Wojciech Kędzierzawski

Codzienność jako przedmiot badań : Malinowski i Geertz

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (9), 151-168

2004

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Wojciech Kędzierzawski

Codzienność jako przedmiot badań. Malinowski i Geertz

We wstępie do *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* przeczytać można, że:

> Istnieje zasadnicza różnica między sporadycznymi wypadami do społeczności tubylców, a pozostawaniem z nimi w rzeczywistym kontakcie. Co to ostatnie oznacza? Dla etnografa znaczy to, że jego życie we wiosce, które początkowo było niezwykłą, czasami nieprzyjemną, a niekiedy ogromnie interesującą przygodą, wkrótce staje się całkiem powszednie, w harmonii z otoczeniem, w którym przebywa.[1]

Bronisław Malinowski żywi przekonanie, i daje temu wyraz w kluczowej dla kodyfikacji zasad pracy terenowej w etnografii części *Argonautów*, że warunkiem udanej działalności etnograficznej bądź istotą procesu wnikania w teren jest przejście z kontekstu niezwykłości sytuacyjnej w objęcia harmonijnego współbycia z tubylcami w ich naturalnym codziennym środowisku. Przygoda ostatecznie powinna zamienić się w powszedniość. Ukazany przez etnologa subtelny proces, przebiegający w małej, jednostkowej przecież skali, w jakiś sposób obrazuje dynamikę przemian także na innym poziomie. Czyż nie podobnie przebiegał rozwój zainteresowań etnograficznych: od egzotyki i przyczynkarstwa ku naukowej zdyscyplinowanej formie opisu rzeczywistości kultur pierwotnych *en gros*. Opisu zdystansowanego wobec wstępnego różnicowania na to, co sensacyjne i wywołujące rumieńce ekscytacji bądź zgorszenia oraz to, co powszednie i umiarkowanie ciekawe z punktu widzenia zainteresowanego „dzikimi ludami" laika. Malinowski wydaje się postacią dobrze uosabiającą ten moment w rozwoju etnologii, w którym, wydawać by się mogło, na dobre zatrzaskują się drzwi dyscypliny przed tymi wszystkimi, którzy nie pojęli, iż uprawianie etnografii to ciężka praca, angażująca w fizycznym, emocjonalnym i kulturowo-komunikacyjnym wymiarze. Wykluczeniu i pozbawieniu legitymizacji tego rodzaju działalności etnograficznej, która nie łączyłaby się ze żmudnym wchodzeniem w realia obcej kultury, z boleśnie nieraz doświadczaną obcością[2], towarzyszy jednakowoż nieco bardziej optymistyczny ton. Wybrzmiewa w nim obietnica dla adeptów naukowej etnografii, głosząca, iż za cenę ogólnego obniżenia intensywności pierwotnie ekscytujących, lecz częściej być może całkowicie nieznośnych bodźców, jednym słowem za cenę spowszednienia życia wśród krajowców, dosięgną oni upragnionego zharmonizowania z rytmem działań w obrębie badanej społeczności. Dzięki temu będą oni mogli osiągnąć rodzaj mentalnego „rezonansu", względnego mimo wszystko dostrojenia do myślowego świata krajowców. Musi to niemal nieuchronnie – jak przekonuje o tym Malinowski – przynieść zarówno zysk poznawczy, jak

i zniwelowanie ich osobistych napięć wywołanych kulturową obcością. „Rzeczywisty kontakt", który stał się niemal znakiem rozpoznawczym (albo – jak chcą niektórzy autorzy – podstawą retorycznych zabiegów uwiarygodniających tekst)[3] autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* oznacza rodzaj zaangażowania nieosiągalnego na innej drodze niż stałe obozowanie „wprost w ich wioskach".

> Wkrótce po moim osiedleniu w Omarakana [...] zacząłem brać w pewnym sensie udział w życiu wioski, wyczekiwać na ważne czy uroczyste wydarzenia, byłem osobiście zainteresowany plotkami i rozwojem drobnych wioskowych wydarzeń. Budząc się każdego ranka witałem dzień, który przedstawiał mi się mniej lub więcej tak, jak tubylcom. [...] Kłótnie, żarty, sceny rodzinne, wydarzenia zwykle błahe, czasami dramatyczne, ale zawsze godne uwagi tworzyły atmosferę codziennego życia, w takim samym stopniu dla mnie, jak i innych mieszkańców wioski. Należy pamiętać, że ponieważ tubylcy widzieli mnie stale, codziennie, nie byli już zainteresowani, zaalarmowani, czy skrępowani moją obecnością[4].

Wprowadzenie do *Argonautów*, z którego czerpię niniejsze cytaty stanowi próbę wyznaczenia naukowego standardu dla wszelkich podejmowanych później badań terenowych. Ma ono dostarczyć technicznych oraz metodologicznych wytycznych, bez uwzględnienia których – jak chce Malinowski – nie sposób stworzyć „odpowiednie warunki dla etnograficznej pracy terenowej"[5]. W pewnym sensie oczekiwanym rezultatem wszystkich zabiegów kompetentnego etnografa, tj. badacza działającego wedle zawartych w *Argonautach* wskazówek, jest – by użyć hermeneutycznego terminu – stopienie się perspektyw (jednostronne rzecz jasna – obowiązująca relacja jest bowiem asymetryczna). Badacz terenowy podejmuje się trudu życia wśród stanowiących przedmiot jego badań ludzi z nadzieją na częściowe chociażby przejęcie tubylczego punktu widzenia. Może się to nie powieść jeśli zaniedba on trudu „ukrycia" swojej obecności, jako czynnika wnoszącego nieład w naturalny bieg tubylczego życia i tym samym negatywnie wpływającego na osiągane rezultaty badawcze. Ów wysiłek wkomponowania się w wioskową codzienność jest nienatarczywą formą etnograficznego kamuflażu, która ma przynieść także pozapoznawczą korzyść, o której wcześniej wspominałem: usunięcie bądź złagodzenie znacznej części napięć psychicznych związanych ze statusem intruza. Stawanie się „przezroczystym" zdaje się mieć niezaprzeczalną wartość dla autora *Życia seksualnego dzikich*, gdyż, pozwalając niwelować potencjalnie nieprzyjemne skutki sytuacji, w których – jak sam pisze – wtyka „nos we wszystko, nawet w takie sprawy, którymi dobrze wychowany tubylec nigdy by się nie odważył bliżej zainteresować"[6], umożliwia gromadzenie cennych informacji. Z innej zaś perspektywy pozwala na objęcie subiektywną, niemniej jednak chwiejną i kruchą kontrolą, sfery międzyosobowych stosunków. Owa w gruncie rzeczy względna i niepewna swego statusu stabilizacja znajduje – jak sądzę – wyraz w poniższym zdaniu: „zaczęto mnie uważać za część składową życia, *zło konieczne* czy *natręta*, którego obecność *łagodzi jedynie* rozdawany tytoń." [podkreśl. moje – W.K.][7]

Dobrze wyszkolony etnograf, podążając wytyczonym przez Malinowskiego nieco utopijnym, jak się wydaje, traktem, powinien zmierzać, w ramach wyznaczonych przez lokalne okoliczności, do sytuacji, w której staje się niemalże naturalnym elementem codziennego krajobrazu życia danej społeczności. Nie powinien stać się jednak przy tym ani jej rzeczywistym członkiem, ani ignorowanym przez nią outsiderem o nieokreślonym bliżej statusie. Od tego punktu dopiero rozpocząć się może właściwy proces etnograficznych badań terenowych, w których „spowszednienie" antropologa stanowi wstępny warunek możliwości przeniknięcia spojrzeniem poza czysto powierzchniową warstwę bezpośrednio obserwowanych codziennych, potocznych działań. Malinowski z pewnością nie mówiłby o sobie jako o zdeklarowanym empiryku, gdyby w swoich na poły instrukcjach, na poły relacjach (zracjonalizowanych *post factum*)[8] z przeprowadzonych w terenie badań zrezygnował z uwzględnienia wagi tego, co bezpośrednio w działaniach społecznych dostępne oglądowi. Czyni to na kilku płaszczyznach, a niektóre ich aspekty sprawiają, iż zarysowuje się pewien kontekst dla rozważań na temat „codzienności" w antropologii.

