

RENATA TAŃCZUK
Wrocław

LEKCJE Z GEERTZA

Recenzję książki Clifford Geertz — *lokalna lektura*¹ można by zacząć podobnie jak rozpoczyna swoje teksty wielu polskich autorów piszących o antropologii interpretacyjnej Clifford Geertz: Clifford Geertz jest bez wątpienia jednym z najwybitniejszych i najbardziej kontrowersyjnych współczesnych antropologów lub Clifford Geertz, „mistrz kulturowej hermeneutyki” (s. 93), patron nowego historycyzmu (s. 7), jest jednym z tych współczesnych badaczy kultury, któremu „udało się uratować etnografię przed utratą przedmiotu badań” (s. 183). Taki początek mógłby być jednym, choć z pewnością nie najważniejszym, z dowodów naszej specyficznej znajomości prac

Geertza — czy więc nadal trzeba przekonywać polskiego czytelnika o ważności tego autora dla współczesnej antropologicznej refleksji nad kulturą, dla badań etnograficznych? Myślę, że nie, choć wciąż jest to autor znany nam głównie z drugiej ręki i to przede wszystkim dzięki omówieniom najnowszych kierunków w antropologii amerykańskiej. Tekstów samego Geertza przetłumaczono na język polski niewiele i nadal brak wśród nich prac najbardziej znaczących, takich jak chociażby: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (1973), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (1983) czy *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (1995). Trudnościom z udostępnieniem swojej twórczości jest winien poniekąd sam Geertz, gdyż jego język stał się przyczyną klęski niejednego tłumacza i okazywał się, jak można przypuszczać, przeszkodą nie do pokonania, skoro zapowiedziane przez Aldonę Jawłowską, w 1990 r., w pierwszym polskim tekście poświęconym w pełni Ge-

Adres do korespondencji: rentan@uni.wroc.pl

¹Dorota Wolska, Marcin Brocki (red.), *Clifford Geertz — lokalna lektura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, stron 222.

ertzowi, tłumaczenie jego esejów do dziś się nie ukazało².

Tym bardziej należy się cieszyć z przygotowanej przez Dorotę Wolską i Marcina Brockiego publikacji poświęconej w całości twórczości tego autora, a obejmującej nie tylko jej krytyczne omówienia, ale również teksty samego Geertza pochodzące z najnowszej pracy *Available Light* (2000). Książka ta, zgodnie z zapowiedzią redaktorów, częściowo zapełnia lukę w polskiej literaturze humanistycznej, gdyż osobna publikacja poświęcona antropologicznej refleksji Geertza przez wielu czytelników była z pewnością od dawna oczekiwana i, jak można się spodziewać, dla studentów etnologii stanie się jedną z obowiązkowych lektur. Dlatego szkoda, że wydawca nie zadbał o rzetelną jej korektę; książka roi się od różnego rodzaju błędów i niedociągnięć edytorskich oraz, niestety, rozpada się już po pierwszej lekturze. Warto zaznaczyć, jak sądzę, że redaktorzy zbioru *Clifford Geertz — lokalna lektura*, wydanego przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, są pracownikami Uniwersytetu Wrocławskiego — publikacja jest więc świadectwem godnej pochwały współpracy środowisk uniwersyteckich.

Tytuł recenzowanej pracy nawiązuje do tytułu jednej z najważniejszych książek w dorobku Geertza *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Jest to nawiązanie, jak sądzę, w pełni przemyślane, prowokujące do pytania o to, jaka jest recepcja Geertza na gruncie polskiej etnologii, kulturoznawstwa, literaturoznawstwa czy historii; czy również dla polskich autorów okazał się on inspirujący, prowokujący do przemyśleń nad własną refleksją nad kulturą, uprawianą przez siebie dziedziną wiedzy, jej metodologią. Nie mniej ważne może być też pytanie o swoistość naszej lokalnej (no właśnie: czy lokalnej?) wiedzy o kulturze.

