

PRZEMYSŁAW KACZMAREK

Uniwersytet Wrocławski

ETNOCENTRYZM JAKO POSTAWA BADAWCZA

Celem niniejszych rozważań jest ukazanie etnocentryzmu jako perspektywy badawczej wyznaczającej wewnętrzny punkt widzenia¹. Oznacza to, że zadaniem, jakie towarzyszy poniższym rozważaniom, jest ukazanie etnocentryzmu jako wewnętrznego oglądu rzeczywistości społecznej, właściwego dla wspólnoty jako grupy zawodowej.

I

Śledząc współczesne opracowania z zakresu humanistyki, można powiedzieć, że znajdujemy się w okresie zmian programów badawczych. Sytuacja ta na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat nie jest niczym nowym². O ile jednak w latach osiemdziesiątych humanistyka była pochłonięta rozważaniami nad przełomem antypozytywistycznym oraz poststrukturalistycznym, o tyle obecnie dostrzec można zwrot ku pytaniu o konsekwencje, jakie wynikają z tych zmian³. Pytanie o przedmiot zastąpiono pytaniem o to, jak działać. Wyrazem tego jest widoczne odwoływanie się do postawy etnocentrycznej, która skierowana jest w stronę praktyki pojmowanej jako działalność w określonej rzeczywistości społecznej. Takie ujęcie etnocentryzmu można wyprowadzić z interpretacjonizmu, który jest jednym z projektów wyłaniających się z kulturowego zwrotu teorii.

Mówienie o etnocentryzmie w kontekście kulturowego zwrotu teorii jest przejawem zmian, jakie dokonały się w rozumieniu pojęcia kultury i funkcji teorii. Zmiany te ilustrują różne projekty wyprowadzane z wymienionego zwrotu, jednym z nich jest interpretacjonizm. Odwołanie się do niego pozwala

¹ Zamiennie posługuję się określeniami „postawa” i „perspektywa”.

² Myśl ta widoczna jest w wielu tekstach zawartych w tomie *Ponowoczesność. Z zagadnień teorii i filozofii prawa*, M. Błachut (red.), Wrocław 2007.

³ A. Burzyńska, *Wprowadzenie*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 26; *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006, s. 478–485.

na usytuowanie etnocentryzmu jako, z jednej strony, zmiany programowej, będącej przejawem kulturowego zwrotu. Z drugiej zaś strony etnocentryzm wyłania się z jednego z podstawowych dla tych zmian projektu – interpretacjonizmu. Nie będzie chyba błędem powiedzieć, że etnocentryzm jest konsekwencją kulturowego zwrotu teorii, a mówiąc dokładniej – jednego z projektów, który został wyprowadzony z powyższego zwrotu, właśnie interpretacjonizmu. Postawiona diagnoza wymaga uzasadnienia.

II

Mówienie o „kulturowym zwrocie teorii” sprowadza się do uznania, że przekonania właściwe dla wspólnoty, rozumianej jako grupa społeczna, determinują przedmiot oraz metodę badawczą. Stwierdzenie to nawiązuje do ustaleń F. Znanieckiego, który, mówiąc o wiedzy humanistycznej, wskazywał, że zajmuje się ona kulturą w jej poszczególnych obszarach. Oznacza to, że każde działanie ujawnia kulturę właściwą dla określonej grupy osób. W tym kontekście prawo jest jednym z rodzajów kultury, przy opisie którego należy – zgodnie ze zwrotem kulturowym – przyjąć założenia konstruktywistyczno-kulturalistyczne⁴. Konsekwencją tego jest – po pierwsze – uznanie, że status (prawdziwość/fałszywość) formułowanych twierdzeń uzyskuje prawomocność jedynie w obrębie określonego kontekstu kulturowego⁵. Oznacza to opowiedzenie się za kulturą jako czynnikiem, w którym można upatrywać podstawy działalności członków wspólnoty. Po drugie, konsekwencją kulturowego zwrotu jest przyjęcie konstruktywistycznego rozumienia rzeczywistości. Sprowadza się to do uznania, że poznanie rzeczywistości jest jej tworzeniem. Zatem nie będzie błędem stwierdzenie, że kulturowy zwrot oparty jest na założeniach kulturalistyczno-konstruktywistycznej interpretacji rzeczywistości społecznej. Zgodnie z nią wytwory kultury nie są traktowane jako coś zewnętrznego wobec

⁴ Takie określenie przyjmuję za A. Szahajem, zob. *Wstęp. Teoria i historia kultury jako nauka podstawowa*, [w:] *Zniewalająca moc kultur. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 8–9. Podobnie A. Pałubicka, *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania realności świata w perspektywie filozofii humanistyki*, [w:] *Konstruktywizm w humanistyce*, A. Pałubicka, A.P. Kowalski (red.), Bydgoszcz 2003, s. 36. Zobacz także R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, M.M. Markowski, R. Nycz (red.), Kraków 2006, s. 28, oraz E. Kuźma, *Konstruktywizm*, [w:] *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski (red.), Kraków 2006, s. 5 i n.

⁵ Uwagi te formułuję po lekturze tekstu W. Kalagi, *Tekst – wirtualność – interpretacja: w sprawie przybijania gwoździ*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 84–85, oraz K. Rosner, *Wszyscy jesteśmy poststrukturalistami*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4, s. 35. Podobnie pisze A. Motycka, *Postmodernizm a kryzys kulturowy*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, S. Czerniak A. Szahaj (red.), Warszawa 1996, s. 326–327.

przedmiotu czy też podmiotu. Takie rozumienie kultury prowadzi do uczynienia członków wspólnoty odpowiedzialnymi za nią. Można więc twierdzić, że kulturowy zwrot prowadzi do uczestniczenia członków wspólnoty w kreowaniu jej obrazu, a tym samym czyni ich odpowiedzialnymi za obraz wspólnoty, zarówno w ujęciu wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Przyjęta optyka prowadzi do rozumienia kultury nie tylko jako zespołu cech i przekonań określających daną wspólnotę. Stanowi ona rodzaj „okularów”, przez które jej uczestnicy postrzegają rzeczywistość społeczną. Oznacza to, że kultura, będąc sposobem działania, wskazuje jej członkom określone wzory zachowania. Tym samym mówiąc o kulturze jako czynniku, na bazie którego tworzy się wspólnota, mamy na uwadze praktykę.

