

II. ARTYKUŁY

MICHAŁ MOKRZAN

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

W STRONĘ RETORYCZNEJ TEORII KULTURY. O ZAŁOŻENIACH TEORETYCZNO-METODOLOGICZNYCH ANTROPOLOGII RETORYCZNEJ¹

Załamywanie rąk nad kryzysem przedstawiania nie powinno przesłonić nam faktu, że niektóre z pojawiających się w dyskusji głosów krytyki same wygenerowały nowe, ważne prądy intelektualne, stając się punktem wyjścia do dalszych dociekań (Herzfeld 2004: 23).

Chiazm antropologii i retoryki

Tak jak nie było jednej antropologii istniejącej pod szyldem *Writing Culture*, tak też nie ma wspólnej wizji dyscypliny na początku XXI wieku. Tak zwana antropologia postmodernistyczna lat 80. oraz antropologia nowego paradygmatu to konstrukty myślowe będące efektem generalizacji, które często z rzeczywistością niewiele mają wspólnego (por. Pool 1999; Kaniowska 2004). Alan Chalmers (1997: 36-37) zauważa, że rozwijanie dyskursu naukowego opierającego się na indukcyjnym rozumowaniu – a z takim typem rozumowania mamy do czynienia, tworząc wszelkie uogólnienia – obarczone jest ryzykiem błędu, ale gdybyśmy nie

¹ Niniejszy artykuł nie powstałby bez wsparcia merytorycznego, jakiego udzielili mi profesorowie Ivo Strecker i Stephen A. Tyler. Im także zawdzięczam inspirację do dalszych badań nad retorycznym wymiarem doświadczenia.

podjęli tego ryzyka, jak dodają Michał Rusinek i Aneta Załazińska, „to w ogóle trudno by nam było mówić o (...) świecie” (Rusinek, Załazińska 2005: 150). Zdając sobie sprawę z pułapek, w jakie wpaść może nasze rozumienie świata², na przykładzie działalności International Rhetoric Culture Project przedstawiam założenia rodzącego się na naszych oczach nurtu badawczego, który przez jego zwolenników – świadomych istnienia *rhetorische Anthropologie*³ – określany jest mianem antropologii retorycznej.

W prezentowanym artykule, który stanowi efekt prowadzonego przeze mnie projektu badawczego pt. *Antropologia retoryczna. Inspiracje, recepcja, krytyka*⁴, koncentruję się na omówieniu zagadnień, które okazują się istotne z punktu widzenia teorii i metodologii antropologicznej. Szczególny nacisk kładę na: 1. krytykę metodologii wypracowanych w ramach antropologii dialogicznej, etnonauki, antropologii wielostanowiskowej oraz gramatyki generatywnej – antropologia retoryczna ma być bowiem remedium na ograniczenia poznawcze tychże nurtów; 2. procesualny model dyskursu oraz retoryczną teorię symbolizacji – koncepcje te stanowią intelektualne źródła Rhetoric Culture Project; 3. metaforę „zwrotu ku retoryce”, która wyraża łączność projektu z typem refleksji humanistycznej etykietowanym nazwą zwrotu retorycznego; 4. retoryczną teorię kultury oraz koncepcję człowieka jako *homo rhetoricus* – są to główne założenia tego przedsięwzięcia. W rozważaniach pomijam analizę relacji łączących Rhetoric Culture Project z zainicjowanymi przez antropologię strukturalną oraz antropologię symboliczną, a kontynuowanymi między innymi przez antropologię retoryki lat 70. i 80., badaniami nad figuratywnym i perswazyjnym wymiarem kultury i społeczeństwa (zob. Crocker, Sapir, eds., 1977; Fernandez 1986; Geertz 2005; Lévi-Strauss 1969; Turner 2005). Kwestię tę podejmuję w innych pracach (zob. Mokrzan 2012a, 2012b, 2014).

We wprowadzeniu do wydanej w 1991 roku książki *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology* James W. Fernandez skonstatował, że nauki społeczne i humanistyczne znalazły się w sytuacji, którą scharakteryzować można jako „moment metaforyczny” (Fernandez 1991: 2). Określenie to odnosi się z jednej strony do zauważanego zainteresowania reprezentantów tych nauk kluczową rolą, jaką retoryka odgrywa w procesie tworzenia wiedzy naukowej. Z drugiej zaś strony etykieta ta opisuje tendencje badawcze charakteryzujące się ujmowaniem procesów kulturowych i społecznych w kategoriach figuracji,

² Przypadek Clifforda Geertza, który w książce *Dzielo i życie. Antropolog jako autor* (2000: 86) stworzył byt o nazwie „brytyjska szkoła antropologii społecznej”, okazuje się tu symptomatyczny. W recenzji tej książki Edmund Leach zauważył, że „brytyjska szkoła antropologii społecznej”, o której pisze Geertz, po prostu nie istnieje; jest ona efektem generalizacji (Leach 1989: 139; por. Brocki 2003: 150).

³ Jako odrębny typ refleksji humanistycznej, rodzący się na styku antropologii filozoficznej i retoryki, *rhetorische Anthropologie* kojarzona jest z przełomową pracą Hansa Blumenberga pt. *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym* (1997: 98-129).

⁴ Projekt ten realizowałem w 2011 r. w ramach grantu dla młodych naukowców finansowanego przez Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

perswazji i performatywności. W podobnym duchu utrzymane są rozważania Richarda Rorty'ego, który podczas sympozjum „Rhetoric of Human Sciences” w 1984 roku uznał, że po zwrocie lingwistycznym i interpretatywnym w naukach społecznych i humanistycznych nastąpił zwrot retoryczny (zob. Simons 1990: vii; Mokrzan 2012b: 101-103). Na gruncie antropologii kulturowej zwrot ten przyjmuje strukturę chiasmaticzną⁵: mówi się tu bowiem o retoryce antropologii i antropologii retoryki. Zapowiedziany przez Rorty'ego rodzaj refleksji znamionuje, po pierwsze, przekonanie, że proces rozumienia rzeczywistości opiera się na mechanizmach retorycznych. Jak to wyraził Michał Rusinek: „nasz akt poznawczy zawsze opiera się na serii transpozycji o tropologicznym charakterze” (Rusinek 2003: 9). Istotne jest tu także założenie o istnieniu figuratywnego i perswazyjnego wymiaru dyskursów antropologicznych. Tę postać zwrotu retorycznego, w formie retoryki antropologii, znamy z lektury prac, które były szeroko komentowane w ramach debaty nad modernizmem i postmodernizmem. Mowa tu w szczególności o książkach: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986), *Dzielo i życie. Antropolog jako autor* (Geertz 2000) oraz *Tales of the Field. On Writing Ethnography* (Van Manen 1988).

Cechą dystynktywną drugiej inkarnacji zwrotu retorycznego w antropologii kulturowej, która istnieje w postaci antropologii retoryki, jest refleksja nad tym, w jaki sposób zjawiska kultury, tożsamości jednostek i całych społeczeństw „są konstruowane i dekonstruowane przez retoryczne praktyki” (Brown 1990: 191). Badania z zakresu retoryki kultury i poetyki społecznej, które zostały zainicjowane rozważaniami Claude'a Lévi-Straussa nad transformacjami metaforyczno-metonimicznymi, kontynuowane są współcześnie – choć z wykorzystaniem odmiennej perspektywy metodologicznej – przez badaczy skupionych wokół International Rhetoric Culture Project. Głównymi pomysłodawcami tego przedsięwzięcia są Ivo Strecker – antropolog kulturowy, prowadzący od lat 60. wraz z Jean Lydall badania w Etiopii, czego owocem są tomy poświęcone etnografii ludu Hamar (Lydall, Strecker 1979) i teoretyczna praca pt. *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis* (Strecker 1988), w której została zaprezentowana retoryczna teoria symbolizacji – oraz Stephen Tyler, autor i redaktor przełomowych prac metodologicznych z zakresu antropologii i lingwistyki, między innymi: *Cognitive Anthropology* (Tyler, ed., 1969), *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning and Culture* (Tyler 1978) oraz *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World* (Tyler 1987). Współ-

⁵ Chiasm jest figurą słów osiągniętą przez symetryczną zmianę szyku. Jerzy Ziomek wyjaśnia, że „kształt chiazmu przypomina grecką literę X (czyli „ch”), co można zapisać w układzie krzyżowym:

a b
b a

przy czym identyczne symbole nie oznaczają dosłownie identycznych słów, lecz słowa o podobnej funkcji gramatycznej lub semantycznej” (Ziomek 1990: 222).

twórcami projektu, oprócz antropologów, są również filozofowie, lingwiści oraz badacze retoryki i komunikacji. Wymienić tu można takich uczonych, jak Michael Carrithers, James W. Fernandez, Paul Friedrich, Felix Girke, Stephen Gudeman, Robert Hariman, Gerard A. Hauser, Michael Herzfeld, Christian Meyer, Alula Pankhurst, Alan Rumsey. Oczywiście, lista ta nie wyczerpuje uczestniczących w projekcie osób. Za sprawą zaangażowania głównych współtwórców Rhetoric Culture Project z roku na rok rośnie grono autorów podejmujących refleksje nad związkiem retoryki i kultury. Wraz z pozostałymi członkami Rhetoric Culture Project uznają, że inicjowany w ramach przedsięwzięcia zwrot antropologii ku retoryce stanowi pozytywną odpowiedź – oczywiście niejedyną – na problemy i dylematy związane z uprawianiem tej dyscypliny we współczesnym świecie. W kolejnych częściach artykułu prezentuję założenia teoretyczno-metodologiczne, które fundują dyskurs antropologii retorycznej.

