

**Piotr Pawliszak**  
Uniwersytet Gdański

DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.12.4.01>

## Czystość czy zmaza? Czy jest sens łączyć rozumienie z wyjaśnianiem w antropologii i interpretatywnej socjologii?

**Abstrakt** Dwie ostatnie dekady są okresem kryzysowych przeobrażeń w tych obszarach nauk społecznych, w których dokonuje się jakościowych, interpretacyjnych analiz kultur. W ramach rozpowszechnionej tendencji do nieskrępowanego łączenia paradygmatów z czasem pojawił się także, częściowo opozycyjny wobec niego, nurt zmierzający do łączenia elementów humanistyki i nauk przyrodniczych, w szczególności rozumienia i wyjaśniania. Nie reprezentuje on jednak znanej z historii tendencji do podporządkowania *humanitas* wymogom *scientia*, lecz szuka nowej równowagi pomiędzy nimi i teoretycznych podstaw do integracji pozwalającej na wytwarzanie bardziej ugruntowanej wiedzy, a także umożliwiającej lepsze przewidywanie i refleksyjną kontrolę życia społecznego. Jest to zadanie szczególnie istotne w sytuacji późnonowoczesnego dynamicznego rozrostu coraz bardziej złożonych systemów społeczno-technologiczno-ekologicznych generujących nowe ryzyka i możliwości. W eseju, za pomocą narzędzi z obszaru analizy dyskursu i socjologii oraz filozofii wiedzy, zostaje podjęta analiza kilku kluczowych teoretycznych założeń, na których może być ufundowana integracja. Przedstawiono również propozycję połączenia procedury interpretacji i wyjaśniania w koncepcji „maksymalnej interpretacji”, a także próbę wyjaśnienia tendencji, która ją zrodziła i jej interpretacji w kategoriach teorii kulturowej Mary Douglas.

**Słowa kluczowe** rozumienie, wyjaśnianie, maksymalna interpretacja, konsiliencja

**Piotr Pawliszak**, doktor, adiunkt w Zakładzie Teorii Socjologicznej i Metodologii Badań Społecznych (Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Gdańskim). Prowadzi badania w zakresie teorii i metod analizy dyskursu, szczególnie narracyjnej analizy dyskursu oraz empiryczne badania dotyczące przemian dyskursu i polityki ekologicznej oraz ich relacji. Interesuje się również socjologią wiedzy, socjologią kulturową, a ostatnio

także socjologią relacyjną, szczególnie strukturą i dynamiką znaczeń w sieciach społecznych.

### Adres kontaktowy:

Uniwersytet Gdański  
Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa  
ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk  
e-mail: [p.pawliszak@gmail.com](mailto:p.pawliszak@gmail.com)

Decydujące jest nie tyle wydobyć się z owego koła [hermeneutycznego], ile odpowiednie wejść.  
Martin Heidegger (1994: 217)

Dopiero przez to przekształcenie, przez uporządkowanie pojedynczych wrażeń w coś „zrozumiałego” dochodzimy do „postrzeżenia”. Należy więc najpierw sprawdzić, skąd pochodzą obrazy do naszych przedstawień, jak są ujmowane pojęciowo i jaki jest ich stosunek do rzeczy, zanim będziemy z taką pewnością wypowiadać sądy o doświadczeniu. Przedstawienia są bowiem przed doświadczeniem, są one założeniem doświadczenia.

Werner Heisenberg (1987: 19)

### Wprowadzenie – podstawowe ustalenia terminologiczne w odniesieniu do rozumienia i wyjaśniania

Koncepcja koła hermeneutycznego Martina Heideggera wywodząca się z metodycznych analiz myślenia potocznego i wspomnieniowe refleksje Wernera Heisenberga na temat powstawania fizyki kwantowej wyrażone w książce pod znamienym tytułem *Część i całość* są wyrazistymi przykładami tezy o niezbywalnej roli interpretacyjnego rozumienia w poznaniu wszelkiego typu i tezy o kulturowym uwarunkowaniu każdej wiedzy, nawet tej weryfikowanej empirycznie za pomocą materialnych instrumentów. Fizyka, powszechnie – choć niezgodnie z licznymi ustaleniami filozofii i socjologii nauki (np. Collins, Pinch 1993) – uznawana za radykalnie różniący się od interpretacyjnych nauk humanistycznych najczystszy przypadek zmatematyzowanej nauki przyrodniczej (np. Snow 1999), której główną funkcją jest wyjaśnianie zjawisk

w terminach uniwersalnych<sup>1</sup> praw, czy to deterministycznych, czy probabilistycznych (Hempel 1968), nie może uniknąć odwołania się do rozumienia pojęć i relacji między ich obiektami-referentami jako wstępu do poszukiwania relacji przyczynowych. Heisenberg, opisując procesy formowania się fizyki kwantowej rozwijające się w „kontekście odkrycia” (Hoyningen-Huene 1987), podkreślał rolę rozumienia pojęć i refleksyjnej manipulacji ich znaczeniami dla formowania „nauki rewolucyjnej” (Kuhn 2001). W fazie „normalnej” rozumienie nie osiąga z reguły tak znacznego stopnia refleksyjności. Naukowcy przyjmują wtedy, że znaczenie pojęć teoretycznych jest względnie oczywiste i nieproblematyczne. Odnoszą je do obserwowanych zjawisk i do innych pojęć zgodnie ze zbiorowo podzielanymi regułami obowiązującymi w obszarze dyscyplinarnej kultury epistemicznej (Knorr-Cetina 1999: 246). Pojawienie się anomalii powoduje jednak konieczność reinterpretacji przynajmniej niektórych elementów teorii, tak aby była zdolna wyjaśnić obserwowane zdarzenia. Często pojawiają się konkurencyjne interpretacje pojęć teoretycznych, propozycje nowych pojęć, alternatywnych modeli, a nawet paradygmatów, które mogą doprowadzić do fundamentalnych przemian rozumienia fizycznego świata, jego elementów, relacji między nimi, a także formy i samego rozumienia teorii i jej relacji z rzeczywistością<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ściśle niemal uniwersalistycznych, ponieważ fizyka wyznacza granice, poza którymi nie obowiązują jej prawa, np. temperatura Plancka ( $1,4 \times 10^{32}$  K).

<sup>2</sup> Kontrowersje naukowe rozwijają się według opisywanego przez pragmatystów klasycznego schematu, zgodnie z którym refleksyjność wzrasta w momentach kryzysowych, gdy wypróbowane praktyczne schematy myślenia i postępowania zawodzą. O tym jednak czy mamy do czynienia z faktycznym kryzysem, czyli przede wszystkim z sytuacją niezgodności przewidywań teoretycznych i wyników eksperymentu, a nie z „zanieczyszczeniem danych” lub wadami ich interpretacji decyduje kontyngentny proces negocjacji w obrębie dyscypliny.

W przypadku tworzenia podstaw fizyki kwantowej przez Wernera Heisenberga można dostrzec, że oprócz wyjaśniania przyczynowego występuje w niej także refleksyjna interpretacja rozumiejąca<sup>3</sup>. Jest to obserwacja w pewnym stopniu zgodna z rozpowszechnioną i dobrze uzasadnioną w filozofii nauki tezą o jedności wiedzy. Ma ona olbrzymie znaczenie dla polityki nauki. Jeśli metoda nauk przyrodniczych i społecznych choć w części pokrywa się, to możliwe jest przekroczenie wzmocnionego i utrwalonego przez modernistyczną dyferencjację poznawczego i instytucjonalnego podziału *scientia–humanitas* oraz silnego, a miejscami także antagonicznego zróżnicowania dyscyplinarnego.

