304

WYMIARY ANTROPOLOGICZNEGO POZNANIA KULTURY

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
SERIA ETNOGRAFIA NR 15

WOJCIECH J. BURSZTA

WYMIARY ANTROPOLOGICZNEGO POZNANIA KULTURY

UAM

POZNAŃ 1992

Abstract. Burszta Wojciech J., *Wymiary antropologicznego poznania kultury* (Dimensions of Anthropological Cognition of Culture), Poznań 1992. Adam Mickiewicz University Press, Seria Etnografia nr 15, pp. 220. ISBN 83-232-0414-4. ISSN 0209-2077. Text in Polish with summary in English.

The author of this book puts forward a fundamental thesis that anthropological studies of culture are at present in a paradoxical epistemological and theoretical-methodological situation. This situation is marked, on the one hand, by the intradisciplinary concepts of "crisis of representation" and "changing paradigm", and on the other by the concept of anthropologisation of modern humanities. In the second case the growing role of solutions of anthropology used on philosophical grounds as well as in other disciplines is concerned. It happens despite the fact that anthropologists themselves perceive their science as being just in the stage of crisis and formation of its new model.

Wojciech J. Burszta, Instytut Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ul. Św. Marcin 78, Poznań, Polska.

Okładkę projektował
KRZYSZTOF KUBACZEWSKI

Redaktor
ANDRZEJ JANKOWSKI

Redaktor techniczny
ELŻBIETA RYGIELSKA

ISBN 83-232-0414-4
ISSN 0209-2077

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

Nakład 920+80 egz. Ark. wyd. 16,50. Ark. druk. 13,50. Papier masz. gł. kl. III. 80 g. 70×100. Oddano do składania 30 kwietnia 1991 r. Podpisano do druku w lipcu 1992 r. Druk ukończono w sierpniu 1992 r. 317/203

DRUKARNIA UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA – POZNAŃ, UL. HEWELIUSZA 40

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE

Przyglądając się sytuacji, w jakiej znalazły się obecnie antropologiczne badania nad kulturą, zauważyć można dość paradoksalne zjawisko. Oto bowiem – z jednej strony – wyraźnie wzrasta znaczenie rozstrzygnięć antropologii wykorzystywanych przez filozofię oraz inne dyscypliny humanistyczne, z drugiej – w obrębie samej tej nauki utrwaliło się przekonanie o tzw. kryzysie koncepcji przedstawiania, w jakim znalazły się badania uprawiane na gruncie dotychczasowych ideałów poznawczych antropologii kulturowej i społecznej. Z jednej więc strony mamy wyraźny trend ku antropologizacji współczesnej myśli humanistycznej, z drugiej zaś antropologia sama sięga po elementy teorii innych dyscyplin, przy czym nie jest to obecnie lingwistyka, która wyraźnie straciła swą wiodącą rolę dostarczycielki rozwiązań, uogólnianych następnie na całokształt kultury. Warto na wstępie powiedzieć parę słów o obu tych przeciwstawnych tendencjach.

Należy przede wszystkim zapytać, co ów trend antropologizacji oznacza i w jaki sposób uwidacznia się w różnych gałęziach wiedzy. Istnieją jakby dwa poziomy przejawiania się tej tendencji. Już przy pobieżnym przeglądzie wchodzącej w grę literatury widać rozszerzający się zakres cytatów i odwołań do prac antropologicznych, zarówno klasycznych, jak i współczesnych. Znajdujemy więc Frazera, Malinowskiego, Evans-Pritcharda, Kroebera, Sapira, Whorfa, Boasa, Lévi-Straussa, Leacha, Geertza, Gellnera i Godeliera (także filozofów), Sahlinsa, Sperbera, Turnera, Douglas i wiele jeszcze innych nazwisk. Stało się wręcz rodzajem swoistego kanonu wzbogacanie prowadzonego dowodzenia czy analizy o argumenty z dziedziny antropologii, zwłaszcza wówczas, gdy kwestia dotyczy tzw. społeczeństw prostych (trybalnych), preliterackich i umysłowości pierwotnej. O pracach napisanych przez zawodowych antropologów zakłada się, że stanowią one wyraz adekwatnego podejścia do tych problemów i ich wiarygodność sprawia, że rezultaty poznawcze

zasługują na zaufanie; tym samym traktuje się je często wręcz źródłowo. Ich przywoływanie ma na celu bądź rozszerzenie zakresu obowiązywania stawianych przez badacza-nieantropologa tez (chodzi o rozszerzenie właśnie o obcokulturowe konteksty różnych społeczeństw egzotycznych), bądź też pogłębienie spojrzenia na dane zjawisko poprzez wskazanie na jego czasowo-przestrzenną uniwersalność (np. symbolizm, racjonalność, wartości moralne, poczucie estetyki etc.).

W samym cytowaniu antropologów nie byłoby jednak jeszcze niczego szczególnego, gdyż egzotyka, a z nią kojarzą się oni przede wszystkim, zawsze była wdzięcznym polem odwołań ilustracyjnych dla filozofii, psychologii rozwojowej, historii sztuki, prahistorii czy nawet literaturoznawstwa. Antropologizacja współczesnej humanistyki wydaje się zjawiskiem o głębszym i bardziej złożonym charakterze. W kontekście filozoficznym godny podkreślenia jest fakt, że refleksja filozofów sięga po argumenty kulturowo-antropologiczne w celu usankcjonowania własnych ustaleń ogólnofilozoficznych. Materiały etnologiczne pełnią więc rolę ważnej instancji odwoławczej na rzecz danej koncepcji filozoficznej lub jej określonego fragmentu. Jednym z prekursorów w tym względzie był z pewnością Ernst Cassirer, którego *Filozofia form symbolicznych* pełna jest odwołań do klasycznych pozycji antropologii tamtych lat; poszczególne cechy form symbolicznego odnoszenia się do rzeczywistości znajdują u Cassirera materiałową egzemplifikację w społecznościach tradycyjnie badanych przez antropologów. Obecnie wystarczy sięgnąć po prace filozofów toczących spór o racjonalność i relatywizm, aby przekonać się, że antropologia nie jest dla nich li tylko ozdobnikiem, ale pełni rolę dostarczyciela wiarygodnych rozstrzygnięć lub wręcz prowokuje do opowiedzenia się za którymś z rozwiązań szczegółowych.

Innym takim polem, gdzie uwidocznia się „obecność" antropologii, jest debata nad tezą Quine'a o niezdeterminowaniu przekładu językowego. Z kolei Feyerabend w *Against Method* i późniejszych artykułach czyni z antropologii model nauki przyszłości, która realizować ma zasady metodologii dadaistyczno-anarchistycznej. To, co fascynuje Feyerabenda, a także innych filozofów, to niewspółmierność systemów pojęciowych i różnice w ideach metafizycznych, z którymi stykają się ciągle antropologowie. Mają oni do czynienia z wiedzą i „produktami umysłu" czasoprzestrzennie odmiennie umiejscowionych społeczeństw, a nie – jak filozofowie – z umysłem samym. W przeciwieństwie do Wincha, Feyerabend nie popada jednak w sceptycyzm co do możliwości wyrażania „obcych" ontologii (kosmologii, jak sam mówi) w naszym języku. Przeciwnie: konfrontowanie wizji świata wyrażających odmienne ontologie winno być podstawowym zadaniem współczesnej nauki; różnice ujawniające się w tym względzie najpełniej – jak dotąd – udało się ująć na gruncie

antropologicznych badań nad kulturą. Podobne uwagi możemy spotkać w wielu miejscach wywodów Kuhna, również nawołującego do porzucenia *stricte* epistemologicznych rozważań nad nauką i badanymi przez nią stanami rzeczy.

Inaczej jeszcze „patrzą" na antropologię badacze w rodzaju Foucaulta i Derridy; dla nich stanowi ona wzorcową dyscyplinę w maksymalnym stopniu uwikłaną we własny kontekst kulturowo-społeczny. Foucault traktuje ów kontekst jako źródło genealogii siły/wiedzy, dla Derridy jest to „logocentryzm", który próbuje zneutralizować (bezskutecznie zresztą) każdy antropolog udający się poza własną kulturę.

Tych kilka przykładów z obszernej listy odwołań do tradycji antropologicznych badań nad kulturą obrazuje – moim zdaniem – ogólniejsze zjawisko. Jest to wyraz kształtowania się zmienionej optyki traktowania przez filozofię i nauki szczegółowe własnego przedmiotu badań i własnego statusu, optyki, która wymaga uwzględnienia procesu dochodzenia do wiedzy i jego pozanaukowych, kulturowych właśnie uwarunkowań. Zastrzegając się, że będzie to duże uproszczenie, rzecz można byłoby skomentować następująco: ostateczne załamanie się pozytywistycznego modelu uprawiania nauki doprowadziło do zasadniczej zmiany w traktowaniu działalności badawczej; skoro nauka nie bada żadnych „twardych faktów", a ponadto nie można jej uznać za warsztat „wiedzy pewnej", to czymże ona jest wobec tego i czym różni się od innych form intelektualnej działalności? Czy rozwojem teorii naukowych rządzi historyczny przypadek, skoro nie kumulują one stopniowo coraz doskonalszej wiedzy, ale układają się w społecznie obowiązujące paradygmaty? Odpowiedzi dostarczone swego czasu przez Kuhna, Feyerabenda czy Lakatosa okazały się niewystarczające. Obecnie traktuje się naukę jako rodzaj dyskursu usytuowanego w kontekście kulturowym, warunkującym zakres i stopień przesądzeń badawczych poszczególnych gałęzi wiedzy, od filozofii poczynając. Postulaty destrukcji tradycyjnej epistemologii sprawiają, że zagadnienia ogólno- bądź specyficznie filozoficzne stają się zagadnieniami ogólnokulturologicznymi lub specyficznie kulturowymi. „Zadziwienie" własną kulturą przedstawicieli humanistyki kieruje ich niejako naturalnie ku takiemu typowi namysłu, który ze swej strony proponuje antropologia. Filozof w rodzaju Rorty'ego – podobnie jak czyni to rutynowo badacz kultur obcych – stawia się w sytuacji outsidera wobec własnej kultury i dyscypliny, którą reprezentuje.

Podobne „antropologizujące" trendy zauważyć można także bez trudu w różnych dyscyplinach humanistyki, takich jak lingwistyka (np. językoznawstwo kognitywne Lakoffa i Johnsona), psychologia, studia nad edukacją (Illich), archeologia (różne nurty etnoarcheologii), historia sztuki (tzw. etno-

sztuka), literaturoznawstwo, ekonomia. Również i na gruncie polskim wzrost zainteresowań antropologią uwidacznia się od jakiegoś czasu w stopniu, który nie pozwala mówić tutaj o przypadku. Co znamienne, antropologami społecznymi mianują się głównie socjologowie, identyfikując się zresztą z brytyjskim wariantem tej nauki. Do wyraźnych inspiracji antropologicznych rozwijanej przez siebie teorii kultury odwołuje się w swych ostatnich pracach Jerzy Kmita. Klasyczne prace antropologii amerykańskiej analizowane są z kolei przez przedstawicieli ośrodka kulturoznawczego z Wrocławia.

Dla bacznego obserwatora sytuacji, która ma obecnie miejsce w światowej antropologii, zasygnalizowany przeze mnie wzrost rangi tej gałęzi wiedzy u przedstawicieli innych dyscyplin może wydać się zastanawiający. Oto bowiem od wielu już lat mówi się o kryzysie w antropologii, o tym, że brak w niej wielkich nazwisk wyznaczających drogi rozwoju teoretycznego, że od strukturalizmu Lévi-Straussa nie było praktycznie teorii o szeroko zakrojonych ambicjach ogólnokulturologicznych. Sami antropologowie wyraźnie zdają sobie sprawę ze szczególnego momentu, w jakim się obecnie znaleźli: podstawy poznania etnologicznego muszą zostać „na nowo pomyślane" – to powszechnie spotykana opinia. Obowiązujące dotąd kanony poznawcze i metodyczne stają się anachroniczne w sytuacji zmian zarówno w kulturach badanych (kres trybalizmu w „czystej" postaci), jak i samej kulturze uprawomocniającej antropologię. Samorefleksja antropologów nad własnym statusem skierowana jest w dwie strony. Po pierwsze konstytuują ją rozważania nad historią badań, założeniami teoretyczno-metodologicznymi, prawomocnością stosowanych dotąd pojęć, wymiarem moralnym „postawy antropologa", etc. Po drugie dotyczy ona włączenia własnego kontekstu kulturowego w ramy badań obcokulturowych stanów rzeczy; jest to określane jako postulat antropologizacji kultury Zachodu, zmierzającej do podważenia jej oczywistości i ukazania – mówiąc fenomenologicznie – „bliskiej obcości" traktowanych jako naturalne konwencji. O obu nurtach owej samorefleksji będzie mowa w niniejszej pracy, ale zanim przejdę do charakterystyki merytorycznej zawartości poszczególnych jej rozdziałów, jeszcze uwaga komentująca zaobserwowane przeciwstawne trendy w traktowaniu „siły" antropologii i wartości ustaleń poznawczych czynionych na jej gruncie.

Otóż filozoficzny sposób recepcji ustaleń antropologicznych odwołuje się w przeważającej mierze do klasycznego okresu badań nad kulturami prymitywnymi i pomija raczej obecne tendencje zmierzające do negacji dotychczasowego sposobu analizy tych społeczności i w ogóle samego pojęcia kultury prymitywnej w sensie określonego zbioru cech. Dla filozofa zajmującego się – dajmy na to – zagadnieniem racjonalności istotne są efekty osiągnięte w merytorycznych badaniach antropologicznych i je właśnie włącza on do

zakresu rozważań (gdzie, oczywiście, może je ostatecznie odrzucić, skorygować bądź zinterpretować inaczej). Antropolog natomiast zastanawia się nad samym procesem poznawczym prowadzącym do teoretycznych uogólnień czynionych przez antropologię. Podważenie – przykładowo – rzekomej bezstronności i obiektywności badań empirycznych oznacza dlań tym samym podanie w wątpliwość rezultatów badań osiągniętych na podstawie tak skonstruowanych założeń. Można czasami odnieść wrażenie, że przedstawiciele innych dyscyplin posługują się nadal pewnym stereotypowym wyobrażeniem, czym jest i co robi antropologia. Z kolei antropologowie, pokazując jego ograniczenia, starają się uczynić wszystko, aby ów stereotyp zburzyć.

Tytuł pracy, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, uwzględnia owe dwa sposoby traktowania antropologii – filozoficzno-humanistyczny oraz wewnątrzantropologiczny (wewnątrzdyscyplinarny). Rozważania w kolejnych rozdziałach oscylują zawsze pomiędzy spojrzeniem na antropologiczną teorię kultury z perspektywy wobec niej niejako zewnętrznej, a refleksją posługującą się argumentacją swoistą tylko dla niej. Jest oczywiste, iż trudno niekiedy dokonać w tym względzie ścisłej demarkacji, zwłaszcza wówczas, gdy dany problem wykracza poza samą antropologię, jak choćby w przypadku dyskusji nad relatywizmem i jego możliwymi wariantami. Sposób spojrzenia na tę dyscyplinę uwzględniający oba te wymiary teoretyczne pozwala, jak się wydaje, w istotny sposób wzbogacić rozważania o kolejne „wymiary" epistemologiczne, teoretyczno-metodologiczne, językowo-kulturowe i etyczne, co potencjalnie staje przed wszelkimi badaniami nad kulturą. Przykład antropologii jest o tyle instruktywny, że jest to dziedzina wiedzy zainteresowana od początku kulturową odmiennością, stanowiącą fundamentalną przesłankę i rację bytu działalności badawczej każdego antropologa. Jest to równocześnie podstawowe źródło kłopotów poznawczych tej dyscypliny do momentu, kiedy przekroczyła ona próg teoretyczności i odeszła od obiektywizującego stosowania sądów dotyczących zjawisk obcokulturowych. Nie jest przy tym istotne, jak wyglądają deklaracje teoretyczne przedstawicieli poszczególnych, historycznie ukształtowanych ukierunkowań, gdyż zawsze muszą się oni w jakiś sposób „odnieść" do faktu kulturowego zróżnicowania: bądź go zneutralizować, bądź przeciwnie – maksymalnie podkreślić. Obojętnie tedy, czy jest się skrajnym obiektywistą, czy równie skrajnym relatywistą kulturowym, sposób teoretycznego ujęcia relacji „my" – „oni" stanowi niezbędny składnik ogólnego systemu, w obrębie którego wyjaśnia się lub interpretuje dane zjawiska. Zagadnieniu temu poświęcony jest pierwszy rozdział książki, zatytułowany „«My» i «oni» – czyli antropologiczne badania nad kulturą".

Rozdział II i III można potraktować łącznie, gdyż rozważania w nich zawarte wzajemnie się w znacznej mierze dopełniają. Rozdział pt. „Relatywizm

kulturowy i jego epistemologiczny wymiar" proponuje sposób analizy tego niezwykle złożonego problemu w oparciu o założenie traktujące kulturę jako rzeczywistość myślowo-przekonaniową. Tylko takie ujęcie umożliwia w ogóle wstępne uporządkowanie różnych aspektów toczącego się sporu o zasadność względnie fałszywość poszczególnych stanowisk z zakresu relatywizmu kulturowego. Rozdział ten przynosi ponadto argumentację na rzecz nierozstrzygalności sporu o epistemologiczny wymiar tej tezy oraz unika wikłania się w spór pomiędzy stanowiskiem obiektywistycznym i relatywistycznym.

W rozdziale III, który nosi tytuł „Dane lingwistyczne a interpretacja systemów kulturowych", główną oś rozważań konstytuuje teza o szczególnej wadze ustaleń dotyczących jednostek komunikatywnych języka w teoretycznych badaniach nad kulturą symboliczną. Starałem się ukazać zarówno możliwości, jak i ograniczenia, jakie stają przed taką rekonstrukcją kultury, którą określiłem mianem językowo-podmiotowej.

Rozdział IV jest zdecydowanie najobszerniejszy i treściowo łączy się z kolei z rozdziałem kolejnym, który stanowi jego rozwinięcie. Sam tytuł: „Od języka przedmiotowego do metajęzyka «refleksyjnego». Postmodernizm w antropologii" sugeruje, iż zamiarem moim było prześledzenie pewnego procesu w teoretycznej myśli antropologicznej; procesu, który doprowadził do ukonstytuowania się „świadomości kryzysowej" u obecnej generacji badaczy-antropologów. Jest to proces obrazujący przejście od badania przedmiotowego kultur „obcych" do refleksji nad niemożliwością takich badań przy zastosowaniu jedynie języka przedmiotowego. Wskazałem ponadto na cechy charakterystyczne postmodernistycznego programu badań antropologii, zaprojektowanego już przez Clifforda Geertza, a obecnie rozwijanego przez zwolenników tekstualizmu i antropologii „krytycznej".

Rozdział V – jak się rzekło – kontynuuje podstawowy wątek rozdziału poprzedniego. Tytuł: „Antropologia jako dziedzina kultury" sugeruje, iż przedmiotem zainteresowania będzie kwestia usytuowania badań naukowych prowadzonych przez tę dyscyplinę wiedzy na „mapie" kultury Zachodu. Starałem się także ukazać rozmaite uwarunkowania poznawania kultur innych narzucone przez kulturę, w której partycypuje badacz. Rozważania zawarte w tym rozdziale stanowią ostatecznie pretekst do opowiedzenia się za taką koncepcją antropologii, która ściśle łączy w sobie rozstrzygnięcia z kręgu teorii poznania i teorii kultury.

Wreszcie rozdział ostatni „Kultura – ludowość – postfolkloryzm". Sprowadza on rozważania nad antropologicznymi wymiarami poznawania kultury do ram etnologii krajowej. Po analizie sposobu przejawiania się „kryzysu koncepcji przedstawiania" w lokalnym wymiarze badań nad tzw. kulturą ludową, zaproponowałem następnie analizę zjawiska folkloryzmu (a także samego

folkloru) opartą na założeniach, za którymi starałem się konsekwentnie opowiadać w całej pracy. Jest to skromna „przymiarka" do dalszych badań nad wyobrażeniami o kulturze chłopskiej w etnologii i świadomości potocznej.

I jeszcze jedna uwaga dotycząca sprawy terminologicznej. We wszystkich rozdziałach z reguły posługuję się określeniem „antropologia", które jednoczy wszystkie bardziej szczegółowe konwencje terminologiczne. Wynika to także z założenia, że uprawnione jest traktowanie antropologicznego poznawania kultury jako odrębnej i swoistej jego formy ze względu na uwikłania w podstawowe „wymiary" problemów, stojące przed antropologami jako takimi, a więc zarówno antropologami kulturowymi, społecznymi, etnologami, jak i etnografami. Czy założenie to jest w pełni uprawnione, oceni sam Czytelnik po zapoznaniu się z całokształtem rozważań.

Poznań, kwiecień 1990.

Rozdział I

„MY" I „ONI" – CZYLI ANTROPOLOGICZNE BADANIA NAD KULTURĄ

W pierwszych dekadach III wieku n.e. Diogenes Laertios tak oto pisał w „Prologu" do swych *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*: „Powiadają niektórzy, że filozofia narodziła się u ludów barbarzyńskich. Jako dowód przytaczają perskich magów, babilońskich czy asyryjskich chaldejczyków, indyjskich gymnosofistów oraz celtyckich i galackich druidów i semnoteów, o których Arystoteles mówi w piśmie «O magii» i Sotion w XXIII księdze «Sukcesji filozofów». [...] Ale ludzie, którzy tak twierdzą, nie zdają sobie sprawy z tego, że przypisują barbarzyńcom osiągnięcia będące w rzeczywistości osiągnięciami Greków i że od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki" [podkr. – W. J.B.][1].

Przekonanie, że społeczeństwo, w którym żyje obserwator, zajmuje centralne, „środkowe", a więc uprzywilejowane miejsce w świecie, a wszelkie inne społeczeństwa i kultury leżą jedynie na rubieżach „naszego świata", towarzyszy ludzkiej świadomości od zarania dziejów. Materiały etnologiczno-lingwistyczne dostarczają bogatej dokumentacji wskazującej na etnocentryzm jako główny wyznacznik samowartościowania grup społecznych i podstawę samoidentyfikacji. Aborygeni australijscy uważali swe ziemie za centrum świata, mieszkańcy Haiti przekonani byli, że z jaskini na ich właśnie wyspie wyłoniły się słońce i księżyc i że w ogóle tu nastąpiło stworzenie świata. Jak wiadomo, Chiny to „kraj środka", a niegdysiejsze miasto Loyang położone w środku terytorium państwa stawało się automatycznie środkiem całego świata[2]. Również świat kultury judaistycznej i chrześcijańskiej przepojony był ideą

[1] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 3-6.

[2] Zob. J. S. Bystroń, *Megalomania narodowa*, [w:] Tematy, które mi odradzano, wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980, s. 277-313.

„środka" świata, która odgrywała, a dzieje się tak również obecnie, ogromną rolę. Dla Żydów środkiem świata była świątynia jerozolimska z Arką Przymierza; dla chrześcijan, kontynuujących pojęcia żydowskie, była nim Golgota. Nie powinien zatem dziwić przytoczony na wstępie sąd Laertiosa, skoro dla Greków środek ziemi był wprawdzie różnie oznaczany, ale mieścił się niezmiennie na terytorium oddziaływania kultury helleńskiej. Omfalos, półokrągły kamień w świątyni Appolina w Delfach, symbolizował zarówno środek ziemi, jak i jej początek, co wyjaśnia odpowiedni mit[3].