Retoryka odnowy

W programowym artykule, zatytułowanym *Rhetoric Culture: Outline of a Project for the Study of the Interaction of Rhetoric and Culture*, Ivo Strecker, Christian Meyer oraz Stephen Tyler wyjaśniają, że Rhetoric Culture to nazwa własna przedsięwzięcia, które po raz pierwszy zostało przedstawione szerokiemu audytorium podczas warsztatów (Rhetoric Culture Theory) zorganizowanych w ramach Piątej Białej Konferencji Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych (EASA), „The Politics of Anthropology. Conditions for Thought and Practice”, we Frankfurcie nad Menem w dniach 4-7 września 1998 roku (Strecker, Meyer, Tyler 2003). Jak w wielu tego typu narracjach antropologicznych, także i w tej mamy do czynienia z mitem początku, retoryką zmiany oraz wykorzystaniem figur i argumentów charakterystycznych dla rodzaju sądowego (*genus iudiciale*). Figurom oskarżenia (*accusatio*), które tworzą dyskurs antropologii retorycznej, towarzyszą także figury rodzaju doradczego (*genus deliberativum*) – *suasio*. Krytykowane idee zastępowane są bowiem koncepcjami godnymi uznania.

Pisząc o genealogii Rhetoric Culture Project, jego główni pomysłodawcy wyznają, że zależało im na tym, by zapoczątkowana w ramach warsztatów refleksja nad chiazmatyczną naturą relacji pomiędzy retoryką i kulturą mogła przyczynić się do przezwyciężenia „stanu limbo”, w którym pozostawiły antropologię „kognitywne, symboliczne oraz dialogiczne” podejścia metodologiczne (Strecker, Tyler 2009b: 4). Przywołanie metafory otchłani, która ma proveniencje katolickie, służy badaczom do wyrażenia zwątpienia w możliwości poznawcze przywołanych nurtów metodologicznych w antropologii. Nurty te wpędziły dyscyplinę do swoistego *limbus anthropologicum*, z którego wyciągnąć nas może refleksja nad retorycznym wymiarem ludzkiego doświadczenia. I tak na przykład, pod

wpływem lektury *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina Tyler oskarża antropologię kognitywną o jednowymiarowe rozumienie kultury, redukujące przedmiot zainteresowań dyscypliny wyłącznie do myślowej organizacji zjawisk materialnych (Tyler 1994, 1996). Antropolog argumentuje również, że nadzieje pokładane w antropologii dialogicznej są nazbyt wygórowane. Wskazując w *The Unspeakable* (Tyler 1987: 66) na pracę Vincenta Crapanzano *Tuhami. Portrait of a Moroccan* (1980), zauważa, że dialog w antropologii jest formą retoryczną, która maskuje fakt, że ostateczny głos w produkcji znaczeń należy do antropologa. Obiekcję taką wyraził także James Clifford, zarówno w stosunku do antropologii dialogicznej – powołując się *notabene* na Tylera (Clifford 1999: 148) – jak i w odniesieniu do antropologii polifonicznych:

Kilka niedawnych eksperymentów z pracami mającymi wielu autorów wydaje się wskazywać, że zainteresowanie badaniami ze strony etnografa działa jako siła napędowa i że to on w końcu zajmuje kierownicze, redaktorskie stanowisko. Autorytatywnej pozycji tego, który „udziela głosu” innym, nie da się w pełni przekroczyć (Clifford 1999: 156).

Podobny argument Tyler wystosował w kierunku etnografii wielomiejscowej, której istnienie George E. Marcus zapowiadał już w *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System* (Marcus 1986: 171-177). Tyler podkreśla, że:

Idea wielomiejscowości jest w dużej mierze fałszywa, ponieważ teksty zawsze okazują się napisane dla zachodniej publiczności lub antropologicznego audytorium. Wszystkie próby włączania odmiennej perspektywy – w tym perspektywy natywnego informatora – okazują się być pod kontrolą autora tekstu. (...) O ile rozumiem, jest to postawa hipokrytyczna, w której mówisz: „Jestem wielomiejscowy tutaj”, podczas gdy tak naprawdę takim nie jesteś (Tyler 1996: 5).

Współtwórcy Rhetoric Culture Project mają świadomość ograniczeń poznawczych wyżej wymienionych nurtów i dlatego też oferują nową perspektywę badawczą, którą należy traktować jako remedium na problemy metodologiczne antropologii. Argument ten pojawia się w wielu publikacjach antropologicznych⁶. W artykule *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, zapowiadając nastanie „nowej etnografii”, Tyler pisze:

historię wszystkich dyscyplin naukowych wyznaczają okresy intensywne zmiany teoretyczne, po których następują stosunkowo spokojne okresy konsolidacji

⁶ Z postulatami konieczności odrodzenia dyscypliny spotykamy się m.in. w takich pracach, jak: *Reinventing Anthropology* (Hymes, ed., 1972), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad, ed., 1973), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford, Marcus, eds., 1986).

i doskonalenia. Kiedy fakty opisowe nauki przestają pasować do starszych modeli wyjaśniających, należy wypracować nowe teorie, które w bardziej adekwatny sposób wyjaśnią nagromadzone dane. Antropologia znajduje się obecnie w jednym z takich okresów przejściowych (Tyler 1993: 25).

Uznać można, że słowa te, pisane 45 lat temu w odniesieniu do etnonauki, mogą charakteryzować wiarę, jaką dziś pokładamy w Rhetoric Culture Project.

Pomysł, że nadszedł czas na stworzenie forum, na którym można podjąć dyskusję dotyczącą interakcji między retoryką i kulturą wyrósł z refleksji Tylera wyrażonych w jego książce *The Said and the Unsaid* oraz z badań Streckera, jakie zawarł w pracy *The Social Practice of Symbolization* (por. Strecker, Meyer, Tyler 2003). Książka Tylera podejmuje rozważania nad problemami, które związane są z przyjęciem w praktyce antropologicznej modelu języka zaproponowanego przez formalistów, takich jak Noam Chomsky (por. Strecker 1991: VIII; Mokrzan 2010a: 134-137). Ujawniając słabe strony teorii lingwistycznej, Tyler konstatuje, że „moment tryumfu formalizmu okazuje się w tej samej chwili jego upadkiem, ponieważ nigdzie tak wyraźnie nie doszło do słowa intelektualne ubóstwo formalizmu jak w formalizacji języka” (Tyler 1978: IX). Formaliści przyjmują, że „mówienie przedstawia nieuświadomianą wiedzę o abstrakcyjnym systemie konwencjonalnych znaków i reguł, z których pomocą zostają stworzone zdania i znaczenia” (Tyler 1978: 5). Teza ta, jak komentuje myśl Tylera Strecker, „jest zasadniczo fałszywa, ponieważ nie odnosi się ona do rzeczywistych ludzi, lecz do fikcyjnego *homo linguisticus*” (Strecker 1991: VIII). W podejściu formalistycznym mamy do czynienia z „wyobcowaniem języka od jego pierwotnego kontekstu komunikacyjnego” (Tyler 1978: 3). Analizy formalne marginalizują zatem to, co dla antropologicznych badań wydaje się najcenniejsze – osadzony w kontekście komunikacyjnym dyskurs mówiących podmiotów, któremu Tyler w *The Unspeakable* dał na imię retoryka (Tyler 1987: 171). Krytykowana teoria języka powieła zatem wprowadzoną przez Ferdinanda de Saussure’a dystynkcję *langue* i *parole*. Teoria, która właściwym przedmiotem swoich analiz czyni gramatykę rozumianą jako abstrakcyjny system języka, jest niezdolna do wyjaśnienia umiejętności aktorów społecznych posługiwania się wyrażeniami metaforycznymi w celu nadania sensu doświadczeniu rzeczywistości⁷. Tłumacząc przewodnią myśl książki Tylera, Kirsten Hastrup zauważa, że:

⁷ W podobnym duchu idą rozważania twórcy etnografii mowy metaforycznej Keitha Basso, który odwołując się do koncepcji etnografii mówienia Della Hymesa uznał, że: „idealny nadawca-odbiorca językowy, tak jak go przedstawiają gramatycy szkoły generatywnej, jest osobą (czy może lepiej byłoby powiedzieć «maszyną») o językowej kompetencji całkowicie nieadekwatnej dla sensownej interpretacji mowy metaforycznej. To hipotetyczne indywiduum zna swój język doskonale (jak nas zapewnia Chomsky). Lecz ta właśnie wiedza językowa, rzekomo pełna, nieskazitelna i doskonała, nie pozwala mu interpretować takiego zdania, jak na przykład: «Gliny to świnię», inaczej niż jako nieporozumienie wynikające z błędnego utożsamienia policjantów z trzodą chlewną” (Basso 1993: 214).

Język nie daje więc wprost dostępu do kultury. Z form językowych możemy skonstruować strukturę, a nawet gramatykę, lecz nie istnieją one w rzeczywistości poza przestrzenią analityczną. „Znajomość języka nie oznacza znajomości reguł i struktur, lecz wiedzę o tym, co zrobić, by nas zrozumiano”. Podobnie znajomość kultury nie oznacza znajomości reguł i struktur, lecz wiedzę o tym, jak postępować w sposób społecznie znaczący (albo pozbawiony znaczenia) (Hastrup 2008: 53-54).

Tyler argumentuje, iż w formalistycznych teoriach języka, takich jak gramatyka generatywna, mamy do czynienia z tak zwaną „postępującą alienacją”: „mówienie jest wyobcowaniem od języka, myślenia i działania, pisanie jest wyobcowaniem od języka i mówienia, lingwistyka zaś jest wyobcowaniem języka od Ja” (Tyler 1978: 179).

W następstwie krytyki formalistycznej teorii języka, Tyler w *The Said and the Unsaid* zwraca się w kierunku – jak sam pisze – jego „retorycznej i hermeneutycznej wizji”, która przywraca językowi jego właściwe miejsce, jakim jest świat życia codziennego (Tyler 1978: XII). W książce tej antropolog zaprezentował model dyskursu składający się z trzech konstytutywnych elementów: intencji mówcy, kompetencji mówcy lub świadomości konwencji, oraz wykonania. Wizualna reprezentacja modelu dyskursu jako nałożonych na siebie spiral wpisanych w galaktykę M101 (Galaktykę Wiatraczka) stanowi emblemat Rhetoric Culture Project⁸ (Hariman 2009: 224). Zaproponowany przez Tylera model dyskursu nie daje pierwszeństwa ani mówiącemu – jak to jest w trybie oratorskim, ani też słuchaczowi – takie podejście spotykamy w hermeneutyce. Rezygnuje on również z przyznania pierwszeństwa kodowi, będącemu przedmiotem zainteresowania semiotyki strukturalnej (Strecker, Tyler 2009c: 24) oraz performancji, która admiirowana jest przez antropologię performatywną. Rhetoric Culture Project nie porzuca zainteresowania tymi elementami dyskursu, „ale nie traktuje żadnego z nich jako dominującego lub punktu wyjścia do rozumienia” kultury (Strecker, Tyler 2009c: 24). W kontrze do formalistycznych teorii języka współtwórcy projektu uznają, że:

Dyskurs jest dynamicznym, z istoty swej niestabilnym procesem, w którym wytwarzamy tymczasowe, domknięte interpretacje tego, co posiada nieskończenie wiele możliwości interpretacyjnych. Każde nasze próby domknięcia interpretacji są niczym innym, jak otwarciem jej na nowe odczytania (Strecker, Meyer, Tyler 2003).

Paul Friedrich (1981: 888) zauważa, że wypracowana przez Tylera teoria dyskursu, która została przyjęta przez Rhetoric Culture Project, stanowi kompleks różnych idei i pomysłów. Podzielając opinię Friedricha, należy podkreślić, że

⁸ Emblemat ten znajduje się na stronie internetowej projektu: <http://www.rhetoricculture.org/conf.htm> (20.03.2014).

w przywołanej powyżej wypowiedzi odnajdujemy inspiracje refleksją Jacquesa Derridy i Hansa-Georga Gadamera nad warunkami możliwości interpretacji. Po-brzmiewają w niej echa dekonstrukcyjnej koncepcji *misreading*⁹ oraz hermeneu-tycznej idei kolistej struktury rozumienia¹⁰. Wszystkie trzy perspektywy: Derridy, Gadamera oraz Tylera, podkreślają otwarty, niestabilny i przygodny charakter procesów sygnifikacji i interpretacji.

Do postulowanej w *The Said and the Unsaid* odnowy myśli antropologicznej nawiązuje w swojej książce *The Social Practice of Symbolization* Strecker. Jak sam przyznaje, to lektura pracy Tylera pozwoliła mu uporządkować problemy teoretyczne, które towarzyszyły mu podczas rozważań nad naturą symbolizacji (por. Strecker 1991; Strecker, Tyler 2009a). Na podstawie własnych doświadczeń etnograficznych wśród ludu Hamar, Strecker wysnuł wniosek, który antycypował niejako przemyślenia Tylera, że „ludzka kultura wyłania się i jest stale przekształcana przez retorykę” (Strecker, w druku). Co prawda, pojawiające się w latach 60. i 70. nowe perspektywy badawcze w antropologii, takie jak etnografia mówienia oraz antropologia interpretatywna, znacząco wybiegały poza strukturalno-funkcjonalny model interpretacji kultury wykładany w London School of Economics, przyczyniając się do uchwycenia tego, co ginęło w badaniach antropologicznych wraz z posługiwaniem się pojęciami funkcji i struktury. To jednak dopiero za sprawą rozmów prowadzonych z Baldambe oraz innymi członkami ludu Hamar, Strecker doszedł do przekonania, że „tak jak retoryka jest zakorze-niona w kulturze, tak kultura jest zakorzeniona w retoryce” (Strecker, w druku).

Podczas gdy dla Tylera to krytyczny namysł nad teorią języka zaproponowaną przez formalistów stanowi podstawę do rozwijania retorycznej wizji języka i kul-tury, dla Streckera takim punktem zwrotnym jest doświadczenie żywiołu mowy figuratywnej, która oprócz metafor, metonimii i pozostałych tropów obfituje rów-nież w znaczące przemilczenia. Bogactwo narzędzi retorycznych, w jakie wyposażone są zarówno codzienne, jak i rytualne praktyki ludu Hamar, skłoniły Streckera (1988: 22-26, 1998) do uznania, że do przeprowadzenia sensownej interpretacji zachowań symbolicznych nie wystarczy teoria symbolizmu zaproponowana przez Victora Turnera, ale konieczna jest pogłębiona znajomość retoryki, filozofii języka potocznego oraz krytyki literackiej. Strecker podkreśla, że w *Lesie symboli* Turner zaproponował metodologię badań symboli rytualnych nieadekwatną do kon-tekstu etnograficznego. W rozdziale I swojej książki Turner pisze, że „strukturę i własności symboli rytualnych można wywnioskować z trzech rodzajów danych:

⁹ Anna Burzyńska przypomina, że określenie *misreading* oznacza jednocześnie „aspekt czasowy interpretowania (jego nieskończoność), jak i jego nigdy nie definitywną prawomocność. Nie znaczyło więc ani świadomego, ani też mimowolnego popełniania błędów w czytaniu, lecz przekonanie, że nie ma uniwersalnie poprawnego pozaczasowego, ostatecznego rozstrzygnięcia o sensie danego tekstu” (Burzyńska 2001: 468).

¹⁰ Komentując myśl Gadamera, Joanna Tokarska-Bakir podkreśla, że jeśli nie istnieje interpretacja bezzałożeniowa, „skoro każda z nich jest odbiciem swego czasu, nie można mówić o jednej słusznej czy wyczerpującej interpretacji” (Tokarska-Bakir 1992: 6).