W kilku ostatnich dekadach obserwujemy intensyfikację tego rodzaju dążeń, które przyjmują formę inter- lub transdyscyplinarności. Nie jest to nowy trend. W epoce nowoczesnej pozytywści francuscy w I połowie XIX wieku postulowali jedność nauki. Interpretowano ją jednak najczęściej hegemonicznie, próbując podporządkować metody humanistyki metodom nauk szczegółowych. Tak było też podczas niedawno przedstawionych i szeroko komentowanych teoretycznych koncepcji „konsyliencji” Edwarda O. Wilsona (2012) i „wertykalnej integracji” (Slingerland 2008). Szczególnie koncepcja Wilsona wywołała gwałtowny sprzeciw humanistów, głównie z powodu redukcjonizmu i odrzucenia utrwalonej kulturowo dystynkcji *cielo–umysł* ugruntowanej w pierwotnym podziale *natura–kultura*. Generalnie postulat „rozszerzonej interdyscy-

plinarności” ponad podziałem *scientia–humanitas* spotyka się ze znacznie większą rezerwą ze strony humanistów niż „ścisłowców” (Slingerland b.d.). Nie da się tego wyjaśnić tylko obawą humanistów przed pogłębieniem dominacji nauk przyrodniczych, ale trzeba uwzględnić także głębokie przywiązanie humanistów do wizji, idei i wartości związanych z kulturalizmem. Rozszerzona interdyscyplinarność jest jednak szczególnie pożądana w badaniu zjawisk, w których oba aspekty – materialny i kulturowy – są znaczące i silnie ze sobą splątane. Takie zaś zjawiska wytwarzane są coraz intensywniej w zwiększających swą złożoność i heterogeniczność globalizujących się społeczeństwach współczesnych, gdzie przyroda została głęboko wciągnięta w procesy społeczne (Beck 2002), tworząc nowe ryzyka, a także nowe możliwości zrównoważonego rozwoju, w tym i rozszerzonej demokracji. Nauka „współwytwarzająca społeczeństwo” może i coraz częściej chce<sup>4</sup> czynić to refleksyjnie (Jasanoff 2004: 37). W tym celu potrzebuje rozszerzonej interdyscyplinarności, ale bez jednostronnej naturalistycznej dominacji i scjentystycznego redukcjonizmu zagrażających autonomii dyscyplin humanistycznych. Taką ideę propagują i starają się dać jej metodologiczne i teoretyczne podstawy Edward Slingerland i Mark Collard (2012), nazywając ją „drugą falą integracji nauki i humanistyki”.

Jednym z fundamentalnych dla rozszerzonej interdyscyplinarności teoretyczno-metodologicznych zagadnień jest integracja rozumienia i wyjaśniania,

<sup>3</sup> Jest oczywiście różnica pomiędzy obiektami przyrody, które nie dysponują własnymi interpretacjami wpływającymi na ich działanie a obiektami kultury, których znaczenia i interpretacja oraz autointerpretacja mają kluczowe znaczenie dla przebiegu działań i procesów.

<sup>4</sup> Takie cele przyświecają STS oraz rozwijającym się różnorodnym badaniom nad ryzykiem, środowiskowej ekonomii, teorii modelowania złożonych systemów oraz jeszcze bardziej multidyscyplinarnym naukom o rozwoju zrównoważonym systemów ekologiczno-społecznych (np. Ostrom 2009).

nia, szczególnie ta podjęta od strony rozumienia, uwzględniająca i rozwijająca silniej wyjaśniający aspekt rozumienia niż interpretacyjny aspekt wyjaśniania. Łączenie rozumienia i wyjaśniania w naukach społecznych jest znów od lat 90. coraz bardziej popularne i dokonuje się głównie pod ukrywającą olbrzymią różnorodność (Reiss 2007: 165) etykietą „mechanizmów przyczynowych” (np. Hedstroem, Swedberg 1998). Ten nurt rozwija jednak idee związane z scjentystycznymi modelami wyjaśniania. Usiłuje podporządkować logikę *humanitas* logice *scientia*.

W niniejszym artykule zamierzam pokazać, że istnieje także droga odwrotna. Koncepcja rozumienia, a szczególnie ta związana z hermeneutyką, pozwala na sformułowanie koncepcji wyjaśniania przyczynowego niewymagającego stosowania reducyjnego „rzadkiego opisu”. Celem tego artykułu jest w szczególności uzasadnienie, iż idea „interpretacji maksymalnej” (Reed 2011a; 2011b), powstała w ramach socjologii kulturowej Jeffreya Alexandra, oraz wiele kompatybilnych z nią idei i praktyk z obszaru interpretatywnej socjologii i antropologii są użyteczne w rozwiązaniu problemu ustanowienia zbalansowanych relacji pomiędzy interpretacją a wyjaśnianiem przyczynowym czy też humanistyką i naukami szczegółowymi.

### Podstawowe ustalenia terminologiczne

Powyższe, intencjonalnie prowokacyjne, zestawienie rozumienia w obszarze nauk przyrodniczych i humanistyki oparte jest na lingwistycznym zjawisku homonimii. Rodzaj „rozumienia” to efekt gry językowej. „Nie uświadamiamy sobie niesłychanej

rozmaitości codziennych gier językowych, gdyż szata naszego języka wszystko ujednotacza” (Wittgenstein 2000: 314). „Rozumienie” w fizyce i naukach przyrodniczych ma inne znaczenie niż „rozumienie” w naukach humanistycznych<sup>5</sup>. W obszarze nauk humanistycznych rozumienie przyjmuje różne formy i różnie jest rozumiane (np. Brozek b.d.). Mimo tych odrębności form można pokusić się o przedstawienie transdyscyplinarnych typów rozumienia. Louis Mink (1987: 49) wyróżnia trzy podstawowe typy rozumienia naukowego: teoretyczne, konfiguracyjne (czyli narracyjne) oraz kategorialne. Każdy z nich polega na ujmowaniu doświadczanych elementów zjawiska-wydarzenia w znaczącą całość. Różnią się jednak zasadami konstruowania relacji między elementami. Pojmowanie teoretyczne, zdaniem Minka, właściwe dla nauk przyrodniczych oraz formalnych, opiera się na wnioskowaniu logicznym, czyli odniesieniu zdarzenia do ogólnej relacji (prawa natury lub prawa logiki). Narracyjne polega na ujmowaniu zjawiska w wyjątkowym i konkretnym systemie relacji, a kategorialne na ujęciu zjawiska jako należącego wraz z innymi do określonej kategorii.

Powyżej świadomie zestawiono fizykę i humanistykę jako gry językowe o podobnych, ale nie identycznych regułach (Wittgenstein 2000: 49–50), których kontekst istotnie modyfikuje znaczenie takich pojęć i praktyk jak „rozumienie”. Przy takim założeniu teza o twórczej współzystencji wyjaśniania

<sup>5</sup> Por. „Doznań drugiego człowieka mogą być tak samo pewny, jak każdego innego faktu. Jednakże zdania: «On jest bardzo przygnębiony», «25 × 25 = 625» i «Mam 60 lat» nie staną się przez to podobnymi instrumentami. Nasuwa się wyjaśnienie, że chodzi tu o inny rodzaj pewności. Zdaje się ono wskazywać na jakąś różnicę psychologiczną. A jest to tymczasem różnica logiczna” (Wittgenstein 2000: 314).

i interpretacji w naukach humanistycznych, podobnie jak w naukach szczegółowych, nie jest tylko potoczną heurystyką opartą na luźnej analogii, ale hipotezą o istnieniu jeszcze jednej kulturowej reguły wspólnej dla „spokrewnionych” gier językowych albo – w języku nauk społecznych – kultur epistemicznych (Knorr-Cetina 1999: 246). W porównaniu do Mertonowskich (1982: 881) urefleksyjonych i niemal uniwersalnych norm idealizmu, komunizmu, bezinteresowności, zorganizowanego sceptycyzmu przedstawia się ona raczej jako etnometoda (Garfinkel 1984) niż zasada metodologiczna.

