

## IN MEMORIAM

### MARY DOUGLAS (1921-2007). ŁUSKOWIEC I AL-KAIDA

Tytuł tego wspomnienia może wydawać się zaskakujący. Cóż bowiem łączy sympatycznego, mrówkolubnego pangolina afrykańskiego z budzącą grozę organizacją terrorystyczną? Odpowiedź przynosi artykuł Christophera Howse'a, pod tym właśnie tytułem, zamieszczony w brytyjskim tygodniku „The Spectator” (Howse, 2007). Jest to zapis rozmowy z Mary Douglas, nestorką antropologii brytyjskiej, wieloletnią wykładowczynią University College London (UCL) oraz licznych uczelni amerykańskich, autorką kilkunastu książek i niezliczonych artykułów naukowych. Los sprawił, że było to jedno z ostatnich publicznych wystąpień Mary Douglas, która w niecały miesiąc później, 16 maja 2007 roku, zmarła na raka w Londynie<sup>1</sup>. Już choćby z tego powodu tekst ten zasługuje na uwagę. Można go odczytać jako intelektualny testament, osobiste wyznanie wiary w wartości, wśród których tytułowy łuskowiec i Al-Kaida symbolizują dwa, pozornie odległe, choć w istocie bliskie sobie bieguny zainteresowań badawczych Mary Douglas. Przez ponad pięćdziesiąt lat aktywnej pracy naukowej, studiując afrykański lud Lele, księgi Starego Testamentu, współczesną konsumpcję i organizacje ekologiczne, autorka ta konsekwentnie rozwijała własne, wysoce oryginalne podejście badawcze, które uczyniło z niej jedną z najwybitniejszych postaci współczesnej humanistyki.

Mary Douglas, *de domo* Margaret Mary Tew, urodziła się 25 marca 1921 roku w San Remo. Jej rodzice, Gilbert Tew i Phyllis Twomey, zatrzymali się w tym włoskim kurorcie podczas podróży z Birmy, gdzie ojciec Mary pracował jako brytyjski urzędnik kolonialny. Po krótkim pobycie w Anglii rodzina powróciła do Azji, skąd pięcioletnia Mary i jej młodsza siostra Partycja zostały odesłane pod opiekę dziadków do Devon. W 1933 umarła niespodziewanie matka dziewczynki. Odtąd ich dalszym wychowaniem zajęli się ukochani dziadkowie, bardzo dbający o katolickie wykształcenie wnuczek. W tym dziele wspierała ich konwentualna szkoła Świętego Serca w Roehampton, którą wiele lat wcześniej ukończyła ich matka. Pobyt i nauka w klasztorze odcisnęły trwale piętno na biografii

---

<sup>1</sup> Ostatnim publicznym wystąpieniem Mary Douglas był udział (8 maja 2007) w uroczystości nadania jej tytułu Damy Komandora Orderu Imperium Brytyjskiego (DBE), jednej z dwóch najwyższych klas tego odznaczenia, upoważniającego do posługiwania się szlacheckim tytułem Dame, odpowiednikiem męskiego Sir (Martin, 2007).

Mary. W surowych regulach zakonnych, dyscyplinie i żarliwym katolicyzmie odnalazła wartości, którym pozostała wierna przez całe swoje życie (Fardon, 2007; Kuper, 2007; *Professor Dame...*, 2007).

W 1939 roku Mary Tew rozpoczęła studia z zakresu filozofii, nauk politycznych i ekonomii na Uniwersytecie w Oksfordzie, gdzie w 1943 roku uzyskała dyplom licencjata. Po studiach, w ramach obowiązkowej służby wojskowej, podjęła pracę w Colonial Office (1943-1947). Jej przełożoną była tam Audrey Richards, a współpracownikami liczne grono antropologów. Obserwując ich pracę i podziwiając rozległą wiedzę, Mary Tew postanowiła poświęcić się antropologii<sup>2</sup>. W 1946 roku rozpoczęła dwuletnie studia podyplomowe, a w 1949 roku, jako świeżo upieczona doktorantka, trafiła pod opiekę swego przyszłego mentora i promotora Edwarda E. Evans-Pritcharda. Kierowany przez niego Instytut Antropologii Społecznej był wówczas czołową akademicką placówką antropologiczną, z którą związani byli tak wybitni badacze, jak Meyer Fortes, Max Gluckman, Daryll Forde, Godfrey Lienhardt czy Alfred R. Radcliffe-Brown, poprzednik Evans-Pritcharda na fotelu szefa Instytutu i patron intelektualny „szkoły oksfordzkiej” (Dohnal, 2001, s. 103-108; Tokarska-Bakir, 2007, s. 10).

Jak przystało na wierną tradycji oksfordzkiej uczennicę Evans-Pritcharda, w 1949 roku, dzięki grantowi dla weteranów wojennych, Mary Tew rozpoczęła badania terenowe w Afryce (1949-1951, 1953). Prowadziła je wśród bantuskiego ludu Lele zamieszkującego prowincję Kasai w ówczesnym Kongu Belgijskim (obecnie Demokratyczna Republika Konga, dawn. Zair)<sup>3</sup>. Owocem badań nad systemem społecznym, zasadami zawierania małżeństw, a przede wszystkim wierzeniami i kultem luskowca wśród Lele, była dysertacja, na podstawie której w 1953 roku uzyskała stopień doktorski. Dziesięć lat później, w 1963 roku, ukazała się monografia *The Lele of Kasai*, „solidne, lecz konwencjonalne studium dotyczące wszelako czasu minionego, odkąd życie Lele uległo tragicznym przeobrażeniom w burzliwym okresie postkolonialnego Konga” (Kuper, 2007)<sup>4</sup>.

Początek lat 50. to czas awansu naukowego, ale również ważny moment w życiu osobistym i zawodowym Mary Tew. W 1951 roku wyszła ona za mąż za Jamesa Douglasa, gorliwego katolika i konserwatystę, ekonomistę w Biurze Badawczym Partii Konserwatywnej, z którym pozostała w szczęśliwym związku do śmierci Jamesa w 2004 roku. Wkrótce po ślubie na świat przyszło pierwsze

---

<sup>2</sup> „Byli ekspertami, podczas gdy my, zwykli urzędnicy, pełniliśmy funkcje służebne. Pytałam ich wówczas: w jaki sposób zdołaliście zostać doradcami, a nie zwykłymi urzędnikami?” (cyt. za: Kuper, 2007).

<sup>3</sup> Podobno pierwotnie Douglas planowała badania terenowe na południu Europy, ale afrykanista Evans-Pritchard skutecznie jej to wyperswadował (Klekot, 2007, s. 38). W Oksfordzie wybór Afryki jako miejsca badań był niejako naturalny, choć mało kto — tak jak Douglas — decydował się na ich prowadzenie we francuskiej strefie językowej. Miało to swoje konsekwencje — monografia Douglasa została w Wielkiej Brytanii niemal niezauważona, a jej francuski przekład ukazał się dopiero wiele lat później (*Professor Dame...*, 2007).

<sup>4</sup> W 1987 autorka powróciła do Zairu, z przerażeniem stwierdzając wielką degradację środowiska oraz agresywny stosunek Kościoła do wyznawców rodzimych wierzeń.

dziecko — córka Janet, a później dwaj synowie, James i Philip. Przez pięćdziesiąt lat rodzinnym gniazdem państwa Douglas był dom w Highgate w północnym Londynie — kolejna, po rodzinie i wierze, trwała ostoja w życiu Mary Douglas (Fardon, 2007).

Małżeństwo i przeprowadzka do Londynu zbiegły się w czasie z wyborem zawodowym. W 1951 roku Mary Douglas opuściła Oksford i przyjęła od Darylla Forde'a ofertę pracy na Wydziale Antropologii w University College London, z którym, pomijając czas pobytu w Stanach, związała się na ponad pół wieku — najpierw jako wykładowca (1951-1970), a później profesor antropologii społecznej (1970-1977), by w końcu, w 1994 roku, uzyskać godność Honorary Fellow.

Kilka kolejnych lat Mary Douglas poświęciła wychowywaniu dzieci oraz wdrażaniu się w nowe obowiązki akademickie. W tym czasie dokonała się też ważna reorientacja jej zainteresowań. Częściowo z powodu rozczarowania słabym przyjęciem książki o Lele, a w części za namową męża, zwróciła się stopniowo w stronę studiów nad kulturą współczesną. Swoje uwagi i komentarze na ten temat przedstawiała w cyklicznych felietonach publikowanych na łamach tygodnika „New Society” oraz audycjach radiowych programu BBC 3, drukowanych później w „The Listener” (*Professor Dame...*, 2007; Tokarska-Bakir, 2007, s. 12).

W 1966 roku ukazała się najsłynniejsza książka Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*<sup>5</sup>, którą „Times Literary Supplement” umieścił na liście stu najważniejszych książek opublikowanych po II wojnie światowej. Jest to wielowątkowe studium poświęcone kulturowym sposobom klasyfikowania rzeczywistości. Nawiązując do koncepcji Durkheima, zgodnie z którą nasz sposób rozumienia świata zakorzeniony jest w stosunkach społecznych, Douglas dowodzi uniwersalnego charakteru wszelkich schematów klasyfikacyjnych, będących w istocie odbiciem życia społecznego. Odwołując się do wyników własnych badań terenowych, rozmaitych danych etnograficznych, przykładów współczesnych ruchów społecznych oraz analizy Starego Testamentu, pokazuje, w jaki sposób takie kategorie symboliczne, jak „czystość”, „świętość”, „nieczystość” i „zmaza”, służą budowaniu porządku, w którym wszystko to, co „brudne” usuwane jest poza nawias systemu klasyfikacyjnego. „Brod”, rozumiany zarówno dosłownie, jak symbolicznie, uznawany jest za niebezpieczny, zagrażający łaadowi społecznemu. Kontakt z nim jest zatem surowo reglamentowany, obwarowany sankcjami rytualnymi lub, po prostu, objęty tabu. To uniwersalna cecha kultury — dla Lele „brudny” jest luskowiec, Księga Kapłańska za „nieczyste” uznaje mięso świni, a dla angielskiej gospodyni domowej czymś „nie na miejscu” jest kurz w salonie lub kuchni<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Wydana w języku polskim jako *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu* (Douglas, 2007a).

