

## Rozdział I

# Zwrot narratywistyczny w humanistyce

Pojęcie tożsamości narracyjnej nie powstało w ideowej próżni i nie wzięło się znikąd. Choć zdobyło ono obecnie olbrzymią popularność w naukach humanistycznych i społecznych, pojawiło się w dyskursie dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku, co poprzedziły takie metodologiczne rewolucje, jak powstanie socjologii i antropologii interpretatywnej, czy tak zwany zwrot narratywistyczny. Jak podsumowują Jens Brockmeier i Rom Harré, obserwowane obecnie, to znaczy na początku XXI wieku,

zainteresowanie badaniami nad narracją sugeruje wyłanianie się jeszcze jednego wątku paradygmatu post-pozytywistycznego oraz dalsze oczyszczanie metodologii interpretatywnej w naukach humanistycznych. Wydaje się ono obiecywać więcej niż nowy model lingwistyczny, semiotyczny i kulturowy. Tak naprawdę to, co nazwano zwrotem dyskursywnym i narratywistycznym [...] powinno być postrzegane jako część obszerniejszych przesunięć tektonicznych w naszej kulturowej architekturze wiedzy będących wynikiem kryzysu modernistycznej episteme. W większości dyscyplin filozofia pozytywistyczna, która doprowadziła do poważnych nieporozumień w nauce, była ostro krytykowana, otwierając [tym samym – K.F.] nowe horyzonty dla badań interpretacyjnych, jakie skupiają się na społecznych, dyskursywnych i kulturowych *formach życia*, przeciwstawianych daremnemu poszukiwaniu uniwersalnych praw ludzkiego zachowania<sup>1</sup>.

Ta metodologiczna zmiana jest jednak bardzo świeżej daty. Jeszcze jakieś sto, sto dwadzieścia lat temu, w dobie hegemonii i bezapelacyjnego tryumfu metody pozytywistycznej w nauce, próba włączenia do dyskursu filozoficznego, społecznego czy psychologicznego takiej metaforycznej i niejednoznacznej kategorii, jak narracja, prawdopodobnie spotkałaby się z najostrzejszym potępieniem ze strony samych badaczy. Co więcej, byłoby tak pomimo faktu, iż już wtedy funkcjonował i był dobrze znany Diltheyowski podział na wyjaśnianie i rozumienie oraz związane z nim założenie,

---

<sup>1</sup> J. Brockmeier, R. Harré, *Narrative. Problems and promises of an alternative paradigm*, dz. cyt., s. 39.

że ze względu na charakter samego przedmiotu badań metodologia nauk przyrodniczych musi się różnić od tej, jaką stosuje się w naukach humanistycznych.

Jest tak z kilku powodów. Przede wszystkim trzeba pamiętać o tym, iż hermeneutyka Diltheyowska, jakkolwiek niewątpliwie wywarła olbrzymi wpływ na ukształtowanie się współczesnej metodologii nauk humanistycznych, miała zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Wcale nie wszyscy humaniści entuzjastycznie przychylali się do poglądu, że w tych dziedzinach wiedzy powinny obowiązywać inne standardy prawdziwości twierdzeń czy słuszności wniosków niż w przypadku biologii, fizyki albo chemii. W zasadzie można by pokusić się o stwierdzenie, że w pewnym sensie było nawet dokładnie odwrotnie. Teorie naukowego pozytywizmu, które powstały w drugiej połowie XIX wieku i rozwijały się bardzo prędko w pierwszej połowie wieku XX, były na tyle powszechne i wpływowe, że tak naprawdę żadna dyscyplina aspirująca do miana rzeczywiście naukowej nie uniknęła przynajmniej prób stworzenia w jej obrębie jakiegoś mniej czy bardziej koherentnego, mniej czy bardziej przekonującego oraz mniej czy bardziej skutecznego modelu badawczego odwołującego się do ich założeń. Wystarczy tutaj wymienić takie nurty, jak literacki czy metaetyczny naturalizm, dążenie do stworzenia praw ogólnych w badaniach historycznych (mam na myśli chociażby słynny artykuł Carla G. Hempela z 1942 roku pt. *The Function of General Laws in History*<sup>2</sup>), czy powszechny zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku funkcjonalistyczny model badawczy w szeroko rozumianych naukach społecznych, reprezentowany na przykład przez Talcotta Parsonsa oraz Bronisława Malinowskiego.

