
ARUN MIHELSEN

UDK 316.72:929 Герц К.(047.53)

"NE STVARAM SISTEME": INTERVJU S KLIFORDOM GERCOM¹

Imao sam čast da 18. oktobra 2000. godine intervjuišem Kliforda Gerca u Prinstonu, u Institutu za napredne studije. Razgovarali smo o njegovim teorijskim konceptima, o tradiciji iz koje je crpeo, kritici na koju je nailazio, kao i o budućnosti interpretativne antropologije. Posebno smo posvetili pažnju razjašnjavanju Gercovog metoda, o kome se mnogo diskutovalo, kao i njegovoj definiciji simbola i čuvenom određenju religije kao kulturnog sistema. Gerc je istakao kako je nastojao da upotrebljava primenjeni pragmatički fenomenološki i hermeneutički metod van okvira bilo koje opšte teorije (ili filozofije) značenja – fenomenologije ili kulture. On je tvrdio da se oduvek služio samo pojmovnim okvirom na koji su ga inspirisali različiti naučnici, ali da je, ipak, uspeo dosledno da zadrži fokus i perspektivu, to jest, značenje i simbol. U vezi s tim, Gerc definiše simbol u okviru Pirsovske semiotičke tradicije, podrazumevajući pod simbolom znak (npr. indeks), koji postaje simbol putem interpretacije kulture. Osim toga, njegova definicija religije kao kulturnog sistema je, kako sam Gerc kaže, neesencijalistička, te stoga ne može da bude etnocentrična, kao što tvrdi Talal Asad. Iako Gerc smatra da je postmodernizam uticao na interpretativnu antropologiju, njegovo predviđanje je da će se

¹ Želeo bih da se zahvalim Jepeu S. Jensenu, Arminu V. Hercu i Odeljenju za proučavanje religije Univerziteta u Arhusu na savetima i finansiranju.

ova naučna disciplina razvijati u izvesnom skladu i kontinuitetu sa svojom prošlošću. Na kraju ovih komentara, usudio bih se da kažem da je Gerc "dobio" teoriju interpretacije upravo zahvaljujući svojoj definiciji simbola, neizostavnim pretpostavkama i jedinstvenom metodu koji ima potencijal da pronikne u kulturne specifičnosti na opšti način.

Uvod

Većina studenata svesna je ogromnog uticaja koji je Gercova *interpretativna antropologija* izvršila na opšte studije religije. S jedne strane Gerc je interpretativnom perspektivom otvorio potpuno nove i inspirativne oblasti istraživanja. To je, zajedno s definicijom religije kao kulturnim, a samim tim i simboličkim sistemom, doprinelo tome da studije religije proniknu u mehanizme i procese, stvarajući i saopštavajući značenje u određenoj istorijskoj i kulturnoj perspektivi. Ovo je, između ostalog, postalo moguće zbog toga što je akcenat stavljen na kulturu, sistem, simbol, simbolizaciju i metodologiju "podrobnog opisivanja".

S druge strane, promena fokusa i delimična emancipacija u odnosu na tradicionalne antropološke paradigme koja je usledila, izazvale su u studijama religije brojne diskusije koje su još uvek u toku. One su se donekle razvijale oko problema kao što su: zadatak proučavanja religije, naučna definicija i koncept interpretacije.² Za ovo postoji više razloga, ali glavni je taj što je način na koji Gerc izlaže svoje stavove, njegov stil pisanja, a shodno tome i teoretske pretpostavke, provokativan. Bez namere da ovde kritikujem Gercova istraživanja, smatram da je posle svih ovih godina potrebno, za dobrobit onih koji se bave religijom, razjasniti nekoliko ključnih tačaka. Upravo zato je ovaj intervju orijentisan na Gercov disciplinarni *bekgraund*, njegovu teoriju značenja, mišljenje o metodu, kao i na definiciju simbola. Nadam se da će biti od koristi to što će Gerc sâm tumačiti svoje stavove o ovim problemima i da će, osim toga, moji zaključni komentari doprineti rasvetljavanju Gercovog istraživanja za sve nas koji "stvaramo sisteme".

² Ova rasprava, koja je u toku već skoro tri decenije, preopširna je da bih je ovde komentarisao. Za uvod u ovu temu, njen kritički pregled i neke dobre reference o Gercovom radu, vidi: Ortner (1999).

Intervju

Mihelsen: *Voleo bih da Vas pitam kako ste tako jasno došli do fokusiranja na fenomen kulture?*

Gerc: U knjizi *Available Light* opširno govorim o tome kako sam kao asistent saradivao s Klajdom Klakhonom i A. L. Kreberom na njihovoj knjizi o kulturi, što je, naravno, uticalo na mene (Geertz, 2000:12; Handler, 1991:604; Kluckhohn & Kroeber, 1963 [1952]:V). Drugi razlog je moj humanistički *bekgrund*. Studirao sam filozofiju i književnost, a ne antropologiju ili sociologiju. Zapravo, nikada nisam pohađao kurs antropologije sve dok nisam došao na Harvard. Logično da sam s takvim *bekgraundom* bio orijentisan na kulturu.

Mihelsen: *Da li je i Vaše terensko istraživanje u Indoneziji uticalo na to da se usredsredite na kulturu?*

Gerc: Zapravo, u Indoneziju sam išao u timu istraživača i moj zadatak je bio proučavanje religije, a to vas veoma brzo dovodi do pitanja kulture. Pretpostavljam da sam do toga došao zato što sam radio doktorat o religiji. A opet, mislim da bih dotle stigao u svakom slučaju (Geertz, 1960).

Mihelsen: *Da se osvrnemo na Vaš rad i metode; u knjizi "Person, Time, and Conduct in Bali" Vi kažete:*

Ono što želimo a još uvek nemamo jeste razvijeni metod za opisivanje i analiziranje značajne strukture iskustva (pod ovim podrazumevam pojedinačna iskustva), onako kako ga doživljavaju reprezentativni članovi pojedinih društava u određenim vremenskim trenucima; jednom rečju, mislim na fenomenologiju kulture.

Mislite li da ste uspjeli to da rešite, odnosno, da li ste razvili naučnu fenomenologiju kulture?