Centrum świata, „pępek ziemi" zamieszkiwali zawsze prawdziwi ludzie otoczeni przez nieludzi lub co najmniej „barbaros". Staroegipskie «romet» (człowiek) odnosiło się tylko do Egipcjan, nigdy do obcych; Irokezi określali siebie mianem najważniejszego ludu – «Ani-Yunwiya. Eskimosi Innuit z Grenlandii, Khoin-Khoin (Hotentoci) afrykańscy, australijscy Narrinyeri, to także „ludzie" i to ci prawdziwi. Szczególnym wariantem przeciwstawienia „ludzie" – „nieludzie" (czyli „swój" – „obcy") jest opozycja pomiędzy ludźmi mówiącymi prawdziwym językiem a bełkoczącymi „niemowami". Wystarczy odwołać się do bliskiej nam Słowiańszczyzny, gdzie słowem władają wyłącznie Słowianie, obcy to tyle właśnie, co „niemowy", istoty nie w pełni zasługujące na miano ludzi. Sąsiedztwo plemion germańskich spowodowało, iż niemowami byli przede wszystkim Niemcy – czyli ci, którzy nie mówią.

Zdaniem niektórych badaczy przeciwstawienie „my" – „oni" (ze wszystkimi wariantami, a więc: „ludzie" – „nieludzie", „mówiący" – „bełkoczący", „swoi" – „obcy") obrazuje rozszerzoną, ponadjednostkową wersję pierwotnej opozycji „JA" – „INNY"[4]. Byłaby to zatem jakby uspołeczniona wersja poczucia własnej odrębności, zakładająca tym samym pierwociny więzi społecznej. Wydaje się, że taka interpretacja wynikać może przede wszystkim z akceptacji szeroko pojmowanego stanowiska neokantowskiego, szczególnie w odniesieniu do procesu nabywania świadomości językowej przez jednostkę; chodzi o narodziny intencjonalnie ukierunkowanej świadomości. Tak dałaby się zinterpretować odpowiednia partia Cassirerowskiej teorii form symbolicznych. Dla wspomnianego filozofa pojęcie „obiektu", a więc samodzielnego, pozaświadomościowego bytu, którym mógł być „inny" człowiek, zdeterminowane było uniwersalnymi relacjami przestrzennymi konstruowanymi pierwotnie na gruncie języka. Jakakolwiek rzecz o tyle odnosi się do świadomości podmiotu, o ile znajduje się w określonym położeniu przestrzennym. Cassirer przyjął, że pierwotnym centrum świata był sam człowiek, ściślej – jednostkowe ciało ludzkie, a właściwości przestrzenne odpowiadały poszczególnym jego częściom. Dopiero gdy świat zewnętrzny ulega wzbogaceniu,

[3] R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 481.

[4] Np. E. Leach, *Social Anthropology*, Fontana Paperbacks 1982, s. 108.

terminy przestrzenne o charakterze obiektywnym (np. relacja góra=głowa : dół=stopy) determinują rozwój symboli subiektywno-podmiotowych. Świadomość istnienia w świecie społecznym, świadomość językowa tego istnienia pojawia się wówczas, gdy język z fazy ekspresji mimicznej i analogicznej przechodzi w fazę właściwej ekspresji symbolicznej. Cassirer charakteryzuje ten logiczny, nie zaś historyczny proces, ilustrując go materiałami etnologicznymi mającymi potwierdzać jego filozoficzne i teoriopoznawcze podstawy.

Równie istotną rolę w rozwoju mowy i świadomości językowej odgrywają, zdaniem Cassirera, stosunki czasowe i liczbowe (numeryczny aspekt języka), które przechodzą przez trzy etapy. W przypadku czasu – od subiektywnej czasowości do abstrakcyjnego porządku wyrażającego się w szeregu opozycji. W przypadku aspektu numerycznego – od konkretności (jedność liczby i obiektu) do uniwersalności obiektywnej, poprzez etapy pośrednie, reprezentowane empirycznie przez tzw. społeczności pierwotne, głównie pasterskie. Pojęcia czasu, przestrzeni i liczby tworzą prawdziwe wyposażenie naoczności obiektywnej umożliwiającej formowanie się obiektów zewnętrznych, pozostających w różnorodnych relacjach w ramach możliwej już teraz naczelnej jedności świata. Tak więc możliwość postrzegania świata zewnętrznego, innych ludzi jako odrębnych obiektów czasowo-przestrzenno-liczbowych, zasadza się na stałej mediacji naoczności obiektywnej i subiektywnej. Subiektywny ogląd to kategorie umożliwiające pojęcie „Ja", a pojawiające się nowe formy obiektywności, wyposażone w cechy czasowości, przestrzenności lub numeryczności i tak ujmowane, modyfikują w konsekwencji bezpośrednio jednostkowy obraz realności subiektywnej. Tym samym każda nowa forma obiektywności odsłania automatycznie nowe cechy tego świata czysto „wewnętrznego"[5]. Rozwój naoczności subiektywnej powoduje, że pojęcie osoby coraz bardziej traci konkretność i zmysłowość, stając się idealnym centrum odniesienia dla bytów zewnętrznych.

Obraz rzeczywistości formuje się zatem dzięki językowi i poprzez język: tworzenie pojęć językowych, oparte na procedurze abstrakcji, umożliwia czynne zainteresowanie się światem i jego konstrukcją. Umożliwia także utożsamianie się przez jednostkę ze wspólnotą – „Ja" staje się „My". Warto w tym miejscu zacytować wypowiadającego się w zbliżonym duchu Edwarda Sapira: „język ma moc wyodrębniania w doświadczeniu teoretycznie izolowanych elementów i tworzenia z aktualnego świata owego potencjalnego świata, który pozwala istotom ludzkim wychodzić poza to, co bezpośrednio dane w indywidualnym doświadczeniu ludzkim, i osiągnąć powszechne

[5] E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, t. 1, *Le Langage*, Paris 1972, s. 213; opieram się tutaj na opracowaniu J. Sójki, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Warszawa 1988, rozdz. IV pt. „Język".

porozumienie"[6]. Innymi słowy kultura, bo ona tworzy owo porozumienie powszechne, wspiera się na językowym zinterpretowaniu rzeczywistości jako pewnej całości, która staje się rzeczywistością *par excellence* kulturową. Dopiero teraz staje się możliwe ustosunkowanie do poszczególnych jednostek jako członków wyodrębnionego społeczeństwa i kultury, do stanów rzeczy zewnętrznych wobec ukształtowanego „centrum świata" własnej grupy.

Wyniki wieloletnich badań antropologicznych skłoniły Edmunda Leacha do przyjęcia tezy, że (1) przeciwstawienie „my" – „oni" poprzedzone jest opozycyjnym zestawieniem „ludzie" – „nieludzie" oraz (2) różnice ustanawiające obie pary tych opozycji opierają się na tych samych trzech zasadach konstytutywnych. „Ludzie" różnią się od innych gatunków zwierząt, gdyż ogień służy im nie tylko jako źródło ciepła, ale do przygotowywania pożywienia; angażują się uczuciowo w związki seksualne oraz dokonują zabiegów na swym ciele poprzez malowanie, okaleczenia lub przywdziewanie odpowiednich strojów. „My – prawdziwi ludzie" – w konsekwencji tym różnimy się od „innych", iż „oni" nie przygotowują jadła na nasz sposób, nie podzielają naszych konwencji odnośnie do związków płci i nie ozdabiają swych ciał na naszą modłę[7]. Pożywienie, płeć i „nagość" są zdaniem antropologów prawie wszędzie głównymi centrami obwarowanymi tabu, a poszczególne społeczeństwa wypracowują szczegółowe zasady regulujące sposoby i określające warunki czynności wiążących się z tymi właśnie sferami życia społecznego. Z definicji – żaden „obcy" czy „inny" nie powinien mieć do nich dostępu. Oczywistością jest już podkreślenie, że „swoi" są zawsze lepsi od „innych", a własne konwencje kulturowe traktowane są jako naturalne. Pouczające w tym względzie jest prześledzenie sposobu opisywania nowo odkrywanych społeczeństw Nowego Świata przez Europejczyków.

Wiek XVI, a dalej XVII i XVIII, stanowił dla kultury europejskiej unikatowe wyzwanie w skali świata. Oto pod wpływem odkryć geograficznych niepomiernie rozszerzyły się horyzonty poznawcze Starego Świata skonfrontowanego z całą mozaiką kultur pozaeuropejskich. Lokalny wymiar przeciwstawienia „my" – „oni" stał się wymiarem globalnym. Przedstawiciele kultury europejskiej nie mieli wprawdzie wątpliwości, kim są i jakie należy im się miejsce w hierarchii społeczeństw, ale prawdziwy dylemat tkwił w potrzebie określenia przynależności, statusu i praw nowo odkrywanych ludów „dzikich". Podstawowa kwestia zawierała się najpierw w pytaniu: czy są to w ogóle ludzie, a jeśli tak, skąd wzięli się na antypodach globu? Jak da się pogodzić ich istnienie z „naszą" wykładnią Biblii? Czy „dzicy" to potomkowie Adama

---

[6] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 38.

[7] E. Leach, op. cit., s. 118.

i Ewy oraz Noego? Czy w ogóle należą do rodzaju ludzkiego pozostającego pod opieką Boga? Czy zatem warto przywrócić ich Kościołowi?

Problemów z odpowiedziami na wszystkie te i inne jeszcze podobne pytania nie mieli kolonialni zdobywcy i król Ferdynand, którzy zaklasyfikowali Indian do rzędu „zwierząt pozbawionych rozumu" i stąd wymagających traktowania w sposób należny wszelkim tworom z natury niewolnym. Wątpliwości nie miał także o wiele później Montesquieu: „Dowodem, iż Murzyni nie mają rozumu, jest to, że wyżej sobie cenią szklane paciorki niż złoto, które u cywilizowanych narodów posiada tak ogromną doniosłość"[8].

Jednakże Kościół już w roku 1493 w osobie papieża Aleksandra VI polecił chrzcić „dzikich" i tym samym uznał ich za ludzi. Kolejni papieże, Juliusz II i Paweł III uznają ich z kolei oficjalnie za potomków Adama i Ewy[9]. Pozostała jednak odpowiedź na pytanie zasadnicze: skąd i jak znaleźli się oni na rubieżach ówczesnego świata? Wersje były zróżnicowane. Jean Léry określił ich jako potomków Chama wygnanych do Ameryki przez Hebrajczyków (to jakby protestancka wykładnia exodusu); biskup Bossuet widział w nich gorszą część ludzkości dotkniętą „pomieszaniem" języków i rozproszeniem poza stare siedziby. Z prawdziwą herezją wystąpił Isaac de la Peyrere: Biblia to święta księga dotycząca wyłącznie Żydów i chrześcijan, a inne ludy stworzone zostały, zanim pojawił się Adam. Ogłoszenie tej wersji stworzenia części ludzkości omal nie skończyło się spaleniem autora na stosie (spłonął tylko heretycki tekst), było jednak próbą przełamania biblijnej interpretacji historii człowieka[10]. Osobnym przedsięwzięciem byłoby wyliczenie najróżnorodniejszych, prześcigających się fantazją wersji genezy „dzikich" – od tezy, iż są oni Mongołami przybyłymi do Ameryki na słoniach, do poglądu o ich szkockiej proweniencji (przyprowadzeni przez księcia Modoka). Nie to jest dla nas jednak istotne w kontekście prowadzonych tu rozważań.

Otóż wyobrażenia, opisy i oceny związane z nowo odkrywanymi „innymi" podzielały wspólną cechę wszelkich etnicznych wyobrażeń o „obcych". Wyrastały one z silnego przeświadczenia (1) o centralnym położeniu Europy wobec całego pozostałego świata oraz (2) wyjątkowości własnej kultury i światopoglądu ludzi „cywilizowanych". Ponadto jednak Europejczycy *explicite* wyrazili to, co może być potencjalną konsekwencją naturalnej postawy etnocentrycznej każdego społeczeństwa – dążenie do kształtowania innych na własne wyobrażenie i odmawianie im prawa decydowania o sposobie, w jaki pragną żyć.

---

[8] C. Montesquieu, *O duchu praw*, przełożył T. Żeleński [Boy], Warszawa 1927, s. 338-339.

[9] Zob. J. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź 1956, s. 38.

[10] Wg I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism. In Search of the Philosophy and History of Anthropology*, London 1984, s. 39-42.

Kolejne pokolenia kolonizatorów, zauważając antyksenofobiczne nastawienie do „obcych" wśród podbijanych ludów (do czasu, rzecz jasna), same reprezentowały klasyczną ideologię ugruntowanej ksenofobii. Tak więc w przypadku praktycznie nastawionych zdobywców hiszpańskich, „wzmocnionych" wiarą chrześcijańską, realizacja tego dążenia wyraziła się niewolnictwem, bezwzględnym tępieniem „niższych" kultur, co sankcjonował przecież jeszcze w całej rozciągłości Montesquieu. Zgodnie z zasadą etnocentrycznego postrzegania świata „inny" znaczy gorszy; etnocentryzm na tym m.in. polega, że w jego ramach postrzega się siebie jako harmonijną i samo przez się zrozumiałą całość, podczas gdy na „innych" spogląda się poprzez pryzmat „braku" i/lub idiosynkrazji. Dzikim brak więc: sądów, rządu, religii, dobrych manier, ubioru etc. Są „inni" (=gorsi), gdyż: jedzą ludzkie mięso, pchły, pająki i wszelkie robactwo, kobiety rodzą bez bólów (a przecież Biblia wyraźnie powiada, że „w boleści rodzić będziesz dzieci")[11], są leniwi i brudni, etc.

Dwiema postaciami, które próbowały zakwestionować założenia własnej kultury konfrontowanej z całkowicie odmiennymi realiami organizacji społecznej, byli Bartolome de Las Casas (jako – że się tak wyrażę – praktyk) oraz Michel de Montaigne z ogólnofilozoficznego punktu widzenia. W przypadku dominikańskiego „procuradora de los Indios" chodziło o postulat zastąpienia dotychczasowego podboju (*conquista*) nowych ziem Ameryki jedynie ich pokojowym odkrywaniem i wykorzystaniem (*descubrimento*), połączonym z wprowadzaniem ich mieszkańców do Kościoła Chrystusowego. Las Casas przeszedł do historii jako niezłomny obrońca człowieczeństwa Indian. W swej *Apologetica historia de los Indios*, opisując obyczaje tubylcze, nie waha się ich porównać z religiami starożytnej Grecji i Rzymu. Przypisuje on Indianom te wszystkie przymioty, które obecnie przywykliśmy nazywać kulturą[12]. Jako istoty rozumne i kierujące się wolnością, rdzenni mieszkańcy Ameryki nadają się do pokojowego procesu ewangelizacji, tj. nabycia „wyższej" kultury duchowej, jednak bez wykorzeniania ich z własnych tradycji plemiennych. Efektem przeszło 40-letniej działalności Casasa były rozporządzenia królewskie dotyczące uznania wolności Indian (chodzi o realizację w praktyce, jako że potencjalnie są według Kościoła zdolni do wolności), ich prawa do sprawiedliwości, posiadania własnego mienia, osiedlania się we wsiach położonych w pobliżu tzw. encomiend, majątków kolonizatorów. Rzecz jasna, zupełnie odmienną kwestią jest, jak w praktyce realizowano wytyczne kardynalskie i królewskie z Europy, tym bardziej iż nadal dominował pogląd o zwierzęcym

---

[11] Genesis, r. III, w. 16.

[12] Por. Andre-Vincent Ph.-I.OP., *Bartholome de las Casas, prophete du Nouveau Monde*, Paris 1980. Por. także pierwsze polskie tłumaczenie *Krótkiej relacji o wyniszczeniu Indian* Casasa, Poznań 1988, gdzie interesujące wprowadzenie napisał Wojciech Giertych OP.

raczej niźli ludzkim statusie tubylców w Nowych Indiach. Mimo iż Kościół przyznawał rację „apostołowi Indian", Las Casasowi, bardziej ekonomiczne było kierowanie się poglądem pokonanego w dyspucie teologicznej Sepulvedy, iż ludy barbarzyńskie są takimi z natury, a stąd doskonale nadają się na „niewolnicze zwierzęta pociągowe".

Casasowi nie tyle jednak chodziło o krytykę postępowania Europejczyków jako przedstawicieli wyższej kultury dokonujących destrukcji kultur niższych; w swoim własnym mniemaniu nie odwoływał się on zatem do norm kulturowych, ale do pojęcia wolności osoby ludzkiej jako takiej. Skądinąd zauważyć warto, iż owo pojęcie „wolności" jest również stosowane w trybie normatywnym, a więc funkcjonuje w trybie normatywno-kulturowym, choć Las Casas nadawał mu sankcję powszechnej, ponadkulturowej, duchowej normy uniwersalnej. Indianie powinni nie tyle przyjmować wartości świeckiej kultury Europy, gdyż wolność nie jest związana z konwencjami społecznymi, ile ich z założenia dobra natura winna przyjąć Chrystusa, gdyż została im podarowana przez Boga, o czym dotąd nie mieli pojęcia. Hiszpanie i Indianie różnią się diametralnie poziomem cywilizacyjnym, ale są równie wolni w sensie prawa do wiary. Opozycja „ludzie" – „nieludzie" zamienia się u hiszpańskiego dominikanina jedynie w przeciwieństwie „my" – „oni" jako równi wobec Boga (chrześcijańskiego). Jak się rzekło, nie było to jednak stanowisko szczególnie rozpowszechnione, gdyż trudne do zaakceptowania choćby ze względów praktyczno-ekonomicznych. Jak powiada Lévi-Strauss: „kiedy Las Casas usiłował znieść roboty przymusowe, kolonizatorzy byli bardziej zdziwieni niż oburzeni: «A więc nie wolno już nawet posługiwać się zwierzętami pociągowymi?»"[13]. Jednakże Kościół konsekwentnie podążał tropem wskazanym przez Casasa i dopracował się własnego programu misyjnego oddziaływania na kultury tubylcze, który dla antropologa, zwłaszcza mieniącego się kulturowym relatywistą, nie jest z pewnością programem w pełni do zaakceptowania.

Jeśli poglądy misjonarzy w rodzaju Las Casasa czy Franciszka de Vitoria wyrastały pośrednio z przekonania o duchowej wyższości Europy (wiara w prawdziwego Boga), o tyle stanowisko Michela de Montaigne'a, zwanego francuskim Talesem, miało na celu całkowite zneutralizowanie europocentrycznego postrzegania, opisywania i tłumaczenia zjawisk kultur odrębnych przez pryzmat własnej kultury. W stylistyce współczesnych debat nad etnocentryzmem i jego narodowymi wariantami można by powiedzieć, iż chodzi tutaj o zanegowanie roszczeń Europy do supremacji moralnej przez (1) odrzucenie, a przynajmniej podanie w wątpliwość, aksjologicznego przedkładania własnego światopoglądu ponad światopoglądy inne oraz (2) uwzględnienie w pew-

---

[13] C Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przełożyła A. Steinsberg, Warszawa 1960, s. 73.

nym stopniu właściwego dla innych kultur specyficznego współczynnika humanistycznego regulowanych przez owe kultury obiektów i czynności kulturowych. Podejście Montaigne'a antycypuje o trzy przeszło wieki późniejsze stanowisko relatywizmu kulturowego w wersji odnoszącej się do moralności. Wszelako jest to antycypacja do pewnego jedynie stopnia, gdyż według francuskiego myśliciela kulturowe zdeterminowanie widzenia „innych" można ostatecznie przezwyciężyć, mógł to zrobić choćby on sam.

W znanym tekście zatytułowanym ,*O kanibalach*', opierając się na ustnej relacji „prostego i nieuczonego" (co stanowi dla Montaigne'a warunek prawdziwości) uczestnika wyprawy francuskiej do Indian z Francji Antarktycznej (dzisiejsze okolice Rio de Janeiro), myśliciel zestawiał „ich" i „nas" pod kątem moralnej wartości. Nie znajdował przede wszystkim niczego szczególnie dziwnego we wszystkich odmiennościach rzucających się w oczy. Powiadał więc, że „nie ma nic barbarzyńskiego ani dzikiego w tym ludzie, chyba że każdy zechce mienić barbarzyństwem to, co różni się od jego obyczaju. Jakoż po prawdzie nie mamy innej miary dla prawdy i rozumu jak tylko przykład i obraz mniemań i zwyczajów naszej ojczystej ziemi: tam jest zawżdy najlepsza wiara, najlepsze prawa, najlepszy i doskonały obyczaj w każdej rzeczy"[14]. Idea człowieka wyrażona w dziele Montaigne'a powstała w podwójnej perspektywie konfrontowania „naszej" kultury zarówno ze światem zwierząt, jak i światem ludów pierwotnych. Człowiek jest takim samym dzieckiem natury, jak wszelkie inne stworzenia, a wytworzona przezeń cywilizacja, powód do rzekomej chwały, jest jedynie przygodnym wytworem ludzkim powstałym w czasie i będącym w pewnym sensie znakiem degeneracji. Człowiek pierwotny łączy w sobie królestwo zwierząt ze światem wysublimowanej cywilizacji, potwierdzając jedność natury – bierze on z obu to, co najlepsze. Jest dowodem na to, iż można z powodzeniem obywać się bez myśli spekulatywnej; ludy pierwotne rządzą się jeszcze prawami naturalnymi, które są „bardzo mało zbękarcone naszymi"[15]. Dla myśliciela francuskiego wszelkie „braki" wytykane kulturze plemiennej są w rzeczywistości jej cnotami, gdyż umożliwiają tubylcom życie godne, szlachetne i uregulowane niezmiennymi prawami. Krytyka świata cywilizacji europejskiej prowadzona jest z pozycji sceptycyzmu zbliżającego stan umysłu człowieka wykształconego do stanu duchowego człowieka pierwotnego. „Inność" dzikiego oznacza w tym przypadku jego „naturalność", a nie odnosi się do tego, iż jest on w jakimkolwiek sensie „gorszy". Konkluzja jest następująca: „Możemy ich tedy nazywać barbarzyńcami w odniesieniu do prawideł rozumu, ale nie w odniesieniu do

[14] Michel de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, przełożył T. Żeleński [Boy], Warszawa 1985, s. 311.

[15] Ibidem.

nas, którzy przewyższamy ich we wszelakim barbarzyństwie"[16]. Postawa sceptyka łączy się jednak u autora *Prób* z apologetyką „dzikiego", który staje się w tym ujęciu prototypem „noble sauvage" – dobrego dzikiego, przeciwstawionego Szekspirowskiemu Kalibanowi, bestii raczej niźli człowiekowi.

Rywalizacja obu koncepcji „dzikiego" – łagodnego i szlachetnego, którego losy wyznaczyły dzieje upadku, i złowrogiego dzikusa Hobbesa i Locke'a – charakteryzować będzie dysputy filozoficzne wieku XVII i XVIII. Mimo iż obraz „dzikich" i koncepcja stanu natury powstały w sposób od siebie niezależny, dostrzec można między nimi znaczące podobieństwa i prowadzą one do analogicznej konkluzji. Zarówno „stan natury", jak i „dzikość" są przeciwieństwem społeczeństw cywilizacyjnych. Z pewnością koncepcja pierwsza posiadała charakter wyrozumowany teoretycznie i stanowiła niezbędną podstawę do formułowania tez dotyczących rozwoju człowieka, podczas gdy pojęcie „dzikości" jedynie na poły świadomie antycypowało sposób ujmowania różnic między Europejczykami a ludami niecywilizowanymi. W obu przypadkach podkreślano jednak to samo: odwrócenie porządku rzeczy panującego w Europie; „dziki" jest „inny" od „nas", gdyż żyje w stanie natury. Zależnie od tego, jak ów stan oceniano, różnie oceniano samych „dzikich". Jako przykład wystarczy przywołać jakże odmienne koncepcje Hobbesa i Woltera z jednej, a Rousseau i Diderota z drugiej strony.