<sup>6</sup> Znakomite omówienie *Czystości i zmazy* przynosi wstęp do polskiego wydania tej książki — esej *Energia odpadków* Joanny Tokarskiej-Bakir (2007).

*Czystość i zmaza* wyznaczyła kierunek, w którym Douglas podążyła w swej następnej książce, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (1970)<sup>7</sup>. Rozważając zależności pomiędzy formalną, instytucjonalną strukturą różnych grup a systemami symbolicznymi, autorka dochodzi do wniosku, że zrozumienie różnorodnych form życia społecznego wymaga odniesienia się do funkcjonującej w danej kulturze symboliki ciała ludzkiego. Interpretacja wszechobecnych rytuałów i symboli, wyrażających się na przykład w zwyczajach kulinarnych, etykiecie, stroju czy polityce, winna zatem odwoływać się do kulturowego sposobu postrzegania ciała, stanowiącego punkt odniesienia dla postrzegania i kategoryzowania rzeczywistości społecznej. Innymi słowy, zdaniem Douglas, symbolika krwi, kości, oddychania czy wydalania pociąga za sobą istotne implikacje społeczne. Dowodzi tego porównawcza analiza dwóch typów wspólnot. Grupy posiadające surowsze reguły moralne oraz rozbudowaną symbolikę odwołującą się do relacji ciało — społeczeństwo, cechowała bardziej sformalizowana struktura i organizacja niż wspólnoty, których zasady były bardziej liberalne, a obrzędy i symbolika uboższe. Grupy te były także trwalsze, zapewniając swym członkom poczucie więzi i tożsamości. Przykładem takiej wspólnoty byli dla Douglas katolicy. Wielowiekowe przywiązanie do niezmiennych rytuałów, bogata symbolika, również ta odwołująca się do ciała, oraz sformalizowana struktura, wytworzyły wśród nich silne poczucie odrębności i wspólnotowości. Dla wychowanej w surowej tradycji katolickiej Douglas były to wartości niezwykle cenne i pożądane. W związku z tym nieufnie i krytycznie odnosiła się ona do liberalnych reform II Soboru Watykańskiego, które postrzegała jako zagrożenie dla jedności i trwałości katolicyzmu. Z kolei przykładem społeczności drugiego typu były rodzące się wówczas komuny hipisowskie i inne nieformalne grupy, które cechował brak wewnętrznej hierarchii, rozbudowanych rytuałów i swobodny stosunek do cielesności.

*Symbole naturalne*, podobnie zresztą jak *Czystość i zmaza*, spotkały się z żywą reakcją szerokiego grona odbiorców. Środowisko antropologiczne przyjęło je jednak z mieszanymi uczuciami. Zastosowanie tradycyjnych narzędzi analizy antropologicznej w badaniach nad współczesnym społeczeństwem brytyjskim uznane zostało przez niektórych za wielki atut, podczas gdy inni widzieli w tym obrazoburstwo. Obok pochwał, odezwały się także głosy zarzucające Douglas formułowanie pochopnych wniosków, nie opartych na danych empirycznych. Byli i tacy, którzy uznali ją za wojującego klerykała i obrończynię katolickiego tradycjonalizmu (zob. Kuper, 2007; Tokarska-Bakir, 2007, s. 7). Obie książki przyniosły jednak ich autorce duży rozgłos i popularność znacznie wykraczającą poza macierzystą dyscyplinę. Wyrazem akademickiego uznania dla Mary Douglas było przyznanie jej w 1970 roku tytułu profesorskiego i powierzenie

---

<sup>7</sup> Polskie tłumaczenie: *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii* (Douglas, 2004).

katedry na UCL. W owym czasie w brytyjskich naukach społecznych zaszczytu takiego dostąpiło zaledwie kilka kobiet.

Kolejne lata Douglas poświęciła studiom nad brytyjską kulturą współczesną, pozostając jednak wierną swym wcześniejszym zainteresowaniom symbolizmem i rytuałem<sup>8</sup>. Jej głównym tematem badawczym były wówczas różne przejawy konsumpcji oraz gospodarki państwa opiekuńczego. Owocem kilkuletnich studiów, prowadzonych między innymi wspólnie z wybitnym ekonomistą, Baronem Isherwoodem, była opublikowana w 1979 roku książka *The World of Goods*, pionierskie opracowanie z zakresu antropologii ekonomicznej. Douglas sformułowała w niej tezę, że współczesna konsumpcja jest doniosłym aktem rytualnym, działaniem symbolicznym, które interpretować można jako komunikat. Zauważyła także, że nasilająca się tendencja do zaspokajania indywidualnych potrzeb konsumenckich, odzwierciedlająca zróżnicowanie stylów życia poszczególnych jednostek i grup, grozi poważnym kryzysem społecznym, gdyż ci, którzy konsumują mniej, czyli słabiej się komunikują, wypierani są na margines życia społecznego. Dowodem na to miały być wyniki badań dotyczących zmian upodobań nabywców artykułów żywnościowych, kierujących się w swych wyborach modą, poradami ekspertów, dostępnością określonych produktów oraz ich ceną.

*The World of Goods* była bodaj pierwszą książką antropologiczną, która doznała się interpelacji parlamentarnych. Członkowie Izby Gmin zarzucali Douglas mamotrawienie środków publicznych na uprawianie bezużytecznej „sociologii ciasteczek”. Autorka broniła się, twierdząc że zachowania konsumenckie stanowią ważny barometr nastrojów społecznych i jako takie winny być uważnie śledzone przez naukę (*Professor Dame ...*, 2007).

Publikowane w latach 70. teksty przyniosły Mary Douglas uznanie wśród ekonomistów, filozofów, a nawet teologów, ale rodzime środowisko antropologiczne odbierało je raczej chłodno. Zapewne w części było to związane z wewnętrzną sytuacją w UCL, gdzie, po odejściu Darylla Forde'a, doszło do głębokich podziałów i kryzysu. W tej sytuacji, w 1977 roku, Douglas podjęła decyzję o opuszczeniu Londynu. Wraz z mężem wyjechała do Stanów Zjednoczonych, gdzie objęła stanowisko dyrektora badań nad kulturą w nowojorskiej Russell Sage Foundation (1977-1981). Nawiązała tam współpracę z politologiem Aaronem Wildavskym, z którym opublikowała książkę *Risk and Culture* (1982).

Głównym przedmiotem zainteresowania autorów *Risk and Culture* była kulturowa percepcja zagrożenia, którą analizowali poprzez pryzmat działań organizacji ekologicznych. Zdaniem Douglas, kategoria strachu i zagrożenia jest konstruktem kulturowym. Dowodzą tego działania amerykańskich ruchów obrony środowiska. Poprzez publikowanie alarmistycznych raportów i organizowanie spektakularnych działań, ruchy te wznecają społeczne poczucie zagrożenia.

---

<sup>8</sup> W tym czasie Douglas opublikowała zbiór esejów *Implicit Meanings* (1975), wyd. pol. *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne* (Douglas, 2007b).

W dużej mierze osiągają to za pomocą zręcznej retoryki, w którą wpleciona jest między innymi manipulacja symboliką sakralizowanej natury. Członkowie organizacji ekologicznych posługują się bowiem symbolami wyrażającymi wartości, wokół których budowana jest jedność grupy. W ten sposób symbole zagrożenia — współczesne tabu — stają się fundamentem silnych związków w grupach pozabawionych wewnętrznej hierarchii.

W *Risk and Culture*, a także późniejszych pracach, *How Institutions Think* (1986) oraz *Risk and Blame* (1992), Mary Douglas powracała do wątków podjętych w *Symbolach naturalnych*. Książki te łączy bowiem analizowanie dyskutowanych problemów w kategoriach „siatki i grupy” (*grid and group*)<sup>9</sup>. Najprościej mówiąc, pojęcie grupy służy Douglas do określania stopnia wewnętrznej spójności — im większa przewaga działań kolektywnych nad indywidualnymi, tym grupa jest silniejsza. Z kolei siatka jest miarą skrępowania jednostki — im bardziej decyzje indywidualne są ograniczone, tym silniejsza jest siatka. W ten sposób grupa i siatka wyznaczają dwie osie, w odniesieniu do których można klasyfikować badane społeczeństwa, kultury lub zachowania. Maksymalne wartości siatki i grupy wykazują społeczności silnie zhierarchizowane, zaś niskie wskaźniki siatki i grupy właściwe są niezależnym, luźno zorganizowanym wspólnotom. W przypadkach niskiego poziomu cech siatki oraz wysokiego natężenia cech grupy mamy do czynienia z sektami, nazywanymi też przez Douglas enklawami. „Enklawy są wytworem podobnie myślących przyjaciół, którzy odrzucają hierarchię, formalizm i nierówności społeczeństwa zewnętrznego. Ich kultura jest przepelniona radykalizmem i złością” (cyt. za Howse, 2007).