Gerc: Ne znam jesam li to postigao, ali svakako sam radio na tome. Nedavno sam održao seminar s Tomasom Lukmanom, i govorili smo o fenomenologiji – svaki kroz svoj pristup. Moj se razlikuje od Lukmanovog i Bergerovog (Berger i Luckmann, 1967). Zapravo, za njih je, kao i za Edmunda Huserla, fenomenologija subjekat *a priori*. Oni se njom bave pre nego što izvrše bilo kakvu analizu, shvatajući je kao opšti stav o živom svetu. Ja nemam ništa protiv takvog pristupa, ali ja tako ne radim. Moj način je direktno

empirijski. Upravo zbog toga, ni jedan fenomenološki pomak koji se javi u mojim razmišljanjima ne pojavljuje se van konteksta analize materijala. Shodno tome, ja ne baratam pojmovima i filozofijom kulture *a priori*. Nisam ja protiv toga, ali jednostavno, to nije moj pristup. Drugo pitanje je problem nauke. Pa ipak, uprkos svemu što sam rekao, fenomenologija kulture jeste ono čime sam se u čitavom svom radu bavio. I to ne samo u knjizi *Osoba, vreme i ponašanje na Baliju* već i u *Negari*, u kojoj sam proučavao fenomenologiju moći (Geertz, 1980:85). Možda ja nisam koristio ove termine, ali to jeste opšti pristup koji sam imao, u smislu da sam opisivao živi svet u kome ljudi egzistiraju, koristeći više kasnog Ludviga Vitgenštajna nego Huserla. Mogao bih sada da se upustim u naučni deo, ali ne osećam da sam blizu bilo koje krajnje tačke, tj. konačne naučne fenomenologije kulture, iako sam, zapravo, razvijao opšti fenomenološki pristup kulturi ili, makar, pristup koji je u skladu s fenomenolozima poput Lukmana i Bergera. Naravno, s Huserlom sam imao problema, kao što su transcendentni ego i kartezijanizam, koji postoje u nekim oblicima fenomenologije. Pa ipak, mislim da sam naučio mnogo od ovih ljudi i pokušaću to da iskoristim u svom radu. Kako vreme prolazi, sve sam zainteresovaniji za to kako ljudi vide stvari oko sebe i kako opažaju svet koji ih okružuje.

Mihelsen: *Da li to znači da u Vašem pristupu ima i hermeneutike?*

Gerc: Da, na mene su snažno uticali Pol Riker i Hans-Georg Gadamer. Verovatno više Riker. Pa ipak, hermeneutika vas neizbežno vodi fenomenologiji ili, bar, fenomenološkom deskriptivnom pristupu (Geertz, 1980:103–104). Opet dolazim na to da radim empirijski. I Riker i Gadamer se interesuju za opšte mogućnosti značenja, iz čega sam mnogo naučio, ali to nije ono što ja radim. Ja pokušavam da prikupim znanja o nekim stvarima. Pokušavam da koristim *primenjenu* fenomenologiju i *primenjenu* hermeneutiku, i da zaista “obavim posao” hermeneutike vezan za bilo šta što želim da razumem. Na primer, borba petlova je paradigma pokušaja da u hermeneutički pristup uvedem fenomenologiju i obrnuto. To se može uočiti u knjizi *Iz perspektive prirode* (Geertz, 1980: 103–104; Geertz, 1983:55–70; Geertz, 1995:114). U tom smislu, vidim sebe kao pripadnika fenomenolo-

loške tradicije, mada je moj rad, ipak, pomalo “skroman” za nekakvu opštu filozofiju kulture.

Mihelsen: *Da li bi moglo da se kaže da su Vaše teoretske pretpostavke eklektične, s obzirom na to na koji način “koristite” Ludviga Vitgenštajna, Suzan Langer, Gilberta Rajla, Talkota Parsonsa, Pola Rikera, Alfreda Šuca, Maksa Vebera i druge?*

Gerc: Eklektično je to što se zaista radi o različitim ljudima koji imaju slična interesovanja, a koja su vezana za simbol, značenje i filozofiju svesti. U Veberov rad uveo me je Parsons, s kojim delim gledište o ovom autoru. Interpretacija Vebera, a samim tim i diskusija o njemu, vrti se, pre svega, oko pitanja da li je on zaista verovao u društvene nauke s naučnim pristupom kulturi ili je verovao u interpretativne metode. Mislim da je moguće “čitati” Vebera na oba načina, mada se ja opredeljujem za interpretativnu perspektivu. Više me zanima sociologija religije nego tipovi vere i sl. Langer, Vitgenštajn, Šuc i Riker su, na različite načine, više zainteresovani za *značenje*, dok se Rajl bavi filozofijom svesti (Ryle, 1976). Tako da ne mislim da je ova lista ljudi eklektična. Mnoge ljude sam izostavio, pre svega sve pozitiviste. Naravno, eklektičnost se ogleda više u domenu disciplina, ali unutrašnja doslednost postoji.

Mihelsen: *Da li mislite da su, u vreme kada ste Vi počeli da se bavite studijama kulture, nedostajala oruđa za to u antropologiji?*

Gerc: Da. Bilo je potrebno tražiti unaokolo. Najpre, kod Suzan Langer i kod Rajla, ali i kod Vebera. Potom su došli na red Vitgenštajn, Gadamer i Šuc. Antropologija je, zapravo, mnogo bolji korisnik koncepta nego njihov *izumitelj*. Uglavnom pozajmljuje iz drugih disciplina, pošto je ona sama veoma empirijski fokusirana. Ili je makar do skoro bila.

Mihelsen: *U vezi sa značenjem, rekli ste da je:*

... nemoguće pisati “Opštu teoriju kuturne interpretacije”, tj. da je to moguće, ali da je dobit premala, iz razloga što osnovni cilj ovakve teorije nije da kodifikuje apstraktne pravilnosti, već da ponudi što opširnije definicije; ne da generalizuje slučajeve, već da teži generalizaciji unutar njih samih (Geertz, 1993:26).

Pa ipak, nije li pojedinačna interpretacija zasnovana na nekoj vrsti "teorije značenja" i ako je tako, koja je Vaša teorija značenja?