> Etnograf terenowy – pisze Malinowski – musi w sposób poważny i obiektywny objąć pełny zakres zjawisk w poszczególnych aspektach badanej przez siebie kultury plemiennej, nie robiąc żadnej różnicy między tym, co powszechne, nieciekawe, czy zwyczajne, a tym, co zdumiewające czy nadzwyczajne[9].

Wymóg sformułowany w powyższym zdaniu charakteryzuje do pewnego stopnia ogólną postawę antropologiczną. Z jednej strony usiłuje ona zmierzyć się w praktyce z ideą całościowości kultury (zintegrowanego sposobu życia) oraz wewnętrznego powiązania zjawisk w jej obrębie, a także z postulatem koncentrowania się raczej na podobieństwach międzykulturowych niż odmiennościach[10]. Na innej płaszczyźnie natomiast, usiłuje narzucić badaczom kultury dystans wobec rodzimych założeń kulturowych, między innymi w kwestiach dotyczących oceny ważności poszczególnych instytucji czy zwyczajowych sposobów działania przyjętych w tej czy innej społeczności.

Niewzruszone, i tak ważne w kontekście konstytuowania się pełnoprawnej instytucji profesjonalnej etnografii, przekonanie Malinowskiego, głoszące, iż „naukowe badania terenowe wybiegają daleko poza najlepsze nawet prace amatorskie" korygowane jest przez stwierdzenie wygłoszone w tym samym akapicie:

> Pod jednym tylko względem te ostatnie często miewają przewagę. Mianowicie w *przedstawianiu bardziej subtelnych przejawów życia* plemiennego, w odkrywaniu przed nami tych dziedzin, które poznać można jedynie pozostając w bardzo bliskim kontakcie z tubylcami przez dłuższy okres czasu, przy czym kontakty te mogą przybierać różną formę. [podkreśl. moje – W.K.][11]

Można by zakwalifikować powyższy pogląd jako wynikający z zamiaru subtelnego rozdzielenia kompetencji. Gdyby zabieg ów miał się powieść wówczas na jednym końcu skali sytuowałaby się dziedzina amatorskiego opisu spo-

krewniona z literaturą wraz z całym właściwym jej sztafażem środków retorycznych, chwytów perswazyjnych, technik opisu nastawionych raczej na efekt emotywny i ekspresyjny niż referencyjny. Drugi kraniec skali określany byłby przez profesjonalną działalność etnograficzną w terenie, wspartą tyleż na naukowej teorii kultury, co na skodyfikowanych technikach prowadzenia badań. Problem jednak w tym, iż po pierwsze etnograf, działający w zgodzie z proponowanym paradygmatem, legitymizowanym autorytatywnością naukowych ustaleń na temat kultury, przewyższać ma swych dyletanckich, choć literacko utalentowanych poprzedników także jeśli chodzi o intensywność oraz głębię kontaktu nawiązywanego z przedstawicielami obcej kultury. Nawet największe zalety pióra, sugestywność osobistego stylu, barwność, szczegółowość, precyzja i rzetelność opisu amatorskiego nie wskórają nazbyt wiele w konfrontacji z chłodnym, obiektywizmem profesjonalisty, który dodatkowo, w odróżnieniu od tego pierwszego, nie działa po omacku – w teoretycznej próżni. Wydaje się zatem, że polsko-brytyjskiemu autorowi chodzi nie tyle o równy podział „egzotycznych łupów", co o stworzenie teoretycznych oraz instytucjonalnych warunków dla zagarnięcia wszystkiego. Etnografia, rzecz jasna *naukowa* etnografia, nie powinna zmagać się w dziedzinie opisu kultury z żadną konkurencyjną formą wypowiedzi.

Badacza terenowego, uosabianego przez Malinowskiego, nie interesują *wyłącznie* konstrukcje, modele, diagramy oraz „zestawienia synoptyczne" wyabstrahowane na podstawie obserwowanych spektakularnych zdarzeń bądź uzyskiwanej od informatorów wiedzy, a w równym stopniu pochłania go sfera

> ...zjawisk o wielkiej doniosłości, których nie da się uchwycić przez samo stawianie pytań czy zbieranie dokumentacji statystycznej, lecz które należy obserwować w ich pełnej aktualności życia. Nazwijmy je *imponderabiliami aktualnego życia.*[12]

W swoim teoretyczno-metodologicznym schemacie, dotyczącym pracy terenowej, Malinowski uwzględnia trzy poziomy, których organicystyczna metaforyka sprawia, iż trudno całkowicie zlekceważyć także i ów retoryczny aspekt jego propozycji. Stojące przed każdym badaczem zadanie przedstawienia „wyrazistego zarysu struktury plemiennej i skrystalizowanych elementów kulturowych" ma być uwieńczone zarysowaniem „szkieletu" kultury. Dane dotyczące „codziennego życia i zwyczajnego zachowania", a więc nadmienione *imponderabilia* mają stanowić jej „ciało i krew"; ostatnie piętro analizy tworzy natomiast „duch", konstytuowany przez „tubylcze poglądy, opinie i reakcje uczuciowe"[13]. Dowolny, zaobserwowany przez etnografa fakt kulturowy daje się przeto umieścić w trzech analitycznie niezależnych, lecz w rzeczywistości powiązanych ze sobą ściśle kontekstach, bowiem – jak pisze Malinowski – „w każdym akcie życia plemiennego wyróżnić można, po pierwsze – rutynę określoną zwyczajem i tradycją; dalej, sposób, w jaki zostaje wprowadzona w życie i na koniec, komentarz do niej, zawarty w umysłach tubylców"[14]. *Imponderabilia aktualnego życia*, które w systemie Malinowskiego odegrać mają tak znaczącą rolę, stanowią istotny wyróżnik

w stosunku do praktyki badawczej oraz teorii kultury przyjmowanej choćby w instytucjonalnie bliskich mu kręgach antropologii funkcjonalnej Radcliffe-Browna czy socjologizmu szkoły durkheimowskiej. Ani w jednej, ani w drugiej orientacji nie przykłada się bowiem wagi do zagadnień związanych z jednostkowym „wykonaniem", faworyzując „kompetencję" ucieleśnioną w systemie społecznym; nie widzi się też miejsca dla akcentowania roli podmiotu jako metodologicznie i teoretycznie ważnej kategorii. *Imponderabilia* Malinowskiego zaś pozwalają uzyskać nie tylko pożądany efekt retoryczny czy literacki przydatny na poziomie przedstawienia rezultatów badań w postaci na przykład monografii. Dzięki wiernie oddanym detalom zachowań oraz zarysowaniu czegoś, co można by określić mianem „klimatu" tubylczej codzienności dzieło antropologiczne ma zyskiwać na żywości oraz sile przekazu. Dzięki *imponderabiliom* natomiast autor *Ogrodów koralowych i ich magii* w gruncie rzeczy pragnie zachować kontrolę nad procesem pozyskiwania istotnych, z naukowego punktu widzenia, danych.