1. zewnętrznych form i obserwowalnej charakterystyki; 2. interpretacji przedstawionej przez specjalistów i laików; 3. istotnych kontekstów w większości odnalezionych przez antropologa” (Turner 2006: 28). Te zalecenia metodologiczne uzupełnione są następującą uwagą wyrażoną w rozdziale II:

kiedy mówimy o „znaczeniu” symbolu, musimy dokonać delikatnego rozróżnienia co najmniej trzech poziomów lub pól znaczeniowych. Proponuję nazwać je odpowiednio: (1) poziom tubylczej interpretacji (lub w skrócie znaczenie egzegetyczne); (2) znaczenie operacyjne; (3) znaczenie pozycyjne. Znaczenie egzegetyczne otrzymujemy, wypytując tubylczych informatorów o obserwowane zachowania obrzędowe. Tutaj trzeba także odróżnić informacje podawane przez specjalistów rytualnych i informacje przekazywane przez laików, interpretację ezoteryczną od egzoterycznej. Ostrożność każe się także upewnić, czy podawane wyjaśnienia są rzeczywiście reprezentatywne dla tych kategorii, czy też stanowią czysto jednostkowy punkt widzenia (Turner 2006: 64).

Badania terenowe wśród ludu Hamar dostarczyły Streckerowi lekcji, że rytualne i codzienne życie społeczności może bardzo dobrze funkcjonować bez jakiegokolwiek tubylczej egzegezy (Strecker 1988: 22), która stanowi jeden z etapów Turnerowskiego modelu eksplanacyjnego. Cisza, na jaką natknął się Strecker, prosząc o podanie interpretacji symbolicznego działania przez członków ludu Hamar, nie wynikała z chęci zatajenia przed nim jakiejś tajemnej wiedzy, lecz z postawienia przez niego pytań, które dla osób używających symboli rytualnych okazywały się po prostu niestosowne. W związku z tym badacz konstatuje, że „model Turnera w rzeczywistości nie ma zastosowania” (Strecker 1988: 23) i dlatego potrzebujemy teorii, która weźmie pod uwagę to, że posługując się symbolami aktorzy społeczni często nie wyjaśniają, co one oznaczają. Uzupełniając wypracowaną przez Dana Sperbera kognitywną teorię symbolizmu o koncepcję implikatur konwersacyjnych Paula Grice’a, teorię grzeczności językowej Penelope Brown i Stephen C. Levinsona, a także surrealizm René Magritte’a, Strecker stworzył retoryczną teorię symbolizacji, w myśl której ludzie „wiodą swoje życie społeczne nie tylko za pomocą zwykłych, jednogłosowych sposobów komunikacji, ale także za pomocą figuratywnych, wielogłosowych form ekspresji” (Strecker, w druku). Analogia, porównanie, metafora, metonimia, synekdocha i inne narzędzia retoryki, takie jak znaczące przemilczenia, oprócz tego, że posiadają wymiar kognitywny, służą również do wywoływania stanów emocjonalnych u aktorów społecznych oraz utrwalania społecznej dominacji (Strecker 1988: 8-9). Na ostateczne ukonstytuowanie się tej refleksji wpływ miała lektura *The Said and the Unsaid* Tylera. Wraz z odkryciem tej książki przez Streckera w 1981 roku, rodzi się Rhetoric Culture Project¹¹.

¹¹ Wydarzenie to stanowi mit założycielski tego przedsięwzięcia (por. Strecker 1991: VII; Strecker, Tyler 2009a: vii; Strecker, w druku).

Zaproponowany przez Tylera model dyskursu oraz retoryczna teoria symbolizacji Streckera stanowią punkt wyjścia dla najważniejszego zagadnienia teoretycznego Rhetoric Culture Project, jakim jest próba zintegrowania rozwijanej w ramach *rhetorische Anthropologie* koncepcji *homo rhetoricus* z retoryczną teorią kultury, która jest wynikiem prac prowadzonych nad związkami antropologii i retoryki. Połączenie tych koncepcji funduje podstawy teoretyczne i metodologiczne antropologii retorycznej¹².

Retoryczna teoria kultury

Rhetoric Culture Project można potraktować jako najbardziej dojrzały wyraz zwrotu retorycznego w antropologii kulturowej¹³. Przynależność tego projektu do wyżej przywołanego typu refleksji humanistycznej potwierdzają wypowiedzi współtwórców projektu, mówiące o „zwrocie ku retoryce” (Strecker, Tyler 2009c: 28), „renesansie retoryki” (Oesterreich 2009: 49) i „zwrocie retorycznym” (Salazar 2009: 153) w naukach humanistycznych. Jednakże palącą kwestią jest refleksja nad tym, co tak naprawdę mamy na myśli, mówiąc o „zwrocie ku retoryce”? Jaki typ relacji wyraża używana w dyskursie metafora zwrotu oraz czym jest ten byt, ku któremu się zwracamy? Innymi słowy: czym jest owa retoryka figurująca w nazwie projektu? Czy jest to ta sama retoryka – rozumiana jako sztuka wymowy i perswazji – z którą spotykamy się w pracach Arystotelesa, Cyserona i Kwintyliana? Czy też mamy tu do czynienia ze zgoła odmiennym ujęciem tej fundamentalnej dla współczesnych nauk humanistycznych kategorii? Czy metafora zwrotu konotuje zatem ideę ciągłości czy zerwania?

Współtwórcy Rhetoric Culture Project świadomie sięgają do tradycji badań nad retoryką rozumianą jako dyscyplina wiedzy. Rezultatem tego wnikliwego wglądu w dyscyplinę, liczącą już ponad 2000 lat, jest wzbogacenie analiz antropologicznych, które do tej pory ograniczały się do problematyki figuracji, o cały repertuar kategorii retorycznych. Podczas gdy piszący w latach 70. i 80. antropologowie retoryki (J. Christopher Crocker, James Fernandez, J. David Sapir, Peter Seitel, Peter Stone) szukali inspiracji w elokucyjnej części retoryki, by rozważyć problem performatywnego wymiaru figuracji w kulturze (Crocker, Sapir, eds., 1977; Fernandez 1986), to obecnie wychodzimy z założenia, że wszystkie działy

¹² Myśl tę zawdzięczam prof. Ivo Streckerowi.

¹³ Sygnowane znakiem International Rhetoric Culture Project książki ukazują się w serii Studies in Rhetoric and Culture redagowanej przez Ivo Streckera, Stephena Tylera oraz Roberta Harimana, w wydawnictwie Berghahn Books. Chodzi tu o następujące pozycje: *Culture and Rhetoric* (Strecker, Tyler, eds., 2009), *Rhetoric, Culture and the Vicissitudes of Life* (Carrithers, ed., 2009), *Economic Persuasions* (Gudeman, ed., 2010), *The Rhetorical Emergence of Culture* (Meyer, Girke, eds., 2011), *Astonishment and Evocation. Spell of Culture in Art and Anthropology* (Strecker, Verne, eds., 2013), *Chiasmus and Culture* (Wiseman, Paul, eds., 2014). Wykaz planowanych publikacji można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.rhetoricculture.org/tcseri.htm> (20.03.2014).

retoryki – czyli oprócz *elocutio*, także *inventio*, *dispositio*, *memoria*, *pronuntiatio* – dostarczają narzędzi analizy, które pozwalają zrozumieć i wyjaśnić mechanizmy rządzące procesami kulturowymi. Christian Meyer zauważa dodatkowo, że za właściwych prekursorów Rhetoric Culture Project uznać należy sofistów greckich oraz retorów Cesarstwa Rzymskiego (Meyer 2009: 31-35). Wypowiedzi Gorgiasza, Protagorasa, a w szczególności Izokratesa, dotyczące mocy perswazji mogą stanowić ogólne wprowadzenie do retorycznej teorii kultury. Wskazując na społeczny i polityczny kontekst wyłonienia się retoryki i ruchu sofistów w kulturze starożytnej Grecji, Meyer (2009: 34) twierdzi, że w dziełach sofistów odnaleźć można przekonanie o kulturze jako czymś skonstruowanym i wytwarzanym przez mowę perswazyjną. Wczytując się z kolei w dzieła retoryczne Cyserona i Kwintyliana, współtwórcy Rhetoric Culture Project zwracają uwagę na zawarty w nich wymiar antropologiczny. Ich zdaniem dzieła te są przykładem wczesnej retorycznej teorii kultury. Cyseron i Kwintylian zgadzali się, że „retoryka ma siłę do produkcji i reprodukcji kultury i społeczeństwa. Tylko retoryka może stworzyć poczucie wspólnoty, wyczarować historię i wyartykułować wspólne wartości i uczucia, na których można zbudować *communitas*” (Meyer 2009: 35). W sporze z filozofami głoszącymi, że osiągalnym celem poznania jest wiedza pewna, sofisci i retorzy wskazywali na przygodny i negocjacyjny wymiar prawd kulturowych. Zajmując się badaniem zdrowego rozsądku, mówili o intersubiektywnym charakterze ludzkiej egzystencji. Podejście sofistów – jak argumentuje Meyer (2009: 34) – uznać można zatem za wczesną postać tego, co dziś nazywamy konstruktywizmem społecznym oraz relatywizmem kulturowym¹⁴.