Gerc: Ne, ne mislim da pojedinačne interpretacije (o čemu god da je reč) moraju da se zasnivaju na opštoj teoriji značenja. Što se značenja tiče, nisam realista. Ne mislim da značenja postoje da bi se o njima teoretisalo. Moj teorijski pristup značenju je sledeći: doći do smisla posmatranjem ponašanja ljudi i onoga što oni kažu. Ne mislim da je za to potrebna opšta teorija značenja. Upravo zbog toga sam i rekao da se pomalo razlikujem od sledbenika fenomenologije. Oni se bave opštom teorijom značenja nezavisno od onog što im nudi empirija. Mene zanima šta znači neka *pojava* – šta znači borba petlova, a šta pogreb. Ja imam konceptualni okvir koji je neophodan, ali nije moj stil rada da imam teoriju značenja koja ga klasifikuje i formuliše zakone o njemu. Ne mogu da se setim ni jednog svog rada u kojem dajem teoriju značenja. Ona, čak, ne postoji ni u opštoj raspravi o *podrobnom opisivanju* (Geertz, 1993:6–10). Nisam siguran ni koja bi to teorija značenja bila. Pa ipak, moj rad se zasniva na različitim koncepcijama, kao što su: simboli, odnosi i sl., dosežući do tradicija semiotike i semantike. Naravno, učio sam i od Gotloba Fregea, ali radim drugačije od njega. Sve što učim od drugih pokušavam da koristim na svoj način.

Mihelsen: *U vezi s tim, tvrdite da je Vaš pristup kulturi u osnovi semiotički i da može da se posmatra kao klaster znakova (ili simbola), a da se sredstvo za razotkrivanje znakova nalazi u ovakvom simboličkom sistemu podrobnog opisivanja (Geertz, 1993:5,6,14). Osim toga, kažete i sledeće:*

Ovo nije introspektivni ni bihevioristički pristup, već semantički. Bavi se kolektivno oblikovanim obrascima mišljenja koje individua koristi da oblikuje iskustvo i usmeri ponašanje kroz koncepte koje oličavaju simboli i klasteri simbola, kao i kroz moć usmeravanja koju ovi koncepti imaju u javnom i privatnom životu. (Geertz, 1970:95–96).

S druge strane, u knjizi "Meaning and Order in Moroccan Society", koristite terminologiju semiološke tradicije (Geertz et al., 1979:200–201). Da li mislite da je interpretativna antropologija semiotički poduhvat?

Gerc: Semiotika nije jedina, ali istina je da me zanimaju značenja i simboli, i da u tom smislu moj rad može da se shvati kao semiotički, ali bez opšte teorije značenja. Ferdinand de Sosir i strukturalizam, nastao u njegovoj tradiciji, ne podudaraju se s mojim pristupom. Naravno da sam od Sosira mnogo naučio – njega je nemoguće ignorisati – ali, kao što sam već rekao: pošto me ne zanima fenomenologija kao posebna nauka, nisam zainteresovan ni za pojedine discipline semiotike. Druga je tradicija Čarlsa S. Pirsaa, čiji je fenomenološki pristup za mene previše realističan. Pa ipak, bliži sam njegovoj tradiciji. Međutim, semiotika kao formalna, naučna, apstraktna i objektivistička disciplina nije put kojim ja idem (Geertz, 1983:120). Tako da, kada kažem semiotika, pre svega mislim na opšti koncept funkcionisanja znaka ili simbola. Pored toga, više mi “leži” pragmatička tradicija i fenomenološki koncepti. Semiotika kao kvazilogična, kvaziformalna disciplina, nije za mene.

Mihelsen: *Umberto Eko je, po mom mišljenju, pokušao da poveže dve tradicije – Sosira i Pirsaa. Kao i Vi, i on je smestio znak u okvire kulture (Eco, 1976:66). Da li ste bili inspirisani njegovim radom?*

Gerc: Čitao sam ponešto od onog što je Eko pisao. On na mene nije izvršio dubok uticaj, ali ne zbog toga što mi se njegov rad ne dopada. Naprosto, nisam ga čitao dovoljno. On je, isto kao i ja, pomalo sklon esejistici. Dopada mi se kako shvata interpretaciju. Ipak, ja pokušavam da ostanem antistrukturalista, što znači da me njegov rad nije zanimao jer je više formalistički.

Mihelsen: *Ako se, kao što kažete, donekle bavite semiotikom, zašto upotrebljavate termin “simbol” umesto termina “znak”?*

Gerc: Ova razlika potiče od Suzan Langer (Geertz, 1993:100; Langer, 1949:60–61). Zapravo, terminologija mi nije toliko bitna. Voljan sam da koristim termin “znak” dokle god se pod tim podrazumeva pojam, a ne signal (Langer, 1962:54–65). U tom smislu, tamni oblak je znak kiše, ali nije i njen simbol, osim u nečijoj poeziji (Geertz, 1993:91). Sve dok se termin “znak” koristi u Pirsovom, a ne u Sosirovom smislu, smatram da je odgovarajući. Postoji razlika između indeksa (oznake), ikone i simbola.

Mihelsen: *To znači da se držite ideje da znak ima referencu?*

Gerc: Da, znak je uvek o nečemu, a to je možda bolja formulacija nego da "ima referencu". U Pirsovom smislu, znak uvek ima *nešto na šta se odnosi* [aboutness] (Langer, 1962:112,147). Zato, kada ja koristim termin "simbol", onda ga treba shvatiti kao znak (indeks/oznaka/na primer) koji kroz kulturnu interpretaciju postaje simboličan. Psi, po mom mišljenju, ne mogu da predstavljaju simbol. Oni mogu samo da budu znak. Čuveni primer daje Langerova pričom o čoveku koji ulazi u prostoriju u kojoj je pas. Ova osoba izgovara gazdino ime, npr. Džejms, a pas reaguje tražeći Džejmsa. Ako to isto uradite čoveku, on će odgovoriti rečima: "Šta s Džejmsom?" (Langer, 1962:149). Kao što vidite, postoji "nešto na šta se to odnosi". To je razlika koje želim da se držim.

