

Był tutaj prawdziwy słoń¹. **Wokół teorii kultury C. Geertza**

Abstract:

In the article, the author tries to show a transformation in anthropology, as a result of which the concept of culture moves to sociology. The paper is divided into three parts. In the first one the author, with Clifford Geertz, makes a criticism of structuralism. In the second part, she explains, what does the concept of meaning mean to Geertz and what role does it play in the process of culture moving to sociology. In the last part, the author analyzes the concept of a local knowledge, because this knowledge embodies of this all transformation.

Key words: culture; structuralism; meaning; knowledge; Clifford Geertz; ethnography

Słowa kluczowe: kultura; strukturalizm; znaczenie; wiedza; Clifford Geertz; etnografia

Wstęp

Pisanie dziś o kulturze jest dość ryzykownym przedsięwzięciem. A to dlatego, że dziś to pojęcie przyjmuje coraz bardziej nieokreśloną postać. To prawda, że poniekąd takie było od zawsze. Można przytoczyć tu choćby słowa Herdera o „nieokreślonym” charakterze tego pojęcia, czy też M. Arnolda o jego „rozmytych brzegach”, o ty, że jest „przeklęte” (Raymond Williams), i „skompromitowane” (James Clifford). Sporo wciąż mówi o się dziś o kryzysie kultury (Stefan Morawski, Terry Eagleton), czy o zjawisku „endyzmu” (Geertz). W dobie kolonializmu pojęcie kultury odgrywało istotną rolę – bo moralnie usprawiedliwiała imperialną dominację Zachodu. Ale procesem dekolonizacji zmienił radykalnie „pozycję” kultury i postawił pod znakiem zapytania konieczność jej istnienia². Za „badanie” kultury zabrały się nowo powstałe dyscypliny, znane ogólnie pod szyldem „studiów kulturowych”, ale też i te starsze skierowały swój wzrok w jej stronę. Oczy-

¹ C. Geertz, *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, tłum.T, Tesznar, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 2010, s.171.

² Abu-Lughod Lila, *Writing against Culture*. W: R. Fox (red.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991, s. 137.

wiście, one wszystkie już od dawna interesowały się kulturą, ale nie w takim stopniu. Dziś już raczej trudno jest mówić o „antropologizacji” humanistyki, występuje raczej zjawisko „odantropologicznienia” antropologii³. Ogólnie rzecz ujmując można tu mówić o podmiotowej rekonstrukcji kultury. Szczególnie rolę odegrał w tym procesie postmodernizm, który niejako postawił przysłowiową kropkę nad „i” i dokonał tzw. „zwrotu lingwistycznego” antropologii w stronę pragmatyki języka i hermeneutyki znaczenia. Sama zaś antropologia popadła w stan samorefleksji.

Dziś „bezrobotni antropologowie wrócili do domów”⁴. Musieli, ponieważ kultura wyemigrowała z „tropików” do miejsc, z których oni sami pochodzili, ponieważ „wyszła” na ulice ich miast stając się przedmiotem poznania dla wielu innych dziedzin i dyscyplin naukowych. Chcąc zachować swój przedmiot badań, antropologowie musieli dostosować się do nowych warunków, i przyjąć nowe zasady, przy tym dbając jednocześnie o zachowanie jedności dyscypliny. Główną tezę mojego artykułu jest twierdzenie, że – ponieważ pojęcie kultury od jakiegoś czasu ulega radykalnym przekształceniom – dziś już nie tylko wydostało się ono z antropologii, ale skierowało swój tor w stronę socjologii. Bezpośrednią inspiracją do napisania mojego artykułu był artykuł J. H. Zammito, w którym autor ten stawia tezę o migracji pojęcia kultury z antropologii do socjologii⁵. Ale kluczową rolę odegrał tutaj Geertz i jego teoria kultury, która niejako potwierdza tezę Zammito. Biorąc na warsztat koncepcję kultury Geertza, spróbuję pokazać, że założenie to jest prawdziwe, że kultura „wydostała” się z antropologii i wkroczyła w obszar socjologii.

Aby potwierdzić swoją tezę, podzieliłam artykuł na trzy części. W pierwszej kolejności, wraz z Geertzem dokonam krytyki strukturalizmu. Pojęcie znaczenia jest bowiem podstawą zrozumienia, czym jest dziś kultura, z tym, że Geertz mówi o jego pragmatycznym wymiarze, a nie formalnym. Następnie, w drugiej kolejności, przedstawię jego wizję rozumienia pojęcia znaczenie, i poniekąd – kultury. W ostatnim punkcie omówię projekt „wiedzy lokalnej”, w którym Geertz umieszcza kluczowe tezy dotyczące kultury. To właśnie tu dochodzi bowiem do zamazania się granicy między dwoma dyscyplinami, i do wydostania się kultury z antropologii w stronę socjologii. Pozwolę sobie przytoczyć tu słowa Geertza: „Badania działań symbolicznych są domeną socjologii tak samo, jak badania małych grup społecznych, biurokracji czy zmieniającej się społecznej roli amerykańskiej kobiety”⁶.

³ T. Buliński, „Czym jest antropologizacja nauk?”, [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*, A. Pomieciński, S. Sikora (red.), Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2009, s. 277.

⁴ A. W. Nowak; K. Abriszewski; M. Wróblewski, (red.), *Czyje łęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo – poznawczych*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2016, s. 176.

⁵ J. H. Zammito, *The Migration of the 'Culture' Concept from Anthropology to Sociology at the Fin de siecle*. W: *Beyond Writing Culture*. O. Zenker, K. Kumoll (red.), New York, Oxford: berghahn, 2010, s. 187–209.

⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 244.

