

Rozumieć codzienność – z punktu widzenia antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza

W jaki sposób rozumieć codzienność? Pytanie to stanowi problem i wyzwanie dla współczesnych nauk humanistycznych i społecznych (socjologii, pedagogiki, antropologii, filozofii). Pytanie to zawiera dwa aspekty, z jednej strony jest to pytanie dotyczące metody, dostępu, ujęcia, obserwacji, badania codzienności, z drugiej strony jest to pytanie, jakie może sobie postawić każda jednostka w codzienność uwikłana i do codzienności przynależąca: w jaki sposób rozumieć siebie w kontekście własnej codzienności? W pytaniu tym, stawianym zarówno od strony metodologicznej, jak i jednostki włączanej w codzienność, akcent położony zostaje na jej rozumienie. Odpowiedź na pytanie o możliwy dostęp do codzienności opiera się na założeniu, że wymaga on rozumienia, które jest złożoną operacją umysłu, jaką wykonuje badacz oraz jaką może wykonać każda jednostka. Rozumienie codzienności ukazane zostanie z perspektywy myśli Clifforda Geertza, współczesnego przedstawiciela antropologii kultury. Zaproponowane przez niego rozwiązania mogą zarówno stanowić podstawy metodologiczne służące ujęciu rozumienia badanych jednostek czy grup społecznych, jak i znajdować zastosowanie w refleksji i namyśle nad sobą konkretnej osoby. Antropologia kultury przyjmuje bardzo szerokie ujęcie znaczenie pojęcia kultury, które można opisać następująco:

kultura jest ontologicznie definiowana bezpośrednio w odniesieniu do systemów znaczeń, które są kodowane w formy symboliczne i połączone razem w słynne «sieci znaczeń – sygnifikacji»¹.

Antropologia Geertza ujmuje tak szeroko rozumianą kulturę poprzez artykułowane publicznie symbole kulturowe oraz zarazem poprzez przejawianie się ich w konkretnych zachowaniach, wydarzeniach, działaniach, wypowiedziach jednostek, co zbliża pojęcie kultury do innych dominujących w myśli współczesnej

¹ M. M. Kraidy, P. D. Murphy, *Shifting Geertz. Toward a Theory of Translokality in Global Communication Studies*, „Communication Theory” 2008, nr 18, s. 335.

koncepcji koncentrujących się na świecie społecznym wyrażanym poprzez systemy znaków i znaczeń (albo szerzej, również symboli i obrazów). Te współczesne orientacje zakładają, że życie społeczne albo kultura wyrażają się jedynie przez systemy znaczeń, których źródła w zależnościach przemocy, dominacji, władzy, interesów mogą być jedynie domniemywane, podobnie jak ich funkcjonowanie w życiu umysłowym jednostek. Sama codzienność wyraża się więc wyłącznie poprzez znaczenia, które są wspólne, kulturowe oraz przejawiają się w ich użyciu przez konkretne jednostki. Codzienność jest przez każdą jednostkę bezpośrednio doświadczana; wyznacza ją bieg ludzkiego życia, działania i sprawy, w które jednostka jest zaangażowana, bliskie otoczenie, spotkania, rozmowy, nauka. Jednak codzienność, ów bieg życia jednostki, realizuje się jednocześnie w obrębie szerszej całości – kultury, która ją determinuje i która na nią wpływa, oddziałując też na rozumienie siebie w bezpośrednim doświadczeniu. Przyjmując założenie tekstualizacji kultury czy świata społecznego, trzeba przyjąć, że również codzienność może być rozumiana jako tekst. Jednostka rozumie siebie wobec tego tekstu, jednak tekst ten przenikają również znaczenia kultury, w którą jest ona uwikłana. Rozumieć własną codzienność oznacza rozumieć siebie w odniesieniu do znaczeń kultury, które ją określają, rozszyfrować te znaczenia, objąć swoje doświadczenie i siebie krytyczną refleksją.

Myśl Geertz, w której akcentuje on rozumienie jako drogę dostępu do codzienności, opiera się na paradygmacie hermeneutycznym albo interpretatywnym. Sam Geertz określa ją mianem antropologii interpretatywnej albo też semiotycznego podejścia do kultury. Kultura jest więc dla niego domeną znaczeń i symboli. Wszyscy uczestnicy kultury i codzienności, ich wypowiedzi, zachowania i działania mają taki charakter, jeżeli mają one być zrozumiałe dla innych, jeżeli mają być działaniami znaczącymi. A zatem problem rozumienia jako dostępu do codzienności łączy ze sobą dwa podejścia: semiotykę oraz hermeneutykę. Geertz nie wywodzi się jednak z żadnego z nich; z semiotyką łączy go założenie wieloznaczności znaczeń (konwencjonalizm znaków) oraz trychotomiczna teoria znaku, której podstawy znajduje on w pracach pragmatysty Charlesa Sandersa Peirce'a, podkreślającego, że znaczenie znaku polega na jego byciu interpretowanym i rozumianym w konkretnym użyciu. Z hermeneutyką natomiast łączy go sprowadzenie procesu poznania do rozumienia, czyli interpretacji znaków, czy – dokładniej – interpretacji znaczeń znaków. Współczesna hermeneutyka, do której odwołuje się Geertz, to myśl Hansa Georga Gadamera oraz Paula Ricoeura, od której autor *Wiedzy lokalnej* przejmuje model tekstu jako pośrednika każdej interpretacji, konceptualizując kulturę jako tekst. Geertz o genealogii swojej antropologii interpretatywnej wspomina w rozmowie przeprowadzonej w 2008 roku:

Antropologia interpretatywna zaczyna się z [Friedrichem] Schleiermacherem i tak dalej, a potem kontynuuje ją Gadamer i ludzie jego pokroju, którzy opierają



się na krytyce biblijnej, ale tej zsekularyzowanej. I bynajmniej nauczyłem się wiele od tej tradycji, ale to nie jest moje. Mam na myśli to, że nie pochodzę z tej tradycji. Mam na myśli to, że wychodzę od innego rodzaju tradycji, tej anglo-amerykańskiej, która zaczyna się badaniem znaczenia przez Peirce'a².

