

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

OPIS ZAGĘSZCZONY A KRYZYS PRZEDSTAWIENIA – PRZYPADEK ANTROPOLOGICZNY

W roku 1986 dwaj amerykańscy antropologowie kulturowi, George E. Marcus i Michael M.J. Fischer, opublikowali książkę *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*, w której podjęli się próby refleksji nad stanem uprawianej przez siebie dyscypliny w przedostatniej dekadzie XX wieku. Stan ten ukazany został jako kryzys przedstawienia, sprowadzający się do kłopotów z narracyjnym portretowaniem rzeczywistości kulturowej. Wedle autorów, w zorientowanych na empirię naukach humanistycznych (w tym w antropologii kulturowej) zastosowanie „abstrakcyjnych, uogólniających ram” w swoistym „stylu paradygmatycznym” spowodowało, że wspomniana rzeczywistość nie została w pełni oddana. Chodziło tu o niewspółmierność poziomu „makro” uogólniających pojęć i poziomu „mikro” zjawisk kulturowych.

Dla autorów przykładem tego stylu jest powojenna teoria socjologiczna Talcotta Parsonsa, która zdominowała myśl społeczną w Ameryce aż do lat sześćdziesiątych XX wieku. (Podobnie można by spojrzeć na wcześniejszą teorię Herberta Spencera czy Karola Marksa albo na współczesną teorię strukturalistyczną). Niezdolność dopasowania abstrakcyjnego modelu do rzeczywistych wydarzeń sprawiła, że model ten został podważony. Podstawowym zaś składnikiem aktu podważenia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych okazała się ironia. Marcus i Fischer wskazują przy tym, że ta szczególna postawa nie pojawiła się w refleksji humanistycznej po raz pierwszy; zjawisko to ma charakter cykliczny, a ściślej: spiralny (czyli że późniejsza postawa ironisty wznosi się nad postawą wcześniejszą). W związku z tym obie te dekady można porównać z latami dwudziestymi i trzydziestymi, kiedy to wielkie teorie liberalizmu, socjalizmu i marksizmu poddane zostały krytyce. Zamiast prac encyklopedycznych pojawiły się esej, dokumentowanie zróżnicowanych doświadczeń społecznych, prace o charakterze fragmentarycznym, wreszcie eksperymenty surrealistyczne.

Kiedy po drugiej wojnie światowej Stany Zjednoczone stały się dominującym graczem ekonomicznym, pojawiło się zapotrzebowanie na równie dominującą i syntetyczną teorię społeczną, która byłaby odpowiedzią na pytania natury nie tylko socjologicznej, ale i antropologicznej, psychologicznej, politologicznej, wreszcie ekonomicznej. Chodziło zatem o dostarczenie wszechogarniającego, abstrakcyjnego modelu systemu społecznego i jego relacji z kulturą i osobowością. Lata sześćdziesiąte oznaczały zaś zmierzch tego przedsięwzięcia, gdyż, jak już wspomniałem, nie odpowiadało ono złożonym, wielowymiarowym i fragmentarycznym przekształceniom społecznym i kulturowym w Ameryce i poza nią. „Obecny okres, podobnie jak wcześniejsze lata dwudzieste i trzydzieste, oznacza zatem dogłębną świadomość ograniczeń naszych systemów pojęciowych jako takich” (Marcus, Fischer 1986, s. 12).

Cytowani amerykańscy antropologowie nie zatrzymują się na tym porównaniu; sięgają do wpływowej pracy Haydena White'a *Metahistory* z roku 1973, aby refleksję nad zmianami w dziewiętnastowiecznej europejskiej historii (czy też historiografii) i teorii społecznej uczynić drogowskazem dla refleksji nad własną dyscypliną w następnym stuleciu. „Według White'a dziewiętnastowieczne piśmarstwo historyczne rozpoczęło się i zakończyło w trybie ironicznym. Ironia ma charakter deregulujący: oznacza samoświadomy tryb wycucia niedostatków wszystkich wyrafinowanych konceptualizacji; w sensie stylistycznym wykorzystuje narzędzia retoryczne, które sygnalizują prawdziwy lub rzekomy brak wiary autora w prawdę jego własnych stwierdzeń; często koncentruje się on na uznaniu problematycznego charakteru języka, potencjalnej słabości wszelkich językowych opisów rzeczywistości; w ten oto sposób rozkoszuje się – lub pławi – w technikach satyrycznych” (Marcus, Fischer 1986, s. 13).