Dysputy filozoficzne nad odmiennością stanu naturalnego, w jakim żyje człowiek pierwotny, od sytuacji ludzi z kręgu własnej cywilizacji są wyrazem niezwykle istotnej cechy świadomości myślicieli doby Oświecenia. Otóż tego rodzaju refleksja stała się możliwa w momencie daleko posuniętej samoidentyfikacji kulturowej Europejczyków, przy czym chodzi oczywiście o jej warstwy oświecone. To właśnie poczucie jedności wobec zróżnicowania i odmienności zewnętrznego świata Azji, Ameryki i Afryki, a później Oceanii i Australii, zrodziło tendencje do kwestionowania wyższości własnych wartości i uruchomiło trwający do dziś proces samokrytyki kultury nowożytnoeuropejskiej. Leszek Kołakowski określa to zjawisko mianem usiłowania „łamania własnego «etnocentrycznego» zamknięcia"[17]. Wyraźnie odmienny charakter mają też sposoby opisywania „dzikich", jeśli porównać je z relacjami na ten sam temat z XVI wieku. Myślicieli oświeceniowych mniej teraz interesują detale, szczegółowe sprawozdania zwracające uwagę na poszczególne aspekty życia tubylców; uwaga skupia się bardziej na uogólnionej refleksji filozoficzno-moralnej nad sytuacją człowieka w „postępie

---

[16] Ibidem, s. 315.

[17] L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań, Londyn 1984, s. 15.

dziejów". Wiek XVIII cechuje wręcz nadmiar refleksji teoretycznej nad własną przede wszystkim sytuacją, dla której to refleksji punktem centralnym, swoistą współrzędną, był człowiek pierwotny. Przeglądając pisma Th. Hobbesa, J. Locke'a, D. Hume'a, C. Montesquieu, Woltera, Diderota, nade wszystko zaś Jana Jakuba Rousseau, widzimy zawsze, że sytuacja wyjściowa rozważań wiąże się z zagadnieniem stanu natury, dzikości lub pierwotnej umowy społecznej. „Dziki" wprawdzie nie poddaje się rygorom opisu naukowego tak cenionego w tej dobie, ale staje się wygodną i niezbędną płaszczyzną rozwijania własnych teorii, snucia utopijnych wizji przyszłości i tworzenia ogólnej filozofii człowieka. Oświecenie nie jest już tak zafascynowane odkrywaniem „nowych światów", pomimo iż właśnie odkryto gospodarcze znaczenie Oceanii, Nowej Zelandii i Australii. Wykształcone, a więc władające pismem warstwy intelektualne, zdają sobie doskonale sprawę z faktu zróżnicowania świata, różnic rasowych, językowych i obyczajowo-instytucjonalnych (dzisiaj powiedzielibyśmy: kulturowych). Konfrontacja cywilizacji europejskiej, ukształtowanej i rozwijającej się w duchu postępu całości kulturowej, z niezwykle urozmaiconą, ale zastygłą w czasie paletą kultur i społeczeństw „innych", rodzi szczególny rodzaj postawy filozoficznej – porządkowanie świata według prawideł rozumu. Tam, gdzie nie można oprzeć się na materiałach dostarczanych przez bujnie rozwijające się nauki przyrodnicze[18], pojawia się spekulacja łącząca w sobie różne poziomy refleksji: polityczny, teologiczny, moralny, filozoficzny oraz poznawcze ich ekstrapolacje. Piszący reprezentują w pełni ukształtowaną wyższą jedność kulturalną Europy, a Caraccioli nie wahał się mówić, że świat to Europa; jednocześnie jednak wzmaga się poczucie, że rozwój cywilizacji powoduje nieodwołalną utratę niewinności, prostoty i naturalności „dzikiego".

Tendencja, o której mowa, w klarowny sposób odzwierciedla się w ówczesnej literaturze pięknej i pisarstwie podróżniczym opisującym dalekie i nieznane kraje. Jako że koncepcja „dobrego dzikusa" była z pewnością bardziej upowszechniona i „nośna" społecznie jako swoisty wariant „raju utraconego" – ale bez chrześcijańskiego Boga – uzyskała stereotypową wręcz wykładnię. Piszący doszukują się w obyczajach „dzikusów" przede wszystkim cech dodatnich, które przeciwstawiane są obyczajom panującym w Europie. Nie było przy tym istotne, czy opisy dotyczyły jakiegoś czasoprzestrzennie umiejscowionego, konkretnie istniejącego ludu, czy – wzorem *Utopii* More'a – wyimaginowanych światów: szukano określonego ideału życia zgodnego z naturą. Utwory tego rodzaju opierały się na zbliżonej konstrukcji, zakładającej spoglądanie na własną cywilizację oczyma „innych" w celu podważenia bądź wręcz atakowania jej anormalności i sztuczności w porównaniu z naturalnością

[18] Zob. przegląd dokonań nauki w tym okresie w pracy P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989, rozdz. IV pt. „Rozszerzenie pola poznania".

pierwotną. Warto ponadto zauważyć, iż pojęcie „innych" obserwatorów „naszego" życia społecznego uległo niebywałemu uogólnieniu i utopizacji – byli nimi zarówno rzeczywiści kulturowi „inni" (Indianie Haitańscy, Huroni, Persowie, Chińczycy etc), jak i przybysze spoza ziemi, a nawet przedstawiciele świata zwierzęcego (np. konie). Jak zauważa Jerzy Szacki, wariantem powyższego schematu bywało odwrócenie sytuacji poprzez sprowadzenie „dobrego dzikusa" do Europy: „tam dziwił się Europejczyk w kraju szczęśliwym, tu obywatel kraju szczęśliwego dziwi się nieszczęśliwej Europie. W oczy rzuca się niezmiennie kontrast dwóch odległych od siebie kultur"[19]. Motyw zadziwienia Europejczyka własną kulturą widzianą oczyma przedstawicieli kultur innych obecny jest do dzisiaj w literaturze i refleksji antropologicznej. Obecnie ilustruje on np. tezę o nieprzenikalności światów kultury dla ludzi akulturowanych jedynie w jednym systemie społecznym. Wystarczy odwołać się do słynnej pracy Teodory Kroeber *Ishi. Człowiek dwóch światów*, czy współczesnej powieści Rosario Castellanos *Balūn-Canān*[20] oraz innych przykładów z literatury indygenistycznej i afrykanistycznej.

Postać „dzikiego" służy nadal jako argument w dysputach religijnych; to, co Edmund Leach nazywa „antropologią biblijną", przestało już być jedyną wykładnią dziejów człowieka. W wielkim stopniu wpłynęło na ów fakt bliższe poznanie długiego rodowodu cywilizacji chińskiej, która wręcz zafascynowała umysły Europy. Jeszcze w wieku XVII okazało się, że chronologia Chin jest dłuższa od chronologii Genesis, co zmusiło teologów do kolejnych rewizji poglądów. Ojciec Pezron, aby uzgodnić obie chronologie, przyjął, że pierwszy cesarz chiński według zapisów tradycyjnej kroniki, Fu-si – to po prostu Adam; inni identyfikowali go z Noem (Vallemont) lub patriarchą Enochem (Foucquet)[21]. Trudności ze sprowadzeniem historii Chin do chronologii biblijnej były jednak oczywiste. Skoro opowiada ona zdarzenia jeszcze sprzed potopu, który przeżył tylko Noe z rodziną, to w jaki sposób Chińczycy rozwijali swą cywilizację będąc pod wodą? Wiadomo było skądinąd, że od tysięcy lat potrafili oni obserwować zaćmienia słońca! Ten nierozwiązywalny problem teologiczny umożliwił Wolterowi posłużenie się – miast biblijną wykładnią chronologii dziejów – czasem historycznym, na którym opiera się wywód w *Zarysie obyczajów*. Było to o tyle istotne, iż w pewnym sensie „świecka" historyczność utorowała drogę pojęciu czasu geologicznego, które pojawiło się jednak znacznie później, ugruntowując ogólną ideę ewolucyjną.

---

[19] J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 63.

[20] T. Kroeber, *Ishi. Człowiek dwóch światów*, Kraków 1978; R. Castellanos, *Balūn-Canān*, Kraków 1989.

[21] Wg P. Chaunu, op. cit., s. 217.

Co interesujące, do „mody" na Chiny przyczynili się... jezuici, na których silne wrażenie wywarła nie tylko kultura materialna tego kraju, ale przede wszystkim postępowy charakter wielu instytucji ekonomicznych i społecznych. Fascynowała przybyszów moralna strona religii chińskiej oraz towarzysząca jej tolerancja religijna rządu, tak kontrastująca z pokrętną niekiedy drogą wyznaczaną chrześcijańską miłością bliźniego. To, że moralność i religia chińska stały na tak wysokim poziomie, stwarzało tendencję i dostarczyło argumentu do podważenia chrześcijańskiego monopolu na wiarę prawdziwą i najwyższą moralność. A przecież Chińczycy nie znali Objawienia. W poglądach Oświecenia wartości cywilizacji chińskiej szły w parze z arkadyjską prostotą szlachetnego dzikusa, obrazującego z kolei dobroć ludzkiej natury. A zatem – wskazywał Wolter, przeciwstawiając się poglądom Rousseau o destrukcyjnym wpływie cywilizacji – drogi rozwoju cywilizacyjnego nie muszą koniecznie oznaczać odejścia od życia harmonijnego i czystości moralnej zasad życiowych, a rząd nie musi być li tylko legitymizacją społecznych nierówności.

W późniejszym okresie ukształtowanego modelu poznania rozumowego wieku XVIII filozofia oscyluje pomiędzy metafizyką obyczajów i metafizyką rozumu. „Dziki" jest nieraz traktowany instrumentalnie jako ilustracja tez zarówno krytyków poznania objawionego, jak i jego apologetów. Jacob Moreau w głośnym pamflecie *Histoire des Cacoucacs* drwi z encyklopedystów, wymyślając plemię Kakuaków wywodzące się od Tytanów, którzy pragnęli sięgnąć nieba, żyjące pod 48 stopniem długości południowej. Mają oni być badaczami natury; nie budują świątyń, aby broń Boże nie być posądzonymi o bigoterię i uprawianie kultu; pragną poznawać, a nie uwielbiać, itd[22].

Zupełnie szczególne miejsce w panoramie myśli filozoficznej i społeczno-moralizatorskiej Oświecenia zajmuje Jan Jakub Rousseau. Jest to postać interesująca zwłaszcza w kontekście niniejszego wywodu o preantropologicznym stosunku do odmienności kulturowej. Skłania się on zdecydowanie ku metafizyce obyczajów, nie ceni rozumu „czystego" i filozofii opartej na tymże rozumie. Postawa Rousseau ulegała przeobrażeniom, ale Claude Lévi-Strauss konsekwentnie twierdzi, że w swej istocie i nastawieniu był to myśliciel, którego określić można fundatorem nauk o człowieku, a nade wszystko antropologii[23]. W *Rozprawie o źródłach nierówności między ludźmi* filozof francuski kreśli wizję idealnego badacza cywilizacji, przyszłego „nowego Herkulesa" – badacza i myśliciela w jednej osobie. Miałby on być połączeniem

---

[22] J. Moreau, *Le nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, Paris 1757.

[23] Lévi-Strauss podkreśla to wielokrotnie w *Smutku tropików*, *Totemizmie*, a *explicite* wykłada swój pogląd na rolę Rousseau w rozwoju nauk społecznych w tekście *Jean-Jacques Rousseau Founder of the Sciences of Man*, [w:] Structural Anthropology II, Harmondsworth 1979, s. 33-34.

Montesquieu, Buffona, Diderota, d'Alemberta i Condillaca z podróżnikami, którzy dotarli do wszelkich możliwych, krańcowo odmiennych społeczeństw i dostarczyli wiarygodnych świadectw o ich obyczajach i organizacji społecznej. Jego zadaniem byłoby napisanie naturalnej, moralnej i politycznej historii świata, którego doświadczył, i to w taki sposób, abyśmy „my" poznali ten świat i na tej podstawie potrafili patrzeć na „nasz" własny jako jedynie jedną z możliwości. W dzisiejszej antropologii powiedziano by, że chodzi tutaj o wzajemną wymianę perspektyw, przy czym Rousseau nie dopuszcza możliwości, aby Europejczyka „oświecał" tubylec – to jest zarezerwowane dla tytana-Herkulesa, kompetentnego międzykulturowo.

Zdaniem Lévi-Straussa, który stara się z niespójnych i rozrzuconych po różnych pismach myśli Rousseau zrekonstruować zestaw podstawowych wątków jego twórczości, jest to antycypacja ideałów współczesnej etnologii. Autor *Wyznań* miał ponadto położyć teoretyczne i praktyczne podwaliny pod jej przyszły rozwój. Przede wszystkim stawia on problem relacji pomiędzy naturą a kulturą, który jest podstawowy dla antropologii ogólnej, jeśli ma się ona mienić „nauką o człowieku". Rousseau miał jako pierwszy dostrzec, że poszukiwanie „społeczeństwa natury" wymaga zastanowienia się nad naturą społeczeństwa. Pociąga to za sobą teoretyczny postulat przedmiotu badań „nauki o obyczajach", odrębnej od historii czy moralistyki. Kiedy pragniemy badać człowieka – powiedział Rousseau – trzeba rozejrzeć się wokół siebie, a to wymaga umiejętności oglądu z dystansu. Najpierw należy widzieć różnice, aby w końcu odkryć cechy charakterystyczne[24]. Lévi-Strauss twierdzi, że reguła metodologiczna wskazywana przez autora *Wyznań* prowadzi do paradoksu, z jakim prędzej czy później styka się każdy antropolog czy w ogóle badacz kultury odmiennej od własnej. Chodzi bowiem o badanie ludów najbardziej „obcych", połączone z jednoczesną analizą samego siebie; badacz powinien identyfikować się właśnie z owymi „innymi", jakby zapominając kim jest w istocie on sam[25]. Doświadczenie badacza innych kultur jest tedy szczególne: obserwator ujmuje siebie samego jak instrument obserwacji.

Rousseau stawia się w sytuacji „Ja jako obcy"; nierozwiązywalnym problemem staje się u niego oddzielenie uczuć od wiedzy (czy możliwe jest oddzielenie poczucia istnienia, czy jedynie odczuwa się zmysłowo?) Dla Rousseau życie uczuciowe i umysłowe są tak samo przeciwstawne, jak porządki natury i kultury, stąd jego człowiek w stanie natury żyje w świecie

---

[24] Dla Lévi-Straussa jest to oczywiście antycypacja podstawowej zasady strukturalistycznej: kultura to różnice.

[25] C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 35. I dalej francuski strukturalista mówi o antropologu: „Cały czas, kiedy jest w terenie, etnolog jest otwarty na świat, w którym wszystko jest dla niego obce, a nawet wrogie" (ibidem).

czystych wrażeń zmysłowych. Ludzie posiadają jednak jednostkową i gatunkową zdolność do doskonalenia się, czego brak zwierzętom, których rozwój dokonuje się w ciągu kilku miesięcy i ulega zatrzymaniu[26]. Rozwój takich pojęć i zdolności intelektualnych, jak litość, ciekawość świata i przewidywanie tkwi już jakby w kondycji naturalnej człowieka, w jego stanie psychicznym. Jego treść jest nierozłącznie dualistyczna – afektywna i intelektualna. Pierwotnie człowiek utożsamia się z wszystkimi istotami sobie podobnymi (także zwierzętami). Przejście od natury do kultury przejawia się w zdolności do odróżniania samego siebie od „innych", co jest równoznaczne z przejściem stan człowieczeństwa, czyli stan „rozumnego myślenia"[27]. W stanie natury życie jest indywidualne, a pojawiający się ustrój społeczny jest sztucznym tworem rozumu powodującym narastanie nierówności między ludźmi. Rousseau atakuje cywilizację opartą na intelekcie, gdyż powoduje ona zwyrodnienie człowieka – w wymiarze jednostkowym i społecznym. „Dziki" w swej szlachetnej naiwności jest zaprzeczeniem racjonalnie ukształtowanego życia; wszystko, co przekracza stan pierwotny (np. nauka i sztuka), jest złe. Dzieje cywilizacji to nie dzieje postępu, ale dzieje upadku natury i wolności opierających się na uczuciu. Dobrym zilustrowaniem poglądu Rousseau na bezprawne roszczenia cywilizacji do wyższości jest cytat z Diderota *Utopijnej społeczności Tahiti*; oto starzec przemawia do Bougainville'a: „Zostaw nam nasze obyczaje: rozsądniejsze są i uczciwsze od twoich; nie chcemy zmieniać tego, co ty nazywasz «naszym nieuctwem», na twoje bezużyteczne wiadomości. Znamy wszystko, co potrzebne i dobre. Czy jesteśmy godni wzgardy, że nie umieliśmy sobie stworzyć zbytecznych potrzeb? [...] Uganiaj się, dokąd ci się podoba, za tym, co nazywasz «wygodami życia», ale pozwól rozsądnym istotom zatrzymać się przy mecie, poza którą owocem ciężkich i ustawnych wysiłków byłyby jedynie dobra urojone"[28]. Dla Rousseau cywilizacja jest takim właśnie dobrem urojonym, a „dzicy" to człowieczeństwo w całej pełni.

„Stan natury" – bądź idealizowany w stylu Rousseau, bądź demonizowany jak u Hobbesa – stanowi *de facto* prototypowe ujęcie społeczeństwa pierwotnego, naczelnego pojęcia, zajmującego uwagę antropologii od przeszło 130 lat, a będącego wyłączną prawie domeną ewolucjonizmu schematycznego, o czym jeszcze powiemy. Ujmując sprawę szerzej, oświeceniowy racjonalizm stanowił podwalinę i wytyczył w ogromnej mierze drogę rozwoju tej dyscypliny, przesądzając o rezultatach osiąganych na jej gruncie w wieku XIX. Zanim bliżej uzasadnimy przytoczony przed chwilą sąd, jeszcze jedna

---

[26] J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 40.

[27] Ibidem, s. 158-168.

[28] D. Diderot, *Utopijna społeczność Tahiti*, [w:] M. Skrzypek, Diderot, Warszawa 1982, s. 344-345.

uwaga o kontekście społecznym kształtowania się oświeceniowego poglądu na świat pozaeuropejski. Otóż Pierre Chaunu wyliczył, że u schyłku Oświecenia Europa pozaeuropejska sprawowała ciągłą kontrolę (wyłączając Syberię) nad około 15 milionami km^2 i 75 milionami ludzi, co na progu roku 1780 stanowiło prawie 50% ludności samej Europy. „W ciągu 30 lat nastąpiło podwojenie tej powierzchni i pięciokrotny przyrost ludności. W roku 1780, u kresu Oświecenia, Europa *intra et extra muros* kontroluje 30% ludności świata. Zaczęła się erozja innych czasoprzestrzeni kulturowych [...] Linia krzywa przestrzeni wydłuża się w dostatecznej mierze, aby ≪poza≫ stało się dostępne i względnie łatwe za granicami szesnastowiecznego świata. Świat otwiera się w latach 1760-1770, aby szybko zamknąć się znowu, ale tym razem granicę tworzą nie ludzkie możliwości Oświecenia, lecz sama już kula ziemska"[29]. Ten ogromny obszar zaludniony mnogością ras i społeczeństw, w którym Europejczycy stanowią jedynie małe wyspy, domaga się wyjaśnienia w sposób ujednolicony i taksonomicznego uporządkowania. Część tego świata, owi klasyczni „dzicy", nie są ujmowani jako przedstawiciele określonych społeczeństw o wyodrębnionych cechach szczególnych – oświeceniowy „inny" (=dziki), to inny antytetyczny, usytuowany poza jakąkolwiek przestrzenią kulturową jako pojęcie w sensie niemalże teoretycznym. Jego „obcość" polega więc na (1) geograficznym oddaleniu i (2) przypisywanej mu sumie cech świadczących o jego „naturalności". Jego przeciwieństwo stanowi, rzecz jasna, biały Europejczyk, „bliski" w sensie usytuowania przestrzennego i wyposażony w przymioty cywilizacji, co może być jego przewagą lub – jak u Rousseau – przekleństwem. Inaczej rzecz ujmując: o ile w Średniowieczu i Renesansie „inni" byli w prawdziwym sensie odkrywani, o tyle Oświecenie dokonuje ich konceptualizacji i uogólnienia. Abstrakcyjną miarą dla wyodrębnienia człowieka pierwotnego stało się pojęcie „natury", które w pewnym sensie zastąpiło odrzucone przez racjonalistów doktryny religijne. Za kulturowym zróżnicowaniem kryje się zunifikowana natura ludzka, ale nie oznacza to, że geneza cywilizacji leży w „stanie natury"; są to etapy z definicji rozdzielne, jedynie ludzie wyposażeni są w ich ramach w analogiczne przymioty naturalne. Jak zauważył Michel Foucault, zasadą badaczy oświeceniowych było dostosowanie różnorodności danych do ujednoliconej miary porządkującej, która była z kolei podstawą filozoficznych ekstrapolacji w przeszłość (geneza) i przyszłość (kalkulacja). Francuski badacz mówi o wewnętrznej strukturze epistemologicznej Oświecenia, o klasycznej *epistémè* jako mającej na celu „zastąpienie wszystkich języków systemem sztucznych symboli i operacji

---

[29] P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, s. 70-73.

natury logicznej"[30]. Do tak rozumianych ideałów poznawczych odwołują się także współcześni antropologowie, jak np. „kulturowy materialista" Marvin Harris, dla którego już Locke i Montesquieu odkryli ponadkulturowe mechanizmy odpowiedzialne za transformacje społeczno-kulturowe; ma on na myśli relacje przyczynowo-skutkowe. Dla Harrisa „wszystko, co nowe w teorii antropologicznej, zaczyna się w Oświeceniu"[31].

Nie do tego nurtu myśli oświeceniowej odwołuje się z pewnością Lévi-Strauss mianując Rousseau protoplastą antropologii. Wydaje się, że ma on na myśli ów drugi wymiar świadomości tej doby, a mianowicie tendencję do podawania siebie w wątpliwość, do myślenia o sobie jako „innym", do wymyślania swego własnego zaprzeczenia, by wskazać na miarę alienacji człowieka w społeczeństwie cywilizowanym. Nie należy jednak przeoczyć faktu, że również i ta tendencja rodzi się na gruncie niekwestionowanego poczucia siły i wartości społeczeństwa XVIII wieku[32].

W rzeczywistości Oświecenie nie podało w wątpliwość założeń swojej własnej kultury: antyteza „dzikusa" – to przeciwnie – wyraz ugruntowanego europocentryzmu, którego szczególnym wyrazem jest scjentocentryzm rodzącego się poznania naukowego jako autonomicznej sfery kultury. Sposób podejścia do innych kultur i badania porównawcze epok historycznych są zawsze wyrazem kultury i epoki tych, którzy uprawiają daną dziedzinę wiedzy. Tak jak Kolumb nie wątpił pierwotnie w istnienie „takich samych" ludzi w Nowym Świecie, ponieważ nie zdawał sobie sprawy, że właśnie go odkrywa, tak myśl XVII i XVIII wieku, ufna w siłę cywilizacji i rozumu, nie mogła zanegować swoich podstaw w takim sensie, jak domagają się tego współcześnie filozofowie i antropologowie. Tym bardziej nie było to możliwe, iż nie ukształtował się jeszcze kontekst refleksji czysto poznawczej, która łączyła się z rozważaniami filozoficznymi, moralnymi, polityczno-rewolucyjnymi, utopijnymi i praktyczno-technologicznymi (Montesquieu o Murzynach). Z tego też względu rzeczą o wiele bardziej owocną – właśnie poznawczo – wydaje się spojrzenie na historię „antropologii" w Średniowieczu, Renesansie i Oświeceniu, jak na „antropologię historii" ewoluującego stopniowo kontekstu poznania, które ukonstytuowało późniejszą antropologię kulturową i społeczną jako odrębne i samoistne dyscypliny wiedzy. Parafrazując myśl Kołakowskiego: nie sposób zdefiniować początków antropologii nie zakładając w takiej definicji sądów oceniających. Każda odpowiedź na pytanie typu „kiedy się narodziła" nadaje się do obrony, jeśli uprzednio założymy, że ten lub ów

---

[30] M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, New York 1973, s. 63.
[31] M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Chicago 1969, s. 6.
[32] Por. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris 1971, s. 10-15.

składnik zbioru jest dla naszego rozumienia terminu „antropologia" konstytutywny; w tym momencie dokonujemy postanowienia wartościującego. Rację ma więc zarówno Harris wywodząc „prawdziwie naukową" antropologię z Oświecenia, jak i ci z antropologów, którzy pierwocin „antropologicznego punktu widzenia" poszukują z powodzeniem w Renesansie, a nawet w Średniowieczu.

