

ANTROPOLOGIA „WALCZĄCEGO ŚRODKA”.

UWAGI NA MARGINESIE LEKTURY: *CLIFFORD GEERTZ'S INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY.* *BETWEEN TEXT, EXPERIENCE AND THEORY*

(Katarzyna Majbroda, *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology.*
Between Text, Experience and Theory, Frankfurt am Main 2016, ss. 172)

WOJCIECH PIASEK

Racjoniści w kwadratowych kapeluszach
Myślą w kwadratowych pokojach,
Patrzą na podłogę,
Patrzą na sufit
Ograniczają się
Do trójkątów prostokątnych
Gdyby spróbowali rombów,
Stożków, zaokrągleń, elips –
na przykład elipsy półksiężyca –
racjoniści nosiliby sombrero.

Sześć znaczących pejzaży,
W. Stevens, przeł. J. Gutorow

Autorka deklaruje na wstępie, iż swoją książkę traktuje przede wszystkim jako głos na temat historii dyscypliny¹. Zaznacza, że nie wyrasta ona z przekonania o aktualności antropologii Clifforda Geertza, jej nowatorstwie i sile inspirowania dziś badaczy. Przygląda się jako antropologii interpretatywnej kierunkowi, który wpłynął na reorientację antropologii w kierunku tekstu i literatury. Biorąc pod uwagę nie tylko recepcję Geertza w świecie, ale także na rodzimym gruncie, Majbroda chce także wskazać, jak sama zaznacza, na przekór tym, którzy wielowątkowy styl myślenia sprowadzili do powtarzanego

WOJCIECH PIASEK – metodolog historii, adiunkt w Instytucie Historii i Archiwistyki, historyk historiografii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. E-mail: piasek@umk.pl.

¹ Książka ukazała się w serii *Cross-Roads. Polish Studies in Culture, Literary Theory, and History*, red. R. Nycz, T. Walas, v. 09.

schematu i odczytali Geertza jako prekursora tekstualizacji antropologii, iż antropologia interpretatywna miała do zaoferowania coś więcej niż przekonanie o antropologii jako literaturze, a antropologu jako o pisarzu.

Praca składa się ze wstępu *A Few Words by Way of an Introduction* i siedmiu rozdziałów: *Rethinking anthropology as a science*, *Reading Clifford Geertz or the unbearable lightness of overinterpretation in socio-cultural anthropology*, *Reception of 'thick description' in historiography. The case of Robert Darnton's The Great Cat Massacre*, *In the circle of symbols, meanings and signs. Semiotic inspirations of interpretive anthropology*, *Parallel biographies: Clifford Geertz and Claude Lévi-Strauss*, *The impact of the interpretive turn on qualitative research methodes, or influence of categories drawn from literary studies on anthropological research practices*, *Going beyond the text. On experience and enotions in anthropological cognition*.

Autorka nie prowadzi swojego wywodu w linearny sposób. Buduje argumentację niejako od początku w kolejnych rozdziałach, wystrzegając aspekty antropologii innterpretatywnej, które ją zainteresowały, z tła tworzonoego przez te, które nie są akurat w sferze głównego wywodu. Wybrane i omawiane aspekty antropologii Geertza raz stanowią zasadniczy element analizy, by następnie stać się jedynie tłem dla innych.

W rozdziale pierwszym, *Rethinking anthropology as a science*, Majbroda zwraca uwagę, iż szczególnie żywe dyskusje na temat statusu naukowego antropologii miały miejsce w związku ze zwrotami: językowym, literackim, performatywnym itp. Śledząc dyskusje na ten temat, Autorka proponuje, by postrzegać antropologię jako system kulturowy, system otwarty, który zmienia się, dokonując wewnętrznej adaptacji inspiracji różnymi obszarami badawczymi np. historią, językoznawstwem czy filozofią. Reinterpretacja teorii i metodologii antropologicznych następuje w skutek porzucania dotychczasowych źródeł inspiracji i przenoszenia się na nowe. Takie skoki programowe ujawniają się jako „kryzysy” dyscypliny. Tego typu skokiem programowym – zdaniem Majbrody – niewątpliwie było powstanie antropologii interpretatywnej.

W drugim rozdziale, *Reading Clifford Geertz or the unbearable lightness of overinterpretation in socio- cultural anthropology*, Autorka koncentruje się na wybranych aspektach antropologii interpretatywnej, kwestii interpretacji i znaczenia, które następnie zostały użyte jako argument dla antropologii spod znaku tekstualizmu. Majbroda uważa, że jest to możliwe jedynie przy literalnym odczytaniu jego propozycji, które przyczyniło się do zawężającego sposobu recepcji poglądów Geertza, obecnych w tych nurtach.

Pierwsza kwestia, którą zajmuje się Majbroda, to postrzeganie propozycji Geertza jako remedium na modernistyczne uprawianie antropologii. Jej zdaniem zbyt proste jest takie myślenie. Oparte na umieszczeniu rozumienia przez

Geertza interpretacji jako działalności poznawczej w klasycznym podziale na nauki wyjaśniające i rozumiejące. Tymczasem nie jest tak, że Geertz, proponując interpretację, przeciwstawia ją teorii. Trzeba się z tym zgodzić, choć już nie ze stwierdzeniem, iż Geertz w swoim postępowaniu był niekonsekwentny, co miało się przełożyć na dialektyczny charakter jego rozumienia i uprawianej antropologii.

Geertz niczego nie łączy, jak to stwierdza Majbroda, nawet postulatywnie, nie bierze także udziału w doskonaleniu debaty. Jego zadaniem nie jest budowanie mostów między dwoma wizjami antropologii jako dyscypliny naukowej – nauki społecznej, odwołującej się do teorii i wyjaśniania, i nauki humanistycznej, odwołującej się do rozumienia i opartej na interpretacji. On nie proponuje tzw. trzeciej drogi, ale inną, która wykracza poza dychotomię „nauki przyrodnicze” – „nauki o duchu”. Majbroda wpada w swoim myśleniu w podobne koleiny jak ci, którzy widzą w nim rzecznika zacierania różnic między nauką a sztuką.

Propozycja Geertza jest niewątpliwie, jak wskazuje Autorka, inspirowana odczytaniem inspiracji Wilhelma Diltheya, Maksa Webera. Te nazwiska to niewątpliwie „spadek” po współpracy z Talcottem Parsonsem. W kontekście powyższych epistemologicznych kwestii warto przede wszystkim pamiętać o pragmatyzmie, który Autorka uwzględnia w swojej książce, ale jedynie w aspekcie inspirowania się przez Geertza semiotyką Charlesa S. Peirce’a. Pragmatyzm był swoistym amerykańskim odpowiednikiem europejskiej socjologii humanistycznej. Podobnie jak dla socjologii humanistycznej wyzwalanie się z pozytywizmu nie mogło oznaczać dla niego przyjęcia antynaukowego idealizmu.

Zauważmy, iż według pragmatyzmu wszystkie zjawiska są kontekstowe. Zachodząc w określonym miejscu i czasie, nie mogą być badane bez uwzględnienia tej sytuacyjności. Każde zjawisko może być potencjalnie dane w nieskończonej ilości form jego doświadczenia. Wiedza o rzeczywistości nie może być zatem nigdy pełna. Nie może także być pewna, jeśli nie jest wiedzą opartą o konkretne doświadczenia ludzi. W sytuacji, kiedy wiedza ma być czymś więcej niż „gromadzeniem” doświadczeń innych, przy jednoczesnym uznaniu pluralizmu rzeczywistości, pragmatyzm porzuca epistemologię kartezjańską w tym jej aspekcie, który głosi konieczność oparcia się o zasady jasnych wyjściowych pojęć. Pragmatyzm zamiast wyjściowego schematu konceptualnego w postaci definicji i hipotez proponuje eksplorację.