Zresztą warto zauważyć na marginesie, że same nauki społeczne, których celem była charakterystyka sposobu, w jaki funkcjonują społeczeństwa i znalezienie praw ich powstawania i rozwoju zrodziły się w dużej mierze właśnie dzięki pozytywizmowi i właściwej dla owego nurtu tendencji do tego, aby naukowo, racjonalnie wyjaśnić i opisać wszystkie aspekty faktycznej, empirycznej rzeczywistości. Oczywiście zwłaszcza w przypadku pewnych dyscyplin, jak na przykład etnografia czy antropologia kulturowa, nie małą rolę odegrały również bardzo w owym czasie popularne badania rdzennych plemion i odległych kultur, takich jak chociażby Aborygeni albo Triobriandczycy, jednak impuls do ich podejmowania także miał charakter w dużej mierze właśnie naukowy, czyli poznawczy w pozytywistycznym sensie tego słowa. Tym bardziej nie jest więc dziwne to, że na tym wcze-

---

<sup>2</sup> Zob. Carl G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, [w:] tenże, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press-Collier Macmillan Limited, New York-London 1965, s. 231-243.

snym etapie w naukach społecznych obowiązuje pozytywistyczna lub przynajmniej nawiązująca do pozytywizmu metodologia, połączona z silnym przekonaniem, że w życiu społecznym wiodącą rolę odgrywają fakty oraz prawa, które cierpliwy i ambitny badacz będzie prędzej czy później potrafił odkryć, opisać i wyjaśnić.

Po drugie, pomimo romantycznego dowartościowania poezji, ludowej mitologii czy roli przeżycia oraz wyobraźni w procesach poznawczych, narracja nadal zbyt silnie kojarzyła się z literaturą, czyli po prostu z fikcją, a jako taka nie nadawała się na poważną kategorię naukową. Wyjaśnianie czy interpretacja, które w teorii Diltheya dawały podstawy metodologii tzw. nauk o duchu, podobnie jak starożytna dialektyka miały za zadanie prowadzić ostatecznie do ustalenia prawdy, nawet jeśli proponowały nieco inną drogę niż tworzenie pojęć ogólnych i stawianie hipotez, które następnie należy empirycznie potwierdzić albo obalić. Tymczasem narracja wywodzi się z kultury ludowej, wiąże się z epoką, kiedy nieznaną jeszcze pisma społeczność przekazywała sobie ważne wartości w formie ustnych podań. Odwołuje się do świadomości mitologicznej, a więc nie racjonalnej, nie spełnia zatem najbardziej podstawowych kryteriów, które pozwalałyby potraktować ją jako pojęcie naukowe.

Ten brak zainteresowania narracją jako potencjalną kategorią naukową czy chociażby wyjaśniającą albo interpretacyjną nie jest wcale dziwny w epoce, na którą przypadają niespotykany do tej pory, nawet w zasadniczo, jak określił to Max Weber, racjonalnej kulturze zachodniej, rozwój nauk i związany z tym postęp technologiczny oraz cywilizacyjny, połączony z niezachwianą wiarą w nieograniczone możliwości rozumu ludzkiego. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, druga połowa XIX i pierwsza połowa XX wieku to po prostu nie był czas narracji. Panujący wtedy klimat intelektualny nie był szczególnie przychylny dla metodologii innej niż ta, którą oferowali pozytywiści, zarówno ci wcześniejsi, jak też późniejsi, skupieni wokół Koła Wiedeńskiego. Oczywiście z faktu tego nie należy wyciągać pochopnie wniosku, jakoby nauki humanistyczne w ogóle się wówczas nie rozwijały i nie było badaczy proponujących inne, ciężące w stronę humanistycznego rozumienia rozwiązania w tej dziedzinie. Kariera samej hermeneutyki czy popularność psychoanalizy stanowią bardzo dobitny dowód na to, że w pewnym sensie było nawet zupełnie inaczej. Wszystkie te nawet najbardziej słynne i posiadające rzesze wyznawców koncepcje nie były mimo to w stanie obalić dominacji metody pozytywnej, jak też związanego z nią – jak się potem zresztą okazało nieco naiwnego – przeświadczenia, że dosłownie za progiem stoi epoka, kiedy dzięki coraz bardziej zaawansowanym urządzeniom i metodom badawczym uda się wyjaśnić i obliczyć dosłownie wszystko, świat nie