Antropologia interpretatywna Geertza stanowiła rodzaj krytycznej odpowiedzi na pozytywizm oraz strukturalizm w etnografii lat 60. i 70. XX wieku, ale ponieważ jego rozwiązania powstały jeszcze pod koniec lat 60. i w latach 70. tamtego stulecia, to stanowią one jedną z najwcześniejszych koncepcji semiotycznych i interpretatywnych kultury – koncepcję równoległą do wprowadzonych przez Jacques'a Derridę pojęć wieloznaczności znaczenia, znaczącego, różnicy, tekstualizacji³.

Celem tekstu jest przedstawienie codzienności jako przejawu kultury czy sfery symbolicznej oraz metody dostępu do codzienności na drodze rozumienia i interpretacji znaków. Hermeneutyczne ujęcie rozumienia zaproponowane przez Geertza przedstawione zostanie na tle głębokich przemian w lingwistyce XX wieku dokonanych za sprawą kilku następujących po sobie „zwrotów językowych”, co spowodowało zredefiniowanie pojęć znaku i symbolu.

Zwroty językowe – ku wieloznaczności znaczeń

Określenie *zwrot językowy* czy *zwrot lingwistyczny* w naszym myśleniu nauk humanistycznych i społecznych zawdzięczamy Richardowi Rorty'emu, który w roku 1967 podczas sympozjum *Rhetoric of Human Sciences* w Iowa City w USA stwierdził, że dokonany od lat 60. XX wieku przełom językowy i konstruktywistyczny stawia w centrum namysłu nad kulturą czy światem społecznym język rozumiany jako dyskurs oraz znak i jego znaczenie. Znak traci jednocześnie

² N. Panourgia, P. Kawouras, *Interview with Clifford Geertz*, [w:] *Ethnographica Moralia. Experiments in Interpretative Anthropology*, red. N. Panourgia, G. Marcus, New York 2008, s. 18.

³ „W Chicago, gdzie zacząłem wówczas wykładać i bulwersować umysły, rozpoczął się i zaczął rozszerzać ogólniejszy ruch, pełen niepowodzeń, daleki od jednolitości [...], został on przez niektórych określony jako antropologia symboliczna w sensie zarazem teoretycznym i metodologicznym. Ja jednak, traktując całą tę rzecz jako przedsięwzięcie zasadniczo hermeneutyczne [...] wolałem określić *antropologia interpretatywna*. W każdym razie powstał symboliczny, interpretatywny (niektórzy preferują termin *semiotyczny*) zasób terminów [...], wokół których można było zbudować ulepszoną ideę tego, co przynajmniej ja wciąż nazywałem kulturą: *opis zagęszczony, model czegoś/dla czegoś, system znakowy, episteme, ethos, paradygmat, horyzont, rama interpretacyjna, świat, gry językowe, interpretant, Sinnzusammenhang, przenośnia, szujet, doświadczenie bliskie, illokucja, formacja dyskursywna*”. C. Geertz, *Wędrownka i przypadek. Żywot uczonego*, [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003, s. 29.



adekwatność relacji między ja i jego myślą czy obrazem oraz między rzeczą i jej przedstawieniem; znaczenie staje się wieloznaczne, a więc wymaga interpretacji lub staje się tylko interpretacją. W owym przełomie językowym, zdaniem Rorty'ego, mieszczą się trzy następujące po sobie zwroty: zwrot lingwistyczny, zwrot interpretacyjny oraz zwrot retoryczny. W konsekwencji tych zwrotów język/dyskurs, czyli systemy znaków, znaczeń i symboli, zostaje przyjęty przez nauki humanistyczne i społeczne jako podstawowy sposób rozumienia rzeczywistości społecznej i kulturowej. Codzienność zatem jako rzeczywistość, w której jesteśmy zanurzeni, jest wynikiem użycia języka i językowym wytworem, którym sami się posługujemy, powielając go, przetwarzając, wykorzystując.

