

## ÚVODOM

Americký kultúrny antropológ Clifford Geertz patrí k najznámejším súčasným sociálnym vedcom. Jeho mnohostranné dielo ovplyvnilo nielen antropológov, ale aj historikov, literárnych vedcov, filozofov, sociológov a politológov. S trochou nadneseného obdivu bol nazvaný „ambasadorom antropológie“, práve kvôli vplyvu na ostatných vedcov, ktorý sa dá porovnať azda iba s vplyvom Jamesa G. Frazera.

Je dosť zvláštne, že tento vplyv si Geertz nezískal svojimi knihami a monografiami, hoci každá z nich bola pomerne pozitívne prijatá. Napriek tomuto kladnému prijatiu čítal tieto knihy (minimálne do polovice sedemdesiatych rokov) iba úzky kruh odborníkov. Zásadný prelom znamenalo práve vydanie knihy, ktorá je vlastne súborom článkov – Interpretácia kultúr v roku 1973. Dve eseje z tejto knihy – úvodná esej *Thick Description* a záverečná esej *Deep Play* – sa stali klasickými, pretože v prvej z nich Geertz vykladá a v druhej aplikuje svoj interpretatívny prístup k skúmaniu kultúry.

*Kritika & kontext* sa usiluje prostredníctvom kritických reflexií, či už dobových alebo súčasných, zasadiť určité dielo alebo autora do príslušného kontextu. Dielo Clifforda Geertza však napriek jeho ohromnému vplyvu prešlo u nás úplne bez povšimnutia, aj keď môžeme hovoriť o určitých inšpiráciách, ktoré sa začali črtať po roku 1989. Nebolo to spôsobené iba komunistickým tlakom – príčiny sú hlbšie a závažnejšie, čo ukazuje vo svojej eseji Juraj Podoba.

Vzhľadom na to, že kritická diskusia o diele Clifforda Geertza u nás ani len nezačala, tento blok textov má skôr informatívno-úvodné zámery. Hlavný cieľom je skôr predstaviť jeho osobnosť a dielo než ponúkať úzko odborné kritiky. V profile o Geertzovej interpretácii kultúr sa čitateľ môže oboznámiť s hlavnými vplyvmi, ktoré

formovali Geertzovo myslenie, ako aj s jeho hlavnými dielami. Esaj Aruna Micheelsena ponúka zasvätený a kritický pohľad na Geertzovu metódu skúmania, na jej prednosti i nedostatky. Už spomínaná esej Juraja Podobu predstavuje reflexiu stavu, ktorý viedol k tomu, akému prijatiu sa Geertzovmu dielu dostalo u nás. Interview s Cliffordom Geertzom umožní čitateľovi oboznámiť sa s jeho názormi takpovediac z prvej ruky. Témou je široká škála problémov, od intelektuálnych vplyvov až po metodologické otázky. Profil uzatvárajú tri recenzie, z ktorých jedna bola napísaná v dobe publikovania knihy Interpretácia kultúr, ďalšie dve zasa s odstupom dvadsaťpäť a tridsať rokov.

Veríme, že tento profil umožní čitateľom podrobnejšie sa oboznámiť s dielom tohto významného sociálneho vedca a vyvola záujem spoznať jeho dielo dôkladnejšie, a tým prispeje ku kritickému reflektovaniu jeho názorov aj v našom kultúrnom priestore.

M. Kanovský

## GEERTZOVA INTERPRETÁCIA KULTÚR

Martin Kanovský

písané pre K&K 2003

Clifford Geertz patrí medzi najznámejších súčasných antropológov. Šírkou svojho záberu, vplyvom na antropológickú komunitu i na verejnosť a schopnosťou slúžiť ako symbol celej disciplíny sa mu v minulosti vyrovnal azda iba James G. Frazer a v súčasnosti azda iba Claude Lévi-Strauss. Od kiaľ sa vzalo toto postavenie? Čo v jeho živote a diele je také výnimočné, že priťahuje toľko pozornosti?

Dobrým a zavedeným zvykom uvádzacích textov býva spomenutie životopisných údajov, a tento zvyk hodlám rešpektovať. Teda: Clifford Geertz sa narodil 23. augusta 1926 v San Francisku. Po vojenskej službe študoval na Antioch College v Ohio, kde v roku 1950 získal akademický titul B.A. V štúdiu pokračoval na Harvarde a ukončil ho v roku 1956 hodnosťou PhD. Po niekoľkých rokoch rôznych štipendií na rozličných školách v roku 1960 nastúpil na univerzitu v Chicagu, kde pôsobil až do roku 1970. V tomto roku sa stal profesorom sociálnych vied na slávnom Institute for Advanced Study v Princetone, kde pôsobil až do roku 2000, kedy sa stal emeritným profesorom.

Počas svojej kariéry uskutočnil Geertz viacero antropológických terénnych výskumov. Jeho prvým výskumom bol pobyt na indonézskej Jáve (1952–1954), kam sa neskôr vrátil v rokoch 1984 a 1986. Ďalším výskumným miestom bol pre neho ďalší indonézske ostrov Bali (1957–1958), neskôr viacero pobytov v severoafrickom Maroku v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch.

Ak mám uviesť jeho najznámejšie publikácie, začnem knihou *The Religion of Java* (1960), ktorá bola s uznaním prijatá antropológickou komunitou, ale nezískala si ňou mimoriadne široký ohlas. Takisto ďalšie

knihy boli skôr úzko zameranými monografiami a aj keď si nimi získal rešpekt ako uznávaný odborník v problematike, ktorej sa venovali, bol stále ešte iba jedným z mnohých antropológických špecialistov (medzi spomínané knihy patria *Agricultural Involution, the Processes of Ecological Change in Indonesia* [1963], *Peddlers and Princes* [1963], *The Social History of an Indonesian Town* [1965], *Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis* [1966], *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* [1968]).

Celkom iná situácia však nastala po publikovaní jeho knihy *The Interpretation of Cultures* v roku 1973. Aj keď táto kniha bola zbierkou esejí, stala sa nesmierne vplyvnou nielen v antropológii, ale aj v iných sociálnych vedách, či už ide o históriu alebo literárnu vedu. Neskôr Geertz ešte vydal knihy *Local Knowledge* (1983), *Works and Lives* (1988) a *Available Light* (2000).

V knihe Interpretácia kultúr Geertz načrtol svoj projekt interpretatívnej (alebo aj symbolickej) antropológie. Podľa neho je antropológia humanitnou vedou, ktorá sa neusiluje odhaliť skryté sociálne zákonitosti a podraďovať sociálne javy pod takéto zákony, či vysvetľovať ich pomocou zákonov. Veda o kultúre má interpretovať významy, a práve interpretácia sa stala jedným z kľúčových Geertových pojmov. Aj keď tento pojem má svoje dlhé dejiny, Geertz ho používa novým spôsobom: interpretačná prax antropológa spočíva v tom, že s uvedením si a reflektovaním pozadia vlastnej kultúry dokáže odhaliť zmysel symbolov, ktoré používa iná kultúra. Keďže tieto symboly sú samy takmer vždy interpretáciami (tentoraz interpretáciami skúmaných ľudí), interpretatívne podujatie je teda akousi metainterpretáciou, alebo inepretáciou interpretácií. Interpretácia iba zriedkakedy býva pravdivá či nepravdivá: skôr sa dá povedať, že je viac či menej

verná interpretovanému javu. Interpretácia má skôr rôzne, od danej kultúry závislé stupne ako jednoznačné meradlá. Hlavným metodickým nástrojom sa teda stáva to, čo Geertz nazval „zhustený popis“: séria reflektovaných interpretácií, odvolávajúcich sa na významové a symbolické štruktúry, ktoré sa síce nedajú priamo pozorovať, ale je možné ich evokovať a ozrejmiť práve účasťou na sociálnom živote danej komunity.

Geertz v tejto knihe položil teoretické základy celého nového smerovania antropológie a sociálnej vedy: interpretatívnej a postmodernej antropológie. Aj keď sa toto smerovanie nikdy nestalo dominantným a čelilo a čelí mnohým kritikám, zohralo významnú kritickú úlohu pri reflektovaní antropológických prístupov. Hlavné kritické námietky sa zamerali na fakt, že ani Geertz, ani jeho pokračovatelia nikdy neposkytli jasné a zreteľné kritériá, ako hodnotiť platnosť a relevanciu interpretácií. Niektorí z nich sa takéhoto nároku priamo a výslovne zriekli a tvrdili, že jediným kritériom hodnotenia je presvedčivosť a zaujímavosť antropológických textov. Nie je nijaké prekvapenie, že toto smerovanie postmodernej antropológie (reprezentované menami ako Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Stephen Tyler, George Marcus) zameralo svoju pozornosť takmer výlučne na analýzu antropológických textov samotných a snažilo sa ozrejmiť spôsob, ako je v nich „konštruovaná“ antropológická realita. Dokonca aj sám Geertz sa pripojil k tomuto smerovaniu knihou *Works and Lives: The Anthropologist as an Author* (1988).

Dokonca aj tí interpretatívni antropológovia, ktorí sa nezriekli snahy poskytnúť systematické kritériá hodnotenia interpretácií, neboli v tomto úsilí úspešní. Aj keď sa sám Geertz nikdy neuchýlil k radikálnemu iracionalizmu extrémneho krídla postmodernej antropológie, v konečnom dôsledku rezignoval na možnosť, že by antropológia niekedy dokázala poskytnúť nejaké zovšeobecnenia o kultúre a spoločnosti. V tomto

duchu sa nesie jeho vyhlásenie, že každý výrok, ktorý začína slovným spojením „Každá spoločnosť má...“, je buď banálny, alebo nezmyselný. Inými slovami, každá konkrétna komunita musí byť opisovaná a interpretovaná ako špecifická. Po dlhých desaťročiach sa tak americká antropológia vracia k svojmu zakladateľovi Franzovi Boasovi, ktorý to tvrdil pred mnohými desaťročiami.

Iné kritiky Geertzovho prístupu sa venovali jeho chápaniu „významu“. Aj keď sa Geertz snažil oprieť o Wittgensteinove a Ryleove koncepcie a tvrdil, že „význam je verejný“, teda prejavuje sa v konkrétnych komunikačných správaniach, nepodarilo sa mu to dotiahnuť do podoby ucelenej teórie, a ani sa o to nesnažil. Zistilo sa, že interpretovať nejaké pozorovateľné správanie ako zmysluplné sa celkom dobre nedá bez predpokladu, že aktér tohto správania sa riadi presvedčeniami, želaniami, zámermi, túžbami – a nikomu sa nepodarilo ani len priblížiť k tomu, ako z týchto mentálnych stavov urobiť verejné veci. A ak pripustíme, že význam nejakého správania sa nedá pochopiť ani vysvetliť bez vnútorných mentálnych stavov, potom sa heslo „význam je verejný“ nedá udržať ako výskumný program.

Nechcem sa v tomto stručnom náčrte púšťať do úzko zameraných polemík. Mojim cieľom je poskytnúť stručné informácie o Geertzovom živote, diele a prístupe. Napokon, čitateľ si môže vytvoriť vlastný názor na základe Geertzových textov samotných. Niet však nijakých pochybností, že jeho dielo zanechalo nezmazateľnú stopu v sociálnych vedách. Či už je jeho interpretatívna koncepcia terčom pre kritické útoky, alebo inšpiráciou pre výskumy, v komunite sociálnych vedcov je stále živá a pôsobí. A treba záverom poznamenať, že takéto niečo sa podarí máloktovej koncepcii.

## OSOBNOSŤ AMERICKEJ ANTROPOLÓGIE AKO INDIKÁTOR: MEDZI FOLKLORISTIKOU, ESEJISTIKOU A SOCIÁLNOU VEDOU.

JURAJ PODOBA

písané pre K&K 2003

Spoločenské vedy v krajinách stredo-  
východnej, juhovýchodnej a východnej Eu-  
rópy spájajú napriek mnohým odlišnostiam  
tri spoločné charakteristiky:

- Časový posun v ich formovaní oproti zá-  
padnej Európe, ktorý by zlé jazyky mohli oz-  
načiť aj ako oneskorený vývoj vedeckého  
myslenia – dôsledkom bolo/je dlhšie  
pretrvávanie poloamatérskych a prežitých  
(môžeme povedať historických) foriem  
pestovania viacerých spoločenskovedných  
disciplín, resp. neprímerane dlhá a kontro-  
verzná premena ich pôvodne vlastived-  
ného a regionálne-provinčného charakteru  
na moderné sociálne a humanitné vedy.
- Formovanie sa pod vplyvom nemeckej  
akademickej tradície, nemeckého vedec-  
kého myslenia, pričom reálny vplyv iných  
výrazných či marginálnejších akademic-  
kých (vedeckých) tradícií bol buď limito-  
vaný, alebo absentoval.
- Inštitucionalizácia a profesionalizácia  
spoločenskovedných disciplín, v prípade  
rozvinutejšieho prostredia významná dy-  
namizácia ich inštitucionalizácie a profes-  
ionalizácie sa uskutočnila v podmienkach  
totalitných komunistických režimov, pre  
ktoré bol charakteristický ideologický diktát,  
absencia slobody a nezávislosti vedeckého  
bádania a demokratických podmienok  
v akademických inštitúciách, strnulosť  
vedeckého myslenia a viac či menej  
dôsledná izolácia od vedeckého vývoja vo  
svete.