Takie podejście rozumiane było jako odrzucenie metodologii w ogóle. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku interakcjonizmu symbolicznego, również wychodzącego z podobnych założeń pragmatyzmu. Dlaczego w tym miejscu o nim wspominam? Interakcjonizm symboliczny pozostaje w ścisłym związku z filozofią pragmatyzmu. Elżbieta Hałas wyodrębniła trzy fazy interak-

cjonizmu symbolicznego. Pierwsza z nich obejmuje tradycję filozofii pragmatycznej, obok Peirce'a wymienia ona jeszcze trzech filozofów, którzy są obecni w pracach Geertza: Williama Jamesa, Johna Deweya i Georga H. Meada. Kolejna faza to: interakcjonizm symboliczny reprezentowany przez kluczową postać dla tego nurtu Herberta Blumera, który, co ważne, konstruując perspektywę interakcjonizmu symbolicznego, oparł się na koncepcji Meada. Na tę fazę nakłada się faza neointerakcjonizmu symbolicznego, który jest rezultatem oddziaływania fenomenologicznych koncepcji Alfreda Schütza².

Zdaniem Geertza to Parsons stworzył możliwość mówienia o rozumieniu, znaczeniu, symbolach. Jednak to nie on niewątpliwie wyznaczył kierunek ich rozumienia dla Geertza. Warto zwrócić uwagę na krytykę etnometodologii przez Geertza i podkreślanie przez niego złudności podobieństw między jego propozycją a etnometodologami. Uwagi Geertza są zbieżne z tymi, które padały w dyskusji na temat ewentualnego zaliczenia etnometodologii do interakcjonizmu symbolicznego. Dyskutanci wskazują na zasadniczą odmienną, która wynika z jednej strony z przekonanie o istnieniu ukrytych struktur poznawczych rządzących interakcją, z drugiej strony „otwartym kontekście świadomości” uczestników interakcji oraz z przekonania etnometodologów o pierwszeństwie społecznego procesu oddziaływania wobec systemu znaczeń³. Poza tym warto zauważyć, że druga faza rozwoju interakcjonizmu symbolicznego ze szkołą chicagowską i Blumerem przypada na lata, kiedy to – jak zauważa Geertz, a o czym pisze Majbroda – miał miejsce w Chicago pierwszy prawdziwy krok w kierunku antropologii interpretatywnej.

Omawiana przez Autorkę Geertzowska propozycja empirycznego ugruntowania teorii jest zbliżona do postępowania wywiedzionego z pragmatyzmu przez interakcjonizm symboliczny. Można u Geertza wyróżnić podobne dwie fazy postępowania badawczego. Pierwsza z nich to stworzenie schematu badawczego przy pomocy koncepcji zamkniętych w pojęcia teoretyczne. Druga faza to jego empiryczne wypełnienie i interpretacja danych. W specyficzny sposób rozumiane są tu „pojęcia teoretyczne”. Nie mają one charakteru definicyjnego. Jako pojęcia definicyjne byłyby zamknięte. Wyznaczałyby ścisły zakres desygnatów. Blumer przeciwstawił pojęciom definicyjnym pojęcia uwrażliwiające, które w przeciwieństwie do tych pierwszych nie wskazują, co zobaczyć, ale wskazują kierunek, w którym trzeba patrzeć⁴. I tu podobnie nie chodzi o zarzucenie „metody”. Jest to wynik charakteru badanej rzeczywistości. Jak pisze Blumer, a pod czym

² E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006, s. 37–40.

³ *Ibid.*, s. 40.

⁴ H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywy i metody*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2007, s. 114–115.

można podpisać także Geertza, jego dyscyplina zajmuje się społecznym światem codziennych doświadczeń, w „tym [...] świecie każdy przedmiot naszych rozważań – osoba, grupa, instytucja, praktyka [...] ma odmienny, szczególny czy unikalny charakter, i znajduje się w kontekście o podobnie niepowtarzalnym charakterze”⁵. W konsekwencji, żeby badać i odkrywać to, co wspólne, zmuszeni jesteśmy „poszukiwać tego, co wspólne, przyjmując i używając to, co odmiennie. To, co wspólne (do czego odnosi się koncepcja), wyrażone jest w odmienny sposób w każdym empirycznym wypadku i można doń dotrzeć tylko akceptując i opracowując te niepowtarzalne ekspresje”⁶.

Porzucenie kartezjańskich pojęć definicyjnych, podobnie jak w pragmatyzmie, nie tylko wynika u Geertza z ontologicznych rozstrzygnięć. Ma to także uzasadnienie epistemologiczne. Geertz, podobnie jak ma to miejsce w pragmatyzmie i interakcjonizmie symbolicznym, opowiadał się za postrzeganiem wiedzy jako ciągle ewoluującej i unikał teoretyzowania a priori. Wiedza nie może opierać się na absolutnych zasadach, które wyznaczałyby jej przyszłe formy. Geertz tak, jak jest to u interakcjonistów symbolicznych, nie buduje poprzez pojęcia użyte do interpretacji zorganizowanego systemu, ale luźny układ odniesienia. W trakcie badań jest on rozwijany i systematyzowany⁷.

Kolejną kwestią, którą porusza Autorka, jest miejsce „znaczenia” w antropologii interpretacyjnej Geertza. Majbroda wskazuje przede wszystkim na semiotyczny kontekst dla rozumienia znaczenia. Autorka zwraca uwagę na to, że Geertz upominał się o znaczenie w antropologii. Tu zwróciłbym uwagę na to, iż podobnie przedstawiciele interakcjonizmu symbolicznego upominali się o znaczenie, tyle że w socjologii. Dla Geertza, podobnie jak dla nich, człowiek żyje w środowisku symbolicznym. Podobne wyciągają wnioski, znaczenie jest konstytutywnym wymiarem życia społecznego. Wyraźnie widać to w słynnej definicji kultury Geertza, jako sieci znaczeń, która jest przez człowieka tworzona, utrzymywana i przekształcana. Konsekwentnie wiąże się to z krytycznym odnoszeniem się do wszelkich systemowych ujęć życia społecznego. Nie oznacza to jednak wyjścia poza myślenie naukowe, ale zaproponowanie innego w jego ramach, o czym wspominałem powyżej.

Autorka uznała za szczególnie ważne u Geertza, w kontekście rozumienia „znaczenia”, jego stwierdzenie o prowadzonym dialogu między antropologiem a podmiotem swoich badań. Ma to bowiem istotne konsekwencje dla nadinterpretacji jego badań. Kategoria dialogu pojawia się bowiem w antropologii m.in.

⁵ Cyt. za E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny...*, s. 65. Tłumaczenie Hałas lepiej oddaje intencje Blumera. Vide: H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny...*, s. 115.

⁶ Ibid. s. 65.