Jak powszechnie wiadomo, za pierwszy w pełni skrystalizowany kierunek antropologii uważa się ewolucjonizm klasyczny, zwany niekiedy – nie bez racji – schematycznym. W ramach założeń teoretycznych ukierunkowujących sposób uprawiania wiedzy przez ewolucjonistów uprzywilejowane miejsce zajmuje pojęcie „społeczeństwa pierwotnego" (*primitive society*) i „umysłu pierwotnego" (*primitive mind*). To drugie pojęcie daje się zresztą sprowadzić do pierwszego, gdyż umysł pierwotny egzystuje w trybie społeczno-kulturowym wyłącznie w ramach społeczeństwa określonego typu. Doskonalenie się umysłu znajduje swój bezpośredni wyraz w ewolucji poszczególnych dziedzin kultury społeczeństwa pierwotnego. I odwrotnie – cechy przypisywane organizacji społeczeństwa typu pierwotnego „załamują" się w sposobach indywidualnego myślenia każdego człowieka, będącego jego członkiem. Odmienność świata kultury pierwotnej była przez ewolucjonistów traktowana zarówno jako oczywista i niekwestionowalna, jak i dająca się w pełni wyjaśnić w sposób racjonalno-naukowy. „My", antropologowie, na identycznej zasadzie przynależności do kultury racjonalnej, będąc jej awangardą myślową (racjonalność i obiektywność nauki), jesteśmy racjonalni w stopniu maksymalnym, a więc zdolni do obnażenia nieracjonalności „innych" i pokazania drogi rozwoju ludzkiej kultury do jej obecnego stanu.

Cechą wyróżniającą ewolucjonistyczne badania nad kulturą było więc obiektywizujące, stosujące w trybie rejestrująco-akceptującym doświadczenie potoczne uczestników nowożytnej kultury europejskiej, rozpatrywanie społeczeństw „naszych żyjących przodków". Fakt, że odmienne od nowożytnoeuropejskiego, racjonalnego, systemy kulturowe nie nastręczały badaczom w rodzaju Tylora, Lubbocka czy Maine'a szczególnych problemów interpretacyjnych wynikał właśnie z obiektywizowania przez nich własnej kompetencji kulturowej, co w połączeniu z respektowaniem wspomnianego pozytywistycznego „światopoglądu postępu" (rozwój stopniowy, ciągły, jednokierunkowy), wyznaczało ramy quasi-historycznych „praw rozwoju ewolucyjnego". Antropologowie ci rozwiązywali kwestię „odmienności" z pozycji spontanicznych wyrazicieli potocznego doświadczenia kulturowego oświeconych sfer wiktoriańskiej Anglii. W jego to kategoriach dała się werbalizować, porządkować i wyjaśniać problematyka różnorodności kultur i odmienności sposobów myślenia. Własna wizja świata zdawała się ewolucjonistom w sposób naturalny oczywista i obiektywna, a zakładane przez nią metody eksploracji

niezawodne przy poznawaniu rozumowań przedstawicieli kultur pierwotnych (ukazywanie „fałszywej świadomości). Warto podkreślić, że obiektywizowanie własnych przekonań miało charakter niejako podwójny: (1) spontaniczne traktowanie przekonań określających w trybie kulturowym badacza jako „obiektywnych", co (2) pozbawiało analizowane zjawiska kulturowe charakterystycznych dlań „współczynników humanistycznych". Charakterystyczne dla pozytywistycznie zorientowanych badaczy-etnologów „przemieszanie" sądów doświadczenia potocznego z przekonaniami natury światopoglądowej (np. idea postępu wyrażana w postaci postrzegalnego jakoby „obiektywnego" rozwoju) miało swoje konsekwencje na gruncie poznawczym. Wyrazem tego był naiwny realizm: czynności i obiekty kulturowe jawiły się jako dane obiektywne, które *implicite* poddawano waloryzacji światopoglądowej zgodnie z porządkiem preferencji kulturowych badacza. Nie będziemy w niniejszym rozdziale wdawać się w szczegółową analizę założeń ewolucjonizmu schematycznego i ocenę prawomocności postępowania badawczego jego przedstawicieli. Jest to zresztą zagadnienie wyjątkowo obszernie opracowane na gruncie polskiej humanistyki[33]. Przyjrzyjmy się wyłącznie sposobowi teoretycznej charakterystyki społeczeństwa pierwotnego oraz – w planie metodologicznym – stosowaniu metody porównawczej (tzw. ewolucyjno-porównawczej) przez pierwsze pokolenia instytucjonalnie i zakresowo wyodrębniającej się antropologii społecznej i kulturowej.

Analogicznie jak w okresie dominacji racjonalistycznej refleksji oświeceniowej, ewolucjoniści musieli założyć „przedistnienie" jakiejś formy życia społecznego, od której można byłoby wywodzić nowo powstające formy bardziej skomplikowane, sięgając aż do ówczesnej współczesności. Taką konieczną formą stało się właśnie społeczeństwo pierwotne. Morgan, Tylor, Lubbock i inni mówili wprawdzie o stanie „dzikości", tzn. o człowieku przed „punktem krytycznym" rozwoju kultury, ale traktując go wyłącznie hipotetycznie, eliminowali w praktyce z toku dowodzenia. Pamiętać również należy, że Morganowskie stadia „dzikości" nie mają wiele wspólnego z ideą człowieka „dzikiego" w stanie natury Oświecenia; były one określane w trybie kulturowym, nie zaś filozoficznym.

Punktem wyjścia, ową konieczną „formą przedistnienia"[34], był już człowiek uwikłany w rudymentarne formy organizacji społecznej i wyposażony

---

[33] J. Lutyński, *Ewolucjonizm...*; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981; W. Bieńkowski, *Problemy teorii rozwoju społecznego*, Warszawa 1966; A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973 oraz dziesiątki artykułów socjologicznych i etnologicznych.

[34] Odwołuję się tutaj do pojęcia F. Znanieckiego ze *Wstępu do socjologii*, Warszawa 1988, s. 355.

w prymitywne wyobrażenia natury kulturowej (np. wierzenia animistyczne). O ile w Oświeceniu mówiono o człowieku naturalnym lub znajdującym się „w stanie natury", o tyle teraz był to człowiek nieświadomy (*consensual man*), istota wprawdzie racjonalna z natury, ale o ograniczonych możliwościach intelektualnych, myśląca nielogicznie i zależna od świata zjawisk naturalnych, które fałszywie identyfikuje.

Przyglądając się koncepcji społeczeństwa pierwotnego wyłaniającej się ze studiów prawniczo-socjologicznych i etnologiczno-kulturowych Bachofena, Kohlera, Maine'a, McLennana, Morgana, Tylora, Frazera, Lubbocka i innych badaczy XIX wieku z interesującej nas tutaj najbardziej perspektywy zasadniczej dla badań antropologicznych, opozycji „my" *versus* „oni", można zauważyć charakterystyczne przekształcenie tradycji filozoficznej XVIII wieku. Ewolucjonizm zachował w pełni rozumienie „innych" ludów jako antytezy własnego społeczeństwa. Śmiało można identyfikować ideę społeczeństwa pierwotnego z wyobrażeniem społeczeństwa europejskiego widzianego w krzywym zwierciadle. Cechami społeczeństwa nowożytnego miały być nade wszystko rząd, państwowość terytorialna, rodzina monogamiczna i własność prywatna. Skoro pojęcie społeczeństwa pierwotnego funkcjonowało na zasadach antytetyczności, musiało zatem charakteryzować się nie tylko brakiem wyżej wymienionych cech, ale zastępować je ich dokładnym przeciwieństwem: nomadycznością, uporządkowaniem na zasadzie związków krwi, promiskuityzmem i pierwotnym komunizmem[35]. Równolegle przeciwieństwem oddanego nauce człowieka nowożytnego była uwikłana w magię, nielogiczna „umysłowość pierwotna". Jednakże nie można w tym momencie pominąć odmiennego usytuowania ewolucjonistycznie pojętego społeczeństwa pierwotnego w czasie i przestrzeni, jeśli porównać je z koncepcją człowieka „dzikiego". Z ewolucjonistycznej tezy, iż istniejące naówczas ludy niecywilizowane są „naszymi żyjącymi przodkami" w dosłownym sensie, wypływają dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze zatem, człowiek pierwotny jest jednocześnie odległy i bliski. Odległy, bo reprezentuje wstępny etap rozwoju kultury, jej pierwociny, ilustruje wcześniejsze stadia rozwojowe ludzkości jako całości. Takie ludy, jak cejlońscy Wedowie, ludy myśliwskie północy Ameryki i Azji czy tubylcy Australii i Oceanii obrazują panujące przed wiekami stosunki społeczne i cechy kulturowe, które gdzie indziej zastąpione już zostały formami nowszymi, egzystując co najwyżej na zasadzie przeżytku. Człowiek pierwotny był jednocześnie „bliski", gdyż empirycznie uchwytny, zastępujący wręcz sobą materiały archeologiczne (lub je potwierdzający!), swoisty „żyjący przeżytek". Czasoprzestrzennie umiejscowione kultury pierwotne uzyskiwały tym samym swój

[35] A. Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988, s. 5.

wymiar genetyczno-historyczny jako przykłady określonego stadium rozwoju kultury ludzkiej i/lub jej poszczególnych dziedzin. W taki właśnie sposób Morgan ilustrował swe ciągi rozwojowe „epok etnicznych", rodziny i form polityczno-prawnych. Podobnie było w przypadku ewolucji religii u Tylora i Lubbocka, prawa (McLennan) itd.

Pojęcie społeczeństwa pierwotnego funkcjonowało tedy jakby na podwójnej zasadzie. Termin ten oznaczał zarówno (1) konkretne przykłady ludów niecywilizowanych, klasyfikowanych zgodnie z continuum dzikość-barbarzyństwo-cywilizacja, jak (2) ogólną ideę formy organizacji społecznej i typu mentalności. Dane czerpane z badań społeczności pierwotnych w rozumieniu (1) potwierdzały w prosty i bezpośredni sposób uogólniony sens (2) tego pojęcia. Prototypowym ujęciem społeczności jako organicznej całości o wyodrębnionych cechach modelowych była praca Henry Maine'a *Ancient Law* (1861). Punkt wyjścia Maine'a był odwróceniem teorii Rousseau, gdyż zakładał patriarchalne początki życia społecznego, zbliżone do starotestamentowego ich rozumienia. Grupy rodzin rządzone przez despotycznego władcę patriarchalnego stopniowo stawały się coraz większe i bardziej złożone, stając się z czasem korporacjami patrylinearnymi. Ostatecznie społeczeństwa oparte na związkach pokrewieństwa zmieniały się w społeczeństwa oparte na organizacji terytorialnej[36]. W tym czasie Johannes Bachofen, odwołując się do podobnych co Maine źródeł, wyprowadzał strukturę rodziny z pierwotnego matriarchatu, co potwierdzał J.F. McLennan w pracy *Primitive Marriage*, ignorując zresztą Bachofena. Nieco później (1877) powstaje głośne *Ancient Society* Morgana, najbardziej chyba wpływowa książka tego okresu, rozwijająca ten nurt refleksji i wyprowadzająca wszystkie typy rodzin z promiskuityzmu. E.B. Tylor i J.G. Frazer dołączyli do idei społeczeństwa pierwotnego dwa nowe komponenty: egzogamię i związki grup pochodzeniowych (*descent groups*), opowiadając się za matriarchatem jako sytuacją pierwotną.

Nie zajmując się tu śledzeniem losów wyobrażeń społeczeństwa pierwotnego i jego cech konstytutywnych w ewolucjonizmie, wymieńmy – za Adamem Kuperem – wspólne elementy wszystkich tych ujęć. Składają się one na wyodrębnione przeze mnie drugie rozumienie społeczeństwa pierwotnego. Są to: (1) oparcie organizacji najbardziej prymitywnych społeczeństw na związkach pokrewieństwa; (2) organizaja pokrewieństwa na zasadzie grup pochodzeniowych; (3) egzogamiczny charakter owych grup pochodzeniowych – powiązanie przez serię wymian małżeńskich. Te pierwotne instytucje (4) zachowały się w formie archaicznej, czego dowodzą rytuały i terminologia pokrewieństwa, „ślady" dawno zanikłych praktyk. W ostateczności (5) wraz z rozwojem własności prywatnej, grupy pochodzeniowe zanikają na rzecz

[36] H. Maine, *Ancient Law*, London 1861.

organizacji terytorialnej. Punkt ostatni określa najbardziej rewolucyjną zmianę w historii ludzkości – przejście do społeczeństwa w nowożytnym sensie tego słowa[37]. Z ideami wymienionymi w punktach (1)-(5) związana była ewolucjonistyczna teoria rozwoju religii. Grupy pochodzeniowe najprymitywniejszych społeczności wierzyły w rzeczywiste pochodzenie od czczonych przez siebie zwierząt lub roślin.

Konkretne społeczeństwo prymitywne (=pierwotne) było ilustracją jakiejś cechy z ogólnego zbioru swego prototypu. Dalszy rozwój antropologii udowodnił, że ten zbiór cech w sensie kolektywnym jest iluzją, gdyż połączono w nim w jedność zespół danych bądź niezgodnych z ustaleniami, bądź takich, którym, poza tautologicznie zakładaną „pierwotnością", nie można żadną miarą przypisać jakiejś cechy organizującej je w całość.

Zrozumiałe jest, że taka koncepcja społeczeństwa pierwotnego prowadziła do ujęć typologiczno-taksonomicznych, w których nie liczyły się różnice pomiędzy poszczególnymi ludami, różnice pomiędzy grupami jednostek wchodzących w ich skład, i różnice pomiędzy samymi tymi jednostkami. Jedynym prawomocnym przedmiotem badań prawdziwego antropologa XIX wieku były niezmienne, normatywne i podstawowe typy schematów rozwojowych. Odwołując się raz jeszcze do Foucaulta: porzucenie klasycznej *epistémé* identyczności i różnicy na rzecz *epistémé* analogii i następstwa oznaczało w wieku XIX zwiększone zainteresowanie nauki rolą czasu i rozwoju historycznego. Bytujący jakby poza czasem oświeceniowy „dziki" uzyskuje w ewolucjonizmie antropologicznym swą genetycznie wywiedzioną chronologię dolną i włączony zostaje w naukowo konstruowany schemat rozwoju historycznego ludzkości. Jednocześnie jednak istnieje on stale w „zakrzepłej teraźniejszości" jako izolowany, zahamowany w postępie przykład żywej skamieliny świata prawdziwie pierwotnego. Ewolucjonizm można zatem nazwać porównawczym studium ludzi pierwotnych w zbiorowościach prymitywnych.

Nieco wcześniej zauważyliśmy, że kontekst poznawczy etnologii począł się konstytuować i wyodrębniać z kilku uprzednio łączących się i przenikających wzajemnie typów refleksji. Początki teorii ewolucjonistycznej są dowodem na to, że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX stulecia nie był on jeszcze w pełni wykrystalizowany. Społeczeństwo pierwotne było wówczas dziedziną badań prawnych i socjologicznych, nie zaś antropologicznych. Źródłem początkowych studiów np. Maine'a i Bachofena była koncepcja prawa rzymskiego, według którego starano się uporządkować kwestie rozwoju rodziny, małżeństwa, własności prywatnej i państwa. Nawet Tylor, który podchodził do badań z wykrystalizowanego stanowiska kulturologicznego,

---

[37] Wg A. Kuper, op. cit., s. 6-7.

mówiąc o egzogamii uważał, że jest to sfera zjawisk podpadająca pod „prawodawstwo porównawcze niższych ras"[38]. Patrząc z punktu widzenia kształtowania się antropologii jako odrębnej od socjologii i prawa dyscypliny wiedzy, zauważyć wypada zasadniczą rolę, jaką w tym względzie odegrało upowszechnienie się idei społeczności pierwotnej i umysłu pierwotnego; były to pojęcia niezbędne w historycznym procesie usamodzielniania się poznawczego tej dziedziny wiedzy. Trzecim takim pojęciem stało się pojęcie kultury. Enumeratywna definicja sformułowana przez Tylora zakreślała niezwykle szerokie pole badań i pozwalała je porządkować w odrębne działy czy aspekty kultury. Umożliwiała więc klasyfikację zjawisk z punktu widzenia wewnątrzkulturowego; pierwotna „magma" oświeceniowej „dzikości", podciąganie rożnych zjawisk pod „obyczaje", poczęła się różnicować na: wiedzę, wiarę, sztukę, moralność, prawo, zwyczaje, język oraz „wszystkie inne zdolności i przyzwyczajenia nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa"[39]. Rzecz jasna, ewolucjonizm nie rozpoznał jeszcze trzech podstawowych cech kultury – partykularności, systemowości i kontekstowego charakteru – gdyż rozpoznać ich nie był w stanie na gruncie własnej teorii. Antropologia w tym wczesnym okresie stanowiła wyraz dążenia do obiektywnoporównawczego badania kultury ludów pierwotnych i umysłu prymitywnego. Jak długo opierała się ona wyłącznie na porównawczym badaniu ludów, „tak długo uprawianie tej nauki nie nastręczało trudności"[40]. „Inny" był na tyle oddalony i uogólniony jako prototyp, iż wszystkie czynności i wytwory z kontekstu kultury pierwotnej swój właściwy, „naukowy" sens zyskiwały dopiero w zestawieniach typologicznych dokonywanych przez samych antropologów. Sytuacja uległa radykalnej zmianie w momencie pojawienia się doświadczenia etnograficznego i utrwalenia paradygmatu poznania antropologicznego, który Geertz nazwał „paradigm journey to the paradigm elsewhere"[41].

Krytyka założeń ewolucjonistycznego pojmowania kultury, dokonana przez Boasa, Malinowskiego, Kroebera, Radcliffe-Browna, Evans-Pritcharda i wielu innych antropologów późniejszej generacji sprawiła, że społeczeństwo pierwotne poczęło jawić się w odmiennym świetle synchronicznej całości podlegającej prawom funkcjonalno-strukturalnym. Przede wszystkim „primitive society" stało się terminem technicznym oznaczającym podstawowy, do pewnego okresu wyłączny, zakres badań antropologii. Pojawiać się poczęły

---

[38] E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London 1865, s. 277.

[39] E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badanie rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, Warszawa 1896, s. 15.

[40] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971, s. 177.

[41] C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988, s. 75.

najróżnorodniejsze mutacje tego terminu: społeczeństwo preliterackie, plemienne, trybalne, ludowe, etc. Nie chodziło już teraz o jakąkolwiek „pierwotność" w sensie genetyczno-historycznym, ale o „pierwotność" w rozumieniu typologicznym. Pod wpływem krytyki ewolucjonizmu zawieszono bowiem na czas dłuższy możliwości ustalenia rzeczywistej historii tego typu zbiorowości, przede wszystkim z powodu braku danych wykorzystywanych przy tego rodzaju wyjaśnieniach wstecz: brak artefaktów, historii pisanej,rachuby czasu linearnego. Pojęciu społeczeństwa prymitywnego przypisano obecnie zespół cech tworzących zeń całość synchroniczną, której odmienność od kultur nieprymitywnych zawierała się nie w oryginalności i swoistości (=obcości) jakiejś partykularnej cechy, ale w globalnym obrazie funkcjonowania systemu owej całości. Partykularne, empirycznie uchwytne zbiory kultur, podpadające pod typ społeczeństwa pierwotnego/prymitywnego ilustrowały, w mniejszym lub większym stopniu, teoretyczny typ, podzielając jego konstytutywne cechy wyróżniające. Jak to wyraził Redfield, zadaniem badacza-antropologa jest analizowanie możliwie wielkiej ilości takich kultur w celu ustalenia, co sprawia, że są one wzajemnie do siebie podobne, a jednocześnie tak różniące się od kultury nowożytnej[42]. I tak Goldenweiser, charakteryzując pięć wybranych społeczeństw prymitywnych, określał je jako małe, izolowane, nieliterackie, wyrażające wyłącznie kulturę lokalną, relatywnie homogeniczne z punktu widzenia dystrybucji wiedzy, postaw i funkcji. Jednostka w takiej grupie nie stanowi wyraźnie wyodrębnionej części całości, a wiedza nie posiada charakteru usystematyzowanego[43]. Zwracano także uwagę na ubogie wyposażenie technologiczne rzeczonych wspólnot (np. Lowie) i prostotę ekonomii.

Innym sposobem konstruowania modelu społeczeństwa prymitywnego stała się refleksja nad własnym społeczeństwem badacza bądź społeczeństwem jako takim w sensie teoretycznym w poszukiwaniu trwałych aspektów wyznaczających jego logiczną architekturę i/lub typologiczne fazy. Do tej grupy należą z pewnością: koncepcja „Gemeinschaft" vs. „Gesellschaft" Tönniesa, „tradycyjność" vs. „racjonalność" Webera, typologia Simmla, grupy „pierwotne" i „wtórne" Cooleya oraz kilka innych koncepcji. Przyjmując dodatkowe założenia, w ten sam sposób dałoby się zinterpretować Marksowskie odróżnienie gospodarki naturalnej i towarowo-pieniężnej (chodziłoby o ich powiązanie z kontekstem stosunków społecznych). Jednakże wymienione przed chwilą koncepcje miały znikomy lub wręcz żaden wpływ na ówczesną antropologię. Przykładowo, Maxa Webera „odkryto" w Anglii w latach czterdziestych, a dopiero obecnie jego myśl przeżywa prawdziwy renesans w amerykańskiej

[42] R. Redfield, *The Folk Society*, [w:] Human Nature and the Study of Society. The Papers of Robert Redfield, vol. 1, M. P. Redfield (ed.), Chicago 1962, s. 232.

[43] A. Goldenweiser, *Early Civilization*, New York 1927, s. 117-118.

antropologii symbolicznej; podobnie rzecz miała się z recepcją Marksa, zapoznanego przez dziesiątki lat.

Zupełnie inny wydźwięk na gruncie antropologicznym miały teoretyczne koncepcje Emila Durkheima, który znalazł eksponowane miejsce w historii myśli antropologicznej, choć położył podwaliny pod socjologię teoretyczną. Weźmy jako przykład dokonane przezeń opozycyjne zestawienie typów solidarności społecznej.