Wyjaśniające i systemowe ambicje nauk społecznych uznawane bywają za iluzje albo jeszcze bardziej krytycznie – za element społecznych systemów dominacji<sup>6</sup>. Często jednak idea rozumiejąco-wyjaśniającej nauki społecznej jest odrzucana werbalnie, ale praktycznie przyjmowana. Weźmy na przykład Clifforda Geertza<sup>7</sup> z jego ideą „gęstego opisu” konotującą naukę idiograficzną i kulturę jako kontekst konieczny do właściwego odczytania działań aktorów<sup>8</sup>. W eseju analizującym zakłócającą ceremonię pogrzebową na Jawie Geertz (2005a: 169–198) przedstawia wspólną kulturową tradycję i jej dwie zinstytucjonalizowane ideologiczne interpretacje. Istniejący między nimi konflikt uniemożliwił sprawne odprawienie rytuału i opanowanie emocjonalnego napięcia wywołanego śmiercią bliskiej osoby i członka grupy. Geertz opisuje działania aktorów

jako motywowane różnymi interpretacjami wspólnych kulturowych symboli. Większość uczestników nie wie, jak się zachować z powodu ambiwalencji w odczytywaniu ich znaczeń. Mistrz ceremonii (*mordin*) i ojciec zmarłego stają się jednak zdecydowanymi oponentami. Podejmują konsekwentne działania na bazie rozbieżnych definicji sytuacji, których ze względu na twarde wymagania zorganizowanych ideologicznych systemów nie mogą renegocjować. Uznają pogrzeb odpowiednio za akt polityczny, czyli profaniczny, oraz za akt sakralny. Nie nazywamy tego wyjaśnianiem przyczynowym tylko dlatego, że konwencjonalnie i nierefleksyjnie przyjmujemy rygorystyczną interpretację zasady przyczynowości Davida Hume’a, iż przyczyna musi być z odrębnego porządku niż skutek. Motywy (kulturowe) w tym przypadku nie są odrębne od działania, więc nie są powszechnie uznawane za przyczynę. Wyraźnie deklarowane idiograficzne, interpretatywne, antystrukturalistyczne stanowisko Geertza i wielu mu podobnych antropologów i socjologów jest w znacznym stopniu wynikiem powszechnie stosowanej w naukach społecznych i ogólnie w sferze kulturowej twórczości strategii kontrpozycjonowania się w odniesieniu do dominujących idei i praktyk (Abbott 2001). W istocie koncepcja Geertza podobnie jak i inne teorie, a właściwie „programy badawcze” (Lakatos 1995), stanowi nie do końca zsynchronizowaną paradygmatyczną hybrydę (Pepper 1942: 104; Lakatos 1995) – w tym przypadku bardzo oryginalną, otwartą na różnorodne interpretacje i dopełnienia, a przez to szczególnie inspirującą. Przypisywanie motywów bywa jednak uznawane za właściwą dla nauk społecznych procedurę wyjaśniającą, choć często za niewystarczającą do adekwatnego wyjaśnienia zjawiska. Jak słusznie zauważa Daniel Little:

Nauka społeczna, która ograniczałaby się do hermeneutycznej interpretacji, byłaby radykalnie niekompletna. Wykluczałaby z badań społecznych obszerną klasę zależności przyczynowych, strukturalną presję na działania i wpływy niezamierzonych konsekwencji na procesy społeczne. Badacze społeczni powinni być raczej eklektyczni w swoim podejściu do problemów, łącząc przyczynową i hermeneutyczną analizę, ilościowe i jakościowe metody i zespoły teorii wyjaśniających i mechanizmów przyczynowych. (2008)

Ten postulat uzupełnienia hermeneutycznej interpretacji wyjaśnianiem przyczynowym rozprzestrzenia się w naukach społecznych, w antropologii także, od lat 90. (Slingerland, Collard 2012). Jest to kontynuacja trendów z lat 50. (Barnard 2000: 174) zatrzymanych przez zwrot interpretacyjny z lat 70. Konieczne jest oczywiście określenie, na czym może polegać *specyfikacja* (Alexander 1984: 292) tej „zasady” w polu antropologii i szerszej nauk społecznych.

Tak jak inne postulaty łączenia opozycyjnych tendencji, na przykład subiektywizm–obiektywizm, indywidualizm–holizm, socjologia konfliktu–socjologia regulacji, także postulat połączenia naturalizmu z antynaturalizmem jest stale obecnym, mniej lub bardziej jawnie artykułowanym celem w polu nauk społecznych. Są one realizowane na wiele sposobów (Abbott 2001: 23). Zwolennicy i przeciwnicy różnych rozwiązań uwikłani są w konfliktowe negocjacje. Interlokutorzy przejawiają różne preferencje w zależności od tego, w jakim „świecie znaczenia” są zakorzenieni (por. Limoges 1993: 420). W tym dyskursywnym procesie kształtują się rozwiązania zdobywające względną, a niekiedy hegemoniczną – ale tylko czasowo – przewagę i te, któ-

re stanowią znaczące lub marginalne alternatywy. Jedne i drugie stanowią heterogeniczne, dynamiczne sieci złożone z idei, pojęć, terminów, zobiektywizowanych symboli znaczących takich jak artykuły i książki, badawczych i analitycznych operacji oraz innych praktyk wytwarzających oraz indywidualnych tożsamości badaczy i teoretyków oraz tożsamości zbiorowych zespołów badawczych i całych środowisk. Tego typu procesy analizowane były w ramach różnych koncepcji relacyjnych: teorii aktora sieci (Latour 1988), interakcjonistycznej teorii światów społecznych (Star, Griesemer 1989), argumentacyjnej teorii dyskursu (Hajer 1993) i socjologii relacyjnej (Tarrow 2008).

### Na jakiej podstawie łączyć rozumienie i wyjaśnianie (oraz inne opozycyjne tendencje)?

Jedną z kontrowersji kulturowych i jednocześnie dyskursywnych konfliktów, która silnie oddziaływała na kształt nauk społecznych<sup>9</sup>, była i nadal jest opozycja romantyzm–racjonalizm oświeceniowy. Zwrot kulturowy (interpretacyjny, lingwistyczny) w naukach społecznych drugiej połowy XX wieku to kolejne odnowienie tego konfliktu. To, co Norman Denzin i Yvonna Lincoln (2009) nazywają fazą rozmytych gatunków w etnografii (1970–86) i kolejne fazy: kryzysu (lata 80. i 90. XX w.), postmodernizmu, eksperymentów i nowej etnografii (1990–2000) to inwazja romantyzmu. Faza metodologicznie kontestowanej teraźniejszości (2000–2004) oznacza ostrą reakcję racjonalizmu, która doprowadziła do zaostrzenia spopularyzowanego już wcześniej

<sup>6</sup> Jednym z pierwszych zbiorowych przedsięwzięć popularyzujących tę ideę była publikacja Paula Rabinowa i Williama M. Sullivana (1979).

<sup>7</sup> Został wybrany jako przykład teoretyka poszukującego równowagi pomiędzy wieloma teoretyczno-metodologicznymi dychotomiami (Balas 2015).

<sup>8</sup> Zob. szczególnie zaczerpnięty od Ryle’a przykład interpretacji „puszczania oka” (Geertz 2005a: 20).