Fakt, że autorzy Rhetoric Culture Project korzystają ze starożytnych opracowań greckich sofistów (Gorgiasz, Izokrates) i filozofów (Platon, Arystoteles) oraz rzymskich retorów (Cyseron, Kwintylian) mógłby nas skłonić do uznania, że przybliżają się oni do rozumienia „zwrotu ku retoryce” w kategoriach ciągłości. Należy jednak zauważyć, że możliwość swojego istnienia projekt zawdzięcza zerwaniu z klasycznym rozumieniem retoryki jako dyscypliny wiedzy oraz obaleniu mitu języka jako przezroczystego medium (por. Mokrzan 2010b: 9-16). Kwestię tę objaśnia Alan Rumsey w artykule *Rhetoric, Truth, and the Work of Trope*. Twierdzi on, że w przypadku Rhetoric Culture Project nie możemy mówić o „prostym «powrocie do retoryki»” (Rumsey 2009: 131), o retoryce w starożytnym i klasycznym sensie. Za Johnem Benderem i Davidem E. Wellbery, Rumsey (2009: 131) przychyła się do ponowoczesnego jej rozumienia jako retoryczności, czyli immanentnej cechy języka i kultury. Pokazuje, że klasyczny sposób ujęcia retoryki ma charakter relacyjny. W klasycznych rozważaniach Platona i Arystotelesa retoryka jest definiowana w odniesieniu do dyskursów, które w przekonaniu

¹⁴ Należy podkreślić, że rozważania Meyera korespondują z argumentacją Stanleya Fisha: „retoryka jest przecież inną nazwą antyfundamentalizmu i można bez wielkiej przesady stwierdzić, że nowoczesny antyfundamentalizm to stara sofistyka w wersji analitycznej” (Fish 2002: 368).

filozofów są od niej uwolnione. Mówiąc językiem strukturalizmu, retoryka ma wartość negatywną. Zyskuje sens jedynie w wyniku umieszczenia jej w opozycji do filozofii, logiki lub dialektyki – dyskursów, które uważane są za nieretoryczne (por. Strecker, Meyer, Tyler 2003). Takie ujęcie dominowało w dziejach myśli humanistycznej, a najpełniejszy wyraz osiągnęło w systemie filozoficznym Johna Locke’a, w którym retoryce przyznano status dyskursu oszustwa (por. Rusinek 2003: 168-171). Stanowisko takie w filozofii i nauce George Lakoff i Mark Johnson (1988: 219) określili mianem lęku przed metaforą i retoryką. Jednakże wraz z pracami Friedricha Nietzschego, Kennetha Burke’a oraz George’a Kennedy’ego pojawia się możliwość pomyślenia o retoryce poza opozycją, która dotychczas konstituowała jej sens (Rumsey 2009: 131). To Nietzsche powiedział przecież, że „nie istnieje żadna nieretoryczna «naturalność» języka, do której można by się odwołać: język sam jest rezultatem sztuk czysto retorycznych” (Nietzsche 2004: 69). Z kolei Kennedy, twórca „retoryki porównawczej”, tak dalece poszerzył pojęcie retoryki, że można je było stosować nie tylko do działalności kulturowej człowieka. Zdefiniował retorykę jako mentalną i emocjonalną energię, która właściwa jest wszystkim stworzeniom żywym (Meyer 2009: 41). To nie słowa, ale energia, która przekazywana jest przez takie systemy znaków, jak język, gesty, zachowania, po to, by wpływać na postawy innych. Również Burke, posługując się pojęciem identyfikacji, starał się rozszerzyć przedmiot swoich analiz „poza tradycyjne granice retoryki” (Rumsey 2009: 128). Odszedł od rozumienia retoryki jako odrębnej dziedziny wiedzy i przybliżył się tym samym do jej ujęcia jako immanentnej właściwości dyskursów społecznych i procesów kulturowych.

Czytając artykuły wchodzące w skład tomów Rhetoric Culture Project zauważamy, że duży nacisk położono w nich na uzasadnienie tego projektu poprzez odwołania do tradycji i historii badań humanistycznych nad związkami retoryki, języka, dyskursu i kultury. Zdaniem współtwórców projektu, do prekursorów retorycznej teorii kultury, oprócz badaczy wymienionych już powyżej, należy zaliczyć także innych uczonych, reprezentujących różne dyscypliny naukowe i podejścia badawcze. Są to między innymi: Hans Blumenberg, Franz Boas, Mark Johnson, George Lakoff, Claude Lévi-Strauss, Wilhelm von Humboldt, Chaim Perelman, Artur Schopenhauer, Stanley Tambiah, Giambattista Vico. To sięganie do tradycji przypomina retoryczny gest inwencji. Inwencja nie polega jednakże na wymyślaniu czegoś nowego, ale na adoptowaniu tego, co już istnieje, do nowych kontekstów. Nawiązując do powyżej przywołanych tradycji myślenia, współtwórcy Rhetoric Culture Project podzielają pogląd autorów artykułu *Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric*, że „współczesny powrót retoryki zakłada, w samej strukturze powrotu, koniec retoryki, nieciągłość wewnątrz tradycji i zmianę, która czyni ową drugą wersję retoryki, jej modernistyczno-postmodernistyczną przeróbkę, nową formą kulturowej działalności i nowym trybem analizy” (Bender, Wellbery 1990: 4, cyt. za Rusinek 2003: 35). Wraz z uznaniem retorycznego charakteru języka i kultury, opozycja, która do tej pory fundowała

rozumienie retoryki i dyskursów nieretorycznych, nie ma już racji bytu (Rumsey 2009: 131). Słowo „retoryka” w nazwie *rhetoric culture* odsyła zatem do jej ponowoczesnego rozumienia jako nowej kondycji dyskursu we współczesnym świecie. Jak zauważa Rusinek: „nie istnieje już retoryka jako dziedzina wiedzy, pozostały jedynie – rozpoznane niegdyś i nazwane – mechanizmy, które dostrzeżone zostały wszędzie tam, gdzie obecny jest język” (Rusinek 2003: 40). I kultura – dodają współtwórcy Rhetoric Culture Project. Mamy tu zatem do czynienia z retorykocentryzmem, co oznacza, że cała kultura, „cała komunikacja niesie z sobą retoryczną energię” (Kennedy 1998: 215).

Akceptując ustalenia Bendersa i Wellbery’ego dotyczące „powrotu retoryki”, Rumsey (2009: 131-132) twierdzi jednak, że nie ma sensu odrzucać terminu retoryka na rzecz retoryczności. Podobny pogląd wyznają pozostali współtwórcy Rhetoric Culture Project. Zabieg polegający na przypisaniu retoryce nowego sensu przypomina jedną ze strategii rewizyjnych opisaną przez Harolda Blooma w *Lęku przed wpływem*. Jest to *tessera* – mechanizm działania dyskursu i świadomości, który zasada się na nadaniu staremu terminowi, używanemu przez poprzedników, nowego sensu, który radykalnie zrywa z dotychczasowym (Bloom 2002: 58). Retoryka to zatem nie sztuka dana nielicznym, ale właściwość kultury. Przyjęcie takiej perspektywy otwiera dla badań antropologicznych nową przestrzeń interpretacji procesów kulturowych. Wbrew współczesnym koncepcjom antropologicznym, które kontestują pojęcie „kultury” (zob. Appadurai, ed., 1986; Abu-Lughod 1991; Rabinow i in. 2008), Rhetoric Culture Project zachowuje to pojęcie jako ważne dla nauk społecznych i humanistycznych (Strecker, Tyler 2009b: 1). Michael Carrithers, przywołując pogląd Waltera Bryce Galliego, mówiący, że kultura jest „z istoty swej kontestowanym konceptem”, argumentuje, że bez tego pojęcia nie sposób się jednak obyć, jeśli chcemy zrozumieć działania aktorów społecznych (Carrithers 2009: 4). Zapowiadając artykuły wchodzące w skład drugiego tomu sygnowanego przez Rhetoric Culture Project, Carrithers twierdzi, że:

kultura składa się z repertuaru rzeczy, których można się nauczyć, włączając w to schematy i obrazy psychiczne, wartości i postawy, dyspozycje, formy mowy i organizacji, opowieści oraz zdroworozsądkową wiedzę. Te rzeczy są niewątpliwie przewodnikiem dla ludzi, zasobem i wymagają one wysiłku naszego wyjaśnienia. Ale nie są one aktywne same w sobie, nie stanowią jedyne źródła tego, co ludzie robią (Carrithers 2009: 4).

