

SEBASTIAN URBANIAK  
Uniwersytet Szczeciński

GRANICE INTERPRETACJI:  
PERSPEKTYWY I OGRANICZENIA INTERPRETACJONIZMU  
CLIFFORDA GEERTZA

Clifford Geertz swą główną pracę zatytułowaną *Interpretacja kultur* opublikował w 1973 roku. Zaledwie kilka miesięcy wcześniej zmarł ostatni z wielkich brytyjskich neofunkcjonalistów, sir Edward Evans-Pritchard, a wraz z nim wspaniałe wspomnienia o kolonialnym, romantycznym okresie rozwoju antropologii, która żywiła się wówczas na wskroś optymistycznym przekonaniem, iż jako nauka jest w stanie zbudować ogólną i obiektywną teorię kultury lub poszczególnych jej elementów. Nie bez przyczyny to właśnie brytyjski neofunkcjonalista staje się głównym celem ataku Geertza i Marcusego, którzy zarzucają jego najważniejszej pracy o Nuerach uwikłanie w kolonialne dyskursy dominacji (zob. Free 1990). Jednak mimo tej powierzchniowej krytyki Geertza łączy z Evans-Pritchardem dużo więcej, niżby chciał tego autor *Wiedzy lokalnej*. Ostrze krytyki w części okazało się bronią obosieczną.

Evans-Pritchard, jeszcze zanim wyruszył na duże terenowe wyprawy badawcze w Sudanie i Brytyjskiej Afryce Wschodniej, studiował w London School of Economics, pod okiem Charlesa G. Seligmana i Bronisława Malinowskiego, z którym toczył zażarte boje o to, jak powinno wyglądać badanie etnograficzne i jaką naturę mają podstawowe fakty kultury. I takim właśnie zapamiętała go historia antropologii. Powszechnie przyznaje się bowiem, że jego myśl w głównej mierze była projektem negatywnym

wymierzonym w tradycję funkcjonalizmu spod znaku Malinowskiego i Alfreda Radcliffe-Browna (przede wszystkim tego pierwszego; zob. Barnard 2006, s. 218–219). I mimo że nie stworzył prawie żadnego pozytywnego programu antropologii, to w dość istotny sposób przyczynił się do zmiany obowiązującego w niej paradygmatu.

Geertz nawiązując w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku do wpływowej wówczas analogii językowej (teoria Sapira-Whorfa), czynił to właśnie przez pryzmat myślenia Evansa-Pritcharda. Kultury przestały być metaforycznymi „gramatykami”, jak chciałby tego chociażby Lévi-Strauss<sup>1</sup>, które trzeba zrozumieć i opisać, stały się natomiast „językami”, które należy przełożyć na pojęcia zrozumiałe dla uczestników innych kultur — najczęściej kultury antropologa. Geertz — podobnie jak Evans-Pritchard — opowiedział się także za „znaczeniem” bardziej subtelnego, codziennego dyskursu kultury. Te dwie kwestie, z których jedna dotyczy samej definicji terminu „kultura”, a druga — metodologicznego aparatu etnografa, pomagają uwidocznnić, w jaki sposób interpretatywna krytyka Geertza okazuje się przykrywką dla kolejnej struktury kolonialnej dominacji. Zamierzam więc prześledzić, w jaki sposób kolonializm jako ukryty dyskurs władzy przetrwał, wchłaniając stawiającą mu (pozorny) opór antropologiczną koncepcję Geertza.

Powodem, dla którego Geertz podjął temat „przekładu kultur”, było przyłączenie się do nurtów odnowicielskich krytycznych względem „twardej” akademickiej antropologii. W takiej też perspektywie odczytywał metaforę językową. Słusznie jest zaliczany do antropologów tworzących w trakcie lub już po przełomie postmodernistycznym (zob. Barnard 2006, s. 220–221). Paradoks polega na tym, że liberałowie, tacy jak Richard Rorty, Michael Walzer, Charles Taylor czy — najbardziej nas interesujący — Clifford Geertz, są sarkastycznymi demaskatorami. Jacoby Russell (2013, s. 74) pisał, że choć wydają się otwarci, zafrasowani, tolerancyjni i zamyśleni, to kiedy zostają zerwane nici łączące z utopijnymi wizjami, zaczynają w ich podejściu dominować kryteria estetyczne, i podsumowywał: „[o]wi myśliciele wymienili prawdę na artystyczne uznanie”.