<sup>9</sup> Także nauk przyrodniczych (Jamison 2006: 45–59).

zagadnienia metody w antropologii i generalnie do dopełnienia procesów urefleksyjnienia antropologii (Walczak 2013). Ostatnia faza przełomowej przyszłości (od 2005 r.), gdzie badacz może wybierać i łączyć paradygmaty w sposób nieskrepowany, podobnie jak w brikolażu, to częściowo normalny w naukach społecznych stan współistnienia różnych paradygmatów, a raczej „programów badawczych” w sensie Imrego Lakatosa<sup>10</sup>. Z tym, że teza o nieskrepowanym majsterkowaniu jest tu jednak postulatem postmodernistycznym wywodzącym się z romantycznych założeń i raczej projekcją postulowanej przyszłości niż stanem aktualnym. Przynajmniej w świetle tych, co podkreślają wieloparadygmatyczność i hybrydalność antropologii, na przykład Allana Barnarda (2000: 174) lub Jacka Ellera (2009). Skrajnie romantyczna wizja uznaje, że dostęp do wartości jest bezpośredni. Wartości da się tylko odczuć i przeżyć. „Mędrca szkiełko i oko” nie są w stanie adekwatnie ująć wartości. Przy takim stanowisku antropologia ostatecznie zależy od indywidualnego „smaku”, który zawsze jest spolityzowany, a interpretacja jest swobodnym wytwarzaniem tekstów odnoszących się do tekstów interpretowanych. Czysto racjonalistycznie-pozytywistyczna wizja to poszukiwanie adekwatnego, jednoznacznego opisu niezależnych od niego zjawisk albo obiektywnych struktur i mechanizmów generujących te zjawiska, tak jak to ujmuje realizm krytyczny (Sayer 2000: 11).

<sup>10</sup>Dla Lakatosa (1995) Kuhnowskie „paradygmaty” czy Popperowskie „teorie” to w gruncie rzeczy mniej lub bardziej spójne zespoły teorii odwołujących się do wspólnych idei – „twardego rdzenia”. Nazwał je „programami badawczymi”. Naukowcy zaangażowani w dany program badawczy starają się chronić jego rdzeń przed falsyfikacją za pomocą formułowanych *ad hoc* hipotez pomocniczych, co pogłębia jeszcze ich heterogeniczność.

Dla badaczy przywiązanych do Weberowskiego ideału nauk o kulturze jedno i drugie to horrendum. Czy jest to jednak tylko kwestia ugruntowanego w habitusie gustu i/lub wyboru politycznego, czy też także racjonalnie albo chociaż rozsądnie (Walton 2008) uzasadniony aksjologiczny wybór? Ponieważ nie można „patrzeć znikąd” (Nagel 1986), to wybór tej lub innej wizji zawsze jest ugruntowany w podzielanych wartościach doświadczanych jako oczywiste i zobowiązujące. Pojawia się kolejne pytanie: czy to irracjonalne „przesady” zakotwiczone w arbitralnym „ja” albo kolektywnym „my”, których nie da się uzasadnić, czy też „przedsady” podlegające rewizji (Gadamer 2007: 369)? Jeśli prawdziwe jest pierwsze, to w antropologii skazani jesteśmy na „wojny kulturowe” albo na płytką tolerancję, a więc swobodne „majsterkowanie”. Jeśli drugie, to mimo braku nieuwarunkowanego punktu widzenia da się wykorzystać „koło hermeneutyczne” do stopniowego poprawiania rozumienia całości (paradygmatów) i części (teorii, projektów badawczych, szkół), co może prowadzić do zlania się horyzontów poznawczych (Gadamer 2007).

Czerpiąc z tradycji pragmatycznej, Hans Joas (2009), wbrew analizom wywodzącym się z konserwatywnych, liberalnych, komunitarystycznych czy krytycznych tradycji, dowodzi, iż deliberacja o wyborach i wartościach bez kontrfaktycznej w istocie izolacji od wartości jest możliwa. Możliwe jest więc nie tyle ostateczne znalezienie, czy wypracowywanie, wspólnej ontologiczno-aksjologicznej podstawy, względem której skonfliktowane wizje będą mogły znaleźć zakorzenienie. W tej optyce starcie wartości i opartych na nich paradygmatycznych preferencji to nie tylko niemożliwy do uniknięcia

stan faktyczny, ale siła napędowa rozwoju nauk społecznych wiodąca w dłuższej perspektywie ku głębszemu samorozumieniu i świadomej rekonstrukcji dyscypliny.

Traktując antropologię jako dyskurs, a więc złożony tekst w kontekście, poszukujemy jego właściwego sensu. W szczególności sensu stosowanej w antropologii interpretacji działań i ich wzorów oraz intersubiektywnych i zobiektywizowanych symbolicznie motywujących znaczeń tychże działań. Zgodnie z Gadamerowską ideą poszukiwania zaczynamy zawsze od sensu cząstkowego uwarunkowanego tradycją. Przedrozumiana część pozwala uchwycić całość, a ta z kolei umożliwia reinterpretację sensu cząstkowego i tak dalej. W kolejnych obrotach „koła hermeneutycznego” zbliżamy się ku pełniejszemu i głębszemu sensowi niezależnie od punktu wyjścia.

Sam Gadamer, podobnie jak i jego mistrz Heidegger, odrzucał jednak możliwość użycia wyjaśniania przyczynowego w naukach społecznych. Krytykując to stanowisko Paul Ricoeur (1989: 156–179) wykazał, że to stanowisko wywodzi się od Diltheya i zasada się na przyjęciu dualistycznej ontologii w postaci romantycznej opozycji między naturą a umysłem, sferą przyczynowego przymusu i sferą wolności. Dzisiaj, w świetle neuropsychologii, ta opozycja nie jest już tak przekonująca. Ricoeur zrewidował romantyczne przedsady Diltheya, Heideggera i Gadamera i doszedł do wniosku, iż interpretacja tekstów (także działań jako tekstów) ma zawsze charakter dialektyki między rozumieniem i wyjaśnianiem. Używane w zróżnicowanych kontekstach, różnorodnie obiektywizowane teksty,

a więc dyskursy, nie należą już całkowicie do sfery umysłu. W takich warunkach wyjaśnianie tekstu nakierowane jest na analizę struktur tekstowych i kontekstowych, rozumienie zaś na intencjonalną „jedność dyskursu”. W sumie stanowią one według Ricoeura dwa bieguny interpretacji. Znaczenie intendowane przez autora wypowiedzi i znaczenie wypowiedzi są mediowane przez szereg pośrednich terminów, co sprawia, że ich dialektyka nie jest nigdy zerwana, nawet jeśli miewają dychotomiczny charakter.

### Jak użytecznie łączyć wyjaśnianie i rozumienie?

W obszarze nauk społecznych z dualizmem Diltheya odrzucającym możliwość i sensowność łączenia rozumienia z wyjaśnianiem rozprawił się zdecydowanie Max Weber (1949). Dilthey utożsamiał metodę naukową z poszukiwaniem ogólnych praw. Te zaś uznawał za nieistotne dla nauk społecznych. Przeciwno temu stanowisku Weber ukuł dwa argumenty. Po pierwsze, można zaprojektować taką formę rozumienia, która nie będzie niezgodna z metodami naukowymi. Po drugie, nauki społeczne niekoniecznie opierają się na generalizacjach czy abstrakcyjnych systemach praw (Rex 1998: 115). Weber opowiada się za taką interpretacją, która łączy rozumienie z wyjaśnianiem. Ujmuje ona przyczynowość wraz z aspektem wartości: „nauka o kulturze dotyczy *subiektywnych przekonań* w takiej mierze, w jakiej odnosi się do tych elementów rzeczywistości, które znajdują się w relacji – nawet pośredniej – do wydarzeń, którym przypisujemy znaczenie kulturowe. Mimo tego jest to w pełni wiedza przyczynowa, tak jak i wiedza o wydarzeniach naturalnych, które mają charakter

jakościowy” (Weber 1949: 82 [tłum. własne]). Interpretacja prowadzi do tworzenia modeli rzeczywistości o charakterze typów idealnych. Poddawane są one procedurze podobnej do procedury stawiania hipotez i testowania ich w naukach przyrodniczych. Łączenie subiektywnego rozumienia i obiektywnego wyjaśniania polega na tym, że badacz społeczny proponuje, a następnie testuje „przyczynowe” relacje pomiędzy wewnętrznymi doświadczeniami a ich kulturowym wyrazem. Oczywiście „przyczynowy” nie mają charakteru deterministycznych praw, ale są możliwymi do obserwacji regularnościami lub statystycznymi prawidłowościami. Propozycje formułowane są w odniesieniu do typów idealnych działań. Usytuowanie badacza w społeczeństwie nowoczesnym pozwala mu zrozumieć działania racjonalne analizowanych aktorów i przedstawiać odpowiednie propozycje ogólnych wzorów i konkretnych działań. Następnie analizowane są odchylenia od przewidywanych zachowań i modelu. Jeśli aktorzy społeczni działają w oparciu o logikę tradycyjną, wtedy badacz społeczny działa podobnie jak fizyk, nie odwołując się do własnych doświadczeń. Inspirując się dotychczasowymi ustaleniami nauki i potocznych obserwatorów, a także własnymi roboczymi modelami myślowymi, przedstawia hipotezy co do celów aktora społecznego i „reguł rytualnych”, do których się on stosuje, a następnie przygląda się, na ile różnorodne działania aktorów potwierdzają tę hipotezy (Ringer 1998: 114–116). W ten sposób stopniowo doskonalili model.

