

# Clifford Geertz

---

## O gatunkach zmaconych : nowe konfiguracje myśli społecznej

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2, 113-130

---

1990

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Prezentacje

*Clifford Geertz*

## **O gatunkach zmańonych**

**(Nowe konfiguracje myśli społecznej)**

1. Pewne prawdy, jak myślę, są oczywiste. Po pierwsze, że w życiu umysłowym nastąpiło w ostatnich latach niebywale pomieszanie form gatunkowych i że pomieszanie to nie słabnie. Dalej, że wielu uczonych odeszło w naukach społecznych od ideału wyjaśnienia związanego z pojęciem prawa naukowego i poszczególnych jego realizacji i zwróciło się ku ideałowi wynikającemu z koncepcji konkretnego przypadku i interpretacji. W mniejszym stopniu szuka się tego, co łączy „planety i wahadła”, w większym zaś tego, co pozwala kojarzyć „chryzantemy i miecze”. I wreszcie, że analogie wywiedzione z humanistyki zaczynają odgrywać w rozumowaniu socjologicznym rolę podobną do tej, jaką w rozumowaniu fizykalnym pełniły od dawna analogie zaczerpnięte z rzemiosła i techniki. Co więcej, sądzę nie tylko, że tak właśnie jest, ale też, że wszystko to się ze sobą łączy. Przedmiotem moich uwag będzie zwrot w kulturze, jaki spowodował owe wydarzenia, nowa konfiguracja myśli społecznej.

Zatarcie granic między gatunkami, to coś więcej niż przeobrażenie Harry’ego Houdiniego czy Richarda Nixona w postaci powieściowe. To coś więcej także niż opisywanie bandyckich hulanków na Środkowym Zachodzie na wzór romansu gotyckiego. To — rozważania filozoficzne przybierające formę krytyki literackiej (por. Stanley Cavell o Beckettzie lub o Thoreau, Sartre o Flaubercie), dywagacje naukowe prezentowane pod

płaszczkiem beletrystycznych *morceaux* (Lewis Thomas, Loren Eiseley), barokowe fantazje przedstawiane ze śmiertelną powagą jako obserwacje empiryczne (Borges, Barthelme), prace historyczne złożone z równań i tablic lub z zeznań sądowych (Fogel i Engerman, Le Roi Ladurie), reportaże, co brzmią jak zwierzenia poufne (Mailer), przypowieści udające opis etnograficzny (Castenada), traktaty teoretyczne pomyślane jako pamiętnik podróży (Lévi-Strauss), spór ideologiczny ujęty w formę dociekań z zakresu historiografii (Edward Said), badania epistemologiczne skonsturowane jak traktat polityczny (Paul Feyerabend), polemika metodologiczna ukształtowana na wzór wspomnień osobistych (James Watson). Bardzo chyba znamienny dla naszych czasów jest utwór Nabokova *Pale Fire*, ów obiekt niemożliwy, na który składają się poezja i powieść, uczone przypisy i obrazowanie rodem z kliniki. Jeszcze trochę, a ukaże się teoria kwantów wierszem lub biografia w zapisie algebraicznym.

W pewnym stopniu zawsze tak oczywiście bywało. Teorie swoje rymowali Lukrecjusz, Mandeville i Erazm Darwin. Dzisiejsze skotłowanie form weszło jednak do punktu, w którym nie tylko trudno zaszeregować autora (kim jest Foucault — historykiem, filozofem, politologiem? kim Thomas Kuhn — historykiem, filozofem, socjologiem wiedzy?), ale i zaklasyfikować dzieło (czym jest *After Babel* George'a Steinera — studium językoznawczym, szkicem krytycznoliterackim, pracą z historii kultury? czym *On Being Blue* Willama Gassa — traktatem, gawędą, apologią?). Idzie tu zatem o coś więcej niż o dziwaczne igraszki i przelotne ciekawostki, czy o dobrze znany fakt, że innowacje są z definicji trudne do zaszufładowania. Zjawisko ma charakter dostatecznie powszechny i wyrazisty, by poddać ideę, że jesteśmy świadkami rzeczy ważniejszej niż korekta mapy kulturalnej, niż przesunięcie kilku spornych granic lub oznaczenie paru dalszych malowniczych stawów wyskogórskich. Zmiana dotyczy samych zasad konstruowania mapy. Coś się stało w sposobie naszego myślenia o myśleniu.

Nie musimy wcale przyjąć hermetycznego poglądu na *écriture* jako na zbiór znaków oznaczających znaki, lub bez reszty oddawać się rozkoszom tekstu, aż do rozpuszczenia się jego znaczenia w naszych reakcjach — aby spostrzec, że do naszych przekonań o tym, co czytamy i piszemy, wtargnął wysoce demokratyczny klimat. Wydaje się, że cechy wiążące teksty ze sobą, stawiające je, przynajmniej na płaszczyźnie ontologicznej, na tym samym poziomie, charakteryzują je w stopniu nie mniej istotnym niż cechy wyodrębniające. Zamiast ustawionych w zwartym szyku „rodzajów naturalnych”, sztywnej, ostro zróżnicowanej pod względem cech jakościowych

typologii, coraz bardziej dostrzegamy wokół nas rozległe, niemal nieprzerwane pole rozmaicie pomyślanych i różnorodnie skomponowanych wytworów, które umiemy porządkować jedynie z punktu widzenia praktycznego, relatywnego, w związku z naszymi własnymi celami. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie rozporządzamy żadnymi konwencjami interpretacyjnymi. Mamy ich więcej niż kiedykolwiek, ale są one zbudowane — a często jedynie sklecone — tak, aby pasowały do sytuacji płynnej, zróżnicowanej, zdecentralizowanej i nieuleczalnie nieskładnej.

Co do nauk społecznych, znaczy to, że ów tak często wywołujący ubolewanie brak własnych cech wyróżniających już nie spycha ich na margines. Trudno dzisiaj traktować je jako spóźnioną w rozwoju odmianę nauk przyrodniczych, oczekujących, że okrzepną z upływem czasu i dzięki pomocy lepiej rozwiniętych dyscyplin. Albo jako wytwór zadufanej ignorancji, uzurpującej sobie posłannictwo humanistyczne, obiecującej pewność tam, gdzie żadnej pewności być nie może. Czy wreszcie jako wyraźnie odrębną dziedzinę, jakąś trzecią kulturę, między dwiema kulturami kanonicznymi, w rozumieniu Snowa. Tym lepiej jednak. Uwolnieni od obowiązku taksonomicznej nieskazitelności, jako że nikt już obowiązkowi temu sprostać nie zdoła, uczeni uważający się za przynależnych naukom społecznym (lub behavioralnym, humanistycznym czy kulturowym) uzyskali swobodę w formowaniu swych zadań zgodnie z koniecznością wewnętrzną, nie zaś w myśl panujących koncepcji na temat tego, co powinien a czego nie powinien robić badacz. To, co o antropologii kultury powiedział kiedyś Clyde Kluckhohn — że jest ona licencjonowanym kłusownictwem intelektualnym — jest chyba prawdziwsze obecnie niż wtedy, gdy to mówił, i nie tylko w odniesieniu do antropologii. Nauki społeczne, wielokształtne od urodzenia, rozkwitają w miarę jak szerzą się opisane przeze mnie warunki.

