

## Migrujące pojęcie kultury. Wokół antropologii Clifforda Geertza

Edyta Barańska

ORCID: 0000-0002-7885-823X

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej\*

**Streszczenie:** Artykuł dotyczy problemu granicy między dyscyplinami: antropologią i socjologią, oraz zmian w sposobie rozumienia pojęcia kultury. Główną tezą artykułu jest twierdzenie, że zmiany społeczno-gospodarcze, które dokonały się w drugiej połowie XX wieku, i które wciąż dokonują, prowadzą do redefinicji pojęcia kultury, a tym samym do zacierania się granicy między antropologią i socjologią. Kultura staje się dziś bowiem zagadnieniem społecznym. Nie jest już kwestią odkrywania nowych lądów, tropików i orientu. Kultura – można powiedzieć – stała się dziś czymś zwyczajnym; czymś, co znajduje się jakby pośród zwykłych ludzi, zamieszkujących zwykłe miasta. Artykuł dotyczy teorii kultury Clifforda Geertza, jako antropologa dostrzegającego ową nieostrość granic. Aby zrealizować cel artykułu i potwierdzić postawioną w nim tezę, autorka podzieliła tekst na trzy części. W pierwszej przedstawia – w zarysie – zwroty i zmiany, które dokonały się zarówno w nauce, jak i w sferze społecznej. W drugiej części odnosi się do teorii Geertza i próbuje pokazać, jakie jest jego rozumienie pojęcia kultury. W trzecim punkcie stara się uchwycić przechodzenie kultury w obszar socjologii i to, jak kultura staje się przedmiotem badań tej dyscypliny. W tym kontekście pojawia się nazwisko Talcotta Parsonsa.

**Słowa kluczowe:** kultura, antropologia, socjologia, Clifford Geertz, Talcott Parsons.

Pojęcie kultury sprawia problemy już od dłuższego czasu. Z jednej strony zmiany społeczno-gospodarcze związane z procesem dekolonizacji, z drugiej – zmiany w nauce, związane z tzw. kryzysem przedstawienia i przełomem epistemologicznym doprowadziły – ogólnie rzecz ujmując – do kryzysu pojęcia kultury. Uznane za narzędzie dominacji zachodniego imperializmu, czy też nawet rzecznika kolonializmu, dziś popadło w niełaskę badaczy. W artykule chcę niejako stanąć w obronie tego pojęcia. Ale nie w pojedynkę. Główną rolę odegra tu Clifford Geertz, który podobno uratował kulturę z tonącego statku. Sprawę problematyzuje tu oczywiście jeszcze kwestia tzw. zaniku granic, czyli problem interdyscyplinarności nauk<sup>1</sup>.

---

\* Instytut Socjologii; [edyta.baranska@umcs.pl](mailto:edyta.baranska@umcs.pl)

<sup>1</sup> Problem zanikania i przekraczania granic pojęć, wędrówkę ich „znaczenia”, omawia w swojej książce Mieke Bal (2012).

W artykule stawiam tezę, że zmiany społeczno-gospodarcze oraz zwroty, które dokonały się w nauce, objęły również antropologię i doprowadziły ostatecznie do konieczności redefinicji pojęcia kultury. To nowe już dziś pojęcie kultury, którego diagnozy dokonał m.in. Geertz, „wydostało się” się, jego zdaniem, z antropologii i skierowało dziś w stronę socjologii. Teoria Clifforda Geertza jest tu niezwykle pomocna, ponieważ za jej pomocą spróbuję pokazać, dlaczego tak jest. Teoria ta jest niejako odpowiedzią, czy też sposobem dostosowywania się do nowej rzeczywistości społecznej.

Aby potwierdzić swoją tezę o przechodzeniu kultury od antropologii w stronę socjologii, artykuł podzieliłam na trzy części. W pierwszej kolejności zarysuję kontekst, w którym kształtowało się nowe pojęcie kultury. Następnie – ponieważ Geertz i jego teoria są często kojarzone z postmodernizmem – pokażę, dlaczego nie jest on postmodernistą i dlaczego nie można go tak łatwo zasufladkować oraz jakie ma to znaczenie w kontekście interpretacji pojęcia kultury, które – zdaniem Geertza – błędnie, bo dosłownie, jest utożsamiane z pojęciem tekstu. Dlatego uważam, że kwestię tę należy wyjaśnić. W ostatniej części – trzeciej – spróbuję potwierdzić swoją tezę dotyczącą socjologizacji kultury, oczywiście idąc tropem Geertza. Pokażę, że antropolog ten próbuje traktować kulturę również w sposób socjologiczny. A to dlatego, że „bada” ją po pierwsze jako fenomen społeczny, po drugie zaś – dlatego, że stosuje narzędzia poznawcze zapożyczone z socjologii, głównie z teorii Talcotta Parsonsa, i że w jakimś stopniu jest on właśnie Parsonczykiem. Ze względu na to, że Geertz jest – w mojej opinii – niesłusznie kojarzony tylko z procesem „tekstualizacji” kultury, spróbuję tu jednocześnie „uwolnić” Geertza od tej etykiety postmodernizmu. Moja analiza ma na celu pokazać, w jaki sposób pojęcie kultury dziś wydostaje się z antropologii i kieruje się w stronę socjologii. Spróbuję więc odpowiedzieć, dlaczego tak się dzieje.

### **„Zwroty” w nauce i historii**

Sytuacja „kultury” nie zmieniała się oczywiście z dnia na dzień i miało na to wpływ wiele czynników. Szczególne znaczenie odegrał tu proces dekolonizacji. Jak wiadomo, Zachód – uznany w czasach kolonializmu za kolebkę cywilizacji – rościł sobie prawo do gospodarczej, politycznej i moralnej dominacji nad pozostałą częścią świata. „Dowodem, iż Murzyni nie mają rozumu, pisze Montesquieu, jest to, że wyżej sobie cenią szklane paciorki niż złoto, które u cywilizowanych narodów posiada tak ogromną doniosłość” (Burszta, 1992, s. 190). Pisze o tym również Geertz, przywołując tekst Ludwiga Vernera Helmsa, z 1849 roku, jako przykład apologii imperializmu (Geertz, 2000, s. 48–53).

Antropologia wraz ze swoją ideą kultury była więc niejako na usługach kolonializmu, stanowiła narzędzie dominacji Zachodu. (Większość tradycyjnych badań terenowych przeprowadzano przecież w warunkach kolonializmu). Koniec

epoki kolonialnej nie tylko oznaczał zmianę pozycji etnografii, ale zmusił do wypracowania zupełnie nowych warunków badawczych. Niektórzy antropologowie dostrzegli konieczność tych zmian, m.in Geertz (2010, s. 134–138)<sup>2</sup>.

Po II wojnie światowej nowo powstałe państwa stanęły nie tylko przed nowymi problemami natury politycznej, ale i kulturowej, takimi jak poszukiwanie zbiorowych tożsamości i nacjonalizm. Antropologowie poświęcili wiele uwagi tym przemianom, które towarzyszyły procesowi dekolonizacji<sup>3</sup>, choćby Geertz<sup>4</sup>, u którego problem ten przybiera postać metodologiczną, a kwestie natury epistemologicznej okazały się ostatecznie rzeczą kluczową<sup>5</sup>. Jest to więc też problem tożsamości dyscypliny.