W 1981 roku Mary Douglas objęła posadę w Northwestern University w Chicago (1981-1985), gdzie, jako Avalon Professor of the Humanities, kierowała jednocześnie katedrą antropologii i religioznawstwa. Później została profesorem wizytującym na uniwersytetach Princeton i Yale. W owym czasie powróciła do studiów nad religią, zajmując się głównie Starym Testamentem, a zwłaszcza analizowaną już wcześniej Księgą Kapłańską. Prowadziła także badania nad współczesnymi procesami religijnymi, zwracając uwagę na pojawiający się ekstremizm chrześcijański w Stanach Zjednoczonych oraz islamski na Bliskim Wschodzie. W krótkim czasie opublikowała trzy monografie poświęcone tekstualistycznej analizie Pięcioksięgu: *In the Wilderness* (1993), *Leviticus as Literature* (1999) oraz *Jacob's Tears* (2004). Prace te cieszą się dużym uznaniem w środowisku teologicznym.

W 1988 roku Mary Douglas powróciła do Londynu, a rok później została przyjęta w poczet członków Akademii Brytyjskiej. Kolejnym zaszczytem, którego dostąpiła, było wyróżnienie tytułem Komandora Orderu Imperium Brytyjskiego (CBE) w 1992 roku. Pomimo zaawansowanego wieku i pogarszającego się stanu zdrowia, pozostała aktywna, wiele podróżowała, wygłaszała wykłady

<sup>9</sup> Szerzej na ten temat zob. Bamard, 2006, s. 207-211.

i publikowała. Jej ostatnią pracą była książka *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition* (2007), w której raz jeszcze zajęła się strukturą Starego Testamentu jako tekstu literackiego.

Mary Douglas do końca życia interesowała się sprawami publicznymi. W przywołanym na początku tego szkicu wywiadzie, apelowała do władz i społeczeństwa o roztropność i umiar w walce z terroryzmem. Przestrzegала, że Al-Kaida, jak każda radykalna enklawa, najbardziej niebezpieczna jest wówczas, gdy działa poza marginesem życia społecznego. Niegdyś ruchy takie były rozproszone i izolowane, tymczasem współcześnie, w dobie Internetu, tworzą dobrze zintegrowaną wspólnotę, której członków łączy nienawiść do społeczeństwa, w którym żyją. Walka z nimi nie może sprowadzać się do przemocy. „Jeśli ludzie ci nienawidzą Ameryki, a ona ich atakuje, to wrogość enklawy rośnie” (cyt. za Howse, 2007). Stąd apel do ekspertów, znawców kultury, religii i polityki o podjęcie działań, które pozwoliłyby na rozpoczęcie dialogu z ekstremistami. Alternatywą jest eskalacja konfliktu. Tylko rozmowy, umożliwienie enklawom przedstawienia własnego stanowiska, stwarzają szansę na załagodzenie sytuacji.

Podczas uroczystości zorganizowanej w Instytucie Antropologii Społecznej UCL z okazji nadania Mary Douglas tytułu szlacheckiego, Paul Richards, obecny szef tej placówki, wygłosił laudację, w której podkreślając niezwykłą osobowość, bogaty dorobek, zaangażowanie społeczne oraz uznanie, jakie zyskała w środowisku akademickim i życiu publicznym, nazwał Mary Douglas „Mozartem antropologii” (*Professor Mary Douglas...*, 2007). W ten sposób w imieniu całego środowiska złożył hołd wybitnej uczonej, pierwszej i prawdziwej Dame antropologii.

*Wojciech Dohnal*

## BIBLIOGRAFIA

- Barnard A.  
2006 *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa.
- Dohnal W.  
2001 *Antropologiczne koncepcje plemienia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Douglas M.  
2004 *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dzurak, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- 2007a *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, PIW, Warszawa.
- 2007b *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Marek DREWnicki, Kęty.
- Fardon R.  
2007 *Dame Mary Douglas*, „The Guardian”, 18 maja 2007 (wersja elektroniczna).

Howse Ch.

2007 *The Pangolin and Al-Qa'eda*, „The Spectator”, 28 kwietnia 2007 (wersja elektroniczna).

Klekot E.

2007 *Koty to psy, a świnia jest brudna, bo nie przeżuwa pokarmu i dwoi kopyto*, „op.cit.” 35, s. 37-39.

Kuper A.

2007 *Dame Mary Douglas. Anthropologist whose «Purity and Danger» Established as a Leading Theorist of Ritual and Theology*, „The Independent”, 22 maja 2007 (wersja elektroniczna).

Martin D.

2007 *Dame Mary Douglas, 86, a Wide-Ranging Anthropologist, Is Dead*, „The New York Times”, 22 maja 2007 (wersja elektroniczna).

Tokarska-Bakir J.

2007 *Energia odpadków*, w: M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, PIW, Warszawa, s. 7-43.

*Professor Dame Mary Douglas*, „The Times”, 18 maja 2007 (wersja elektroniczna).

*Professor Mary Douglas Celebrates DBE at UCL Anthropology*, UCL report, <http://www.ucl.ac.uk/news/news-articles/0703/0703060>.

## CLIFFORD GEERTZ (1926-2006).

### ANTROPOLOGICZNE ŻYCIE W FASCYNUJĄCYCH CZASACH

„Dotarłem do takiego punktu w moim życiu i mojej karierze, że ludzie chcą usłyszeć ode mnie nie o jakimś nowym fakcie lub idei, ale raczej o tym, jak dotarłem do tego punktu w moim życiu i mojej karierze. Jest to dalece zniechęcające, i to nie dlatego, że brzmi jak *memento mori* (kiedy ma się siedemdziesiąt pięć lat wszystko brzmi jak *memento mori*), ale z tego powodu, że poświęciłem całe swoje dorosłe życie próbie posuwania do przodu nauk społecznych, a teraz jestem proszony o rozważenie, jakie były tego skutki — dlaczego myślę, że moja postawa może być nazwana posuwaniem do przodu, i co, w wypadku jeśli ta postawa była trwała, winno być kolejnym niezbędnym posunięciem. W rezultacie, musiałem zaangażować się w ciągu kilku ostatnich lat w dwie mniej lub bardziej uporządkowane próby opisanego mojego ogólnego kursu życiowego jako aktywnego antropologa, i ten esej będzie trzecim, ale wierzę też, że ostatnim” (Geertz, 2002, s.1). Tych kilka zdań, niczym w soczewce, skupia najważniejsze bodaj cechy Clifforda Geertza. Przynajmniej takiego, jakim dał się poznać dzięki swoim tekstom, ideom, badaniom. Mamy w nich zatem głęboką autoświadomość (którą chętnie nazwałbym refleksyjnością, gdyby nie pamięć o ambiwalentnym stosunku amerykańskiego uczonego do tego terminu), mamy zawsze obecną postawę

ironiczną, dotyczącą w pierwszej kolejności siebie samego, nie brakuje wreszcie poważnej troski o naukę i jej sensownie rozumiany rozwój.

Cytowany wyżej początek Geertzowskiego tekstu *An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times* rzeczywiście — można to dzisiaj definitywnie potwierdzić — był jego ostatnim napisanym esejem na własny temat. Tekst powstał w 2001 roku, na pięć lat przed śmiercią uczonego. Clifford Geertz zmarł w wyniku powikłań związanych z zawałem serca, przeżywszy osiemdziesiąt lat, 30 października 2006 roku w szpitalu University of Pennsylvania. Być może zbędne już jest dodanie, że odszedł jeden z bezdyskusyjnie najważniejszych twórców antropologii kulturowej drugiej połowy XX wieku, fundator nurtu interpretacjonistycznego, twórca koncepcji „gęstego opisu”, niezrównany komentator nowych trendów w ramach tej dyscypliny, szanowany jej ambasador, może nawet pewien rodzaj ikony. Nawet jeśli w istocie zbędne są te przypomnienia, to w artykule o charakterze wspomnieniowym (niechby tylko częściowo) nie może ich zabraknąć. Tym bardziej, że mowa o umyśle i człowieku prawdziwie wszechstronnym. Geertz w unikalny zaiste sposób łączył aktywność terenową z działalnością pisarską; nigdy nie okopywał się na szanłach antropologii kulturowej, ale otwierał ją na nowe wpływy, antropologizując przy okazji znaczące obszary humanistyki i nauk społecznych; odznaczał się niezrównaną biegłością zarówno w dziedzinie nauk o kulturze, jak i na polu literatury, malarstwa, poezji. Być może to Geertz właśnie — jak nikt inny przed nim — pokazał, że nauka jest i musi być sztuką: sztuką interpretacji, zrozumienia, bliskości, przekraczania tego, co znajome.

Badacz ten pozostał również wierny sobie, czego jednym ze świadectw jest choćby wspomniany tekst. Geertz deklarował w nim, że więcej nie będzie się w tej formie wypowiadał na swój temat, i słowa dotrzymał. Można zatem *An Inconstant Profession* potraktować jako rodzaj testamentu uczonego. I tak chciałbym uczynić, przypominając pewne jego wątki. Warto tak postąpić z tego prostego powodu, że Geertz nie pozostawił wielu równie osobistych dokumentów. Poza *An Inconstant Profession* mamy bowiem do dyspozycji jedynie dwa inne teksty, traktujące o jego życiu i drodze życiowej. Są to kolejno: wykład „Harvard-Jerusalem” z 1990 roku, który został później włączony jako rozdział pod tytułem „Disciplines”<sup>1</sup> do książki *After the Fact*, oraz wykład w ramach American Council of Learned Societies (jako *Life of Learning*) z 1999 roku, otwierający następnie książkę *Available Light*<sup>2</sup>. W tym pierwszym Geertz skupił się na rozmaitych problemach wiążących się z badaniami oraz nauczaniem, najwięcej uwagi poświęcając swojej długiej pracy terenowej w Indonezji i Maroku. W drugim eseju natomiast, z perspektywy bardziej osobistej, przyjrzał się swojej karierze, dając czytelnikowi coś na kształt społeczno-intelektualnej autobiografii

<sup>1</sup> Pierwodruk tego tekstu w: Geertz, 1995. W tekście opieram się właśnie na tym wydaniu.