Omawiana publikacja składa się z dwóch części oraz bibliografii prac Geertza wraz z adresami bibliograficznymi tekstów przetłumaczonych na język polski. Pierwsza część zawiera eseje autorstwa samego Clifforda Geertza

(*Świat w kawałkach — kultura i polityka u schyłku wieku; Myślenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo powstałych państwach; Kultura, Umysł, Mózg / Mózg, Umysł, Kultura*) oraz wywiad przeprowadzony z nim w 1999 r. przez Hanę Červinkovą, tłumaczkę czeskiego wydania *The Interpretation of Cultures*. Zawartość tej części doskonale koresponduje z tekstami zamieszczonymi w części drugiej, której lektura byłaby bez owych tekstów początkowych znacznie utrudniona, a może nawet niezrozumiała.

Część druga daje pewien wgląd w lokalną lekturę prac omawianego antropologa. Obejmuje między innymi teksty polskich komentatorów jego twórczości: Wojciecha Burszty, Waldemara Kuligowskiego, Marcina Brockiego, Doroty Wolskiej, Doroty Kołodziejczyk, a także Hany Červinkovej i George'a E. Marcusa. Lektura Geertza nie jest więc tu tylko lokalna, namysł nad jego twórczością został poszerzony o głosy autorów spoza „naszego podwórka”. Nie jest to zarzut pod adresem komentatorów Geertza, w końcu zapoznanie polskiego czytelnika z krytyką, z jaką spotyka się na świecie jego pisarstwo, jego koncepcja kultury, ma niezaprzeczalne walory. Właśnie głosy z zewnątrz, choć nie te zamieszczone w książce, okazują się dla autorów polskich (ale nie tylko polskich — również dla Hany Červinkovej) nader istotne, wspomagają bowiem krytyczną analizę jego prac.

W zamykającym część drugą tekście *Uwolnić się od Geertza* Waldemar Kuligowski konfrontuje polską recepcję prac Geertza z zagraniczną, przedstawiając stawiane mu zarzuty. Wskazuje na brak „poważnej, pogłębionej krytyki stanowiska autora *Local Knowledge* [...], jakiejś systematycznej polemiki z jego poglądami”, mimo że: „Obnoszenie relikwiarzy interpretatywizmu stało się [...] jedną z ulubionych form legitymizowania publikacji przez wielu alumnów polskiej antropologii” (s. 207). Autor ten przedstawia dzieje obecności Geertza w polskiej etnologii, będące zarazem paradoksalnie historią jego nieobecności w niej: „Przyczyna tej absencji wydaje się tkwić w arcy polskiej figurze przedmurza: tym razem wszelako nie chrześcijaństwa, lecz — o tempora, o mores! — postmodernizmu. Geertz został uznany w Polsce za uoso-

² A. Jawłowska, *Koncepcja kultury w antropologii Clifforda Geertza*, w: *Spółczesność, kultura, osobowość*, praca zbiorowa, Warszawa–Łódź 1990.

bień tej tendencji w myśleniu. I stąd cały ambaras: kibice postmodernizmu cytują go, w większości kierując się źle pojętym obowiązkiem trwania po właściwej stronie, przeciwnicy z kolei czynią to samo, polemizując z domniemanym antyrozumem. Czyżby rzeczywiście oryginalne stanowisko autora tak ważnych prac, jak *The Interpretation of Cultures*, *Local Knowledge*, *Anty anty-relatywizm* (1999), *Dzieło i życie* (2000) czy *After the Fact* (1995), wyczerpywało się wyłącznie w kategoriach postmoderna ożywcza / postmoderna banalna? Czyżby Geertz niczego nas nie nauczył...?" (s. 212–213). Przytoczyłam tu tak obszerny fragment wypowiedzi Kuligowskiego, ponieważ z jednej strony ujawnia on specyficzny rys naszej wiedzy o Geertz, z drugiej — postawione przez niego pytanie o naukę płynącą z lektury jego dzieł wydaje się ważne dla autorów wszystkich pomieszczonych w omawianej pracy tekstów. Dla Kuligowskiego najważniejszą lekcją, jakiej udziela mu Geertz, jest „głębokie przekonanie o tym, że fundamentem obiektywności w antropologii” jest subiektywność badacza, że autorytet antropologii gwarantowany jest „autorską sygnaturą”, ujawnieniem warunków budowania wiedzy (s. 213).