Przedstawiciele nauk społecznych uprzytomnili sobie zatem, że wcale nie muszą udawać fizyków, ani też przeobrażać się w gabinetowych humanistów, i że nie muszą wymyślać nowych dziedzin rzeczywistości, które służyłyby im za przedmiot badań. Mogą natomiast postępować zgodnie z własnym powołaniem, próbując odkryć porządek życia zbiorowego, oraz ustalić *ex post* związek swego działania z dyscyplinami pokrewnymi. Wielu z nich przyjmuje w istocie postawę hermeneutyczną. Jeśli jednak kogoś płoszy to słowo, wywołujące obraz fanatyków Pisma Św., hochsztaplerów literackich i teutońskich profesorów, postawę tę można nazwać „interpretacyjną”. W związku z ekspansją nowych gatunków wielu badaczy opowiedziało się za innymi ujęciami — strukturalizmem, neopozytywiz-

mem, neomarksizmem, opisowością typu *micro-micro*, wznoszeniem systemów *macro-macro* i ową osobliwą mieszanką zdrowego rozsądku i zdrowej bzdury, socjobiologią. Ale dążenie do pojmowania życia społecznego w kategoriach symboli (znaków, przedstawień, *signifiants*, *Darstellungen*... terminologia bywa tu różna), których znaczenie (sens, wymowa ogólna, *signification*, *Bedeutung*...) musi być uchwycone, jeśli mamy zrozumieć organizację społeczną i sformułować jej zasady — dążenie to przybrało rozmiary wcale pokaźne. Knieje zaroły się od gorliwych interpretatorów.

Wyjaśnienie poprzez interpretację — a jest to forma wyjaśnienia, nie zaś natchnione wielosłowie — kieruje uwagę na sens, jaki instytucje, działania, wyobrażenia, wypowiedzi, zdarzenia, obyczaje, wszystkie te powszednie przedmioty socjologicznego zainteresowania, mają dla tych, do których należą. Nie wynikają z tego prawa w rodzaju prawa Boyle'a, czy sił jak u Volty, czy mechanizmów jak u Darwina, lecz konstrukcje przypominające ujęcia Burckhardta, Webera lub Freuda, systematyczne rozwikływanie światów pojęciowych, które zamieszkują *condottiere*, kalwini albo paranoicy.

Sposoby konstruowania bywają rozmaite. Burckhardt maluje portrety, Weber buduje modele, Freud stawia diagnozy. Ale każdy z nich stara się określić jak ta czy inna grupa ludzi, ta czy inna epoka, ta czy inna osoba dla siebie samej tworzy sens. Kiedy uczony to zrozumie, zrozumieć chce następnie na czym w ogóle polega porządek społeczny, zmiana historyczna lub czynność psychiczna. Badanie zwraca się ku określonym przypadkom lub zespołom przypadków oraz ku ich cechom wyróżniającym. Mimo to cel jest równie dalekosiężny jak cel mechaniki czy fizjologii — wyodrębnić tworzywo ludzkich doznań.

W zgodzie z tymi celami i ze sposobami ich osiągnięcia, występują pewne innowacje w retoryce rozpraw analitycznych — tropy i obrazowanie w przewodzie wyjaśniającym. Ponieważ każda teoria, nie tylko naukowa, rozwija się głównie dzięki analogii, czyli pojmowaniu wynikającemu z widzenia „tak-jak”, rzeczy mniej dostępnej przez rzecz lepiej znaną (ziemia jest magnesem, serce pompą, światło falą, mózg komputerem, przestrzeń balonem), zatem wraz ze zmianą kierunku teorii zmieniają się i wyobrażenia, poprzez które stara się ona wypowiedzieć. We wcześniejszych fazach nauk przyrodniczych, nim jeszcze analogie stały się sprawą tak bardzo wewnętrzną, oraz w tych dyscyplinach (cybernetyka, neurologia), w których zmiana jeszcze nie nastąpiła, dobrze znanych realiów dostarczał głównie świat rzemiosła, później zaś przemysłu. (Realia te były

dobrze znane, bo stworzył je człowiek — *certum quod factum*, jak powiada Vico). Dzięki rzeczom znajomym rzeczy znane gorzej (ponieważ nie stworzył ich człowiek) mogły się znaleźć w zasięgu poznania. Nauka więcej zawdzięcza maszynie parowej, niż maszyna parowa nauce. Bez sztuki farbiarza nie byłoby chemii. Metalurgia to uteoretyzowane górnictwo. W naukach społecznych, przynajmniej w tych, które rozstały się z redukcjonistyczną koncepcją swego przedmiotu, analogie w coraz mniejszym stopniu pochodzą z działań fizycznych, w coraz większym natomiast z twórczości kulturalnej — z teatru, malarstwa, gramatyki, literatury, prawa, zabawy. Czym dla fizyka była dźwignia, tym dla socjologii mogą się stać reguły szachowe.

Oczywiście, obietnice nie zawsze się spełniają. Spełnione zaś, często bywają groźne. Ale kształtowanie się myśli społecznej w kategoriach lepiej znanych graczom i estetykom niż hydraulikom i inżynierom jest już poważnie zaawansowane. Szukanie analogii w dziedzinie humanistyki świadczy zarówno o destabilizacji gatunków, jak i o „przełomie interpretacyjnym”. Najwidoczniejszym następstwem tego jest odnowiony styl wypowiedzi. Zmieniają się narzędzia rozumowania i społeczeństwo coraz rzadziej bywa ukazywane w postaci skomplikowanej maszyny lub quasi-organizmu, coraz częściej jako gra na serio, dramat potoczny lub tekst złożony z zachowań.

2. Cały ów rozgardiasz, jaki powstał wokół twórczości naukowej, procesu badawczego i logiki wyjaśnień, jest przejawem głębokich przemian zachodzących w wyobraźni socjologicznej, popychających ją w kierunku nie tylko trudnym lecz i nieznanym. Jak wszystkie podobne zmiany w nastawieniu intelektualnym, może ona równie dobrze doprowadzić do mętniactwa i mrzonek, jak i do większej ścisłości i prawdy. Jeśli chcemy otrzymać coś więcej niż wyszukaną paplaninę lub górnolotne głupstwa, należy wyostrzyć świadomość krytyczną. Skoro zaś trzeba będzie częściej niż dotąd czerpać z humanistyki obrazy, metody, teorie i style, zatem i świadomość ta będzie więcej zawdzięczać humanistom i ich chwalcóm niż obozowi nauk przyrodniczych. Ale humaniści, przez całe lata traktujący socjologów jak techników czy komiwojażerów, kiepsko są do tego przygotowani, najogólniej mówiąc.