Czujna uwaga skoncentrowana jest na owych nieuchwytnych w naukowej rekonstrukcji kultury właściwościach życia plemiennego, które – zgodnie ze słowami badacza – obejmują:

> ...takie zjawiska, jak przebieg i rutyna codziennej pracy, szczegóły ubioru i pielęgnacji ciała, sposób przygotowywania i przyjmowania pożywienia: atmosfera rozmów i życia towarzyskiego rozwijającego się wokół ognisk wioskowych, przejawy trwałych przyjaźni czy nienawiści, przelotnych sympatii i antypatii między poznanymi ludźmi; a także subtelne, a jednak nie ulegające wątpliwości, przejawy osobistych próżnostek i ambicji znajdujące wyraz w zachowaniu się jednostki oraz w emocjonalnych reakcjach jej najbliższego otoczenia.[15]

Zalety tego modelu sprawdzają się w empirycznym trybie spotkania z kulturą, traktowaną jako zespół problemów badawczych, rodzących się w wyniku bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością terenu. W rzeczy samej, jeśli chce się dobrze zrozumieć użyteczność kategorii *imponderabiliów*, należy wziąć pod uwagę koncepcję twórczej roli terenu w modyfikacjach teorii antropologicznej, jak również w formułowaniu nowej problematyki badawczej. Pierwszy z zysków, płynących z prowadzenia dziennika badań etnograficznych, jest związany z możliwością porządkowania bezładu rzeczywistych wydarzeń, rejestracji oraz wykrawania tych fragmentów postrzeganej rzeczywistości, które dzięki zapisowi zyskują walor obiektów poddających się analizie i interpretacji. Systematyczna rejestracja wydarzeń pomaga narzucić chaotycznej, nieznanej przecież obserwatorowi przybywającemu z zewnątrz, rzeczywistości strukturę zrozumiałego procesu i układu powiązanych oraz powtarzalnych wzorów. Retrospektywny wgląd w notatki dotyczące obcej codzienności daje Malinowskiemu szansę zidentyfikowania regularności tworzących to, co obrał on sobie za ostateczny cel swoich wysiłków rekonstrukcyjnych: *kulturę*. Innymi słowy, niejednokrotnie dopiero udokumentowana systematycznym zapisem obserwacja stanowi podstawę do wyodrębnienia istotnych faktów kulturowych, które złożyć się mają na abstrakcję w postaci „szkie-

letu" (struktury) badanej kultury. Teoria, z którą antropolog przystępuje do badań nie daje wystarczających wskazań co do rozległości oraz specyfiki problemów, z jakimi styka się on w rzeczywistym kontakcie międzykulturowym. Stanowi ona jedynie niezbędny, lecz niewystarczający, drogowskaz dla jego pracy w odmiennym kontekście kulturowym. Dopiero żywy kontakt, podparty nieuprzedzoną obserwacją dostarczyć ma – wedle Malinowskiego – argumentów do ostatecznego rozstrzygnięcia czy dany fakt posiada znaczenie kulturowe, czy daje się zatem wpisać w instytucjonalny, zwyczajowy, ceremonialny, wreszcie funkcjonalny kontekst danej kultury. Z chaosu wrażeń i postrzeżeń, w jaki dostaje się etnograf przekraczając granice znanego świata, nie wydobędzie go najlepsza nawet teoria kultury – zdaje się twierdzić Malinowski – nie zdoła tego dokonać w każdym razie *jedynie* teoria. Tym, co niezbędne, by mógł się wyłonić rozpoznawalny obraz innego życia w realiach odmiennej kultury, jest wyostrzona, czujna wrażliwość na drobne, tym niemniej regularnie powtarzające się przejawy codziennej egzystencji badanych ludów. Dziennik, rozumiany jako systematyczna rejestracja tego, co nie poddaje się kategoryzacji *prima facie*, zachowując świadomość anachronizmu sformułowania, można potraktować jako specyficzny odpowiednik próby wytyczenia kognitywnej mapy badanej kultury, próby dokonywanej jednakowoż z pozycji zewnętrznego obserwatora. Jeśli, jak to widzi etnonauka, zasadniczym „problemem antropologa jest odkrycie, w jaki sposób inni ludzie budują porządek z czegoś, co jemu wydaje się całkowitym chaosem"[16], to etnograf wyposażony w dziennik obserwacji oraz kategorię *imponderabiliów aktualnego życia*[17], jak przedstawia to Malinowski, nie odczuwa potrzeby odtworzenia *tubylczych* porządków znaczeniowych z tą samą palącą koniecznością, z jaką naglące wydaje się dla niego stworzenie swojej *własnej* wersji uporządkowania otaczającego go, niejednoznacznego świata.

Drugi atut, wynikający z prowadzenia tak rozumianej obserwacji życia, polegać ma na możliwościach weryfikacji uzyskiwanego materiału. Jak pisze etnograf, dzięki starannej obserwacji zachowania ludzi w określonym kontekście instytucjonalnym stają się czytelne. Obserwując, czy tubylcy np. „zachowują się w sposób żartobliwy, śledzą je [dane wydarzenie, np. obrzęd religijny; dopis. Mój – W.K.] z nabożnym skupieniem, czy są lekko nim znudzeni, zdają się z niego pokpiwać, czy zachowują postawę i nastrój codzienny, czy wprawia ich w stan podniecenia i ekscytacji..."[18], badacz będzie w stanie

> ...umieścić dany akt na właściwym miejscu w życiu plemiennym, to znaczy pokazać, czy jest wyjątkowy czy zwyczajny, czy należy do sfery normalnego zachowania się krajowców, czy pociąga za sobą gruntowne jego przekształcenie[19].

Potencjał, kryjący się w prowadzeniu drobiazgowych badań opartych na obserwacji uczestniczącej, zdaje się polegać także na korekcyjnych walorach tej procedury. Analiza obiektywnej dokumentacji oraz informacji uzyskiwanych na drodze bezpośrednich wywiadów stanowić ma zatem jedno z podstawowych źró-

deł uzyskiwania wartościowych danych naukowych. Natomiast kategoria *imponderabiliów aktualnego życia* z jednej strony umożliwia weryfikacje tychże danych, z drugiej zaś strony może stać się samodzielnym źródłem wyłaniania problematyki antropologicznej.

