

Kultura in religija v fokusu hermenevtične metodologije Clifforda Geertza

ARIANA VOLARIČ
Žibertova 9
SI-1000 Ljubljana

POVZETEK

Pričujoči članek tematizira hermenevtično metodologijo v delu ameriškega kulturnega antropologa Clifforda Geertza. Pri tem se fokusira na tri problematske sklope: prvič, Geertzovo utemeljitev hermenevtične metodologije v okviru antropoloških raziskav v povezavi s kritično refleksijo kognitivne antropologije in etnografije; drugič, njegovo strategijo redefiniranja odnosa človek-kultura; in tretič, nekatere vidike aplikacije omenjene hermenevtične antropologije na religiološke raziskave. Zaključni del prezentira še določene kritične očitke tovrstni antropologiji s strani predstavnikov drugih antropoloških smeri, obenem nakaže na možne aplikacije Geertzove metodologije pri raziskavah alternativnih skupin, gibanj, tradicij v okviru evro-ameriških družb. Geertzov pristop je obravnavam kot poskus tolerantnega, brezpredsodkovnega raziskovanja življenjskih svetov ljudi drugih kultur in religij, to je, kot pristop, ki ima potencial za vzpostavljanje altruistične perspektive v znanosti.

Ključne besede: hermenevtična metodologija, kulturna antropologija, antropologija religije

ABSTRACT

CULTURE AND RELIGION AS THE FOCUS OF HERMENEUTIC METHODOLOGY OF CLIFFORD GEERTZ

The article focuses on the hermeneutic methodology developed by American cultural anthropologist Clifford Geertz. Particular attention is paid to the three topic: first, on Geertz articulation of hermeneutic methodology in the field of anthropological research and in a connection with his critical reflection of cognitive anthropology and ethnography; second, his strategy in redefining relation between men and culture and third, to some aspect of application hermeneutic anthropology on research of religions. Final part presents some critical argumentation from the point of adherents of other anthropological schools, but it also shows an new applications of Geertz methodology considering researches of alternative groups, movements and traditions in euro-american societies. Geertz's approach is interpreted as a example of tolerant, nonpreconceptional research on life world of people from different cultures and religions, that is, as approach which has potential for development of altruistic perspective in science.

Key words: hermeneutical methodology, cultural anthropology, anthropology of religion

Uvod

Clifforda Geertza (r.1926) zagotovo lahko označimo za enega od najvplivnejših kulturnih antropologov druge polovice 20. stoletja. Na svoji dolgi raziskovalni poti je združeval empirično raziskovanje s razvojem antropološke teorije, uveljavil pa se je tudi kot predavatelj na univerzah kot so Berkley, Oxford, Princeton. Izdal je več religio-loških in kulturoloških del, med katerimi so najbolj znana: *Religions of Java* (1960), *Islam Observed* (1968), *Local Knowledge* (1983), *Available Light* (2001). Z metodološkega in epistemološkega zornega kota pa je pomembno njegovo delo *The Interpretations of Cultures* (1973), v katerem je postavil temelje hermenevtičnega ali hermenevtično-fenomenološkega pristopa v kulturni antropologiji.

Geertzove metodološke orientacije se v precejšnji meri vežejo na filozofsko tradicijo fenomenologije, ki so jo utemeljili E. Husserl, M. Merleau-Ponty in M. Heidegger ter na analitično filozofijo L. Wittgensteina, delno pa se vežejo tudi na avtorje, ki so fenomenologijo prilagodili za religio-loška raziskovanja, kot sta na primer C.G. Jung in M. Eliade. To v bistvu ne preseneča, kajti njegova temeljna izobrazba je bila filozofska in šele v okviru doktorskega študija na Harvardski univerzi (1956) je ta filozofska znanja nadgradil z antropološkimi, pri čem je upošteval raziskovalce kot so E. Durkheim, B. Malinowski, R. Benedict, E. B. Taylor in M. Mead. Z vstopom v antropološko področje je svoj v osnovi filozofski hermenevtično-fenomenološki pristop začel tudi nadgrajevati s funkcionalističnim in genetičnim pristopom.

Za njegovo antropoško misel lahko obenem trdimo, da je bila vpeta v specifičen zgodovinski kontekst, razvijala se je namreč v obdobju postmodernizma, ki ga je zaznamoval razpad kolonializma, dvom v moč znanosti, zmanjšano zanimanje za 'velike zgodbe' in vseobsegajoče teorije ter simpatija do 'zatrtih drugačnosti'. Značilno za ta čas je bilo tudi prepričanje, da je agresivni evropocentrizem presežen ter da so stiki med zahodnim in nezahodnim svetom v funkciji dialoga in medsebojnega učenja. Za to priča tudi dejstvo, da so osrednja vprašanja te antropologije postala, kako se prebiti v konceptualni svet drugih kultur, kako videti stvari s stališča tistih, ki to kulturo živijo kot pomensko, kako spodbuditi komunikacijo različnih kultur.

V pričujočem članku bom poskušala predstaviti Geertzov hermenevtični odgovor na pereči antropološki problem metodologije in epistemologije v raziskovanju in razumevanju ljudi drugih kultur in religij, kot ga je ta predstavil v svojem delu "The Interpretations of Cultures", ter s tem nakazati možnost nove poti k znanstveni univerzalnosti.