Zwrot lingwistyczny zaznacza się w roku 1967 wraz z wydaną pod redakcją Rorty'ego książką *The Linguistic Turn*⁴. Zwrot ten podkreśla podstawową rolę języka, dyskursu, tekstu komunikacji (i ich znaczeń) jako aktywnego czynnika kreacji i rozumienia rzeczywistości, szczególnie świata społecznego. Drugi z opisanych przez Rorty'ego zwrotów to zwrot interpretacyjny, który zrealizowany zostaje głównie przez współczesnych przedstawicieli hermeneutyki (wspomniani już Gadamer i Ricoeur oraz Stanley Fish, Charles Taylor i sam Geertz)⁵. Wprowadza on centralną rolę rozumienia jako interpretacji zapośredniczonej przez tekst. Kolejny zwrot językowy określony został przez Rorty'ego jako zwrot retoryczny (konstruktywizm retoryczny). Jego autorzy zwracają uwagę nie tylko na fakt, że całość wiedzy jest konstruktem języka, gdyż dostęp do świata lub nasze jego doświadczenie możliwe jest wyłącznie dzięki dyskursywnym formom wiedzy i przedstawienia, lecz także podkreślają funkcjonowanie w dyskursach mechanizmów retorycznych, a więc roli tropów, figur retorycznych, technik argumentacyjnych. Ów zwrot retoryczny łączony jest z myślą Derridy, który w pracy *Marginesy filozofii* wprowadza problematykę metaforycznej natury pojęć filozoficznych⁶. Charakterystyczną postacią tego zwrotu jest również Paul de Man⁷, na gruncie historii jest to z kolei Hayden White⁸ i Frank Ankersmit, w antropologii zwrot ten utożsamiany jest natomiast ze zwrotem literackim, którego współautorem był, obok Geertza, James Clifford⁹. Zwrot retoryczny stanowi rozwinięcie perspektywy metodologicznej

⁴ *The Linguistic Turn. Essay in Philosophical Method*, red. R. Rorty, Chicago 1967. W książce tej Rorty prezentuje rozważania twórców filozofii języka, głównie z kręgu filozofii analitycznej (Rudolf Carnap), ale też jego krytyków (Willard Van Orman Quine) oraz myślicieli wykraczających poza ów analityczny paradygmat (Max Black, Jerrold Katz).

⁵ Zwrot ten opisany został również w książce P. Rabinowa i W. M. Sullivana *Interpretative Social Science. A Reader*, Berkeley 1979.

⁶ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.

⁷ P. de Man, *Ideologia estetyczna*, Gdańsk 2000.

⁸ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. A. Domańska, P. Wilczyński, Kraków 2000.

⁹ Zwrot retoryczny w antropologii i następnie w naukach społecznych przedstawiony został w książce, której współredaktorem był J. Clifford. Zob. *Writing Culture. The Poetics and*

zorientowanej na interpretacje spolecznostwa i kultury, w ktorej znaczacą role odgrywaja mechanizmy i narzedzia retoryki. Proces rozumienia ma wiec glownie nature tropologiczna, a interpretacja uchwytuje i uwzględnia konwencje retoryki. Sama przestrzen symboliczna ustrukturyzowana jest nie tylko jako tekst, lecz takze w sposob retoryczny. Dyskursy w przestrzeni symbolicznej zawieraja wiec chwytty retoryczne, techniki argumentacji i perswazji, a takze dostrzezony zostaje jej wymiar figuratywny, rowniez szczegolne podkreśla sie w niej znaczenie symboli, metafor i innych tropow retorycznych¹⁰.

Sposrod zwrotow jezykowych determinujacych sposob myslenia wspolczesnych nauk humanistycznych i spolecznych w dalszym ciagu uwaga skupiona bedzie na zwrocie interpretatywnym, w ktorym znaczenie znaku jest zalezne od jego interpretacji, dopeiniajac sie w rozumieniu. Na podlozu tego rozwiazania konstytuuje sie wspolczesna hermeneutyka, na nim opiera sie rowniez myszl Geertza okreslajaca sie jako antropologia interpretatywna. Odwotuje sie ona do paradygmatu hermeneutycznego zmodyfikowanego i dostosowanego nastepnie do zalozen metodologicznych antropologii kulturowej. Znaczenie bedace efektem interpretacji i dopeiniajace sie w rozumieniu moze byc uznane jako podstawa rozumienia codzienności.

Od znaku do rozumienia

Znak, w najogolniejszym ujeciu, stanowi widoczną reprezentacje, przedstawienie rzeczy nieobecnej, a wiec mysli, intencji albo jakiejś rzeczy, zastepujac je. Znak najczesciej w swoim widocznym wymiarze ma charakter jezykowy, ale we wspolczesnych jego ujeciach mozna do niego zaliczyc tez symbol, obraz, wszelkie wyrazenie figuratywne, jak rowniez gest, zachowanie, dzialanie (znak werbalny, wizualny, gestykulacyjny). W węższym, jezykowym ujeciu, znak przyjmujac forme pojecia. Relacje pomiedzy reprezentacja i sama rzecza przedstawiana przez znak sa w rozny sposob okreslane w zalezności od rodzaju przyjetej semiologii. Najczesciej jest to relacja międyzy forma i znaczeniem (sensem) lub tez międyzy znaczącym i znaczoneym.

Semiologia Ferdinanda de Saussure'a wprowadza dychotomiczną koncepcje znaku, relacje międyzy znaczącym (materialny obraz czy materialna strona

Politics of Ethnography, red. J. Clifford, G. E. Marcus, Berkeley-Los Angeles-California 1986. Zwrot ten opisuje szerzej praca W. Kruszelnickiego *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej* (Wroclaw 2012).

