

Clifford Geertz (1926–2006)

Wojciech Józef Burszta • ODEJŚCIE MISTRZA

Umarł Clifford Geertz. Umarł w Halloween, kilka dni po osiemdziesiątych urodzinach. Skończył się więc dlań „czas oczekiwania”, o którym pisał w typowy dla siebie sposób w swojej ostatniej książce *Zastane światło*. Oceniając stan antropologicznej wiedzy na przełomie stuleci i żegnając się w istocie ze światem, zauważał: „Gdzie się więc znajduję teraz, gdy zbliża się do mnie milenium z kosą w ręku? No cóż, nie zamierzam już więcej wracać w teren, w każdym razie na jakieś dłuższe pobyty. Moje sześćdziesiąte urodziny spędziłem kucając nad otworem latryny w »Madjokuto« (oczywiście, nie całe urodziny, ale rozumiecie, co mam na myśli), zastanawiając się, co ja u diabła robię tu w moim wieku, z moimi trzewiami. Praca terenowa sprawiała mi ogromną radość (tak, zgadzam się, nie przez cały czas) i to doświadczenie lepiej nakarmiło moją duszę, w istocie rzeczy stworzyło ją, niż kiedykolwiek zrobił to uniwersytet. Co się jednak skończyło, to się skończyło. Nadal piszę; zajmowałem się tym zbyt długo, by przestać, a przecież jest parę rzeczy, których jeszcze nie powiedziałem. Co się tyczy antropologii, kiedy spoglądam na to, co przynajmniej niektórzy z najlepszych w nadchodzącym pokoleniu robią lub chcą zrobić, przy wszystkich trudnościach, jakie po drodze napotykają oraz ideologiczne kłopoty, w jakie uwikłane są dzisiaj prawie wszystkie śmiałe osiągnięcia w naukach humanistycznych i społecznych, jestem, powściągliwie się wyrażając, dość dobrej myśli. Dopóki ktoś jeszcze gdzieś walczy, dopóty – jak w przypadku okrzyku wojennego z czasów mojej własnej chwiejnej młodości – żaden głos nie jest całkowicie stracony. Jest anegdota o Samuelu Beckettzie, która wyraża mój nastrój, kiedy znalazłem się u kresu niebywale kariery, jaką zrobiłem. Otóż pewnego pięknego i słonecznego kwietniowego poranka Beckett spacerował z przyjacielem wzdłuż trawnika w Trinity College w Dublinie. Przyjaciel zauważył: jaki piękny, cudowny dzień, z czym Beckett skwapliwie się zgodził. »Taki dzień jak ten – mówił dalej przyjaciel – każe ci się cieszyć z tego, że się w ogóle urodziłeś«. »Och, nie posuwałbym się aż tak daleko« – odparł Beckett” (Geertz, 2005: 30–31).

Nie będzie wielką przesadą napisać, że dzieje antropologii drugiej połowy XX stulecia kształtowały się pod przemożnym wpływem dwóch wielkich, jakże przy tym różnych, osobowości – Claude’a Lévi-Straussa i właśnie Clifforda Geertza. O ile jednak filozofia człowieka, jaką proponował w ramach antropologii strukturalnej francuski antropolog od dawna przeszła już do lamusa humanistyki, o tyle znaczenie hermeneutyki kulturowej Geertza zdaje się nieustannie rosnąć. Obaj stanowią przykład intelektualistów, którzy tworzą jednoosobowe szkoły i tak naprawdę ich sposób doświadczania świata i pisania jest nie do powtórzenia. Antropologia strukturalna to Lévi-Strauss i jego książki, antropologia interpretatywna – to Clifford Geertz i jego dorobek. Obaj nie stworzyli odrębnych szkół i nie starali się tego robić, jakby wiedząc, że autorska sygnatura jest zbyt silna w ich przypadku, aby dała się pogodzić z kontynuacją w gronie akolitów. Obaj to indywidualiści, herosi przekraczający horyzonty poznawcze badaczy przeciętnych czy ledwie uzdolnionych. Obaj to wizjonerzy.