Tor antropologii wyznaczyły zatem, z jednej strony, zmiany społeczno-polityczne, z drugiej zaś zwroty dokonujące się w naukach humanistycznych i społecznych, które ostatecznie prowadziły do podważenia pojęcia „prawdy obiektywnej” i zmieniały sposób postrzegania wiedzy. Określa się je jako kryzys przedstawienia. Te zmiany w sposobie pojmowania wiedzy dotarły w rezultacie również do antropologii. Można tu mówić o „rozszerzeniu się pola doświadczenia kulturowego” (Godlewski, 2003, s. 7). Sam Geertz dostrzega wagę ery zwrotów i przełomów. Wszystkie one: przełom lingwistyczny, przełom hermeneutyczny, rewolucja kognitywna, Wittgenstein i Heidegger, konstruktywizm Kuhna<sup>6</sup>, Goodman, Benjamin, Foucault, Goffman, Levi-Strauss, Suzanne Langer, Kenneth Burke, nowe koncepcje w gramatyce, semantyce i teorii narracji oraz postęp w mapowaniu układu nerwowego, prowadzą ostatecznie w stronę „znaczenia” i otwierają drzwi antropologii dla hermeneutyki i semantyki (Geertz, 2003, s. 21–31). Ale klamkę do tych drzwi ostatecznie – mówiąc metaforycznie – nacisnął

---

<sup>2</sup> W tym kontekście ciekawa jest uwaga Thomasa Nicholasa na temat antropologii Geertza, że wbrew większości naukowców, którzy zajmują się kwestią kolonizacji i procesem dekolonizacji, on – jako jeden z niewielu – traktuje ten problem z większą odpowiedzialnością: dostrzega różne aspekty tych procesów, stosuje analizę historyczną, pokazuje kontekst, skupia się na szczegółach (Kołodziejczyk, 2003, s. 190–191).

<sup>3</sup> Geertz omawia kwestie nacjonalizmu, polityki obywatelskiej, jedności narodowej, narodu i społeczeństwa (Geertz, 2005, s. 269–352).

<sup>4</sup> Omawia także społeczeństwo na tle zmieniających się rządów: Mahomeda V i Hassana II w Maroku, czy Sukarna w Indonezji, a później Suharta, nacjonalistów, komunistów i socjalistów, ludzi różnych religii i kultur – zmiany w strukturze miast: przeludnienie, nadmierna urbanizacja, wyludnienie wsi, kapitalizm agrarny, wzrost analfabetyzmu, Geertz chce przede wszystkim pokazać, jak zmienia się przedmiot badań antropologii i sami antropolodzy (Geertz, 2010, s. 9–102).

<sup>5</sup> Oczywiście nie jest tak, że pytania natury epistemologicznej stawia Geertz po raz pierwszy w książce *Po fakcie*. Te dylematy towarzyszą mu niemal od początku kariery naukowej. *Po fakcie* oraz *Żastane światło* stanowią raczej rodzaj podsumowania tych problemów (Geertz, 2003, s. 270–325).

<sup>6</sup> Geertz omawia teorię Kuhna w osobnym artykule (Geertz, 2003, s. 200–208). To Kuhnowi zawdzięczamy przetarcie ścieżek. „W Strukturze Kuhn po raz pierwszy zakwestionował, a następnie przekroczył tę niekwestionowalną i, jak najwidoczniej uważano, nieprzekraczalną linię oddzielającą naukę jako formę intelektualnej aktywności, drogę poznania, od nauki jako społecznego fenomenu, drogi działania” (Geertz, 2003, s. 202).

Geertz. Sherry Ortner, jego studentka z Uniwersytetu z Chicago, uznając Geertza za prekursora zmian dokonujących się w antropologii, uważa, że idąc w stronę interpretacji, tekstu, i lokalności wiedzy, zdecydowanie podważył on pozytywistyczny paradygmat (Červinková, 2003, s. 122). Przełom, którego Geertz niejako dokonał, określa się mianem epistemologicznego, czy też interpretacyjnego, a nawet retorycznego (Mokrzan, 2012, s. 101–121). Geertz sprowadził niejako antropologów z powrotem do domów i pokazał im ich nowy „przedmiot” badań (Kołodziejczyk, 2003, s. 183–202). A ponieważ solidne podstawy pozytywistycznej antropologii zachwiały się na dobre (Geertz, 2010, s. 133–134), powracający do domów badacze kultury zostali zmuszeni do rewizji pojęcia kultury oraz do odrzucenia „starych” metod badawczych. W antropologii dostrzeżono potrzebę stworzenia nowych narzędzi badawczych oraz nowego planu badawczego, który będzie – mówiąc bardzo ogólnie – wrażliwy na tzw. praktyki kulturowe (Rabinow, 1999, s. 88–97).

### Dlaczego nie jestem postmodernistą

Era zwrotów i przemian wywołała, w naukach humanistycznych oraz społecznych, sporo zamieszania i zamętu. Był to początek wielu tzw. kryzysów, który prowadziły ostatecznie do „reorganizacji” i „rewizji” wielu dyscyplin naukowych. Wśród nich znalazła się oczywiście sama antropologia. Przyszłość antropologii – ponieważ niektórzy autorzy wypowiedzieli się przeciwko kulturze (Abu-Lughod, 2003, s. 19–34) – stanęła pod znakiem zapytania. Mówi się tu przede wszystkim o wkroczeniu do antropologii postmodernizmu<sup>7</sup> – głównie za sprawą książki *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (1986). Z kolei Geertz pisze o tym zjawisku „endyzmu” w antropologii w książce *Zastane światło*. Ale jednocześnie wychodzi on poza postmodernistyczne dylematy, gdyż mówi o potrzebie „wyrwania się z szczelnych i ciasnych klatek swoich dyscyplin”, o interdyscyplinarności, o migracjach, o przenikaniu się dyscyplin (Geertz, 2003, s. 3–9), o tęsknocie antropologów za utraconą jednością dyscypliny, o szukaniu nowych dróg poznawczych, które pozwolą na nowo ustalić przedmiot badań, cel poznawczy, sprecyzować metodę (Geertz, 2003, s. 30). Geertz pisze o kulturze inaczej niż Malinowski czy Evans-Pritchard. To oczywiste. Bo nie posiada już tej pewności poznawczej, która jeszcze Malinowskiemu pozwalała pisać: „Nie musiałem zabiegać o fakty, bo tkwiły w samym centrum życia wioski” (Burszta, 1992, s. 44). Geertz nie musi „Być Tam”, aby pisać o kulturze, bo kultura jest dziś „Tutaj”. Rodzi się tu jednak pyta-

---

<sup>7</sup> Ten problem omawia szczegółowo Marcin Lubaś w swojej książce o postmodernizmie i antropologii (Lubaś, 2003).

nie: jak w tych nowych warunkach odbudować tożsamość dyscypliny? Odpowiedź Geertza jest optymistyczna. Nie musimy rezygnować z antropologii, ale koniecznie należy poddać ją rewizji. Trzeba odejść od funkcjonalistycznych opisów mechanizmów, które rządzą społeczeństwem, w stronę interpretacji znaczeń, czyli tego, co ludzie sami próbują wydobyć z ich życia, w konkretnym miejscu i czasie. „Dziś wszyscy jesteśmy tubylcami i każdy, kto nie w pełni do nas należy, jest egzotyczny. To, co kiedyś wydawało się kwestią odkrycia, czy dzicy potrafią odróżnić fakt od fantazji, dziś wydaje się kwestią ustalenia, jak inni zza morza czy przeciwnej strony korytarza, organizują swój świat znaczeń” (Geertz, 2010, s. 157). Ale do tego jeszcze potrzeba rozmaitości komentarzy, wyostzonego spojrzenia, wyobraźni hermeneutycznego podejścia. A wszystko to, jest tym, co Geertz określa „etnografią myślenia” (Geertz, 2010 s. 173–242), „nową formułą myśli społecznej” (Geertz, 2010, s. 13–44) czy też „interpretatywną bądź semiotyczną teorią kultury” (Geertz, 2010, s. 7–47). Ostatecznie droga badawcza Geertza wiedzie go w stronę dylematów związanych z wiedzą i sposobem jej zdobywania<sup>8</sup>.