Mihelsen: *Ako pogledamo kritiku kojom ste se bavili, očigledno je da ste rezervisani prema interpretativnoj antropologiji kao programu koji je formulisao Pol Šenkman (Shankman, 1984) i to, upravo, zbog opšte partikularnosti ove discipline i njenog koncepta "kulturne analize [kao] suštinski nekompletne" (Geertz, 1993:20). Osim toga, Talal Asad se usredsredio na konstruisanje značenja i moći iz perspektive istorije i institucija, smatrajući da Vi niste u svom radu uspeli to da učinite (Asad, 1983). Šta kažete na ovo?*

Gerc: Pa, ne slažem se s njihovom kritikom. U suprotnom, promenio bih način na koji radim. Šenkman veoma površno shvata interpretaciju. On govori o Vilhelmu Diltaju, ali bez znanja o tome šta se dešavalo u tradiciji. U trenutku kada je Šenkman pisao svoju kritiku, Diltaj još uvek nije bio "preveden" na engleski, a sumnjam da ga je on čitao na nemačkom. To je razlog što nisam mnogo obratio pažnju na njegovu kritiku. Asad je značajnija figura i vezano za njega, postoje izvesna neslaganja. Smatram da sam u svom radu koristio istorijski konstitutivni okvir, a Asad tvrdi da nisam. Iskreno rečeno, mislim da on sve svodi na moć. Smatra da je moć ono što je zaista bitno, a ne verovanja. Svojom idejom definicije i kritikom koja iz nje proizilazi, on naprosto ignoriše ono što sam ja radio (Asad, 1993:29). Čini mi se da je Asad marksista koji više ne može sve da svede na materijalno, pa, umesto toga, sve svodi na moć.

Mihelsen: *Da li Vi, za razliku od Asada, smatrate da značenje prethodi moći?*

Gerc: Ne, ali takođe ne mislim da moć postoji nezavisno i izvan kulturnog ili istorijskog konteksta. Osim toga, smatram da danas postoji tendencija da se ljudski fenomeni posmatraju kao borba za moć. Iz ove perspektive svako značenje predstavlja “pakovanje” za ovakvu borbu. Ipak, ako kažem da značenje *prethodi* moći, ispašću realista ili idealista, a ja to nisam. Naprosto, ne slažem se da je svako značenje posledica distribucije moći.

Mihelsen: *Iako kažete da “ne stvarate sisteme” (Geertz, 2000:X), odnosite se prema umetnosti, ideologiji, zdravom razumu i religiji kao prema sistemima (Geertz, 1983; Geertz, 1993). Kako to treba shvatiti?*

Gerc: Zaista mislim da ne stvaram sisteme, ali Vaše pitanje je na mestu. Ovi termini su samo nazivi. Kada čitate moju analizu umetnosti, religije itd., ne postoji sistematičnost. Rekao sam da postoji vrsta unutrašnje koherentnosti i da nju treba posmatrati u kontekstualnom smislu. To je najdalje koliko sam zašao u analizu sistema, s tim da više ne koristim taj naziv. Doduše, moguće je prepoznati uticaj Parsonsa, koji se zaustavio na tome da posmatra kulturu kao čist sistem (Parsons, 1937:762–763). Ali ja kulturu tako ne posmatram. Naziv “sistem” je samo pokušaj da shvatim Parsonsov program kulturnih sistema, što još uvek želim da uradim da bih pokazao sistematsku povezanost (Parsons, 1951). Pa ipak, potrebno je pronaći sistematsku povezanost u onome što se proučava, ne formulišući je prethodno kroz neku opštu filozofsku ili generalnu teoriju. Ja ne formulišem ni o čemu opšte teorije!

Mihelsen: *Šta se dešava s filozofskim gledištima pre nego što neko počne da se bavi studijama kulture?*

Gerc: Pre svega, *pre* nije prava reč. To je *uvek već*. Svako ima perspektivu kada nešto počinje da radi. U mom slučaju, antropologiji su prethodile filozofija i književnost. U to vreme zanimalo su me ideje, društvo i praksa, a to je još uvek u središtu mojih interesovanja. Kada sam počeo da se bavim antropologijom, pokušao sam da uočim veze između kulture i strukture/prakse. Zatim sam, u tradiciji Vitgenštajna, to činio kroz postupke i sl. Tako da ste u pravu –

svako polazi od nečeg. Ali, nije neophodno da se počne od nekog filozofskog stanovišta koje se kasnije, kada se nakupe činjenice, menja. Počinje se od generalizovanog pogleda na svet, a onda antropolog smešta to u profesionalni kontekst. Pa ipak, mislim da, čak, i ako sam vremenom menjao gledišta, ona su ostala prepoznatljiva u onome od čega sam počeo.

Mihelsen: *Nije li onda neophodno da ono što proizilazi iz pisanja Vaših knjiga ili terenskih istraživanja i analiza ima neku nezavisnu vrednost i relevantnost?*

Gerc: Da, ono što je zamagljeno i neshvatljivo postaje jasno kada uspete da ga razumete. Borba petlova je dobar primer (Geertz, 1993:412–453). Kada sam je prvi put gledao, nisam imao pojma o čemu se radi. Ako ste jednom videli borbu petlova videli ste ih sve, ali Balinežani pokazuju ogromnu strast vezanu za nju, a ja nisam mogao da shvatim zašto. Pošto nisam to razumeo, pokušao sam da razjasnim šta se dešava. Sâm opis upućivao je na kockanje, ali bilo je očigledno da se radi o još nečemu. Želeo sam da razumem i da razjasnim borbu, da shvatim kako su učesnici mogli da je doživljavaju, a da istovremeno pokušam i da pokažem kako treba raditi ovakvu analizu. Tako je analiza borbe petlova postala model, odnosno primer za to kako obavljati ovu vrstu posla. Pokušavate da shvatite njen smisao, tj. smisao koji joj ljudi sami daju. Pokušavate da shvatite smisao koji oni daju svetu. U tom smislu, to je fenomenologija i hermeneutika. To je pokušaj da se stvari shvate iz perspektive urođenika. Pa ipak, to se odvija kroz naše pojmove, tj. kroz pojmove posmatrača.