Antinomije antropološke metodologije

Geertz je v svoji antropološki teoriji sledil hermenevtični, ali hermenevtično-fenomenološki metodologiji. Ta metodologija je bila v funkciji dešifriranja konceptualnih sistemov kulture, se pravi, simbolnih struktur, ki so jih predstavniki neke kulture vpeljali v svoje eksistencialne projekte in jim s tem dali pomen. Človek je znotraj tega konteksta bil opredeljen kot "žival ujeta v mrežo pomenov, ki jo je sam spletel", pri čem je kultura razumljena kot ta mreža, analiza le-te pa ni stvar eksperimentalne znanosti, ki išče zakone, temveč interpretativne, ki išče pomen." (Geertz, 1973:5). V tem kontekstu antropologija postane predvsem "znanost, katere napredek ni zaznamovan s popolnim konsenzom, ampak z izboljšanjem človeške komunikacije" (Geertz, 1973:29)

Ta način gledanja na človeka in kulturo pa neizogibno usmerja antropologijo h bolj konkretnim raziskavam, ki imajo kot izhodišče komunikacijsko izkustvo. Komunikacija kot oblika samorazumevanja, to je, kot način posredovanja pomenskih okvirov, pa implicira tudi novi odnos med znanstvenikom in pripadniki drugih kultur. Namesto

klasičnega pristopa, kjer je znanstvenik zgolj distancirani opazovalec, se pravi subjekt, ki opazuje druge ljudi kot objekte, tak pristop poudarja odnos subjekt-subjekt. Komunikacija kot oblika posredovanja druge kulture išče namreč od znanstvenika udeležbo v skupni obliki življenja, išče intersubjektivnost, priznavanje drugega kot drugega in s tem tudi preseganje meja, ki jih zarisuje zasidranost v raso, religijo, razred ali spol.

Ti novi metodološki vidiki, ki dajejo poudarek na 'predteoretskost' in izhajajo iz komunikacijskega izkustva kot temelja za dešifriranje kulturnih pomenov, so Geertza distancirali od pristopov kognitivne antropologije in etnografije, ki so sicer bili uveljavljeni v področju raziskovanja kulture in človeka. Razlaga kognitivne antropologije, da kulturo tvorijo psihološke strukture, na osnovi katerih je voden obnašanje posameznikov ali skupin posameznikov, se je iz tega hermenevtičnega vidika kazala kot redukcionistična zmeta. Kajti, po Geertzu vnaprejšnje pisanje sistematičnih pravil ali etnografskih algoritmov s ciljem, da si omogočimo vstop v svet domačinov ni nič drugega kot: "ekstremni subjektivizem združen z ekstremnim formalizmom s pričakovanimi rezultati" in "eksplozija vprašanj tipa: ali posamične analize reflektirajo to, kar 'zares' posameznik misli ali pa so to v glavnem pametne simulacije, logično identične toda substantivno različne od tega kar mislijo." (Geertz: 1973:11)

Posledica tovrstnega razmišljanja je po Geertzu, da kognitivna antropologija zapade v isto zmeta, kot behaviorizem in idealizem, da namreč "kultura sestoji iz mentalnih fenomenov, ki jih lahko analiziramo s formalnimi metodami podobnimi temi v matematiki in logiki." (Geertz, 1973:12) To po njegovi oceni vrže antropologijo na nivo operacionalistične dogme, kar pomeni, da le-ta ne raziskuje več človeka in način kako ta konstituira svoj svet kulture, ampak samo pritrjuje idealnosti svojega modela. Zato takšen metodološki pristop prinaša v znanost le prazni univerzalizem in ekstrateritorialnost, metodo kot izolirano tehniko, ter vlogo znanstvenika kot absolutnega subjekta, ki s ptičje perspektive analizira objekte svojega raziskovanja.

Po drugi strani pa etnografija, ki sicer ne pristaja na eksaktno metodo in vztraja na konkretnih, izkustvenih raziskavah kulture, zapade pri Geertzu v drugo zmeta; da je namreč možno ovrednotenje neke kulture zgolj na nivoju dejstev. Po Geertzu je to, kar dela etnografija "ustvarjanje stikov, selekcioniranje informatorjev, prepisovanje tekstov, dobivanje geneologij, izrisovanje področij, vodenje dnevnikov itd." (Geertz, 1973:6) To pa pomeni, da etnografije ne opredeljuje zvrst intelektualnega prizadevanja (etnografije ne moremo obravnavati kot zvrst znanja), ampak 'groba deskripcija' (thick description).

Problem, ki se antropologiji kaže pri obravnavanju dejstev je v tem, da so dejstva lahko strukturirana znotraj različnih pomenskih konceptov ali simbolnih sistemov, se pravi, znotraj različnih načinov razumevanja realnosti. Geertz s tem želi poudariti, da dejstva niso samokonstitutivna, da jih ne moremo obravnavati ločeno od modusev razumevanja znotraj neke kulture, kajti le-ta so pravzaprav njihove karakteristike. Za Geertza namreč mora biti analiza kulturnih fenomenov ozko povezana s konkretnimi družbenimi dogodki, z 'javnim svetom vsakdanjega življenja'. Toda za razliko od etnografije pod pojmom konkretnega nima v mislih zbiranje dejstev, ampak sortiranje pomenskih struktur. Pri tem se ne sprašuje, kot kognitivna psihologija: ali kultura predstavlja obnašanje po nekih vzorcih ali pa jo lahko vidimo kot okvir uma, temveč poskuša razkriti, kako se kultura manifestira skozi človekovo obnašanje in delovanje, to je, kulturo poskuša razumeti z vidika tistih, ki jo živijo, se pravi z vidika akterjev (actor point of view).