Szeroko zakrojony projekt badawczy Malinowskiego – przedstawienie obrazu kultury, w którym poszczególne zjawiska wiążą się ze sobą w sieć wielostronnych relacji, każdy zaś fakt umieszczony w owej siatce spełniać ma funkcję kulturową, określoną przez zestaw uniwersalnie ludzkich potrzeb – wspierać się ma w praktyce na obserwacji oraz porządkowaniu drobnych, często indywidualnie przeżywanych faktów z życia badanych społeczności. Budowanie naukowej konstrukcji teoretycznej staje się wykonalne dzięki dość paradoksalnemu usytuowaniu badającego podmiotu. Etnograf określany jest bowiem przez sytuację bycia jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz badanej kultury. Oznacza to zachowanie dystansu przy jednoczesnym zaangażowaniu w podmiotowe rozumienie procesów i obiektów istotnych w danej kulturze. Podobnie status ów nie ulega całkowitej stabilizacji także w rodzimym kontekście, gdzie pozycja antropologa, mimo instytucjonalnie potwierdzonego prestiżu, jakim może się cieszyć tu i ówdzie, nie przestaje być egzemplifikacją w gruncie rzeczy ekscentrycznego (w dosłownym znaczeniu) projektu, jakim jest antropologia kulturowa czy społeczna. Możliwą strategią, taką – jak się wydaje – obrał sam Malinowski, odebrania nieco obcości swojemu „eksterytorialnemu" położeniu, jest niwelowanie różnic albo odnajdywanie wspólnej płaszczyzny dla zrozumienia odmiennych światów kulturowych. Temu celowi służyć ma nie tylko uniwersalistycznie zakrojona teoria potrzeb ludzkich, teoria instytucji i wsparta o nie teoria kultury. Również praktyka interpretacji skierowanej na czynienie bliskim tego, co tylko pozornie i w wielkiej mierze za sprawą ignorancji może wydawać się z gruntu odmienne i niepojmowalne. Ów programowo „anty-egzotyczny" etnograficzny humanizm etnografa znajduje wyraz w takim między innymi apelu:

> Jak dotąd badania etnologiczne, tak gabinetowe jak i prowadzone w terenie zbyt często przejawiały skłonność do sensacji, do wyodrębniania obyczajów i wierzeń o niezwykłym, frapującym charakterze, do traktowania ich w taki sam sposób, w jaki zarządca kolonialny uznaje „dzikich" za osobliwość. Wśród podróżników odwiedzających tubylców występowała tendencja do prześlizgiwania się po powierzchni ich życia w poszukiwaniu osobliwych ciekawostek. Barbarzyńskie samookaleczenia, pokrętne i absurdalne przekonania były opisywane tak samo często, jak skandale są w prasie brukowej dla zaspokojenia naszych tęsknot za tym, co dziwne i sensacyjne. Posiadamy doskonałe opisy potwornych rytuałów subincyzacji w Australii, infibulacji w Sudanie, pozostałości pierwotnego promiskuityzmu na Fidżi i „małżeństwa grupowego" wśród Deri. Nie znaczy to, że wszystkie te zagadnienia są nieistotne; nie tylko one jednak warte są badania. Owe sensacyjne rodzynki tkwią w zwyczajnym cieście szarego, powszedniego życia tubylców, którego rozmaite fazy niesłychanie przypominają nasze własne warunki. Tym, o co apeluję w tym miejscu, jest *potrzeba*

badania wszystkich faz tubylczego życia, pociągających na równi z odrażającymi, sensacyjnych na równi ze zwyczajnymi.[20]

W istocie, czytelnik prac Malinowskiego powinien odkryć, iż w gruncie rzeczy niewiele dzieli jego świat, jego codzienność, jego własne emocje i pragnienia, wreszcie sposób, w jaki myślowo on sam odnosi się do rzeczywistości, od tych zjawisk, które są przedmiotem etnograficznego opisu. Interpretacyjny i w jakiejś mierze egzystencjalny „szpagat" wykonywany przez pośredniczącego między kulturami antropologa stanowi warunek obłaskawienia obcości reprezentowanej przez egzotyczne społeczeństwa – tak, jak ostatecznie otwiera drogę do syntezy teoretycznej, która w przypadku Malinowskiego przyjmuje postać funkcjonalizmu antropologicznego.

Imponderabilia aktualnego życia jako wyróżniona przeze mnie kategoria w swej naturze zarówno opisowa, jak i metodologiczna, poza retoryczną funkcją, której doniosłość sam autor dostrzega,[21] pełni bardzo istotną rolę w samym procesie interpretacyjnym, który:

> Przekształca sensacyjny, nieokiełznany i nieobliczalny świat „dzikich" w szereg uporządkowanych społeczności, kierowanych prawem, zachowujących się i myślących w kategoriach stałych, logicznych zasad[22].

Antropolog staje się (w trybie postulatywnym bądź jedynie stylizując się w swoim pisaniu na przezroczystego obserwatora) elementem codziennego krajobrazu badanej społeczności, dzięki czemu sam, przezwyciężając pierwotny dystans (także dystans, jaki dzieli porządek od chaosu), uzyskuje wgląd w ową codzienność. W skomplikowanym oraz żmudnym procesie gromadzenia wiedzy może liczyć nie tylko na skąpe zapasy tytoniu, z którego pomocą przekupuje czy też zjednuje sobie przychylność i chęć współpracy ze strony krajowców. Szczęśliwie dysponuje on bowiem również etnograficznym dziennikiem, który, dzięki bieżącemu i w miarę możliwości pełnemu zapisowi *imponderabiliów*, stwarza płaszczyznę do późniejszych generalizacji dotyczących struktury oraz działania plemiennej kultury. Antropologia jawi się tutaj jako proces tworzenia generalizacji lub teorii naukowej na bazie mniej lub bardziej systematycznej obserwacji zupełnie przyziemnych i codziennych spraw na równi ze „wzniosłymi" aspektami życia badanych społeczności. Co więcej, proces postępowania w terenie i technika zaproponowana przez Malinowskiego wspiera się na przekonaniu o błędności nazbyt wczesnego rozstrzygania tego, co stanowi sferę uprzywilejowanych znaczeń i działań, obiektów i stosunków społecznych w obrębie badanej kultury.

* * *

Bronisław Malinowski w swym słynnym wstępie do *Argonautów* zaprezentował nie tylko normatywny opis technicznego aspektu intensywnych badań terenowych, ale również wskazał – co starałem się podkreślić – na rolę codziennego doświadczenia drobnych aspektów życia badanej kultury w procesie formowania interpretacji antropologicznej. Proces ów ma przebiegać, wedle Malinowskiego,

od punktu, w którym etnograf styka się z bezładem wrażeń codziennie atakujących jego świadomość, poprzez kontrolowane nadawanie znaczeń oraz wyodrębnianie poszczególnych, istotnych elementów i poziomów rzeczywistości, aż po konstruowanie uogólnień dotyczących całości danej kultury, na bazie uzyskanych informacji oraz znajomości teorii antropologicznej. U kresu drogi codzienne doświadczenie zostaje sfunkcjonalizowane jako retoryczno-kompozycyjny aspekt opisu bądź też zaledwie punkt wyjściowy w procesie konstruowania teorii. Funkcjonalistyczna teoria kultury, obraz instytucji oraz zarys struktury społecznej są ostatecznie tym, w czym szczegół ma uzyskać swoje miejsce i macierzysty kontekst znaczeniowy.

Na problem rozziewu, jaki tkwi między codziennym doświadczeniem życia w danej kulturze a poziomem teoretycznej konceptualizacji wskazał z kolei w swoim eseju dotyczącym Malinowskiego Clifford Geertz. Odnajdując w pisarstwie etnograficznym polsko-brytyjskiego uczonego ślady stałego rozdarcia pomiędzy biegunem abstrakcyjnego teoretyzowania i intencją wiernego oddania rzeczywistego życia w jego drobnych przejawach, Geertz stwierdza, iż kryje się za tym złożony problem nie dotyczący jedynie Malinowskiego, ale w jakiejś mierze wszystkich badaczy kultury korzystających z technik długotrwałej pracy terenowej. Problem ów w uproszczeniu polega na konieczności pokonania dystansu dzielącego doświadczenia etnografa płynącego z fizycznej obecności wśród innych ludzi z innych kultur oraz tekstu, w którym owo doświadczenie uzyskuje reprezentację. W tym sensie nie mamy do czynienia z czysto technicznym ani literackim zagadnieniem, ale z problemem z pogranicza epistemologii oraz wiedzy na temat sposobów uwiarygodniania doświadczeń w tekstach.