Przedstawiciele nauk społecznych, dopiero co uwolnieni, i to nie w pełni, od marzeń o fizyce społecznej — wszystkie te prawa ogólne, unifikacja nauki, operacjonizm itp. — są przygotowani nie lepiej. Co do nich jednak powszechne zamieszanie w koncepcjach tożsamości zawodowej nie mogło

nastąpić w lepszym czasie. Jeśli uczeni ci zamierzają opracować systemy analiz, w których główną rolę mają odegrać takie pojęcia jak „postępowanie zgodne z regułą”, „konstruowanie przedstawię”, „ekspresja postaw” lub „kształtowanie intencji”, zamiast „wyodrębnienia związku przyczynowego”, „ustalenia zmiennej”, „pomiaru siły” lub „określenia funkcji” — to będą potrzebowali pomocy od ludzi, którzy wśród pojęć tych czują się swobodniej od nich. Nie chodzi tu o żadne bractwo międzydyscyplinarne, ani nawet o bardziej prostoduszny eklektyzm. Potrzeba tylko, aby wszystkie strony uznały, iż linia wytyczająca wśród społeczności intelektualnych przynależność grupową, czy też, co na jedno wychodzi, wyodrębniająca uczonych w nowe zborowości — przebiega dzisiaj pod kątem niekiedy osobliwym.

Humanistyczna refleksja nad praktyką nauk społecznych wydaje się najpilniejsza przy korzystaniu w analizie z modeli przejętych z humanistyki — owo „ostrożne rozumowanie na podstawie analogii”, jak nazwał to Locke, które „doprowadza częstokroć do wykrycia nowych prawd i do użytecznych konstrukcji, które inaczej pozostałyby przed nami ukryte”.<sup>\*</sup> (Locke mówił o pocieraniu dwu patyków celem wytworzenia ognia i o teorii ciepła wynikającego z tarcia atomów; z równym powodzeniem mógłby jednak wykorzystać przykład porozumienia między stronami w stosunkach handlowych oraz analogię tego w umowie społecznej). Sedno w tym, aby dbać w rozumowaniu o ostrożność, a więc o pożytek, a więc o prawdę.

We współczesnych teoriach społecznych analogia gry nie tylko staje się coraz popularniejsza, ale też coraz bardziej domaga się krytycznego rozbioru. Dążenie, aby w rozmaitych zachowaniach widzieć różne odmiany gry, wywodzi się z wielu źródeł (nie wyłączając chyba sławy, jakiej w społeczeństwie masowym zażywają widowiska sportowe). Do najważniejszych jednak należy Wittgensteinowska koncepcja form życia jako gier językowych, ludyczna wizja kultury Huizingi oraz nowa teoria strategii zawarta w *Theory of Games and Economic Behavior* von Neumanna i Morgensterna. Od Wittgensteina pochodzi pojęcie działania intencjonalnego jako „zgodnego z regułą”, od Huizingi — zabawa jako paradygmatyczna forma życia zbiorowego, od von Neumanna i Morgensterna — zachowania społeczne jako wielostronne manewry nastawione na podział dochodu końcowego. W sumie koncepcje te wprowadzają do nauk

---

<sup>\*</sup> J. Locke. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, przejrzał Cz. Znamierowski, Warszawa 1955, t. 2 s. 410.

społecznych nerwowo i irytujący styl interpretacji. Styl ten łączy mocne poczucie formalnego porządku rzeczy z równie silnym poczuciem zupełnej dowolności owego porządku. Jest to konieczność jak w szachach, równie dobrze mogłaby mieć całkiem inny charakter.

Weźmy na przykład Ervinga Goffmana, amerykańskiego socjologa cieszącego się teraz największą chyba estymą, z pewnością zaś socjologa najbardziej pomysłowego. Jego pisma niemal w całości opierają się na analogii zaczerpniętej z gier. (Goffman szeroko wykorzystuje także język sceny, ale jego poglądy na teatr jako wysoce manieryczny rodzaj gry interakcyjnej, ping-pong w maskach, sprawia, że dzieło jego pozbawione zostało prawdziwie dramaturgicznej podstawy koncepcyjnej). Obrazowanie zaczerpnięte z gier Goffman stosuje do wszystkiego niemal, co wpadnie mu w ręce. A że nie szanuje tu żadnych praw własności — nie jest to mało. Ciągła wymiana kłamstw, meta-kłamstw, prawd niewiarygodnych, gróźb, tortur, przekupstw i szantaży, wszystko, co składa się na świat szpiegostwa, ujęte zostaje jako „gra ekspresji”. Jest to festyn oszustw, nie pozbawiony podobieństwa do życia w ogóle, jako że — w sformułowaniu, które mogłoby pochodzić od Conrada lub Le Carré’go — „agenci nieco przypominają nas wszystkich, my zaś agentów”. Etykiety, dyplomację, zbrodnię, finanse, reklamę, prawo, uwiedzenie oraz potoczną „dziedzinę żartobliwego *decorum*” — oglądamy jako „gry informacyjne”, jako zawiłą strukturę graczy, zespołów, posunięć, pozycji, sygnałów, stanów nasycenia informacyjnego, hazardu i wyników, gdzie prosperują w najlepsze tylko gracze „godni tego miana”, ci co chcą i potrafią „maskować się we wszystkim”.

To, co się dzieje w szpitalu psychiatrycznym lub innej lecznicy, albo w więzieniu, czy nawet w internacie, u Goffmana staje się „grą obrzędową w jaźń”, gdzie większość honorów i wszystkie atuty znajdują się w rękach personelu. Spotkanie *tête-à-tête*, obrady sądu przysięgłych, „zadanie podejmowane wspólnie przez osoby znajdujące się w przestrzeni fizycznej blisko siebie”, para taneczna, uprawianie miłości, czy boks — wszystkie zaiste spotkania twarzą w twarz — to gry, w których „zgodnie z tym, co wiedzieć powinien każdy psychotyk i każdy komik, najdrobniejsza niezręczność, dobrze wymierzona, potrafi przekłuć balon otaczającej rzeczywistości.” Tak samo potraktowane zostają konflikt zbiorowy, dewiacja społeczna, problematyka przedsięwzięcia, role związane z płcią, obrzędy religijne, hierarchia społeczna i zwykła potrzeba akceptacji przez innych ludzi. Życie to po prostu składnica różnych strategii.