Jeśli kultura w tym ujęciu jest zestawem nieaktywnych narzędzi, które potencjalnie mogą zostać użyte przez aktorów społecznych, to retorykę, zdaniem Carrithersa, należy rozumieć jako zdolność wykorzystania tych narzędzi w celu osiągnięcia pożądanego rozumienia wydarzeń, które są trudne do zdefiniowania. Za pomocą retoryki jesteśmy w stanie uczynić wydarzenia bardziej zrozumia-

łymi (Carrithers 2009: 3). Refleksja ta inspirowana jest tropologią Fernandeza, przyjmującą założenie, że „dzięki ruchowi myśli, jaki inicjuje użycie metafory, dowiadujemy się czegoś nowego na temat podmiotu, o którym coś orzekamy” (Fernandez 1977: 102).

W artykule *Tropical Foundations and Foundational Tropes of Culture*, który podsumowuje prowadzone przez Fernandeza badania nad tropologicznym wymiarem kultury, czytamy, że tropy są sposobami, za pomocą których próbujemy kontrolować strumień życia społecznego (Fernandez 2009: 166-168). Ten fundamentalny dla Rhetoric Culture Project sąd najlepiej egzemplifikują prowadzone przez Fernandeza analizy rytuału. Jego zdaniem tropy dostarczają zorganizowanych obrazów, które dzięki rytualnym działaniom wprowadzane są w życie. Umożliwiają uczestniczącym w rytuale podmiotom doznać transformacji własnego doświadczenia (Fernandez 1977: 101). Fernandez zauważa, że należący do ruchów rewitalizacyjnych aktorzy społeczni „wydobywali z głębin swego doświadczenia prototypowe obrazy, które przekonująco działały na ich samopoczucie albo nadawały się do użycia w obrzędowym widowisku” (Fernandez 2011: 182). „Wszystkie te obrazy – albo autochtoniczne w formie, albo stanowiące twórczą syntezę i zsynchronizowane – pojawiają się jako obrzędowe metafory lub metonimie, stają się podstawą obrzędowego performansu” (Fernandez 2011: 187). Obrazy, które przyjmują postać tropów, umożliwiają członkom grupy religijnej osiągnięcie poczucia jedności wspólnoty. Właściwym celem badań zaproponowanych przez Fernandeza oraz pozostałych członków Rhetoric Culture Project jest zatem analiza tego, jak stosowane przez aktorów społecznych tropy działają w konkretnym kontekście społecznym. Połączenie refleksji nad tropami, jako symbolicznymi kategoriami porządkującymi sfery doświadczenia ludzkiego, z problemem ich stosowalności w codziennych interakcjach społecznych, pociąga za sobą refleksję nad związkiem retoryki i kultury. Odnosząc się do prac Lakoffa i Johnsona, Fernandez zauważa, że zadanie stojące przed antropologami nie powinno polegać na poszukiwaniu źródeł tropów – tak jak to jest w przypadku badań kognitywnych – ale raczej na analizie tego, jak one, czy szerzej retoryka, działają w kulturze (Fernandez 2009: 176). Co więcej, współtwórcy Rhetoric Culture Project wychodzą z założenia, że nie jesteśmy w stanie pojąć, czym jest kultura bez uzmysłowienia sobie jej relacji z retoryką.

Relację tę Strecker i Tyler ujmują następująco. Twierdzą oni, że tak jak nie ma zerowego stopnia retoryki w wypowiedzi, tak też nie istnieje zerowy stopień retoryki w kulturze (Strecker, Tyler 2009b: 1). Badacze uaktualniają spostrzeżenia z *Writing Culture* i twierdzą, że retoryka to nie tylko dyskursywny wymiar antropologicznego rozumienia rzeczywistości, ale również mechanizm, dzięki któremu powstaje kultura (Strecker, Tyler 2009b: 2). Przywołując zaproponowaną przez Tima Ingolda koncepcję analogii jako „silnika procesu kulturowego”, która podkreśla, że istota kultury leży w zdolności człowieka do rozpoznawania i wykorzystywania podobieństwa, współtwórcy Rhetoric Culture Project zauwa-

żają, że „podobnie jak mityczny trickster, retoryka pozwala nam przekształcić fakt w fikcję i fikcję w fakt (...). Za pomocą retoryki tworzymy fantazmaty (...), dzięki retoryce możemy wyczarować idee, wartości, zasady moralne i prawo, które stanowią podstawę kultury” (Strecker, Tyler 2009b: 5). W polemicznym odwołaniu do książki *The Dialogic Emergence of Culture* (Tedlock, Mannheim, eds., 1995), która anonsuje powstanie dialogicznej perspektywy metodologicznej w antropologii, Strecker i Tyler mówią o retorycznym wyłanianiu się procesów kulturowych oraz tożsamości jednostek i wspólnot. W tym samym duchu utrzymane są rozważania Christiana Meyera i Felixa Girke, którzy podkreślają, że w perspektywie przyjętej przez antropologię dialogiczną ginie agonistyczny i perswazyjny wymiar ludzkiego doświadczenia. Opowiadając się po stronie retoryki, autorzy proponują taki model emergencji kultury, który bierze pod uwagę zarówno współpracujący (dialogiczny), jak i konfrontacyjny charakter interakcji społecznych (Girke, Meyer 2011: 9). Można zatem uznać, że odchodząc od idei dialogiczności, Meyer i Girke proponują połączyć w badaniach społecznych koncepcję retoryki agonistycznej Arystotelesa z koncepcją retoryki pokojowej, bliską św. Tomaszowi i Kennethowi Burke’owi (por. Rusinek 2003: 113). Dzięki takiemu ujęciu, tworzona w ramach Rhetoric Culture Project teoria kultury jest w stanie wyjaśnić wielowymiarowy charakter działań podejmowanych przez aktorów społecznych w życiu codziennym.

Antropologiczne badania retoryki stosunków społecznych, gospodarki, religii i polityki współtwórcy Rhetoric Culture Project opierają na założeniu, które przyjmuje postać chiazmu: „retoryka jest ufundowana w kulturze” i odwrotnie – „kultura jest ufundowana w retoryce” (Strecker, Tyler 2009b: 4). To spostrzeżenie staje się podstawą dla tworzonej przez badaczy retorycznej teorii kultury, która dokonuje charakterystyki naszego gatunku jako *homo rhetoricus*. W myśl retorycznej teorii kultury „ludzie są istotami retorycznymi, które używają mowy perswazyjnej nie tylko do wpływania na innych, ale także do kształtowania siebie samych” (Oesterreich 2009: 49). Peter L. Oesterreich konstatuje, iż „rozumienie świata – włączając w to rozumienie własnej tożsamości – jest rezultatem retorycznej interpretacji” (Oesterreich 2009: 51). W podobnym duchu wypowiada się Michael Herzfeld: „wszędzie, od krańców Wielkiej Brytanii i Europy Wschodniej aż po Oceanię i Amazonię, ludzie wykazują wyraźną skłonność do tworzenia własnej tożsamości za pomocą środków retorycznych” (Herzfeld 2004: 61). Tworzenie relacji społecznych opartych na stosunkach władzy oraz procesy konstruowania tożsamości narodowych przebiegają za pośrednictwem strategii retorycznych. Zdaniem Herzfelda, antropologia stanowi ilustrację „obszerniejszej zasady odnoszącej się do roli retoryki w codziennym działaniu społecznym”, traktuje ona „każdą interakcję społeczną nie tylko jako stosującą chwyt retoryczny, lecz także jako będącą retoryczną na swój osobliwy sposób” (Herzfeld 2007: 195).