O Geertzowi napisano bardzo dużo, cytuje się go nieustannie we wszystkich niemal specjalnościach nauk społecznych i humanistycznych, ale jednak z recepcją jego twórczości zawsze był zasadniczy problem. Nie był on w stanie zadowolić do końca nikogo – holiści i materialści zarzucają mu tendencje „idealistyczne”, a nominaliści kulturowi i językowi spod znaku tekstualizmu, badań postkolonial-

nych czy z kręgu *gender studies* nie są zadowoleni z faktu, iż Geertz nie rezygnuje z tak podejrzanego pojęcia, jakim jawi się dziś „kultura”, a ponadto, że zbyt mało angażował się w badania nad „władzą”, „dominacją” czy – szerzej – nad *politics of representation*¹. Pierwsi wytykają mu zatem subiektywizm i uchylanie się od ujęć systemowych; drudzy – przeciwnie – ganią za zbyt przywiązanie do obiektywizmu i realizm kulturowy.

Jak się wydaje, i jedni, i drudzy nie mylą się, ale to wcale nie oznacza, że mają rację. Geertz z konsekwencją godną uwagi bronił swego statusu kogoś, kto okupuje *middle ground* pomiędzy empirycznymi podstawami antropologii i jej ambicjami filozoficznymi, wymykając się tym samym jednoznacznej klasyfikacji i zabiegom porządkującym. W ostatniej książce powiadał więc skromnie, że „jestem od początku do końca etnografem i pisarzem etnograficznym, nie tworzę systemów” (Geertz, 2005: 5). Nie dajmy się jednak zwieść retoryce Mistrza – tylko drugi człon jego wyznania trudno podać w wątpliwość – istotnie Geertz nie stworzył żadnej systemowej teorii kultury, nie zostawił nam w spadku własnej szkoły z jasno określonymi granicami, wyraźnie sformułowanymi założeniami teoretycznymi i metodologicznymi oraz jednoznacznie wypracowaną metodą naukową. Nie ma też zbyt wielu uczniów – może dlatego, że niewiele wykladał². „Osobność” i ezoteryczność koncepcji Geertza nie bierze się jednak z faktu, że spędził on dziesięć lat swojej kariery „w terenie”, mozolnie notując molekuly życia różnych lokalnych społeczności, by przenieść je potem na karty kolejnych monografii, w których starał się okiełznać ambicje do uogólnień i „syntez” na rzecz starannego opisu kulturowego detalu. Geertz jest najwybitniejszym etnografem wśród największych intelektualistów XX stulecia i najbardziej wyrafinowanym, obok – jak się rzekło – Claude’a Lévi-Straussa, intelektualistą w historii antropologii. Inaczej sprawę ujmując – Geertz przekracza tradycyjne horyzonty poznawcze antropologii kultury, nie daje się pochwycić w jej ramy pojęciowe; jego ogromna kompetencja filozoficzna i niebywały talent literacki (przy równie wielkiej znajomości materii także i w tej dziedzinie), w połączeniu z wrażliwością moralną czynią z niego humanistę „w starym stylu”. Nie był on podatny na kulturowe mody, nie ulegał wymogom politycznej poprawności, a raczej niespiesznie przyglądał się światu przeszłemu i współczesności przez pryzmat owej chimery, jaką jest pojęcie kultury³. A nade wszystko, starał się być wiernym sobie i dostrzec sens w zbiegu przypadków, z jakich zawsze składa się życie i zawodowa kariera. Przyjrzyjmy się bliżej Geertzowi właśnie pod tym kątem.

W ostatnich książkach Geertza możemy napotkać powtarzające się stwierdzenie, że bycie dobrym etnografem i bycie wybitnym teoretykiem to dwie różne umiejętności, rzadko dające się pogodzić w antropologicznym rzemiośle. Jak się wydaje, nie dotyczy to akurat autora *After the Fact* może dlatego, iż zanim stał się przedstawicielem tej szczególnej dyscypliny, wiązał swoje nadzieje i ambicje z filozofią i literaturoznawstwem. Nieuchronnie nasuwa się – nieprzypadkowo oczywiście – kolejna ważna analogia z Lévi-Straussem, który wyznawał wszak, iż w trakcie studiów filozoficznych na Sorbonie podejmował się „przygotować w ciągu dziesięciu minut godzinny wykład, o solidnej konstrukcji dialektycznej, na temat wyższości autobusów nad tramwajami, i odwrotnie. Metoda ta nie tylko dostarcza uniwersalnego klucza, lecz pobudza do tego, aby spostrzegać w rozumowaniu nad całym bogactwem tematów jedną jedyną formę zawsze tę samą, pod warunkiem wprowadzenia do niej kilku elementarnych poprawek: jest to jakby muzyka sprowadzona do jednej melodii, z chwilą kiedy się zrozumiało, że można ją czytać w tonacji dur lub mol. Z tego punktu widzenia nauczanie filozofii ćwiczyło inteligencję wysuszając zarazem rozum” (Lévi-Strauss, 1960: 49)⁴. Geertz uniknął zatopienia się w filozoficznych sofizmatach dzięki ambicjom literackim i dziennikarskim, które umożliwiły mu wypracowanie własnej drogi naukowej, opartej na umiejętnym wykorzystaniu niektórych tradycji filozoficznych i socjologicznych, poddanych krytycznej wivisekcji etnograficznej. Jego twórczość to *ménage en trois*, przy czym filozofia i literatura są – odpowiednio – mężem i żoną, a antropologia, która przychodzi jako ostatnia, to kochanek żony.

