procesem samorozumienia siebie. Walka jest „naprawdę prawdziwa” tylko dla samych kogutów. Dla Balińczyków

[...] walki kogutów są w stanie sprawić, że zwykłe, codzienne doświadczenia stają się zrozumiałe; zostają zaprezentowane w formie czynów i przedmiotów w oderwaniu od ich praktycznych konsekwencji, zredukowane do poziomu czystych pozorów i wyglądów, gdzie ich znaczenie można z o wiele większą mocą wyartykułować i o wiele dokładniej odczytać. [...] Jej oddziaływanie sprowadza się natomiast do tego samego, czym jest dla innych ludzi obdarzonych innym temperamentem i funkcjonujących w ramach innych konwencji, jest oddziaływanie *Króla Leara* czy *Zbrodni i kary*; w walkach kogutów zostają poruszane te same tematy – śmierć, męskość, wściekłość, duma, strata, wspaniałomyślność, przypadek -

⁴⁶⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 496.

które, kiedy już zostaną uporządkowane i stworzą pewną nadrzędną strukturę, są prezentowane w taki sposób, by uwypuklić pewien szczególny rys ich istoty.⁴⁶⁶

Tak działa każda forma wyrazu, na takim przemieszczeniu kontekstów semantycznych, „[...] że właściwości, które zgodnie z obowiązującą konwencją, przypisujemy określonym rzeczom, zostają – w niekonwencjonalny sposób – przypisane czemu innemu, co następnie jest postrzegane tak, jakby rzeczywiście te właściwości posiadało”.⁴⁶⁷ Podobnie jest w przypadku balijskich walk kogutów. Ma tu miejsce owo przeniesienie balijskiej hierarchii statusu społecznego w sferę walk kogucich. To zjawisko jest działaniem specyficznie balijskim. Nie dlatego, że tylko ta społeczność używa symboli, ale dlatego, że tylko ta potrzebuje takich właśnie środków i robi to właśnie w taki, a nie inny sposób⁴⁶⁸. Jest to spojrzenie na kulturę typowo semiotyczne. Specyfika tekstu wynika ze specyfiki społeczności, które je wytwarza, i jest zrozumiała jedynie dla członków danej kultury. Tekst, jego znaczenie, jest czymś przeznaczonym do interpretacji, ale znaki są zrozumiałe i posiadają sens tylko dla osób, które są w stanie je pojąć, a potrafią je pojąć jedynie te, które przynależą do tej samej kultury. Rabinow przekonał się o tym w trakcie badań w Maroku. Okreźną drogą zrozumiał, że cel etnografii nie polega na odkrywaniu innego i próbie zrozumienia jego świata, ale na zdobyciu wiedzy, że jest to niemożliwe, że różnice są tak wielkie, że nie da się ich pokonać. Ale nie jest to klęska etnografii, a przeciwnie. Płaszczyzną porozumienia staje się właśnie owa świadomość granic i różnic. Posiadanie tej wiedzy staje się podstawą, warunkiem międzykulturowej komunikacji: „Kultura każdego ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wyteża wzrok, starając się czytać te teksty przez ramię tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami”⁴⁶⁹.

Nie tylko w sposób hermeneutyczny można badać kulturę, bo jest też przecież funkcjonalizm, czy psychologizm, ale są to jedynie uproszczenia, powie Geertz. Etnografia jest najlepszym sposobem badania kultury, ponieważ traktuje ją jako tekst, jako zdarzenie społeczne poddające się interpretacji. „Bez względu jednak na to, na jakim poziomie zdecydujemy się działać i na ile misterne będą działania, wszędzie obowiązuje ta sama zasada przewodnia: społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi,

⁴⁶⁶Ibid., s. 492.

⁴⁶⁷Ibid., s. 495.

⁴⁶⁸Ibid., s. 494-495.

⁴⁶⁹Ibid., s. 500.

zawierają w sobie swoje własne interpretacje. Trzeba się tylko nauczyć, jak zdobyć do nich dostęp”.⁴⁷⁰ W tym celu Geertz pisze *Wiedzę lokalną*, bo kluczem do interpretacji okazuje się lokalna perspektywa. Etnografia jest nie tylko semiotyczna, bo dotyczy znaczenia, i nie tylko hermeneutyczna, bo odnosi się do procesu rozumienia, ale także interpretatywna, bo interpretacja znaczenia jest zawsze lokalna, i zawsze maksymalna.⁴⁷¹

3. Antropologia interpretatywna

W tej części pracy zajmę się problemem tekstu i interpretacji. Wszystko dotąd zmierzało do tego właśnie miejsca. Wiemy już, na czym polega semiotyczna koncepcja kultury Geertza, i dlatego, gdy mowa o kulturze, Geertz odsyła nas do kwestii znaczenia. Gdy mówi, że kultura składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia albo, że to system znaczących symboli, czy też „zestaw symboli”, który przez swoją społeczną naturę kształtuje człowieka, a on kulturę, i że fenomeny kulturowe to „systemy znaczące”, połączone ze społecznymi działaniami w społecznym świecie, to chce podkreślić specyfikę pojęcia „znaczenia”. Znaczenie jest pod tym względem wyjątkowe. Geertz na ten element wskazuje szczególnie, na praktyczny wymiar znaczenia. Znaczenie nie jest naturalnie wpisane w istotę rzeczy, istotę przedmiotów czy istotę ludzkich czynów. Zostaje nie tyle skonstruowane, co nieustannie nakładane na te rzeczy i te działania, w konkretny sposób. Proces nakładania jest procesem społecznym. Można by rzec, sposób jest społeczny. Semiotyka jest nauką o znakach, które coś znaczą. Proces znaczenia znaków nie zależy od indywidualnych jednostek czy rzeczy samych w sobie, ale od tego co społeczne.⁴⁷²

Najważniejszy u Geertza jest aspekt społeczny kultury. Kultura to „[...] zespół komunikujących się między sobą zrozumiących znaków”.⁴⁷³ To znaki, które nie tylko wyjaśniają znaczenie samych znaków, ale i są w „użyciu”, i na tym polega ich istota. Stąd odniesienie, u Geertza, do Peirce’a i jego semiotyki. Nie chodzi o zwykły formalizm

⁴⁷⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 500. Na temat tekstu, walki kogutów na Bali, hermeneutyki i znaczenia u Geertza zob. także: Warkne G., *Geertzian Irony*, [w:] Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011., s. 45-64.

⁴⁷¹ Zob. I. A. Reed, *Maximal Interpretation in Clifford Geertz and the Strong Program in Cultural Sociology: Toward a New Epistemology*, [w:] J. C. Alexander, P. Smith, M. Norton, *Interpreting Clifford Geertz...*, op. cit., s. 72-73.

⁴⁷² Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 19, 28, 67, 71, 113, 405, 407, 445; tenże, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 13, 123, 211, 228.

⁴⁷³ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 29.

języka, ale o *wydarzenie* mowy. Znaczenie ucieleśnione jest w symbolach, a pojęcia to nośniki znaczeń.

Codzienny świat, w jakim poruszają się członkowie jakiegokolwiek społeczności – ich brane za oczywiste pole społecznego działania – nie jest zaludniony przez ludzi bez twarzy i właściwości, którzy mogliby być „kimkolwiek”, lecz przez ludzi, z których każdy jest „kimś”, przez konkretne klasy określonych osób, jednoznacznie scharakteryzowane i odpowiednio nazwane. Systemy symboliczne definiujące te klasy nie są nam dane, nie wynikają z samej natury rzeczy – konstruuje je historia, zachowuje społeczeństwo, a stosują indywidualne jednostki.⁴⁷⁴

Symbole, w których „znajdują się” znaczenia, to materialne formy przenoszenia myśli, a natura myśli ludzkiej jest społeczna.⁴⁷⁵ O tej jej specyfice Geertz pisze niemal na każdym kroku, zarówno w *Interpretacji kultur*⁴⁷⁶, jak i *Wiedzy lokalnej*. Ta ostatnia książka, niemal w całości poświęcona jest temu właśnie zagadnieniu. W niej Geertz pisze o *nowej formule teorii społecznej*. W tym sensie etnografia jest nauką o sposobach myślenia. Bo semiotyka, nauka o znakach, jest czymś więcej niż tylko nauką o środkach komunikacji, ale jest nauką o sposobach ludzkiego myślenia. Nowa etnografia jako nowa diagnostyka życia społecznego jest nauką, która potrafi określać znaczenie rzeczy dla życia, które dzieje się wokół nich.⁴⁷⁷ Etnografia myśli bada społeczny aspekt myśli. Myślenie trzeba rozumieć „etnograficznie”, czyli jako opisywanie świata, w którym to myślenie coś znaczy, jako patrzenie na zjawisko myślenia, jako pewnego obszaru „[...] wymiany form symbolicznych dostępnych tej czy innej społeczności”⁴⁷⁸.

Główną część tej nowej formuły teorii społecznej stanowi antropologia interpretatywna. Składa się na nią, z kolei, kilka elementów. I są to: język, tekst, interpretacja.

3.1. Język

Wiele już zostało powiedziane, ale nie zostało połączone w całość. W tym miejscu spróbuję to właśnie zrobić. Ponieważ relacja między językiem i światem leży u podstaw kultury, chcę tu na moment powrócić do tego tematu. Od początku naszej historii język

⁴⁷⁴ Ibid., s. 408.

⁴⁷⁵ Ibid., s. 407.

⁴⁷⁶ Szczególnie w rozdziale III i XIV książki. Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur* ..., s. 75-101; 405-459.

⁴⁷⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna*..., op. cit., s. 124.

⁴⁷⁸ Ibid., s. 158-159.

ma na celu nazywać rzeczy. Wiemy, że zasada referencji dziś już nie obowiązuje. Znaczenia nie można sprowadzić do zasady referencji, bo znaczenie jest społeczne. Możliwe zatem, że istnieje ontologiczna przepaść między słowami a rzeczami czy procesami społecznymi. Nie jesteśmy jednak w stanie tego zweryfikować. Nie pomoże tu też analiza samego języka, bo grozi nam pułapka formalizmu, lub – drugi biegun – konstrukcjonizmu. Została utracona relacja: rzeczywistość–język, sprowadzająca się do procesu odzwierciedlenia. Ale, jak słusznie zauważa Hastrup, nie została utracona sama relacja. Pytanie dziś tylko, jaka. Współczesna antropologia idzie torem wyznaczonym przez Geertza. Nie istnieje język jako *langue*, niezależny od praktyki. Geertz, dla wyjaśnienia swych wizji języka, przywołuje słowa Ricoeura i jego koncepcje języka jako zdarzenia mowy: „Nie zdarzenie mówienia, lecz »powiedziane« mówienia”.⁴⁷⁹ Ricoeur idzie dalej, i Geertz również, bo przechodzi on – w ten sposób – w problem tekstu kultury i problem pisania kultury. Geertz posługuje się tu zwrotem „zdarzenie mówienia”, które ma wskazywać na proces używania języka, na jego społeczną praktykę. „Znaki, czy znakowe elementy [...] tworzące systemy semiotyczne [...] są powiązane ideacyjnie, a nie mechanicznie, ze społeczeństwem, w którym się je stwierdza”. To pierwotna, najbardziej znacząca „dokumentacja” społeczna.⁴⁸⁰

Współcześnie, tę myśl Geertza, kontynuuje Hastrup. Język jest tak bardzo społeczny, że nawet środki wyrazu literackiego nie potrafią uciec przed społecznym, zewnętrznym, jego wpływem. Geertz podejmuje ten problem, ale nie rozwiązuje go w pełni. Stanowi przełom, ale nie precyzuje i nie rozwiązuje w całości postawionych przez siebie pytań. Takim przykładem jest tu choćby kwestia *metafory*. Geertz odnosi się do niej w kontekście ideologii, gdy pisze, czym jest. Ideologie rozumie jako próby nadawania znaczeń niezrozumiałym sytuacjom społecznym. Proces „nadawania znaczeń”, dokonywany przez ideologię, jest procesem usensowniania działań dziejących się *pod jej wpływem*. Geertz porównuje ideologie do sposobu w jaki działa metafora, która – jego zdaniem – poszerza granice języka poprzez zwiększenie jego semantycznego obszaru, i dzięki czemu umożliwia wyrażenie znaczeń, których nie można wyrazić literalnie. Metafora dostarcza nowych ram symbolicznych, „[...] w odniesieniu do których można sytuować niezliczone rzesze „nieznanych rzeczy”, które niczym podczas podróży do obcego kraju”⁴⁸¹ - i tu możemy dopowiedzieć – pojawiają się w procesie

⁴⁷⁹ P. Ricoeur za C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 34.

⁴⁸⁰ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 106.

⁴⁸¹ *Ibid.*, s. 250.

transformacji w życiu społecznym. Metafory są więc mapami i matrycami problematycznej rzeczywistości społecznej.

Ten wątek kontynuuje i poszerza Hastrup. Jej myśl stanowi tu kontynuację myśli Geertza. Antropolożka bierze na warsztat problem *metafory* i *etymologii* znaczeń, chcąc w ten sposób pokazać, że te – znajdujące się niemal najbliżej znaczenia – „kategorie języka” również znajdują się pod silnym wpływem czynnika pochodzącego z zewnątrz niego, czynnika społecznego. Hastrup przedłuża zatem myśl społeczną Geertza nie tylko na język potoczny, ale również na te środki wyrazu, które wydają się być niezależne od wpływu społecznego kontekstu. Hastrup pokazuje w ten sposób siłę argumentacji Geertza. Metafora i etymologia są również czymś wtórnym wobec semiotyki.

Metafora, czyli to, co ma dotyczyć tego, co nie daje się powiedzieć w sposób „dosłowny”, nie dotyczy wcale kwestii porównania, pisze Hastrup. Uznawana za znacznie przenośne metafora została określona jako coś, co sięga do głębi zjawiska. Stała się ona dziś niemal wytrychem do wszystkiego, poczynając od alegorii, poprzez wyobraźnię, do relacji „podobieństwa”. Stała się obiektem nowej fali interpretacji, gdzie postrzegana jest jako – mówiąc ogólnie – przeciwieństwo dosłowności. Zatrzymajmy się tu na chwilę, by pokazać, o co chodzi Hastrup, gdy metaforze nadaje charakter społeczny. Otóż chodzi jej o użycie metafory. Stosują ją bowiem konkretni autorzy w konkretnym kontekście. By zrozumieć sens metafory, jej znaczenie, trzeba mieć wiedzę na temat autora wypowiedzi, tła, znać konkretne wydarzenia, w których ta metafora powstaje. Ogólnie można owo tło określić jako kontekst wypowiedzi, w tym przypadku metaforycznej, który nadaje znaczenie wypowiedzi. Jeśli ktoś na przykład uprzedmiotawia siebie w postać barana albo konia, to znaczy, że celowo wybiera sobie taką a nie inną tożsamość. Jest to kulturowe tworzenie tożsamości, które – dodatkowo – wywołuje konkretne skutki w społeczeństwie. Bo namawia do działania zgodnie z nadaną etykietą (metaforą), skłania do takiego a nie innego działania, które ta metafora wyznacza. W ten sposób metafory, jako przeciwstawne dosłowności, okazują się tymi, które mają moc przenikania do rzeczywistości. Skutki metaforycznego myślenia wpływają na życie codzienne. W tym sensie metafory są prawdziwe i należy je traktować dosłownie. Metafora to nie gra słów. Metafory to nie zagadki spoza życia społecznego. Zależą od niego, wkraczają w nie i je zmieniają. Metafory działają w realnym życiu. Należą do tej sfery użycia, poza którą rozciąga się już tylko świat bez znaczenia. W metaforze, jak w języku, ważny jest akt ich stosowania. Poza tą aktywnością metafory tracą całkiem swój sens. Można więc powiedzieć, że metafora to język w działaniu. Aby odczytać metaforę,

potrzebne są wskazówki. Ale te nie należą do tekstów, do języka. „Rozumienie tego, co społeczne, oznacza zdanie sobie sprawy z użycia słów w praktyce, a nie tylko umiejętność ich odczytania”⁴⁸². Tak jak język ma jakąś miarę tego, co społeczne, tak też i metafora ją posiada. Hastrup mówi o specyfice metafory, w której jednocześnie obecny jest „nadmiar znaczącego” i „niedostatek znaczonego”, stąd niezwykła pojemność metafory. W ten sposób metafora „mówi tylko to, co widać na jej twarzy”.⁴⁸³ Żeby zatem zrozumieć grę metafory, tropów obecnych w tekście pisanym, trzeba najpierw znać świat, do którego ta gra się odnosi. Metafora, choć (pozornie) oddala nas od tego, co rzeczywiste, prawdziwe, dosłowne, poprzez jej uwikłanie w procesy społeczne i jej zależność od społecznego kontekstu, staje się czymś bardzo prawdziwym i realnym. Bo to, co ją wyróżnia, jest jej (społecznym) „użyciem”. Metafora działa w realnym, prawdziwym życiu i tego życia dotyczy.⁴⁸⁴

Drugą, ważną u Hastrup kwestią, w kontekście społecznego wymiaru języka, jest *etymologia*. Etymologia, od czasów starożytnych, jest odrębną dyscypliną językoznawczą i traktowana jest jako narzędzie, które w historii potrafi *odnajdywać* znaczenie słów. Wielu naukowców z różnych dziedzin nauki stosuje ją, by odkrywać prawdziwe znaczenie pojęć, a co za tym idzie, móc dotrzeć do prawdziwych postaci badanego zjawiska. Sama nazwa pochodzi od greckiego słowa oznaczającego „prawdę”. Hastrup wskazuje na wiele nieprawidłowości w takim sposobie podejścia do etymologii. Nie można o niej myśleć linearnie, jakby droga znaczenia pojęć wiodła od początku do końca. Etymologia nie jest tylko odbiciem słów, ale także światów, w których te słowa są używane. Praktyka etymologii oddziela jej morfologię od semantyki. Historia jakiegoś słowa nie musi odzwierciedlać jego znaczenia. Na przykład słowo „słoń” (czy „dom”) jest takie samo dziś, jak było kiedyś. Nie zmieniało się ze słowa „słonia” na przypuścimy słowo „kura”. Albo na przykład słowo „rodzina” – ono nadal brzmi tak samo, a jednak znaczy coś innego. Z tym, że to jest już inna historia. Etymologia zagląda do historii pojęć, to prawda. Ale czy odnajduje tam prawdę znaczenia. W jakimś stopniu, tak, odpowie antropolożka. Ale historia konkretnego słowa nie odzwierciedla jego znaczenia, i nie na tym polega odkrywanie prawdy o pojęciu. Redukcja etymologiczna nic tu nie da, jeśli naszym celem jest odkrywanie znaczenia pojęć zawartych w nim samym. Takie myślenie sprowadza nas na manowce. Siła antropologicznej teorii zawiera się w

⁴⁸² Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s.50.

⁴⁸³ Davidson za Ibid., s. 50.

⁴⁸⁴ Ibid., s. 45-50.

uświadomieniu sobie tego, że nie ma zakopanych znaków. Jest natomiast konstruowanie znaczeń. Istnieje domniemane znaczenie. „W realnym świecie przestrzeń społeczna ma logiczną przewagę nad słowami, tekstami i innymi systemami znaków, do których definiujący przestrzeń mogą się odwoływać, by wyjaśnić, o co im chodzi”⁴⁸⁵. Etymologia jest zatem czymś wtórnym wobec semantyki. Życie słów ma charakter społeczny. Życie słów ma własną społeczną logikę. Nasza wiara w to, że słowa ukrywają prawdę, że stanowią prawdziwe odzwierciedlenie rzeczy, jest częścią powszechnego i naturalnego przekonania wypracowanego w naszej kulturze, że tak właśnie jest, bo jest, w myśl zasady, że kultura jest utrwalona, że zachowania i wyobrażenia są naturalne i wrodzone. Jest ta jednak, mówiąc po freudowsku, pułapka kultury, która stwarza pozór istnienia rzeczy z natury. Antropolog, jak i każdy inny, kto zajmuje się kulturą zawodowo, dobrze jednak wie, że tak nie jest. Słowa coś przechowują, pytanie tylko, co.⁴⁸⁶ Język nie daje dostępu do kultury od tak, jakby był jej nośnikiem. W języku jest gramatyka, ale ona nie istnieje poza nim. Jest obecna tylko w nim. Znajomość języka oznacza wiedzę o tym, jak mówić, by nas zrozumiano. Znajomość kultury oznacza wiedzę o tym, jak postępować w sposób społecznie znaczący. Różnica dotyczy tu procesu doświadczania. Antropologia powinna mieć świadomość ograniczeń miejscowego języka. Słowa wytwarzają złudzenie faktu, Ten ich „nawyk” jest związany z naszą zachodnią kulturą. Lecz współcześnie antropologia wykracza poza taką analizę języka w świat, którego nie da się odczytać, „[...] lecz którego trzeba doświadczyć; światy się przeżywa, a nie pisze”.⁴⁸⁷ Zbiór reguł postępowania nie znajduje się w tekście czy języku, lecz w „społecznej pamięci nawykowej”. Słowa coś przechowują, ale traktowanie ich jako klucza do tożsamości, historii i społeczeństwa czy kultury, pisze autorka książki *Droga do antropologii*, jest epistemologicznym błędem. Antropologia, jej zadaniem, jest przede wszystkim przypominać, że poza słowami jest po prostu życie:

Tożsamości przechowywane są w praktyce; to *habitus* konkretnego ludu jest podstawą tej pozbawionej intencji konwencji zgodnego z regułami improwizowania, które nadaje pewną spójność ich światu. [...] Same słowa są tylko ograniczonym środkiem dostępu do tego świata. Musimy obserwować i analizować to, jak czyni się z nich użytek i jak zawarty w nich kapitał symboliczny włączony jest w społeczną rozgrywkę.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Ibid., s. 51-52.

⁴⁸⁶ Ibid., s. 51-53.

⁴⁸⁷ Ibid., s. 55.

⁴⁸⁸ Ibid., s. 54.

3.2. Tekst

Geertz buduje semiotyczną koncepcję kultury. Dlatego w samym centrum jego teorii znajdują się znaczenie oraz problem tego, co społeczne. Z jednej strony jest język i poszukiwanie w nim tego momentu, w którym rodzi się znacznie pojęć, z drugiej jest tekst kultury, tworzony przez ludzką aktywność społecznego działania. Geertz w duchu amerykańskiego pragmatyzmu mówi, że język jest tylko formalnością, jeśli nie jest używany, mówiony. Ale nie jest to jedyny aspekt języka, który interesuje Geertza. Gdy pisałam o Geertz i hermeneutyce Ricoeura, odwołałam się do dokonanej przez Rosner rozróżnienia dwóch koncepcji hermeneutyki: pierwszej, skupionej na analizie symbolu i znaczenia pojęć, i drugiej, skupionej na koncepcji tekstu, interpretacji i metafory.⁴⁸⁹ Napisałam również, że Geertz nie dostrzega tych rozróżnień. Nie jest to związane z brakiem wiedzy w tym zakresie, a raczej związane jest z celowym nastawieniem. Jak pamiętamy, na pytanie „Co robi etnograf?”, Geertz odpowiada: „On pisze”. Jest to bardzo ważne zdanie w teorii Geertza. Bo stąd bierze się współczesny problem etnografii.⁴⁹⁰ W pierwszym rozdziale zaczęłam właśnie od etnografii. Celowo, bo wszystko, co o kulturze chce powiedzieć Geertz, i jak chce ją badać, mieści się w granicach współcześnie rozumianej etnografii, tego czym jest. A ta jest *pisaniem* tekstu. Kluczem w etnografii, w procesie badania kultury, jest właśnie kategoria *tekstu*. Kategoria ta u Geertza nabiera kształtu dopiero wówczas, gdy zrozumie się kwestie znaczenia. Wyjaśnienia dokonane w rozdziale drugim stanowią ważną część w procesie rozumienia tego, czym jest – według Geertza – kultura, a także na czym polega specyfika etnografii.

W dwóch miejscach Geertz, w *Interpretacji*, podejmuje problem tekstu, najpierw gdy opisuje historię Cohena, później gdy – mając już lepiej opracowany warsztat – pisze o walkach kogucich na Bali. Jeszcze później opis etnograficzny i tekst kultury pojawiają się w książce *Negara*. W tym czasie Geertz zdołał opanować temat i opracować metodologię swoich badań. *Negara* jest niedocenianym, ale bardzo ważnym dziełem Geertza. Stanowi już dobrze przemyślany i opracowany przykład *opisu etnograficznego*.

Historia o owcach i Cohenie stanowi przykład surowego, gęstego opisu etnograficznego. Nie jest ważna sama historia i smutny los, który spotkał Cohena, ale sposób jej opowiadania. Wbrew pozorom, tekst ten nie stanowi przykładu surowych

⁴⁸⁹ Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur i filozoficzne...*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst...*, op. cit., s. 55-56.

⁴⁹⁰ Jak pamiętamy dotyczy on głównie tego, jak teksty mają się do faktów. Zob. S. P. Reyna, *Hard Truth: Addressing a Crisis in Ethnography*, [w:] O. Zenker, K. Kumoll (red.) *Beyond Writing Culture...*, op. cit., s. 163-185.

danych. Geertz wybrał go celowo, by pokazać, co dzieje się z takimi etnograficznymi, gęstymi danymi, że stanowią one jedynie dane do obróbki. Dlatego ważna jest gęsta natura tekstu. Ten przykładowy opis etnograficzny nie jest jeszcze tekstem, ale jego zapowiedzią. Wskazuje dopiero na tekst. Ale jest niezbędny, jak dane z terenu. Tylko że historia na tym się nie kończy. Nawet ten jak się wydaje pozbawiony wyrazu i interpretacji opis jest wykonany w pewien sposób. Żaden tekst nie jest tylko suchym opisem wydarzeń, ale każdy wyraża jakieś nastawienia, zawsze ukazuje jakieś konteksty, w których powstaje. Niedorzeczna historyjka o owcach, bo tak nazywa ją Geertz, która wydarzyła się w 1912 roku, a opowiedziana została w 1968 roku, nie tylko jest przykładem gęstej bazy danych, ale i stanowi dowód na to, że zawsze pisze się jakoś, że taki tzw czysty opis etnograficzny też jest już tekstem. Bo wskazuje na kontekst wydarzeń. „Sterylny” pisanie jest zwyczajnie niemożliwe. To właśnie chce powiedzieć Geertz, gdy opowiada historię o Cohenie. Ale nie tylko to. Historia ta dotyczy wielu aspektów. Jest w niej Cohen, który łamie prawo, są rządzący Francuzi, którzy mogli przymknąć oko na czyn Cohena, a sam Cohen mógł przecież nie iść w zaparte, gdy widział że nie warto. Można dokonać tu wielu interpretacji. I tym zajmuje się etnograf. Wydobywa z opisu sens wydarzenia, którym jest dyskurs społeczny. Ma za zadanie rozszyfrować ten dyskurs i utrwalić go w dostępnej do odczytania formie.⁴⁹¹

Historia o Cohenie to również tekst, a nie tylko surowy materiał, choć mógłby służyć za taki właśnie przykład tym antropologom, którzy stoją wciąż po stronie obiektywnej wizji nauki. Geertz posługuje się nim w innym celu. Chce pokazać, że każdy opis, nawet bardzo faktologiczny, jest sposobem spisania działania, i dlatego jest tekstem. Ten sposób jest społeczny i nadaje spisywanym wydarzeniom znaczenie. W kontekście teorii kultury Geertza jeszcze ważniejsze jest jednak to, że Geertz wskazuje na sam moment spisania tekstu. Dlatego pojawia się tu Ricoeur, bo tekst nabiera w pełni znaczenia, gdy jest spisany. Etnograf spisuje dyskurs społeczny. Amerykański antropolog jest tu jeszcze bliski tekstualizmowi, ale już – gdy pisze o walkach kogucich na Bali – od tego tekstualizmu stanowczo się oddala. W ostatnim rozdziale książki *Interpretacja kultur* Geertz mówi już o tekście kultury bez odnoszenia się do jego formy pisanej. Wykracza więc poza Ricoeura. Można powiedzieć, że jego tekstualizm jest więc bardziej radykalny i skrajny niż ten, który proponują postmoderniści, czy Ricoeur. Tekst, aby być tekstem kultury, nie musi zostać spisany.

⁴⁹¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 28-35.

Największą zaletą rozszerzania pojęcia tekstu poza rzeczy zapisane czy wyrzeźbione na kamieniu jest to, że zwraca ono uwagę na ten właśnie fenomen – jak utrwała się działania, za pomocą jakich środków i jak one funkcjonują oraz co z utrwalania przepływających fenomenów – historii wyłaniającej się ze zdarzeń, myśli z myślenia, kultury z zachowania – wynika dla interpretacji socjologicznej. Postrzeganie społecznych instytucji, zwyczajów i przemian, jako w pewnym sensie „dających się czytać” zmienia się cały sens tego, czym jest interpretacja, i kieruje ku zabiegom bliższym czynności tłumacza, egzegezy czy ikonografa niż posługiwaniu się testem, analizie danych, przeprowadzaniu ankiet.⁴⁹²

Ważne jest cel badawczy. Etnografia jest metodą rozumienia rzeczywistości społecznej, nie tylko tego, co coś znaczy, ale też dlatego, że znaczy w konkretny sposób.

Geertz przenosi swoją uwagę z tekstu pisanego na tekst kultury, który już nie musi być spisany. Tekstem jest wszystko, co „nadaje się” do antropologicznej interpretacji, co jest symboliczną formą wyrazu. Jako przykład antropolog ten przywołuje nielegalne walki kogucie na Bali. Obok „opisu gęstego” i „mrukania powiekami” jest to – może nie najważniejszy – ale najbardziej znany fragment jego książki. Geertz opisuje w nim cały repertuar czynności, które muszą być wykonane, by rytuał miał miejsce, by wszystko odbyło się jak trzeba. Całość społecznego wydarzenia, od momentu właściwego traktowania koguta i prawidłowego przygotowania go do walki, przez proces przygotowania odpowiednich ról (są tu sekundanci, arbiter, gracze, czyli konkretni właściciele konkretnych kogutów), przez ustalanie i trzymanie się konkretnych zasad gry, ustalanie stawek gry, robienie zakładów, aż do ustalenia statusu społecznego, jest złożonym zjawiskiem socjologicznym, który wymaga nie tyle odkrycia i wyjaśnienia, ile odczytania i zrozumienia zasad funkcjonujących w danym społeczeństwie. Gra toczy się nie o pieniądze, lecz o status społeczny i dlatego rozgrywka ta ma charakter społeczny. Balijszczyk najbardziej cenią sobie, w swym społecznym funkcjonowaniu, status społeczny. Najbardziej boją się zniewagi, a porażka w walce kogutów jest doświadczeniem zniewagi. Nie może być dokonana wprost, ale poprzez rytuał symboli. W taki sposób Balijszczyk potrafią mówić o sobie. Stawką jest prestiż społeczny. Następuje tu przeniesienie balijskiej hierarchii statusu społecznego w obszar walk kogucich.

⁴⁹² C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 40.

Koguty są niejako surogatami osobowości swoich właścicieli, zwierzęcym odzwierciedleniem ich struktury psychicznej; kogucia walka jest natomiast – czy ściślej mówiąc, celowo dąży się do tego, żeby była – stymulacją matrycy społecznej, powikłanego systemu przecinających się, zachodzących na siebie grup o wyraźnie korporacyjnym charakterze – wiosek, grup krewniaczych, towarzystw irygacyjnych, zgromadzeń świątynnych „kast” – w jakich żyją ich miłośnicy. To co na pozór wydaje się rozrywką i sportem, „krwawą jatką statusu” (Goffman), „dramatyzacją układów społecznego statusu.”⁴⁹³

Walka kogutów jest formą upostaciowienia balijskiej „duszy”: arogancji, iskry, czystej nienawiści, męskości. Funkcjonuje jako obraz, fikcja, model czy metafora, jest środkiem wyrazu. A jej funkcja nie polega na łagodzeniu społecznych zrywów serca, ale na tym, by przy pomocy konkretnych symboli (piór, krwi i tłumów) te pasje pokazywać. Balińczycy są skryci i nieśmiali, przezorni i wyciszeni, unikają otwartych konfliktów. Wszystko zmienia się, gdy do walki stają koguty. Wtedy ukazują swe prawdziwe dzikie oblicze, znikają ograniczenia. Tak działa każda forma wyrazu. „Polega na takim przemieszczeniu kontekstów semantycznych, że właściwości, które zgodnie z obowiązującą konwencją przypisujemy określonym rzeczom, zostają – w niekonwencjonalny sposób – przypisane czemu innemu, co następnie jest postrzegane tak, jakby rzeczywiście owe właściwości posiadało”.⁴⁹⁴ To przeniesienie pozwala Balińczykom ujawnić siebie. Pokazać, jacy są naprawdę. Jest to zjawisko specyficznie balijskie. Bowiem żadne inne społeczeństwo, nie rozgrywa emocji w ten sam sposób. Taki środek wyrazu sprawdza się tylko w społeczeństwie Balińczyków. I na tym polegają siła i charakter symboli, bo dopasowują się one i konkretyzują, stając się specyficzne dla konkretnej grupy społecznej. Poza nią już nie działają. W tym przypadku są one potrzebne Balińczykom, bo pozwalają funkcjonować im jako społeczeństwo.⁴⁹⁵

Geertz nie chce nam opowiadać tylko o samej o grze, o przebiegu kogucich walk. Nie chodzi mu tylko o sam opis. „Nie warto wędrować dookoła świata tylko po to, by policzyć koty na Zanzibarze”.⁴⁹⁶ I Geertz tego nie robi. Na przykładzie kogutów i Balińczyków chce on pokazać, że społeczeństwa mają swoje środki wyrazu, za pomocą których potrafią układać życie społeczne. Potrzebują tych środków, by móc radzić sobie ze swoim światem. Walka kogutów na Bali, przywołana przez Geertza, to tekst, który *mówi coś o czymś*. Tekst nie jest i nie musi być pisany. Jest nim każde zdarzenie

⁴⁹³ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 484-485.

⁴⁹⁴ Ibid., s. 495.

⁴⁹⁵ Ibid., s. 491-496.

⁴⁹⁶ Thoreau za C. Geertz, *Interpretacja...*, op. cit., s. 32.

społeczne, które coś znaczy. Geertz nazywa walkę kogutów „paradygmatycznym zdarzeniem ludzkim”.

Odgrywane wciąż na nowo [...] walki kogutów umożliwiają Balińczykowi – (tak samo jak Makbet, czytany wielokrotnie, wciąż od nowa, umożliwia nam - dostrzeżenie wymiaru własnej subiektywności. Śledząc walkę za walką czujnym, aktywnym okiem właściciela walczącego koguta i obstawiającego zakłady gracza [...], oswaja się z z grą, i z tym, co ma mu ona do zakomunikowania, podobnie jak meloman, uważnie wsłuchujący się w grę kwartetu smyczkowego, albo zaabsorbowany widz wpatrujący się w martwą naturę na obrazie, który w wolna się coraz bardziej z nią oswaja, w sposób, który otwiera przed nim samym wrota do własnej subiektywności.⁴⁹⁷

A ta też jest przecież społeczna. Kultura jest wszędzie. Niedający się rozstrzygnąć dylemat: „Gdzie kończy się umysł, a zaczyna reszta świata?”⁴⁹⁸. W tej grze symboli, tekście pełnym znaczeń, człowiek będący pośród ludzi, jednostka we wspólnocie ludzi, odkrywa jednocześnie siebie i społeczeństwo, którego jest członkiem. Istnieje mnóstwo takich tekstów kultury.

Jeśli potraktujemy walki kogutów, lub jakąkolwiek inną, uznawaną przez daną zbiorowość strukturę symboliczną, jako sposób „mówienia czegoś o czymś” (jak głosi słynna, arystotelesowska sentencja), to będziemy się musieli zmierzyć z problemem nie z zakresu mechaniki społecznej, lecz społecznej semantyki. Dla antropologa, którego celem jest formułowanie socjologicznych reguł, a nie promocja, czy ocena kogucich walk, pytanie zasadnicze brzmi: czego można się dowiedzieć na temat owych reguł przez badanie kultury jako zbioru tekstów?⁴⁹⁹

Badać kulturę można jedynie przez analizę form symbolicznych. „Kultura każdego ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wyteżę wzrok, starając się czytać te teksty przez ramie tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami”⁵⁰⁰. Nie jest to oczywiście jedyny sposób prowadzenia socjologicznych badań nad kulturą. „Jednak postrzeganie owych form jako sposobów »mówienia czegoś o czymś«, i to mówienia skierowanego do kogoś, oznacza przynajmniej otwarcie drzwi do analizy, która zajmie się ich istotą, a nie upraszczającymi twierdzeniami.[...]. Bez względu jednak na to, na jakim poziomie zdecydujemy się

⁴⁹⁷ Ibid., s. 498.

⁴⁹⁸ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 253.

⁴⁹⁹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 496.

⁵⁰⁰ Ibid. s., 500.

działać i na ile misterne będą to działania, wszędzie obowiązuje ta sama zasada przewodnia: społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi, zawierają w sobie swoje własne interpretacje.”⁵⁰¹

Historia o Cohenie jest u Geertza pewnym rodzajem wstępu, koguty na Bali wyartykułowanym już opisem tego, co Geertz rozumie przez tekst kultury, ale dopiero w *Negara* amerykański antropolog pokazuje w pełni, czym jest dla niego tekst. W *Przedmowie* do swej książki Geertz pisze, że można ją czytać na wiele sposobów. Zainteresowany tą książką będzie historyk zajmujący się tradycyjnymi formami państwowości, teoretyk polityki szukający odpowiedzi na pytanie, czym jest polityka, antropolog zajmujący się kulturowymi zachowaniami. Wachlarz problemów jest tu bowiem szeroki. Geertz odczytuje ją jednak w symboliczny sposób. Polityka balijska, bo w skrócie o tym jest ta książka, jest działaniem symbolicznym, zjawiskiem dającym się widzieć.

Idee nie są, i to już od pewnego czasu, niepoddająca się obserwacji substancją myślową. Są podróżyjącymi znaczeniami, których nośnikami są symbole (lub w pewnych sytuacjach znaki) rozumiane jako wszystko to, co denotuje, opisuje, reprezentuje, egzemplifikuje, oznacza, wskazuje, sugeruje, odmalowuje, wyraża – wszystko, co w ten czy inny sposób znaczy. A wszystko, co w ten czy inny sposób znaczy, jest intersubiektywne, zatem publiczne, zatem również dostępne jawnemu i sprawdzalnemu wyjaśnianiu przy odsłoniętej kurtynie. Wywody, melodie, formuły, mapy, obrazy nie są idealizacjami, które się jedynie ogląda, lecz tekstami, które trzeba odczytać; tak samo jest z obrzędami, pałacami, technologiami i formacjami społecznymi.⁵⁰²

Geertz proponuje trzecią drogę analizy: pomiędzy metodą historyczną, gdzie historię wielkich cywilizacji przedstawia się jako ciąg wydarzeń, okresów panowania, wojen, rewolucji itd. Ten sposób przedstawienia historii ukazuje ją jako ciąg powiązanych (lub niepowiązanych) ze sobą zdarzeń. Zmiana historyczna odnosi się tu do osi czasu, na której dokonują się wydarzenia. Jest też ujęcie drugie, które ujmuje zmianę w kategoriach rozwoju społeczno-kulturowego. W tym ujęciu zmianę historyczną ujmuje się jako ciągły proces społeczno-kulturowy. Jest to proces powolnych zmian przebiegających według wzorca przekształcania. Proces ten postrzega się jako całość, dlatego trudno jest tu wskazać miejsca przejść. Mniej tu dat i pracy kronikarskiej, a więcej

⁵⁰¹ Ibid., s. 500.