Kulturowy zwrot dotyczy nie tylko zmiany postrzegania kultury, ale i rozumienia teorii⁶. W procesie tym jest ona ujmowana jako rodzaj praktyki interpretacyjnej, opisującej rzeczywistość społeczną w poszczególnych jej segmentach. Z tego powodu odwołujemy się do projektów interpretacji kulturowej. Odwołanie to odczytać można jako zwrócenie się w stronę praktyki interpretacyjnej i podporządkowanie jej uwarunkowaniom kulturowym, które stanowią podstawowy czynnik interpretacyjny. Zanim jednak przyjęto rozpatrywać teorię jako jedną z praktyk opisujących rzeczywistość społeczną, to jej rozumienie ewoluowało, przechodziło różne fazy. A. Burzyńska wskazuje, że ofiarą pierwszej fazy (pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku) padła funkcja legitymizująca teorii, czyli jej udział w tworzeniu podstaw naukowych. Oznaczało to sprzeciw wobec myślenia uniwersalistycznego o prawdzie, prawach czy wartościach, wokół których tworzone poszczególne teorie. Kolejną fazę, już w latach osiemdziesiątych, wyznaczył spór o rozumienie teorii interpretacji. Odejście od legitymizacyjnej funkcji teorii skierowało ją w stronę tworzenia obowiązujących paradygmatów interpretacyjnych. Tak więc druga fala krytyki, dotycząca teorii, była wycelowana w jej roszczeniową postawę. Nie będzie błędem stwierdzenie, że o ile ofiarą pierwszej fazy była funkcja legitymizująca teorii, o tyle ofiarą drugiej była jej funkcja jako nauki tworzącej jeden powszechnie obowiązujący paradygmat interpretacyjny. Oznacza to ujęcie teorii jako praktyki mającej charakter lokalny, zmienny, właściwy dla danej wspólnoty. Funkcją teorii staje się nie tyle sterowanie interpretacją, ile jej opisywanie z uwzględnieniem lokalności jako perspek-

⁶ A. Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy...*, s. 42–43. Na gruncie prawa „zaowocowało” to pracami m.in. M. Zirk Sadowskiego (*Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Łódź 1998), A. Kozaka (*Granice prawniczej władzy dyskrecyjnej*, Wrocław 2002), W. Gromskiego (*Autonomia i instrumentalny charakter prawa*, Wrocław 2000) czy też artykułami A. Batora (*Wspólnota kulturowa jako element integracji prawa*, [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, A. Sulikowski (red.), Wrocław 2006) i M. Pichlaka (*Wspólnota komunikacyjna jako podstawa obowiązywania prawa europejskiego*, [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Teoria prawa europejskiego*, J. Kaczor (red.), Wrocław 2005).

tywy, w której uczestniczymy mówiąc o interpretacji⁷. To konkretna praktyka jest czynnikiem, do którego odwołuje się teoria odrzucająca uniwersalistyczne dążenia. Tym samym teoria staje się jedną z praktyk interpretacyjnych opisujących rzeczywistość społeczną, a dokładniej – powstałe subrzeczywistości. Z tego powodu widoczny jest zwrot ku postawie etnocentrycznej. Tendencję tę znamionuje skierowanie uwagi w stronę interpretacji, sytuujące ją w kontekście rozważań nad pojęciem kultury rozumianej jako praktyka społeczna właściwa dla określonej grupy osób⁸. I dlatego etnocentryzm możemy ujmować jako postawę wyłaniającą się z kulturowego zwrotu teorii; zwrotu ilustrującego zmianę rozumienia teorii i kultury. Polega on na rozpatrywaniu teorii jako praktyki zajmującej się interpretacją w obrębie danej wspólnoty.

Wyłaniająca się z kulturowego zwrotu teorii postawa odwołuje się do pojęcia wspólnoty na oznaczenie wewnętrznego punktu widzenia. Spojrzenie to jest przez uczestników kultury przyjmowane *a priori*, a strukturę ograniczeń określają imperatywy instytucjonalne⁹. Kultura jest więc zbiorem przekonań powszechnie akceptowanych (ujęcie opisowe). Egzemplifikacją tego są reguły funkcjonowania wspólnoty jako nośnika kultury (ujęcie symboliczne). Reguły te tworzą strukturę instytucjonalną, przez którą rozumiem zbiór imperatywów oraz konwencji. Przy czym intuicja (a może poprawniej – proces socjalizacji wtórnej, jaki przeżyłem) podpowiada, że konwencje różnią się od imperatywów¹⁰. O ile bowiem imperatyw instytucjonalny wskazuje wzór określonego zachowania, o tyle konwencja funkcjonuje na zasadzie ustalonej kulturowo umowy, definicji wskazującej, jak należy odczytywać dane nazwy. Przy całej nieostrości poczynionego rozróżnienia można jednak zauważyć, że imperatyw dotyczy powinności określonego zachowania. Z kolei konwencja – sposobu odczytywania rzeczywistości, w której funkcjonujemy. Nie oznacza to jednak, że mówiąc o konwencjach utożsamiamy je z dowolnością funkcjonujących w obrębie wspólnoty kulturowej sądów; są one

⁷ Szerzej A. Burzyńska, *Zakończenie. Czy teoria literatury jeszcze istnieje?*, [w:] *Anty-teoria...*, s. 469 i n.

⁸ Mam tu na uwadze projekt antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza, z którego będę w niniejszym tekście korzystał.

⁹ Taką postawę przyjmują m.in. S. Fish, W. Burszta, A. Szahaj, a wcześniej m.in. polscy socjologowie L. Fleck, F. Znaniecki. Mówiąc o postawie etnocentrycznej A. Szahaj pisze: „W myśl tego stanowiska [etnocentryzmu – P.K.] nie możemy wyskoczyć z naszej kulturowej skóry, stanąć niejako obok nas samych i spojrzeć na nas z zewnątrz, a następnie orzec, że nasze przekonania są jedynie względne, relatywne. Oznacza to jednak równocześnie, że *nie możemy zdobyć się na spojrzenie znikąd*, na całkowity Obiektywizm w widzeniu oraz ocenianiu tego, co wokół nas”, zob. *Zniewalająca moc kultury*, [w:] *Zniewalająca moc kultury...*, s. 180.