1. Była sobie antropologia – krytyka strukturalizmu.

Antropologia, mówiąc bardzo ogólnie, to nauka „badająca” człowieka przez pryzmat kultury⁷. Początki tej dyscypliny są oczywiście mocno ugruntowane pozytywistycznie: dziewiętnastowieczny ewolucjonizm i teoria kultury L. H. Morgana, czy E. B. Tylora, historyzm Franza Boasa, przełom wieków i wielcy kontynuatorzy – Ruth Benedict, A. Kroeber, następnie funkcjonalizm i takie nazwiska jak B. Malinowski, A. Radcliffe – Brown, czy E. Evans – Pritchard. Jeszcze nawet strukturalizm C. Levi – Straussa wciąż jest osadzony w tradycyjnym sposobie uprawiania nauki. Kiedyś antropologia miała swój cel, przedmiot badań i jasno określoną metodę. Ale od czasów Malinowskiego wiele wydarzyło. Załamanie się kolonialnego porządku z jednej strony, zaś z drugiej, dokonujący się w obszarze nauki tzw. kryzys przedstawienia, doprowadzają w rezultacie do kryzysu antropologii. Podważanie pojęcia „prawdy obiektywnej” zmieniło sposób postrzegania wiedzy o kulturze. Utrata pewności epistemologicznej⁸ rodzi pośród antropologów konieczność szukania nowej definicji kultury, jak również potrzebę rewizji starych metod badawczych. Te nowe miały być otwarte na dynamicznie zmieniającą się rzeczywistość społeczną. I wielu antropologów poszło tą nową drogą. Spora część w stronę postmodernizmu i tzw. tekstualizacji kultury. Byli to antropologowie związani głównie z tzw. „Kołem z Rice”, oraz książką *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*⁹ z 1986 r.: Stephan Taylor, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow, czy też James Clifford. Postmoderniści, do swojego grona, zaliczyli również Clifforda Geertza¹⁰. Po części, słusznie, a po części nie. Pisałam o tym w artykule „Migrujące pojęcie kultury. Wokół antropologii Clifforda Geertza”. Tam również postawiłam tezę, że ten amerykański antropolog jest bardziej Parsonczykiem, niż postmodernistą, i że jego teoria kultury prowadzi antropologię w stronę socjologii¹¹. Ale nie chce on posługiwać się jej starymi narzędziami. Uważa bowiem, że te pozytywistyczne nastawienie nie radzi sobie ze współczesnym społeczeństwem i nie potrafi badać kultury. Ponieważ Geertz analizuje

⁷ Zob. R. Wagner, *Wynalezienie kultury*, tłum. A. Malewska – Szatygin, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka (red.), Wyd. PWN, Warszawa 2003, s. 59–72.

⁸ Zob. M. E. Spiro, *Relatywizm kulturowy i przyszłość antropologii kulturowej*, tłum. G. Pożarlik, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny, E. Nowicka, (red.), Wyd. PWN, Warszawa 2004, s. 27–53; R. Firth, *Czy antropologia społeczna ma przyszłość?*, tłum. A. Kościańska, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempny, E. Nowicka, (red.), Wyd. PWN, Warszawa 2003, s. 19–34.

⁹ Zob. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, J. Clifford; G. E. Marcus (red), Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.1986.

¹⁰ Zob. J. Clifford, *Introduction: Partial Truth*, [w:] *Writing Culture...*, s. 3; R. Pool, *Etnografia postmodernistyczna?* [w:] *Amerykańska antropologia*, s. 273. *Etnografia postmodernistyczna?* [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. M. Buchowski, (red.), Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 268–290.

¹¹ E. Barańska, *Migrujące pojęcie kultury. Wokół antropologii Clifforda Geertza*, publikacja złożona do druku.

kulturę przez pryzmat znaczenia, interesuje mnie przede wszystkim jego krytyka strukturalizmu. Ale też zawiodyły też inne teorie¹².

Dla Geertza pojęcie znaczenia jest podstawowe w kontekście badania kultury. Ale nie w rozumieniu formalnym, ani też w wersji strukturalizmu¹³ Geertz odrzuca fundamentalne założenie Levi – Straussa, że znaczenie kulturowe jest jakby wytwarzane przez jedną matrycę porządkującą, i że działanie symboliczne jest funkcją jakiegoś uniwersalnego umysłu ludzkiego. Określa swoje stanowisko wobec strukturalizmu w kategoriach sceptycyzmu¹⁴. Levi – Strauss, pomimo tego, że jest jednym z pierwszych, którzy namieszcza w antropologii i podważył jej pozytywistyczne fundamenty, nie wydestała się w pełni z tego modernistycznego paradygmatu. Po pierwsze dlatego, że wciąż pragnie badać kulturę słownikiem nauk ścisłych i wierzy, że umożliwi to jemu właśnie językoznawstwo, że wraz z nim, dotrze w końcu do „głębokiej struktury”, jednej dla wszystkich języków i kultur, bo „znajdującej się” w umyśle.

Antropologia Levi – Straussa zmierza w dwóch kierunkach: z jednej strony jest to sposób atakowania świata (co objawia się *Smutku tropików* i duchowych, osobistych poszukiwaniach autora), zaś z drugiej jako metoda odkrywania prawowitych stosunków między faktami empirycznymi, (tę drogę francuski antropolog określa w *Antropologii strukturalnej* i *Myśli nieoswojonej*). „Ostatecznym celem nauk humanistycznych nie jest stworzenie człowieka, lecz jego przeniknięcie, pisze za Levi – Straussem Geertz. (...) Analiza etnograficzna próbuje dojść do pewnych elementów niezmiennych stojących ponad empiryczną różnorodnością społeczeństw. [...] To początkowe przedsięwzięcie otwiera drogę innym [...], których podejmowanie leży w gestii nauk przyrodniczych. [...] Można zatem zrozumieć, dlaczego w etnologii odnajduję nadrzędną zasadę wszelkich badań¹⁵. Francuski antropolog, przy pomocy nowego języka strukturalizmu, chciał odkryć kulturę. Dokonał zwrotu lingwistycznego antropologii w stronę języka. Takie pojęcia jak znak, kod, transformacja, wymiana, komunikacja, metafora metonimia, mit, różnica, system, model, struktura miały za zadanie przeniknąć, opanować i zrozumieć społeczny świat. Ale językocentryzm antropologii strukturalnej, choć skoncentrowany na mechanizmach badania znaczenia, nie mógł tego zrobić. Geertz analizuje tu strukturalizm Levi – Straussa z *Myśli nieoswojonej* i pokazuje, jak francuski antropolog tłumaczy swoją koncepcję znaku i znaczenia. W gruncie rzeczy, pisze Geertz, antropologia tylko z pozoru zajmuje się badaniem obyczajów, wierzeń, instytucji. W gruncie rzeczy jest to

¹² Funkcjonalizm, zdaniem Geertza, nie radzi sobie z problemem zmiany społecznej, bo nie potrafi traktować procesów społecznych i kulturowych na równych prawach, nie odróżnia kulturę od struktury społecznej, a powinien. Pierwsza bowiem to uporządkowany system znaczeń i symboli, w odniesieniu do których ma miejsce interakcja społeczna, zaś struktura społeczna to wzorzec interakcji społecznej. Zob. C. Geertz, *Interpretacja...*s. 169–197.