Postmodernizm i wszystkie prądy w humanistyce, które przyszły razem z nim, od początku budziły ogromne kontrowersje. Z jednej strony —

---

<sup>1</sup> „Język jest najdoskonalszym ze wszystkich przejawów porządku kulturowego, tworzących systemy na tej czy innej zasadzie. I jeśli chcemy zrozumieć, czym jest sztuka, religia, prawo, a może nawet i kuchnia lub zasady uprzejmości, to należy je rozumieć jako kody utworzone przez artykulację znaków, według modelu lingwistycznego porozumiewania się” (Charbonnier 1968, s. 142; zob. też Burszta 2004, s. 62).

słysząc było głosu entuzjastyczne, wieszczące początek nowej ery w filozofii, z drugiej — straszono ostateczną klęską myślenia racjonalistycznego. W jakim miejscu tej skali znajdował się Clifford Geertz? Ucieleśniał on paradoksy myślenia postmodernistycznego *par excellence*, choć sam o sobie wolał mówić jako o „interpretacji” lub „anty-antyrelatywiście”. Tego typu etykietowanie — w opinii Ernesta Gellnera, najbardziej zasłużonego spośród przeciwników teorii Geertza — czyni tylko terminologiczne zamieszanie, by pod pozorem całkiem nowego ujęcia tematu, kryć wyraźne „prorelatywistyczne” skłonności. Nie znaczy to zresztą, że jedynie przeciwnicy Geertza woleli formalnie zawrócić go na tory myślenia postmodernistycznego, czy też pokazać mu, w którym z paradygmatów jest jego miejsce. Wojciech J. Burszta (2013, s. 216) w apologetycznej recenzji monograficznej książki Jaremy Drozdowicza o kierunku symbolistycznym w antropologii pisze, że koncepcję Geertza „docenia się w ramach anglosaskich studiów kulturowych i niemieckiego kulturoznawstwa”, i powołuje się na Doris Bachmann-Medick, która „przekonuje, że to co uogólniająco braliśmy za antropologię symboliczną należy do tzw. trzech *cultural turns*: *interpretative turn*, *performative turn* i *reflexive/literary turn*”.

Zasadne wydaje się pytanie, dlaczego Geertz w sposób tak mocny akcentuje ów „anty-antyrelatywizm”. Otóż, zdaniem jego samego, jego własna myśl nawiązuje do myślenia relatywistów dwóch pierwszych generacji, z których pierwsza — reprezentowana przez Lévy-Bruhla — dywagowała wokół problemów umysłowości pierwotnej, a druga, zwana pokoleniem relatywistów poznawczych, koncentrowała się już na badaniach empirycznych w konkretnych społecznościach (zgodnie z teorią Sapira-Whorfa). Etap, do którego Geertz zaliczył siebie we wpływowym eseju-manifeście *Anty-antyrelatywizm* (1999 [1984]), został przezeń nazwany etapem „niewspółmierności pojęciowej”. Manifest ów dotyczy granicy i możliwości poznawania innych kultur jako odrębnych systemów pojęciowych. Geertz odrzucił metodologię badań empirycznych z uwagi na negację ich fundamentalnego znaczenia dla obiektywnego poznania świata obcej kultury i brak wiary w możliwość zinternalizowania tubylczego punktu widzenia.

Myśliciele przynależący do generacji postmodernistycznej często pisali o „upadku heroicznej metody filozofowania”, która miała polegać na poszukiwaniach zasadniczej prawdy. W miejsce tego wynieśli do rangi zasady ogólnej „postawę minimalistyczną”, pozwalającą na krytyczną reakcję, „szczegółową, gęstą, idiomatyczną” wobec zwyczajnych, lokalnych zdarzeń. Jakoby Russell (2013, s. 74) zauważył nie bez ironii: „powinniśmy w mniejszym stopniu postrzegać ten proces przez analogię do filozofów niż przez analogię do działań poetów, pisarzy, artystów, architektów”.

„Zagęszczony opis” wpisuje się w ten trend, uprawomocniając warstwowe obrazy pojedynczych zdarzeń: „analiza jest więc porządkowaniem struktur znaczenia [...] [a] charakter tej pracy przywodzi bardziej na myśl zadanie krytyka literackiego” (Geertz 2005b, s. 24). Te „warstwy”, o których wspomina amerykański antropolog, to kolejne poziomy znaczenia, żadna w osobności nie stanowi wyczerpującej wykładni, może jedynie partycypować w „wielości” znaczeń. Geertz sformułował zasadę „gęstego opisu” jako „metodę relacjonowania pojedynczych faktów obserwowanych przez badacza. Taki opis polega na odnoszeniu jednostkowego wydarzenia do kompleksu stosunków, przekonań i norm właściwych danej kulturze oraz wydarzeń, które miały miejsce w innym czasie i w innych sytuacjach” (Kłoskowska 2005, s. 33–34). Antropologia zostaje zatem sprowadzona do krytyki, nie jest już ową romantyczną dziedziną, w której dokonuje się (roz)poznanie, pozostaje jedynie indywidualnym i subiektywnym pisaniem. Antropolog-interpretatywista wyciąga ostateczne wnioski z lektury Evansa-Pritcharda: zanurzając się w symbolicznym świecie obcej kultury, odrzuca możliwość teoretycznego ujarznienia piętrzącego się przed badaczem stosu materiału empirycznego i stawia na gromadzenie możliwie największej liczby szczegółów, specyficznych i właściwych dla opisywanych społeczności<sup>2</sup>.