Ak diskutujeme o aktuálnom stave  
spoločenskovedného myslenia na Sloven-  
sku (a vo väčšej či menšej miere to platí pre  
celú „socialistickú vedu“), je nutné si uvedo-  
miť niekoľko zásadných dôsledkov pod-

mienok vytvorených totalitným režimom,  
a to najmä:

- Absencia kritického myslenia a kritickej  
diskusie, marginalizácia a ostrakizácia kri-  
ticky mysliacich a kriticky vystupujúcich  
akademikov.
- Absencia kritického prístupu bola neod-  
deliteľne spojená s absenciou plurality  
vedeckých názorov a prístupov, meto-  
dologických východísk a paradigiem, resp.  
s absenciou tolerancie k názorovej pluralite.
- Strata kontaktu s európskou a svetovou  
vedou, so západným akademickým pro-  
stredím, čo nikdy v takejto miere neplatilo  
pre technické a prírodné vedy európskych  
socialistických krajín.
- Komunistický režim, ktorý sa sformoval  
na základe násilného uchopenia politickej  
moci v Rusku ultraľavicovou sektou, dô-  
sledne zlikvidoval v nim ovládaných kra-  
jinách intelektuálnu ľavicu, samozrejme aj  
v akademickom (vedeckom) prostredí.
- Absencia *social science* a *political  
science*. To, čo sa u nás označovalo a stále  
označuje ako spoločenské vedy, sú v pod-  
state humanitné disciplíny.

Tieto základné charakteristiky spoločens-  
kovedných odborov v totalitných pod-  
mienkach sa, samozrejme, u rôznych disci-  
plín, v rôznych krajinách či dokonca v rôz-  
nych univerzitných a vedecko-výskumných  
inštitúciách uplatnili v rôznej miere<sup>4</sup>. Ale  
v určitom rozsahu poznačili všetkých  
a každého. Pre slovenskú verziu humanitnej  
disciplíny, ktorá sa v anglosaskom prostredí  
označuje ako *ethnography and folklore  
studies*, v nemeckom ako *Volkskunde*  
s modernizovaným variantom *die Eu-  
ropäische Ethnologie* (niekedy sa používa  
aj termín *Ethnowissenschaften* alebo  
*Komparative Kulturforschung*), a v slo-  
venskom „etnografia a folkloristika“, „náro-  
dopis“ , prípadne „národopisná veda“, to  
platí bezvýhradne.

Po neočakávanom otvorení sa svetu  
čelili (česko)slovenskí etnografi a folkloristi  
zvláštny situácii. Ich intelektuálno-odborné



produkty bolo zrazu možné konfrontovať so zdanlivo neprehľadnou spleťou paradigiem, prístupov, smerov, škôl a subdisciplín, zaradených do niekoľkých veľkých (národných) tradícií plus do viacerých menších, skôr okrajových, ale o to zaujímavejších tradícií, o existencii ktorých mali predtým iba sporé alebo dokonca žiadne, no vždy veľmi skreslené informácie. Etnograficko-folkloristická komunita<sup>5</sup> reagovala na túto nikým neplánovanú situáciu v podstate tromi základnými spôsobmi:

- Ignoráciou zahraničnej vedy (azda s výnimkou najkonzervatívnejšieho národopisu z okolitých krajín), odmietaním sebareflexie<sup>6</sup> a zúfalým úsilím udržať za akúkoľvek cenu udržať podmienky *splendid isolation* reálnosocialistického akademického prostredia.

- Spoluprácou s národopisnými pracovníkmi a jednotlivcami predovšetkým z juhonemeckej oblasti, ktoré dnes predstavujú iba marginálnu súčasť spoločenských vied v západnej Európe, s nízkou prestížou a akceptáciou v akademických kruhoch. Čo následne slúži ako argumentácia „európskej“ úrovne tunajšej vedy.

- V podstate individuálnou, niekedy náhodnou spoluprácou (podmienenou štipendiom, participáciou na určitom projekte apod.) so zahraničnými akademickými inštitúciami a tímami, často však nielen v oblasti etnologicko/antropologických vied, ale aj historiografie, politických vied, sociológie, geografie, multidisciplinárnych projektov apod.). Do post-národopisného prostredia tak z iniciatívy aktívnych jednotlivcov prenikajú najrôznejšie, často náhodné metodické, teoreticko-metodologické a epistemologické vplyvy, ktoré ešte znásobujú existujúci chaos a hybridno-eklektický charakter disciplíny. Vnášanie nových teoreticko-metodologických impulzov, novej odbornej problematiky a nových tém má často kampaňovitý charakter, čo je nutne sprevádzané povrchnosťou a nedôslednosťou.

Netrepezlivý čitateľ si už istotne kladie otázku, čo má tento zdanlivo odťažitý úvodný text spoločného s diskusiou o vedeckom diele popredného predstaviteľa súčasnej americkej kultúrnej antropológie Clifforda Geertza. Táto súvislosť je však veľmi hmatateľná: akceptácia určitej paradigmy alebo výraznej vedeckej osobnosti je v akademickom prostredí strednej a východnej Európy, poznamenaným desaťročiami epistemologickej a metodologickej strnulosti signálom, kam môže či bude smerovať konkrétna post-národopisná alebo všobecnejšie humanitná disciplína, alebo aspoň konkrétna skupina bádateľov. Z tohto dôvodu sa pokúsim identifikovať aktuálnu pozíciu tohto predstaviteľa symbolickej antropológie v myšlienkovom kvase a metodologickom chaose post-národopisných disciplín v prepojení na európsku vedeckú tradíciu.

Problémom mnohých lídrov a paradigmatických osobností, a to nielen vo vede, je často sa opakujúca situácia, že po dosiahnutí statusovej pozície sa stávajú viac symbolickou figúrou než reálnym vedcom-bádateľom. Z nej si potom každý vyberá a preberá hlavne to, čo sa mu/jej práve hodí. Výrazne sa tento problém prejavuje u komplikovaných, nejednoznačných vedeckých osobností so zložitým intelektuálnym vývojom. A toto je práve problémom Clifforda Geertza, navyiac u neho zvýraznený mnohoborovým vzdelaním a širokými bádateľskými záujmami, ktoré sa plynule preliali do príbuzných spoločenskovedných disciplín. A to predovšetkým do historiografie a literárnej vedy. Ďalším špecifikom tohto autora je, že sa stal paradigmatickou osobnosťou viac v týchto disciplínach (býva označovaný ako ambasador antropológie v humanitných vedách) než vo vlastnej. Kde je skôr vnímaný ako kontroverzná osobnosť, ako indikátor názorového štiepenia, od nekritických obdivovateľov a epigónov až po zásadných odporcov. Ďalším problémom C. Geertza je to, že (aj) pod je-

ho intelektuálnym vplyvom sa americká antropológia natoľko zmenila, že mladšie generácie antropológov polemizujú s jeho dielom už z nových epistemologických a metodologických pozícií. C. Geertz zostal za vývojom, ktorý vyvolal svojim vedeckým dielom, svojou zásadnou kritikou pozitivistckej a vôbec staršej antropológie (hlavne počas pôsobenia na Univerzite v Chicagu). Mnohí antropológovia pochybujú o relevancii posledných Geertzových prác pre dnešnú antropológiu, čo je podľa Paula Rabinowa výsledok jeho „postoja trvalého nezaujmu o nové spôsoby myslenia“.<sup>7</sup> A našim problémom zase je, že ani tento vývoj k nám ešte nedorazil, resp. k nám nedorazili ani tie teoreticko-metodologické východiská a paradigmy, na zničujúcej kritike ktorých na prelome šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov postavil svoju paradigmu, a rozvíjaním/kritikou ktorej vznikli ďalšie paradigmy jeho epigónov/kritikov, ktoré sú dnes už predmetom kritiky ďalších nastupujúcich generácií sociálnych vedcov. Z perspektívy (s)pokojnej (post)socialistickej vedy, opierajúcej sa o niekoľko málo (povinných a nemenných) poučiek, možno iba vzdychnúť: „Vot kakoj chaos!“

Pre Geertza je príznačný už vyššie spomínaný široký záber tematicky a problémovo značne vzdialených vedeckých záujmov. Od poľnohospodárstva na východnej Jáve a príbuzenských systémov, cez náboženstvo a najmä komparatívne štúdium islamu, úlohy nacionalizmu v procese vzniku nových postkoloniálnych štátov až po ním sprostredkovaný sugestívny obraz obyvateľov Bali ako esteticky pôsobiacich hercov zapojených v nekončiacej sa kultúrnej hre. Jeho meno a profesionálne pôsobenie sa ale predovšetkým spája s presadením širokého prúdu symbolickej antropológie počas neskorých šesťdesiatych rokov a v sedemdesiatych rokoch. Zásadnú pozornosť, a to v pozitívnom i negatívnom zmysle slova, vyvolal dvomi štúdiami zo za-

čiatku sedemdesiatych rokov: *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture* a *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*. Predovšetkým je sťažňovaný s chápaním antropológie ako umenia a literárneho žánru. Ak je dielo Clifforda Geertza predmetom polemík a príčinou zásadnej názorovej diferenciacie v prostredí americkej antropológie, aká je situácia v európskom vedeckom a intelektuálnom prostredí?

Etnológia/antropológia v Európe sa člení do štyroch základných tradícií.<sup>8</sup> Vo vzťahu k chápaniu (definícii) kultúry, ku genéze disciplíny, v postoji k etnocentrizmu, k niektorým metodickým problémom, k teoreticko-metodologickému a epistemologickému ukotveniu apod. sa v ich rámci vyčleňujú dve krajné, navzájom najviac opozitné pozície: britská škola sociálnej antropológie a germanofónna európska etnológia. Je zaujímavé, že v oboch vedeckých orientáciách je vo vnímaní Geertzovho diela silne uprednostnená symbolicko-beletristická stránka jeho antropologickej angažovanosti. Rozdielne sú ale hodnotenia. Britská tradícia uprednostňujúca štúdium spoločnosti (sociálna) pred štúdiom kultúry čerpá z vlastného a dosť odlišného prínosu k symbolickej antropológii, reprezentovaného predovšetkým Mary Douglas a Victorom Turnerom. Od pestovania antropológie ako literárneho žánru má väčšina sociálnych antropológov väčší či menší odstup. Je signifikantné, že oba smery prehládajú ďalšie rozmery Geertzovej vedeckej práce, napr. otázku sociálnych a ekonomických zmien (napr. v publikáciách *Agricultural Involvement* alebo *The Social History of an Indonesian Town* a i.). C. Geertz sa hlboko zaujímal aj o úlohu nacionalizmu v procese vzniku nových postkoloniálnych štátov a pri formovaní spoločností postkoloniálnych krajín. Jeho myšlienky o vzťahu esencializmu a epochalizmu považujem za kľúčovú teoretickú literatúru nielen k antropológickému, ale vôbec k sociálnovednému štúdiu

nacionalizmu. Avšak v antropologických encyklopedických prácach a kompendiách o tom nenachádzame veľa informácií. Nedávna prehľadná štúdia Tima Allena a Johna Eada (1999) sa o Geertzových prácach nezmiňuje. V rozsiahlom kompendiu základných textov editorskej dvojice John Hutchinson – Anthony Smith (1996) je publikovaný jeden Geertzov text z roku 1963 (*Primordial Ties*), ale zmienená problematika v kompendiu absentuje. Záujem o nacionalizmus uvádzam iba ako príklad selektovaného pohľadu na vedeckú produkciu Clifforda Geertza – nielen antropológovia a etnológovia, ale aj historici, politológovia a literáti si z neho vyberajú hlavne to, čo sa im práve hodí.