Ten nowy program badawczy Geertza jest zwrotem w stronę pragmatyki języka i hermeneutyki znaczenia. W wersji radykalnej przyjmuje on postać metaetnografii Jamesa Clifforda<sup>9</sup>, zaś w wersji łagodnej, *Dzienników* Malinowskiego, gdzie autor – antropolog prezentuje się bardziej jako literat i twórca, a mniej jako „obiektywny” naukowiec (Clifford, 2000, s. 1–5, 29–63, 129; Geertz, 2010, s. 9–40, 101–140). Biorąc pod uwagę ten tekstowy aspekt kultury u Geertza, postmoderniści skupieni głównie wokół tzw. „Koła z Rice” oraz książki *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* z 1986 roku, czyli m.in. Stephan Tylor, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow, czy właśnie James Clifford, nazwali Geertza rzecznikiem postmodernizmu, uznali go za tego, który zapoczątkował w antropologii zwrot literacki (Clifford, 1986, s. 3). Pisze o tym Robert Pool w kontekście „postmodernistycznego zamazywanie granic”: „Geertz nie tylko opisał owo zamazywanie, lecz również w znacznym stopniu przyczynił się do niego swoimi pracami: spopularyzował w antropologii teorię literacką (kultura jako tekst, etnografia jako fikcja), a poza tym jest prawdopodobnie jednym z niewielu antropologów, którzy są poważnie traktowani w szerokich kręgach akademickich poza tą dyscypliną” (Pool, 1999, s. 273).

Trudno nie zgodzić się z tezą postmodernistów. Po pierwsze dlatego, że antropologia jako etnografia jest – według Geertza – pisanie kultury. Antropolog ten wyraża to znanymi słowami: „Co robi etnograf? – on pisze” (Geertz, 2005,

---

<sup>8</sup> Zgadza się tu z opinią Rafała Nahirnego, który ostatecznie uznaje Geertza za badacza wiedzy i „fundamentów myślenia naukowego” (Nahirny, 2011, s. 82).

<sup>9</sup> Mamy też przykłady innych sposobów uprawiania antropologii, jest choćby teoria kultury Jamesa Clifforda, który rozwiązuje swoje „kłopoty z kulturą”, uprawiając rodzaj metaetnografii i zajmując się analizą tekstu etnograficznego (Clifford, 2000).

s. 35). Często też powtarza swoich książkach, że jest etnografem, i że jego zadaniem jest pisanie kultury. Etnograf jest zainteresowany symbolami i znaczeniami, które próbuje rozszyfrować. Po drugie, dlatego że zadaniem etnografa jest rozumienie kultury – na tym polega proces interpretacji i „czytania” kultury. Jednym słowem przygląda się on uważnie temu, jak inni definiują siebie, jak nazywają rzeczy. Jest to więc semiotyka kultury, ale taka, która traktuje znaki jako sposoby myślenia. Stąd też Geertz mówi o etnografii jako etnografii myślenia. Ta myśl przeżywa się niemal przez wszystkie książki Geertza wydane po 1970 roku.

Z drugiej jednak strony, trudno zgodzić się z postmodernistami, którzy zresztą sami nie są przekonani co do Geertza. Antropolog ten nie jest w stanie zadowolić tak naprawdę chyba nikogo, ani nominalistów, ani materialistów, ani tekstualistów. Jedni zarzucają mu tendencje „idealistyczne”, drudzy zaś „pozytywistyczne”. Jest tak z kolei dlatego, że Geertz nie rezygnuje z najważniejszego i najbardziej „podejrzanego” pojęcia, jakim jest właśnie pojęcie kultury (Burszta, 2009, s. 94–95). Ten ambiwalentny stosunek postmodernistów do niego, i – co najważniejsze – ten nieustannie, ciągnący się (szczególnie na polskim gruncie) i jakże mylący, obraz Geertza jako postmodernisty skutkuje tym, że pozostaje on „wielkim nieobecny” w polskiej antropologii. „Czyżby Geertz niczego nas nie nauczył” – ubolewa Kuligowski. Idąc za radą polskiego antropologa, uważam, że należy „uwolnić się od Geertza” (jako postmodernisty) (Kuligowski, 2003, s. 201–215). Co więcej uważam, że szczególna zasługa amerykańskiego antropologa nie polega na odkryciu tekstowego świat kultury, ale na zwróceniu uwagi antropologów na czynnik subiektywny. Pokazał, że wiedza i nauka zaczynają się od akceptacji subiektywności. Niby rzecz banalna, bo jakby oczywiste jest, że „bycie – w – tekście” jest „naturalnym” stanem piszącego etnografa, że nie potrafi on boskim krokiem wydostać się niejako poza siebie i odkryć „prawdziwą” rzeczywistość, ale wciąż problematyczna. Geertz niejako uświadomił badaczom kultury, że owa subiektywność jest nie tylko obecna w nauce o kulturze, ale też jest jej podstawowym elementem.

Idąc tym tropem (choć też nie chcę zupełnie odcinać Geertza od postmodernizmu), twierdząc, że nie warto upychać Geertza w postmodernizm<sup>10</sup>. Należy tu wyjaśnić kilka spraw, które – wydaje się – rozwieją wątpliwości. Przede wszystkim należy przyjrzeć się pojęciu tekstu u Geertza. A jest to rzecz kluczowa, ponieważ antropolog ten często podkreśla o wykraczaniu tego pojęcia poza tekst pisany (Geertz, 2005, s. 496–497). Zdając sobie sprawę ze zbyt często dosłownego odczytania jego prac, wyjaśnia:

---

<sup>10</sup> Sam Geertz, jeśli już miałby przypisać się do teorii społecznej, to byłby to konstruktywizm. „Powiedziałbym, mówi antropolog, że jestem społecznym konstruktywistą, cokolwiek to znaczy [...] i uważam, że znaczenie jest społecznie, historycznie i retorycznie konstruowane. Jeśli musi mnie pan w jakiś sposób określić, proszę mnie nazwać w ten właśnie sposób” (Pucek, 2003, s. XXV).

‘Tekst’ nawet w większym stopniu niż ‘gra’ czy ‘dramat’ jest niebezpiecznie niespójną kategorią, a jej zastosowanie do aktywności społecznej, ludzkich zachowań wobec innych, wymaga całkowitego przenicowania naszych kategorii pojęciowych, szczególnie osobliwego spojrzenia ‘tak – jak’.

I dalej:

Największą zaletą rozszerzenia tekstu poza rzeczy zapisane czy wyrte na kamieniu jest to, że zwraca ono uwagę na tę właśnie fenomen – jak utrwała się działania, za pomocą jakich środków i jak one funkcjonują oraz co z utrwalania przepływających fenomenów – historii wyłaniającej się ze zdarzeń, myśli z myślenia, kultury z zachowania – wynika dla interpretacji socjologicznej. Postrzeganie społecznych instytucji, zwyczajów i przemian jako w pewnym sensie ‘dających się czytać’, zmienia cały sens tego, czym jest interpretacja, i kieruje ku zabiegom bliższym czynności tłumacza, egzegety czy ikonografa niż posługiwaniu się testem, analizie danych, przeprowadzaniu ankiet.