Mihelsen: *Da li je, onda, potrebno da istraživač nakon obavljene analize ode kod urođenika i pokaže im svoje rezultate?*

Gerc: Generalno, ne! Što se tiče borbe petlova, situacija je komplikovanija. To sam pokušao da uradim, ali borba petlova se bazira na iluziji i radi se o tome da oni ni ne žele to da razumeju. Da su želeli, stvar ne bi više funkcionisala. Ponekad ljudi imaju prirodni otpor da razumeju ono što rade. S druge strane, ja sam se vratio i razgovarao s njima o onome što su radili, ali njih ne zanimaju društvene nauke, niti alternativno objašnjene/interpretacija onog što rade. Ne zanima ih hermeneutika borbe petlova. Oni znaju šta to

za njih znači. Ja želim da objasnim značenje borbe petlova onima koji o tome još ništa ne znaju.

Mihelsen: *Da li, onda, ono što radite ima i psihološku perspektivu?*

Gerc: Neke psihološke dimenzije u mom radu postoje, ali se psihologijom ne bavim.

Mihelsen: *Ako obratimo pažnju na Vaše gledište o religioznoj perspektivi, pronalazimo da u knjizi "Islam Observed", kažete:*

Ne tražimo univerzalno svojstvo – na primer, “svetost” ili “verovanje u natprirodno” –koje bi kartezijskom oštrinom delilo religijske fenomene od nereligijskih, već tragamo za sistemom koncepata koji može da sumira skup sličnosti – nepreciznih ali nepatvorenih – za koje naslućujemo da pripadaju datom materijalnom telu. Pokušavamo da artikulišemo način posmatranja sveta, a ne da opišemo neobične objekte... U suštini ovakvog pogleda na svet, čija je perspektiva religiozna, stoji ... uverenje da su vrednosti koje ljudi imaju utemeljene i nerazdvojive od strukture realnog sveta i da između načina na koji bi ljudi trebalo da žive i onog kako stvari zaista funkcionišu, postoji neraskidiva unutrašnja veza. Funkcija svetih simbola jeste da, za one za koje su oni takvi, kreiraju predstavu sveta i program ljudskog ponašanja koji se puko ogledaju jedan u drugom.

Izgleda da je na ovaj način isključen antropomorfizam koji je u Vašoj definiciji religije očigledan (Geertz, 1993: 90). Zašto birate ovakvu perspektivu kada se radi o fenomenima i proučavanju religije, i kako, u ovom kontekstu, treba razumeti svete simbole ako ne govorimo o “svetosti”?

Gerc: Za ovo, tj. za esencijalističko definisanje religije optužuje me Asad, tvrdeći da je moj pogled na religiju hrišćanski i shodno tome beskoristan (Asad, 1993). To nije ono što ja radim, ali za to me optužuju. Više sam usredsređen na empirijski pristup. Ako se polazi od koncepta “svetog”, ne mislim da je to empirijski održivo. Smatram da vera u natprirodno nije nužno deo religije. U tom smislu, rani budizam nije religija. Koncept natprirodnog može da se definiše kao deo religije, ali to je uprošćavanje. Osim toga, mislim da je koncept natprirodnog zapadnjačka ideja. Čak i kulture ili društva koja veruju u duhove – kao

npr., američki Indijanci, njih ne vide kao natprirodna bića i ne dele svet na prirodni i natprirodni. Barem sam otvoren za mogućnost da oni to ne čine. Zbog toga ne želim da dam esencijalističku definiciju religije.

Mihelsen: *Armin Herc u svojoj definiciji predlaže koncept “transempirijskog” (A. V. Geertz, 199:471).*

Gerc: Da, dopada mi se rad Armina Herca, ali čak i ova definicija pretpostavlja da ljudi razlikuju empirijsko i transempirijsko. U izvesnom smislu, mislim da je dihotomijsko – sveto/profano, natprirodno/prirodno ili transempirijsko/empirijsko – zapadnjačko gledište, i nije uvek primenljivo. Što se ove teme tiče, ja ne bijem bitke, ali jesam skeptičan. U većini slučajeva, religiozna osoba smatra da su njegova/njena religiozna shvatanja prirodna i da je prirodno ono što mi vidimo kao natprirodno, naravno, u slučaju da poseduje ideju o prirodnom i natprirodnom. S tim u vezi, imao sam problem s Melfordom Spiroom (Spiro 1968:91,96).

Mihelsen: *Da li iz tog razloga želite da budete što bliže podacima?*

Gerc: Ne bih rekao da sam bliže podacima od Armina Herca, koji je izuzetan istraživač. Ali, voleo bih da budem otvoren i da budem sposoban da pratim kuda me podaci vode, a ne kuda ja želim da idem. Ne bih voleo da ljudima namećem ideje, kao što je, npr., razlika između prirodnog i natprirodnog, ukoliko oni toga sami nisu svesni i ako to ne proizilazi iz onog što rade.

Mihelsen: *Vidim da ne možemo da se odupremo diskusiji o tome šta je nauka. Ukoliko prihvatimo da to nazovemo naukom, Armin Herc nastoji da u svom radu definiše naučno polazište za proučavanje religije (A. V. Geertz, 1999:446–447).*

Gerc: Da, s tim da se ja oko toga ne trudim. U osnovi, naučni model se preuzima iz prirodnih nauka, a to nas vraća na Edvarda Tajlora. Ovo navodi ljude da traže zakone i apstraktne pravilnosti, a to nas opet vraća na *Wissenschaft* – ne odnoseći se na *Geisteswissenschaft*. Ni ja između njih ne pravim baš oštru razliku, ali mislim da su pokušaji intenzivne scijentifikacije društvenih nauka destruktivni – od biheviorizma u 1920-im godinama, do socijalne biologije

danas. Moja želja je da kroz društvene nauke pomognem ljudima da bolje razumeju jedni druge.³ Nije mi bitno da li zovete to naukom ili društvenom naukom, sve dok se ne misli na nauku u pozitivističkom smislu.

Mihelsen: *Ali, postoje teorije interpretacije, a otud i granice i ograničenja za interpretaciju kao perspektivu.*

Gerc: Tako je. Ne kažem da ne treba razmišljati, ali ne mislim da model prirodnih nauka može nekritički da se primenjuje u društvenim naukama. Nisam protiv rasuđivanja, pa čak ni nauke s malim “n”.