Zacznijmy od filozofii. Geertz odwoływał się zawsze, z różnym nasileniem, do trzech różnych tradycji filozoficznych: filozofii języka Ludwika Wittgensteina, fenomenologii pozostającej w związku z socjologią Maksa Webera i hermeneutyki. Najistotniejsze znaczenie ma pierwsza z wymienionych tradycji, co przyznawał w ostatnich pracach, sam Geertz, przywołując Wittgensteina jako swojego głównego intelektualnego mistrza. Istnieje analogia między rozumieniem języka przez autora *Dociekań filozoficznych* a koncepcją kultury, jakiej był wierny nasz antropolog – jedno i drugie to formy praktyki („formami życia”), ich znaczenia są publiczne, a nie prywatne, „zawarte w czyichś głowach”, można je odczytywać poprzez analizę ich użycia. Badanie kultury – podobnie jak języka – wymaga „szorstkiego gruntu”, a więc nie analizy pojęć, ale studiowania, co ludzie mówią i co robią w kontekście kulturowym, w jakim przyszło im żyć. Jak pisze Wittgenstein: „Weszliśmy na gładki lód, gdzie brak tarcia, i gdzie warunki są zatem w pewnym sensie idealne; ale z tego właśnie powodu nie umiemy tam chodzić. Chcemy chodzić, a więc potrzeba nam tarcia. Zatem z powrotem na szorstki grunt!” (Wittgenstein, 1990: 71).

Zmęczony ślizganiem się po krach lodowych Kanta, Hegla czy Kartezjusza, Geertz zapragnął chodzić i szczególnie porowaty grunt odnalazł w Indonezji oraz w Maroku. Żaden z filozoficznych konceptów nie okazał się tam przydatny, żadne wyraźne stanowisko teoretyczne nie okazało się możliwe do podtrzymania. Praktyka etnograficzna to seria umiejscowień wybranych argumentów wykorzystywanych do określonych celów, pojęciowy obraz żadnej kultury nigdy nie będzie dokładny, ma zawsze rozmyte brzegi⁵. I znów warto przypomnieć Wittgensteina: „»Czy jednak pojęcie rozmyte jest w ogóle pojęciem«? A czy nieostra fotografia jest w ogóle obrazem człowieka? I czy zastąpienie nieostrego obrazu ostrym zawsze jest korzystne? Czyż obraz nieostry nie jest często właśnie tym, czego nam trzeba?” (Wittgenstein, 1990: 53). W tym świetle rozpatrywałbym słynną tezę Geertza, że *to be human is not to be Everyman*.

Inspiracje Weberowskie w twórczości autora *The Interpretation of Cultures* najpełniej widoczne są w jego znanym twierdzeniu, iż „Sądząc wraz z Maksem Weberem, iż człowiek jest zwierzęciem uwikłanym w sieci znaczeń, którą sam utkał, za kulturę uważam te właśnie sieci, co sprawia, że jej analiza nie jest nauką eksperymentalną poszukującą praw, ale interpretatywną, poszukującą znaczenia” (Geertz, 2005a). Symboliczny język kultury ma charakter publiczny, a więc antropolog nie musi poznawać ciemnych zakamarków umysłów poszczególnych jednostek; symbole tworzące kulturę są nośnikami pojęć, a sama kultura tworzy intelektualny składnik procesu społecznego. Należy zatem analitycznie odróżnić kulturę od struktury społecznej – ta pierwsza jest tworzywem znaczenia, dzięki któremu ludzie interpretują własne doświadczenia i kierują swoimi działaniami; struktura społeczna jest zaś formą, jaką przyjmuje działanie, będąc tym samym rzeczywistą siatką relacji społecznych. Kultura nie jest abstrakcyjnie uporządkowanym systemem, którego logikę tworzą ukryte zasady strukturalne; jeśli mówić w tym względzie o jakiegokolwiek logice, to należałoby jej szukać w działaniach społecznych, w których przejawiają się zinstytucjonalizowane porządki symboliczne, z jakich – na drodze interpretacji – dają się odczytać reguły zachowań.