Torej, če je naš cilj dešifrirati simbolne strukture neke kulture, se je neizogibno prebiti v svet posameznikov, ki to kulturo živijo. Znotraj Geertzovega hermenevtičnega pristopa pa to implicira, kot sem že poudarila, biti zmožen z njimi komunicirati, to je, priznati in razumeti drugega skozi vzpostavljanje skupnega komunikacijskega sveta. Na bolj epistemološkem nivoju, pa takšen pristop vodi k spoznanju, da teorija mora biti

model pomena, ki ga pripadniki neke določene kulture zares uporabljajo in načina, kako uporabljajo te pomene, tako da na primer: "opisi judovske, francoske in javanske kulture morajo biti narejeni v smislu konstrukcij, za katere menimo, da jih ti vnašajo v svoje življenje in formul, ki jih uporabljajo, da bi določili to, kar se jim dogaja". (Geertz, 1973:15)

Pomenske konstrukcije, ki jih uporabljajo posamezniki v drugih kulturah se potemtakem kažejo kot osnova za nadaljnjo antropološko analizo, analizo družbeno-kulturne realnosti v celoti. Vendar je pri tem potrebno poudariti, da hermenevtični pristop ni zasvojen s 'predstavo' objektivnosti, ne prizadeva si namreč za doseganju objektivne analize izbrane kulture ker uvide, ki si jih pridobiva o drugi kulturi vidi samo kot derivate iz 'neformalne logike vsakdanjega življenja', ki se jih ne da postaviti na nivo 'logične rekonstrukcije realnosti'. Zato ne preseneča njegova trditev, da je to, kar lahko znanost doseže "zgolj ugibanje pomenov, ocenjevanje ugibanj in zarisovanje pojasnjevalnih sklepov iz boljših ugibanj, ne pa odkrivanje kontinentov pomenov in zarisovanje njihovih breztelesnih pokrajin." (Geertz, 1973:20) To pa z drugimi besedami pomeni, da na hermenevtiki zgrajene teorije nimajo za cilj "kodificiranje abstraktnih regularnosti", ampak "generaliziranje znotraj primerov" (Geertz, 1973:26). Tako, namesto, da bi začeli z opazovanjem in le-to poskušali podrediti vodilnemu zakonu, kot to počne kognitivna antropologija, začenjamo z označevalci, s simbolnimi akti ali skupinami simbolnih aktov ter jih poskušamo umestiti znotraj nekega razumljivega okvira, kot je na primer družbeni diskurz. Posledično je značilnost tovrstnega pristopa, da se izpeljujejo veliki sklepi iz majhnih, toda na podlagi zelo zgoščeno zgrajenih dejstev, tako da se morajo širše trditve o vlogi kulture v konstrukciji kolektivnega življenja nujno povezati s kompleksnimi posebnostmi.

Hermenevtika se v bistvu kaže, kot oblika indukcije. Induktivnost v primeru hermenevtike pa implicira relativizem, saj so generalizacije zgolj približki. Iz relativizma tudi sledi, da se v tovrstnem pristopu izogibamo vrednostnim sodbam. O pomenskih okvirih drugih ljudi tako ne razsojamo, sprejmemo jih lahko kot dane. Kritična pozicija pri analizi kulturnih standardov je v hermenevtiki absurdna. Kritična je po Geertzu samo znanost, ki temelji na dogmi. Zaradi teh orientacij, obstaja tudi bistvena razlika pri opredeljevanju pojma resnice v hermenevtiki in pojmu resnice v drugih znanstvenih disciplinah. Resnica namreč za hermenevtično teorijo ni adekvacija, se pravi ujemanje z nekim že vnaprej definiranim smislom, oziroma, kriteriji ali standardi resnice niso vnaprej zastavljeni. (Merleau-Ponty, 1964:146) To pomeni, da resnico opredeljuje anticipacija, odpiranje smisla, odpiranje novih izkustvenih in mislenih horizontov. Na podlagi tega lahko rečemo, da raziskovanje drugih kultur ni vnaprej določeno z nekimi univerzalnimi modeli ali omejeno na nivo zbiranja dejstev, temveč predstavlja enigmatično odpiranje novih horizontov, razširjanje naše subjektivitete skozi večanje medkulturne komunikacije, je v bistvu proces, razvoj, prispevek h povezovanju sveta.

Skratka, lahko trdimo, da pogoji znanstvene univerzalnosti niso v neki aprijorni strukturi metodološkega modela ali spoznavajočega subjekta, temveč v priznavanju drugega kot drugega, v intersubjektivnosti ali razširjanju človekove govorice, možnosti pogovora s drugimi kulturami. Zato je tudi naloga antropologa "potopiti se v središče eksistencialnih dilem življenja", to je, antropolog "poskuša odgovoriti na vprašanja, ki so si jih zastavili ljudje drugih kultur in jih na ta način vključi v poizvedovalne zapise o tem, kaj je človek povedal." (Geertz, 1973:30)