I dodaje, odnosząc się do tezy Altona Beckera (językoznawcy): „By to stworzyć (tu Geertz myśli o kulturze), zrozumieć nie tylko co to znaczy, ale jak znaczy, potrzebujemy – według niego – nowej filologii”, nowej filologii kultury (Geertz, 2000 s. 40–41).

Słuszna jest zatem uwaga Renato Rosaldo, który nie wyobraża sobie Geertza jako tekstualisty. Zauważa on, że gdy mówimy o Geertz i tekście, to raczej należałby się zastanowić, czemu ma służyć takie porównania, co Geertz chce w ten sposób powiedzieć. W jednym z wywiadów Geertz stwierdza, podkreślając społeczny wymiar *tekstualności* kultury:

Interpretowane modele nie są tylko tekstowe [...]. Po drugie, jest to analogia. Moje własne użycie modelu tekstu pochodzi od Paula Ricoeura, który używa go jako analogii: pomysłu, że zjawiska świata można czytać »jak teksty«. Życie ludzi podlega nieustannej tekstualizacji. [...] tego rodzaju tekstualizacja innych trwa cały czas. Tworzymy teksty o innych. Tekst nigdy nie jest tworzony przez jedną osobę, która jest intersubiektywną częścią, zawsze jest tworzony w kontekście innych ludzi [...]. (Panourgia, Kavouras, 2012, s. 61).

Ale nie tylko pojęcie tekstu jest problematyczne. Wyjaśnienia wymaga jeszcze kwestia kultury, ponieważ Geertz nie rezygnuje z tego pojęcia, ani też nie zamierza niczym go zastępować. Uważa jednak, że trzeba je koniecznie zrewidować. I Geertz to robi. Wprowadzając w obręb antropologii takie pojęcia, jak „semiotyka”, „hermeneutyka”, „fenomenologia”, „pragmatyzm”, czy też „wiedza lokalna”, „systemy społeczne”, ale też zostawiając i pielęgnując niektóre – bardzo istotne dla tej dyscypliny – elementy, jako choćby potrzebę badań terenowych, demontuje on naukę o kulturze, a także rewiduje sposób myślenia o niej. Ujmuje ją w kategoriach społecznych, traktuje jako funkcje semiotyczną. Geertz chce bowiem zachować – w dobie przewrotów i pojęciowego chaosu – sens i znaczenie tego pojęcia. Może i jest ono dzieckiem kolonializmu, ale nie zmienia to faktu, że

mówimy dziś językiem kultury. Te batalie wokół niej, „bycie za” i to „bycie przeciw”, mnogość definicji tego pojęcia, jego przewrotność, stanowią tylko dla Geertza argument, by stanąć w jej obronie. „Uznałem zatem za swoje zadanie, [...] ograniczyć pojemność idei kultury, powściągnąć jej ekspansywny charakter [...]. Przekształcenie tego »kultury« w pojęcie o określonej delimitacji, o ustalonym zastosowaniu, konkretnym znaczeniu i sprecyzowanej przydatności – w trochę wyraźniej zarysowany przedmiot przynajmniej odrobinę wyraźniej określonej dyscypliny – wydało się wówczas rzeczą pilną i pozostaje nią nadal”. Konieczne jest, aby przestać myśleć o kulturze w oczywisty sposób, jako jakimś rodzaju wyuczonego zachowania. Trzeba porzucić stare nawyki i sięgnąć po nowe narzędzia poznawcze, które, jak zauważa Geertz, pochodzą często z innych dyscyplin: z filozofii, lingwistyki, semiotyki, historii, psychologii, czy choćby socjologii, ale o tym więcej za chwilę (Geertz, 2003, s. 23–24). Swoją projekt Geertz określa mianem antropologii interpretatywnej<sup>11</sup>, która wytwarza własny zasób rozumienia terminów, wokół których można zbudować ulepszoną ideę tego, co „przynajmniej ja wciąż nazywałem kulturą: »opis zagęszczony«, »model czegoś/model dla czegoś«, »system znakowy«, »episteme«, »ethos«, »paradygmat«, »horyzont«, »rama interpretacyjna«, »przenośnia«, »doświadczenie bliskie«, »formacja dyskursywna«, »struktura«, i wiele jeszcze innych, które razem stanowią tzw. zwrot ku znaczeniu” (Geertz, 2003, s. 29).

Pojęcie kultury musi przetrwać, bo wciąż jest ono narzędziem badań zjawisk społecznych, sposobem ich rozumienia. I tak jak James Clifford, który zmagając się z pojęciem kultury, pisze: „Kultura jest mocno skompromitowaną ideą, bez której jeszcze nie potrafie się obejść” (Clifford, 2010, s. 17–18), tak i Geertz dostrzega tę potrzebę pielęgnacji. „Bez względu na to, jakie niedoskonałości ma pojęcie »kultury« (»kultur«, »form kulturowych« itp.), nie pozostaje nic innego, jak tylko trzymać się go pomimo wszelkich wad. Brak słuchu, udawany lub wrodzony, nic tutaj nie pomoże, choćby nie wiem, jak nim szermować” (Geertz, 2010, s. 52).

### Od antropologii do socjologii

W swojej teorii kultury Geertz konstruuje niejako tezę, że współcześnie kultura przechodzi od antropologii w stronę socjologii. Ujmuje on kulturę w sposób socjologiczny. A dzieje się tak – z kolei – dlatego, że analizując to pojęcie, pozostaje pod wpływem socjologii Talcotta Parsonsa i często stosuje jego narzędzia

---

<sup>11</sup> Geertz nie jest przekonany co do terminu „antropologia symboliczna”, bo brzmi podobnie, jak „antropologia gospodarcza”, czy „antropologia polityczna”, co sugeruje jakby była to jedna ze specjalizacji w ramach antropologii, a tak nie jest. Nie jest to jedna z gałęzi tej dyscypliny, lecz innym spojrzeniem na to, czym jest antropologia (Geertz, 2010, s. 120–122).