Wojciech Burszta w tekście *Clifford Geertz albo wierność sobie*, wskazując na intelektualne inspiracje Geertza (Wittgenstein, Weber, hermeneutyka), przedstawia ogólną charakterystykę jego koncepcji kultury i jej badania. Zadanie, jakie stawia sobie Burszta, to nie tyle prezentacja poglądów twórcy antropologii interpretacyjnej, charakterystyka jego twórczości (choć temu poświęca znaczną część swego tekstu), ile ukazanie wierności Geertza „przesłaniu, które przywiodło go do uprawiania antropologii kultury” (s. 100). Geertz, robiąc swoje, to znaczy pisząc, pozostaje wierny swojej wizji świata społecznego i sposobów jego badania, swoim zainteresowaniom: kulturą, próbą „zrozumienia, co dzieje się w świecie wśród różnych ludów w różnych czasach, jakie są ograniczenia, przyczyny, nadzieje i możliwości stwarzane im przez kulturę”. Nade wszystko jest wierny, jak moglibyśmy powiedzieć, jednej z najważniejszych własności antropologii, to jest zdolności do komplikowania i podważania „naszego zadufania, pewnością, że już wiemy, jak być ma, że już żyjemy

w Wolterowskim najpiękniejszym ze światów, że wszystko idzie ku lepszemu” (s. 101, 105).

Hana Červinková w artykule *Trzydzieści lat Po fakcie. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, którego wcześniejsza wersja stanowiła posłowie do czeskiego wydania *The Interpretation of Cultures*, wskazuje, jaki wpływ miała teoria interpretacyjna Geertza na „zmianę epistemologiczną w historii antropologii” (s. 121). Autorka omawia koncepcję kultury Geertza oraz przedstawia dwa nurty krytyki jego twórczości: pierwszy (Vincent Crapanzano, George Marcus) zarzuca Geertzowi brak autorefleksji, drugi „brak zainteresowania zagadnieniami władzy i polityki” (William Roseberry, Paul Rabinow, Nancy Scheper-Hughes, Sherry Ortner) (s. 120). Jednak mimo krytyki, a przecież ta nie ogranicza się tylko do omówionych przez Červinkovą nurtów, Geertz nie przestaje inspirować. Interdyscyplinarność jego prac wprowadziła perspektywę antropologiczną do innych dziedzin (s. 121). Autorka eseju wskazuje na współczesne zastosowania teorii Geertza zarówno w obrębie antropologii, jak i poza nią. To właśnie zdolność do inspirowania, a przede wszystkim „otwarcie nowych możliwości dla intelektualnych, naukowych eksploracji”, stanowi — zdaniem Červinkovej — być może największą zasługę Geertza (s. 137).

Do jakiego stopnia Geertz może być inspirowany, nie tylko dla refleksji nad kulturą — powołaniem antropologii, ale także dla praktyki badawczej, wyraźnie widać w znakomitym tekście George’a E. Marcusa: *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*. Marcus punktem wyjścia swoich rozważań nad modelem badań terenowych czyni relację Geertza z jego własnych badań na Bali. Opisuje on tam, jak razem z żoną i tubylcami uciekał przed policją rozpędzając nielegalną walkę kogutów. Ucieczka ta — „współudział” — okazała się istotna dla zbudowania właściwej, „zażyłej” relacji z badanymi, dzięki niej badacz zyskał status „swojego”. Zbudowanie zażyłego związku z informatorami stało się wymogiem antropologicznych badań terenowych między latami pięćdziesiątymi a osiemdziesiątymi. Jednak zmieniający się kontekst badań antropologicznych sprawił, że

— jak pisze Marcus — na modelu badań opartych na zażyłości pojawiły się rysy (s. 157). Dostrzeżona przez Geertza ważność „współudziału” dla budowania zażyłości okazała się dla Marcusa inspirująca — swoje rozważania nad praktyką badań terenowych, sposobem myślenia o niej oraz zmianach jej dotyczących rozwija, używając idei współudziału jako środka służącego ich przedstawieniu (s. 157). Nie oznacza to, jak pisze, że promuje współudział jako nowe pojęcie wyznaczające antropologiczną praktykę, nowy normatywny ideał pracy terenowej (s. 157, 181). Jego cel jest nieco skromniejszy — przedstawiając historię współudziału chce zainicjować rozważania nad zmianami warunków pracy antropologicznej zachodzącymi wewnątrz „świętego obszaru” antropologii (s. 159). Rekonstruowana przez Marcusa historia współudziału ukazuje jego przesunięcie, za sprawą zmian warunków badań i ich przedmiotów, z pozycji „integralnego [...] wymiaru zażyłości” na pozycję „podstawowej figury ideologii pracy terenowej” (s. 159, 169).