Redefiniranje odnosa človek-kultura

Novi metodološki vidik, ki kulturo rekonstruira na podlagi njene pojavnosti v živ-

ljenju posameznika, se pravi iz empiričnega in kontekstualnega temelja, vpliva tudi na spremembo interpretacije odnosa med konceptom kulture in konceptom človeka. Geertz opazuje, da sta ta dva koncepta v klasični kakor tudi v razsvetljenski antropologiji bila ločena. Težnja po univerzalizmu je na primer razsvetljensko antropologijo pripeljala do tega, da je izolirala naravni tip človeka, kar pomeni, da je človeka preučevala izven kulture, časa in okoliščin. Tudi novejši pristopi v antropologiji, ki obravnavajo človeka kot 'hierarhično stratificirano žival', so samo razširjene varijante razsvetljenske antropologije. Stratifikacijski pristop namreč predpostavlja, da v človeku obstajajo ločeno biološki, psihološki, sociološki in kulturni sloj. To pa po Geertzu pomeni, da na primer "pod formami kulture naletimo na sloj strukturne in funkcionalne regularnosti družbene organizacije, pod njim so psihološki faktorji oziroma bazične potrebe, spet pod temi je biološki sloj to je: anatomske, fiziološke, nevrološke posebnosti." (Geertz, 1973:37)

Stratifikacijska strategija, če se jo aplicira na konkretne analize po Geertzu spodleti in to na dveh nivojih: "pri lovu na univerzalije v kulturi in pri prizadevanju, da se te univerzalije povežejo z etabliranimi konstantami biološke, psihološke in družbene organizacije." (Geertz, 1973:38) Po njegovem mišljenju je protislovno trditi, da so religija, poroka ali lastnina, empirične univerzalije, ker bi s tem tudi trdili, da imajo isto vsebino, s čem bi zanikali dejstvo, da jo pravzaprav nimajo. Kajti, če nekdo definira religijo nasploh, kot človekovo temeljno orientacijo v realnosti, potem jo ne more več opredeliti z natančno vsebino, zato ker "ta realnost ni ista za Azteke, ki so trgali srca iz živih ljudi, da bi jih žrtvovali nebesom in Zuničev, ki skozi ples izražajo svoje ponižne prošnje bogovom dežja, enako kot ni ista za politeistične Hindujce in brezkompromisne monoteistične Arabce." (Geertz, 1973:40)

Drugi problem, ki ga ta koncepcija sproži, je po Geertzu povezovanje inštitucij, s tem, kar pove znanost. Ta povezava nikoli ne more imeti nedvoumno obliko, ker skoraj vsaka inštitucija služi mnogoterosti družbenih, psiholoških in organskih potreb. Zato je prava paradija, če pravimo, da je na primer, poroka zgolj refleks družbene potrebe po reprodukciji, ali da so odmirajoči običaji refleks metaboličnih nujnosti. Po Geertzu namreč ne obstaja nobena teoretska integracija, ampak so samo koleracije in intuitivna ločena odkritja. Skratka, konstrukcije nekih genioznih funkcionalnih medsebojnih povezav med kulturnimi in izvenkulturnimi faktorji ni, so samo "več ali manj prepričljive analogije, paralelizmi in afinite" (Geertz, 1973:43). Predvsem zato je potrebno zamenjati stratifikacijsko koncepcijo odnosov med različnimi aspekti človekove eksistence s sintetično, kar pomeni s koncepcijo, v kateri so biološki, psihološki, družbeni in kulturni faktorji obravnavani, kot spremenljivke znotraj enotnega sistema analize.

Tovrstno prizadevanje po integraciji različnih tipov teorij in konceptov, da bi se dosegla bolj eksaktna podoba človeka, pa vodita Geertza k dvema novima opcijama: prvič, da "kulturo najbolj vidimo kot množico kontrolnih mehanizmov, načrtov, receptov, pravil, inštrukcij za vodenje vedenja" in drugič, da je "človek žival, ki je najbolj odvisna od kontrolnih mehanizmov, kot so na primer kulturni programi za urejanje obnašanja." (Geertz, 1973:44) Nova izhodišča pa so implicirala, da je človeška misel družbena in javna, da se človeško mišljenje ne sestoji iz tega, kar se dogaja v glavi, ampak iz pretoka različnih simbolnih struktur, kot so geste, risbe, zvoki glasbe. To pomeni, da človeka definira interakcija s svetom simbolnih struktur, ki pa so že vnaprej dane skupaj s skupnostjo, v kateri je rojen. V teku življenja človek te simbolne strukture ali nekatere od njih "uporablja s ciljem, da konstruira dogodke skozi katere živi." (Geertz, 1973:45)

Skratka, Geertz nam ponuja neko zvrst teorije habitusa, iz katere sledi, da: "človekovo vedenje usmerjajo kulturni vzorci, organizirani sistemi pomenskih simbolov, kjer je kultura kot akumulirana totaliteta takšnih vzorcev načelni temelj človekove specifičnosti". (Geertz, 1973:46)

Tovrstni pogled je možno podkrepiti s sodobnimi biološkimi teorijami o izvoru človeka. Te za razliko od klasičnih, ki so ločevale naravni razvoj človeka od kulturnega, poudarjajo paralelizem med fiziološkim in kulturnim razvojem človeka. V tem smislu Geertz zapiše: "kultura ni bila nikoli dodana že dokončani živali, ampak je bila ingredient v produkciji živali same. Spremembe v anatomiji, centralnem živčnem sistemu so se dogajale v interakciji z uporabo orodij, z razvojem družbene organizacije, razvoja emocij itn." (Geertz, 1973:47)