⁵⁰² Geertz C., *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, (tłum.) W. Usakiewicz, Wyd. UJ, Kraków 2006. s. 140.

prac nad ujęciem wzorów aktywności zbiorowej. Czas, w obu przypadkach, stanowi ważny aspekt analizy, ale – w pierwszym – jest jak nić, na której poukładane są następujące po sobie, konkretne wydarzenia. W drugim przypadku stanowi medium, za pośrednictwem którego dzieją się różne wydarzenia. Geertz chce inaczej podejść do rzeczy. Chce przedstawić historię wydarzeń, ale też taką, w której ujęte zostaną zmiany dotyczące „elementów kultury”. Dlatego wybiera drogę trzecią i w centrum swej analizy umieszcza *podejście etnograficzne*. Chce bowiem opisać fenomen kultury. Trzeba w tym celu stworzyć model procesu społeczno-kulturowego, który cechowałby się zarówno dobrą analizą pojęciową, jak i dobrą analizą danych empirycznych. W ten sposób Geertz przedstawia obraz organizacji państwowej XIX-wiecznej Bali, aby później wyabstrahować z tego obrazu zestaw ogólnych wskazówek, które pozwolą zrekonstruować model kultury balijskiej. Trudne do wykonania, ale wykonalne. Trudne, bo trzeba obalić kilka mitów co do sposobów pisania historii o Bali i możliwości dokonywania pewnych uogólnień. Trzeba też umieć analizować pewne fakty historyczne, kontekst, w którym rozwijała się kultura balijska, na przykład uniknięcie islamizacji i wpływów polityki holenderskiej. Ale wykonalne, bo materiał dowodowy zebrany na Bali pozwala na stworzenie modelu negary.⁵⁰³

Biorąc pod uwagę te wszystkie dane, można zdaniem Geertza, zbudować abstrakcyjny model tych balijskich „miast”, tego balijskiego „królestwa”, mający wymiar społeczno-polityczny, ale też i kulturowy. Model jest abstrakcyjny, ponieważ stanowi model, a raczej wskazówki do budowy modelu wszelkich istniejących i funkcjonujących wówczas małych miast-państw południowoazjatyckich, w okresie od wieku V do wieku XV. Geertz analizuje zebrane dane. Mówi o tym, że nie można przenosić pojęcia *negara* na nasze rozumienia państwa i przechodzi do opisu specyfiki tego społecznego i kulturowego zjawiska.⁵⁰⁴ Nie szczędzi szczegółów, bo zgodnie z założeniami opis musi być szczegółowy. Uzupełnieniem są liczne i bogate w informacje przypisy, które zajmują niemal połowę książki o negarze.⁵⁰⁵ Geertz w swojej analizie skupia się na wieku dziewiętnastym, ale rozciąga ją na obszerniejszy historycznie obszar. W dokonanej analizie opisuje wewnętrzną organizację klasy rządzącej próbując wyjaśnić, skąd czerpie ona swój autorytet. Opisuje też niezwykle ważną kwestię statusu społecznego oraz potrzebę widowiskowości i ceremonialności panującej tam wówczas

⁵⁰³ Ibid., s. 1-8.

⁵⁰⁴ Ibid., s. 9-123.

⁵⁰⁵ Ibid., s. 143-264.

władzy. Specyfika negary zawiera się w jej spektakularnym charakterze. To co nasze pojęcie polityki eksponuje, *negara* zmazuje, i odwrotnie, pisze amerykański antropolog. Ważna jest postać króla i władcy, bo w negarze jest on traktowany niczym bóg. Geertz podkreśla tę boskość i jej znaczenia, ale też ważność relacji i stosunek króla do kapłanów, króla do świata materialnego i króla do samego siebie. Postać króla i jego stosunek do siebie stanowiły ważne części funkcjonowania negary. Był on jej centralną częścią, wokół króla toczyło się życie wioski. Był to „stały punkt toczącego się świata”.⁵⁰⁶

Wszystkie poziomy analizy pozwalają Geertzowi stworzyć model funkcjonowania ówczesnych miast na terenie Azji Południowo-Wschodniej, małych struktur społecznych. Wyłania się zestaw pojęć, które stanowią sedno tego modelu, i też takich, które pojawiają się przeważnie tam, gdzie mamy do czynienia z analizą struktur społecznych i politycznych, takich jak władza, polityka, przemoc czy autorytet. Geertz wymownie i elokwentnie potrafi uchwycić te zjawiska społeczne:

Władza, zdefiniowana jako umiejętność podejmowania wiążących decyzji, której manifestacje stanowi przymus, podstawę przemoc, a cel dominacja, jest skałą, do której lgnie większość współczesnych teorii politycznych, wbrew sobie czerpiących z dziedzictwa XVI wieku, jest kategorią elementarną, która trwa mimo wszystkich komplikacji i do której wszystkie rozumowania, czy to poświęcone sprawiedliwości, czy wolności, cnocie lub porządkowi, muszą w końcu powrócić. Ten cykl terminów wraz z pojęciami powiązanymi, takimi jak panowanie, rozkazywanie, siła i podporządkowanie, definiuje to, co polityczne jako domenę działania społecznego. Bądź co bądź, w polityce w końcu chodzi o panowanie: Cztery są rzeczy największe na świecie: kobiety, konie, władza i wojna.⁵⁰⁷

Lecz nie po to pisze on książkę o negarze, by opisywać, czym jest władza itd. Robi to, ale nie jest to jego główny cel. Inaczej byłaby to tylko kolejna rozprawa na temat tego, czym jest polityka. A ta sprawa aż tak bardzo Geertza nie interesuje. Lecz bardziej możliwość badania kultury i sposoby tego badania. Polityka balijska, jak każda inna, jest działaniem symbolicznym, powie Geertz, ale nie znaczy to, że odbywała się w *umysłach* ludzi, bo „działa się” naprawdę. To właśnie chce nam powiedzieć ten amerykański antropolog, że życie społeczne, nawet to odnoszące się do polityki, i do ludzkich wyobrażeń dotyczących postaci króla czy władcy, oraz tego, jak rozumiemy polityczność oraz na czym polega władza, wszystko to nie jest jedynie naszym subiektywnym i

⁵⁰⁶ Ibid., s. 134.

⁵⁰⁷ Ibid., s. 139.

mentalnym wyobrażeniem. Symbolizm politycznej rzeczywistości na Bali, nie oznacza, że nie ma ona wymiaru *rzeczywistego/realnego*. Wręcz przeciwnie. Opis negary, jej symboliki, ma służyć temu, by przekonać, że nawet najbardziej „symboliczny” wymiar polityki, jest realny. Idee „[...] są podróżującymi znaczeniami, których nośnikami są symbole [...] rozumiane jako wszystko to, co denotuje, opisuje [...], wyraża – wszystko, co w ten czy inny sposób znaczy. A wszystko, co w ten czy inny sposób znaczy, jest intersubiektywne, zatem publiczne...”⁵⁰⁸, widzialne, rzeczywiste. Większość prac antropologicznych zajmuje się tym co symboliczne i to symboliczne traktuje w opozycji do tego, co rzeczywiste. Ale to błędne wyobrażenie „symbolicznego”. „Aby zrozumieć przejawy państwa-teatru, ująć je w kształt teatru, trzeba pozbyć się tego uprzedzenia, podobnie jak drugiego, pokrewnego, iż dramaturgia władzy jest zewnętrzna wobec funkcjonowania. To, co rzeczywiste, jest tak samo wyobrażone, jak to, co urojone”⁵⁰⁹. Polityka balijska, jak każda inna, była czymś symbolicznym, ale to nie znaczy, że składa się z samego tańca, że była tańcem. Omówione przez Geertza aspekty polityki balijskiej (ceremoniał, wzorzec, pluralizm organizacyjny itd.) [...] współtworzyły tak bliską i namacalną rzeczywistość, jak sama wyspa. Mężczyźni [...], którzy przedzierali się przez rzeczywistość budowali pałace, sporządzali traktaty, zbierali renty dzierżawne, uzyskiwali koneksje na handel, zawierali małżeństwa, usuwali rywali, fundowali świątynie, wznosili stopy, urządzali uczyty i wyobrażali sobie bogów – dążyli do celów, jakie mogli sobie postawić przy dostępnym im zasobie środków. Dramaty państwa – teatru, naśladujące same siebie, nie były w ostatecznym rozrachunku iluzją, ani kłamstwem, oszukańczą sztuczką ani udawaniem. Były tym, co istniało.⁵¹⁰

3.3. Interpretacja

W tym miejscu, spróbuję wyjaśnić, w jaki sposób na kształt i kondycję antropologii, wpłynął element interpretacji. Bo taką właśnie metodą posługuje się w swej antropologii Geertz. Choć nie zamierza on tworzyć „[...] ogólnej teorii interpretacji kulturowej”⁵¹¹ to antropologia interpretacyjna kojarzona jest głównie z jego nazwiskiem.⁵¹² Sam sporo pisze o wielu problemach wokół tego zagadnienia.

⁵⁰⁸ Ibid., s. 140.

⁵⁰⁹ Ibid., s. 140-141.

⁵¹⁰ Ibid., s. 141.

⁵¹¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 41.

⁵¹² Zob. A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii...*, op. cit., s. 295-323; R. M. Keesing, *Anthropology as Interpretive Quest*, „Current Anthropology” 1987, vol. 28 (2), s. 161-175.

Antropologia jest bardzo problematyczną dziedziną wiedzy i nigdy nie była czymś jednolitym. Wie o tym każdy, kto sięgnął w głąb jej historii. Geertz pisząc o sobie, pisze jednocześnie o zmieniającej się antropologii. Antropologia to coś, czego się nabywa z czasem. Do czego się, jako antropolog, dojrzewa. „Mglisty wizerunek tej dziedziny jest jak najbardziej zasłużony: istotnie, daje się odczuć barak wyraźnych granic i określonego celu naszych poczynań, niezależnie od tego jak bardzo niektórzy staraliby się to ukryć. Być może jest to skandal, a może to właśnie mocny punkt antropologii”.⁵¹³

Historia z antropologią, w przypadku Geertza, rozpoczęła się od jego pracy na Wydziale Stosunków Społecznych na Uniwersytecie Harvard i współpracy z ówczesnym szefem tego wydziału Talcottem Parsonsem, którego idea było stworzyć „ogólną teorię działań społecznych”. Geertz poszedł w tym kierunku i – w rezultacie – nigdy się z tą idea nie rozstał. Antropologia interpretatywna jest czymś, co musiało się antropologii przytrafić, twierdzi Geertz. Odkąd Malinowski podważył w niej klasyczne podstawy epistemologii, nie było już innej drogi. Do tego właśnie punktu zmierzała. Interpretatywny kształt, który nadał jej Geertz, nie jest przypadkowy. Jest naturalną konsekwencją przyjętej przez niego semiotycznej koncepcji kultury. Jeśli kultura jest zespołem znaczących symboli, jeśli jest tekstem, to sposobem dotarcia do niej jest interpretacja tego tekstu. Spore problemy Geertz dostrzega w sposobie mówienia o antropologii współczesnej, w nazywaniu jej „antropologią symboliczną”. Jej przedmiotem badań mają być symbole – nośniki znaczeń społecznych, z których zbudowana jest kultura. Stąd nazwa. Ale, zdaniem Geertza, jest myląca. Bo nazwa ta sugeruje, że antropologia zajmuje się jedynie tą częścią kultury, która dotyczy znaczeń i symboli, a tak nie jest.⁵¹⁴ Nazwa „interpretatywna” wydaje się spełniać oczekiwania amerykańskiego antropologa, bo odnosi się do metody, celu, przedmiotu badań antropologii w ogóle. Metoda interpretatywna, która jest tu stosowana w czytaniu tekstu kultury – bo ta jest symbolem znaczących symboli, siecią społecznych znaczeń, nieustannie konstruowanych i utrwalanych bądź zapominanych, przez zbiorowości społeczne – wydaje się kluczem, jednym możliwym sposobem badania kultury w ogóle.

Nie wskazuje w tej kwestii nawet cienia nieśmiałości. [...] Nie ma powodu by konceptualna struktura kulturowej interpretacji miała być w jakikolwiek sposób trudniejsza do sformułowania, a zatem w mniejszym stopniu podatna na jasno sprecyzowane kanony oceny, niż dajmy na to, konceptualna

⁵¹³ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 104.

⁵¹⁴ *Ibid.*, s. 120.

struktura biologicznych obserwacji czy eksperymentu fizycznego – poza tym, że kategorie, w których tego rodzaju wyrażenia można formować, albo w ogóle nie istnieją, albo też są temu bliskie.⁵¹⁵

To, że antropologia stosuje metodę interpretacyjną, nie świadczy o tym, że nie jest nauką, tylko że jest nauką o swoście dobranym wachlarzu pojęć i swoistym rygorze naukowym. Ponadto, przez możliwość zaistnienia takich zarzutów antropologia musi być jeszcze bardziej wrażliwa na poziom naukowości. Wie, że wystarczy byle potknięcie i zaraz zostanie naznaczona subiektywizmem, porównywana z literaturą. A przecież nie taki jest jej cel, by poruszać serca i „naprawiać” emocje. Lecz by badać struktury pojęciowe opisujące znaczące zachowania społeczne. Antropologia musi być stale blisko ludzkich spraw.

Wybrałem kierunek interpretacyjny jak inni moi koledzy z Harvardu czy Chicago. Każdy z nas inaczej podążał tą drogą. Ale wszyscy taka samo podejrzliwi wobec przedstawiania nauk społecznych na podobieństwo nauk przyrodniczych, tak samo podejrzliwi wobec ogólnych schematów, które mają wyjaśniać wszystko, aż za bardzo. Naszym celem jest interpretacja, bo tylko tak można dotrzeć do społecznych zjawisk kultury, poprzez próbę rozumienia – bo tym jest proces interpretacji – społecznych zjawisk kultury, które są zespołem aktów symbolicznych.

[...] Usiłujemy raczej wysuwać koncepcje badań skupiających się wokół analizy znaczenia działań społecznych dla tych, którzy je podejmują, oraz analizy przekonań i instytucji, nadającym tym działaniom znaczenie. Istoty ludzkie obdarzone językiem i żyjące w historii, na dobre czy na złe posiadają swoje intencje, wizje, wspomnienia, nadzieje i nastroje, a także namiętności i opinie, a wszystkie te rzeczy, jak wiadomo, mają bardzo wiele wspólnego z tym, co i dlaczego istoty te robią. Próba rozumienia ich życia społecznego i kultury w kategoriach samych tylko sił, mechanizmów i dążeń, zobiektywizowanych zmiennych ujętych w systemy zamkniętych związków przyczynowych, raczej nie wróży powodzenia⁵¹⁶.

Wszystkie te niepokoje, które zrodziły się wokół nauk społecznych w drugiej połowie XX wieku o czymś mówią, ale z pewnością nie o tym, że antropologia przechodzi kryzys, i że trzeba ją naprawić. Raczej o tym, że warto przestać już udawać, że antropologia czy nauki społeczne mogą stosować te same metody, co nauki przyrodnicze, i że mogą posiadać ten sam cel – obiektywną prawdę o faktach. Nawet w naukach przyrodniczych taka wizja już dawno została podważona. Uznając interpretację za metodę analizy zjawisk społecznych, antropologia przyznaje się do tego, czym przecież i tak jest. Krótko mówiąc przestaje otwierać otwarte już drzwi.⁵¹⁷ Antropologia

⁵¹⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 40.

⁵¹⁶ *Ibid.*, s. 132.

⁵¹⁷ *Ibid.*, s. 132.

interpretatywna jest nauką, która zaczyna się wraz z uświadomieniem sobie tego, czym jest. Dyscyplina ta wymaga nieustannej uwagi, bo symboliczne aspekty działania społecznego, jej przedmiot badań, są dziedziną bardzo specyficzną. To bardzo mozolna praca. Antropologia, w procesie poznawania, musi bowiem uchwycić te społeczne formy ekspresji należące do społecznych struktur znaczenia.⁵¹⁸

Na temat metody interpretacyjnej wiele już zostało powiedziane, zarówno w rozdziale pierwszym, gdy próbowałam nakreślić stan współczesnej etnografii, jak w rozdziale drugim, gdy próbowałam nie tylko opisać fenomen znaczenia i jego społeczny wymiar, ale także ułatwić zrozumienie tego, jak Geertz rozumie proces kultury i kwestie czytania/interpretacji jej tekstu. W rozdziale drugim próbowałam pokazać, na czym, według Geertza, polega proces rozumienia znaków. Dlatego, za Geertzem, odwołałam się do Ricoeura i jego koncepcji semiotyki, tego pragmatycznego spojrzenia na kwestie znaczenia, bo – jak wiemy – właśnie tam Geertz odnajduje podstawy teoretyczne do budowy własnej teorii kultury. Nie mamy dostępu do świata inaczej niż poprzez język, powie, który jest w używany, mówiony i społeczny⁵¹⁹.

Wiedza antropologiczna jest prawdziwa, tylko inaczej antropologia pojmuje dziś to, czym jest „prawda”. Bo to, co wydarzyło się naprawdę, to kwestia społecznych interpretacji faktów. W socjologii takie stanowisko nazywa się konstruktywizmem. Geertz jest często kojarzony właśnie z nim. Sam też najbardziej utożsamia się z tym stanowiskiem, ale jego konstruktywizm przyjmuje postać interpretatywną.⁵²⁰ Jest interpretacją drugiego i trzeciego stopnia.⁵²¹ Jest myśleniem o tym, jak myślimy, rozumieniem tego, jak rozumiemy i próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak, a nie inaczej. W rozdziale drugim, gdy pisałam o hermeneutyce, starałam się wyjaśnić to, czym jest u Geertza proces rozumienia tekstu, na czym polega specyfika tej aktywności i dlaczego pełni ono tak ważną funkcję w kontekście poznawania kultury. Geertz wskazuje, że we współczesnym świecie trudno jest formułować proste odpowiedzi na pytanie, czym jest interpretacja.⁵²² Pomimo tych trudności, można szukać jakiś punktów zaczepienia i Geertz to robi. Nie do końca rozwiązuje problem, ale pokazuje, na czym on polega. Taki ma też cel. Antropolog uznaje za słuszne słowa Levi-Straussa, w myśl

⁵¹⁸Ibid., s. 19, 21, 24, 39-46.

⁵¹⁹ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 134-135.

⁵²⁰ Zob. C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 99; tenże, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 30; tenże, *Po fakcie...*, op. cit., s. 70-71, 120.

⁵²¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 30.

⁵²² Zob. A. Micheelsen, *"I Don't Do Systems": An Interview with Clifford Geertz...*, op. cit., s. 13.

których wyjaśnienie naukowe nie polega na redukcji czegoś złożonego do czegoś prostszego, lecz na zastępowaniu „[...] mniej zrozumiałej złożoności bardziej zrozumiałą”.⁵²³

Geertz na temat interpretacji jako metody badania/rozumienia kultury pisze nie tylko w *Interpretacji kultur*, ale także w *Wiedzy lokalnej*, i niemal w każdej publikacji po roku 1970, który był określany przez amerykańskiego antropologa mianem „przełomowego”. Odtąd bowiem autor ten będzie zajmować się kwestią znaczenia i interpretacji. W swych książkach pisze, że właściwym sposobem badania jest interpretacja, i że właśnie tym powinna zajmować się antropologia.⁵²⁴ Jest ona bowiem, jego zdaniem, jedynym możliwym sposobem dotarcia do kultury.⁵²⁵ W procesie interpretacji nie chodzi o odkrywanie „prawdy”, czy „faktów”. „*Interpretacyjne wyjaśnienie*, pisze on – bo to jest forma wyjaśnienia, a nie jedynie pełen egzaltacji komentarz – zwraca uwagę na sens, jaki instytucje, działania, wyobrażenia, eksklamacje, obyczaje, wszystkie te naturalne przedmioty zainteresowań badacza społecznego mają dla tych, czyje są to instytucje, działania, obyczaje itd. Nie wynikają z tego prawa podobne do prawa Bole’a czy praw sił Volta ani też rodzaj darwinowskiego mechanizmu, lecz konstrukcje w rodzaju burchardowskich, weberowskich czy freudowskich: rozwikłanie pojęciowych światów, w których żyją kondotierzy, kalwini czy paranoicy. Sposoby konstruowania są rozmaite: burchardowskie portrety, weberowskie modele, freudowskie diagnozy. Wszystkie one są jednak próbą określenia, jak ta czy owa społeczność, ta lub tamta epoka, ta czy inna osoba tworzą sens dla siebie i – po rozumieniu tego – próbą ustalenia, co wiemy o porządku społecznym, zmianie historycznej, funkcjonowaniu psychiki w ogólności.⁵²⁶

Geertz chce – w ten sposób - powiedzieć, że proces interpretacji – na co może błędnie wskazywać pojęcie „interpretacji” etymologicznie osadzone w kontekście literackim – nie oddala nas od przedmiotu badań, ale przybliża. Na początku tej drogi jest bowiem konkretne zjawisko społeczne, są konkretni ludzie, konkretne zdarzenia, a na końcu, zrozumienie znaczenia „faktów” kultury. Pozwolę sobie, na koniec, przywołać tu, za Geertzem, historię o żydowskim chłopcu. Gdy ten po skończonej historii, zapytał

⁵²³ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 24.

⁵²⁴ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 40, 56, 77, 98, 100.

⁵²⁵ Ibid., s. 77.

⁵²⁶ Ibid., 31-32.

rabbiego: „Czy to zdarzyło się naprawdę?”, Rabbi odpowiedział: „Historia nie wydarzyła się naprawdę, ale jest prawdziwa”.⁵²⁷

4. Konstruktywizm

Clifford Geertz mówi o sobie, że jest społecznym konstruktywistą⁵²⁸, że w badaniu kultury dokonał on przełomu.⁵²⁹ Głębokie poczucie zależności tego co się widzi od tego, z jakiej pozycji się patrzy, było zawsze obecne w antropologii, nawet w najbardziej tradycyjnych sposobach myślenia, od ewolucjonizmu po strukturalizm, z tym, że nie zostało one przypieczętowane, upublicznione. Dopiero przełomy w nauce pozwoliły oficjalnie zagościć tej myśli w naukach, również w antropologii. Geertz jest postacią, która ucieleśnia tę przełomowość, która ją w antropologii przypieczętuje i upublicznia. Píše on o potrzebie badania sposobów, w jakie mówi się o świecie, a nie badania świata, jakim on jest:

Dziwaczny pomysł, pisze on w kontekście tradycyjnego etnograficznego pisania, że rzeczywistość ma swój własny język, w którym woli być opisywana, że sama jej natura wymaga, żebyśmy mówili o niej bez zbędnej przesady – łopata to łopata, róża to róża – pod groźbą iluzji, tandety i samooczarowania, prowadzi do jeszcze dziwniejszego pomysłu, że jeżeli zniknie dosłowność, znikną też fakty.”⁵³⁰

W nauce zachodniej potrzeba udowadniania, scjentyzmu, polegania na świecie „zewnątrznym”, na zmysłach, przybrała wręcz, według niego, formę paranoi. Ludzie Zachodu nie potrafią żyć bez wyobrażania sobie obiektywnego świata i obiektywnej prawdy, i bez wiary w to, że podmiot poznający może odpowiednio przygotować się do takiego poznania rzeczywistości. Naukowcy zbiorowo głoszą, błędnie – zdaniem Geertza – że jedyną prawdziwą metodą naukową, która pozwoli im dotrzeć do prawdy, jest radykalne obiektywizowanie procedur badawczych, oddzielanie tego, co wnoszą do procesu badawczego od tego, co wnoszą ludzie będący przedmiotem ich poznania. Ale to błędne założenie.⁵³¹ Stosowanie tych samych narzędzi poznawczych w naukach przyrodniczych i humanistycznych czy społecznych, gdzie głównym zagadnieniem jest problem ludzkiego/społecznego życia, jest pomieszaniem różnych kategorii. Stereotyp

⁵²⁷ S. Žižek, *Kłopoty w Raju. Od końca historii do końca kapitalizmu*, (tłum.) T. S. Markiewka, Wyd. Czarna Owca, s. 44.

⁵²⁸ G. A. Olsen za: Z. Pucek, *Clifford Geertz ...*, op. cit., s. XXV.

⁵²⁹ Zob. m.in., M. Lubaś, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 67-96.

⁵³⁰ C. Geertz, *Po fakcie...*, s. 137.

⁵³¹ *Ibid.*, s. 139.

technika laboratoryjnego w białym kitlu jest wyrazem tego powszechnego przekonania o bezstronności w nauce polegającej na sterylnej 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”). Niewiele wiem, co dzieje się w laboratoriach, ale w pracy terenowej antropologa bezstronność nie jest ani naturalnym darem, ani wypracowaną sprawnością. Stanowi zdobyte w pocie czoła i niepewne a przy tym połowiczne osiągnięcie. Ta odrobina bezinteresowności, jaką można osiągnąć, nie bierze się wygaszania własnych emocji czy zamykania oczu na uczucia innych ludzi, ani zamykania się w jakiejś moralnej próżni. Jej źródłem jest osobiste poddanie się zawodowej etyce. [...] Zastanawia jednak, dlaczego tak wielu ludzi z taką gorliwością ten fakt neguje, próbując dowieść, że przynajmniej w praktyce badacze społeczni są zupełnie nieczuli na względy moralne – nie bezstronni, ale obojętni.⁵³²

Jest to – zdaniem Geertza – przejaw naukowej ignorancji. Badania terenowe i antropologia uprawiane są na zasadzie „przyjaźni”. „Trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania. Trzeba postrzegać społeczeństwo jako przedmiot, a doświadczać je jako podmiot”.⁵³³ Proces badań terenowych określa formę osobistej egzystencji i powinien być traktowany jak „ziarno” dla analitycznego „młyna antropologii”. „Będąc u siebie, antropolog wychodzi z domu do biura, by – niczym nieskrępowany – wykonywać swój zawód jak inni. W terenie antropolog musi nauczyć się jednocześnie żyć i myśleć”.⁵³⁴ I to jest ta możliwa do osiągnięcia, przez badacza społecznego czy humanistę, bezstronność, zwana też „bezinteresownością”. Jest to swoiste połączenie zaangażowania i chłodnej analizy. Zawodowy obowiązek analitycznego podejścia nie jest sprzeczny z działaniem według wartości i (moralnych) zasad. Ucieczka w scjentyzm lub subiektywizm jest – zdaniem amerykańskiego antropologa – przejawem kryzysu. Bezstronność nie bierze się z braku zaangażowania, lecz pewnego rodzaju elastyczności w postawie poznawczej, potrzebnej, aby możliwe stało się radzenie sobie z napięciem powstającym – w trakcie badań – pomiędzy moralną percepcją a naukowym spojrzeniem. Skrajności są porażką w dążeniu do osiągnięcia takiej bezstronności, załamaniem i kryzysem podmiotu. Ale w pewnością nie są one rozwiązaniem.

⁵³² C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 54.

⁵³³ *Ibid.*, s. 55.

⁵³⁴ *Ibid.*

Wartości istotnie są wartościami, a fakty, niestety, faktami. Lecz przyjęcie w dyscyplinach społecznych stylu myślenia określonego tu jako naukowy, stanowi próbę przekroczenia logicznej luki rozdzielającej fakty od wartości przez akceptację takiego wzoru działania, który ujmuje je w jednolitym doświadczeniu i racjonalnie ze sobą łączy. Wezwanie do stosowania „naukowej metody” w badaniu problematyki ludzkiego życia oznacza wezwanie do przeciwstawienia się rozziwowi istniejącemu pomiędzy rozumem a wrażliwością. Zjawisko to trafnie uznał za chorobę naszego wieku John Dewey, który dzieło swego życia – niedoskonałe jak inne – poświęcił bezwzględnemu zwalczaniu tej przypadłości.⁵³⁵

Wiele, w naukach społecznych, uległo zmianie. Zarówno, w dostrzeganiu celu ich badań, jak i w sposobie ich przeprowadzania. Zmienił się także sam antropolog – pisze Geertz. Inne jest też jego zadanie.⁵³⁶ Współcześnie, dyscyplina ta zyskała sobie niesamowitą renomę i prestiż, jej perspektywa „bardzo się przyjęła”.⁵³⁷ Niektórzy mówią dziś o kurczeniu się antropologii, ale to nie do końca jest słuszne stwierdzenie – powie Geertz. Antropolodzy, ci „handlarze zdziwienia” – jak mawia o nich autor *Interpretacji* – muszą po prostu nauczyć się analizy bardziej subtelnych różnic.⁵³⁸ Moralny i epistemologiczny zawrót głowy, który zaczął doskwierać kulturze w epoce *post*, epoce zwrotów, tekstów i zaniku znaczenia i konstruowanego faktu, uderzył w nauki społeczne ze szczególną siłą. To uderzenie nie doprowadziło jednak do upadku dyscypliny, ale do przekształcenia jej profilu. Nie pracujemy przecież w szklarnianych warunkach – dodaje Geertz – w miejscach odosobnionych, zamkniętych enklawach, ale pośród ludzi, sami należąc też do tego właśnie gatunku.⁵³⁹

Dlatego Geertz, w kontekście wiedzy antropologicznej, mówi dziś o konstruktywizmie. W wywiadzie udzielonym G. A. Olsenowi, mówi: „Jestem społecznym konstruktywistą, cokolwiek to znaczy [...] i uważam, że znaczenie jest społecznie, historycznie i retorycznie konstruowane. Jeśli musi mnie pan w jakiś sposób określić, proszę mnie nazwać w ten sposób”.⁵⁴⁰ Geertz o swych doświadczeniach na Uniwersytecie Chicagowskim mówi, iż brał udział w procesie zmiany związanym z redefinicją antropologii. Ta transformacja została określona jako „antropologia symboliczna”. Ostatecznie ten zwrot antypozytywistyczny, który wywołał tak wiele

⁵³⁵ Ibid., s. 54-57.

⁵³⁶ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 9-11; 135-136.

⁵³⁷ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 119-120.

⁵³⁸ Ibid., s. 4; 86; 89.

⁵³⁹ Ibid., s. 135-136.

⁵⁴⁰ Ibid., s. XXV.

zamętu w naukach społecznych,⁵⁴¹ oznaczał zwrot antropologii w stronę znaczenia⁵⁴². „Znaczenie” zostało współcześnie uznane za kluczowe, w kontekście badań nad kulturą. Zwrot, pisze Geertz, okazał się rewolucją. A kultura – mówiąc bardzo ogólnie – została uznana za system symboliczny, którym jednostki posługują się w konstruowaniu znaczenia. „Zarówno nowa antropologia reprezentująca »rodzimy punkt widzenia« (którą osobiście uprawiam), jak i nowa filozofia [...], zostały powołane, by konspirować lub udawać, że konspirują w celu zatarcia tego faktu przez chroniczne błędne stosowanie swej najpotężniejszej i najważniejszej idei: idei, że znaczenie jest konstruowane społecznie”.⁵⁴³

Poruszamy się wśród relacji: w terenie, pośród informatorów, w uniwersytecie – pośród kolegów po fachu, naszych poprzedników i naszych relacji. Wiedza właśnie na tym jest budowana, na opowieściach o opowieściach, na poglądach na temat poglądów. Nie rozumiem tylko, dlaczego wszyscy tak boją się tej oczywistej myśli, i tak ich to gryzie, że opis kultury jest wiedzą ukształtowaną, „wiedzą z drugiej ręki”.

[...]

Być może wynika to ze strachu, że jeśli przyznamy iż poskładaliśmy wypowiedź z gotowych fragmentów, zamiast znaleźć ją na plaży, lśniącą niczym cenny klejnot, podważymy jej prawo do rzeczywistego istnienia i autentyczności. Jednakże i krzesło jest konstruktem kulturowym (historycznym, społecznym...) wytworem rąk czynnego zawodowo rzemieślnika, kierującego się wszak nie tylko własnymi pomysłami. A przecież można na nim usiąść, może być zrobione porządnie lub byle jak i, przynajmniej przy obecnym stanie techniki, nie może być wykonane z wody, ani też – to uwaga do osób opętanych „idealizmem” – nie da się myśłą powołać do istnienia”.

⁵⁴¹Zob. A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony*, [w:] A. F. Kol, A. Szahaj (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*, Universitas, Kraków 2007, s. 7-16.

⁵⁴²Trudno rozstrzygnąć, czy definiowanie zwrotów jest konieczne. Wojciech Piasek, gdy pisze na temat zjawiska zwrotu, traktuje tę kwestię jako problem rodzący się w kontekście „sporu o kulturę” i lokuje go po stronie postmodernizmu, który ten „zwrot” traktuje jako punkt przełomowy w antropologii, jako krok ku zmianie na lepsze. (Zob. W. Piasek, *Pojęcie zwrotu badawczego jako zjawisko kulturowego w kontekście „sporu o kulturę”*, [w:] J. Kowalski, W. Piasek (red.), *Zwroty badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*), Wyd. Colloquia Humianorum, Olsztyn 2010, s. 85-89. Niemniej rola zwrotów jest niebagatelna, ponieważ uruchamia proces wykraczania poza horyzont. I poza ten horyzont po raz pierwszy wykroczył w antropologii właśnie Geertz: wiedza jest lokalna, ponieważ znaczenie, które jest sednem kultury, konstruowane jest lokalnie. Można mówić więc o zwrocie interpretacyjnym, autorefleksyjnym, też semantycznym. W każdym razie Geertz zdecydowanie przetaił szlak, torując w antropologii drogę kolejnym zwrotom. Clifford pisze o Geertz, że jest on początkiem końca niewinności badań terenowych. „To fikcja, fikcja-cytuje słowa Geertza Clifford-lecz nie kłamstwo leży w samym centrum uwieńczonych powodzeniem antropologicznych badań, a ponieważ nigdy nie są one całkowicie przekonujące dla kogośkolwiek z uczestników, czyni to takie badanie, rozważane jako forma postępowania, postępowaniem nieustannie ironicznym.” (Zob. Geertz za: Clifford, *Kłopoty z kulturą...* s. 91.)

⁵⁴³C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 99.

[...]

Wiedza sama w sobie jest kusząca, bo daje tyle pewności w świecie tak wielkiego chaosu i przypadkowości, ale jest jeden problem, że taka wiedza *sama w sobie* jest „egzotycznym romansem i to niepozabawionym kunsztowności”.⁵⁴⁴

„Etnograficzny opis nie jest fikcją, ale też nie jest opisem prawdy. To co określamy mianem »naszych danych« (empirycznych) to nasze konstrukcje na temat konstrukcji tworzonych przez innych, dotyczących tego, czym oni się zajmują i jak ci oni interpretują świat”.⁵⁴⁵ Ten konstruktywizm w antropologii przejawia się nie tylko w tzw. kontekstowości badań, ale również w rozumieniu tego, czym jest wiedza, i jaki jest cel poznania. Po co wędrować dookoła świata? Czy tylko po to, „by policzyć koty na Zanzibarze?”⁵⁴⁶ I

[...] kto lepiej zna rzekę, [...] hydrolog czy pływak? Przy takim ujęciu sprawy odpowiedź najwyraźniej zależy od rozumienia pojęcia »znać« i – jak już powiedziałem – od wyznaczonego celu. Rozumiejąc to jako pytanie o rodzaj wiedzy, jaka jest nam najbardziej potrzebna, jakiej poszukujemy i jaką potrafimy osiągnąć w naukach humanistycznych uważam, że znajomość lokalnej specyfiki – rodzaj wiedzy posiadanej przez pływaka, czy możliwej do zdobycia przez pływanie – może co najmniej skutecznie rywalizować z odmianą powszechną wiedzy, jaką posiada hydrolog. Posiada bądź utrzymuje, że jego metoda dostarcza tej wiedzy z bliskiej przeszłości. Nie jest to kwestia kształtu naszej myśli, ale jej powołania.⁵⁴⁷

„Fakty” kultury są tworzone, i w takim sensie *odkrywane*. Sama etymologia słowa już na to wskazuje: *factum, factus, facere*.⁵⁴⁸ „Idąc, dowiaduję się, dokąd muszę zmierzać” – pisze⁵⁴⁹ Geertz za poetą Roethkem. To właśnie dzieje się w trakcie poznawania kultury i odkrywania faktów (kultury). Amerykański antropolog przywołuje historię mędrca, do którego podchodzi słoń. Ten odpowiada: „To nie jest prawdziwy słoń”. Dopiero później, gdy słoń odwraca się i odchodzi, zaczynają nawiedzać mędrca wątpliwości, czy rzeczywiście nie było tu jakiegoś słońca. A kiedy zupełnie słoń znika mu z oczu, mędrzec ten oświadcza z przekonaniem, na podstawie pozostawionych przez tego słońca śladów: „Był tutaj prawdziwy słoń”. I tym jest właśnie współczesna

⁵⁴⁴ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 70-71.

⁵⁴⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 23.

⁵⁴⁶ Ibid, s. 32.

⁵⁴⁷ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 178- 179.

⁵⁴⁸ Ibid., s. 71.

⁵⁴⁹ C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 138.

antropologia: „usiłuje ona zrekonstruować nieuchwytne, zdumiewająco zwiewne i zupełnie już niewidoczne słonie na podstawie śladów, jakie pozostawiły w moim umyśle”. Tytuł książki Geertz to jednocześnie gra słów. Na poziomie dosłownym, pisze jej autor, chodzi o interpretację zdarzenia po jego zakończeniu. Jest to jedyny sposób, według Geertza, by „dojść do ładu” z danymi, z tymi doświadczeniami przeżywanymi do przodu „a rozumianymi do tyłu”, zjawiskami, z którymi antropolodzy muszą się zmagać. Są to tzw. fakty, którymi antropolodzy *faktycznie* się zajmują. W drugim znaczeniu, nieco bardziej problematycznym chodzi o krytykę pozytywistycznego sposobu uprawiania nauki, odejście od korespondencyjnej, klasycznej teorii prawdy, które dość zniekształca pojęcie faktu, jako konstrukcji. Puentując opowiadanie o słoniu Geertz, z niezwykłym kunsztem pisarskim, dodaje, że nigdy dokładnie nie wiemy „[...] za czym tak naprawdę się uganiamy w ramach swoich tak niesprecyzowanych poszukiwań, pośród tak różnych ludzi, w tak odmiennych czasach. Niemniej jednak pogoń taka to wyśmienity pomysł na życie – interesujący, przerażający, pożyteczny i zabawny”.⁵⁵⁰

Geertz zatem, w swojej teorii, zdecydowanie neguje konieczność przechodzenia, w badaniu zjawisk kultury, od analogii fizykalnych do analogii form symbolicznych. Nowa formuła teorii społecznej, którą Geertz chce ukuć, stanowić będzie – jak sam pisze – „[...] wielką zmianę nie tyle w naszym pojmowaniu tego, czym jest wiedza, ale tego, co chcemy wiedzieć”.⁵⁵¹ Etnografia jest formą wiedzy o kulturze. Ale ten sposób „zdobywania” wiedzy o kulturze jest najbardziej problematyczny i to właśnie ten proces powinien stać się przedmiotem badań antropologii. Wiedza nie jest „przezroczysta”. Jeszcze Lévi-Strauss wierzył w etnografię, że stanowi „zasadę wszystkich bytów”, wierzył w nią też oczywiście Malinowski, czy Evans-Prirchard. Ale realizm Akobo dziś wydaje się mało osiągalny. Kondycją tekstu etnograficznego jest przede wszystkim utarta pewności, którą mieli jeszcze założyciele dyscypliny.⁵⁵² Właśnie o tym pisał w swojej książce Kuhn, że dane empiryczne nie są niezależne od systemu teorii służącej do jej wyjaśniania. I dlatego podział na teorię i fakty nie ma sensu. Fakty są bowiem ukute przez teorię, przez kontekst naukowy. Badacze poznając rzeczywistość posługują się konkretną siatką pojęciową, która w ogóle pozwala zrozumieć lub interpretować dane i rzeczywistość wytworzoną w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym.⁵⁵³ Geertz

⁵⁵⁰ Ibid., s. 171.

⁵⁵¹ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 43.

⁵⁵² C. Geertz, *Dzielo i życie...*, op. cit., s. 41-101.

⁵⁵³ Zob. M. Lubaś, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 74-78.

przenosi tę analizę na obszar antropologii. Tradycyjna antropologia traktowała dane empiryczne jako materiał, który pozwala odkryć „prawdziwą” kulturę. Antropolog był obserwatorem i zbieraczem materiału empirycznego, niezależnych od niego danych. Ale dziś już wiemy, powie Geertz, że takie nie istnieją, że przez ten cały czas antropolog odkrywał tylko własne konstrukcje. O tym pisał Rabinow, że okrężną drogą, poprzez badania terenowe, antropolog wraca do domu. Antropologię można dziś, a nawet trzeba, uprawiać na własnym podwórku, bo jest ona samorozumieniem siebie. Rabinow wiele czerpał z antropologii Geertza. Nie ma w jego etnografii klasycznej dychotomii na podmiot i przedmiot poznania, bo w procesie poznawczym podmiot i przedmiot stają się jednym. Pojęcie „etnografii” samo w sobie wyklucza takie rozróżnienie.

Geertz odrzuca epistemologię i wybiera etnografię, i dlatego – jak sam pisze – nie boi się kryzysów i fali endyzmu, nie ulega nastrojowi naukowego przygnębienia i poznawczego sceptycyzmu.⁵⁵⁴ Jestem etnografem – pisze. A etnografia nie musi – jego zdaniem – obawiać się takich dylematów. Po przełomach następuje fala wojen: kultur, wojen naukowych, wojen wartości, płci kulturowych itd.