Wreszcie inspiracje hermeneutyczne, a więc problem interpretacji. Według Geertza, sprowadza się on do uzgadniania znaczeń pomiędzy stronami dyskursu – podmiotami kultury i badaczem⁶. Etnograf wpisuje się w społeczny dyskurs, zapisuje go, przechodząc w ten sposób od chwilowych zdarzeń do ich relacjonowania istniejącego w zapisie. Ponownie skonsultowane (w tradycyjnej terminologii scjentystycznej: pozytywnie zweryfikowane) mogą być jedynie te właśnie relacje – to, co utrwalamy jest zapisem znaczenia jakiegoś aktu kulturowego, a nie relacją o samym akcie. Ponadto, jak przypomina nam Geertz, nie mogą być w prawdziwym sensie podmiotami badanej przez siebie kultury, antropologowie nie zapisują „surowego” dyskursu, ale jedynie tę jego część, którą mogą dla nich uczynić zrozumiałą informatorzy, tylko tę, która „wydarza się” publicznie. Antropologia kultury

nie jest odkrywaniem Kontynentu Znaczenia, ale stopniowym wyciąganiem wniosków z coraz pełniej i lepiej odczytywanych znaczeń. A więc: „Analiza kultury jest w sposób istotny niepełna. Co gorsza, im dalej się posuwa, tym jest mniej kompletna. To dziwna nauka, której najbardziej znaczące przypuszczenia są najstabiliej udokumentowane, w ramach której zgłębianie tematu prowadzi do wzrostu podejrzeń w stosunku do siebie i innych, że nie został właściwie ujęty. Wszelako to właśnie, łącznie z prześladowającymi ludzi subtelnymi głupimi pytaniami, czyni z kogoś etnografa” (Geertz, 2005a: 14). Główną cechą charakteryzującą podejście interpretacyjne jest postulat zintegrowania w obrębie interpretacji następującej kwestii: jak konstruuje się rzeczzone interpretacje i jaką otrzymują one reprezentację tekstową jako dyskurs o podmiotach, między którymi, a raczej z którymi prowadzono badania. Chodzi o zachowanie równowagi między refleksją nad rozumieniem innych i siebie w dyskursie, a samym rozumieniem – w jednym i tym samym tekście.

Jaką cechę posiada dobra, „zagęszczona” interpretacja? Geertz odpowiada: „dobra interpretacja czegokolwiek – wiersza, człowieka, rytuału, instytucji, społeczności – wprowadza nas w sedno tego, czego interpretacja dotyczy” (Geertz, 2005a: 14); nie ma jednak jednoznacznych kryteriów odróżniania dobrej i złej interpretacji, można je co najwyżej szacować względem interpretacji poprzednich, które jednak nie kumulują się w sensie „przyrostu wiedzy”. Każda z nich rozpoczyna się od początku, stąd narastające metakomentarze zgodnie z regułą „co X myśli o tym, co sądzi Y o tym, co myślą ludzie w kulturze A, i co o tym wszystkim sądzi Y”. Zauważmy, że podobnie jak w Derridańskiej koncepcji „migotania znaczeń” proces tworzenia kolejnych poziomów meta nie ma właściwie końca⁷.

* * *

Wiele napisano o kolejnych etapach kariery naukowej Geertza, próbując wskazać na jej rozwój i transformację. Często wskazywana trajektoria to intelektualna podróż autora *Local Knowledge* od socjologii⁸, przez filozofię i hermeneutykę do nowego historycyzmu⁹. Inna trasa miałaby początek w badaniach terenowych, a kończyłaby się na działalności eseistycznej, dzięki której zresztą Geertz stał się sławny przede wszystkim poza macierzystą dyscypliną¹⁰. Inne jeszcze, bardziej podręcznikowe klasyfikacje raczej jednoznacznie czynią zeń prekursora i ojca-założyciela postmodernizmu w antropologii, choć – jak wiemy – Geertz nigdy nie zapisał się do tego obozu intelektualnego, podobnie jak nadużyciem jest łączenie go z *cultural studies* (o tych ostatnich powiada, że to „Impresjonistyczna pop-sztuka”)¹¹.