¹⁰ Być może przedstawione stanowisko jest wynikiem lektury artykułu A. Kozaka, *Reguły interpretacji kulturowej*, w którym autor odróżnia konwencje od faktów instytucjonalnych. Jeśli tak, to jest to doskonały przykład na proces socjalizacji wtórnej, którą przeżyłem, czytając wymieniony artykuł czy też eseje S. Fisha (np. *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*), w których mowa jest o konwencjonalizmie jako wzorze ustalenia znaczeń.

czymś, co powstaje na skutek społecznej akceptacji w obrębie wspólnoty kulturowej¹¹. Status tak rozumianej konwencji ma rozróżnienie na proces tworzenia i stosowania prawa, postępowanie procesowe i nieprocesowe, czy też postępowanie rozpoznawcze i postępowanie wykonawcze. Każdą z wymienionych nazw posługujemy się w określonym znaczeniu, które ma charakter konwencyonalny, czyli ustalony w obrębie wspólnoty kulturowej. To ona tworzy i jednocześnie dokonuje zmian w odczytywaniu jej znaczenia, np. postępowania rozpoznawczego nie jako procesu, którego zadaniem jest rozpoznanie i rozstrzygnięcie sprawy cywilnej. Należy jednak zauważyć, że zmiana konwencji niesie określone konsekwencje, dotyczące m.in. kwestii komunikowania się w obrębie wspólnoty kulturowej czy też w ogóle zmiany rzeczywistości. Jest to zgodne z założeniem o dialektycznym charakterze relacji między językiem a rzeczywistością, w obrębie której on funkcjonuje. Jeśli więc zmianie ulega język, to tym samym poczynione przeobrażenia obejmują rzeczywistość, w której się nim posługujemy.

III

Postawę etnocentryczną można rozpatrywać nie tylko przez pryzmat zmian dotyczących rozumienia pojęcia „kultura” oraz przypisywanej teorii funkcji, ale i założeń, z których postawę tę można wyprowadzić. W tym kontekście etnocentryzm można ujmować jako konsekwencję interpretacjonizmu¹². Odwoływanie się do interpretacjonizmu jest podyktowane przede wszystkim dokonaną już aplikacją tego projektu na teren prawoznawstwa, a poza tym ujęciem teorii jako praktyki sytuującej w centrum problem interpretacji¹³. Nie ma więc potrzeby przywoływania innych projektów, które, jeśli się nie mylę, mówią o podobnej tendencji (np. konstruktywizm społeczny). Wychodząc od nich dostrzegamy zwrot w stronę kultury z jednoczesnym przypisywaniem jej funkcji kreującej. Dowodząc tego najlepiej odwołać się do badań kulturowych, które pozwolą zilustrować stawianą tezę, zgodnie z którą u podstaw postawy etnocentrycznej można odkodować założenia właściwe dla interpretacjonizmu.

¹¹ W tym względzie odwołuję się do rozróżnienia, jakie poczynił A. Kozak, wymieniając konwencje „przygodne”, i „konieczne”, zob. *Umiarkowanie konwencjonalistyczna charakterystyka orzeczeń sądowych*, [w:] *Wokół problematyki orzeczeń*, Ł. Błaszczak (red.), Toruń 2007, s. 177. W niniejszym tekście odwołuję się do ujęcia konwencji koniecznych.

¹² Pisałem o tym w artykule: *Pytanie o użyteczność perspektywy (etno)centrycznej dla rozważań nad prawem*, [w:] *Ponowoczesność. Z zagadnień teorii i filozofii prawa...*, s. 144–147. Niniejszy tekst jest częściowo zmieniony.

¹³ Interpretacjonizm zaadaptował na grunt prawniczy A. Kozak, zob. *Granice prawniczej..., passim*. Świadczy o tym praca R. Piszko (*Wyznaczniki treści i obowiązywania dyrektyw wykładni prawa w prawoznawstwie i praktyce prawniczej*, Szczecin 2007), który mówiąc o interpretacjonizmie odwołuje się do rozważań A. Kozaka.

Odwołanie do badań kulturowych wskazuje, że uzasadnione jest rozpatrywanie wspólnoty jako grupy społecznej grupy etnicznej, która tworzy się na gruncie określonej kultury. Rozróżnienie to (na wspólnotę zawodową oraz etniczną) jest silnie ugruntowane w literaturze, czego wyrazem jest mówienie o etnocentryzmie w dwóch różnych znaczeniach, które prowadzą odpowiednio do ujęcia tzw. życzliwego i wojującego¹⁴. Pierwsze z nich oparte jest na założeniu, że każda wspólnota kieruje się określoną strukturą instytucjonalną, która pozwala jej na wypełnianie przewidzianych w społeczeństwie funkcji. Tak rozumiany etnocentryzm nie pretenduje do uniwersalności, przekładania własnego spojrzenia na inne grupy. Z kolei etnocentryzm „wojujący” oparty jest na założeniu, że reprezentowany przez wspólnotę ogląd rzeczywistości jest tym jedynym właściwym.

W niniejszych rozważaniach zostanie przyjęte pierwsze z wyróżnionych znaczeń. Oznacza to, że mówiąc o perspektywie etnocentrycznej nie mamy do czynienia z gorszym traktowaniem grup nienależących do wspólnoty, której my jesteśmy członkami¹⁵. Odzwierciedleniem tego jest przedstawianie etnocentryzmu jako naturalnej konsekwencji niemożności spojrzenia znikąd, bez zakorzenienia w określonym punkcie widzenia, a nie próby mierzenia „cudzego własną miarą”¹⁶. Etnocentryzm w tym znaczeniu rozumiany jest jako punkt wyjścia dla określonej grupy profesjonalistów, a nie roszczenie do przełożenia własnego światopoglądu na inne praktyki społeczne. Takie ujęcie etnocentryzmu wskazuje, że jest to postawa, która polega na sytuowaniu w centrum określonych wartości, właściwych dla grupy zawodowej pełniącej w społeczeństwie określoną funkcję. Dlatego mówiąc o etnocentryzmie zwraca się uwagę na to, że wyznacza on określony sposób postrzegania rzeczywistości społecznej. Można go określić mianem wewnętrznej perspektywy, która wskazuje, że to pozycja uczestnika wspólnoty jest punktem oglądu pozwalającym na opis rzeczywistości społecznej¹⁷. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że wyróżnianie wymienionych ujęć etnocentryzmu („życzliwego”, „wojującego”) w oparciu o rodzaj wspólnoty, odpowiednio etnicznej i zawodowej, wydaje się problematyczne. Oznacza to bowiem, że wspólnota etniczna, inaczej aniżeli zawodowa, zawsze wysuwa roszczenia do przekładalności swojego oglądu na inne wspólnoty. Wydaje się jednak, że zarówno wspólnota zawodowa,

¹⁴ W tym zakresie odwołuję się do rozróżnienia dokonanego przez M.J. Herskovitsa, zob. Z. Gierszewski, *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Poznań 2000, rozdz. 3.2. Pisze o tym rozróżnieniu również W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, rozdz. I, s. 18.

¹⁵ M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, s. 69–70 oraz 88.

¹⁶ Zob. T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997.

¹⁷ Wewnętrzny i zewnętrzny punkt widzenia omawia H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Warszawa 1998, s. 127–129.

jak i wspólnota etniczna może i częstokroć wysuwa roszczenie do uniwersalności głoszonych twierdzeń.