Boję się polemik. [...] Jednak wobec retoryki tych debat i w miarę wzrostu ich temperatury znalazłem się w centrum zażartych i często mętnych dyskusji [...] na tak fascynujące tematy, jak to, czy rzeczywistość jest naprawdę rzeczywista, a prawda faktycznie prawdziwa. Czy możliwa jest wiedza? Czy dobro jest kwestią oceny? Obiektywność pozorem? Bezinteresowność złą wiarą? Opis dominacją? [...] Rozdarte pomiędzy starymi akcjonariuszami, krzyczącymi, że świat się wali, ponieważ relatywiści unicestwili faktualność, a postępowcami wypełniającymi horyzont sloganami, planami zbawienia, [...] sporą ilością niepotrzebnej pisaniny, te ostatnie lata w naukach humanistycznych, najskromniej oceniając, obfitowały w płodne wartości.⁵⁵⁵

Geertz wychodzi poza te dylematy i poza skrajne stanowiska, a które dochodzą do głosu, tylko wówczas, twierdzi, gdy wciąż usilnie nagina się rzeczywistość społeczną do starych ram, i gdy próbuje się ją postrzegać przez pryzmat klasycznej antropologii. Odrzuca on naukowy scjentyzm:

Scjentyzm, a mówię tutaj o naukach humanistycznych w ogóle, to po prostu przeważnie blef. Czym innym jest wywoływanie duchów z mglistej głębi, a zupełnie czymś innym skłonienie ich do pojawienia się gdy są wzywane. Jednak nie to prostu o oszustwo: utopizm wprowadzony przez źle

⁵⁵⁴ Zob, C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 3-9.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, s. 29-30.

zrozumianą wizję prze-dwudziestowiecznej fizyki [...], którą sprowadzono na grunt nauk humanistycznych doprowadził nie do bram królestwa paradygmatu, ale do znacznego roztrwonienia energii i wzniosłych proklamacji.⁵⁵⁶

I migruje z filozofii na teren antropologii, jak mówi, ze względu na „chropowaty grunt”, na którym mniej straszy „bytem”, „rozumem”, „absolutem”, i „prawdą”. Z pewnością mniej niż w obszarze filozofii. A pojęcie „prawdy” właśnie stamtąd pochodzi. Antropologia to „[...] teren w dwojakim znaczeniu: dyscypliny i pola badań. Znużony ślizganiem się na polach lodowych kantyzmu. Heglizmu i kartezjanizmu, zapragnąłem chodzić. A raczej przemieszczać się. Przemieszczając się między miejscami i ludami, niecierpliwie poszukując kontrastów i punktów stałych [...]”. Antropologia ta osiąga pewną stabilność. W rezultacie jednak wiele, przypuszczalnie większość, rzeczy pozostaje mglista i niepewna. W tym także idziemy za Wittgensteinem: można by zapytać, pisze on, „czy jednak pojęcie rozmyte jest w ogóle pojęciem? Czy nieostra fotografia jest w ogóle obrazem człowieka? I czy zastąpienie nieostrego obrazu ostrym jest zawsze korzystne? Czy obraz nieostry nie jest często właśnie tym, czego nam trzeba?”.⁵⁵⁷

Rolą autora tekstu etnograficznego jest nie tylko spisanie danych, ale też przekonanie czytelnika, że te dane są „prawdziwe”. Głównymi problemami, które dziś dotyczą kwestii pisarstwa etnograficznego, są zatem: stopień zaufania; to, o czym jest tekst; sposób konstruowania tekstu; relacje między obserwującym a obserwowanym: „empatia” „intuicja”, „wgląd”, „dystans”. Większość tych problemów była już omówiona wcześniej i nie ma konieczności ponownie do nich wracać, istotna jest natomiast kwestia, która dość mocno nurtuje Geertza, ale już trochę mniej postmodernistów, jak przekonać czytelnika, że to co piszą, jest prawdą. W tym sensie Geertz mówi o etnografii, że jest ona sztuką. By potwierdzić swoją tezę, przywołuje on klasyków antropologii: Levi-Straussa, Evans-Pritcharda, Malinowskiego czy Benedict. Wszyscy oni byli *założycielami dyskursywności*, potrafili przekonywać, że naprawdę „tam byli”. Zatem nie można pisać jakkolwiek, trzeba posiadać odpowiedni zmysł pisania, dobrze dobierać słowa i konstrukcję zdań, posiadać, kunszt pisarski.⁵⁵⁸ Crapanzano porównuje etnografa do mitycznego boga handlu Hermesa, który skoro dobrze musiał opanować technikę

⁵⁵⁶ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 174-175.

⁵⁵⁷ Wittgenstein za Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 8.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, s. 41-126.

„dobijania targu”, musiał również dobrze opanować technikę perswazji. Podobnie etnograf musi umieć przekonywać swoim pisaniem, że to co pisze naprawdę miało miejsce. „Hermes był oszustem: przebiegłym i znającym sztuczki. Etnograf nie jest oszustem. Powie, że nie jest przebiegły, ani nie zna sztuczek. Ale łączy go z Hermesem ten sam dylemat. Musi swoją wiadomość przekazać w sposób przekonujący”.⁵⁵⁹ Podobnie Geertz: „Etnografowie muszą przekonać nas [...] nie tylko, że osobiście naprawdę »tam byli«, lecz [...] że gdybyśmy tam byli, to powinniśmy zobaczyć to, co oni zobaczyli, jakie oni wyciągnęli wnioski”.⁵⁶⁰ Geertz traktuje kulturę jak tekst, który – jego zdaniem – utrwała znaczenie. Autor tekstu, w ramach swojego pisania, nie dociera do prawdy obiektywnej, bo wie, że takiej nie ma, ale ją tworzy, w tym sensie, że przetwarza zebrane w terenie dane. Rezultatem tego „przetwarzania” jest tekst. Etnografia jest zatem zdolnością przekonania czytelników, „[...] że to, co czytają jest autentyczną relacją napisaną przez kogoś osobiście zaznajomionego ze sposobem życia w jakimś miejscu, w jakimś czasie, wśród jakiejś grupy ludzi, stanowi podstawę, na której wszystko, co stara się robić etnografia – to jest analizowanie, wyjaśnianie, zabawianie, niepokojenie, celebrowanie, pouczanie, zadziwienie, tłumaczenie, obalanie – ostatecznie spoczywa”. Ta koncepcja „przekonywania” prowadzi Geertza z kolei do tezy, że etnografia jest wspólnym gruntem, na którym dochodzi do scalania się dwóch stron antropologii: „Bycia Tu i Bycia Tam”.

Twórcze stworzenie wspólnego gruntu dla tych, dla których się pisze i dla tych, o których się pisze, [...], stanowi fons et origo wszelkiej siły, jakiej może użyć antropologia dla przekonania kogokolwiek o czymkolwiek – i nie jest to teoria, nie metoda, nawet nie aura katedry profesorskiej, jakkolwiek byłyby one ważne. [...] każda próba przedstawienia jej jako czegoś więcej niż reprezentacje jednego sposobu życia w kategoriach innego sposobu życia jest niemożliwa do obrony. Może to wystarczyć. Tak właśnie sędzę. Oznacza to jednak koniec pewnych ambicji”.⁵⁶¹

A tych ambicji jest wiele. Wszystkie one sprowadzają się do prób omijania faktu, „[...] którego ominąć się nie da, [...] a mianowicie, że wszystkie opisy etnograficzne

⁵⁵⁹ Crapanzano V., *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Wyd. Harvard University Press, Cambridge-Mass 1992s. 52.

⁵⁶⁰ C. Geertz, *Dzieło i życie...*, op. cit., s. 29.

⁵⁶¹ Ibid., s. 194-195.

powstają w domu opisującego, są jego opisami”⁵⁶². Ale opis etnograficzny to nie tylko czynność pisania:

Opisy, jak rzeczy się mają dla przedmiotów tych opisów, wysiłki, by opracować dokładne teksty i wierne tłumaczenia, przejmowanie się tym, by ludziom, o których się pisze, umożliwić w tekście wyimaginowaną egzystencję, która odpowiada egzystencji rzeczywistej w ich społeczeństwie, otwarta refleksja na temat, w jaki sposób badania terenowe wpływają na badacza, i skrupulatne badanie własnych, wstępnych założeń nie są warte wysiłków każdego, kto usiłuje powiedzieć komuś żyjącemu na modłę francuską, jak wygląda życie w stylu etiopskim.⁵⁶³

Geertz próbuje jeszcze „[...] zaklinać i chwytąć demony egzotycyzmu – państwa teatralne, teatr cieni, walki kogutów – przy ograniczonym tylko użytku czynionym z literackich przedstawień, w których mogą się one jawić”⁵⁶⁴. Geertz ogranicza się do używania kategorii tekstu w dość specyficznym znaczeniu. Dalej niejako, w sposobie używania tego pojęcia, idą tekstualiści i dekonstruktywiści. Przykładem jest choćby James Clifford. Jego, jak ujmuje to Rabinow, przedsięwzięcie jest „zbawcze”. Osiągnął on bodaj najwyższy stopień samoświadomości tekstualnego charakteru pracy etnografa. Zdaniem Clifforda, wszyscy antropologowie eksperymentują z formami pisemnymi, nawet gdy o tym nie wiedzą. Dlatego to etnografów traktuje jak tubylców. „Staliśmy się obiektem obserwacji i zapisu”. Clifford „pasożytuje” na etnografach.⁵⁶⁵

Aby uniknąć tej pułapki nieustannej analizy meta, zdaje się postulować autor *Interpretacji*, potrzebny jest dziś nowy rodzaj filologów, takich którzy będą umieli rozszerzać analizę tekstu na analizę kontekstu jego powstawania. Analiza tekstu skłania się zatem ku analizie form wyobraźniowych. Geertz również postuluje tu przyjęcie takiej postawy. Mówi o potrzebie nowej formuły teorii społecznej, która będzie otwarta na analizę znaczenia, kontekstu i sposobów tworzenia tekstu.⁵⁶⁶

5. Wiedza lokalna

Liczne przełomy, które w wieku XX masowo nawiedziły naukę, a za co odpowiedzialnych było – de facto – kilku znaczących naukowców: Kuhn, Lyotard, Rorty,

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ C. Geertz, *Dzielo i życie...*, op. cit., s. 196.

⁵⁶⁴ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami...*, op. cit., s. 99.

⁵⁶⁵ Ibid., s. 98.

⁵⁶⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 36-44.

w antropologii pojawił się pod postacią Geertza i wiedzy lokalnej, prowadziły do podważania pozytywistycznej wizji kultury oraz tego, czym jest wiedza o kulturze. A powodem, dla którego przywołuję tu koncepcje wiedzy lokalnej, jest fakt, że stanowi ona odpowiedź antropologii na kryzys i zwątpienie w możliwości poznawcze człowieka. Wiedza lokalna jest częścią konstruktywizmu Geertza. Jest jedyną możliwą wiedzą o kulturze. Jako konstrukt społeczny, jest wiedzą prawdziwą, autentyczną i godną zaufania. Dopiero teraz, po zwrocie antypozytywistycznym, taka właśnie prawdziwa wiedza jest możliwa. A Geertz jest tym, który niejako przeczuwa sens i znaczenie wiedzy lokalnej. Już w *Interpretacji kultur* pisze o wiedzy lokalnej, gdy odwołuje się do pojęcia kultury, że jest ona publiczna, że jest kontekstem, że składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia.⁵⁶⁷ Ale jeszcze jej nie artykułuje. Ta myśl zostanie rozwinięta w *Wiedzy lokalnej*. Geertz traktuje tę książkę jako kontynuację *Interpretacji kultur*.⁵⁶⁸ Ale to już w *Interpretacji* pojawiają się podstawowe tezy teorii Geertza, między innymi kwestia znaczenia. „Znaczenie – ów nieuchwytny i źle zdefiniowany pseudobyty, który niegdyś z wielką chęcią oddaliśmy filozofom i krytykom literackim, żeby to oni się w nim babrali – powróciło teraz rykoszetem, celując w samo sedno naszej dyscypliny. Nawet marksiści cytują dziś Cassirera, nawet pozytywiści Kennetha Burke'a.”⁵⁶⁹ Publiczny wymiar kultury ma zatem coś wspólnego ze znaczeniem, a to – ma z kolei – coś wspólnego z wiedzą lokalną. Powodem tego stanu rzeczy, jak to ładnie ujął sam Geertz, jest fakt, że znaczenie nie jest naturalnie wpisane w naturę rzeczy, w istotę czynów i procesów, ale zostaje na te wszystkie rzeczy nałożone przez ludzi żyjących w konkretnych społeczeństwach.⁵⁷⁰ I stąd u Geertza pojęcie „lokalności kultur”. To nakładanie jest bowiem lokalne. Kultura, a raczej jej przejawiające się elementy, jak prawo, sztuka, zdrowy rozsadek, religia, czy nawet nauka, stanowią wiedzę o tym, w jaki sposób nadaje się konkretny sens konkretnym faktom kultury, w konkretnych miejscach. Lokalność umożliwia poznawanie znaczenia, bowiem ono jest nadawane lokalnie. Lokalność jest wiedzą o kulturze. „Społeczna kontekstualizacja takich »znaczących« jest znacznie bardziej użytecznym sposobem rozumienia tego, jak i co one znaczą, niż wciskanie ich siłą w schematyczne paradygmaty lub redukowanie do abstrakcyjnych reguł systemów,

⁵⁶⁷ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 25-28.

⁵⁶⁸ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s 7.

⁵⁶⁹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 45.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, s. 445, 226.

które »rzekomo« je generują»⁵⁷¹. W *Interpretacji kultur* Geertz mówi jeszcze o tzw. osobliwości kultury, by już w *Wiedzy lokalnej* mówić o jej lokalności. Fenomeny kulturowe to systemy znaczące, znaczeniowa rama ludzkiego życia.

W antropologii zwrot naukowy dotyczył zatem głównie pojęcia „znaczenia”. Jest to zwrot od wyjaśnień zjawisk społecznych, przez odniesienie ich w sieć przyczyn i skutków, ku wyjaśnieniom dokonywanych przez umiejscowienie ich w lokalnym kontekście. Fakty są społecznie konstruowane na lokalnych ramach ich funkcjonowania. Kultura to znaczeniowa rama ludzkiego życia i też „forma kształtująca” ludzkie sprawy, porządkująca je. Najważniejsze jest jednak to, że kultura robi to lokalnie.⁵⁷²

Współcześnie antropologia – dzięki Geertzowi właśnie – przybrała kształt wiedzy o kulturze, ale rozumianej lokalnie. Lokalność ta swym znaczeniem obejmuje całokształt właściwości antropologicznego procesu poznawczego, tj. refleksyjność, kontekstowość, pojęcie „terenu” czy „konkretności badań”. Wszystkie te niejako cechy stanowią element tej lokalności. Etnografię interesuje to, jak się zdobywa wiedzę, ale też to, skąd bierze się sposób, w jaki o niej mówimy, a także sposób konstruowania faktów. Geertz zrobił więc dla antropologii bardzo wiele, nie tylko dlatego, że dokonał tzw. zwrotu ku znaczeniu i – de facto – pierwszy przywrócił znaczenie antropologii, nadając mu sens społeczny, ale przede wszystkim dlatego, że zwrócił on uwagę antropologii na problem kultury. Geertz stanowi tu przełom: jest trochę tradycyjny, a trochę nowoczesny, jest empirykiem, ale też postmodernistą, odrzuca tradycyjne pojmowanie kultury, ale nie rezygnuje z tego pojęcia. Uważa pisanie, tekst, za kluczowy wymiar w procesie poznawania/konstruowania kultury, ale nie wyobraża sobie etnografii bez badań w terenie, bez danych empirycznych. Nie wpisuje się zatem w żaden schemat myślenia. Nie jest postmodernistą, ale nie jest też pozytywistą⁵⁷³

Nowa formuła myśli społecznej, którą Geertz konstruuje, musiała wziąć pod uwagę nowe zmienne współczesnej rzeczywistości społecznej i kulturowej. W ten sposób zwróciła się w stronę semiotyki i hermeneutyki. Połączenie tych perspektyw tworzy dziś nowy obraz antropologii jako nauki nastawionej na – mówiąc metaforycznie – czytanie tekstu pełnego znaczeń. Jej podstawowym pojęciem staje się „znaczenie”, rozumiane w sposób społeczny.

⁵⁷¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 21.

⁵⁷² C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 307.

⁵⁷³ Por. W. J. Burszta, *Clifford Geertz albo...*, op. cit., s. 95; M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia...*, op. cit., s. 17.

Podsumowując, pojęcie „wiedzy lokalnej” staje się ważnym zagadnieniem w teorii Geertza. Pojęcie to jest, jego zdaniem, niezwykle istotne dla zrozumienia kultury. Wiemy już, że „kultura” jest pojęciem bardzo wieloznacznym. Wiele się o tym mówi w podręcznikach antropologii. W pierwszych fazach rozwoju antropologii próbowano, do badania kultury, stosować narzędzia nauk przyrodniczych, chciano ją jakoś (na siłę) ujednolicić, rozwikłać i wyjaśnić. Pokróćce można powiedzieć, że historia antropologii jest przechodzeniem od ewolucjonistycznego rozumienia kultury, przez funkcjonalizm, kulturalizm, strukturalizm i postmodernizm, do jej tekstualnej/retorycznej postaci. Jest przechodzeniem od kolonialnej (tradycyjnej) formy antropologii, przez proces dekolonizacji, do jej współczesnej postpostmodernistycznej formy. To droga od antropologii do studiów kulturowych, podczas której nauka o kulturze przyjmuje różne postacie. W Europie nazywana jest „antropologią społeczną”/ „etnologią”, w Stanach Zjednoczonych „antropologią kulturową”. W przypadku Geertza przejście to możemy nazywać „drogą wiodącą od antropologii do etnografii”. Mniej więcej chodzi o to samo. Czyli, przede wszystkim, o porzucenie roszczeń tradycyjnej antropologii do posiadania miana „nauki przyrodniczej”. To pierwsza kwestia. Druga jest niejako kontynuacją. Antropologia otwiera się na to, co wcześniej zarezerwowane było tylko dla nauk humanistycznych, czyli na tekst i interpretację. To nie znaczy, powie Geertz, że kultura jest tekstem (tekstem rozumianym w postmodernistyczny sposób), zaś antropologia literaturą. Hastrup, którą nazwałam już kontynuatorką myśli antropologicznej Geertza, pisze: „Interpretatywna nauka społeczna, jaką jest antropologia, oczywiście nie może obejść samorozumienia działających jednostek, ponieważ stanowi ono wstępny warunek rozpoznania badanej przestrzeni społecznej. Jednak przejmowanie interpretacji wraz z punktem widzenia jest zabójcze dla teorii”.⁵⁷⁴ W ten sposób antropolożka nie tyle omawia jednostkowy sposób badania, ale postuluje i propaguje wizję antropologii Geertza, w myśl której naukę o kulturze należy uprawiać opierając się na wiedzy lokalnej.

Częścią wiedzy lokalnej są zarówno semiotyka, hermeneutyka, jak interpretacja. Antropologia to wiedza lokalna. Najbardziej klasyczne, arystotelesowskie ujęcie nauki rozróżnia wiedzę teoretyczną i wiedzę praktyczną. Wiedza lokalna stanowi pomost między tymi dwoma biegunami. Sprawia, że perspektywa teoretyczna i praktyczna uzupełniają się wzajemnie. Zdaniem Geertza, jest to jedyna możliwa dziś wiedza o

⁵⁷⁴ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 161.

kulturze. Dlatego antropologia jest współcześnie, jako semiotyka i hermeneutyka, uwikłana w wiedzę lokalną.

W kontekście wiedzy lokalnej pojawia się zagadnienie i problem relatywizmu. Geertz obawia się oskarżeń o relatywizm. Rozpatruj tę kwestię, gdy pisze o antyantyrelatywizmie. Relatywizm i antyrelatywizm to tylko ideologia służąca konkretnej opcji, pisze. Relatywizm jest w obecny w antropologii od samych jej początków. Nie stworzyła go teoria, ale dane z terenu. Dziś pełni głównie rolę straszaka. Wspomina się o nim, gdy chce się kogoś zniechęcać do konkretnego sposobu myślenia o społeczeństwie i kulturze. Starszy się nim w obawie przed nihilizmem i zmurą względności. Relatywizm kulturowy ucina bowiem, zdaniem antyrelatywistów, możliwość uprawiania sensownej antropologii. Nie chodzi mi o obronę relatywizmu, pisze Geertz, ale by pokazać, jakie czyhają na nas pułapki, gdy zaczynamy traktować siebie nawzajem i swoje teorie jako przedmiot ataku, a przestrzeń antropologii jako teren walki. Walka o tolerancję kończy się – w tym przypadku – „bezmyślną nietolerancją”. „Jeden ogród wymieniono tylko na inny, pisze antropolog. Dżungla trwa nadal, kilka murków dalej”. Geertz zdaje się pytać: czy można sensownie zamienić kontekstowy relatywizm na bezkontekstową koncepcję naturalizmu bądź racjonalizmu, dwa wielkie działa wymierzone w relatywizm. „Istotniejsze jest to, jakiego rodzaju jest ten ogród, pisze Geertz, zakodowany tu pod hasłem »Darwin spotyka Arystotelesa«. Jakiego rodzaju plagi staną się w nim nieuniknione? Jaki rodzaj faktów nienaturalny”⁵⁷⁵. Nie chodzi o to, że się różnimy. Problem ten Geertz ujmuje tak. „Wiadomo, że ludzie nie potrafią latać, podobnie jak gołębie mówić. [...] Papuasi są zawistni, Aborygeni marzycielscy. Chodzi o to, co począć z tymi niekwestionowanymi faktami”⁵⁷⁶. Chodzi nie o to, czy mężczyźni i kobiety różnią się między sobą, bo różnią, ale raczej o to, co wynika z tego faktu. Po co sprzeczać się o fakty, które są oczywiste, zdaje się pytać Geertz Współcześni niepotrzebnie prowadzą „żonglerkę pojęciami”⁵⁷⁷. Raczej przydałoby się porozmawiać o tym, co dalej, co to coś oznacza, i co z tym zrobić. Uniwersalizm i relatywizm mogą się nawzajem pozabijać, ale nic z tego nie wyniknie, chyba że od środka dojdzie do rozpadu nauki, wewnątrz której toczy się ta walka. Antropologia odegrała rolę awangardy. To ona jako pierwsza odkryła pewne fakty, zaglądnęła w najdalsze zakamarki świata, pisze Geertz, i to ona odkryła, że ludzie patrzą na kultury przez pryzmat swych okularów, a

⁵⁷⁵ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 72.

⁵⁷⁶ Ibid., s. 69.

⁵⁷⁷ Ibid., s. 73.

kultury te patrzą na nas przez pryzmat swoich. Jesteśmy, mówi o sobie jako antropologu Geertz, „handlarzami zdziwienia”, „obserwatorami smoków”, „wywracamy spod ludzi dywaniki”, „przewracamy stoliki do kawy”, robimy dużo hałasu.⁵⁷⁸ Antropologia robi hałas. Ale ten hałas to z pewnością nie po to, by udowodniać, kto ma rację. Jedną ideologię zastępować kolejną. Tę myśl Geertza słusznie podsumowała Hastrup, niedługo po nim. Po latach dyskusji pisze: „[...] antropologia zdała sobie w końcu sprawę, że jej zadaniem nie jest rozwiązywanie dylematów filozofii Zachodu, lecz realizacja własnych zainteresowań poznawczych, które bardziej dotyczą rozumienia teorii i praktyk innych kultur, niż obrony jakiegoś rodzaju przedustawnej racjonalności zachodniej”.⁵⁷⁹

Wbrew pozorom, antropologia jest dyscypliną konkretną i dotyczy tego, co rzeczywiste, dotyczy tego, co w kulturze Zachodu zwiemy „faktami”. Zdaniem Geertza, fakty ujawniają się w lokalnym kontekście.⁵⁸⁰ Fakty są lokalne, ale nie subiektywne, nawet nie obiektywne, ale rzeczywiste, bo społeczne. Nie ma innych możliwych faktów. Fakty, stają się nimi w procesie nadawania znaczeń, w procesie interpretacji, który nigdy nie jest kwestią jednostkową, lecz społeczną. Fakty są obiektywne, jak kantowskie kategorie, bo uznawane społecznie. Dlatego wiem, jak odczytać mrugnięcie okiem, i kiedy jest to tylko fizyczny ruch, a kiedy znak społeczny.

Wiedza jest zatem kontekstem. Geertz pokazuje na przykładach, jak działa siła lokalnego konstruowania znaczeń. W *Wiedzy lokalnej* dokonuje analizy tych kontekstów, tych „systemów kultury”, inaczej, „systemów znaczących”. Rzeczy nabierają znaczenia przez ujęcie ich w umiejscowionym kontekście. To, jak ktoś widzi rzeczy, zależy od pozycji, z której się patrzy oraz od tego, za pomocą czego się patrzy. Nie chodzi tu o wymiar jednostkowy, bo taki nie istnieje, lecz o społeczny. Dopiero umiejscowienie zdarzeń w lokalnych strukturach świadomości czyni z rzeczy fakty dające się rozpoznać i nazwać. Dlatego Geertz mówi o fenomenach kulturowych, jak o systemach znaczących.⁵⁸¹ Choć to nie jest też tak, że ludzie żyją na łasce kultury i są przez nią zdominowani, i że jak u Freuda „kultura to źródło cierpień”⁵⁸². Geertz nie doszedł do takich wniosków i myślę, że dziś również by tego nie zrobił. Znani współcześni analitycy kultury, jak choćby Bauman, czy Flusser, mówią o ambiwalentnym wpływie kultury, że

⁵⁷⁸ Ibid., s. 86.

⁵⁷⁹ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 184.

⁵⁸⁰ Zob. C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 11, 25-27, 58, 70-71, 102,

⁵⁸¹ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 13-16.

⁵⁸² Zob. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wyd. Aletheia, Warszawa 2019.

z jednej strony jest ona miejscem, gdzie możemy spełniać się jako ludzie, ale jednocześnie umiejscawia nas ona w sytuacji bez wyjścia. U Baumana, jest to kondycja człowieka, który dzięki kulturze staje się bardziej wolny i świadomy swej pozycji, ale przez nią także świadomy sytuacji, z której nie może się już wydostać, z bezsensowności egzystencji. Współczesny człowiek ma gorzej niż jego przednowoczesny poprzednik, bo wie.⁵⁸³ W przypadku Flussera jest podobnie, media dają nam nowe możliwości doskonalenia się, ale też zabierają nam siebie. To one stają się naszą kondycją. I nic nie można z tym zrobić. Trzeba tylko uważać, by siebie w tej kulturze nie zatracić, próbować wykorzystać ją jak najlepiej się da.⁵⁸⁴ W obu przypadkach człowiek jest jednak na straconej pozycji, a jego działanie ma zmierzać do ocalenia tego, co jeszcze da się ocalić. Niemniej, nie wygląda to dobrze. Kultura jest przestrzenią, w której człowiek walczy o przetrwanie, ale dzięki niej jest w ogóle człowiekiem. Choć estetycznie i technologicznie wygląda on całkiem dobrze, jego kondycja wisi jednak na włosku. Kultura współczesna wydaje się przy tym bardziej brutalna niż jej poprzedniczki, bo człowiek, pomimo trosk, musi w niej zachowywać pozory zadowolenia.

Geertz nie myśli o kulturze w takich kategoriach, nie obarcza jej winą za złą kondycję współczesnego człowieka. Nie tęskni też za utraconą kulturą, jak robi to choćby George Steiner. Za prawdziwą kulturą słowa, za jego „rzeczywistą obecnością”, za prawdziwym znaczeniem, prawdą, pięknem i dobrem, które postmodernizm zmiotł z powierzchni Ziemi swym dyskursem bełkotu.⁵⁸⁵ Geertz tego nie robi, choć nastroje wyraża podobne. Jest to oczywiście inna antropologia, są to inne doświadczenia, inny punkt obserwacyjny. To z pewnością ma znaczenie, ma wpływ na to, jak Geertz postrzega kulturę oraz na to, jak ma wyglądać zadanie antropologii i czym antropologia w ogóle jest.

W *Wiedzy lokalnej* amerykański antropolog analizuje **cztery systemy kultury**, cztery systemy znaczące, które – zdaniem autora – konstruują to co postrzegamy jako fakty. „Bo myśl jest budowana, a sens tworzony.”⁵⁸⁶ Jest to przykład tego, jak funkcjonują kulturowe ramy wiedzy, które Geertz nazywa również „etnografią myśli”. Jest to proces społecznej kontekstualizacji faktów. W rezultacie, jest to też proces ich

⁵⁸³ Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wyd. Sic, Warszawa 2000.

⁵⁸⁴ Zob. V. Flusser, *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, tłum. P. Wiatr, Wyd. Aletheia, Warszawa 2018; P. Wiatr, *W cieniu posthistorii*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2018.

⁵⁸⁵ Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Wyd. słowo/ obraz/ terytoria, Gdańsk 1997.

⁵⁸⁶ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 8.

konceptualizacji. Zaczniemy od przypadku pierwszego, którym jest **wiedza potoczna**, zdroworoządkowa. Taka, która wydaje się naturalna i oczywista. Jest ona praktyczna i użyteczna, pomaga rozeznaczyć świat i radzić sobie w nim. Jest to też wiedza, która zakłada tzw. przezroczystość faktów. Ci którzy nią dysponują, uznają, iż świat jest taki, jakim go widzimy, żadnych głębin: słońce jest po prostu żółte, a deszcz mokry. Jej cechą jest jej powszechna dostępność. Nie ma uznanych specjalistów. Nie trzeba też posiadać specjalnych zdolności, by się nią posługiwać. Trzeba być zdrowym na umyśle i mieć praktyczne nastawienie do świata. Wiedza potoczna oswoja świat, czyni go zrozumiałym, spójnym i logicznym. Pozwala odnaleźć się w świecie i pokazuje, jak sobie w nim radzić. Ale jest systemem kulturowym. To znaczy, że jest różna w zależności od społecznego kontekstu. Nie można stworzyć uniwersalnego modelu takiej wiedzy, bo każda zawiera w sobie inną treść. To, że wiedza potoczna jest systemem kulturowym, znaczy,

[...] że jest ona zintegrowanym porządkiem, który można empirycznie odkryć i pojęciowo sformułować, to nie można tego dokonać poprzez skatalogowanie jej treści, szalenie heterogenicznej nie tylko w różnych społeczeństwach, ale także w obrębie poszczególnych społeczeństw – mądrość mrówczego kopca. Nie da się również tego zrobić poprzez zarysowanie pewnej logicznej struktury, którą wiedza ta miałaby zawsze przyjmować, ponieważ takiej nie ma.⁵⁸⁷

Można dotrzeć do niej określoną drogą. Każdy system kulturowy, który tworzy kulturowe/lokalne/społeczne ramy wiedzy, tak właśnie można odkryć, tylko w taki sposób, tylko poprzez kontekst. Tylko – o czym już wiemy – idąc określoną drogą, wyęzając wzrok, słuch i myśl, by rozbudzić zmysł interpretacji.⁵⁸⁸

Systemem kulturowym jest też **sztuka**. Umiejscowienie, czyli nadanie obiektowi sztuki wartości i znaczenia kulturowego, jest sprawą lokalną. W kontekście tzw. dzikich kultur często używa się terminu „prymitywnej” sztuki. Badacze kultury tak właśnie często malowali swoje wyobrażenia. A to dowodzi tezy o jej lokalności. Spoglądając z punktu widzenia zachodniego człowieka, bez uruchomienia swej antropologicznej wrażliwości widzimy tylko rytuały i mity, ale nie to, co one znaczą. Na to akurat jesteśmy ślepi.⁵⁸⁹ Amerykański antropolog przygląda się kulturom i ich sztuce, Jorubom, Abelamom, kobietom i mężczyznom, wpływowi wiary na sztukę. Jeśli chcemy ją

⁵⁸⁷ Ibid., s. 99.

⁵⁸⁸ Ibid., s. 81-100.

⁵⁸⁹ Ibid., s. 104.

naprawdę dostrzec, musimy porzucić myślenia o znakach jako środkach komunikacji, a patrzeć na nią jak na sposoby myślenia. Tańce i śpiewy, garnki, rzeźby i bębny to nie są tylko piękne rzeczy, i wcale nie odnoszą się one do uniwersalnego poczucia piękna. W analizie tekstu kultury trzeba wyjść poza pierwszy rzucający się w oczy poziom estetyczny. Nie mamy tu bowiem do czynienia tylko z rzeźbą, ale z czynnikami, które nadają jej ważności i znaczenia. Sprawiają, że stają się one ważne dla tych, którzy je tworzą lub posiadają. Wrażliwość jest tworem zbiorowym. Czy jest uniwersalna cecha, która nadaje pewnym rzeczom wartości dzieła, a innym tego odmawia? Raczej nie. Charakter dzieła rzeczy zyskują poprzez udział w systemie form symbolicznych. „Teoria sztuki jest tym samym teorią kultury, nie zaś – autonomicznym przedsięwzięciem. A jeśli jest to semiotyczna teoria sztuki, to musi ona śledzić życie znaków w społeczeństwie”,⁵⁹⁰ a nie w formalnym świecie paraleli i innych podobnych konstrukcji. Konkret, w tym przypadku doświadczenie konkretnego dzieła sztuki, a co za tym idzie, doświadczenie piękna (zawsze też konkretne), jest możliwy tylko w lokalnym kontekście. To czym jest i jak jest rozumiane dzieło sztuki jest osiągnięciem kultury, a nie filozoficzną konstrukcją myśli. Wyroby sztuki materializują konkretne doświadczenia społeczne, konkretnych społeczeństw. Dzieła sztuki nie można rozumieć tylko jako „przedmiotu oglądu”, jako „przedmiotu estetycznego”, tak jak przez mowę nie rozumie się jedynie samych napisów, czy odmian syntaktycznych.⁵⁹¹ Sztuka jest kwestią semiotyki społecznej, która – jak wiemy – z istoty swej jest lokalna. Bo jeśli poznajemy sztukę, to w tym poznawaniu można dowiedzieć się o wiele więcej niż tylko to, jaki strój noszą tancerze, i czy kolory pasują do całości układu. To tylko tekst, z którego trzeba dopiero wyczytać znaczenie przedstawionego obrazu. Plemię Jorubów ceni sobie linię. Rzeźbiarze z tego plemienia nic bardziej nie cenią niż linię. Fascynacja taką właśnie formą wyrazu wynika – pisze Geertz – nie z pobudek estetycznych, lecz z charakterystycznej wrażliwości, w której tworzeniu bierze udział całe życie; gdzie znaczenie rzeczy są bliźniami pozostawionymi na nich przez człowieka.⁵⁹² Nie oznacza to, że nagły brak podziwu dla linii oznaczać będzie na przykład koniec plemienia, i że nastąpi rozpad życia społecznego. Ale z pewnością może oznaczać, iż zaniknie pewien rodzaj uczuć, które mogły być wyrażane tylko i wyłącznie linią. Związek między sztuką a życiem zbiorowym jest semiotyczny. I tak, podczas gdy plemię Jorubów wielbi twórczą moc linii, tak plemię Abielamów ceni

⁵⁹⁰ Ibid., s. 114.

⁵⁹¹ Ibid., s. 104.

⁵⁹² Ibid., s. 105.

naturalną okrągłość ciała kobiety. Nie dlatego, że jest piękne. Dla Abelamów oznacza ono naturalną kreatywność kobiet. Kształty i barwy wyrażają u nich siłę poprzedzającą twórczą moc i władzę męską. To kobiety dają przecież życie. To one są silniejsze od mężczyzn. To dlatego kształty kobiecego brzucha wzbudzają podziw: jego okrągłość/owalność to symbol życiodajnej kobiecej siły, której żaden mężczyzna nigdy nie posiada. „Podobnie jak linie nacięte w posągach Jorubów, tak samo kolorowe owale w obrazach Abelamów są pełne znaczeń, spojone z wrażliwością, łączą się bowiem w twórczości – tutaj zamiast blizn znaczących cywilizację, pigment oznacza siłę”.⁵⁹³ Dzieła sztuki to fenomeny społeczne. Materializują one społeczny typ doświadczenia. Dopiero wówczas można doświadczać sztuki, gdy zna się społeczny kontekst, w którym ona powstaje. Fenomen estetycznego przeżycia, zrozumienia i doświadczenia sztuki polega na umiejscowieniu go w konkretnym sposobie społecznego działania, które jest zawsze sprawą lokalną.

Nie można rozpatrywać celu malarza [Geertz cytuje tu słowa francuskiego malarza Henriego Matisse’a – przyp. E.B.] w oderwaniu od jego marskich środków, a środki malarskie muszą być tym pełniejsze [...], im głębsza jest jego myśl. Nie jestem w stanie rozgraniczyć odczuwania życia i sposobu, w jaki to wyrażam

[...] Odczucia jednostki, a co ważniejsze, uczucia, jakie ludzie żywią wobec życia – ponieważ nikt nie jest samotną wyspą, jesteśmy częścią oceanu – pojawiają się oczywiście w wielu innych obszarach, nie tylko w sztuce. Ujawniają się w religii, polityce, rozrywce, prawie, nawet w sposobie, w jaki ludzie organizują swą codzienną egzystencję. Dyskusje o sztuce nie są li tylko mową techniki albo uduchowieniem aspektu technicznego, zmierzają w dużym stopniu do usytuowania sztuki w kontekście tych innych ekspresji ludzkich celów i wzorów doświadczenia, które one warunkują. Nie można pozostawić przedmiotów estetycznych samych sobie, niejasnych i hermetycznych poza głównym nurtem życia społecznego, podobnie jak namiętności seksualnej i kontaktu ze świętością – dwóch spraw, o których też trudno mówić. Lecz jakoś trzeba. Domagają się one przyswojenia.⁵⁹⁴

W podobny sposób Geertz analizuje fenomen **władzy**:

[...] choć zarówno struktura, jak i wyrazy życia społecznego zmieniają się, to niezmienny pozostaje wewnętrzny przymus, który je ożywia. Trony, podobnie jak parady, mogą wyjść w mody, ale władza

⁵⁹³ Ibid., s. 107.

⁵⁹⁴ Ibid., s. 103.

polityczna ciągle wymaga ram kulturowych, w których się określa i wysuwa swoje roszczenia. Podobni jest z opozycją. Świat całkowicie zdemistygowany jest światem całkowicie odpolitycznionym.⁵⁹⁵

W taki też sposób można – idąc śladem amerykańskiego antropologa – opisywać, jak funkcjonują inne dziedziny życia społecznego. „Etnografia i prawo, podobnie jak żeglarstwo, ogrodnictwo, polityka oraz poezja, są sztukami miejsca i funkcjonują dzięki światłu wiedzy lokalnej”.⁵⁹⁶

W próbie uchwycenia tego, jak Geertz przedstawia problem zachowań kultury w kontekście wiedzy lokalnej, najbardziej wymowna wydaje się dokonana przez niego analiza funkcjonowania **prawa** i tego, jak w tym świetle przedstawia się kwestia faktu. Ten ostatni wątek absorbuje nie tyle samych prawników, co znacznie bardziej nawet antropologa wrażliwego na funkcjonowanie kontekstu społecznego. Dlatego pojawia się tu wątek faktu i problem tego, czym kontekst jest. Problem ten jest złożony. Prawo i antropologia stają się tu „niedoszłymi partnerami” zatroskanymi kwestią relacji faktu i prawa. W kontekście prawa problem faktu wydaje się jeszcze bardziej doskwierać, gdyż domaga się on konsekwencji. Prawne przedstawienie faktu ma charakter normatywny. Dlatego wymaga uwagi. Prawnik, w kontekście faktu, próbuje ustalić, co się wydarzyło. W prawie proces ustalania faktów nazywa się procesem dowodzenia. Aby czyn ocenić, trzeba ustalić fakty. Jest jeszcze dodatkowy poziom między tym co miało miejsce a tym co jest zgodne z prawem. Geertz bada miejsce faktu w tzw. świecie władzy sądowniczej. Jako przykład Geertz analizuje tu przypadek Regrega.

Sprawa Regrega rozpoczęła się, gdy jego żona zostawiła go i uciekła z mężczyzną z innej wioski. Wówczas Regreg zażądał, by rada wiejska na mocy prawa sprowadziła ją z powrotem. Ta odmówiła, gdyż na mocy prawa nie mogła podjąć żadnych takich działań. Rodzina oraz przyjaciele z wioski mogli go jedynie pocieszać. Regreg nie był z tego powodu zadowolony. Sprawa komplikuje się bardziej, gdy ten odmawia – w ramach protestu za bezczynność rady w sprawie jego żony – objęcia funkcji jednego z pięciu głównych radnych w wiosce. Na mocy ustalonego prawa, z którym wszyscy się zgadzali i przestrzegali jego zasad, musiał taką funkcję objąć. Regreg jednak odmówił. Karą za odmowę było wykluczenie z wioski oraz lokalnej społeczności. Wszyscy próbowali zmusić Regrega do objęcia funkcji. Starania okazały się bezowocne. Regreg był uparty i

⁵⁹⁵ Ibid., s. 144.

⁵⁹⁶ Ibid., s. 173.

skończył jako bezdomny i włóczęga. Nie pomogła nawet interwencja króla Bali, który przecież cieszył się niezwykle szacunkiem lokalnej społeczności. Nie pomogło nawet to, że król powoływał się na nowe prawo, inne i bardziej nowoczesne, bo bardziej demokratyczne. Lokalne siły akceptowalności takiego prawa okazały się zbyt silne, i nowe zasady, choć głoszone przez uznawany i szanowany autorytet, nie miały tu znaczenia.⁵⁹⁷ Społeczność wioski, w której żył i funkcjonował Regreg, powiedziała mu [...] powoli, nie wprost i nawet z jeszcze większym szacunkiem, żeby poszedł [...] do diabła”.⁵⁹⁸

Podstawowy wniosek jest taki, że prawo jest lokalne.