A może raczej, jak zauważył niedawno Damon Runyon, jest to gra, w której



szanse przeciwko nam są jak trzy do dwóch. Jako iż obraz społeczeństwa, wylaniający się z dzieł Goffmana oraz z prac całego roju jego naśladowców i kontynuatorów, to nieprzerwany potok hazardowych posunięć, forteli, sztuczek, pogroźek bez pokrycia, maskowań się, spisków oraz bezwstydných oszustw w trakcie czasem sprytnego a częściej komicznego pasowania się ze sobą poszczególnych osobników i całych zespołów w enigmatycznej grze, której struktura jest przejrzysta, lecz cel — wcale. Wizja rzeczywistości u Goffmana jest skrajnie nieromantyczna, wtajemniczenie gorzkie i posępne, źle przystające do zbożnych pojęć tradycyjnej humanistyki. Ale wizja ta nie staje się przez to mniej potężna. Ani też — ze swą surową etyką „jest jak jest” — mniej ludzka.

Nie wszystkie zresztą koncepcje życia społecznego oparte na pojęciu gry są aż tak mroczne. Niektóre z nich są niemal figlarne. Łączy je pogląd, że istoty ludzkie nie tyle są popychane przez jakieś siły, co poddane określonym regułom. Następnie, że reguły te narzucają rodzaj strategii, strategię z kolei skłaniają ku odpowiednim działaniom, działania te stanowią zaś nagrodę same dla siebie — *pour le sport*.

Gry w sensie dosłownym, baseball, poker lub tryktrak, tworzą swoje skromne universum znaczeniowe, w którym pewne rzeczy da się zrobić, a innych się nie da (w dominie nie można wykonać posunięcia wieżą). Podobnie dzieje się w zjawiskach analogicznych — dotyczących spraw państwowych, czci religijnej albo zalotów (nie wznieca się buntu w banku). Widzieć społeczeństwo jako zbiór gier, to widzieć je jako mnogość konwencji i dostosowanych do nich trybów postępowania — duszne, stłoczone światy, posunięcia i kontrposunięcia, życie *en règle*. „Ciekawe”. miał powiedzieć książę Metternich na wieść, którą podczas balu wyszeptał mu zauszniak — że car Wszechrosji nie żyje, „ciekawe, jaki on miał w tym cel”.

Analogia opierająca się na pojęciu gry nie należy do poglądów łatwo przemawiających do humanistów. Humanisci nie lubią myśleć o ludziach jako stworzeniach posłusznych regułom i zatroskanych o własne korzyści. wolą myśleć o nich jako istotach, które działają w sposób wolny i dają wyraz swoim subtelniejszym dyspozycjom. Trudno jednak zaprzeczyć, iż analogia ta wyjaśnia wiele stron życia współczesnego i chwyta wiele jego tonów. („Jeśli nie możesz znieść tego makiawelizmu”, jak mówi najnowsza historyjka obrazkowa z „New Yorkera”, „rzuć w kąć całą intrygę”). Poglądom tym należy zatem przeciwstawić coś więcej niż wzgardę. odmowę spojrzenia przez teleskop lub namiętą deklamację pustych prawd, czy cytate z Pisma przeciw słońcu. Trzeba zniżyć się do szczegółów.

przeanalizować wspomniane rozprawy i zająć postawę krytyczną wobec różnych interpretacji — czy będzie to Goffman o zbrodni jako grze hazardowej, czy Harold Garfinkel o zmianie płci jako igraszkach na kanwie własnej tożsamości, czy Gregory Bateson o schizofrenii jako konfuzji reguł, czy wreszcie moja praca o skomplikowanych rzeczach, które dzieją się na bazarach Środkowego Wschodu, jako turnieju informacji. Wraz z przechodzeniem teorii społecznych od metaforyki napędowej (język tłoków) do metaforyki ludycznej (język rozrywek), humanista, zasilając owe teorie swoim obrazowaniem, styka się z nimi nie jako sceptyczny widz, lecz jako współnik, może podsądny.

3. Dramat jako analogia życia społecznego — świat jest sceną, my zaś jedynie kiepskimi aktorami, stawiającymi pompatyczne kroki itd. — towarzyszy nam, jak wiemy, w doraźny sposób, od bardzo dawna. Określenia sceniczne, zwłaszcza pojęcie roli, należą do wątków znanych socjologii co najmniej od lat trzydziestych naszego stulecia. Względnie nowe są dwie rzeczy. Po pierwsze, zamiast analogii fragmentarycznej — tu kilka aluzji, tam kilka metafor — analogia zaczyna być stosowana w całej swej rozciągłości, systematycznie. Po drugie, wykorzystuje się ją nie tyle w sensie deprecjonującym, w guście panujących wyobrażeń poetycznych — „zwykłe widowisko”, „maski i komedianctwo” — ile w sensie bardziej konstruktywnym, naprawdę dramatycznym. Nie szalierstwo lecz twórczość, jak ujął to antropolog Victor Turner. Oba te dążenia łączą się oczywiście ze sobą. Konstruktywny pogląd na to, czym jest teatr, jako należący do sfery *poiesis*, zakłada, że perspektywa dramatyczna w naukach społecznych wymaga czegoś więcej niż wskazywania palcem, iż wszyscy mamy swoje wejścia i wyjścia, wszyscy odgrywamy scenariusz, zapominamy repliki i ubóstwiamy udawanie. Być może cały ten świat jest cyrkowym światem Barnuma i Baileya, my zaś tylko przesuwającymi się cieniami, poważny jednak stosunek do analogii dramatycznej każe sięgać poza łatwą ironię, do tych zasad ekspresywnych, które sprawiają, iż życie zbiorowe staje się zjawiskiem namacalnym. Kłopot z analogiami, jak też ich chluba, polega na tym, że kij ma dwa końce. Niejeden uczyony, igrając z językiem teatru, znalazł się nieopstrzeżenie w dosyć ciasnych splotach estetyki.

Konsekwentne korzystanie w naukach społecznych z analogii dramatycznej, analogii, nie zaś przygodnej metafory, wynika z rozmaitych źródeł humanistycznych. Z jednej strony, istniała tzw. obrzędowa teoria dramatu. Związana z tak odrębnymi postaciami, jak Jane Harrison. Francis Fergus-

son, T. S. Eliot i Antonin Artaud. Z drugiej — idea czynności symbolicznych, „dramatyzm”, jak mówi autor owej idei, amerykański teoretyk literatury i filozof Kenneth Burke. Wpływ Burke’a, zwłaszcza w Stanach, jest równie potężny, co nieuchwytny, jako że nikt prawie nie posługuje się jego barokowym słownikiem, owymi „redukcjami”, „współczynnikami” itp. Sęk w tym, że każde z tych ujęć prowadzi w inną stronę. Teoria obrzędowa ku związkom teatru i religii — dramat komunią, świątynia sceną. Teoria czynności symbolicznych ku łączności teatru z retoryką — dramat perswazją, trybuna sceną. Sprawia to, że podstawa analogii — podobieństwo między teatrem i agorą — staje się trudna do skonkretyzowania. Jest chyba oczywiste, że tak liturgia, jak ideologia, są domeną aktorstwa, podobnie zresztą jak etykieta i reklama. Mniej jasne jest natomiast, co mamy przez to rozumieć.