Wychodząc z założenia, iż przedstawiciel nauk społecznych ma do czynienia ze sferą faktów moralno-ponadjednostkowych, Durkheim dokonał rozróżnienia dwóch odmiennych typów solidarności społecznej, tj. dwóch całości „moralnych", gdzie występuje wzajemna zależność jednostki i społeczeństwa. Typy te są jednocześnie podstawą wyodrębnienia rodzajów społeczeństw jako rzeczywistości *sui generis*. Pierwszy z nich – typ solidarności mechanicznej – wynika z całkowitego „rozmycia się" jednostki w grupie społecznej. Świadomość indywidualna jest prostym odbiciem typu zbiorowego, jego naśladownictwem, bezwolnym *mimesis*. A zatem pojedynczy podmiot jest w dosłownym sensie rzeczą do dyspozycji społeczeństwa, a jego uprawnienia wyznaczone i tożsame z panującym prawem o charakterze represyjnym. Naruszenie tego prawa to pogwałcenie powszechnie w danym społeczeństwie przyjętych sposobów myślenia, odczuwania i działania. Społeczeństwu, gdzie świadomość indywidualna tożsama jest *de facto* z zakresem świadomości zbiorowej, odpowiada struktura społeczna wyrażająca się w systemie homogenicznych szeregów segmentów, wzajem do siebie podobnych. Ten typ organizacji życia społecznego obrazują, zdaniem Durkheima, tubylcze kultury Australii i Ameryki Północnej – plemiona oparte na prostej asocjacji klanów. Mają się one cechować komunistyczną wspólnotą dóbr, dominacją „elementarnej formy religii", za którą Durkheim niesłusznie uważał totemizm, tradycjonalizmem oraz – oczywiście najistotniejszym w tej koncepcji – brakiem podziału pracy. Można rzec, iż pojęcie społeczeństwa prymitywnego daje się u autora *De la division du travail social* identyfikować właśnie z typem społeczeństwa opartego na podobieństwie uczuć i myśli w ramach solidarności mechanicznej, gdzie jednostka jest funkcją zbiorowości.

W momencie gdy mamy do czynienia z wykształconym już podziałem pracy podobieństwo jednostek zakładane przez solidarność mechaniczną zamienia się w ich zróżnicowanie w ramach solidarności organicznej. Ujednolicona osobowość zbiorowa rozpada się na autonomiczne osobowości jednostkowe, zależne jednak zawsze od zwyczajów i praktyk wspólnych całej zbiorowości. W społeczeństwach solidarnych organicznie prawo ma charakter restytucyjny, wiąże jednostkę ze społeczeństwem w sposób pośredni – za

pośrednictwem specjalnych organów, powołanych do jego reprezentowania[44]. Solidarność organiczna i rozwój prawa restytucyjnego są wprost proporcjonalne do stopnia zróżnicowania i „ujednostkowienia" społeczeństwa.

Wyodrębnienie obu typów solidarności opierało się na jednym jeszcze, *implicite* przyjętym założeniu. Otóż jako punkt wyjścia ukonstytuowania się idealnego wzorca solidarności mechanicznej przyjął Durkheim hipotetyczny stan „społecznej protoplazmy", jaką była pierwotna horda. Wprawdzie uważał on za niemożliwe znalezienie społeczeństwa żywego całkowicie odpowiadającego tej modelowej, wyjściowej sytuacji, ale dopatrywał się bliskiego podobieństwa aborygenów australijskich opisywanych przez Fisona i Howitta do takiej homogenicznej, niezróżnicowanej społecznie masy. Moment powstania organizacji klanowej oznacza wyodrębnienie się w ramach hordy społeczności „segmentarycznych", z których każda odróżnia się teraz od całości jako element szerszej grupy. Poszczególne klany stanowią jednocześnie polityczno-rodzinną jedność: głowy klanów są jedynymi autorytetami społecznymi, a podstawa segmentacji klanowej wyznacza więzi rodzinne[45]. Durkheim twierdził ponadto, że jedynie w społecznościach pierwotnych doszukiwać się możemy stosunkowo „czystych" form solidarności mechanicznej (np. u Irokezów), natomiast w społeczeństwach współczesnych solidarność organiczna wcale nie eliminuje różnych form solidarności pierwszego typu (np. w korporacjach); współistnieją one ze sobą, co jest konsekwencją dwoistości ludzkiej natury – raz zwracającej się ku temu, co jednostkowe, raz ku temu, co społeczne.

Gdyby więc spojrzeć na dychotomię Durkheima z punktu widzenia rozwoju ewolucyjnego kultury (a mówił on niekiedy o „niższych" i „wyższych" kulturach), to wyraźnie widać, że dane etnograficzne miały dlań znaczenie pierwszorzędne. Skoro bowiem im bliżej współczesności, tym organizacja społeczna staje się bardziej złożona, skomplikowana i niejednoznaczna (owe mieszające się typy solidarności), zatem obserwacja społeczeństw prostszych zyskuje walor modelowy i podstawowe znaczenie teoretyczno-metodologiczne. Dane etnograficzne, będące wynikiem badań ówczesnych ludów pozaeuropejskich, stały się centrum Durkheimowskiego ogólnego modelu społeczeństwa. *Notabene*, bardzo szybko przekonał się on, że tubylcy Australii i Ameryki wcale nie reprezentują „czystej" formy solidarności mechanicznej, ale że np. w klasyfikacjach totemicznych uprawomocniają one organiczną solidarność ideałów i rytuałów. Pozwoliło to Durkheimowi rozszerzyć własne koncepcje „wyobrażeń kolektywnych" i „przedstawień" zarówno na sferę działań, jak

[44] E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893; opieram się na angielskim tłumaczeniu *The Division of Labor in Society*, New York 1964. Zob. także tłumaczenie fragmentów tej pracy w monografii J Szackiego, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 148-162.

[45] E. Durkheim, op. cit., s. 173-177.

rozumowań, a tym samym – na rytuały i klasyfikacje. Nie zrezygnował on jednocześnie z pojęć solidarności społecznej, lecz wyraźnie je zmienił, co widać w późniejszych pracach, przede wszystkim w *Elementarnych formach życia religijnego*.

Wracając jeszcze na moment do roli danych etnograficznych dla konstruowania teorii społeczeństwa Durkheima oraz całej zresztą szkoły L'Annee: rozważali oni życie plemienne jako taki rodzaj integracji społecznej i kulturowej zwartości, którą Europa dawno już utraciła. Miało to podwójne konsekwencje dla ujmowania społeczeństwa prymitywnego jako obiektu badań teoretycznych. Po pierwsze, podkreślało spójność i harmonijność tej kultury oraz, po drugie, jej całościowość jako rzeczywistości *sui generis*, zniewalającej umysły poszczególnych jednostek „siłą przymusu". Obie te tezy znajdziemy w późniejszych ujęciach społeczeństw prymitywnych na gruncie antropologii właściwej – rzecz jasna przy różnych werbalizacjach, w odmiennych wariantach i znaczenie przetworzone, jak choćby w przypadku koncepcji „zimnych" społeczeństw Lévi-Straussa. Do niedawna antropologowie badali prawie wyłącznie fakty społeczne w zbiorowościach plemiennych, które zbliżone być miały do typu „organicznego"; każde z nich tworzyło więc całkowitą, konkretną i spójną jednostkę, laboratorium dla obserwacji funkcjonowania kultur i społeczeństw możliwych do opisu i wyjaśnienia w całości, w przeciwieństwie do złożonych społeczeństw nowożytnych. Swoiście pojmowane przez Durkheima „przedstawienia kolektywne" uległy na gruncie anglosaskim przetworzeniu i znaczyły tutaj po prostu wspólny zakres wartości, przekonań i obyczajów, których uczy się każda jednostka, które akceptuje i z którymi żyje w ramach społeczności[46]. W podobnym duchu można byłoby interpretować pojęcie wzorów akulturacyjnych Herskovitsa. Nie będziemy w niniejszym rozdziale wskazywać na wpływy Durkheima widoczne w twórczości Radcliffe-Browna, Malinowskiego, a bardziej współcześnie – Lévi-Straussa i Dumonta[47]. Zamieniłoby to rozważania w klasyczny wykład z historii antropologii, czego pragnąłbym uniknąć. Należy w tym miejscu jednak przynajmniej wspomnieć o rzeczywistych, a niekiedy jedynie postulowanych, różnicach pomiędzy brytyjską antropologią społeczną, etnologią europejską, a amerykańską antropologią kulturową, gdzie wpływ Durkheima zaznaczył się w stopniu znikomym. Część badaczy (np. Leach i w ogóle antropologowie brytyjscy) stara się przeprowadzić wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy europejskim

---

[46] Por. np. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London 1967, s. 53.

[47] O Durkheimowskich tradycjach w antropologii przeczytać można w każdym z setek podręczników antropologicznych; oryginalnym rozwinięciem niektórych tez francuskiego socjologa są prace Luisa Dumonta, np. *Homo Hierarchicus*, Chicago 1980 (pierwsze wydanie 1970) oraz M. Douglas, np. *How Institutions Think*, London 1987.

wariantem tej dyscypliny a jej amerykańską odpowiedniczką. Standardowo ujmuje się tę kwestię następująco: antropologia społeczna i antropologia kulturowa odwołują się do odmiennych tradycji naukowych; ta pierwsza preferuje podejście socjologiczne, abstrahując raczej od wyjaśnień psychologicznych. Mówi się w niej raczej o „strukturze społecznej", „organizacji społecznej", „instytucjach społecznych" i generalnie – o społeczeństwie. Krańcowym przykładem w tym względzie był Radcliffe-Brown, który w ogóle unikał posługiwania się terminem „kultura"; w koncepcji „przyrodniczej nauki społecznej" był on pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia.

Antropologowie kulturowi mieliby z kolei preferować właśnie kulturę, włączać wyjaśnienia psychologiczne, szeroko korzystać ze zdobyczy lingwistyki, traktować zagadnienia organizacji społecznej jako pochodne względem norm kulturowych. Inspiracją dla antropologii społecznej była twórczość Durkheima i jego koncepcja ogólnej nauki o społeczeństwie, dla antropologii kulturowej – działalność naukowa Tylora i jego rozumienie „kulturowego wymiaru człowieka". Wydaje się jednak, że ten rodzaj argumentacji, leżący u podstaw rzeczonej demarkacji, jest raczej mało adekwatny w świetle tego, co dzieje się obecnie w antropologii. Linia podziału – jeśli o niej mówić – przebiega bardziej wzdłuż partykularnych wyborów epistemologicznych i teoretyczno-metodologicznych, stosunkowo niezależnych od dotychczasowej tradycji uprawiania badań antropologicznych w poszczególnych krajach. Wystarczy spojrzeć na brytyjską „antropologię semantyczną" spod znaku Parkina i Cricka, aby przekonać się, iż przystaje ona doskonale do większości nurtów dzisiejszej myśli antropologicznej i jednocześnie ma niewiele wspólnego z antropologią społeczną rozumianą w sposób sugerujący jej teoretyczno-metodologiczną odrębność od innych wariantów. *Notabene*, tym, co integruje środowisko antropologiczne, jest wyraźnie widoczny rozkład dotychczasowego paradygmatu antropologicznego: od definiowania niezwykle szerokiego zakresu kompetencji badawczej, przez „wielkie" teorie kultury, aż po zagadnienia technik terenowych i kwestie moralne. Wobec wyzwań obecnego „kryzysu koncepcji przedstawiania" akademickie dyskusje nad lokalną specyfiką badań antropologicznych schodzą na dalszy plan.

Stanowisko przyjęte w tej pracy, a dotyczące problemu „różnych" antropologii i odmiennych konwencji terminologicznych, jest wynikiem wyjścia z odmiennych przesłanek. Jak założyłem we „Wprowadzeniu", będę posługiwał się wyłącznie określeniem „antropologia" bez przydawki, jako jednoczącym wszystkie możliwe, bardziej szczegółowe konwencje nazewnicze. Nie wydaje się, aby w grę wchodzić mogła groźba identyfikowania „antropologii" z antropologią fizyczną, która jest precyzyjnie usytuowana w ramach nauk o człowieku. Przypomnę, że pod określeniem „antropologia" rozumiem tutaj szczególny rodzaj działalności intelektualnej i zespół praktyk badawczych, dla

których *raison d'etre* stanowi założenie kulturowego zróżnicowania i unikatowości wewnątrzkulturowych stanów rzeczy w obrębie jednolitych możliwości gatunkowych człowieka. Najogólniej rzecz ujmując, ostatecznym efektem antropologicznego podejścia do badań nad kulturą są albo (1) ogólna teoria kultury i filozofia człowieka znosząca bariery partykularnoczasowe pomiędzy różnicami w badanych zjawiskach, albo (2) analiza porównawcza (różnie zresztą rozumiana), albo wreszcie (3) partykularyzm łączący się zwykle z którymś z wymiarów relatywizmu kulturowego (zob. rozdział II).

Uważam za możliwe i całkowicie uprawnione abstrahowanie od tego, co „dzieje się" w świadomości samych badaczy, zwolenników różnych antropologii, teorii kultury, od tego, jak jest postrzegane miejsce tej dyscypliny w hierarchii nauk, od preferencji teoretyczno-metodologicznych i wyboru filozofii kultury. W zamian proponuję ogląd zewnętrzny tego, co rzeczywiście „kryje się" za etnologicznym poznawaniem kultury, w jakie problemy epistemologiczne oraz kulturowo-światopoglądowe wikła się badacz-antropolog. Starał się będę wskazać ponadto na cechy konstytutywne wyznaczające „postawę antropologa", o której Kołakowski powiada, że jest to postawa przedstawiciela nauki *par excellence* europejskiej ze względu na jej treść. Z tego – jakby jednoczącego – punktu widzenia przyglądać się będziemy tak różnym badaczom, jak Malinowski, Lévi-Strauss, Goodenough, Winch, Sperber, Geertz, Clifford i in. Tyle niezbędnych, moim zdaniem, uwag na marginesie; wracajmy do zasadniczego wątku.

Traktując zagadnienie stosunku do „kulturowej inności" jako podstawową cechę konstytutywną antropologicznych badań nad kulturą, dochodzimy teraz do niezwykle ważnego momentu w ukształtowaniu się współczesnej jego fazy. Otóż z chwilą wykrystalizowania się praktyki badań terenowych jako szczególnego rodzaju doświadczenia i poznania empirycznego zmienia się sposób ujęcia relacji „my"-antropologowie – „oni"-badani, a wraz ze zmianą charakteru tej relacji pojawiają się całkowicie nowe problemy teoretyczne tej dyscypliny. Badacz wkracza w „inność" w dosłownym sensie, poczyna w niej partycypować, uważając badaną kulturę wręcz za kulturę „swoją". Lévi-Strauss przyrównał postawę badacza obcującego bezpośrednio z odległymi kulturowo zjawiskami do postawy filozoficznej zdominowanej przez „antropologiczne zwątpienie"[48]. Z drugiej strony symbolista James A. Boon jeden z rozdziałów swej książki tytułuje nie inaczej, jak „Fetyszyzm terenu"[49]. Zobaczmy, co powoduje tak rozbieżny

[48] C. Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*,[w:] Structural Anthropology II, s. 26. Jest to transformacja myśli Merleau-Ponty'ego.

[49] J. A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge 1982, s. 4-9.

stosunek do tego szczególnego „momentu empirycznego", jakim jest obowiązkowy dla antropologa pobyt „w terenie" oraz – mówiąc słowami Malinowskiego – „robienie" etnografii.

Okres wykrystalizowania się praktyki badań terenowych, wypracowanie różnorodnych technik obserwacyjnych, sposobów zapisu, postulat obserwacji uczestniczącej, empatii, weryfikacji empirycznej konstruowanych uogólnień to moment zmiany jakościowej w ideałach poznawczych antropologii. Sama idea „bycia tam" nie narodziła się wraz z Malinowskim, Boasem czy Evans-Pritchardem, ale została skodyfikowana i poczęła być uważana za pierwszy i niezbywalny element poznania adekwatnego innych kultur dopiero w ramach orientacji postewolucjonistycznych i postdyfuzjonistycznych, negujących antropologię historyczno-porównawczą. Nie chodziło przy tym o jakikolwiek kontakt z „terenem", ale pobyt stacjonarny, maksymalnie długi i motywowany naukowo którąś z teorii kultury. Wyraźnie zwerbalizował tę nową jakość Evans-Pritchard mówiąc, że jeśliby tylko Tylor, Marett, Durkheim i cała reszta mogła spędzić kilka tygodni wśród ludów, o których tak swobodnie pisali, zmieniłoby to radykalnie ich sposób myślenia[50]. Za tymi słowami kryje się podstawowe założenie, że bezpośredni kontakt z badaną rzeczywistością jest pierwszym wymogiem, którego spełnienie upoważnia dopiero do teoretycznych uogólnień i abstrakcji. Antropolog powinien być najpierw „tubylcem", doświadczać „antropologicznie" każdego aspektu odmiennej kultury, by dopiero na tej podstawie w sposób indukcyjny konstruować uogólnienia w postaci ewentualnych praw. „Being there" miało zabezpieczać przed pochopnymi spekulacjami w stylu Spencera czy Durkheima. Margaret Mead: „Jestem coraz bardziej przekonana, że w antropologii nie ma miejsca dla pojęć filozoficznych i myślenia dedukcyjnego. Oczywiście Papa Franz (Boas) zawsze był zwolennikiem myślenia empirycznego, ale nigdy rzeczywiście nie określił, czym są dane w antropologii społecznej, na których opiera się to myślenie"[51]. Klucz do zrozumienia jakiejkolwiek kultury leżał w opisowej naturze działalności terenowej, w ramach której nie ma miejsca na teoretyczne „pokusy" porównawcze i generalizujące.

Badaczem, który w sposób najbardziej systematyczny, kanoniczny wręcz, wyraził postulat empiryczności postaw antropologicznego wyjaśniania kultury, był oczywiście Bronisław Malinowski. Przez kilka dziesiątków lat były to ortodoksyjnie przestrzegane wskazania metodologiczne i uwagi techniczno-praktyczne, które stały się z czasem rodzajem ideologii określającej „prawdziwego" antropologa. Z tego punktu widzenia dla wielu badaczy Lévi-Strauss nigdy nie był dobrym antropologiem, gdyż zbyt dużo spekulował

[50] E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, New York 1965, s. 67.

[51] M. Mead, *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*, New York 1959, s. 334.

„fotelowo". „Byłeś tam?" – to podstawowe pytanie weryfikujące każdy sąd o kulturze jako sąd rzeczywiście sprawdzony, oparty na faktach, opisowy i empirycznie prawdziwy jednocześnie. Obecnie – co ma wymiar ironiczny – obiektem negliżowania wszelkich pułapek, mitów i uroszczeń związanych z badaniami empirycznymi antropologii, stał się właśnie Malinowski.

Malinowski jako pierwszy wyraził pogląd, że badania terenowe umożliwiają całkowite „zanurzenie" się w danym społeczeństwie, a tym samym poznanie go „od wewnątrz". „Ja" muszę stać się „nim", aby dopiero rozumiejąc kontekst obcej kultury, na powrót stać się „mną", ale teraz już obiektywnym teoretykiem opracowującym swe niezwykłe doświadczenia. W tym momencie najlepiej będzie przywołać dłuższe cytaty i omówienia z Malinowskiego koncepcji „etnograficznej empirii". Oto antropolog przybywa do wybranej przez siebie grupy: „Wyobraź sobie, czytelniku, że znalazłeś się nagle z całym swym ekwipunkiem sam na tropikalnej plaży w pobliżu wioski tubylczej, podczas gdy statek czy łódź, która cię tu przywiozła, odpływa i znika na widnokręgu"[52]. Po pierwszych niepowodzeniach badawczych, zaczyna on poznawać tubylczy język (warunek *sine qua non* poprawnych badań), zbiera dane (spis ludności, genealogie, ciekawi informatorzy), rysuje plany, zapoznaje się z terminologią pokrewieństwa. W pewnym momencie odkrywa tajemnicę owocnej pracy terenowej, dzięki której jest on w stanie „wywołać prawdziwego ducha krajowców"; metoda sprowadza się do trzech punktów: „po pierwsze, oczywiście, badacz musi sobie zdawać sprawę z rzeczywistych naukowych celów swej pracy oraz znać wartość i kryteria, jakimi posługuje się współczesna etnografia. Po drugie, winien sobie stworzyć dogodne warunki pracy, to znaczy przede wszystkim trzymać się z dala od białych ludzi i żyć wśród tubylców. Na koniec, musi zastosować szereg specjalnych metod zbierania materiału, posługiwania się nim i utrwalania go"[53]. Najistotniejszy jest postulat drugi, gdyż jego spełnienie umożliwia uzyskanie wiedzy „czysto"empirycznej, a o to przecież w badaniach terenowych chodzi. Malinowski z dumą podkreśla, iż „nie musiałem zabiegać o fakty", gdyż tkwił w samym centrum życia wioski, tolerowany i swoją obecnością nie zmieniający postaw i zachowań tubylców. W momencie zebrania dostatecznej ilości materiału, etnograf Malinowskiego „zastawia sieci teoretyczne"[54]. Musi się zatem dobrze orientować we współczesnych teoriach, ale nie być obciążonym z góry przyjętymi koncepcjami, gdyż praca terenowa nie polega na ich udowodnieniu; muszą one „pod presją faktów" ulec zmianie bądź całkowitemu zarzuceniu. Teoria i empiria „muszą być rozdzielone

[52] B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981, s. 31.
[53] Ibidem, s. 34.
[54] Ibidem, s. 37.

zarówno w czasie, jak i w warunkach pracy"[55]. Ostatecznie etnolog powinien – łącząc już teraz „w sobie" funkcje teoretyka i empiryka – wprowadzić „ład i prawa naukowe w to, co wydawało się chaotyczne i dziwaczne"; winien przekształcić „sensacyjny, nieokiełznany i nieobliczalny świat «dzikich» w szereg uporządkowanych społeczności, kierowanych prawem (Durkheim!-przyp. W.J.B.), zachowujących się i myślących w kategoriach stałych, logicznych zasad"[56].

Pominiemy w tym miejscu specyficznie funkcjonalistyczne wypełnienie wskazanych powyżej norm postępowania (zarysowanie struktury społecznej, wskazanie regularności, podanie całości zjawisk w ich wzajemnym powiązaniu, wreszcie – opis zwartej całości wchodzącej w grę kultury); nie należy to bowiem do tematu w sposób konieczny. Rezultaty funkcjonalistycznych badań terenowych mają owocować dwoma rodzajami ustaleń: teorią kultury oraz uchwyceniem „tubylczego punktu widzenia, stosunku krajowca do życia", zrozumieniem „jego poglądu na świat"[57]. To ostatnie sformułowanie ma dla nas istotne znaczenie. Oto jednym z celów poznania obcych kultur i jednocześnie warunkiem prawomocności poznania antropologicznego jako takiego (weryfikowalność empiryczna „od wewnątrz") staje się to, co nazywamy uwzględnieniem współczynnika humanistycznego czynności i obiektów kulturowych różnych społeczeństw. Malinowski kulturę postrzega jako systemową, partykularną i uwarunkowaną kontekstowo. Funkcjonalizm traktował jednak ten postulat dość szczególnie, uwzględniał bowiem ów „tubylczy punkt widzenia" jedynie we wstępnej fazie badawczej. Właściwym celem było odkrywanie praw rządzących kulturą i życiem społecznym, a o tych tubylcy pojęcia mieć nie mogli, gdyż „podporządkowują się siłom i nakazom plemiennego kodeksu prawnego. ale go nie ogarniają umysłem, tak samo jak posłuszni są swoim instynktom i impulsom, ale nie potrafią sformułować ani jednego prawa psychologicznego"[58].

Funkcjonalistyczno-strukturalistyczny nurt w antropologii posługiwał się dwoma odrębnymi pojęciami „kultury prymitywnej" (=tubylczej). Pierwsze z nich odnosiło się do żywego organizmu społeczności, najczęściej wyspiarskiej, sensownego jako całość, nad którym pochylał się etnograf-empiryk, by tę sensowność i jej ogólną funkcjonalność unaocznić. Drugie pojęcie kultury prymitywnej to wykonstruowany idealny obiekt teoretyczny, spełniający bez zakłóceń zewnętrznych wszelkie warunki do totalnego weń wglądu przez antropologa-teoretyka. Przykładem pierwszego rodzaju społeczeństwa

[55] Ibidem, s. 38.
[56] Ibidem.
[57] Ibidem, s. 57.
[58] Ibidem, s. 41.