Čo je pre amerických kultúrnych a britských sociálnych antropológov dôvodom k rezervovanému postoju, je u germanofónnych európskych etnológov impulzom k širokej akceptácii (časti) diela C. Geertza. Práve v tomto prostredí zaznamenali jeho práce počas deväťdesiatych rokov veľkú popularitu. Je to dané tak národopisnými koreňmi, ako aj súčasnou krízou európskej etnológie, ktorá v mnohom pripomína dezorientáciu a metodologický chaos v post-národopisnom akademickom prostredí stredovýchodnej a východnej Európy. Odbor zápasí o svoju identitu a budúcnosť: hľadajú sa nové paradigmy, vhodnejšie pre (post)moderný svet, pre (post)modernú vedu. Zdrojom impulzov by mohla byť *social science*. Ako na základe informácií poskytovaných *Internationale Volkskundliche Bibliographie* koštatoval Rainer Alsheimer, najcitovanejšími prácami v súčasných textoch európskych etnológov sú diela paradigmatických sociálnych vedcov (Gellnera, Bourdieua, Giddensa apod.).<sup>9</sup> Ale prílišným príklonom k sociálnym vedám (k sociálnej antropológii) disciplína inklínujúca viac k metodologicky ťažšie uchopiteľnej kulturológii (*Kulturforschung*) stráca opodstatnenie ďalšej existencie. Podľa môjho názoru práve toto je hlavnou príčinou Geertzovej

popularity – to, čo na ňom vadí antropológom, európskym etnológom a folkloristom vyhovuje. Skutočnosť, že interpretatívnej teórii chýba systematická metodológia a jej tvrdenia je ťažké verifikovať – čo sa ocitlo pod paľbou ostrej kritiky sociokultúrnej antropológie, môže európskej etnológii naopak veľmi vyhovovať. Antropológovia vyčítali Geertzovi jeho partikularizmus (v tomto neodvrhol americkú tradíciu koreniacu v Boasovi), pretože ho vzdáľuje od veľkých ambícií marxizmu a štrukturalizmu. Folkloristom a národopisárom to nemôže prekážať – partikularizmus je nemennou súčasťou ich intelektuálnej výbavy. S národopisnou tradíciou spája symbolickú antropológiu aj jej redukcionizmus. V tomto smere je veľmi dôležitý Geertzov spôsob nazerania na kultúru, ktorý si osvojil od Talcotta Parsonsa počas štúdia v harvardskom Inštitúte sociálnych vzťahov. V závislosti na Parsonsovi nazerá na kultúru ako na izolovaný systém, čo je prístup veľmi blízky chápaniu kultúry v národopisnom prostredí. A nakoniec – geertzovská antropológia chápaná ako literárny žáner umožňuje príklon k esejistike a písaniu „ľahkým perom“, bez hlbších znalostí a patričného zakorenenia v teoreticko-metodologickom diskurze vlastnej disciplíny a sociálnych vied všeobecne. A to sú obľúbené žánre v dnešných post-národopisných kruhoch. Spôsob akceptácie vedeckého diela Clifforda Geertza tak v súčasnej situácii etnologických/antropologických vied môže poslúžiť ako indikátor ich aktuálnej situácie a budúceho smerovania. Predpokladám, že emeritný profesor Geertz zrejme o tomto nemá ani potuchy. Nakoniec, určite to neplánoval, keď v šesťdesiatych rokoch spolu s kolegami na Chicagskej univerzite pripravoval prevratné zmeny v americkej kultúrnej antropológii.

Pozorný čitateľ už istotne postrehol, že táto úvaha vlastne ani nie je o Cliffordovi Geertzovi a jeho pozoruhodnom vedeckom diele. Skôr by chcela upozorniť na problém

možných manipulácií a interpretácií nielen Geertzovho, ale ľubovoľného intelektuálneho odkazu. Avšak vnucovaným interpretáciám sa dá účinne vyhnúť. Jednoducho si treba naštudovať jeho antropologické práce. Myslím že to stojí za to: ide o jedného z najvýraznejších intelektuálov poslednej tretiny 20. storočia.

#### POZNÁMKY:

1. Do nemeckej akademickej tradície zahŕňam pochopiteľne aj bádateľov a inštitúcie z nemecky hovoriacich krajín, ktoré nie sú súčasťou Nemecka.
2. Nie je cieľom tohoto príspevku analyzovať, nakoľko bola ideológia marxizmu-leninizmu kompatibilná s marxizmom, ktorý v povojnovom období a najmä v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch dominoval na západných univerzitách.
3. Ďalšou dôležitou charakteristikou jednotlivých spoločenskovedných odborov uplynulého obdobia je ich miera spolupráce v rámci tzv. socialistického spoločenstva. Tu už boli rozdiely veľmi výrazné.
4. Najvýraznejšie sa situácia odlišovala v Poľsku, ktoré sa tešilo podstatne väčšej slobode. Odrazilo sa to veľmi pozitívne na úrovni spoločenských vied v tejto krajine.
5. V priebehu deväťdesiatych rokov postupne všetky akademicke národopisné inštitúcie na Slovensku akceptovali termín „etnológia“ ako označenie svojho odboru. Nie je cieľom tohto príspevku posúdiť, nakoľko ide skutočne o etnológiu.
6. Ku vzťahu slovenskej postnárodopisnej komunity k reflexii vlastnej disciplíny pozri napr. Beňušková, Z. – Ratica, D. 2002, s. 399.
7. Citované podľa Červinková, H. 2000, s. 520.
8. Zvyčajne sa hovorí o „four traditions in anthropology“: o americkej, britskej, francúzskej a nemeckej. V nemecky hovoriacich krajinách však okrem etnológie, bezvýhradne orientovanej na mimo-európske kultúry, sa sformoval aj národopis (*Volk-skunde*), študujúci nemeckú (európsku) „ľudovú kultúru“. V anglosaských krajinách takáto disciplína neexistovala, vo Francúzsku sú oba smery inkorporované pod etnológiu. V Škandinávii

a v strednej a východnej Európe sa národopis – ako už bolo vyššie povedané – formoval pod silným nemeckým vplyvom. Na kontinente národopis v súčasnosti existuje zvyčajne pod názvom „európska etnológia“, i keď sa paralelne používajú aj iné názvy. V postkomunistickej časti Európy charakteristickej metodologickým chaosom a konfliktom medzi rigiditou a dynamickými zmenami odboru, sa terminológia ešte nestihla ustáliť.

9. K citovaným dátam R. Alsheimera a k aktuálnej diskusii v súčasnej európskej etnológii pozri Podoba, J. 1996.

#### LITERATÚRA

- Allen, T. – Eade, J. 1999. Understanding Ethnicity. In: T. Allen a J. Eade (eds.) *Divided Europeans: Understanding Ethnicities in Conflict*. The Hague-London-Boston: Kluwer Law International, 9–40
- Beňušková, Z. – Ratica, D. 2002. Obraz spoločnosti a jej fungovania v slovenskej etnológii v 2. polovici 20. storočia. *Slovenský národopis*, 50, 3–4, 395–404
- Barnard, A. – Spencer, J. (eds.) 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge
- Červinková, H. 2000. Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze. In: C. Geertz. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Slon, 503–526
- Geertz, C. 1996. Primordial Ties. In: J. Hutchinson a A. Smith (eds.) *Ethnicity*. Oxford & New York: Oxford University Press, 40–45
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Slon
- Hutchinson, J. – Smith, A.D. (eds.) 1996. *Ethnicity*. Oxford & New York: Oxford University Press
- Podoba, J. 1996. Zasadanie Komisie SIEF pre medzinárodnú národopisnú bibliografiu (IVB). *Slovenský národopis*, 44, 4, 506–510
- Soukup, V. 2000. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál
- Spencer, J. 1996. Symbolic anthropology. In: A. Barnard a J. Spencer (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge, 535–539





Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

## „NEVYTVÁRAM SYSTÉMY“ ROZHOVOR S CLIFFORDOM GEERTZOM

ARUN MICHEELSEN

Method & Theory in The Study of Religion 14, 20–20, 2000

### *Rád by som sa vás spýtal, prečo ste sa tak výrazne sústredili na fenomén kultúry?*

V knihe *Available Light* podrobne píšem o svojej spolupráci s Clydom Kluckhohnom a Alfredom L. Kroeberom. Spolupracoval som s nimi na knihe o kultúre, a to ma samozrejme ovplyvnilo (Geertz 2000: 12; Handler 1991: 604; Kluckhohn & Kroeber 1963 [1952]: v). Iná vec je, že moje pôvodné vzdelanie bolo humanitné. Študoval som filozofiu a literatúru, nie antropológiu či sociálne vedy. Pred príchodom na Harvard som vlastne nikdy neabsolvoval jediný kurz z antropológie. S takýmto základom som sa úplne prirodzene zameril na kultúru.

### *Bol váš záujem o kultúru inšpirovaný aj vašim terénnym výskumom v Indonézii v päťdesiatych rokoch?*

Nuž – do Indonézie som išiel ako člen celého tímu a mojou úlohou bolo skúmať náboženstvo, čo ma pomerne rýchlo priviedlo ku kultúrnym záležitostiam. Keďže témou mojej doktorskej práce bolo náboženstvo, predpokladám, že práve preto som sa zameril na kultúru, no zrejme by som sa na ňu zameril tak či tak (Geertz 1960).

### *Ak sa bližšie pozrieme na vašu metódu, v knihe *Person, Time, and Conduct in Bali* píšete: „To, čo potrebujeme a ešte stále nemáme, je pokročilá metóda opisu a analýzy významovej štruktúry skúsenosti (v tomto prípade osobnej skúsenosti), vnímanej reprezentatívnymi členmi konkrétnej spoločnosti v konkrétnom časovom úseku – slovom, vedeckú fenomenológiu kultúry“ (Geertz 1966: 7). Domnievate sa, že sa vám to podarilo dosiahnuť? Máme už vedeckú fenomenológiu kultúry?*

Neviem, či sa mi to podarilo dosiahnuť, ale rozhodne na tom stále pracujem. Nedávno som viedol seminár s Thomasom Luckmannom a hovorili sme o fenomenológii – o jeho a mojom prístupe k nej. Môj fenomenologický prístup je iný ako Luckmannov či Bergerov (Berger & Luckmann 1967). Pokiaľ ide o ich stanovisko – rovnako ako o postoj Edmunda Husserla – pre nich je fenomenológia prvoradou témou. Pracujú na nej ešte predtým, ako sa pustia do analýzy, a tá je chápaná ako všeobecné uvažovanie o životnom svete. Nič proti tomu nemám, no ja takto nepostupujem. Pracujem priamo empiricky. Takže nech už sa v mojich myšlienkach vyskytnú akékoľvek fenomenologické postupy, vyskytujú sa tam v kontexte analýzy materiálu. Preto nemám nijakú predbežnú predstavu či filozofiu kultúry. Nie som proti nej, ale nič také nevytváram. Otázka vedy je iná záležitosť. Napriek všetkému si však myslím, že v celom svojom diele som pracoval na fenomenológii kultúry. Nielen v knihe *Person, Time, and Conduct in Bali*, ale aj v knihe *Negara*, kde hovorím o fenomenológii moci (Geertz 1980: 85). Možno nepoužívam fenomenologické termíny, no mám všeobecný fenomenologický prístup, t. j. opisujem životný svet, v ktorom ľudia žijú, aj keď využívam skôr neskorého Ludwiga Wittgensteina než Husserla. Teraz by som už mohol vedeckú súčasť tejto práce nechať tak, nemyslím si však, že som sa priblížil k akémusi bodu omega, t. j. k definitívnej vedeckej fenomenológii kultúry – hoci sa domnievam, že som rozvinul všeobecný fenomenologický prístup ku kultúre či aspoň prístup, ktorý je konzis-

Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

tentný s fenomenológmi ako Luckmann a Berger. Samozrejme, mám aj ťažkosti s niektorými problémami u Husserla, napríklad s transcendentálnym Ego a karteziánstvom, existujúcimi v niektorých podobách fenomenológie. Myslím si však, že som sa od týchto kolegov veľa naučil a pokúšam sa to vo svojej práci aplikovať. A to čoraz viac, pretože sa čoraz viac zaujímam o to, ako ľudia vidia veci a ako chápú svoj životný svet.

***Neznamená to však, že vo vašom prístupe musíte byť aj hermeneutický?***

Isteže – veľmi ma ovplyvnil Paul Ricoeur a Hans-Georg Gadamer. Ricoeur možno viac. Hermeneutika vás však nevyhnutne privedie k fenomenológii, alebo aspoň k fenomenologickému deskriptívnemu prístupu (Geertz 1980: 103–104). Opakujem, že ja pracujem empiricky. Ricoeur i Gadamer sa zaujímajú o všeobecnú možnosť poznania, a mnoho som sa od nich naučil, no ja takto nepostupujem. Pokúšam sa získať nejaké poznanie o nejakej veci. Pokúšam sa o aplikovanú fenomenológiu, o aplikovanú hermeneutiku, o to, aby som skutočne hermeneuticky pracoval na čomkoľvek, čomu sa pokúšam porozumieť. Napríklad pri skúmaní kohútich zápasov, ktoré sú príkladom pokusu o zavedenie fenomenológie do hermeneutického prístupu – a naopak, čo sa dá zistiť aj v knihe *From the Native's Point of View* (Geertz 1980: 103–104; Geertz 1983: 55–70; Geertz 1995: 114). Som teda presvedčený, že patríam do fenomenologickej tradície, hoci vo svojom diele som náchylný nedôverovať všeobecnej filozofii kultúry.