Iz tega sledi, da ne obstaja nekaj, kot je človeška narava ločena od kulture. Človek brez kulture ni naravni plemenitež razsvetljenstva ali intrinzično talentirana opica, temveč je "nedejavni pošastnež, z le nekaj uporabnih instinktov, nekaj razpoložljivih sentimentov in nobenim intelektom: je primerek mentalne košare." (Geertz, 1973:49)

Kulturni simboli niso namreč po Geertzu zgolj izrazi, inštrumenti ali kolerati naše biološke, psihološke in družbene eksistence, ampak so njihove predpostavke. To pomeni, da "brez kulture ne bi bilo človeka in brez človeka ne bi bilo kulture. Mi smo na splošno nepopolne ali nedovršene živali, ki se izpopolnijo ali dokončajo skozi kulturo - ne skozi kulturo na sploh, temveč skozi njene zelo specifične oblike: Dobuanske in Javanske, Hopijske in Italijanske, višjega razreda in nižjega razreda, akademske in komercialne." (Geertz, 1973:49). Naše ideje, naše vrednote, naši akti, celo naše emocije so podobno kot naš živčni sistem potentakem kulturni produkti.

Torej, Geertz nam sugerira, da človeka ni možno preučevati izven kulture, kar obenem implicira, da je razsvetljenjska in stratifikacijska ideja znanstvene univerzalnosti, ki naj bi temeljila na oblikovanju normativnih tipov: naravnega in javnomnenjskega človeka, preprosto nevzdržna. Na osnovi le-te se ničesar ne izve o človeku, kajti "biti človek ne pomeni biti vsak človek, ampak biti posamezni tip človeka, in seveda ljudje se razlikujejo." (Geertz, 1973:53) Skratka, ne moremo predpostavljati, da obstaja neka univerzalna narava, potem ko vidimo, da obstajajo različne konfiguracije človekove narave.

Iz tega tudi sledi, da je naloga antropologa, "potopiti se v detajle, izogniti se zgešenim nalepkam, metafizičnim tipom, praznim podobnostim, da bi dojeli bistvene karakteristike ne samo različnih kultur, ampak različnih tipov posameznikov, znotraj vsake kulture." (Geertz, 1973:53) Ta pozicija tudi omogoči antropologiji, da vzpostavi povezavo med konceptom kulture in konceptom človeka, ki lahko po Geertzu zagotovi oboje: 'substanco in resnico'.

Skratka, vidimo, da je v antropologiji neizogiben poudarek na empiričnih raziskavah konkretnih ljudi, ki živijo znotraj konkretnih kultur. To je tudi temelj za morebitno iskanje kulturnih invariant ali za zastavljanje splošnih definicij o človeku kot kulturnem bitju. Torej, če želimo doumeti fenomen človeka skozi njegovo vpetost v strukture neke kulture, se pravi iz vsega aktualnega, kar daje pomen njegovi eksistenci, je potrebno izhajati iz kulturnih partikularnosti.

Interpretacija religije

Večina Geertzovih empiričnih raziskav je bila usmerjena na religijo Jave. Njena značilnost je bila, da funkcionira kot kulturni sistem. Religijo podobno kot kulturo zato poskuša interpretirati v relaciji do posameznikov, ki le-to živijo kot pomensko. To pomeni, da se srečujemo z vidikom, ki si prizadeva razumeti religijo, to je, dešifrirati njene simbolne strukture, jo prezentirati tako, kot se kaže v svojih pojavnih oblikah - simbolnih aktih posameznikov. V tem smislu Geertz pravi: "Karkoli bi lahko religija bila, predstavlja prizadevanje, da se ohranijo odkritja občih pomenov v terminih, v katerih vsak posameznik interpretira svoje izkustvo in organizira svoje vedenje". (Geertz, 1973:89)

Cilj pri analizi religije je predvsem razumevanje pomenskega sveta drugih ljudi ne pa kritika. Religija pri Geertzu ni sredstvo manipulacije, ampak je simbolni način razlaganja človekovega izkustva, je način vzpostavljanja človeka, ki preprečuje njegov padeč v kaos, tako, da daje pomen njegovi eksistenci. O tem nam priča tudi njegova definicija religije, ki pravi naslednje: "Religija je sistem simbolov, ki delujejo tako, da pri ljudeh ustvarjajo močna dolgotrajna razpoloženja in motivacije, s tem, da ustvarjajo koncepcije občega reda eksistence in ovijajo te koncepcije z avro avtentičnosti, tako da razpoloženja in motivacije delujejo realistično." (Geertz, 1973:90)

Definicija sugerira, da so simboli v funkciji vzpostavljanja skladnosti med specifično metafiziko in posameznikovim stilom življenja oziroma, da delujejo v smeri sinteziranja človekovega etosa (estetskega stila, tona, kvalitete njegovega življenja) in njegovega svetovnega pogleda ali njegovih najboljših idej reda. To obenem pomeni, da imajo te simbolne strukture dvojni aspekt - so modeli realnosti (models of reality) to je, oblikujejo karakter realnosti, in so modeli za realnost (models for reality), se pravi, vzorci za produciranje realnosti. Skratka, vključujejo oboje: 'izražajo klimo sveta in ji dajejo obliko.' Ideja razpoloženj, motivacij pa nam sugerira, da se definicija religije giblje znotraj psiholoških pokrajin. In kaj pomeni psihološki vidik v religijskem kontekstu?