Geertz wiele uwagi poświęca charakterowi i właściwościom tego swoistego dla antropologii „pisania”. Po pierwsze więc: „antropologiczne pisma same stanowią interpretacje, i to na dodatek interpretacje drugiego i trzeciego stopnia [...]. Są zatem fikcjami w tym sensie, że są «czymś skonstruowanym», «czymś ukształtowanym»” (Geertz 2005b, s. 30). Po drugie zaś — materiały wyjściową antropologicznego pisania jest dyskurs społeczny, który podlega „spisaniu”: „czyniąc to [etnograf], przemienia ów dyskurs z ciągu przemijających zdarzeń, istniejących jedynie w momencie, kiedy dane zajście ma miejsce, w relację, która będzie istnieć we własnym zapisie, i do której można będzie sięgnąć ponownie” (Geertz 2005b, s. 34). Ostatecznie Geertz (2005b, s. 35) stwierdza: „Co robi etnograf?» — on pisze”, i na tym jednym wyjściowym założeniu zostaje zbudowana cała jego etnograficzna i antropologiczna *summa*<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Kwintesencją tego stylu jest esej *Głęboka gra: uwagi o walkach kogutów na Bali* (Geertz 2005a).

<sup>3</sup> „Tak więc istnieją trzy cechy etnograficznego opisu: jest to opis interpretatywny; przedmiotem jego interpretacji jest strumień dyskursu społecznego; zaś będące jego treścią 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

Czy nie jest jednak tak, że autor myślący podobnie jak Geertz ostatecznie wpaść musi we własne sidła? Mając na celu ucieczkę od eurocentrycznego prowincjonalizmu, który łączy z tradycyjnie pojmowaną antropologią, ucieka nie dalej niż we własny prowincjonalizm. Takie „pisanie” o zdarzeniach drobnych i lokalnych najlepiej podsumowuje, w sposób sarkastyczny, ale trafny, ponownie Jacoby Russell (2013, s. 76–77): „Geertz pisze pełne zaangażowania eseje, które mówią nam, że świat jest czymś złożonym i że najlepsze, co możemy zrobić, to rozmawiać z sąsiadami, aby dowiedzieć się, co porabiają. [...] Cóż jednak tam odkrywa? Temu skromnemu obserwatorowi wszystko kojarzy się z Szekspirem, poezją i muzyką”. Jest wyraźnie widoczne, że pisma Geertza — w szczególności jego etnograficzne studia przypadku — przenika estetyzm i to estetyzm, którego duchowe centrum tkwi głęboko w mentalności zachodniej<sup>4</sup>.

Można przypuścić, że w ślad za Susanne Langer amerykański antropolog zbyt jednostronnie i radykalnie pojmuje Cassirerowską koncepcję symbolicznej natury ludzkiej. W koncepcji Cassirera (2004) zdolność do tworzenia symboli stanowi istotę człowieczeństwa, jemu jest tylko właściwa i wynosząca ponad świat zwierzęcości. Rzeczywistość, w której przyszło żyć człowiekowi, obejmuje nie tylko rzeczy znajdujące się w zasięgu jego zmysłów, lecz także wyobrażenia i sądy o tych rzeczach, istniejące i tworzone w umyśle ludzkim, niezależnie od możliwości bezpośredniego z nimi kontaktu. Langer (1976) zaś dopowiada — człowiek wykazuje imperatywną potrzebę symbolizowania. Funkcja tworzenia symboli jest taką samą podstawową czynnością ludzką, jak jedzenie czy poruszanie się. Proces ten może przebiegać świadomie bądź możemy zdawać sobie z niego sprawę po fakcie, gdy w rezultatach odnajdujemy odbicie naszych doświadczeń. Geertz ekstrapoluje te założenia na wszystkie sfery życia ludzkiego — nie ma możliwości ucieczki od symbolizowania. Powołując się na Maksa Webera, Geertz (2005b, s. 19) stwierdza: „człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał”<sup>5</sup>. Wychodząc ze z gruntu słusznego założenia o konieczności destylacji tradycyjnych de-

---

go w umożliwiającej dalsze studia formie [...]. Istnieje jednak jeszcze czwarta cecha tego rodzaju opisu [...]: to jego mikroskopijna skala” (Geertz 2005b, s. 36).