> Malinowski – pisze Geertz – bardziej niż którykolwiek etnograf przed nim i większość po nim, jest stale świadom i nas stale uświadamia, jak bardzo trudne, i jak niezbadane, jest przejście od włóczenia się z prawdziwie dzikim pośród pnącej się roślinności i korali w nieuporządkowanym ogrodzie yamu do wyrycia w obdarzonych wiecznością, *aeternitatis*, paragrafach przemyślanej i rządzącej się prawami rzeczywistości społecznej[23].

Chodzi zatem o moment przejścia od doświadczanej codzienności do tekstowej reprezentacji doświadczenia, pretendującej do miana naukowego opisu rzeczywistości społecznej i kulturowej obcych. Dzięki Malinowskiemu dostrzegamy jedynie biegunowość sytuacji: z jednej strony chaotyczna rzeczywistość z drugiej idealne konstrukcje, systemy reguł, których rolą jest dostarczanie całkowicie pewnych wskazań w odniesieniu do kultury. Geertz podkreśla natomiast wagę, jaką należy przykładać do trzeciego elementu – rodzaju mediacji pomiędzy dwoma wymienionymi – przekładu otwartego doświadczenia na zamknięty tekst monografii etnograficznej. Przekładu niezbędnego tak, by można było dokonać antropologicznej generalizacji już na poziomie teorii. Prosta dychotomia faktyczności życia oraz abstrakcyjności i ogólności teorii nie wyznacza z zewnątrz – jak z tego wynika – zasadniczej struktury dociekań samego Geertza. W każdym razie

to nie w jej ramach przebiega praktyka badania kultury uprawiana przez tego uczonego. Ponieważ badacz ten unika ścisłej separacji tych domen, wydaje mi się, iż w kontekście poglądów Geertza na istotę kultury oraz naturę analizy i opisu kulturowego będzie można odnieść się do kategorii „codzienności" w ramach jednej z ważniejszych opcji we współczesnej antropologii.

Uwagi na temat tego, w jaki sposób „codzienność" daje odkryć swoją niejawną obecność w dyskursie antropologicznym Geertza opieram na poglądach sformułowanych w eseju: *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury.* Programowy ów tekst, odwołując się do semiotycznej koncepcji kultury, stara się zachować wyraźnie zaznaczony dystans w stosunku do wszelkich prób formułowania deterministycznego jej modelu. Kultura w rozumieniu proponowanym przez Geertza, niezależnie od tego, czy w ramach poszczególnych opcji filozoficznych i metodologicznych akcentuje się jej ideacyjny czy też materialny wymiar[24], nie powinna być postrzegana jako element sprawczy, przesądzający o tym, co się w życiu społecznym wydarza, a co nie; co ludzie muszą pomyśleć i w jaki sposób muszą działać:

> Jako system wzajemnie na siebie działających możliwych do interpretacji znaków (które, ignorując prowincjonalne zwyczaje językowe, nazwałbym symbolami) kultura nie jest siłą, czymś, czemu można przyczynowo przypisać społeczne wydarzenia, zachowania, instytucje czy procesy; jest raczej kontekstem, czymś, w obrębie czego można je w sposób zrozumiały – tzn. gęsto – opisać[25].

Autor odżegnuje się również od tych sposobów postrzegania zjawisk kulturowych, które oferują wyjaśnienie ich natury na drodze redukcji do jakiś prostych, lecz niezawodnie działających i dających się uchwycić czynników. Nawet bowiem, gdy czynniki owe nie przypominają wcale tych znanych z klasycznej analizy redukcyjnej elementarnych jednostek naturalistycznego opisu, np. wpływów rasowych, geograficznych, psychologicznych, fizjologicznych, ekologicznych, nie ma gwarancji na to, iż nie popadnie się w redukcjonizm, tyle że antypozytywistyczny:

> W myśl tego rozumowania kulturę najlepiej traktować jako system czysto symboliczny (chwytliwa formuła brzmi: „rządzący się własnymi prawami"), wyodrębniając elementy, określając wewnętrzne związki pomiędzy owymi elementami, a następnie charakteryzując cały system w pewien ogólny sposób – zgodnie z podstawowymi symbolami, wokół których jest ona zorganizowana, fundamentalnymi strukturami, których jest zewnętrznym wyrazem, czy też zasadami ideologicznymi, na których się opiera[26].

Odseparowanie się od rzeczywistych działań rzeczywistych ludzi w rzeczywistym kontekście społecznym prowadzić ma, jak mówi Geertz, do „zamykania się analizy kulturowej przed właściwym jej przedmiotem, nieformalną logiką prawdziwego życia"[27]. Uczony podkreśla, iż jakakolwiek próba przeprowadzenia analizy kulturowej poza sferą konkretnych zachowań ludzkich nie może dać zadawa-

lających rezultatów w postaci uchwycenia form kulturowych, które znajdują wyraz *w* oraz *poprzez* działania w określonym społecznym kontekście. Owe formy, których odkrycie i interpretacja jest ostatecznie celem poznawczych zabiegów antropologów, realizują się:

> ...również w różnego rodzaju wytworach kulturowych i różnych stanach świadomości; lecz te ostatnie czerpią znaczenie z odgrywanej roli (Wittgenstein powiedziałby, z „użycia") w realizowanym wzorze życia, a nie z żadnych wewnętrznych związków, które je wzajemnie wiążą. [...] Czymkolwiek, czy gdziekolwiek, systemy symboliczne „rządzące się swoimi własnymi prawami" miałyby być, zyskujemy do nich empiryczny dostęp poprzez badanie wydarzeń, a nie przez porządkowanie abstrakcyjnych bytów w ujednolicone wzory[28].

Fenomenologiczne wezwanie: „z powrotem do samych rzeczy" mogłoby zostać z powodzeniem, na użytek Geertzowskiej propozycji, sparafrazowane jako: „z powrotem do samych działań", wraz z ich problematycznością, niejednoznacznością, nieprzejrzystością zwielokrotnioną przez obce kulturowo odniesienia za nimi stojące. Geertz traktuje społeczne działania, wytwory, instytucje jako „słowa" i „zdania" w złożonym niekończącym się dyskursie kulturowym. Człowiek jako zwierzę zawieszone w przez siebie utkanej sieci znaczeń[29], jak Geertz chce rozumieć kulturę, domaga się nie tyle wyjaśnienia, co zrozumienia na drodze stale ponawianego trudu interpretacji. Etnografia, której uprawianiu amerykański uczony się poświęcił, oznacza dla niego tyleż, co ów tytułowy „opis gęsty":[30]

> Tym wobec czego etnograf staje – [...] – jest mnogość złożonych struktur pojęciowych, spośród których wiele nakłada się na inne lub też są z nimi w ścisłym powiązaniu, a które są jednocześnie dziwne, nieregularne i niejasne; co do których musi on najpierw znaleźć sposób, by je pojąć, a następnie przedstawić. [...] Uprawianie etnografii przypomina próbę czytania (w znaczeniu „konstruowania pewnego odczytania") manuskryptu – napisanego w obcym języku, wyblakłego, pełnego opuszczeń, niespójności, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy, a na dodatek napisanego nie za pomocą konwencjonalnych znaków dźwiękowych, lecz ulotnych przykładów ustrukturyzowanych zachowań[31].