będzie krył dla nas żadnych tajemnic, a choroby, cierpienie i śmierć staną się przeżytkiem czasów, w których ludzkość musiała radzić sobie bez dobrodziejstw techniki i naukowych wynalazków.

Dowodzi tego chociażby wspomniany już wyżej fakt popularności metodologii pozytywistycznej w takich zasadniczo przecież humanistycznych dziedzinach, jak psychologia czy nauki społeczne, a nawet filozofia. W to, że da się je uprawiać przyjmując prymat takiego właśnie czysto empirycznego modelu, wierzyły tak wybitne umysły, jak Wittgenstein i przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, Mach i Avenarius, Emil Durkheim<sup>3</sup>, Alfred Radcliffe-Brown<sup>4</sup> czy Franz Brentano. Psychologia głębi Freuda była wprawdzie w owym czasie niezwykle modna i miała mnóstwo zwolenników, lecz jednocześnie ich twórca był co najmniej równie silnie atakowany przez przeciwników, którzy zarzucali mu, że jest szarlatanem i zwodził masę pseudonaukowymi lub paranaukowymi teoriami. Faktycznie, przy założeniu, że model pozytywistyczny stanowi jedyny paradygmat naukowości, psychoanaliza, która opiera się praktycznie wyłącznie na dialogu i interpretacji wypowiedzi pacjenta, nigdy nie będzie w stanie konkurować z takimi dziedzinami jak fizyka kwantowa albo geologia. Warto w tym miejscu podkreślić, że jakkolwiek na początku XXI wieku rzadko kwestionuje się prekursorstwo Freuda oraz wkład jego odkryć w rozwój naszej wiedzy o działaniu ludzkiej psychiki, nadal mimo to istnieje w psychologii wyraźny podział na psychologię humanistyczną, kładącą nacisk na rozumienie sytuacji pacjenta, które jest wynikiem rozmowy i interpretacji systemów symbo-

<sup>3</sup> Zob. Émile Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, PWN, Warszawa 2000.

<sup>4</sup> Zob. np.: „Radcliff-Brown doszedł do wniosku, że spekulatywna historia nie wnosi nic istotnego do zagadnień antropologicznych [...]. To właśnie te nowe idee umożliwiły Radcliffe`owi-Brownowi porzucenie zainteresowania pochodzeniem danej instytucji i zajęcie się strukturą i funkcją systemów społecznych. Stąd właśnie wynikało również jego poszukiwanie funkcji dla elementów składowych kultury. Należało więc odnaleźć funkcję i określić jej rolę w podtrzymywaniu systemów społecznych. Wtedy to możliwe stało się wytłumaczenie znaczenia mitów i rytuałów w kontekście pełnionej przez nie funkcji społecznej, która polegała na podtrzymaniu i przekazywaniu z pokolenia na pokolenia dyspozycji emocjonalnych, owych sentymentów, od których [...] zależało istnienie danej społeczności. [...] Radcliffe-Brown uważał, że struktura społeczna, czyli jednostki powiązane między sobą związkami społecznymi, stanowią obserwowalną rzeczywistość empiryczną. Dlatego też możliwym było zauważenie czy ustalenie regularnych form owych społecznych związków. One to stanowiły strukturalną formę danego społeczeństwa, która [...] mogła być funkcjonalnie powiązana z danym procesem życia społecznego”, Arkadiusz Bentkowski, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, przeł. A. Kościńska, M. Petryk, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty 2006, s. 18-19.

licznych, pośród których funkcjonuje on w rzeczywistości oraz psychologię behawioralną i funkcjonalną, które zakładają, że psychologia jest nauką empiryczną i że pod względem metodologii badawczej w zasadzie niczym się nie różni od biologii czy chemii.