Mihelsen: *Vitgenštajnovom zaslugom iskorenjena je ideja o privatnom jeziku, a u središte pažnje dolazi evolucija ljudske svesti, kao proces paralelan s evolucijom kulture, i pojam kulturnih sistema kao onih koji određuju ljudsko poimanje. Šta, u tom smislu, mislite o kognitivnoj nauci uopšte i o “drugoj kognitivnoj revoluciji”, tj. o Marku Tarneru, Džordžu Lakofu, Džeromu Bruneru i Umbertu Eku?*

Gerc: Bruner tvrdi da više nije kognitivista. S druge strane, nakon kognitivne revolucije, kognitivna nauka je podvrgnuta modelima prirodnih nauka, tj. modelima “VI” (veštačke inteligencije) i čomkizmu, što bih ja sve nazvao vrstom nadnauke. Što se “druge kognitivne revolucije” tiče, mislim da je do sada bila samo jedna. Doduše, ideja mi je zanimljiva. To je pre ono što Bruner, Tarner i Lakof nazivaju kulturnom psihologijom. Mislim da se oni kreću u dobrom pravcu, jer se protive visoko formalizovanoj kognitivnoj tradiciji koja polazi od Noama Čomskog. Radovi Tarnera i Lakofa su zanimljivi, ali malo preopširni. U svom radu govorim o evoluciji mozga i o razvoju kulture, ali ne i o kulturnoj evoluciji (Geertz, 1993:55). Ne verujem u kulturnu evoluciju. Kulture se menjaju i razvijaju, a moguće je da prema izvesnim merilima i evoluiraju. Verujem da kultura ima veze s evolucijom našeg mozga. Pa ipak, kultura ne evoluiru u darvinističkom smislu.

Mihelsen: *Na kraju bih želeo da Vas pitam kakvi su potencijali razvoja interpretativne antropologije u no-*

³ “Ovako posmatran, cilj antropologije je da osnaži svet ljudskog diskursa” (Geertz, 1993:14).

vom milenijumu, a posebno u vezi postmoderne paradigme?

Gerc: Mislim da je postmodernizmu istekao rok trajanja. Nije stvar u tome da je irelevantan. On je, zapravo, imao ogromnu važnost u kritici. Međutim, kao model budućeg razvoja dospao je u ćorsokak. Postmodernizam treba oslušivati i iz njega učiti, s tim da se ide dalje. Ova kritika pomogla je da se razjasne neki od naših osnovnih koncepata, npr. koncept kulture ili interpretacije, ali kao samostalni pravac postmodernizam nema budućnost. Takav pristup i kritika promenili su tok antropologije. Zahvaljujući postmodernizmu, moja kulturna antropologija razvijaće se pročišćena. Nećemo više baratati uprošćenim idejama o tome šta je interpretacija; postali smo svesni problema stvarnosti značenja itd. Sve ovo je strašno važno. Na mene lično postmodernizam je uticao i, u izvesnoj meri, još uvek sam deo toga. Što se tiče kulturne antropologije, mislim da će nastaviti da se razvija u umerenom kontinuitetu s prošlošću.

Mihelsen: *Smatrate li da interpretativna antropologija može vremenom da postane sistematičnija?*

Gerc: Mislim da discipline teže nekom sistematičnijem ritmu, sve dok ne postanu vezane u okove, nakon čega ljudi počinju da se kreću u različitim pravcima i da razbijaju stege. Ne mislim da je za interpretativnu antropologiju to kretanje jednostavno linearno u pravcu sistematizacije, mada će neki njeni delovi postati sistematičniji i prihvaćeni kao opšti. Gotovo da je to dijalektički proces koji se odvija između sistematizacije i obnavljanja. Ipak, ne mogu da predvidim budućnost!

Završni komentari

Kao što smo videli, Gercovo mišljenje je da je moguće naći sistematske veze u onome što se proučava, ali ih ne treba formulisati pre analize, i to pomoću opšte filozofske ili opšte teorije. To je razlog što je prilikom formulisanja bilo kakve teorije neophodan oprez. Drugim rečima, njegov stav je da teorija, u izvesnoj meri, može da kreira vlastiti imaginarni sistem. Ali, šta mi, koji se bavimo proučavanjem religije, radimo kada na neki način stvaramo sisteme, tj. kada, pomažući se teorijom, prepoznavamo sistemati-

ske veze u onome što proučavamo? Možemo li, poput Gerca, “preživeti” isključivo s konceptualnim okvirom, kao s nekakvim pojasom za spasavanje, ili nam je potrebno nešto više? Potpuno se slažem s Gercom da “[a]ntropolozi ne proučavaju sela (plemena, gradove, susedstva...); oni proučavaju *u selima*” (Geertz, 1993:22). Ali, zar nam nije potrebno nešto više od pragmatičnog *primenjenog* fenomenološkog i hermeneutičkog metoda? Zar nam nije potreban metod s kojim bismo se osećali sigurno, pre nego što uronimo u more ljudske kulture, a ne neka opšta teorija (ili filozofija) značenja, fenomenologije ili kulture?

“Razumevanje razumevanja”, kako Gerc naziva kulturalnu hermeneutiku, moguće je zahvaljujući njegovom konceptualnom okviru: da se obuhvate individualne ideje koje imaju sopstvenu disciplinarnu priču i da se prihvati učešće posmatrača u poduhvatu interpretacije, putem posebnog metoda “podrobnog opisivivanja” (Geertz, 1983:5). Zbog toga je pravo pitanje: da li treba opovrgnuti disciplinarnu autonomiju, koju primenjuje Gerc, ili je potrebno prepoznati na koji način ona može da bude korisna, kao i šta je neophodno za objašnjavanje interpretativne teorije, tako da svako ko se njom bavi može da osvesti na koji način doživljava to razumevanje? Uostalom, moguće je da postoje sistematske veze između “načina na koji mislimo sada” i nekih opštih pretpostavki koje je potrebno ustanoviti (Geertz, 1983:147–163).

Ako ne postoje značenja koja treba proučavati, svakako postoje simboli. Zato je potrebno koncentrisati se na značenja i simbole, kao i na njihove veze, da bi se objasnio Gercov koncept interpretacije i metoda, tj. veza između našeg konceptualnog okvira kao života na “selu”, odnosno posmatrača i pretpostavki koje, *a priori*, nužno postoje.