¹³ C. Geertz, *Interpretacja ...*,s. 21.

¹⁴ C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa: Wyd. KR. Warszawa 2000, s. 43.

¹⁵ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 390.



badanie myśli. Nauka konkretna porządkuje odbieraną rzeczywistość: wszelkie różnice stają się modelami ukrytego porządku rzeczywistości. Myśl nieoswojona kształtuje niejako konstrukcje myślowe czyniąc świat zrozumiałym. Wychodząc od analizy totemizmu Levi – Straussa prowadzi nas do analizy języka i znaczenia. Nie tylko „dziki” chwytają się kontrastów. Badania językoznawcze również definiują swoje elementy składowe nie na podstawie wspólnych cech, ale różnic właśnie, poprzez zestawienie ich w kontrastowe pary. Aby pojawiło się znaczenie i komunikacja język musi zostać uporządkowany na podstawie jakiś reguł gramatyki i składni. Ale ten mechanizm porządkowania jest podświadomy, to „głęboka struktura”, którą językoznawca rekonstruuje na podstawie jej powierzchownych przejawów. Mowa i ludzkie działanie jest więc „podsycane” przez jakieś „ukryte, podziemne źródła”. „Opozycja binarna – owa dialektyczna otchłań, która dzieli plus od minus [...] tworzy podstawę zarówno dla myśli nieoswojonej, jak i języka”. I to czyni je wariantami tego samego: systemu komunikacji. Zaś ta ukryta zasada porządkowania języka nie dotyczy bowiem tylko logiki klasyfikacji totemicznych, lecz wszelkich innych schematów klasyfikacji. Wszystkie one prowadzą do ukrytej opozycji zestawionych w pary pojęć – wysoki i niski, prawo i lewo, itd., ale poprzez konkretne obrazy, zachowania, koncepcje¹⁶. W ten sposób, pisze Geertz Levi Strauss „stworzył piekielną maszynę kulturową”. Sprytnie to obmyślił: jego model społeczeństwa jest „wieczny i uniwersalny”, nie odzwierciedla ani czasu, ani miejsca, ani okoliczności, a tylko stanowi „bezpośredni wyraz struktury umysłu”. Antropolog ten unieważnia historię, redukuje sentymenty i „zastępuje umysły konkretnych dzikich, żyjących w konkretnych dżunglach immanentnym dla nas wszystkich Umysłem Nieoswojonym”. W ten sposób unika problemów, idzie na łatwiznę, bo wyjaśnia zjawiska społeczne poprzez kategorię „ukrytej struktury”. Ale pojęcie znaczenia nie jest ostateczne i uniwersalne. Levi -Strauss nie uświadamia sobie jeszcze tej podstawowej „prawdy”, powie Geertz, że nie trzeba badać kultury narzędziami naukowego pozytywizmu, a znaczenia nie są wytwarzane przez jedną matrycę¹⁷. Może się więc wydawać, że antropologia interpretatywna Geertza jest spokrewniona ze strukturalizmem Levi – Straussa, ale tak nie jest. Pojęcie znaczenia jest istotne w obu przypadkach, ale w strukturalizmie jest ono uniwersalne, zaś u Geertza dynamiczne i lokalnie ugruntowane. Są to zatem dwie różne wizje kultury, języka, mowy i znaczenia¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 39–399.

¹⁷ Por. A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołban, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 142,

¹⁸ Por. I. Bratko za K. Majbroda, *Kultura poprzez znaki. O nieistniejącej książce Pryncypia semiotyki kultury Clifforda Geertza*, [w:] Geertz. *Dziedzictwo – interpretacje – dylematy*, red. A. Szafrński (red), Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 55.

2. Pojęcie znaczenia

Geertz, swoją koncepcję kultury określa mianem semiotycznej. Za M. Weberem powtarza, on, znaną pewnie na pamięć wszystkim komentatorom jego myśli, „człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieci znaczeń, które sam utkał”, zaś kultura to te właśnie sieci, a jej badanie jest „odkrywaniem” znaczenia – wyjaśnianiem i tłumaczeniem społecznych form ekspresji¹⁹. W tym miejscu pojawia się, kluczowe w teorii kultury Geertza, pojęcie znaczenia²⁰. Ale jak już wspomniałam, nie jest ono rozumiane w sensie formalnym, w stylu np. Saussure’a. Znaczenie ucieleśnione w symbolach to materialne formy przenoszenia myśli. Dlatego przykład walk kogucich na Bali stanowi – według Geertza – wyraz istniejących tam układów społecznych. Te walki są sposobem wyrazu „osobowości” Balijszczyków. I dlatego też Geertz to zjawisko społeczne porównuje do tekstu. Walkę kogutów czyta się jak tekst, bo jest to sposób „mówienia czegoś o czymś”²¹. Walka kogutów to zjawisko, które - poprzez ich sposób nadawania znaczeń pewnym zachowaniom i zjawiskom - mówi nam coś na temat Balijszczyków. W tym sensie jest to tekst. Geertz mówi, że jest to „paradygmatyczne zdarzenie ludzkie”²².

Geertz wychodzi poza formalizm znaków. Bo znaki *znaczą* w użyciu, w naturalnym środowisku, zwyczajnym świecie, w którym człowiek patrzy, nazywa, słucha i działa. Pod wpływem pewnych czynników, rzeczy nabierają ważności/znaczenia dla ludzi, którzy biorą udział w konkretnym „wydarzeniu” społecznym. Ponieważ znaczenie „pojawia się” lokalnie. Jest sposobem nadawania konkretnego sensu, konkretnym sprawom, w konkretnych miejscach. Jest więc konstruowane społecznie²³. Antropologia nie bada już dziś „egzotyczności”, ale bada struktury znaczenia, według których jednostki organizują swoje życie, wzorce kultury – uporządkowane grupy znaczących symboli, które ludziom dają poczucie zrozumienia i bezpieczeństwa. Antropologia zajmuje się symbolami i systemami symboli, dzięki którym dane struktury się kształtują, są przekazywane, narzucane i podzielane²⁴. „To, co kiedyś wydawało się kwestią odkrycia, czy dzicy potrafią odróżnić fakt od fantazji, dziś wydaje się kwestia ustalenia, jak inni, zza morza czy przeciwnej strony korytarza, organizują swój świat znaczeń”²⁵.