O ile w pierwszej połowie wieku XX na scenie idei naukowych i metodologii badawczych pozytywizm rządzi praktycznie niepodzielnie, chociażby z tego powodu, iż nie ma on wówczas jakiejś liczącej się i mówiącej naprawdę silnym głosem konkurencji, o tyle począwszy od lat pięćdziesiątych nie jest to już wcale aż tak oczywiste. W tym właśnie okresie przedstawiciele różnych dziedzin humanistyki dochodzą do wniosku, że metodologia pozytywistyczna, jakkolwiek niewątpliwie użyteczna, a być może w ogóle niezastępowalna w naukach ścisłych, przestaje im wystarczać i nie daje większych szans na rozwój oraz liczące się odkrycia. Takie zjawisko można zaobserwować na przykład w naukach społecznych. Mam tutaj na myśli zwłaszcza szereg wystąpień, publikacji i badań, które doprowadziły do specjalizacji w tej dziedzinie, a konkretnie do wyłonienia się takich odrębnych nauk, jak socjologia i antropologia kulturowa (etnologia) oraz do przyjęcia w tej ostatniej metody badawczej szerzej znanej jako obserwacja uczestnicząca i w ogóle metodologii rezygnującej z aspiracji do tworzenia praw ogólnych i skupiającej się raczej na interpretacji wypowiedzi i artefaktów składających się na dany system kulturowy.

Warto tutaj na marginesie zauważyć, że jakkolwiek emancypacja antropologii z dziedziny szeroko rozumianych nauk społecznych i porzucenie utrwalonego wcześniej przekonania, że „badanie kultury jest jedynie częścią większego zadania”<sup>5</sup> i że jako taka nie może ona stanowić odrębnego od społeczeństwa przedmiotu dociekań, stały się w zasadzie faktem, to jednak nadal istnieją naukowcy, którzy wskazują na olbrzymie trudności, jakie nastręcza próba radykalnego oddzielenia od siebie tych dwóch dyscyplin. Co ciekawe, pogląd taki głosi na przykład Clifford Geertz, uważany za jednego z prekursorów traktowania kultury jako, jak pisze Adam Kuper, „autonomicznego systemu”<sup>6</sup>, domagającego się w związku z tym odrębnej, tylko jemu poświęconej dziedziny wiedzy, czego dowodzą chociażby następujące słowa:

Antropologia jest wielkim „intruzem” na poletkach innych ludzi; robimy politykę, robimy socjologię, a więc jest bardzo trudno odróżnić antropologię w tych terminach od innych dyscyplin. Jedyna droga, na jakiej można ją odróżnić tkwi w rodzaju pracy, która została wykonana w przeszłości. W pewien sposób, (przynajmniej)

---

<sup>5</sup> Adam Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 61.

<sup>6</sup> Tamże, s. 60-61.

w odniesieniu do USA, socjologia interpretatywna jest w dużej mierze pasożytnicza wobec antropologii interpretatywnej. Ale Weber zajmował się z jednej strony relacjami między prawami naukowymi, a z drugiej zagadnieniami moralnymi, i obecnie antropologia interpretatywna jest bardzo Weberowska. Czy jest on więc antropologiem? Prawdziwe przeciwieństwo może być między Weberem i Durkheimem. Na początku XX wieku, kiedy ludzie ci działali, te pola nie były tak skryształizowane i profesjonalizowane, jak są obecnie; czy zatem Durkheim był antropologiem, czy socjologiem? Możecie argumentować i tak, i tak. Był on i jednym, i drugim. Badał totemizm australijski i samobójstwa we Francji. To samo jest prawdą o Weberze, który badał zmianę ekonomiczną i organizację polityczną, ale także religie w Chinach, a więc ten rodzaj krystalizacji jest późniejszy, powstał po ukształtowaniu się (*establishment of*) tradycji interpretatywnej<sup>7</sup>.