Jednak ironia początku wieku XIX różni się od ironii jego końca (warto tu pamiętać o spiralnym jej charakterze). W tym okresie historycy i teoretycy społeczni wypróbowywali trzy sposoby paradygmatycznego przedstawiania procesu historycznego, które by pozwoliły uwolnić się od zamącającej takie przedstawianie ironii. Chodzi o romans, tragedię i komedię. Pierwszy sposób reprezentował James Frazer, brytyjski etnolog, który opisywał rozum walczący przez wieki z zabobonami niby rycerz z mitycznym smokiem. Tragedię widzimy u Marksa, piszącego o konflikcie klasowym, co stanowiło pochodną jego wcześniejszych badań nad alienacją ludzkiej pracy. Wreszcie, figurę komedii odnaleźć można w idei solidarności społecznej Emila Durkheima. Jako przeciwieństwo tragedii komedia pozwala dostrzec chwilowe zwycięstwo i porozumienie, rolę świąt i rytuałów, które zbliżają do siebie wrogów. Wedle White'a, w dziewiętnastowiecznej historiografii obecne są przejścia od romansu do tragedii, od niej zaś do komedii, przy czym przejścia te kończą się (u schyłku wieku) na postawie głęboko ironicznej. Przykłady takiej postawy znajdujemy w pismach Benedetto Crocego i Fryderyka Nietzschego.

Dla niniejszego tekstu postać tego drugiego jest kluczowa; zanim się jednak do niej odniosę, pozwolę sobie kontynuować dotychczasowy wątek. Otóż zdaniem Marcusa i Fischera ironia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ponownie staje się narzędziem, dzięki któremu badacz społeczny może nabrać dystansu wobec teorii zamkniętych w ujednociających uniwersaliach. „Jedynym sposobem na odpowiedni pogląd i godną zaufania wiedzę o świecie jest wyrafinowana epistemologia, która zdaje w pełni sprawę z niedających się okiełznać sprzeczności, paradoksu, ironii, a także niepewności wobec wyjaśniania ludzkich działań. Wydaje się to istotą pojawiających się coraz częściej odpowiedzi różnych dyscyplin na to, co opisaliśmy jako współczesny kryzys przedstawienia” (Marcus, Fischer 1986, s. 15). W tym kontekście cytowani badacze powołują się na Clifforda Geertza, który w tekście *O gatunkach zmaconych*¹ proponuje, jako szczególną strategię, ciągłe zapożyczanie przez jedną dyscyplinę idei i pomysłów od dyscyplin innych. Służyć to ma odświeżaniu i redefiniowaniu własnego bagażu teoretycznego, uwalnianiu go ze zbyt sztywnych i nieprzystających do zmiennej rzeczywistości bytów abstrakcyjnych. Geertz chwalony jest szczególnie za pionierską postawę w antropologii, polegającą z jednej strony na wykorzystaniu symbolu czy też wyobrażenia w celu odkrycia dającego się zrozumieć wzoru myślenia (kulturowego), co wiąże się notabene z manewrem romantycznym, z drugiej zaś – na pytaniu o, jak piszą autorzy, „«naukową» obiektywność” (Marcus, Fischer 1986, s. 14). Tak oto Geertza antropologia interpretacyjna (dyscyplina o proveniencji semiotycznej) staje się u Marcusa i Fischera punktem orientacyjnym dla współczesnych im prób radzenia sobie ze wspomnianym kryzysem przedstawienia². Zajmę się tym niżej, tymczasem jednak dokończę analizę myśli amerykańskich badaczy.