<sup>4</sup> Wystarczy przywołać paradygmatyczny przykład, na który również powołuje się Russell w cytowanym artykule: „Nazwanie wiatru «kaleką», jak to czyni Stevens, unieruchomienie dźwięku i manipulowanie jedynie jego natężeniem, jak to robi Schonberg, czy, nieco bliżej naszego poletka, przedstawienie krytyka sztuki jako rozpustnego niedźwiedzia, jak to robi Hogarth, oznacza przekraczanie conceptualnych granic” (Geertz 2005c, s. 495).

<sup>5</sup> Co istotne, Geertz wzbrania się jednak przed wyznaczaniem punktu krytycznego stanowiącego przejście ze stadium zwierzęcego (natury) do człowieczeństwa (kultury).

fincji kultury, zbyt obszernych dla praktyki etnograficznej, zatacza koło i wraca do punktu wyjścia. Jego definicyjne ujęcie kultury nie czyni jej pojęciem ani na jotę jaśniejszym i bardziej przydatnym do praktycznych celów<sup>6</sup> — przyjmuje „założenie, że kulturę można wyjaśniać za pomocą jej własnych terminów; jest to manewr, który musi paraliżować dalszą analizę” (Kuper 2005, s. 212).

W gruncie rzeczy już na wstępie przez nawiązanie do pojęcia „gęstego opisu”, autorstwa Gilberta Ryle’a, metoda Geertza objawia swą jałowość. Ryle podaje równie nieprzekonujące przykłady jej użycia jak przytoczony przez Geertza w programowym tekście przykład mrugania oczami: grających w tenisa, oczekujących na pociąg, nucących melodię, płuczących gardło. Jak wygląda „zagęszczony opis” płukania gardła? „Mogę płukać gardło, aby wywołać fałszywe wrażenie, że właśnie miałem zamiar zaśpiewać”. Rozrzedzony opis nie pozwalałby na takie rozumowanie: „Płukanie gardła nie udaje płukania gardła, lecz udaje płukanie-gardła-jako-przygotowanie-do-śpiewu” (Ryle 1971, s. 490; por. Russell 2013). Ryle ponoć całe swoje życie uprawiał rozważania tego typu, oddając się temu, co Gellner (1984, s. 427) słusznie wyszydził jako „rażącą trywialność”. Wśród takich też przykładów obraca się Geertz i tylko im poświęca swą uwagę, znajdując jedyne wytłumaczenie w metodologicznym dogmacie o niemożności teoretyzowania na wyższych poziomach struktur kulturowych. Benedict Anderson (1995; por. Russell 2013, s. 78) tak szyderczo opisuje postać antropologa-interpretatywisty: „Sympatyczny, demokratycznie usposobiony Amerykanin niezobowiązująco gawędzi na rogu ulicy z osobnikiem o imieniu Djojo, «pewnej nocy», tak jakby był sąsiadem, a nie naukowcem lub kolonialnym badaczem. Jest szczęśliwy, że pozwala Djojo mówić o magii i nie zamierza dementować tej opowieści”.

Nie dementuje jej i nie sprawdza, bo w uniwersum myślowym Geertza byłby to gwałt dokonany na Innym, którego trzeba przede wszystkim — a może jedynie — wysłuchać. A przecież nie potrzeba szczególnego wysiłku teoretycznego, by podać w wątpliwość chociażby znany raport terenowy z 1968 roku, zawierający historię będącego już wówczas po osiemdziesiątce żydowskiego kupca, który opowiadał o zdarzeniach mających miejsce przed pierwszą wojną światową. Należy w tym momencie zadać sobie ważne dla metodologii nauk antropologicznych pytanie: ile warta jest taka relacja, jeśli jej wiarygodności nie podeprzemy żadnymi innymi źródłami?

---

<sup>6</sup> Szerzej o krytyce Geertzowskiej teorii kultury, ujętej jako wzorzec nowej jej definicji po przełomowym porozumieniu Parsons–Kroeber zob. Kuper 2005, rozdział „Clifford Geertz: kultura jako religia i jako wielka opera”.

Nawet laik zadawałby tu pytania o morderstwo, kradzież i zemstę, Geertz zaś zdaje się odpowiadać — fakty są *passés*. Ten zarzut stawia Geertzowi między innymi Kamil Buchta (2013, s. 129): „niejednokrotnie brakuje informacji, skąd Geertz zdobył wiedzę na dany temat. W sferze domysłów pozostaje, czy pochodziła ona z rozmów z mieszkańcami Indonezji lub Maroka, czy też antropolog posługiwał się źródłami zastanymi” (por. Barnard 2006, s. 219).