Ów nacisk na badanie zachowań w całej ich konkretności nie oznacza wszak przyjęcia optyki, w której kulturę postrzega się li tylko jako sferę wyuczonych zachowań, nie jest to akces do takiej czy innej odmiany behawioryzmu – wyjaśnienie tej kwestii jest ważne dla zrozumienia specyfiki podejścia Geertza do badania kultury. Kulturę bowiem badacz proponuje rozumieć jako kontekstualną ramę dla ludzkich zachowań i wytworów, kładąc przy tym nacisk przede wszystkim na pragmatyczne aspekty owej ramy komunikacyjnej. Istnienie kultury nie da się na drodze empirycznej w żaden sposób potwierdzić. Z tego powodu jako wyjątkowo bezowocna – według autora – jawi się perspektywa wszelkich ontologicznych dywagacji na temat kultury. Kultury wszak istnieją. Nie sposób temu za-

przeczyć, zwłaszcza w zetknięciu z tak odmiennymi sposobami życia, z jakimi mają do czynienia antropologowie. Kultura, a właściwie kultury manifestują się w tym, *co* czynią oraz *jak* działają ludzie, komunikując się między sobą za pomocą nie tylko słów, ale także gestów, postępków, bardziej złożonych kompleksów działań o nieskończenie różnorodnej dynamice wewnętrznej. Istota gęstego opisu tkwi w metodycznym wykraczaniu poza czysto fenomenalistycznie rozumianą warstwę zdarzeń w świecie społecznym. Codzienne działania aktorów społecznych mogą z zewnętrznej perspektywy prezentować się jako identyczne. Od wewnątrz zaś, czyli w kontekście potencjalnych znaczeń, jakie dana kultura nadaje ludzkim czynom, stanowią one częstokroć zupełnie inne „wypowiedzi" w niekończącej się dyskursywnej (w szerokim sensie tego słowa, jaki proponuje Geertz) wymianie. Jak mawia autor:

> Jeśli etnografia jest opisem gęstym, a etnografowie ludźmi, którzy tworzą owe opisy, to rozstrzygającą kwestią dla każdego przykładu – czy będzie to paszkwil pochodzący z dziennika terenowego, czy monografia dorównująca rozmiarami dziełom Malinowskiego – jest to, czy potrafi ona odróżnić porozumiewawcze mrugnięcia od tików, prawdziwe puszczanie oka od udawanego[32].

Redukowanie bogactwa i polisemiczności działań oraz wytworów ludzkich do wzorów zachowań bądź abstrakcyjnej wiedzy o tym, jak należy postępować, aby pozostać w społecznej grze, nie interesują autora. Budowanie teoretycznych systemów, w których konkret codzienności zostaje oddzielony od tego, co uchodzi za istotne z naukowego punktu widzenia także nie jest zajęciem, które Geertz chciałby wesprzeć swoją własną działalnością badawczą. Odczytywanie skomplikowanego tekstu społecznych działań w znaczącym kontekście kulturowym nie ma być też zaglądaniem do głów jednostek uwikłanych w ów proces. Nie jest dla gęstego opisu relewantne zapisywanie jedynie zewnętrznej postaci tego, co robią ludzie spotykając się ze sobą, z drugiej strony nie można liczyć na to, iż wartościowa interpretacja powstanie w wyniku odkrycia w umysłach ludzi czegoś na kształt podstawowych idei, światopoglądu, wiedzy, ukrytego programu, mapy kognitywnej etc.

Geertzowskie zaabsorbowanie analizą tego, co w danym miejscu i czasie odbywa się między ludźmi w publicznej formie dyskursu, jaki może się toczyć dzięki zasobom danej kultury, jest w moim rozumieniu przyznaniem wagi temu, co powszednie, codzienne, „zwyczajne" i oczywiste, jako nie tyle kategoriom analitycznym, co obowiązującym ramom każdej udanej analizy i interpretacji kulturowej. Ponieważ, jak mówi Geertz, „kod nie determinuje zachowania i to, co zostało powiedziane nie musiało się wydarzyć"[33], należy poświęcić się raczej badaniu tego, co się rzeczywiście dzieje niż docieraniu do abstrakcyjnego systemu reguł, które nie determinują jednak bez reszty zachowań. Rzecz jasna samych reguł wykluczyć z interpretacji nie można, lecz nie mogą być one traktowane jako czynniki odgórnie i z zewnątrz niejako sterujące dyskursem. Kod, który – jeśli dobrze rozumiem intencje Geertza – powinien znaleźć się w polu widzenia analizy nie

jest systemem determinant, których rozpoznanie odpowiada uzyskaniu kompletnego obrazu kultury, lecz pomocniczą konstrukcją ułatwiającą co najwyżej zrozumienie tego „o czym się mówi" w społecznej komunikacji. „Językopodobne" ujęcie kultury (strukturalizm, semiotyka strukturalna, kognitywizm) okazuje się być niewystarczające, jeśli odwołuje się jedynie do faktów systemowych. Może pomóc unaocznić istnienie pewnych uwarunkowań, które są jednakże zawsze uwarunkowaniami względnymi. Ludzie na wiele sposobów komunikują się między sobą; aktualizowanie reguł systemu czy kodu jest każdorazowo zakładane zarówno w analizie tych procesów, jak i w samych owych procesach. Jednak wypreparowanie samych reguł „sterujących" sytuacją komunikacyjną, nawet gdy dotyczą one zjawisk wykraczających poza sam kod, np. reguł posługiwania się danym językiem odpowiednio do charakteru i pozycji rozmówców, wypowiadanych treści, dystansów społecznych, miejsca itp.[34], słowem, pełnego kontekstualnego dookreślenia, nie jest równoznaczne z dotarciem do istoty kultury.

Badanie kultury *à la* Geertz dobrze określa metaforyczny przykład, do którego odwołuje się sam autor. Jeśli potraktować konkretny utwór muzyczny jako specyficzny przykład kulturowego działania to zniknie konieczność rozróżnienia faworyzującego zwykle bądź wykonanie, bądź kompetencję, bądź kod albo odbiór i rozumienie zjawiska, bowiem „nikt nie będzie [...] utożsamiał go z zapisem nutowym, ze zręcznością i wiedzą niezbędną do jego odegrania, z jego zrozumieniem ze strony wykonawców czy publiczności, ani też [...] z określonym jego wykonaniem czy też z pewną tajemniczą istotą przekraczającą materialne istnienie"[35]. Tak kwartet Beethovena, jak każdy inny utwór muzyczny, jest ni mniej ni więcej jak tylko muzyką: „czasowo rozwiniętą strukturą tonalną, koherentną sekwencją modelowo ukształtowanych dźwięków"[36]. Podobnie to, co ludzie robią w ramach kultury, aby coś sobie wzajemnie zakomunikować nie daje się sprowadzić do wiedzy ani wierzeń dotyczących tego, jak należy daną rzecz robić, by zostać właściwie zrozumianym.