To je polazna tačka Gercove defincije simbola. Kao što smo videli, Gerc shvata simbol u tradiciji Langerove i Pirsca (a kao što je već rečeno, za Pirsca simbol predstavlja podgrupu znaka). Pomoću metoda primenjene fenomenologije i primenjene hermeneutike, Gerc stvara perspektivu koja omogućava rasvetljavanje osnovnih mehanizama stvaranja i komunikacije značenja u kulturi (Geertz, 1966:67; 1993:98, 215–220; 1995:114). Simbol je, na taj način, relacioni entitet u kome je značenje, shvaćeno kao javni fenomen, sakri-

veno, i to u smislu da se simbol sastoji od tri elementa: predstavnika (opipljiva strana simbola), objekta (ono na šta se simbol odnosi) i interpretatora (ono što predstavlja vezu između predstavnika i objekta) (Pierce, 1955:98–119). U tom smislu, značenje nije “pohranjeno” u simbolu ili izvan naše kulture, kao neki lebdeći fenomen (Geertz, 1993:127). Iz ovakve perspektive, značenja su stvar odnosa između ljudskih bića, njihovog prirodnog i kulturnog okruženja i simboličnog “opisa”. Ako je to način na koji ljudi shvataju sebe i ono što ih okružuje – barem neki od nas se nadaju da je tako – onda značenje nije samo unutrašnje (tj. potpuno pojedinačni i/ili opšti mentalni mehanizam ili proces) već proces koji je delimično otvoren i eksplicitan, i koji se odnosi na prirodne i kulturne objekte; ono je, takođe, proces delovanja kroz simbole, tj. simbolizaciju. Zbog toga je potrebno naglasiti da, iako simbol predstavlja pragmatičko oruđe za bilo kakvu analizu (što u nekoj meri omogućava prevođenje specifičnih kulturalnih značenja iz jednog sistema u našu akademsku elaboraciju i objašnjavanje istog značenja, a u tom procesu i objašnjavanje kako je to učinjeno), simbol predstavlja koncept koji je već teorijski formulisan i zbog toga nije direktno povezan s podacima koje neko želi da analizira. Stoga, koristiti simbol, znači poći od određene perspektive.

Ovde nije kraj apstrakcijama. U bilo kojoj kulturnoj matrici simboli mogu da imaju ili da dobiju sistematske veze, koje zatim mogu da se asimiliraju s pripadnicima te kulture (Geertz, 1993:83). Sistemi, još uvek shvaćeni kako sistematske veze, mogu da se podele na: umetnost, zdrav razum, religiju, ideologiju itd. Oni predstavljaju osnovniji analitički nivo nego što je koncept simbola (Geertz, 1983:73, 94; 1993:129, 193, 230). Poput onog što je Gerc učinio pre mnogo godina s religijom, i ovaj sistem je moguće kreirati kao vodič za novu orijentaciju u našim istraživanjima, a može da se uvede i novi analitički koncept u vezi sa sistemom, poput etosa i pogleda na svet (Geertz, 1993: 87–141). Generalizacije se ovde ne završavaju i iz tog razloga što sistemi mogu da deluju međusobno jedan na drugi, kao što je to slučaj sa zdravim razumom i religijom (Geertz, 1970:95). Iako interakcije jesu kulturno specifične, one istovremeno predstavljaju i opšte veze između sistema koje postoje u svim kulturama. U tom smislu su nauka i zdrav razum među-

sobno povezani (Geertz, 1970:94–95; 1993:111–113). Iz ove tačke počinjemo naše uopšteno osvrtnje na Gercovu misao, tj. na koncept simbola i njihove sistematske veze u bilo kojoj kulturi.

Fenomen religije retko analiziramo (ili interpretiramo) *sui generis*. Više je reč o modelu za interpretaciju, odnosno za interpretaciju interpretacije. Gerc je naglasio interpretativnu funkciju religije vernika kroz koncepte “modela nečega” i “modela za nešto” (Geertz, 1993:93, 118). Međutim, ovo menja nekoliko stvari i zbog toga mi danas moramo da objašnjavamo šta je ono što želimo da proučavamo. Da li je naš zadatak da proučavamo *šta* religija znači ili *kako* religija stvara i ispoljava značenje? Mislim da Gerca zanima i jedno i drugo, i da zbog toga kombinuje fenomenološku i hermeneutičku perspektivu. Ako je to tako, onda se specifično *šta* i opšte *kako* u Gercovom metodu prepliću i nemoguće je osmisliti jedno bez drugog. Nameće se pitanje: šta je opšte i na koji način je ono povezano s konceptom simbola, kulture, pa čak i s nečijim opštim pretpostavkama?

Da li Gercova interpretativna antropologija na taj način kreira interpretativnu teoriju? Odgovor svakako zavisi od toga šta se pod teorijom podrazumeva. Zahvaljujući ovom konceptualnom okviru, uključujući sve pretpostavke u svakom pojedinačnom konceptu (kao, npr., simbol), zahvaljujući njegovom pragmatičkom primenjenom fenomenološkom i hermeneutičkom metodu, koji može da prodire u kulture i objašnjava ih, i zahvaljujući njegovoj nezaobilaznoj aksiomatskoj osnovnoj strukturi, Gerc zaista ima teoriju, u uskom smislu značenja. Zbog nesagledivosti kultura, kao i zbog Gercovog odbijanja da formuliše bilo kakve opšte pravilnosti ili apstraktne zakonitosti, ova teorija može da bude otvorena (Geertz, 1993:26, 29). Međutim, iako je hermeneutika beskonačna, u njegovim konceptima i metodu postoje apstrakcije.