¹⁰ Przełom lingwistyczny dokonany przez następujące po sobie trzy zwroty jezykowe opisuje M. Mokrzan w pracy *Clifford Geertz i retoryka*, [w:] *Geertz. Dziedzictwo, interpretacje, dylematy*, red. A. A. Szafrański, Lublin 2012, s. 101-119.



znaku) oraz znaczoną, która jest pojęciem lub ideą kojarzoną ze znakiem¹¹. W ujęciu de Saussure'a relacja między znaczącym i znaczoną jest arbitralna; tę relację wykorzystuje i rozwija następnie zarówno strukturalizm, poststrukturalizm, jak i filozofia Derridy oraz jego kontynuatorzy. W semiologii Peirce'a wypracowana natomiast zostaje trychotomiczna koncepcja znaku, bliższa współczesnym nurtom hermeneutyki i samemu Geertzowi. Zgodnie z pragmatycznym ujęciem znaku przez Peirce'a, interpretowalność, to znaczy jego interpretacja, staje się warunkiem znakowości, czyli znaczenia znaku (znak odnosi się do konkretnego referenta). Semiotyka Peirce'a rozkłada znak na trzy elementy: reprezentamen (znak pojawia się w naszej percepcji), interpretant i przedmiot. W tej terminologii znak zawsze odsyła do jakiegoś powiązanego z nim przedmiotu. Peirce kładzie jednak nacisk przez interpretant na interpretacyjną mediację konieczną dla powiązania znaku z przedmiotem, do którego on odsyła. Innymi słowy, interpretowalność znaku, interpretacja, bycie interpretowanym znaku łączy się z konkretnym sposobem jego użycia¹². Znaczenie znaku dopełnia się więc przez proces konkretnej interpretacji, która wymaga zaangażowania podmiotu oraz odniesienia się do funkcjonującej przestrzeni symbolicznej. Ideę tę podejmuje Geertz, twierdząc, że znaczenie jest artykułowane przez publiczne, dostępne symbole kulturowe i przejawia się w konkretnych wydarzeniach. Ów proces konkretnej i kontekstualnej interpretacji prowadzi do rozumienia znaczenia znaku.

Hermeneutyka przyjmuje operację umysłową rozumienia będącego efektem interpretacji jako swoją podstawową metodę. Po wielu przekształceniach tej szerokiej dyscypliny wiedzy, Wilhelm Dilthey podkreślił rozumienie (*Verstehen*) jako metodę poznawczą nauk humanistycznych oraz właściwy też dla każdego człowieka proces przyswajania sensu. Paradygmat hermeneutyczny podkreśla aktywne zaangażowanie w interpretacji znaków (na przykład kulturowych) konkretnego podmiotu wraz z jego przesądami i własnym kontekstem kulturowym. Rozumienie nie jest więc całkowicie arbitralne ze strony podmiotu, ponieważ on sam rozumie i siebie, i znaczenia, już będąc w doświadczeniu tego, co go przerasta i obejmuje, a co pozostaje również nieprzejrzyste; podmiot doświadcza siebie jako już zanurzonego w świecie społecznym znaków w kulturze, w związku z tym jego rozumienie jest w tym samym stopniu odbiorem sensu, co jego wytwarzaniem. Tę sytuację ontologiczną podmiotu zanurzonego w „świecie” określił Martin Heidegger jako doświadczenie „bycia-w-świecie”¹³. W ujęciu hermeneutyki Heideggera, jak również Ricoeura czy

¹¹ Zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 2007.

¹² Ujęcie znaku przez Peirce'a wyjaśnia H. Buczyńska-Garewicz w pracy *Pragmatyzm Peirce'a, Rorty'ego i Putnama*, [w:] *Filozofia amerykańska dziś*, red. nauk. T. Komendziński, A. Szahaj, Toruń 1999.

¹³ Według Heideggera: „Człowiek nie jest nigdy wprawdzie człowiekiem «z tej strony

Gadamera, trzeba już antycypować semantyczne bogactwo znaczenia w procesie interpretacji, czyli wkraczać w „koło hermeneutyczne”, w którym trzeba już coś wiedzieć o poszukiwanym sensie danego przedstawienia (i o sobie), by dopiero móc przystąpić do jego odkrywania. Konieczne jest więc w rozumieniu minimum uprzedniej wiedzy, wstępne założenia, bez czego nie byłoby dla podmiotu żadnego sensu utajonego i czekającego na interpretację w znaku.

W dalszym ciągu uwaga skupiona będzie na rozwinięciu tego paradygmatu hermeneutycznego rozumienia przez Geertza (wraz z trychotomiczną koncepcją znaku Peirce'a) i w zastosowaniu do jego antropologii interpretatywnej.

Rozumienie w antropologii interpretatywnej Geertza

W ujęciu Geertza rozumienie i proces interpretacji stanowią mediację pomiędzy doświadczeniem jednostek tworzącym ich własny kontekst rozumienia oraz funkcjonującymi znaczeniami kultury, do której przynależą. Pojęcie kultury ma szerokie znaczenie, więc owe kręgi kulturowe, do których mogą należeć jednostki, są bardzo różne i nakładają się na siebie: od świata społecznego, po wspólnoty lokalne, grupy społeczne, zawodowe, subkultury, miejsca związane z czasem wolnym, rozrywką, zainteresowaniami, po rodzinę, bliskich.