Trwałość jego przekonań co do kształtu świata społecznego i sposobów docierania doń wspiera się na dwóch pojęciach – kultury i opisu zagęszczonego; one to stanowią, jak sądzę, podstawową ramę interpretacyjną jego dokonań. Zgadzam się ponadto z sugestią Joanny Tokarskiej-Bakir, że „pojęcie »gęstego opisu«, nominalnie odnoszące się do pisania, tekstu, ożywione jest hermeneutyczną intencją »gęstej lektury«, której uprzedniość zakłada” (Tokarska-Bakir, 2000: 14)¹². A więc znów mamy *ménage en trois*, aliści mężem jest tutaj z pewnością „kultura”, żoną *thick description*, a *tekstualność* pretenduje do miana kochanka, który wszakże uwodząc żonę nie może zapomnieć o jej mężu, bo tylko świadomość jego obecności czyni całe przedsięwzięcie emocjonującym i (sic!) „płodnym”.

W *Available Light* Geertz wymienia zastęp pojęć, które miały w ostatnich dekadach przyczynić się do zrewidowania rozumienia kultury; część z nich jest zresztą autorstwa jego samego: „opis zagęszczony”, „model czegoś/model dla”, „system znakowy”, „epistemé”, „ethos”, „paradygmat”, „kryteria”, „horyzont”, „rama” (interpretacji), „świat”, „gry językowe”, „interpretant”, „sinnzusammenhang”, „trop”, „sjużet”, „doświadczenie bliskie”, „illokucja”, „formacja dyskursywna”, „defamiliaryzacja”, „kompetencja/wykonanie”, „fictio”, „rodzinne podobieństwo”, „heteroglossia” oraz niezliczona liczba sensów pojęcia „struktura” (Geertz, 2005: 29).

Stosowanie wszystkich powyższych pojęć symbolizowało generalny zwrot w kierunku analizy znaczeń, jaki dokonał się w teorii kultury. Geertz, sympatyzując z tą tendencją, pozostał jednak na

uboczu – jak sam to określa – rozmaitych „wojen” intelektualnych i niemających końca polemik o status naukowych badań nad kulturą. Robił swoje, co oznacza – pisał, starając się maksymalnie wykorzystać *waiting time*, jaki mu pozostał.

Główny przedmiot zainteresowań jest zawsze ten sam: próba zrozumienia, co dzieje się w świecie wśród różnych ludów w różnych czasach, jakie są ograniczenia, przyczyny, nadzieje i możliwości stwarzane im przez kulturę (Geertz, 2005: 139). Kultura pozostaje dla Geertza podstawowym „instrumentem spekulacji”, do jakich zaliczał ją Coleridge. Antropologia z kolei jest, *inter alia*, porównawczym studium kultury, a także ciągle ponawianym trudem rozumienia odmiennych lokalności, z których nadal przecież składa się nasz zglobalizowany świat. W oryginalnej stylistyce Geertza brzmi to następująco: „W antropologii zawsze chodziło o przyglądanie się smokom, a nie o oswajanie ich czy budzenie do nich wstrętu ani też o topienie ich w kadziach teorii. Tak przynajmniej rozumiem ją ja, który nie jestem ani nihilistą, ani subiektywistą, i posiadam, jak sami widzicie, pewne jednoznaczne przekonania co do tego, co jest, a co nie jest rzeczywiste, co jest godne polecenia, a co nie, co jest racjonalne, a co racjonalne nie jest. My, antropolodzy, zawsze staraliśmy się, z nie-małym zresztą powodzeniem, nie dopuścić do równowagi w świecie – wyrwijąc sobie nawzajem plecty, przewracając stoliczki do herbaty, odpalając petardy. Domeną innych jest rozpraszanie wątpliwości, naszą ich wzbudzanie. Austraiopiteki, triksterzy, języki mlaskowe, megality – polujemy na anomalie, kramarczymy innością; **my handlarze zadziwienia**” (Geertz, 1999: 61; podkreślenie W.J.B.)¹³.