Trzeba stwierdzić, że Geertz jest badaczem nad wyraz świadomym epistemologicznych uwikłań etnografii działającej w bezpośrednim kontakcie z badaną rzeczywistością. Zdaje on sobie sprawę, iż tym, co analiza kulturowa czyni jest ostatecznie interpretacja etnograficznego zapisu tego, co w polu świadomości badawczej się pojawia, nie zaś surowej materii działania społecznego. W tym sensie, jak sam stwierdza, praca etnografa przypominać ma działalność badacza tekstów literackich w znacznie większym stopniu niż odkrywcy niezmiennych praw rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zakładanie konieczności uwzględniania detalu kulturowego, jako podejścia niemal konstytutywnego dla etnografii, łączy się w przypadku Geertza z wyrafinowaną filozoficzną świadomością tego, iż interpretacji podlega jedynie „strumień dyskursu społecznego", ocalony w etnograficznej relacji. Jak pisze:

> ...to, co zapisujemy [...], nie jest surowym dyskursem społecznym, do którego – ponieważ nie jesteśmy osobami biorącymi w nim udział, chyba że w niewielkim stopniu i w szczególnych przypadkach – nie mamy bezpośredniego dostę-

pu, poza niewielkim jego fragmentem, do którego rozumienia prowadzą nas informatorzy[37].

Cechą charakterystyczną opisu etnograficznego jest – według Geertza – „mikroskopijność", co oznaczać ma proceder, właściwy etnografii w Geertzowskim rozumieniu, spoglądania na ogólniejsze wizje oraz globalne interpretacje konstruowane przez inne nauki społeczne z perspektywy „poszerzonej znajomości wyjątkowo małych spraw"[38]. Owe bogate w detale opisy życia w obcych kulturach nie stanowią, jak chociażby w przypadku Malinowskiego, odskoczni do abstrakcyjnych teoretycznych konstrukcji. Nie tworzą też zbiorów poszczególnych przypadków oczekujących dopiero na systematyzację, których opracowanie w ramach takiego czy innego modelu teoretycznego prowadzić ma do skonstruowania jakiejś nadrzędnej interpretacji danego porządku społeczno-kulturowego. Jak mówi Geertz, drobne fakty przemawiają wprawdzie do wielkich kwestii, lecz globalne uogólnienia nie są prawdziwym żywiołem, w którym poruszać się winna analiza antropologiczna. Konkret oraz detal opisu etnograficznego nie daje podstaw do snucia teoretycznie rozbudowanych wizji dotyczących człowieka działającego i rozumiejącego działania innych ludzi. Pozwala jednakowoż ujrzeć wielkie pojęcia i tematy nauk społecznych w działaniu, albo przynajmniej skonfrontować ich treść z życiową praktyką, o której mają one w założeniu coś ważnego przecież do powiedzenia.

> W odkryciach antropologicznych – pisze Geertz – ważną sprawą jest ich złożony swoisty charakter i szczegółowość. To dzięki materiałom uzyskanym w trakcie długotrwałych, nakierowanych przede wszystkim (choć nie wyłącznie) na jakość, w wysokim stopniu uczestniczącym i niemal obsesyjnie drobiazgowym badaniom terenowym w ograniczonych kontekstach megapojęcia, którymi dotknięte są współczesne nauki społeczne – prawomocność, modernizacja, integracja, konflikt, charyzma, struktura, znaczenie – mogą być obdarzone wyczuwalnym realizmem, który sprawia, że nie tylko można o nich myśleć realistycznie i konkretnie, lecz, co ważniejsze, myśleć twórczo i z wyobraźnią *za* ich pomocą[39].

W artykule amerykańskiego uczonego odnaleźć można krytyczne uwagi pod adresem tych orientacji w antropologii, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się zbieżne z jego własnym stanowiskiem. Dokonał tego Geertz w sposób rzucający nieco światła na kwestię konieczności uwzględniania w ramach analizy kulturowej złożonego kontekstu codzienności badanych kultur. Krytyka odnosi się w głównej mierze do kognitywizmu oraz w nieco mniejszym stopniu dotyka, jak sądzę, projektu antropologii strukturalnej.

Kognitywizm obarczany jest przez autora grzechem skrajnego subiektywizmu połączonego z nie mniej skrajnym formalizmem. Utrzymując, iż „kultura składa się ze struktur psychologicznych, poprzez które jednostki lub grupy jednostek kierują swymi zachowaniami"[40], kognitywistyczna antropologia dokonuje, wedle Geertza, nieuzasadnionej redukcji. Zastępuje nieprzejrzystą, domagającą się interpretacji rzeczywistość sformalizowaną wiedzą na temat mentalnych sche-

matów, porządkujących ową rzeczywistość. Jak metaforycznie i nie bez pewnej dozy humoru stwierdza amerykański uczony:

> Aby grać na skrzypcach, należy mieć określone nawyki, umiejętności, wiedzę, talent, być w nastroju do gry i (jak powiada stary dowcip) trzeba jeszcze mieć skrzypce. Lecz gra na skrzypcach nie jest ani nawykiem, ani umiejętnością, ani wiedzą, ani nastrojem, ani też skrzypcami (pogląd najwyraźniej bliski wierzącym w „kulturę materialną")[41].

Powyższa zręczna, syntetyzująca formuła zdaje się potwierdzać to, iż aby zrozumieć działania kulturowe ludzi, trzeba przykładać rzecz jasna wagę do tych wszystkich aspektów, które w dotychczasowych definicjach kultury były obecne jako jej istota, wyróżnik czy też jedynie poznawalna strona. Jednakowoż należy to czynić bez jednostronności, która często była dla nich znamienna. Nie powinno się bowiem pozostawać dobrowolnie zamkniętym, do czego – według Geertza – antropologia miewa tendencje, w ramach jednorodnej teoretycznej koncepcji wyjaśniającej wszystko albo przynajmniej nazbyt wiele. Badania form kulturowych, na jakich najbardziej zależy autorowi, to te, w których działania i ich rezultaty postrzegane są przede wszystkim jako przyczynki do rekonstrukcji, codziennego i w swych przejawach często banalnego, wysiłku nakładania na świat pewnego rodzaju zrozumiałej, znaczącej ramy[42]. Taki profil analizy, choć oparty – jak deklaruje Geertz – na modelu semiotycznym lokuje się na antypodach strukturalizmu. Ten bowiem programowo ukierunkowany jest na abstrahowanie od uświadamianych zjawisk, utożsamionych z powierzchniową, czysto epifenomenalną warstwą manifestacji rzeczywistości, która w sensie właściwym jest utożsamiona ze strukturami ludzkiego umysłu. Przemienienie kultury w struktury i – jak pisze amerykański badacz – bawienie się nimi[43] nie wydaje się dostarczać zadowalającego modelu rozumienia tego, w jaki sposób ludzie, używając wielkiej różnorodności kulturowych form, codziennie radzą sobie z usensawnianiem swoich wzajemnych relacji oraz działań.

* * *

Jak się wydaje, status „codzienności" jest w pewnej mierze zależny od tego, czy stanowi ona składnik etnografii oraz doświadczenia z nią związanego, czy też właściwym jej kontekstem jest uogólniająca, teoretyczna i bardziej abstrakcyjna refleksja antropologiczna. W każdej z tych odmiennych ram codzienność zdaje się funkcjonować nieco inaczej: raz jako doświadczenie, raz jako, rozmyta co prawda, kategoria, obecna w generalizującym dyskursie teoretycznym. W każdym przypadku wiążą się z nią odmienne problemy oraz inna rola w ogólnym porządku wiedzy, a ściślej – w relacji wiedzy i doświadczenia.