Krytycznie przygląda się pracom Geertza Marcin Brocki. W tekście pt. *FAQ* zastanawia się nad stosunkiem Geertza do hermenutyki i teorii znaczenia oraz nad relacją danych i dowodów w jego pracach. Uznaje on, że rozumienie wymienionych zagadnień oraz „wewnętrznego rozdzielenia, dualizmu w jego teorii kultury” determinuje dalsze pytania, jakie można od niego oczekiwać. Zdaniem Brockiego, Geertz używa pojęć semiotyki i hermenutyki, podobnie jak innych, ze świadomą swobodą, która związana jest z projektem przebudowy podstaw antropologii (s. 143). Sam Brocki, jak się wydaje, ostrożnie sytuuje autora *After the Fact* raczej po stronie hermenutyki niż semiotyki (s. 144). Ostrożność ta wynika ze świadomości nadużyć, ku którym prowadzi etykietowanie: „Etykieta włącza w swój obręb całą jego twórczość, a problem zasadniczy tkwi właśnie w błędnym odczytywaniu tej twórczości poza specyficzną poetyką konkretnych tekstów pisanych na przestrzeni blisko 40 lat [...]. Trudno powiedzieć o pierwszych pracach Geertza, że są przeniknięte duchem hermenutyki” (s. 150). Problem weryfikowalności badań antropologicznych Geertz roz-

strzyga, zdaniem Brockiego, na sposób postmodernistycznej humanistyki, dla której jest ona consensusem, pochodną użycia (s. 148). Użyteczność badań i moc inspiracji jako kryteria weryfikujące wiedzę (Jacques Lyotard), jeśli zgodzimy się na taką podstawę jej legitymizacji, świadczą, jak zauważa Brocki, na korzyść Geertza. Ostatecznie jednak, przedstawiając różne zastrzeżenia wobec jego prac, autor odnosi do niego stwierdzenie Lévi-Straussa o J. J. Rousseau — „Nie przekonuje mnie on, ale pobudza do działania” (s. 148, 151).

W interesujący sposób przeczytała Geertza Dorota Wolska. W eseju *Badacz kultury jako świadek* zastanawia się nad tym, czy Geertz, uznawany za założyciela antropologii interpretacyjnej wpisującej się w ideał poznania wylaniający się z „przełomu interpretacyjnego”, opowiada się po stronie humanistyki poznawczej. Analizuje jego poglądy na kulturę — pojęcie, które może nazbyt pośpiesznie niektórzy chcieliby odesłać do lamusa, a którego, choć w zmienionej nieco postaci, Geertz jest nieustającym orędownikiem. Pewne trudności z interpretacją rozumienia kultury przedstawionego w *The Interpretation of Cultures* związane są z niejasnością przyjętej przez autora koncepcji znaczenia. O ile poszukiwanie klucza do „Geertzowskiego znaczenia” u Wittgensteina wydać się może oczywiste, o tyle sięganie do Charelsa Taylora już takie oczywiste nie jest, choć — jak przypuszcza Wolska (s. 112) — w kwestii społecznego statusu znaczeń Geertz i Taylor byłiby zgodni. Podobnie jak inni autorzy tekstów zamieszczonych w książce *Clifford Geertz — lokalna lektura* Wolska omawia przyjęte przez Geertza zasady interpretacji kultury, wskazuje na jego antyscjentystyczne podejście w ocenie rezultatów poczynań badawczych — kryterium ich wartości jest „rozszerzenie ram społecznego dyskursu” (s. 113). Przywołane przez autorkę poglądy autora *Local Knowledge* na cele antropologii, a nade wszystko jego opowiedzenie się po stronie wiedzy lokalnej pozwalają, jak zauważa, na postawienie pytania o praktyczny aspekt propagowanej przez niego eseistycznej wiedzy. Praktyczność ta, pisze Wolska, nie leży „w jej jakościach manipulacyjnych, spełnia się ona raczej poprzez rafinowanie tego, co Geertz nazywa moralnymi umiejętnościami