Aby system prawny mógł funkcjonować, musi on sobie poradzić z połączeniem lokalnej, wyobrażonej struktury istnienia „jeśli – to” oraz lokalnie postrzeganego toku doświadczenia „ponieważ – dlatego”, tak aby jawiły się jako głęboka i powierzchniowa postać tego samego. Prawo nie jest czymś nieuchronnym, co wisi nad nami [...] lecz nie jest też, jak wyraziłaby to lokalna retoryka prawnego realizmu, zbiorem pomysłowych środków pozwalających na uniknięcie sporów i forsowanie czyichś interesów, a także na rozsądzanie trudnych spraw.⁵⁹⁹

To jak jest interpretowany dany czyn, jak wyglądają fakty, i jakie są tego konsekwencje prawne tego faktu, wynika niejako z kulturowej, społecznej, lokalnej kontekstualizacji tego konkretnego, a będącego przedmiotem prawnej analizy, przypadku. To ten proces lokalnej kontekstualizacji czynu nadaje mu znaczenie i sens.⁶⁰⁰ Dlatego w innym miejscu Geertz może napisać: „Prawo widzi nie to, co się zdarzyło, lecz to, co się dzieje”.⁶⁰¹ Bo nadawanie znaczenia jest procesem nieustannym i stałym, procesem społecznym, który „dzieje się”. Fakt nie jest dany raz na zawsze, jest on kwestią interpretacji. Dalej Geertz nazywa ją kwestią „uprzedniej jednomyślności”, tj. powszechnej zgody, która gwarantuje faktom ich społeczną siłę funkcjonowania⁶⁰². To „[...] publiczne demonstrowanie jedności poglądów, odpowiednie spotkanie właściwych umysłów”.⁶⁰³ Prawo, niezależnie od miejsca lokalizacji, jest jednym ze sposobów (lokalnego) wyobrażania sobie rzeczywistości. Niezależnie od tego, czy jest to indyjskie

⁵⁹⁷ Ibid., s. 180-186.

⁵⁹⁸ Ibid., s. 183.

⁵⁹⁹ Ibid., s. 180.

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ Ibid., s. 179.

⁶⁰² Ibid., s. 213.

⁶⁰³ Ibid., s. 210.

prawo *dharma* („prawda”, „sprawiedliwość”, „właściwa droga”), czy islamskie *haqq* („racja jest po twojej stronie”), czy też malezyjskie *adat* (odsyła do pojęcia „stosowności” i znaczy „praktyka”). Geertz dokonuje dokładnej analizy tych trzech pojęć.⁶⁰⁴ Tu nie musimy tego robić. Wystarczy, że zaufamy Geertzowi i jego interpretacji problemu lokalności prawa. Pisze on o tym, że pojęcia te, choć odnoszą się do naszego, zachodniego, rozumienia prawa, to nie znaczą tego samego, różne jest bowiem lokalne rozumienie prawa, odmienne jest poczucie prawa. A to sprawia, że pojęcia te są zupełnie nieprzekładalne. Niezależnie od poziomu znajomości języka. Ich rozumienie i znaczenie kształtowane są bowiem przez lokalne „narośla”. Pisze Geertz:

Prawo, [...] nieco wbrew pretensjom zakodowanym w wyszukanej retoryce, jest wiedzą lokalną; lokalną nie w odniesieniu do miejsca, czasu, klasy i różnych innych kwestii, lecz w odniesieniu do akcentu – miejscowych charakterystyk tego, co się zdarza w powiązaniu z miejscowymi wyobrażeniami tego, co zdarzyć się może.⁶⁰⁵

W jednym jeszcze miejscu Geertz bardzo wymownie i elokwentnie porusza problem lokalności wiedzy, podsumowując swe wcześniejsze rozważania o wiedzy lokalnej. Pisze o tym, że niemożliwe jest tworzenie uogólnień, praw i generalizacji. Odnosi się szczególnie do nauk społecznych i humanistycznych. W antropologii kulturowej niezwykle trudno jest formułować prawa, które nie byłoby komiczne, trywialne, ewentualnie przestarzałe. Częstotliwość zmian zachowań kulturowych dziejących się w społeczeństwie jest bowiem tak dynamiczna i tak różnorodna, że trudno jest formułować ogólne wnioski na ich temat. Niewiele wiemy na przykład na temat tego, jak funkcjonuje kompleks Edypa na Trobriandach. Etnografia nie dotarła jeszcze do tak wielu społeczeństw. Niewiele wiemy na przykład o systemie pokrewieństwa Navajo, choć Navajo to jedna z lepiej przebadanych przez antropologów grup społecznych. Wszystkie próby tworzenia takich uogólnień wynikają z tzw. intelektualnej obsesji zachodnich antropologów, obsesji Malinowskiego na temat wymiany, czy choćby obsesji Levi-Straussa dotyczącej symboliki zwierzęcej. Wszystkie te prawa, tezy, uogólnienia mówiące, że „społeczeństwa są...”, że „społeczeństwa mają...”, że „społeczeństwa zachowują...” itd., są zdaniem Geertza jedynie nieatrakcyjnymi, wielkimi banałami pozbawionymi treści i odniesienia do rzeczywistości. Te tylko bezpodstawne twierdzenia

⁶⁰⁴ Zob. *Ibid.*, s. 186-225.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, s. 211.

mające na celu podtrzymać mit zachodniego scjentyzmu, wiary, że jeśli nie wymyśla się praw, to nie uprawia się prawdziwej nauki. Nikt jednak, zdaniem amerykańskiego antropologa, nie wyjaśnił, w ramach tej zachodniej ideologii scjentyzmu, czym są te prawa.

Przy rzadkich okazjach, gdy ogłaszają tezy o dwóch milach na rok, kanibalizmie i niedoborze protein – sytuacja staje się jeszcze gorsza. Scjentyzm, a mówię tutaj o naukach humanistycznych w ogóle, to przeważnie blef. Czym innym jest wywoływanie duchów z mglistej głębi, a zupełnie czymś innym skłonienie ich do pojawienia się, gdy są wzywane. Jednak nie chodzi tu po prostu o oszustwo: utopizm wprowadzony przez źle zrozumianą wizję przed dwudziestowiecznej fizyki [...], którą sprowadzono na grunt nauk humanistycznych, doprowadził nie do bram królestwa paradygmatu, ale do znacznego roztrwonienia energii i wyniosłych proklamacji.⁶⁰⁶

Nawet modne ostatnio generalizacje lingwistyczne, czy też te z zakresu antropologii kognitywnej, nie zmieniły statusu takich praw. „Gatunki” są realne w taki sam sposób, jak realna jest na przykład „władza”.⁶⁰⁷

Wiedza uniwersalna przechodzi dziś, w antropologii, w stronę wiedzy lokalnej. Jej pozycja, jeśli wciąż posiada jakąś wartość, to wynika głównie z prestiżu zachodniej tradycji. Od czasów starożytnych bowiem wiedza pewna i uniwersalna była celem każdej nauki. Dziś jest inaczej, co widać również w antropologii. Geertz buduje swoją koncepcję „wiedzy lokalnej”, wychodząc zupełnie poza ten dylemat uniwersalizmu. Inaczej byłoby to, jego zdaniem, błędne rozumienie tego, czym jest „to co lokalne”. Amerykański autor zjawisko to wyjaśnia poprzez analizę pojęcia „relatywności”. W systemie słonecznym to ziemia jest lokalna, w galaktyce lokalny jest system słoneczny, a we wszechświecie lokalna jest galaktyka. Ale już w świecie fizyków, składającym się z molekuł, lokalna będzie cząstka, „pasemko mgły w chmurze kropelek”.⁶⁰⁸ Jeśli już konieczne wskazać opozycję lokalnego, to będzie to ewentualnie inny rodzaj wiedzy lokalnej. Geertz nie dlatego decyduje się na „lokalną” opcję, ale dlatego, że brak mu innej możliwości. Na zasadzie lepsze to niż nic. Geertz w swych opiniach i poglądach opiera się na empirycznych danych z terenu. Każdy, w swym działaniu, w mowie, jest jakoś umiejscowiony, twierdzi. Każdy jest lokalny. Nie ma uniwersalnych mężczyzn, uniwersalnych kobiet, uniwersalnego społeczeństwa. Są tylko poszczególni ludzie. I

⁶⁰⁶ C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 174.

⁶⁰⁷ Ibid.

⁶⁰⁸ Ibid., s. 170-171.

wiedza lokalna bierze ich pod uwagę. Nie oznacza to wcale, że odwraca się w ten sposób od nauki, a wręcz przeciwnie. W jej obrębie nadal można tworzyć teorie, i to – zdaniem Geertza – nawet bardziej naukowe. „Teoria [...] wyrasta z konkretnych sytuacji i, jakkolwiek abstrakcyjna, uwiarygadnia się przez posiadaną zdolność porządkowania ich w ich pełnej szczegółowości, a nie przez ogołocenie ich z konkretności. Bóg być może nie zawiera się w szczegółach, ale »świat« – »wszystko, co należy do sprawy« – z pewnością tak.”⁶⁰⁹ Ważne jest dziś w nauce nie to, czy można w niej tworzyć uniwersalia, czy nie, ale cel, jaki jej wyznaczamy. Ważne jest to, czego od niej oczekujemy. Celem antropologii nie jest odkrywanie faktów, ale wyjaśnianie życia różnych społeczeństw oraz formułowanie wniosków odnośnie sposobów tego życia.

Jeśli jesteście za zwiększaniem technicznej, ścisłej kontroli nad życiem społecznym (marzenie Benthamy, koszmar Foucaulta), to pozostaje wam, jak sądzę, wygłosić prelekcje o uniwersalizmie. Jeśli jesteście za udoskonaleniem naszej – moralnej, a nie manipulacyjnej – zdolności życia życiem, które posiada dla nas jakiś sens i które możemy, po zastanowieniu, aprobować [...], to wówczas, jak się wydaje, potrzeba było czegoś mniej aroganckiego.⁶¹⁰

Zwolenników wiedzy lokalnej wciąż przybywa, choć nie jest łatwo, bo – powiedziałby Geertz –łowimy inne ryby, niejadalne, na innych morzach, prawdopodobnie bezrybnych. Robimy dziś to, co S. Toulmin nazwał „odzyskaniem filozofii praktycznej” i co zostało umieszczone na jego liście jako idea „powrotu do mówionego”, do „lokalnego”, do konkretności, do osadzonego w czasie.⁶¹¹ Chodzi tu o retorykę, wypowiedzi, akty mowy, dyskurs, narrację, rozmowę, gry językowe. Wiedza nadal pozostaje ideą, celem nauki. Ale, trzeba postawić dziś pytanie: „jaka wiedza?”. „Kto lepiej zna rzekę, [...] hydrolog czy pływak?” I to oczywiście zależy od wiedzy, jaką chcemy zdobyć na temat tej rzeki. Od tego, co w tym kontekście rozumiemy pod słowem „znać”. Dlatego, dodaje Geertz, „[...] znajomość lokalnej specyfiki – rodzaj wiedzy posiadanej przez pływaka, czy możliwej do zdobycia przez pływanie – może [...] skutecznie rywalizować z odmianą powszechną wiedzy, jaką posiada hydrolog. [...] Nie jest to kwestia kształtu naszej myśli, ale jej powołania”.⁶¹² Zdaniem amerykańskiego antropologa, nie ma dziś takiej krytyki ze strony „uniwersalizmu”, która mogłaby

⁶⁰⁹ Ibid., s. 176.

⁶¹⁰ Ibid., s. 177.

⁶¹¹ S. Toulmin za Geertza, *Zastane światło...*, op. cit., s. 178.

⁶¹² Ibid., s. 178-179.

zagrozić „wiedzy lokalnej”. Ponieważ ona współcześnie, jako jedyna, jest wiedzą możliwą i prawdziwą. Jest konkretna i czyjaś, oraz jako jedyna „na teraz wystarczy”.⁶¹³

⁶¹³ Ibid., s. 177-179.

ROZDZIAŁ 4. RETORYKA KULTURY

1. Wstęp

Jak słusznie zauważyła Kristien Hastrup, relacja między językiem i światem leży u podstaw kultury i możliwości jej badania.⁶¹⁴ Nie ma już chyba dla nas takiego doświadczenia, które nie byłoby dane poprzez język. Poznanie zapośredniczone jest poprzez język. Zaś język nie jest przezroczysty i neutralny, lecz pełen lokalnych znaczeń. Dlatego kultura kieruje się w stronę retoryki.⁶¹⁵ Geertz powiedziałby, że ona cała jest retoryką. Ale mówi też o niej, że jest etnografią, a ta jest semiotyką kultury, która wspiera się hermeneutyką. I wszystko to prawda. W pracy postawiłam tezę, że semiotyczna teoria kultury mówi o kulturze w kategorii fenomenu społecznego, ale nie tylko rozpatrując je jako element życia społecznego, ale w sensie dosłownym: zjawiska jako coś widzialnego, namacalnego, coś, co się *wyraża/ pojawia* społecznie. Dlatego Geertz mówi o etnografii, która jest semiotyką kultury, i której celem jest badanie kultury w sensie jej rozumienia. Dlatego semiotyka idzie w parze z hermeneutyką. Ale to wszystko to tylko składowe tego zjawiskowego charakteru kultury. Semiotyczna teoria jest w rezultacie performatyką kultury. Aby to zrozumieć, potrzebne było, wraz z Geertzem, przebyć drogę od Malinowskiego, przez postmodernizm, hermeneutykę, semiotykę kultury do retoryki. Geertz tworzy nie tyle więc antropologię interpretatywną, co antropologię retoryczną. Jego semiotyczna teoria kultury, przybiera bowiem kształt retoryki kultury. Kultura jest retoryczna, ponieważ znaczenie, główna składowa kultury, jest retoryczne.

W tym punkcie przedstawiona zostanie kultura w postaci, do jakiej doprowadziła ją wspólnymi siłami semiotyka wraz z hermeneutyką. W niniejszym rozdziale spróbuje pokazać tę społeczną naturę współczesnej kultury, na czym ów fenomen polega i jaki kształt przyjmuje ona w dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Pokażę jaką postać dziś przybiera ten społeczny fenomen kultury i na czym on polega. Aby to zrobić najpierw przedstawię krótki zarys retoryki. Następnie omówię retoryczny kształt kultury, który prezentuje i omawia Geertz. Antropolog ten bowiem przechodzi, w swej semiotyce kultury, gdy rozpatruje *znaczenie*, od semiotycznej postaci kultury do jej formy retorycznej. W ten sposób Geertz pokazuje prawdziwą naturę znaczenia i kultury, jej

⁶¹⁴ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 39.

⁶¹⁵ W Polsce retorycznością tekstu zajmują się m.in. Michał Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Wyd. Universitas, Kraków 2003 oraz Jerzy Pelc (red.) *Język współczesnej retoryki*, Wyd. Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2000.

widowiskowość, zjawiskowość, namacalność, jej współczesny społeczny wymiar. Kultura, według Geertza, jest fenomenem/zjawiskiem społecznym. Kultura jest retoryczna.

2. Wokół retoryki. Zarys zagadnienia

W latach 70. i 80. ubiegłego stulecia retoryka, znana w tradycji jako dyscyplina mająca za zadanie zajmować się sztuką wymowy - Arystoteles, jej twórca, takie bowiem nadał jej znaczenie, dziś, nie tyle wydostała się z tego obszaru perswazji i przekonywania, co wkroczyła w nowe obszary kultury i stała się dziś jedną z kluczowych sposobów analizy zjawiska kultury. Współcześnie odkryto niezwykłą moc retoryki. Nic nie potrafi dziś tak opisywać kulturę, jak robi to retoryka, powiedzą antropologowie. Retoryka, źródłowo, znaczyła sztukę wymowy, sztukę przekonywania. Ta relacja do języka została do dziś nienaruszona. Sens samej retoryki również pozostał taki sam. W teorii Arystotelesa wiele ją łączyło z poetyką (czyli poezją i literaturą). Bo trzeba dobierać dobre, ładne słowa, by przekonać kogoś do tego, o czym się mówi. Ważne jest, w kontekście retoryki, że jej celem, celem tego przekonywania, nie jest prawda, ale osiągnięcie zgody. Dlatego ma ona za zadanie opisywanie i normowanie zasad mowy po to, by móc osiągnąć – w komunikacji – społeczny konsens. Wypracować we wspólnocie wspólne zdanie. Retoryka jest praktyczna i użyteczna. Ma pomagać żyć w zgodzie ludziom żyjącym w politycznej wspólnocie, w *polis*, w społeczeństwie. Rozwój retoryki był silnie związany w starożytności z rozwojem demokracji ateńskiej, retoryki uczyli głównie sofisci. Ten jej publiczny i elitarny oraz liberalny wymiar pozostał do dziś bez zmian. Główny rdzeń jej znaczenia został ten sam: retoryka jako sposób mówienia, przekazywania, używania języka.⁶¹⁶ Retoryka kultury potrafi bowiem, jego zdaniem, wyrażać lokalny wymiar kultury. Dlatego wprowadza ją w obszar nauk społecznych, w obszar tej przestrzeni działania symbolicznego, zwanego kulturą, Wychodzi poza zwykłą teorię języka. Retoryk pełni bardzo ważną funkcję społeczną, nie tylko perswazyjną. Wskazuje, w języku, nie tylko na to, co się mówi, ale też jak się mówi. Retoryczność przekazu wykracza zatem poza zwykłe narzędzie komunikacyjne. Antropologowie retoryki wskazują na fakt języka w jego funkcji symbolicznej, co oznacza rozpatrywanie

⁶¹⁶ C. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wyd. Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 7-9.

go w kontekście społecznym. Retoryka kultury przyjmuje postać kulturowych performansów.

Starożytna idea, że retoryka jest „ufundowana” w kulturze, współcześnie przechodzi w formułę: „kultura ufundowana jest retoryce”.⁶¹⁷ Ale dawniej retoryka była miała złą opinię. Mówiono: „to tylko retoryka.”⁶¹⁸ Trudno było sobie wyobrazić wówczas, że język wcale nie jest odbiciem rzeczywistości. Używając słów Kennetha Burke’a, to nie słowa są znakami rzeczy, ale rzeczy są znakami słów.⁶¹⁹ Ludzie są znakami słów, kultura jest znakiem słów.

Antropologowie retoryki mówią dziś o retorycznej teorii kultury, że dziś udało się retoryce pokonać impas, w którym się znalazła, w naszej zachodniej tradycji. Tak piszą o tym sami antropologowie. Celem projektu badawczego realizowanego przez antropologów retoryki jest – między innymi – przezwyciężenie impasu, w którym znalazła się sama antropologia, a w którym umieścili ją sami antropologowie: strukturaliści, kognitywiści i inni, którzy kulturę „umieszczali” albo w człowieku, czyniąc z niej jakąś kategorię rozumu, albo na zewnątrz niego, traktując ją jako determinant wszelkich ludzkich zachowań, w myśl freudowskiej idei, że kultura to źródło cierpień. Współcześnie, ponieważ antropologii udało się odzyskać i przywrócić do właściwej formy starożytną ideę retoryki, ma szansę odrodzić się w nowej postaci, takiej, która pozwoli jej lepiej badać zjawiska kultury.⁶²⁰

Autorzy *Retoryka – kultura* pokazują te momenty w historii retoryki, które odsłaniają jej prawdziwe oblicze. Jako pierwszy omówiony został przypadek Ptahhotepa, który wskazuje na użyteczność sposobów zachowywania się w konkretnych sytuacjach, choćby przez wybór milczenia. Jest to III wiek p. n. e. Strecker przywołuje również słowa mędrca z ludu Hamar z południowej Etiopii:

Cóż, człowiek mówi to, co wie. Czego nie wie, tego nie może powiedzieć. Ten, który mówi coś człowiekowi, jest ojcem. Ta, która mówi do dzieci, jest matką. [...] Dawno temu również mój ojciec powiedział mi wiele rzeczy. Rodzice wychowują dzieci, mówiąc do nich. Lecz jeśli dziecko nie słucha, a rodzice to zaniedbują, wtedy dziecko nie dorośnie. Nie odnajdzie niczego. Niczego nie zgromadzi. Nie

⁶¹⁷ I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura. Szkic projektu badawczego na temat związków retoryki i kultury*, tłum. M. Mokrzan, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015/1 (22), s. 101-102.

⁶¹⁸ J. Ziomek, *Retoryka opisowa...*, op. cit., s. 5.

⁶¹⁹ K. Burke za M. Mokrzan, *Antropologia retoryki. Inspiracje Burke’owskie w amerykańskiej antropologii kulturowej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2016, nr 1.

⁶²⁰ Więcej na temat retoryki w antropologii zob. S. A. Tylor, *The Unspeakable Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Wyd. The University of Wisconsin Press, Londyn 1978, s. 89-102.

będzie miało dzieci i nie poślubi żadnej kobiety. [...] W ten sposób dzieci dorastają. *Barjo* (fortuna) siedzi na ich ramionach i zamyka lub otwiera ich uszy. Mówi się te rzeczy dzieciom, aby wiedziały, że kto nie słucha słowa ojców, zostanie złodziejem, umrze i zostanie zubożały przez słowa złodzieja.⁶²¹

W historii retorycznej teorii kultury znaleźli się także: sofisci, retorzy rzymscy i Ciceron, a w renesansie Vico. Szczególnie zapisał się w niej Humboldt, który podobnie jak Vico występuje przeciwko Kartezjuszowi i jego epistemologii. Twierdzi, że *ratio* jest z *oratio* w jednością w *logosie*. Mowa i myśl to jedno. Bo „Ja” zawsze zależny od „Ty”. „Ja” potrzebuje towarzystwa: pluralizm myślenia potęguje tu moc rozumu. Wzbogaca go, dzięki nieustannie podejmowanej przez nich próbie zrozumienia siebie nawzajem. A my ludzie, powiedział Humboldt, nie mamy innego sposobu poznawania siebie, jak poprzez język.⁶²² W ten sposób język okazuje się nigdy nie być w pełni zakończony. Okazuje się być procesem dynamicznej zmiany. Ale też nigdy nie zrywa z przeszłością, bo znaczeń dostarcza mu tradycja. Ważne jest, by język zachował związek z przeszłością. Od tego zależy cała jego moc działania i tworzenia. „Dopiero w jednostce język uzyskuje ostateczną określoność”.⁶²³ Zaś, każdy człowiek, myśli o słowach we właściwy dla siebie sposób. „Przeto wszelkie rozumienie jest zarazem nieporozumieniem, wszelka zgodność myśli i uczuć ich rozbieżnością. [...] W wywieranym na człowieka wpływie leży prawidłowość języka i jego forma, a w pochodzącym od niego wtórnym oddziaływaniu zawiera się zasada wolności”.⁶²⁴ Człowieka relacja do rzeczy jest zgodna z tym, jaką wiedzę na ich temat dostarcza mu język. Język kreśli krąg znaczeń, w którym człowiek się poruszamy. Nie ma innej możliwości, innego sposobu ludzkiej egzystencji na świecie, niż w zgodzie i poprzez język.

Za ojca retorycznej teorii kultury uznaje się Kennetha Burke’a. Jego wkład w rozwój retoryki rozumianej w sposób antropologiczny jest niebagatelny. Wskazuje on bowiem na rolę, jaką retoryka odgrywa w procesie socjalizacji i nabywania właściwych zachowań ludzkich, właściwych ludzkich znaczeń. Burke wskazuje na retoryczne chwyt, takie jak metafora, alegoria, symbol, pokazuje, jak stanowią one nie tylko „grę języka”. Nie tylko są dobre dla „myślenia”, „mówienia”, czy „pisania”, lecz są „dobre do

⁶²¹ Strecker I., Tyler S., Meyer Ch., *Retoryka-Kultura. Szkic projektu badawczego na temat związków retoryki i kultury*, (tłum.) Mokrzan M., „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015, nr 1(22), s. 93.

⁶²² W. von Humboldt za I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka- kultura...*, op.cit s. 96.

⁶²³ Ibid.

⁶²⁴ Ibid.

życia”.⁶²⁵ Myśl Burke’a kontynuują później między innymi James Fernandez, Thomas Beidelman, James Fox, Renato Rosaldo, Stanley Tambiah. Momentem przełomowym w konceptualizacji stanowiska „nowej antropologii retoryki” jest publikacja z 1977 roku *The social use of metaphor. Essays in the anthropology of rhetoric*, pod redakcją J. D. Sapira i J. C. Crockera. Jest ona efektem i podsumowaniem naukowego sympozjum, które odbyło się w 1970 roku pod nazwą „The Social use of metaphor”. Uczestnikami tego wydarzenia byli między innymi J. C. Crocker, D. Sapir, W. Fernandez, P. Seitel oraz P. Stone. W publikacji dołączył do nich J. Howe. Najbardziej oddanym idei nowej retoryki spośród wymienionych okazał się Fernandez. Zamieszczał, w redagowanych przez siebie tomach o retoryce, prace P. Friedricha, Jamesa Clifforda, Michaela Herzfelda.⁶²⁶ Do czołowych przedstawicieli tego stanowiska w antropologii zaliczamy Ivo Streckera, Stephena Tylera i Christiana Meyera. Na polskim gruncie tą tematyką zajmuje się Michał Mokrzan.⁶²⁷

Burke zwrócił uwagę antropologów na społeczny wymiar symboli.⁶²⁸ Postrzegał człowieka jako istotę działającą symbolicznie i która – by móc funkcjonować w rzeczywistości – potrzebuje symboli. Człowiek jest istotą używającą symboli. Żadna inna istota nie wykazuje już takiej cechy. Wszystkie aspekty życia człowieka są pochodną i wyrazem tej właśnie podstawowej właściwości ludzkiej. Co ważne, symbolizm ten rozumiany jest społecznie. Na tym polega fenomen zaproponowanej przez Burke’a teorii retoryki. Burke pisze o procesie stawania się człowiekiem, o procesie kształtowania się „ja”, że jest ono

[...] czujnym na składniki retoryki we wszystkich procesach socjalizacji, traktowanych jako procesy umoralniające. Jednostka usiłująca kształtować siebie zgodnie z normami komunikacyjnymi podzielanymi przez społeczeństwo jest związana z retoryką identyfikacji. Wywierając wpływ na siebie, musi ona uciekać się w różny sposób do obrazów i idei, które mają przekształcający charakter. Edukacja

⁶²⁵ I. Strecker i inni, *Retoryka-kultura...*, op. cit., s. 98.

⁶²⁶ Zob. Mokrzan M., *Antropologia retoryki. Inspiracje Burke’owskie w amerykańskiej antropologii kulturowej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2016, nr 1. s. 127-128; I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, 98-99.

⁶²⁷ Zob. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 127-148; tenże, *W stronę retorycznej teorii kultury. O założeniach teoretyczno-metodologicznych antropologii retorycznej*, „Lud”, 2014, t. 98, s. 113-136; tenże, *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wyd. UW, Wrocław 2010; tenże, *Clifford Geertz. O zwrocie retorycznym w antropologii*, [w:] A. A. Szafrński (red.), *Geertz. Dziedzictwo...*, op. cit., s. 101-120. M. Mokrzan jest też tłumaczem artykułu: I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*

⁶²⁸ Zob. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 128; I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 97.

(indoktrynacja) wywiera na nią nacisk z zewnątrz, jednostka zaś kończy proces indoktrynacji w swoim własnym wnętrzu. Jeśli w procesie indoktrynacji nie wykorzysta ona tego, co usłyszy od innych, wtedy też jej samoperswazja się nie powiedzie. Tylko te głosy z zewnątrz są bowiem efektywne, które mogą mówić językiem wewnętrznego głosu.⁶²⁹

Nacisk z zewnątrz przyjmuje postać retoryki, czyli sposobu mówienia, sposobu używania języka. Retoryka to obszar języka mówionego. Antropolodzy twierdzą dziś, że „stopień zero retoryki” w kulturze nie istnieje. Mowa, czyli sposób użycia języka, jest kulturą, wypełnia ją po same brzegi. Burke jako pierwszy zwrócił uwagę w retoryce na ten aspekt języka. Peirce mówił o tym w kontekście mowy, gdy rozważał pragmatyczną funkcję znaczenia. Ale jego tezy dotyczą semiotyki. Burke społeczny wymiar mowy i języka rozpatruje w kontekście retoryki i retorycznej teorii języka. Mówi o retorycznym wymiarze kultury. Skupia się na performatywnych aspektach języka. Ostatecznie bowiem retoryka przyjmuje performatywną postać. Ale po kolei. To nie Burke dokonał zwrotu retorycznego w naukach humanistycznych i społecznych. Zrobili to przed nim inni, choćby Sapir czy Levi-Strauss, w postaci strukturalizmu, symbolizmu czy kognitywizmu.⁶³⁰ Z tym, że mechanizmy retoryki sprowadza się do procesów *rozumienia* świata, tekstów. Sapir dokonuje analizy tego, jak działa metafora czy inne chwytów językowe: metonimia, synekdocha, analogia. Mówi, że synekdochy można podzielić na taksonomiczne generalizujące i taksonomiczne partykularyzujące oraz na synekdochy anatomizujące (w alternatywie) generalizujące (całość na części) i anatomizujące (w alternatywie) partykularyzujące (część za całość). Piśze on na temat metanonimii, że jest to trop o charakterze podstawowym, tworzy metaforyczne zestawienia. Analizuje więc „tropy” retoryki w kategoriach stylistycznych. Podobnie działa strukturalizm, rozpatruje język w kontekście różnych operacji metaforyczno – metonimicznych. Wszystko pokazuje, zdaniem antropologów retoryki, że pomimo tego, iż dokonują oni zwrotu w stronę języka i próbują jakoś uchwycić jego znaczenia w kontekście kultury, to w rezultacie redukują problem retoryczności kultury do figur retorycznych, pomijając zupełnie inne wymiar „funkcjonowania” języka, tj inwencję, dyspozycję czy topikę.⁶³¹ Na tę błędną analizę form symbolicznych w kontekście języka i kultury zwraca też uwagę

⁶²⁹ K. Burke za I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 97.

⁶³⁰ Zob. I. Strecker, S. Tyler, Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 98; M. Mokrzan, *Clifford Geertz i retoryka...*, op. cit., s. 102.

⁶³¹ Zob. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 141.

Clifford Geertz. Wychodząc od krytyki strukturalizmu zmierza on w stronę retorycznej koncepcji kultury:

Zamiast potraktować mity, totemiczne, reguły dotyczące małżeństwa czy cokolwiek innego jako teksty do interpretacji, Levi-Strauss traktuje je jako szyfry, które należy złamać – a nie jest to bynajmniej to samo. Nie próbuje on zrozumieć form symbolicznych w kategoriach tego, jak formy te funkcjonują w konkretnych sytuacjach, by nakładać na to, co odbierane za pomocą percepcji (znaczenia, emocje, koncepcje, postawy), pewną organizacyjną strukturę; próbuje natomiast zrozumieć je wyłącznie w kategoriach ich wewnętrznej struktury.⁶³²

Levi-Strauss podstaw kultury doszukuje się w strukturach ludzkiego umysłu, a nie w sytuacjach społecznej interakcji. Oczywiście jest, że drogi strukturalizmu i antropologii strukturalnej będą się tu rozchodzić. Jest to kwestia odmiennych założeń metodologicznych, innego pojmowania przedmiotu badań i *de facto* innej antropologii. Jako retoryka będzie on dążyć do uchwycenia języka w jego sposobie mówienia. Bo język jest narzędziem mówienia. Nie można mówić o języku bez odniesienia do społecznego kontekstu, w którym jest on mówiony. Badanie języka ma za zadanie próbować chwycić figury retoryczne właśnie w kontekście tych wpływów społecznych.

Metafora musi być rozumiana nie tylko jako droga do generatywnego logicznego modelu społeczeństwa, piszą antropologowie retoryki, ale [...] jako sposób, w jaki ludzie dochodzą do „rozumienia”, a później działania”. Zatem struktury, idee, kartezjański rozum, to – z punktu widzenia ich dyscypliny – będzie tylko czystą grą słów. Na tym poziomie można rozpatrywać człowieka w jego subiektywności, ale dla antropologii nie miałyby to większego znaczenia. Bo nawet jeśli przyznamy rację Kartezjuszowi, że coś takiego, jak subiektywność istnieje, to czy warto się nią w ogóle zajmować. Z punktu widzenia retoryki, nie. Retoryka wychodzi poza te dylematy. Oczywiście ona także może okazać się tylko grą słów. Ale też, co nią nie jest. To już tylko kwestia decyzji, które odcienie dylematu wybrać, i na którą grę słów się zdecydować. Antropologowie retoryki wybierają własną, i w ramach swojej gry, twierdzą, że nie można „badać” słów bez ich odniesień do społecznego kontekstu. Kultura jest jakby tą relacją. Relacja retoryka – kultura ma wskazywać na wzajemną zależność obu tych członów: tłumaczyć ją, to, jak retoryka ufundowana jest w kulturze, a kultura w retoryce. O wiele ważniejsze od spostrzeżenia, że akt mowy logicznie wymaga innego człowieka, rozumianego jako fizyczny odbiorca wiadomości, jest to, że tylko przez innych ludzi Ja ujawnia się i poznaje siebie jako coś więcej niż przedmiot. Bez Innego nie ma Ja... Świadomość, a zwłaszcza świadomość siebie, nie może wyłonić się poza kontekstem komunikacyjnym. I na tym właśnie polega mówienie będące paradygmatem dla komunikacji międzyludzkiej.⁶³³

⁶³² Zob. C. Geertza za M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 145.

⁶³³ I. Strecker, S. Tyler. Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 99-100.

W retoryce i kulturze nie chodzi tylko o to, że kultura kształtuje „Ja”. Chodzi tu o „prawdę”, o to, jak język ma się do rzeczywistości, i że język nie jest obiektywnie, z góry ustalonym, danym ludziom sposobem nazywania rzeczy. Nie jest gotowym zestawem symboli, który ludzie dopasowują do odpowiednich przedmiotów, że jako gotowy nakładają go na te przedmioty, nadają im z góry ustalone znaczenie. Chodzi o to, że język jest żywy, społeczny, zmienny i dynamiczny, i że dopiero naprawdę jest, gdy jest mówiony. To ma właśnie na myśli Burke, gdy pisze, że rzeczy są znakami słów, a nie słowa znakami rzeczy. To język, jako retoryczny trop, definiuje „pozawerbalny kontekst sytuacji”. Ludzie używają słów, pisze Burke, by

[...] wydestylować nieskończoną kompleksowość doświadczenia. [...] Język polega na oznaczaniu, podkreślaniu i jednoczeniu aspektów doświadczenia, czyniąc w ten sposób doświadczenie sensownym. [...] Ludzie doświadczają nie niezależnej, zewnętrznej i obiektywnej rzeczywistości, ale pierwotnie naturalny i niewerbalny kontekst, któremu nadano określony charakter poprzez akt społeczno – symbolicznego tytułowania.⁶³⁴

To, że człowiek działa w sposób symboliczny, znaczy, że nieustannie dokonuje selekcji symboli, którymi chce się posłużyć, by wyrazić, co czuje i myśli. Nieustannie musi więc wybierać, co lepiej wyraża jego „ja”, jakie symbole znaczą jego doświadczenie życia. Ale – fenomen retoryki w antropologii właśnie na tym polega – ten wybór nie jest nigdy jednostkowy, choćby przecież może dokonywać go jednostka. Ten wybór jest społeczny. Ten sposób wybierania języka, ten proces mówienia, jest kulturą selekcją właściwych pojęć rzeczy, właściwych ich znaczeń. Burke odrzuca przekonania pozytywistów o istnieniu języka nauki niezależnego od języka figuratywnego. Ten drugi wcale nie jest zarezerwowany dla poezji i sztuki. Wyobraźnia poetycka przenika całość języka. Pozytywiści, w tym strukturaliści, gubili w analizie języka i kultury kontekst społeczny. Pomijali w ten sposób wątek motywów i intencji działań ludzkich. Burke dostrzega te powiązania i nie próbuje oddzielać tych dwóch obszarów: języka i życia. Język ma wymiar konstrukcyjny: nadaje sens ludzkiemu działaniu oraz zachęca do działania. Wszystkie akty lingwistyczne, wszystkie akty ludzkie, mają charakter symboliczny i określają rzeczywistość społeczną.⁶³⁵ Wszystkie są mechanizmem

⁶³⁴B. Crable za M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 131.

⁶³⁵ Por. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, s.129, 139, 137, 147.

selekcji. Nakierowują naszą uwagę na pewne zjawiska, a od innych ją odwracają. Wybór pojęć do opisu zjawiska jest mechanizmem selekcji: „Nawet jeśli dana terminologia odzwierciedla rzeczywistość, to zgodnie ze swoją naturą, najpierw tę rzeczywistość selekcjonuje, a nawet ją zniekształca”⁶³⁶. Pojęcia to nasze ekrany, na których widzimy rzeczywistość. „Musimy posługiwać się ekranami pojęciowymi, bo bez użycia pojęć nie potrafilibyśmy się wysłowić; wszystkie pojęcia których używamy, stanowią charakterystyczny rodzaj ekranu; a każdy z ekranów kieruje w danym momencie naszą uwagę na tę, a nie inną dziedzinę”⁶³⁷. Wyposażone w tropy retoryczne ekrany pojęciowe są narzędziami, za pomocą których urządzamy swój świat i czynimy go ludzkim. Czynimy naszą rzeczywistość światem ludzi i dzięki nim, potrafimy sobie radzić z sytuacjami egzystencjalnymi. Ekrany pojęciowe to zespół symboli przez który spoglądamy na świat. Te ekrany umożliwiają nam taką perspektywę.⁶³⁸

Burke w stosunku do tego mechanizmu selekcji używa pojęcia „magicznego dekretu”. Magia, pisze, to przymus werbalny. Jest ustanawianiem czegoś lub kierowaniem czymś na mocy dekretu, który mówi: „Niech się stanie” i „stało się”; „Niech się stanie tak a tak”. „Dekret magiczny przenika cały język; już sam akt nazywania przedmiotu lub sytuacji nakazuje, żeby je wyszczególnić jako właśnie takie a takie, a nie jakieś inne”. Próba pozbycia się tego mechanizmu, byłaby zdaniem Burke’a próbą wyeliminowania całego słownictwa, ponieważ ono całe jest sposobem diagnozowania rzeczywistości.⁶³⁹

Obok pojęcia „ekranu” Burke stosuje również ważne pojęcie „strategii”. I do tego aspektu odwołuje się między innymi Clifford Geertz.⁶⁴⁰ Burke stosuje pojęcie „działania symbolicznego”, zdaje też sobie sprawę z niedoskonałości tego terminu. A swoją sceptyczną postawą wobec tego zjawiska pokazuje, co ma na myśli, gdy mówi „symbolizm”. Symbolizm ten jest efektem pochopnego szufladkowania, zaś szufladkowanie,

[...] porządkowanie pojęć poprawia im samopoczucie. Lecz sprzeciwiam się szufladce z napisem „symbolizm”, ponieważ wskazuje ona na zbyt bliskie pokrewieństwo z określonym kierunkiem w poezji,

⁶³⁶ K. Burke za M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 129.

⁶³⁷ Ibid., s. 129-130.

⁶³⁸ Ibid.

⁶³⁹ K. Burke, *Filozofia formy literackiej*, tłum. E. Rajewska, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014, s. 11.

⁶⁴⁰ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 167.

z ruchem symbolicznym, i zazwyczaj implikuje nierzeczywistość świata, w którym żyjemy, tak jakby nie mogło być tym, czym jest, ale koniecznie musiałyby być czymś innym (na przykład dom nie mógłby być domem, tylko, powiedzmy, substytutem kobiety) [...]. Jest jednak różnica, i to zasadnicza, między zbudowaniem domu a napisaniem wiersza o budowie domu; wiersz o posiadaniu dzieci to nie to samo, co faktyczne dochowanie się potomstwa.⁶⁴¹

Według Burke'a obok aktów symbolicznych istnieją akty praktyczne. Niewiele jest takich momentów, w których akty te nie dają się odróżnić. To skrajne przypadki.⁶⁴² W tym celu Burke wprowadza pojęcie „strategii” i pojęcie „sytuacji”. Zgodnie z tym rozróżnieniem poezję będzie rozumieć jako przyjmowanie jakiejś „strategii” w stosunku do sytuacji. Strategie te diagnozują dane sytuacje, „[...] orzekają o ich strukturze oraz o ich wyróżniających się elementach, a także nazywają te sytuacje w sposób zdradzający nastawienie wobec nich”⁶⁴³. Sytuacje są rzeczywiste, a strategie do ich określania powszechnie znane, „[...] a dopóki sytuacje choćby częściowo nakładają się w życiu różnych jednostek albo w różnych okresach historycznych, strategie mają wartość uniwersalną”⁶⁴⁴. A nakładać się będą, bo – w rzeczywistości – nasz ludzki rdzeń (nasza „natura” ludzka) nie zmienia się. Układ nerwowy i mięśniowy jest ten sam. Elementy struktury społecznej też – w dużej mierze – są wspólne. Nie zmieniała się też znacząco nasza sytuacja biologiczna, ani natura ludzkiego umysłu, z funkcją abstrahowania „zakorzenioną w naturze języka”. Dzięki temu różne sytuacje możemy ujmować jako przynależące do tej samej klasy (ze względu na swoją esencję). To jak z przysłowiem, twierdzi Burke. Mogą jakieś sytuacje różnić się między sobą pod względem szczegółu, bo każda z nich wydarza się na przykład w innym kontekście historycznym, ale wszystkie można zaliczyć do jednej kategorii wydarzenia, pod (ogólnym) hasłem tego samego przysłowia, np. „skrajności się przyciągają” czy „potrzeba matką wynalazku”. „We wszystkich utworach, tak jak w przysłowiacz, nazywanie posiada motywację »strategiczną« albo stylistyczną i odbywa się w sposób zdradzający stosunek emocjonalny – rezygnację, pociechę, żądzę zemsty, nadzieję i tak dalej”. W taki to sposób radzimy sobie z naszą sytuacją egzystencjalną, która – jak widać – okazuje się sytuacją społeczną. W przypadku człowieka taki sposób radzenia sobie z życiem sprawdza się najlepiej. Jest on bowiem, powiedziała by Burke, istotą, która do życia i funkcjonowania

⁶⁴¹ K. Burke, *Filozofia formy literackiej...*, op. cit., s. 15.