<sup>2</sup> Po polsku jako: „Wędrownka i przypadek: żywot uczonego”, rozdział w: Geertz, 2003, s. 11-32. Cytaty w tekście za tym tłumaczeniem.

i autowjaśnienia. Zapewne teksty te nie należą do kluczowych pozycji w jego naukowym dorobku, zważywszy wszelako na kontekst, w jakim je przywołuję, zyskują swoją wagę i umożliwiają wejście w życie i poglądy tego wybitnego badacza. Moim celem jest właśnie taka ich lektura.

Potraktowane na poziomie najbardziej podstawowym, autobiograficzne teksty Geertza przynoszą informacje na temat najważniejszych faktów z jego życia. Dla porządku wymienię te najbardziej znaczące (łącznie z tymi, o których nie chciał bądź nie mógł już sam napisać). Urodzony 23 sierpnia 1926 roku w San Francisco, a wychowany na kalifornijskiej wsi, Geertz jako niespełna osiemnastolatek zaciągnął się do marynarki wojennej Stanów Zjednoczonych. Niespodziewany koniec wojny spowodował, że młodego marynarza US Navy objęła Ustawa o byłych żołnierzach amerykańskich. Wykorzystując dar losu, Geertz wyrwał się z Kalifornii i podjął nieplanowane wcześniej studia. Za namową znajomego nauczyciela akademickiego rozpoczął studia w Antioch College w Yellow Springs w stanie Ohio, postanawiając zostać pisarzem, nowym Steinbeckiem albo Londonem. Jak sam po latach przyznał: „Wkroczyłem do świata akademickiego w momencie, który miał się okazać najlepszy w całych jego dziejach; w każdym razie z pewnością w Stanach Zjednoczonych” (Geertz, 2003, s.12).

Dwudziestolatek skrzętnie wykorzystał swoją szansę. Zdobył wysokie stypendium Amerykańskiej Rady Towarzystw Naukowych oraz licencjat z filozofii. Po czym znów zasięgnął rady nauczyciela akademickiego (był nim George Geiger, ostatni magistrant wypromowany przez Johna Deweya), a ten podsunął mu pomysł studiowania antropologii. Geiger był w kontakcie z Clydem Kluckhohnem, który rozbudowywał akurat eksperymentalny instytut, łączący antropologię kulturową nie z archeologią i antropologią fizyczną — co należało w USA do przyjętego zwyczaju — lecz z psychologią i socjologią. Obaj uznali, że to dobre miejsce dla przyszłego badacza. W ten sposób Geertz trafił, razem z żoną Hildred, z wykształcenia anglistką, do Uniwersytetu Harvarda w Cambridge, wpisując się tym samym w ekskluzywną grupę najbardziej wybitnych antropologów minionego wieku, jak na przykład Claude Lévi-Strauss i Victor Turner, którzy, podobnie jak on, zajęli się antropologią niejako z przypadku. Zetknął się tam z „nadzwyczajnym zbiorem osób i osobowości”. „Dla mnie jako kogoś, kto miał zostać antropologiem — jedynym, który nie miał nigdy wcześniej kursu z antropologii i nie miał żadnego szczególnego celu, wyjąwszy uczynienie z siebie gdzieś zatrudnionej osoby” (Geertz, 2002, s. 4) — wspominał, autorytetem stał się „nieznośnie gadatliwy” Kluckhohn. W tamtejszym Instytucie Stosunków Społecznych spędził Geertz dwa „gorączkowe” lata. Terminując u Kluckhohna, Talcotta Parsonsa, Henry’ego Murraya, Jerome’a Brunera, Davida Schneidera, Pitrima Sorokina, stanął wreszcie „w obliczu najbardziej brutalnego i nieuniknionego faktu w życiu antropologa, jakim są badania terenowe” (Geertz, 2003, s. 18). Miejscem tej osobliwej inicjacji stała się środkowa Jawa, gdzie Geertz miał zająć się badaniem religii, jego żona zaś — życia rodzinnego. „Tak to się

toczy. Reszta to postscriptum, korzyść odniesiona z przypadkowego zbiegu okoliczności” (Geertz, 2003, s. 19), kwituje te doniosłe wydarzenia sam badacz.

Skutkiem owych „zbiegów okoliczności” był fakt, że Geertz w różnych momentach swojej naukowej kariery wiązał się z czołowymi uczelniami wyższymi swojego kraju. W 1956 roku zdobywał doktorat na Uniwersytecie Harvarda (rozprawa napisana pod kierunkiem Cory du Bois), następnie spędził rok (1958-1959) na Uniwersytecie Stanforda w Palo Alto, w nowo założonym Centrum Zaawansowanych Studiów Behawioralnych, w otoczeniu takich sław, jak choćby Thomas Kuhn, Meyer Fortes, Roman Jakobson, W.V.O. Quine, Edward Shils, Milford Spiro i inni. Potem roczny pobyt w Berkeley, skąd na dziesięć lat (1960-1970) trafił Geertz na Uniwersytet w Chicago. Na tamtejszym Wydziale Nauk Społecznych szybko, bo w roku 1964, otrzymał profesurę w dziedzinie nauk społecznych, kierował też Komitetem Studiów Porównawczych nad Nowymi Narodami. Do jego obowiązków należała także opieka nad doktorantami pracującymi w Maroku, wśród których byli Paul Rabinow i Vincent Crapanzano. W roku 1970 roku Geertz dołączył do Instytutu Zaawansowanych Studiów w Princeton i jako profesor nauk społecznych pozostał mu wierny do końca życia (od 1999 jako profesor emerytowany). Ponadto, w latach 1978-1979, gościł jako Eastman Professor na Uniwersytecie Oxfordzkim. Na swoje pierwsze badania terenowe wyruszył, o czym była mowa, w 1952 roku, a ich miejscem była wieś w środkowej części Jawy. Inicjacja badawcza trwała w sumie dwa i pół roku, później Geertz wracał jeszcze do Indonezji, pracując na Bali i Sumatrze (1957-1958). W latach 60. i 70. prowadził badania w Maroku: najpierw w Sefrou, otoczonym murami mieście w środkowym Atlasie, następnie analizując różne wymiary islamu.

Do najbardziej znaczących książek opublikowanych przez tego wybitnego uczonego należą: *The Religion of Java* (1960), *Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia* (1963), *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (1963), *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia* (1968), *Interpretation of Cultures. Selected Essays* (1973), *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology* (1980), *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (1980), *Works and Lives. The Anthropologist as Author* (1988), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (1995), *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (2000)<sup>3</sup>. Wymienione pozycje uhonorowano wieloma nagrodami; wśród nich znajduje się prestiżowa

---

<sup>3</sup> W Polsce od 2000 roku dość systematycznie ukazują się przekłady kolejnych książek tego autora. W kolejności chronologicznej wydano dotąd: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak i S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przekład i wstęp Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003; *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005; *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005; *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

National Book Critics Circle Award for Criticism dla *Works and Lives* przyznana w 1988 roku. Książka *Interpretation of Cultures*, stanowiąca naukowe *opus magnum* Geertza, uznana została przez opiniotwórczy „Times Literary Supplement” za jedną z „najważniejszych stu książek, które opublikowano po II wojnie światowej”. Amerykańskiego antropologa nagradzano ponadto doktoratami *honoris causa*, w sumie otrzymał ich co najmniej piętnaście (między innymi na Uniwersytecie Harvarda, Uniwersytecie Chicagowskim i Uniwersytecie w Cambridge).

Na pierwsze badania terenowe udawał się Geertz wraz z żoną Hildred *de domo* Storey. W roku 1975 wspólnie wydali książkę *Kinship in Bali*, w roku 1982 rozwiedli się (obecnie Hildred Geertz jest emerytowanym profesorem w departamencie antropologii w Princeton). Pięć lat później Clifford Geertz ożenił się po raz drugi, a jego wybranką była antropolożka Karen Blu. Autor *Local Knowledge* ma troje dzieci: córkę Karen z pierwszego małżeństwa oraz synów Benjamina i Kirklanda, a także dwoje wnucząt.

We wspomnianym na wstępie tekście Geertz postanowił nakreślić rozwój antropologii w drugim półwieczu minionego stulecia, rozwój, którego najpierw był świadkiem, potem z kolei uczestnikiem i sprawcą. Myślę, że warto przyjrzeć się jego perspektywie, tym bardziej, że przypada ona na czas jego największej aktywności naukowej, a przy tym stanowi dobrą okazję do poznania jego opinii i ocen na ten temat. Druga połowa XX wieku w historii antropologii kulturowej w Stanach Zjednoczonych daje się, wedle Geertza, podzielić na cztery zasadnicze fazy (Geertz, 2002, s. 2): lata 1946-1960 (datowanie jest, rzecz jasna, przybliżone) to czas „powojennej bujności”; najbardziej znaczące w drugiej fazie, od roku 1960 do połowy lat 70., są modernizacja oraz zimna wojna; w latach 1975-1989 badacz notuje proliferację nowych ujęć teoretycznych i metodologicznych, a także powstanie radykalnych krytyk nauki i kultury spod znaku „post-”; w ostatniej natomiast fali, od roku 1990, znaczące jest „zwrócenie się ku konfliktowi etniczemu, przemocy, nie-ladowi globalnemu, globalizacji, transnacionalizmowi, prawom człowieka i tym podobnym zagadnieniom, które, zwłaszcza po 11 Września, stały się dalekie od jasności” (Geertz, 2002, s. 2-3).