Propozycje Webera określają wyjaśnianie i rozumienie jako wzajemnie konstytuujące się procesy. U podłoża tej koncepcji leży jednak założenie, że działania aktorów układają się w dość regularne

wzory, ponieważ w miarę konsekwentnie kierują się oni obowiązującymi w ich światach racjonalną czy tradycyjnymi logikami, które są względnie stabilne i spójne. Słabością Webera jest to, że tradycji nie należy pojmować jako nawykowego odtwarzania wzorów (por. np. Malinowski 1980: 52–53). Emocjonalny i tradycyjny typ działania to słabo określone kategorie rezydualne, które pozostały po opisie działania racjonalnego (Bailey 1958: 154). Dla klasycznych antropologów badających bardzo zróżnicowane społeczeństwa tradycyjne jest to marna podstawa do tworzenia wstępnych modeli. Co więcej, obserwacje nowoczesnego świata skłaniają do opinii, że motywujące do działania wzory kulturowe stają się coraz mniej spójne, a nawet bywają zdefragmentaryzowane. Działania aktorów stają się więc motywowane i formowane w odniesieniu do wielu niespójnych i różnorodnych matryc znaczeń. Określanie wzorów działań i modelowanie leżących u ich podłoża układów znaczeń staje się więc zgadywaniem, które nie może być efektywne. Geertz, który zamierzał zerwać z naturalistycznymi ujęciami strukturalizmu i funkcjonalizmu, odwołał się wprost do koncepcji interpretatywnej nauki Webera:

Będąc, wraz z Maxem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci. Jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia. (Geertz 2005a: 19)

Odrzucił jednak Weberowską procedurę konstruowania adekwatnego wyjaśnienia, między inny-

mi dlatego, że uświadamiał sobie, iż Weberowska inicjalna procedura „wczuwania się”, nawet w odniesieniu do mniej zróżnicowanych społeczeństw niezachodnich, nie może się powieść. Plastyczną ilustracją tego przeświadczenia są niewyobrażalne perypetie Cohena opisane na wstępie *Interpretacji kultur* (Geertz 2005a: 22–23). „Płytki opis” zbudowany na odwołaniu się do sformułowanych uprzednio w oparciu o własne doświadczenia antropologa typów idealnych działań nie może dać nawet wstępnej charakterystyki zjawiska. Zacząć trzeba od opisów uczestników badanej kultury i interpretować je, zmierzając do opisu autonomicznego systemu symbolicznego, w kontekście którego odbywają się znaczące działania podlegające obserwacji: „niezależnie od tego, czym są – czy też w czym się zawierają – «rządzące się własnymi zasadami» systemy symboliczne, empiryczny dostęp do nich zyskujemy poprzez badanie zdarzeń, a nie włączanie wyabstrachowanych tworów w ramy ujednoliconych wzorców” (Geertz 2005a: 33)<sup>11</sup>. Tu także istnieje problem weryfikacji czy – jak woli Geertz – oceny, który opis jest lepszy, a który gorszy. Wysoka ocena wiąże się ze zdolnością do subtelnej odsłonięcia subiektywnego i kulturowego znaczenia działań. Nie chodzi przy tym o potwierdzenie trafności interpretacji w maksymalnie dużej liczbie przypadków, ale „powinniśmy się kierować w tej ocenie tym, jak silna jest moc wyobraźni naukowej umożliwiającej kontakt z życiem nieznanym nam ludzi” (Geertz 2005a: 32).

<sup>11</sup> Lub metaforycznym językiem: „celem semiotycznego podejścia do kultury jest [...] zdobycie klucza dostępu do conceptualnego świata, w którym żyją ludzie będący przedmiotem naszych badań, tak byśmy mogli, w pewnym rozszerzonym znaczeniu tego słowa, prowadzić z nimi dialog” (Geertz 2005a: 40).

Geertz zdaje sobie sprawę, że w istocie jego interpretacja jest także „domysłem”. Jest to jednak domysł bardziej trafny niż Weberowski, bo oparty na „zanurzeniu” się w badaną rzeczywistość tak, żeby rozumieć ją lepiej niż jej uczestnicy. *De facto* tu także badacz buduje model, który „sprawdza” w różnych wydarzeniach, w jakich uczestniczy, a także doskonalili i rozbudowuje. Nie zaczyna jednak od własnych „przedsądów”, ale od „przedsądów” tu-byłców, zinterpretowanych jednakże w świetle własnych przedsądów. Rezultatem jest zawsze wiedza lokalna, uwarunkowana perspektywicznością spojrzenia danego badacza, ważna wyłącznie w danym kontekście. Geertz (2005b: 9) ma jednak problemy z tą konsekwencją własnych założeń i dlatego w późniejszej swojej twórczości postuluje badania porównawcze. Zadaniem antropologii nie ma być jednak ani poszukiwanie uniwersaliów, ani zjawisk unikatowych, ale kontekstualizacja, czyli „jednoczesne zachowanie unikalności rzeczy i włączenie ich w szerszy świat sensu” (Geertz 2005b: 9). Do kontekstualizacji sam „gęsty opis” jednak nie wystarczy. Ujmuje on bowiem działania aktorów i ich wytwory wyłącznie w kategoriach emicznych ograniczonych do kontekstów lokalnych. Kontekstualizacja nie może się do nich ograniczyć, lecz musi odnaleźć i odnieść się także do kontekstów szerszych.

Geertz, przedstawiając „gęsty opis” jako właściwą dla antropologii metodę, postulował, by zastąpił on „opis rozrzedzony”, który nie potrafi w pełni ująć subtelności znaczeń działań. Przy tej okazji odrzucił także Weberowską „interpretację adekwatną”, która odsłania motywacje aktorów wytwarzające obserwowane prawidłowości, traktując ją (nie bez pewnej dozy słuszności) jako tożsamą z „opisem

rozrzedzonym”. To w konsekwencji oznaczało odrzucenie możliwości i sensowności wyjaśniania przyczynowego w antropologii. „Opis gęsty” nie odnosi się jednak do kultury jako źródła motywacji do działania, lecz do systemu kulturowego jako kontekstu działań. „Opis gęsty” nie wyklucza więc „adekwatnej interpretacji” Webera, choć tę drugą należy poddać rewizji w świetle krytyki Geertza i „zagęścić” ją.