W antropologii Geertza kultura jest ujmowana jako język. Każda kultura stanowi język o innych znaczeniach, czyli odmienny zintegrowany system symboliczny albo system znaczący. Kultura jest definiowana bezpośrednio w odniesieniu do systemów znaczeń, które są kodowane w formy symboliczne i połączone razem w „sieci znaczeń”. Znaczenia kulturowe są intersubiektywne, a więc społeczne, publiczne i z tego względu stanowią podzielane, wspólne sposoby myślenia, odczuwania, rozumienia. W tym sensie kultura i znaczenia publiczne są szerokim kontekstem rozumienia dla wszystkich jej uczestników. Kultura i jej systemy symboli dostarcza więc ludziom znaczących ram pozwalających odnaleźć orientację w świecie, rozumieć innych ludzi i siebie samego. Wszystkie zachowania kulturowe są „wytwarzane, postrzegane i interpretowane” w odniesieniu do struktur znaczących¹⁴. Owa tkanina znaczeń umożliwia jednostkom postępowanie, od artykulacji, gestu, do rozmowy, wartości, ponieważ

świata» jako podmiot, niezależnie od tego, czy podmiot pojmie się jako «ja», czy jako «my». Nie jest on również nigdy najpierw tylko podmiotem odnoszącym się zarazem stale do przedmiotów, tak jakby jego istota polegała na stosunku podmiot – przedmiot. Człowiek w swej istocie przede wszystkim ek-sistuje ku otwartości bycia. Dopiero to otwarcie stawia w prześwicie owo «między», wewnątrz którego może «być» w ogóle «odniesienie» podmiotu do przedmiotu.” M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1997, s. 112.

¹⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 21.



są one przez wszystkich podzielane. Znaczenia stają się też składnikiem działań i praktyk społecznych, określają ich reguły. Zachowania społeczne mają charakter symboliczny, ponieważ ich uczestnicy muszą postępować w sposób zrozumiały dla innych. Nasz sposób myślenia i ideały też są w kulturę uwikłane. Według słynnej metafory Geertza człowiek jest zanurzony w kulturze niczym pająk zawieszony w sieci:

Koncepcja kultury, za którą się opowiadam [...] jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będąc, wraz z Maxem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia. Chodzi mi o wyjaśnianie, tłumaczenie społecznych form ekspresji¹⁵.

Jednak samo rozumienie i urzeczywistnianie tej sieci znaczeń dokonuje się jedynie w indywidualnych kontekstach świadomości. Według Geertza znaczenie znaku jest artykułowane przez publiczne dostępne symbole kulturowe, ale przejawia się w konkretnych wydarzeniach, działaniach, wypowiedziach. Ludzkie aktywności i ludzkie rozumienie są zatem negocjowane między systemami symboli oraz indywidualnymi doświadczeniami żywymi. Antropolog, którego zadaniem jest opisanie kultury, uchwytuje ją na podstawie tego, jak sami ludzie rozumieją znaczenia i komentują doświadczenie. Docieranie do znaczeń kulturowych rozpoczyna się więc od badania, jak jednostki rozumieją siebie (choć ma to miejsce w świecie publicznych interakcji), jak interpretują swoje życie, jak widzą i rozumieją swój świat, jak się w nim orientują. Jest rozumieniem ich rozumienia. Rolą antropologa jest poszukiwanie w indywidualnym rozumieniu jednostek znaczeń ogólnych stanowiących system kulturowy. Chcąc natomiast badać codzienność, trzeba skoncentrować uwagę na ujęciu indywidualnego rozumienia jednostek z uwzględnieniem szerszych i różnych kontekstów kulturowych.

Metodą dostępu do kultury poprzez rozumienie siebie jednostek w niej uczestniczących jest dla Geertza „opis gęsty” będący jednocześnie interpretacją i procesem przekładu. Kultura, pisał Geertz, to:

zespół komunikujących się między sobą systemów, zrozumiałych znaków [...], kultura nie jest żadną mocą, czymś, z czego w sensie przyczynowym wynikają zdarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; kultura jest

¹⁵ Tamże, s. 19. Podobna jest definicja antropologii Paula Rabinowa: „Antropologia jest nauką interpretatywną, obiekt jej badań, człowiek, *humanity*, doświadczany jako Inny znajduje się na tym samym poziomie epistemologicznym, co ona sama. Zarówno antropolog, jak i jego informatorzy żyją w kulturowo zapośredniczonym świecie uchwyceni w «sieci znaczeń», które sami utkali. To podstawa antropologii; nie istnieje ani uprzywilejowana pozycja, ani absolutna perspektywa”. P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, Kęty 2002, s. 5.



kontekstem, czymś, w czego ramach wszystkie te rzeczy można w sposób zrozumiały – to jest – posługując się opisem gęstym – opisać¹⁶.

Przejście do opisu gęstego jest dla antropologa przynależącego do innej kultury drogą uogólnienia i zarazem drogą przekładu, dialogu.

Surowy opis („opis rozrzedzony”) dotyczy zachowania i wypowiedzi ludzi; jest rejestracją ich rozumienia, które oni sami prezentują. W opisie surowym ukryty jest już jednak opis tego, jak ludzie się rozumieją w kontekście kultury (i jakich jej kręgów), który następnie trzeba rozwinąć. Antropolog potrzebuje ponadto podstawowych informacji o kulturze (na przykład o znaczeniu w niej rytuału, wymiany, wartości). Opis kultury tworzy więc on dopiero w oparciu o konstrukcje, jakie uczestnicy kultury (nieświadomie) nakładają na to, co przeżywają; o formuły, którymi się posługują w celu zdefiniowania tego, co im się przydarza. Antropolog zatem dokonuje opisu rozumienia jednostek, również w ich codzienności, dążąc do wydobywania w nim znaczeń kulturowych. Jego zadaniem jest bowiem opis kultury na podstawie jej rozumienia przez ludzi, jego metodą jest więc opis gęsty, droga uogólniania przez wiązanie ich rozumienia z kontekstem kultury. W tekście *«Z punktu widzenia tubylca»*. *O naturze antropologicznego rozumienia* Geertz tak wyjaśnił swoje podejście do rozumienia badanych innych, dla nas jeszcze niezrozumiałych, obcych:

co robić, gdy stwierdzimy, że brak nam tej wyjątkowej bliskości psychologicznej, swego rodzaju transkulturowej identyfikacji z naszym przedmiotem badania? [...] Rzecz nie polega na nawiązaniu duchowej łączności z informatorami. Podobnie jak my, wolą oni nie nazywać własnej duszy cudzymi imionami i raczej nie docenią tego rodzaju próby. Sedno tkwi w tym, żeby pojąć, co, u licha, oni sami o sobie myślą. Oczywiście, w pewnym sensie nikt od nich samych nie wie tego lepiej. [...] Ludzie posługują się koncepcjami bliskimi doświadczenia spontanicznie, nieświadomie, jak gdyby potocznie, nie zdają sobie sprawy, że jakiegokolwiek «koncepcje» wchodzi tutaj w grę. Oto cały sens bliskiego doświadczenia, pojęcia i rzeczywistość, która za nimi stoi, są ze sobą nierozzerwalnie związane. [...] Próbowałem między innymi ustalić, jak ludzie, którzy tam żyją, definiują siebie jako osoby, co składa się na ich wyobrażenie własnej [...] jaźni. W każdym przypadku starałem się dotrzeć do tego najintymniejszego z pojęć przez [...] wyszukiwanie i analizę form symbolicznych: słów, obrazów, instytucji, zachowań, w których kategoriach ludzie rzeczywiście określają się w każdym z tych miejsc względem siebie jako zbiorowości i jako jednostki¹⁷.

Antropolog spotyka się z wielością struktur pojęciowych, które wydają się dziwne, nieregularne, niezrozumiałe, mimo to musi je uporządkować, powiązać, uogólnić. Badanie antropologiczne dotyczy innych, obcych kultur, ale czyż obecnie nie zakładamy, że każdy krąg kulturowy, nawet napotkany w kontekście

¹⁶ Tamże, s. 29.

¹⁷ C. Geertz, *«Z punktu widzenia tubylca»*. *O naturze antropologicznego rozumienia*, [w:] tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z antropologii interpretatywnej*, Kraków 2005, s. 64–66.



wspólnej kultury, jest dla każdego badającego obcy? Badacz nie stara się bowiem rozumieć innego z jego punktu widzenia, ale ująć go we własnych kategoriach. Dlatego zastosowana przez Geertza metoda opisu gęstego wyjaśnia zachowania jednostek poprzez ustratyfikowaną hierarchię znaczących struktur, reguł rozumienia funkcjonujących w społeczeństwie. Uogólnianie rozumienia jednostek, a więc rozumienie ich w kontekście ich kultury, polega na nawarstwianiu struktur znaczeń. Antropolog wybiera małe wydarzenie (sytuację, zdarzenie, symbol, rytuał, jakieś zjawisko kulturowe) i próbuje je opisać w kontekście wszystkich innych symboli, ustaleń społecznych, odczuć i pojęć, w odniesieniu do których ma ono znaczenie. Opis gęsty pozwala na charakterystykę kultury w oparciu o kluczowe symbole, głębsze pokłady struktur, zasady systemów symbolicznych. Antropolog musi zmierzyć się z wielością struktur pojęciowych, które nakładają się na siebie i splatają. W tym zadaniu staje się on szyfrantem, który zmierza do narzucania ram interpretacji na wypowiedzi i zachowania jednostek, na ich rozumienie siebie. Geertz porównuje pracę antropologa, który bada odmienne kultury, do zmierzenia się z obcojęzycznym rękopisem:

Praktykowanie etnografii jest jak próba odczytania [...] manuskryptu napisanego w obcym języku, wypłowiałego, pełnego opuszczeń, niespójności, podejrzanых poprawek i tendencyjnych komentarzy¹⁸.

Interpretacja jest właśnie próbą odczytania takiego nieznanego tekstu, jak wyjaśnia Ann Swidler:

Kultura każdego ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wyteża wzrok, starając się czytać te teksty przez ramie tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami¹⁹.

Opis gęsty nie prowadzi do ustalenia abstrakcyjnych prawidłowości kultury, ale rysuje te prawidłowości w obrębie konkretnych przypadków.

Kultury są językami, które należy przełożyć na język zrozumiały dla członków innych kultur (dokładniej, kultury antropologa). Podobnie przełożyć trzeba czyjeś doświadczenie codzienności na język osoby, która chce je rozumieć. Dla antropologa każda kultura, każdy człowiek jest traktowany jako obcy, niezrozumiały. Dlatego w przypadku spotkania z innym uogólnienie powinno być zarazem przekładem innej kultury na własny język. Przekład jest spotkaniem, dialogiem między dwiema kulturami albo dwiema obcymi sobie osobami. Antropolog ma do czynienia nie z nagimi faktami, ale z interpretacjami, które sam następnie musi zinterpretować z własnej pozycji kulturowo usytuowanego podmiotu. Dlatego badacz, przeprowadzając ogólniejsze interpretacje i analizy, musi podchodzić do tego zadania zaopatrzoną w rozległą wiedzę

¹⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, dz. cyt., s. 24–25.

¹⁹ A. Swidler, *Geertz's Ambitious Legacy*, „Contemporary Legacy”, t. 25, nr 3, s. 500. „Społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi, zawierają w sobie swoje własne interpretacje. Trzeba się tylko nauczyć, jak zdobyć do nich dostęp”. Tamże.