„Podczas II wojny światowej — stwierdza Geertz — amerykańscy antropologowie zostali, podobnie jak amerykańscy socjologowie, historycy, psychologowie i politolodzy, wciągnięci, mężczyźni i kobiety, w służbę dla rządu” (Geertz, 2002, s. 3). Po jej zakończeniu, powrócili na uczelnie z nowymi koncepcjami samych siebie i swoich profesji. Najbardziej płodnym, bogatym i zdumiewającym ośrodkiem był w tej fazie Harvard, a zwłaszcza Instytut Stosunków Społecznych „łączący socjologię, antropologię, psychologię kliniczną w co najmniej terminologicznie zintegrowaną całość” (Geertz, 2002, s. 3). W skład tego Wydziału wchodziły bardzo różne, lecz wybijające się jednostki: Russian Research Center, kierowany przez Kluckhohna, Psychological Clinic prowadzony przez Henry’ego Murraya, a także Laboratory of Social Relations, któremu przewodził Samuel Stouffer. Do tego zespołu dołączyli John i Beatrice Whiting, inicjujący

pracę Human Relations Area Files. Wpływową pozycję zajmował ówczasnie, jak ocenia to Geertz, także Massachusetts Institute of Technology, w ramach którego działał Center for International Studies. Jego zadaniem było stymulowanie procesów modernizacyjnych i demokratycznych w nowych państwach Azji oraz Afryki, jak również w „będących na mieliźnie” krajach Europy Wschodniej i Ameryki Łacińskiej.

Kolejna faza rozwoju antropologii wiąże się dla Geertza — zapewne nie bez wpływu jego własnych doświadczeń terenowych — z załamaniem się przewidywanej, i oczekiwanej, linii rozwoju państw Trzeciego Świata. Większość szlachetnych wizji ich przywódców nigdy nie była niczym więcej niż marzeniem, a może wręcz „samozatrucaniem się”. Szybko przekształciły się one w „kleptokracje”, rządzone przez ludzi pokroju Suharto, Marcosa, Mobutu, Amina czy Assada. „Cokolwiek wydarzyło się w Trzecim Świecie — konkludował Geertz — nie wyglądało to na postępowy przyrost racjonalności, jakkolwiek definiowanej” (Geertz, 2002, s. 9).

Czym charakteryzowała się trzecia, wyróżniona przezeń faza? „W ciągu kolejnych piętnastu lat propozycje nowych kierunków w antropologicznej teorii lub metodzie pojawiały się prawie co miesiąc, przy czym każda była hałaśliwsza od swoich poprzedniczek” (Geertz, 2002, s. 9). „Eksplodzja paradygmatów” rozpoczęła się oczywiście od francuskiego strukturalizmu. Potem wylaniały się kierunki pobudzone przez osiągnięcia biologii, teorii informacji, semiotyki i ekologii, takie jak socjobiologia (Chagnon i Irons), antropologia kognitywna (Tyler, D’Andrade), etnografia mówienia (Gumperz, Hymes, Tedlock) czy materializm kulturowy (Harris, Rappaport). Po nich nadeszły: neomarksizm (Wolf), neowolucjonizm (Service, Steward), neofunkcjonalizm (Gluckman, Turner) i neo-durkheimizm (Douglas). Bourdieu przedstawił „teorię praktyczną”, Turner „antropologię doświadczenia”, Dumont „społeczną antropologię cywilizacji”, Guha „subaltern studies”. Leach pisał o „kulturze i komunikacji”, Goody o „oralności i piśmienności”, Needham rozprawiał na temat „języka i doświadczenia”, Schneider „pokrewieństwa jako systemu kulturowego”, Sahlins zaś „struktury i koniunktury”. Jakie, w tym gwałtownym szukaniu nowych kierunków, było miejsce autora *Interpretacji kultur*? „Jeśli idzie o mnie — zauważał Geertz — namawiałem do ćwiczeń z «antropologią interpretatywną», poszerzoną i przekierowywaną dzięki rozwojowi literatury, filozofii i analiz językowych, rozwijając swoje zainteresowanie systemami znaczeń — wierzeń, wartości, światopoglądów, form odczuwania, stylów myślenia — w warunkach, w których konkretni ludzie konstruują swoją egzystencję, a które żyją poza ich konkretnymi egzystencjami” (Geertz, 2002, s. 10).

Do tej mieszanki teorii i idei dołączyły wkrótce kolejne: feminizm, antyimperializm, dyskurs dotyczący praw tubylczych i wyzwolenia gejów, a także nowe koncepcje z dziedzin pokrewnych, na przykład ruch „Annales” w historii, „nowy historycyzm” w literaturze, hermeneutyka i fenomenologia w filozofii, poststruktu-

ralizm. Był to nieogarnięty wręcz nadmiar, w którym niczego zdawało się nie brakować. A jednak, jak oceniał to Geertz: „Tym, czego brakowało, był jakiś sposób na uporządkowanie tych perspektyw wewnątrz szeroko akceptowanej dyscyplinarnej ramy albo racjonalnego, przewodniego paradygmatu” (Geertz, 2002, s. 10).

To, co amerykański uczony nazwał „eksplozją paradygmatów”, stanowiło preludium do wyłonienia się w kulturze postmodernizmu. W ramach antropologii zaczęto pytać o kwestię reprezentacji rzeczywistości, etnograficzny autorytet, usytuowanie zarówno badacza, jak i jego nauki, zagadnienia etyczne. Pytanie o „prawo do pisania” najgłośniej postawiono w tomie *Writing Culture* pod redakcją Clifforda i Marcusa z 1986 roku. Większość prac podążających tropem wyznaczonym przez autorów tego tomu zgłębiała dwa wymiary antropologicznej praktyki: konstrukcję tekstów antropologicznych oraz moralny status badań antropologicznych.

Najtrudniej jest, przestrzega Geertz, mówić o tym, co teraz właśnie się zaczyna, przyszłość bowiem, jak to ujmował już Hegel, może być przedmiotem nadziei albo niepokoju, oczekiwania na dobro bądź zło, lecz z pewnością nie może być przedmiotem wiedzy. Próbując wszelako wskazać na pewien możliwy kierunek, w jakim zwróci się antropologia, badacz wyszczególnił wiele jej rozwijających się obecnie (lub mogących się wkrótce ukształtować) pól badawczych. Są to: studia nad konfliktami etnicznymi, transnarodowymi etnicznościami, kolektywną przemocą, migracją, uchodźcami, niechcianymi mniejszościami, nacjonalizmem, separatyzmem, obywatelstwem, a także analizy nie będące jeszcze kilka lat temu częścią antropologicznego widnokągu, a dotyczące funkcjonowania quasi-rządowych instytucji w rodzaju Banku Światowego, Międzynarodowego Funduszu Walutowego czy różnych agend ONZ. W tym wyliczeniu Geertz zwraca uwagę na pewne konkretne badania: nad biznesem reklamowym na Sri Lance (Kemper), telewizją w Indiach (Rajagopal), koncepcją legalności i sprawiedliwości w islamie (Rosen), światowym obrotem sushi (Bestor), politycznymi skutkami wiary w czarownictwo w nowej RPA (Ashforth). W jego pojęciu, studia tego rodzaju i im podobne, ściśle związane są z pewnym paradoksem, jakim jest współwystępowanie we współczesnym świecie kosmopolityzmu i parafializmu. Realne istnienie tego paradoksu wymaga od antropologów „przemyslenia naszych kluczowych koncepcji politycznych: narodu, państwa, kraju, społeczeństwa, ludu” (Geertz, 2002, s. 14).

Czy można odnaleźć w cytowanym tekście Geertza, a także w dwu pozostałych, należących do zbioru jego wypowiedzi autobiograficznych, jakieś wskazówki dla podróżujących, piszących i poszukujących dzisiaj antropologów? Wydaje mi się, że poza trafnym wskazaniem priorytetów generalnej refleksji w naszej dyscyplinie, na przywołanie zasługuje jeszcze kilka uwag zmarłego uczonego. W eseju *Disciplines* Geertz przemawia gorzko i niemal oskarżycielsko: „Kiedy rozpoczynałem studia magisterskie w 1950 roku, Amerykańskie Stowarzyszenie Antropologiczne liczyło około dwóch tysięcy członków; w 1992 roku jest ich ponad dziesięć tysięcy, a ostateczna liczba jest nie do ogarnięcia (...) porównanie

samych siebie do plemienia, gildii albo klubu towarzyskiego pokazuje, że antropologia stała się przerośniętym konsorcjum nie powiązanych ze sobą uczonych, którzy trwają razem głównie dzięki inercji i wygodzie” (Geertz, 1995, s. 100). Wazkim powodem tego stanu jest przy okazji fakt, na który również autor zwraca uwagę; oto „ze wszystkich nauk o człowieku, antropologia jest być może tą, która najczęściej podważa samą siebie” (Geertz, 1995, s. 65).

W „Wędrówce i przypadku” natrafimy na myśl znacznie bardziej krzepiącą: „kiedy spoglądam na to, co przynajmniej niektórzy z najlepszych w nadchodzącym pokoleniu robią lub chcą zrobić, przy wszystkich trudnościach, jakie po drodze napotykalają oraz ideologiczne kłopoty, w jakie uwikłane są dzisiaj prawie wszystkie śmiałe osiągnięcia w naukach humanistycznych i społecznych, jestem, powściągliwie się wyrażając, dobrej myśli. Dopóki ktoś jeszcze gdzieś walczy, dopóty (...) żaden głos nie jest całkowicie stracony” (Geertz, 2003, s. 31).