⁷ Ibid., s. 50.

refleksyjnej, autobiograficznej czy performatywnej. Autorka wprost, z czym się trzeba zgodzić, zaznacza, że nie można wyciągać z tego wniosku o postulowaniu narcystycznych wynurzeń na temat „samego siebie” w kontekście opisywanych zjawisk kulturowych, czy też potraktowaniu ich jako pretekstu do tworzenia antropologicznej narracji. Nawiązując do powyższych uwag dotyczących epistemologicznego wymiaru antropologii interpretatywnej, wydaje się, iż jest to wynik uznania nie tylko kontekstowości badanego podmiotu, ale również badającego. A biorąc pod uwagę hermeneutyczne inspiracje Geertza, można to ukonkretnić, wskazując na partycypacje w określonej wspólnocie dyskursywnej, i całość zamknąć w zagadnieniu „koła hermeneutycznego”.

Autorka sygnalizuje jeszcze jedną kwestię. Zwraca uwagę, że zaproponowana przez Geertza słynna dychotomia na „bycie tam” i „bycie tu” oraz uznanie znaczenia dla antropologa i tworzonej przez niego antropologii przynależności do świata nauki nie unieważnia znaczenia terenu w jego klasycznym rozumieniu. Chodzi o pozbawienie go wyłączności na uprawomocnienie antropologicznych ustaleń.

Kolejne zagadnienie to procedura geertzowskiego „opisu gęstego” i jego semiotycznego charakteru. Autorka, z czym się zgadzam, zwraca uwagę na jego fundamenty w postaci pragmatycznie zorientowanej semiotyki Peirce’a. Przeciwwstawia tę tradycję „językopodobnym” sposobom ujmowania świata, umieszczając w nim semiologię. Zwraca uwagę, iż większość krytyków fundamentalnego dla „opisu gęstego” eseju Geertza *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali*⁸ mija się z intencjami jego autora z powodu m.in. przekonania o semiotycznym rozumieniu przez niego metafory „kultura to tekst”. Konsekwencją tego są zarzuty o „reifikację kultury”, „ustatecznianie jej obrazu”, „pozbawienie kultury właściwej dynamiki” itp. Z innej strony płyną zarzuty dotyczące statusu zaproponowanego „opisu gęstego” jako „intelektualnej zabawy”. Moim zdaniem krytyka ta okazuje się wewnętrznie sprzeczna. Jest dobrą ilustracją specyfiki myślenia Geertza przekraczającego standardowe ramy myślenia o nauce. Trafnie o tym pisał Wojciech Burszta: „holiści i materialści zarzucają mu tendencje «idealistyczne», nominaliści kulturowi i językowi, przedstawiciele tekstualizmu, badań postkolonialnych, *gender studies*, krytycznie patrzą na fakt bronienia, «podejrzanego» pojęcia kultura i zbyt małe zaangażowanie w badania nad władzą i dominacją”⁹.

⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 461–510.

⁹ W.J. Burszta, *Clifford Geertz albo wierność sobie*, [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003, s. 95. Vide także: M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, wybór i red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 9–28. Można by rzec,

Autorka w omawianym rozdziale zwraca uwagę na liczne głosy powołujące się na antropologię interpretatywną jako tę, na której kończy się obiektywna antropologia i otwiera się „nowe” jej rozumienie. To nowe rozumienie, to czas, kiedy to antropologia powinna być postrzegana w kategoriach sztuki, umiejętnego „kształtowania przydatnych artefaktów” itp. W miejsce różnie konceptualizowanego opisu, wyjaśniania, pojawia się chociażby „ewokacja”. Konsekwencją niepewności i mglistości celu jest przenoszenie uwagi z podmiotu poznania na podmiot poznający i kontekst, który go konstruuje. O nietrafności głosów o Geertz jako grabarzu „antropologii obiektywnej” zaświadczały słowa samego antropologa, który wprost pisał, że nie wierzy, iż antropologia nie jest lub nie może być nauką¹⁰.

Zdaniem autorki metafora kultury jako tekstu, czytania jako trybu poznania oraz interpretacji jako konstruowania znaczeń nabrała radykalnego kształtu pod wpływem zinterpretowania w *Writing Culture*¹¹. W pracy tej tekstualizacja kultury i etnografii jako pisarstwa mocno wybrzmiała w różnych kontekstach interpretacyjnych. Myślenie zapoczątkowane w *Writing Culture* zaciążyło na późniejszej dyskusji w antropologii, która problemy antropologii umieszczała w ramach literackich i retorycznych. Opis etnograficzny zajął – według Autorki – centrum dyskusji, podczas gdy mało dyskutowało się i dyskutuje na temat trybów wyjaśniania.

Majbroda zwraca uwagę, że tam, gdzie mamy odwołania do antropologii interpretacyjnej jako tej, która wyznaczyła „nową” drogę dla niej, tekst nie jest rozumiany w trybie językoznawczym, ale literaturoznawczym. W tym pierwszym rdzeniu jest znaczenie, dominujące nad spójnością i strukturą. Jej zdaniem to w konsekwencji opisu kultury jako „tekstu literackiego” antropolog został mianowany pisarzem, a opis etnograficzny zrównany z beletrystką. Metafora tekstu implikuje siostrzane przenośne, kolejne pojęcia ze słownika literaturoznawstwa. Świat zaczyna być dekodowany w trybie retorycznym, narracyjnym, stylistycznym, gatunkowym itd. Antropologii ufundowanej na takim słowniku na nic teren, ankieta, wywiad oraz jakiegokolwiek modele teoretyczne.

Zdaniem Majbrody Geertz nie był rzecznikiem literaturyzacji antropologii. Jego licznych porównań etnografii do pisarstwa nie należy rozumieć jako postulatu pisania „antropologicznych powieści”. Wynikają one m.in. z kwestio-

iz dla modernistów jest „heretykiem”, dla postmodernistów zaś za mało „zaangażowanym wiernym”.

¹⁰ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2006, s. 274.

¹¹ *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G. Marcus, Berkeley 1986.

nowania relacyjnego definiowania nauki, przeciwstawiania jej nienaukowej literaturze.

W rozdziale trzecim, *Reception of 'thick description' in historiography. The case of Robert Darnton's The Great Cat Massacre*, Autorka przedstawia polemikę, jaka toczyła się wokół pracy Darntona *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kultury*¹². Stanowi to dla niej exeplum pokazujące wpływ Geertza i jego antropologii interpretatywnej na praktykę badawczą historyków. Autorka koncentruje się na wypowiedzi Jamesa W. Fernandeza oraz Dominicka LaCapry. W dyskusji wzięli jeszcze udział: Rogert Chartier, Perre Bourdieu, Giovanni Levi¹³.

Majbroda, identyfikując inspirację Darntona antropologią interpretowaną, wskazuje na badanie przez niego wartości, idei, przekonań poprzez lekturę dostępnych mu tekstów kultury, dostrzeganie konieczności spojrzenia na kulturę francuską z punktu widzenia partycypujących w niej tubylców, podkreślanie symbolicznego charakteru badanej rzeczywistości. Autorka zwraca uwagę, iż krytykujący Darntona wnoszą do dyskusji z nim rozumienie kultury jako tekstu w jego literackim ujęciu. Rodzi to wiele nieporozumień.

Majbroda sygnalizuje, że zarówno Fernandez, jak i LaCapra pozostają sceptyczni wobec przenoszenia wypracowanych metod do realiów „bycia w terenie”, do badania podmiotów, z którymi nie mamy kontaktu „twarzą w twarz”.

Bardzo interesujący jest komentarz Autorki względem tego sceptycyzmu. Pisze ona, iż obydwoj badacze zbyt dosłownie odczytują metaforę tekstu. Koncentrując się na jej literackich, fikcyjnych implikacjach, nie biorą pod uwagę semiotycznego rozumienia pojęcia tekstu. Dzięki temu następuje według niej zniesienie tej odmienności, tak radykalnie postawionej.