Etnografia to rdzeń antropologii, podstawowa forma praktyki naukowej, tyleż oczywista, co obciążona tak wieloma wątpliwościami, iż refleksja nad jej statusem stała się wręcz odrębną specjalizacją¹⁴. Uprawianie etnografii to jakby próba odczytywania manuskryptu – o nieznannej proveniencji, spłowiałego, pełnego opuszczeń, niekoherencji, podejrzanych poprawek, tendencyjnych komentarzy. Wszystko to jest jednak zapisane nie za pomocą skonwencjonalizowanych systemów znakowych (np. w języku), ale w ulotnych zachowaniach o mało przejrzystej „gramatyce”¹⁵. Inaczej mówiąc – etnografia jest szczególnym sposobem inskrypcji kultury, polegającej na wykorzystaniu „zageszczzonego” pisania. Sam termin „opis zageszczony” Geertz zapożyczył od Gilberta Ryle’a, który odróżniał analitycznie fenomenalistyczną obserwację i powierzchowny, „rozrzedzony” (*thin*) opis od opisu, który wykracza poza obserwowalne zachowania i próbuje zinterpretować ich głębsze warstwy znaczeniowe. *Thick description* charakteryzuje złożoność i dbałość o każdy szczegół, co powoduje, iż etnograf musi prowadzić badania jakościowe, oparte na długotrwałej partycypacji w danym kontekście. No dobrze, powie ktoś – tego przecież uczy się na pierwszym roku studiów! Gdzie tu jakakolwiek nowatorskość, wszak każdy notes badacza terenowego pełny jest próbek zageszczzonego opisu (często fałszywie traktowanego jako ledwie zapis „subiektywnych wrażeń” badacza). Ano właśnie – Geertz nie jest jednak „zwykłym” terenowcem, ale wyrafinowanym teoretykiem, który wie, czego poszukiwać i na czym skupić swoją uwagę. On „wie”, że kultura (jakkolwiek nie ma takiej „rzeczy”) jest zakumulowaną totalnością systemów symbolicznych, przybierających postać religii, sztuki, ideologii, potoczności, ekonomiki, sportu. To dzięki symbolom ludzie usensawniają samych siebie i własne miejsce w świecie, to dzięki symbolicznym reprezentacjom odczytują własne intencje oraz „prezentują” się innym. Członkowie danej kultury używają swoich symboli – krucyfiksów, pitek futbolowych, kotów, naszyjników, jedzenia, fotografii czy słów jako języka, dzięki któremu odczytują i interpretują, wyrażają i dzieląją wspólne znaczenia. Ponieważ zaś nadawanie znaczeń życiu jest pierwszym warunkiem człowieczej egzystencji, pierwszoplanowym zdaniem etnografa jest „czytanie” kultury, rozwikływanie symbolicznej pajęczyny. Symbole są jednakże wieloznaczne, stąd znaczenia, jakie one ze sobą noszą, muszą być zawsze interpretowane zanim zostaną odczytane. Przypomina się więc stara antropologiczna formuła – „nic nie jest oczywiste”. „Czytanie” kultury nigdy nie bywa przy tym niezmiennie, raz na zawsze ustalone albo formalnie sprecyzowane, jawne, podane

*explicite*¹⁶. Inskrypcja kultury to zinterpretowanie istniejących, nieformalnych interpretacji danej grupy kulturowej, dokonanej przez samych jej uczestników. Punktem wyjścia może być... walka kogutów, jak w kanonicznym przykładzie opisu zagęszczonego, niedoścignym pierwowzorze innych, zwykle jedynie potencjalnych podobnych inskrypcji.

* * *

Słynny esej *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*¹⁷ rozpoczyna się od zarysowania kontekstu, w którym znaleźli się Geertz z żoną Hildred i pokazania, w jaki sposób można (prawda, że niejako nieświadomie) „wkupić” się w łaski tubylców, przestać być przez nich postrzeganym jedynie jako intruz. To pierwszy krok, aby uzyskać możliwość wglądu w symboliczny gąszcz kultury Bali.