Isaak Reed (2011b: 65–77) wskazuje, że propozycję Geertza – wbrew jego twierdzeniom – można traktować jako swoiste wyjaśnianie przyczynowe. Odnosi się ono jednak nie do przyczyn „wymuszających”, ale „formujących” (por. także Hirschman, Reed 2014). Reed rozszerza tu Humowską i Hempłowską koncepcję przyczynowości, odwołując się do Arystotelesa, który wyróżnił nie tylko „wymuszającą” przyczynę sprawczą, ale także „formującą” przyczynę: formalną, materialną i celową. W tej konwencji na przykład Freudowskie nieświadome popędy albo socjobiologiczne inklinacje byłyby przyczynami sprawczymi. Nie działają one jednak samodzielnie, ale w interakcjach z uformowaną kulturowo i społecznie świadomością i/lub nawykami. Nie wywołują bezpośrednio skutków (działania jednostki), ale wyłącznie poprzez mniejszą bądź większą modyfikację dokonywaną przez przyczyny formujące, modyfikowane z kolei przez ludzką podmiotowość. System kulturowy Geertza oraz głębokie kody kulturowe opisywane przez Lévi-Straussa należy uznać za przyczyny formujące należące do różnych poziomów<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Można interpretować je także w duchu realizmu krytycznego jako obiektywne struktury rzeczywistości. Socjologia kulturowa, w obrębie której powstała ta koncepcja, skłania się

Isaak Reed postuluje więc, że właściwą metodą nauk społecznych jest szersza niż „gęsty opis” i zawierająca go „maksymalna interpretacja”, a więc odbywająca się na wielu poziomach interpretacja kultury i działań znaczących jako tekstu. Ta koncepcja zgodna jest także z tezą Ricoeura (1989) o dialektycznych relacjach pomiędzy wyjaśnianiem i rozumieniem oraz o głębszych i płytszych poziomach rozumienia.

### Propozycja: rozumiejące wyjaśnianie / wyjaśniające rozumienie

Stosowanie „maksymalnej interpretacji” wymaga jednak wciąż rozwiązania problemu punktu wyjścia interpretowania. Mówiąc językiem hermeneutyki, należy ustalić, skąd wyprowadzić pierwszy domysł. Z abstrakcyjnego i ogólnego typu idealnego działania czy z konkretnej, szczegółowej kategorii emicznej? Wybór zależy – zgodnie z ideą Webera – od naszych wartości. Problem polega na tym, jakiej nauki społecznej chcemy. Czy takiej, której celem jest klasyfikacja układów społecznych w ogólnych terminach formalnych, czy też takiej, która rozróżnia między systemami ze względu na treść konkretnych szczegółów oraz przedstawia i wyjaśnia zróżnicowane bogactwo ich treści (Rex 1998: 79). Jest to dylemat, ale tylko na poziomie indywidualnego badacza, bo na poziomie systemu nauk jednocześnie są realizowane różne koncepcje. Socjologia skłania się częściej ku pierwszej, antropologia raczej ku drugiej, antropologia interpretatywna zdecydowanie ku drugiej. Nie może to

raczej ku interpretacji relacyjnej, jako zobiektywizowane intersubiektywne, normatywne wzory transakcji między podmiotami społecznymi.

być jednak antropologia bez generalizujących czy, jak chce Geertz, kontekstualizujących tendencji. Bez generalizacji, i to generalizacji umiejscowionych w „gęsto opisanych” kontekstach społeczno-kulturowych, nie będzie czego wyjaśniać<sup>13</sup>, chyba że uznamy także możliwość jednostkowych twierdzeń przyczynowych (Spillman 2008). Wyjaśnianie w naukach społecznych, zgodnie z ideą Webera, musi nie tylko odnieść konkretne działania do generalizacji, ale i zrekonstruować proces motywacyjny aktorów społecznych. Wyżej zaznaczono, że w wielu przypadkach nie można zasadnie odwołać się do „oczywistego” dla zachodniego, nowoczesnego badacza typu idealnego działań racjonalnych. Czy wtedy pozostaje tylko zalecana przez Geertza żmudna droga „zanurzenia” się w obszar badany, tworzenie „zagęszczonego opisu” i znów żmudna kontekstualizacja w nadziei znalezienia podobieństw, a może i szerszych generalizacji? Weber (1994) w sposób praktyczny wskazał też drogę pośrednią, pisząc *Etykę protestancką i ducha kapitalizmu*. Analiza zobiektywizowanych treści kulturowych (tekstów pisanych i społecznych praktyk) pozwoliła mu odsonić coś, co można nazwać realizowanymi w życiu codziennym wzorczymi narracjami. Religijna etyka wewnątrzświatowego ascetyzmu zakorzeniona w doktrynie chrześcijańskiej wygenerowała szeroką motywację do ofiarnej pracy, działań inwestycyjnych i poszukiwania zysku. Weber nie uważał, że dostarczył w pełni adekwatnego wyjaśnienia fenomenu wczesnego kapitalizmu. Nie wyjaśnił, dlaczego pewne teologiczne koncepcje rozwijały i upowszechniały się. Było to

<sup>13</sup> Nie wszyscy zgadzają się z poglądem o istotnej roli generalizacji w naukach społecznych. Tego rodzaju stanowiska przedstawia Philipp Mayring (2007: 9–13).

jednak bez wątpienia cząstkowe wyjaśnienie kulturowe.

Podobną drogą idzie mocny program socjologii kulturowej Jeffrey Alexandra (Alexander, Smith 2003), którego Isaak Reed jest kontynuatorem. Tu zamierzenia są nieco skromniejsze, bo nie poszukuje się wyjaśnień (i interpretacji) historycznych społeczeństw czy formacji społeczno-kulturowych, ale konkretnych wydarzeń historycznych, na przykład afera Watergate (Alexander 2010: 339–364) albo zespołu typowych wydarzeń, na przykład wymierzania kar cielesnych (Smith 2003) w historycznym kontekście. Podstawowym założeniem heurystycznym jest poszukiwanie publicznych i kulturowych narracji (Somers 1994), które aktorzy społeczni stosują do wyjaśniania działań i wydarzeń, których są uczestnikami i obserwatorami, a także tych, które mniej lub bardziej refleksyjnie stosują do konstrukcji własnych działań. W istotnym stopniu czerpie ona inspiracje od Viktora Turnera (2005), który analizował dramaty społeczne jako realizacje kulturowych scenariuszy narracyjnych, i Marshalla Sahlinsa (2007) przedstawiającego zabicie kapitana Cooka jako realizację tubylczego mitu o bogu Lono. W tych przypadkach kultura nie jest traktowana tylko jako kontekst działań. Ujawnia ona „Janusowe oblicze: ludzie są prowadzeni przez symbole swojej kultury, ale również używają jej, aby uzyskać bogactwo i władzę” (Laitin 1988: 589 [tłum. własne]). W tym przypadku mamy do czynienia z rozwiniętymi symbolami o bardziej skondensowanym znaczeniu, mniej podatnymi na silnie zróżnicowane odczytania – z publicznymi narracjami. Interpretacyjno-przyczynowa analiza socjologii kulturowej zmierza jednak dalej niż analiza

Turnera i Sahlinsa. Nie tylko pokazuje zbieżność sekwencji działań z narracyjną fabułą i tożsamości aktorów z postaciami narracji, ale także przedstawia, w jaki sposób i za pomocą jakich środków dramaturgicznych i materialnych narracyjny scenariusz wystawiany jest na „scenie społecznej” jako performans, jak jego znaczenie negocjowane jest w sferze publicznej, jakie emocje generuje i jak wpływa na przyjęcie przez opinię publiczną definicji sytuacji, która staje się podstawą do działań indywidualnych i zbiorowych.

### Zamiast konkluzji – interpretacja mocnego programu socjologii wiedzy

Dyskurs antropologiczny w latach 50. i 60. zawierał liczne głosy mówiące o istotnym znaczeniu przyczynowego wyjaśniania. Od lat 70. były zastępowane wezwaniami do ograniczenia się do hermeneutycznej interpretacji życia społecznego. Jednakże ujawniono, że tej rozumiejącej retoryce towarzyszyły niekiedy praktyki wyjaśniające, co nie było jednak refleksyjnie uświadamiane. Rozwiązaniem tej paradoksalnej sytuacji jest przekroczenie ugruntowanej w kulturze naukowej dychotomii rozumienie–wyjaśnianie, osadzonej w zinstytucjonalizowanym podziale nauki o kulturze–nauki przyrodnicze. Takiego kroku dokonał Isaak A. Reed, proponując zamiast „gęstego opisu” koncepcję „maksymalnej interpretacji”. Jest to propozycja zgodna między innymi z „egalitarnym” stanowiskiem Ricoeura, który ukazuje relacje między rozumieniem a wyjaśnianiem jako dialektykę.