Po Geertzu je psihološki vidik v tem, da je religiozna vera usmerjena na to, da ugotavlja pomen, ponuja pojasnjevanje za anomalne dogodke in izkustva (Taylor), da daje emocionalno oporo človeškemu trpljenju (Weber, Malinowski) da ustvarja dejavni sistem etičnih kriterijev za pojasnjevanje diskontinuitete med stvarmi, ter da omogoča izogibanje življenjskim kontradikcijam in moralni dvoumnosti.

Geertz namreč opaža, da je v religiji problem trpljenja zastavljen ne v smislu, kako se izogniti trpljenju, ampak "kako trpeti, kako narediti fizično bolečino, osebno izgubo, zemeljski poraz ali nemočno kontemplacijo agonije drugih za nekaj znosnega, nekaj dopustnega". (Geertz, 1973:104) To obenem implicira, da cilj religije ni pokazati, da v življenju ne obstajajo nepravilnosti, nesmiselnost, kaotičnost, temveč pokazati, da tovrstne življenjske kontradikcije niso ultimativne, ter da se je možno iz mučne percepcije nereda prebiti k prepričanju o obstoju nekega temeljnega reda. Ta preboj je akt vere. Vera za Geertza namreč ni indukcija iz vsakdanjega izkustva (saj vsakdanje izkustvo je izraz bolečine in nepravilnosti), ampak je vera ta, ki to izkustvo transformira. Na osnovi tega pa sledi, da "eksistence spodletelega načrta ali bolečine zaradi moralnega paradoksa, ne moremo razložiti kot tistih, ki vodita k veri v bogove, demone, duhove, ampak si lahko razlagamo, kot področji le-te". (Geertz, 1973:109)

Posameznik tako opravičuje svoja verovanja s tem, da "pokaže na njihovo mesto v celotni religijski koncepciji, jih poveže z avtoriteto". In to sprejemanje avtoritete je akt vere, kajti "ta, ki želi vedeti, mora najprej verjeti". (Geertz, 1973:110) S tem se hermenevtični pristop ob prizadevanju, da razume religijo, po mnenju nekaterih kritikov, kot je na primer B. Morris (Morris, 1987), približa k teološkemu. Kakorkoli, dejstvo je tudi, da Geertzov poudarek na rabi religijskih konceptov, lahko povežemo tudi z Wittgensteinovo epistemologijo. Wittgenstein je namreč religijo obravnaval kot specifično obliko življenja, ki ima svojo racionalnost in svoje moduse delovanja, kar bi impliciralo, da je razumevanje religije pogojeno s vstopom v njeno konceptualno strukturo. To pomeni, da bi antropolog v primeru, da sledi temu vidiku, moral upoštevati koncepte, ki so značilni za vernika ali z drugimi besedami, verovanje v Boga bi postalo kriterij in ne objekt vrednotenja. Skratka, poudarek bi bil na tem, da je znotraj religioznih praks samih kriterij, kaj se lahko reče in kaj ne. (Wittgenstein, 2005, 1966)

Posledično ravno to upoštevanje Wittgensteinove epistemologije, vodi Geertza k neizogibni ugotovitvi, da ima religija svoje avtonomno področje, ki jo loči od na primer zdravorazumskega, znanstvenega ali umetniškega področja ali oblike življenja. Tako za

zdravi razum pravi, da predstavlja obliko naivnega realizma, za znanost, da je modus razumevanja, ki temelji na brezinteresnem opazovanju in formalnih konceptih, za estetsko perspektivo, da je zvrst dvoma v zdravi razum in praktične interese ter da poudarja čutno kontemplacijo.

Tako distinktivnost religijske perspektive glede na ostale perspektive utemelji na naslednji način: "Religiozna perspektiva se razlikuje od zdravorazumske po tem, da se giblje izven realnosti vsakdanjega življenja, da bi le-tega korigirala in kompletirala. Razlikuje se od znanstvene perspektive po tem, da ne dojema realnost vsakdanjega življenja znotraj institucijskega skepticizma, ki umešča svetovne danosti v vrtnec verjetnih hipotez, temveč realnost zajema v širših, nehipotetičnih resnicah. Od umetnosti pa se razlikuje po tem, da ne spodbuja diferenciacijo znotraj fakticitete, ampak pre-mišljeno proizvaja vzdušje podobnosti in iluzije, pogloblja se v nivo dejstev in poskuša ustvariti avro notranje aktualnosti". (Geertz, 1973:112)

Specifičnost religije so tudi rituali. To kako simbolne strukture vstopajo v zavest posameznikov in ustvarjajo dolgotrajna razpoloženja in eksistencialne držje, je doseženo preko ritualnih praks. Po Geertzu "vsak religiozni ritual vključuje simbolno fuzijo etosa in svetovnega pogleda, v katerem je po eni strani združen široki obseg razpoloženj in motivacij, po drugi pa metafizičnih koncepcij, ki zarisujejo duhovno zavest ljudi" ali drugače: "religiozni ritual ohranja odkritja občih kulturnih pomenov v terminih, v katerih vsak posameznik interpretira svoje izkustvo in organizira svoje vedenje". (Geertz, 1973:113) Ritual potemtakem, združuje metafiziko in vrednote, izraža določen svetovni pogled, določen tip misli in emocij. Skratka, oblikuje subjektivnost posameznika.