Postawę etnocentryczną można kwalifikować jako projekt, który swym zakresem obejmuje kulturę w różnych segmentach wiedzy humanistycznej. Pojęcie kultury jest bowiem czynnikiem, na bazie którego tworzy się podstawowa dla etnocentrycznego oglądu rzeczywistości kategoria wspólnoty. Użycie terminu „kultura” rodzi określone konsekwencje. Jedną z nich jest obowiązek wyjaśnienia znaczenia, w jakim posługuję się tym terminem. Nie zamierzam jednak przedstawiać poszczególnych jej definicji, albowiem powyższy zabieg został już w literaturze dokonany¹⁸. W zamian odwołuję się do opisowego i symbolicznego ujęcia kultury. Przyjęcie pierwszego z wymienionych ujęć prowadzi do mówienia o kulturze przez pryzmat elementów, które pozwalają ją opisać jako podstawę konstruowania wspólnoty. Oznacza to, że ujęcie opisowe rozpatruje kulturę jako zespół przekonań, wartości, na bazie których tworzy się określona wspólnota. Zwraca się w nim (ujęciu) uwagę na sfery wartości, zwyczajów, norm, standardów działania charakterystycznych dla danej wspólnoty. Z kolei drugie z wyróżnionych ujęć (symboliczne) przedmiotem zainteresowania czyni formy symboliczne. W takim przypadku mówienie o kulturze prowadzi do badania zjawisk i działań, które tworzą coś, co za P. Bergerem i N. Luckmannem można określić mianem społecznego tworzenia rzeczywistości¹⁹. Ujęcie symboliczne wskazuje bowiem na moc, jaką posiada język, oraz na określone reguły posługiwania się nim. Taki sposób myślenia o kulturze prowadzi do rozpatrywania jej w sferze aktów symbolicznych, które możemy odczytać poprzez znajomość kultury te akty tworzącej. Oba wyróżnione ujęcia (kultury) zdaje się łączyć C. Geertz²⁰. Z jednej strony mówi o kulturze jako zespole przekonań obowiązujących w danej wspólnocie, czyli zespole cech, które określają w społecznej przestrzeni daną kulturę. Z drugiej zaś wskazuje na pojęcie kultury jako to, które stanowi podstawę interpretacji tekstu. Uważa bowiem, że mówiąc o kulturze nie sposób nie przedstawić tych spośród elementów, które tworzą obraz wspólnoty, a jednocześnie pozwalają interpretować działania członków wspólnoty. Oznacza to łączenie ujęcia kultury jako

¹⁸ Píše na ten temat W. Gromski, *Autonomia i instrumentalny...*, s. 44–46; K. Stasiuk, *Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Między działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową*, Wrocław 2003, s. 10–11.

¹⁹ P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

²⁰ C. Geertz pisze, że kultura to: „uporządkowany system znaczeń i symboli [...] w których terminach jednostki definiują swój świat, wyrażają swoje uczucia i dokonują swoich sądów [...] historycznie przekazywanym wzorem znaczeń ucieleśnionych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę na temat życia oraz postaw wobec niego”, zob. *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawański*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 219. Zob. także J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007, rozdz. II.

systemu symboli i znaczeń, które tworzą sferę instytucjonalną, z ujęciem kultury jako praktyki, która nie wyposaża uczestników w spójny system symboli, a jedynie w narzędzia, które mają umożliwić działanie²¹. Zaprezentowane przez C. Geertza rozumienie kultury odpowiada w znacznym stopniu socjopragmatycznej teorii kultury zaproponowanej przez J. Kmitę²². Kultura w tym ujęciu obejmuje sądy normatywne (wyznaczające cele do zrealizowania) oraz sądy dyrektywne (opisujące sposoby realizacji tych celów). Tak rozumianą kulturę określa się mianem socjopragmatycznej, ponieważ rozpatruje się ją w związku z określoną praktyką społeczną, która utożsamiana jest ze wspólnotą, w której wskazane rodzaje sądów przeszły test akceptowalności. Taka propozycja ujęcia kultury, podkreślająca lokalność poprzez odnoszenie jej do określonej wspólnoty, jest znamieną dla interpretacjonizmu, na którym oparta jest postawa etnocentryczna. Jak pisze C. Geertz: „[...] 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”²³. Kultura jest kontekstem, w którym „zanurza się” proces interpretacji. Język kultury spełnia funkcję symboliczną, albowiem jest nośnikiem pojęć, artykułuje wyobrażenie o rzeczywistości. Interpretator poznaje przedmiot poprzez tożsamość kultury. Nie jest więc możliwe poznanie w oderwaniu od kontekstu kulturowego. To on określa i tworzy przedmiot. Oznacza to, że proces interpretacji jest rodzajem analizy kulturowej. Dlatego ustalanie znaczenia przedmiotu polega na „zanurzeniu” go w kulturze, w której funkcjonuje. Kultura jest bowiem wcielona w symbole, za pomocą których tworzy się rzeczywistość, a w niej zarówno przedmiot, jak i podmiot poznania. Zatem warunkiem koniecznym nadania przedmiotowi znaczenia jest jego interpretacja kulturowa, uwzględniająca kontekst społeczny, w którym ten przedmiot funkcjonuje. Wskazane „zanurzenie” przedmiotu w interpretacji kulturowej jest czymś, za czym opowiada się interpretacjonizm, kreślony przez antropologów²⁴.

Tradycja antropologiczna nie jest jednak jedyną, z której wyrasta interpretacjonizm. Kolejną, odwołującą się do tradycji filozofii pragmatycznej, ukazują H. Lenk²⁵. Autor ten, starając się odpowiedzieć na pytanie „czym jest interpre-

²¹ W taki sposób o „kulturze” mówi W.H. Sewell, zob. L. Kochanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wrocław 2005, s. 71–73.

²² J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1983.

²³ Wypowiedź ta stanowi punkt wyjścia do kreślenia interpretatywnej teorii kultury, zob. C. Geertz, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Interpretacja kultur...*, s. 19.

²⁴ *Ibidem*, s. 29–36. Koncepcję antropologii interpretatywnej w polskiej literaturze przedstawia przede wszystkim W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, rozdz. IV.