I pored toga što akademski svet može da bude podvrgnut istraživanjima, na isti način kao i bilo koji drugi kulturni fenomen, živi svet je ono što konstruišemo istražujući, kako njega samog tako i svoju subjektivnost (Geertz, 1993:230–233). Ideološka i naučna dimenzija postoje u domenu želje da razumemo svet i da novo saznanje saopštimo, čineći to kritički, kroz poseban metod. Pod kritičkim podrazumevam da pri-

hvatamo istoriju naših ideja, s jedne strane, a s druge strane da neprekidno i jasno redefinišemo vlastite koncepte i metod pomoću kojeg radimo, i to u zavisnosti od onog šta tog trenutka istražujemo. Međutim, naši analitički koncepti nisu izolovani entiteti koje možemo da koristimo eklektički, već predstavljaju deo tradicije, čak i teoriju u širem smislu reči. Kada ih pojedinačno izdvojimo, oni mogu da imaju isti fokus, ali se na kraju biraju u zavisnosti od analitičke relevantnosti. Osim toga, svaka pojedinačna perspektiva, osnovna aksiomska struktura i konceptualni okvir, definišu ono što može da bude shvaćeno kao relevantno za anлізу koja je u toku i za način na koji to treba da se analizira. Perspektiva i analiza, koje proističu iz određenog gledišta, poseduju izvesne pretpostavke, kao, uostalom, i naš zdrav razum. Gerc ovo, s dobrim razlogom, definiše kao “uvek već”, ali uveren sam da bi eksplikativna teorija interpretacije mogla da razbije ove predrasude.

Kakve posledice ovo ima na studije religije i na tumačenje Gerca? Donekle, nikakve. Gercovo mišljenje moguće je lako iščitati iz njegovog rada. Međutim, objašnjenja i definicije simbola, koje je upravo dao, mogu takođe da budu od koristi. Budući da kultura, zdrav razum, umetnost, religija, zakon itd., predstavljaju simboličke sisteme, i budući da ljudi ne samo što misle kroz ove sisteme već opažaju i reaguju kroz njih, celokupno razumevanje simbola ima ogromnu važnost za shvatanje Gercovog istraživanja. Simbol je ključni koncept koji uspostavlja opšte stanovište i granice posmatranja, interpretacije i celokupnog razumevanja ljudske vrste. Drugim rečima, simbol i ono što ga sačinjava, u izvesnom smislu jeste ono što omogućava našoj vrsti da misli, deluje i da promišlja. S druge strane, simbol je ono što mi stvaramo i što utiče na nas, tj. na kulturni sistem. Napokon, to je oruđe pomoću kojeg istražujemo drugo, ali i naš sopstveni svet, iz hermeneutičke i fenomenološke perspektive. U tom smislu, granice interpretacije su “uvek već” podvučene definicijom samog simbola.

Ako je definicija simbola, kao što tvrdim, samo jedan od mogućih modela i perspektiva, onda bi nam dobro došla opšta argumentacija i proučavanje validnosti datog modela u vezi s onim što istražujemo – ljudima, kulturama, religijom itd. Tako bismo razdvojili i razumeli specifično *šta* i opšte *kako*. Gerc je u velikoj

meri to uspeo. Njegov esej o zdravom razumu kao kulturnom sistemu, po mom mišljenju je dobar primer upravo za to (Geertz, 1983:73–93). Međutim, on se nikada nije trudio da namerno napravi bilo kakve opšte zaključke, osim možda jednog: “Ukoliko želite od antropologije dobro uputstvo za generalizaciju, podsećam vas na sledeće: bilo koja rečenica koja počinje sa ‘Sva društva imaju...’ je neosnovana ili banalna” (Geertz, 2000:135). I ima pravo. Pa ipak, u interesu nam je da postoji mogućnost za zaključak u stilu “to je to”, kao i za mogućnost formulisanja nečeg relativnog, u apsolutnom smislu i *vice versa*.

Ja niti mogu, niti nameravam da izvodim bilo kakve konačne zaključke o svemu ovom. Umesto toga, dozvoliću da Gercova reč bude poslednja, odnosno skoro poslednja:

Potrebni su nam načini mišljenja koji su senzibilisani za posebnosti, individualnosti, neobičnosti, diskontinuitete, suprotnosti i pojedinosti, a koji bi odgovarali onom što Čarls Tajlor naziva “dubokom raznovrstošću”, a to je mnoštvo načina pripadanja i bivanja iz kojih bi se još moglo crpeti; crpeti osećanje za povezanost, povezanost koja nije ni sveobuhvatna ni uniformna, nije primarna niti nepromenljiva, ali je, ipak, realna. (Geertz, 2000:224).

Po mom mišljenju, Gercov jednistveni metod kadar je da učini upravo to – da shvati kulturnu specifičnost na opšti način.

Prevela: Lada Stevanović

REFERENCE

- Asad, Talal. 1983. Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man* (N.S.) 18:237–259.
- . 1993. The construction of religion as an anthropological category. U: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 27–54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berger, Peter i Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.
- Bruner, Jerome S. 1983. *In Search of Mind: Essays in Autobiography*. New York: Harper & Row.

- . 1990. *Acts of Meaning. The Jerusalem-Harvard Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eco, Umberto. 1976. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2000. *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. London: Vintage.
- Geertz, Armin W. 1999. Definition as analytical strategy in the study of religion. *Historical Reflections* 25:445–475.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1963. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Changes in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1966. *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. Cultural Report, Series No. 14, Southeast Asia Studies. New Haven: Yale University Press.
- . 1970 [1968]. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1980. *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- . 1993 [1973]. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana.
- . 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz i Lawrence Rosen. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handler, Richard. 1991. An interview with Clifford Geertz. *Current Anthropology* 32:603–613.
- Krober, A. L. i Clyde Kluckhohn. 1963 [1952]. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 1981. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lakoff, George i Mark Turner. 1989. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, Susanne K. 1949 [1948]. *Philosophy in a New Key*. New York: New American Library.
- . 1962. *Philosophical Sketches*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ortner, Sherry B. (ur.) 1999. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Parsons, Talcott. 1937 [1968]. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan.
- . 1951. *The Social System*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Peirce, Charles Sanders. 1955 [1940]. *Philosophical Writings of Peirce*. Justus Buchler (ur.). New York: Dover.
- Ryle, Gilbert. 1976 [1949]. *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin.
- Shankman, Paul (1984). The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 2:261–280.
- Spiro, Melford E. 1968 [1966]. Religion: Problems of definition and explanation. U: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, 85–126. Michael Banton (ur.). A.S.A. Monographs, 3. London: Tavistock.
- Turner, Mark. 1987. *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language*. Oxford: Oxford University Press.