Rozwijając tę kwestię, zwróćmy także uwagę na znaczenie hermeneutycznych inspiracji antropologii interpretatywnej. Tekst dla hermeneuty jest jedną z form dyskursu – wydarzenia językowego. Drugą formę stanowi wypowiedź ustna. Historyk i antropolog ma do czynienia ze znaczeniami należącymi do tak rozumianego dyskursu. Rzutuje to na takie samo widzenie przez nich znaczenia, w kontekście wydarzenia. Nie oznacza całkowitego zrównania sytuacji poznawczej, w jakiej znajduje się historyk i antropolog. Możemy wskazać na oczywiste różnice, nie mają one jednak tak fundamentalnego znaczenia, jak to widzą polemici Darntona. Dotyczy to zarówno sytuacji podmiotu poznania – dyskur-

¹² R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kultury*, Warszawa 2012.

¹³ Dyskusja ta została przedrukowana w: „Rocznik Antropologii Historii”, 2012, nr 2, s. 21–102. Vide także artykuły polskich badaczy: Cz. Robotyckiego, Z. Libery, A.P. Kowalskiego, P. Kowalskiego, komentujących po latach dyskusję. Ibid., s. 103–160.

sywnego charakteru znaczenia – jak i sytuacji podmiotu poznającego, który odczytuje znaczenia w trybie hermeneutycznym.

Dla toczoney polemiki ważne jest także, iż część zarzutów wynika z nieporozumienia, któremu częściowo winnym jest Darnton. Bałagan pojęciowy, jaki panuje odnośnie do kategorii „znaczenia w kulturze”, powoduje, że pojawiają się całkowicie nietrafione zarzuty. Wynikają one z przyłożenia do analiz Darntona założeń strukturalizmu.

Autorka, kończąc ten rozdział, podkreśla, iż krytykę badań Darntona można odczytać jako świadectwo wątpliwości wobec analogii pomiędzy sytuacją bycia w terenie a kontaktem ze źródłem-tekstem, i co za tym idzie, zastosowania antropologicznej perspektywy w badaniach prowadzonych przez inne dyscypliny. Sama jednak, jak wspomniałem, te wątpliwości rozwiewa. Należy to mocno zaakcentować. To ważny głos płynący ze środowiska krajowych antropologów, w którym tę istotną sprawę umieszcza się w kontekście obrony autonomii dyscypliny. Inspiracje antropologiczne są postrzegane jako zawłaszczanie dyscypliny.

Można oczywiście tę postawę zrozumieć. Wynika ona z przeżywanego w polskiej humanistyce procesu antropologizacji. W jego konsekwencji antropologia pojawia się w nazwie różnych perspektyw badawczych. Wywołuje to reakcję obronną u antropologów w postaci ochrony własnej tożsamości i granic dyscyplinarnych. W obronie tej podkreśla się „terenowy” wymiar analiz antropologicznych.

Paradoksalnie, moim zdaniem, w ten sposób antropolodzy wyrządzają więcej szkód niż pożytku swojej dyscyplinie. Te liczne odwołania do antropologii zapewniają jej bowiem miejsce w centrum współczesnej nauki. Poza tym sami antropolodzy wiedzą najlepiej, jaki jest status granic dyscyplinarnych. Dobrze rozumieją ich kulturowy charakter. Wydaje się, że dziś powoli kruszony jest ostatni bastion w postaci instytucjonalnego fundamentu. Argumenty merytoryczne, które pojawiają się w tej obronie, są przekonywująco zbijane¹⁴. Przeciwwstawienie terenu w antropologicznym rozumieniu jako konkretnego miejsca w przestrzeni geograficznej ma charakter nie tyle merytoryczny, co legitymizujący.

W rozdziale czwartym, *In the circle of symbols, meanings and signs. Semiotic inspirations of interpretive anthropology*, Autorka szkicuje „genealogię” antropologii interpretatywnej. Zwraca uwagę na brak w niej literackich i literaturoznawczych „przodków”. Zdaniem Autorki stawia to pod znakiem zapytania trafność odczytania metafory tekstu w sposób literaturoznawczy – jednego z kluczowych

¹⁴ Vide np.: A.P. Kowalski, *Antropologia kulturowa jako nauka historyczna*, [w:] *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, Kraków 2015, s. 143–159.

pojęć antropologii interpretatywnej. Majbroda w tym rozdziale szerzej argumentuje za semiotycznym postrzeganiem antropologii interpretatywnej. Literaturoznawcze odczytanie metafory tekstu uznaje za „dosłowne”. W słowniku Geertza metafora ta odsyła do symbolu, znaczenia, interpretacji, a nie, jak zaznacza, prostego i naiwnego utożsamiania działań antropologa z pracą filologa.

Autorka wskazuje na jedną z wypowiedzi Geertza, w której stwierdza on, iż wiele nauczył się od hermeneutycznej tradycji europejskiej, ale wywodzi się z innej tradycji myślowej – angloamerykańskiej. Jej początki dla antropologa wyznaczają badania znaczenia przez Peirce’a.

Autorka wskazuje, iż trychotomiczna koncepcja znaku Peirce’a inspirowała Geertza. Dla fundatora triadycznej koncepcji znaku „bycie znaku to bycie interpretowanym”. Interpretacja to zatem podstawa ontologiczna wszelkich zjawisk i bytów o naturze znakowej. Założenie to przypomina centralną ideę antropologii Geertza, w myśl której znaczenie jest artykułowane przez publiczne, dostępne symbole kulturowe i przejawia się w konkretnych wydarzeniach. Poza tym w ujęciu Peirce’a znaki powinny być zakotwiczone zarówno w kontekście, jak i w konkretnym czasie. Adaptacja pragmatycznej teorii semiotyki Peirce’a do badań kulturowych pozwala Geertzowi na obserwację systemów symbolicznych w działaniu – w społecznym użyciu, podczas interpersonalnych relacji.

Semiotyka, zdaniem Majbrody, nie stanowi jednak fundamentu antropologii interpretatywnej, ale inspirację, teoretyczny impuls i rodzaj intelektualnej ramy badawczej. Jednocześnie jednak Autorka podkreśla, że zapewniłaby ona metodzie interpretacyjnej koherencję i zdyscyplinowanie. Gdyby Geertz napisał *Pryncypia semiotyki kultury*, uściślając w ten sposób swoją wizję kultury manifestującej się przez znaki, nie byłby postrzegany jako inicjator zwrotu literackiego w antropologii.

Czy jednak nie jest tak, iż brak takiej pracy nie świadczy o konsekwencji Geertza? Systematyzacja jego teorii mogła powstać dopiero „po Geertz”. Brak systematyzacji jest niejako założony, wynikający z filozoficznych pragmatycznych fundamentów. Antropologia interpretatywna nie może i nie ma architektonicznego charakteru. Była procesem, a nie gotowym produktem, stopniowo rozwijającą się zróżnicowaną całością. Doskonale, obrazowo ten charakter teorii został przedstawiony odnośnie do szkoły chicagowskiej przez Arnolda M. Rose’a, który pisał, że teoria rozwija się „dzięki jakiejś idei w jednym miejscu, świetnemu, lecz częściowemu sformułowaniu w innym, małemu badaniu tu, programowi specjalistycznych studiów tam”¹⁵.