Koncepcja Reeda zakłada, że działanie i motywacja są kształtowane przez znaczenie i przeciwstawia

się rozpowszechnionemu w naukach społecznych i wiedzy potocznej przekonaniu, że wyjaśnianie działań społecznych koncentruje się na podmiotowości i motywacji. Jest to konstatacja trafna, acz niewystarczająca. Reed odwołuje się bowiem do zbyt ubogiej koncepcji działania społecznego (Browne 2013: 233). Jego przebieg zależy bowiem nie tylko od konfiguracji znaczeń, ale także od władzy i historycznie ukształtowanych, strukturalnych kontekstów interakcyjnych. Wyjaśnianie musi więc uwzględniać także i te aspekty, które sprawiają, że każde działanie jest kontyngentnym procesem tworzenia i realizacji alternatyw. Takie wyjaśnienie nie prowadzi do pewnych przewidywań.

Skąd bierze się coraz częstsza tendencja do przekraczania zinstytucjonalizowanych granic w nauce? W kategoriach Wittgensteina można powiedzieć, że jest to tendencja do reintegracji różnorodnych naukowych gier językowych. Według niego gry językowe osadzone są w „formach życia”, a ich tworzenie i ewaluacja odbywają się z pozycji, a raczej z głębi własnej lub obcych „form życia” (Derra 2007). Jest to więc proces zakorzeniony w intuicyjnych przeświadczeniach, które bywają później urefleksyjniane i racjonalizowane.

Jeśli „formę życia” zinterpretujemy jako koncepcję równoważną tradycyjnemu antropologicznemu pojęciu kultury jako „sposobu życia”, to stanowisko Wittgensteina jest zbieżne z koncepcją kulturowego odchylenia percepcji Mary Douglas (1992; 2004), wywodzącą się z niej teorią kulturową (Thompson, Ellis, Wildavsky 1990) i odwołującym się do niej mocnym programem socjologii wiedzy (Bloor 1993). Zgodnie z nimi tendencje do „czystości”, czyli

w tym przypadku separacji *humanitas* i *scientia*, różnych dyscyplin i subdyscyplin nauk społecznych, a także rozumienia i wyjaśniania, albo akceptacja „zmazy”, czyli tendencje do ich łączenia, dają się wyjaśnić poprzez odwołanie się do kultur-sposobów życia (Douglas, Wildavsky 1982; Thompson, Ellis, Wildavsky 1990), w których zakorzenieni są naukowcy. Ci, funkcjonujący w ramach silnie izolujących się od otoczenia kolektywistyczno-hierarchicznych układów, przejawiają awersję do heterogenicznych konstrukcji. Ci, co operują w ramach egalitarnych i otwartych struktur sieciowych, tworzonych przez względnie swobodne autorskie negocjacje, są skłonni akceptować tego typu koncepcje (Bloor 1993). Wzrastająca pod presją izomorfizmu defragmentacja i horyzontalne usieciwienie podzielonych w XIX wieku na odrębne dyscypliny, silnie zinstytucjonalizowanych nauk społecznych, objawiające się między innymi w trans- i interdyscyplinarności, generują heterogeniczne tendencje do łączenia rozumienia i wyjaśniania, a także akceptację tego typu działań.

„Maksymalna interpretacja” jest przykładem tak zwanego „niezgrabnego rozwiązania” (Verwe-

ij i in. 2006). Mimo że nie jest ono w pełni zadowalające dla badaczy funkcjonujących w różnych strukturalno-kulturowych kontekstach, to jednak według teorii kulturowej jest ono możliwe do kompromisowego zaakceptowania. Jest ono także pragmatycznie najskuteczniejsze w sytuacji, gdy żaden z podmiotów nie dominuje i dąży do zrównoważonej wymiany z innymi. Takim zaś coraz bardziej staje się środowisko nauk społecznych, gdzie obserwujemy wzrastający pluralizm teorii życia społecznego, koncepcji kultury i metod jej analizy. Warto rozważyć także czynniki zewnętrzne dynamiki pola naukowego. Integrację rozumienia i wyjaśniania oraz łączenie różnych jego form można rozumieć jako próby radzenia sobie z wzrastającym zróżnicowaniem i wewnętrzną współzależnością, czyli złożonością współczesnego świata (Drozdowski, Szlendak 2013). Złożone, dynamiczne, sieciowe układy są trafniej ujmowane przez metody uwzględniające zarówno bardziej uwzorowaną dynamikę pochodzącą od zobiektywizowanych struktur i układów znaczeń, a także tę bardziej kontyngentną, wynikającą z podmiotowości aktorów i deterministycznego chaosu układów złożonych.

### Bibliografia

Abbott Andrew (2001) *Chaos of Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.

Alexander Jeffrey C. (1984) *Three Models of Culture and Society Relations: Toward an Analysis of Watergate*. „Sociological Theory”, vol. 2, s. 290–314.

Alexander Jeffrey C. (2010) *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*. Przełożyli Stanisław Burdziej, Jacek Gądecki. Warszawa: Nomos.

Alexander Jeffrey C., Smith Phillip (2003) *The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics* [w:]

Jeffrey C. Alexander, ed., *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press, s. 11–26.

Bailey Robert B. (1958) *Sociology Faces Pessimism: A Study of European Sociological Thought Amidst a Fading Optimism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Balas Nikola (2015) *On Dualism and Monism in Anthropology: The Case of Clifford Geertz*. „Journal of the Anthropological Society of Oxford”, vol. 7, s. 128–152.

Barnard Allan (2000) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Beck Ulrich (2002) *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Przełożył Stanisław Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.

Bloor David (1993) *Wielościanny i nieczyste zwierzęta z Księgi Kapłańskiej* [w:] Barry Barnes, David Bloor, red., *Mocny program socjologii wiedzy*. Przełożył Ziemowit Jankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 275–319.

Browne Craig (2013) *Isaac Ariail Reed, Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences*. „International Sociology”, vol. 28, s. 230–233.

Brozek Bartosz (b.d.) *Filozofia interpretacji* [dostęp 1 marca 2015 r.]. Dostępny w Internecie <[https://www.academia.edu/2382928/Filozofia\\_interpretacji\\_-\\_podsumowanie](https://www.academia.edu/2382928/Filozofia_interpretacji_-_podsumowanie)>.

Collins Harry, Pinch Trevor (1993) *The Golem: What Everyone Should Know about Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S. (2009) *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*. Przełożył Krzysztof Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–57.

Derra Aleksandra (2007) *Lebensform as a Wittgensteinian Way of Understanding Culture. Theoretical Perspectives for the (Intercultural) Dialogue* [w:] Christian Kanzian, Edmund Runggaldier, eds., *Cultures. Conflict-Analysis-Dialogue. Proceedings of the*

*29th International Ludwig Wittgenstein Symposium*. Kirchberg. Frankfurt: Ontos Verlag, s. 33–43.

Douglas Mary, ed. (1992) *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge.

Douglas Mary (2004) *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Przełożyła Ewa Dżurak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Douglas Mary, Wildavsky Aron (1982) *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.

Drozdowski Rafał, Szlendak Tomasz (2013) *Socjologia wobec złożoności współczesnego świata*. „Studia Socjologiczne”, t. 211, s. 7–18.

Eller Jack D. (2009) *Cultural Anthropology: Global Forces, Local Lives*. New York, London: Routledge.