mi czy zdolnościami pozwalającymi czynić życie sensownym i dającym się zaakceptować”, a to wymaga tylko „studiowania konkretnych przypadków cudzego rozumienia i samorozumienia” (s. 115). Jak zauważa autorka, tak rozumiany praktyczny wymiar wiedzy antropologicznej sprawia, że rola świadka dającego świadectwo cudzego i własnego sposobu życia, którym — jak chce Geertz — ma być antropolog, zostaje przekroczona. Antropolog, moglibyśmy powiedzieć, ma być kimś jeszcze, kimś więcej niż tylko świadkiem. Być może ta nowa rola — kogoś, kto świadczy i oczyszcza, rafinuje moralne umiejętności — jest możliwa dzięki autorytetowi doświadczenia hermeneutycznego, które winno być udziałem badacza. Wolska pisze, że antropologia interpretacyjna, choć podważyła autorytet doświadczenia badacza-bezstronnego obserwatora, od autorytetu doświadczenia nie jest wolna, interpretacja bowiem jest również doświadczeniem hermeneutycznym (s. 116–117). Doświadczenie to ma „aplikacyjny charakter, co znaczy, że rozumienie odnosi się do rozumiejącego i jego świata. Spełnia się właśnie we współobecności świadka. Samorozumienie nie jest jednak samoeksploracją [...], lecz dokonuje się w konfrontacji z tym, co podlega interpretacji. Samorozumieniu nie przysługuje [...] pewność samowiedzy, raczej trwale kwestionowanie tej pewności” (s. 117). Samorozumienie bezboleśnie nabyte dzięki olśniewającemu kontaktowi z obcym oraz łatwe poznawcze i moralne korzyści, których można by oczekiwać po konfrontacji ze światem obcej kultury, jak zaznacza autorka przywołując ostrzeżenia Geertza, są złudzeniem: „Wydaje się bowiem, że nie ma innej drogi do siebie niż przedzierać się przez gąszcz nawarstwiających się świadectw cudzego życia” (s. 117).

W tekście *Geertz i postkolonializm* Dorota Kołodziejczyk podejmuje problem przydatności dzieła Geertza do refleksji postkolonialnej i badań nad wielokulturowością. Stwierdza, że przynajmniej potencjalnie jest ono przydatne ze względu na powściągliwość w wyznaczaniu zadań etnografii (s. 186). Jeśli na tym miałby polegać znaczący wkład Geertza do studiów postkolonialnych i badań wielokulturowości, to nie najlepiej świadczyłoby to zarówno o nich, jak

i o pracach Geertza. Na szczęście Kołodziejczyk nie poprzestaje na tej raczej wątpliwej zalocie i uznaje, że kluczowe znaczenie dla studiów postkolonialnych i multikulturalizmu (tak dla wygody autorka nazywa badania nad wielokulturowością) ma ujawniana przez Geertza krytyczna „świadomość przeplatania się polityki i kultury” (s. 186). Wskazuje również, że przekonanie Geertza o etycznym wymiarze opisu kultury stanowi istotny punkt łączący jego refleksję z krytyką postkolonialną. Poszukiwanie wzajemnych podobieństw, relacji, wpływów między koncepcją Geertza (i nawet szerzej — antropologią) a studiami postkolonialnymi i multikulturalizmem stanowi osnowę tekstu Doroty Kołodziejczyk. Autorka ta zwraca uwagę między innymi na Geertzowski „program wiedzy lokalnej” i zainteresowanie w punkcie wyjścia wyżej wymienionych studiów wiedzą lokalną (s. 186). Ukazuje przykłady „interwencji postkolonializmu” w etnografię i antropologię, omawiając krytyczne względem antropologii i koncepcji samego Geertza poglądy niektórych postkolonialnych badaczy (Lily Abu Lughod, Nicholas Thomas). Kołodziejczyk kończy swój artykuł przywołaniem otwierającego recenzowaną pracę tekstu Geertza *Świat w kawałkach — kultura i polityka u schyłku wieku*, w którym autor formułuje — według niej, nie pierwszy już raz — program minimum: wypracowania „nowego języka teorii zdolnego choć w przybliżeniu dokonać opisu «świata w kawałkach», ponad granicami dyscyplin, ale też i poprzez te granice”, ująć kulturę w zjawisku powszechnej różnorodności (s. 202). „Tego rodzaju strategiczna synteza potrzebna jest po to, aby poznawać i poszerzać zasady komunikacji międzykulturowej, która [...] jest ostatecznym celem Geertzowskiego programu minimum [...]” (s. 202).