Najwybitniejszym zapewne rzecznikiem teorii obrzędowej jest w naukach społecznych Victor Turner. Uformowany w Wielkiej Brytanii, zreformowany w Ameryce, Turner rozwinął w szeregu doniosłych prac, opartych na życiu obrzędowym plemion Afryki Środkowej, koncepcję „dramatu społecznego” jako procesu regeneracji. Koncepcja ta, nie inaczej niż Goffmanowskie „gry społeczne” czyli interakcja strategiczna, pociągnęła za sobą tak liczną rzeszę utalentowanych badaczy, że wyłoniła się osobna i wpływowa szkoła interpretacji.

Dramat społeczny występuje według Turnera „na wszystkich poziomach organizacji społecznej, od państwa po rodzinę”. Wynika on z sytuacji konfliktowych — wioska rozpada się na frakcje, mąż bije żonę, region występuje przeciw państwu — i narasta, aż po rozstrzygnięcie, które następuje dzięki publicznie odegranym, skonwencjonalizowanym zachowaniom. W miarę jak konflikt nabrzmiewa do momentu krytycznego i stanu falujących emocji, gdy ludzie czują się mocniej spojeni wspólnymi nastrojami, a równocześnie wolni od swych skrzepowań społecznych — przywoływane są władcze formy obrzędu: spór sądowy, vendetta, ofiara, modlitwa. Mają one narzucić im granice i porządek. Jeśli się uda, rozdarcie jest zaleczone i status quo wraca lub niemal wraca. Jeśli się nie uda, trzeba uznać, że sprawa jest nie do rozwiązania. Następują różne warianty niefortunnego finału — migracja, rozwód albo morderstwo w katedrze. Turner i jego naśladowcy w sposób mniej lub bardziej precyzyjny i konkretny zastosowali ten schemat do plemiennych obrzędów inicjacji, ceremonii leczniczych i postępowania sądowego; także do meksykańskich powstań, islandzkich sag oraz kłopotów, jakich Thomasowi Becketowi przysporzył Henryk II; ponadto do narracji pikarejskiej,

ruchów millenarnych, karnawałów karaibskich oraz indiańskich wypraw pejotlowych; i jeszcze do politycznych zamieszek z lat sześćdziesiątych. Oto schemat na wszystkie okazje.

Gościnność, z jaką obrzędowa wersja analogii dramaturgicznej wita każdy przypadek, jest jej najsilniejszą, a zarazem najsłabszą stroną. Potrafi odkryć utajone cechy procesów społecznych, ale narzucając mocno zróżnicowanym sprawom nużącą jednostajność. Teoria obrzędowości, osadzona w powtarzalnym wymiarze działań społecznych, odgrywaniu na nowo, a zatem i przeżywaniu na nowo, dobrze znanych form, wydobywa ze szczególną ostrożnością aspekt czasowy i zbiorowy owych działań. Podkreśla także ich wpływ nie tylko na przekonania, ale i na nosiciele przekonania. Dobrze ujął to w odniesieniu do dramatu, w wąskim sensie tego słowa, brytyjski krytyk Charles Morgan. „Wielkie oddziaływanie [teatru]”, mówi Morgan, „nie polega na tym, że przekonuje on intelekt, ani że łudzi zmysły. (...) Jest to pulsacja całości dramatycznej, biorąca w posiadanie duszę człowieka. Poddajemy się i ulegamy przemianie.” Przynajmniej wówczas, gdy magia działa. O sile „pulsacji” stanowi to, co w innym miejscu Morgan trafnie nazywa „zawieszeniem formy (...) niezakończeniem pozornego zakończenia”. Czy pulsacja objawi się podczas obrzędu żeńskiej inicjacji, w czasie rewolucji chłopskiej, w eposie narodowym, albo na sądzie kapturowym, jej siła, jak pokazali teoretycy obrzędu, jest podobna (i traktowana jak zjawisko prawie nadziemskie).

Procesy te, formalnie niewiele się różniące, mają treść odmienną. Mówią one, jeśli wolno się tak wyrazić, różne rzeczy, a więc pociągają za sobą w życiu społecznym inne następstwa. Chociaż teoretykom obrzędu fakt ten nie jest obcy, to jednak, właśnie ze względu na swoje zaabsorbowanie ogólną dynamiką zdarzeń, zbyt słabo są przygotowani, aby się z nim uporać. W różnokształtnych i wieloznacznych procesach społecznych dostrzegają oni wielkie rytmy dramatu, władcze formy teatru (choć w gruncie rzeczy lepiej sobie radzą z cyklicznym charakterem komedii, ukazującej przebieg stałej odnowy, niż z linearnym, zmierzającym do ostatecznego zamknięcia dążeniem tragedii, której finał traktuje się zwykle jako porażkę, nie zaś spełnienie). Konkretnie jednak drobiazgi, to, czym się różni *Opowieść zimowa* od *Miarki za miarkę* lub *Makbet* od *Hamleta*, uczeni ci rzucają na pastwę encyklopedycznemu empiryzmowi. Obfita dokumentacja prostego twierdzenia — *plus ça change, plus c'est le même changement*. Jeśli dramaty, aby posłużyć się sformułowaniu Susanne Langer są poezją w formie działania — to jednak czegoś tu brak. Co właściwie mówią, w sensie społecznym, poszczególne poezje?