Jedną z obsesji tamtejszych mieszkańców są walki kogutów, od wielu już dekad nielegalne, a mimo to organizowane. Być na takim turnieju – powiada Geertz – to uzyskać wgląd w to, co to znaczy być w istocie Balińczykiem. Następnie nasz etnograf tłumaczy, w jaki sposób postrzegane są lokalnie walczące koguty – otóż symbolizują one genitalia ich męskich właścicieli. Następnie poznajemy rozgąłzenia tej symbolicznej gry, a tym samym zagłębiający się coraz bardziej w balijskie życie. Okazuje się, że koguty i walki tych zwierząt są symbolicznie zakorzenione w różnorodnych strukturach znaczeniowych wyspy Bali. Ujmując to konkretniej: jest tak, że bojowy kogut jest konkretyzacją i spotęgowaniem narcystycznego męskiego ego, a moment walki uwalnia archetypiczną zwlerzęcość; ofiarna krew uświęca kanibalistyczne demony i groźne siły ciemności; walka unaocznia także społeczny układ i napięcia występujące w wiosce i grupie lokalnej między grupami pokrewieństwa, organizacjami kościelnymi i kastami. Każdy pojedynek to ponadto celebrowanie współzawodnictwa, okazja do zyskania albo utraty prestiżu, honoru i godności. I tak dalej, i tak dalej, aż do poziomu najbardziej abstrakcyjnego, czyli wskazania, że walki kogutów obnażają podstawowe „tematy kultury” wyspy Bali: męskość, dumę, śmierć, utratę, gniew, dobroczynność i los. W ten sposób otrzymujemy inskrypcję, fikcję, model, metaforę i społeczny meta-komentarz, jaki Balińczycy tworzą o samych sobie¹⁸. Znajduje on publiczny wyraz w zbiorowym tekście, w słowniku uczuć i emocji. Wyobraźnia jest kulturowo uwarunkowana – to be human is no to be Everyman.

W ujęciu Geertza przed antropologią interpretatywną stoi podwójne zadanie; po pierwsze, chodzi o odkrycie struktur pojęciowych, które „zawiadują” ludzkimi poczynaniami; po drugie, idzie także o zademonstrowanie roli, jaką rzeczzone struktury odgrywają w determinowaniu zachowań jednostek. I jednemu, i drugiemu celowi służy opis zagęszczony, warunek sine qua non jakiegokolwiek późniejszej teoretycznej spekulacji.

Nie znajduję innej recepty, jak tylko zachęcić do uważnej, „zagęszczonej” lektury Geertza, tego z kart *After the Fact i Zastanego światła*. To nie jest Geertz sentymentalny, to mądry starzec, który nade wszystko ceni sobie przyzwoitość i... wierność sobie. Nie chodzi rzecz jasna o wierność teorii i metodologii, ale o coś o wiele trwalszego, coś, co zawsze powinno przetrwać w antropologii – komplikowanie i podważanie naszego zadufania, pewności, że już wiemy, jak być ma, że już żyjemy w Wolterowskim najpiękniejszym ze światów, że wszystko idzie ku lepszemu. Nie idzie!

Clifford Geertz odszedł od nas w momencie, kiedy na polskim rynku wydawniczym pojawiają się tłumaczenia kolejnych jego książek. Za późno, ale dobrze, że w ogóle. Osobiście mam tę satysfakcję, że docierając do prac Geertza w początkach lat 80., kiedy nie były one zupełnie znane, i przedzierając się mozolnie przez nie, już wówczas dałem się uwieść Mistrzowi, choć nie do końca zdawałem sobie sprawę, co mnie w tej twórczości najbardziej pociąga. Dzisiaj, po latach, mogę powiedzieć: wielkość Geertza to jego umiejętność niedomykania tematów, wrażliwość na detal, ale i wyrefinowanie teoretyka, który zna własną wartość.

Żegnaj Mistrzu.

Bibliografia

- Geertz C. (2005). *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek. Kraków 2005.
- Lévi-Strauss C. (1960). *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg. PIW, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1990). *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz. PWN, Warszawa.
- Geertz C. (2005a). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek. Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Tokarska-Bakir J. (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Universitas, Kraków.
- Geertz C. (1999). *Anty anty-relatywizm*, przeł. J. Minksztyń, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Instytut Kultury, Warszawa.