poznawcze. Geertz porusza się teoretycznie pośród naprawdę różnych naukowo dyscyplin i pośród różnych naukowo osobowości, jak choćby późny Ludwig Wittgenstein z *Dociekań filozoficznych*, gdy pisze on o pragmatycznej teorii znaczenia. Dobrze znana jest jego wypowiedź o „szorstkim gruncie antropologii” czy „nieostrej fotografii”, ale najważniejszą kwestią jest tu sprawa znaczenia, które ma wymiar praktyczny. To Wittgensteina „szukanie zastosowania, a nie znaczenia” jest u Geertza podstawą rozumienia kultury, jako etnografii znaczeń (Geertz, 2003, s. 6–9, 99). Do tej koncepcji „znaku w użyciu” Geertz dodaje jeszcze triadyczną koncepcję znaku u Charlesa Peirce’a, gdzie „bycie znakiem” znaczy „bycie interpretowanym” (Majbroda, 2012, s. 49–54). Trzeba analizować znaki w ich naturalnym środowisku, w zwyczajnym świecie, pisze za Peirce’em Geertz, gdyż znaczenie jest sposobem użycia (Geertz, 2000, s. 123). Ale Geertz odwołuje się także do innych teoretyków. Jest tu Max Weber i jego koncepcja kultury jako „sieci znaczeń” oraz teza o potrzebie wyjaśniania i tłumaczenia społecznych form ekspresji (Geertz, 2005, s. 19), a także Gilbert Ryle, który pisze o antropologii jako formie wiedzy, o intelektualnym wysiłku etnografii w tworzeniu „opisu gęstego” (Geertz, 2005, s. 20–22). Ważny jest również dla Geertza Paul Ricoeur, do którego sięga on, gdy mówi o społecznej hermeneutyce, o „spisywaniu” dyskursu społecznego (Geertz, 2005, s. 34), oraz Roman Jakobson i jego stanowisko semiotyczne. Geertz odwołuje się do niego w kontekście hermeneutyki, gdy odnosi się do „opisu rozumiejącego” (Brocki, 2003, s. 144). Nie można tu również zapomnieć o roli Alfreda Schütza i jego fenomenologii. Geertz odnosi się do niej, gdy pisze o potrzebie „nowej fenomenologii kultury”. Schütz stanowi dla Geertza inspirację w „szukaniu znaczącej struktury doświadczenia” form symbolicznych. Warto też jeszcze wspomnieć nazwisko Kennetha Burke’a, bo kiedy amerykański antropolog mówi o symbolicznych aspektach działania społecznego, to odnosi się właśnie do jego koncepcji „działania symbolicznego”, do jego koncepcji symboli jako strategii umożliwiających „ogarnięcie” sytuacji (Geertz, 2005, s. 167, 239, 259). Geertz lubi też odnosić się też do starej szkoły antropologii: Bronisława Malinowskiego, Edwarda Evansa-Pritcharda, Claude’a Lévi-Straussa, Ruth Benedict, chcąc w ten sposób potwierdzić swoją tezę o subiektywizacji tekstu antropologicznego (Geertz, 2000).

Jak widać, w kontekście Geertza wiele jest odniesień i inspiracji. Mnie interesuje jednak jedna osoba, która – moim zdaniem – przynajmniej na polskim gruncie, jest często pomijana, a jest nią właśnie Talcott Parsons. Twierdzę również, że w tych zwrotach i zawirowaniach wokół antropologii i kultury Geertz stawia o jeden krok więcej w stronę socjologii niż innych nauk. Nie uważam oczywiście, że dzięki przesunięciu w kierunku socjologii czyni on antropologię bardziej naukową, ale twierdzę jedynie, że dziś, w kontekście przemian społeczno-gospodarczych zachodzących w globalnym świecie, badanie kultury przechyla się

na stronę socjologii. „Bezrobotni antropolodzy wracają do domów” (Nowak, Abri-szewski, 2016, s. 176), nie po to, by antropologizować inne nauki, przenikać je i kolonizować, ale po to, by połączyć siły<sup>12</sup>. I Geertz dostrzega tę potrzebę. Stosując nowe narzędzia poznawcze, nie tylko sięgając po pojęcie tekstu, ale również – i to w dużej mierze – po pojęcie systemu czy struktury. Wspólnie z socjologią chce badać zjawisko społeczne, jakim jest właśnie kultura. Pomimo tego, że – jak sam stwierdza w wywiadzie z Hanną Červinková – w antropologii najbardziej pociągały go badania w terenie, bo były bardziej swobodne od tych, które obowiązywały w innych dziedzinach, jak choćby w socjologii, to prawdą jest, że dziś nie uciekniemy od naukowej przyjaźni z socjologią (Červinková, 2003, s. 87–88). Trzeba mieć tu bowiem na uwadze, że nie tylko antropologia „przeżywa” kryzys tożsamości, dotyczy to również socjologii – ona także musi, i to robi, jakoś „dostosować” się do zmieniającej rzeczywistości społecznej. Ona także musi sięgnąć po nowe narzędzia poznawcze (Gouldner, 2010). Tym, co zmieniło się zarówno w antropologii, jak i socjologii jest z pewnością kultura. John H. Zammito za istotne uważa dziś odnalezienie tych miejsc, w których doszło do przechodzenia kultury do socjologii. Ważną rolę – jego zdaniem – odegrała książka *Writing Culture* oraz *Anthropology as Cultural* (1986), tezy Clifforda i Marcusa, krytyka postrukturalna, postmodernizm i oczywiście poprzedzający je kryzys epistemologiczny oraz powstanie „studiów kulturowych”. Nadszedł ten moment, pisze, że trzeba zwrócić się w stronę socjologii. Spory krok wykonał w tym kierunku właśnie Geertz. To dlatego, aby podkreślić tę zmianę, Jeffrey Alexander mówi dziś o „socjologii kulturowej”, nie zaś „socjologii kultury”. Można powiedzieć, że Geertz, Anthony Giddens czy choćby Jürgen Habermas „naprawili” relacje pomiędzy strukturą i kulturą, w taki sposób, że można dziś mówić o nowej socjologii kulturowej struktury (Zammito, 2010, s. 187–209).

Podsumowując, hermeneutyczna rekonstrukcja badań nad kulturą dokonana przez Geertza skierowała tor kultury w stronę socjologii. Jego rekonstrukcja pojęcia kultury *umocniła* bowiem jej pozycję jako przedmiot badań socjologii. W dużej mierze dlatego, że – jak już napisałam – Geertz korzysta, w dużej mierze, ze słownika socjologii, a przede wszystkim z teorii społecznej Parsonsa. Zgadzam się więc w tym miejscu z Alexandrem, gdy pisze on, że „Clifford Geertz jest kluczową postacią, naszkicował on, a faktycznie bezpośrednio zainspirował, mocny program jako podejście socjologii kulturowej. Stało się tak dlatego, że harmonijnie połączył on hermeneutyczną tradycję Diltheya-Webera z tradycją

---

<sup>12</sup> Pojęcie antropologizacji nauki sugeruje, że jest to kolonizacja nauk przez antropologię, czyli że jest to proces jej poszerzania. Ale – jak zauważa Tarczyński – nie jest tak do końca. Okazuje się bowiem, że im bardziej antropologia kolonizuje inne dyscypliny, tym mniej zostaje jej samej (Buliński, 2009, s. 263–277).

semiotyczno-strukturalną. To, że Geertz potrafił to zrobić w tak elegancki sposób, wynikało z niemałej części z faktu, że został wyszkolony przez najbardziej subtelnego teoretyka połowy XX wieku – Talcotta Parsonsa” (Alexander, 2010, s. IX).

„Socjologia ma się zaraz zacząć” – tak brzmiały słowa Talcotta Parsonsa, wypowiedziane w 1950 roku na Uniwersytecie Harwardzkim, założyciela interdyscyplinarnego Wydziału Stosunków Społecznych (w 1946 roku). Przywołuje je Geertz, gdy wspomina swoje pierwsze kroki na polu socjologii i antropologii. Wydział ten skupiał socjologów, psychologów i antropologów, a za przedmiot swoich badań miał obracać systemy społeczne. Wszyscy, wspomina amerykański antropolog, czuli w powietrzu narodziny nowej ery. Na wydziale były cztery specjalizacje, które miały przyczynić się do rozkwitu nauk społecznych, i według Geertza rzeczywiście tak było. Parsons był nie tylko twórcą „ogólnej teorii działań społecznych”, ale i duchowym przywódcą tego projektu (Geertz, 2010, s. 106–108). Wraz z książką Parsonsa z 1951 roku *System społeczny* rozpoczęła się debata nad tym kto, co i jak bada. W opozycji do systemu społecznego, którym miała się zajmować socjologia, powstał system kulturowy. Parsons założył, że kultura będzie przedmiotem badań antropologii, z tym że antropologia ta stanie się bardziej zdyscyplinowana naukowo. Przede wszystkim należało – zdaniem Parsonsa – na nowo zdefiniować pojęcie kultury, które musi być precyzyjne i dokładne, bardziej zawężone, i określone przez to, co według Parsonsa kształtuje działanie, czyli osobowość, stosunki społeczne oraz idee i wartości. Dopiero wówczas dyscyplina ta osiągnie naukową niezależność. Parsons wskazał dwóch harwardzkich antropologów, którzy jego zdaniem reprezentowali nowy, Parsonowski nurt w antropologii amerykańskiej. Byli to właśnie Geertz oraz David M. Schneider. Kuper, w swojej książce, nazywa ich Parsończykami. Jak pisze, tak precyzyjnie i wnikliwie kontynuowali oni wizję Parsonsa, tak dążyli do zawężania pojęcia kultury, jako „systemu symboli i znaczeń”, że w rezultacie – jego zdaniem – odcięli je od koncepcji działania (Kuper, 2010, s. 41–62).