***Na základe vašich teoretických predpokladov by sa dalo tvrdiť, že ste eklektický. Používate napríklad Ludwiga Wittgensteina, Susanne Langer, Gilberta Ryla, Talcotta Parsonsa, Paula Ricoeura, Alfreda Schutza, Maxa Webera a iných...***

Áno, je to eklektické v tom zmysle, že ide o rozdielnych ľudí, no všetci sa zaoberajú podobnými vecami, t. j. symbolmi, významom alebo filozofiou mysle. Parsons ma uviedol do Weberovho diela, takže do určitej miery zastávam parsonovský názor na Webera. Interpretácia Webera a teda aj diskusia o Weberovi sa samozrejme týka hlavne toho, či skutočne veril v sociálnu vedu s vedeckým prístupom ku kultúre, alebo skôr v interpretatívnu vedu. Myslím si, že ho možno čítať obomi spôsobmi – aj keď ja ho používam kvôli interpretatívnej perspektíve. Zaujímam sa skôr o sociológiu náboženstva než o typy viery atď. Susanne Langer, Wittgenstein, Schutz a Ricoeur sa napospol v nejakom zmysle zaujímali o význam. Ryle sa zaoberal filozofiou mysle (Ryle 1976). Nemyslím si teda, že ide iba o nejaký eklektický zoznam. Mnohí ľudia tam nie sú – chýbajú všetci pozitivistí. Samozrejme je to eklektické, pokiaľ ide o termíny nejakej disciplíny, lenže tento zoznam má vnútornú konzistenciu.

***Domnievate sa, že v čase, keď ste začali skúmať kultúru, chýbali antropológii nástroje?***

Áno, bolo potrebné poobzerať sa okolo seba – najskôr mi padla do oka Susanne Langer a Ryle, vždy som však čerpal z Webera. Neskôr z Wittgensteina, Gadamera a Schutza. Antropológia je oveľa lepšou užívateľkou pojmov než ich objaviteľkou. Väčšina pojmov je vypožičaná z iných disciplín, pretože antropológia je alebo by mala byť zameraná empiricky.

Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

*Pokiaľ ide o význam, hovoríte, že „sa nedá vytvoriť ‘Všeobecná Teória Kultúrnej Interpretácie.’ Respektíve dá sa, ale bol by z nej iba malý úžitok, pretože zásadnou úlohou budovania teórie v našej oblasti nie je kodifikovať abstraktné pravidelnosti, ale umožňovať zhustený popis, teda nie zovšeobecňovať nad jednotlivými prípadmi, ale zovšeobecňovať v rámci nich. (Geertz 1993: 26). Nie je však aj partikulárna interpretácia založená na nejakej „teórii významu”? A ak áno, aká je vaša teória významu?*

Nie, nemyslím si, že partikulárna interpretácia musí byť založená na všeobecnej teórii významu – nech už je to čokoľvek. Nie som významový realista. Nemyslím si, že významy sú tam vonku, aby sme o nich mohli teoretizovať. Pokúšam sa všímať si správanie, výpovede ľudí, a chcem im poskytnúť zmysel – to je môj teoretický prístup k významu. Lenže nemyslím si, že k tomu potrebujem nejakú všeobecnú teóriu významu. Práve preto som vravel, že sa trochu líšim od fenomenológov. Oni sa zaoberajú všeobecnými záležitosťami významu, nezávisle od akýchkoľvek empirických prípadov. Ja sa zaoberám tým, čo znamenajú nejaké veci – čo znamená kohútí zápas, čo znamená pohreb. Mám pojmový rámec – ten musíte mať – ale pri práci nepoužívam teóriu významu, ktorá klasifikuje význam a formuluje zákony o význame, nepatrí k môjmu štýlu práce. Nevieť o ničom vo svojom diele, čo by bolo teóriou významu, dokonca ani vo všeobecnejších diskusiách, aké sa vyskytovali v článku Zhustený popis (Geertz 1993: 6–10). Nie som si dokonca ani istý, čo by malo byť teóriou významu. Moje dielo je však napriek tomu založené na rozličných koncepciách symbolov, referencie atď., ktoré sa odvolávajú na semiotickú alebo sémantickú tradíciu. Neprispeľ som do diskusie o všeobecnej teórii významu. Samozrejme, poučil som sa z Gottloba Fregeho, no takéto veci nerobím. Učím sa od iných a pokúšam sa to používať.

*Tvrdíte, že váš pohľad na kultúru je semiotický, teda kultúra sa dá chápať ako súbor znakov (alebo symbolov). Prostriedkom na rozpletenie vnútorného významu takýchto symbolických systémov je podľa vás zhustený popis (Geertz 1993: 5, 6, 14). Ďalej tvrdíte, že „takýto prístup nie je ani introspekcionistický, ani behavioristický – je sémantický. Zaoberá sa kolektívne vytvorenými významovými štruktúrami, ktoré jednotlivec využíva na to, aby sformoval svoju skúsenosť a riadil svoje konanie, zaoberá sa koncepciami, stelesnenými v symboloch a súboroch symbolov, a s rozhodujúcou silou takýchto koncepcií vo verejnom a súkromnom živote. (Geertz 1970: 95–96) Na druhej strane využívate terminológiu zo semiologickej tradície v knihe Meaning and Order in Moroccan Society (Geertz et al. 1979: 200–201). Chápate interpretatívnu antropológiu ako semiotické podujatie?*

Semiotika istotne nie je jednotná a jediná, súhlasím však, že sa zaujímam o význam a symboly, a v tomto zmysle sa moje dielo dá chápať ako semiotické, aj keď bez všeobecnej teórie významu. Ferdinand de Saussure a štrukturalizmus, ktorý sa ním inšpiroval, používali iný prístup ako ja. Samozrejme, poučil som sa zo Saussure – nikto ho nemôže ignorovať –, lenže už som to povedal jasne: keďže sa nezaujímam o samostatnú fenomenologickú vedu, nezaujímam sa o samostatnú semiotickú vedu. Do inej tradície patrí Charles S. Peirce, ktorý je svojím fenomenologickým prístupom pre mňa príliš realistický. Aj tak však patrí skôr do Peirceovej tradície. Lenže semiotika ako formálna, vedecká, abstraktná, objektivistická disciplína nie je mojím spôsobom (Geertz 1983: 120). Takže keď vravím semiotika, mám na mysli všeobecnú koncepciu fungovania znaku či symbolu. Pohodnejšie sa však cítim v prag-



Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazovaný na každej druhej strane.

matickej tradícii a vo fenomenologickej pojmovej tradícii. Semiotika ako kvázilogická, kvázi-formálna disciplína nie je pre mňa.

***Umberto Eco sa podľa mňa pokúsil zjednotiť obidve tradície, t. j. Saussura a Peircea, a rovnako ako vy umiestňuje znak do kultúrnych hraníc (Eco 1976:66). Inšpirovali ste sa jeho dielom?***

Čítal som niektoré Ecove diela. Nebol som nimi hlboko ovplyvnený – nie preto, že by sa mi jeho dielo nepáčilo, ale skôr preto, lebo som toho neprečítal veľa. Pokúša sa byť esejistom, tak trochu ako ja. Páči sa mi, čo hovorí o interpretácii, ale ja osobne som viac antištrukturalistom, čo znamená, že mám skôr odstup od jeho formalistickejšieho diela.

***Ak vravíte, že do určitej miery sa zaoberáte semiotikou, prečo hovoríte o symboloch, a nie o znakoch? Prečo používate odlišnú terminológiu?***

Toto rozlíšenie pochádza od Suzanne Langer (Geertz 1993: 100, Langer 1949: 60–61). Naozaj sa nestarám o termíny. Chcem používať termín znak, pokiaľ je zrejmé, že znak je pojmový, a nie je iba signálom (Langer 1962: 54–65). V tomto zmysle je tmavý mrak znakom dažďa, no nie je symbolom dažďa, iba ak je použitý v nejakej básni (Geertz 1993: 91). Nemám nijaké námietky proti termínu znak, pokiaľ ho chápeme ako Peirce, a nie ako Saussure. Je rozdiel medzi indexom, ikonou a symbolom.

***Znamená to, že sa prikláňate k myšlienke znaku, ktorý má referenciu?***

Isteže – znak je o niečom, čo je lepšia formulácia než „referencia“. Znaky v Peircovom zmysle sú o niečom [*have aboutness*] (Langer 1962: 112, 147). Takže keď vo svojom diele používam termín symbol, má sa chápať ako znak (napríklad index), ktorý sa stáva symbolom prostredníctvom kultúrnej interpretácie. Podľa mňa psi nemôžu odpovedať na symboly. Môžu odpovedať iba na znaky. Slávny príklad uvádza Susanne Langer, keď rozpráva o človeku, ktorý vošiel do izby, kde bol pes. Tento človek vyslovil pánovo meno – napríklad „Jano“ – a pes odpovedal tým, že začal hľadať Jana. Ak to urobíte s človekom, ten pravdepodobne odpovie takto: „Čo s Janom?“ (Langer 1962: 149). Vidíte, že ide o znak, ktorý je „o niečom“. Práve toto je rozlíšenie, na ktorom trvám.

***Kritické výhrady voči vám a interpretatívnej antropológii ako programu vzniesol napríklad Paul Shankman (Shankman 1984), a tieto výhrady sa týkali všeobecnej partikulárnosti interpretatívnej antropológie, jej pojmu „kultúrnej analýzy ako vnútorne neúplnej veci“ (Geertz 1993: 23) a praktickej metódy „odhadovania významu, hodnotenia týchto odhadov a vyvodzovania vysvetľujúcich záverov z lepších odhadov“ (Geertz 1993: 20). Okrem toho, Talal Asad sa zameral na konštruovanie významu a moci z historickej a inštitucionálnej perspektívy, čo je téma, ktorú ste podľa neho nedokázali vo vašom diele zohľadniť (Asad 1983). Ako by ste na to odpovedali?***

Samozrejme, nesúhlasím s ich kritikou. Keby som súhlasil, musel by som zmeniť to, čo robím. Shankman má veľmi povrchnú predstavu o tom, čo je to interpretácia. Hovorí o Wilhelmovi Diltheyovi, avšak v skutočnosti vôbec nevie, čo sa deje v tejto tradícii. Keď Shankman písal svoju kritiku, Dilthey nebol preložený do angličtiny a pochybujem, že ho čí-

Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

tal v nemčine. Musím sa teda priznať, že som sa jeho kritikou veľmi nezaoberal. Asad je významnejšou postavou a myslím si, že medzi nami panuje zásadný nesúlad. Domnievam sa, že som vo svojom diele použil historický ustanovujúci rámec, aj keď on tvrdí, že to tak nie je. Ak mám byť úprimný, myslím si, že pokiaľ ide o moc, je redukcionista. Myslí si, že v skutočnosti záleží práve na moci, a nie na presvedčení. Jeho predstava definície a z nej vyplývajúca kritika iba ignoruje to, čo robím (Asad 1993: 29). Mám podozrenie, že Asad je marxista, ktorý však nedokáže byť materialistickým redukcionistom, a teda namiesto toho je redukcionistom moci.

### ***Vari vidíte v protiklade k Asadovi význam ako niečo, čo predchádza moc?***

Nie. Iba si nemyslím, že moc má nejakú nezávislú existenciu mimo kultúrneho či historického kontextu. A okrem toho si myslím, že v súčasnosti jestvuje sklon chápať ľudské javy ako mocenské zápasy. Podľa takejto perspektívy je akýkoľvek druh významu zásterkou pre mocenský zápas. Avšak keby som povedal, že význam predchádza moc, stal by som sa významovým realistom a idealistom, a ja ním nie som. Iba si nemyslím, že každý význam sa dá vystopovať až k distribúcii moci.

### ***Aj keď vravíte, že „nevytváram systémy“ (Geertz 2000: x), odvolávate sa na umenie, ideológiu, zdravý rozum a náboženstvo ako na systémy (Geertz 1983, Geertz 1993). Ako to máme chápať?***

Myslím si, že nevytváram systémy, no je to správna otázka. Tieto termíny boli iba názvami. Keď čítate moju analýzu umenia, náboženstva atď., nie je až taká systematická. Vravil som iba to, že tam je určitý druh vnútornej koherencie, a že je potrebné vnímať ich v určitom kontexte. V systémovej analýze som nezašiel ďalej, a takéto názvy som už nikdy nepoužil. Dá sa v tom však rozoznať Parsonsov vplyv, pretože práve on dospel k tomu, že kultúru chápal čisto ako systém (Parsons 1937: 762–763). Lenže ja ju vidím inak. Spomenuté názvy sú iba pokusmi uskutočniť Parsonsov program kultúrnych systémov, ktorý by som ešte aj dnes rád sledoval – myslím tým pokúsiť sa poukázať na systematické vzťahy (Parsons 1951). Avšak systematické vzťahy je potrebné nájsť v tom, čo skúmame, a nie formulovať pred analýzou na spôsob všeobecnej filozofie či všeobecnej teórie. Ja neformulujem všeobecné teórie o ničom!