Toda pri tem je potrebno poudariti, da avtonomnost religijskega modusa ne pomeni, da je religija neko ekskluzivno področje, ki je povsem ločeno od kulturnih in družbenih sprememb. Ravno nasprotno, spremembe v družbenem, kulturnem pa tudi v ekonomskem področju, lahko vplivajo na spremembe religije. To za Geertza po eni strani pomeni, da je zaprti pristop, ki zgolj definira odnos med posameznikom in nekim etabliranim sistemom religije nezadosten, po drugi pa, da je potrebna razširitev tega, kar v metodologiji imenujemo funkcionalistični pristop. Klasični funkcionalistični pristop se po Geertzu ni zmožen soočiti s spremembami, ker je kulturne in družbene procese obravnaval v enakih terminih. Kultura je znotraj tega pristopa bila opredeljena ali kot derivat iz družbene organizacije ali pa je družbena organizacija bila opredeljena kot utelešenje kulturnih vzorcev.

Pri redefiniranju funkcionalističnega pristopa je potrebno po Geertzu ločiti med religijskim in družbenim aspektom človekovega življenja, jih obravnavati kot neodvisne spremenljivke, obenem pa, kot medsebojno odvisne dejavnike. To pomeni, da moramo upoštevati dejstvo, da na enem nivoju obstajajo verovanja, ekspresivni simboli in vrednote v terminih, v katerih posamezniki definirajo svoj svet, izražajo svoja čustva, in presojujejo, na drugem pa se dogajajo procesi interaktivnega vedenja, katerih oblike imenujemo družbena struktura.

Skratka, moramo ločiti med logično-pomensko in vzročno-funkcionalno integracijo, obenem pa moramo upoštevati še tenzijo med temi ter motivacijsko integracijo znotraj posameznika, ki jo običajno imenujemo osebna struktura. S to orientacijo pa je Geertz zmožen ne samo opisati idejni sistem religije in družbene institucije, ampak tudi reflektirati, kaj se dogaja, potem ko vera odpove, ko neka religija izgubi pomen.

Torej, antropološki študij religije bi moral postati postopek na dveh nivojih: "prvič, analiza sistema pomenov utelešenih v simbolih, ki naredijo religijo za ustrezno in drugič, povezovanje teh sistemov s družbeno-strukturalnimi in psihološkimi procesi." (Geertz, 1973:125)

Epilog

Geertzovi hermenevtični antropologiji so zagovorniki drugih antropoloških orientacij marsikaj očitali. Nekatere kritike je motilo, da ta izpostavljala teološke vidike, druge da ignorira diskurzivne procese, iz katerih se konstituirajo pomeni, tretjim se spet zdelo, da je pod vplivom nemške klasične tradicije. Predvsem pa je bilo moteče dejstvo, da hermenevtika ne vrednoti verovanja drugih ljudi oziroma, da enači vse sisteme pomenov. Na podlagi teh očitkov se je sklepalo, da le-ta ni zmožna vzpostaviti kritičnega diskurza do anomalij, ki se dogajajo v kulturah. Gellner, eden izmed vidnejših kritikov, je tako menil, da hermenevtika s svojo 'kontekstualno miloščino' ne 'loči med družbeno in logično toleranco', kar pa ima po njegovi presoji za posledico, da se v hermenevtiki zagovarjajo tudi absurdna verovanja kot pomenska. To z drugimi besedami pomeni, da tovrsten pristop "onemogoča raziskovanje družbene vloge absurdnih in nekonsistentnih verovanj kot oblik družbene kontrole, to je kot ideologij". (Gellner, 1973:44) Znotraj Gellnerjeve koncepcije je bila namreč kultura obravnavna kot zvrst indoktrinacije, vir napak, ki odtuja posameznika od resnice, tako da so le tisti, ki so pripravljeni na voljni kulturni izgon deležni izkustva resnice. (Gellner, 1992:56).

Dilema, ki se nam po eni strani poraja ob teh Gellnerjevih očitkih je namreč: ali je sploh možen izstop iz kulture, ki ne bi impliciral recimo tip 'boljše' kulture ali 'nove' kulture? Po drugi strani pa se lahko vprašamo ali lahko ravno ta hermenevtični študij drugih kultur ne omogoča izstop iz identifikacije s lastno kulturo, oziroma ali ne vpliva dejstvo, da smo zmožni vstopiti v druge kulturne epistemološke modele in jih razumeti, na potrebo po korekciji lastne kulture, njeni razširitvi? Skratka, ključno vprašanje je: ali nam Geertzova pot omogoča doseganje neke oblike univerzalnega? Mogoče nam na ta vprašanja še najbolj tehtno odgovori N. C. Much, ki v svoji raziskavi mahajanskega budizma, sicer razvejanega tudi v evro-ameriških državah, pride do naslednjega spoznanja: "študij psihologij, filozofij in socialnih teorij značilnih za druge družbe in čase, nam omogoča, da lahko razumemo sebe na drugačne načine in da opazimo ter upoštevamo stvari o nas samih, ki so jih naše lokalne navade mišljenja zakrile. Tovrstne teorije nam lahko pomagajo, da osvetlimo naše temeljne eksistencialne probleme in izbire. Pomagajo lahko tudi pri upoštevanju celotnega razpona možnosti za človeško izkustvo in človeško razumevanje: ne da bi romantizirali neznano, temveč da bi transcendirali to, kar se zdi edino možno, namreč meje znanega in habitualnega". (Much, 1992:134-5)