W bardzo podobnym tonie wyraził się Geertz w ostatnim autobiograficznym tekście: „[Obecnie] Antropologowie są zmuszeni do pracy w warunkach nawet mniej uporządkowanych, ukształtowanych i dających się przewidzieć, a także bardziej podatnych na moralną lub ideologiczną redukcję bądź szybką polityczną fiksję, niż warunki, w jakich ja pracowałem, a które również były, mam nadzieję, że udało mi się to ukazać, dość dalekie od regularności” (Geertz, 2002, s. 14). Czy to powód do zwątpienia, rezygnacji, niechęci do działania? Bynajmniej: „Interesujące czasy, niestała profesja. Zazdroszczę im tego, co otrzymali” (Geertz, 2002, s. 14), powiada Geertz. Dobrze, niech tak będzie, niech nam, antropologom, zazdroszczą inni — Clifforda Geertza.

*Waldemar Kuligowski*

## BIBLIOGRAFIA

Geertz C.

- 1995 *Disciplines*, „Raritan” vol. 14, no 3, s. 65-102.
- 2002 *An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times*, „Annual Review of Anthropology” vol. 31, s. 1-19.
- 2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przekład i wstęp Z. Pucek, Universitas, Kraków.

ANNA KRZYSZTOFOWICZ  
(1925-2007)

Profesor Anna Krzysztofowicz urodziła się 18 czerwca 1925 roku we Lwowie. W latach 1945-1950 studiowała biologię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po uzyskaniu dyplomu magisterskiego podjęła pracę w Zakładzie Zoologii Systematycznej i Zoogeografii Instytutu Zoologii UJ. W 1960 roku nadano jej stopień doktora, a habilitowała się w 1968 roku. Przez cały czas pracowała w Instytucie Zoologii UJ, uzyskując tytuł profesora nadzwyczajnego w 1978 roku, a w 1990 – profesora zwyczajnego.

Prof. Anna Krzysztofowicz pełniła wiele funkcji naukowych i społecznych: była Prodziekanem Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi UJ (1984-1987), zastępcą przewodniczącego Rady Zakładowej NSZZ „Solidarność” UJ, przewodniczącą Archidiecezjalnego Komitetu Pomocy Osobom Represjonowanym (1981-1987). Pełniła również funkcję przewodniczącej Zespołu Rektorskiego do kontaktów z Polakami z terenów byłego ZSRR (1990-1995) oraz, od roku 1995, kuratora Bratniej Pomocy Akademickiej „Cantianum” im. św. Jana Kantego. Była przewodniczącą Komisji Biologicznej PAN i redaktorem Zeszytów Naukowych UJ Serii Zoologicznej; działała w Polskim Towarzystwie Zoologicznym i Towarzystwie Przyrodników im. Mikołaja Kopernika. Od 1990 roku powierzono jej funkcję redaktora naczelnego „Biuletynu Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”. Prowadziła aktywną działalność w Stowarzyszeniu „Wspólnota Polska” oraz w Towarzystwie Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich, zajmując się pomocą dla Polaków na Wschodzie. Od 1980 roku była członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego; działała w Kole Zainteresowań Kulturą Ormian.

Za swoje zasługi prof. Anna Krzysztofowicz została uhonorowana Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, Złotym Krzyżem Zasługi, odznaką „Zasłużony dla Uniwersytetu Jagiellońskiego”; była również laureatką wielu nagród naukowych. Za działalność na rzecz Polaków na Wschodzie otrzymała Złotą Odznakę Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich.

Prof. Anna Krzysztofowicz zmarła 16 listopada 2007 roku. Została pochowana na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

*Krystyna Reinfuss-Janusz*

## REIMUND KVIDELAND (1935-2006)

Dotarła do nas smutna wiadomość o niespodziewanej śmierci powszechnie znanego i cenionego folklorysty, profesora Reimunda Kvidelanda, który zmarł nagle 6 czerwca 2006 roku.

Reimund Kvideland urodził się 28 stycznia 1935 roku w zachodniej części Norwegii, charakteryzującej się silną religijnością i przywiązaniem do tradycji. Był pierwszym członkiem swojej rodziny, który podjął karierę akademicką. W latach 1957-1964 studiował (w Oslo, Kopenhadze i Frankfurcie nad Menem) filologię nordycką oraz historię i folklorystykę. Tytuł jego niepublikowanej dysertacji magisterskiej z folklorystyki, złożonej w 1964 roku, brzmiał: „Eventyrforteljerene og forteljemiljø” („Gawędziarz i środowisko gawędziarstwa”). Do podjęcia badań nad gawędziarstwem ludowym zachęcił Kvidelanda jego mentor z Oslo, Svale Solheim. W trakcie studiów nad nosicielami tradycji, ich repertuarem i otoczeniem inspirowały go przede wszystkim prace w języku niemieckim autorstwa Ottona Brinkmanna, Godfryda Henssena i Lindy Dégh. Koncentracja na kontekście i funkcji odcisnęła piętno na dalszej twórczości naukowej Reimunda Kvidelanda.

W 1966 został mianowany wykładowcą folklorystyki na Uniwersytecie w Bergen, z zadaniem stworzenia jej programu, którego tam dotąd nie było. Misja zakończyła się sukcesem; mimo skromnych początków — wraz z Brynjulfem i Bente Alver — stworzył jedno z najważniejszych centrów studiów folklorystycznych w Skandynawii, kładące nacisk również na współczesne procesy i przemiany tradycji.

Nazwisko Reimunda Kvidelanda stało się dobrze znane w świecie folklorystyki z powodu jego znakomych talentów organizacyjnych w zakresie współpracy międzynarodowej; był organizatorem i inicjatorem niezliczonych projektów naukowych. Społeczności folklorystycznej znany był jako prężny organizator, o czym świadczą piastowane przez niego stanowiska kierownicze i udział w wielu międzynarodowych inicjatywach badawczych.

W późnych latach sześćdziesiątych był pierwszym prezydentem NEFA — The Nordic Ethnological and Folkloristic Association — forum dla tych, którzy chcieli ożywić na nowo etnologię i folklorystykę. W latach 1971-1995 redagował pismo „Tradisjon”, którego był założycielem. Dał się również poznać jako aktywny prezydent dwóch czołowych towarzystw naukowych: International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) (1989-1995) i International Society for Ethnology and Folklore (SIEF) (1987-1990). Przez wiele lat był współautorem *Internationale Volkskundliche Bibliographie*. Przez sześć lat (1991-1997) piastował stanowisko dyrektora Nordic Institute of Folklore (NIF) w Turku (Finlandia). Działalność tego instytutu wykraczała daleko poza regionalny zasięg, nie ograniczając się wyłącznie do badań lokalnych. Od 2002 roku Kvideland był również członkiem International Advisory Board of Folklore.

Twórczość naukowa Reimunda Kvidelanda nie powinna zostać zapomniana, mimo że składa się głównie z artykułów, wstępów do prac zbiorowych i recenzji, a on sam nigdy nie opublikował żadnej wielkiej pracy, którą można by nazwać dziełem jego życia. Zainteresowania Reimunda Kvidelanda odnoszą się do kilku zakresów tematycznych, takich jak: tradycyjne narracje i pieśni (ze szczególnym uwzględnieniem ich transmisji społecznej); bajka magiczna, pieśni, przypowieści i podania oraz legendy ludowe z naciskiem na analizę tekstu; folklor dziecięcy, religijne memoriały i religijność ludowa oraz badania historyczne.

W uznaniu jego zasług na polu badania i rozpowszechniania tradycyjnych bajek i podań, fundacja Märchen-Stiftung Walter Kahn przyznała mu w 2004 roku Europäische Märchenpreis.

Jego ważnym wkładem do problematyki bajkoznawczej był artykuł *The Study of Folktale Repertoires*, opublikowany w pracy pod red. M. Chesnutta *Telling Reality. Folklore. Studies in Memory of Bengt Holbek*, Copenhagen, Turku 1993. Pośród licznych publikacji poświęconych gawędziarstwu ludowemu warto wspomnieć o jego wkładzie do dwunastotomowego wydawnictwa Norsk Eventyrbibliotek (Norweska Biblioteka Bajki Ludowej). W serii tej, publikowanej w Oslo od 1967 do 1981 roku, Reimund Kvideland zredagował lub współredagował pięć tomów. Inne ważniejsze pozycje w twórczości Reimunda Kvidelanda, to: *Norwegische und islandische Volksmärchen* wydane w Berlinie w 1988 roku, wspólnie z Hallfredur Örn Eirikssonem oraz *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*, Turku 1993, które zredagował wraz z Pertti J. Anttonenem.

Również na polu teorii dostrzec można wpływ Kvidelanda na badania pieśni ludowej. Jego obszerny artykuł *Den folkelege songtradisjons funksjonelle aspekt (Funkcjonalny aspekt popularnej pieśni tradycyjnej)*, z 1974 roku, zainspirował wielu nordyckich badaczy. Kvideland zwrócił w nim uwagę na performatywny aspekt pieśni ludowej, który pozwalał traktować ją jako proces. W jego opinii było to istotne podejście badawcze, lekceważone przez wcześniejszych badaczy ballad skandynawskich, zajmujących się dotąd głównie samym tekstem.