Przypisy

- 1 Doskonale przegląd paradoksalnego statusu pisarstwa Geertza daje książka pod redakcją Sherry B. Ortner, *The Fate of „Culture”. Geertz and Beyond*, University of California Press, Berkeley 1999; zob. zwłaszcza teksty Sherry B. Ortner, Williama H. Sewella Jr. i George'a E. Marcusa. Notabene wymieniona praca śmiało mogłaby nosić tytuł *The Fate of Geertz*, z podtytułem – *Culture and Beyond*.
- 2 Sherry B. Ortner do grona uczniów Geertza zalicza Karen Blu, Jamesa Boona, Dale'a Eickelmana, Paula Rabinowa, Lawrence'a Rosena i Jamesa Siegela; to niewiele, zwłaszcza jeśli porównać tę grupkę z zastępem uczniów Boasa; S.B. Ortner, *Introduction*, [w:] *The Fate of „Culture”*, s.11.
- 3 Przewrotność „kultury” na tym polega, że jest ona *mot*, a nie *chose* – „*chose* nie istnieje”; *Zastane światło*, s. 22.
- 4 I jeszcze jeden krótki fragment z tej samej strony: „Filozofia nie była *ancilla scientiarum*, służebnicą i pomocnicą badania naukowego, lecz rodzajem estetycznej kontemplacji świadomości przez nią samą”.
- 5 Taka jest podstawowa myśl, jaka zdaje się przenikać rozważania Geertza w jego naukowej autobiografii *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1995
- 6 Antropologia poszukuje możliwości „rozszerzenia uniwersum ludzkiego dyskursu”; *Interpretacja kultur*, s. 14.
- 7 Zobac W.J. Burszta, *Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna?*, [w:] *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska (red.), IliS, Warszawa 1993, s. 181–197.
- 8 Chodzi przede wszystkim o Webera, ale także Talcotta Parsonsa, „poprzez którego” Geertz sięgał do twórcy teorii typów idealnych. To Parsons właśnie starał się powiązać ze sobą kulturowy i społeczny poziom symbolicznych zachowań człowieka: „Tak więc kultura jest z jednej strony produktem, a z drugiej determinantą systemów społecznej komunikacji ludzi”; T. Parsons, *The Social System*, Routledge & Kegan Paul, London 1951, s. 15.
- 9 Zobacz tekst Williama H. Sewella Jr., *Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation*, [w:] *The Fate of Culture...* op. cit., s. 35–55; ciekawe uwagi na ten temat zawiera też praca Ewy Domańskiej, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999. Stanowisko samego Geertza najlepiej oddaje jego szkic *History and Anthropology*, [w:] *Available Light...* op. cit., s. 118–132; polski przekład *Historia i antropologia*, tłum. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 1–2:1997, s. 6–12. Zacytujmy ostatnie zdanie z tego szkicu, jakże typowe dla ironicznego stylu Geertza: „Spotkanie, ukradkowe lub jakiegokolwiek inne, wielkiej, czcigodnej i mieszczącej się w centrum kultury tradycji naukowej, blisko związanej z wysiłkiem Zachodu, by skonstruować swoje kolektywne »ja«, z dziedzina o wiele mniejszą, wiele młodszą, kulturowo raczej marginalną, blisko związaną z wysiłkiem Zachodu, by rozszerzyć swój zasięg, ma swoją własną strukturę. W końcu może być tak, że postęp mieści się w głębszym rozumieniu »i« w skojarzonej parze »Historia i Antropologia«. Zadbajmy o połączenie, a rzeczowniki niech dbają o siebie same” (s. 12).
- 10 Tak ujmuje twórczość Geertza Adam Kuper w pracy *Culture. The Anthropologist's Account*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1999, rozdział pt. *Clifford Geertz: Culture as Religion and as Grand Opera* (s. 75–121).
- 11 Zobacz R. Layton, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 200–204; A. Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 158–177.

- ¹² Rozwinięcie tej idei zawiera książka G.E. Marcusa, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998. Wolę angielskie *thick description* tłumaczyć jako „opis zagęszczony” niżli „gęsty”, jako że „zagęszczanie” lepiej oddaje wysiłek interpretatywnego relacjonowania „zdarzania się” zjawisk.
- ¹³ Zwraca uwagę doskonale polskie tłumaczenie tego eseju, dzięki któremu udało się zachować nastrój oryginału angielskiego.
- ¹⁴ Zobacz przegląd najważniejszych wątków debaty nad etnografią: *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, A. Gupta, J. Ferguson (red.), University of California Press, Berkeley 1997.
- ¹⁵ Szerzej na ten temat pisałem w pracy *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, WN UAM, Poznań 1992, s.122–134.
- ¹⁶ Z takiej postawy Geertza wobec realiów terenowych wypływa jego specyficzny stosunek do obiektywizmu i relatywizmu kulturowego – jego anty anty-relatywizm. Zasada podwójnej negacji nie zawsze „działa” zgodnie z wymogami logiki; retoryczność anty anty-relatywizmu jest atrakcyjna, umożliwia bowiem „jednostce odrzucenie czegoś bez konieczności równoczesnego utożsamiania się z poglądem przeciwnym w stosunku do odrzuconego”; C. Geertz, *Anty anty-relatywizm...* op. cit., s. 39.
- ¹⁷ Tekst zawarty jest w zbiorze *Interpretacja kultur*.
- ¹⁸ Zobacz hasło „thick description” w pracy: Nigel Rapport, Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology The Key Concepts*, Routledge, London & New York 2000, s. 349–353.