Ironia wydaje się kołem zamachowym zmian w sposobach przedstawiania rzeczywistości (w tym społecznej). Odejście od ujednociającej teorii na rzecz wychwytywania kontekstu zjawisk kulturowych, w tym przyjmowania perspektywy politycznej i historycznej, jest świadectwem takiej zmiany w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Marcus i Fischer zwracają szczególną uwagę na problem „przedstawiania w formie narracyjnej rzeczywistości społecznej i kulturowej” (1986, s. 15). Tego rodzaju zamysł hermeneutyczny wskazuje, jak długą drogę przeszła antropologia (etnologia) od swych początków w dziewiętnastowiecznej nowoczesności, zarówno tej wyrosłej z geografii i historii (w Europie), jak i tej idącej tropem biologii (w Amery-

¹ Polski przekład tego tekstu pióra Z. Łopińskiego ukazał się w roku 1996 w książce *Postmodernizm. Antologia tekstów* pod red. R. Nycza.

² Swoją drogą Marcus i Fischer proponują jako remedium (na kryzys przedstawienia) dwie techniki krytyki kulturowej: krytykę epistemologiczną (*epistemological critique*) i zestawienie międzykulturowe (*cross-cultural juxtaposition*). Nie będę ich tu jednak omawiał, jako że nie stanowi to zasadniczego wątku niniejszego tekstu.

ce). W zamierzeniu autorów dyscyplina ta, poprzez szereg wewnętrznych przekształceń, stała się albo stać się ma krytyką kulturową – nauką świadomą otoczenia, w jakim funkcjonuje, i zdolną do redefiniowania swych celów badawczych. Można by zapytać o jej kondycję dzisiaj, wiele lat po ukazaniu się wspomnianej książki (jednej z kilku kluczowych w tej dziedzinie książek lat osiemdziesiątych). Nie jest to jednak celem niniejszego tekstu. A co nim jest?

Otóż Marcus i Fischer wskazują, w kontekście kryzysu przedstawienia, na kluczową rolę, jaką odegrał Geertz w przewartościowaniu sposobu uprawiania antropologii. Pragnę podążać w tym kierunku, stawiając pytanie o sposób, w jaki portretować można rzeczywistość kulturową. Interesuje mnie mianowicie – niepodejmowany w omawianej części książki amerykańskich badaczy, ale moim zdaniem kluczowy – problem zagęszczenia tekstu: narzędzia narracyjnego, które sam Geertz stosuje w innym miejscu. Świadom jestem jednak, że aby trzymać się tropu historycznych przemian opisanych przez Marcusa i Fischera, a zarazem przyjąć swą własną perspektywę, muszę poprzedzić problem zagęszczenia kilkoma uwagami na temat kryzysu przedstawienia, jakie nasuwają mi się w związku z przywołanym wcześniej Nietzschem. Odwołam się zatem do jego tekstu (nieomawianego notabene przez amerykańskich antropologów), aby następnie w tym świetle omówić stanowisko Geertza.

Około stu lat przed ukazaniem się książki Marcusa i Fischera Nietzsche napisał rozprawę *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Stanowi ona krytykę epistemologii i w tym sensie wykracza poza ramy, w jakich chcieliby zamknąć niemieckiego filozofa amerykańscy antropologowie. Nie znaczy to, że rozprawa ta nie odpowiada na wyzwanie, jakie rozpoznali autorzy *Anthropology as Cultural Critique*. Przede wszystkim warto zapytać, czym dla Nietzschego jest prawda. Jest ona „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety” (Nietzsche 1993, s. 189). O ile zrozumiąta jest teza o pozamoralnym kontekście mówienia prawdy i kłamstwa, o tyle warto się bliżej przyjrzeć, jakie jest sedno poglądów Nietzschego na poznawczy kontekst tego stanu rzeczy.