„empirycznego" byli Trobriandczycy, Andamanowie, społeczność Tikopia, Tallensi itd. Kulturę prymitywną na wyższym stopniu abstrakcji można do pewnego stopnia utożsamić z pojęciem kultury w ogóle, gdyż na jej przykładzie ilustrowano generalne mechanizmy funkcjonowania życia społecznego. Kultura nowożytna nie nadawała się do tego celu ze względu na swą złożoność i fakt, że jej społeczna równowaga jest permanentnie zakłócana przez wewnętrzne sprzeczności i ingerencje zewnętrzne. Sam Malinowski wyraźnie sugerował, że pokazuje nie tylko funkcjonowanie kultury egzotycznej, ale także – na przykładzie teorii tejże kultury – wspólne i specyficzne cechy człowieka jako istoty racjonalno-kulturowej.

W obrębie obu pojęć kultury prymitywnej mieścił się całokształt działalności badawczej antropologa, znajdującej swe ostateczne zwieńczenie w najogólniejszych ustaleniach dotyczących kultury ludzkiej. Bez przesady można powiedzieć, że do lat sześćdziesiątych, kiedy to rozpoczął się, trwający do dziś, proces destrukcji tego paradygmatu, schemat konwencjonalnego postępowania naukowego traktowany był jako działalność trójstopniowa: (1) etap empiryczny – wejście w wybraną kulturę „obcą", nauka języka tubylczego, opanowanie systemu pojęciowego i wartości funkcjonujących w badanym kontekście, ich literalny przekład i interpretacja w kategoriach pojęciowych i wartościach własnej kultury, a zwłaszcza jej wyspecjalizowanej dziedziny, jaką jest antropologia, (2) etap uogólnienia teoretycznego i wyjście poza rozumienie i przekład literalny, abstrahowanie od „tubylczego punktu widzenia", ukazanie strukturalnego porządku, funkcji poszczególnych instytucji, obowiązujących wzorów kulturowych, typów osobowości etc., (3) etap porównawczy i/lub formułowanie założeń teorii kultury. Zasadniczo efektem realizacji pierwszych dwóch etapów było opracowanie monograficzne, które łączyło oba poziomy refleksji. Etap trzeci wyrażał się w pracach ogólnoteoretycznych nad wybranymi dziedzinami kultury, w których dane etnograficzne z różnych społeczeństw ilustrowały – w specyficznym sensie porównawczym – formułowane tezy.

Problemy związane z przejściem od opisu etnograficznego do objaśnienia teoretycznego lub interpretacji traktowane były jako kwestie związane z „techniką budowania" wiedzy. Na poziomie empirycznym chodziło o uzasadnienie możliwości „empatii", „wglądu", „obserwacji uczestniczącej" jako prawomocnych form poznania i podstawy weryfikowalności wewnętrznych wyjaśnień sposobów myślenia „innych". Wszystkie pojawiające się trudności związane z daleko posuniętą odmiennością kontekstu kultury prymitywnej traktowane były jako trudności natury głównie technicznej: jak sprowadzić „ich" życie do ram „naszych" opracowań. Opis etnograficzny traktowano jako w pełni obiektywny sposób relacjonowania „czystych" faktów obserwacyjnych za

pomocą wiarygodnego zapisu o charakterze protokolarnym. Wypada zgodzić się z opinią Geertza, że jest to empiryzm ekstremalny nawet dla nauk społecznych[59].

Wyjaśnienia teoretyczne i generalizacje przedstawiano w taki sposób, jakby były one wynikiem indukcyjnego uogólnienia doświadczeń terenowych generujących korpus wiedzy służącej bezpośrednio teorii. Co więcej, wiedza empiryczna służyła za podstawowy materiał dla studiów porównawczych, za czym kryło się założenie o zasadniczym podobieństwie doświadczeń terenowych różnych badaczy, mimo podkreślania odmienności analizowanych kultur. Ten mit niezależnego obserwatora jest przedmiotem szczególnie silnych ataków w antropologii dzisiejszej; np. tzw. tekstualiści amerykańscy szczegółowo obrazują standardowy „topos" opracowań terenowych, w których minimalizowano wysoce kontekstową sytuację badacza. Efekt powyższego rozumienia celów badań antropologicznych oraz „autorytetu badacza-antropologa" był dość paradoksalny. Otóż niewątpliwie bogactwo i zróżnicowanie kultur tubylczych i plemiennych znajdowało wyraz w szeregu bardzo zbliżonych konstrukcyjnie monografii. W tym momencie wróćmy raz jeszcze do tytułowej dla tego rozdziału relacji „my" – „oni".

Od lat pięćdziesiątych narastała wśród antropologów świadomość, że przybliżenie świata kultury tubylczej w jej oryginalnym „brzmieniu", tzn. przy uwzględnieniu jej współczynnika humanistycznego, sprowadza się do adekwatnego przekładu wchodzących w grę kategorii pojęciowych tej kultury. Sposoby myślenia poszczególnych jednostek partycypujących w kulturze prymitywnej wyrażają ogólne cechy systemu pojęciowego, powszechnie w tej kulturze obowiązującego i wynikają z nich. Nie jest już tak, że kultura jest prymitywna, bo umysły jednostek są prymitywne, posiadając takie to a takie cechy, ale tak, że z charakteru kultury wynikają utrwalone i niezmienne sposoby myślenia jednostek. A zatem zrozumienie i przekład sposobów myślenia pojedynczego podmiotu stanowią równolegle rozumienie i przekład jednostkowej, subiektywno-społecznej wersji porządku pojęciowego kultury. W artykule *Modes of Thought* Godfrey Lienhardt jako jeden z pierwszych uczynił przekład centralnym zadaniem antropologii[60]. Postulował on, aby w opisach, jak myślą „inni", poprzez przekład uczynić myśl prymitywną koherentną i zrozumiałą dla nas tak dalece, jak to tylko możliwe. Pojawiać się poczęły coraz częściej prace, w których problematyka przekładu, zwłaszcza przekładu językowego, traktowana była jako podstawowy element rozumienia kontekstu każdej kultury; systemy przekonań stanowią jego rdzeń, podstawową część, gdyż warunkują

[59] C. Geertz, *Works and Lives...*, s. 9.

[60] G. Lienhardt, *Modes of Thought*, [w:] E. E. Evans-Pritchard et al., The Institutions of Primitive Society, Oxford 1954, s. 97.

sensy obiektów i czynności kulturowych. Społeczeństwa prymitywne są „inne", ponieważ operują obcymi nam systemami pojęciowymi. „My" i „oni" to „ich" i „nasze" schematy pojęciowe. „Członkowie różnych kultur mogą widzieć świat, w którym żyją, bardzo różnie. A nie jest to po prostu sprawa dochodzenia do różnych wniosków o świecie w oparciu o «te same dane»; same dane, dostępne im jako członkom różnych kultur, mogą być różne. Jeśli w pewnym sensie wszyscy ludzie wszędzie zamieszkują ten sam świat, w innym i ważnym sensie zamieszkują oni różne światy. A tam, gdzie owe różnice wyznaczone są kulturowo, stanowią główny temat zainteresowań antropologów społecznych"[61].

Równolegle w antropologii amerykańskiej i europejskiej, przede wszystkim brytyjskiej, ukonstytuował się nurt badań preferujący kulturę symboliczną jako wyraz poznawczej organizacji rzeczywistości przyrodniczej i społecznej każdej kultury. Powstało zasadnicze pytanie: czy w ogóle owe rzeczywistości są nawzajem przekładalne, czy też tworzą całkowicie odrębne poznawczo światy? Zależnie od możliwych rozstrzygnięć w tej właśnie kwestii mamy do czynienia z obiektywistycznym bądź relatywistycznym stanowiskiem w antropologii. Tymi właśnie zagadnieniami zajmiemy się szczegółowo w rozdziale następnym, a przewijać się one będą stale w całej pracy.

Uprzedzając jednak dalsze rozważania i jednocześnie po raz kolejny – i ostatni już – nawiązując do tytułu niniejszego rozdziału, chciałbym podkreślić znamienne „zamknięcie" się i odwrócenie opozycji „my"-„oni" w wyniku obecnie pojawiających się powszechnie założeń epistemologicznych i teoretyczno-metodologicznych. Opozycję, o której mowa, postrzegać można nie jako opozycję pomiędzy dwiema rzeczywistościami kulturowymi (a więc przedmiotowo), jak to zwykle czyniono, ale jako różnicę pomiędzy nazywającym podmiotem a nazywanym obiektem. „My", etnografowie, porządkujemy „ich" działalność w kategoriach analitycznych. Przekonanie, że antropologia jest rodzajem porządkowania obcych i nieregularnych faktów w znanych i uporządkowanych kategoriach w rodzaju „magii", „technologii", „rytuału", „stosunków rodzinnych", etc., podawane jest teraz w wątpliwość. Malcolm Crick wyraża dość powszechne wśród antropologów przekonanie, że wiedza antropologiczna nie dotyczy *de facto* „innych", ale generowana jest przez wzajemną definicję „nas" i „innych" i stąd właściwie ma charakter autobiograficzny; jest „antropologią personalną" w sensie dochodzenia do, mylnie roszczącej sobie uprawnienia epistemologiczne, samowiedzy. „Antropologia jest częścią samej siebie. Każde twierdzenie dotyczące kultury jest także twierdzeniem o antropologii, a samowiedza dyscypliny jest w konieczny

---

[61] J. H. M. Beattie, *Other Cultures*, London 1964, s. 75.

sposób związana z rozwojem antropologii wiedzy"[62]. Tak więc sąd o kulturze obcej jest zakorzeniony w odpowiednich przesądzeniach własnej kultury badacza i być może z tego powodu antropologia jest w sposób nieunikniony „karuzelą etnocentryzmu". Jakby tej sprawy nie rozstrzygać – w duchu Kołakowskiego, racjonalistów czy skrajnych relatywistów – rezultatem rozwoju wiedzy antropologicznej są dwie przeciwne tendencje w poznaniu kultury – przedstawianie ekstremalnie egzotycznych populacji społecznych jako wewnętrznie znajomych i zrozumiałych oraz zewnętrznie znajomych populacji, w których partycypują na co dzień sami badacze, jako wewnętrznie egzotycznych. Ideał poznawczy, kryjący się za tymi dwiema tendencjami, jest jednak zawsze tożsamy i wyznaczający pole badawcze antropologii: poszukiwanie odmienności i poznawcze komplikowanie badanych stanów rzeczy poprzez akcentowanie kulturowych skrajności.

---

[62] M. Crick, *Anthropology of Knowledge*, „Annual Review of Anthropology" 11:1982, s. 307-308.

Rozdział II

RELATYWIZM KULTUROWY I JEGO EPISTEMOLOGICZNY WYMIAR

Szczególność przedmiotu zainteresowań antropologii, która – jak to się starałem pokazać – wyłoniła się ze swoistego konglomeratu analiz kultur odmiennych od kultury badacza, spowodowała, że świadomość metodologiczna przedstawicieli zarysowujących się stopniowo poszczególnych jej kierunków wyjątkowo silnie wyczulona była na dwie kwestie. Po pierwsze chodzi o to, co należy wstępnie założyć teoretycznie o przedmiocie badań etnologicznych, a więc o kulturze (w sformułowaniu tradycyjnym: jaki jest po prostu przedmiot badań etnologii?). Po drugie – co o przedmiocie tym, zważywszy na jego charakterystykę teoretyczną oraz ogólne wskazania epistemologiczno-metodologiczne, można ustalić wiarygodnie w antropologicznych dociekaniach empirycznych? W przypadku pierwszym wchodzi w grę wybór odpowiedniej teorii kultury, w przypadku drugim – wybór metod postępowania gwarantujących wiarygodność poznawczą, wiarygodność szacowaną zarówno z punktu widzenia wybranej uprzednio teorii, jak i z punktu widzenia faworyzowanych filozoficznych rozstrzygnięć epistemologiczno-metodologicznych.

Stwierdzenie, że świadomość odrębności innych kultur stała się fundamentem konstytutywnym antropologii jako nauki nie wskazuje jedynie na genetyczno-myślowe źródło wyłonienia się tej nauki, ale zarazem prowokuje do postawienia pytania: kiedy i w jakim stopniu rzeczona świadomość była w stanie osiągnąć konsekwencję teoretyczną? Czy była ona na tyle konsekwentna, by wyłonić najżywotniejszy dla antropologii problem natury epistemologicznej: jak, pomimo uderzającej niekiedy odmienności kultur badanych w stosunku do kultury badacza, możliwe jest względnie adekwatne poznawanie tych pierwszych? Opisywany w rozdziale poprzednim etnocentryzm, więcej – europocentryzm postrzegania innych kultur przez wczesną etnologię historyczno-porównawczą, przesądził o tym, iż trzeba było stosunkowo długo czekać na

wystąpienie w niej powyższego problemu „poznania adekwatnego" w postaci wyraźnej, na osiągnięcie przez nią tego szczebla konsekwencji teoretycznej, przy którym problem ten mógł wreszcie zostać wyraźnie wyartykułowany. Z tego punktu widzenia dzieje antropologii ująć można jako proces przechodzenia od potocznego, „ludowego" doświadczania odrębności kulturowej (przez pryzmat opozycji „swój" – „obcy"), kodyfikacji i systematyzacji tego doświadczenia, do stopniowego uświadamiania sobie teoretycznej i epistemologicznej jej doniosłości, głębi, aż do wysuwania wreszcie projektów rozwiązań ujawniających się nagle przed antropologią trudności poznawczych. Dzieje te wyraża zarazem obraz zmagań z poszczególnymi wariantami etnocentryzmu, historia prób wyzwalania się z „karuzeli" własnej kultury, co zresztą stanowi ostatnio dominujący, a czasami wyłączny temat rozważań antropologicznych[1].

Przyglądając się współczesnej filozofii nauki zauważyć można, że podejmuje ona szeroko kwestię „relatywizm a obiektywizm poznania". Faktem jest, że łączy się ona wielostronnie ze sporem o relatywizm kulturowy, toczonym z kolei we współczesnej antropologii kulturowej i społecznej. Proponuję zatem wyjść od rozważań „wewnątrzetnologicznych", aby po dokonaniu na tym gruncie pewnych ustaleń, rozszerzyć ich zakres w celu ostatecznego ustosunkowania się do owej podstawowej opozycji relatywizm vs. obiektywizm z jej wszelkimi wariantami. Do takiego postępowania upoważnia – jak sądzę – fakt, że na gruncie praktyki antropologicznej obserwować można w klarowny sposób zmaganie się różnych wersji ekstremalnego relatywizmu z równie ekstremalnymi tendencjami obiektywistycznymi w obliczu (założonej) odmienności badanych kultur. Tezę relatywizmu kulturowego można potraktować jako ogniskową, skupiającą szereg podstawowych dylematów epistemologicznych i teoretyczno-metodologicznych. Jednocześnie problemy będące przedmiotem rozważań filozofii nauki dają się dyskutować w swym całokształcie w obrębie antropologii, będącej przecież wyrazem świadomości naukowej *par excellence* europejskiej. To, co w obrębie filozofii pozostaje w obrębie dyskursu i potencjalnych możliwości wyboru, antropologowie realizują w swej praktyce, nie zawsze rzecz jasna ze świadomością konsekwencji opowiedzenia się za którymś z wariantów rozwiązań.

Zapytajmy najpierw: kiedy w ogóle mógł się pojawić problem, jaki ostatecznie status mają teoretyczne założenia antropologiczne, skoro wywodzą się one z kultury reprezentowanej przez badacza, przesądzając zarazem o jego ujęciu kultur odmiennych? Jak widzieliśmy, wątpliwości takich nie mieli jeszcze

---

[1] James Boon postrzega działalność etnologiczną jako swoistą „karuzelę etnocentryzmu", z której właściwie nie sposób się uwolnić, co jednak nie powinno być żadną miarą powodem rezygnacji z dążenia do minimalizowania jego wpływu; por. J. A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes*, s. 6.

przedstawiciele ewolucjonizmu i szkoły kulturowo-historycznej spod znaku Graebnera, Ankermana czy Schmidta. Raz jeszcze przypomnijmy znane już rzeczy. Otóż etnologia tego okresu nie była w stanie uznać wagi dwojakiego rodzaju postulatów, jakie dotyczą przedstawicieli wszelkich nauk o kulturze, a antropologów w szczególności. Chodzi tutaj o odróżnienie (1) własnego kontekstu kulturowego badacza od kontekstu czynności i wytworów reprezentujących badane kultury oraz (2) neutralizację aksjologiczną własnego kontekstu kulturowego. Punkt (2) jest dość oczywistym uzupełnieniem poprzedniego i wskazuje na konieczność powstrzymywania się od imputacji swoich własnych wartościowań kulturowych historycznym podmiotom odnośnych czynności i wytworów[2]. Zasługą przełomu funkcjonalistyczno-strukturalistycznego – tutaj dla nas najistotniejszą – było świadome ustosunkowanie się do tych postulatów, poprzedzone wcześniejszymi spostrzeżeniami dotyczącymi intencjonalnego, specyficznie humanistycznego charakteru czynności i obiektów kulturowych poddawanych naukowej analizie. Stopniowo antropologowie, poczynając od Malinowskiego i Boasa, dochodzili do wniosku, że obserwowane przez nich, dziwaczne niekiedy, stany rzeczy zależne są każdorazowo od kontekstu, w którym występują, skąd może się brać w szczególności ich etniczna partykularność (niedostrzegana zupełnie przez ewolucjonizm). Skonstatowano następnie, że te kontekstowe i partykularne całości formują pewien system, w ramach którego istnieje wzajemna współzależność między jego elementami (między poszczególnymi czynnościami i/lub wytworami, np. instytucjami u Malinowskiego). Wspólnym mianownikiem różnych wersji postępowania badawczego funkcjonalistów pozostawało jednak ciągle – ujawniające się *explicite* lub ukryte – absolutyzowanie racjonalizmu i obiektywizmu logiki poznania reprezentowanego przez badacza. Tak więc tubylcy zdawali sobie sprawę z istnienia i celów różnych instytucji w rodzaju rodziny czy prawa, ale ukryty sens „instytucji Kula" był czytelny jedynie dla badacza.

Skoro jednak – jak stwierdzano – różne społeczeństwa posiadają odmienny układ i zorganizowanie elementów składających się na ich kultury, należy przede wszystkim uwzględnić tę odmienność i wykazać, jak funkcjonuje system kultury „realizując" swoje prawa. Kolejnym krokiem stało się zabsolutyzowanie rzeczonych różnorodności badanych kultur (głównie tzw. prymitywnych) w ten sposób, iż podano w wątpliwość możliwość porównywania ze sobą jakichkolwiek stanów rzeczy, które występowały w obrębie odmiennych systemów kulturowych. A jest to już intuicyjnie sformułowana teza relatywizmu kulturowego. Niezbędnie przy tym należałoby nadmienić, że powyższa idea nie była jedynie, czy przede wszystkim, odpowiedzią na czysto poznawcze

[2] Por. A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa-Poznań 1984; także W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986.

wskazania etnologii przełomu funkcjonalistyczno-strukturalistycznego, gdyż względy natury normatywno-światopoglądowej grały tutaj ogromną rolę. I tak współcześnie Dan Sperber powiada, że antropologowie w ogóle mają tendencję do traktowania zauważanych i opisywanych, a często jedynie „odczuwanych", powierzchownych i nieregularnych różnic jako rodzaju „niezgłębionych przepaści" między różnymi kulturami. Jest to nader popularne stanowisko, gdyż wyraża ogólny światopoglądowy liberalizm, który antropologowie poczytują sobie za zasługę. Pomińmy jednak, na razie przynajmniej, ten wątek kształtowania się oraz uzasadniania skłaniających się ku relatywizmowi postaw badawczych, tym bardziej że filozofia nauki raczej nie rozpatruje norm jako logicznych składników systemu twierdzeń danej dyscypliny wiedzy.

Zobaczmy zatem, co antropologowie wyobrażają sobie, że twierdzą, postulując tezę relatywizmu kulturowego oraz jakie można wyróżnić warianty tego stanowiska.

Jak to często w humanistyce bywa, teza ta jest niezwykle wieloznaczna, często werbalizowana nieprecyzyjnie lub wręcz traktowana jak rodzaj „hasła-klucza", nie wymagającego bliższego określenia ani jego konotacji, ani też zakresu stosowalności. Badacze, którzy jako pierwsi deklarowali ją i respektowali jako dyrektywę badawczą, twierdzili generalnie, że kultury jako takie są ze sobą nieporównywalne, gdyż każda z nich tworzy swoisty, niepowtarzalny „układ odniesienia" dla swoich podmiotów. Momentem decydującym o niepowtarzalnej odrębności danego systemu kulturowego jest proces akulturacji. Jeden z głównych adherentów relatywizmu kulturowego, Melville Herskovits ujął to tak: „przekonania oparte są na doświadczeniu, a doświadczenie interpretowane jest przez każdą jednostkę w kategoriach jej akulturacji"[3]. Antropolog amerykański miał na myśli sądy (1) wartościujące oraz (2) faktualne, co oznacza, że także świat fizyczny, a nie wyłącznie wartości, jest postrzegany przez „ekran enkulturacyjny"[4]. Upraszczając znacznie, można byłoby powiedzieć, że członek danej kultury postrzega świat przyrodniczy i społeczny wyłącznie w sposób podsuwany przez wzory akulturacyjne. Nie ma więc rzeczywistości „jako takiej", jest tylko rzeczywistość „widziana" przez pryzmat kultury – rzeczywistość enkulturowana[5]. W konsekwencji – każdy rodzaj przekonań zdeterminowany jest cechami partykularnymi określonej kultury i może zostać wyjaśniony tylko w jej kontekście.

Dla relatywistów kulturowych w rodzaju Herskovitsa istotne znaczenie ma ponadto odróżnienie tzw. absolutów kulturowych od kulturowych uniwer-

[3] M. Herskovits, *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1956, s. 63. To wręcz „kanoniczny" cytat z tej pracy.

[4] Ibidem, s. 64.

[5] Ibidem, s. 85.

saliów[6]. W formalnym sensie uniwersalia oznaczają tutaj tyle, co powszechne typy instytucji (np. rodzina, system moralny, prawo), odnajdowane we wszelkich rodzajach społeczeństw. Zawartość każdego z tych systemów jest jednak uwarunkowana kulturowym doświadczeniem danego społeczeństwa. Dla tak rozumującego relatywisty nie ma konkretnych i uniwersalnych norm lub wartości, ponieważ nie ma obiektywnych wartości absolutnych. Pozostaje przyjąć, że istnieją jedynie abstrakcyjno-formalne uniwersalia kulturowe, wypełniające się na różne sposoby pod względem treści czerpanych z kultury partykularnej zarówno w wymiarze czasowym, jak i przestrzennym. Relatywizm kulturowy w wersji zaproponowanej przez Herskovitsa zakłada jednak, że wartości i normy kulturowe można uważać za względne tylko w perspektywie międzykulturowej, natomiast w obrębie jednej kultury właśnie dzięki enkulturacji – są one obligatoryjne, przez co zakres odstępstw od wartości obowiązujących kulturowo-społecznie jest niewielki. Każde społeczeństwo jest zintegrowane moralnie, a pewne wartości są obecne i traktowane jednakowo we wszelkich kulturach – np. moralność i upodobanie piękna.