Rozplątywanie znaczeń zawartych w inscenizowanych zachowaniach jest celem, jaki sobie stawia orientacja związana z ideą działań symbolicznych. Trudno wymienić tu pojedyncze nazwisko. Mamy po prostu stale się rozrastający katalog prac szczegółowych. Niekóre z nich powstały pod wpływem Kennetha Burke'a, inne pod wpływem Ernesta Cassirera, Northropa Frye'a, Michela Faucault czy Emila Durkheima. Starają się one opowiedzieć to, co mówią pewne znaczące zachowania — koronacja, kazanie, bunt, egzekucja. O ile teoretyków obrzędu, nastawionych na przeżycie wewnętrzne, należałoby zaliczyć do rodziny „jeży”, to teoretyków działań symbolicznych, zainteresowanych ekspresją — do rasy „lisów”. Ze względu na dialektyczną naturę zjawisk, każdy z nas potrzebuje oponenta, oba zaś wymienione stanowiska są równie istotne. Obecnie brakuje nam najbardziej jakiegoś sposobu, żeby stanowiska te zsyntetyzować. W mojej pracy, analizującej tradycyjną społeczność polityczną na wyspie Bali jako „państwo teatralne” — a przytaczam ją nie dlatego, żeby miała ona być jakimś wzorem, lecz po prostu, że jest to moja własna praca — starałem się poruszyć tę właśnie problematykę. W analizie, z jednej strony (strony Burkowskiej) chciałem pokazać, jak wszystkie zjawiska, poczynając od organizacji grup pokrewieństwa, handlu, prawa zwyczajowego i kontroli wodnej, aż po mitologię, architekturę, ikonografię i kremację ciał, łączą się ze sobą, wyrażając w sposób dramatyczny określoną teorię polityczną, koncepcję tego, czym jest i czym ma być pozycja społeczna, siła polityczna, prawowita władza i rząd, a mianowicie — powtórzeniem świata bogów, będącego wzorcem dla ludzi. Państwo ucieleśnia obraz porządku — model dla widzów, sam w sobie — który z kolei formuje społeczeństwo. Z drugiej strony (strony Turnerowskiej), władza dramatu nad kształtem przeżyć („poddajemy się i ulegamy przemianie”), to siła zdolna wziąć w karby wspólnotę polityczną. Dzieje się tak, bo ludność nie stanowi tylko obojętnej widowni, obserwującej działania ekspresywne państwa, lecz wciągnięta zostaje w nie fizycznie, zwłaszcza poprzez wielkie masowe ceremonie, które są ich osnową, opery polityczne na skalę burgundzką. Rzecz wystawiana i odgrywana przez własnych swych widzów, wielokrotnie, tworzy z teorii fakt namacalny, choć tylko częściowo, żaden bowiem teatr nie osiąga sukcesu całkowitego. Mój wywód prowadzi jednak do wniosku, że ocena tego rodzaju prac należy do humanistów, którzy wiedzą przecie coś niecoś o teatrze, *mimesis* i retoryce. Dotyczy to nie tylko mojej własnej pracy, lecz całego, coraz to szerszego nurtu analiz społecznych, gdzie zasadą regulującą staje się taka czy inna analogia dramatyczna. W czasach, gdy przedstawiciele nauk

społecznych szczebioczą o aktorze, scenie, intrydze, widowisku i postaciach scenicznych, humaniści zaś mruczą coś o motywacji, władzy, perswazji, wymianie społecznej i hierarchii, granica między obu grupami, choć bardzo wygodna zarówno dla „purytanów”, jak dla „rojalistów”, w gruncie rzeczy się zaciera.

4. Do najradykałniejszych zmian, jakie zaszły ostatnio w naukach społecznych, należy zastosowanie analogii związanej z pojęciem tekstu. Metoda to szczególnie ryzykowna i najmniej dotąd wykrystalizowana. „Tekst”, bardziej jeszcze niż „gra” czy „dramat”, staje się nazwą niebezpieczną, bo mało uchwytną. Odnoszenie jej do działań społecznych, do zachowania ludzkiego skierowanego na innych ludzi, wymaga całkowitego przewrotu w naszym systemie pojęciowym, spojżenia pod wyjątkowo osobliwym kątem „tak-jak”. Opis zachowań przeprowadzony w analogii do zachowań partnera i kontrpartnera w grze, do zachowań aktora i widowni, wydaje się — mimo wszystkie potknięcia w realizacji tej zasady — naturalniejszy niż opis opierający się na analogii związanej z czynnościami pisarza i czytelnika. Myśl, że działanie szpiegów, kochanków, czarowników, królów lub obłąkanych, to posunięcia w grze, czy swoiste widowisko, bardziej na pierwszy rzut oka przekonuje, niż koncepcja, że są to po prostu zdania.

Ale w sprawach analogii pierwszemu rzutowi oka bywa doradcą wątpliwym. W przeciwnym razie musielibyśmy dalej myśleć o sercu jako czymś w rodzaju pieca, o płucach zaś jako miechach. Analogia zaczerpnięta z pojęcia tekstu zawiera pewien trudny do natychmiastowego rozpoznania potencjał, ciągle jeszcze wykorzystywany w stopniu niedostatecznym. Brak powierzchownego podobieństwa między zachodzącymi w interakcji społecznej zdarzeniami, „raz tu, raz tam”, a spójną stronicą druku — właśnie potęguje, lub może potęgować, siłę takiej interpretacji. Pod warunkiem, że wszelkie rozbieżności będą uwzględnione.

Kluczem, który pozwala przejść od tekstu do analogii tekstowej, od pisma jako dyskursu do działań jako dyskursu, jest — pokazał to Paul Ricoeur — pojęcie „zapisu” czyli utrwalenia znaczeń. Kiedy mówimy, nasze wypowiedzi przemijają na podobieństwo innych zachowań. Jeśli to, co mówimy, nie zostanie utrwalone na piśmie (lub dzięki innym powszechnie przyjętym czynnościom), wówczas mowa staje się równie ulotna jak pozostałe działania. Jeśli się ją utrwali — także oczywiście przeminie, jak młodość Doriana Graya. Ale przynajmniej jej znaczenie — to, co powiedziane, nie zaś samo mówienie — pozostanie, w pewnym stopniu

i przez pewien czas. Nie inaczej, jeśli chodzi o działania w ogóle. Ich znaczenia potrafią trwać w sposób, w jaki one same nie zdołają.

Wielką zaletą pojęcia tekstu rozszerzonego poza rzeczy zapisane na papierze lub wyrte w kamieniu jest fakt, że uczy ono kierować uwagę na to właśnie zjawisko — jak utrwała się działanie, jakie są środki owego zapisu i jak one funkcjonują oraz co wynika dla interpretacji socjologicznej ze znaczeń, wydobytych z przepływu zdarzeń. Historii wydobytej ze zdarzeń, myśli z myślenia, kultury z zachowań. Widzieć instytucje, obyczaje i przemiany społeczne jako zjawiska „czytelne”, to zmienić cały sens pojęcia interpretacji i pchnąć ją w kierunku bliższym tłumaczom, egzegetom czy ikonografom, niż pracownikom posługującym się testami, analizą czynnikową lub ankietami.

Wszystko to występuje z przykładową wyrazistością w dziele językoznawcy-komparatysty Altona Backera, poświęconym jawajskiemu teatrowi cieni (*wajang*). Wajangowanie (żaden inny czasownik tu nie pasuje) to według Beckera sposób budowania tekstu, zestawiania symboli dla celów ekspresji. Aby zrekonstruować, zrozumieć nie tylko co to znaczy, ale i jak znaczy, potrzebna jest jego zdaniem nowa filologia.