Jednak niezależnie od tego, jak – patrząc ze współczesnej, akceptującej emancypację antropologii kulturowej perspektywy – będziemy interpretować naukową orientację i przynależność Webera, Durkheima, Radcliffe-Browna czy Margaret Mead, jak też charakter owej dziedziny, którą w pierwszej połowie XX wieku uprawiali, jedno pozostaje faktem – pozytywistyczne standardy poprawności badawczej, tak swego czasu rozpowszechnione i modne, przestały w pewnym momencie wystarczać już nie tylko literaturoroznawcom, etykom czy psychologom, ale także etnologom i tak naprawdę wszystkim badaczom społecznym, zarówno tym, którzy w centrum swoich zainteresowań stawiali kulturę, jak też tym, których w o wiele większym stopniu fascynowały takie zagadnienia, jak struktura czy organizacja społeczna. Jaki był powód owego zwrotu w kierunku hermeneutyki, badania znaczeń i interpretacji? Jakkolwiek przyczyn mogło być tutaj wiele, jedna z nich wysuwa się na plan pierwszy. Metodologia pozytywistyczna okazała się po prostu niezupełnie adekwatna do przedmiotu badań owych dyscyplin, którego – podobnie jak zagadnień, jakimi zajmują się filozofowie, etycy czy językoznawcy – nie da się wyczerpująco opisać i satysfakcjonująco wyjaśnić przy pomocy praw ogólnych oraz metod czysto ilościowych. Jak pisze Roger Trigg,

prestż nauk przyrodniczych zapewnił nie tylko to, że nauki społeczne próbowały zaadaptować ich metody. Jego rezultatem było także to, że naukowe standardy racjonalności uznano za jedyne. Uważano za racjonalne wierzyć we wszystko, co może ustanowić nauka i odrzucać jako nienaukową, a więc nieracjonalną, wiarę w cokolwiek, co przekracza jej możliwości. To stwarzało problemy w studiach nad społeczeństwami „prymitywnymi”, kierującymi się przekonaniem, które wyglądają na całkowicie nienaukowe. W tym kontekście przywołuje się często afrykańskich Azande. Wierzą oni w wiedźmy i próbują chronić się przeciwko czarom. Radzą się wyroczni i używają magicznych lekarstw. Podobnie prymitywne wierzenia mogły przetrwać u bardziej wyrafinowanych Afrykanów. Jeden z brytyjskich ministrów

---

<sup>7</sup> Neni Panourgia, *Interview with Clifford Geertz*, „Anthropological Theory” 2002, vol. 2(4), s. 424.

spraw zagranicznych myślał, że Kwame Nkrumah, pierwszy prezydent Ghany, lubił ptaki, ponieważ zwrócił uwagę w jego domu na klatkę pełną gołębi. Jednak Nkrumah chciał tylko wróżyć z ich wnętrzości, szczególnie przed podróżą samolotem. Ten przykład pokazuje, że jakkolwiek pogląd na takie praktyki, który osadza je jedynie w poszczególniej kulturze, jest zbyt prosty. Kultury splatają się ze sobą. „Zabobon” i zaawansowana technologia mogą istnieć jedno obok drugiego. Nie ma wątpliwości, że niektórzy mogą wróżyć z ptasich wnętrzości, zanim polecą Concorde. Takie praktyki wywodzą się z innego źródła (*stem from a different background*) niż w przypadku zaawansowanych technologicznie społeczeństw i być może mogą być najlepiej zrozumiane w ich oryginalnym kontekście<sup>8</sup>.