(również w obszarze własnej kultury, na przykład w zakresie znaczeń władzy, wiary, pracy, dominacji, pasji, autorytetu, piękna, przemocy, miłości, prestiżu). Przekład kulturowy zestawia czyjeś rozumienie z naszym rozumieniem na podstawie własnego kontekstu kulturowego; w przekładzie następuje wymiana między różnymi formami kultury.

Tłumaczenie – pisał Geertz – nie jest tutaj jakimś prostym przekształcaniem innych sposobów ujmowania spraw w kategorii, w jakich my je ujmujemy (ten zabieg właśnie gubi rzeczy), lecz jest pokazywaniem logiki ich sposobów ujmowania spraw w naszej stylistyce²⁰.

Tłumaczenie jest również interpretacją, ale ta interpretacja „polega na chwytności «obcych» poglądów za pomocą «naszych» słowników”²¹. Metoda opisu gęstego opiera się na zaangażowaniu się w dialog z kulturą i jej reprezentantami, w dialogu tym znaczenia są negocjowane przez obie jego strony; antropolog natomiast próbuje uzgodnić napotkaną inność z własnym doświadczeniem kulturowym bez pretensji do całościowego rozumienia.

Nie chodzi nam (a przynajmniej mnie...) ani o to, by stać się tubylcami [...], ani też o to, by ich naśladować. [...] Dążymy do tego, by prowadzić z nimi dialog (w szerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym o wiele więcej, niż tylko zwykłą rozmowę); pragniemy konwersować²².

Celem semiotycznego podejścia do kultury jest zdobycie klucza dostępu do conceptualnego świata, w którym żyją ludzie będący przedmiotem naszych badań, tak byśmy mogli prowadzić z nimi dialog. Antropolog w tym dialogu pozostaje więc jednocześnie na zewnątrz badanej kultury, jak i wewnątrz kultury własnej. Modelem poznania nie jest podmiot – przedmiot, ale relacja podmiot – podmiot, gdzie subiektywność antropologa jest nieusuwalna i jest nośnikiem jego kultury. Opis gęsty prowadzi do uogólnienia w oparciu o kontekst kulturowy, o wspólne znaczenia oraz jednocześnie musi być dialogiem, gdyż punkt widzenia badacza nie jest nigdy obiektywny i wyzbyty własnego kulturowego dziedzictwa.

Jednak z racji koniecznego dialogu sam opis i konstrukcja dokonywana przez antropologa jest również jedynie jego interpretacją:

Krótko mówiąc, antropologiczne pisma stanowią interpretację, i to na dodatek interpretację drugiego i trzeciego stopnia. (Z samej definicji wynika, że tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura). Są zatem fikcjami, fikcjami w tym sensie, że są «czymś konstruowanym», «czymś ukształtowanym»²³.

Tym bardziej, że interpretacja czyniona jest we własnym języku i staje się w przypadku antropologii pismem, dziełem zapisanym, literaturą.

²⁰ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, dz. cyt., s. 31.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 28.

²³ Tamże, s. 30.



Granica pomiędzy sposobem przedstawienia a konkretną treścią jest równie niemożliwa do wytyczenia – podkreślił Geertz. [...] Etnograf «zapisuje» dyskurs społeczny, [...] a czyniąc to, przemienia ów dyskurs z ciągu przemijających zdarzeń, [...] w relację, która będzie istniała w jego własnym zapisie²⁴.

Ale to pisanie, to *veni, vidi, vici* antropologa, te trzy stadia poszukiwania wiedzy nie są już możliwe do rozdzielania, od samego początku splatają się odgadywanie znaczeń, domysły, ocenianie ich, wnioski, razem składając się na interpretację. Wiedza antropologiczna nie może więc być obiektywna, neutralna, nie są też takimi jej procedury badawcze w warunkach kontekstualnego interpretowania tekstów kultury. Sama antropologia jest praktyką kulturową.

Rozumieć codzienność

Model antropologicznego rozumienia przedstawiony przez Geertza wpisany jest w założenia tej dyscypliny wiedzy, której celem jest badanie innych kultur i traktowanie każdej kultury jako obcej. Jednak badacz przyjmuje w nim również postmodernistyczną postawę wobec przedmiotu swojej obserwacji. Sama koncepcja Geertza stworzona w latach 60. i 70. XX wieku była wręcz awangardą myśli postmodernistycznej: zakłada relatywizm, kontekstualność ludzkiej wiedzy, język i znaczenia jako jedyne dostępne wymiary życia społecznego. Czy może ten model znaleźć zastosowanie w rozumieniu codzienności innego, grupy społecznej, samego siebie? Wychodząc z założenia, że każdy człowiek zanurzony jest w codzienności w każdym doświadczeniu swojego życia oraz że codzienność uwarunkowana jest całością kultury wraz ze wszystkimi jej znakami i relacjami dominacji, możemy przyjąć, że w jej rozumieniu zastosowanie znajduje metoda i myśl antropologii interpretatywnej Geertza.

Rozumieć codzienność innego oznacza zastosować metodę antropologii interpretatywnej, opisu gęstego, przekładu, dialogu dla zrozumienia jego doświadczenia codzienności, którego kontekst kulturowy i własna historia życia nigdy w pełni nie pokrywa się z naszymi, a więc być antropologiem wobec innego. Rozumieć własne doświadczenie codzienności to przyjąć refleksję krytyczną, zastosować proces interpretacji wobec swoich przeżyć uwikłanych w sieci własnej kultury.