Dlaczego Nietzsche taki nacisk kładzie na rolę metafory w konstruowaniu obrazu świata? Dla niemieckiego filozofa pojawia się tutaj problem koniecznej ludzkiej ułomności w postrzeganiu świata i komunikowaniu jego efektu między członkami danej społeczności. Tak oto opisuje Nietzsche proces tak zwanej podwójnej metaforyzacji, skutkującej popadnięciem w kłamstwo. Reakcją człowieka na cokolwiek, co ma miejsce w świecie, jest „pobudzenie ner-

wów” (Nietzsche 1993, s. 187). (W dzisiejszej terminologii można by mówić o pobudzeniu pola (pól) receptorów albo zakończeń nerwowych, nie jest to jednak uściślenie o charakterze fundamentalnym). Pobudzenie to przekształcone zostaje w obraz w ludzkim umyśle. Tego rodzaju przekształcenie nazywa Nietzsche pierwszą metaforą. Następnie ów obraz przekształcony zostaje w dźwięk. W ten sposób pojawia się druga metafora. Warto tu zaznaczyć, że dźwięk reprezentuje pojęcie, a zatem twór powstały przez wyabstrahowanie tego, co wspólne (własności lub relacji), z tego, co jednostkowe. Metafora jest dla Nietzschego relacją (1) wiążącą dwa niewspółmierne światy, gdzie (2) świat pojawiający się później, czyli *residuum* tego, co zostało przekształcone, stanowi zniekształcone odbicie świata pojawiającego się wcześniej.

Rozpatrzmy oba przypadki. Otóż w kontekście (1) stwierdzić można, że wspomniane przekształcenia wskazują, iż dokonuje się przejście ze świata fizycznego (pobudzenie nerwów) do świata mentalnego (obraz w umyśle), z niego zaś – z powrotem do świata fizycznego (dźwięk). Dlaczego oba te światy – fizyczny i mentalny – miałyby być niewspółmierne? Oczywiście mowa tu o dziedzicznym problemie Kartezjusza, ale Nietzsche sugeruje, idąc za Kantem, że człowiek nie ma dostępu (w sensie poznawczym) do *numenów*; skazany jest na „postrzeganie” rzeczy w sposób pośredni: albo poprzez mentalne obrazy, albo poprzez fizyczne dźwięki (które notabene też zapośredniczone są przez te pierwsze)³. Ponieważ nie dysponuje nadrzędną relacją zgodności obejmującą oba światy, „widzi” jeden z nich przez pryzmat drugiego. W tym miejscu dochodzimy do (2). Wspomniane przekształcenie ma charakter przyczynowy, ale nie jest to przyczynowość w sensie ścisłym. Można powiedzieć, że przyczyną pojawienia się obrazu rzeczy w umyśle jest pobudzenie nerwowe, ale Nietzsche sugeruje w tym miejscu, że chodzi o relację podobieństwa (któremu nadane jest piętno iluzji). Gdyby pokusić się o określenie związku między rzeczą a pojęciem, które jakoby miało jej odpowiadać, okazałoby się, że pojęcie „powstaje przez zrównanie nierównego” (Nietzsche 1993, s. 188).

Można tu podać następujący przykład. Wyobraźmy sobie, że pewna osoba, Jan, widzi stół. Poprzez przekształcenie pobudzenia nerwowego w obraz w jego umyśle, obrazu zaś w dźwięk reprezentujący pojęcie stołu, Jan może

³ Warto w tym miejscu dodać, że z poglądu Kanta można wyciągnąć konsekwencje odmienne od tych, które przedstawia Nietzsche. Tak stanowisko Nietzschego poddaje krytyce niemiecki neokantysta ze szkoły badeńskiej Heinrich Rickert. Na dwie alternatywne perspektywy dziedzictwa Kanta wskazuje też amerykański neopragmatysta Hilary Putnam, który wydaje się opowiadać po stronie Rickerta w ramach stanowiska zwanego realizmem wewnętrznym czy też realizmem z ludzką twarzą (albo, jak ujmuje to polski kulturoznawca Jerzy Kmita, realizmem przez małe „r”). W tym sensie można Nietzschego traktować – co byłoby zgodne z wykładnią Marcusa i Fischera – jako „ojca” postmodernizmu (bądź poststrukturalizmu).

zakomunikować słowo „stół” swemu koledze, Piotrowi, który nie widział dotąd rzezonego stołu. Pytanie brzmi: czy po usłyszeniu słowa „stół” Piotr wyobraża sobie stół, który widział Jan? Odpowiedź brzmi: nie (z konieczności). Na tym właśnie polega Nietzschego kłamstwo słów. Oczywiście niemiecki filozof dokonuje pewnego skrótu, kiedy utożsamia dźwięk z pojęciem (pojęcie nie należy do świata fizycznego, a ponadto należałoby dokonać rozróżnienia między pojęciem a wyobrażeniem⁴), interesujący jest natomiast tok jego myśli, sugerujący, że wspomniana niewspółmierność ma wydźwięk negatywny.