Inną kwestią jest, abstrahując od powyższych uwag, czy w tytule książki o antropologii Geertza znalazłoby się jej określenie jako „semiotyki kultury”.

¹⁵ Cyt za: E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny...*, s. 33.

W kończącym rozdział podsumowaniu Autorka podkreśla, że antropologia interpretatywna Geertza jest propozycją, w której łączy się rozumienie i wyjaśnienie znaczeń. Zdaniem badaczki, chcąc metodę interpretacyjną Geertza przedstawić syntetycznie, można ją sprowadzić do dyrektyw: obserwuj i staraj się zrozumieć najmniejsze elementy tego, co chcesz wyjaśnić, zapytaj badanych o ich znaczenie, zaakceptuj jednokrotność wydarzenia, pamiętajac jednocześnie o jego powtarzalności, podejmij się określenia jego funkcji i miejsca w kulturze. Tu nie ma rozbieżności. Majbroda uważa jednak, iż metoda ta jest semiotyczna. Na podstawowym poziomie antropologicznej analizy określana jest syntaktyka tekstu kultury, dalej następuje wyjaśnienie semantyki, a na końcu zrozumienie wymiaru pragmatycznego.

Wydaje się, że należy jednak pozostać przy tych stwierdzeniach Autorki odnośnie do relacji antropologii interpretatywnej wobec semiotyki, w których przede wszystkim podkreśla, że stanowi dla niej intelektualne ramy. Wątpliwości pozostawia myśl, iż mamy tu do czynienia z projektem niegotowym, nieścisłym antropologii semiotycznej. Chyba że potraktujemy badania semiotyczne tak szeroko, iż zmieści się w nich obok Ferdinanda de Saussure’a i Peirce’a, by pozostać przy „klasykach”, o których pisze Majbroda, także np. Paul Ricoeur czy Edmund Husserl. U Geertza, podobnie jak u wspomnianych myślicieli, takie kategorie jak tekst, znaczenie, znak i interpretacja występują w innych kontekstach problemowych niż syntaktyka, semantyka i pragmatyka tekstu.

M. Brocki, pisząc o antropologii semiotycznej, podkreśla, że przymiotnik „semiotyczna” w dużym stopniu dookreśla jej teorię, ale w sposób niedoskonały¹⁶. Oczywiście Geertz często stosował termin semiotyka, ale raczej wynikało to z faktu, na co zwraca uwagę sama autorka, powszechnego jego używania w latach siedemdziesiątych. Semiotyka tak Peirce’a, jak i Saussure’a była dla niego abstrakcyjną analizą znaków. W eseju poświęconemu sztuce zestawia tych badaczy i przeciwstawia analizie znaczeń „w ich naturalnym środowisku – zwyczajnym świecie, w którym człowiek patrzy, nazywa, słucha i działa”¹⁷. Na pierwszy rzut oka takie zestawienie wydaje się zaskakujące. Peirce jednak prowadził badania logiczne nad formą myślenia i języka w poznaniu i komunikowaniu wiedzy. Wprawdzie w semiotyce Peirce’a wiedza pozostaje w związku z działaniami, ale nie jest, tak jak to ma miejsce u Geertza, punktem wyjścia. Ma to fundamentalne znaczenie. Badanie znaczenia musi być ujmowaniem go w społecznym kontekście komunikowania się i działania.

¹⁶ M. Brocki, *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław 2008, s. 193.

¹⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków 2005, s. 123.

Propozycja Geertza nie jest słabo rozwiniętą semiotyką kultury. Można powiedzieć, że skłonienie się Geertza, by o jego antropologii mówić jako interpretatywnej, to wyraźne opowiedzenie się po stronie hermeneutyki i lingwistyki dyskursu, w przeciwieństwie do semiotyki i lingwistyki języka, którego podstawową jednostką jest znak, a nie zdanie. Język dla Geertza jest dyskursem, wypowiedzią skierowaną do kogoś, a nie abstrakcyjną strukturą znaków. Nie oznacza to oczywiście podważania słów Geertza, który podkreśla znaczenie tradycji angloamerykańskiej w swoim intelektualnym wyposażeniu. Antropologia interpretatywna niewątpliwie wyrasta z pragmatyzmu i Peirce'a jako przedstawiciela filozofii pragmatycznej. Stąd też rozumienie znaczenia jako interpretacji i symbolu jako sposobu społecznego działania. Sięgając jeszcze głębiej, stojące za tym umieszczenie myślenia w planie społecznego działania, a nie kontemplacji idei. Jeśli zatem w ogóle miałyby powstać książka, w której Geertz wyłożyłby swoją metodę, to raczej zatytułowana byłaby ona *Principia hermeneutyki kulturowej*¹⁸. Wiemy jednak, że jej brak jest konsekwencją w postępowaniu Geertza, a nie jakimś zaniechaniem.

Można także w tym miejscu się zastanowić, czy semiotyczne odczytanie przez Majbrodę metafory kultury jako tekstu, występującej u Geertza, nie stanowi podobnego pretekstowego jej odczytania, jak odczytanie w literaturoznawczym kierunku. Skłonny byłbym raczej zwrócić uwagę na specyficzne cechy tekstu (utrwalonej wypowiedzi) jako jednej z form dyskursu. Dyskurs jako wydarzenie charakteryzuje się tym, iż: „ma charakter aktualny i temporalny [...], ma swój podmiot, swojego kogoś, kto mówi [...], ma charakter symboliczny, odnosi się do czegoś i jest o czymś [...], ma rozmówcę, jest aktualną wymianą przekazu [...]”¹⁹. Tekst posiada powyższe właściwości i dodatkowo: „utrwalenie znaczenia [...] oderwanie od intencji autora [...] istnienie [...] odniesień [...], których nie można bezpośrednio «tu i teraz» wskazać, [...] uniwersalny zakres adresatów”²⁰. Znaczenia w kulturze-tekście wykraczają zatem poza wydarzenie, ale możemy do niego docierać jedynie na drodze interpretacji wydarzenia, które samo jest interpretacją. Zakładana jest tu pewna stałość, transsytuacyjność, pewien zakres wspólnej wiedzy gwarantujący intersubiektywność komunikacji. Wiedza ta jednak nie determinuje znaczeń, jest problematyczna, znaczenia są konstruowane w konkretnych sytuacjach. Mówiąc „po geertzowsku”, ludzie żyją w środowisku symbolicznym, które przez nich jest aktywnie tworzone, utrzymywane i przekształcane. Uznając kulturową definicję znaczeń, Geertz uważa,

¹⁸ Zwróćmy uwagę, iż odpowiednikiem greckiego *hermeneia* – oznaczającego rozumienie, wyłożenie, wyjaśnienie, przekład, ocenę – jest łacińskie *interpretatio*.

¹⁹ E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny...*, s. 102.

²⁰ *Ibid.*, s. 103.

że jej istnienie nieustannie uzależnione jest od działań potwierdzających to symboliczne środowisko.