### ***Čo si však myslíte o filozofických stanoviskách pred začiatkom skúmania kultúry?***

Predovšetkým platí, že pred nie je to správne slovo. Filozofické stanovisko je vždy už tu. Vždy máme perspektívu, z ktorej začíname. V mojom prípade bola pred antropológiou filozofia a literatúra. Vtedy som sa zaujímal o idey a o spoločnosť alebo prax – a to zostalo v centre môjho záujmu. Keď som začal študovať antropológiu, pokúšal som sa skúmať tie isté vzťahy v termínoch kultúry a štruktúry/praxe. A neskôr s pomocou wittgensteinovskej tradície ako konanie atď. Takže máte pravdu, niekde treba začať. Ibaže to nie je tak, že začnete s nejakou filozofickou pozíciou a zmeníte ju, keď ste konfrontovaný s faktami. Začínate s nejakým všeobecným chápaním sveta, a ak ste antropológ, toto chápanie sa pohybuje v rámci profesionálneho kontextu. Opäť si však myslím, že aj keď som svoje názory časom menil, stále sa v nich dá rozoznať to, s čím som začínal.

Toto je časť z pôvodnej dvojязыčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

***Nemá však to, čo vytvárate pri písaní kníh či pri terénnych výskumoch alebo analýze, nejakú nezávislú hodnotu alebo relevanciu?***

Áno, veci, ktoré boli temné a zmätené sa stanú jasnými, keď ich pochopíte. Kohútí zápas je dobrým príkladom (Geertz 1993: 412–453). Keď som prvýkrát pozoroval kohútí zápas, nemal som ani najmenšiu predstavu, čo sa vlastne deje. Keď ste videli jeden kohútí zápas, videli ste vlastne všetky, no Baličania sú nimi nadšení, a ja som nedokázal prísť na to, prečo je to tak. Takže som sa pokúsil objasniť, čo sa deje, pretože som tomu nerozumel. Čistý opis by mohol poukázať na patologické hráčstvo, no očividne tam ide o viac. Chcel som pochopiť alebo objasniť kohútí zápas, porozumieť, ako ho chápú jeho účastníci a zároveň ukázať, ako sa táto analýza dá uskutočniť. Analýza kohútieho zápasu je teda vzorom alebo príkladom, ako takýto zámer realizovať. Pokúšate sa dať kohútiemu zápasu zmysel, teda dať mu taký zmysel, aký mu dávajú oni. Pokúšate sa pochopiť, ako poskytujú zmysel svojmu svetu. V tomto ohľade je takáto analýza fenomenologická a hermeneutická. Je pokusom pochopiť veci z domorodého hľadiska. Aj tak je však urobená v našich termínoch, teda v termínoch pozorovateľa.

***Dalo by sa po uskutočnení analýzy vrátiť k domorodcom a ukázať im výsledky?***

Vo všeobecnosti nie! Pokiaľ ide konkrétne o kohútie zápasy, je to ťažšie. Pokúšal som sa o to, lenže kohútie zápasy sú založené na ilúzii, takže domorodci si neželajú pochopiť ich. Keby ich pochopili, nefungovalo by to. Niekedy majú ľudia prirodzený odpor pochopiť, čo robia. Na druhej strane, vracal som sa tam a hovoril som s nimi o tom, čo robia, no ich nezaújma sociálna veda alebo alternatívne chápania/interpretácie toho, čo robia. Nezaújma ich hermeneutika kohútích zápasov. Veď už vedia, čo znamenajú pre nich. Mojm želaním je povedať, čo znamenajú kohútie zápasy niekomu, kto ešte nevie, čo znamenajú.

***Súvisí vaša práca aj s psychologickou perspektívou?***

Nuž, v mojom diele je určitá psychologická perspektíva, no nezaobieram sa psychológiou.

***O náboženskej perspektíve píšete v knihe Islam Observed toto: „Nehľadáme nejakú univerzálnu vlastnosť – napríklad ‚posvätné‘ či, vieru v nadprirodzené – , ktorá by odlišovala náboženské javy od nenáboženských s karteziánskou ostrosťou, ale systém pojmov, ktoré dokážu vystihnúť súbor nepresných, no predsa len skutočných podobností, o ktorých máme pocit, že sa nachádzajú v danom materiáli. Pokúšame sa vyjadriť spôsob nazerania na svet, nie opísať nezvyčajný objekt... Základom tohto spôsobu nazerania na svet, teda náboženskej perspektívy, je ...presvedčenie, že hodnoty, ktoré niekto zastáva, spočívajú vo vnútornej štruktúre reality, že medzi spôsobom, ktorým by sa malo žiť a spôsobom, akým sa veci majú, je nezničiteľná vnútorná spojitosť. Ak majú posvätné symboly niečo znamenať pre tých, pre ktorých sú posvätné, musia formulovať taký obraz usporiadania sveta a taký program ľudského správania, ktoré sa vzájomne jeden v druhom zrkadlia. (Geertz 1970: 96–97) Zdá sa, že takáto formulácia vylučuje antropomorfizmus, ktorý je naopak zreteľný vo vašej definícii náboženstva (Geertz 1993: 90). Prečo ste si vybrali takúto perspektívu pre skúmanie náboženských javov, a ako máme v tomto kontexte chápať posvätné symboly, ak nemáme hovoriť o „posvätnom“?“***

Toto je časť z pôvodnej dvojazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

Asad ma obvinil práve z toho, že som vypracoval esencialistickú definíciu náboženstva a tvrdí, že v skutočnosti ide o kresťanský, a teda nepoužiteľný názor na náboženstvo (Asad 1993). Nie je to tak, no bol som z toho obvinený. Môj základ je oveľa empirickejší, a ak niekto začne s pojmom „posvätné“, nemyslím si, že ho dokáže empiricky obhájiť. Nemyslím si, že viera v nadprirodzeno je nevyhnutnou súčasťou náboženstva – vtedy by raný buddhizmus nebol náboženstvom. Dá sa to urobiť – teda zahrnúť pojem nadprirodzeného do náboženstva –, no ja som presvedčený, že to mnohé veci eliminuje. Okrem toho si myslím, že pojem nadprirodzeného je západnou ideou. Dokonca aj kultúry, ktoré veria v duchov – napríklad domorodí americkí Indiáni –, ich v tomto zmysle nepovažujú za nadprirodzených, a teda nerozčleňujú svet na prirodzený a nadprirodzený svet. Prinajmenej pripúšťam možnosť, že takto svet nerozčleňujú. Takže si vôbec neželám vypracovať esencialistickú definíciu náboženstva.

***Armin Geertz navrhuje vo svojej definícii termín „transempirický“ (A. W. Geertz 1999: 471).***

Áno, a mne sa páči dielo Armina Geertza, lenže aj tak to zrejme obsahuje predpoklad, že ľudia rozlišujú medzi empirickým a transempirickým. Myslím si – do určitej miery – že dichotomický náhľad, t. j. posvätné/profánne, nadprirodzené/prirodzené či empirické/trans-empirické je západnou predstavou, ktorá nie je nevyhnutne pravdivá vo všetkých prípadoch. Nechcem proti nej viesť nejaké ťaženie – som však voči nej skeptický. Vo väčšine prípadov veriaci daného náboženstva chápe svoje náboženské presvedčenia ako prirodzené –





Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

samozrejme iba vtedy, pokiaľ vôbec má nejakú predstavu prirodzeného a nadprirodzeného. V tomto ohľade som mal problémy s Melfordom Spirom (Spiro 1968: 91, 96).

***Bolo to preto, lebo ste chceli byť čo najbližšie k empirickým údajom?***

Nepovedal by som, že ja som bližšie k empirickým údajom než Armin Geertz, ktorý je výnimočným empirickým bádateľom. Chcem byť voči nim iba otvorený a vnímavý – ísť tam, kam idú ony, a nie tam, kam chcem ísť ja. Nechcem vkladať idey ľuďom do hláv, ak tam nie sú – napríklad rozlišovanie medzi prirodzeným a nadprirodzeným – , pokiaľ to nevyplynie z ich správania.

***Vidím, že sa nemôžeme vyhnúť diskusii o tom, čo je veda. Armin Geertz sa pokúša vo svojom diele formulovať vedecké stanovisko k skúmaniu náboženstva, ktoré by sme mohli nazvať vedou (A. W. Geertz 1999: 446–447).***

Áno, ale ja sa k tomu neprikláňam. Vzor pre vedu sa bytostne opiera o prírodné vedy, už od Edwarda Tylora. A to vedie ľudí k hľadaniu zákonov a abstraktných pravidielností – čo opäť vedie k *Wissenschaft* –, no nedá sa to použiť v *Geisteswissenschaft*. Avšak toto rozlíšenie by som nerád chápal v takejto ostrej podobe. Domnievam sa, že pokusy o rozsiahlu scientizáciu sociálnych vied, od behaviorizmu v dvadsiatych rokoch po dnešnú sociobiológiu, sú deštruktívne pre postoj, ktorý zaujímam v sociálnych vedách – pomôcť ľuďom vzájomne sa pochopiť. Nestarám sa o to, či to nazvete vedou alebo sociálnou vedou, pokiaľ nechápete vedu pozitivistickým spôsobom.

***Lenže teórie interpretácie, a teda limity či hranice interpretácie ako perspektívy predsa len jestvujú.***

Isteže – nevrám, že nemáte myslieť. Nemyslím si však, že vzor prírodných vied by sa mal nekriticky aplikovať v sociálnych vedách. Nie som vôbec proti rozumu či dokonca proti vede s malým „v“.

***S ohľadom na vaše Wittgensteinom inšpirované popretie privátneho jazyka a zameranie sa na evolúciu ľudskej mysle, paralelnú s evolúciou kultúry, a na predstavu o kultúrnych systémoch ako návodoch pre ľudské vnímanie, aký je váš názor na kognitívnu vedu všeobecne a najmä na „druhú kognitívnu revolúciu“, t. j. na Marka Turnera, Georga Lakoffa, Jeroma Brunera a Umberta Eca (Geertz 1963:67; Geertz 1993: 12, 55–83, 216)?***

Bruner tvrdí, že napriek všetkému nie je kognitivistom. Kognitívnym vedám sa po kognitívnej revolúcii prihodilo to, že sa podrobili vzoru prírodných vied, t. j. UI (umelej inteligencii) a chomskyzmu, ktorý sa stal akýmsi druhom supervedy. Domnievam sa, že „druhú kognitívnu revolúciu“, pokiaľ sa vôbec také niečo udialo, je tým, čo by Bruner nazval kultúrnou psychológiou, ako u Turnera či Lakoffa. Túto myšlienku považujem za zaujímavú. Myslím si, že sa vydali správnym smerom, pretože sa postavili proti vysoko formalizovanej kognitívnej tradícii, pochádzajúcej od Noama Chomského. Diela Turnera a Lakoffa sú zaujímavé, no zdajú sa mi trochu nadbytočné. Vo svojom vlastnom diele hovorím o evolúcii mozgu a o raste kultúry, nie o evolúcii kultúry (Geertz 1993: 55). Neverím v kultúrnu evolúciu –

Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

kultúra sa mení a rastie, a možno sa podľa niektorých štandardov aj vyvíja. Verím, že kultúra sa podieľa na evolúcii mozgu. Avšak kultúra sa nevyvíja v darwinistickom zmysle slova.

***Nakoniec by som sa vás rád spýtal na potenciálny vývoj interpretatívnej antropológie v novom tisícročí, najmä vzhľadom na postmodernú paradigmu.***

Domnievam sa, že postmodernizmus už vyšiel z módy. Nie je irelevantný, mal nesmiernu kritickú dôležitosť. Avšak ako vzor budúceho vývoja je podľa mňa už slepou uličkou. Myslím si, že by sme mu mali načúvať a poučiť sa z neho, no potom ísť ďalej. Svojou kritikou pomohol objasniť niektoré z našich základných pojmov, napríklad kultúra či interpretácia, no ako program sám osebe neobstojí. Toto objasnenie a kritika však zmenili smerovnie antropológie. Teda aj môj spôsob chápania interpretatívnej antropológie bol s jeho pomocou veľmi zdokonalený. Nemáme už zjednodušujúcu predstavu o tom, čo je interpretácia – uvedomujeme si problém významového realizmu atď. To všetko je mimoriadne dôležité. Mňa osobne postmodernisti veľmi ovplyvnili a do určitej miery stále ešte patríam do postmodernej antropológie. Pokiaľ ide o kultúrnu antropológiu, podľa môjho názoru si zachová rozumnú kontinuitu so svojou minulosťou.