Można to dostrzec porównując dwie Nietzscheańskie figury: człowieka intuicji i człowieka rozumu. Pierwszy korzysta – w kontakcie ze światem – jedynie z pierwszej metafory, drugi zaś z obu. Jakie są konsekwencje przyjmowania postawy którejkolwiek z tych figur? W obu wypadkach są dramatyczne. Podczas gdy człowiek intuicji nie może wydostać się poza mentalne obrazy rzeczy i w ten sposób poddaje się bezrefleksyjnie zmienności i chwilowości świata, człowiek rozumu zamyka się w sztywnych pojęciach, a tym samym niezdolny jest do przeżywania świata jednostkowych rzeczy. Dramatyczna jest zatem konkluzja Nietzschego. Skoro ludzie komunikują się między sobą za pomocą dźwięków, te zaś reprezentują pojęcia, to ludzie skazani są na nieusuwalne kłamstwo, kiedy próbują oddać za ich pomocą świat rzeczy. Widać stąd, że wedle wykładni autora *O prawdzie i kłamstwie...* jesteśmy świadkami permanentnego kryzysu przedstawienia.

Gdyby zatem na tej wykładni poprzestać, wówczas nie należałoby oczekiwać żadnej pozytywnej odpowiedzi od Marcusa i Fischera, którzy zmierzili się z wyzwaniem, jakim jest kryzys przedstawienia w humanistyce (szczególnie w antropologii). Przyjrzyjmy się jednemu z głównych bohaterów ich opowieści, Geertzowi, w nadziei, że odpowiedź taka jest jednak możliwa. W tym celu pragnę się odnieść do eseju Geertza pt. *Opis zagęszczony: w poszukiwaniu interpretującej teorii kultury*⁵. Lektura tego tekstu pozwala uchwycić charak-

⁴ Problem ten rozważany był już przez Platona, po nim zaś – Kartezjusza. Podejmował go też m. in. Kazimierz Twardowski.

⁵ Celowo używam wyrażen „zagęszczony” i „interpretująca”. Czyniłem to już w swej książce *Wittgenstein a kultura* z roku 1996. Oryginalny tytuł eseju Geertza, zamieszczonego w jego książce *The Interpretation of Cultures* z roku 1973, brzmi *Thick description: toward an interpretive theory of culture*. W roku 2005 ukazał się polski przekład tej książki autorstwa Marii M. Piechaczek *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, a w niej – rzezonego eseju: *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*. Po pierwsze, w anglojęzycznej, oryginalnej wersji eseju pojawia się para terminów: „thin” i „thick”. W języku polskim pierwszy z nich można oddać za pomocą terminów „wąski”, „rzadki” lub „rozrzedzony”, drugi zaś – „szeroki”, „gęsty” lub „zagęszczony”. Świadom jestem arbitralności i umowności stosowania jakiegokolwiek z tych terminów, ale skoro tłumaczka przekłada „thin” na „rozrzedzony”, a „thick” na „gęsty”, to sądzę, że zachodzi tu pewna asymetria. Myślę więc, że lepiej byłoby mówić albo o parze „rzadki-gęsty”,

terystyczne elementy antropologii jako dyscypliny semiotycznej, badającej kulturę jako sieci tego, co znaczące (*webs of significance*)⁶. To, co znaczące, zaś odkrywane jest poprzez interpretację ludzkich działań. Te bowiem mają z konieczności charakter nie odruchowy (choć, jak pokażę niżej, obserwator może wpaść tu w pułapkę), lecz intencjonalny.