Pozostańmy jeszcze przy kwestii „semiotyka a Geertz”, by zadać sobie pytanie. Czy antropologia interpretacyjna może być inspiracją dla antropologii semiotycznej? Nie potrafim na to pytanie odpowiedzieć. Warto jednak zwrócić uwagę na – chyba niedocenioną w momencie, kiedy się ukazała, podobnie zresztą jak dziś – książkę Krzysztofa Piątkowskiego *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*²¹. Nie często się zdarza, by w antropologii krajowej powstała praca od początku do końca mająca charakter studium metodologicznego. Co ważniejsze, studium, które nie tyle zdaje sprawozdanie z dyskusji, ile jest głosem w niej²². W książce tej Piątkowski proponuje autorskie rozumienie metody semiotycznej w badaniach antropologicznych. Metoda semiotyczna miałaby mieć charakter komplementarny i uwzględniała konsekwencje wynikające z rozumienia znaku w ujęciu systemowym i interpretacyjnym. Taka metoda byłaby w stanie ujmować uniwersalia oraz konkret kulturowy, byłaby „w pewnym sensie «złotym środkiem» godzącym strukturalistyczną optykę i uwarunkowania kontekstualne konkretnego zjawiska kulturowego, wydaje się być pełną, trójaspektową analizą – wprowadzającą [...] perspektywę użytkownika znaków i świata zewnętrznego”²³. Ta trójaspektowa analiza (syntaktyczna, semantyczna, pragmatyczna) obejmowałaby trzy aspekty zjawisk znakowych i łączyła dwie drogi myślowe semiotyki, zapoczątkowane przez semiologię de Saussure’a i semiotykę Peirce’a. Poza wydobyciem specyfiki kultury miałaby ona oddalać jakoby niebezpieczeństwo skrajnego sytuacjonizmu lub ustaleń zbieżności typu statystycznego²⁴.

²¹ K. Piątkowski, *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*, Toruń 1993.

²² Problem semiotycznej metody w badaniach antropologicznych stanowi ważny element jej tożsamości. Wynika to z roli, jaką odegrała w zmianach teoretycznych w polskiej antropologii lat osiemdziesiątych Nowa Etnologia Polska, inspirowana się francuskim i rosyjskim strukturalizmem. Marcin Brocki w swojej pracy *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład* pisał, iż semiotyka „wydaje się najlepiej przygotowana do pełnienia roli dojrzałej teorii w antropologii”. Ibid., s. 192. Michał Buchowski w swojej recenzji dwa rozdziały poświęcone semiotyce uznał za panegiryki NEP, „mało w nim argumentów – pisze – zaś niezliczone cytaty z dzieł klasyków Nowej Etnologii Polskiej [...] – promowanej w naszym kraju trzy dekady temu, ale dla niektórych będącej wciąż nowinką – trącącą jednak myszką. Pozwolę sobie dalej stosować ironiczną retorykę: projekt NEP jest, zdaniem Marcina Brockiego, tym, czym był leninowski NEP dla budowy komunizmu w Rosji w latach 20. XX wieku”. M. Buchowski, *Czy antropologia powinna być antyokultystyczna, apolityczna i pansemiotyczna? Kilka uwag na marginesie książki Marcina Brockiego. Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, „Lud”, 2009, t. 94, s. 377–385.

²³ K. Piątkowski, *Semiotyczne badania...*, s. 121.

²⁴ Ibid.

Wydaje mi się, iż Majbroda podobnie myśli, kiedy umieszcza antropologię Geertza w ramach semiotyki. Propozycja Piątkowskiego jest nadal wartościową propozycją metody semiotycznej w antropologii. Nie sądzę jednak, że godzi ona perspektywę systemową z interpretacyjną. Myślę, że nie jest możliwe połączenie wykluczających się modeli języka jako struktury i języka jako wypowiedzi. Choć możliwe jest ich zestawienie. W jego efekcie otrzymujemy ostatecznie jednak strukturalny model kultury. Znaczenia w nim są generowane przez stały model odgrywany przez działających, są abstrakcyjne, niezależne od konkretnej sytuacji. Dobrze tę różnicę widać w refleksji nad paradygmatami w socjologii, gdzie wyróżnia się paradygmat normatywny i interpretacyjny. W pierwszym z nich „abstrakcyjne znaczenia [...] wyznaczają konkretne działania. Działania te są określone przez czynniki leżące poza daną sytuacją i poza indywidualnym, codziennym doświadczeniem ich uczestników [...]”²⁵. W drugim „uważa się, że sytuacja określa znaczenie tego, co się w nim dzieje. Ponieważ znaczenia [...] są częściowo problematyczne, muszą być stale interpretowane”²⁶.

W końcowej części tego rozdziału Autorka powraca do konsekwencji posłużenia się przez Geertza analogią kultury jako tekstu dla uznawanych za fundament antropologii badań terenowych. Postrzeganie kultury w kategorii znaków powiązanych ze sobą w procesie semiozy zaowocowało – jej zdaniem – redefinicją pojęcia obserwacji na rzecz współuczestnictwa. Oznacza to odrzucenie modernistycznego rozumienia pozycji antropologa w terenie jako uprzywilejowanej. Badany, tak jak i badacz, żyje w kulturowo zapośredniczonych światach. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, bez usiłowań rozstrzygnięć, które inspiracje u Geertza są pierwsze czy ważniejsze, na fakt, iż Peirce, wprowadzając element interpretatora, zogniskował swoją semiotykę na interpretacji, tak jak to ma miejsce w hermeneutyce. Jego semioza przypomina kolistość rozumienia hermeneutycznego. Piątkowski o takim interpretowaniu symbolu pisze jako semiotycznym „o nastawieniu hermeneutycznym”²⁷. Struktura rozumienia konstytuuje się tu podobnie. „Rozumienie to «wejście» w to, co ma być rozumiane, w historię, tradycję; myśl musi stać się nierozzerwalnym elementem systemu, który ma zrozumieć, ale musi jednocześnie wykraczać poza granice dotychczasowego sensu, tworząc sensory nowe (będące punktem wyjścia dalszego

²⁵ E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny...*, s. 31.

²⁶ Ibid. Hałas w innej swojej pracy zwraca uwagę, iż w ramach wzorca interpretatywnego, który da się rozszerzyć poza socjologię na inne nauki, można wyróżnić wiele wariantów. Jeden z nich rozwijany byłby na gruncie pragmatyzmu. Umiejscawia w nim Geertza obok B. Malinowskiego i F. Zanieckiego. E. Hałas, *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*, Warszawa 2007, s. 262.

²⁷ K. Piątkowski, *Semiotyczne badania...*, s. 89.

rozumienia). Myśl rozumiejąca to zatem ciągły proces (bez punktu wyjścia i dojścia), to stała reprodukcja myśli [...]. Punktem wyjścia takiej myśli jest już istniejąca myśl i kultura [...]. Nie ma tu zatem wartościującego podejścia do różnych rodzajów poznania. Interpretuje się to, co zastane i ta interpretacja tworzy nową płaszczyznę, która staje się znów podstawą nowych interpretacji [...]. [...] konkretna jest tylko interpretacja”²⁸.

W rozdziale piątym, *Parallel biographies: Clifford Geertz and Claude Lévi-Strauss*, Autorka przedstawiła różnice w stylach myślowych obu antropologów, podkreślając nie tylko wyraźne odmienności, ale także podobieństwa między nimi. Te pierwsze wydają się oczywiste, chociaż jak wiadomo, o czym wspomina Autorka, znaleźli się badacze, którzy antropologię społeczno-kulturową Lévi-Straussa i strukturalizm postrzegali jako wariant antropologii symbolicznej. Interesująca jest tu uwaga Majbrody, iż prawdopodobnie wynikało to z koncentracji na obszarach uznawanych za nasycone znaczeniem symbolicznym, takich jak mity czy rytuały. Sama jednak jednoznacznie opowiada się za tymi, którzy podkreślają, że bywają to analogie zbyt pochopne. Wskazuje jednak na podobieństwa między antropologią Geertza a antropologią Lévi-Straussa.

Majbroda podkreśla zbieżny u obu antropologów sposób skonceptualizowania kultury oraz samą propozycję wyjaśniania jej mechanizmów funkcjonowania. Zwraca uwagę na rozumienie jej jako systemu symbolicznego i wynikające z tego semiotyczne badania, od razu jednak podając liczne różnice, które znacznie osłabiają wskazane podobieństwa. Wydaje się jednak, że Autorka przywiązuje zbyt duże znaczenie do tych analogii. Nie wysuwałbym na tej podstawie wniosku o jakiejś wspólnocie myśli między Lévi-Straussem i Geertzem. Analogie te pozwalają jedynie umieścić obydwu badaczy w ramach semiotyki, w ogólnym sensie nauki o znakach, gdzie obok wspomnianych już jej przedstawicieli można jeszcze umieścić choćby Alfreda Schütza czy Romana Ingardena.

O semiotycznym badaniu już pisałem. Oczywiście Geertz często pisze o „systemach symbolicznych”. Pytanie tylko, jakie to ma znaczenie w jego koncepcji antropologii interpretatywnej? Moim zdaniem w ten sposób wskazuje on, iż sytuacyjny i kontekstowy charakter znaczeń nie jest przez niego pojmowany radykalnie. Na pewno odrzucał jakiegokolwiek odmiany strukturalnego rozumienia świata człowieka, w którym świat jest zbudowany ze struktur pozostających na zewnątrz świadomości człowieka. Struktury te miałyby określać treść i formy tej świadomości i doświadczanych znaczeń. Nie tylko dotyczy to wariantu zaproponowanego przez Lévi-Straussa, ale także Emile Durkheima.

²⁸ Ibid., s. 44.

W rozdziale tym dobrze jest widoczny problem, który pojawił się już wcześniej przy analizie myśli Geertza. Autorka, podobnie jak w poprzednich rozdziałach, koncentrując się na semiotycznych inspiracjach antropologii Geertza, ujęła swoją analizę w tryby wyjaśnienia genealogicznego. Idąc w tym miejscu za Wittgensteinem, zgromadzone przez Autorkę fakty dotyczące semiotyki Peirce'a, czy też strukturalizmu Lévi-Straussa, można opisać w inny sposób w celu zaprezentowania ogólnego obrazu antropologii interpretowanej.

Wydaje mi się, iż w dużej mierze próba dania takiego ogólnego obrazu poprzez przejrzyste przedstawienie pozwoliłaby na to, by antropologia interpretatywna ukazała się jako nowa jakość, a nie przysłowiowy „worek bez dna”, do którego wrzucono różnych myślicieli. Analizy Geertza zazwyczaj polegają na tym, iż sięga się do takiego worka, wyjmuje koncepcję i jej autora oraz wskazuje się na elementy, które zostały zapożyczone przez Geertza. Wittgensteinowskie podejście chroni nas przed przeszarżowaniem w przyznawaniu znaczenia pewnym ideom w jego antropologii. Pozwala także inaczej spojrzeć na dorobek teoretyczny Geertza. Oddala chociażby uznanie za wyróżnik jego stylu „etykietowanie”. Jak sądzę, to właśnie patrzyenie na Geertza i jego antropologię poprzez klasyczne formy wyjaśniania powoduje, iż styl myślenia Geertza odczytuje się jako „wylizywanie nazwisk, grupowanie ich pod trudnymi do intelektualnego objęcia szyldami [...], przy tym na ogół jedyną zasadą tłumaczącą dane zestawienie jest «czysty automatyzm». [...] Encyklopedia albo leksykon zastępuje tu głębszą lekturę”²⁹.

Geertz, pisząc o Schützu, określił jego dzieło jako reprezentujące „nieco heroiczną, ale niepozbawioną sukcesu, próbę sprzężenia wpływów mających swe źródło z jednej strony u Schelera, Webera i Husserla, drugiej zaś Jamesa, Mead i Deweya”³⁰. Podobnie można powiedzieć o dziele Geertza, które było próbą heroicznego, niepozbawionego sukcesu, sprzężenia wpływów Diltheya, Webera, Ricoeura i Pierce'a, Jamesa, Deweya, Mead, a także Ryle i Wittgensteina. Chcąc zrozumieć efekt tego sprzężenia, najlepiej byłoby dać jej „przejrzystą ekspozycję”³¹. Poprzez „uporządkowanie”, „ułożenie” reguł „gramatyki”

²⁹ M. Brocki, *FAQ*, [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003, s. 149.

³⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur...*, s. 409.

³¹ Wyjaśnienie przez opis w postaci przejrzystej ekspozycji pochodzi od Wittgensteina. Jedynym przykładem zastosowania przez Wittgensteina „przejrzystej ekspozycji” są jego rozważania nad ośmiościanem barw. Ośmiościan ten jest czymś w rodzaju ogólnej „gramatycznej ekspozycji” przestrzeni kolorów. Pozwala on dostrzec relacje pomiędzy poszczególnymi barwami, stopniowe przechodzenie w kolejne barwy pochodne oraz kontrasty. Patrząc na ośmiościan, jasne staje się, „dlaczego nie można mówić np. o „zielonkawej czerwieni”, ale można już mówić o „żółtawej czerwieni”. L. Rasiński, *O przejrzystej ekspozycji, alienacji i pasożytniczym języku: Wittgenstein i Marks*, „Principia”, 2014, LIX–LX, s. 162–167.

koncepcji Geertza uzyskalibyśmy orientację w obrazie antropologii interpretatywnej.

W rozdziale szóstym, *The impact of the interpretive turn on qualitative research methodes, or influence of categories drawn from literary studies on anthropological research practices*, Autorka dowodzi znaczącego wpływu koncepcji kultury Geertza na konceptualizowanie badań terenowych: sytuacje bycia w terenie, miejsce i role badaczy w procesie badawczym, przebiegu badań i oczywiście celu. Podkreślając znaczenie antropologii interpretatywnej w remodelowaniu metody etnograficznej, wskazuje, iż przyczyniła się ona nie tylko do tekstualizacji antropologii.

Majbroda, analizując dyskusje w ramach badań jakościowych, „ujawnia” impulsy do porzucenia wyobrażenia o „byciu w terenie” jako zbieraniu danych i tworzeniu obiektywnych zapisów, jakie dała badaczom antropologia interpretatywna. Według niej pod wpływem Geertza przestano te badania ujmować jako proces kategoryzacji i wskazywania wzajemnych związków między zastosowanymi kategoriami; falsyfikowania teorii poprzez jej konfrontację z terenem. Kluczowe stało się wyjaśnianie poprzez interpretację rzeczywistości społecznej jako procesu nadawania znaczeń. Świat, jaki napotykał badacz w terenie, był rozumiany jako świat zinterpretowany przez ludzi go zamieszkujących. Ważne stały się znaczenia, jakie aktorzy społeczni nadają światu i swoim działaniom. Konsekwencją tego była reinterpretacja miejsca i roli antropologa w badaniach. Przestaje być on wszechwiedzącym herosem, któremu możliwość opuszczenia własnej kultury gwarantuje nauka. Kolejnym efektem była większa świadomość badaczy w zakresie tworzenia tekstów-reprezentacji oraz poszukiwanie form, w których wnioski z badań terenowych zawarte byłyby w nietradycyjnych gatunkach piśmiennictwa etnograficznego. Tak, by zachować niezbędną dialogiczność i autorefleksyjność. Impulsy płynące z antropologii interpretatywnej przyczyniły się także do uznania, iż badania terenowe to nie tylko praktyka poznawcza, ale także działanie zorientowane etycznie, które powinno oddawać głos badanym.