Geertz – choć może tego nie chce (ponieważ nie tworzy systemu), jest zdyscyplinowany naukowo i socjologicznie. „Socjologia nie stoi przed debiutem – przywołuje słowa Parsonsa. Ona przenika do rozmaitych struktur” (Geertz, 2000, s. 14). W teorii Geertza socjologia przenika do struktur antropologii, po pierwsze, w koncepcji „wiedzy lokalnej”, po drugie, w wypracowanej przez Geertza siatce pojęciowej, oraz – po trzecie – w stosowanej przez niego metodologii badań.

Geertz myśli o kulturze w sposób lokalny. Jego koncepcja wiedzy lokalnej jest tego przykładem, ponieważ rozumie on, kluczowe w niej, pojęcie znaczenia w sposób publiczny. Uważa, że znaczenie jest konstruowane społecznie. Fenomeny kulturowe to systemy znaczące. Możemy „badać” je tylko w lokalnym wymiarze, w społecznym kontekście. A jeśli znaczenie ma lokalny charakter, to również wiedza (o kulturze) jest lokalna. (Oczywiście problem wiedzy lokalnej jest nieco

bardziej skomplikowany i wymaga osobnej analizy). Geertz podejmuje ten problem głównie w książce *Wiedza lokalna*. Jeśli chodzi o siatkę pojęciową, to Geertz posługuje się własną terminologią i sporo korzysta też ze słownika socjologii (Geertz, 2003, s. 29). Ważne rozróżnienie, które autor ten stosuje do opisu funkcjonowania symboli, to „model dla” i „model czegoś” (Geertz, 2005, s. 115–116).

Istotną rolę w tym przechodzeniu kultury na stronę socjologii odgrywa również metoda. Niestabilność epistemologiczna, demokratyzacja nauk, nie zwolniła antropologii z dążenia do zdobywania wiedzy. Geertz poszukuje nowej formuły myśli społecznej. Uwolniliśmy się z pozytywizmu, ale znaczy to, że nie można dążyć do osiągnięcia pewności poznawczej. Zwrot nauk społecznych ku humanistycy, nowa formuła myśli społecznej dokonała rekonstrukcji rozumienia pojęcia wiedzy. Nie chodzi już o to, czym jest wiedza, ale co chcemy wiedzieć, a chcemy wiedzieć/rozumieć, jak ludzie myślą, jak sami siebie interpretują. Nie chodzi więc o to, czym jest rzeczywistość, ale jak o niej mówimy i dlaczego tak właśnie o niej mówimy. „Zapytać, czy Pare to rzeczywiście miejsce nieustannych konfliktów lub Sefrou to rzeczywiście miasto zatracające swój kształt [...]. Istnieją przecież inne sposoby obrazowania: słońce to wielki piec, a Sefrou to arena walk niedźwiedzi; Pare to taniec, a mózg to wielki mięsień. Cóż zatem przemawia za moim?” (Geertz, 2010, s. 26). Wiedza antropologa pochodzi niejako z drugiej ręki, bo jest wiedzą „ukształtowaną”. Krzesło jest konstruktem kulturowym, jest zrobione przez rzemieślnika, który kieruje się nie tylko własnym pomysłem. Można na nim usiąść, może być zrobione dobrze lub źle. Nie da się jednak myśłą powołać go do istnienia. „Fakty się tworzy” (jak krzesło), również te o kulturze, i to okrężną drogą, bo przez interpretację zjawisk społecznych (Geertz, 2010, s. 70–71). Wbrew postulatowi Michaela Barkuna Geertz zamierza „delektować się kulturowymi narównościami, zagłębiać się w procesy rozumienia i dawać nura w systemy symboliczne” (Geertz, 2000, s. 187). Jest to sprawa trudna i zawiła, bo metoda ta jako „hermeneutyka kulturowej semantyki działania” jest wysiłkiem „nadawania” konkretnego sensu, konkretnym sprawom, w konkretnych miejscach. Geertz jest nastawiony na badanie konkretnych przykładów, w których „ustratyfikowana hierarchia znaczących struktur” wytwarza znaczenie, np. mrugnięcia okiem. Metoda „opisu gęstego”, którą Geertz przedstawia w *Interpretacji kultur*, jest sposobem zbierania, w sensie konstruowania, danych empirycznych. Analiza tych danych jest porządkowaniem „struktur znaczenia”, co Gilbert Ryle określa mianem „uznawanych kodów społecznych”. Ale nie jest to rodzaj odszyfrowywania tych kodów, a raczej ich konstruowania. Kultura składa się bowiem z ustanowionych społecznie struktur znaczenia. Dla Geertza ważna jest drobiazgowość opisu, posługiwanie się konkretną siatką pojęciową, odpowiednia metoda oraz ostatecznie budowa klarownej teorii kultury (Geertz, 2005, s. 11–39). Tak jak nie można

zrezygnować z pojęcia kultury, tak też nie można zrezygnować z teorii. Lecz, w kontekście interpretacji, kwestia budowy teorii – zdaniem Geertza – wydaje się trudniejsza. Teoria ta, po pierwsze, musi trzymać się nieco bliżej ziemi i nie zapominać o swoim powołaniu. Celem podejścia semiotycznego do kultury jest zdobycie „klucza dostępu” do konceptualnego świata, w których żyją ludzie – przedmiot badań antropologii – po to, by prowadzić z nimi dialog. Po drugie, trzeba mieć na uwadze, że teoria ta niczego nie przewiduje, nie tworzy uogólnień, lecz dokonuje analizy dyskursu społecznego. Zadaniem antropologii jest odkrycie struktur pojęciowych przenikających tych, których się bada, tego, co zostaje powiedziane w dyskursach społecznych, a także konstruowanie systemu analizy, który pozwoli „odczytywać” elementy istotne. W etnografii funkcją teorii jest dostarczanie słownictwa, za pomocą którego można opisać to, co dane działanie symboliczne ma do powiedzenia o sobie, czyli na temat roli kultury w życiu człowieka. Do poziomu bezpośredniej obserwacji – tego podstawowego i fundamentalnego dla „badań antropologicznych” – sprowadza się zatem nie tylko interpretacja, ale również teoria, na której owa interpretacja pojęciowo się opiera (Geertz, 2005, s. 39–44).