***Myslíte si však, že interpretatívna antropológia by sa časom mohla stať systematickejšou?***

Myslím, že vedecké smery majú sklon pohybovať sa v takom rytme, podľa ktorého sa stávajú systematickejšími, až kým sa systematickosť pre ne nestane zvieracou kazajkou, a potom sa ľudia vydajú rôznymi smermi a systematickosť sa vytratí. Nedomnievam sa, že jednoduchý priamočiary pohyb k systematizácii je vhodný pre interpretatívnu antropológiu, aj keď si myslím, že niektoré jej súčasti sa stanú systematickejšími a samozrejmy. To je takmer dialektický pohyb medzi systematizáciou a obnovou. Opakujem však, že budúcnosť nedokážem predvídať.

z angličtiny preložil Martin Kanovský



Toto je časť z pôvodnej dvojjazycznej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

## LITERATÚRA

- Asad, Talal: „Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz.” *Man*, N.S. 18: 237-259, 1983
- „The construction of religion as an anthropological category.” In Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, 27-54. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993
- Berger, Peter and Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. London: Penguin, 1967
- Bruner, Jerome S.: In Search of Mind: Essays in Autobiography. New York: Harper & Row, 1983
- Acts of Meaning. The Jerusalem-Harvard Lectures. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990
- Eco, Umberto: A Theory of Semiotics. Bloomington: Indiana University Press, 1976
- Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition. London: Vintage, 2000
  - Geertz, Armin W.: „Definition as analytical strategy in the study of religion.” *Historical Reflections* 25: 445-475, 1999
  - Geertz, Clifford: The Religion of Java. Chicago: University of Chicago Press, 1960
  - Peddlers and Princes: Social Development and Economic Changes in Two Indonesian Towns. Chicago: University of Chicago Press, 1963
  - „Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis” *Cultural Report*, Series No. 14, Southeast Asia Studies. New Haven: Yale University Press, 1966
  - Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago: University of Chicago Press, 1970 (1968)
  - Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali. Princeton: Princeton University Press, 1980
  - Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983
  - The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London: Fontana, 1993 (1973)
  - After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995
  - Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton, Princeton University Press, 2000
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz and Lawrence Rose: Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 1979
- Handler, Richard: „An interview with Clifford Geertz.” *Current Anthropology* 32: 603-613, 1991
- Krober, A. L. and Clyde Kluckhohn: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. New York: Vintage Books, 1963 (1952)
- Lakoff, George and Mark Johnson: Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press, 1981
- Lakoff, George and Mark Turner: More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor. Chicago: University of Chicago Press, 1989
- Langer, Susanne K.: Philosophy in a New Key. New York: New American Library, 1949 (1918)
- Philosophical Sketches. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1962
- Parsons, Talcott: The Structure of Social Action. New York: Free Press, London: Collier-Macmillan, 1937 (1968)
- The Social System. Glencoe, IL: The Free Press, 1951
- Ryle, Gilbert: The Concept of Mind. Harmondsworth: Penguin, 1976 (1949)
- Shankman, Paul: „The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz.” *Current Anthropology* 2: 261-280, 1984
- Spiro, Melford E.: „Religion: Problems of definition and explanation.” In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 85-126. Michael Banton (ed.) A.S.A. Monographs, 3. London: Tavistock, 1968 (1966)
- Turner, Mark: Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism. Chicago: University of Chicago Press, 1987
- The Literary Mind: The Origins of Thought and Language. Oxford: Oxford University Press, 1998

This text retains the original pagination from the printed edition in which English and Slovak texts appear on alternating pages.

## **"I DON'T DO SYSTEMS" AN INTERVIEW WITH CLIFFORD GEERTZ**

ARUN MICHEELSEN

Method & Theory in The Study of Religion 14, 20–20, 2000

*I would like to ask you how you came to focus so explicitly on the phenomenon of culture?*

In Available Light I tell in length of how I worked with Clyde Kluckhohn and A. L. Kroeber on their Culture book as their assistant, which of course influenced me (Geertz 2000: 12; Handler 1991: 604; Kluckhohn & Kroeber 1963 [1952]). The other reason is that I came out of a humanistic background. I had studied philosophy and literature, not anthropology or social sciences. I actually never had an anthropology course before I came to Harvard. Therefore, I naturally went toward culture with that background.

*Did your fieldwork in Indonesia in the 1950s also inspire you to focus on culture?*

Well – I went to Indonesia with a team, and it was my task to study religion, which gets you into cultural matters rather quickly. Because I did my thesis on religion, I suppose I ended up with culture, but I would have ended there anyway (Geertz 1960).

*If we look at your work and method, you write in Person, Time, and Conduct in Bali that: What we want and do not yet have is a developed method of describing and analyzing the meaningful structure of experience (here, the experience of persons) as it is apprehended by representative members of a particular society at a particular point in time – in a word, a scientific phenomenology of culture. (Geertz 1966: 7). Do you feel that you have reached this point, i.e., developed a scientific phenomenology of culture?*

I do not know if I have reached it, but I certainly continue to work on it. I recently did a seminar with Thomas Luckmann, and we talked about phenomenology – his approach to it and mine. My phenomenological approach is not unlike Luckmann's or Peter Berger's (Berger and Luckmann 1967). Although for them – as for Edmund Husserl – phenomenology is a prior subject. They do that before they do the analysis, understood as a general consideration about the life world. I have no objection to that, but I do not work that way. I work directly empirically. Therefore, whatever phenomenological developments occur in my thoughts, occur in the context of analyzing the material. Consequently, it is not a prior notion or a prior philosophy of culture that I have. I am not against it, but it is not what I do. The question of science is another matter here. Nevertheless, I think that phenomenology of culture is what I have been doing in all my work. Not just in Person, Time, and Conduct in Bali, but also in Negara where I talk about the phenomenology of power (Geertz 1980: 85). Maybe I did not use those terms, but that is the general approach I have, i.e., to describe the life world in which people live, using more of the late Ludwig Wittgenstein than Husserl. The science part I might leave out now, but I do not feel that I am close to some kind of omega point, i.e., a final scientific phenomenology of culture – though, I think, I have been developing a general phenomenological approach to culture or at least an approach that is consistent with phenomenologists like Luckmann and Berger. There are of course some



problems with Husserl, which I would have trouble with, like the transcendent ego and the Cartesianism that exist in some forms of phenomenology. Nevertheless, I think I have learned a lot from those people and I try to apply it in my work. Especially as time goes, since I have become more interested in how people see things and how they understand their life world.

***But does that mean that you also have to be hermeneutic in your approach?***

Yes I have been much influenced by Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer. Perhaps more by Ricoeur. However, hermeneutics inevitably takes you into phenomenology, or at least a phenomenological descriptive approach (Geertz 1980: 103-104). Again – I work empirically. Both Ricoeur and Gadamer are interested in the general possibility of knowledge, which I have learned a lot from, but it is not what I am doing. I am trying to get some knowledge about some thing. I am trying to have an applied phenomenology, an applied hermeneutics, to really do a hermeneutic job on whatever it is that I am trying to understand. For example, the cockfight, which is an example of an attempt to get a phenomenology into a hermeneutic approach – and back again, which is also noticeable in *From the Native's Point of View* (Geertz 1980: 103–104; Geertz 1983: 55–70; Geertz 1995: 114). So I see myself as belonging to the phenomenological tradition, although my work tends to be a little shy of a general philosophy of culture.

***Could one then argue that you are eclectic when it comes to your theoretical presumptions – for example your use of Ludwig Wittgenstein, Susanne Langer, Gilbert Ryle, Talcott Parsons, Paul Ricoeur, Alfred Schutz, Max Weber and others?***

Well, it is eclectic in the sense that they are different people, but they all have a similar focus, i.e., symbol, meaning, or the philosophy of mind. Parsons introduced me to Weber's work, so I have to some degree a Parsonian view of Weber. The interpretation of Weber and, therefore, the discussion about Weber is of course whether he really believed in a social science with a scientific approach to culture, or if he believed in an interpretive one. I think one can read him either way – although I use him from the interpretive perspective. I am more interested in the sociology of religion than types of faith and so on. Langer, Wittgenstein, Schutz, and Ricoeur are all interested in meaning in some sense. Ryle was interested in the philosophy of mind (Ryle 1976). So I do not think it is an eclectic list. There are many people not there – all the positivists are missing. It is of course eclectic in disciplinary terms, but the list has an inner consistency.

***Did you feel that there was, within anthropology, a lack of tools when you started studying culture?***

Yes, one did look around – first to Langer and Ryle, but always toward Weber. Later on toward Wittgenstein, Gadamer, and Schutz. Anthropology is a much better user of concepts than a developer of concepts. Most concepts are borrowed from other disciplines because anthropology is so empirically focused, or used to be.

***In relationship to meaning, you say that: ...one cannot write a “General Theory of Cultural Interpretation.” Or, one can, but there appears to be little profit in it, be-***

***cause the essential task of theory building here is not to codify abstract regularities but to make thick description possible, not to generalize across cases but to generalize within them. (Geertz 1993: 26). Nevertheless, is the particular interpretation not based on some kind of “theory of meaning”, and if it is, what is your theory of meaning?***

No, I do not think that a particular interpretation has to be based on a general theory of meaning – whatever that may be. I am not a meaning realist. I do not think meanings are out there to theorize about. One tries to look at behavior, what people say, and make sense of it – that is my theoretical approach to meaning. But no, I do not think I need a general theory of meaning. That is why I said that I differ a little bit from the phenomenologists. They concern themselves with general issues of meaning independently of any empirical case. I am concerned with what some thing means – what the cockfight means, what a funeral means. I have a conceptual framework – you have to have that – but a theory of meaning, which classifies meaning and formulates laws about meaning, is not my style of work. I cannot think of anywhere in my work where I have a theory of meaning, even in more general discussions such as Thick Description (Geertz 1993: 6-10). I am not even sure of what a theory of meaning would be. However, my work is certainly based on different conceptions of, for instance symbols, reference etc., which go back to the semiotic or semantic tradition. I have not contributed to the discussion of a general theory of meaning. Of course, I have learned from Gottlob Frege, but I do not do that kind of thing. I learn from others and try to use it.

***In relationship to this, you state that your view of culture is essentially a semiotic one, which can be viewed as clusters of signs (or symbols), and that the means for unpacking the inherent meaning in such symbolic systems is through thick description (Geertz 1993: 5, 6, 14). Furthermore, you state that: Such an approach is neither introspectionist nor behaviorist; it is semantic. It is concerned with the collectively created patterns of meaning the individual uses to give form to experience and point to action, with conceptions embodied in symbols and clusters of symbols, and with the directive force of such conceptions in public and private life. (Geertz 1970: 95-96) On the other hand, you use terminology from the semiological tradition in Meaning and Order in Moroccan Society (Geertz et al. 1979: 200-201). Do you understand interpretive anthropology as a semiotic enterprise?***

Well, semiotics is of course not just one thing, but I do agree that I am interested in meaning and symbols, and in that sense one can understand my work as semiotic, though without a general theory of meanings. Ferdinand de Saussure and the structuralism that followed in his steps is not the approach I use. Of course, I have learned from Saussure – no one can ignore him – but as I have already said: As I am not interested in a separate science of phenomenology, I am not interested in a separate science of semiotics. The other tradition is Charles S. Peirce, who is, in his phenomenological approach, too much a realist for me. But I am more in the Peircean tradition. However, semiotics as a formal, scientific, abstract, objectivistic discipline is not the way I go (Geertz 1983: 120). So, when I say semiotics, I do mean in the sense of the general conception of the function of sign or symbol. Nevertheless, it is the pragmatic tradition and the phenomenological conceptual tradition, which I feel myself more comfortable with. Again, semiotics as quasi-logical, quasi-formal discipline is not for me.

***Umberto Eco has, in my view, tried to bridge the two traditions, i. e., Saussure and Peirce, and he – as you do – places the sign within the boundaries of culture (Eco 1976: 66). Have you been inspired by his work?***

I have read some of Eco's work. I have not been deeply influenced by him – not because I do not like his work. I just have not read that much of him. He tends to be, like me, a little bit of an essayist. I like what he has to say about interpretation, but then again, I tend to be an anti-structuralist, which means that I have stayed clear of his more formalistic work.

***If you say that you to some degree do semiotics, why do you call it symbols and not signs, i.e., use different terminology?***

Well, that distinction comes out of Susanne Langer (Geertz 1993: 100; Langer 49: 60–61). I do not really care about the terms. I am willing to use the term sign, as long as it is understood that a sign is conceptual and not a signal (Langer 1962: 54–65). In this sense, a dark cloud is a sign of rain, but it is not a symbol of rain, except in somebody's poem (Geertz 1993: 91). I have no objections to the term signs, as long as it is understood in the Peircean way and not in a Saussurean way. There is a difference between an index, an icon, and a symbol.