⁶⁴² Ibid.

⁶⁴³ Ibid., s. 9.

⁶⁴⁴ Ibid.

używa symboli. Inaczej nie potrafi on przetrwać w świecie, przetrwać jako istota ludzka⁶⁴⁵.

Natura człowieka, Burke może powtórzyć za Arystotelesem, jest społeczna. Człowiek potrzebuje do życia symboli, działania symbolicznego, aktów symbolicznych. Potrzebuje narzędzi, by móc wyrażać siebie, konkretnych narzędzi, symbolicznych, w których to co powszechne jednoczy się z tym co osobiste. Gdy chcemy zbadać istotę aktu symbolicznego, zobaczyć, jak ten akt działa, musimy szukać tropów retoryki. Akt „symboliczny” jest reprezentatywny, jak mycie rąk przez Lady Makbet po dokonanej zbrodni, co reprezentuje poczucie winy. Synekdocha jest podstawową figurą słów, formalnym tropem retorycznym, a potrafi pokazywać to co poza językiem i słowami. Wchodzić w struktury związków międzyludzkich. Nie przypadek językowy sprawia, że można używać tego samego słowa na określenie różnych reprezentacji: zmysłowej, artystycznej czy politycznej. Możemy za przykład wziąć tu niemal każde pojęcie i spróbować poddać je analizie. Burke podejmuje się takich prób. W dalszych fragmentach swej pracy bierze na warsztat utwory literackie. W kontekście jednego z nich, pisze:

W przypadku badania istoty aktu symbolicznego, o ile tylko potrzebny materiał istnieje, mamy też prawo by ujawnić to, jak ten akt „działa” u tego właśnie poety i u nikogo innego. Artysta kieruje się osobistymi pobudkami, ale my możemy zareagować na metaforykę winy z zupełnie innych osobistych pobudek. Nie musimy być narkomanami, żeby zareagować na poczucie winy, które dręczy narkomana. Nałóg to sprawa osobista, poczucie winy jest czymś powszechnym. To właśnie w ten sposób osobisty i powszechny wymiar aktu symbolicznego jednocześnie zachodzą na siebie i się od siebie dystansują.⁶⁴⁶

Nie będę wchodzić w dalsze szczegóły zjawiska. Można to robić, bo kwestia wymaga dalszej analizy. Problem działania symbolicznego jest omawiany przez Burke’a w wielu książkach. Tutaj przywołałam jednak najważniejsze wątki, które pokazują, dlaczego antropologowie retoryki aż tak upodobali sobie jego teorię. Rzecz dotyczy tropów retorycznych i ich społecznej funkcji. Kiedy Burke analizuje zawłości retoryki, próbuje uchwycić coś, co byłoby jej tzw. miejscem wspólnym. Zgodnie z tym, co pisał Arystoteles, wypowiedź retoryczna zakłada występowanie wspólnych miejsc, kategorii, której nie da się dopasować do żadnej nauki, a można tylko – do retoryki. Gdy tylko wypowiedź zaczyna się zbliżać do jednej z nauk, wówczas staje się już bardziej tą nauką,

⁶⁴⁵ Ibid., s. 9-11.

⁶⁴⁶ Ibid., s. 27-28.

a mniej retoryką.⁶⁴⁷ Trudno jest ustalić, co dotyczy jej samej, jakie cechy retoryki są specyficznie retoryczne. Dziedzina jest znana od starożytności, ceniona i wiele razy omawiana, a jednak nie potrafi znaleźć w nauce swego miejsca. Z jednej strony świadczyć to może o niej dobrze, bo o jej uniwersalnym charakterze: to jest „stopień zero retoryki”, z drugiej o słabości, bo pokazuje, że brak jej stabilnych fundamentów. Zależy to od przyjętych założeń i metodologii. Niemniej, nic nie podważy jej kluczowego miejsca w zachodniej tradycji. To retoryka pokazała, że słowa odnoszą się do rzeczy, do świata pozawerbalnego. „Mowa, która perswaduje” ma niezwykłą siłę działania w społecznym świecie. „Zdolność wynajdywania środków perswazji w danej sytuacji” jest cechą, która nie dotyczy tylko języka, a przede wszystkim tego, który się nim posługuje. W jej tradycji mówi się głównie o roli człowieka. Jeżeli jest ona nauką dobrej mowy,⁶⁴⁸ jak uczył Kwintylianus, to mówca doskonały będzie też dobrym człowiekiem. Opanowanie sztuki mówienia wiąże się bowiem z wartościami moralnymi. Ci, którzy się nią dobrze posługują, potrafią się dobrze posługiwać duszą. Retoryka to pragmatyczna zręczność. To fach ludzi dobrych. Możliwa jest tylko w wolności i jest częścią dobrej woli. Jest działaniem opartym na postawach ludzkich. Mówić znaczy mówić w jakiś sposób, a ten sposób jest dobry albo zły. Mowa rzutuje na intencje i motywy ludzkiego działania. Przed Kwintylianusem tak właśnie zalecał interpretować retorykę Cyncero: jako sztukę doskonalenia się. Skoro funkcją retoryki jest perswazja, to trzeba uczyć sposobów jej dobrego, właściwego używania. Kształcenie mówcy jest kształceniem człowieka. Tak jeszcze pisał o retoryce św. Augustyn. Jak każde narzędzie, którym posługuje się człowiek, może ono czynić dobro albo wytwarzać zło. Nóż może posłużyć do krojenia chleba albo do zabicia człowieka. Retoryka, jako siła perswazji, rozpatrywana jest nie tylko w kategoriach doskonalenia duszy, ale także w kategoriach korzyści, interesów i tzw. taktyki. Współczesnym zastosowaniem retoryki jest na przykład reklama.⁶⁴⁹

Współcześnie retoryka przybiera różne kształty. Zgodnie ze swą naturą może przystosowywać się do niemal każdej dziedziny nauk i stawać się narzędziem działania każdej. Odwołując się tu do teorii Stagyryty twierdzę jednak, że jej dzisiejsza kondycja jest wyjątkowa. To jej dzisiejsze, antropologiczne wykorzystanie, jej współczesne uwikłanie w obszar badań nad kulturą i społeczeństwem stanowić może wypełnienie przestrzeni wspólnego miejsca, o którym – w kontekście retoryki – mówi Arystoteles.

⁶⁴⁷ K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, tłum. K. Biskupski, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/2, s. 221.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, s. 219-221.

⁶⁴⁹ Zob i por. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki...*, op. cit., s. 219-250.

Wspólne miejsce retoryki to ta jej przestrzeń, która zostaje po tym, jak precedzi się ją przez sito i oderwie od tych wszystkich nauk, którym służy. Po tym odcedzeniu zostają już tylko właściwości samej retoryki, czyli tylko to co retoryczne. Współcześnie antropologowie powiedzą, że to jest kultura. Jest ona „ufundowana” w retoryce, a retoryka w niej. W kulturze „stopień zero retoryki”. Retoryka, zdaniem antropologii, jest instrumentem, za pomocą którego tworzymy i rozumiemy nasz ludzki świat, za pomocą którego poznajemy i opisujemy nasz świat. Jest sposobem ludzkiego doświadczania świata. W ten sposób retoryka może rościć sobie pretensję do miana „nauki pierwszej”. Czym retoryka była kiedyś i tak jest niekiedy postrzegana dziś. Interesuje mnie tu głównie perspektywa antropologiczna. Współcześnie, wyłoniła się z niej tzw. antropologia retoryki. Geertz zrobił tu bardzo wiele i to jeszcze zanim Strecker, Tyler i Meyer oraz inni antropologowie retoryki odkryli jej znaczenie.

3. Geertz i retoryka

Retoryka przyjmowała różnorodną postać. Klasyczna, jak wiemy, kładła nacisk na idee mówcy. Akcentowała jego rolę oraz samą aktywność mówienia. W wersji współczesnej retoryka zwróciła się w stronę tekstu oraz roli, jaką odgrywa w nim podmiot, czyli autor tekstu. Retoryczna teoria kultury wychodzi także poza takie ujmowanie retoryki. Nie opowiada się za żadną z tych opcji. Nie staje po żadnej ze stron. Nie daje pierwszeństwa mówcy, ale nie daje też tego pierwszeństwa żadnemu kodowi. Zachowuje je w swoich granicach, nie uznaje dominacji żadnych z elementów swej układanki. Prawda jest tu traktowana na równi z opinią. Jest tym samym. A jednostka traktowana jest na równi z liczbą mnogą. Może ona używać różnych chwytów retorycznych, łączyć je, stosować na różne sposoby, ale to nie od niej w pełni zależy efekt końcowy. Jest to bowiem część szerszego kontekstu, w którym rodzi się znaczenie wypowiedzi. Antropologia retoryki na ten aspekt funkcjonowania języka wskazuje, że to jego *używanie*, na sposób użycia, mówienia, opisu zjawisk, emocji, doświadczeń. To jak o czymś mówimy, jakie chwyt retoryczne stosujemy, nie jest naszym jednostkowym wyborem, choć wybierać musimy. To my dopasowujemy słowa do świata, my go nimi nazywamy, i robimy to tak a nie inaczej.

Nie mamy całkowitej kontroli nad naszymi narzędziami retorycznymi. Chociaż staramy się wykorzystywać różne tryby retoryki oddzielnie, to nie jesteśmy w stanie stosować ich w zupełnej izolacji od siebie, tak samo jak nie możemy w pełni kontrolować i przewidywać synergii ich kombinacji. W

najlepszym wypadku udaje nam się sprawiać wrażenie kontroli nad nimi, która jest wystarczająca tylko w danym momencie i jest ona oceniana na podstawie jej obecnych efektów.⁶⁵⁰

Język nie jest zewnętrznym determinantem naszego sposobu myślenia, takim determinantem nie jest też rozum (ani ten rozumiany indywidualnie, ani ten rozumiany uniwersalnie). Tu wyłania się nowa przestrzeń wspólnej interakcji obu tych sił. Prawda leży więc pośrodku. Retoryka staje się epistemologią.⁶⁵¹

W kontekście rozwoju retoryki można wyróżnić dwie fale. Mokrzan mówi o dwóch „falach zwrotu retorycznego”. Pierwsza fala została zainicjowana przez strukturalizm, antropologię symboliczną oraz kognitywną. Drugą falę reprezentują badania dzisiejsze, prowadzone przez współczesną antropologię retoryczną, rozwijaną w ramach International Rethoric Culture Project.⁶⁵² Z kolei Anna Bendrat wyróżnia, w historii retoryki, trzy nurty: 1) argumentacyjny, 2) społeczno-kulturowy, 3) dramatystyczny. Pierwszy reprezentowany jest przez Toulmina i Habermasa i zorientowany na logiczną strukturę argumentacji, szczególnie na kryteria racjonalności oraz kompetencji komunikacyjnych. Przedstawicielami drugiego nurtu są Derrida oraz Foucault i można go określić jako „poststrukturalistyczny”. Skupiał się on głównie na figuratywności poznania oraz społecznym wymiarze języka, na kształcie relacji między formami perswazji a władzą, pismem i interpretacją. Trzeci nurt odnosi się do problemu symbolizmu działania ludzkiego. Przedstawicielem tego nurtu jest Kenneth Burke. „Człowiek – pisze Burke – jest znajdującą się w konkretnym kontekście sytuacyjnym istotą używającą symboli i form retorycznych, po to, by ten świat, te ludzkie wybory i postawy, czynić zrozumiałym, by czynić ten świat ludzkim”.⁶⁵³

Clifford Geertz jest jednym z antropologów retorycznych. Chcąc umieścić go w przedstawionych schematach analizy, to - w tym zaproponowanym przez Mokrzana - jego teoria będzie znajdować się w obrębie drugiej fali zwrotu, zaś w tym zaproponowanym przez Bendrat, będzie Geertz wraz z Burke’iem traktowany za przedstawiciela trzeciego nurtu. Miejsce Geertza jest jednak specyficzne. I Geertz de facto wymyka się z tym podziałom. Najbliżej mu do drugiej fali zwrotu retorycznego i do trzeciego nurtu rozwoju retoryki. Ale w taki sposób, że on ten zwrot, ten współczesny

⁶⁵⁰ I. Strecker, S. Tyler. Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 105.

⁶⁵¹ Na ten aspekt retoryki w antropologii wskazuje także Hammersley. Zob. M. Hammersley, *The rhetorical turn in ethnography*, „Social Science Information” 1993, vol. 32(1), s. 23-37.

⁶⁵² Zob. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 143-142.

⁶⁵³ Ibid., s. 145-146.

antropologiczny wymiar retoryki, zapowiada. Dokonuje tego pierwszego poruszenia antropologii w kierunku retoryki. Jest – można by rzec – prekursorem tematu. Burke stanowi dla niego punkt wyjścia, odpowiedź dotyczącą tego, w jaki sposób można czytać zjawiska kultury.

Geertz często interpretowany jest w kategorii zwrotu retorycznego. Zaliczany jest do grona tych, którzy takich zwrotów w nauce dokonywali. To jemu liczni autorzy przypisują dokonanie zwrotu retorycznego.⁶⁵⁴ Jak słusznie zauważa Michał Mokrzan, ten zwrot retoryczny oznacza zainteresowanie analizą retoryki tekstów antropologicznych, w ich wymiarze perswazyjnym oraz figuratywnym. Oznacza też zwrot ku metodologii badań antropologicznych, ku metodzie interpretacji społeczeństwa i kultury, w której główną rolę pełnią narzędzia retoryki. Współczesne teorie kultury, tj strukturalizm, semiotyka, kognitywizm, interesowały się głównie „gramatyką” kultury, dziś częściej mówi się o retorycznym charakterze kultury, o badaniu retoryki kultury.⁶⁵⁵ A to za sprawą Geertza. Antropolog ten wywarł ogromny wpływ na rozwój tej retoryki. Swym nowym spojrzeniem na zjawisko kultury dostarczył antropologii nowych narzędzi poznawczych, m.in. retorykę. W teorii kultury, którą Geertz konstruuje, wyróżnić można trzy poziomy analizy, na których antropolog pokazuje, czym jest antropologia retoryki. W pierwszej kolejności analizuje zjawisko *ideologii*, traktując ją jako jeden z tzw. chwytów retorycznych. Na przykładzie analizy tego zjawiska pokazuje, jak działają narzędzia retoryki. Wyjaśnia, dlatego można i powinno się szukać społecznych mechanizmów jej działania. Ten sposób uprawiania antropologii retoryki Geertz przedstawia w eseju *Ideologia jako system kulturowy*, zamieszczonym w książce *Interpretacja kultur*. Kolejnym poziomem, drugim, na którym Geertz pokazuje wpływ retoryki na postrzeganie i analizę zjawiska kultury, możemy określić jako poziom *tekstowy*, i jest on charakterystyczny dla postmodernistycznej wizji kultury i antropologii. Geertz przedstawia ten aspekt retoryki głównie w książce *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Podąża śladem tekstualistów, poddaje analizie klasyczne teksty antropologiczne, analizuje je pod kątem zastosowanych w nich figur i chwytów retorycznych. Chce pokazać, czym jest prawda w antropologii, i jak wyglądają mechanizmy przekonywania. Geertz prezentuje główny poziom retoryki w książkach z zakresu wiedzy o kulturze. Należą do nich niemal wszystkie jego publikacje. Tymi, które w sposób bezpośredni

⁶⁵⁴ M. Mokrzan, *Clifford Geertz i retoryka...*, op. cit., s. 101-104.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, s. 104.

dotyczą tej kwestii, są *Wiedza lokalna* oraz *Po fakcie*. Trzeci poziom analizy retorycznych implikacji antropologii chyba najbardziej odkrywa, co autor ma na myśli, gdy zwraca antropologię w stronę retoryki. Retoryka ma być tu wyrazem *lokalnego* charakteru kultury.

3.1. Ideologia

Pierwszy poziom, na którym Geertz rozpatruje zjawiska kultury, pod kątem ich retoryczności, to ten, na którym dokonuje on analizy ideologii. W eseju dotyczącym tej kwestii Geertz nie tylko analizuje, czym jest ideologia, ale dokonuje krytyki socjologii. Zjawisko ideologii badane było głównie przez socjologię. Geertz pokazuje błędy w tej analizie między innymi u Mannheima, który popadł jego zdaniem w paradoks („paradoks Mannheima”). Według Geertza problem wynika z tego, że wokół badań nad ideologią krąży widmo naukowej bezstronności. Tak zresztą, jak i wokół całej socjologii oraz innych dyscyplin nauki. Socjologia wiedzy wciąż dąży do zdobycia prawdy o społeczeństwie. Jeszcze wierzy, że jest to możliwe. Stąd liczne wpadki. Również w kwestii ideologii. Fenomen ten uznawany jest za koncepcję wartościującą, pejoratywną, rozumianą głównie w kategoriach egzystencjalnych. Teorie socjologiczne ujmują zjawisko ideologii w kategoriach psychologicznych. Ideologia rozumiana jest tu – ogólnie rzecz ujmując – jako mechanizm radzenia sobie z niepokojami serca i duszy. Ideologia, rozumiana jako reakcja na napięcia społeczne i okazuje się jednostkowym wyrazem potrzeby osiągnięcia przez jednostkę emocjonalnej i psychicznej równowagi. Pojawia się tu motyw symbolu i interpretacji, ale tylko po to, by jeszcze bardziej pogрузić socjologię w mrokach niewiedzy. Tak używane i stosowane pojęcie „symbolu” może tylko bardziej „zwozić niedoinformowanych” (teoria korzyści) albo ekscytować tych, którym brak umiejętności refleksji (według teorii napięcia). Teorie te, choćby nawet odnosiły się do symbolu, nie biorą pod uwagę prawdziwej mocy analitycznej tego pojęcia, tego, „[...] że symbol może czerpać swoją moc ze zdolności uchwycenia, formułowania i komunikowania społecznego realiów, które wymykają się powściągliwemu językowi nauki, że może on przekazywać znaczenia o wiele bardziej złożone, niż to sugeruje jego literalne odczytanie. »Ustawa o niewolniczej pracy« może przecież, ostatecznie, nie być etykietą, lecz tropem”.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 241.

Nauki społeczne nie wykształciły jeszcze, zdaniem Geertza, „niewartościującej koncepcji ideologii”. Wynika to przede wszystkim ze złego podejścia do przedmiotu badań, z tego, że traktuje się ideologię jako zamkniętą całość, jako system kulturowych symboli, bez rozróżniania w nim kontekstów społecznych czy psychologicznych. Geertz w swoim eseju o ideologii analizuje te mechanizmy lekceważenia. Omawia procesy zniekształcania problemu, oddalania się od jego rzeczywistego rozwiązania.⁶⁵⁷ „Brakuje nam antropologom – stwierdza – dokładniejszego zrozumienia przedmiotu badań”.⁶⁵⁸ Za Walterem Percy, Geertz pisze: „Żenującym faktem jest to, że nie istnieje obecnie naturalna, empiryczna wiedza na temat zachowania symbolicznego jako takiego, [...] Dziś, bardziej niż trzydzieści pięć lat temu, widoczny i prawdziwy wydaje się brak nauki dotyczącej zachowania symbolicznego”.⁶⁵⁹ Geertz ma tu na uwadze potrzebę spojrzenia na szerszy kontekst problemów, a to z kolei wymaga porzucenia pozytywistycznej wiary w tzw. obiektywność wiedzy. Po to, by móc rzetelnie badać kulturę, trzeba rozstać się z pozytywistyczną wizją nauki. Tu, po raz pierwszy, pojawia się – w tekstach Geertza – nazwisko Kennetha Burke’a. Natura relacji między społeczno-psychologicznymi napięciami, spowodowanymi przez postawy ideologiczne, a strukturami symbolicznymi, dzięki którym postawy te mogą pojawić się świecie społecznym, jest bardziej skomplikowana, niż nam się to wydaje. Nie można sprowadzić jej do kategorii emocjonalnych zachowań.

Socjologowie ograniczyli się do postrzegania ideologii jako zbioru rozbudowanych i wyszukanych form okrzyków bólu. Nie mając pojęcia o tym, jak funkcjonuje metafora, analogia, ironia, wieloznaczność, gra słów, paradoks, hiperbola, rytm i wszystkie inne elementy tego, co określamy łącznie mianem „stylu” – a nawet w większości przypadków nie uznając w ogóle faktu, że to językowe narzędzi mają istotne znaczenia w nadawaniu publicznej formy osobistym postawom – socjologowie nie mają też dostępu do symbolicznych zasobów, które mogliby wykorzystywać do konstruowania wnikliwszych sformułowań.⁶⁶⁰

Można powiedzieć, że zbyt pochopnie traktują zjawiska społeczne. Geertz rozlicza tu socjologów z tego, jak interpretują oni jedno z takich zjawisk ideologii. Analizuje hasło pochodzące z ideologii robotniczej: „prawa o niewolniczej pracy”.

⁶⁵⁷ Ibid., s. 225-239.

⁶⁵⁸ Ibid., s. 228.

⁶⁵⁹ Ibid., s. 240.

⁶⁶⁰ Ibid.

Slogan ma pełnić funkcję pejoratywną, ma wyrażać złą sytuację zawodową robotników. Ale czy rzeczywiście „chce” jedynie sugerować, by rozumieć pracę robotników w kategoriach niewolnictwa? Geertz sugeruje, że nie, że nie tylko o to w tym chodzi. I by odczytać prawdziwe zamiary tego ideologicznego sloganu, trzeba dokonać bardziej wnikliwej analizy zjawiska. Dokonywana dotąd jego interpretacja, w kategoriach ideologii, zbytnio upraszcza temat. Geertz sugeruje, by symbole traktować bardziej problemowo, nie jako zwyczajne etykiety, ale tropy.⁶⁶¹

Socjologia wiedzy powinna nazywać się „socjologią znaczenia”, twierdzi Geertz, bo tzw. czynniki społeczne wpływają na kształt *znaczenia*. Głównym zaś jej przedmiotem badania nie jest natura koncepcji socjologicznej, ale są to narzędzia, za pomocą których koncepcja ta jest przekazywana. To w narzędziach można odnaleźć społeczne „zachowania” i „myślenia”, w nich ukrywają się prawdziwe obrazy społeczeństwa. „Prawo o niewolniczej pracy” nie jest etykietką, ale *tropem, metaforą*. Narzędziem, które trafnie opisuje problemy społeczne. Metafora to moc języka „[...] której nawet przy użyciu bardzo niewielkiego zakresu słownictwa udaje się objąć miliardy rzeczy”.⁶⁶² Ten retoryczny chwyt potrafi, jak żadne inne narzędzie, nazwać właściwie zjawiska społeczne, bo ujmuje kontekst społeczny, bo jest do niego niejako „dopasowany”, jest jego wyrazem. W metaforze mamy do czynienia ze znaczeniem społecznym. Geertz tłumaczy to w ten sposób, że odpowiada on za jego stratyfikację. Metafora działa tak, że [...] sprzeczność sensów na jednym poziomie wywołuje napływ znaczenia na innym”.⁶⁶³ Cechą metafory jest to, że jest celowo błędna. „Moc metafory wypływa [...] z wzajemnej zależności niewspółgrających ze sobą znaczeń, jakie wtłacza w zakres jednolitych ram pojęciowych”.⁶⁶⁴ Trafna analogia to taka, której w procesie wtłaczania uda się przełamać psychiczny opór, który ta metafora generuje w polu semantycznego rozumienia przekazu. Metafora jako „fałszywa identyfikacja” staje się wówczas trafną analogią umiejacą pokazać, na czym problem polega. Metafora nie działa, jeśli nie uda jej się pokonać tego oporu i fałszywa identyfikacja pozostaje tylko fałszywą identyfikacją. A nie uda się jej przełamać, bo, wyjaśnia Geertz, „[...] znaczenia, które próbuje ona wzniecić, są [...] zakorzenione w sferze społecznej, zaś powodzenie lub porażka takich prób zależy nie tylko od mocy zastosowanych mechanizmów stylistycznych”⁶⁶⁵, ale od innych jeszcze

⁶⁶¹ Ibid., s. 239-244.

⁶⁶² S. Langer za C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 241.

⁶⁶³ Ibid., s. 242.

⁶⁶⁴ Ibid.

⁶⁶⁵ Ibid.

czynników, społecznych, psychologicznych i kulturowych kontekstów. Nie ma tu, w naukach, żadnej prawdy o życiu społecznym, żadnych uniwersalnych praw. To nie „prawda” zmienia się pod wpływem kulturowych czynników, kontekstów, ale zmieniają się symbole, które konstruujemy, podejmując próby uchwycenia jej. Burke, dla przykładu, mówi o zwyczajach Japończyków, którzy na wiadomość o śmierci osoby bliskiej, uśmiechają się. W zachodnim świecie uśmiech świadczy o radości, tam o smutku. Trzeba więc znać kontekst społeczny, aby zrozumieć, jakie jest znaczenie uśmiechu. Podsumowując rozważania o metaforze, znaczeniu społecznym i ideologii, Geertz pisze:

Pomiędzy ideologicznym hasłem, jakim jest „ustawa o niewolniczej pracy” a realiami społecznymi amerykańskiego życia, w których się ona pojawia, istnieje cała siatka subtelnych, wzajemnych zależności, których nie da się po prostu sformułować za pomocą takich koncepcji, jak „znieszczenie”, „selektywność” czy „nadmierne uproszczenie”. Nie dość, że semantyczna struktura danej figury jest o wiele bardziej złożona, niż się to na pierwszy rzut oka wydaje, to na dodatek analiza owej struktury zmusza do prześledzenia mnóstwa referencyjnych powiązań między nią a rzeczywistością społeczną, tak, że końcowy obraz przedstawia konfigurację różnych, odmiennych znaczeń, z których wzajemnych relacji wynika zarówno moc ekspresywna, jak i retoryczna siła powstającego ostatecznie symbolu. Te wzajemne interakcje same też są procesami społecznymi, wydarzeniem, które nie dzieje się w umyśle, lecz w przestrzeni publicznej, gdzie „ludzie ze sobą rozmawiają, nazywają rzeczy, wypowiadają twierdzenia i do pewnego stopnia rozumieją się wzajemnie”. Badanie działań symbolicznych są domeną socjologii.⁶⁶⁶

Ideologia jest więc, według Geertza, pewną formą reakcji na napięcia, ale są to – można rzec – napięcia kulturowe, bo retoryka ideologii wyraża kulturowy kontekst tego zjawiska.

Symbole są jak mapa, która pozwala nam orientować się w terenie. Rytuály religijne (msza, pielgrzymka, taniec, śpiew) są takimi modelami symbolicznymi. Mogą też nimi być wszelkie inne czynności lub słowa, tekst, ideologia, które odsyłają do znaczenia. Msza czy pielgrzymka są modelami symbolicznymi jakiegoś konkretnego poczucia świętości, a ideologia może być modelem symbolicznym poczucia krzywdy i niesprawiedliwości. Większość symboli jest dość przyziemna. Jak to ujął Geertz, badanie zachodzi tu na „poziomie identyfikacji królika”, nie zaś sztuki wysokiej. Symbole są zwyczajne, są częścią codziennego życia, społeczeństwa, codzienności. Ale nie o jakość symboli tu chodzi, ale o to, jak pozwalają rozpoznać kulturę. Chodzi o to, że

⁶⁶⁶ Ibid., s. 242-244.

[...] powstawanie, utrzymywanie i rozpad nastrojów, „postaw”, uczuć itd. nie jest wcale upiornym procesem, który dzieje się w strumieniach świadomości, w które nie wolno nam wkraczać w stopniu większym niż rozróżnienie przedmiotów, zdarzeń, struktur, procesów itd., z jakim stykamy się w naszym środowisku. Także, i tutaj opisujemy to, [...] w jaki sposób ludzie sterują częścią swego, w głównej mierze, publicznego zachowania. [...] Tak zwane symbole poznawcze i tak zwane symbole ekspresywne mają przynajmniej jedną wspólną cechę: stanowią zewnętrzne źródła informacji, z których można czerpać kształtujące życie człowieka wzorce – są pozaosobowymi mechanizmami, umożliwiającymi percepcję, rozumienie, ocenianie, i manipulowanie światem. Wzory kultury – religijne, filozoficzne, estetyczne, naukowe, ideologiczne – są „programami”; dostarczają nam szablonów czy planów służących do organizacji procesów społecznych i psychologicznych, podobnie jak systemy genetyczne dostarczają analogicznych szablonów służących do organizacji procesów organicznych.⁶⁶⁷

Szablony kultury w świecie społecznym możemy porównać do szablonów genetycznych w świecie przyrody. Stanowią odpowiedź albo dla świata nauki, albo sztuki, religii czy też polityki. Szablony, ramy symboliczne wyznaczają nasz dający się wyobrazić/ pomyśleć świat. W tym sensie w jakimś znaczeniu są publiczne i myśl jest publiczna. U Geertza, na myślenie składają się procesy konstruowania systemów symbolicznych i manipulacji nimi. Myślenie nie jest wewnętrznym procesem dziejącym się w naszym umyśle, lecz procesem dopasowywania się świata wewnętrznego i zewnętrznego, dopasowywania się modeli myślenia, które funkcjonują w świecie. Dlatego myśl jest społeczna.⁶⁶⁸ Ideologia, jako jeden z takich systemów kultury, jest też jednym ze sposobów rozumienia świata. Ideologia, jak to wyraził się Geertz, jest próbą „[...] nadawania znaczeń zasadniczo niezrozumiałym sytuacjom społecznym, próby zrozumienia ich, po to by umożliwić podejmowanie w ich ramach celowych działań. [...]”. Zdaniem Geertza, mają one naturę figuratywną i ekspresyjną. I bez względu na to, jak bardzo się je upsiologicznie, jak bardzo traktuje się je jako projekcje lęków, przykrywkę ukrytych motywów, czy jako fanatyczne formy wyrażania solidarności, to są one przede wszystkim, pisze antropolog, „[...] mapami problematycznej rzeczywistości społecznej i matrycami w tworzeniu zbiorowego sumienia”.⁶⁶⁹

Nie tylko ideologia jest taką mapą wyznaczającą i wyrażającą sposób myślenia. To specyficzne *dwa w jednym*, świata zewnętrznego z wewnętrznym, ta jednoczesność

⁶⁶⁷ Ibid., s. 247.

⁶⁶⁸ Ibid., s. 245.

⁶⁶⁹ Ibid., s. 250.

współistnienia, wyraz natury społecznego funkcjonowania symboli, ich społecznej koegzystencji. Dlatego też Geertz, by wyrazić tę specyficzną naturę symboli, naturę specyficzną społeczną, posługuje się pojęciem „strategii”. Jak pamiętamy, stosuje je – w swojej teorii retoryki – Kenneth Burke. Burke inspiruje Geertza do tego, by rozpatrywać kondycję człowieka w jego relacji do symboli. Człowiek to istota posługująca się symbolami i pojęciami, i potrafi funkcjonować w świecie tylko za pomocą tych symboli. Człowiek to zwierzę, które potrzebuje poszukiwać znaczeń i budować je. Świat społeczny wypełnia symboliczna działalność człowieka. Ona jest tym światem. Religia, sztuka, nauka, język to wypracowywane i utrwalane nieustannie systemy symboli, którymi człowiek posługuje się w świecie, i dzięki którym potrafi go rozumieć oraz orientować się w nim. To taka specyficznie ludzka działalność człowieka. „Próba zapewnienia sobie zmysłu orientacji podejmowanych przez organizm niezdolny do życia w świecie, którego nie potrafi zrozumieć”.⁶⁷⁰ A skoro symbole są strategiami, które umożliwiają ogarnięcie sytuacji, to przydałoby się więcej uwagi poświęcić temu, w jaki sposób ludzie nazywają i definiują sytuacje w jakich się znajdują, i w jaki sposób sobie z nimi radzą.⁶⁷¹ Dlatego, w zależności od kontekstu społecznego, dokonują oni wyboru innych sposobów wyrazu swojej kondycji i sytuacji społecznej. Na tym polega retoryczność symboli. Systemy kulturowe, do których należy również ideologia, cechuje specyficzna strategia symboliczna. Tak też systemy te różnią się między sobą, bo konkretną strategią:

Ideologia [...] nazywa struktury sytuacji w taki sposób, że jej podejście do nich można określić mianem postawy zaangażowania. Styl ideologii jest kwiecisty, barwny, celowo sugestywny: obiektywizujące sentymenty moralne poprzez zastosowanie tych samych narzędzi, które nauka odrzuca, ideologia dąży do wzbudzenia motywacji do działania.⁶⁷²

Ideologia tworzy wymiar usprawiedliwienia i apologii konkretnych wartości. Robi to w konkretny sposób. Tak też działa religia, nauka, każdy inny system kulturowy. Posługują się specyficznym zestawem społecznej retoryki. Świat ludzki, świat społeczny – czy mówiąc językiem antropologii - świat kultury jest retoryczny. W myśl antropologicznej sentencji, że „stopień zero retoryki” nie istnieje.

⁶⁷⁰ Ibid., s. 166-167.

⁶⁷¹ Ibid., s. 167.

⁶⁷² Ibid.

3.2. Tekst

Kolejny, drugi, poziom teorii retoryki Geertza nazwałam „tekstualnym”, bo tu staje się ona analizą tekstu w postmodernistycznym stylu.⁶⁷³

Geertz, w pierwszej kolejności, bierze tu na warsztat tzw. *założycieli dyskursywności*: Levi-Straussa, Evansa – Pritcharda, Malinowskiego, czy Benedict. W przypadku Malinowskiego i jego *Dzienników*, rzecz dotyczy procesu pisania tekstu etnograficznego, który jest związany z potrzebą ekspresji emocji i przeżyć. Malinowski tworzy swój autorytet antropologa poprzez pisanie. W ten sposób pokazuje swoje zaangażowanie w teren, taki ma cel pisania. Jest to stworzenie odpowiedniej relacji bliskości, wzbudzenie zaufania. Stosując odpowiednie figury stylistyczne chce przekonać czytelnika, że udało mu się tę relację nawiązać, i że to, co pisze o kulturze, jest prawdą. Etnografia, pokazuje w tekście Malinowski, polega na zanurzaniu się w teren, na zjednoczeniu z nim. Tekst ma przekonać, że jemu się udało, że naprawdę tam był, i że wszystko co widział, działo się naprawdę.⁶⁷⁴ Towarzyszy temu jeszcze poczucie własności: „To właśnie ja ich opiszę, mówi Malinowski, [To ja] ich stworzę”.⁶⁷⁵ Retoryka tekstu etnograficznego ma przemawiać do czytelnika. Evans-Pritchard do tekstu dołącza jeszcze rysunki i fotografie, diagramy i przedstawienia. Geertz dostrzega tu niezwykle zdolność do konstruowania wizualnych reprezentacji zjawisk kulturowych, do tworzenia tzw. antropologicznych przeźroczy. Realizm Akobo polega na sztuce „oddziwienia” dziwacznych idei i praktyk tubylców. Metoda jest isticie literacka, jak przystało na jednego z założycieli dyskursywności.⁶⁷⁶ Retoryczny styl tak samo widoczny, jak u pozostałych. Charakteryzuje się określonymi cechami gatunkowymi. Geertz dokładnie je analizuje: to zamiłowanie do prostych zdań, stosowany tryb oznajmujący, zagadkowy tryb pytający, pełen rezerwy tryb warunkowy, regularność interpunkcji itd.⁶⁷⁷

Ta drastyczna klarowność – jasna, olśniewająca, oszałamiająca ...zaślepiająca – jest po to, by dorzucić kolejny punkt do mego wywodu; nie tyle dopełnieniem etnografii Evans-Pritcharda, nie tyle stylistycznym zabiegiem czy retorycznym *decorum* służącym uatrakcyjnieniu faktów, ale jej prawdziwym

⁶⁷³ Na temat tekstualnego charakteru etnografii postmodernistycznej zob. więcej w: D. P. Britzman, „*The question of belief*”: *writing poststructural ethnography*, „International Journal Qualitative Studies in Education” 1995, vol. 3, s. 229-238; S. Linstead, *From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography*, „Human Relations” 1993, vol. 46(1), s. 97-120.

⁶⁷⁴ C. Geertz, *Dzieło i życie*., s. 102-140.

⁶⁷⁵ Malinowski za C. Geertz, *Dzieło i życie*..., op. cit., s. 180.

⁶⁷⁶ Ibid., s. 73-101.

⁶⁷⁷ Ibid., s. 108.

sercem. Podobnie jak w *Smutku tropików*: to jak się mówi jest jednocześnie tym co się mówi. Ale odwrotnie niż w *Smutku tropików*: nie mówi się tu, że świat plemienny, prymitywny, „dziki”, ... czy jak go tam zwać..., jest światem równikowych cieni i mroków dżungli, nieprzezroczystości inności nieosiągalnej za szklaną powierzchnią lustra u kresu Wędrówki. Jest natomiast manifestem żywotności, odrębnym i bezpośrednim: rozpoznawalnym, dziwnie coś przypominającym, znajomym nawet, jeśli wystarczająco długo się mu przyglądać.⁶⁷⁸

Geertz podsumowuje również tekstualność antropologii Ruth Benedict, której styl, według niego, jest zawsze pewny i przekonujący. W pisaniu jest ona pewna siebie, twierdzi, zdecydowana, konsekwentna, ale i swobodna, twórcza, wrażliwa. Jak pisze autor tomu *Dzieło i życie*, udało jej się „wyzwolić z metodologicznej próżności” charakterystycznej dla ówczesnej antropologii.⁶⁷⁹ W rzeczywistości, głosząc relatywizm kulturowy, przeprowadziła swym pisaniem etnograficznym „krytykę własnego domu”.⁶⁸⁰ A pisała po to, by „świat rozdrażnić raczej, niż ubawić”.⁶⁸¹

Najbardziej chyba literacki wydaje się Geertzowi Levi-Strauss. Geertz dostrzega w jego sposobie pisania pięć poziomów tekstu. Pierwszy nazywa „tekstem podróżnika”. Ten poziom tekstu przeniknięty jest, twierdzi on, „pozą turysty”: byłem tu i tam, widziałem to i to, itd. Francuski strukturalista zaprasza do podróży. Pisze Geertz o *Smutku tropików*:

Książka ta jest faktycznym analogiem kalejdoskopowego obrazu „myślenia konkretnego” u Levi-Straussa: syntaktycznym połączeniem elementów dyskretnych, rozciągających się raczej poziomo, zgodnie z tym, co Roman Jakobson nazwał planem przyległości [...] niż hierarchią elementów ciągłych, rozciągających się raczej pionowo, co nazwał on planem podobieństwa. *Smutek tropików* jest idealnym, typowym dla rosyjsko-czeskich formalistów poematem: znaczeniem konstruowanym przez rzutowanie analogicznej osi paradygmatycznych substancji, Jakobsonowską „metaforą” na cyfrową oś kombinacji syntaktycznych, Jakobsonowską „metonimią”. Jest to, by wyrazić rzecz bardziej banalnie i w mniej specjalistycznym języku, *par excellence* tekst wielkoraki.⁶⁸²

Tekst podróżniczy opisuje jedną rzecz za drugą, zaś tekst etnograficzny posiada tezę, którą jest stwierdzenie, że „[...] całokształt obyczajów narodu zawsze znamionuje

⁶⁷⁸ Ibid., s. 97.

⁶⁷⁹ Ibid., s. 141-174.

⁶⁸⁰ Ibid., s. 158.

⁶⁸¹ Ibid., s. 174.