Metodą badawczą antropologii jest etnografia, która polega na nadawaniu ludzkim działaniom znaczenia (i być może intencji). Należy oczywiście pamiętać, że przed antropologiem stoi zadanie podwójne. Po pierwsze, styka się on w terenie z potencjalnie obcym mu zestawem czyichś czynności. To tutaj dochodzi do próby zdekodowania znaczeń. Po drugie jednak, sporządza raport, w którym zdaje swym ziomkom sprawę z dokonanej próby. Tak więc etnografia obejmuje rzeczywisty kontakt z obcym (w antropologii, inaczej niż w literaturoznawstwie albo historii, podejmuje się próby rozumienia działań doświadczanych w rzeczywistym układzie czasoprzestrzennym) oraz przekazanie swoim sprawozdania z tego kontaktu. Według Geertza etnografia określona jest przez opis zagęszczony. Na czym on polega?

Geertz zapożycza ten pomysł od przedstawiciela brytyjskiej filozofii analitycznej Gilberta Ryle'a⁷. Opis zagęszczony oznacza tu spiętrzenie znaczeń ukrytych za działaniem – dającym się zarejestrować ruchem ciała. Ryle podaje następujący przykład. Mamy oto do czynienia z chłopcem – niech będzie nim wspomniany wcześniej Jan. Zaciska on powiekę oka. Pojawia się drugi chłopiec – rozpoznajemy w nim Pawła. Ten również zaciska powiekę oka. Nie koniec na tym. Zjawia się ich kolega, Tomasz, który dokonuje tej samej czynności. Gdybyśmy chcieli opisać wszystkie te zachowania w kategoriach tego, co naocznie dane, raport nasz byłby taki sam w przypadku Jana, Pawła, Tomasza czy też wielu innych chłopców. Tego rodzaju opis Ryle nazywa opisem rozrzedzonym, sugerując niejako, że mamy do czynienia z rejestracją czegoś oczywistego, prostego, jednoznacznego. Zwróćmy uwagę, że nie pojawia się tutaj pytanie ani o przyczynę(y), ani o motyw(y) tego rodzaju czynności. Sugeruje się, że czynność ta niejako sama „przemawia” do odbiorcy.

Ale badacz może doszukiwać się właśnie przyczyn (czy motywów) czynności. Tak więc Jan może mieć tik nerwowy, Paweł „puszczać oko”, Tomasz zaś

albo o parze „rozrzedzony–zagęszczony”. Jako że sam w swojej wyżej wymienionej książce stosowałem parę „rozrzedzony–zagęszczony”, pozwolę sobie i tutaj korzystać z tego właśnie klucza, pozostawiając czytelnikowi wybór przekładu. Po drugie, sądzę, że anglojęzyczny termin „interpretive” lepiej, w sensie estetycznym, oddaje w języku polskim termin „interpretujący” (albo „interpretacyjny”) niż termin „interpretatywny”, gdyż ten ostatni zbyt mocno naśladuje termin anglojęzyczny. Ponieważ jednak na polskim rynku dysponujemy oficjalnym przekładem, przeto nim właśnie będę się tu w zasadzie posługiwał.

⁶ Geertz definiuje kulturę odwołując się do Maxa Webera.

⁷ Ryle omawia problem opisu zagęszczonego w esejach *Thinking and reflecting* oraz *The thinking of thoughts*, zamieszczonych w jego *Collected Papers*, t. 2, z roku 1990.

parodiować któregoś z nich. Oczywiście różnica między raportem na temat Jana a raportem na temat Pawła i Tomasza polega na stosowaniu odmiennych słowników. W pierwszym wypadku chodzi o słownik fizyczny, w drugim – mentalny⁸. Podkreślić należy, że może dochodzić tu do nieporozumień. Np. tik nerwowy można zinterpretować jako działanie intencjonalne, a można też pójść w inną stronę⁹. Jednak mimo możliwości tego rodzaju pomyłek istnieje tu wspólny element – poszukiwanie czynników niezależnych od opisywanego (w ramach opisu rozrzedzonego) działania, a działanie to inicjujących. Wzorując się więc na Ryle’u, Geertz posługuje się kategorią opisu zagęszczonego i w ten sposób próbuje analizować wielowymiarowe aspekty rzeczywistości kulturowej. Gdyby go bowiem zapytać, czemu wspomniany opis służy, odpowiedziałby, że przedmiotem jest „ustratyfikowana hierarchia znaczących struktur, w odniesieniu do których tiki, mrugnięcia, fałszywe mrugnięcia, parodie, ćwiczenie parodii są wytwarzane, postrzegane i interpretowane, i bez których istnieć by nie mogły [...], niezależnie od tego, co ktoś robi, lub czego nie robi, ze swoimi powiekami” (Geertz 2005, s. 21).