Z jednej strony mamy więc nieprawdopodobną dowolność interpretacji, której nie kładą tamy żadne fakty i wiarygodne źródła. Z drugiej zaś — Geertz świadomie lub nieświadomie nie zapuszcza się w rejony, w których interpretacja mogłaby zburzyć jego wizję klarownego i sąsiedzkiego świata. W kilka lat po opuszczeniu przez badacza Bali wskutek przeprowadzonego przez lokalnych komunistów zamachu stanu na wyspie doszło do krwawych zamieszek, okupionych licznymi ofiarami<sup>7</sup>. W eseju dotyczącym balijskich walk kogutów brakuje jakiegokolwiek wzmianki — poza jednym przypisem — odnoszącej się do tych wydarzeń. Nie wiedział? Nie chciał? Styl pisarski Geertza staje się w takich momentach jakby niepełny, niedopracowany, nieprzejrzysty — w końcu nie daje dojść do głosu tym aspektom rzeczywistości, które zadają kłam optymistycznym wystąpieniom światopoglądowym autora, jakby ponure fakty polityczne kaleczyły jego estetyzm.

Geertz świadomie lub nieświadomie staje się kolejnym z szeregu autorów tworzących fikcyjne narracje, biorące za temat Orient w sposób gatunkowo podobny temu jak pisano w dobie rozkwitu europejskiego kolonializmu. Wniosek to paradoksalny, zważywszy że jego myśl wyrastała jeśli nie wprost z dociekań Edwarda Saida, to ze źródeł im podobnych, a w swej polemicznej praktyce nieustannie atakował on dotychczas dominujące paradygmaty antropologii społecznej: od ewolucjonizmu aż po strukturalizm (Barnard 2013, s. 224–226). Należy przy tym pamiętać, że często w polemicznej pasji zdarzało się Geertzowi „zapoznać” elementy własnej teorii. Jak pisze Adam Kuper (2005, s. 84): „Geertz dyskutował z ustaleniami funkcjonalistów w tekście *Rytuał a zmiana społeczna*, by wskazać, że narzędzia tej metody okazały się niewystarczające do omówienia studium przypadku ceremonii pogrzebowej mieszkańca Modżokuto i szeregu problemów związanych z podziałami politycznymi. Co więcej, konkretne zjawisko stanowiło zaprzeczenie fundamentalnych założeń tej szkoły, gdyż «nie dość, że zwycięstwo tradycji i kultury jest tu w najlepszym razie nieznaczące, to na dodatek wydaje się, że rytuał raczej podzielił

---

<sup>7</sup> W kwestii „problemu indonezyjskiego” zob. Kuper 2005, s. 72–83.

społeczność, niż ją zintegrował, zdeorganizował ludzkie osobowości, zamiast je leczyć»". Ale przecież, jak twierdził Geertz (2005b, s. 33) w swym programowym tekście, „spójność nie może być najważniejszym testem weryfikującym ważność kulturowego opisu”<sup>8</sup>. Czym więc tłumaczyć tę niekonsekwencję, przejawiającą się w wybiórczym traktowaniu elementów teorii w zależności od tego, czy autorem powoduje polemiczny żar, czy pragnienie wyciągnięcia metodologicznie ugruntowanego twierdzenia?<sup>9</sup>.

Geertz ze swym hermeneutycznym i interpretacyjnym zacięciem — trafnie zauważył Gellner — kieruje swe wszystkie wysiłki na ponowne odkrycie nauk antropologicznych<sup>10</sup>. Czy wyważa otwarte drzwi? Kamil Buchta, porównując skrajne, wydawać by się mogło, postawy badawcze Malinowskiego i Geertza, dochodzi do wniosku, że obaj antropologowie wykazują nadspodziewanie wiele metodologicznych podobieństw, wobec czego „należałoby się zastanowić, czy nie stanowią one rdzenia antropologii kulturowej. Uzasadnione byłoby w tym momencie mówienie o paradygmacie nauki o kulturze, który można określić mianem inwariantu, natomiast różne autorskie propozycje teoretyczne (w tym funkcjonalizm i interpretacjonizm) to warianty antropologii” (Buchta 2013, s. 143).