Filologia, badanie języka skierowane na tekst, w przeciwieństwie do nastawionego na mówienie językoznawstwa, tradycyjnie zajmowała się udostępnianiem starożytnych, obcych lub ezoterycznych dokumentów ludziom, dla których były one właśnie starożytne, obce lub ezoteryczne. Objasnia się tu słowa, dodaje przypisy, komentuje, a gdy trzeba, dokonuje się transkrypcji i przekłada. Wszystko po to, aby powstała edycja adnotowana, czytelna w stopniu, na jaki stać filologa. Znaczenie ustalone jest na metapozioście. Filolog, jako wtórny autor, w istocie przepisuje, tekst interpretuje tekstem.

Gdybyśmy mieli na tym poprzestać, sprawa wyglądałaby dość prosto, choć w praktyce występują trudności. Ale gdy zainteresowania filologa wychodzą poza zrutynizowaną praktykę zawodową (ustalenie autentyczności, rekonstrukcja, adnotacje), aby zwrócić się ku pytaniom teoretycznym, dotyczącym natury tekstów, tj. ku pytaniom o zasady ich konstruowania — prostota się ulatnia. Filologia (sam termin dzisiaj niemal anachroniczny) rozpadła się skutkiem tego, zauważa Beckman, na odrębnie i rywalizujące między sobą dyscypliny. Zwiększył się zwłaszcza dystans między badaczami zajmującymi się konkretnymi tekstami (historykiem, edytorem i krytykiem, chętnie nazywającymi siebie humanistami) a badaczami procesu powstawania tekstów w ogóle (językoznawcą, psychologiem i etnologiem, z upodobaniem oddeślającymi siebie mianem naukowców).

Praca nad zapisami odłączona zostaje od pracy nad samą czynnością zapisywania, praca nad znaczeniem utrwalonym — od pracy nad procesami społecznymi, które dokonują owego utrwalenia. Pociąga to za sobą podwójne ograniczenie. Analizy tekstowej nie daje się rozszerzyć na tworzywo niepisane, analizy socjologicznej — na piśmiennictwo.

Naprawiać rozdarcie, badania zaś nad sposobem budowania tekstów, czyli nad tym, jak rzecz powiedziana zostaje ocalona z czynności mówienia, scalać z badaniami zjawisk społecznych (żartów Apaczów, posiłków Anglików, kazań obrzędowych w Afryce, amerykańskiego szkolnictwa średniego, kasty hinduskiej czy balijskiego zwyczaju palenia wdów, aby wymienić garść innych niż u Beckera prób tego rodzaju) — tym wszystkim zajmuje się „nowa filologia”, czy jak ją tam w końcu nazwą. „W świecie wielu kultur”, pisze Becker, „świecie wielu epistemologii, daje o sobie znać potrzeba nowego filologa, specjalisty od relacji kontekstualnych, we wszystkich dziedzinach, gdzie główną czynnością jest (...) budowanie tekstu: w literaturze, historii, prawie, muzyce, polityce, psychologii, handlu, nawet wojnie i pokoju.”

Becker widzi jako zadanie dla swego nowego filologa cztery główne porządki relacji, występujące w tekście społecznym: między nim a innymi tekstami społecznymi, skojarzonymi z powodów kulturowych lub historycznych; między nim a ludźmi, którzy go pod pewnym względem konstruują; i wreszcie między nim a rzeczywistością, pojmowaną jako coś wobec niego zewnętrznego. Istnieją bez wątpienia jeszcze inne relacje, np. między tekstem społecznym a jego „materią”. Z całą też pewnością można powiedzieć, że wymienione tu relacje wywołują zasadnicze pytania metodologiczne, stawiane dotąd raczej niepewnie. „Spójność”, „intertekstowość”, „intencja”, „odniesienie” — do tego bowiem sprowadzają się z grubsza cztery rodzaje relacji według Beckera — stają się pojęciami najzupełniej mglistymi, gdy porzucimy akapit czy stronicę, by zwrócić się do pojęcia działań lub instytucji. W gruncie rzeczy zresztą, jak pokazało to Nelson Goodman, pojęcia te nie są porządnie zdefiniowane także jeśli chodzi o akapit czy stronicę, nie mówiąc już o obrazach, melodiach, rzeźbach czy tańcu. O ile w ogóle istnieje teoria znaczeń, wynikająca z wielowarstwowej kontekstualizacji zjawisk kultury (rodzaj konstrukcjonizmu symbolicznego), to istnieje ona jako katalog niepewnych przybliżeń i luźno ze sobą związanych pomysłów.

Jak daleko można posunąć taką analizę poza specjalną dziedziną ekspresji w rodzaju teatru cieni i jakich wymagałaby ona przystosowań — jest oczywiście zupełnie niejasne. Podobnie jak zwolennicy tezy, iż „życie jest



grą”, skłaniają się ku interakcji twarzą w twarz, zalotom i coctail-party, jako najżyźniejszym terenom dla swoich analiz, zwolenników zaś tezy, iż „życie jest sceną” z tego samego powodu pociągają doznania zbiorowe, karnawały i insurekcje, tak propagatorom zasady: „życie jest tekstem”, bliskie są formy wyobraźniowe: żarty, przysłowia, sztuka popularna. Nic w tym zaskakującego czy nagannego. Każdy wypróbowuje swoje analogie tam, gdzie oczekuje najlepszych wyników. Ale prognoza długoterminowa zależy z pewnością od tego, czy zdołają oni przejść od sukcesów łatwiejszych, wstępnych, do trudniejszych i mniej dających się przewidzieć — czy koncepcja gry potrafi nadać sens wierze, koncepcja dramatu wyjaśnić humor, koncepcja tekstu wytłumaczyć wojnę. Większość owych tryumfów, jeśli tryumfy te nadejdą, to w przypadku ujęcia tekstowego, bardziej niż w innych przypadkach, śpiew dalekiej przyszłości. Wszystko, co obrońcy tej orientacji mogą dzisiaj zrobić, to właśnie to, co tu robię: ukazać kilka zastosowań metody, wydobyć na światło dzienne kilka kłopotliwych objawów i przekazać kilka wezwań na pomoc.