***Which means that you hold on to the idea of the sign having a reference?***

Yes – the sign is about something, which is a better formulation than "a reference". Signs in the Peircean sense have an aboutness (Langer 1962: 112, 147). Therefore, when I use the term symbol in my work, it is to be understood as a sign (an index for example), which becomes symbolical via a cultural interpretation. Dogs cannot, in my view, respond to symbols. They can only respond to signs. The famous example is from Langer, where she tells of a person who comes into a room where there is a dog. The person said the master's name – for example, "James" – and the dog responded by looking for James. If you do the same to a human, the person would properly respond with: "What about James?" (Langer 1962: 149). You see, there is an "aboutness". That is the distinction I want to hold on to.

***If we look at the critique you have encountered, then reservation against interpretive anthropology as a program have been raised by Paul Shankman (Shankman 1984), because of the general particularity of interpretive anthropology, its concept of "Cultural analysis [as] intrinsically incomplete" (Geertz 1993: 29), and with the practical method of "guessing at meaning, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses" (Geertz 1993: 20). Furthermore, Talal Asad has focused on the construction of meaning and power from a historical and institutional perspective, which is a subject he feels you fail to attend to in your work (Asad 1983). How do you respond to this?***

Well, I do not agree with their critique. If I did, I would change what I am doing. Shankman has a very superficial understanding of what interpretation is. He talks about Wilhelm Dilthey, but he does not really know what went on in that tradition. When Shankman gave his critique, Dilthey was not translated into English, and I doubt that he has read him in Ger-

man. Therefore, I must admit that I have not given much attention to his critique. Asad is a more significant figure, and here I think there is a real disagreement. I think I have used a historical constitutional framework in my work, which he says I have not. To be honest, I think he is a power-reductionist. He thinks that it is power that really matters and not belief. His notion of definition and his following critique just ignores what I was doing (Asad 1993: 29). I suspect Asad is a Marxist who cannot be material-reductionist anymore, so instead he is a power-reductionist.

***Do you, in opposition to Asad, view meaning as being before power?***

No. I just do not think that power has any independent existence outside of a cultural or historical context. Moreover, I think there is a tendency nowadays to view human phenomena as power struggles. From that perspective, any kind of meaning is a cover for a power struggle. Nevertheless, to say that meaning is before power would make me a meaning realist and idealist, which I am not. I just do not think that all significance comes down to the distribution of power.

***Although you say that “you do not do systems” (Geertz 2000), you refer to art, ideology, common sense, and religion as systems (Geertz 1983; Geertz 1993). How is this to be understood?***

Well, I think I do not do systems, but that is a fair question. The terms were just titles. When you read my analysis of art, religion, etc., it is not that systematic. I just said that there is some kind of internal coherence, and one should look at them in a contextual way. That is as far as I went with system analysis, and I do not use that title anymore. However, it is Parsons' influence – who ended up viewing culture as a pure system (Parsons 1937: 762–763) – that can be seen here. But I do not view culture like that. The title is just an attempt to realize Parsons' program of cultural systems, which I still would do, i.e., try to show systematic relationships (Parsons 1951). However, the systematic relationships are to be found in that which one is studying, not formulated before the analysis via a general philosophy or a general theory. I do not formulate general theories about anything!

***But what about philosophical standpoints before one starts to study culture?***

Well, first of all, before is not the right word. It is always already. One always has a perspective when one starts. In my case, before anthropology it was philosophy and literature. At that time, I was interested in ideas and society or practice – which is still my main interest. When I started to study anthropology, I tried to see the same relation in terms of culture and structure/practice. Then later in the Wittgenstein tradition via action and so on. So you are right, one always starts somewhere. Except it is not that one starts with a philosophical position and then changes it when confronted by facts. You start with a generalized take on the world, and as an anthropologist, it is within a professional context. But then again, I think that even though I have developed my views through time, they are still recognizable with what I started out with.

***But doesn't that which you produce when writing your books or when you go into the field and analyse have to have some kind of independent value or some relevance?***



Yes, things that were obscure and confused are clear when you can understand them. The cockfight is a good example (Geertz 1993: 412–453). When I first observed the cockfight, I had no idea at all of what was going on. If you have seen one cockfight you have seen them all, but the Balinese were passionate about them, and I could not figure out why. Hence, I tried to clarify what was going on because I did not understand it. A pure description might point toward gambling, but it was clearly more than that. What I wanted to do was to understand or clarify the fight, to understand how the participators might understand it and, at the same time, try to show how such an analysis should be done. The cockfight analysis is thus a model or an example of how to do this kind of work. You try to make sense of it, i.e., make sense that they make of it. Try to understand how they make sense of their world. In that way, it is phenomenological and hermeneutic. It is an attempt to understand things from the native's point of view. Nevertheless, it is on our terms, i.e., the observer's.

***Should one then, after the analysis, go back to the natives and show them one's results?***

In general, no! When it comes to the cockfights, it is more difficult. I tried to do that, but the cockfight is based on an illusion, so they do not want to understand it. If they did, it would not work. Sometimes people have a natural resistance to understand what they are doing. On the other hand, I did go back and talked with them about what they were doing, but they are not interested in social science or alternative understandings/interpretations of what they are doing. They are not interested in the hermeneutics of cockfights. They already know what it means to them. What I want to do is tell somebody, who does not already know what the cockfight means, what it means.

***Is what you are doing also from a psychological perspective then?***

Well, there are some psychological dimensions in my work, but I do not do psychology.

***If we turn to your view of the religious perspective, then you say in Islam Observed:***

We look not for a universal property – “sacredness” or “belief in the supernatural”, for example – that divides religious phenomena off from nonreligious ones with Cartesian sharpness, but for a system of concepts that can sum up a set of inexact similarities, which are yet genuine similarities, we sense to inhere in a given body of material. We are attempting to articulate a way of looking at the world, not to describe an unusual object. ... The heart of this way of looking at the world, that is, of the religious perspective, is ... the conviction that the values one holds are grounded in the inherent structure of reality, that between the way one ought to live and the way things really are there is an unbreakable inner connection. What sacred symbols do for those to whom they are sacred is to formulate an image of the world's construction and a program for human conduct that are mere reflections of one another. (Geertz 1970: 96–97)

***This seems to exclude anthropomorphism, which is evident in your definition of religion (Geertz 1993: 90). Why do you choose this perspective on the phenomena and study of religion, and how, in this context, are we to understand sacred symbols if we are not to talk about “sacredness”?***

Doing that, i.e., giving an essentialistic definition of religion, is what Asad is accusing me of doing, which he then says is really a Christian view of religion, and therefore unusable (Asad 1993). That is not what I am doing, but that is what I am accused of. I am more empirically focused, and if one starts out with the concept of "sacred", I do not think that that will hold up empirically. I do not think that belief in the supernatural is necessarily a part of religion – early Buddhism would not be a religion in that sense. One can do that, i.e., make the concept of the supernatural a part of religion, but I think that one will eliminate many things. In addition to this, I think that the concept of the supernatural is a Western idea. Even cultures or societies who believe in spirits – as the Native American Indians do – do not in that sense view them as being supernatural, and therefore do not divide the world into a natural and supernatural world. I am at least open to the possibility that they do not. Therefore, I do not want to make an essentialistic definition of religion.

***Armin Geertz suggests the concept of "transempirical" in his definition (A.W. Geertz 1999: 471).***

Yes, and I do like Armin Geertz's work, but even that seems to assume that people are distinguishing between the empirical and the transempirical. I think – to some degree – that the dichotomist view, i.e., sacred/profane, supernatural/natural, or transempirical/empirical, is a Western notion, which is not necessarily true in all cases, I am not on a crusade about it; I am just skeptical about it. In most cases, the religious person would understand his or her religious beliefs as being natural, or what we might view as being supernatural as being natural – of course insofar as the person has a notion of natural and supernatural. In relation to tins, I have had my problems with Melford Spiro (Spiro 1968: 91, 96).

***Is it because you want to be as close to the data as possible?***

I would not say I am closer to the data than Armin Geertz, who is an extraordinary researcher. I just want to be open and responsive to it – to go where it goes, rather than where I want it to go. I do not want to put ideas in people's heads, if they are not in there, such as distinguishing between the natural and the supernatural, unless that is what comes out of what they are doing.

***I see that we cannot stay clear of the discussion of what science is. Armin Geertz tries to formulate in his work a scientific standpoint for studying religion, if we want to call it a science (A. M Geertz 1999: 446–447).***

Yes, I tend not to do that. The model for science is essentially taken from the natural sciences, which goes back to Edward Tylor. And that tends to make people look for laws and abstract regularities – which again goes back to *Wissenschaft* – which do not apply in *Geisteswissenschaft*. I do not make that distinction that sharp either. I think that the attempts to highly scientific social science, from behaviorism in the 1920s to social biology today, are destructive of what I want to do in the social sciences, which is to help people understand one another. I do not care if you call it science or social science, as long as one does not understand science in a positivistic way.

***But there are theories of interpretation and therefore limits or boundaries for interpretation as a perspective.***

Yes, I am not saying that one should not think. I just do not think that the natural science model should be applied uncritically in the social sciences. I am not against reason or even science with a small "s".

***With the eradication of private language via Wittgenstein, the focus on the evolution of the human mind as parallel with the evolution of culture, and the notion of cultural systems as guides for human perception, what is your opinion on cognitive science in general and the "second cognitive revolution", i.e. Mark Turner, George Lakoff, Jerome Bruner, and Umberto Eco for that matter (Geertz 1963: 67; Geertz 1993: 12, 55-83, 216)?***

Bruner claims not to be a cognitivist anymore. Again, what happened to cognitive sciences, after the cognitive revolution, was that it became subject to the natural sciences model, i.e., AI (Artificial Intelligence) and Chomskyism, which became what I would call a kind of super-science. I think that the "second cognitive revolution", in so far that there is one – although I find the idea interesting – is more what Bruner would call cultural psychology, like Turner and Lakoff. I think that they are going in the right direction, because they are opposed to the highly formalized cognitive tradition, which came out of Noam Chomsky. Turner and Lakoff's work is interesting, but it does seem a bit redundant. In my own work, I talk about the evolution of the brain and the growth of culture, not the evolution of culture (Geertz 1993: 55). I do not believe in cultural evolution – culture changes and grows, and maybe by some standard, it evolves. I do believe that culture is involved in our brain's evolution. However, culture does not evolve in the Darwinian sense.

***Finally, I would like to ask you what interpretive anthropology's potential development in the new millennium is, especially in regard to the postmodern paradigm.***

I think that postmodernism is past its sale date. It is not irrelevant, it had tremendous critical importance. However, as a pattern for future development I think it is a dead end. I think we should listen and learn from them and then move along. They have with their critique helped to clarify some of our fundamental concepts, such as culture or interpretation, but they will not last as a program in themselves. And that, the clarification and critique, changed the direction of anthropology. Therefore, my way of interpretive anthropology will go on much chastened by this. We will no longer have a simple-minded notion of what interpretation is; we are now aware of the problem of meaning-realism, and so forth. All this is terribly important. Personally, they influence me, and to some degree, I am still a part of it. As for cultural anthropology, it will in my view go on in reasonable continuity with its past.

***But do you think that interpretive anthropology might get more systematic through time?***

I think that disciplines tend to move in a rhythm where it becomes more systematic until it becomes a straitjacket, and then people move in different directions and break it apart. I do not think that a simple linear movement toward systematization is in store for interpretive anthropology, though I think some parts of it will become more systematic and taken for granted. It is almost a dialectic movement between systematization and renewal. But then again, I cannot predict the future!

## POZNÁMKY K ROZHOVORU S CLIFFORDOM GEERTZOM

ARUN MICHEELSEN

Method & Theory in the Study of Religion 14,  
2–20, 2000

Podľa Geertzovho názoru treba systematické vzťahy hľadať v tom, čo skúmame, a nie ich formulovať ešte pred analýzou pomocou všeobecnej filozofie či všeobecnej teórie, preto by sme mali byť opatrní pri formulovaní každej teórie. Inými slovami, do určitej miery je presvedčený, že teória sama osebe dokáže splodiť vlastné imaginárne systémy. Lenže čo vlastne robia tí z nás, čo skúmajú kultúrne javy, a pritom vytvárajú určitým spôsobom systémy, t. j. keď identifikujú systematické vzťahy v tom, čo skúmajú v spolupráci s teóriou? Môžeme tak ako Geertz prežiť iba s pojmovým rámcem ako nejakým príkrovom, alebo potrebujeme aj niečo viac? Plne súhlasím s Geertzom, že „antropológovia neskúmajú osady (kmene, mestá, susedstvá ...) – skúmajú v osadách“ (Geertz 1993: 22). Nemali by sme však predtým, ako sa pohrúžime do mora ľudskej kultúry, mať aj niečo viac ako pragmaticky aplikovanú fenomenologickú a hermeneutickú metódu – isteže metódu bez akejkoľvek všeobecnej teórie (či filozofie) významu, fenomenológie či kultúry?