Wśród tych przedstawicieli szeroko pojętych nauk społecznych, których bardziej niż struktura czy organizacja społeczna interesował sam system kulturowy – takich jak chociażby wspomniany już wyżej uczeń Talcotta Parsonsa, Clifford Geertz – zapanowało w pewnym momencie takie właśnie przekonanie, że rytuały, zachowania, wypowiedzi czy nawet przedmioty wytworzone w ramach danego języka czy systemu symbolicznego przez jego członków należy rozpatrywać w kontekście innych charakterystycznych dla niego wypowiedzi oraz zachowań. Inaczej mówiąc, w tej interpretacji kultura nie stanowi zbioru odrębnych, dających się precyzyjnie wyróżnić i opisać bytów, przedmiotów albo faktów określonego typu, lecz jest swego rodzaju siecią albo splotem wzajemnie się określających i warunkujących zjawisk, znaczeń, gestów, artefaktów etc., których w związku z tym nie da się zrozumieć w sterylnej, laboratoryjnej próżni, poza ową całością, z której się wywodzą i z którą są integralnie zrośnięte<sup>9</sup>. Jak pisze Geertz w jednym ze swoich esejów poświęconych etnologicznej metodologii badawczej,

---

<sup>8</sup> Roger Trigg, *Understanding Social Science. A Philosophical Introduction to the Social Sciences*, Blackwell Publishers Inc., Oxford-Malder, Mass. 2001, s. 83.

<sup>9</sup> Maria Ossowska twierdzi na przykład, iż moralności także nie można rozpatrywać w próżni, ale zawsze w związku z „ogólną hierarchią wartości uznawaną w danym społeczeństwie”: „wartości moralne są z innymi nierozłącznie sprzęgnięte, jako wartości uważane słusznie za wtórne. [...] Ludzie muszą coś cenić w sposób pozamoralny – na to, by oceny moralne mogły istnieć. Dlatego, że cierpienie jest poczytywane za złe, może istnieć dyrektywa moralna zabraniająca ludziom zadawania innym cierpienia niepotrzebnych. Dlatego, że ludzie cenią pewne dobra materialne, cenią poszanowanie cudzej własności jako dobro moralne. [...] W interesującej książce *Anthropology and Ethics* (1959) autorzy, M. i A. Edelowie, odróżniają etykę szeroko pojętą (*ethics wide*) od etyki w sensie węższym (*ethics narrow*) i zalecają badaczowi zainteresowanemu w porównawczych badaniach nad moralnością trzymać się tej pierwszej. Na poparcie opinii autorów można by przytoczyć na przykład analizę wzorów osobowych, które decydują o charakterze takiej czy innej kultury, analizę zmuszającą do przekraczania terenu wartości uważanych za moralne. [...] Wartości moralne są w tego rodzaju wzorach tak związane z tym, co się w ogóle ceni czy lekceważy, że wszelkie cięcia oddzielające to, co moralne, byłyby okaleczeniem jakichś całości organicznie zrośniętych”, Maria Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 2005, s. 13-14.

etnografia sprowadza się do opisu gęstego. To, z czym tak naprawdę musi się zmierzyć etnograf, [...] jest ogromną mnogością złożonych struktur pojęciowych, z których wiele będzie się na siebie nakładać lub splatać się ze sobą; struktur, które wydają mu się dziwne, nieregularne i niejasne, a które najpierw będzie musiał w jakiś sposób pojąć, po to, by je następnie wiernie odwzorować w tekście<sup>10</sup>.

Co poza tym wynika dla antropologa z takiej definicji przedmiotu jego badań? Skoro kultura jest, jak zauważa nieco dalej Geertz, takim publicznym dokumentem albo manuskryptem pełnym „opuszczeń, niespójności, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy”<sup>11</sup>, nie jest w tym przypadku możliwe stworzenie opisu o charakterze równie abstrakcyjnym, jak ma to miejsce w naukach ścisłych. Etnografia to specyficzna dziedzina, która – aby osiągnąć swój cel, którym jest „zdobycie klucza dostępu do conceptualnego świata, w którym żyją ludzie będący przedmiotem naszych badań, tak byśmy mogli, w pewnym rozszerzonym znaczeniu tego słowa, prowadzić z nimi dialog”<sup>12</sup> – nie może sobie pozwalać na snucie oderwanych teorii, konceptualną dezynwolturę i zbyt odległe „wzloty rozumowego wnioskowania”<sup>13</sup>. Ze względu na fakt, iż etnograf musi trzymać się konkretności, nie będzie on tak skory do tworzenia pochopnych uogólnień, abstrakcyjnych pojęć i wyjaśniania zastanych na danym obszarze faktów w kategoriach powszechnych praw. W przypadku tej szczególnej – humanistycznej, a jednocześnie przecież niemal całkowicie empirycznej – dyscypliny wiedzy, „nierozzerwalnie związanej z bezpośredniością, jaką prezentuje opis gęsty”, „stopień uogólnienia, jaki udaje się jej osiągnąć, wynika z subtelności rozróżnień, a nie z rozmachu abstrakcyjności”<sup>14</sup>. W związku z tym narzędzia badawcze, jakimi posługuje się etnograf będą inne niż ma to miejsce na przykład w zoologii, speleologii, chemii czy fizyce.