Prowadzona w ramach Rhetoric Culture Project refleksja nad retorycznością kultury przybliża ów projekt do filozofii kultury. Istotne jest tu bowiem założenie

o uniwersalności retoryki. Nie oznacza to jednak, że „każdy człowiek jest dobrze wykształconym oratorem” (Oesterreich 2009: 50). Zgodnie z myślą Hansa-Georga Gadamera, uznajemy, że człowiek posługuje się narzędziami retorycznymi nawet bez świadomości stosowania reguł sztuki retoryki. Proces powstawania kultury kształtowany jest zatem za pomocą działań symbolicznych, które starożytna retoryka skatalogowała w pięciu działach: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *pronuntiatio*. Z przemyślenia faktu, że retoryka stanowi immanentną właściwość zjawisk kulturowych i języka, a nie jedynie zdolność przypisaną nielicznym, wynika, że retoryczne kategorie mogą być stosowane zarówno do werbalnej, jak i niewerbalnej dziedziny ludzkiego doświadczenia. Współautorzy Rhetoric Culture Project mówią zatem o „dzikiej» retoryce życia codziennego” (Oesterreich 2009: 53). Oczywiście aktorzy społeczni w swoich codziennych działaniach nie wykorzystują wszystkich gatunków i kategorii retorycznych w sposób tak systematyczny, jak to obserwujemy w przypadku pracy retorów, ale bezspornie można uznać, że posiadają oni zdolność do wynajdywania myśli (*inventio*), ich porządkowania (*dispositio*), ubierania w słowa (*elocutio*), tworzenia opowieści (*narratio*) oraz używania entymematów¹⁵ (Oesterreich 2009: 54). Głównym zadaniem stojącym przed Rhetoric Culture Project jest zatem podjęcie studiów nad człowiekiem rozumianym jako *homo rhetoricus* oraz kulturą rozumianą jako *cultura rhetorica*.

Podsumowując, należy podkreślić, że retoryka w pracach antropologów retorycznych, zajmując kluczowe miejsce, posiada dwa zakresy znaczeniowe. Po pierwsze – jest ona rozumiana jako umiejętność (uświadamiana bądź też nieuświadamiana) używania symboli w celu nadania sensu rzeczywistości, wywarcia skutku emotywnego oraz nakłonienia do czynów czy też przyjęcia określonych wartości i postaw. Mówiąc o retorycznym wymiarze kultury antropologowie wskazują zatem na figuratywny oraz perswazyjny charakter działań podejmowanych przez aktorów społecznych. Stosowane w komunikacji społeczno-kulturowej narzędzia retoryki nie są traktowane przez współtwórców Rhetoric Culture Project w kategoriach estetycznych, jako ozdoby lub chwytły stylistyczne, które zdobią i prezentują myśli mówiącego, lecz są one przez nich rozumiane jako kategorie myślowe „które puszczane są w ruch przy każdym zetknięciu ze światem” (Bender, Wellbery 1990: 26, cyt. za Rusinek 2003: 39). Zyskują one zatem wymiar poznawczy. Jednakże – jak argumentują antropologowie retoryczni – funkcja toposów, argumentów, tropów i figur retorycznych nie sprowadza się jedynie do myślowej organizacji rzeczywistości społeczno-kulturowej. Kategorie te mają bowiem również wymiar perswazyjny – wpływają na podjęcie określonych działań przez aktorów społecznych. *Rhetoric Culture Project* podejmuje zatem próbę uzupełnienia perspektywy strukturalistycznej, skoncentrowanej je-

¹⁵ Entymemat to wnioskowanie dedukcyjne, będące rodzajem sylogizmu, w którym przemilczana została jedna przesłanka.

dynie na generatywnym systemie symbolicznym, o badanie performatywnej roli retoryki w kulturze i społeczeństwie.

Istnieje jednak jeszcze drugie znaczenie retoryki przywoływanej w pracach Rhetoric Culture Project. Otóż uczestnicząc w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej, retoryka traktowana jest jako narzędzie poznania. Podejmując zagadnienie retorycznego wymiaru poznania, Tyler w pracy *The Unspeakable* uważa, że przedstawienie obcych stylów życia, jako modus reprezentacji, może być w najlepszym razie retorycznej, a nie – jak się powszechnie uważa – logicznej natury. Metafora, metonimia, synekdocha oraz pozostałe tropy i figury retoryczne są środkami, za pomocą których znaki zastępują świat (Tyler 1987: 64). W eseju *Emergence, Agency, and the Middle Ground of Culture*, który wchodzi w skład tomu *The Rhetorical Emergence of Culture*, w duchu konstruktywizmu retorycznego Tyler dopowiada, że oparty o retorykę proces antropologicznego rozumienia kultury ma charakter autopojetyczny. Oznacza to, że tak jak „przedmiot antropologicznych badań, jakim jest kultura, jest wytwarzany przez retorykę (...), tak również retoryka, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, jest wytwarzana przez przedmiot zwany kulturą” (Tyler 2011: 309).

Epilog

Przywołaną w epigrafie tego artykułu myśl o statusie teorii i metodologii współczesnej antropologii Herzfeld uszczegółowia następującymi słowami:

Dokładnie w tym samym czasie, gdy niektórzy obserwatorzy – z radością bądź ze smutkiem, zgodnie z przyjętymi przez nich odpowiednio perspektywami – przewidywali, że kryzys przedstawiania etnograficznego oraz krytyka, jaką antropologia odnosiła częściowo do samej siebie, zniszczą wiarygodność dyscypliny, trzy ważne kierunki rozwojowe poprowadziły antropologię w przeciwną stronę. Po pierwsze, wielu badaczy zinterpretowało ową krytykę jako wyzwanie mające na celu pogłębienie i poszerzenie zakresu etnografii, a nie jako hasło do ucieczki z tonącego okrętu; w rezultacie nastąpił znaczny wzrost publikacji zaangażowanych teoretycznie prac etnograficznych. Po drugie, wielu z tych, którzy zgadzali się z głosami krytyki, mimo wszystko czuło, że można by je wbudować w teoretyczne ramy dyscypliny, co pozwoliłoby wytworzyć postawę większego uwrażliwienia na problemy, które w ostatecznej analizie wciąż dotyczyły głębi i bogactwa opisu etnograficznego. Po trzecie, przekonano się, że powstanie metafory tekstowej dla etnografii było obwarowane surowymi ograniczeniami (Herzfeld 2004: 35).

Jednym z prądów intelektualnych, który powstał na fali umiarkowanej krytyki tekstualizmu, jest zapowiadana tytułem tego artykułu antropologia retoryczna, której dojrzałą postacią stanowi International Rhetoric Culture Project. Wpisując się w typ refleksji antropologicznej, który cechuje tworzenie modeli kultury wy-

wiedzionych z języka (por. Herzfeld 2007: 199), antropologia retoryczna okazuje się pozytywną odpowiedzią na obwieszczany od lat 80. kryzys epistemologiczny dyscypliny. I choć jej stosowanie wymaga od antropologów osiągnięcia wysokich kompetencji retorycznych, co wiąże się z opanowaniem specjalistycznego języka i teorii, można już zakładać, że znajdzie ona kolejnych zwolenników także wśród polskiej publiczności. Przecież wszyscy skazani jesteśmy na retorykę. Komunikując się ze sobą, przekonując do swoich racji, tworząc wyobrażenia tego, co inni sądzą na temat świata, zgadzając się z opiniami innych lub je krytykując, wynajdując tradycję i kulturę czy negocjując stosunki władzy, używamy – często sobie tego nie uświadamiając – mechanizmów retorycznych. Albowiem, jak mawiają odwołujący się do myśli Burke’a współtwórcy Rhetoric Culture Project: retoryka jest ekwipunkiem niezbędnym do życia.