Ciekawą perspektywę w tym względzie otwiera racjonalistyczna krytyka sformułowana przez Ernesta Gellnera. Autor pracy *Postmodernizm, rozum i religia* próbuje zrozumieć, jaki mechanizm stoi za „pisanem” Geertza i jego uczniów: skoro wszystko jest fragmentaryczne i wielopostaciowe, skoro nie jest możliwe poznanie i zrozumienie Innych, to nie pozostaje nic innego, jak tylko za pomocą „gęstej” prozy wyrażać „udręczenie” spowodowane tą sytuacją. Gellner (1997, s. 62–63) rozumie ten schemat myślowy jako reakcję młodego pokolenia na kryzys zarówno powojennej socjologii, jak i całej powojennej nauki. Gdy mimo sprzyjających warunków (szeroko rozgałęziona sfera kształcenia funkcjonująca według wzoru, który daje się zastosować do kumulowania wiedzy i osiągnięć, tak jak w naukach przyrodniczych) naukowy impuls nie przyniósł żadnych rezultatów,

<sup>8</sup> Ewa Nowicka (2012, s. 19–20) omawiając esej *Anty-antyrelatywizm* tak charakteryzowała sposób, w jaki Geertz prowadził polemiki z uczonymi o odmiennym zdaniu: „Poświęca uwagę i potężne żądło krytyki kolejno różnym autorom, wyśmiewając ich naiwności, jak i niekonsekwencje [...]. Geertz dowcipkuje w stylu kolorowego tygodnika lub zupełnie zgrabnej bajeczki dla dzieci, znęca się nad swoimi przeciwnikami”.

<sup>9</sup> Podobnie wygląda kwestia wdzięcznych metafor. Geertz często szydzi z metafor autorstwa innych antropologów, zapominając w tych chwilach, że jego teksty także są przesycone obrazowymi opisami i nietypowymi porównaniami (Buchta 2013, s. 142; o metaforze społeczeństwa jako tekstu zob. Kuper 2005, s. 96).

<sup>10</sup> Do podobnych wniosków dochodzi Barnard (2006, s. 220), porównując postaci Geertza i Clifforda.

a praca terenowa w antropologii społecznej stawała się coraz bardziej trudna i niewygodna, młode pokolenie amerykańskich antropologów ogarnął „nastrój interpretacyjny”<sup>11</sup>.

Na przyjęcie nowego paradygmatu złożyły się także inne czynniki, również natury psychologicznej. Antropologia doby kolonialnej mogła rozwijać się w sposób niczym nieograniczony. Zarówno nauka, jak i system geopolitycznych zależności wzajem się tłumaczyły i dawały podparcie. W świecie postkolonialnym antropolog, wyruszając do pracy w terenie, mógł czuć się o wiele bardziej „obcy” niż jego koledzy po fachu ze starszego pokolenia. Badacze terenowi zaczęli stanowić zagrożenie dla nowego postkolonialnego porządku. Postkolonialne państwo bardzo często bywa bowiem państwem ideologicznym, które kieruje się absurdalnymi dążeniami, względem których węższy badacz kwestujący tubylczą społeczność jest ostatnim, z kim chciałby mieć do czynienia u siebie jakiś miejscowy urzędnik. Odnosi się to przede wszystkim do sytuacji, w której myśl nacjonalistyczna zaczyna być czczona jako oficjalny dogmat postkolonialnego państwa, a wpisane w nią wykluczenia są odtwarzane w systemie prawnym i edukacyjnym, często powielając wykluczenia kolonializmu<sup>12</sup>. To właśnie kreowane w takich okolicznościach uczucia zagrożenia, wraz z rozczarowaniem naukowymi aspiracjami oraz niedogodnościami związanymi z próbą dotarcia do istoty badanych rzeczy, doprowadziły do zwrotu w kierunku hermeneutyczno-relatywistycznego subiektywizmu. Zwrot ten młodym antropologom pokroju Geertza wydał się atrakcyjny, gdyż usprawiedliwiał opisywanie własnych rozterek duchowych z powodu niemożliwości zrozumienia czegokolwiek.

Gellner zarzuca również Geertzowi (jak i wszystkim relatywistom), że odwołuje się do obrazu świata, który — jeżeli w ogóle istniał — minął bezpowrotnie tysiące lat temu. Świat nie jest bowiem symetryczny — jak chce tego relatywizm — a antropolog nie pełni tylko i wyłącznie funkcji tłumacza. Geertz wykazuje celową niechęć do zmierzenia się z takimi faktami jak podmiotowość jednostki czy zabiegi mimikry, cze-

---

<sup>11</sup> „Zdaniem postmodernistów, etnografia w epoce kolonialnej była narzędziem w rękach opresyjnych rządów kolonialnych i wielonarodowych korporacji. Dla antypostmodernistów podejmowane przez postmodernizm próby oswobodzenia antropologii są nierozważne, ataki na wcześniejsze tradycje antropologiczne chybione, a jego subiektywizm zupełnie nonsensowny. Postmoderniści, twierdzi Gellner, postrzegają antropologię jako ruch od pozytywizmu (według postmodernistów polegający na wierze w fakty obiektywne) do hermeneutyki (to znaczy interpretacji). Ruch postmodernistyczny jest jednak w rzeczywistości powtórką ruchu romantycznego sprzed dwóch wieków, z jego burzeniem klasycznego porządku oświeceniowej Europy” (Barnard 2006, s. 232).