Ponadto przedmiot zainteresowania antropologa tak naprawdę nie ma charakteru rzeczowego, lecz konceptualny, i to nawet jeśli ta idea bywa niekiedy wyrażana za pośrednictwem materialnych artefaktów. Jest to znaczenie, światopogląd, hierarchia wartości względnie obraz rzeczywistości podzielany przez członków danej społeczności albo plemienia, a celem badacza pozostaje w tym momencie możliwie wierne uchwycenie, odtworzenie i uprzyśtępnienie go ludziom, którzy do owej kultury nie należą. Skoro jednak w grę wchodzi znaczenie, kulturę należy potraktować tak samo jak

---

<sup>10</sup> Clifford Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 24.

<sup>11</sup> Tamże, s. 25.

<sup>12</sup> Tamże, s. 40.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

tekst albo wypowiedź. Etnograf jedynie w bardzo ograniczonym zakresie uogólnia, abstrahuje, stawia śmiało tezy czy formułuje powszechne prawa, ponieważ jego głównym i zasadniczym celem jest interpretacja i rozumienie owych sensów, jakie niesie ze sobą pogmatwana, wielowarstwowa kulturowa wypowiedź. Etnograf albo antropolog kultury jest hermeneutą, który ma za zadanie rozszyfrować i uczynić zrozumiałym także dla osób spoza danego obszaru językowego jakiś obcy system symboliczny, w ramach którego gdzieś egzystują i wartościują inni przedstawiciele gatunku *homo sapiens*.

Założmy teraz, że system ten jest wewnętrznie spójny, a być może nawet ponadprzeciętnie logiczny i konsekwentny w obrębie własnych założeń, a mimo to cechuje go najdalej idący partykularyzm, wyrażający się na przykład w dużej ilości krwawych obrzędów i rytuałów religijnych niemających analogii w innych znanych etnografowi kulturach. W pewnym momencie swoich badań będzie on zapewne w stanie z pewną dokładnością odtworzyć obraz świata charakterystyczny dla członków tego społeczeństwa, a nawet spojrzeć na rzeczywistość niejako z ich perspektywy, czyli – jak sugerują twórcy hermeneutyki – zrozumieć ich lepiej lub co najmniej tak samo, jak oni rozumieją siebie. Idea pojęć abstrakcyjnych czy praw ogólnych, nawet jeśli nie zupełnie bezużyteczna, ma dla niego, jak się wydaje, o wiele mniejszą wagę. Jest tak właśnie dlatego, że rytuały i zachowania członków owej społeczności są na tyle oryginalne i związane z językiem i systemem symbolicznych odniesień tej społeczności, że poza jej granicami mogą być w ogóle niezrozumiałe, a z punktu widzenia jakichś hipotetycznych, uniwersalnych norm racjonalności zostaną, być może, uznane za całkowicie irracjonalne.