²⁵ H. Lenk wyróżnia dwa podstawowe ujęcia interpretacjonizmu: transcendentálny oraz metodologiczny. W rozważaniach przyjmuję pierwsze z wymienionych ujęć, zob. na ten temat *Filo-*

tacsonizm?”), przywołuje słowa ewangelisty Jana: „Na początku było słowo”, aby w oparciu o nie stwierdzić: „Na początku była interpretacja”. Twierdzenie to można odczytać jako uznanie, że podstawą oraz elementem konstytuującym rzeczywistość jest interpretacja²⁶. Lenk, odwołując się do Kantowskiej tradycji, przyjmuje, że interpretacjonizm broni tezy, iż poznanie rzeczywistości w procesie interpretacji jest jej tworzeniem. Interpretator jest więc uczestnikiem tworzenia rzeczywistości czy też, mówiąc dokładniej, subrzeczywistości, w obrębie której funkcjonuje. Oznacza to opowiedzenie się za tezę, że rzeczywistość jest konstruktem interpretacji. Zgodnie z nią myślenie o rzeczywistości i zakładanie jej istnienia jest przejawem aktu interpretacji²⁷.

Obie wskazane tradycje rozpatrywania interpretacjonizmu są względem siebie koherentne. Opowiadają się one za tezą, że nie ma znaczenia poza kulturą. Jeśli przyjmiemy zasadność tej tezy, to będzie to oznaczało, że przedmiot i podmiot poznania są elementami kulturowymi. Z tej perspektywy znaczenie tekstu zmienia się, gdy zmianie ulega jakiś element kultury mający wpływ na jego odczytanie. Rzeczywistość społeczna, jej pojęcia, zjawiska są poznawane poprzez kulturę, która wyznacza etnocentryczny ogląd rozpatrywanego fragmentu rzeczywistości²⁸.

Nakreślone znaczenie pozwala sytuować interpretacjonizm jako projekt, który przedmiotem refleksji czyni opozycję podmiot–przedmiot poznania²⁹. Takie osadzenie pozwala na rozumienie interpretacjonizmu jako kierunku, który przeciwstawia się traktowaniu członka wspólnoty jako neutralnego podmiotu³⁰. Interpretacjonizm, poprzez usytuowanie podmiotu we wspólnocie, broni tez, że: a) znaczenie, jakie nadaje się tekstowi, jest konstruowane społecznie, oraz b) każda ze wspólnot kreuje subświat instytucjonalny. Uznaje przy tym, że praktyk spo-

zoficzny zarys transcendentálního interpretacjonizmu, [w:] *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, *passim*, w szczególności s. 15 i n.

²⁶ Lenk, *Filozoficzny zarys...*, s. 9 i n.

²⁷ *Idem*, *Interpretacja i interpretator*, [w:] *Filozofia pragmatycznego...*, s. 207.

²⁸ Znamienne w tym kontekście jest wypowiedź A. Szahaja, który pisze: „Pewne nasze sposoby widzenia świata są tak silnie skonwencjonalizowane, że w ogóle nie dostrzegamy tego, iż są to konstrukty społeczne, a nie pozaspołeczne czy pozakulturowe naturalia, wynikające z jakiejś konieczności wyznaczonej przez sam przedmiot. Dlatego właśnie pojawia się przekonanie o istnieniu jakiegoś literalnego znaczenia tekstu. Można o nim mówić tylko na gruncie jakiejś kultury lub jej fragmentu, przy odwołaniu się do jakiejś wspólnoty interpretacyjnej posługującej się własnym wariantem danej kultury lub kreującej wręcz kulturę inną”, zob. *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwiej nie było w kontekście (odpowiedź krytykom)*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4, s. 86. Zob. także w tym numerze tekst W. Kalagi, *Tradycja – tekst – interpretacja*, s. 100–103.

²⁹ Takie stanowisko przyjmuje A. Kozak, zob. *Granice prawniczej...*, s. 49.

³⁰ Zob. np. H. Cervinkova, *Trzydzieści lat Po fakcie. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, przeł. L. Rasiński, [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, D. Wolska, M. Brocki (red.), Kraków 2003, s. 119 i n.

łecznych jest wiele, a każda z nich wyposaża swych uczestników w coś, co można nazwać wiedzą lokalną. Wiedza ta z jednej strony pozwala członkom interakcji społecznych poznawać rzeczywistość poprzez wyposażenie ich w odpowiednie reguły odczytywania znaków, a z drugiej – tworzy strukturę imperatywów zachowania, która zyskuje wymiar obiektywności, tworząc tym samym subrzeczywistość w ramach rozpatrywanej praktyki społecznej. Twierdzenia te wyprowadzane są z założenia o interpretacjonizmie. Zakłada on, że znaczenie, jakie nadaje się określonej wypowiedzi, jest odkrywane nie przez interpretatora ani też nie przez tekst czy relacje intertekstualne, ale że jest ono wytworem praktyki społecznej. Odczytanie wypowiedzi jest więc jej tworzeniem, albowiem uwzględnia tożsamość kulturową, mającą charakter nie tyle podmiotowy, ile społeczny. Znaczenie jest konstruowane społecznie i tym samym dana praktyka może mu nadać status faktu instytucjonalnego, który wskazuje pozostałym członkom, jak mają ten przedmiot rozumieć. Takie stanowisko wydaje się zgodne z poglądem wyrażanym przez Geertza, gdy broni tezy, że znaczenie „może zaistnieć jedynie w polu gier językowych, dyskursywnych wspólnot, intersubiektywnych systemów odniesienia, sposobów wytwarzania świata, że wyrasta ono w konkretnym układzie społecznych interakcji, w którym coś jest czymś dla jakiegoś „ty” i jakiegoś „ja”, a nie w jakiejś tajemnej komorze usytuowanej w głowie, i że ma ono na wskroś historyczny charakter, że jest uformowane przez potok wydarzeń [...]”³¹. Prowadzi to do stwierdzenia, że przedmiotem interpretacji jest dyskurs społeczny, w którym „zanurzamy” rozpatrywaną wypowiedź³². Takie rozumienie interpretacjonizmu wskazuje, że tożsamość wspólnoty wytwarza rzeczywistość, która dla członków grupy ma charakter obiektywny, a dla pozostałych podmiotów ma (może mieć) charakter subiektywny. Powstała subrzeczywistość ma status wiedzy lokalnej w tym znaczeniu, że twierdzenia formułowane w obszarze wspólnoty przechodzą test prawdziwości ze względu na reguły interpretacji kulturowej, jakie w niej obowiązują. Mówienie o lokalności wskazuje, że czynnik kulturowy, na którym oparty jest interpretacjonizm, nie ma charakteru uniwersalnego ani też nie predysponuje do formułowania twierdzeń poza weryfikacją kulturową, na bazie której są one konstruowane³³. Ujmując czynnik kulturowy jako podstawę procesu interpretacji, wskazuje się, że można kulturę rozumieć jako zbiór przekonań, które nadają rozpatrywanemu tekstowi znaczenie. Wynika z tego, że reguły, które za Kmitą rozumiemy jako reguły interpretacji kulturowej, kształtują znaczenie tekstu i sam tekst jako przedmiot

³¹ C. Geertz, *Pożytki z różnorodności*, [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 99.