Gadamer Hans-Georg (2007) *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Garfinkel Harold (1984) *Racjonalne cechy działalności naukowej i potocznej* [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Kryzys i schizma*. Przełożyła Dorota Lachowska. Warszawa: PIW, s. 193–220.

Geertz Clifford (2005a) *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Geertz Clifford (2005b) *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przełożyła Dorota Wolska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hajer Maarten (1993) *Discourse Coalitions and the Institutionalisation of Practice, The Case of Acid Rain in Britain* [w:] Forester John, Fischer Frank, eds., *The Argumentative Turn in Policy and Planning*. Durham: Duke University Press, s. 43–76.

Hedstroem Peter, Swedberg Richard (1998) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. New York: Cambridge University Press.

Heidegger Martin (1994) *Bycie i czas*. Przełożył Bogdan Baran. Warszawa: PWN.

Heisenberg Werner (1987) *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Przełożył Kazimierz Napiórkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Hempel Carl G. (1968) *Podstawy nauk przyrodniczych*. Przełożyła Barbara Stanosz. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.

Hirschman Daniel, Reed Isaak A. (2014) *Formation Stories and Causality in Sociology*. „Sociological Theory”, vol. 32, s. 259–282.

Hoyningen-Huene Paul (1987) *Context of Discovery and Context of Justification*. „Studies in History and Philosophy of Science”, vol. 18, s. 501–515.

Jamison Andrew (2006) *Social Movements and Science: Cultural Appropriations of Cognitive Praxis*. „Science as Culture”, vol. 15, s. 45–59.

Jasanoff Sheila (2004) *Ordering Knowledge, Ordering Society* [w:] Jasanoff Sheila, ed., *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*. London: Routledge, s. 13–45.

Joas Hans (2009) *Powstawanie wartości*. Przełożył Michał Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Knorr-Cetina Karin (1999) *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.

Kuhn Thomas (2001) *Struktura rewolucji naukowych*. Przełożyły Halina Ostromecka, Justyna Nowotniak. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Aethia.

Laitin David (1988) *Political Culture and Political Preferences*. „The American Political Science Review”, vol. 82, s. 589–597.

Lakatos Imre (1995) *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Przełożył Wojciech Sady. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Latour Bruno (1988) *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

Limoges Camille (1993) *Expert Knowledge and Decision-Making in Controversy Contexts*. „Public Understanding of Science”, vol. 2, s. 417–426.

Little Daniel (2008) *What Is Hermeneutic Explanation?* [dostęp 1 marca 2015 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www-personal.umd.umich.edu/~delittle/Encyclopedia%20entries/hermeneutic%20explanation.htm>>.

Malinowski Bronisław (1980) *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich* [w:] tenże, *Dzieła*, t. 2. Przełożył Józef Obrębski. Warszawa: PWN, s. 5–96.

Mayring Philipp (2007) *On Generalization in Qualitative-Oriented Research*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 8, art. 26 [dostęp 1 marca 2015 r.]. Dostępny w Internecie <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0703262>>.

Merton Robert (1982) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przełożyli Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: PWN.

Mink Louis (1987) *Historical Understanding*. New York: Cornell University Press.

Nagel Thomas (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Ostrom Elinor (2009) *A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems*. „Science”, no. 325, s. 419–422.

Pepper Stephen (1942) *World Hypotheses*. Berkeley: University of California Press.

Rabinow Paul, Sullivan William M. (1979) *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley, CA: University of California Press.

Reed Isaak (2011a) *Interpretation and Social Knowledge. On the Use of Theory in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Reed Isaak (2011b) *Maximal Interpretation* [w:] Jeffrey C. Alexander, Philip Smith, Matthew Norton, eds., *Interpreting*



Clifford Geertz: *Cultural Investigations in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan, s. 65–77.

Rex John (1998) *Key Problems of Sociological Theory*. London: Routledge.

Reiss Julian (2007) Do We Need Mechanisms in the Social Sciences? „Philosophy of the Social Sciences”, vol. 37, s. 163–184.

Ricoeur Paul (1989) *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Przekładali Piotr Graff, Katarzyna Rosner. Warszawa: PIW.

Ringer Fritz (1998) *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Harvard: Harvard University Press.

Sahlins Marshall (2007) *Jak myśla „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*. Przekładził Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sayer Andrew (2000) *Realism and Social Science*. London: Sage.

Slingerland Edward (2008) *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. New York: Cambridge University Press.

Slingerland Edward (b.d.) *Integrating Science and the Humanities: Toward a Second Wave* [dostęp 10 kwietnia 2016 r.]. Dostępny w Internecie <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.205.3000>>.

Slingerland Edward, Collard Mark (2012) *Introduction. Creating Consilience: Toward a Second Wave* [w:] Slingerland Edward, Collard Mark, eds., *Creating Consilience*. Oxford: Oxford University Press, s. 3–40.

Smith Philip (2003) *Narrating the Guillotine: Punishment Technology as Myth and Symbol*. „Theory, Culture & Society”, vol. 20, s. 27–51.

Snow Charles P. (1999) *Dwie kultury*. Przekładził Tadeusz Baszniak. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Somers Margaret (1994) *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*. „Theory and Society”, vol. 23, s. 605–649.

Spillman Lyn (2008) *Thick Description in Causal Claims*. „Culture”, vol. 22, s. 1–5.

Star Susan L., Griesemer James R. (1989) *Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39*. „Social Studies of Science”, vol. 19, s. 387–420.

Tarrow Sidney (2008) *Polarization and Convergence in Academic Controversies*. „Theory and Society”, vol. 37, s. 513–536.

Thompson Michael, Ellis Richard, Wildavsky Aaron (1990) *Cultural Theory*. Boulder: Westview Press.

Turner Victor (2005) *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Przekładził Wojciech Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Verweij Marco i in. (2006) *Clumsy Solutions for a Complex World: The Case of Climate Change*. „Public Administration”, vol. 84, s. 817–841.

Walczak Bartłomiej (2013) *Zwrot lingwistyczny a samorefleksyjność antropologii*. „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 110–122 [dostęp 1 marca 2015 r.]. Dostępny w Internecie <[http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/volume23\\_pl.php](http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/volume23_pl.php)>.

Walton Douglas N. (2008) *Informal Logic: A Pragmatic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber Max (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. Przekładali Edward A. Shills, Henry A. Finch. Glencoe, IL: The Free Press.

Weber Max (1994) *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Przekładził Jan Miziński. Lublin: Wydawnictwo Test.

Wilson Edward O. (2012) *Konsiliencja. Jedność wiedzy*. Przekładził Jarosław Mikos. Warszawa: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Wittgenstein Ludwig (2000) *Dociekania filozoficzne*. Przekładził Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

## Cytowanie

Pawliszak Piotr (2016) *Czystość czy zmaza? Czy jest sens łączyć rozumienie z wyjaśnianiem w antropologii i interpretatywnej socjologii?* „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 4, s. 6–23 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <[www.przeegladsocjologiijakosciowej.org](http://www.przeegladsocjologiijakosciowej.org)>.

## Purity or Danger? Is It Useful to Combine Understanding with Causal Explanation in Cultural Anthropology and Humanistic Sociology?

**Abstract:** For the two last decades cultural social sciences have been facing critical methodological transformation. The widespread tendency in qualitative research to mingling and synthesizing differing interpretive paradigms has been recently confronted with a venture to integration of science and the humanities. This current is not a plain revitalization of historical tendency to submit interpretive methods to scientific explanation of social life, but is seeking a new theoretical base to establish a balance between hermeneutic and causal analysis. This essay discusses different theoretical concepts of the relationship between hermeneutic interpretation and causal explanation. It introduces a concept of “maximal interpretation” devised inside the strong program of cultural sociology as a procedure of unified interpretive-causal analysis of historical events, and analyzes this innovation with theoretical lenses of grid-group theory.

**Keywords:** understanding, explanation, maximal interpretation, consilience