Zamierzenie Geertza jest niezwykle ambitne. Nie zadowolają go opisy czy też wyjaśnienia ludzkich zachowań w kategoriach konstruowanych przez humanistów, którzy szli (od Oświecenia) tropem przyrodników i ich sztywnych, uogólniających hipotez; to one bowiem po części sprawiają, że mamy do czynienia z kryzysem przedstawienia. Jako pionier podmiotowego ujęcia kultury amerykański antropolog doszukuje się w ludzkich działaniach znaczeń (a może też postaw propozycjonalnych), których nie narzuca na te działania sztywny gorset teorii, lecz które nadawane są – jako twory jednostkowe – przez działające podmioty. Próba zrozumienia symbolicznego (zasadniczo) charakteru zachowania mieszkańców Bali lub Maroka (badanych przez Geertza) ma nam ponadto pomóc w nowym odczytaniu nas samych – ludzi, którzy interpretując innych stopniowo zaczynają postępować tak samo wobec swych własnych czynności. Czy jednak Geertz nie wpada w pułapkę, jaką zastawił Nietzsche? Czy bowiem opis zagęszczony, w ramach którego docieramy do coraz to nowych pokładów znaczeń (i intencji), nie jest z konieczności obciążony bagażem kłamstwa (sprawiając, że kryzys przedstawienia trwa nadal)?

Nie jest tak z jednego powodu. Otóż sam Geertz nie zaprzeczyłby, że poprzez opis zagęszczony nigdy nie jesteśmy w stanie przeniknąć sieci tego, co znaczące, w sposób pełny, doskonały. Dzieje się zaś tak dlatego, że ro-

⁸ W ramach słownika fizycznego człowiek widziany jest jako (biologiczny) układ adaptacyjny, a w ramach słownika mentalnego – jako wolna istota podejmująca działania ze względu na postawy propozycjonalne (w tym intencje). Problem ten omawiam gdzie indziej.

⁹ Oczywiście, kiedy mowa o etnografii, w grę wchodzi zasadniczo działania intencjonalne (nie zaś odruchowe), ale dla niniejszego wywodu jest to kwestia drugorzędna.

rozumienie ujęte jest jako proces, którego kres wyznaczyć może jedynie nieskończoność. Przychodzi tu na myśl rozumienie prawdy jako nieskrytości. Oczywiście, tego rodzaju konstatacja niczego nie rozwiązuje, można bowiem zakładać procesualność dochodzenia do tego, co znaczące, a mimo to pozostawać więźniem iluzji, że doszło się do czegośkolwiek. Chodzi o coś innego, a mianowicie o rewidowanie własnego sposobu opisu czyjegoś zachowania. Innymi słowy, chodzi o umiejętność dystansowania się wobec obrazu, który konstruowany był do tej pory. To w tym miejscu objawia się doniosłość ironii – także m. in. w stosunku do Nietzschego. Wolno zapytać, czy zawsze spełniony jest warunek, który każe zaakceptować totalny charakter jego wniosku (że kłamstwo słów ma charakter konieczny). Otóż jeśli założymy wspólnotę doświadczeń dwojga ludzi, to ich porozumienie co do danego fragmentu świata jest może wielce nieprawdopodobne, ale możliwe. Ponadto, skoro słowa są z konieczności obarczone brzemieniem kłamstwa, to dlaczego bierzemy je za dobrą monetę w przypadku samego Nietzschego¹⁰? To możliwość rewizji wyników dotychczasowego opisu (zagęszczonego) pozwala jeśli nie dotrzeć do właściwych znaczeń i intencji, to przynajmniej zorientować się, że jesteśmy na jednej z wielu ścieżek do nich prowadzących.