Geertz, swoje pojęcie znaczenia, zapożycza z teorii Peirce i Wittgensteina. Jak sam twierdzi, pozostaje pod wpływem poglądów Peirce’a, ale też idzie o krok dalej, bo znak

¹⁹ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 19.

²⁰ Zdaniem Geertza słusznie „znaczenie” powróciło w obręb antropologii. Zob. Tamże, s. 45.

²¹ Ale pojęcie tekstu nie można tu odczytywać dosłownie, ponieważ tekst wychodzi poza materiał pisany. Zob. Tamże, s. 496,

²² Tamże, s. 460–500.

²³ Z. Pucek, *Wstęp*, [w:] C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Wyd. Universitas, Kraków 2003, s. XXV; 99; C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 23.

²⁴ C. Geertz, *Wiedza lokalna*, tłum. D. Wolska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

²⁵ Tamże, s. 157.

rozumie bardziej jako symbol²⁶. Tworzy bardziej pragmatycznie zorientowaną semiotykę. W myśl semiotyki Peirce uważa, iż „bycie znaku to bycie interpretowanym”, odwołuje się do triadycznej koncepcji, na jaką składa się środek przekazu (reprezentant), obiekt, do którego znak się donosi (referent) i element mediacyjny między nimi – znaczenie znaku (interpretant). Pragmatyczna analiza treści kultury (tekstu) odsłania jej społeczną funkcję. Geertz nie pyta jak, ale „co” znaczą zjawiska kultury. Dodatkowo Geertz podkreśla relacje między znaczącym i znaczoną – znaczenie jest zakotwiczone w konkretnym kontekście, jak i czasie, w naturalnym środowisku²⁷. Do tej koncepcji znaku Geertz dokłada jeszcze pragmatyzm Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych* i jego koncepcje „znaku w użyciu”. Znaczenie jest tu tożsamy z znaczeniem dla kogoś, „nie szukajcie znaczenia, szukajcie użycia (wyrażeń)”²⁸. Ale też i hermeneutykę Paula Ricoeura. Geertz mówi bowiem o „spisywaniu” dyskursu społecznego i koncepcji „inskrypcji”, czyli utrwalania znaczeń. Mowa jest ulotna, dopiero tekst jakoś utrwała znaczenie, (choć i w tej formie ulatuje). Ricoeur zwraca uwagę na sposób utrwalania znaczenia²⁹. „To, co piszemy, co utrwalamy – pisze za Ricoeur’em Geertz – staje się noematem [myślą, zawartością, istotą] mowy. Jest to znaczenie wydarzenia mowy, a nie wydarzenia jako wydarzenia”³⁰. Geertz odwołuje się również do Roman Jakobson i jego stanowiska semiotycznego, gdy mówi o hermeneutyce i „opisie rozumiejącym”³¹. I jest jeszcze fenomenologia Alfreda Schutza, gdy Geertz pisze o „nowej fenomenologii kultury. Schutz stanowi dla Geertza inspirację w szukaniu „znaczącej struktury doświadczenia” form symbolicznych³². Amerykański antropolog, mówiąc o symbolach w aspekcie działania społecznego, odwołuje się również do Kennetha Burke’a i koncepcji „działania symbolicznego”, do rozumienia symbolu jako strategii umożliwiającej „ogarnięcie sytuacji”³³.

Jak widać Geertz porusza się w dość różnorodnym gronie intelektualistów – antropologów, językoznawców, fenomenologów i filozofów i socjologów³⁴. Dlatego, w jego teorii mamy pojęcie interpretacji, symbolu, znaczenie, ale też i struktury, systemu społecznego czy modelu społeczeństwa. Ma z tego wszystkiego wyjść teoria kultury, i wychodzi. Tylko, że kultura znaczy dla Geertza coś innego niż dla pozytywistów, inaczej też wygląda sposób jej badania. Zmienia się zatem nie tylko „przedmiot” antropologii, ale też sposób badania tego „przedmiotu”.

²⁶ A. Micheelsen, (wywiad z Geertzem), „*I don't Do Systems*”: *An Interview with Clifford Geertz*, „*Method & Theory in the Study of Religion* 14, Leiden 2002, s. 7–8, 15.

²⁷ C. Geertz, *Wiedza...*, s. 21. 123; K. Majbroda, *Kultura...*, s. 5–52.

²⁸ C. Geertz, *Zastane...*, 3–9; 99, tenże, *Wiedza...*, s. 81; tenże, *Po fakcie...*, s. 54.

²⁹ C. Geertz, *Wiedza...*, s. 40, tenże, *Interpretacja...*, s. 34.

³⁰ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 34 – 35. Zob. także, H. Cervinkova, *Z Cliffordem Geertzem rozmawia Hana Cervinkovam*, tłum. A. Zembrzuska, [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, D. Wolska, M. Brocki, (red.), s. 86.

³¹ Zob. C. Geertz, *Dzieło...*, s. 52, M. Brocki, *FAQ*, w *Clifford...*, s. 141, 144,

³² C. Geertz, *Interpretacja ...* s. 409.

³³ Tamże, 167, 239, 259; Geertz, *Wiedza...*, s. 159. Geertz, *Dzieło...*, s. 5–7.

³⁴ Zob. F. Inglis, *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*, Polity Press, Cambridge 2000.