Słowa kluczowe: antropologia retoryczna, *homo rhetoricus*, International Rhetoric Culture Project, metodologia nauk społecznych, retoryczna teoria kultury

LITERATURA

- Abu-Lughod L.
1991 *Writing Against Culture*, w: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, s. 137-162.
- Appadurai A. (ed.)
1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Asad T. (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.
- Basso K.
1993 „Słowa mądrości” w dialekcie zachodnich Apaczów: metafora a teoria semantyczna, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 213-243.
- Bender J., Wellbery D.E.
1990 *Rhetoricality: On the Modern Return of Rhetoric*, w: J. Bender, D.E. Wellbery (eds.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, Stanford: Stanford University Press, s. 3-39.
- Bloom H.
2002 *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Blumenberg H.
1997 *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Brocki M.
2003 *FAQ*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 139-154.
- Brown R.H.
1990 *Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory*, „Sociological Theory” 8: 2, s. 187-199.
- Burzyńska A.
2001 *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków: Universitas.
- Carrithers M.
2009 *Introduction*, w: M. Carrithers (ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of Life*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-17.
- Carrithers M. (ed.)
2009 *Rhetoric, Culture and the Vicissitudes of Life*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Chalmers A.F.
1997 *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Siedmioróg.
- Clifford J.
1999 *O autorytecie etnograficznym*, przeł. J. Iracka, S. Sikora, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 268-290.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Crapanzano V.
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Crocker C., Sapir D. (eds.)
1977 *The Social Use of Metaphor: Essays in the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fernandez J.W.
1977 *The Performance of Ritual Metaphors*, w: C. Crocker, D. Sapir (eds.), *The Social Use of Metaphor: Essays in the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 100-131.
1986 *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Bloomington: Indiana University Press.
1991 *Introduction: Confluents of Inquiry*, w: J.W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford: Stanford California Press, s. 1-13.
2009 *Tropical Foundations and Foundational Tropes of Culture*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 166-181.
2011 *Wýwód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do całości*, w: V. Turner, E. Burner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 171-199.

- Fish S.
2002 *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, przeł. K. Abriszewski i in., Kraków: Universitas.
- Friedrich P.
1981 *Destruction and Creative Integration of Linguistic Theory*, „American Anthropologist” 83: 4, s. 888-891.
- Geertz C.
2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa: Wydawnictwo KR.
2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Girke F., Meyer Ch.
2011 *Introduction*, w: Ch. Meyer, F. Girke (eds.), *The Rhetorical Emergence of Culture*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-32.
- Gudeman S. (ed.)
2010 *Economic Persuasions*, New York: Berghahn Books.
- Hariman R.
2009 *Future Imperfect: Imagining Rhetorical Culture Theory*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 221-237.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii: między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M.
2004 *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2007 *Zażyłość kulturowa: poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hymes D. (ed.)
1972 *Reinventing Anthropology*, New York: Random House.
- Kaniowska K.
2004 *Stare problemy nowej antropologii*, „Przegląd Socjologiczny” 53, s. 51-71.
- Kennedy G.
1998 *Comparative Rhetoric*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff G., Johnson M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leach E.
1989 *Writing Anthropology*, „American Ethnologist” 16: 1, s. 137-141.
- Lévi-Strauss C.
1969 *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lydall J., Strecker I.
1979 *The Hamar of Southern Ethiopia*, Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- Marcus G.E.
1986 *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, w: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics*

- of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s. 165-193.
- Meyer Ch.
2009 *Precursors of Rhetoric Culture Theory*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 31-48.
- Meyer Ch., Girke F. (eds.)
2011 *The Rhetorical Emergence of Culture*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Mokrzan M.
2010a *Jeszcze raz postmodernizm. Stephen A. Tyler o języku, antropologii i retoryce*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 12-13, s. 129-143.
2010b *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław: Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych.
2012a *Retoryka i władza w antropologii społeczno-kulturowej*, w: A. Kampka (red.), *Między znaczeniem a działaniem. Retoryka i władza*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW, s. 109-124.
2012b *Clifford Geertz i retoryka. O zwrocie retorycznym w antropologii*, w: A.A. Szafranski (red.), *Geertz. Dziedzictwo, interpretacje, dylematy*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 101-121.
2014 *The Rhetorical Turn in Anthropology*, „Český Lid” 101: 1, s. 1-18.
- Nietzsche F.
2004 *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter esse.
- Oesterreich P. L.
2009 *Homo Rhetoricus*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 49-58.
- Pool R.
1999 *Etnografia postmodernistyczna?*, przeł. A. Zaporowski, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 268-290.
- Rabinow P. i in.
2008 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, London: Duke University Press.
- Rumsey A.
2009 *Rhetoric, Truth, and the Work of Trope*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 117-149.
- Rusinek M.
2003 *Między retoryką a retorycznością*, Kraków: Universitas.
- Rusinek M., Załazińska A.
2005 *Retoryka podręczna, czyli jak wnikliwie słuchać i przekonująco mówić*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Simons H.W.
1990 *Preface*, w: H.W. Simons (ed.), *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago: The University of Chicago Press, s. VII-XII.
- Salazar P.-J.
2009 *Figuration – A Common Ground of Rhetoric and Anthropology*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 150-165.

- Strecker I.
 1988 *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis*, London: Athlone Press.
- 1991 *Einführung*, w: S. Tyler, *Das Unaussprechliche: Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, München: Trickster, s. VII-XIII.
- 1998 *Auf dem Weg zu einer rhetorischen Ritualtheorie*, w: A. Schäfer, M. Wimmer (Hrsg.), *Rituale und Ritualisierungen*, Opladen: Leske + Budrich, s. 61-93.
- w druku *From Ethnography to Rhetoric Culture Theory*, w: J. Lee, J. M. Prior (eds.), *Keeping Indonesia in Mind: On the Work of E. Douglas Lewis* (maszynopis).
- Strecker I., Meyer Ch., Tyler S.
 2003 *Rhetoric Culture: Outline of a Project for the Study of the Interaction of Rhetoric and Culture*, <http://www.rhetoricculture.org/outline.htm> (22.03.2013).
- Strecker I., Tyler S.
 2009a *Preface*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. VII-IX.
- 2009b *Introduction*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 1-18.
- 2009c *The Rhetoric Culture Project*, w: I. Strecker, S. Tyler (eds.), *Culture and Rhetoric*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 21-30.
- Strecker I., Tyler S. (eds.)
 2009 *Culture and Rhetoric*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Strecker I., Verne M. (eds.)
 2013 *Astonishment and Evocation. The Spell of Culture in Art and Anthropology*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tedlock D., Mannheim B. (eds.)
 1995 *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.
- Tokarska-Bakir J.
 1992 *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 46: 1, s. 3-17.
- Turner V.
 2005 *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2006 *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Tyler S.
 1978 *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning and Culture*, New York: Academic Press.
- 1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- 1993 *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, przeł. O. Kubińska, w: M. Buchowski (red.), *A amerykańska antropologia kognitywna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 25-52.

- 1994 *Mneme. Critique of Cognitive Studies*, „Language Sciences” 16: 1, s. 139-159.
- 1996 *Beyond Alphabets: An Interview with Stephen A. Tyler*, „POMO Magazine” 2: 1, s. 1-30.
- 2011 *Emergence, Agency, and the Middle Ground of Culture*, w: Ch. Meyer, F. Girke (red.), *The Rhetorical Emergence of Culture*, New York, Oxford: Berghahn Books, s. 304-318.
- Tyler S. (ed.)
1969 *Cognitive Anthropology*, Holt: Rinehart and Winston.
- Van Mannen J.
1988 *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Wiseman B., Paul A. (eds.)
2014 *Chiasmus and Culture*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Ziomek J.
1990 *Retoryka opisowa*, Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Źródła internetowe:

International Rhetoric Culture Project, www.rhetoricculture.org (20.03.2014).

Michał Mokrzan

TOWARD A RHETORICAL THEORY OF CULTURE. ON THEORETICAL
AND METHODOLOGICAL ASSUMPTIONS OF RHETORICAL
ANTHROPOLOGY

(Summary)

The author discusses rhetorical anthropology, a contemporary methodological trend, against the background of the International Rhetoric Culture Project. The discussion is focused on the issues that are relevant from the point of view of the theory and methodology of anthropology. In this paper, the emphasis is particularly placed on: 1. critique of methodology developed by dialogical anthropology, ethnoscience, multi-sited anthropology and generative grammar – rhetorical anthropology is viewed as a remedy for the cognitive limitations of these trends; 2. processual model of discourse, which was presented by Stephen Tyler in *The Said and the Unsaid*, and the rhetorical theory of symbolization developed by Ivo Strecker in his book *The Social Practice of Symbolization* – these concepts constitute the intellectual origins of the International Rhetoric Culture Project;

3. metaphor of the „return to the rhetoric”, which expresses the connection between rhetorical anthropology and the humanistic stance called rhetorical turn; 4. rhetorical theory of culture and the concept of human as *homo rhetoricus* – a combination of these concepts forms theoretical and methodological foundations of rhetorical anthropology.

Key words: rhetorical anthropology, *homo rhetoricus*, International Rhetoric Culture Project, methodology of social sciences, rhetorical theory of culture

Michał Mokrzan
Chair of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Wrocław
Szewska Street 50/51
50-139 Wrocław, Poland
michal.mokrzan@uni.wroc.pl