W etnografii, np. tej realizowanej przez Bronisława Malinowskiego, codzienność jest w pierwszej kolejności (zarówno w porządku faktów, jak i logiki narzuconej przez empiryczne podejście) związana z trudnym, pełnym pułapek długotrwałym procesem badań terenowych. Zapis pewnych wymiarów doświadczenia z tym związanego znaleźć można na kartach *Dzienników* Malinowskiego. Te zaś

aspekty, które, jak można przypuścić, bardziej współgrały w ocenie autora z koncepcją tego, co ważne i zgodne z jego wizją nauki, włączone zostały w tekst miedzy innymi *Argonautów*. Zwraca w nich uwagę odwołanie się do pojęcia *imponderabiliów*, jako czegoś z definicji trudno przedstawialnego i niemierzalnego, pozostającego w pewnym sensie poza naukową metodą Malinowskiego – etnografa, empiryka. To, co codzienne miałoby się mieścić w nieuchwytnym do końca, w ramach metody, klimacie życia społeczności obserwowanej dzień po dniu z wewnętrznej perspektywy. W czymś, co nie daje się w pełni wyrazić w terminach funkcji, instytucji, czy za pomocą synoptycznych tabel, a jedynie w formie znarratywizowanego opisu[44].

Antropologiczny sposób pojmowania „codzienności" zaczyna się w momencie przejścia z poziomu bezpośredniego doświadczenia, z którym, jak wskazuje przykład Malinowskiego, można radzić sobie na wiele usankcjonowanych kulturowo sposobów[45], na poziom konstruowania teoretycznych sądów, definicji, wyjaśnień i praw. Na dobrą sprawę wydaje się, iż zarówno cała etnografia, z badaniami terenowymi jako swoim *modus procedendi*, jak i ogólniejszy projekt antropologii społeczno-kulturowej[46], balansują między *drobiazgowością* opisu, wynikającą z „zaalarmowania" bogactwem życia, które wymyka się zdroworozsądkowemu rozumieniu, a *całościowością* wpisaną w poznawczy etos nauki społecznej.

Dla Clifforda Geertza, który porzuca perspektywę teoretyczną związaną z wyjaśniającym modelem nauki, na rzecz podejścia interpretatywnego, ważniejsze są – jak sądzę – możliwości, jakie niesie ze sobą etnografia. Jednak jego własny program badawczy oraz poglądy na to, co i w jaki sposób warto poddać procedurom opisowo-interpretacyjnym, wskazują na to, iż jeden biegun nie daje się faktycznie oddzielić od drugiego.

Jeśli antropologia ma stawiać pytania o to, w jaki sposób w codziennych czynnościach ujawniają się właściwe danej kulturze wyobrażenia dotyczące bardziej abstrakcyjnych pojęć i fundamentalnych zagadnień życia w społeczeństwie, to niewątpliwie musi korzystać ona z bardziej ugruntowanych, intersubiektywnie skutecznych form komunikacji niż te, które – mówiąc słowami Jamesa Clifforda – czerpią jedynie „z odczuwania bliskiego intuicji, postrzeganiu i przypuszczaniu". Jak pisze dalej amerykański badacz, w antropologii, która zaczęła korzystać z możliwości, jakie daje etnograficznie pojmowany teren, „wskazówki, ślady, gesty i strzępki sensów"[47] są jednak niezbędne dopóty, dopóki nie wypracuje się mocniejszej interpretacji.

Przypisy

[1] Malinowski Bronisław, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, Warszawa, PWN 1967, s. 27.

[2] Por. Malinowski Bronisław, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. Grażyna Kubica, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2002.

[3] Geertz Clifford, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Warszawa, KR 2000, s. 103–141; Clifford James, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. Ewa Dżurak, Joanna Iracka, Maciej Krupa, Sławomir Sikora, Monika Sznajderman, Warszawa, KR 2000, s. 105–131.

[4] Malinowski, *Argonauci...*, s. 27.

[5] Malinowski, *Argonauci...*, s. 26.

[6] Malinowski, *Argonauci...*, s. 27–28.

[7] Malinowski, *Argonauci...*, s. 28.

[8] Por. Geertz, *Dzieło i życie...*; Clifford, *Kłopoty z kulturą...*

[9] Malinowski, *Argonauci...*, s. 31.

[10] Linton Ralph, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. Aleksandra Jasińska-Kania, Warszawa, PWN 1975, s. 41.

[11] Malinowski, *Argonauci...*, s. 39.

[12] Malinowski, *Argonauci...*, s. 41.

[13] Malinowski, *Argonauci...*, s. 45.

[14] Malinowski, *Argonauci...*, s. 45.

[15] Malinowski, *Argonauci...*, s. 41.

[16] Tyler Stephen A, *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, przeł. Olga Kubińska, w: *Amerykańska antropologia kognitywna: poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, red. Michał Buchowski, Warszawa, Instytut Kultury 1993, s. 30.

[17] Wraz z ostatecznie porządkującymi już uzyskane dane kategoriami: *szkieletu* i *ducha*, *imponderabilia* wydają się być pomocne na wstępnym etapie gromadzenia danych.

[18] Malinowski, *Argonauci...*, s. 44.

[19] Malinowski, *Argonauci...*, s.44.

[20] Malinowski Bronisław, *Etnologia i badanie społeczeństwa*, w: Malinowski Bronisław, *Jednostka, społeczność, kultura*, przeł. Sławomir Kapralski, Józef Obrębski, Jerzy Piotrowski, Jerzy Szymura, Andrzej Waligórski, red. A.K. Paluch, Warszawa, PWN 2000, s. 24.

[21] Nie uwzględnienie w opisie tych elementów rzeczywistości, które są konotowane przez *imponderabilia* jest bowiem powodem tego, iż, jak pisze Malinowski, często prace wykształconych amatorów „przewyższają swą plastycznością i żywością większość opracowań ściśle naukowych". Por. Malinowski, *Argonauci...*, s. 40.

[22] Malinowski, *Argonauci...*, s. 30.

[23] Geertz, *Dzieło i życie...*, s. 117.

[24] Jako fenomenalistycznie określony aspekt behawioralny; jako aspekt przedmiotowy, produkcyjny, ekonomiczny itp.

[25] Geertz Clifford, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. Sławomir Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa, PWN 2003, s. 44.

[26] Geertz, *Opis gęsty...*, s. 47.

[27] Geertz, *Opis gęsty...*, s. 47.

[28] Geertz, *Opis gęsty...*, s. 47.

[29] Geertz, *Opis gęsty*..., s.36.

[30] Jest to, jak mówi Geertz, termin zapożyczony od filozofa Gilberta Ryla; por. Geertz, *Opis gęsty*..., s. 37.

[31] Geertz, *Opis gęsty*.,. s. 41.

[32] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 46.

[33] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 48.

[34] Por. Winkin Yves, *Telegraf i orkiestra*, przeł. Ewa Wieleżyńska, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawkiego 2003.

[35] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 42.

[36] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 42.

[37] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 49.

[38] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 50.

[39] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 52.

[40] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 42.

[41] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 42.

[42] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 58.

[43] Geertz, *Opis gęsty*..., s. 57.

[44] Por. Clifford, *Kłopoty z kulturą*...

[45] Za pomocą bądź pisania dzienników, bądź etnograficznej relacji mieszczącej się w ramach określonej tradycji naukowej.

[46] W obrębie obu tych płaszczyzn wprawnie porusza się Malinowski.

[47] Clifford, *Kłopoty z kulturą*..., s. 44.