Geertz uznał za konieczne redefinicję pojęcia kultury, tak, aby nowa wersja kultury uwzględniała jej dzisiejszy, lokalny charakter. Mówi też o potrzebie nowej „diagnostyki” w antropologii, o „nowych zasadach konstruowania mapy”, i o „nowej formule myśli społecznej”³⁵. Wyznaczył sobie za cel przekształcenia „kultury” w pojęcie o ustalonym zastosowaniu i konkretnym znaczeniu, jako przedmiot wyraźnie określonej dyscypliny³⁶. Geertz mówi o kulturze w dwojaki sposób. Z jednej strony, jako zestawie mechanizmów kontrolnych: planów, wytycznych, zasad. To taki zestaw symbolicznych narzędzi, czy też system znaczących symboli, (symbole są nośnikami pojęć, znaczeń), tj. język, sztuka, mit, religia itd., które pozwalają człowiekowi orientować się w świecie, umożliwiają komunikację³⁷. Geertz, w kontekście publicznego charakteru kultury, mówi o aktach kulturowych oraz wzorach kultury. Akty, czyli konstruowanie, pojmowanie i użytkowanie form symbolicznych - są zdarzeniem o charakterze społecznym, jak małżeństwo, równie obserwowalnym jak choćby uprawa roli. Z kolei, wzory kulturowe są to systemy lub zespoły symboli, które stanowią jakby „zewnątrzne” źródło informacji, w tym sensie, że leżą jakby poza granicami jednostkowego organizmu. Geertz nazywa je też modelami, ponieważ modelują relacje społeczne. Odróżnia on „model czegoś” od „modelu dla” (rzeczywistości)³⁸. Z drugiej zaś strony Geertz kładzie nacisk na semantyczną stronę kultury i pojęcie znaczenia. Kultura składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia, w myśl których ludzie wysyłają sobie porozumiewawcze sygnały np. mrugnięcie okiem i włączają się w tzw. „spisek”. Jest to więc jakby zespół komunikujących się ze sobą systemów zrozumiałych znaków, jest kontekstem, w którym rzeczy „nabierają” znaczenia. Etnograf, ten który opisuje kulturę, musi umieć uchwycić te osobliwości³⁹.

Geertz, jak wiadomo, odwołuje się tu do Gilberta Ryle’a i „gęstego opisu”. Jest to pewna metoda tworzenia etnografii, złożona operacja składająca się z wielu mniejszych części składowych, tj. pisanie dziennika, drobiazgowy notatki, rysowaniu drzew genealogicznych, itp. Ryle przywołuje przykład mrugnięcia oka, którego odczytanie jest zawsze zależne od ustalonego kodu społecznego, może być albo tikiem nerwowym, albo sekretnym sygnałem. Badanie tego ustalonego kodu jest właśnie celem etnografii. Ale to badanie nie jest porządkowaniem struktur znaczenia i ich odkrywaniem, ale raczej „badaniem” społecznego podłoża i wagi tych struktur. Dlatego tekst etnograficzny jest zawsze jakby z drugiej ręki, bo etnograf, od samego początku, korzysta z interpretacji informatorów. (Granica między sposobem przedstawienia a treścią jest niemożliwa do ustalenia). Etnograf pisze i spisuje „dyskurs społeczny” wyłapując drobiazgi, to wszystko co dzieje się mimochodem, jakby pomiędzy. Geertz lubi posługiwać się metaforami: „Antropologowi nie zajmują się badaniem wioski (...), oni prowadzą badania w wioska-

³⁵ C. Geertz, *Wiedza...*, s. 29–30, 124.

³⁶ C. Geertz, *Zastane...*, s. 24.

³⁷ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 24–28; 46; 67; 71; 99.

³⁸ Tamże, s. 112–116.

³⁹ Tamże, s. 17–39.

ch⁴⁰, bo próbują zrozumieć jej mieszkańców, to jak oni rozumieją siebie na wzajem. Jest to więc rozumienia rozumienia.

Geertz przedstawia trzy cechy etnograficznego opisu: jest to opis interpretacyjny; przedmiotem jego interpretacji jest strumień dyskursu społecznego; zaś będące jego treścią interpretowanie polega na próbie ocalenia, co w owym „dyskursie” zostało „powiedziane” przed zaginięciem, wraz z okolicznościami, w których do niego dochodzi i zapisanie go w formie możliwej do dalszego studiowania⁴¹.

Etnografia, jako jedyny sposób „badania” kultury jest więc rodzajem uważnego przyglądania się rzeczywistości społecznej i „robieniem” notatek. Polega ona na odkrywaniu struktur pojęciowych przenikających działania badanych osób. To, co jest dla etnografa istotne, to symboliczne aspekty działania społecznego, lub inaczej, systemy znaczących symboli, m. in. tj. religia, ideologia, nauka, prawo, moralność, zdrowy rozsądek, sztuka, rytuał, język, mit⁴². Ale etnografia nie jest jedynie eseistyką, literaturą, czy pisarstwem. Początkiem badań jest obserwacja i praca w terenie, ale ich końcowym rezultatem, jest spójna teoria. Geertz, w duchu Parsonsa, zmierza bowiem do budowania/konstruowania teorii kultury. W etnografii funkcją teorii dostarczanie słownictwa, za pomocą którego można wyrazić to, co dane działanie (symboliczne) ma do powiedzenia na swój temat, na temat roli kultury w życiu jednostki⁴³.

W rezultacie przedmiotem poznania etnografii okazują się „sposoby myślenia”. Dlatego Geertz mówi tu o etnografii myślenia. Aby semiotyka była skuteczna w badaniu kultury trzeba wznieść się ponad rozpatrywanie znaków jako środków komunikacji ku rozumieniu znaków jako sposobów myślenia. Myślenie jest kwestią wymiany form symbolicznych, dostępnych jakiejś społeczności, dlatego wytwarza różnicę. Etnografia myślenia tę różnorodność form myślenia uznaje za przedmiot analizy i je podkreśla, uwypukla. Po pierwsze, bada myśl w jej praktycznym wymiarze, po drugie – co wydaje się dość oczywistą kwestią, ale według Geertza, nie jest - uznaje za fundamentalne założenie, że świat jest miejscem pełnym różnic⁴⁴.

3. Wiedza lokalna

Geertz, jest nie tylko twórcą antropologii interpretatywnej, co sam żartobliwie określa już, jako jego slogan⁴⁵. Ale jest on przede wszystkim twórcą koncepcji wiedzy lokalnej – dokonał on zwrotu ku badaniu sposobu mówienia o kulturze. W rezultacie okazuje się bowiem, że główną troską Geertza, są właśnie pytania z zakresu metodologii nauk. Zga-

⁴⁰ Tamże, s. 37.