Če se ozremo na polpreteklo zgodovino našega lokalnega okolja vidimo tudi kakšne so posledice, v primeru, da je odsotna koncepcija enakosti kultur, in ni nobene potrebe po vživljanju v drugačno organizirane kulturne svetove. V družbi prisotne polarizacije tipa 'mi pripadniki evropske kulture' in 'oni pripadniki balkanske kulture', zasnovane na hierarhični predstavi o kulturah, omogočajo, da se pripadniki prve obravnavajo kot napredni, slednje pa kot zaostali. Tovrstna polarizacija pa je, kot smo imeli priložnost zaznati spodbudila povsem nekonstruktivno, negativno tenzijo znotraj družbe, katere posledica je bila vspostavitve zaprtega, ksenofobnega tipa družbenega sistema. Če namreč ni recipročnega priznavanja in razumevanja med pripadniki različnih kultur, tudi dialog ni možen, s tem pa obenem niso možni samorazširitev in novi horizonti. To, kar ostane je le še okrepljeni narcizem, ki se hrani s projekcijami lastnih mankov na tiste druge, ki jih je potem potrebno zatreti, kolonizirati, razvrednotiti, izgnati, zapreti, jim odvzeti pravico do eksistence.

'Provincialni absolutizem', izraz, ki ga Gellner pripisuje Geertzovem pristopu, se kot nam to ilustrira novejša zgodovina, poraja pravzaprav iz predpostavke o neenakosti kultur. Na teoretski ravni bi imela v nekem obsegu mogoče tovrstna kritika določen

domet v smislu očitka etnocentričnosti, toda le v primeru, če bi Geertzove interpretacije bile ujete v sentimentalizem kulturne samobitnosti. Vendar, sentimentalne identifikacije s kulturo so stvar preteklosti, stvar romantike, za sodobno hermenevtično antropologijo pa je kot vidimo kultura procesualen fenomen, ki je deležen različnih vplivov, transformacij in sintez. Geertzova antropologija nam v bistvu omogoča, da se bolj zavedamo raznolikosti znotraj vsake kulture. Če se ozremo na zgodovino evropske kulture v tradiciji hermenevtične epistemologije se nam namreč pokaže, da je ta v bistvu sinteza različnih kultur. Že od srednjega veka lahko znotraj evropske kulture raziskujemo preplet judovskih, krščanskih in islamskih tokov. Od druge polovice 19. stoletja pa se idejni krogi evropske kulture razširijo še z azijskimi kulturami, delno preko migrantov iz kolonij, delno pa tudi preko interesa evropejcev samih za internaliziranje tovrstnih kulturnih pogledov. Vsa ta raznolikost religijskih in kulturnih idej, ki zaznamujejo moderno evropsko civilizacijo (podobno kot tudi druge civilizacije), pa nam obenem sugerira, da kultura ni nekaj fiksnega ali vrojenega, ampak je nekaj, kar se spreminja skozi idejno in eksistencialno zorenje posameznikov. V tem smislu lahko v Geertzovem stilu rečemo, da kultura sicer definira človeka, toda katera kultura oziroma, kateri kulturni tok prisoten znotraj neke družbe ga definira, in na kakšnem nivoju, je možno izvedeti samo iz partikularnih analiz, iz prodora v eksistencialni svet posameznikov, ki to kulturo živijo kot pomensko.

Zaradi te orientacije, ki daje poudarek na raznolikost in vživljanje v eksistencialne svete drugih ljudi, ne preseneča, da so danes tisti, ki upoštevajo in aplicirajo Geertzovo hermenevtično metodologijo ne samo raziskovalci neevropskih kultur, temveč tudi v veliki meri raziskovalci alternativnih kultur, skupin, gibanj, ki se razvijajo in so se razvijala znotraj evro-ameriških družb. Geertzov pristop se namreč zdi povsem sprejemljiv tako feministkam in pripadnicam spolnih manjšin, kot je na primer J. Butler (2001:49), tako tudi raziskovalcem zgodovine zahodne ezoterike, kot sta na primer A. Faivre (1996) ali A. Versluis (2004).

Torej, nasplošno lahko rečemo, da hermenevtična metodologija predstavlja poskus tolerantnega, brezpredsodkovnega raziskovanja mislenih in vedenjskih modelov drugih ljudi, s ciljem razvijanja skupnih izkustev in skupnega komunikativnega sveta med posamezniki, ki živijo znotraj različnih kultur. To z drugimi besedami pomeni, da le-ta teži po vzpostavljanju altruistične perspektive v znanosti, to je, vodi k znanosti, ki bo tudi etično obarvana.

Literatura

- Butler, Judith (2001), *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. ŠKUC, Ljubljana.
- Faivre, Antoine (1996), *Acces de l'esoterisme accidental*. Gallimard, Paris.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *La Prose du Monde*. Gallimard, Paris.
- Morris, Brian (1978), *Anthropological studies of religion*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gellner, Ernest (1973), *Cause and Meaning in the Social Science*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Gellner, Ernest (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, London.
- Munch, C. Nancy (1992), *The Sword of Manjusri: A postmodern morality of intellect and skilful means for relative worlds*. V: *Social discourse and moral judgement* (ur. Daniel N. Robinson). Academic Press, S. Diego.
- Versluis, Arthur (2004), *Restoring Paradise: Western Esoteric, Literature, Art and Consciousness*. Suny, New York, Albany.
- Wittgenstein, Ludwig (2005), *O gotovosti. Apokalipsa*, Ljubljana.
- Wittgenstein, Ludwig (1966), *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford.