

Edyta Pietrzak

Polityka jako wiedza kulturowa. Antropologia interpretatywna Clifforda Geertza¹

Trudno znaleźć jakiś element pośredni między strumieniem zdarzeń, które tworzą życie polityczne, a siatką przekonań składających się na kulturę. Z jednej strony, wszystko wygląda jak chaotyczne nagromadzenie planów i niespodzianek; z drugiej – jak ogromna geometria ustalonych sądów. To, co łączy ów chaos zdarzeń z kosmosem sentymentów, jest niezwykle nieuchwytnie, a jeszcze bardziej niejasne jest to, jak mielibyśmy się zabrać do sformułowania owego czegoś. Próba połączenia polityki z kulturą wymaga nade wszystko nieco mniej emocjonalnego spojrzenia na pierwszą z nich i mniej estetycznego na drugą².

Alfred Kroeber³ mawiał, że antropolog nie będzie znał Chin jak sinolog ani rozumiał mechanizmu cen jak ekonomista, czy procesów dziedziczenia jak biolog. Będzie jednak rozumiał lepiej od nich wszystkich szersze powiązania, które uchodzą uwadze specjalistów⁴. Owe powiązania stanowią osnowę dla semiotycznej koncepcji kultury

¹ Clifford Geertz (1926–2000) amerykański antropolog i filozof, twórca antropologii interpretatywnej, blisko związany z najbardziej prestiżowymi ośrodkami uniwersyteckimi w Stanach. Uznany za jednego z najbardziej oryginalnych i inspirujących antropologów swego pokolenia. Jego książki: *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (1980), *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (1988); *After the Fact. Two Cultures, Four Decades, One Anthropologist* (1995) ustanowiły nowe formy dyskursu w obszarze refleksji humanistycznej.

² C. Geertz, *Polityka znaczenia*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 353.

³ Alfred Kroeber (1876–1960) amerykański antropolog zajmujący się socjoetnologią, teorią kultury i badaniami ludów pierwotnych. Nauczyciel Geertza. Spotkali się na Wydziale Relacji Społecznych na Harvardzie, gdzie Kroeber był profesorem, a Geertz robił doktorat z antropologii społecznej.

⁴ A.L. Kroeber, *Wyjaśnienia przyczyn i genezy*, [w:] *Antropologiczne podstawy wychowania*, red. R. Schulz, Warszawa 1996, s. 17.

zawierającej w sobie także i tę sferę ludzkiej działalności, jaką jest polityka. Dlatego analizując rzeczywistość społeczno-polityczną warto sięgnąć do teorii antropologicznych, a w szczególności do antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza.

Celem artykułu jest nie tylko zaprezentowanie tytułowej teorii, ale także ukazanie jej związków z naukami o polityce oraz możliwości wykorzystania w badaniach politologicznych. Dlatego też, aby zarysować tło tej interdyscyplinarnej współpracy, zacząć od przedstawienia humanistycznych inspiracji współczesnych teorii społecznych. Następnie przejdę do sposobów antropologicznego rozumienia kultury, by po tym dwustopniowym wprowadzeniu odnieść się do antropologii interpretatywnej wraz jej politologicznym kontekstem. Analizować ją będę za pomocą kategorii odkrywania znaczeń, a zatem korzystając z metodologii hermeneutycznej w ujęciu Gadamerowskim.

Humanistyczne inspiracje współczesnych teorii społecznych

Postulując poszerzenie warsztatu metodologicznego politologa o antropologię interpretatywną chciałabym zaznaczyć, że takie łączenie dyscyplin nie jest niczym nowym. Współczesne teorie społeczne czerpią bowiem obficie z refleksji humanistycznej i w swych analizach wykorzystują pochodzące z obszarów humanistyki modele, takie jak: model gry, model dramatu czy tekstu⁵. Zjawiska społeczne możemy wszakże opisywać językiem ludycznym, dramaturgicznym lub tekstualistycznym⁶.

Model gry odwołujący się do tego, by zachowania społeczne traktować jako odmiany gry wywodzi się między innymi z koncepcji kultury jako paradygmatycznej formy życia zbiorowego Johana Huizingi⁷, koncepcji działania intencjonalnego Ludwiga Wittgensteina⁸ czy koncepcji strategii Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna⁹. Terminy, takie jak „rola” od lat trzydziestych XX w. przejawiają się jako kluczowe w analizach socjologicznych. Tu warto także wspomnieć o bliskiej teorii ról społecznych zapoczątkowanej przez Ralpha Lintona i Floriana Znanieckiego, ale

⁵ C. Geertz, *Zmączone gatunki. Nowa formuła myśli społecznej*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 33.

⁶ Inne inspiracje humanistyczne w naukach społecznych to np. analiza aktów mowy Austina Searle'a, kompetencja komunikacyjna Jürgena Habermasa, archeologia wiedzy Michaela Foucaulta, teorie reprezentacji wzorowane na estetyce Ernesta Cassirera czy szkoła kryptologii Claude'a Levi-Straussa. C. Geertz, *Zmączone gatunki...*, s. 43.

⁷ Zob. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 2007.

⁸ Zob. L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, Warszawa 1997.

⁹ Zob. J. von Neumann i O. Morgenstern *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton 1944.

obecnej już także w pracach Georga Simmla, Charlesa Cooleya, Georga H. Meada czy Roberta E. Parka. Ralf Darendorf twierdził nawet, że „metafora Szekspira stała się centralną zasadą nauki o społeczeństwie”¹⁰, a Park, że jest to jedna z najpopularniejszych metafor, z jakich korzysta nauka. Każdy bowiem zawsze i wszędzie, mniej lub bardziej świadomie gra jakąś rolę. I to te role są podstawą do poznania siebie i innych¹¹. To na tym właśnie modelu oparta jest także twórczość amerykańskiego socjologa Ervinga Goffmana¹². Jako socjologia humanistyczna, skierowana jest ona przeciwko makrospołecznemu determinizmowi. Dlatego w myśl tego modelu zachowania jednostek nie są w pełni wytłumaczalne, a tylko pochodne od miejsca jakie człowiek zajmuje w strukturze społecznej. Goffmana bardziej zatem interesuje to jak człowiek gra on swoją rolę na scenie codziennego życia niż to jaka to jest rola¹³.

Model gry nie cieszy się jednak popularnością wśród humanistów, którzy wolą myśleć o ludziach jako istotach działających w sposób wolny i kierujących się szlachetnymi pobudkami niż nastawionych na własne korzyści i interesy¹⁴. Wskazuje na to Alasdair MacIntyre pisząc, że u Goffmana analizie poddawany jest zawsze jednostkowy aktor dążący do narzucenia swojej woli zaangażowanym jednostkom pełniącym swoje role. Celem wykonawcy danej roli jest jego skuteczność, a sukcesem, to co za sukces uchodzi. Nie ma tam obiektywnych standardów, do których można się odwołać¹⁵. Znaczy to także, że do głosu dochodzą indywidualne aspiracje, odseparowanych jednostek nie łączy wspólny interes. Nie ma także pryncypiów czy dogmatów które mogłyby określić sens podejmowanych działań¹⁶.

Model dramatu jako analogii życia społecznego oparty jest na założeniu, że życie jest sceną, a ludzie aktorami. Rzecznikiem tego modelu jest twórca teorii rytualnej Victor Turner. Dramat społeczny rozgrywa się, według niego, na wszystkich poziomach życia społecznego od rodziny po państwo. Wyrasta z sytuacji konfliktowych. Kiedy konflikt narasta i wzbudza najsilniejsze emocje w społeczności, przywoływane są zrytualizowane formy autorytetu, takie jak zemsta lub ofiara, by utrzymać uczucia na wodzy i zaprowadzić porządek. Kiedy konflikt zostaje rozwiązany, do danej społeczności powraca tradycyjny porządek społeczny¹⁷.

¹⁰ R. Darendorf, *Homo Sociologicus*, [w:] *Essays in the Theory of Society*, Stanford, CA 1968, s. 30, cyt. za: J. Szacki, Wstęp, [w:] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008, s. 7.

¹¹ R.E. Park, *On Social Control and Collective Behaviour*, [w:] *Selected Papers*, red. R. Turner, Chicago 1967, s. XXXIX, cyt. za: J. Szacki, Wstęp, [w:] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008, s. 7.

¹² Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008.

¹³ J. Szacki, Wstęp, [w:] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008, s. 19.

¹⁴ C. Geertz, *Zmączone gatunki...*, s. 35.

¹⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 217.

¹⁶ S. Filipowicz, *Galimatias. Zaprzepaszczonej sens Oświecenia*, Warszawa 2014, s. 152.

¹⁷ Zob. V. Turner, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa 2005.