⁶⁸² Ibid., s. 52.

pewien styl: obyczaje tworzą system”.⁶⁸³ Po trzecie, pisze Geertz, książka Levi-Straussa jest tekstem filozoficznym. Autor *Smutku tropików* odkopuje w niej myśl Rousseau i próbuje na nowo odczytać jej przesłania. Czwarty poziom jest tekstem reformatorskim. Jest tam wiele oskarżeń Zachodu. Jest estetyczny niesmak wynikający z tradycyjnego imperializmu i ekspansjonizmu Zachodu. Piąty, ostatni poziom tekstu, Geertz nazywa „tekstem literackim”. Jest on symbolicznym zapisem umysłowości francuskiego antropologa. Analiza retoryki tekstu pokazuje sposób, w jaki autor przekonuje, by opisy w niej zawarte traktować jako symboliczny przekaz. Autor chce, by odczytywać je tak a nie inaczej. Można tu dostrzec sposób, w jaki Levi-Strauss przekonuje czytelnika.⁶⁸⁴ Geertz tak oto podsumowuje książkę Francuza:

Książka podręczna, a nawet przewodnik turysty, choć podobnie jak tropiki nieaktualna. Etnograficzny raport, fundujący kolejną *science nova*. Filozoficzny dyskurs, próbujący rehabilitować Rousseau, umowę społeczną i cnoty niezmaconego życia. Traktat reformatorski, atakujący ekspansjonizm europejski na gruncie estetycznym. I dzieło literackie, ilustrujące i wysuwające na pierwszy plan literacką przyczynę... Wszystkie one ustawione obok siebie, zestawione jak obraz na wystawie, tworzą we wzajemnej interakcji – no właśnie, cóż one tworzą? Cóż to za zhora się pojawia? [...]

Według mnie to, co się pojawia, a co nie stanowi, jak sądzę, całkowicie niespodzianki, to mit. Wszegharniąca forma książki, która tworzą wszystkie te syntaktyczne, metonimiczne przepychające się typy tekstów, to Historia Poszukiwania: opuszczania znanych, nudnych, dziwnie groźnych brzegów; podróży przygodami do innego do innego, mroczniejszego świata, pełnego różnorodnych fantazmatów i dziwnych odkryć; kulminacyjnej tajemnicy, prawdziwego innego, oderwanego i nieprzezroczystego, napotkanego twarzą w twarz w głębokiej *sertao*; powrotu do domu, by snuć opowieści, nieco tęskne i nieco nużące, nierozumiejącym, którzy, bojąc się ryzyka, pozostali z tyłu.⁶⁸⁵

Bohaterów swojej książki Geertz nazywa „założycielami dyskursywności”⁶⁸⁶. Jego książka jest udaną próbą pokazania, w jaki sposób są pisane i w jaki sposób przedstawiane problemy antropologiczne. Każdy z przedstawionych autorów prezentuje inny, charakterystyczny dla siebie sposób opisywania tych problemów. Każdy inaczej pisze, inaczej przekonuje do swej prawdy. Każdy robi to za pomocą konkretnych strategii retorycznych. Nie ma antropologii, która by nie była wyposażona retorycznie. Każda używa retoryki. Już pierwsi antropologowie to wiedzieli. Geertz chce to powiedzieć w

⁶⁸³ Ibid., s. 57.

⁶⁸⁴ Ibid., s. 41-71.

⁶⁸⁵ Ibid., s. 66.

⁶⁸⁶ Ibid., s. 35.

swej książce. Antropologowie/ etnografowie stosowali różne figury retoryczne, po to, by nakłaniać do prawdy. Dziś wszystko wygląda inaczej. Dziś możemy raczej zapytać, jakiej wiedzy o kulturze dostarcza nam tekst etnograficzny i czego dotyczy opis w nim zawarty. Pytanie o prawdę, o prawdziwe poznanie, jest pytaniem o naturę etnograficznego przedstawienia. Prawda staje się narracją, niezależnie od tego, czy przyjmie formę psychologii kulturowej, jak to jest w przypadku Brunera, który kulturę postrzega jako „sposób życia i myślenia”, sposób, który sami konstruujemy, ale dla lepszego samopoczucia nazywamy „rzeczywistością”. Nadajemy sens światu opowiadając o nim historię. Robimy to wówczas, gdy tworzymy o nim nasze własne narracje. „Opowieści są „narzędziami umysłu służącymi do wytwarzania znaczeń”.⁶⁸⁷ Jest narracją również wówczas, gdy przyjmuje postać historycznej narracji. Tu przykładem są Hayden White i jego poetyka pisarstwa historycznego. Historia jest dostępna tylko przez język, a ten jest pełen znaczeń nadawanych mu przez używające go społeczeństwa. Prawda jest kwestią sposobu opowiadania historii⁶⁸⁸ Sporo na temat narracyjnego wymiaru kultury piszą polscy antropologowie, jak choćby Burszta, Kuligowski, Buchowski czy Godlewski.⁶⁸⁹ Często odwołują się właśnie do Clifforda Geertza.

Przedstawieni przez Geertza autorzy pisali w konkretnym kontekście społeczno-historycznym, dlatego przedstawiają konkretną wizję antropologii. Współcześni robią podobnie, twierdzi. Nie myślą o tym, że sposób konstruowania tekstu etnograficznego wpływa na to, jaki jest rezultat badań, na to, czym jest prawda. Na ten fakt chce zwrócić uwagę autor książki *Dzieło i życie*. Amerykański antropolog pisze o przedsięwzięciach etnograficznych po to, by wskazać, że w antropologii trzeba się dziś zająć strategiami budowania tekstu etnograficznego. Trzeba potraktować pisanie na serio, jako narzędzie poznawania kultury, a nie jako literaturę. Niebezpieczeństw jest wiele. Szczególnie ze strony pozytywistów i ich wiary w twarde fakty. Jeśli potraktuje się powołanie antropologiczne jako powołanie literackie, łatwo zabłądzić. A później zostaje już tylko

⁶⁸⁷ J. Bruner za C. Geertz, *Zastane światło...*, op. cit., s. 241.

⁶⁸⁸ Zob. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, (tłum.) E. Domańska, Wyd. Universitas, Kraków 2000, s. 211- 236.

⁶⁸⁹ Zob. W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994; W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2004; G. Godlewski, *Wstęp: słowo o antropologii słowa*, [w:] G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003; W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2001; W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2002.

„antropologia jako czytadło”.⁶⁹⁰ Wprowadzenie retoryki w obszar antropologii nie czyni z niej literatury, wręcz przeciwnie, przeprowadza renowację naukowych założeń. W ten sposób antropologia odzyskuje swoje epistemologiczne zaplecze, bez którego nie mogłaby być wiedzą. Píše Geertz:

Jestem wdzięczny wszystkim, którzy poświęcili swój czas, by spróbować mi pomóc w odnalezieniu drogi wyjścia z pułapki na muchy, w której się znalazłem. W końcu, w miejsce dedykacji, która mogłaby być poczytana za nazbyt śmiałą, chciałabym jedynie wspomnieć imię osoby, nigdzie nie cytowanej w niniejszym tekście, która nie ma z nim, ani ze mną bezpośrednio związku, lecz której dzieło posłużyło mi za nadrzędną inspirację w każdej niemal sprawie: tym człowiekiem jest Kenneth Burke.⁶⁹¹

Retoryka okazała się więc jedynym możliwym sposobem badania kultury. Skoro kultura jest retoryczna. Okazała się być dziś jedyną możliwą wiedzą o kulturze. I tak okrężną drogą, tą samą, którą Rabinow dotarł do wiedzy o sobie, antropologia także dotarła do siebie. To jest ten jej etnograficzny wymiar, w którym może ona dziś poznawać kulturę. Etnograficzny znaczy retoryczny. Gdy znika dosłowność, fakty nie znikają. Przeciwnie:

Jeśli jest jakiś sposób na przeciwstawienie się koncepcji etnografii jako dyscypliny niegodziwej czy też jako niemożliwej do rozegrania gry, to polega on na uznaniu faktu, że podobnie jak mechanika kwantowa czy opera włoska jest ona dziełem wyobraźni, mniej ekstrawaganckim niż pierwsza i bardziej metodycznym niż druga. Odpowiedzialność za etnografię czy też zasługę za nią można przypisać tylko tym romantynom, którzy ją wyśnili.⁶⁹²

W kontekście, w antropologii retoryki pojawia się często nazwisko Romana Jakobsona, rosyjskiego językoznawcy. Antropologowie cenią jego wkład w rozwój tego kierunku.⁶⁹³ Retoryka działa w społecznym kontekście, pisze Crocker, i odwołuje się do Jakobsona koncepcji dotyczącej różnicy między szyfterami i nie-szyfterami. Zdaniem Crocera, próbując uchwycić zjawiska kultury, należy rozpatrywać relacje społeczne całościowo, zarówno na płaszczyźnie interakcji, jak i w kontekście komunikacyjnym, oraz w obszarze twierdzeń retorycznych. Są to trzy poziomy komunikacji, które

⁶⁹⁰ C. Geertz, *Dzieło i życie...*, op. cit., s. 192.

⁶⁹¹ Ibid., s. 6-7.

⁶⁹² Ibid., s.

⁶⁹³ I. Strecker, S. Tyler. Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...* s. 98.

odpowiadają dwóm poziomom komunikacji u Jakobsona: 1) komunikacji jako zdarzeniu, inaczej, kontekstowi komunikacyjnemu, b) komunikacji jako faktowi mowy, inaczej, sytuacji interakcyjnej. U Jakobsona, te kategorie gramatyczne, które łączą w sobie zdarzenie z faktem mówienia, nazywamy szyfterami, a te, które nie łączą, nie-szyfterami. Szyfterami są na przykład przysłowia, a nie-szyfterami zagadki. Antropologowie tej opcji prowadzą swe badania na temat języka, mowy i komunikacji w taki sposób, iż umieszczając je w szerszym kontekście kultury.⁶⁹⁴ Jacobson był jednym z niewielu językoznawców, którzy dostrzegali kontekst społeczny w języku i jego społeczną funkcję.

Do grona tych, którzy korzystają w antropologii z jego poglądów, należy Geertz.⁶⁹⁵ On również podkreśla aspekt metodologiczny, ważność analizy tekstów, jaka zajmuje się badaniem sposobów konstruowania tekstów etnograficznych. Figury stylistyczne odgrywają ważną rolę w procesie badania zjawisk społecznych/kulturowych. Proponuje on, by bardziej skupić się na analizie tropów retorycznych, za pomocą których wyrażane są kształty kultury. Tylko idąc tym tropem można doświadczyć kultury, w sensie próbować ją zrozumieć. Mokrzan, który w swoim artykule omawia ten aspekt etnografii Geertza, odsyła do takich metafor kultury u Geertza, jak teatr, gra, tekst.⁶⁹⁶

Etnografia jest ściśle związana z aktywnością pisania.⁶⁹⁷ Fakt ten ujął Geertz słowami, że etnograf *pisze*. Z jednej strony chce – w ten sposób – powiedzieć, że to, co jest w tekście etnograficznym, jest – w dużej mierze – kwestią decyzji i splotem okoliczności oraz kwestią sposobu wyrażania tego, co rozumie się pod pojęciem „kultury”. Teren badań jest pełen symboli. To, jak zostaną odczytane, a potem przekazane w tekście, jest kwestią decyzji autora tekstu. A trzeba mieć na uwadze fakt, że każdy autor, jak każdy człowiek, jest tubylcem jakiejś kultury. Wybór sposobu wyrażenia, sposób mówienia i pokazywania tego, co się myśli i czuje, jest częścią konkretnego kontekstu kulturowego. Dlatego badanie retoryki tekstu jest ważne dla antropologii, bo jest ono tropieniem śladów kultury. To nie wszystko. To tylko jeden z aspektów teorii retoryki Geertza. Jeśli retorykę i kulturę sprowadzimy do problemu języka, to możemy obszar języka potraktować jako teren badań. Zakładając, że uznajemy, że poznanie

⁶⁹⁴ Zob. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 132-134.

⁶⁹⁵ Zob. C. Geertz, *Dzielo i życie...*, op. cit., s. 52.

⁶⁹⁶ Zob. M. Mokrzan, *Clifford Geertz i retoryka...*, op. cit., s. 113-114.

⁶⁹⁷ Ta strona etnografii związana z pisaniem oraz jej retorycznością jest omówiona w książce Johna VanMaane'a *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS CHICAGO and LONDON 2011.

zapośredniczone jest przez język. W takim przypadku można traktować teksty etnograficzne jak teksty literackie, i badać je pod kątem zastosowanych w nich figur stylistycznych. Badanie retoryki tekstów etnograficznych jest traktowane, w antropologii, jako jeden z ważnych aspektów w metodologii badań. Zaleca się analizować tekst pod kątem występowania w nim tropów retorycznych, głównie metafor, synekdoch, metonimii i ironii.⁶⁹⁸ Język nie odzwierciedla rzeczy, jakimi są, on decyduje o tym, czym są. Język jest retoryczny. Jeśli chcemy coś wiedzieć o kulturze, musimy zwrócić się w stronę analizy języka. Ale nie po to, by rozpatrywać go formalnie, pod kątem jego poprawności, ale by tropić w nim kulturę. Bo o sposób użycia języka, a w pisaniu jest to sposób doboru konkretnych figur stylistycznych, mówi o niej wiele. Prawie wszystko. Geertz to chce nam powiedzieć. Wtedy jego myśl była przełomowa, dziś udało się – w dużej mierze – dzięki Geertzowi pokonać kryzys antropologii, czego dowodem są powstające wciąż nowe koncepcje i teorie.⁶⁹⁹

Idąc konsekwentnie tropem tekstualistów dojdzie się do miejsca, do którego doszedł m.in. James Clifford. Konsekwencją takiego ujęcia antropologii jest metaetnografia. Znamy już dobrze wersję przedstawioną nam przez Clifforda. W myśl jego teorii, to etnografowie są tubylcami i informatorami w terenie. To my, pisze Rabinow, o antropologii Clifforda, „[...] staliśmy się obiektem obserwacji i zapisu”⁷⁰⁰. Nie tylko Malinowski i Levi-Strauss mogą być zatem przedmiotem etnograficznej analizy. Może nim być również Geertz,⁷⁰¹ może nim być i Clifford. Może stać się nim każdy tekst, każdego etnografa. Autor *Kłopotów z kulturą* jest tylko przykładem, w jakim kierunku może podążać antropologia retoryki. Ale można – w ten sposób – popaść w skrajny tekstualizm, w mnożenie się tekstów, w nieskończoność. Antropologia okaże się, w rezultacie, jednym wielkim pasożytowaniem na sobie.⁷⁰²

3.3. Lokalność kultury

Zasady retoryki Geertz przenosi na płaszczyznę symbolicznego działania, nie traktując tych sposobów działania jako strategii przekonywania, ale jako klucz, środek,

⁶⁹⁸ Zob. M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych...*, op. cit., s. 245-267.

⁶⁹⁹ Zob. więcej na ten temat w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman S., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, (tłum.) Tegnerowicz J., Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 360-382.

⁷⁰⁰ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami...*, op. cit., s. 98.

⁷⁰¹ W taki sposób analizuje retorykę Geertza m.in. Michał Mokrzan. Zob. M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wyd. UW, Wrocław 2010, s. 151-181.

⁷⁰² P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami...*, op. cit., s. 98.

możliwość dowiedzenia się czegoś o kulturze, rozumienia jej. Tekstem jest nie tylko tekst pisany, ale każde zjawisko społeczne, które mówi coś o sobie. Retoryka funkcjonuje w społecznym kontekście. Jeśli chcemy się czegoś o nim dowiedzieć, to musimy zacząć czytać symbole, bo te – jak wiemy – są nośnikami znaczeń, a te z kolei prowadzą nas do kultury. Tekst rozumie więc Geertz głównie jako jakiś dziejące się wydarzenie złożone z zachowań społecznych. Blisko tej koncepcji jest metafora życia społecznego jako dramatu. „Odczytywanie inscenizowanych znaczeń jest tym, do czego zmierza orientacja związana z ideą zachowań symbolicznych.”⁷⁰³ Działanie jest działaniem w jakiś sposób, zachowanie jest zawsze zachowaniem. Retoryka w społeczeństwie jest obecna wszędzie, i nie tyle pod postacią symboli, co w sposobie, w jaki ludzie się nimi posługują. Dopiero w kontekście społecznych zachowań retoryka nabiera właściwych kształtów. Geertz tak retorykę postrzega.⁷⁰⁴ Jako zjawisko społeczne. Retoryka to sposób działania w konkretnych sytuacjach, lokalnie. Na tym polega strategiczny charakter działania symbolicznego. Strategie to sposoby radzenia sobie z rzeczywistością społeczną, sposób panowania nad rzeczywistością. Przypomnijmy tu, przedstawioną przez Burke’a, wizję symboli jako strategii, które umożliwiają ludziom „ogarnięcie sytuacji”. Jeśli tak jest, to trzeba zająć się analizą sposobów ogarniania sytuacji.⁷⁰⁵ A tych sposobów jest mnóstwo. W zależności od kontekstów społecznych, w których się one formułują. Można zatem mówić o konstruktywizmie retorycznym,⁷⁰⁶ choć nie chodzi tu o proces konstruowania wiedzy etnograficznej, a raczej o proces konstruowania znaczenia używanych symboli, o proces kontekstualizacji fenomenów kulturowych.

Trafnie odzwierciedla antropologiczne intencje Geertza zastosowana przez niego analogia życia społecznego jako *dramatu*. W ten sposób pokazuje on, na czym polega retoryczny wymiar zjawisk społecznych. Współcześnie analogia ta jest często stosowana. Jednakże, zauważa Geertz, w duchu Burke’a, trzeba tę analogię dramatu ująć w kategoriach czynności symbolicznych, co Burke określa mianem „dramatyzmu”. Tak ujęte zjawisko społeczne wydaje się wychodzić poza zwykłą analizę gry aktorskiej, postaci aktorów, analizę fabuły, sceniczności postaci. Analogia ta, jako opis życia społecznego, przybiera kształt bardziej konstruktywny. W takim ujęciu społeczeństwa nie chodzi o pokazanie procesów ogrywania scen i postaci, ale ich konstruowanie.

⁷⁰³ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 38.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, s. 38-39.

⁷⁰⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 167.

⁷⁰⁶ Por. M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje...*, op. cit., s. 181.

„Chodzi o tworzenie, nie oszukiwanie” – jak mawiał Victor Turner.⁷⁰⁷ Analogia dramatu pokazuje sytuację człowieka umieszczonego w konkretnym kontekście sytuacyjnym, który przy użyciu symboli i form retorycznych stara się czynić swoje życie bardziej zrozumiałym. Burke nadaje społecznym relacjom wymiar teatralny, ale też symboliczny. Ludzkie działanie jest w nim określone konkretnymi regułami, jakie wyznaczają reguły dramatu. Ten aspekt retoryki w teorii Burke’a omawia szerzej Mokrzan.⁷⁰⁸

Kultura jest – w jakimś sensie – narzucaniem zachowaniu społecznemu konkretnego znaczenia. W tym sensie mówiłam o retoryce jako procesie konstruowania znaczeń. Jest to proces semiotyczny. Mokrzan analizuje tu przykład dostarczony mu przez Geertza: teatralny wymiar życia mieszkańców Bali. Geertz poświęcił tej społeczności wiele uwagi, co ma odbicie w jego książkach: *Interpretacja kultur; Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*. Nie będę wchodzić tu w szczegółową analizę tej teatralności, jak robi to Mokrzan.⁷⁰⁹ Analizuje metaforykę Geertza, by pokazać retoryczność antropologii tego autora. Jest tu również metafora teatru i teatralności, wyrażających sposób życia Balijszczyków. Nie zrozumiemy jej, pisze Geertz. W naszym zachodnim świecie odczytamy to jako oznakę hipokryzji. Dla Balijszczyków to, co widać, pokaz, widowisko, jest tym, co jest naprawdę, a maniery są przejawem ich duchowości. „Stylistyczny niuans” jest czymś więcej. Choć trudno nam to zrozumieć.

Bardzo trudno jest go przekazać komuś, kto nigdy czegoś takiego nie doświadczył. „Swawolna teatralność” jest tu być może określeniem stosunkowo trafnym, pod warunkiem, że zrozumiemy, iż owa swawola nie jest żartobliwa, lecz prawie poważna w swym tonie, a ta teatralność nie jest bynajmniej spontaniczna, lecz niemal wymuszona. Balijskie stosunki społeczne są jednocześnie poważną grą i wystudionym dramatem.⁷¹⁰

Można tę rzecz zobrazować posługując się metaforą tekstu: forma tekstu jest tu powiązana z jego treścią. Wiele ma tu do powiedzenia semiotyka, bo ona jest tu siłą scalającą:

Podejście dramaturgiczne w badaniach społecznych, zauważa Mokrzan, charakterystyczne jest dla semiotycznych koncepcji kultury przez inscenizowanie zachowania mieszkańców Bali. Dzięki ściśle

⁷⁰⁷ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 36-39.

⁷⁰⁸ Zob. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, s. 146-147; tenże, *Tropy, figury, perswazje...*, op. cit., s. 162-163, 167-176.

⁷⁰⁹ Zob. M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje...*, op. cit., s. 151-190.

⁷¹⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 440. Zob. także M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje...*, op. cit., s. 170.

skonwencjonalizowanym i udratyzowanym zachowaniom Balijszczy w interakcjach społecznych komunikują znaczenia, wymieniają między sobą symbole i idee. Odgrywają role, a ich rzeczywistość nie jest zwykłą maskaradą, okazjonalnym przybraniem maski, lecz życiem, które przybiera teatralny wymiar.⁷¹¹

To podstawowy obszar współczesnej debaty antropologicznej. Wszystkie zwroty, niezliczone zmagania z językiem i tekstem, problem empiryczności badań, kwestia realizmu epistemologicznego, przebiegają kształt wiedzy antropologicznej. Pod postacią semiotyki, hermeneutyki, fenomenologii – czy wreszcie retoryki – budują nową antropologię, którą Geertz określa to manem „nowej formuły teorii społecznej”.⁷¹²

Antropologia przyjmuje, z jednej strony, wymiar indywidualny i egzystencjalny. W jej obszarze stawia się pytanie o egzystencjalny wymiar człowieka. W każdym z tych aspektów, które składają się na kształt wiedzy antropologicznej, człowieka stanowi za punkt wyjścia. Przypomnijmy choćby egzystencjalne dylematy Malinowskiego, z których zwierza się w *Dziennikach*. Pozytywistyczny model nauki był równie pełen dylematów poznawczych. Z tą różnicą, że nie naruszało to fundamentu Prawdy. Ale podmiot, w procesie zdobywania wiedzy, wówczas, również odgrywał ważną rolę, wyznaczał sposób badania kultury. Dziś jego pozycja jest jednak silniejsza. Widać to na przykład w pragmatycznym modelu języka prezentowanym przez Peirce’a, czy w teorii Wittgensteina i Ricouera. W każdym z tych ujęć punktem wyjścia jest człowiek. Człowiek, którego celem i przeznaczeniem (jakby naturą) jest pokazywanie siebie. Pokazywanie przy użyciu symboli. Dlatego na liście inspiracji znaleźli się tacy autorzy, jak Kenneth Burke, Suzanne Langer, Nothrop Frye, Cassirer czy Foucault, ale też Durkheim, Victor Turner, Alfred Schutz oraz wielu innych, jak Peirce czy Ricoeur.⁷¹³ Człowiek jest istotą niekompletną i niepełną. Z natury ułomny, w taki sposób, by mogła dopełnić go kultura.⁷¹⁴ To ona daje mu oparcie w świecie pozbawionym wszelkich ram znaczenia. Odpowiada na pytania o sens egzystencji. Myślenie symbolami pomaga mu wytrwać w świecie.⁷¹⁵

⁷¹¹ M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje...*, op. cit., s. 175.

⁷¹² Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 29-44.

⁷¹³ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 37-39; tenże, *Interpretacja...*, op. cit., s. 239.

⁷¹⁴ Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 248.

⁷¹⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 126.

Człowiek potrafi przystosować się jakoś do wszystkiego, z czym sobie radzi jego wyobraźni, lecz nie potrafi sobie poradzić z Chaosem. Ponieważ właściwą mu funkcją i najwyższą zaletą jest tworzenie wyobrażeń pojęciowych, najbardziej obawia się spotkać z czymś, czego nie potrafi sobie wytłumaczyć – z czymś „niesamowitym” jak to się popularnie mówi. Nie musi to być nowy przedmiot; spotykamy nowe rzeczy i „rozumiemy” je natychmiast, choćby nawet przez najbliższą analogię tylko z grubsza, jeżeli nasz umysł działa swobodnie; pod wpływem stresu umysłowego jednak nawet najbardziej znane nam rzeczy mogą nagle stracić swą organizację i napełnić nas przerażeniem. Stąd nasze najważniejsze aktywa – to symbole naszej ogólnej orientacji w naturze, na ziemi, w społeczeństwie i w tym, co robimy: symbole naszego poglądu na świat i na życie.⁷¹⁶

Życie można wyrażać, jego sens, tylko w symbolach, i tylko symbole umożliwiają nam, ludziom, jego rozumienie. Umożliwiają nam też formułowanie wyobrażeń na temat własnej tożsamości, dostarczają obrazów, które pozwalają nam definiować siebie.⁷¹⁷ Jeszcze inaczej tę specyfikę symboli ujmuje Hastrup.⁷¹⁸ Autorka ta odsyła do *wyobraźni*. Współczesna antropologia, przy pomocy postmodernizmu, przywróciła kulturę do łask. Wyobraźnia jest współcześnie, pisze Hastrup, rodzajem dotarcia do kultury. Konstrukttywizm pozostaje, ale wyobraźnia wzbogaca go o wyobrażenie faktów. Teoria wyobraźni jest raczej składnikiem teorii racjonalności. A logika twórczej wyobraźni nie różni się od logiki rozumowania. Są to, zdaniem Hastrup, aspekty tej samej zażyłości, która jest elementem naszego bycia w kulturze. „Akt rozumowania łączy się z aktem wyobrażania sobie rzeczy w kontekście społecznym i kulturowym. Rozumienie jest wydarzeniem. W »zażyłość« z innymi światami bądź wypadkami [...] wchodzimy wchodzimy za pomocą wyobrażeniowych projekcji.”⁷¹⁹ To dlatego, powie Hastrup, rozumienie jest wydarzeniem społecznym. W nim dochodzi, może dojść, do poszerzania granic wyobraźni. Wiedza antropologiczna, jako siła determinująca, jest kreacją, która „objawia”, w której rzeczy stają się możliwe być tym, czym są. To jak siebie wyobrażamy, to kim jesteśmy: matką, kobietą, naukowcem, czy też brzydką osobą, bystrą albo odważną, zależy od ustalonych społecznie granic wyobrażalności brzydoty, naukowości, czy kobiecości. W tym też sensie problem współczesnej epistemologii, powie autorka, może wcale nie dotyczyć epistemologii, ale odnosić się do poszerzenia zakresu pojęć. Ponieważ, pisze dalej Hastrup, wiedza antropologiczna jest też

⁷¹⁶ S. Langer, *Nowy sens filozofii*, (tłum.) A. H. Bogucka i in., Wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 417-418; Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 121.

⁷¹⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 66.

⁷¹⁸ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, s. 86.

⁷¹⁹ Ibid., s. 88.

objawieniem, „które określa i uzupełnia to, co czyni widocznym, potrzebne są nam nowe kryteria akceptowalności antropologicznych objawień”. Jeśli istnieje coś wspólnego dla całej ludzkości, to fakt, że jesteśmy dla siebie nawzajem „wyobrażalni”.⁷²⁰

Lokalny/kontekstowy wymiar antropologii przyjmuje więc poziom egzystencjalny, w tym sensie, że umożliwia nam wyobrażenie samych siebie w roli matek, kobiet, prawniczek czy kogokolwiek innego, z kim się akurat utożsamiamy. To co możemy sobie wyobrazić, kim jesteśmy, jest wyznaczone przez kontekst kulturowy. Kiedy wypowiadam słowo „matka”, to myślę o „matce”, mam wyobrażenia na temat matki, i to w taki sposób, w jaki jest to możliwe do wyobrażenia w mojej kulturze. Epistemologia antropologii ma więc wymiar jednostkowy, ale o tyle, o ile ma wymiar społeczny, bo to, jak możemy sobie siebie wyobrażać, zależy od mechanizmów naszej wyobraźni, a ta wyposażona jest w reguły społeczne. Człowiek jest więc punktem wyjścia w antropologii współczesnej, ale też punktem dojścia. Gdy Geertz pisze o ewolucji umysłu, w kontekście rozwoju kultury, cytuje B. I DeVore’a: „Naczelnie mają dosłownie »mózg społeczny«”.⁷²¹ Wracamy więc do problemu antropologii retoryki, do problemu sposobu mówienia, zachowywania się, nazywania zjawisk społecznych. Ten sposób, choć jednostkowy, jest społeczny. I to jest właśnie ten główny, metodologiczny obszar retoryki kultury. Geertz mówi o retoryce w kategoriach lokalności, lokalnego kontekstu. W kontekście prawa pisze, że zjawisko zwane dowodzeniem, czyli proces odróżniania tego co realne od nierealnego, słusznego od niesłusznego, opisuje określony tok wydarzeń i całościową koncepcję życia w taki sposób że wiarygodność jednego wzmacnia drugie. I dodaje: „Aby system prawny mógł funkcjonować, musi on sobie poradzić z połączeniem lokalnej, wyobrażeniowej struktury istnienia »jeśli – to« oraz lokalnie postrzeganego toku doświadczenia »ponieważ – dlatego«, tak aby jawiły się jako głęboka i powierzchniowa postać tego samego”.⁷²² Zatem, nawet funkcjonowanie prawa, jego siła i usankcjonowanie, jego postrzeganie prawa oraz jego interpretacja jest wyznaczana, zdaniem Geertza, przez jego lokalną retorykę.

Lokalna retoryka decyduje o tym, jak interpretowane jest prawo. Jego interpretacja jest zależna od „[...] miejscowych charakterystyk tego, co się zdarza w powiązaniu z miejscowymi wyobrażeniami tego, co zdarzyć się może”.⁷²³ Etnografia,

⁷²⁰ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 89.

⁷²¹ C. Geertz, *Interpretacje...*, op. cit., s. 87.

⁷²² C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 180.

⁷²³ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 211.

prawo, żeglarstwo, ogrodnictwo, poezja i każda inna dziedzina życia społecznego są „sztukami miejsca” i funkcjonują dzięki wiedzy lokalnej. Konkretnie umiejscowienie, nadawanie znaczenia, jest sprawą lokalną.⁷²⁴ Lokalność, lokalna retoryka, odsłania znaczenie wydarzeń, zachowań, pojęć. „Otóż, to właśnie zetknięcie z tym co rzeczywiste lokalnie odsłania ich konstruktywną moc. Jedność formy i treści jest tam, gdzie się pojawia, i na poziomie, na jakim się pojawia, kulturalnym osiągnięciem, a nie filozoficzną tautologią”.⁷²⁵ W świecie społecznym też obowiązują konwencje retoryki. I są to społeczne reguły gry.

Geertz za przykład takiej społecznej zjawiskowości życia i jego teatralności uznaje społeczeństwo balijskie. Dokładnie przygląda się mu w książce *Interpretacja kultur*. Temat ten, w kontekście teorii Geertza, przywoływany był i omawiany wielokrotnie. Jest to niemal znak rozpoznawczy jego antropologii. Nie chce tu oczywiście rozkładać tego wątku na części. Wielu już to zrobiło. Analizowany on jest także pod kątem swoich retorycznych umiejętności. Tak omawia go choćby Mokrzan. Ale w tym miejscu stanowi głównie przykład tego, jak może być rozumiane życie społeczne i jak wygląda sposób naszego funkcjonowania w nim. A jest on m. in. dramatem, grą, teatrem. Jest sceną, na której nie tyle gramy siebie, ale pokazujemy – przy pomocy wielu narzędzi, środków wyrazu – kim jesteśmy. Musimy przestrzegać reguł gry, które nie są nam narzucone, ale przenikają całość sceny, na której stoimy. Stojąc na tej scenie nie jesteśmy tylko aktorami w grze, ale – przede wszystkim – jej autorami, tak jak i Balijczycy są autorami swoich ról. Scena ma wymiar egzystencjalny. Tożsamość Balijczyka jest pochodną jego pozycji społecznej, pracy, jaką wykonuje, jakości relacji społecznych, jakie posiada, inaczej, posiadanego statusu społecznego. „Oprócz tego wszystkiego, czego upostaciowieniem jest dla Balijczyków walka kogutów – ich samych, balijskiego ładu społecznego, czystej nienawiści, męskości, demonicznej mocy – w owej walce dostrzegają też oni archetypy cnoty przypisywanej statusowi: aroganckiego, zdecydowanego, honorowego aż do granic szaleństwa gracza z prawdziwą iskrą, księcia – kszatriję”.⁷²⁶ Ale ma też wymiar społeczny. Geertz traktuje balijski teatr jako zjawisko socjologiczne. Jest to symboliczna forma wyrazu społecznego funkcjonowania Balijczyków, dramatyzacja układów społecznych. Jak każda forma wyrazu, polega na przemieszczeniu kontekstów, właściwości przypisywane pewnym rzeczom zostają

⁷²⁴ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 103, 173.

⁷²⁵ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 108.

⁷²⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 491.

przenoszone na inne. Balińczycy potrzebują do tego walki kogutów.⁷²⁷ „Funkcją kogucich walk – jeśli koniecznie chcemy tak to nazwać – jest spełnianie roli interpretatywnej: to balijskie odczytywanie balijskiego doświadczenia, historii jaką Balińczycy opowiadają sobie samym – o sobie.”⁷²⁸ W innym miejscu Geertz pisze:

Walki kogutów – zepchnięte na margines codzienności z tej racji, że są przecież „tylko grą”, a jednocześnie wtórnie z nią powiązane jako że są jednak „czymś więcej niż tylko grą” – dokonują właśnie takiego łączenia różnorodnych doświadczeń życia codziennego i ukazują je w wyjątkowo ostrym świetle, tworząc w ten sposób coś, co można by nazwać paradygmatycznym zdarzeniem ludzkim [...], czyli zdarzeniem, które nie tyle mówi nam, co się dzieje, co raczej pokazuje, do czego by doszło, gdyby życie było sztuką [...] i gdyby można swobodnie nadawać mu kształt za pomocą określonych stylów odczuwania, tak jak to czyniono w przypadku *Makbeta* czy *Dawida Copperfielda*.⁷²⁹

Odczytywanie na nowo wciąż balijskiego tekstu, tak jak czytanie *Makbeta*, umożliwia nam ludziom poznawanie siebie, własnej subiektywności. Balińczycy, w walce kogutów, odkrywają własny temperament. Jest to ich sposób mówienia o sobie. Jeśli retoryka jest sposobem mówienia czegoś o czymś, przy pomocy konkretnych środków wyrazu, to balijskie walki kogutów są lokalną retoryką balijskiej kultury. Nie stanowią jej całościowego obrazu, a są częścią szerszej perspektywy.⁷³⁰ Ale trzeba od czegoś zacząć. I teoria Geertza z jego analizą walk kogucich, stanowi, w antropologii, ten dobry początek zmiany.

Geertz w *Interpretacji kultur* próbuje pokazać to zjawisko pod kątem jego tekstualnego charakteru. Walka kogutów na Bali jest przykładem tekstu kultury, zjawiska, które mówi coś o czymś. To dopiero w *Wiedzy lokalnej* Geertz dokonuje podsumowania swych wniosków. Fragment, w którym amerykański antropolog prezentuje swoje tezy odnośnie zjawiska teatralności charakteru społecznego Balińczyków, może tu zostać przytoczony niemal w całości i stanowić jeden wielki cytat:

Zacznijmy od początku. Na początku jest człowiek. Człowiek jest zwierzęciem potrzebującym do życia symboli, potrzebującym środków wyrazu, różnego rodzaju, od słów poprzez rzeczy materialne do zdarzeń. Potrzebuje ich jako narzędzi funkcjonowania w świecie w sposób ludzki, jako człowiek właśnie, ale też po to, aby móc siebie jakoś wyrażać, to kim jest. Człowiek używa więc symboli, ale nie robi tego

⁷²⁷ Ibid., s. 469, 473, 485, 492- 495.

⁷²⁸ Ibid., s. 496.

⁷²⁹ Ibid., s. 499.

⁷³⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 498- 499.

byłe jak, używa ich w konkretny sposób, swoisty dla siebie - a można by tu rzec - swoisty dla swojej kultury. Jednostka i kultura stanowią tu bowiem, w rzeczywistości społecznej, jedność. I u pojawia się rola retoryki. Retoryka pozwala tę jedność niejako uchwycić i zrozumieć. Sposób ludzkiego działania, choć jednostkowy, nie jest indywidualny, a społeczny. Robimy coś w taki sposób a nie inny, i wybieramy właśnie taki sposób a nie inny, bo tak „sugeruje” nam, taki sposób jest dopuszczany, przez konkretny kontekst społeczny, w którym dane wydarzenie ma miejsce. Antropologowie retoryki mówią tu o kulturowej konwencji.⁷³¹

Dodam, że kontekst ten, u Geertza, jest zawsze lokalny, co z kolei ma znaczenie, bo to lokalny charakter odpowiada za nadawanie rzeczom, myślom i czynom konkretnych sensów, kształtów i znaczeń. Przykład balijski jest najbardziej wymowny, bo społeczeństwo to funkcjonuje według zasad i reguł wyznaczanych przez standardy gry aktorskiej, teatru, sceny i widowiskowości życia społecznego. „Na Bali teatr jest tym, czym filozofia na Jawie”⁷³². Geertz chce w ten sposób powiedzieć, że teatr na Bali jest wszystkim, bo teatr przenika całość życia i funkcjonowania społecznego. Najlepiej, zdaniem Geertza, opisuje tę balijską teatralność, metafora powietrza. Teatr sugeruje, że są aktorzy, którzy odgrywają własne role, że jest scena, na której grają, są też widzowie, którzy przyszli na spektakl. I w przypadku balijskim wydaje się, że jest podobnie. Wyjątkowość, która pozwoliła Geertzowi posłużyć się tym przykładem, polega na tym, że w tym przypadku aktorzy nie grają, ale są grą, a gra jest nimi. I to niemal dosłownie. W tym kryje się cały aspekt epistemologiczny retoryki kultury. Sposób opowiadania, pisanie, zachowania, sposób, w jaki wyrażamy własne myśli, uczucia i doświadczenia, prowadzi do odkrycia kontekstu, który ten sposób wyznacza. Droga wiedzie więc od retoryki do epistemologii. Retoryka jest nową epistemologią kultury. Geertz, by wyrazić sens tego nowego „zjawiska” kultury, używa określenia „zestandardyzowanej publicznie tożsamości”.⁷³³ To siła kultury, której nie da się odróżnić od jednostki. Trafnie wyraża on w ten sposób specyfikę tej antropologicznej retoryki.

Na Bali istnieje ciągła i systematyczna dążność do takiego stylizowania wszelkich aspektów osobistej ekspresji, aby osiągnąć poziom, na którym jakkolwiek idiosykratyczność charakterystyczna dla indywidualności – bo jest się tym kim się jest fizycznie i psychicznie czy za sprawą biografii – traci znaczenie wskutek przypisania do miejsca w ciągle trwającym i, jak się myśli, niezmiennym teatrze, jakim dla Balińczyków jest życie. To właśnie postaci, nie aktorzy, zachowują istnienie; w istocie *dramatis*

⁷³¹ I. Strecker, S. Tyler. Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 102-103.

⁷³² C. Geertz, *Wiedza...*, s. 69.

⁷³³ C. Geertz, *Wiedza...*s. 72.

personae, nie aktorzy, istnieją naprawdę we właściwym sensie tego słowa. Realni ludzie przychodzą i odchodzą, pojawiają się zaledwie incydentalnie w obfitującej w wydarzenia historii szczerze nieważnej nawet dla nich samych. Ale maski, które noszą, scena którą wypełniają, role, które odgrywają i, co najważniejsze spektakle, które wystawiają – wszystko to pozostaje i mieści w sobie nie fasadę, lecz istotę rzeczy, a tym bardziej jaźni”.⁷³⁴

Jest inaczej niż w sztuce Szekspira. Bo tu aktorzy grają swoje role, w sensie, grają naprawdę siebie, to kim są. To udział w sztuce zapewnia aktorem ich prawdziwą tożsamość. „Sprawy mają się tak, że grający oczywiście znikają, ale sztuka trwa i jest współbieżna raczej z przedstawieniem niż z przedstawiającym”. Balińczyków określają etykiety, pisze Geertz. „Mają oni, co najmniej pół tuzina, ważniejszych etykietek – przypisywanych, stałych, bezwzględnych, które można odnieść do kogoś [...], i absolutnych, które jedna osoba może przypisać innej [...], by go usytuować wśród współziomków. Są to oznaczenia związane z kolejnością urodzin, terminy pokrewieństwa, tytuły kastowe, wskaźniki płciowe, tektonimy i tak dalej. Nie stanowią one zbioru bezużytecznych etykiet, ale wyróżnione i odgraniczone wewnętrznie, bardzo złożone systemy terminologiczne. Kiedy odnosi się któreś z tych wyróżnionych oznaczeń czy tytułów [...] do kogoś, wówczas określa się go jako wyznaczony punkt w utrwalonym wzorze, kogoś zajmującego czasowo określone, bezczasowe, kulturowe *locus*”.⁷³⁵ To system nadaje imiona, nadaje tożsamość. Być na scenie znaczy otrzymać prawdziwą osobowość, zejście z niej, jej utratę. Ale to i tak nie jest ważne. Ważne jest sama scena i jej trwanie. „Wszystkie oznaczenia i system tytułów, jak dowodziłem, funkcjonują w ten sam sposób: przedstawiają najbardziej czasowy aspekt ludzkiej kondycji jako element wiecznej terażniejszości w świetle rampy”⁷³⁶. Utrata osobowości przyznanej aktorom na mocy udziału w grze, jest dla Balińczyka największą traumą. Doświadczenie utraty tożsamości wiąże się z poczuciem wstydu. W języku balijskim, to poczucie wyraża termin *lek*. Najbliższe temu znaczeniu jest pojęcie scenicznej traumy. Balińczycy odczuwają ten lęk bardzo realnie. Na Bali istnieje „obawa przed tym, że publiczne przedstawienie, do którego przypisano kogoś na podstawie kulturowego *locus*, będzie zakłócone, a osobowość – jak my ją nazywamy, choć na Bali, oczywiście, nie wierzy się w nic takiego – jednostki wyłoni się, rozpraszając zestandaryzowaną publicznie

⁷³⁴ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 69-70.