⁴¹ Tamże, s. 36.

⁴² Tamże, s. 46; 67.

⁴³ Tamże, s. 39–47.

⁴⁴ C. Geertz, *Wiedza...*, s. 153–169. Zob. także, C. Geertz, *Zastane...*, 89–113.

⁴⁵ C. Geertz. *Interpretacja...*, s. 7.

dzam się tu więc z Nahirnym, że ostatecznie amerykański antropolog zainteresowany jest bardziej opracowaniem fundamentów myślenia naukowego, niż rozwijaniem koncepcji kultury⁴⁶. „Nie warto wędrować dokoła świata, pisze Geertz, tylko po to, by policzyć koty w Zanzibarze”⁴⁷. Problemem w antropologii jest wiedza. Antropolog pyta, jaka wiedza o kulturze jest dziś możliwa i jakimi narzędziami się ją „zdobywa”. Pytanie, czym jest kultura jest pytaniem, czym jest wiedza o kulturze. W ten sposób Geertz zbliża w stronę socjologii. „Socjologia nie stoi przed debiutem – jak na pół żartobliwie oznajmił Talcott Parsons. Ona przenika do rozmaitych struktur”⁴⁸.

Nazwisko Geertza jest więc jakby w naturalny sposób kojarzony z pojęciem zwrotu w antropologii: zwrotu ku interpretacji, rozumieniu, ku symbolom, myśli krytycznej, i wreszcie, zwrotu ku konkretom. Po pierwsze więc, Geertz dokonał zwrotu ku metodzie, ku sposobowi badania kultury, po drugie zaś, ku znaczeniu.⁴⁹ Geertza interesuje „społeczna kontekstualizacja „znaczących”, jako sposób rozumienia tego, co znaczą, bo wiedza (o kulturze) jest lokalna – tylko lokalnie się „ujawnia” i prezentuje „lokalnym stronom umysłu mieszkańców miejscowej społeczności”. Fenomeny kulturowe to systemy znaczące, bo to co się widzi zależy od tego z jakiej pozycji i za pomocą czego się patrzy. Zaś ten sposób patrzenia można uchwycić tylko w lokalnym kontekście, i ponadto tylko ten *sposób* mówi nam coś o znaczeniu danego zdarzenia kultury. To badanie tego *sposobu* interpretacji zjawisk społecznych daje nam jakiś „wgląd” w znaczenie. Dlatego wiedza jest lokalna i trzeba ją badać lokalnie. Dla Geertza liczy się drobiazgowość i szczegółowość. Bo drobne fakty mówią na temat wielkich kwestii. „To właśnie dzięki tego rodzaju materiałom – pisze Geertz [powstałych w wyniku długotrwałych, najczęściej (...) jakościowych, mających wyraźny charakter uczestniczący i odznaczających się obsesyjną niemal drobiazgowością badań terenowych prowadzonych w ograniczonych kontekstach], megakonceptjom, będących swoistą bolączką współczesnych nauk społecznych takim jak prawomocność, modernizacja, integracja, konflikt, charyzma, struktura...znaczenie – można nadawać wymiar wyczuwalnego realizmu, który umożliwi nie tylko realistyczne i konkretne myślenie o nich, ale też, co bardziej istotne, kreatywne i niepozabawione wyobraźni myślenie **za ich pomocą**”⁵⁰. To są tzw. etnograficzne odkrycia, które przypominają trochę syzyfową pracę, bo każde „badanie” zaczyna się od początku i nie kończy „wymiernym” rezultatem, i jest ono raczej komplikowaniem, utrudnianiem, mnożeniem problemów, niż ich rozwiązywaniem. „Na innych polach skaczą inne koniki polne”⁵¹. Wzorce kulturowe nie są wzorcami ogólnymi, lecz konkretnymi: nie jest to więc tylko

⁴⁶ R. Nahirny, *Losy naukowej łamigłównki. Clifford Geertz, mikrohistorie i podmiotowość*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011. s. 82.

⁴⁷ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 32.

⁴⁸ C. Geertz, *Wiedza...*, s. 14.

⁴⁹ K. Majbroda, *Kultura...*, s. 47.

⁵⁰ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 39.

⁵¹ Tamże, s. 73.

np. „małżeństwo”, ale szczególny zestaw idei dotyczących tego jacy są mężowie, a jakie kobiety, jakie są (powinny być) ich relacje, kto kogo powinien poślubić itd., nie jest to tylko religia, lecz wiara w koło karmy, czy składanie ofiar z bydła. Katedra w Chartres jest zbudowana z kamienia i szkła, ale nie jest kamieniem i szkłem. Bobry budują tam, ptaki wiją gniazda, pszczoły lokalizują pożywienia itd. Zaś ludzie budują tamy, lokalizują pożywienie, tworzą zorganizowane grupy społeczne i znajdują partnerów seksualnych, kierując się różnego rodzaju „instrukcjami”, zawodowymi, moralnymi czy estetycznymi, instrukcjami tkwiących w strukturach pojęciowych, które nadają kształt ich działaniu. Geertz mówi, w kontekście kultury, o „luce informacyjnej”. Ludzie znajdują się jakby pomiędzy tym, co jest niejako „z natury” a tym, co muszą wiedzieć, aby funkcjonować. Tę przestrzeń pomiędzy muszą sami wypełnić, za pomocą właściwych informacji, których dostarczyć im może jedynie kultura. Dlatego chcąc ją „badać”, chcąc uchwycić te drobne, ale najważniejsze niuanse kultury trzeba zejść do podziemi, zacząć od samych podstaw, od drobnych szczegółów⁵². Tu Geertz odwołuje się do takich nazwisk jak Alfred Schutz i pojęcia świata życia codziennego, czy Kennetha Burke’a i pojęcia symboli jako strategii, ale też do Susanne Langer i jej koncepcji znaczenia i komunikacji⁵³.