Oprócz kategorii „gry” i „dramatu” w naukach społecznych pojawiła się także kategoria „tekstu”, a zatem opisu czynionego pod kątem gracza i przeciwnika czy aktora i widza przechodzimy do opisu dokonanego w kategoriach pisarza i czytelnika. W analogii tekstu chodzi o transpozycję tekstu w analogię tekstową, a zatem przemianę pisma jako dyskursu w działanie jako dyskurs. Kluczem jest tu koncepcja inskrypcji (utrwalenia znaczenia) Paula Ricoeura¹⁸. Dopóki bowiem nie zapiszemy lub nie utrwalimy w inny sposób tego co mówimy, jest to ulotne. Tekst natomiast zwraca uwagę na fenomen utrwalania działań, środki które pomagają nam to czynić, sposób ich funkcjonowania oraz co z tego dla myśli społecznej wynika. Możemy więc niejako czytać społeczne instytucje za sprawą postrzegania panujących w nich zwyczajów i przemian. Oddzielamy tu studia nad utwalonym tekstem od studiów nad zapisywaniem tekstów¹⁹ i zajmujemy się relacjami semiotycznymi w społecznym tekście.

Antropologiczne interpretacje kultury

Kolejnym krokiem tego wprowadzenia w antropologię interpretatywną dla politologów są rozważania dotyczące zmian w sposobie interpretacji kultury. Są one bowiem wyrazem ogólniejszych procesów zachodzących w naukach humanistycznych. W ramach antropologii można wyodrębnić trzy główne etapy i sposoby interpretacji kultury.

Etap pierwszy przypadający na XIX w. i początek XX w. to dominacja antropologii historyczno-porównawczej w postaci ewolucjonizmu czy szkół kulturowo-historycznych. Pojęcie kultury było wówczas narzędziem służącym do uporządkowania obiektów kulturowych i kontekstów społecznych. Pierwsza antropologiczna definicja kultury stworzona przez Edwarda Taylora²⁰ podaje, że kultura jest złożoną całością dającą się rozłożyć na czynniki pierwsze. Można zatem rozpatrywać ją w sensie ogólnym jako całość lub też zajmować się jej poszczególnymi elementami. Te holistyczne koncepcje kultury, związane głównie z kulturami pozaeuropejskimi i homogenicznymi, dziś występują już tylko w wymiarze historycznym. W kulturach złożonych i wieloznacznych nie da się już ukazać ich całościowego wymiaru, ładu i harmonii.

¹⁸ Zob. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.

¹⁹ Zajmuje się tym np. Alton Becker, który pisze, że do czynienia takich analiz potrzebni są nie tyle zwykli filolodzy, co specjaliści analizy kontekstualnej. Zob. A. Becker, *Beyond Translation: Essays Towards a Modern Philology*, Michigan 1995.

²⁰ „Kultura, względnie cywilizacja, wzięta w najszerszym sensie etnograficznym, jest złożoną całością zawierającą wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaj oraz wszystkie inne zdolności i przyzwyczajenia nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”. E. Taylor, za: W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1988, s. 41.

W etapie drugim przypadającym na przełom XIX i XX w. i trwającym do końca pierwszej połowy XX w., kluczowym pojęciem stały się dla antropologów „różnice kulturowe”, które to zaczęli interpretować jako wyraz odmienności kulturowej. Już nie ewolucja, a właśnie kultura zaczęła tłumaczyć zróżnicowanie obyczajów, stylów życia czy praktyk religijnych. Definicje kultury mają w tym etapie charakter holistyczny. Melville Herskovits scharakteryzował ją za pomocą następujących cech: kultury się uczymy, wywodzi się ona z biologicznych, środowiskowych, psychicznych i historycznych elementów ludzkiej egzystencji, kultura jest zorganizowana, wieloaspektowa, dynamiczna, zmienna i występują w niej pewne prawidłowości. Kultura jest zatem instrumentem przystosowania jednostki do otoczenia²¹. Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn stworzyli definicję kultury jako procesu, zespołu wzorów myślenia, odczuwania i reagowania, zapośredniczonego przez symbole i znajdującego wyraz w wytworach materialnych²². To, co nazywa się kulturą w rozumieniu antropologicznym, stanowi swego rodzaju abstrakcję i rozkłada się na wiele konkretnych i zróżnicowanych kultur²³.

Etap trzeci trwający od lat 70. – 80. XX w., określaný jest mianem kryzysu metanarracji, antropologią postmodernistyczną, postkolonialną, krytyczną lub refleksyjną. Próbuje wypracować takie ujęcie kultury, które oddałoby napięcie panujące między globalnością a lokalnością. Nie powstają w nim zwarte systemy i teorie kulturowe, a antropologiczna wizja kultury nakierowana jest nie tyle na trwałość, co na procesy i transformacje, którym podlega²⁴.

Współczesna antropologia odeszła od ujmowania kultury jako całości i zajmuje się raczej ukazaniem jej zróżnicowania. Tę modyfikację w rozumieniu kultury wprowadził do antropologii Fredrik Barth. Według niego teoria kultury powinna ujmować współczesne sposoby życia zarówno w aspekcie globalnym, jak i lokalnym czy subkulturowym²⁵. Ponieważ kultura jest wielogłosowa, poddawana różnorodnym interpretacjom, a także, co chyba najważniejsze, jest pewnym kontraktem, a nie nama-

²¹ M. Herskovits, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1940, s. 625.

²² C. Kluckhohn, *Badanie kultury*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Dereczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 32.

²³ Tutaj warto wspomnieć, że antropologia jest pierwszą dyscypliną, która sprzeciwiła się tłumaczeniu różnic kulturowych przez czynniki rasowe. Istnieje bowiem znacznie więcej kultur ludzkich niż ras, a dwie kultury stworzone przez ludzi tej samej rasy mogą różnić się między sobą bardziej niż kultury będące wytworem innych ras. C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, [w:] *Rasa a nauka*, red. L. C. Dunn, O. Klinberg, Warszawa 1961, s. 127.

²⁴ W. Burszta, *Antropologia kultury...*, s. 57.

²⁵ F. Barth, *A personal view of present tasks and priorities in cultural and social anthropology*, [w:] *Assesing Cultural Anthropology*, red. R. Borofsky, New York 1994, s. 349–360.

calnym bytem, Barth opowiada się z koncepcją kultury ideacyjnej. Nie chodzi więc już o wizję kultury wszechogarniającej, będącej podstawą dla antropologicznego ładu, ale o kulturę, która byłaby zaangażowana w realia świata²⁶.

Kultura zatem, to społecznie akceptowana i respektowana wiedza danej grupy, która jest przekazywana i utrwalana w jej obrębie oraz powoduje, że konkretny system społeczno-kulturowy funkcjonuje jako współzależna całość i zachowuje stabilność oraz zdolność odtwarzania się²⁷. Odwołujemy się tu do definicji Warda Goodenougha, w myśl której na kulturę danej społeczności składa się wszystko, co trzeba wiedzieć i w co trzeba wierzyć, aby postępować w sposób akceptowany przez członków danej społeczności i przyjąć akceptowaną przez nich rolę. Kultura nie jest zjawiskiem materialnym i nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania czy ich przeżycia emocjonalne. Jest ona natomiast wiedzą w najszerszym znaczeniu tego słowa i stanowi wynik uczenia się²⁸. Wiedza kulturowa to wiedza, która funkcjonuje w skali społecznej i międzygeneracyjnej. Obejmuje takie sfery życia, jak język, pokrewieństwo, władza, moralność, obyczaj, płęć, higiena, ekonomia, sztuka, religia czy prawo. Dodałabym tu również, politykę.

Odkrywanie znaczeń

Za taką właśnie semiotyczną²⁹ koncepcją kultury opowiadał się Clifford Geertz, podobnie jak Maks Weber, przekonany że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał. Kultura to właśnie owa sieć. Jej analiza to nie eksperymentalna nauka, której celem jest odkrywanie praw, a nauka interpretatywna, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia, wyjaśnianie, tłumaczenie społecznych form ekspresji³⁰. Istota semiotycznego podejścia do kultury polega na udostępnieniu

²⁶ W. Burszta, *Antropologia kultury...*, s. 47.

²⁷ Tamże, s. 49.

²⁸ W. Goodenough, *Toward a working theory of culture*, [in:] *Assesing Cultural Anthropology*, red. R. Borofsky, New York 1994, s. 262–273.

²⁹ Przełom lingwistyczny, przełom hermeneutyczny, rewolucja kognitywna, prądy związane z pracami Wittgensteina i Heideggera, konstruktywizm Thomasa Kuhna, Walter Benjamin, Michael Foucault, Ervin Goffman, Claude Levi-Straus, Suzanne Langer, Kenneth Burke, nowe koncepcje w gramatyce, semantyce i teorii narracji, postępy w mapowaniu układu nerwowego i somatyzacji uczuć sprawiły, że proces generowania znaczeń stał się zjawiskiem godnym zainteresowania.

Z Thomasem Khunem Geertz spotkał się w Center for Advanced Studies in Behavioral Sciences na Harvardzie po swoim powrocie z Indonezji pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. C. Geertz, *Wędrowka i przypadek. Żywoć uczonego*, [w:] idem, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003, s. 28.

³⁰ F. Geertz, *Opis gesty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 19.

świata pojęć, w którym żyją ludzie będący przedmiotem naszego zainteresowania, dzięki czemu możemy nawiązać z nimi dialog³¹.

Analiza antropologiczna to zatem rekonstruowanie układu domniemanych znaczeń i umieszczanie ich w zrozumiałej strukturze. Nie ma tu miejsca na ogólną teorię interpretacji kulturowej. Nie chodzi tu bowiem o kodyfikację abstrakcyjnych prawidłowości i tworzenie generalizacji. W oderwaniu od konkretnych przypadków teorie antropologiczne tracą bowiem sens i zamieniają się w banał³².

W rezultacie refleksja antropologiczna koncentrować się ma na tym, co dane jest w bezpośrednim doświadczeniu uczestników danej kultury, czyli na kwestionowaniu uniwersaliów i zawężaniu horyzontu teoretycznego do tzw. wiedzy lokalnej. Ten nowy sposób uprawiania antropologii Geertz nazwał symbolicznym lub interpretatywnym. Jego celem jest rozumienie i interpretacja kultur. Tym samym włączył do antropologii tezy socjologii humanistycznej i zdefiniował ją jako dyscyplinę humanistyczną³³.

Nie chodzi tu o metody, techniki i procedury, ale o swoisty rodzaj intelektualnego wysiłku. Aby go przybliżyć Geertz odwoływał się do operacji „opisu gęstego” stworzonej przez angielskiego filozofa Gilberta Ryle, który w esejach *Thinking and Reflecting* oraz *The Thinking of Thoughts*³⁴ zwrócił uwagę na fakt, że ludzkie gesty posiadają wielorakie, nawarstwiające się znaczenia, które opisać można jedynie za sprawą symboli używanych w kulturze i wywołujących w procesie komunikacji określone symboliczne reakcje. Podał przykład nagłego i gwałtownego zmruczenia powieki przez dwóch chłopców. U jednego z nich był to mimowolny tik nerwowy, a u drugiego świadome puszczenie oka, sekretny sygnał. Na podstawie obserwacji wykonane przez nich ruchy były tożsame. Różnica między tymi dwoma ruchami powiek była jednak zasadnicza. Mruganie nie jest przecież tylko mruganiem. Może być wykonane celowo, może zwrócone być do konkretnego odbiorcy, przekazywać wiadomość, posługiwać się uznanym społecznym kodem, oznaczać coś tajemniczego, niedostępnego dla reszty obserwatorów. Opis gęsty będący przedmiotem etnografii to „ustratyfikowana hierarchia znaczących struktur, w odniesieniu do których tiki, mrugnięcia, fałszywa mrugnięcia, parodie, ćwiczenie parodii są wytwarzane, postrzegane i interpretowane, i bez których istnieć by nie mogły (...) niezależne od tego, co ktoś robi, lub czego nie robi, ze swoimi powiekami”³⁵. Geertz uznał, że idea Ryle’a w dziedzinie badań nad kulturą może spowodować przełom. Nie chodzi tu bowiem o żadną ogólną teorię

³¹ Ibidem, s. XVII.

³² Ibidem, s. XVI.

³³ Z. Pucek, *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło...*, s. XV.

³⁴ Ibidem.

³⁵ C. Geertz, *Opis gęsty...*, s. 21.

kultury, ale o opis konkretnego kontekstu, który określa sens jaki określone zdarzenie, zachowanie, zjawisko czy instytucja ma dla uczestników tej sytuacji w świetle wiedzy i kunsztu opisującego interpretatora³⁶. Kultura jako istniejący za sprawą czyjeś goś działania dokument. Jest czymś publicznym, tak jak mruganie okiem lub parodiowanie tej czynności. Nie jest tworem ideacyjnym, istniejącym w czyjejś głowie, nie jest też bytem tajemnym. Ludzkie działanie to zaś działanie symboliczne, coś znaczące³⁷.

Analiza antropologiczna jest więc porządkowaniem struktur znaczenia uznawanych kodów. To z czym zмага się etnograf (poza rutynowymi procesami gromadzenia danych) to ogromna ilość złożonych, nieregularnych i niejasnych struktur pojęciowych nakładających się na siebie i ze sobą splatających, które będzie musiał pojąć, by następnie odwzorować je w tekście. Praktykowanie etnografii jest jak próba odczytania manuskryptu lub raczej skonstruowania konkretnego jego odczytania, napisanego w obcym języku, wypłowiałego i pełnego opuszczeni i niespójności i podejrzanych poprawek³⁸.

Antropologiczna interpretacja

Aby zrozumieć czym jest antropologiczna interpretacja trzeba najpierw zrozumieć, że formułowane przez nas tezy na temat systemów symbolicznych należących do innych ludów muszą być zorientowane na lokalnego aktora społecznego. Antropologiczne pisma to same w sobie interpretacje drugiego i trzeciego stopnia. Tylko tubylec może bowiem dokonać interpretacji pierwszego stopnia³⁹.

Dobra interpretacja ukazuje sedno tego, czego jest przedmiotem. Interpretacja antropologiczna jest konstruowaniem odczytania tego, co się dzieje, co konkretni ludzie czynią, mówią i myślą. Odcięcie jej od tego co się dzieje, a więc jej lokalności czyni ją tylko pustym tworem⁴⁰. Etnograf⁴¹ spisuje dyskurs społeczny, przemieniając go jed-

³⁶ Z. Pucek, *Clifford Geertz...*, s. XIX.

³⁷ C. Geertz, *Opis gęsty...*, s. 24–25.

³⁸ *Ibidem*, s. 24.– 25.

³⁹ *Ibidem*, s. 30.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 33.

⁴¹ W antropologii kulturowej i społecznej czynione jest rozróżnienie na etnografię i teorię. Etnografia to opisywanie ludów, nauka o narodach i grupach etnicznych. Teoria antropologiczna jest zaś sposobem rozumienia naszego własnego antropologicznego myślenia. Obie dyscypliny łączą się ze sobą nierozzerwalnie. Dzięki temu połączeniu antropologia ma szeroki program metodologiczny. Teoria i etnografia są jego filarami, a każdy antropolog jest trochę teoretykiem, a trochę badaczem terenowym, czyli etnografem. Co istotne, Geertz sam siebie określał mianem etnografa i pisarza etnograficznego, nietworzącego systemów. Jego pisarstwo jest bardzo błyskotliwe intelektualnie, uwodzące i pełne soczystych opisów przeplatanych erudycyjnymi uwagami odnoszącymi się do teorii.

nocześnie w relację. Dotychczas odpowiedź na pytanie, co robi etnograf brzmiała obserwuje, odnotowuje, analizuje i była transkrypcją odpowiedzi *veni, vidi, vici*. Nie zapisujemy przecież dyskursu społecznego w wersji surowej. Analiza kulturowa jest zatem odgadywaniem znaczeń, ocenianiem naszych domysłów i wyciąganiem z nich wniosków⁴². Cechami takiego etnograficznego opisu są trzy elementy: opis interpretacyjny, jego przedmiot (czyli strumień dyskursu społecznego) i jego treść (czyli próba ocalenia tego, co w dyskursie zostało powiedziane). Geertz dodał do niego czwartą cechę – jego mikroskopijną skalę. Nie przeczył jednak, że powstają antropologiczne interpretacje zjawisk o wielkiej skali jak całe społeczeństwa, cywilizacje i zdarzenia o wymiarze globalnym. Takie rozszerzenia analiz z ich teoretycznymi implikacjami czyni je ciekawszymi, gdyż antropolodzy je przeprowadzający podchodzą do tych zagadnień z rozległą wiedzą dotyczącą spraw drobnych. Stają przed obliczem tych samych aspektów rzeczywistości, co historycy, ekonomiści, politolodzy czy socjolodzy. Są to zagadnienia, takie jak władza, piękno, przemoc, pasja, autorytet, prestiż, miłość, wiara, ucisk czy inne, ale antropolodzy poświęcają uwagę ich przejawom występującym w regionach zamieszkałych przez odległe plemiona⁴³.

Interpretacja i nauki o polityce

Teoria polityczna, pisze Geertz, uchodzi za naukę o uniwersalnych i trwałych zagadnieniach związanych z władzą, przymusem, sprawiedliwością i rządem ujmowanych w ogólnych i bezwarunkowych kategoriach. Jednakże niezależnie od tych kosmopolitycznych intencji, podobnie jak religia, literatura, historiografia czy prawo jest ona kierowana potrzebami chwili i odnosi się do partykularnych, pilnych, lokalnych i aktualnych dylematów⁴⁴.

Najbardziej zasadniczą cechą współczesnego świata, z którą przyszło jej się konfrontować jest zjawisko postępującego rozkawałkowania. Rozpad dużych, spójnych układów na słabo połączone mniejsze struktury utrudnia wykazanie związku lokalnych rzeczywistości z tworami nadrzędnymi. I jeśli istnieje jakieś zadanie dla teorii to właśnie tu się ono otwiera. Trzeba stworzyć nowe, ogólne pojęcia lub zmodyfikować dawne, by przeniknąć chaos heterogeniczności i powiedzieć coś użytecznego o jej formach i przyszłości⁴⁵. To czego nam potrzeba, to nie wielkie idee ani porzucenie

⁴² C. Geertz, *Opis gęsty...*, s. 35.

⁴³ Przejście od kolekcji etnograficznych miniatur do analiz narodu, epoki czy cywilizacji nie jest łatwe. Problem ten urasta nawet do największego problemu metodologicznego współczesnej antropologii. Chodzi tu o przejście od poziomów lokalnych do ogólnych wizji.

⁴⁴ C. Geertz, *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku*, [w:] idem, *Zastane światło...*, s. 270.

⁴⁵ Ibidem, s. 274–275.

syntetyzujących pojęć. Potrzeba nam sposobów myślenia wrażliwych na szczegóły i indywidualne przypadki, na osobliwości, nieciągłość, kontrasty i rzeczy unikalne, czyli na to, co Charles Taylor nazywa „głębką różnorodnością”⁴⁶.

W 1945 r. mieliśmy około 50 państw, dziś mamy ich czterokrotnie więcej. Dokonała się rewolucja dekolonizacyjna w Azji i Afryce, a także na Pacyfiku i Karaibach, następnie zasilona upadkiem Związku Radzieckiego. Za jej sprawą dokonała się transformacja całego sposobu postrzegania relacji między historią, miejscem i polityczną przynależnością⁴⁷. Paradoksem wiążącym się z aktualnym stanem „światowej sceny” jest jej eskalująca globalizacja i równocześnie dokonujący się podział, zwiększające się zależności i występujące równolegle i coraz bardziej powikłane rozczłonkowanie.

Obraz świata złożony z oddzielnych kultur, nieciągłych bloków czy emocji jest jednak nie mniej mylący niż widziany w postaci sztywnych ogniw i państw narodowych. Prawdę mówiąc, nie wiadomo jak poradzić sobie ze światem, który „nie jest podzielony wzdłuż swoich szwów na części składowe, ani nie stanowi transcendentnej jedności”. Dla Geertza nie ma politycznej teorii, która zarazem uznawałaby te fakty i próbowała się do nich ustosunkować ujawniając i badając porządek różnic⁴⁸.

Politologowie mają zwyczaj poruszania się na poziomach znajdujących się ponad cechami charakterystycznymi, szczegółami i etykietami określającymi „kto jest czym w świecie zbiorowych tożsamości”. Być może z obawy, że ten gąszcz narazi ich na detale wzajemnie sprzeczne, lub dlatego, że wydaje się on irracjonalny i pełen sprzeczności, nierzeczywisty i incydentalny⁴⁹?

Zdaniem Clifforda Geertza teoria polityczna powinna być tym, czym widział ją Arystoteles, szkołą sądzenia, sposobem poznawania horroru i chaosu, w których ży-

⁴⁶ Ch. Taylor, *Shared and Divergent Values*, [w:] *Reconciling the Solitudes, Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal–Kingston 1993, s. 155–186.

⁴⁷ Ibidem, s. 285.

⁴⁸ Ibidem, s. 312–313.

⁴⁹ C. Geertz, *Świat w kawałkach...*, s. 280. Aczkolwiek warto by się zastanowić czy powoli nie tworzą jej teorie demokracji globalnej i globalnego rządzenia oraz teorie sieci. Zob. N. Rosenau, *Governance in Globalizing Space*, [w:] J. Pierre, *Debating Governace. Authority, Steering and Democracy*, Oxford 2000; U. Beck, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowe ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005; D. Held, *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge 2004; S. Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton 2006; M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, Warszawa 2007; M. Castells, *Władza komunikacji*, Warszawa 2013.

jemy, sposobem, którym pomogłby nam je przetrwać i wyciszyć, a niekiedy i zażegnać. By się taką stać musiałyby poświęcić o wiele więcej uwagi szczegółom rzeczywistości oraz faktycznemu biegowi spraw. Dopiero wówczas mogłaby zapewnić sobie udział w „konstruowaniu praktycznej polityki kulturowego pojednania”, szczególnie potrzebnej gdy świat przegrupowuje się w „coraz bardziej niejednorodne struktury różnicy”⁵⁰. Tym bardziej, że niektórych decyzji dotyczących życia publicznego nie podejmuje się w parlamentach i prezydiach, a w obszarach niesformalizowanych, które Emil Durkheim określił „zbiorowym sumieniem” czy też biorąc pod uwagę znaczenie angielskiego słowa *conscience* „zbiorową świadomością”⁵¹. Może warto się nad tym zastanowić? A ponieważ uprawianie antropologii interpretatywnej polega na udoskonalaniu kształtu samej debaty nad kulturą i analizie form symbolicznych powiązanych z wydarzeniami społecznymi i życiem publicznym, jest propozycją szczególnie cenną dla badaczy, którzy traktują życie polityczne jako wart odczytania „zapisany w obcym języku manuskrypt”.

Bibliografia

- Barth F., *A personal view of present tasks and priorities in cultural and social anthropology*, [in:] *Assesing Cultural Anthropology*, red. R. Borofsky, New York 1994.
- Becker A., *Beyond Translation: Essays Towards a Modern Philology*, Michigan 1995.
- Beck U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowe ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005.
- Burszta W., *Antropologia kultury*, Poznań 1988.
- Castells M., *Społeczeństwo sieci*, Warszawa 2007.
- Castells M., *Władza komunikacji*, Warszawa 2013.
- Darendorf R., *Homo Sociologicus*, [w:] *Essays in the Theory of Society*, Standford, CA 1968.
- Filipowicz S., *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia*, Warszawa 2014.
- Geertz C., *Zmączone gatunki. Nowa formuła myśli społecznej*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Polityka znaczenia*, [w:] idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku*, [w:] idem, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.

⁵⁰ Ibidem, s. 320.

⁵¹ Ibidem, s. 358.

Geertz C., *Wędrownka i przypadek. Żywot uczonego*, [w:] idem, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.

Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.

Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008.

Goodenough W., *Toward a working theory of culture*, [w:] *Assesing Cultural Anthropology*, red. R. Borofsky, McGraw-Hill, New York 1994.

Held D., *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge 2004.

Herskovits M., *Man and His Works. The Science of Cultural Antropology*, New York 1940.

Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 2007.

Kluckhohn C., *Badanie kultury*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Dereczynski, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975.

Kroeber A.L., *Wyjaśnienia przyczyn i genezy*, [w:] *Antropologiczne podstawy wychowania*, red. R. Schulz, Warszawa 1996.

Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, [w:] *Rasa a nauka*, red. L.C. Dunn, O. Klinberg, Warszawa 1961.

MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.

Park R.E., *On Social Control and Collective Behaviour*, [w:] *Selected Papers*, red. R. Turner, Chicago 1967.

Pucek Z., *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003.

Rosenau J., *Governance in Globalizing Space*, [w:] J. Pierre, *Debating Governace. Authority, Steering and Democracy*, Oxford 2000.

Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybor pism*, Warszawa 1989.

Sassen S., *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton 2006.

Szacki J., *Wstęp*, [w:] E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2008.

Taylor Ch., *Shared and Divergent Values*, [w:] *Reconciling the Solitudes, Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal–Kingston 1993.

Turner V., *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa 2005.

von Neumann J., Morgenstern O., *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton 1944.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1990.

Wittgenstein L., *Traktat logiczno-filozoficzny*, Warszawa 1997.

Abstrakt

Celem artykułu jest prezentacja antropologii interpretatywnej, ukazanie jej związków z naukami o polityce oraz możliwości jej wykorzystania w badaniach politologicznych. Tekst przedstawia humanistyczne inspiracje współczesnych teorii społecznych, sposoby antropologicznego rozumienia kultury oraz tytułową teorię wraz jej politologicznym kontekstem. Analizowana jest ona za pomocą hermeneutycznej kategorii odkrywania znaczeń w ujęciu Gadamerowskim.

Słowa kluczowe: antropologia interpretatywna, semiotyczna koncepcja kultury, wiedza kulturowa, polityka

Politics as a Cultural Knowledge. Interpretative Anthropology of Clifford Geertz

Summary

The aim of the article is the presentation of the Interpretative anthropology, and its connections with political science. The paper describes humanistic inspirations of contemporary social theories, anthropological ways of understanding of culture and the title category with its political context. It is analysed through the hermeneutical category of discovering meanings in terms of Gadamer.

Keywords: Interpretative anthropology, semiotical concept of culture, cultural knowledge, politics