Konsekwencje wynikające z obowiązywania „zasady" relatywizmu dotyczą także antropologa: jego zadaniem jest wzięcie w nawias własnych wzorów akulturacyjnych oraz wszelkich sądów kulturowo wartościujących *a priori* i rekonstrukcja oryginalnego systemu ocen i sądów kultury badanej. Efektem ma być „naukowa bezstronność" i wyzbycie się etnocentryzmu[7]. Herskovits zauważył ponadto, że sformułowanie teorii relatywizmu kulturowego jako spójnej doktryny musi być poprzedzone zebraniem obszernego materiału etnologicznego, obrazującego enkulturacyjną swoistość poszczególnych kultur.

I rzeczywiście, materiały gromadzone przez etnologów w ramach ich praktyki badawczej zdawały się w coraz większym zakresie potwierdzać tę tezę, przynosząc dowody, iż możliwości rozwiązań „tych samych" problemów, wobec których stają rzekomo członkowie różnych kultur, są praktycznie nieograniczone. Przestały więc zaskakiwać (przynajmniej antropologów) i znalazły „racjonalne" wytłumaczenie fakty, że można twierdzić, iż istnieje sześć stron świata albo tylko dwie, można posiadać tylko dwie nazwy kolorów lub mówić o nich, że są „mokre" i „suche", że istnieją normy kulturowe, rodzaje

---

[6] Por. np. D. Bidney, *The Concept of Value in Modern Anthropology*, [w:] Anthropology Today, A. L. Kroeber (ed.), Chicago 1953, s. 689-690.

[7] Por. M. Herskovits (ed.), *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism*, New York 1972; zwłaszcza rozdział „Cultural Diversity and World Peace". Tę koncepcję szczegółowo omawia Z. Gierszewski, *Typy relatywizmu moralnego i kognitywnego a relatywizm kulturowy w ujęciu M. J. Herskovitsa*, „Etnografia Polska" t. XXXII: 1988, z. 1, s. 209-221. Próbę ustosunkowania się do relatywizmu etycznego z punktu widzenia praw człowieka podejmuje A. D. Renteln, *Relativism and the Search for Human Rights*, „American Anthropologist" vol. 90, nr 1: 1988, s. 56-72.

instytucji, obyczaje i rytuały, między którymi trudno znaleźć jakiekolwiek punkty wspólne. Różne kultury jako funkcjonujące całości (lub zespoły „wzorów", jak chcieliby konfiguracjoniści) tworzą więc jakby odmienne światy, odmienne rodzaje rzeczywistości, w pełni zrozumiałe tylko dla tych, którzy byli w nich akulturowani – a status taki można uzyskać, jak zapewniał Herskovits, w zasadzie tylko raz.

Praktyka badawcza relatywistycznie zorientowanych etnologów doprowadzić musiała do prób doprecyzowania znaczenia samego terminu „relatywizm kulturowy" oraz uporządkowania różnorodnych materiałów i opisów w odpowiednich blokach tematycznych, stanowiących jakby poszczególne przypadki ogólnego sensu tego terminu. Przywoływany już parokrotnie Herskovits zaproponował wyodrębnienie trzech płaszczyzn, na których można dyskutować o relatywizmie w ogóle: (1) płaszczyznę filozoficzną, (2) metodologiczną oraz (3) praktyczną[8]. W rzeczywistości okazuje się jednak, że konsekwentne ograniczenie się do którejkolwiek z nich często jest niemożliwe. Decyduje o tym wybitna niejasność rozważań nad relatywizmem jako takim; literatura przedmiotu jest charakterystycznym dowodem „wymieszania" wszystkich trzech płaszczyzn, co w znacznym stopniu utrudnia rzeczowe ustosunkowanie się do podstawowych rozstrzygnięć epistemologicznych, jeśli występowanie takowych w ogóle można uznać. Z tego względu o wiele bardziej efektywne będzie – jak sądzę – odwołanie się do wydzielonych na wstępie tego rozdziału płaszczyzn refleksji. A zatem: co należy wstępnie założyć teoretycznie o kulturze oraz co o niej można wiarygodnie orzec w badaniach empirycznych, mając na uwadze jej przyjętą charakterystykę teoretyczną i ogólne wskazania epistemologiczno-metodologiczne.

Jeśli chodzi z kolei o przypadki poszczególne „relatywizmu kulturowego", wyodrębnić można w tym względzie następujące jego odmiany: relatywizm etyczny (moralny), którego prekursorem na gruncie antropologii był E. Westermarck[9], relatywizm prawdy (nie ma uniwersalnych kryteriów, z punktu widzenia których można by ustalić, że dana wizja świata, typ myślenia lub systemy przekonań są prawdziwe względnie fałszywe), relatywizm rozumu (nie ma uniwersalnej logiki, systemu wnioskowań etc.), relatywizm postrzegania (to, czego doświadczamy w świecie, nie wynika z samej tylko natury doświadczanego obiektu – jeśli w ogóle naturę tę można jakoś uwzględnić), relatywizm pojęciowy (istnieją odmienne, nie dające oceniać się porównawczo, koherentne wewnętrznie sposoby konceptualizacji świata) oraz relatywizm językowy

[8] M. Herskovits, *Tender- and Tough-Minded Anthropology and the Study of Values in Culture*, „Southwestern Journal of Anthropology" vol. 7: 1951, s. 22-31. Trzy aspekty relatywizmu kulturowego odzwierciedlają historyczny proces konstytuowania się tej idei.

[9] E. Westermarck, *Ethical Relativity*, London 1932.

(szczególna wersja relatywizmu postrzegania, jeśli wzorem Sapira założyć, że doświadczanie świata jest zawsze zapośredniczone językowo)[10].

Najbardziej upowszechnione w naukach społecznych jest wyodrębnienie dwóch „stron" ogólnej tezy relatywistycznej – jednej odnoszącej się do sądów wartościujących (relatywizm kulturowy w sensie względności etycznej), drugiej do aspektu poznawczego (relatywizm kulturowy w sensie względności poznawczej). Przyjrzyjmy się nieco bliżej intuicjom kryjącym się za wspomnianym podziałem i jego ogólnej zasadności.

Relatywizm moralny jest z pewnością najbardziej znaną i popularną formą relatywizmu, prawie automatycznie kojarzona bywa ona z naturą badań antropologicznych jako tych, które w efekcie „uczą" tolerancji wobec wszelkiej kulturowej „inności". Podstawę jego wyodrębnienia stanowi przestrzeganie zasady odróżniania sądów o wartościach (moralnych) od innych rodzajów sądów (faktualnych, matematycznych, logicznych). W klasycznym, nierelatywistycznym ujęciu epistemologicznym pojęcia prawdy i fałszu odnoszą się wyłącznie do tego drugiego rodzaju sądów. Powiada się także, że obserwacyjnym potwierdzeniem wyłączenia sądów moralnych spod pojęć prawdy i fałszu jest brak jakichkolwiek „faktów w świecie", które korespondują z sądami moralnymi i odpowiadają im. W konsekwencji nauka nie dysponuje metodami umożliwiającymi wybór pomiędzy sprzecznymi sądami i teoriami; nie wypracowała też formy dyskursu, który mógłby porównawczo (i bezstronnie) do nich się odnieść.

Teza relatywizmu etycznego w ujęciu antropologicznym wspiera się na dwóch uprzednich konstatacjach, z których żadna jako taka nie musi prowadzić do relatywizmu jako doktryny ogólnej. Pierwszą z nich można określić mianem deskryptywnego stwierdzenia względności etycznej; w jego obrębie stwierdza się tyle tylko, że istnieje „moralne" zróżnicowanie kultur, że poszczególne społeczeństwa ludzkie mają odmienne podstawowe wartości moralne. I tak Ruth Benedict pisała, że wśród Eskimosów zabójstwo było czymś moralnie zrozumiałym i usprawiedliwionym. „Wszelkie morderstwo rozpatrywane jest na jednej płaszczyźnie i nie rozpatrywane, jak u nas, w różnych kategoriach, z których jedne uważane są za chwalebne, a inne za przestępcze, zasługujące na karę śmierci"[11]. Drugim stopniem prowadzącym do ogólnej zasady relatywizmu etycznego jest stwierdzenie moralnej względności – nie ma sądów o wartościach dających się obiektywnie uzasadnić, niezależnych od określonych czynników społecznych i kulturowych. William Frankena nazywa takie stanowisko „relatywizmem metaetycznym";

---

[10] Por. M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982. Książka ta należy do najczęściej cytowanych obecnie prac dotyczących sporu relatywizmu z racjonalizmem.

[11] R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 98.

w odniesieniu do podstawowych sądów etycznych nie istnieje obiektywnie słuszny, racjonalny sposób wzajemnego przeciwstawienia ich sobie, a w konsekwencji dwa sprzeczne „logicznie" sądy mogą być równie uprawnione[12]. Jeśli w przypadku relatywizmu deskryptywnego badacz, zauważając różne „moralności", może z absolutystycznego punktu widzenia osądzać je jako „gorsze" lub wręcz „złe", to na gruncie relatywizmu metaetycznego należy wstrzymać się od wszelkiego moralnego osądzania innych.

Benedict, Herskovits i inni „mocni" relatywiści moralni zakładali, że pojęcia dobra i zła są całkowicie zależne od kultury. Znaczyło to tyle, iż (1) kultura jest pewnym systemem, zaś sądy natury etycznej są jego „logicznymi" składnikami oraz (2) wychowanie w określonej kulturze pociąga za sobą akceptację lub przynajmniej respektowanie wchodzących w grę sądów etycznych. Antropolog winien zatem stać na stanowisku absolutnej tolerancji wszelkiej odmienności. Wartości i zasady moralne jednej kultury (a także, być może, epoki historycznej) nie dają się stosować do kultury innej.

Nie wchodząc w tym miejscu w beznadziejnie wręcz zawikłaną dyskusję o zasadności tak sformułowanego stanowiska (sugeruje się przede wszystkim jego wewnętrzną sprzeczność)[13], zastanówmy się raczej nad podstawą wyodrębnienia moralnego wymiaru kultury jako odrębnej sfery dociekań. Otóż wydaje się, że teza relatywizmu moralnego funkcjonuje przede wszystkim na poziomie ideologicznym, stanowiąc narzędzie obrony przed etnocentrycznym zniekształcaniem własnymi ocenami obcych kultur, zwłaszcza ich systemów normatywnych. F. Allan Hanson proponuje rozpatrywać ją w kilku wynikających z siebie punktach:

(1) Wszelkie oceny lub sądy są wypowiadane zgodnie ze standardami;
(2) Standardy te, a stąd pochodzące z nich sądy, mogą różnić się kulturowo;
(3) Zatem nie istnieją standardy (prawdy, piękna, dobroci etc.), które są obowiązujące dla wszystkich ludzi, we wszystkich czasach i w każdym miejscu geograficznym;
(4) Dlatego też winniśmy powstrzymywać się od osądzania prawdy, piękna, dobroci etc., działań i artefaktów innych kultur według naszych standardów;
(5a) Winniśmy zupełnie wstrzymać się od osądzania tego, co dzieje się w innych kulturach;
(5b) Winniśmy ujmować to, co dzieje się w innej kulturze, zgodnie ze standardami tej właśnie kultury[14].

---

[12] W. F. Frankena, *Ethics*, New York 1973, s. 109.

[13] Podstawowy zarzut wobec relatywizmu brzmi: stanowisko relatywistyczne *implicite* lub *explicite* zakłada swoją własną prawdziwość, a jednocześnie twierdzi się w jego ramach, że ponieważ prawda jest względna, zatem to, co traktujemy jako prawdę, może być również fałszem.

[14] F. Allan Hanson, *Meaning in Culture*, London 1975, s. 28.

Jak widać, poszczególne punkty wyrażają różny stopień „ostrości" postawy relatywistycznej. Uznanie dwóch pierwszych twierdzeń nie powoduje jeszcze w żadnym razie opowiedzenia się za tezą relatywizmu. Stwierdzenie (3) określa stanowisko, które wcześniej nazwałem mianem deskryptywnego stwierdzenia względności moralnej. Stwierdzenie kolejne ma na celu zneutralizowanie etnocentryzmu i prowadzi do alternatywnych wniosków. Stanowisko (5a) jest bowiem, czy też ma być w założeniu, wyrazem aksjologicznej neutralności, natomiast (5b) to już stanowisko normatywne w silniejszym sensie, gdyż nakazujące oceniać inne kultury z punktu widzenia oryginalnych współczynników humanistycznych badanych społeczeństw i zakazujące narzucania wszelkich standardów „obcych" wobec nich.

Zasadnicze pytanie, jakie pojawia się przy analizie stanowiska relatywizmu etycznego, brzmi: czy różne rodzaje sądów moralnych w różniących się kontekstach kulturowych (pkt 2) są wyrazem sprzecznych lub co najmniej w dużym stopniu niezgodnych poglądów na moralność, czy też wyrażają fakt zastosowania podobnego poglądu moralnego w odmiennych faktualnych warunkach życia? Redfield sugerował swego czasu, że różnice standardów mogą być jedynie powierzchowne, a zasady postępowania „moralnego" są wszędzie podobne i są wyrazem modalności ogólnoludzkiej[15]. Z tego punktu widzenia wszelkie zjawiska w rodzaju ideologii nazistowskiej to jedynie czasowe, nieludzkie odstępstwa od uniwersalnie obowiązującego źródła moralności powszechnej. Antropologowie upodobali sobie zwłaszcza problem ojcobójstwa (*patricide*), by na tym przykładzie wskazywać, że różne podejścia do ludzi starych w społeczeństwie wcale nie wyrażają odmiennych systemów etycznych, ale powodowane są różnymi warunkami kulturowymi, zmuszającymi do wyboru rozwiązań korzystnych z punktu widzenia społeczeństwa. Konflikt nie tkwi w etyce, ale w sądach faktualnych; ojcobójstwo u Eskimosów jest wówczas traktowane jako rodzaj eutanazji.

Relatywista etyczny będzie jednak konsekwentnie utrzymywał, że każdy system kulturowy wytwarza swoiste dla siebie „moralności" i próba wyprowadzenia ich z jakichś uniwersalnych wzorów jest naukowym nadużyciem. Wydaje się, że można na tę kontrowersję spojrzeć z punktu widzenia odmiennego usytuowania moralności i systemów wartości w kulturze; relatywiści w sposób oczywisty traktują je jako fragment ogólnego światopoglądu, dominującego w takiej to a takiej kulturze – różne „poglądy na świat", zawarte w systemach pojęciowych, wytwarzają specyficzne ujęcia tego, co moralne i niemoralne. A zatem, przechodząc na płaszczyznę teoretyczną badań antropologii, relatywizm etyczny to równocześnie fragment

[15] R. Redfield, *The Universally Human and the Culturally Variable*, [w:] Ethical Relativism, Belmont 1973, s. 142-143.

relatywizmu poznawczego, fragment odnoszący się do moralnego wymiaru czynności i obiektów kulturowych. Z kolei zwolennicy uniwersalności norm moralnych traktują je jako stosunkowo odrębną i niezależną sferę o cechach ponadkulturowych.

Słabość doktryny relatywistycznej tkwi głównie w jej logicznej niespójności. Otóż, wracając do wyodrębnionych „stopni" kunstruowania jej ostatecznego brzmienia, zauważmy, że stwierdzenie (4) nie jest wcale logiczną konsekwencją tezy poprzedniej (pkt 3). Założenie, że nie ma uniwersalnie obowiązujących standardów moralnych nie pociąga za sobą implikacji tego typu, iż należy opowiedzieć się wyłącznie za zastosowaniem w badaniach wchodzących w grę standardów jednostkowej kultury. Z kolei – jak wskazuje Hanson – stwierdzenie (4) może być nonsensowne wówczas, jeśli nakazuje, by nasze własne sądy były konstruowane dzięki uwzględnieniu w pełnym zakresie standardów odmiennych od wyznawanych przez nas[16]. Oceny badacza, jego sposób wartościowania, mogą być formułowane wyłącznie zgodnie z akceptowanymi przez niego własnymi standardami, które stanowią logiczno-myślowe zaplecze decyzji aksjologicznych. Zatrzymajmy się w tym momencie.

Pomijając trudności z logicznym uzasadnieniem i spójnością tezy relatywizmu moralnego, wydaje się, że należy ją traktować jako swoistą postawę normatywną, której celem jest zrozumienie innych kultur w ich całokształcie. Dopiero rozumienie umożliwia wyjaśnienie. Z postulatu „rozumienia" nie wynikają żadne systematyczne implikacje dla sposobów ujmowania i osądzania innych kultur. Antropologowie, pragnąc rozumieć stany rzeczy „z punktu widzenia tubylca", jednocześnie skłaniają się ku całkowitej akceptacji tychże stanów rzeczy, niekiedy szokujących. Jednakże rozumienie „od wewnątrz" nie musi wcale implikować „wybaczania" i „aprobaty", jak to już zauważył Max Weber[17].

W swym znanym eseju Leszek Kołakowski starał się pokazać, że postawy wobec innych kultur, reprezentowane w pierwszym rzędzie przez antropologów, są wewnętrznie sprzeczne. Powstrzymywanie się od sądów oceniających inne cywilizacje, afirmowanie ich równości, to zarazem afirmacja ich wyłączności i nietolerancji każdej kultury z oddzielna; „afirmujemy przeto coś, co w samym akcie tejże afirmacji, jak się chełpimy, właśnie przezwyciężyliśmy"[18]. Chciałbym tę myśl rozwinąć. W postawie badaczy innych kultur tkwi nieuchronnie zasadnicza dwuznaczność, którą określić można „jednostronnym" uniwersalizmem. Zakładając wyrozumowaną tolerancję własną, badacze

---

[16] F. Allan Hanson, op. cit., s. 35.
[17] M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Chicago 1949, s. 14.
[18] L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 14.

akceptują nietolerancję badanych kultur i wcale nie wymagają, by postawa podmiotów tych społeczeństw zbliżona była do postawy uniwersalistycznej. Antropolog stawia się w sytuacji tego, który „staje obok" własnej kultury i jednocześnie zakłada nieuchronne „upośledzenie" przez etnocentryzm wszelkich kultur innych. Tym samym przyjmuje określoną postawę wartościującą, postawę metakomentatora zdającego sobie sprawę, iż powinien „zawiesić swoje oceny, ale sam ten akt zawieszenia ma korzenie kulturalne; jest to akt wyrzeczenia, który jest wykonalny tylko wewnątrz szczególnej kultury, takiej mianowicie, co umiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama siebie nauczyła się kwestionować"[19]. Antropologia wypracowała ideał poznawczy badacza zarówno kwestionującego założenia swej własnej kultury, jak i „roztapiającego" się bez reszty w obcych kontekstach społecznych – ma on przynosić prawdziwe wieści ze swych wypraw w nieznane. Jak każdy ideał, również i ten jest nieosiągalny w całości, zarówno z epistemologicznego, psychologicznego, jak i praktyczno-technicznego punktu widzenia. Będziemy mieli okazję jeszcze o tym wielokrotnie się przekonać.

W takim właśnie świetle rozpatrywałbym merytoryczną treść tezy relatywizmu etycznego. Natomiast jeśli w grę wchodzi uzasadnienie teoretyczne stanowiska relatywistycznego, antropolog nieuchronnie zwraca się ku argumentom z zakresu relatywizmu poznawczego.

Zanim zajmiemy się bliżej zasadami konstruowania tezy relatywizmu w jego poznawczym wariancie oraz konsekwencjami opowiedzenia się za którąś z jego dyrektyw, zatrzymajmy się jeszcze przy dwóch istotnych kwestiach. Zauważmy zatem, że podanych sześć wariantów ogólnego pojęcia „relatywizm" daje się sprowadzić do jednego z nich, mianowicie do relatywizmu pojęciowego. Tylko cześciową rację ma I. Jarvie twierdząc, że relatywizm poznawczy (w sensie relatywizmu pojęciowego, nie zaś epistemologicznego) odnosi się do innego zakresu zjawisk niźli wyodrębniony przez niego jako drugi relatywizm etyczny[20]. Relatywizm poznawczy jest nie tyle uogólnieniem relatywizmu moralnego, jak chciałby rzeczony autor, ile stanowi podstawę relatywizmu kulturowego. Aby bowiem w ogóle sensownie zastanawiać się, czy teza relatywizmu jest prawdziwa bądź fałszywa, co znaczy, do jakich prowadzi konsekwencji itd., należy przyjąć koncepcję kultury, w kontekście której problem taki może się pojawić. Mówiliśmy już o znaczeniu rozpoznania kontekstowości, partykularności i systemowości świata kultury. Wychodząc z tych podstawowych ustaleń i chcąc wytłumaczyć fakt, dlaczego w tej właśnie kulturze pojawiają się takie a nie inne czynności i wytwory

---

[19] Ibidem, s. 15.

[20] I. Jarvie, *Rationality and Relativism*, London 1984, s. 68.

kulturowe (np. rodzaj norm etycznych zezwalających na „sezonowe" zabijanie dzieci i starców), należy uprzednio zrekonstruować myślowe „zaplecze" tej kultury, które takie rodzaje czynności i/lub wytworów ustanawia. Tylko potraktowanie wchodzących w grę kultur jako pewnych „całości myślowych", poznawczych, systemów wiedzy, sądów itp., wytłumaczyć może nam zjawiska pojawiania się oraz interpretowania faktów z zakresu kultury (tłumaczy zachowania i ich efekty). Jeśli pójdziemy za tym tokiem rozumowania (*notabene* powszechnie przyjmującym się, przy różnorodnych werbalizacjach, na gruncie antropologicznej teorii kultury), wówczas pragnąc rozważyć zasadność względnie fałszywość relatywizmu kulturowego, powinniśmy skupić się na relatywizmie pojęciowym. W tym sensie wszelkie rozstrzygnięcia co do względności przekonań podmiotów różnych kultur są jednoczesnymi rozstrzygnięciami z zakresu relatywizmu kulturowego. Innymi słowy: mówiąc o danym stanie rzeczy będącym jakoby potwierdzeniem któregoś z możliwych zakresów terminu „relatywizm", musimy wskazać na systemy przekonań generujące owe stany rzeczy. Rzecz jasna przyjęcie powyższej perspektywy nie jest jeszcze dostateczną przesłanką motywującą opowiedzenie się za relatywizmem bądź jego negacją, pozwala jednak sprecyzować zakres wchodzących w rachubę kwestii.

Odrębne problemy nasuwa zadanie wyznaczenia relacji nadrzędności i podrzędności między różnymi wariantami tak rozumianej względności pojęciowej różnych kultur. Jeden z nich, bodaj najpowszechniej znany, wyraża często przywoływana teza relatywizmu językowego w jej klasycznym, Sapirowsko-Whorfowskim sformułowaniu. W jej ramach utrzymuje się, że całość doświadczanej przez człowieka rzeczywistości przyrodniczej i społecznej „zakodowana" jest już w jednostkach komunikatywnych języka odpowiedniej kultury (głównie z uwagi na wyznaczającą te jednostki strukturę gramatyczną języka). W tym wypadku istniejący schemat pojęciowy tożsamy jest z językiem, jeśli więc różnią się języki, różnią się – tym samym – schematy pojęciowe. Moglibyśmy z kolei rozważać sposób, w jaki relatywizm postrzegania da się logicznie sprowadzić do pojęciowego, a ten znów – przy przyjęciu wyżej podanych przesłanek – do językowego[21].