Te składające się na określoną kulturę wzorce, kody narracyjne, rytualne, utrwalone przez tradycję wierzenia czy wyobrażenia, które z punktu widzenia badacza mogą, jak sugeruje Clifford Geertz, sprawiać wrażenie takiego gęstego opisu, to w ujęciu hermeneutycznym (dla uproszczenia odwołam się tutaj do tej jego wersji, jaką proponuje Ricoeur) po prostu symbole. Podobnie jak symbol, kulturową wypowiedź cechuje pojęta w heglowski sposób bezpośredniość, która refleksyjnemu podmiotowi „daje do myślenia”, czyli stanowi punkt wyjścia dla interpretacji dokonywanej przez badacza dążącego do odzyskania, rekonstrukcji i udostępnienia refleksji sensu, który w tym, co bezpośrednio dane jest niejawnym, nieoczywistym, ukrytym pod grubymi warstwami innych sensów, symbolicznych treści i kodów konstytutywnych dla tego jedyne w swoim rodzaju języka. I tak samo jak celem hermeneuty jest, zgodnie z definicją Diltheya, zrekonstruowanie i przybliżenie współczesnej świadomości życia wewnętrznego, którego materialnymi przejawami są obrazy, budowle i dzieła powstałe sto, dwieście czy tysiąc lat temu, tak też etnograf również chce dotrzeć do psychiki, motywacji oraz,

mówiąc najogólniej, obrazu świata właściwego ludziom żyjącym w danej grupie czy społeczności i powodującego, że w określonych sytuacjach zachowują się i reagują w ten czy inny, zgodny z kulturowym wzorcem, a dla postronnych niekiedy najzupełniej egzotyczny sposób. Zarówno w hermeneutyce, jak też w antropologii interpretatywnej chodzi tak naprawdę o tę samą rzecz – o ruch albo dialektyczny proces rozumienia, „którego punktem wyjścia jest życie zamknięte w symbolach, punktem dojścia zaś myśl [...] wywodzona z symboli”<sup>15</sup>. I hermeneutyka, i antropologia wychodzą od razu z samego środka mowy pełnej, związanej ze swą własną treścią, zawierającej pewien nadmiar sensu i dopiero z czasem, w wyniku żmudnych, długotrwałych badań i rekonstrukcji zyskującej poziom refleksji abstrakcyjnej, czyli naukowej w pozytywistycznym i współczesnym znaczeniu. Dialektyczny proces interpretacji, za sprawą którego bezpośrednio właściwa symbolowi zostaje uzupełniona, a niekiedy po prostu zastąpiona pośredniością myśli<sup>16</sup>, nie ma charakteru wyłącznie linearnego, lecz stanowi wynik równoległego i równoczesnego współgrania ze sobą przeróżnych sensów zawartych w wyjściowej wypowiedzi, a znaczenie, jakie pojawia się pod jego koniec i jakie jest stawką w tej grze, nie powstaje wcale wyłącznie, jak ma to miejsce na przykład w metodzie indukcyjnej, w wyniku abstrakcji i logicznego następstwa, lecz jest określone przez kontekst, bez którego w ogóle nic nie miałyby sensu i nie byłoby zrozumiałe. Badacz społeczny, antropolog kultury czy etnograf zawsze, podobnie jak filozof rozmyślający nad symbolami, wychodzą „od sensu już zastanego, [...] ze środka mowy, która już rozległa się była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane”<sup>17</sup>. Oznacza to także, że aby móc zrozumieć to, co stanowi przedmiot ich zainteresowania, muszą już w punkcie wyjścia założyć u siebie pewną przedwiedzę, bez której żadne zrozumienie nie byłoby w ogóle możliwe. Jest to charakterystyczne dla wszystkich tych dziedzin, w których, tak jak ma to często miejsce w naukach humanistycznych, nie da się precyzyjnie oddzielić podmiotu od tego, co poznawane. Przedmiotem badań są w tym przypadku inne podmioty, inne świadome, myślące, czujące, chcące i wątpiące istoty ludzkie, które w pewnym sensie niczym nie różnią się od socjologa albo antropologa, który w związku z tym nie może zajmować wobec nich tak uprzywilejowa-

---

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 71.

<sup>16</sup> Nawiązuję tutaj – w formie swobodnej parafrazy – do następującego zdania z eseju Ricoeura: „jak widać, problemem jest to, żeby wiedzieć, jak myślenie może być zarazem związane i wolne, w jaki sposób bezpośrednio symbolu idzie w parze z pośredniością myśli”, tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 62.