5. Tyle, jeśli chodzi o przykłady. Nie tylko jednak trzy konkretne analogie mieszają się ze sobą, w miarę jak autorzy oscylują między językiem zabawy, dramatu i tekstu, lecz na scenie nauk społecznych występują jeszcze inne analogie humanistyczne, co najmniej równie znamienite: analiza aktów mowy według Austina i Searle’a; modele dyskursu, tak różne, jak „kompetencja komunikacyjna” Habermasa i „archeologia wiedzy” Foucault; teorie reprezentacji, wywodzące się z estetyki kognitywnej Cassirera, Langer, Gombricha czy Goodmana; a także oczywiście wyższa szkoła kryptologii Lévi-Straussa. Ponadto tendencje te nie są wewnętrznie uporządkowane i jednolite. Przedział między uczonymi nastawionymi zabawowo a uczonymi nastawionymi strategicznie, do jakiego nawiązywałem, mówiąc o koncepcji gry, oraz między rytualistami a retorami, o których wspominałem przy okazji podejścia dramaturgicznego, znajdują w sferze analogii tekstowych swój odpowiednik w konflikcie między mandarynami dekonstrukcjonizmu, wrogami interpretacji, a trybunami neomarksizmu, widzącymi w symbolu narzędzie władzy. Wszystko jest płynne i nie ma powszechnej zgody. I nie wydaje się, aby miała wkrótce nastąpić zmiana. Do ciekawych kwestii nie należy tu jakiś wspaniały sposób zaprowadzenia porządku, ale — co ferment ten znaczy.

Otóż znaczy on między innymi, że wyzwanie, choćby chaotyczne, zostało rzucone najważniejszym przesłankom nauk społecznych w ich głównym nurcie. Ścisłe rozgraniczenie teorii i danych, idea „nagich faktów”; próba

stworzenia formalnego słownika analizy, oczyszczonego z wszelkich subiektywnych odniesień, idea „języka idealnego”; oraz uzurpowanie sobie neutralności moralnej i pozycji olimpijskiej, idea „boskiej prawdy” — nie mogą obowiązywać, gdy przez wyjaśnienie rozumiemy raczej związek między działaniem a sensem, niż między zachowaniem a determinantami. Nowa konfiguracja teorii społecznej przedstawia, czy też: będzie przedstawiać, jeśli przetrwa, zmianę tektoniczną w naszym pojmowaniu nie tyle tego, czym jest wiedza, ile tego, co wiedzieć chcemy. Wydarzenia społeczne mają swoje przyczyny, instytucje — swoje skutki. Ale może do wykrzyka, co przez to należy rozumieć, dojdziemy nie tyle postulując i mierząc różne siły, lecz spisując i badając formy ekspresji. Zwrot, jakiego dokonała poważna część przedstawicieli nauk społecznych — od analogii czerpanych z procesów fizycznych do analogii z zakresu form symbolicznych — rozpoczął fundamentalną debatę w środowisku akademickim, dotyczącą nie tylko metod lecz także celów. Debatą z dnia na dzień staje się gorętsza. Wiek złoty nauk społecznych (może zresztą był to jedynie wiek brązu), kiedy bez względu na różnicę w pozycjach teoretycznych i odmienne pretensje na polu empirii, główny cel całego przedsięwzięcia cieszył się powszechną akceptacją, wiek ten z pewnością minął. Zbyt wielu uczonych chce teraz przeprowadzać anatomie myśli, nie zaś manipulować zachowaniami.

Ale nie tylko w naukach społecznych zmiana w sposobie myślenia o myśleniu pociąga za sobą destabilizujące następstwa. Wzrastające zainteresowanie analizą systemów symbolicznych wśród socjologów, antropologów kultury, psychologów, politologów, od czasu do czasu nawet ekonomistów, stawia, niekiedy bezpośrednio, zawsze zaś pośrednio, sprawę stosunku owych systemów do spraw rozgrywających się w świecie. A dzieje się to w sposób zarówno odmienny od przyjętego wśród humanistów, jak i trudniejszy przez nich do ominięcia za pomocą kazań o wartościach duchowych i roztrząsaniu własnego życia — by mogło się im to, jak sądzę, spodobać.

Jeśli mniemanie, jakie przedstawiciele technologicznej koncepcji nauk społecznych mieli o sobie, zostało podważone przez ludzi zainteresowanych sensem i oznaczaniem, to tym bardziej zachwiała się koncepcja humanisty jako psa łańcuchowego wysokiej kultury. Odchodzi bezduszny specjalista rozdający panaceum na polityczne bolączki, ale odchodzi także mędrzec na ambonie, dzielący się oklepanymi prawdami. Stosunek między myślą a działaniem w życiu społecznym nie łatwiej dzisiaj rozpatrywać w kategoriach mądrości, niż w kategoriach ekspertyzy. Jak natomiast

stosunek ten należy rozumieć, w jaki sposób gry, dramaty i teksty, których nie oglądamy jedynie, ani nie wymyślamy po prostu, lecz którymi żyjemy, stają się płodne w następstwa — to rzecz dalej niejasna. Aby niejasne rozjaśnić, potrzebne będzie rozumowanie najrozsawniejsze z rozsownych, po obu stronach wszystkich podziałów.

*przełożył Zdzisław Łapiński*

---

*Od tłumacza: CLIFFORD GEERTZ, z Institute for Advanced Study w Princeton, New Jersey, to ważna, może najważniejsza postać wśród amerykańskich antropologów kultury. Badania terenowe prowadził na Jawie i Bali oraz w Maroku; ich wyniki przedstawił w kilku pracach monograficznych. Prace te dały wyraz finezyjnej myśli teoretycznej i prawdziwie literackiej delikatności wobec konkretności. Rozgłos i wpływ poza granicami antropologii przyniosły mu przede wszystkim eseje. Jeden z nich, poświęcony antropologicznej definicji religii, wszedł do kanonu anglosaskiego religioznawstwa. Później dużą popularność zyskała koncepcja thick description (przejęta od filozofa Gilberta Ryle'a). Opis „gęsty”, bliski narracji powieściowej, stał się hasłem, mobilizującym przeciwników scjentyzmu w naukach społecznych.*

*Blurred Genres („The American Scholar” Vol. 49 No. 2, Spring 1980, przedr. w jego książce Local Knowledge: Essays in Interpretive Anthropology, New York 1983) przłożyłem z myślą o „Tekstach” (pierwszych), u schyłku 1981 roku. Dzisiaj szkic ten, chętnie cytowany w amerykańskiej prasie literackiej i naukowej, jeszcze lepiej niż wówczas oddaje panujące w Stanach tendencje. Oznacza to, oczywiście, że jego tezy nabrały wartości prawd obiegowych. Czytelników wywiadu, przeprowadzonego z Januszem Sławińskim („Teksty Drugie” nr 1), zastanowi zbieżność, jaka zachodzi między treścią (i tonem) wypowiedzi Geertza a zarysowanym przez twórcę „Tekstów” obrazem polonistyki w latach siedemdziesiątych. Stan umysłów, choć wywołany odmiennymi przyczynami, wykazywał u nas i za granicą podobne objawy.*