<sup>12</sup> Zob. dyskusja na temat *sati*: Loomba 2011, rozdz. „Kolonializm i władza”.

go wagę dla analizy uwidocznili niedawno autorzy skoncentrowani wokół studiów postkolonialnych<sup>13</sup>. Żaden z apologetów hermeneutycznego przewrotu nie jest więc specjalnie zainteresowany strukturami polityczno-ekonomicznymi, jakby społeczne znaczenie miał tylko dyktat wywierany przez symbolizację. Z tych właśnie przesłanek wyprowadzam główny zarzut wobec interpretacji w wersji Geertza — antropologowie symboliczni bezkolizyjnie przechodzą od tezy jak najbardziej słusznej, że kulturowe znaczenia są tym, co nas ogranicza, do tezy, której w żaden zoperacjonalizowany sposób udowodnić się nie da, mianowicie że to właśnie kulturowe znaczenia jedynie i zawsze ograniczają.

Wszystkie te zabiegi i metody etnograficzne służą Geertzowi do odmalowania „wielkiego bazaru świata”, na którym spotykają się nieprzerwanie członkowie różnych społeczności. Jego etnograficzna proza to kalejdoskopowe widowisko, w którym feeria barw, jakimi mienia się kulturowe tradycje, igra w zmiennym rytmie *world music*. Nawet jeśli wszystkie dotychczas wymienione niedostatki metodologiczne, takie jak jałowość techniki gęstego opisu czy przesadne symbolizowanie rzeczywistości, w zmyślny sposób radzą sobie z widowiskową naturą egzotycznych krain z pism antropologa-interpretatywisty, czyniąc zadość jarmarcznej hucpie, to jednak na pierwszy plan trzeba wydobyć to, co zostaje przez te etnograficzne fajerwerki przysłonięte: kulturę w swych niekończących się konfiguracjach z innymi elementami świata społecznego. Kulturę konfigurującą i konfigurowaną na wszystkich poziomach struktury społecznej. Kulturę, którą może reprezentować z jednej strony snobizm bywalców opery w Paryżu czy Wiedniu, a z drugiej fundamentalistyczny zapał bojówek islamskich. Nie chodzi tutaj bynajmniej o stereotypizowanie pewnych grup, lecz o unaocznienie skrajności, jakie może przybierać kultura w swych konfiguracjach, w zależności od tego w jakich warunkach społecznych wypadnie jej funkcjonować. Statyczny obraz rzeczywistości, jaki Geertz proponuje między innymi w monografiach indonezyjskich, jest przykładem tego, w jaki sposób multikulturalizm pojmowany na modłę interpretatywną może spłyć postrzeganie zmiennej i różnorako uwarunkowanej rzeczywistości społecznej. Zapoznanie takich terminów analitycznych jak osobowość, klasa, struktura społeczna czy płęć kulturowa dzieje się poprzez jednoczesną uzurpację ze strony „kultury”: „W istocie kultura jest

---

<sup>13</sup> Kluczowym zagadnieniem, którego Geertz nie ujmuje w sposób wystarczający z perspektywy studiów postkolonialnych, jest „sprawczość kolonizowanego”, czyli cała przestrzeń transkulturacyjnej, w której istotną zmienną staje się hybrydowość zarówno jednostek, jak i struktur (zob. Loomba 2011).

dzisiaj bardziej w modzie niż kiedykolwiek indziej. Inne dyscypliny przejęły to pojęcie, a nowa specjalizacja, studia kulturowe, jest jej całkowicie poświęcona” (Kuper 2005, s. 195).

\*

Interpretacjonizm Geertza jest więc czymś paradoksalnym. Z jednej strony przydaje antropologicznym opisom waloru nieskończoności — niczym nieskrępowana wyobraźnia badacza może dowolnie wybierać spośród zgromadzonych (bądź wykreowanych) faktów. Z drugiej zaś strony — nie pozwala wykroczyć poza horyzont wyznaczany przez uczucie strachu względem lokalnych struktur władzy i uczucie zawodu wywołane kryzysem nauki. Istnieje nieuświadomiany związek między dekolonizacją a hermeneutycznym zwrotem w humanistyce, tak jak istniał związek między kolonializmem a paradygmatami wcześniej obowiązującymi w antropologii. Jednak trudno uznać, by Geertz — zapatrzony w swe niegdysiejsze monografie terenowe — nadążał za stale przesuwanym się horyzontem teorii postkolonialnych. To, co jeszcze trzydzieści lat temu mogło wydawać się ostatecznym remedium na utrzymywanie się kolonialnych struktur dominacji w obrębie nauk społecznych (paradygmat interpretatywny), dzisiaj jawi się jako janusowe oblicze kolonializmu właśnie.