Pojawia się w tym miejscu jeszcze jeden, związany z poprzednim, problem. Chodzi mi o postulowaną przez Ryle'a i przejętą przez Geertza opozycję „opis rozrzedzony–opis zagęszczoney”. Pytanie brzmi: na czym polega walor rozrzedzonego charakteru opisu? Jaką informację można uzyskać na podstawie takiego opisu? Otóż jestem zdania, że opis rozrzedzony w oderwaniu od opisu zagęszczonego nic nie mówi; jest jedynie opisem pozornym. Dlaczego? Powróćmy do przykładu z zaciskaniem powieki. Kiedy słyszę, że Jan (czy którykolwiek inny chłopiec) wykonał taką czynność, to na czym polega rozumienie przeze mnie tego, co się stało? Oczywiście na umiejętności dokonywania szeregu (mentalnych czy formalnych) asocjacji, na przykład takich, że pod powieką znajdują się mięśnie, które można – za pomocą układu nerwowego – kurczyć, że kurczenie takie może mieć charakter odruchowy albo intencjonalny itd. Inna rzecz, czy asocjacje te (i inne) są właściwe; nie zmienia to jednak faktu, że brak zdolności dokonywania asocjacji oznacza brak rozumienia danego działania. (Nie rozważam tu możliwości jakiegoś przed-rozumienia albo rozumienia mistycznego, gdyż nie jestem w stanie czegoś takiego opisać).

W związku z tym wyodrębnienie opisu rozrzedzonego jako czegoś, co da się zrozumieć bez odwołania do opisów innych, czyli opisów czynników generujących dane działanie, uznaję za czynność bezcelową. Sugeruję w związku z tym, że badacz nie ma do czynienia z opisem rozrzedzonym, lecz zawsze staje wobec opisu zagęszczonego. Problem polega jedynie na uzmysłowieniu

¹⁰ Por. przypis 3. Warto tu też przywołać krytykę Edmunda Husserla dokonaną przez Jacquesa Derridę.

sobie, że występuje tu zjawisko stopniowości opisu¹¹. Tak więc pisanie o zaciskaniu powieki oznaczałoby niższy stopień zagęszczenia niż pisanie o parodiowaniu czyjgós „puszczenia oka”. Dzięki takiemu ujęciu rezygnujemy z bytu pozornego, zachowujemy przeświadczenie, że opis zdaje sprawę z holistycznego charakteru języka, możemy też traktować rozumienie jako proces. I jeszcze jedno: z tego, co zostało dotychczas napisane, wynika, że kryzysu przedstawienia nie da się wyeliminować z praktyki badawczej. Nie znaczy to jednak, aby kryzys ten musiał się permanentnie utrzymywać. Poprzez odwołanie się do pojęcia stopniowości zagęszczenia opisu oraz ironii (czy też innej formy dystansu lub rewizji) badacz może bezustannie konfrontować opisy wcześniejsze z późniejszymi i w związku z tym kontrolować kryzys przedstawienia (a przynajmniej zdawać sobie sprawę z jego niebezpieczeństwa). Wiedząc jednak, jakie są konsekwencje zbyt wielkiego dystansu (o czym przekonuje przykład Nietzschego), nie będzie odmawiał opisowi zagęszczonego wszelkiej wartości. Czego zatem powinien unikać badacz (rzeczywistości kulturowej)? Powinien znaleźć drogę między Scyllą kryzysu przedstawienia a Charybdą zagęszczenia opisu, pamiętając jednocześnie, że rzadko zdarza się, aby można było czegoś takiego dokonać nie płacąc żadnej ceny. Jest to już jednak inna historia.

BIBLIOGRAFIA

- Geertz C. (2005), *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, przeł. M.M. Piechaczek, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 17–47.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Nietzsche F. (1993), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, przeł. B. Baran, [w:] tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków: Inter Esse, s. 181–199.

¹¹ Konstatacja ta podyktowana jest lekturą Kazimierza Ajdukiewicza, który pisał o stopniowości przekonań w kontekście rozważań nad znaczeniem w eseju *Język i znaczenie* zamieszczonym w zbiorze *Język i poznanie*, t. 1 z roku 1960.