Istotną część naukowej twórczości Reimunda Kvidelanda stanowiły badania historyczne. Uwidacznia się to w napisanych przez niego wprowadzeniach i komentarzach do publikacji seryjnych, a w szczególności w jego artykułach napisanych dla *Enzyklopädie des Märchens*. Kvideland opublikował tam, między innymi, obszerny artykuł zatytułowany *Norwegen*, który dotyczył badania bajki ludowej w Norwegii. Omówił wcześniejsze artykuły norweskich badaczy napisane na ten temat oraz terminy naukowe wypracowane przez skandynawskich folklorystów w toku ich badań nad zjawiskiem bajki.

Profesor Reimund Kvideland pozostanie w naszej pamięci przede wszystkim jako badacz i aktywny animator międzynarodowego życia folklorystycznego, którego talenty zadecydowały o tym, iż bardzo często powierzano mu stanowiska kierownicze w różnych organizacjach folklorystycznych. Był to także powszech-

nie szanowany uczyony o wspaniałym podejściu do innych badaczy, który swoją postawą potrafił zachęcić młodszych kolegów do włączania się w prace szerszej, międzynarodowej społeczności folklorystów.

Również polscy badacze mieli niejednokrotnie możliwość kontaktowania się z profesorem Reimundem Kvidelandem, którego inspiracja przyczyniła się w znacznej mierze do organizacji w ośrodku łódzkim cyklicznej konferencji „Ecology and Folklore” (1992-1998).

*Anna Pietrzyk*

### RICHARD RORTY (1931-2007). RELATYWISTA OD DOBREJ NADZIEI

Rorty bardzo poważnie traktował nowe media, a w szczególności Internet. Rozumiejąc jego rosnące znaczenie, nie stronił od mailowej korespondencji, godził się na wywiady za pośrednictwem wirtualnej sieci. Mniej więcej rok przed swoją śmiercią w elektronicznym liście pisał do zaprzyjaźnionego filozofa Jürgen Habermasa: „Niestety, zapadłem na tę samą chorobę, która zabiła Derridę”. Po tej hiobowej wieści, dodał od razu ironicznie, że ta odmiana nowotworu trzustki bierze się „ze zbytniego oddawania się lekturze Heideggera” (Habermas, 2007, s. 18). Wiadomość o zgonie amerykańskiego uczonego również najpierw rozeszła się w mediach elektronicznych, choć początkowo nie bez pewnych komplikacji<sup>1</sup>. Za miarodajną informację uznano ostatecznie notę kwartalnika „Telos” (także wersji elektronicznej), który donosił: „Richard Rorty, przodujący amerykański filozof i spadkobierca tradycji pragmatycznej, zmarł w piątek, ósmego czerwca 2007 roku”.

Richard McKay Rorty urodził się czwartego września 1931 roku w Nowym Jorku. Jego rodzice byli zaangażowani w propagowanie idei lewicowych, przede wszystkim myśli Lwa Trockiego, zachęcali też swojego syna do trudnych filozoficznych lektur. Sam Richard rozkochał się w dzikich storczykach rosnących nieopodal rodzinnej posiadłości w zachodnim New Jersey. To jednocześnie, i zarazem bezkonfliktowe, zainteresowanie Trockim — czyli kwestiami sprawiedliwości społecznej — oraz urodą storczyków — a więc jak najbardziej prywatnym hobby — znalazło później odbicie w jego filozoficznych poglądach.

---

<sup>1</sup> Już dziewiątego czerwca jeden z członków rodziny filozofa dokonał wpisu o jego zgonie w biografii Rorty’ego zamieszczonym w internetowej encyklopedii *Wikipedia*, który początkowo, z braku potwierdzenia w innych źródłach, został usunięty jako przejaw internetowego wandalizmu.

Edukację wyższą rozpoczął Rorty wkrótce po ukończeniu 15. roku życia, wstępując na University of Chicago, gdzie w 1952 roku otrzymał magisterium z filozofii. Cztery lata później, w 1956 roku uzyskał doktorat z filozofii na Yale University. Po odbyciu służby wojskowej, wykładał w Wellesley College, a następnie w latach 1961-1982 w Princeton. Atakowany za swój dalece niekonwencjonalny sposób uprawiania filozofii, w 1982 roku przyjął obowiązki profesora w zakresie humanistyki na University of Virginia, by w 1998 roku zostać profesorem literatury porównawczej w Stanfordzie, który stał się jego ostatnim miejscem pracy. W wolnym czasie podróżował od Australii do lasów deszczowych Brazylii, by oddawać się obserwowaniu życia ptaków.

Pierwsza zredagowana przezeń książka, *The Linguistic Turn* z 1967 roku, w sposób symboliczny wyznaczyła naukową drogę Rorty'ego oraz miejsce zajmowane przez tego uczonego na mapie XX-wiecznej refleksji filozoficznej. Rozpoczynając od filozofii analitycznej, uzyskawszy biegłość w tej dziedzinie, Rorty porzucił ją, by ostatecznie zwrócić się ku pragmatyzmowi sygnowanemu przez Johna Deweya i Williama Jamesa, łącząc jego ustalenia z poglądami późnego Wittgensteina na temat języka. Dzisiaj jego nazwisko łączone jest ze zwrotem językowym, jaki dokonał się w humanistyce w latach 60. ubiegłego wieku. Rorty głosił wiarę w literaturę jako narzędzie edukacji społecznej i katalizator zmian. Ważnych dla rozwoju nauki i sztuki autorów podzielił na metafizyków, kurczowo uchwyconych jednej prawdy i chcących przy użyciu jednego języka opisać całą dostępną rzeczywistość, oraz ironistki (istotny jest ten rodzaj gramatyczny!), czerpiące z różnych słowników, próbujące za każdym razem opisać człowieka i jego świat na nowo. Ta umiejętność ujmowania rzeczywistości w nowy sposób była dla Rorty'ego kryterium rozstrzygającym, zaś za określeniem „różne słowniki” kryją się odmienne kultury, będące w istocie jedynym źródłem krytyki nas samych, naszych jednostkowych jaźni i kolektywnych pomysłów na życie.

W bogatym dorobku literackim — nie bójmy się tego słowa — Rorty'ego na szczególną uwagę zasługują dwie książki<sup>2</sup>. *Filozofia a zwierciadło natury* z 1979 roku to pierwsza tak systematyczna krytyka tradycyjnej, platońskiej filozofii, skupionej na odkrywaniu stałych prawd. Amerykański uczoney przekonywał, że tak zakreślona tradycja dobiegła kresu i zamiast poszukiwań filozoficznie ugruntowanej nauki winniśmy poświęcić się uprawianiu filozofii jako dialogu. Rozwijany przez niego neopragmatyzm rezygnował z posługiwania się pojęciami „prawdy”, „rozumu”, „natury”. Nie ma wszak, dowodził Rorty, spojrzenia znikąd, nie ma czystej, niewinnej wiedzy, a prawda nie tyle jest odkrywana, ile raczej wytwarzana w wyniku wielopoziomowych społecznych mediacji. W jego mniemaniu filozofia bez zwierciadeł (analityczna, od której zaczynał, potem już

---

<sup>2</sup> W języku polskim ukazało się kilka książek i zbiorów artykułów Rorty'ego (Rorty, 1994, 1996, 1998, 1999).

każda) stała się dyscypliną, której kompetencyjny zakres ogranicza się tym samym do nauki o logicznym wynikaniu.

Drugą znaczącą i szeroko komentowaną pracą była *Przygodność, ironia i solidarność*, wydana pierwotnie w 1988 roku. Na jej kartach Rorty już w sposób bezpośredni odnosił się nie tylko do kwestii filozoficznych, ale podnosił także liczne problemy społeczne i polityczne. Konstatując upadek „wielkich opowieści” nadających wcześniej sens ludzkiemu życiu, takich jak chrześcijaństwo, humanizm albo marksizm (tytułowa „przygodność”), postulował Rorty postawę ironiczną, polegającą na wzięciu w nawias wszelkich dogmatów, jako produktów miejsca i chwili. Możliwa w takim przypadku sytuacja powszechnego idiosynkratyzmu, powinna zostać złagodzona przez przyjęcie postawy liberalnej, znaczącej tutaj tyle, co dążenie do minimalizacji okrucieństwa w świecie ze świadomością, że mój/nasz styl życia nie może być nikomu narzucany siłą, i że nie posiada on żadnych metafizycznych gwarancji (tytułowa „solidarność”). „My, wykształceni, wyrafinowani, tolerancyjni, miękcy liberalowie — jak etykietował Rorty własną podmiotowość — jesteśmy zawsze gotowi wysłuchać racji drugiej strony; wierzymy, że społeczeństwo istnieje po to, by ułatwiać jednostkom realizację ich różnych celów; traktujemy postęp jako wzrost różnorodności i wolności, nieustannie dążąc do tego, by jak najszerszy krąg ludzi nazywać «my»”.

Poglądy Rorty’ego, szczególnie te, które wykraczały poza filozoficzny kanon, dotykając spraw etyki i relacji między ludźmi i społeczeństwami, krytkowano wielokrotnie, zarzucając im naiwność, zbytni idealizm bądź tworzenie nowego rodzaju utopii, tym razem liberalnej. Na początku ostatniej dekady XX wieku mówiło się nawet, że „przykładanie” Rorty’emu stało się „nową gałęzią przemysłu kulturowego”. Filozof, który głosił tezy dokładnie odwrotne do Huntingtonowskiego „zderzenia cywilizacji” i przekonania o nieuchronności wielkiej wojny, stał się w pewnym momencie nie tylko filozofem akademickim, lecz także wpływowym rzecznikiem dialogu między kulturami, które uważano za skazane na konflikt. Jego praca naukowa była nagradzana. W 1981 roku otrzymał, dzięki MacArthur Foundation, jeden z pierwszych „grantów dla geniuszy”. Krótco przed śmiercią, w kwietniu 2007 roku, Rorty — zaliczany już za życia do elitarnego grona najwybitniejszych filozofów i myślicieli społecznych końca XX wieku — został uhonorowany Medalem Thomasa Jeffersona. W laudacji uzasadniono to wyróżnienie następująco: „W uznaniu jego ogromnego i dystynktywnie amerykańskiego wkładu w filozofię, a szerzej, w nauki humanistyczne. Jego praca przeddefiniowała wiedzę jako kwestię dialogu i praktyki społecznej, nie zaś próbę odwzorowania natury, przeddefiniowała ponadto samą filozofię jako niekończące się, demokratyczne, społeczne i kulturowe akty badania, refleksji i wymiany, a nie aktywność kontrolowaną i uprawomocnioną przez koncepcje obiektywności i ponadrozumowej prawdy”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> „Telos”, 9.06.2007-<http://www.telospress.com> (dostęp: 22.09.2007).