Chociaż niniejsze omówienie pracy poświęconej jednemu z mistrzów współczesnej antropologii nie odwzorowuje kolejności zawartych w niej tekstów, to lekturę radzę zacząć od części pierwszej. Jak już wspomniano, pomieszczono tam między innymi eseje Geertza, do których autorzy komentowanych tu artykułów się odwoływali. Umożliwia to bezpośrednie zapoznanie się z poglądami głównego bohatera książki oraz pomaga w wyrobieniu sobie o nich opinii.

Z pewnością każdy z czytelników wyciągnie własną naukę z lektury tych tekstów. Dla mnie najważniejsze były dwie lekcje. Pierwsza jest związana z rozpoczynającym książkę esejem *Świat w kawałkach — kultura i polityka u schyłku wieku*. Zachodzące w świecie zmiany polityczne, ekonomiczne, cywilizacyjne i kulturowe, zarówno te — pisze o nich Geertz — których symbolem jest upadek Muru Berlińskiego, jak i te, których świadkami jesteśmy od czasu tragedii na Manhattanie, zasadniczo wpłynęły na oblicze współczesności. Nowa sytuacja stanowi intelektualne i moralne wyzwanie dla wszystkich zajmujących się nie tylko teorią polityczną, nad którą zastanawia się Geertz w swoim tekście, ale również innymi zagadnieniami w obrębie nauk społecznych i humanistyki. Istotne pytanie, które nurtuje Geertza i które nas także winno niepokoić, dotyczy tego, w jaki sposób powinniśmy myśleć o „świecie w kawałkach” — tym królestwie różnorodności. „Konieczne staje się — powie Geertz — wypracowanie ogólnych pojęć, nowych lub też modyfikujących stare, jeśli naszą ambicją jest badać blask nowej różnorodności i powiedzieć cokolwiek użytecznego o jej formach i jej przyszłości” (s. 14). Refleksja nad myśleniem, do której nawołuje Geertz, powinna zmierzać do wypracowania „takich sposobów myślenia, które byłyby wrażliwe na szczególne, swoiste przypadki, odstępstwa, nieciągłości i kontrasty” (s. 16). Istotna wydaje się łamiąca nasze przyzwyczajenia myślowe uwaga dotycząca postrzegania różnicy: „nie wolno różnicy postrzegać jako negacji podobieństwa, jako jego przeciwieństwa, opozycji i zaprzeczenia.

Należy uznać, że obejmuje ona podobieństwo: umiejscawia je, konkretyzuje, nadaje mu formę” (s. 19). Wydaje się, że taki sposób postrzegania różnicy ma także konsekwencje metodologiczne: „Nie istnieje opozycja pomiędzy studium ukazującym zróżnicowanie, gdzie wyraźnie widoczny jest szczegół, a ogólną charakterystyką definiującą powiązania” (s. 20).

Druga ważna dla mnie nauka płynie z eseju *Myślenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo powstałych państwach*, a związana jest z moralnym wymiarem nauk społecznych. Dotyczy ona przekonania, że wpływ nauk społecznych na charakter naszego życia będzie zależał — jak pisze Geertz — „bardziej od tego, jakiego rodzaju doświadczenia moralne zdają się one wyrażać, niż od ich skutków technologicznych” (s. 52) oraz że zaangażowanie w społeczne myślenie naukowe jest próbą „przekroczenia logicznej bariery, jaka [...] dzieli” wartości i fakty, „za pomocą pewnego wzorca zachowania, który zamykając je w obrębie jednolitego doświadczenia, w sposób racjonalny je łączy” (s. 68).

Być może żywione przez Clifforda Geertza przekonanie o odpowiedzialności za myślenie, o znaczeniu moralnego wymiaru uprawianej dyscypliny, sprawia, że jest on szczególnie wrażliwy na rolę, jakie może pełnić antropologia — wykraczająca poza to, co znane, najbliższe, świadcząca o sposobach życia podług wartości, podejmująca „donkiszoteryjną próbę rozszerzenia roli ludzkiego rozumu” (s. 64) — na przykład przewodnika po zmieniającym się „świecie w kawałkach” czy doradcy teorii politycznej.