Geertz w *Interpretacji kultur*, oraz *Wiedzy lokalnej* opisuje niektóre systemy kultury: m. in. religię, ideologię, myśl potoczną, sztukę i prawo. We wszystkich przypadkach mamy do czynienia z lokalnością wiedzy, ale też z występowaniem pewnego rodzaju sprzężenia zwrotnego. Religia nie tylko przedstawia formę społecznego ładu, ale go również kształtuje⁵⁴. Ideologia jest nie tylko reakcją na napięcia (lokalne, kulturowe), próbą nadawania znaczeń niezrozumiałym sytuacjom społecznym, ale też dostarcza ona nowych ram symbolicznych⁵⁵. Również sztuka i prawo są lokalne, bo znaki są powiązane (ideacyjnie) ze społeczeństwem, w którym się je stwierdza. Spotkanie z tym co realne lokalnie nadaje sztuce jej konstruktywną moc. Wiedza o sztuce dotyczy tych czynników, które nadają jej ważność, sprawiają, że właśnie *to* i *to* posiada znaczenie⁵⁶. Podobnie prawo - etnografia i prawo są sztukami miejsca i funkcjonują dzięki określającej je wiedzy lokalnej. Prawo nie widzi tego, co się zdarzyło, ale co się dzieje, bo jest ono lokalnie postrzegane. Geertz przytacza przykłady lokalności prawa, które mają pokazywać sens prawa, że jego funkcjonowanie jest zależne od „publicznego demonstrowania jedności poglądów”. Prawo jest wiedzą lokalną, ponieważ jego „słuszność” jest zależna od uprzedniej (co do tego co zaszło) jednomyslności społecznej, od „miejscowych charakterystyk tego, co się zdarza”⁵⁷. Jest jeszcze myśl potoczna, którą cechuje „naturalność”, „praktyczność” oraz „przezroczyście” (w sensie „prostoty” czy dosłowności”). Jest niejako tym,

⁵² Tamże, s. 62–74.

⁵³ Tamże, s. 111, 259.

⁵⁴ Tamże, s. 109–147.

⁵⁵ Tamże, s. 226–267.

⁵⁶ C. Geertz, *Wiedza...*, s. 101–125.

⁵⁷ Tamże, s. 173–242.

co pozostaje, gdy wyczerpią się już „zadania” innych systemów symboli, tym, co zostaje z rozumu. Jest ona jakby tą podstawową i niezbędną umiejętnością człowieka przystosowywania się do warunków środowiska⁵⁸.

Teoria Geertza jest nie tylko semiotyczna, ale też przede wszystkim pragmatyczna. Projekt wiedzy lokalnej zakłada, że rzeczy „nabierają” znaczenia w praktycznym – lokalnym – wymiarze. Wiedza ta, jest zatem zmienna, „kapryśna” i wątpliwa⁵⁹. Stąd też może martwić i niepokoić swoją niejako „subiektywnością”, bo – jak pisze Geertz, Sefrou może być miastem nieustannych konfliktów, ale może też być areną wielkich niedźwiedzi. Antropologia to próba tworzenia systemów dyskursów, a „fakty” są znaczeniem, bo kształtują się z tego, jak o nich mówimy. Fakty się zwyczajnie tworzy/konstruuje, jak krzesło czy stół. Geertz nazywa je „praktykami”, „częstkami wiedzy”, „tworami społecznymi”, lub „realiami”⁶⁰. Bo kto zna lepiej rzekę – pyta Geertz, hydrolog czy pływak? I co znaczy „znac” rzekę⁶¹.

Zamiast zakończenia

Teoria Geertza spotkała się z dużym odzewem, często krytycznym, który głównie dotyczącym etnograficznych tekstów i „gęstego opisu”. I np. Vincent Crapanzano krytykuje go za zbyt ogólny i mętny opis walk kogutów⁶². Podobnie G. Marcus – za słabość wyjaśnień etnograficznych. Krytykują go również W. Roseberry czy P. Rabinow, H. Clifford, a nawet Sherry Ortner⁶³. Szczególnie krytyczny wobec Geertza jest Adam Kuper, który wytyka antropologowi eseistyczny i swobodny charakter opisu etnograficznego, odejście od rygoru naukowego w stronę literatury, co szczególnie widoczne jest w „późnej” fazie rozwoju naukowego Geertza. Choć Kuper dostrzega powiązania Geertza z Parsonsem, i jego socjologiczne przygotowanie do badań w terenie, to stwierdza ostatecznie, że „socjologia została (przez Geertza) porzucona”⁶⁴. A na temat książki, która wydaje się dotyczyć problemów *stricte* socjologicznych, pisze on: „W książce *Negara* społeczeństwo jest zabłoconym królestwem wieśniaków. Czas zatrzymał się na dworze, prawdziwym centrum świata, zarówno dla Balińczyków, jak i dla antropologa”⁶⁵.

⁵⁸ Tamże, s. 80–100.

⁵⁹ Zob. C. Geertz, *Zastane...*, s. 170–179.

⁶⁰ C. Geertz, *Po fakcie...*, s. 25–28, 70–71,

⁶¹ C. Geertz, *Zastane...*, s. 178.

⁶² C. Crapanzano, *Hermes'Dilemma: The Masking of Subversion in the Ethnographic Description*, [w:] *Writing...*, s. 71–76.

⁶³ Zob. Cervinkova, *Trzydzieści lat Po fakcie. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, [w:] *Clliford...*, s. 126–137; M. Brocki, *FAQ...*, s. 144–151, D. Kołodziejczyk, *Geertz i postkolonializm*, s. 188–193. W. Kuligowski, *Uwolnić się od Geertza*, [w:] *Clliford...*, s. 203–215.

⁶⁴ A. Kuper, *Kultura...*, s. 71.

⁶⁵ Tamże, s. 104.

Na polski gruncie Geertz też nie ma łatwo, dlatego, że kojarzony jest głównie z postmodernizmem. Według postmodernistów, to podobno Geertz zainicjował proces tekstualizacji kultury. Lecz autor *Wiedzy lokalnej* odżegnuje się od takiej interpretacji jego teorii – pojęcie tekstu, którego stosuje w swojej teorii, nie można odczytywać dosłownie, stwierdza⁶⁶. Nie uważa też siebie za postmodernistę, a jeśli już, to raczej za społecznego konstruktystę⁶⁷.