### Podsumowanie

W teorii Geertza, dochodzi – w mojej opinii – do zwrotu antropologii nie tylko w stronę humanistyki i symboli, ale także w stronę socjologii. Geertz oddalił się od koncepcji swojego nauczyciela, ale nie aż tak bardzo. Adam Kuper, krytycznie oceniający myśl Geertza, opisując proces tego oddalania się Geertza od socjologii, uznaje jednocześnie, że jest to pewien proces odchodzenia od „naukowego” podejścia do badania kultury i wybranie drogi eseisty. Parsons był nauczycielem Geertza na Harvardzie, i Geertz długo jeszcze propagował jego teorie systemu społecznego. Jeszcze w Chicago, gdy pracował w Komitecie Badań Porównawczych nad Nowymi Narodami (którego szefem był Parsończyk Edward Shils), kontynuował on myśl swojego mentora. Szczególnie cenił sobie jego interpretację myśli Webera, któremu przypisywał związki między ideami a procesami społecznymi. Rzecz zmieniła się jednak w drugiej połowie lat 60. XX wieku, gdy Geertz rozpoczął swoją pracę w Princeton nad założeniem Szkoły Nauk Społecznych w Instytucie Studiów Zaawansowanych. Píše on później *Interpretacje kultur* i *Wiedzę lokalną, Po fakcie* oraz *Dzieło i życie*. Wszystkie te pozycje są już w duchu antropologii interpretatywnej i, zdaniem Kupera, mają już mało wspólnego w socjologią Parsonsa. Geertz, jego zdaniem, na dobre porzucił pozytywizm i behawioryzm. „Socjologia została porzucona” (Kuper, 2005, s. 71). Ale też nie do końca. Kuper dostrzega tę nić, która na stałe wiąże Geertza z Parsonsem: we wszystkich niemal publikacjach dotyczących przemian w Indonezji i Afryce Północnej Geertz próbuje – w duchu

Parsonsa – dochodzić implikacji traktowania kultury (też rozumianą jako system symboliczny) w oderwaniu od organizacji społecznej. Omawia problemy transformacji społecznej i politycznej, rolę idei religijnych w rozwoju ekonomicznym oraz kryzys politycznej legitymizacji nowo kształtujących się państw. W rezultacie udaje mu się sformułować wniosek (również w duchu Parsonsa) na temat integracji grup społecznych, powiązanych ze sobą poprzez dzielenie i wyrażanie podobnych wartości. Są to takie publikacje, jak *The Religion of Java, Agricultural Involution* (1963) czy *Peddlers and Princes* (1963). Geertz opisuje tu – mówiąc bardzo ogólnie – sposób, w jaki rytuały religijne przekraczają wszelkie inne podziały społeczne, i również to, w jaki sposób powstają. Jako przykład rozłam i pęknięcia w strukturze społeczeństwa Geertz opisuje ceremonię pogrzebu na Jawie. Jest to, według niego, przykład rozdzielenia się struktury społecznej od kultury. W skrócie: zmiana społeczna zaburzyła strukturę jawańskiego społeczeństwa: rozbitcie społeczeństwa *kampungu* (w sensie struktury społecznej mieszkańcy tych enklaw są mieszczuchami, ale w sensie kulturowym nadal pozostają wieśniakami), odbija się w zakłóceniu formy *slametanu*. Zakłócenia w ceremonii polegały więc na odmowie przeprowadzenia ceremonii pogrzebowej przez modina (grupa religijna, tradycyjna Santri), gdy ten zobaczył w domu zmarłego chłopca symbol partii parmai – antymuzułmańskiej, a którą tworzyła grupa religijna zwana abangan. A ponieważ ceremonia pogrzebowa stanowiła bardzo ważny symbol kulturowy dla mieszkańców *kampungu*, i też jednoczyła tych mieszkańców pod względem społecznym, taki sprzeciw wywołał sporo zamieszania. Mamy więc tu przykład niezgodności między kulturowymi ramami znaczenia i wzorcami interakcji społecznej, związany z utrzymaniem się symboli religijnych (chłopskiej struktury społecznej) w środowisku miejskim (Geertz, 2005, s. 173–197). Na tym przykładzie Geertz pokazuje, jak solidarność społeczna rozpada się z powodu różnicowania religijnego i politycznego.

Zdaniem Kupera Geertz pozostaje pod wpływem Parsonsa, ponieważ analizuje on zjawiska społeczne w trzech zasadniczych opozycjach: 1) kultura i struktura społeczna, 2) państwo tradycyjne a nowoczesnością oraz 3) religia i ideologia. Geertz uznaje koncepcję działania społecznego, jak również to, że częścią tego działania jest kultura. Zgodny jest z Parsonsem w kwestii konieczności jej redefinicji, i też zgadza się z nim, że każdy element działania wymaga osobnej analizy. Ważna jest też dla niego odpowiedź na pytania Parsonsa, m.in.: jak należy ustalać związki pomiędzy kulturą a procesem społecznym, w jaki sposób kultura funkcjonuje jako model dla działania. Ale, dodaje, Geertz często zadowala się bardzo ogólnymi stwierdzeniami, i to zazwyczaj cytując Parsonsa czy Shilsa, w badaniach antropologicznych zaś posługuje się „staroświeckim” empiryzmem. W rezultacie Geertz okazuje się skrajnym idealistą, a „wyszukany” program Parsonsa jest zbyt ambitny dla tego antropologa. Geertz pozostaje więc niejako wierny Parsonow-

skiej idei kultury, ale, zdaniem Kupera, porzuca on kwestie socjologiczne. Na koniec swojej analizy Kuper podsumowuje antropologię Geertza słowami: „W książce *Negara* społeczeństwo jest zabłoconym królestwem wieśniaków. Czas zatrzymał się na dworze, prawdziwym centrum świata, zarówno dla Balijszyków, jak i dla antropologa” (Kuper, 2005, s. 65–104).

Inaczej tę kwestię przedstawia Rafał Nahirny, gdy komentuje poglądy Kupera. Do takiej wizji również ja się dołączam. To prawda, że Geertz odszedł od rygoru naukowego i ścisłości socjologii w stronę eseistyki. (Ale socjologia też dziś już nie jest „rygorystyczna” naukowo). „Późny” Geertz podobno porzucił naukę dla kultury, ale tu trzeba by było wejść ponownie w epistemologiczny dylemat na temat wiedzy i sposobów jej zdobywania. Zgadzam się z Nahirnym, że Geertz stosuje „strategię zakłócania spokoju”, i że rozdział na kulturę i społeczeństwo jest u niego istotny. Zgadzam się również z tym, że *Negara* (1980) jest książką „wybitnie socjologiczną”, pisaną w duchu socjologii Parsonsa. Autor analizuje w niej obraz organizacji państwowej XIX-wiecznego Bali i rozróżnienie struktury społecznej oraz kultury stanowi tu istotne narzędzie badawcze (Nahirny, 2011, s. 55–70). Jednak nie jest to wszystko, jeśli chodzi o Geertza i jego relacje z socjologią oraz relacje antropologii z socjologią<sup>13</sup>. Oczywiście, Geertz odchodzi od teorii Parsonsa, ale niezbyt daleko, bo nie porzucił on koncepcji systemu społecznego (Lubaś, 2012, s. 35) ani teorii działania społecznego. Ten aspekt antropologii Geertza zauważa również Adam Szafrąński (2015, s. 60–65). Według tej teorii, aby system społecznego działania mógł trwać, „musi być zdolny do adaptacji, osiągana celów, integracji i utrzymywania wzorów działania społecznego” (Szafrąński, 2008, s. 124). Podobnie analizuje rzecz Fred Inglis – on także podkreśla ważność lekcji Parsonsa, głównie idei systemu w analizie kultury u Geertza (Inglis, 2015, s. 35–39). Sam Geertz z kolei pisze: „Była nas grupa osób. Talcott Parson nie był antropologiem interpretatywnym, ale stworzył możliwość mówienia o rozumieniu, znaczeniu i symbolach, strukturach i było to bardzo ważne” (Panourgia, Kavouras, 2012, s. 48). Teoria działania społecznego, w której integralną część stanowi analiza struktury społecznej, kultury i osobowości, przyczyniła się w dużej mierze do ukształtowania teorii kultury Geertza. A ta zakłada, że kultura jest systemem znaczących symboli, za pomocą których człowiek nadaje znaczenie własnym doświadczeniom, a są to język, sztuka, mit, rytuał, nauka, prawo, moralność, zdrowy