Rorty zmarł w swoim domu w kalifornijskim Palo Alto, pozostawiając 34-letnią żonę Mary Varney Rorty (wcześniej był mężem filozofki Amelie Oksenberg Rorty) i ich syna Jaya, dwójkę dzieci z pierwszego związku — córkę Patricię oraz syna Kevina, a także dwoje wnucząt.

Warto w tym miejscu zapytać o związki Rorty'ego z antropologią. Uczony chętnie i często przekraczający granice dyscyplin, wypowiadający się na łamach popularnych czasopism i gazet, nie stroniący od podejmowania tematów ogólnospołecznych i aktualnych, musiał przecież zajmować stanowisko w sprawach ważnych także dla antropologów. I tak w istocie było. Rorty wielokrotnie wypowiadał się choćby na temat relatywizmu, tej soli antropologicznej teorii. Pomińnię przezeń pojęć „prawda” i „natura” samo w sobie stanowiło już wyrazistą deklarację w tym względzie. Uczony ten powtarzał, że zrozumienie tego, co nazywamy faktami, zawsze uzależnione jest od danej formy życiowej. Nasz dostęp do rzeczywistości jest w sposób nieunikniony uwarunkowany przez lokalne przekonania co do tego, czym jest wiedza, a wniosek stąd (nie jedyny zresztą) płynie taki, iż pretensje zgłaszane przez zachodnią naukę, a dotyczące jej rzekomo uprzywilejowanego dostępu do zewnętrznej rzeczywistości, są co najmniej wątpliwe. A dalej, skoro nie istnieje żaden uniwersalny kanon pojęć, służący klasyfikacji rzeczy, tedy roszczenia filozofii stają się coraz mniej uzasadnione. Epistemologia — pojmowana jako nauka o tym, co daje się stwierdzić z absolutną pewnością — zakrawa w tym świetle na coś po prostu niemożliwego. Na poziomie społecznej *praxis* Rorty namawiał z kolei do „etnocentryzmu otwartego”. Zakładając, że punktem wyjścia w kontakcie z obcą kulturą jest nasz własny punkt widzenia, postulował, aby punktem dojścia stała się taka jego modyfikacja, która pozwoliłaby na przyswojenie obcego punktu widzenia i uczynienie go częścią naszego. Liczy się tu — i zawsze — intelektualna ciekawość. Naszą powinnością nie jest poznanie dla samego poznania, ale czynienie życia lepszym, dawanie nadziei; bardziej ważkie od pytań epistemologicznych są pytania etyczne. Może jest to zbyt daleko idąca analogia, lecz w tych poglądach odnajduję żywe echo wezwania księdza filozofa Józefa Tischnera, który mawiał: „nie szukaj prawdy, szukaj przyjaciół”. Zdaje się, że nieodległa to myśl od liberalnej solidarności promowanej przez Rorty'ego.

Interesującym wątkiem działalności tego uczonego była jego polemika podjęta z inną wybitną umysłowością swoich czasów, zmarłym osiem miesięcy wcześniej Cliffordem Geertzem. Nie wnikając w jej szczegóły — pretekstem było leczenie w amerykańskiej klinice Indianina alkoholika, który korzystając z darmowego rządowego programu pomocy medycznej, nie zaprzestał picia alkoholu, za nic mając nalegania lekarzy, którzy nie rozumieli powodów jego zgubnej determinacji — należy podkreślić zgoła odmienne wnioski, do jakich doszli. Geertz pisał o bezduszości liberalnego społeczeństwa, które nie potrafi dostrzec i właściwie ocenić ludzi żyjących według odmiennych norm (Geertz, 1986). Rorty natomiast chwalił mechanizmy tegoż społeczeństwa, dzięki którym

ów chory Indianin mógł być leczony w państwowym szpitalu. Zauważmy fundamentalną zmianę, namawiał, przecież jeszcze sto lat temu ten „dzikus” znajdował się na marginesie, nie był częścią naszego społeczeństwa, teraz natomiast jest takim samym obywatelem, jak my wszyscy. Kto doprowadził do tej mentalnej rewolucji? — pyta Rorty — i odpowiada: to antropologowie, ich postawa życzliwych interpretatorów. Dalej filozof używa jakże krzepiąco brzmiących określeń: antropologowie są dlań mianowicie „koneserami zróżnicowania” i „agentami miłości” pospołu. W społeczeństwie liberalnym ich zadaniem jest uwrażliwianie na inność, wskazywanie możliwych obszarów konfliktu, podsuwanie etycznych rozwiązań. Specjaliści od zróżnicowania to zarówno tłumacze, jak i rzecznicy inności, ludzie odpowiedzialni za tworzenie przestrzeni do dialogu (Rorty, 1991).

Rorty był upartym piewą nadziei. Wierzył, że cierpienie innych da się minimalizować, że można położyć kres poniżaniu jednych istot ludzkich przez inne. Tworzył w epoce, która jego zdaniem była pierwszą w historii ludzkości chwilą, kiedy duże grupy ludzi nauczyły się oddzielać „pytanie «Czy podzielasz nasze przekonania i pragnienia?» od pytania «Czy cierpisz?»” (Rorty, 1996, s. 267). To umiejętność odróżnienia kwestii różnic, partykularyzmów i odmienności od kwestii odczuwania cierpienia.

Podejmował ten podstawowy dla siebie temat również w odniesieniu do konkretnych tragedii. „Dla Serbów Muzułmanie nie są już ludźmi. Muzułmańskich jeńców, leżących na ziemi w rzędach i czekających na przesłuchanie, serbski strażnik przejechał małym wozem dostawczym (...). W Bonsansi Petrovac pewnego Muzułmanina zmuszono do odgryzienia penisa innemu Muzułmaninowi”, przytaczał Rorty fragmenty dziennikarskich raportów pisanych w Bośni w 1992 roku (Rorty, 2005, s. 53). Filozof uczulał na zwolenników Nietzschego (często nieświadomych tego powinowactwa), którzy twierdzą, że idea niezwykłych praw człowieka to śmiechu warta próba obrony słabszych przed silniejszymi. Przestaliśmy pytać o to, kim lub czym jesteśmy, bo antropologia pokazała wszystkim oszalałą zdolność gatunku ludzkiego do zmieniania się. Słabość filozofii moralnej otwiera drogę do uzasadnienia najbardziej potwornych zbrodni. Problemem nie są obecnie racjonalni egoiści, o których Platon sądził, że są podatni na reedukację, trzeba im jedynie uzmysłowić ich błędy. Realnym problemem jest ów Serb, dzielny i honorowy, uważający Muzułmanów za obrzezane psy. Realnym problemem jest ten odważny żołnierz i wspaniały towarzysz, oddany swoim kompanom i przez nich kochany, gardzący Muzułmanami i uważający kobiety za niebezpieczne suki i nieprzyjazne dziwki. Racjonalność nie ma tutaj nic do roboty: wskazanie Serbom wybitnych Muzułmanów nie podziała, tak samo, jak wiedza o genialnych Żydach nie zmieniła poglądów nazistów, a jedynie zwiększyła przyjemność ze znęcania się nad nimi. „Bowiem wszystko zależy od tego — tłumaczył Rorty, mówiąc oczywiście nie tylko o wojnie na Bałkanach — kogo uznajemy za bliźniego, za racjonalny podmiot w jedynym istotnym znaczeniu — znaczeniu, w którym być istotą rozumną to tyle, co być członkiem naszej

wspólnoty moralnej” (Rorty, 2005, s. 55). Już Florian Znaniecki twierdził, że każda rzeczywistość jest czyjaś, wymaga zatem uwzględnienia współczynnika humanistycznego, a Jerzy Kmita przekonywał, że bazą dla każdej interpretacji każdej kultury jest założenie o racjonalności jej depozytariuszy. Rorty’ego natomiast najbardziej interesowały zawsze wnioski etyczne, najpierwsze bodaj i najważniejsze w świecie zglobalizowanych różnic i odmienności, które skazane są na współistnienie i sąsiedztwo. Antropologowie nie powinni od tych wniosków stronić.

Waldemar Kuligowski

### BIBLIOGRAFIA

- Geertz C.  
1986 *The Uses of Diversity*, „Michigan Quarterly Review” vol. 25, no. 1.
- Habermas J.  
2007 *Rorty — filozof, przyjaciel, poeta*, przeł. A.M. Kaniowski, „Gazeta Wyborcza”, 16-17 czerwca 2007.
- Rorty R.  
1991 *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*, w: R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, „Philosophical Papers” vol. 1.  
1994 *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia — Wydawnictwo Spacja, Warszawa.  
1996 *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.  
1998 *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.  
1999 *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa.  
2005 *Prawa człowieka, rozum i uczucia*, przeł. W. Jach, „Odra” nr 2, s. 53-62.