³² *Idem*, *Opis gesty...*, s. 17 i n.

³³ Teza ta oparta jest na rozważaniach C. Geertza, zob. *Wiedza lokalna. Fakt i prawo w perspektywie porównawczej*, [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 211–215.

badan³⁴. Reguły te ujawniają się w systemie instytucji i w działaniu członków wspólnoty. Wraz ze zmianą przekonań przeobrażeniom ulegają również reguły działania. To zdaje się mieć na myśli Geertz, gdy pisząc o prawie stwierdza: „Prawo, moim zdaniem, nieco wbrew pretensjom zakodowanym w wyszukanej retoryce, jest wiedzą lokalną; lokalną nie w odniesieniu do miejsca, czasu, klasy i różnych innych kwestii, lecz w odniesieniu do akcentu – miejscowych charakterystyk tego, co się zdarza, w powiązaniu, z miejscowymi wyobrażeniami tego, co zdarzyć się może. Ten właśnie zbiór charakterystyk, wyobrażeń i opowieści o zdarzeniach, wyrażonych w postaci zasad, nazywam wrażliwością prawniczą”³⁵.

W świetle tych rozważań uprawnione staje się twierdzenie, że interpretacjonizm prowadzi do przyjęcia postawy, którą można określić mianem etnocentrycznej. Mówiąc o niej, mam na myśli strukturę myślową, która tworzy reguły interpretacji. Odwołanie się do pojęcia wspólnoty jest konsekwencją uznania, iż poznanie rzeczywistości jest jednocześnie jej tworzeniem, albowiem nie istnieje ona w oderwaniu od wspólnoty, od oglądu, w który wyposaża swych członków³⁶. Ujęcie etnocentryzmu jako postawy niesie ze sobą określone konsekwencje. Wśród nich podstawowe dotyczą określenia założeń, ze względu na które można ją (tę postawę) wyróżnić. Nie będzie chyba błędem stwierdzenie, że etnocentryzm, odwołujący się do interpretacjonizmu, broni tez: a) nie ma przedmiotu bez interpretacji, czyli tworzy ona nie tylko znaczenie, ale i sam przedmiot jako taki; b) o lokalności praktyk społecznych, co prowadzi do powstania w obrębie rzeczywistości społecznej subrzeczywistości, które zyskują wymiar realności zarówno dla członków, jak i osób spoza danej wspólnoty³⁷. Oznacza to, że etnocentryzm sytuuje pojęcie wspólnoty w centrum refleksji.

IV

Postawę etnocentryczną wyznacza pojęcie wspólnoty, którym posługujemy się na oznaczenie danej grupy zawodowej. Nie jest ona ujmowana abstrakcyjnie, ale w aspekcie: a) historycznym, czyli z uwzględnieniem tożsamości, która

³⁴ J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 34–36. Zob. także A. Kozak, *Reguły interpretacji kulturowej a reguły dokonywania czynności konwencjonalnej*, [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Kompetencja ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, W. Jedlecka (red.), Wrocław 2004, s. 154 i n.

³⁵ Geertz, *Wiedza lokalna...*, s. 211–212.

³⁶ S. Fish, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, [w:] *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), Kraków 2002, s. 91 i 97, idem, *Krytyczna samoświadomość albo czy możemy wiedzieć, co robimy?*, [w:] *Interpretacja kultur...*, s. 381.

³⁷ M. Zemło, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin 2003, s. 252–254, 287–288.

tworzy się przez pryzmat elementu przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości; b) socjologicznym³⁸.

Historyczność pojęcia „wspólnota” można ujmować w dwóch aspektach. Jednym z nich jest tradycja powstania wspólnoty. Przy czym tak rozumianą historyczność pozostawmy poza zakresem niniejszych rozważań. Interesować nas będzie historyczność jako aspekt czasowy, który określa miejsce i czas tworzenia się typowych zachowań ludzkich. W tym znaczeniu historyczność polega na tym, że tożsamość wspólnoty wciąż ulega zmianie, ma charakter dynamiczny. Proces zmian nie zamazuje jednak tożsamości wspólnoty, albowiem jej źródłem jest typowość zachowań określonej grupy osób. Mamy więc do czynienia z homeostazą tworzącej się rzeczywistości³⁹. Stan ten osiąga poprzez istnienie wewnętrznych mechanizmów korygujących wahania systemu. Elementem wewnętrznym, pełniącym funkcję mechanizmu korygującego, jest sama wspólnota, a mówiąc dokładniej – jej struktura instytucjonalna⁴⁰. Z tego też powodu tożsamość wspólnoty należy odnosić do określonego miejsca i czasu, podkreślając tym samym jej wymiar historyczny.

Etnocentryzm, mówiąc o pojęciu „wspólnota”, odwołuje się również do jej rozumienia socjologicznego. W tym znaczeniu wspólnota to grupa społeczna, która posiada wspólny cel, zorganizowany system działań, prowadzący do powstania określonych wzorców zachowań⁴¹. Determinuje ona podejmowane przez członków zachowania, tym samym określa ich podmiotowość. Przyjmują oni określony punkt widzenia, który jest właściwy dla nich jako członków wspólnoty. Tak rozumiane pojęcie wspólnoty wyklucza pojęcie meta-wspólnoty⁴². W zamian widoczne jest odwołanie do zaimka „my”. Nie oznacza to jednak, że etnocentryzm absolutyzuje formułowane w ramach wspólnoty twierdzenia. Opowiada się on bowiem za wielością wspólnot, które kierują się odmiennym spojrzeniem na rzeczywistość. Dla zrozumienia etnocentryzmu oba te założenia wydają się kluczowe. Z jednej bowiem strony aprobuje on

³⁸ W. Pawlak, *Instytucje i zmiana instytucjonalna w teorii D. Northa*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 1, s. 66 i n.

³⁹ A. Kozak, *Homeostaza prawa*, [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, red. J. Helios, Wrocław 2003, s. 145.

⁴⁰ Por. Kozak, *Homeostaza prawa...*, s. 147.

⁴¹ M. Malikowski, *Instytucja i instytucjonalizacja jako kategorie teoretyczne socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 1.