Niemniej, Kuligowski - jeden z komentatorów teorii amerykańskiego antropologa - stwierdza, że już najwyższy czas, aby „uwolnić się” od Geertza. Zgadzam się z nim, i myślę, że w pewnym sensie - trzeba zapomnieć o Geertz, ale o Geertz postmoderniście i tekstualiście. Autor ten bowiem nie tylko posługuje pojęciem tekstu, ale sięga również po pojęcie „struktury”, „systemu społecznego”, czy „zmiany społecznej”. Nazywany jest Parsończykiem⁶⁸, ponieważ w duchu Parsonsa dąży do sprecyzowania pojęcia kultury i zbudowania spójnej teorii⁶⁹ i też bada i próbuje uchwycić implikacje traktowania kultury w oderwaniu od organizacji społecznej⁷⁰. Myślę, że już najwyższy czas, aby uwolnić Geertza od sloganu „antropologii interpretatywnej”, „tekstualizacji” kultur i postmodernizmu, i spróbować dostrzec w nim antropologa i socjologa, któremu udało się uchwycić sedno przemian zachodzących we współczesnym społeczeństwie, i który odkrył, że kultura to fenomen społeczny, lokalny, i że dziś powinno się ją badać również narzędziami socjologii⁷¹.

Socjologia, wraz z dzisiejszym, nowym pojęciem kultury „przenika dziś do struktur” antropologii. Kluczową rolę odgrywa tu pojęcie „wiedzy lokalnej”, bo jest pewnego rodzaju pomostem łączącym te dwie dyscypliny, zacieśnia relacje między antropologią i socjologią. Dlatego, w kontekście Geertza, J. Alexander mówi dziś o „socjologii kulturowej”, a nie „socjologii kultury”. Geertz naprawił relacje między strukturą i kulturą, tak że można dziś mówić o „socjologii kulturowej struktury”⁷². Skierował badanie kultury w stronę analizy socjologicznej. Po pierwsze, poprzez uznanie „opisu gęstego” za sposób badania kultury. Geertz, o kogucich walkach na Bali mówi, że jest to zjawisko socjologiczne, i że dotyczy socjologicznych rozważaniach⁷³. Antropologia jest tu rozumiana jako nauka empiryczna, zaś „gęsty opis” można interpretować jako pewien sposób ba-

⁶⁶ Zob. C. Geertz, *Wiedza...*, s. 40–41, C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 496. Zob. też, K. Majbroda, *Kultura...*, s. 56–61.

⁶⁷ C. Geertz, *Zastane...*, s. XXV; C. Geertz, *Po fakcie...*, s. 70–71, 120–121.

⁶⁸ A. Kuper, *Kultura...*, s. 41–62; 65–104.

⁶⁹ C. Geertz, *Zastane...*, s. 22–24; tenże, *Po fakcie...*, s. 52; tenże, *Interpretacja...*, s. 39–44, 111.

⁷⁰ Zob. C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 170–197.

⁷¹ Ten współczesny związek antropologii z socjologią opisuje również A. Szafranski. Zob. A. Szafranski, *Geertz a socjologia*, „Roczniki Nauk Społecznych”, Tom XXXVI, z. 1 (2008), s. 123–142.

⁷² J. Alexander uważa również, że Geertz bezpośrednio zainspirował mocny program jako podejście socjologii kulturowej. Udało mu się połączyć tradycję hermeneutyczną z semiotyczną – strukturalną. A dzięki temu, że był uczniem Parsonsa i potrafił to zrobić. Zob. Alexander, *Znaczenie społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. S. Burdziej, J. Gądecki, Zakład Wydawniczy Nomos Kraków 2010.

⁷³ C. Geertz, *Interpretacja...*, s. 473, 481, 482.

dań jakościowych, który podważył pozytywistyczny obraz nauki. N. Denzin, czołowy przedstawiciel metody interpretacyjnej w socjologii, uznaje metodę Geertza za sposób badania kultury współczesnej i traktuje jego teorię, jako trafną oraz solidną propozycję metodologiczną. Denzin sporządza też typologie opisu gęstego⁷⁴.

Druga kwestia dotyczy „wiedzy lokalnej”. Jeśli możemy powiedzieć o Geertz, że jest postmodernistą, to równie dobrze możemy zaliczyć go do grona socjologów wiedzy. Sam Geertz idzie w tym kierunku, gdy w kontekście omawiania ideologii, pisze o socjologii wiedzy, że powinna być bardziej wyczulona na kwestię znaczenia, i że potrzebny jest jej dokładniejszy sposób rozumienia przedmiotu badań, i gdy pisze, że socjologia wiedzy powinna nazywać się socjologią znaczenia, bo tym, co podlega uwarunkowaniu ze strony czynników społecznych, nie jest sama „natura” koncepcji, lecz narzędzia, za pomocą których ta koncepcja jest przekazywana⁷⁵. Może zatem Geertz, gdy buduje swoją teorię kultury, to jednocześnie konstruuje jakiś pragmatyczny model socjologii wiedzy?⁷⁶

Podsumowując, wydaje się więc – idąc śladem Geertz – że dziś główny problem wokół kultury dotyczy sposobów jej badania, a pytaniem podstawowym dotyczącym kultury jest pytanie: jaka wiedza. Analizując przemiany wokół niej, Geertz prowadzi nas od kolonializmu, poprzez problemy ze *znaczeniem*, aż do koncepcji wiedzy lokalnej. Jest to droga, którą przebyła kultura, od antropologii do socjologii, od „egzotyki” do zwyczajnych ulic i miast, od badania „faktów” do interpretacji znaczeń. Czy „był tutaj prawdziwy słoń”, można dowiedzieć się jedynie „po fakcie”. Bo znaczenie, podstawowy materiał kultury, jest kwestią perspektyw, interpretacji, splotem przypadków, bo *fakty/znaczenia* tworzy się „po fakcie”.

⁷⁴ Zob. J. Bielecka – Prus, *Metodologiczne implikacje założeń antropologii interpretatywnej*, [w:] A. Szafrański, (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 25–40.

⁷⁵ Geertz, *Interpretacja...*, s. 228; 243–244.

⁷⁶ M. Zemło, *Pragmatyczny model socjologii wiedzy*, [w:] P. Bytniewski (red.) *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 25–37.