⁷³⁵ *Ibid.*, s. 70.

⁷³⁶ *Ibid.*, s. 71.

tożsamość”⁷³⁷, i że zostaną „przyłapani nadzy”. Scena utrzymuje „stosunki społeczne dość ostro w ryzach i chroni dramaturgiczny sens jaźni przed niszczącą groźbą ukrytą w bezpośredniości i spontaniczności, której nawet najbardziej namiętna ceremonialność nie wykorzeni z bezpośrednich spotkań”.⁷³⁸

Można pokusić się o stwierdzenie, że przypadek balijskich kogutów pozwolił Geertzowi odkryć więcej niż autor ten odkryć zamierzał, że – można by rzec- przerosło to jego oczekiwania. Ale w pozytywnym sensie. W myśl zasady: „Idąc, dowiaduję się, dokąd muszę zmierzać”.⁷³⁹ Na przykładzie funkcjonowania balijskiego społeczeństwa pokazał on bowiem, jak wygląda tekst, i że jest on zjawiskiem, które „mówi coś o sobie”, i że tekstem może być wszystko, nie tylko balijski teatr życia, choć jest on tego przykładem, i nawet nie to, że to fenomenologia wyznacza granice zjawisk kulturowych, ale też to, że poznanie i wiedza są możliwe dzięki tropieniu tropów retorycznych, które towarzyszą społecznej grze, które są jej nierozłączną częścią. I że tylko tak można dziś iść, śladem tropów retoryki, bo retoryka stosuje odpowiednie strategie. Nie tylko Balińczycy bawią się symbolami, nie tylko oni odgrywają swoje życiowe role, dosłownie życiowe. Nie tylko oni stosują odpowiednie reguły, metody gry i wybierają konkretne strategie oraz zachowują się w taki a nie inny sposób – bo robią to ze względu na reguły obowiązujące w danej kulturze. Ich sposób gry jest bardzo teatralny. Dlatego, jako aktorzy, rzucają się w oczy antropologa. Grają wszyscy, bo wszyscy jesteśmy tubylcami jakiejś kultury, powie Geertz.

Teatralność, widowiskowość, symboliczna natura człowieka prowadzą antropologów retoryki w obszar performatywności. Antropologowie wskazują dziś nie tyle na perswazyjną rolę symboli, co na ich performatywną moc.⁷⁴⁰ Dlatego, ich zdaniem, antropologia powinna na stałe związać się z refleksją nad performatywnością.⁷⁴¹ Powodem tego stanu rzeczy jest retoryka. Jeśli kultura jest wszechobecna, a jest, to taka też jest retoryka. Umożliwia i ogranicza myślenie, pomaga żyć i funkcjonować, ale też narzuca reguły tego funkcjonowania. Pokazuje, że świat nie jest ani zdeterminowany, ani anarchiczny. Retoryka, jako nabyta kompetencja, wrodzona umiejętność radzenia sobie w świecie, tworzy wzory, style, konfiguracje, habitus, etos i inne podobne kategorie

⁷³⁷ Ibid, s. 71-72.

⁷³⁸ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 72.

⁷³⁹ Theodore Roethke za C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 138.

⁷⁴⁰ Zob. D. Conquergood, *Ethnography, Rhetoric, and Performance*, „Quarterly Journal of Speech” 1992, nr 78, s. 80- 123.

⁷⁴¹ Por. M. Mokrzan, *Antropologia retoryki...*, op. cit., s. 144.

kultury. Niemal wszystkie struktury kultury mogą być wyjaśnione w tych kategoriach. Są to bowiem te geertzowskie „sieci znaczeń”, który my sami ukuliśmy. Istnieje wzajemna zależność retoryki i kultury.

Stoimy bowiem na stanowisku, piszą antropologowie retoryki, że nie istnieje opozycja między retoryką a brakiem retoryki, doświadczamy raczej ciągłości rodzajów i trybów retoryki, które przenikają rzeczywistość, poczynając od konkretnych zdarzeń mowy poprzez analizę tekstu aż po światy wirtualne.⁷⁴²

Antropologia performatywna staje się dziś coraz bardziej popularna. Powstaje wiele ciekawych koncepcji, które kontynuują – po części – idee antropologii Geertza. Na przykład Kristin Hastrup porusza problem antropologii performatywnej w kontekście „umiejscowienia siły działania”. Podkreśla – w ten sposób – nie tylko kwestie ekspresji uczuć, emocji, sposobów myślenia itd., ale także kwestie motywacji tego działania. Jej zdaniem, motywacja stanowi ważny łącznik między kulturą na działaniem. Dlatego odwołuje się ona do antropologii teatru, i wprowadza pojęcie „świadomego ciała”. Jej stanowisko jest niezwykle bliskie temu, które prezentuje antropologia retoryki. Podobnie jak oni, odwołuje się ona do kwestii techniki gry ciałem, teatralnej obecności czy techniki gry aktorskiej w ogóle. W relacji między teatrem a antropologią interesuje ją przede wszystkim kwestia doświadczenia, ponieważ jej zdaniem jest ono podstawą badań nad kulturą i społeczeństwem. Nie chodzi jej o doświadczenia zindywidualizowane, ale społeczne, przy czym konkretne, jednostkowe. To co charakteryzuje teorię tej antropolożki, czyli refleksyjna zwrotność kultury, towarzyszy jej niemal w każdym obszarze analizy kultury, również tutaj: jednostka i kultura zespolone razem dzięki kategorii doświadczenia, doświadczenia konkretnego i umiejscowionego. Antropologia długo zaniedbywała kategorię ciała, twierdzi Hastrup, dopiero jej performatywny odłam przywrócił ciało do łask. Ale autorka ta nie chce rozumieć tego problemu ciała i gry ciałem w sposób klasyczny, w wersji przedstawianej przez Turnera czy Goffmana, a raczej w wersji retorycznej właśnie, a przynajmniej najbliższej tej wersji. Działanie jest wszędzie, w świecie, i zawsze, a nawet jeśli nic się robi, to też jest to jakiś sposób działania – bezruch. „Na scenie zawsze musisz coś odgrywać; akcja, ruch są podstawą sztuki [...] aktorskiej”. Można siedzieć beczynnym i też wykonywać czynność. Osoba jako cielesna obecność jest umiejscowieniem działania. Działanie jest zmaterializowane

⁷⁴² Por i zob. I. Strecker, S. Tyler. Ch. Meyer, *Retoryka-Kultura...*, op. cit., s. 100.

w ciele. Podobnie jak język, tak i ciało służy do „przechowywania” działania. Działanie nie jest tylko „umieszczone” w umyśle, lecz stanowi jedność z ciałem. Zdaniem Hastrup, działanie jest więc doświadczeniem ciała. Można tu powiedzieć, że dusza czy myśl to doświadczenie ciała. Błędnie, w naszej zachodniej tradycji, oddzielano te dwie kategorie. Dla Kartezjusza, pisze antropolożka, proces poznawania był odcięty od materialności ciała. Poznawał rozum, niezależny od materialnego podmiotu. Podobnie było przed Kartezjuszem: Platon czy filozofia chrześcijańska, potem filozofowie nowożytni, Hegel, Kant. Pojęcie „kultury”, przynajmniej współczesne, przełamuje ten impas, tę fikcję dualizmu. W kulturze dochodzi do ontologicznego połączenia umysłu i ciała. Wola jest umiejscowiona w ciele. Człowiek jest ciałem. Ciało pragnie i myśli. Inaczej mówiąc, jest „ciałem w życiu”. Przekładając to na język retoryki i kultury: sposób pojawiania się ciała, czyli sposób pojawiania się człowieka w świecie, pokazuje, kim jest. Kultura składa się z konkretnych wydarzeń i ludzi, i znaczy dla konkretnego człowieka lub konkretnych ludzi.⁷⁴³ W kulturze nie ma miejsca na uniwersalia i rozum. Antropologia bada kulturę, której główną cechą jest zjawiskowość, czyli to, że można ją zobaczyć, i można pokazać. A pokazują ją ludzie w konkretny dla siebie sposób. „Umiejscowienie działania w ciele [...] wymaga, byśmy najpierw zdali sobie sprawę, że sztuki wykonawczej – czy to dramatycznej, czy kulturowej – nie można badać niezależnie od odgrywającego rolę ciała. Człowiek nie ma ciała, lecz jest ciałem. »Ja« nie przejawia się w żaden sposób poza ciałem, nawet jeśli nasze zmysły i słowa pomagają nam rzutować nas samych na zewnątrz. Działające pod wpływem motywacji jednostki tworzą teatry »ja«. Odgrywając siebie i podczas tej gry wyłania się znaczenie”.⁷⁴⁴

Kultura jest teatrem.⁷⁴⁵ W podmiocie nie jest najważniejsze to, że jest on konstruowany w kulturze, ale to, „[...] iż działa on we własnym imieniu. W teatrze »ja« nie ma sceny i kulis – to jednorodna przestrzeń pozbawiona wewnętrznych granic. Ma ona jedynie środek: grające »ja«. Tak jak nie ma języka niezależnego od aktów mowy i wiedzy bez wiedzącego, tak nie może być kultury bez odgrywających ją aktorów. Odgrywanie własnego „ja” zawsze jest występem, który należy brać za dobrą monetę”.⁷⁴⁶ Tak jest jak w balijskim widowisku, w którym codziennie mieszkańcy wioski odgrywają swe teatralne role, tak, że „[...] stają się tą rolą, stają się tym kogo pokazują, i kogo można

⁷⁴³ Zob. K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 91-111.

⁷⁴⁴ Ibid. s. 103.

⁷⁴⁵ Ibid., s. 103-104.

⁷⁴⁶ Ibid., s. 105.

zobaczyć. Antropologii performatywnej nie interesuje pochwylenie zaginionych bohaterów włączających się w poszukiwaniu sceny, na której można by wystąpić [...], lecz pokazanie, jak bohater i odtwórca roli zawsze jest jednym i tym samym: osobą w ciele”.⁷⁴⁷

Przedstawiona tu propozycja interpretacji kultury w kategoriach gry aktorskiej jest tylko jedną z wielu istniejących. W ramach antropologii performatywnej takich perspektyw i interpretacji jest więcej.⁷⁴⁸

Hastrup przebyła długą drogę do antropologii, by wrócić do domu. Podobnie jak Rabinow, który okręzną drogą, poprzez trud pracy w terenie, wraca do domu. Podróżował po Maroku tylko po to, by zrozumieć, że największą zagadką antropologiczną jest on sam, i jest nią każdy człowiek. Podobną podróż odbył Geertz, choć w innym czasie i innych okolicznościach. Wiele się dziś zmieniło, ale świat nie uległ radykalnej transformacji, nadal zachował swój kształt, człowiek jest nadal człowiekiem, etnograf powraca do siebie. Jednak coś się zmieniło. Zmienił się nasz sposób rozumienia tego, czym jest wiedza, kim jest człowiek, czym jest kultura, i czym jest wiedza na ten temat. Okręzną drogą wróciliśmy do siebie. Odpowiedź była na wyciągnięcie ręki. To nie rzeczy się zmieniły, ale nasz sposób myślenia o nich. Okazało się, że kształt kultury zależy od tego, jak o niej myślimy. Ale myślenie jest kwestią kultury. I Geertz pokazał pod jakimi warunkami, jak wygląda ta specyficznie ludzka relacja człowieka ze światem. I że to właśnie jest kultura. W tym sensie jest on semiotyczna, a w rezultacie retoryczna, bo taka jest też relacja człowieka ze światem: społeczna.

Podstawą wiedzy jest umiejętność interpretowania sposobów ekspresji, tego, co nazwałbym, ich systemami symbolicznymi. Akceptacja tych systemów pozwala badającemu czynić postępy w pracy. Rozumienie formy i napięcia wewnętrznego życia tubylców – by użyć raz jeszcze niebezpiecznego zwrotu

⁷⁴⁷ Ibid., s. 106.

⁷⁴⁸ Na temat zwrotu retorycznego w socjologii pisze J. Alexander. Retoryka performatywna, jego zdaniem, powinna być także badana jako zjawisko socjologiczne. Zob. J. C. Alexander, J. L. Mast, *Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action*, [w:] Jeffrey C. Alexander (red.), *Social Performance Symbolic Action Cultural Pragmatics, and Rituals*, Cambridge University Press, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2006, s. 1-28; tenże, *Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy*, „Sociological Theory” 2004, vol. 22(4), s. 29-90. Na temat przewrotu retorycznego w naukach społecznych zob. także: D. P. Gaonkar, *Rhetoric and Its Double: Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences*, [w:] H. W. Simons (red), *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990, s. 341-366.

– jest w większym stopniu uchwyceniem sensu przysłowia, dostrzeżeniem dowcipu [...] niż integracją wspólnotową.⁷⁴⁹

I trzeba mieć te prawdy na uwadze. W antropologii nie chodzi o misję naprawiania świata, o moralizatorcki ton, i głoszenie prawdy. Chodzi o zmianę sposobu myślenia, twierdzi Geertz. Zadaniem antropologii jest budowanie nowej teorii kultury:

Zasadnicze pytanie, jakie stoi przed każdą kulturową instytucją na świecie – gdy skazani jesteśmy wzajemnie na siebie i zawsze już tak będzie – nie sprowadza się do tego, czy wszystko potoczy się gładko, czy też przeciwnie, zamkniemy się w dusznych pokojach naszych uprzedzeń. Chodzi bowiem o to, czy człowiek – gdziekolwiek: w Connecticut czy na Jawie – poprzez prawo, antropologię czy cokolwiek innego, będzie w stanie wyobrazić sobie życie według zasad w praktycznym wymiarze.⁷⁵⁰

[...]

Bez względu jednak na to, na jakim poziomie zdecydujemy się działać i na ile misterne będą to działania, wszędzie obowiązuje ta sama zasada przewodnia: społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi, zawierają w sobie swoje własne interpretacje. Trzeba się tylko nauczyć, jak zdobyć do niej dostęp.⁷⁵¹

⁷⁴⁹ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 77.

⁷⁵⁰ Ibid., s. 228.

⁷⁵¹ C. Geertz, *Interpretacja...*, op. cit., s. 500.

Zakończenie

„Socjologia ma się dopiero zacząć, obwieścił człowiek z megafonem, Talcott Parsons, w swym prezydialnym przemówieniu do członków Amerykańskiego Stowarzyszenia Socjologicznego, opowiadając o dwójce swoich małych dzieci, maszerujących po domu z poważnymi minami i z tym właśnie hasłem na ustach. I rzeczywiście przez chwilę tak się właśnie wydawało”. Tak właśnie wspomina swoje pierwsze doświadczenia z antropologią, Clifford Geertz.⁷⁵² Parsons, mówiąc o socjologii, miał tu bowiem na uwadze również pojęcie kultury. Geertz dziedziczy tę perspektywę, ten społeczny sposób myślenia o niej. W pracy postawiłam tezę, że kultura jest fenomenem społecznym. Następnie, odwołując się do rozważań antropologicznych Geertza, próbowałam tę tezę potwierdzić. Celem pracy było pokazanie sposobu, w jaki Geertz rozumie ten społeczny fenomen kultury, oraz odpowiedź na pytanie dlaczego kultura ostatecznie przyjmuje, w teorii Geertza, postać retoryki. Semiotyka kultury jest tu w rezultacie retoryką kultury.

Jako pierwszy, odpowiedzi udziela tu Parsons. Bowiem Geertz był jego uczniem i pozostał pod jego wpływem do końca. „Była [...] grupa osób, wspomina. Talcott Parsons nie był antropologiem interpretatywnym, ale stworzył możliwość mówienia o rozumieniu, znaczeniu i symbolach, strukturach i było to bardzo ważne”⁷⁵³. Teoria kultury jGeertza jest semiotyczna i hermeneutyczna, ale antropolog ten rozumie te kategorie w sposób społeczny. I to jest to podstawowe dziedzictwo.

Jest rok 1950, a Geertz zaczyna pracę w Instytucie Nauk Społecznych na Uniwersytecie Harvarda. Szefem Wydziału Stosunków Społecznych jest wówczas Parsons. Geertz wspomina ten okres intensywnej pracy nad ogólną teorią działań społecznych (Parsons był inicjatorem tych prac) jako jeden z burzliwszych okresów w jego życiu. Był to okres rozkwitu nauk społecznych. Na wydziale utworzono cztery specjalizacje: socjologię, która miała zajmować się „systemem społecznym”, psychologię społeczną, psychologię kliniczną – te miały zajmować się jednostką i systemem osobowości, i antropologię społeczną, której przyznano teren badań związanych z systemem kulturowym składającym się z idei i wartości. Ideą główną, jaka

⁷⁵² C. Geertz, *Po fakcie...*, op. cit., s. 106.

⁷⁵³ N. Panourgíá, P. Kavouras, *Interview with Clifford Geertz*, Interview with Clifford Geertz, „Anthropological Theory” 2002, vol. 2(4), s. 20.

przyświecała Parsonsowi i jego współpracownikom, było stworzyć wspólny język między tymi dyscyplinami, dlatego wydział ten był wysoce interdyscyplinarny. Ten okres w życiu Geertza jest niezwykle ważny, właśnie ze względu na postać Parsonsa. Jego osoba miała ogromny wpływ na kształt Instytutu, na istniejącą wówczas bliską współpracę między socjologią i antropologią. Parsons wraz z Kroeberem ustalili wówczas pewien plan badawczy dotyczący obu dyscyplin. Socjologia miała zajmować się „społeczeństwem” i „systemem społecznym” i badać systemy interakcji między jednostkami i zbiorowościami, ta druga miała zajmować się „kulturą”, a konkretnie badaniem „[...] przekazywanych i tworzonych treści i wzorów wartości, idei, i innych systemów o znaczeniu symbolicznym”.⁷⁵⁴ To było na moment przed pierwszą jego podróżą do Indonezji. I choć Geertz spędził w Instytucie zaledwie dwa lata, to Parsons już na zawsze pozostał obecny w jego teorii kultury. Kultura jest zjawiskiem społecznym, twierdzi. (Przykład balijskich walk kogucich).⁷⁵⁵ „Formy społeczeństwa są istotą kultury.”⁷⁵⁶

Geertz bezpośrednio odnosi się do swego mentora w kilku miejscach. Przede wszystkim wtedy, gdy mówi o kulturze w kategoriach *systemu*. Kultura to „[...] systemu symboli, za pomocą którego człowiek nadaje znaczenie własnym doświadczeniom. Stworzone przez człowieka systemy symboliczne, wspólne, konwencjonalne, nakazane, i rzeczywiście wyuczone, dostarczają ludziom ram znaczeniowych służących do rozpoznawania relacji względem siebie nawzajem, względem otaczającego świata i samego siebie.”⁷⁵⁷ Systemy te nadają kształt i kierunek, szczegółowość i celowość, ludzkiemu działaniu.⁷⁵⁸ Obecność Parsonsa jest najbardziej widoczna właśnie w tym okresie, ale też w tym okresie Geertz formułuje główne założenia teorii interpretatywnej, tworzy definicję „kultury” jako systemu symbolicznego i symbolicznego aspektu działania ludzkiego. Kultura, pisze Geertz w *Interpretacji kultur*, to symboliczne aspekty działania społecznego. To systemy znaczących symboli. Są nimi sztuka, religia, ideologia, nauka, prawo, moralność, zdrowy rozsądek, język mit, rytuał, i wiele innych obszarów społecznego myślenia i działania.⁷⁵⁹ To przykłady społecznego i publicznego

⁷⁵⁴ Kroeber, Parsons za S. Silverman, *Stany Zjednoczone*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina...*, s. 317.

⁷⁵⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur...op.cit.*, s. 473.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, s. 44.

⁷⁵⁷ *Ibid.* s. 283.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, s. 283.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, s. 46, 67.

fenomenowi kultury. Bo do jednej z jej najważniejszych cech należy ich „zjawiskowy” charakter. Fenomeny kultury są czymś, co w świecie musi się pojawić. Stąd potrzeba Geertza stworzenia naukowej fenomenologii kultury. Drugą cechą tego systemu jest jego historyczność. Systemy symboliczne konstruuje historia, są przekazywane z pokolenia na pokolenia, zachowuje społeczeństwo, a stosują je poszczególne, konkretne i indywidualne jednostki.⁷⁶⁰ Ponadto, i jest to trzecia cecha systemu symboli, jest to „zestaw mechanizmów kontrolnych”. Kultura jako

[...] zestaw symbolicznych narzędzi służących do kontrolowania zachowania, pozasomatycznych źródeł informacji, staje się elementem łączącym to, czym ludzie, dzięki temu, co daje im natura, są w stanie się stać, a tym, czym każdy z nich po kolei w rzeczywistości się staje. Stawanie się człowiekiem oznacza stawanie się indywidualną jednostką, a owa indywidualność zdobywamy idąc za wskazówkami wzorów kulturowych, stwarzanych przez historię systemów znaczenia, w oparciu o które nadajemy naszemu życiu kształt, ład, sens i kierunek.⁷⁶¹

Geertz korzysta z teorii Parsonsa również wtedy, gdy stosuje, do opisu kultury, pojęcie *modelu*. Geertz – jak pamiętamy - rozróżnia w swojej teorii kultury dwa modele działania: *modele czegoś* (rzeczywistości) i *modele dla czegoś* (dla rzeczywistości). Modele czegoś to obrazy, mapy, opisy, jako reprezentacje określonych aspektów rzeczywistości; a są modelami dla czegoś, gdy służą aktorom społecznym, jako plany i instrukcje działania. Zgodnie z myślą Parsonsa, że kultura stanowi instrukcję dla ludzkiego działania. Modele dla czegoś są wszędzie w przyrodzie spotykane, tam gdzie zachodzi przekazywanie wzorców, to uczenie się przez naśladownictwo. *Modele czegoś* występują tylko w świecie ludzi. Ich głównym celem nie jest naśladownictwo i dostarczanie informacji, ale reprezentowanie samych procesów, obrazów itd. Jest to domena *stricte* ludzka. Ale umysł ludzki korzysta z obu modeli. Przechodniość tych modeli jest tym, co określa ludzką umysłowość, i odpowiada za jej symboliczny wymiar.⁷⁶²

Trzeci moment bezpośredniej obecności Parsonsa w teorii Geertza to ten, gdy odwołuje się on do pojęcia *struktury*. W ten sposób jego teoria staje się „wybitnie socjologiczna”. Wyrazem tego socjologicznego nastawienia ku kulturze, jest książka

⁷⁶⁰ Ibid., s. 111, 408.

⁷⁶¹ Ibid., s. 71, 63.

⁷⁶² Ibid., s. 115-116. Por. M. Lubaś, *Rozum i etnografia...*, op. cit., s. 79-80.

*Negara*⁷⁶³. Uważa się tu również, że Geertz nigdy nie porzucił koncepcji systemu społecznego, ani teorii działania społecznego.⁷⁶⁴ W innym miejscu podkreśla się wagę teorii Geertza w kontekście stosowanego przez niego pojęcia „struktury”.⁷⁶⁵ Geertz dokonuje, w swojej teorii kultury, odróżnienia *struktury społecznej* od kultury.⁷⁶⁶ Pokazuje tu przeplatanie się tych dwóch płaszczyzn na przykładzie ceremonii pogrzebowej. Niekompatybilność tych poziomów prowadzi do pęknięć w strukturze społeczeństwa. Jest to, według Geertza, przykład rozdzielenia się struktury społecznej od kultury, to przykład niezgodności między kulturowymi ramami znaczenia i wzorcami interakcji społecznej, w tym przypadku związany z utrzymaniem się symboli religijnych (chłopskiej struktury społecznej) w środowisku miejskim. Geertz pokazuje, w jaki sposób solidarność społeczna rozpada się z powodu różnicowania religijnego i politycznego. W tym celu stosuje siatkę pojęciową Parsonsa, by pokazać, że obok kultury ważną płaszczyzną kształtującą relacje społeczne i życie w społeczeństwie pełni struktura społeczna, i że rozłam w tej strukturze może prowadzić do osłabiania kondycji społeczeństwa.⁷⁶⁷

Pojęcie „struktury” jest kluczowe w teorii kultury Geertza. „Socjologia nie stoi przed debiutem – jak na wpół żartobliwie oznajmił Talcott Parsons. Ona przenika do rozmaitych struktur. [...] Struktury są właściwą materią antropologii kulturowej, która głównie para się ustaleniem, w czym ci czy inni ludzie upatrują sens tego co robią, przeto wszystko jest ze sobą powiązane.”⁷⁶⁸ Struktura i kultura pozostają, w teorii Geertza, w

⁷⁶³ Zob. R. Nahirny, *Losy naukowej łamigłówki. Clifford Geertz, mikrohistorie i podmiotowość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 55-70.

⁷⁶⁴A. Szafranski, *Geertz a socjologia*, „Rocznik Nauk Społecznych” 2008, t. XXXVI, z. 1, s. 124; tenże, *Ku interpretacyjnej antropologii religii*, Wyd. KUL, Lublin 2015, s. 61; F. Inglis, *Clifford Geertz. Culture...*, op. cit., s. 35-39.

⁷⁶⁵ Tak analizuje myśl Geertza J. Alexander, ale nie tylko on, również Zammito. Ten ostatni omawia antropologię Geertza jako przykład łączenia się ze sobą antropologii i socjologii. Zob. J. Zammito, *The Migration of the ‘Culture’ Concept from Anthropology to Sociology at the Fin de siècle* [w:] O. Zenker, K. Kumoll (red.), *Beyond Writing Culture*, New York, Oxford 2010, s. 187- 209.

⁷⁶⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 173-197.

⁷⁶⁷ W skrócie: zmiana społeczna zaburzyła strukturę jawańskiego społeczeństwa: rozbitcie społeczeństwa *kampongu* (w sensie struktury społecznej mieszkańcy tych enklaw są mieszczuchami, ale w sensie kulturowym nadal pozostają wieśniakami), odbija się w zakłóceniu formy *slametanu*. Zakłócenia w ceremonii polegały na odmowie przeprowadzenia ceremonii pogrzebowej przez *modina* (pochodzący z tradycyjnej grupy społecznej Santri), gdy ten zobaczył w domu zmarłego chłopca symbol partii parmai (symbol partii antymuzułmańskiej, którą tworzyła grupa religijna zwana *abangan*). Ceremonia pogrzebowa stanowiła bardzo ważny symbol kulturowy dla mieszkańców *kampongu* i jednoczyła tych mieszkańców pod względem społecznym. Pod wpływem rozłamu w strukturze społecznej dochodzi do załamania się jej wymiaru symbolicznego. Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 173-197.

⁷⁶⁸ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 14.

nieustanej relacji. I tak kulturę rozumie tu Geertz jako uporządkowany system znaczeń i symboli, w odniesieniu do których ma miejsce interakcja społeczna. Jest to poziom funkcjonowania wierzeń, wartości, ekspresywnych symboli. Z kolei strukturę rozumie jako wzorzec interakcji społecznej jako takiej, i jest to teren interaktywnego zachowania, którego „trwałą formę” określamy właśnie jako „strukturę społeczną”. Kultura i struktura, zdaniem Geertza, stanowią zatem dwie odmienne formy tego samego zjawiska. Jedna interpretuje działanie społeczne w kontekście tych, którzy je wykonują, ocenia jego znaczenie, natomiast druga interpretuje, co dane działanie wnosi do funkcjonowania danego systemu społecznego. Nie można traktować ich jak „lustrzanego odbicia”.⁷⁶⁹

Teoria kultury Parsonsa, jeśli tylko wprowadzimy do niej odpowiednie poprawki, pisze antropolog, stanowi jedno z naszych mocniejszych narzędzi intelektualnych w przygotowaniu się do zrozumienia i poradzenia sobie z tą erą, lub choćby do jej przetwarzania”⁷⁷⁰ i on te poprawki wprowadza. Gdy mówi o systemie, strukturze, czy modelach, to wszystkie te pojęcia, w antropologii interpretatywnej, są mocno semiotyczne, hermeneutyczne i retoryczne. Autor ten wprowadza zatem do badań o kulturze, swój własny słownik. I jak zawsze robi to niezwykle literacko i metaforycznie. Chcąc na przykład wyrazić kulturową lokalność, przywołuje jawajskie powodzenie: „Na innych polach skaczą inne koniki polne”.⁷⁷¹ Z kolei, by rozumieć pojęcie „systemu” posługuje się metaforą ośmiornicy. System kultury nie oznacza u niego jednolitej i spójnej całości, ale raczej system złożonych powiązań, „przepaści” i „mostów”.

Odpowiedni obraz organizacji kultury – jeśli już musimy operować obrazami – nie przedstawia ani pajęczej sieci, ani kopczyka piasku. Bardziej przypomina ośmiornicę, której macki są w dużej mierze zintegrowane oddzielnie, posiadają dość słaby układ nerwowych połączeń ze sobą, jak również z organem, który u ośmiornicy pełni funkcje mózgu, a której przy tym wszystkim jakoś udaje się funkcjonować i przetrwać – przynajmniej przez jakiś czas – jako istocie zdolnej do życia, choć nieco niezgrabnej.⁷⁷²

Mówiąc o koncepcji kultury u Geertza, celowo stosuję pojęcie „teorii”. Koncepcja Geertza stanowi bowiem przykład współczesnej teorii antropologicznej. Spełnia tu

⁷⁶⁹ Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 171, 196-197.

⁷⁷⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit, s. 287.

⁷⁷¹ Ibid., s. 73.

⁷⁷² Ibid., s. 448.

niezbędne warunki.⁷⁷³ Geertz mówi o swojej koncepcji kultury, że jest to antropologia interpretatywna. „Teorie nie umierają, powiada, pojawiają się w nowym wydaniu”.⁷⁷⁴ I Geertz tworzy teorię w tym nowym wydaniu. Zadaniem teorii jest, pisze:

„[...] odkrycie struktur pojęciowych przenikających działania badanych przez nas osób, tego co zostaje powiedziane w dyskursie społecznym, a także skonstruowanie systemu analizy, wedle którego to, co dla owych struktur przyrodzone, co do nich przynależy ze względu na to, że są tym czym są, będzie wyraźnie widoczne na tle innych czynników określających ludzkie zachowanie. W etnografii funkcją teorii jest dostarczenie słownictwa, za pomocą którego można wyrazić to, co dane działanie symboliczne ma do powiedzenia na swój temat – to jest na temat roli kultury w życiu człowieka. [...] Moim celem jest wyciągnięcie ważnych wniosków z drobnych, lecz splatających się w niezwykle gęstą tkankę faktów, poparcie ogólnych twierdzeń na temat roli kultury w konstruowaniu życia zbiorowego poprzez dokładne powiązanie ich ze złożonymi danymi szczegółowymi.”⁷⁷⁵

W rezultacie wiedzę antropologiczną zdobywamy w „porywach”, a w reprezentowaniu kulturowych interpretacji pomaga raczej esej niż naukowa rozprawa⁷⁷⁶. A skoro jest też ona teorią znaczenia, a jest, to można mniemać, że teoria ta to „katalog niepewnych przeczuć i luźno związanych pomysłów”⁷⁷⁷. Ale mimo tego nadal pozostaje teorią⁷⁷⁸. Jak słusznie zauważa Hastrup, która podąża tu śladem Geertza, problem główny dotyczy tu naszego sposobu myślenia o teorii. Zwykliśmy pomijać kwestię jej społecznego charakteru. A teoria dotyczy bardziej posiadanych kompetencji tych, którzy ją tworzą, niż faktów i dowodów. Istnieją dwa rodzaje teorii, pisze antropolożka: desygnacyjna, która postuluje i wskazuje na pewne cechy przedmiotu i ekspresyjna, powiązana z podmiotem i procesem uświadamiania. Teoria antropologiczna jest odmienna od teorii nauk przyrodniczych bo ma charakter refleksyjny. Jest to namysł nad pewnymi zjawiskami, których uprawiający jest częścią. Dlatego refleksja teoretyczna jest procesem rozumienia, ale nie tylko tego „innego”, ale także samych siebie. To pierwsza istotna kwestia w kontekście teorii antropologicznej. Druga dotyczy kwestii

⁷⁷³ Zob i por. N. Thomas, *Out of Time. History and Evolution in Anthropology Discourse*, Wyd. The University Press 1999, s. 25.

⁷⁷⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 27.

⁷⁷⁵ Ibid., s. 43.

⁷⁷⁶ Ibid., s. 40-41.

⁷⁷⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 42.

⁷⁷⁸ Można teorię Geertza uznać za model lub formułę rozumienia kulturowego działania w konkretnym miejscu i czasie. Specyfiką działania może okazać się lokalność. Wtedy tę teorię można uznać za model, teorię „działania” jako takiego. Zob. S. B. Ortner, *Thick Resistance: Death and Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering*, [w:] red. Sherry B. Ortner, *The Fate of „Culture”*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, California, 1999, s. 158-159.

uprawomocnienia i kryteriów tego, co naukowe. Teorie mają charakter publiczny, są otwarte na analizę i często niespójne. To znaczy musi istnieć spójność z doświadczeniem, ale po to, aby zyskały akceptację. Aby była podzielana wspólna zgodność co do ich przyjęcia jako słuszne i obowiązujące. Znaczenia muszą być podzielane. To jest ta społeczna natura teorii, bo jest ona kwestią interpretacji, a nie referencji. Po trzecie, teoria porządkuje. Hastrup wprowadza pojęcie „nadmiaru znaczenia”. W społeczeństwie jest tego znaczenia tak wiele, znaczenie jest wszędzie. Antropologia dokonuje niejako jego selekcji⁷⁷⁹. Z panującego chaosu, charakterystycznego dla świata społecznego, dla „strefy kontaktu”, antropologia „syntezuje ogólną teorię”. „Droga do antropologii stanie się otworem, kiedy zdamy sobie sprawę, że przede wszystkim nie jest ona wydzieloną dziedziną wiedzy, lecz specyficznym sposobem dotarcia do świata”⁷⁸⁰.

Geertz zbudował semiotyczną teorię kultury. W teorii tej posługuje się on konkretną siatką pojęciową. Po części, stanowi ona spadek teorii Parsonsa, po części, jest to zupełnie nowe ujęcie problemu kultury. Geertz stanowi, w antropologii, pomost łączący stare z nowym. I tworzy w ten sposób zupełnie nową jakość. Jego teoria składa się z wielu płaszczyzn tworzącą całość. Tezą niniejszej pracy jest założenie, że kultura jest fenomenem społecznym. Aby zweryfikować postawioną tezę posłużyłam się tu celowo teorią Geertza. Jego perspektywa na zjawisko kultury pomaga zrozumieć i odpowiedzieć na to pytanie, czy kultura jest fenomenem społecznym, a jeśli tak, to pokazuje, dlaczego tak jest. Wybrałam Geertza właśnie z tego powodu, że jego teoria daje możliwość zrozumienia współczesnej kultury i udziela odpowiedzi na postawione, w pracy, pytanie. Aby zweryfikować postawioną tezę pracę podzieliłam na cztery rozdziały. W teorii Geertza wyodrębniłam cztery poziomy, który składają się na jej całość i spójność. Zaczęłam od etnografii. W pierwszym rozdziale omówiłam ten aspekt jego antropologii. Nie bez powodu. Jest to pierwszy i podstawowy element tego teorii. Etnografia, jest przez Geertza rozumiana bardzo specyficznym, ponieważ wychodzi poza wszystkie znane ujęcia etnografii. Geertz upatruje główny aspekt etnografii w procesie pisania. W kontekście etnografii mówi o zjawisku tekstualizacji kultury. W tej części pracy można było dostrzec, na czym polega to zjawisko, i jak się ono ma do kondycji współczesnej kultury. W rozdziale tym dokonałam analizy etnografii, by w ten sposób pokazać przejście i transformacje w badaniu kultury z tradycyjnie pojmowanej metody

⁷⁷⁹ K. Hastrup, *Droga do antropologii...*, op. cit., s. 193-199.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, s. 199.

badania w obszar tekstu i jego interpretacji. W etnografii wiele się dzieje i dzieje. Sporo też dzięki Geertzowi właśnie. Zgodnie ze swoją strategią „zakłócania spokoju”⁷⁸¹ Pisał, w kontekście etnografii, „szukajcie złożoności i porządkujcie ją”.⁷⁸² I jego teoria jest tego dowodem tej złożoności. Jest jej poszukiwaniem i porządkowaniem. Etnografia jest metodą szukania złożoności. Tę jej specyfikę próbowałam właśnie przedstawić w rozdziale pierwszym. Etnografia dlatego potrafi badać kulturę, ponieważ posiada odpowiednie narzędzia pracy ze złożonością, różnorodnością, niestabilnością zjawisk społecznych. Próbowałam tu pokazać te trudności związane z przedmiotem etnografii, z tym procesem badania kultury. Gdy Geertz mówi, że etnograf pisze, to jest pełnia tego, co można oczekiwać od etnografa. To całość jego aktywności, od badań w terenie do aktywności *stricto* literackich. Umiejętność pisania, przekazania tego, co się widziało, przelanie tego na papier, jest jedynym możliwym sposobem badania kultury. Etnografia jest procesem jej poznawania. Ale w tym procesie wyłaniają się jednocześnie jej podstawowe elementy. Etnograf i tekst tworzą, w procesie pisania, całość. Tu gdzieś *powstaje* kultura. W tekście jest to, czym kultura *jest*. Tekstualna forma pozwala jej się jakoś ujawnić, jako fenomen społeczny. Zdarzenia społeczne kultury są tekstami, które „mówią coś o czymś”. A dzieje się tak, dzięki „znaczeniom”, z których tekst ten został zbudowany, w mozolnym procesie nadawania znaczeń przez wielu autorów tego tekstu. W ten sposób ma miejsce przejście od tekstualnego poziomu kultury do jej semiotycznej postaci. Przy czym obie stanowią jedna całość i siebie warunkują. Podział tu dokonany jest zatem dokonany na potrzeby analizy. Etnografia prowadzi zatem do kolejnego, i jakby naturalnego etapu kultury, czyli jej semiotycznej postaci. Człowiek jest zawieszony w sieci znaczeń. Etnografia jest nieustannym ich odkrywaniem. Kultura jest semiotyczna, powie Geertz, bo jej podstawowym elementem składowym jest „znaczenie”. Zjawiskowy charakter kultury kryje się właśnie w tym pojęciu. Tu znajduje się sedno społecznej postaci kultury. Wraz z Geertzem musiałam, w tym miejscu pracy, wybrać się w podróż po teorii filozofii i socjologii, by dotrzeć do pragmatycznego pojęcia „znaczenia” u Peirce’a oraz do hermeneutyki Ricoeura. W ten sposób wyłoniła się społeczna natura kultury. Okazało się tu, że znaczenie jest społeczne, że wyłania się w nieustannym społecznym procesie nadawania znaczeń. Jest pragmatyczne, bo jak mówi Peirce, powstaje dzięki życiu ludzi, którzy się nim posługują, którzy go *używają*. Jak język, który

⁷⁸¹ R. Nahirny, *Losy naukowej łamigłównki...*, op. cit., s. 64.

⁷⁸² C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, op. cit., s. 51.

jest tylko wtedy, kiedy się nim mówi. Ale symbol nie istnieje bez procesu jego rozumienia. Dlatego Geertz potrzebuje Ricoeura. Jego hermeneutyka badająca proces rozumienia symbolu wyjaśnia tę więź. Nie istnieje symbol bez jego rozumienia. Jest to istota symbolu- badanie kultury jako jej rozumienie jest możliwe tylko z woli symbolu, wynika z jego istoty. Jest to rodzaj sprzężenia: symbol potrzebuje interpretacji, a interpretacja symbolu. Ale to nie wszystko. Bo ludzie w różnych lokalnych kontekstach używają symboli, tych nośników znaczeń, w różny sposób. A jest tak dlatego, że każdy z nas jest tubylcem/ mieszkańcem jakiejś kultury. A to oznacza, że kultura znajduje się nie jako w procesie definiowania, w sposobie widzenia rzeczy, ludzi, zjawisk. W sposobie mówienia o świecie, i nazywania go. Nie da się precyzyjniej pojąć kultury, jak tylko poprzez wyobrażenie sobie tego procesu. Geertz nie znajduje lepszej odpowiedzi, lepszego narzędzia, którym kultura może się posługiwać, którym może mówić do ludzi, którym kultura może się jakoś inaczej objawiać. Znaczenie jest jedynym możliwym wyrazem i ucieleśnieniem społecznej natury kultury. Pojęcie znaczenia wyraża i opisuje w całości specyfikę kultury, którą jest przede wszystkim jej społeczny wymiar. Znaczenie ten wymiar w pełni wyraża. Ale w relacji z etnografią. Tylko z jej pomocą znaczenie staje się „nośnikiem” kultury. Dlatego, wyrazem tej społecznej specyfiki kultury, jest owo połączenie. Znaczenie, semiotyka, hermeneutyka, osobno, są jakby bez znaczenia. Bez tego procesu nadawania znaczeń, znaczenie nie jest w stanie przybrać swojej postaci. Nie ma znaczenia.