⁴² Uwagi po lekturze nie tylko prac S. Fisha i R. Rorty’ego, ale wielu opracowań na ten temat, w szczególności: W. Lorenca, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998, s. 109–117; A. Szahaja, *Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo) pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego*, [w:] *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, A. Seidler-Janiszewska (red.), Warszawa 1992, s. 72 i n.; Z. Gierszewskiego, *Rorty’ego wizja nowej filozofii a relatywizm imperializm kulturowy*, [w:] *Oblicza postmoderny...*, s. 83 i n.

wielość oglądów, opowiadając się za pluralizmem. Z drugiej zaś odwołuje się do kategorii „my – wspólnota”, uwzględniając przy tym społeczny kontekst, historyczność, w obrębie której (dana) wspólnota funkcjonuje. Sprowadza się to do uznania, iż niemożliwe jest wyjście poza kulturę, historię, która kształtuje wspólnotę, a tym samym poszczególnych jej członków. Ocenianie, tak jak i formułowanie twierdzeń, zawsze jest determinowane odwołaniem się do wspólnoty. Oznacza to, że kryterium prawdziwości/fałszywości wypowiedzi wyznacza tożsamość wspólnoty, obowiązujące w jej obszarze standardy postępowania. To one stanowią punkty odniesienia, ze względu na które kwalifikowane są głoszone sądy. U podstaw wyrażonego poglądu można odnaleźć założenie o relatywizmie kulturowym⁴³. Zgodnie z nim przyjmuje się, że formułowane twierdzenia, dotyczące rozumienia, czym jest prawda, sprawiedliwość, mają status lokalny. Tylko w tym ujęciu (lokalnym) posiadają one uchwytnie znaczenie, czyli takie, które można ustalić. Oznacza to nie tyle przekonanie o braku Archimedesowego punktu podparcia w postaci fundamentu poznawczego, kryteriów orzekania o prawdziwości bądź fałszywości głoszonych twierdzeń, ile uznanie, że znajduje się on w tożsamości wspólnoty. Tożsamość ta ma charakter zmienny, dlatego sytuacyjność jest tym czynnikiem, który pozwala odpowiadać na pytania dotyczące prawdy, ważności, zgodności. I nie mamy w przyjętym założeniu do czynienia z wewnętrzną sprzecznością, albowiem istnieje różnica między powiedzeniem, że każda wspólnota jest równie uprawniona, ale „nasza” bardziej, a stwierdzeniem, że instytucjonalne przekonania determinują ogląd rzeczywistości⁴⁴. To drugie zdaje się być czymś, czego nie da się uniknąć ani też zakwestionować, albowiem sprowadza się do stwierdzenia, że nie sposób jest spoglądać znikąd, w sposób niezdeterminowany określonym oglądem rzeczywistości społecznej. Wskazuje, że mówimy o określonym obiekcie czy też fragmencie rzeczywistości z perspektywy wspólnoty, której jesteśmy członkiem. Odwoływanie się do pojęcia wspólnoty zakłada nie tylko przywiązanie do własnej tradycji i niemożność spojrzenia znikąd. Prowadzi ono również do obiektywizacji struktury instytucjonalnej, jaką tworzy wspólnota. Odwoływanie się do kategorii „my” wzmacnia bowiem poczucie tożsamości, które – mając charakter lokalny – prowadzi do powstania subrzeczywistości społecznej mającej własny język, zespół przekonań. Widoczne staje się w tym względzie nawiązanie do projektu „późnego” L. Wittgensteina, który dowodził,

⁴³ Problem ten jest w literaturze szeroko podejmowany, m.in. w doktrynie M.J. Herskovitsa, który jest uznawany za czołowego reprezentanta relatywizmu kulturowego, zob. Z. Gierszewski, *Kultura, moralność, względność...*, rozdz. III.

⁴⁴ Ważne zastrzeżenie czyni S. Fish, pisząc: „[...] podczas gdy relatywizm jest stanowiskiem, którego istnienie może cieszyć, to nie jest stanowiskiem, które można zajmować. Nikt nie może być relatywistą, ponieważ nikt nie może zdobyć się na dystans wobec swoich własnych przekonań i założeń [...]”, zob. *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, [w:] *Interpretacja kultur...*, s. 77.

iz bycie w społeczeństwie wiąże się w sposób nieuchronny z uczestnictwem w wielorakich grach językowych. Przy czym każda gra językowa stanowi zamkniętą całość. Oznacza to, że jesteśmy członkami różnych wspólnot, jednakże każda z nich ma właściwą dla siebie strukturę instytucjonalną, która buduje tożsamość jej członków. To zdaje się mieć na myśli H. Sachs, gdy broni tezy, że każdy ogląd rzeczywistości ma swoje źródło w strukturze instytucjonalnej, która tworzy ów ogląd powodując, iż kreowana w ten sposób rzeczywistość nabiera znamion realności i staje się czymś obiektywnym⁴⁵.

Przedstawione uwagi na temat pojęcia wspólnoty oparte są na dwóch założeniach, które ujmowane są w literaturze jako podstawowe dla etnocentrycznego sposobu myślenia, a mianowicie: 1) każdy sąd jest sądem relatywnym kulturowo, 2) sądy głoszone we własnej kulturze uważa się za (sądy) uprzywilejowane poznawczo. Założenia te sprowadzają się do uznania, iż nie ma spojrzenia znikąd, zawsze jest ono determinowane określonym punktem widzenia, właściwym dla wspólnoty, w obrębie której jest formułowane. Nie oznacza to absolutyzowania własnego punktu widzenia względem innych, np. poprzez nadawanie mu ponadczasowej ważności, a jedynie sprowadza się do uznania, że członkowie określonej wspólnoty działają według własnych wypracowanych standardów. Nieuchronność jest określeniem, które wydaje się najlepiej oddawać podnoszoną kwestię. Słowem – etnocentryzm opowiada się za wielością punktów widzenia, które są determinowane tożsamością określonej grupy społecznej. Spojrzenie to jest przez jej członków preferowane jako to, które kształtuje ich wiedzę, odpowiada za treść formułowanych twierdzeń. Trafnie zdaje się to ujmować R. Rorty, wskazując, że: „każdy jest etnocentryczny, gdy jest zaangażowany w prawdziwą dyskusję, bez względu na to, jak bardzo realistyczną retorykę obiektywności uruchamia w swym postępowaniu”⁴⁶. Etnocentryzm stoi więc na stanowisku, że nie sposób mówić o jednym właściwym spojrzeniu, o czymś, co można by nazwać mianem ponadkultury. Uznaje bowiem istnienie wielu punktów widzenia, z których można ująć otaczającą rzeczywistość, przy czym każda ze wspólnot ma właściwy dlań ogląd. Etnocentryzm wskazuje na nieuchronność zniewalającej mocy, jaką posiada wspólnota, chociażby w kontekście determinowania tożsamości jej członków, wyposażania ich w określony ogląd rzeczywistości.

Wyłaniający się z postawy etnocentrycznej relatywizm wewnętrzny sprowadza się do następującego stwierdzenia: wszyscy przyjmujemy określony punkt widzenia i dlatego to, co jest kwalifikowane, jako prawdziwe przez jednych, niekoniecznie musi być takie dla członków innej wspólnoty⁴⁷. Oznacza to, że struk-

⁴⁵ Pisze o tym S. Fish, zob. *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi...*, s. 95.