Jak najbardziej miał słuszość Kamil Buchta zestawiając ze sobą postacie i metodologie Malinowskiego i Geertza, mimo że w jego analizie zabrakło tej konkluzji, która nasuwa się w perspektywie krytyki postmodernizmu autorstwa Gellnera: że dekolonizacja być może raz na zawsze przechyliła szalę na rzecz antropologii kulturowej, deprecjonując dociekania w obrębie antropologii społecznej, której poszukiwania zostały uznane za niebezpieczne i naukowo jałowe. To zaś dało asumpt do powrotu paradygmatu idealistycznego w antropologii, a jego reprezentanci daleko bardziej niż idealisci poprzednich pokoleń zaangażowali się w spory polityczne, stając po stronie multikulturalistów i wyznając owego paradygmatu — pełne logicznych sprzeczności — podstawowe dogmaty.

#### BIBLIOGRAFIA

- Anderson Benedict, 1995, recenzja książki Geertza *After the Fact*, „London Review of Books”, nr 20.
- Barnard Alan, 2006, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, tłum. Sebastian Szymański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Buchta Kamil, 2013, *Funkcje i interpretacje. Analiza porównawcza założeń teoretycznych Malinowskiego i Geertza*, „Laboratorium Kultury”, nr 2, s. 121–148.

- Burszta Wojciech J., 2013, recenzja książki Jaremy Drozdowicza *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, „Kultura — Społeczeństwo — Edukacja”, nr 1, s. 213–216.
- Burszta Wojciech J., 2004, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Charbonnier Georges, 1968, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, tłum. Jacek Trznadel, Czytelnik, Warszawa.
- Free Anthony, 1990, *Written or Living Culture?*, „Journal of Anthropological Society of Oxford”, t. 21 (1), s. 51–65.
- Cassirer Ernst, 2004, *Symbol i język*, wyb. i tłum. Bolesław Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji, Poznań.
- Geertz Clifford, 1999, *Anty-antyrelatywizm*, tłum. Joanna Minksztym, w: Michał Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Geertz Clifford, 2005a, *Głęboka gra — uwagi o walkach kogutów na Bali*, w: Clifford Geertz, *Interpretacja kultur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Geertz Clifford, 2005b, *Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: Clifford Geertz, *Interpretacja kultur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Geertz Clifford, 2005c, „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego myślenia*, w: Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gellner Ernest, 1984, *Słowa i rzeczy: czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, tłum. Teresa Hołówka, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Gellner Ernest, 1997, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. Maciej Kowalczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kłoskowska Antonina, 2005, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kuper Adam, 2005, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. Beata Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Langer Susanne K., 1976, *Nowy sens filozofii*, tłum. Alina Hanna Bogucka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lomba Ania, 2011, *Kolonializm — postkolonializm*, tłum. Natalia Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Nowicka Ewa, 2012, *Nierozwiązana kwestia w twórczości Clifforda Geertza*, w: Adam A. Szafranski (red.), *Geertz: dziedzictwo, interpretacje, dylematy*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Russell Jacoby, 2013, *Zagęszczony estetyzm i rozrzedzony natywizm*, tłum. Tomasz Bocheński, „Tekstualia”, nr 4, s. 73–91.
- Ryle Gilbert, 1971, *Thinking and Reflecting*, w: Gilbert Ryle, *Collected Papers*, t. 2, Hutchinson, London.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków.

THE BOUNDARIES OF INTERPRETATION:  
PERSPECTIVES AND LIMITATIONS  
OF CLIFFORD GEERTZ'S INTERPRETATIONISM

Sebastian Urbaniak  
(University of Szczecin)

Abstract

Clifford Geertz remains one of the most influential cultural anthropologists. The author of this text analyses the main premises of Geertz's interpretive anthropology, which provided a new research horizon for all cultural studies. The author discusses the potential and limitations of Geertz's approach. It would seem that the cultural relativism postulated by Geertz clashes with the basic ideas of critics of postcolonialism. The ideological context in which Geertz's anthropology should be read is a concept of multiculturalism, which is yet viewed not as the fulfillment of a relativists' utopia but as a return to an enlightened concept of culture.

Key words / słowa kluczowe

Clifford Geertz, interpretive anthropology / antropologia interpretatywna, cultural relativism / relatywizm kulturowy, postcolonial critique / krytyka postkolonialna