„Pochopenie pochopenia“, ktoré Geertz nazýva kultúrnou hermeneutikou, je možné preto, lebo má svoj pojmový rámec – o každom z týchto pojmov možno porozprávať jeho vlastný disciplinárny príbeh – a prijíma pozorovateľovu účasť v podujatí interpretácie prostredníctvom samotnej metódy „zhusťeného opisu“ (Geertz 1983: 5). Naskytá sa teda otázka, či by sme mali poprieť autonómiu disciplíny, ktorú Geertz používa, alebo uznať užitočnosť a možnú nevyhnutnosť vyloženej interpretatívnej teórie, pomocou ktorej sa dozvieme, ako takéto chápanie pociťujú iní nám podobní a my. Napokon, predsa len môžu jestvovať systematické vzťahy v „spôsobe, ako teraz

myslíme“ a vzhľadom na to je potrebné identifikovať niektoré všeobecné predpoklady (Geertz 1983: 147 – 163).

Významy, ktoré chceme skúmať, nie sú k dispozícii niekde v teréne, ale symboly rozhodne áno. Takže by sme sa mali sústreďovať na ne a na ich vzťahy, ak chceme objasniť Geertzov pojem interpretácie a metódy, t. j. vzťah medzi našim pojmovým rámcem, životom v „osade“, pozorovateľom a nevyhnutnými apriórными predpokladmi, ktoré sa tam vyskytujú.

Východiskom je teda Geertzova definícia symbolu. Geertz chápe symboly v tradícii Langerovej a Peirca (a Peirce chápal symbol ako jednu podtriedu znaku). S pomocou aplikovanej fenomenológie a aplikovanej hermeneutickej metódy má Geertz k dispozícii perspektívu, ktorá dokáže objasniť fundamentálne mechanizmy vytvárania a komunikovania významu v kultúre (Geertz 1966: 67, Geertz 1993: 98, 215–220, Geertz 1995: 114). Symbol je teda relačná entita, v ktorej je význam, chápaný ako verejný jav, zrušený. Je zrušený v tom zmysle, že symbol je zložený z troch prvkov: reprezentamen (hmatateľná stránka symbolu), objekt (to, na čo sa symbol vzťahuje) a interpretans (čo je vzťah medzi reprezentamenom a objektom) (Peirce 1955: 98–119). To znamená, že význam nie je „uložený“ v symboloch alebo mimo našich kultúr ako nejaký slobodne prúdiaci jav (Geertz 1993: 127). Podľa tejto perspektívy sú významy záležitosťou vzťahu medzi ľudskými bytosťami, ich prírodným a kultúrnym prostredím, a „tým, o čom“ symbol je. Ak my ako ľudia vnímame seba a svoje prostredie takto – v čo dúfajú aspoň niekoľkí z nás, potom význam nie je len vnútornou záležitosťou (t. j. čisto jedinečným a/alebo všeobecným mentálnym mechanizmom či procesom), ale čiastočne otvoreným a verejným procesom, ktorý zahrnuje prírodné a kultúrne objekty a ustavičný proces konania prostredníctvom symbolov, t. j. symbolizáciu. V dôsledku toho by sa malo zdô-

razniť, že aj keď symbol je pragmatickým nástrojom pre každú analýzu (čo nám do určitej miery umožňuje prenášať špecifické kultúrne významy z jedného systému do nášho akademického spracovania a vysvetľovania tohto významu – a počas tohto procesu objasňovať, ako sa to deje), je zároveň už teoreticky formulovaným pojmom a teda nie je v priamom kontakte s údajom, ktorý chceme analyzovať. Takže symbol počas svojho použitia ako analytického nástroja vždy už prichádza zo špecifickej perspektívy.

Avšak abstrahovanie sa nezastaví ani tu, pretože v rámci akejkolvek kultúrnej matrice môžu symboly mať alebo získať systematický vzťah, ktorý sa opäť dá asimilovať obyvateľmi tejto kultúry (Geertz 1993: 83). Systémy, stále chápané ako systematické vzťahy, sa dajú rozlíšiť ako umenie, zdravý rozum, náboženstvo, ideológia atď., a teda sú na základnejšej analytickej úrovni než pojem symbolu (Geertz 1983: 73, 94; Geertz 1993: 129, 193, 230). Systémy sa dajú definovať – ako to urobil Geertz pred mnohými rokmi v prípade náboženstva – ako návod na novú orientáciu nášho výskumu, a dajú sa zaviesť nové analytické pojmy, spojené so systémom, napríklad étos a svetonázor (Geertz 1993: 87 – 141). Tu sa však zovšeobecnenie nekončí, pretože tieto systémy môžu byť navzájom v interakcii, napríklad náboženstvo a zdravý rozum (Geertz 1970: 95). Hoci tieto interakcie sú špecifické pre každú kultúru, jestvujú aj všeobecné vzťahy medzi systémami v každej kultúre. V tomto zmysle sú vo vzájomných vzťahoch aj veda a zdravý rozum (Geertz 1970: 94-95; 1993: 11 – 113). Práve tu sa začína črtať v Geertzovom myslení všeobecnosť, t. j. pojem symbolu a jeho systematických vzťahov v každej kultúre.

Zriedkavo však analyzujeme (alebo interpretujeme) náboženstvo ako jav sui generis, ale skôr ako vzor pre interpretáciu, t. j. interpretujeme interpretácie. Geertz s jeho

pojmom „vzoru niečoho“ a „vzoru pre niečo“ zdôraznil interpretatívnu funkciu náboženstva pre veriaceho (Geertz 1993: 93, 118). To však niektoré veci mení, pretože teraz musíme objasniť, čo vlastne chceme skúmať. Je našou úlohou skúmať, čo náboženstvo znamená, alebo je našou úlohou skúmať, ako náboženstvo vytvára a rozčleňuje význam? Podľa môjho názoru sa Geertz zaoberá obidvomi prístupmi, a práve preto používa a kombinuje fenomenologickú a hermeneutickú perspektívu. Ak je to tak, potom sa v Geertzovej metóde kombinuje špecifické čo a špecifické ako a nikto nemôže praktizovať jeden prístup bez druhého. Vzniká otázka: čo je všeobecné, a ako sa vzťahuje k pojmu symbolu, kultúry, či dokonca k vlastným všeobecným predpokladom?

Predstavuje teda Geertzova interpretatívna antropológia interpretatívnu teóriu? To istotne závisí od toho, ako sa chápe teória. Jeho pragmaticky aplikovaná fenomenologická a hermeneutická metóda so svojím pojmovým rámcom vrátane všetkých predpokladov v každom pojme (napríklad v pojme symbolu), ktorá dokáže prenikať do kultúr a vykladať ich, a jeho neprehľadnutelná axiomatická základná štruktúra je teóriou v ohraničenom zmysle slova. Môže ísť o otvorenú teóriu, keďže kultúry nemajú nijaké iné podložie a Geertz odmieta formulovať akékoľvek všeobecné pravidelnosti či abstraktné zákony (Geertz 1993: 26, 29). Lenže abstrakcia je aj tak tam, v jeho pojmoch a v jeho metóde, dokonca aj keď je hermeneutika neuzavretá.

No hoci môže byť aj náš akademický životný svet podrobený rovnakému výskumu ako ktorýkoľvek iný kultúrny jav, ide o životný svet, ktorý je konštruovaný na základe výskumu zároveň seba samého i témy (Geertz 1993: 230–233). Je ideologický a vedecký v tom zmysle, že chce pochopiť svet, komunikovať toto nové pochopenie a robí to kritickým sledovaním presnej metódy. Kritickosťou myslím na jed-



nej strane to, že prijímame dejiny našich pojmov a na strane druhej to, že ustavične a explicitne preformulovávame naše pojmy a pracovné metódy vo vzťahu k čomukoľvek, čím sa práve zaoberáme. Lenže naše analytické pojmy nie sú izolované entity, ktoré môžeme používať eklekticky, ale sú súčasťou tradície a rozsiahlejšej teórie. Keď ich vyčleníme, mohli by mať rovnaký cieľ, no aj tak sú zvolené z hľadiska na ich analytickú relevanciu. A okrem toho, v každej špecifickej perspektíve definuje základná axiomatická štruktúra a pojmový rámec to, čo sa dá pochopiť ako relevantné pre prebiehajúcu analýzu, aj to, ako analyzovať tému. Perspektíva a analýza, ktorá vyplýva z perspektívy majú svoje predpoklady, tak ako náš zdravý rozum. Geertz môže mať pravdu v tom, že to formuluje ako niečo „vždy už tu“, no podľa mňa by zdôvodnená teória interpretácie mala tieto predpoklady vysvetliť.

Aké dôsledky to má napríklad pre skúmanie náboženstva a pochopenie Geertza? V určitom zmysle slova nijaké. Geertzov názor ľahko nájdeme v jeho vlastnom diele. Lenže vlastné objasnenie svojej definície symbolu môže byť nápomocné. Keďže kultúra, zdravý rozum, umenie, náboženstvo, právo atď. sú symbolickými systémami a keďže my ľudia nielen myslíme, ale aj vnímame a konáme prostredníctvom symbolických systémov, potrebujeme na pochopenie Geertzovho výskumu práve celkové pochopenie symbolu. Symbol ako kľúčový pojem zakladá všeobecný rámec a hranicu pozorovania, interpretácie a celkového pochopenia ľudského druhu. Inými slovami, symbol a to, čo ho ustanovuje, je na jednej strane tým, čo umožňuje nášmu druhu myslieť, konať a reflektovať. Na inej úrovni je symbol to, čo vytvárame a čo nás ovplyvňuje, t. j. kultúrne systémy. A napokon, je nástrojom nášho skúmania iných a nášho vlastného životného sveta prostredníctvom hermeneutickej a fenomenologickej perspektívy. V tomto zmysle je

hranica interpretácie „vždy už“ odvodená od definície symbolu.

Ak je definícia symbolu, tak ako tvrdím, jedným vzorom či perspektívou z mnohých, môže nám všeobecná argumentácia a skúmanie platnosti tohto vzoru pomôcť podľa toho, čo skúmame – ľudí, kultúry, náboženstvá atď. – odlíšiť a pochopiť špecifické čo a všeobecné ako. Geertz to v mnohých ohľadoch aj urobil. Jeho článok o zdravom rozume ako kultúrnom systéme je podľa mojej mienky vhodným príkladom (Geertz 1983: 73–93). Zámerne sa však nikdy neusiluje vytvoriť všeobecné závery, možno okrem jedného jediného: „Ak chcete od antropológie dobré, zásadné zovšeobecnenie, navrhol by som toto: Každá veta, ktorá sa začína slovami ‚Všetky spoločnosti majú...‘, je buď nezmyselná, alebo banálna“ (Geertz 2000: 135). A má pravdu. Je však zaujímavé, že sa dá urobiť práve takýto záver – teda že niekto dokáže formulovať niečo relatívne absolútnym spôsobom a naopak.

Nedokážem a ani nebudem v tejto záležitosti vynášať nejaké definitívne závery. Namiesto toho dám Geertzovi – takmer – posledné slovo:

„Potrebujeme práve také spôsoby myslenia, ktoré pristupujú zodpovedne k jednotlivostiam, individuálnostiam, zvláštnostiam, diskontinuitám, kontrastom a jedinečnosťam, k tomu, čo Charles Taylor nazval ‚hlbokou rôznorodosťou‘ kultúr, k pluralite spôsobov primknutia a bytia, a z toho by sme si mali dokázať vyvodiť zmysel pre zapojenie sa, ktoré nie je ani súvislé, ani jednotné, ani prvotné, ani nemenné, no aj tak skutočné“ (Geertz 2000: 224).

Podľa mojej mienky sa Geertzova jedinečná metóda vyznačuje práve touto schopnosťou, t. j. schopnosťou byť kultúrne špecifickou všeobecným spôsobom.

z angličtiny preložil Martin Kanovský

## LITERATÚRA

Geertz, Clifford:

The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London: Fontana, 1993 (1973)

Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983

„Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis“ Cultural Report, Series No. 14, Southeast Asia Studies. New Haven: Yale University Press, 1966

After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995

Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton, Princeton University Press, 2000

Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago: University of Chicago Press, 1970 (1968)

Peirce, Charles Sanders: Philosophical Writings of Peirce. Justus Buchler (ed.). New York: Dover, 1955 (1910)