⁴⁶ R. Rorty, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarty*, „Critical Inquiry” 1990, nr 16, s. 30.

⁴⁷ R. Rorty, *Putnam on Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1992, t. 52, nr 2, s. 416, podaje za A. Szahajem, *Ironia i miłość...*, s. 32.

tura instytucjonalna jest rezultatem społecznej mediacji i zamyka się w obrębie tego, co jest właściwe wspólnocie. Czy wobec tego można powiedzieć, że np. tak rozumiane pojęcie prawdy spycha nas w otchłań dowolności? Otóż nie. Zespół przekonań tworzy się bowiem nie w oderwaniu od rzeczywistości (dokładniej – subrzeczywistości), ale poprzez doświadczenia z niej wypływające. Jak zauważa W. James, prawdy nie należy szukać w rzeczywistości, ale w rozumieniu jej przez wspólnotę, czyli tym, jak ona ją ujmuje. Sprowadza się to do uznania, że każde twierdzenie jest weryfikowane przez wspólnotę, w której jest głoszone. Nie ma tu mowy o dowolności, albowiem prawdziwe jest to, co przechodzi sprawdzian (test) doświadczenia, w którym twierdzenie należy uzasadnić, potwierdzić, zweryfikować⁴⁸. Takie rozumienie prawdy bliskie jest ujęciu proponowanemu przez J. Habermasa, który uznaje, iż „wyłania” się ona podczas otwartej debaty i jest tym, na co gotowi są zgodzić się uczestnicy rozmowy. Odczytując to stanowisko, powiedzielibyśmy, że rolę audytorium, które uznaje prawdziwość głoszonych sądów, spełnia wspólnota. U podstaw tego poglądu leży założenie, o którym już wielokrotnie była mowa – czynnikiem, w którym „zanurzamy” nasze sądy, jest kultura, a jej nośnikiem jest wspólnota.

Można powiedzieć, że etnocentryzm, podkreślając zniewalającą moc, jaką ma wspólnota w kontekście tożsamości jej członków, jednocześnie daleki jest od absolutyzowania jej spojrzenia. Czym innym jest bowiem przyjęcie, że istnieje np. prawniczy punkt widzenia, a czym innym absolutyzowanie tego oglądu i nieuznawanie innych. Umiejętność łączenia obu, wydawałoby się, przeciwstawnych stanowisk jest znamieną dla etnocentryzmu. Jest to możliwe, albowiem opiera się on na założeniu, zgodnie z którym nieistnienie absolutu nie oznacza jednocześnie, że każde rozumienie jest uprawione. Dążenie do uniwersalności jest nieosiągalne i dlatego, mówiąc o pojęciu prawdy, obiektywności, należy odwoływać się do kontekstu kulturowego, czyli wspólnoty, w obrębie której określenia te nabierają znaczenia. To, które z dostępnych rozumień będzie uznane za właściwe, a które za niewłaściwe – nie jest wyborem arbitralnym, podyktowanym chwilowym nastawieniem. Źródeł dokonywania tego rodzaju kwalifikacji można upatrywać we wspólnocie, która nadaje określonemu rozumieniu status faktu instytucjonalnego⁴⁹. Słowem, etnocentryzmu nie można łączyć z dogmatyzmem kulturowym. Sprzeciwia się on bowiem absolutyzowaniu punktu widzenia właściwego dla jednej ze wspólnot kosztem innych spojrzeń, nadawaniu temu

⁴⁸ R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne*, t. I, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 39. Syntetycznie omawia to zagadnienie M.P. Markowski, zob. *Pragmatyzm*, [w:] Burzyńska, Markowski, *Teorie literatury XX wieku...*, s. 483.

⁴⁹ R. Rorty, *Osobne światy czy osobne słowa? Konsekwencje pragmatyzmu dla badań literackich*, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 466–467.

oglądowi ponadczasowej ważności zarówno w kategoriach etycznych, jak i poznawczych. Tym, za czym się opowiada, jest odrzucenie metafizycznego abso-lutu na rzecz pojęcia wspólnoty, które staje się jedynym kontekstem, do którego można się odwoływać w ramach głoszonych poglądów⁵⁰. Prawdziwe jest więc to, co w danej wspólnocie uważa się za takie, czy to ze względu na płaszczy-zną etyczną, polityczną czy też jeszcze inną. Oznacza to, że wszystkie decyzje, jakie podejmujemy, mają lokalne znaczenie i czasowy charakter. Nie są one formułowane z perspektywy zewnętrznej, lecz są ukonstytuowane w społecznej praktyce, którą tworzy wspólnota⁵¹. To ona, poprzez kwalifikacje decyzji jako prawdziwej, racjonalnej, wyposaża ją w autorytet instytucjonalny. Wspólnota jest więc tym elementem, w którym podejmowane decyzje zyskują status prawomocności. Jest on przyznawany ze względu na obowiązujący w jej ramach zespół przekonań.

V

Podjęte rozważania nad postawą etnocentryczną zilustrowały dwa istotne zagadnienia. Pierwsze z nich dotyczyło ustalenia procesu, z którego można wy-prowadzić etnocentryzm. Drugie zagadnienie pozwoliło ustalić założenia, na pod-stawie których możliwe jest wyodrębnienie tej postawy. Nie będzie błędem – jak sądzę – twierdzenie, że o ile pierwsze zagadnienie ukazało zasadność mówienia o postawie etnocentrycznej jako konsekwencji kulturowego zwrotu teorii, o tyle drugie wskazało na interpretacjonizm jako projekt, na którym w znacznym stop-niu budowana jest postawa etnocentryczna. Wskazane zagadnienia prowadzą do uznania, że etnocentryzm oznacza przyjęcie wewnętrznego punktu widzenia.

⁵⁰ Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 28.

⁵¹ R. Rorty pisze: „[...] praktyka ta nie objaśnia nam, dlaczego dobrze jest wierzyć w prawdy, ani też nie powie, dlaczego – i czy w ogóle – powinniśmy, z grubsza biorąc, utrzymywać nasz obecny pogląd na świat. Nikt jednak nie pytałby o teorię prawdy, gdyby nie oczekiwano odpowiedzi na to drugie pytanie. Ci, którzy domagają się istoty prawdy, pragną, aby wiedza, racjonalność, dociekania, czy stosunek między myślą a jej przedmiotem miały jakąś istotę [...], zob. *Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje pragmatyzmu z lat 1972–1980*, przeł. Cz. Karkowski, Warszawa 1998, s. 208.