W rozdziale trzecim pokazałam to połączenie i warunkującą je relacje. W teorii Geertza przyjmuje ona postać wiedzy lokalnej. Etnografia i semiotyka w połączeniu, potrafią w pełni tę lokalność kultury wyrazić i opisać. Znaczenia przybiera tu postać lokalną. I w ten sposób potrafi ono wyrazić lokalny wymiar kultury. Bo kultura, powie Geertz, jest semiotyczna, (tę semiotyczność zapewnia jej etnografia), oraz lokalna. Dlatego można, w kontekście teorii Geertza, mówić o etnografii semiotycznej i antropologii interpretatywnej. Do pisania, tekstu, znaczenia i rozumienia, dochodzi tu jeszcze interpretacja. Wszystko zaś jest wyrazem i jednocześnie ucieleśnieniem lokalnego charakteru kultury, jej lokalnego/społecznego sposobu bycia. W rezultacie Geertz okazuje się tu być konstruktivistą społecznym. Znaczenie jest u niego rozumiane, jako konstrukt społeczny⁷⁸³, lokalnie, semiotycznie i hermeneutycznie. Ale też nie do

⁷⁸³Por. S. Silverman, *Stany Zjednoczone ...*, op. cit., s. 316- 322. Istnieją jednak próby traktowania systemu kultury u Geertza nie w kategoriach mentalnych, ale w kategoriach materializmu: „Systemy symboli stanowią dodatkowe źródło informacji, które jest nie tylko wygodą dla człowieka, ale fizjologiczną

końca. Ten konstruktywizm bowiem przybiera u Geertza bardziej zjawiskową postać. Jest bardziej fenomenem niż konstruktem. Chociaż, w tym przypadku te dwa elementy uzupełniają się, Kultura jest fenomenem społecznym/konstruktem, jeśli jest widoczna, jeśli się jakoś pojawia, i staje się możliwa do zobaczenia. Jest konstruktem, o ile jest przestrzennie możliwa do zaistnienia. Kultura jest fenomenem społecznym o ile zatem jest retoryczna i przyjmuje postać performatywną. Kultura jest zatem, nie tyle semiotyczna, pragmatyczna i hermeneutyczna, ile retoryczna. Kultura, w swej społecznej postaci, przyjmuje postać retoryki. Kultura jest retoryczna. W ten oto sposób kultura jest społecznym wyrazem życia człowieka, semiotycznym i hermeneutycznym. Powierzchnia (to co widać) jest społeczna. Sposób odgrywania, pokazywania, jak i sposób odbioru obrazów, są przecież wyznaczone przez społeczny kontekst, w jakim te obrazy są przekazywane.⁷⁸⁴ W tym sensie semiotyka (rozumiana tradycyjnie, w sensie przedstawionym przez de Saussure'a) nie spełnia swej funkcji. Gdy chcemy „dotykać” problemów społecznych, potrzebujemy innych narzędzi, innej semiotyki, powiedziałaby Geertz. Potrzeba nam środków przekazu, rytuałów, teatrów – strumień zachowań to strumień myśli, zawsze społecznych. Nawet ciało jest tu interpretowane jako nośnik społecznego kontekstu⁷⁸⁵: mimika twarzy, sposób marszczenia brwi. Nie trzeba udawać prawdy, bo poza performansem nie ma innej. Dlatego nie chodzi tu o odtwarzanie, ale o wykonanie. Sposób przekazywania treści jest nią samą. Nie chodzi o manipulację i udawanie. Wszystko jest prawdziwie, wszystko jest, jakie jest, i jakie być powinno.

To, co ludzie robią nie jest „ich”, i nie poza tym. Nie ma żadnego sposobu zachowania – ani nawet myśli [...] – co nie zagnieżdża się w czymś innym, i przez co nie potrzebuje przynajmniej dwóch rodzajów przekazu/wiadomości: że „jest” i „jak gdyby”. Świat jest pełen Goffmanów i Turnerów, którzy gotowi są badać cokolwiek stanie na ich drodze.⁷⁸⁶

koniecznością naszego biologicznego wyposażenia”. Zob. W. H. Sewell JR, *Geertz, cultural systems, and history: From synchrony to transformation*, „Representations” 1997, vol. 59, s. 43.

⁷⁸⁴ Zob. B. Kapferer, *Performance and the Structuring of Meaning and Experience. The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago 1986, s. 187-203.

⁷⁸⁵ Ciekawie ten wątek przedstawia Eleni Papagaroufali, która nawiązując do Geertza i jego koncepcji znaczenia, kultury oraz języka interpretuje język jako wyraz naszego sposobu odbierania ciała. Zob. E. Papagaroufali, *Carnal Hermeneutics: From “Concepts” and “Circles” to “Dispositions” and “Suspense”*, [w:] N. Panourgía, G. E. Marcus (red.), *Ethnographica Moralia Experiments...*, op. cit., s. 113-125.

⁷⁸⁶ R. Schechner, *Magnitudes of Performance*, [w:] *Performance Theory*, Routledge, New York 1988, s. 357.

Dużą rolę w odwoływaniu się do kwestii „znaczeń” odgrywa dziś etnografia performatywna.⁷⁸⁷ Etnografia ta traktuje performance – mówiąc bardzo ogólnie – jako klucz do kultury, sugerując, że nie ma w ogóle czegoś takiego, jak jednostkowe doświadczanie świata.⁷⁸⁸

Pojęcie „znaczenia” jest obecne nawet w tych obszarach sztuki performatywnej, która nie dotyczy antropologii. Geertz, w podsumowaniu do *The Anthropology of Experience*, pisze o performance, iż jest jednością tekstu i aktorstwa. Pisze o symbolicznym akcie wyzwalania znaczenia. W rezultacie pisze tam o etnografii i o tym, że kulturom nie brakuje treści, że mają one o czym mówić, problemem jest środek wyrazu, sposób mówienia. A ten sposób, w jaki mówimy o sobie, jest społecznym wymiarem życia. W etnografii nie chodzi o to, by odkrywać w rytuałach istotę kultury. To sam sposób wykonania jest tą kulturą. To, jak mówimy o sobie, jest opowieścią o nas. Balijszczyki opowiadają o sobie używając sobie tylko właściwego środka przekazu. Każda kultura ma własne środki przekazu. Dlatego etnograf potrzebuje tekstów, środków wyrazu, w których odkrywa badaną kulturę, ale sposób pisania tekstu, sposób jego przedstawienia, jest samym tekstem, tworzy tekst. Sposób wykonania tekstu, środek przekazu, nie otwiera przed etnografem tajemnicę kultury. To jest kultura. W tym sensie semiotyka jest narzędziem etnografii, jest jej metodą. Bo znaczenie, ten społeczny, nieuchwytny byt, który mówi o tym, jak myślimy, jest budowany wraz ze społecznym sposobem przekazu i jego sposobem interpretacji, też określonym społecznie. Piszemy i czytamy według niewidzialnych społecznych zasad. Chyba najlepiej myśl Geertza oddadzą jego własne słowa:

Doświadczenie, takie jak opowieść, festyny, garncarskie naczynia, obrzędy dramaty, obrazy, pamiętniki, etnografie, i alegoryczne maszyny, są tworzone: i to tworzą rzeczy, które je tworzą. „Antropologia doświadczenia”, tak jak „antropologia czegokolwiek innego”, jest studiowaniem w nieskończoność będących w użyciu stosowanych artefaktów. Kluczowe pytanie, gorzkie i zwodnicze,

⁷⁸⁷ Przekrój tych problemów stanowi znana wieloautorska publikacja z zakresu metodologii badań jakościowych pod red. Denzina, Zob. N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych...*

⁷⁸⁸ Zob. R. Schechner, *Magnitudes of Performance...*, op. cit., s. 344-369; D. Conquergood, *Ethnography, Rhetoric, and Performance*, „Quarterly Journal of Speech” 1992, nr 78, s. 80-123. Richard Schechner jest emerytowanym profesorem nowojorskiej artystycznej uczelni i jego zamięłowanie do performansu ma inny wymiar niż w przypadku etnografów i teoretyków antropologii. Ponadto w performansie widzi on raczej narzędzie przekraczania kulturowych granic niż sposób odkrywania lokalności znaczeń. W sposobie wykonania, odgrywania „scen życia”, można-jego zdaniem -odnaleźć coś, co łączy każdego człowieka, bo jest on nim w samym sposobie bycia, tym co zwierzęce, jak i tym co niemal boskie... Zob. R. Schechner, *Magnitudes of Performance...*, op. cit., s. 367.

stanowi przywołany przez Lionela Trillinga osiemnastowieczny cytat/pytanie: „Jak to się dzieje, że wszyscy zaczynamy od oryginału, a kończymy na kopiach?” – te eseje stanowią jakiś początek odpowiedzi na nie, który jest zaskakująco pozytywny: to kopiowanie ma swój początek.⁷⁸⁹

Geertz powie więcej, to kopia tworzy oryginał, bo tylko dzięki niej oryginał pozostaje prawdziwy, jest tym czym jest.⁷⁹⁰ Zaś każda kultura posiada swój własny zestaw kopii. W tym kontekście można powiedzieć za Machiavellim: „Staraj się wyglądać jak ktoś, kim chciałbyś być”. Bo w rezultacie, parafrazuje jego wypowiedź Hannah Arendt: „Nieważne jaki jesteś, nie ma to żadnego znaczenia dla świata i dla kultury, gdzie liczą się tylko zjawiska, a nie »prawdziwy byt«; jeśli potrafisz wyglądać w oczach innych na kogoś, kim chcesz być, to jest to wszystko, czego mogą żądać sędziowie tego świata.”⁷⁹¹ Antropologię można dziś czytać na wiele sposobów. Jak słusznie zauważa Dariusz Czaja: „Nie ma i nigdy nie było jednej antropologii. To tylko słowniki, kompendia i encyklopedie ze swoją manią porządku i taksonomicznej przejrzystości upewniają nas, że istnieje w przyrodzie czysty egzemplarz tego gatunku. Ta dziwna nauka – o wciąż mgliście zarysowanych granicach i nieuchwytnym przedmiocie – zawsze miała wiele imion i wiele oblicz”.⁷⁹² I antropologia Geertza jest jedną z nich. Również stawia sobie za zadanie „publiczne czytanie znaków”. Bo czym innym mogłaby dziś być antropologia, jeśli nie interpretacją, a ta, czym innym, jeśli nie czytaniem znaków.⁷⁹³

W teorii Geertza, kultura jest więc fenomenem społecznym ponieważ jest społecznym sposobem nadawania światu znaczeń. Geertza sposób widzenia i nazywania kultury jest nowy i atrakcyjny. Co nie znaczy, że udaje mu się uniknąć tradycyjnych dylematów i pułapek. Geertz krytykuje strukturalizm i strukturę, krytykuje też obiektywistyczne pojęcie kultury. Wprowadza w obszar antropologii pluralizm i różnorodność, zaś w sposobie poznawania kultury dopuszcza wielość metod i uznaje rolę podmiotu w budowaniu wiedzy o kulturze. Etnografia jest tego wyrazem. Jego rozumienie kultury nie jest jednak wolne od uniwersalizmów. Staje w obronie

⁷⁸⁹ C. Geertz, *Making Experiences, Authoring Selves*, [w:] Turner V. W., Bruner E. M. (red.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1986, s. 380.

⁷⁹⁰ Ibid.,

⁷⁹¹ H. Arendt, *Rewolucja*, tłum. M. Godyń, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2003, s. 124.

⁷⁹² D. Czaja, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Seria: Anthropos, Wyd. UJ, Kraków 2013, s. 7.

⁷⁹³ D. Czaja, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Seria: Anthropos, Wyd. UJ, Kraków 2013.

relatywizmu i pisze o pożytkach z różnorodności⁷⁹⁴. Do etnografii wprowadza interpretacjonizm i refleksjonizm. Dlatego – jak wiemy – jest uznawany po części za postmodernistę. Z pewnością mówi o sobie konstruktywista. Niemniej społeczny konstrukt jest przekazywany, a sposoby nazywania rzeczy i umiejętność odczytywania znaczeń podpowiadana przez społecznie uznane formy i sposoby uznawania za dopuszczalne. Wiem, jak odczytać „mruknięcie”, o ile wiem jak odczytać „mrukanie”. Tę wiedzę dostarcza społeczny kontekst, przekazywany kod społeczny, mechanizm kontrolny. Wydaje się więc, że propozycja Geertza nie jest wolna od uniwersalizmów, i w rezultacie staje on przeciwko „interpretacji”. Jest przecież, musi być, powie, jakiś (przekazywany) kod społeczny umożliwiający „właściwą” społeczną interpretację tekstu kultury. Nie zgadza się przecież Geertz na pomysł poststrukturalistów o niekończącej się możliwości odczytywania znaczeń⁷⁹⁵, czy na propozycję Clifforda, by w antropologii zająć się meta interpretacją (analizą tekstów etnograficznych)⁷⁹⁶. Odczytywanie i nadawanie znaczeń (zgodnie z jakimś kodem) jest przecież fenomenem społecznym. Może zadaniem nowej antropologii jest przyznanie, że nie ma w tym nic złego. Trudno powiedzieć, jakie byłoby dziś stanowisko Geertza.

Na koniec pozwolę sobie przytoczyć wypowiedź Susan Sontag, która w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, pisała: przyjęło się uważać, „że rzeczy tylko wydają się czytelne, ale w rzeczywistości bez interpretacji nie mają żadnego sensu. Zrozumieć znaczy zinterpretować. A zinterpretować znaczy ponownie przedstawić dane zjawisko, znaleźć jego ekwiwalent. Interpretacja nie jest (jak przyjmuje większość ludzi) wartością absolutną, działaniem umysłu usytuowanego w jakimś beczasowym przestworze możliwości. Ona sama musi podlegać ocenie w ramach historycznego rozumienia ludzkiej świadomości. W niektórych kontekstach kulturowych interpretacja jest działaniem wyzwalającym, sposobem na zrewidowanie, przewartościowanie martwej przeszłości i ucieczkę od niej. W innych jest reakcyjna, bezczelna, tchórzliwa i dławiąca. Żyjemy w czasach, gdy podjęcie interpretacji jest działaniem reakcyjnym i duszącym. Niczym spaliny i fabryczne wyloty zatrujące miejskie powietrze, erupcje interpretacji dzieł sztuki zatrują dziś naszą wrażliwość. (...) Zinterpretować to zubożyć i wyczerpać rzeczywistość, powołując do istnienia widmowy świat

⁷⁹⁴C. Geertz, *Zastane światło...*, s. 58-88, 89-113.

⁷⁹⁵ Zob. W. Zięba, *Deokonstrukcja metafizyki. Powstanie-rozkwita- niespełnienie*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009.

⁷⁹⁶J. Clifford, *Kłopoty z kulturą...*, op. cit.

>>sensów<<; to zmienić świat w ten świat. Świat, nasz świat, jest już dość wyczerpany i ubogi. Pozbądźmy się duplikatów do czasu, gdy znów będziemy potrafili bardziej bezpośrednio doświadczać tego, co jest⁷⁹⁷.

Sontag pisze te słowa żyjąc w zupełnie innej rzeczywistości społecznej. Coraz trudniej wyobrazić sobie, co miała na myśli mówiąc o „bezpośrednim doświadczeniu tego co jest”. Jej słowa pobudzają do refleksji, by móc sobie uprzytomnić, że nic nie trwa wiecznie, że wraz ze zmianą rzeczywistości społecznej zmienia się nasz zestaw do badania świata. Zmieniają się dylematy, problemy, odpowiedzi. Dawno mamy za sobą spór o możliwości poznawcze człowieka, czy kwestie zanikania granic kulturowych. To, co dziś rozpościera się przed nami wydaje się dalekie od „bezpośredniego doświadczenia”, i trudne do wyobrażenia. Sontag wprowadza tu zamęt, ale i zapewnienie. Zawsze są jakieś „ramy rozumienia ludzkiej świadomości”. W jej świecie była to oczywista prawda jak niepodważalny fakt. Choć wszystko się zmienia, to jedno trwa wiecznie i jest pewne: kulturowe ramy społecznego uznania tego, co da się wyobrazić jako możliwe. Bo czy można wyobrazić sobie świat poza wyobraźnią, poza tym, co nazywa się kulturą, powie Geertz. Jego teoria jest – jeśli przyjmiemy ją za nową formułę myśli społecznej – jak chciał tego sam antropolog – może okazać się, jak kantowska formuła, uniwersalną formułą kultury, która będzie w stanie niezależnie od zmieniających się form społecznego życia, przypominać nam, co sprawia, że jesteśmy ludźmi, i zawsze będzie dawać nam tę pewność, że – niezależnie od zmieniającej się kondycji ludzkiej - jesteśmy u siebie.

⁷⁹⁷Susan Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje*, tłum. M. Pasicka i inni, Wyd. Karakter, Kraków 2018, s. 16-17.

Bibliografia

- Abu - Lughod L., *Writing Against Culture*, (w:) Fox R. G. (red.) *Recpturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press 1991
- Alexander J. C., *Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy*, „Sociological Theory” 2004, vol. 22(4)
- Alexander J. C., Mast J. L., *Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action* (w:) Alexander J. C. (red.), *Social Performance Symbolic Action Cultural Pragmatics, and Rituals*, Cambridge University Press, Cambridge-New York- Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-São Paulo 2006
- Alexander J. C., *Znaczenie społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej S., J. Gądecki, Wyd. NOMOS, Kraków 2010.
- Alexander J., *Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej S., J. Gądecki J., Wyd. NOMOS, Kraków 2010
- Angrosino M., *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika i rozwój problematyki społecznej*, tłum. Rogalski F., (w:) Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Metody badań jakościowych*, tom, 1, tłum. Podemski K., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, tom. II
- Apter D. E., *Clifford Geertz as a Cultural System*, (w:) Alexander J. C., Smith P. , Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011
- Arendt H., *Rewolucja*, tłum. M. Godyń, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2003
- Asad T., *Anthropology & the Colonial Encounter*, Wyd. Ithaca Press, Londyn 1973
- Atkinson P., Coffey A., Delamont S., *Ethnography. Post, Past, and Present*, „Journal of Contemporary Ethnography 1999, vol. 28
- Atkinson P., *Handbook of Ethnography*, Sage Publications, Los Angeles – London - New Delhi - Singapore 2007
- Atkinson P., *Understanding Ethnographic Text*, Sage, Newbury Park – London - New Delhi 199P. Brooks, *Semiotics and Thick Description (Barthes and Geertz)*, [w:] Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011

- Barańska E., *Koty na Zanzibarze. Teoria kultury Clifforda Geertza*, Wyd. UMCS, Lublin 2023
- Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Szymański S., Wyd. PIW, Warszawa 2006
- Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, Wyd. UJ, 2007.
- Barthes R., *Podstawy semiologii*, tłum. Turczyn A., Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wyd. Sic, Warszawa 2000.
- Bellah R. N., *Przedmowa*, (w:) Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. Dudek K. J., Sikora S., Kęty 2010
- Bense M., *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. Garewicz J., Wyd. PIW, Warszawa 1980
- Bhabha H. K., *The Location of Culture*, Routledge, London and New York 1994
- Bielecka - Prus J., *Persona anthropologica w terenie badawczym. Analiza wybranych narracji etnograficznych*, „Dialogi Polityczne” 2020, nr 29
- Blasco P. G., Wardle H., *How to Read Ethnography*, Routledge, London - New York 2007
- Boon J. A., *Saussure/Peirce à propos Language, Society and Culture*, (w:) Winner I. P., Umiker-Sebeok J., *Semiotics of Culture*, De Gruyter Mouton 1979
- Boon J., *Functionalists write, too: Frazer/Malinowski and semiotics of the monograph*, „Semiotica” 1983, vol. 46(2/4).
- Britzman D. P., „*The question of belief*”: *writing poststructural ethnography*, „International Journal Qualitative Studies in Education” 1995, vol. 3
- Brocki M., *FAQ*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003
- Buchowski M. (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, tłum. zbiorowe, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999.
- Buchowski M., *Antropologia polska: genealogie, trajektorie i etyczne powinności*, „Lud” 2017, t. 101,
- Buchowski M., Burszta W., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992
- Buchowski M., *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, Wyd. Nauka i Innowacje, Poznań 2012

- Buchowski M., Kempny M., *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, (w:) Buchowski M. (red), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999
- Buczyńska-Garewicz H., *Słowo wstępne: semiotyka i filozofia znaku*, [w:] M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. J. Garewicz, Wyd. PIW, Warszawa 1980
- Buliński T., Kairski M., *Etnografia jako proces. Wprowadzenie redakcyjne*, „Etnografia. Teorie. Praktyki. Doświadczenia” 2015, nr 1
- Burke K., *Filozofia formy literackiej*, tłum. Rajewska E., Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014, s. 11.
- Burke K., *Tradycyjne zasady retoryki*, tłum. K. Biskupski, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/2
- Burszta W. J., *Clifford Geertz albo wierność sobie*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003
- Burszta W., *Clifford Geertz albo wierność sobie*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003
- Burszta W., Kuligowski W. (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2002
- Burszta W., Kuligowski W., *Anamorfozy. Poza Akademią*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W. Burszta, W. Kuligowski, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2002
- Burszta W., *Oko i pióro antropologa*, (w:) Burszta W., Kuligowski W. (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002
- Burszta W., Piątkowski K., *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994
- Burszta W., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2004
- Burszta W., *Teoria kultury, czyli „dłużej klasztoru niż przeora”*, (w:) Kotowa B., Sójka J., Zamiara K., *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno - kulturoznawcze*, Wyd. Humaniora, Poznań 2011
- Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wyd. UAM, Poznań 1992
- Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wyd. UAM, Poznań 1992

- Campbell E., Lassiter L., *Doing Ethnography Today. Theories, Methods, Exercises*, Wyd. Wiley Blackwell, West Sussex 2015
- Cervikova H., *Trzydzieści lat po fakcie. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003
- Clifford J., *Introduction: Partial Truths*, (w:) Clifford J., Marcus G. E. (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1986
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i inni, Wyd. KR, Warszawa 2000
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i inni, Wyd. KR, Warszawa 2000
- Conquergood D., *Ethnography, Rhetoric, and Performance*, „Quarterly Journal of Speech” 1992, nr 78
- Crapanzano V., *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Wyd. Harvard University Press, Cambridge - Mass 1992
- Czaja D., *Gramatyka bieli. Antropologia doświadczeń granicznych*, Wyd. Pasaże, Kraków 2018
- Czaja D., *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Seria: Anthropos, Wyd. UJ, Kraków 2013
- Czaja D., *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, [w:] tenże, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Wyd. UJ, Kraków 2004
- Danielewiczowa M., *Dosięgnąć przedmiotu. Rzecz o Ferdynandzie de Saussurze*, Wyd. UW, Warszawa 2016
- De Saussure F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Wyd. PWN, Warszawa 1961
- Denzin N. K., *Interpretive Ethnography. Ethnography Practices for 21st Century*, SAGE Publications International Educational and Professional Publisher, Thousand Oaks London - New Delhi 1997
- Denzin N. K., Lincoln Y. S., *Wprowadzenie. Metody i dziedzina badań jakościowych*, (w:) Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. Podemski K., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009

- Denzin N. K., Lincoln Y. S., *Wprowadzenie. Metody i dziedzina badań jakościowych*, (w:) Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. Podemski K., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009
- Eagleton T., *Po co nam kultura?*, tłum. Górny A., Wyd. Muza SA, Warszawa 2012
- Eco U., *Teoria semiotyki*, tłum. Czerwiński M., Wyd. UJ, Kraków 2009
- Errington J., *On not Doing Systemes*, [w:] Alexander J. C., Smith P. , Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011.
- Flusser V., *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, tłum. Wiatr P., Wyd. Aletheia, Warszawa 2018
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Prokopiuk J., Wyd. Aletheia, Warszawa 2019.
- Gaonkar D. P., *Rhetoric and Its Double: Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences*, [w:] H. W. Simons (red), *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1990
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Dżurak E., Sikora S., Wyd. KR, Warszawa 2000
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005
- Geertz C., *Making Experiences, Authoring Selves*, (w:) Turner V. W., Bruner E. M. (red.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1986
- Geertz C., *Negara. Państwo - teatr na Bali w XIX wieku*, tłum. W. Usakiewicz, Wyd. UJ, Kraków 2006
- Geertz C., *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, Wyd. UJ, Kraków 2010
- Geertz C., *Świat w tekście. Jak czytać smutek tropików*, [w:] tenże, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, Wyd. KR, Warszawa 2000
- Geertz C., *Wiedza lokalna*, tłum. Wolska D., Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Wyd. Universitas, Kraków 2003

- Geertz Z., *Wprowadzenie*, [w:] Geertz C., *Wiedza lokalna*, tłum. Wolska D., Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000
- Godlewski G., *Wstęp: słowo o antropologii słowa*, [w:] G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003
- Gupta A., Ferguson J., *Anthropological Location, Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1997
- Gupta A., Ferguson J., *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, (tłum.) Giebułtowski J., [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, (red.) Kempny M., E. Nowicka, PWN, Warszawa 2004
- Hałas E., *Symbole w interakcji*, Wyd. Oficyna Naukowa 2001
- Hammersley M., Atkinson P., *Ethnography. Principles in practice*, Wyd. Tylor&Francis e- Library, London and New York, 2007
- Hammersley M., Atkinson P., *Metody badań terenowych*, tłum. Dymczyk S., Wyd. Zysk, Poznań 2010.
- Hammersley M., *The rhetorical turn in ethnography*, „Social Science Information” 1993, vol. 32(1)
- Handler R., *An Interview with Clifford Geertz*, „Current Anthropology” 1991, vol. 32 (5)
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Klekot E., Wyd. UJ, Kraków 2008
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Klekot E., Wyd. UJ, Kraków 2008
- Hensoldt A., *Idee Peirce’owskiego pragmatyzmu i ich renesans w XX - wiecznej filozofii języka*, Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2007
- Herzfeld M., *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowania teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wyd UJ, Kraków 2004
- Holmes G., Marcus G. E., *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesnej*, tłum. Miciukiewicz K., (w:) Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Metody badań jakościowych*, tom 1, tom II tłum. Podemski K., Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009

- Hudzik J. P., *Prawda i teoria*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2011
- Inglis F., *Clifford Geertz. Culture, Custom, Ethics*, Cambridge: Polity Press 2000
- James A., Hockey J., Dawson A. (red.), *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Wyd. Routledge, London and New York 1997
- Jasiewicz Z., *Skąd, z czym, i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim*, „Lud” 2018, t. 102
- Kafar M., Kacperczak A., *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020
- Kafar M., *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, (w:) Płonka-Syroka B., Dąsał M., *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wyd. Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich, Wrocław 2010
- Kapferer B., *Performance and the Structuring of Meaning and Experience. The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago 1986
- Keesing R. M., *Anthropology as Interpretive Quest*, „Current Anthropology” 1987, vol. 28 (2)
- Kołodziejczyk D., *Geertz i postkolonializm*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003
- Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2001
- Kuligowski W., *Uwolnić się od Geertza*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, Wyd. UJ, Kraków 2005
- Langer S., *Nowy sens filozofii*, tłum. A. H. Bogucka i inni, Wyd. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976
- Levi -Strauss C., *Antropologia współczesnego świata*, tłum. M. Falski, Wyd. UJ, Kraków 2013
- Levi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009
- Linstead S., *From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography*, „Human Relations” 1993, vol. 46(1)
- Lubaś M., *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Wyd. Nomos, Kraków 2003

- Lubaś M., *W świecie niestabilnych całości. Clifford Geertz o współczesnej heterogenizacji kulturowej* (w:) Szafranski A. A.(red.), *Geertz. Dziedzictwo - interpretacje - dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Lyotard J-F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. Kowalska M., Wyd. Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997
- M. Buchowski, H. Cervinkova. *On Rethinking Ethnography in Central Europe: Toward Cosmopolitan Anthropologies in the “Peripheries”*, [w:] Cervinkova H., Buchowski M., Uherek Z. (red.), *Rethinking Ethnography in Central Europe*, Wyd. Palgrave Macmillan, New York 2015
- Machtyl K., *Obecna struktura. Levi - Strausowskie ślady w semiotyce kultury*, (w:) Grzegorzyc A., Kaczmarek A. (red.), *Claude Levi - Strauss: struktura i nieoswojone*, Wyd. UAM, Poznań 2019
- Majbroda K., *Kłopotliwe dziedzictwo. Claude Levi-Strauss a myśl antropologiczna Clifforda Geertza*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2011, vol. 1–22 (14/15)
- Majbroda K., *Kultura poprzez znaki. O nieistniejącej książce pryncypia semiotyki kultury Clifforda Gertza*, (w:) Szafranski A. (red.), *Geertz, Dziedzictwo - Interpretacje - Dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Majbroda K., *Kultura poprzez znaki. O nieistniejącej książce pryncypia semiotyki kultury Clifforda Gertza*, (w:) Szafranski A. (red.), *Geertz, Dziedzictwo - Interpretacje - Dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Manning P. K., *Semiotics, Semantics and Ethnography*, (w:) Atkinson P., Coffey A., Delamont S., Lofland J., Lofland L. (red.), *Handbook of Ethnography*, Sage, London 2001
- Marcus G. E., *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton New Jersey
- Marcus G. E., M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999
- Maso I., *Phenomenology and Ethnography*, (w:) Atkinson P., Coffey A., Delamont S., Lofland J., Lofland L. (red.), *Handbook of ethnography*, UK: SAGE, London 2001
- Micheelsen A., „I dont do systems”: *An Interview with Clifford Geertz*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2002, vol. 14

- Mokrzan M., *Antropologia retoryki. Inspiracje Burke'owskie w amerykańskiej antropologii kulturowej*, "Zeszyty Etnologii Wrocławskiej" 2016, nr 1.
- Mokrzan M., *Clifford Geertz i retoryka*, (w:) Szafranski A. A. (red.), *Geertz, Dziedzictwo - Interpretacje - Dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Mokrzan M., *Clifford Geertz. O zwrocie retorycznym w antropologii*, (w:) Szafranski A. A. (red.), *Geertz. Dziedzictwo - interpretacje - dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Mokrzan M., *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wyd. UW, Wrocław 2010
- Mokrzan M., *W stronę retorycznej teorii kultury. O założeniach teoretyczno-metodologicznych antropologii retorycznej*, „Lud”, 2014, t. 98
- Murchison J. M., *Ethnography Essentials. Designing, Conducting and Presenting Your Research*, Wyd. Jossey - Bass, San Francisco 2010
- Outhwaite W., *Hermeneutic and phenomenological approaches*, (w:) Turner S. P., Risjord M. W. (red.), *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of anthropology and sociology*, North-Holland 2007
- P. Lichterman, *Thick Description as a Cosmopolitan Practice: A Pragmatic Reading*, [w:] Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011
- Panourgia N., Kavouras P., *Interview with Clifford Geertz*, „Anthropological Theory” 2002, vol. 2(4)
- Panourgia N., Kavouras P., *Interview with Clifford Geertz*, (w:) Panourgia N., Marcus G. E. (red.) *Ethnographica Moralia Experiments in Interpretive Anthropology*, Fordham University Press, New York 2008
- Panourgia N., Kavouras P., *Interview with Clifford Geertz*, (w:) Panourgia N., Marcus G. E. (red.) *Ethnographica Moralia Experiments in Interpretive Anthropology*, Fordham University Press, New York 2008
- Papagaroufali E., *Carnal Hermeneutics: From “Concepts” and “Circles” to “Dispositions” and “Suspense”*, (w:) Panourgia N., Marcus G. E., *Ethnographica Moralia Experiments in Interpretive Anthropology*, Fordham University Press 2008
- Pelc J. (red.) *Język współczesnej retoryki*, Wyd. Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2000
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1984

- Piasek W., *Pojęcie zwrotu badawczego jako zjawisko kulturowego w kontekście „sporu o kulturę”*, (w:) J. Kowalski, Piasek W. (red.), *Zwroty badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno - instytucjonalne*, Wyd. Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2010
- Pomieczński A., Sikora S.(red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2009
- Pomieczński A., Sikora S., *Antropologia. Ogród o rozwidlających się ścieżkach. Wprowadzenie*, Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2009
- Pool R., *Etnografia postmodernistyczna*, (w:) Buchowski M. (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999
- Pucek Z., *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, (w:) Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Pucek Z., Wyd. Universitas, Kraków 2003
- R. Nahirny, *Losy naukowej łamigłówki. Clifford Geertz, mikrohistorie i podmiotowość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. Dudek K. J., Sikora S., Kęty 2010
- Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. Dudek K. J., Sikora S., Kęty 2010
- Rabinow P., *Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii*, tłum. Krzemień J., (w:) Buchowski M. (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999
- Rakoczy M., *Clifford Geertza „zwrot” pragmatyczny w refleksji nad kulturą*, [w:] Kowalewski J. Kowalewski, Piasek W., *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Olsztyn 2010
- Reed I. A., *Maximal Interpretation in Clifford Geertz and the Strong Program in Cultural Sociology: Toward a New Epistemology*, (w:) Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011
- Reed I. A., *Maximal Interpretation in Clifford Geertz and the Strong Program in Cultural Sociology: Toward a New Epistemology*, (w:) Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011

- Reyna S.P., *Hard Truth: Addressing a Crisis in Ethnography*, (w:) Zenker O., Kumoll K. (red.) *Beyond Writing Culture*, New York-Oxford 2010
- Richardson L., E. Lockridge, *Travel with Ernest. Crossing the Literary/Sociological Divide*, Wyd. Altamira Press, Walnut Creek - Lanham - New York - Toronto - Oxford 2004
- Richardson L., *Narrative and Sociology*, „Journal of Contemporary Ethnography” 1990, vol. 19(1)
- Richardson L., St. Pierre E. A., *Pisanie jako metoda badawcza*, tłum. Sałkowska M., (w:) Denzin N. K., Lincoln Y. S., *Metody badań jakościowych*, Wyd. PWN, Warszawa 2009
- Richardson L., *Writing Sociology*, „Cultural Studies. Critical Methodological” 2002, vol. 2(3)
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, tłum. Bieńkowska E., Cichowicz S., Instytut Wydawniczy "Pax", Warszawa 1985
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. Graff P., Rosner K., Wyd. PIW, Warszawa 1989
- Ricoeur P., *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, (w:) Rabinow P. (red.), *Interpretative Social Science. A Reader*, Wyd. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - California 1979
- Rorty R. M. (red.), *The Linguistic Turn in Philosophical Method*, Wyd. The University of Chicago Press 1967
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. Szczubiałka M., Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Rosner K., *Paul Ricoeur - filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, (w:) Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. Graff P., Rosner K., Warszawa 1989
- Roth P. A., *Ethnography without Tears*, „Current Anthropology” 1989, vol. 30(5)
- Rusinek M., *Między retoryką a retorycznością*, Wyd. Universitas, Kraków 2003
- Schechner R., *Magnitudes of Performance*, [w:] *Performance Theory*, Routledge, New York 1988
- Schensul J., LeCompte M., *Essential Ethnographic Methods. A Mixed Methods Approach*, Wyd. Altamira Press, Lantham, New York, Toronto, Plymouth 2013
- Scherry B. Ortner, *Thick Resistance: Death and Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering*, (w:) Sherry B. O. (red.), *The Fate of „Culture”*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-California 1999

- Schütz A., *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. Jabłońska B., Wyd. „Nomos”, Kraków 2012
- Sewell Jr W. H., *Geertz, cultural systems, and history: From synchrony to transformation*, „Representations” 1997, vol. 59
- Seweryn A., *Gdzie kończy się umysł a zaczyna reszta świata? Czyli o antropologicznych poszukiwaniach sensów*, (w:) Szafrąński A. A. (red.), *Geertz. Dziedzictwo - interpretacje - dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Sikora S., *Antropologia: Ogród o rozwidlających się ścieżkach. Wprowadzenie*, [w:] Pomieciński A., Sikora S. (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Wyd. UAM, Poznań 2009.
- Sikora S., *Wprowadzenie do wydania polskiego*, (w:) Rabinow P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. Dudek K. J., Sikora S., Kęty 2010
- Silverman S., *Stany Zjednoczone*, (w:) Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. Tegnerowicz J., Wyd. UJ, Kraków 2007
- Silverman S., *Stany Zjednoczone*, (w:) Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. Tegnerowicz J., Wyd. UJ, Kraków 2007
- Smith P., *The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz and Structuralism*, (w:) Alexander J. C., Smith P., Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011
- Sokolewicz Z., *Zanikający przedmiot badań? Etnografia/etnologia/antropologia globalizacji*, (w:) Pomieciński A., Sikora S., Pomieciński A., Sikora S. (red.), *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, Wyd. UAM, Poznań 2009
- Sontag S., *Przeciw interpretacji i inne eseje*, tłum. Pasicka M. i inni, Wyd. Karakter, Kraków 2018
- Sperber D., *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Wyd. Nomos, Kraków 2006
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Wyd. słowo/ obraz/ terytoria, Gdańsk 1997
- Stewart A., *The Ethnographer's Method*, Sage Publications, Thousand Oaks, London - New Delhi 1998

- Stocking G. W. (red.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge History Of Anthropology*, vol. 7, The University Of Wisconsin Press, Londyn 1991
- Strecker I., Tyler S., Meyer Ch., *Retoryka - Kultura. Szkic projektu badawczego na temat związków retoryki i kultury*, tłum, M. Mokrzan, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2015/1 (22)
- Szafrański A., *Geertz a socjologia*, „Rocznik Nauk Społecznych” 2008, t. XXXVI, z. 1, s. 124; tenże, *Ku interpretacyjnej antropologii religii*, Wyd. KUL, Lublin 2015
- Szafrański (red.), *Geertz. Dziedzictwo - Interpretacje - Dylematy*, Wyd. KUL, Lublin 2012
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wyd. UMK, Toruń 2004
- Szahaj A., *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony*, [w:] A. F. Kol, A. Szahaj (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*, Universitas, Kraków 2007
- Thomas N., *Out of Time. History and Evolution in Anthropolgy Discourse*, Wyd. The University Press 1999
- Trondman M., *To locate in the tenor of their setting the sources of their spell”: Clifford Geertz and the “Strong” Program in Cultural Sociology*, (w:) Alexander J. C., Smith P. , Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011
- Tuhiwai Smith L., *Decolonizing Methodologies*, Bloomsbury Publishing 2021
- Tyler S. A., *Post - Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, (w:) Clifford J., Marcus G. E. (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley -Los Angeles - London 1986
- Tyler S., *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press 1988
- Tyler S. A., *The Unspeakable Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Wyd. The University of Wisconsin Press, Londyn 1978
- Van Mannen J., *Tales of the Field. In Writing Ethnography*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1992

- Vidich A. J., Lyman S. M., *Qualitative Methods. Their History in Sociology and Anthropology*, (w:) Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, California: Sage 1994
- Warkne G., *Geertzian Irony*, (w:) Alexander J. C., Smith P. , Norton M., *Interpreting Clifford Geertz. Cultural Investigation in the Social Sciences*, Palgrave Macmillan, New York 2011
- Weil S., *Zakorzenie i inne fragmenty*, tłum. A. Wielowieyski, Wyd. „Znak”, Warszawa 1961
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, (tłum.) E. Domańska, Wyd. Universitas, Kraków 2000
- Wiatr P., *W cieniu posthistorii*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2018.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2004
- Wolska D., *Badacz kultury jako świadek*, (w:) Wolska D., Brocki M. (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wyd. UJ, Kraków 2003
- Wróblewski M. (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Brimingham*, tłum. Zbiorowe, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Wróblewski T., *Wstęp do etnografii*, Wyd. UAM, Poznań 1969
- Young R. J. C., *Colonial Desire Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, New York 2005;
- Zammito J., *The Migration of the ‘Culture’ Concept from Anthropology to Sociology at the Fin de siècle*, (w:) Zenker O., Kumoll K. (red.) *Beyond Writing Culture.*, New York-Oxford 2010
- Zenker O, Kumoll K. (red.), *Beyond Writing Culture. Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, Wyd. Berghahn, New York, Oxford 2013.
- Zięba W., *Deokonstrukcja metafizyki. Powstanie – rozkwit - niespełnienie*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009
- Ziomek C. J., *Retoryka opisowa*, Wyd. Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław - Warszawa - Kraków 1990
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000
- Žižek S., *Kłopoty w Raju. Od końca historii do końca kapitalizmu*, tłum. Markiewka T. S., Wyd. Czarna Owca 2021