Warto na koniec zwrócić uwagę, iż Autorka w rozdziale tym umieszcza antropologię w szerszym kontekście, który wyznaczają nauki posługujące się metodami jakościowymi. Badania terenowe określane w nim są m.in. za sprawą socjologii jako „metoda etnograficzna”. Majbroda zwraca uwagę, iż znaczenie dyskusji na temat „terenu” w antropologii wynika z faktu historii dyscypliny, która swoją tożsamość w przestrzeni dyskursu naukowego budowała na odróżnieniu jej od innych za sprawą prowadzenia badań terenowych.

Vide także: *Przeгляд [w:] H.-J. Glock, Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 273–278.

Rozdział siódmy, *Going beyond the text. On experience and emotions in anthropological cognition*, podobnie jak poprzedni, dotyczy zmian, jakie miały miejsce w antropologii za sprawą propozycji Geertza. Majbroda zajmuje się tym razem konsekwencjami dla dyscypliny krytyki antropologii interpretatywnej. Na wstępie zwraca uwagę na fakt, iż antropologia narodziła się z paradoksu. Od początku stanowiła – jej zdaniem – przejaw scjentyzmu, jednocześnie przekształcenie jej w dyscyplinę naukową zbiegło się w czasie z przełomem antypozytywistycznym, który ulokował ją po stronie nauk humanistycznych. Stojąca za tym paradoksem dychotomia między wyjaśnianiem a rozumieniem przestaje mieć znaczenie po tzw. kryzysie reprezentacji z lat osiemdziesiątych XX w. i kolejnych zwrotach. Centralne miejsce zajmuje bycie emocjonalnym, doświadczającym.

Powyższa zmiana jest konsekwencją zmian w sposobie myślenia o racjonalności. Majbroda argumentuje, iż nowy sposób dochodzenia do wiedzy, ufundowany na doświadczeniowej, sensorycznej i emocjonalnej stronie poznania, nie oznacza wyjścia antropologii poza dyskurs naukowy. Mam wątpliwości. Zgadzam się jednak z Autorką co do kulturowego widzenia nauki, i konsekwentnie, nieoperacyjności pojęcia racjonalności. Można je zastąpić pojęciem sensu. W swoich rozważaniach nad współczesnym kryzysem filozofii J. Niżnik pisał, że chce zrezygnować z pojęcia racjonalności na rzecz pojęcia sensu, ponieważ zachowuje ono swoją użyteczność „nawet wtedy, gdy nie stanowi dla nas wartości absolutnej, a jego prawomocność nie zakłada żadnej instancji transcendentnej, w przeciwieństwie do racjonalności wspartej na idei Rozumu”³². Paradoksalnie jednak, antropolodzy zwróceniu w stronę zmysłów i doświadczenia marzą o czymś więcej. Świetnie o tym zaświadczą cytowani przez Autorkę antropolodzy, jak choćby jedni z pierwszych antropologów zwróconych ku sensoryczności: David Howes i Sarah Pink. Pisali oni m.in. o konieczności rozwijania myślenia poza dychotomią podmiotu i przedmiotu poznania. Doskonale taką postawę zanalizował Andrzej Zybortowicz odnośnie do doświadczenia historycznego Franklina R. Ankersmita. Zaliczył Ankersmita do labiryntowych badaczy. Jest to rodzaj intelektualistów „zagubionych w zawiłościach i zagadkach [...] epoki późnej nowoczesności. To myśliciele, którzy nakłaniają do poszukiwania wyjścia na otwartą przestrzeń i cieszenia się tym, co Rzeczywiste. Marzą o po-postmodernistycznym stanie kultury, osiągniętym drogą nieugiętej de-transcendentalizacji, zarówno modernizmu, jak i postmodernizmu. [...] *Pragną* [podk. A.Z.] uciec od kryzysu przedstawiania [...]. Tęsknią za doznawaniem Rzeczywistego. Próbują pokazać, jak przekroczyć ograniczenia czasowości i kontekstu, założeń i przesądzeń, a ogólnie, jak pozbyć się tego całego postmodernistycznego «farszu». Podejrzewam, że tym, czego szukają,

³² J. Niżnik, *Arbitralność filozofii*, Warszawa 1999, s. 65.

jest ni mniej ni więcej, jak tylko samo *sacrum*. Poszukiwanie *sacrum* uważam za klasyczny motyw labiryntowy³³. Ankersmit, podobnie jak przywoływani przez Majbrodę antropolodzy, stara się pokazać, iż możemy przezwyciężyć kryzys przedstawiania bez powrotu do modernistycznego myślenia, jeśli odświeżymy kategorię doświadczenia.

Książka autorstwa Majbrody stanowi interesujący i inspirujący głos na temat antropologii, nie tylko Geertza. W zamierzeniu Autorki ma to być głos na temat jej historii. Niewątpliwie tak jest. Przekonywująco przedstawiła ona argumenty przeciw powszechnemu odczytaniu propozycji Geertza, które stawiają jego antropologię po stronie tekstualizmu. Ważne miejsce w tej argumentacji zajmuje zagadnienie znaczenia dla antropologii interpretatywnej inspiracji semiotyką. Sądzę, iż podobnie jak jest to w przypadku odczytania przez tekstualistów Geertza, przekroczyła ona delikatną granicę między myślą Geertza a naszymi wobec niej oczekiwaniami. Autorka stara się, by tak nie było, jednak nie do końca jej się to udaje. Wynika to z przyjętego sposobu przedstawiania antropologii interpretatywnej.

Majbroda swoją analizę antropologii interpretatywnej umieściła w ramach historii dyscypliny. Praca jej zaświadcza jednak, że jest to „żywa historia”. Antropologia interpretatywna nadal stanowi istotny dla antropologii aspekt współczesnej jej tożsamości.

Książka Majbrody utwierdza mnie w przekonaniu, iż antropologia interpretatywna może być nadal inspirująca, nie tylko w badaniu antropologicznym. Geertzowskie *sombrero* warto nosić i dziś. Moda na nie na pewno już minęła. Jego noszenie nie ma jednak sezonowego charakteru. Nadal warto „zagłębiać się w procesy rozumowania i dawać nura w systemy symboliczne”³⁴, w stylu hermeneutyki kulturowej. Jest tak dzięki temu, iż antropologia Geertza sytuuje się w herzfedowski „walczącym środku” wyznaczonym nie tylko przez rozumienie nauki, ale także świata, który za pomocą tej wyodrębnionej dziedziny kultury ma być badany³⁵.

³³ A. Zybortowicz, *Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, [w:] *Historia: o jeden świat za daleko?*, wstęp, przeł., opr. E. Domańska, Poznań 1997, s. 37–38.

³⁴ C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 187.

³⁵ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 9–10; id., *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków 2007, s. 221–233. Według Herzfelda stanowisko to znajduje się pomiędzy skrajnościami współczesnej teorii badań społeczno-kulturowych: postmodernizmem i pozytywizmem, w ich co bardziej dogmatycznych, skrajnych formach. Jest ono z konieczności wojujące, „gdyż tak jak wiele pośrednich obszarów i stanowisk trudno je obronić, a pewnie i trudniej podtrzymać w naszym myśleniu, niż stanowisko skrajne”. *Ibid.*, s. 230.