---

<sup>13</sup> Wątek relacji antropologii z socjologią i problem linii demarkacyjnej pomiędzy tymi dyscyplinami podejmują również socjologowie, np. Grażyna Woroniecka i Magdalena Łukasik. Autorki te piszą o problemie przenikania się tych dwóch systemów komunikacji w kontekście systemów autopojetycznych Nikolasa Luhmanna. Stawiają tezę, że wykorzystanie tej teorii pozwala na stworzenie pojęć szerszego modelu i na stworzenie naukowej wiedzy o zjawiskach społeczno-kulturowych (Woronecka, Łukasik, 2013, s. 6–21).

rozsądek, religia czy ideologia. Antropolog ma zajmować się *analizą* tych symboli, *przyglądać* się symbolicznym aspektom tego działania społecznego, bo formy społeczeństwa są istotą kultury. Gdyby oczyścić Geertza z postmodernistycznych „narośli”, można by było dostrzec to – źródłowe – socjologiczne wyposażenie, które – tak naprawdę – pozwoliło Geertzowi trafnie diagnozować współczesną kulturę. „Teoria kultury Parsonsa, pisze Geertz, jeśli tylko wprowadzimy do niej odpowiednie poprawki, stanowi jedno z naszych najmocniejszych narzędzi intelektualnych w przygotowaniu się do zrozumienia i poradzenia sobie z tą erą, lub choćby do jej przetrwania” (Geertz, 2005, s. 283–287). I Geertz właśnie te poprawki wprowadza. Kultura jest dziś nadal przedmiotem naukowego poznania. Nie przekreśliły tego żadne zmiany w postrzeganiu wiedzy ani żadne rewolucje społeczne. Pozwolę sobie na koniec raz jeszcze przytoczyć słowa Geertza: „teorie nie umierają, pojawiają się w nowym wydaniu” (Geertz, 2005, s. 27).

## Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against Culture. W: R. Fox (red.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (s. 137–162). Santa Fe: School of American Research Press.
- Alexander, J. (2010). *Źnaczenie społeczne. Studia z socjologii kulturowej*. Nomos.
- Bal, M. (2012). *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*. Narodowe Centrum Kultury.
- Brocki, M. (2003). FAQ. W: Clifford Geertz – lokalna lektura. W: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura* (s. 139–154). Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Buliński, T. (2009). Czym jest antropologizacja nauk? W: A. Pomieciński, S. Sikora (red.), *Żanikujące granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów* (s. 263–277). Telgte.
- Burszta, W. (1992). *Wymiary antropologicznego poznania kultury*. Wyd. UAM.
- Burszta, W. (2003). Clifford Geertz albo wierność sobie. W: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura* (s. 93–105). Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cervinkova, H. (2003). Trzydzieści lat *Po fakcie*. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza. W: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz. Lokalna lektura* (s. 119–137). Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Wyd. KR.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truth. W: J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (s. 1–26). University of California Press.
- Firth, R. (2003). Czy antropologia społeczna ma przyszłość. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 19–34). PWN.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Wyd. KR.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.



- Geertz, C. (2006). *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Geertz, C. (2010). *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz, C. (2000). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz, C. (2003). *Żastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy antropologiczne*. Universitas.
- Godlewski, G. (2003). *Antropologia słowa*. Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gouldner, A. (2010). *Kryzys zachodniej socjologii*. Nomos.
- Inglis, F. (2000). *Clifford Geertz. Culture, Custom, Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Kołodziejczyk, D. (2003). Geertz i postkolonializm. W: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura* (s. 183–202). Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuligowski, W. (2003). Uwolnić się od Geertza. W: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura* (s. 203–215). Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuper, A. (2005). *Kultura. Model antropologiczny*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lubaś, M. (2003). *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*. Nomos.
- Lubaś, M. (2012). W świecie niestabilnych całości. Clifford Geertz o współczesnej heterogenizacji kulturowej. W: A. Szafranski (red.), *Geertz. Dziedzictwo – interpretacje – dylematy* (s. 31–45). Wyd. KUL.
- Mokrzan, M. (2012). Clifford Geertz i retoryka. O zwrocie retorycznym w antropologii. W: A. Szafranski (red.), *Geertz. Dziedzictwo – interpretacje – dylematy* (s. 101–121). Wyd. KUL.
- Majbroda, K. (2012). Kultura poprzez znaki. W: A. Szafranski (red.), *Geertz. Dziedzictwo – interpretacje – dylematy* (s. 47–67). Wyd. KUL.
- Nahirny, R. (2011). *Losy naukowej tamigłówki. Clifford Geertz, mikrohistorie i podmiotowość*. Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Nowak, A., Abriszewski, K., Wróblewski, M. (red.). (2016). *Czyje lęki? Czyja Nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo społecznych*. Wyd. UAM.
- Pool, R. (1999). Etnografia postmodernistyczna? W: M. Buchowski (red.), *A amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 268–290). Instytut Kultury.
- Pucek, Z. (2000). Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist. W: C. Geertz, *Żastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy antropologiczne* (s. V–XXIX). Universitas.
- Rabinow, P. (1999). Wyobrażenie są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii. W: M. Buchowski (red.), *A amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 88–122). Instytut Kultury.

- Szafrński, A. (2008). Geertz a socjologia. *Rocznik Nauk Społecznych*, T. XXXVI, z. 1, 123–142.
- Szafrński, A. (2015). *Ku interpretacyjnej antropologii religii*. Wyd. KUL.
- Woroniecka, G., Łukasik M. (2013). Znikające różnice. Relacje między socjologią i antropologią kulturową w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, T. IX, nr 13, 6–21.
- Zammito, J. (2010). The Migration of the ‘Culture’ Concept from Anthropology to Sociology at the Fin de siecle. W: O. Zenker, K. Kumoll (red.), *Beyond Writing Culture* (s. 187–209). Berghahn.

\*\*\*

### **Migrating Notion of Culture. Around Clifford Geertz’s Anthropology**

**Abstract:** The article concerns the problem of the boundary between the disciplines of anthropology and sociology, and changes in the way of understanding the concept of culture. The main thesis of the article is the claim that the socio-economic changes, after the Second War, lead to a redefinition of the concept of culture, and for blurring the boundary between anthropology and sociology. Culture today becomes a social issue. It is no longer a matter of discovering new lands, tropics and orient. Culture has become something ordinary today, something that seems to be among ordinary people, who living in ordinary cities. The subject of the article goes around Clifford Geertz’s theory of culture, because he is an anthropologist who notices this blurring of boundaries. In order to achieve the aim of the article and confirm the thesis put forward in it, the author divided the text into three parts. In the first one she presents – in outline – the turns and changes that took place both in science and in the social sphere. In the second part, she refers to Geertz’s theory and tries to show what his understanding of the concept of culture looks like. In the third point, she tries to grasp this transition of culture into the area of sociology. In this context, the name of Talcott Parsons comes in.

**Keywords:** culture, anthropology, sociology, Clifford Geertz, Talcott Parsons.