Doświadczenie codzienności charakteryzuje bowiem szczególnie to, że, jak podkreśla Geertz, pojęcia i rzeczywistość, która za nimi stoi, są w niej nierozdzielnie powiązane, wyraża się więc ona w języku potocznym. Wiedza o niej ma charakter zdrowego rozsądku, którego własności wymienia Geertz w eseju *Mysł potoczna jako system kulturowy* – są nimi naturalność i oczywistość, praktyczność

²⁴ Tamże, s. 31, 34.



i użyteczność, niemethodyczna, bezpośrednia dostępność oraz „nieprzeźroczy-
stość”²⁵. Zdaniem Geertza:

Świat jest tym, za co go bierze przytomna, nieskomplikowana osoba. [...] Rze-
czywiście, ważne fakty życia leżą wyraźnie na jego powierzchni, a nie sprytnie
ukryte w jego głębiach²⁶.

Doświadczenie codzienności przedstawia „świat oswojony”²⁷. Jeżeli doświadcz-
nie codzienności spróbujemy rozumieć, jak proponuje Geertz, jako system kul-
turowy, zintegrowany porządek, spróbujemy je empirycznie odkryć i pojęciowo
sformułować, to

nie można tego dokonać przez skatalogowanie jej treści [...]. Nie da się tego
również zrobić poprzez zarysowanie pewnej logicznej struktury, którą wie-
dza ta miałaby zawsze przyjmować, ponieważ takiej nie ma. I nie można tego
zrobić przez podsumowanie wynikających z niej wniosków, ponieważ takich
wniosków nie ma. Trzeba natomiast specyficzną okreśną drogą przywołać jej
ogólnie rozpoznany ton i nastrój, zmierzać nieuczęszczanym bocznym trak-
tem, który prowadzi przez konstruowanie metaforycznych wyrażań, prawie
pojęć, jak przeźroczyście – do przypomnienia ludziom tego, co już wiedzą²⁸.

Ta określona droga rozumienia własnej czy obcej codzienności może być podję-
ciem hermeneutycznej metody antropologii interpretatywnej, drogą rozumie-
nia wybranych aspektów codzienności poprzez ich interpretację w kontekście
znaczeń własnej kultury lub kultury innego w dialogu z kulturą własną. W oby-
dwu przypadkach wymaga ona rozumienia systemów znaczeń, jakie ukryte są
w doświadczeniu codzienności i je strukturyzują.

Bibliografia

- Buczynska-Garewicz H., *Pragmatyzm Peirce'a, Rorty'ego i Putnama*, [w:] *Filozofia ame-
rykańska dziś*, red. T. Komendziński, A. Szahaj, Wydaw. Naukowe Uniwersytetu
Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydaw. KR,
Warszawa 2002.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum.
Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydaw. Uniwersy-
tetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota
Wolska, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

²⁵ C. Geertz, *Myśl potoczna jako system kulturowy*, [w:] tegoż, *Wiedza lokalna*, dz. cyt.,
s. 91–98.

²⁶ Tamże, s. 96.

²⁷ Tamże, s. 98.

²⁸ Tamże, s. 99.



- Heidegger M., *List o humanizmie*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski [i in.], Czytelnik, Warszawa 1997.
- Kraidy M. M., Murphy P. D., *Shifting Geertz. Toward a Theory of Translokality in Global Communication Studies*, „Communication Theory” 2008, t. 18, nr 3, s. 335–355.
- Kruszelnicki W., *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej*, Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2012.
- Man P. de, *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000.
- Mokrzan M., *Clifford Geertz i retoryka*, [w:] *Geertz. Dziedzictwo, interpretacje dylematy*, red. A. A. Szafranski, Wydaw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012.
- Panourgiá N., Kawouras P., *Interview with Clifford Geertz*, [w:] *Ethnographica Moralia. Experiments in Interpretative Anthropology*, red. N. Panourgiá, G. Marcus, Fordham University Press, New York 2008.
- Rabinow, P., *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. K. Dudek, S. Sikora, Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2002.
- Rabinow P., Sullivan W. M., *Interpretative Social Science. A Reader*, The University of California Press, Berkeley 1979.
- Rorty R., *The Linguistic Turn. Essay in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 2007.
- Swidler A., *Geertz's Ambitious Legacy*, „Contemporary Legacy”, t. 25, nr 3, s. 500.
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. A. Domańska, P. Wilczyński, Universitas, Kraków 2000.
- Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G. E. Marcus, Berkeley–Los Angeles–California, University of California Press 1986.

Understanding Daily Reality in Clifford Geertz's Interpretive Anthropology

Abstract: The paper looks at the problem of understanding daily reality, which presents a challenge for the humanities, arts and social sciences today. The problem can be considered from two perspectives: first, as a problem relating to the method, interpretation, observation, study of daily reality; and second, as a problem or a question that every individual entangled in and belonging to daily reality can put to themselves, i.e. how to understand oneself in the context of one's own daily reality? The answer to the question about possible access to daily reality is based on the assumption that that access requires understanding which is a complex mental operation performed by a researcher and susceptible of being performed by every individual. The paper discusses understanding of daily reality with reference to the ideas of contemporary cultural anthropologist Clifford Geertz. The cultural anthropology solutions Geertz proposed can both provide a methodological basis for conceptualising understanding of individuals or social groups under study, and prove useful in the individual's reflection and deliberation on themselves.

Keywords: Clifford Geertz, culture, daily reality, interpretive anthropology, symbolic system, understanding

Słowa kluczowe: antropologia interpretatywna, Clifford Geertz, codzienność, kultura, system symboliczny, rozumienie