Na gruncie współczesnej filozofii nauki relatywizm poznawczy jest swoistym rozszerzeniem znanej nam z antropologii tezy relatywizmu kulturowego; jest ona odnoszona do naukowego sposobu myślenia, o którym zakłada się, że w jego ramach niemożliwe jest ponadkulturowe wartościowanie poznawcze wyników badań naukowych, co stanowi rację do zrzeczenia się takiego

[21] Por. choćby w tym względzie D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, [w:] Relativism. Cognitive and Moral, M. Krausz, J. W. Meiland (eds.), Notre Dame 1982, s. 66-80. Stanowisko Davidsona jest antyrelatywistyczne, choć ostatnio uległo złagodzeniu.

wartościowania. Nie będziemy, rzecz jasna, wchodzić w te dość zawiłe kwestie, sygnalizując jedynie możliwe „drogi rozwoju", jakie stają przed oryginalną i pierwotną tezą relatywizmu kulturowego.

Charakterystyczne, że o omawianej w niniejszym rozdziale problematyce, a więc generalnie o relatywizmie, dyskutują ci głównie badacze, którzy zajmują się myślowo-przekonaniową stroną kultury. Przedstawiciele współczesnych orientacji ekologicznych, neoewolucjonistycznych czy socjobiologowie omijają – by rzec metaforycznie – tę problematykę, uważając często, że spór wokół relatywizmu ma charakter czysto werbalny. Bierze się to z dwóch głównie powodów. Po pierwsze tedy, nie uwzględniają oni zwykle owego współczynnika humanistycznego każdej kultury; nie próbują rekonstruować charakterystycznych dlań form pojęciowych i tym samym nie chcą relatywizować także swoich własnych sądów dotyczących kultur badanych. Postępują przeciwnie – nadają im wymiar ponadkulturowy, który znosi bariery determinacyjne pomiędzy zjawiskami odpowiednio różnych kultur. Warto tutaj wspomnieć o stanowisku Lévi-Straussa, który wprawdzie nie neguje bezpośrednio antropologii relatywistycznej, ale swoją działalnością zaprzecza wynikom jej ustaleń. Nazywa on ostatnio uprawianą przez siebie teorię kultury mianem „metaempirycznego obiektywizmu" i „powierzchniowy", w sensie strukturalistycznym, spór nad interpretacją różnorodnych aspektów kultur empirycznych niewiele go obchodzi jako strukturalistę. Badacze kontynuujący w najrozmaitszy sposób „paradygmat Lévi-Straussowski" widzą wręcz w pułapkach i sprzecznościach relatywizmu kulturowo-epistemologicznego argument za tym, żeby nie badać kultury podmiotowo, „ideologicznie" itd.

Drugim powodem negliżowania interesujących nas tutaj problemów przez wspomniane kierunki wydaje się niedostrzeganie epistemologicznego aspektu uwarunkowań poznawania kultury. Mówiąc o relatywizmie ma się na myśli wyłącznie jego aspekt metodologiczny i praktyczny i – tym samym – ogranicza się zakres jego „obowiązywania" do prób eliminowania własnego wyposażenia kulturowego w celu dotarcia do obiektywnego obrazu (dającego się jakoby osiągnąć w sposób niekwestionowalny) badanej kultury. Rozwiązania na obu tych poziomach uważa się za wystarczające dla przyjęcia, iż w ostateczności poznanie etnologiczne ma charakter obiektywny, przełamuje trudności wiążące się z partykularnościami różnych kultur bez szczególnych problemów natury epistemologicznej.

Zanim jednak bliżej skonfrontujemy dwa sposoby oglądu rzeczywistości kulturowej – relatywistyczny i obiektywistyczny (absolutystyczny), zapytajmy jeszcze: do jakich konsekwencji teza relatywizmu kulturowego ma właściwie prowadzić?

Konsekwencje tego typu optyki mogą być co najmniej dwojakie. Pierwotnie twierdzono, że ze względu na – jak sądzono – bezsprzecznie stwierdzone

fakty potwierdzające relatywizm, kultur nie można oceniać. Żyjąc w różnych kulturach, żyjemy w różnych rzeczywistościach i w ramach każdej z nich to, co stwierdzamy w trybie dostosowanym do tej perspektywy, jest prawdą. Krytycy od razu zwrócili uwagę na ukryty w tym rozumowaniu paradoks: podtrzymując relatywność np. zasad moralnych, jednocześnie potępia się w sposób absolutny każde wewnętrzne mieszanie się w sprawy innych społeczeństw. Ponadto twierdząc, że „wszystkie kultury są sobie równe" także wyrażamy sąd wartościujący, a zawarte w nim stanowisko teoriopoznawcze posiada charakter antynomiczny (sprzeczne i nawzajem niezgodne standardy kulturowe są jednakowo prawomocne). Drugą, o wiele bardziej istotną z poznawczego punktu widzenia, konsekwencją serio potraktowanej zasady relatywności tego rodzaju jest niemożność porównywania, prawomocnego opisywania i wyjaśniania jakichkolwiek kultur, skoro zawsze reprezentuje się tylko jedną z nich. Mają być one pojęciowo całkowicie odmienne i brak jest obiektywnych sposobów i kryteriów umożliwiających „wgląd" w ich strukturę (takim sposobem przestaje być nawet analiza języka badanej kultury, czy szerzej – oparcie na danych językowych jako takich, jeśli przyjąć za obowiązującą zasadę względności językowej). Tym samym pod znakiem zapytania stawia się możliwość prowadzenia jakichkolwiek naukowych badań nad kulturą. Konsekwencja drugiego rodzaju zawiera w sobie wspomnianą pierwotną tezę o niemożności oceniania kultur – skoro bowiem nie możemy ich wyjaśnić, opisać czy porównać, na podstawie jakich kryteriów dokonywać oceny? Badacze relatywiści nie mogą bowiem twierdzić dwóch rzeczy zarazem: że (1) prawdziwość sądów o stwierdzanych faktach zależy od ich tła kulturowego (relatywizm kulturowy w sensie relatywimu poznawczego), a równocześnie, że (2) antropologia kulturowa prowadzi obiektywne badania i do takich twierdzeń dochodzi. Współcześni relatywiści próbują rozwiązać tę antynomię głosząc, że nie ma uniwersalnych kategorii, zasad wnioskowania, schematów pojęciowych w badanych przez nich kulturach oraz jednej uniwersalnej metody naukowej (relatywizm przedmiotowy), ale w odniesieniu do własnej krytyki teorii etnologicznych nie są zmuszeni do opowiadania się za relatywizmem. Mamy tutaj do czynienia ze stanowiskiem relatywistycznym w ramach języka przedmiotowego oraz absolutystycznym na metapoziomie. Inni badacze, jak np. B.Barnes i D.Bloor, uważają jednak, że również na metapoziomie ich własna koncepcja jest względna. Przyjrzyjmy się bliżej twierdzeniom zwolenników owego „mocnego programu" socjologii wiedzy, programu tzw. szkoły edynburskiej.

W pracy *Scientific Knowledge and Sociological Theory*[22] Barnes dokonał krytyki istniejących epistemologicznych koncepcji racjonalności, wskazując na

---

[22] B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London 1974.

niemożność ich uzasadnienia właśnie z powodu braku właściwych kryteriów racjonalności. Odnosząc się z kolei do koncepcji „powszechnych kryteriów racjonalności" Lukesa[23], przeprowadził przewrotną analizę magii u Azande, by wykazać, że żadne z kryteriów racjonalności „naturalnej" (wymóg zgodności z doświadczeniem, zwartość, wydajność) nie daje wystarczających powodów do uznania wiedzy magicznej za nieracjonalną. Kryteria racjonalności „naukowej", wyodrębnianej jako drugi typ, a więc: prostota, podatność na falsyfikację, unikanie rozumowań *ad hoc*, są również niewystarczające, by traktować magię Azande za nienaukową. Barnesowi nie chodziło jednak tyle o podważenie prawomocności kanonów wiedzy (sformułowanych przez Karla Poppera), ile raczej o wskazanie na konieczność innego usytuowania wszelkich rozważań nad racjonalnością poznania naukowego. Wymagają one uwzględnienia kontekstu społecznego wiedzy i jej uwarunkowań kulturowo-antropologicznych. Barnes i Bloor mówią także o racjonalności naturalnej dotyczącej typowych, potoczno-doświadczalnych właściwości rozumowania. Zamiast racjonalności naukowej pojawia się u nich pojęcie racjonalności normatywnej, które odnosi się do wzorów wnioskowania i standardów formułowania wiedzy, uznanych i usankcjonowanych w świecie nauki; również i ta druga racjonalność powinna stać się przedmiotem badań dyscyplin empirycznych, w pierwszym rzędzie socjologii i antropologii. Wiedza w tym ujęciu to nie przekonania podpadające pod kryteria prawdy i fałszu, jak w ujęciu „wewnętrznym" epistemologii, ale wszelkie zbiorowo akceptowane przekonania. Wiedza posiada swe źródło o świecie naturalnym; ów materialny świat nie jest jednak doświadczany jako taki, ale jego efekty. Każdy poznawany element świata zewnętrzno-materialnego jest zapośredniczony przez wytworzone społecznie formy. W ujęciu Barnesa i Bloora wiedza, zależna zawsze od kontekstu społeczno-kulturowego, jest względna i to w dwojakim sensie – relatywizmu poznawczego i epistemologicznego. Antropologia uczy, że różne kultury porządkują doświadczenie za pomocą odmiennych systemów pojęciowych funkcjonujących w kontekście społeczno-kulturowym. Różne schematy i kategorie myśli ukierunkowują sposoby postrzegania świata przyrodniczego i społecznego. To, co członkowie różnych kultur „widzą" w świecie, nie może być w pełni wyjaśnione przez naturę postrzeganego obiektu; nie istnieją „proste sytuacje postrzeżeniowe", ale zależne od kultury i języka sposoby tego postrzegania. Relatywizm pojęciowy i postrzeżeniowy (a także jego forma – relatywizm językowy) stanowią podstawę wyodrębnienia relatywizmu epistemologicznego, zakładającego względność prawdy i rozumu. Relatywizm

[23] Są to, według Lukesa, kryterium prawdy (w klasycznej postaci) oraz reguły logiki (pojęcie negacji, prawa identyczności i niespójności); S. Lukes, *On the Social Determination of Truth*, [w:] Modes of Thought, R. Horton, R. Finnegan (eds.), London 1973, s. 238-240.

epistemologiczny jest zatem zastosowaniem relatywizmu poznawczego do wyników specyficznego kulturowo postępowania naukowego, gdyż „relatywność prawdy i rozumu" jest relatywnością nowożytnoeuropejskich: prawdy i rozumu. W konsekwencji również i prawda zależna jest od kultury i społeczeństwa. Przypomina się w tym momencie myśl Pascala o tym, że co jest prawdą po jednej stronie Pirenejów, nie jest nią po stronie przeciwnej.

Ponadto równie względne jest to, co uznaje się za przyczynę utrzymywanych przekonań. Kanony rozumowania naukowego obowiązują w danej kulturze i okresie historycznym i stąd można je traktować jako normy społeczne. Stanowisko relatywistyczne jest niezbędną przesłanką wyjściową do badań nad nauką, a zwłaszcza takich dyscyplin, które zajmują się wyjaśnianiem różnorodności systemów wiedzy i ich dystrybucją. Barnes i Bloor w swym wspólnym artykule wymieniają w tym miejscu antropologię, socjologię, historię instytucji i idei oraz psychologię kognitywną[24].

Warto zauważyć, że stanowisko wyrażane przez badaczy z Edynburga w zupełnie innym świetle stawia problem racjonalności. Przekonania nie dzielą się na „prawdziwie" racjonalne i lokalnie akceptowane, gdyż nie ma wolnych od kontekstu czy też ponadkulturowych norm racjonalności. Relatywista typu epistemologicznego nie dzieli więc sądów na racjonalne i nieracjonalne, nie traktuje ich jako jakościowo odmiennych klas. Wszystkie pojawiające się przekonania winny być wyjaśniane w ten sam sposób[25]. Szczegółowy program badań sformułował Bloor, wyznaczając cztery jego zasady naczelne. A zatem (1) zasada przyczynowości nakazuje interesować się warunkami pojawiania się przekonań lub formowania stanu wiedzy. Chodzi tutaj głównie o przyczyny społeczno-kulturowe, ale nie tylko (nie zamyka się więc drogi przed epistemologią, ale pozbawia się ją wyjątkowego statusu). Zasada (2) bezstronności wymaga, aby wyjaśniać dychotomie prawdy/fałszu, racjonalności/nieracjonalności i sukcesu/niepowodzenia. Ta zasada pociąga za sobą (3) zasadę symetrii – wyjaśnianie tymi samymi przyczynami wszelkich przekonań, bez względu na ich zaklasyfikowanie z racjonalistycznego punktu widzenia. Wreszcie (4) zasada refleksyjności przenosi zasadność i obowiązywanie wzorów wyjaśniania przekonań także na sądy pojawiające się w kontekście nauki[26]. Kryteria trafności wyjaśniania naukowego są względne i zrelatywizowane do danego systemu. Nic nie upoważnia badaczy do przypisywania sobie prawa do rzekomego ponadkulturowego obiektywizmu. Nie mamy więc

[24] B. Barnes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism, Sociology of Knowledge*, [w:] Rationality and Relativism, op. cit., s. 22.

[25] Ibidem, s. 27-28.

[26] D. Bloor, *Knowledge and Social Imaginery*, London 1976, s. 4-5; zob. także M. Kucia, *„Szkoła edynburska" wobec racjonalizmu w filozofii nauki*, „Studia Socjologiczne 1: 1989, s. 189-201.

żadnego prawa do jakiegokolwiek obiektywizowania poznania i wiedzy właściwej naukowej kulturze europejskiej; nie ma uniwersalnych standardów predestynowanych do funkcjonowania w roli kryteriów prawdy, czy choćby (skromniej) kryteriów rozsądnej akceptacji. W zrozumieniu i przekładzie innych stystemów pojęciowych pomocne być mogą co najwyżej metody hermeneutyczne, niemniej – jak stwierdziła M.Hesse – wyjaśnianie kończy się tam, gdzie „nie jest ono kwestionowane przez lokalny consensus"[27].

Jeśli powrócić do konstatacji przywoływanego już niejednokrotnie Herskovitsa, każdy sąd wyrażony przez badacza jest zawsze projekcją (mimowolną) jego własnych wzorów akulturacyjnych, nieporównywalnych, na mocy obowiązywania konsekwencji relatywizmu, z żadnymi innymi wzorami wytworzonymi w odmiennych kulturach. Takie stanowisko kwalifikowane bywa niekiedy jako swoisty rodzaj neokantyzmu, ale trafniej będzie określić je mianem socjologicznej transformacji kantyzmu, gdyż bez założenia ze strony jakiejkolwiek koncepcji jakichś ponadhistorycznych norm prawomocności poznawczej trudno mówić o jej (neo)kantyzmie. Odrzuca się tutaj te fragmenty filozofii Kanta, które każą traktować go jako kulturowego absolutystę, a przejmuje jedynie tezę, iż umysł ludzki narzuca podstawowe pojęcia i kategorie, na podstawie których organizowane są dane sensoryczne oraz ich interpretacja teoretyczna. Herskovits i inni sugerują bowiem, że Kantowskie formy aprioryczne doświadczenia oraz kategorie nie mają charakteru uniwersalnego, ale podlegają zmianom w czasie lub że różne jednostki w różnych kulturach mogą posługiwać się w doświadczeniu świata odmiennymi, w krańcowym przypadku nieporówywalnymi, zespołami tych form i kategorii[28]. Kantowska „rzecz sama w sobie" jest częściową przyczyną naszego doświadczenia, ale nigdy nie jest poznawana bezpośrednio w doświadczeniu, jest zawsze zwerbalizowana oraz zapośredniczona przez społeczne formy postrzegania i ujmowania pojęciowego. Stąd każda kultura operuje własnymi „schematami poznania", z których każdy dostarcza całkiem odmiennego, ale całkowicie w jej ramach prawomocnego sposobu interpretowania doświadczenia. Społeczeństwa żyją „w tym samym" świecie fizycznym, ale ich „świat poznawczy" jest zawsze odmienny. Wszelkie sądy, które uprawnia dana kultura, są zawsze w jej ramach racjonalne i ten wzgląd decyduje, że są równouprawnione.

Przyjęcie scharakteryzowanego wyżej stanowiska relatywistycznego pociąga za sobą konieczność uwzględnienia dwóch w zasadzie, nawzajem się przenikających, relatywizmów. Sięgając po terminologię wprowadzoną przez M.Mandelbauma, nazwijmy je – odpowiednio – relatywizmem subiektywnym

---

[27] M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Hassocs 1980.

[28] M. Mandelbaum, *Subjective, Objective and Conceptual Relativism*, [w:] Relativism. Cognitive and Moral, op. cit.

i relatywizmem obiektywnym[29]. Na mocy pierwszego z nich powiada się, że każdy sąd, a więc także sądy formułowane przez badacza, należy traktować w odniesieniu do jednostki wysuwającej dane twierdzenie. Na mocy obowiązywania relatywizmu obiektywnego zaś twierdzenie relatywizować trzeba pod względem jego prawomocności do kultury, w kontekście której może być usankcjonowane.

Oponenci relatywistów krytykę swą prowadzą na różnych płaszczyznach i poziomach. Odróżnić należy poziom i argumenty o charakterze filozoficznym oraz poziom kulturowo-antropologiczny. Zajmijmy się obecnie drugim z nich, jako że jest on istotniejszy w kontekście prowadzonych w tym rozdziale dociekań.

Wywody antropologów różnią się w sposób zasadniczy od rozważań filozoficznych. Od samego zarania dyscypliny reprezentowanej przez etnologów powszechnie przyjął się pogląd o zasadniczej jedności psychicznej ludzkości; jest to jedno z fundamentalnych założeń antropologii historyczno-porównawczej, ale także obecnie utrzymuje się ono w kilku wariantach. Dla niektórych antropologów jedność psychiczna odnosi się do rezultatów działań umysłowych w formie specyficznych, uniwersalnych praktyk, artefaktów, a w szczególności wierzeń – pojęcie to wiąże się wówczas wielostronnie z problemem uniwersaliów kulturowych. Wymieńmy tutaj choćby koncepcję „Elementargedanken" i „Völkergedanken" Adolfa Bastiana. Herskovits powiedziałby zapewne, że te pierwsze nie istnieją (nie ma uniwersaliów kulturowych), jedynie o tych drugich orzec można, że jako indukcyjne generalia realizowane są w kontretnych warunkach kulturowych. Psychicznej jedności dowodzono także w kontekście rozwoju określonych paraleli kulturowych jako wskaźników jednolitej działalności ludzkiego umysłu. Tak może być przykładowo rozumiana Lévi-Straussowska koncepcja uniwersalności zakazu kazirodztwa i jego strukturalnej inwersji – egzogamii. Umysł ludzki przekracza ramy Natury, ustanawiając tabu kazirodztwa, które dlatego jest uniwersalne, że w umyśle człowieka zawsze przejawiają się trzy podstawowe struktury myślenia: wymóg Normy jako Normy, zasada wzajemności oraz syntetyczny charakter Daru[30].

Inna jeszcze grupa badaczy uznaje ponadczasowe obowiązywanie określonych zasad logicznych; jest ono niezbędne dla uprawomocnienia poznawczego dociekań naukowych, a w szczególności dla empirycznej ich postaci, w ramach której uzyskiwane są wyniki wykorzystywane we wszelkiego typu

---

[29] Ibidem, s. 34.

[30] C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston 1969. Bliżej na ten temat piszę w artykule *Natura – myśl symboliczna – kultura*, „Lud" t. 71: 1987, s. 39-58.

generalizacjach międzykulturowych. Bez przesądzania o ważności owych zasad nie jest możliwe – przynajmniej na obecnym etapie rozwoju nauki – podjęcie badań zmierzających do osiągnięcia pułapu rzeczonych generalizacji, np. przyjęcie *a priori* istnienia logiki czy zdolności do dokonywania operacji teoriomnogościowych przez podmioty badanych kultur.

Działalność badawcza zwolenników relatywizmu kwestionowała bądź to swoimi założeniami, bądź wynikami istnienie odpowiednich znamion uniwersalności. I tak np. Whorf stwierdzał, że nie ma logiki jako takiej, ale że logika jest izomorficzna z gramatyką danego języka. T.Gladwin, badając sposoby nawigacji stosowane przez jedną z grup plemiennych, twierdził, że nie operują oni zupełnie indukcją i dedukcją[31]. Argumenty zwolenników obiektywizmu zmierzały, siłą rzeczy, do podważenia prawd relatywistycznych i to na różnych poziomach „obowiązywania" zasady względności. Zarzucono więc relatywistom, że akceptacja ekstremalnych konsekwencji ich idei wyklucza w zasadzie uprawianie antropologii. Pominięcie własnej siatki pojęciowej jest postulatem nieosiągalnym w praktyce[32]. Ponadto konsekwentny relatywizm kulturowy jest destrukcyjny dla jakichkolwiek studiów porównawczych. P. Murdock traktował relatywizm jako wyraz antropologicznego konserwatyzmu uniemożliwiającego badanie zmiany kulturowej i traktującego poszczególne kultury jak rezerwaty „ludzkiego ZOO"[33]. Obecnie zaś Henry Bagish wyraźnie dystansuje się od dawniej przez siebie akceptowanej doktryny relatywistycznej twierdząc, że jej przestrzeganie paraliżuje nasze zdolności wpływania na zjawiska świata; konstatacja odmienności w połączeniu z zasadą tolerancji ogranicza także studia porównawcze[34]. Ten nurt krytyki poświęcony jest jednak głównie aksjologicznej wersji relatywizmu kulturowego, która w tym momencie jest dla nas mniej istotna.

Jako że niniejszy rozdział nie ma ambicji całościowego zrelacjonowania sporu o relatywizm we wszelkich jego odmianach i „historycznym" rozwoju, przyjrzyjmy się teraz, w czym właściwie leży sedno kontrowersji pomiędzy zwolennikami relatywizmu a „obiektywistami". W tym miejscu musimy wrócić do wymienionego na wstępie (s.45) podwójnego wymiaru zagadnienia. „Stapianie" kwestii wyboru odpowiedniej teorii kultury z zagadnieniami wiarygodności poznawczej wyników uzyskiwanych na podstawie wybranych metod

---

[31] Por. B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982; T. Gladwin, *Culture and Logical Process*, [w:] Explorations in Cultural Anthropology, W. Goodenough (ed.), New York 1964, s. 167-177.

[32] I. Jarvie, op. cit., s. 77-78.

[33] P. Murdock, *Culture and Society*, Pittsburgh 1965, s. 146-147.

[34] M. H. Bagish, *Confessions of a Former Cultural Relativist*, Second Annual Faculty Lecture, Santa Barbara College, 1981.

postępowania naukowego w jeden blok zagadnień jest podstawową przyczyną pojawiających się niejasności w toczącym się sporze.

Jako punkt wyjścia przyjąć możemy stwierdzenie, że konsekwentny relatywizm godzi w swoją własną praktykę badawczą przesądzając, iż „świat" lub „rzeczywistość" nie istnieją niezależnie od odnoszących się doń schematów pojęciowych (nie ma innego typu doświadczenia niż doświadczenie kulturowe). Tym samym nie można więc założyć, że to, co podmioty różnych kultur widzą jako świat, jest w jakiś sposób podobne. Powstaje problem, jak osiągnąć rozumienie innych systemów pojęciowych, skoro neguje się istnienie jakiejkolwiek rzeczywistości niezależnej od przekonań? Jeśli przyjąć, że systemy przekonań członków takiej to a takiej kultury pozostają (ewentualnie) prawomocne jedynie w ramach tej właśnie kultury, a świat przekonań kulturowych badacza jest zupełnie innym światem, całkowicie zewnętrznym i nieporównywalnym z tamtym, to na jakiej zasadzie możliwe jest w ogóle zrekonstruowanie tych pierwszych? Z tego też względu antropolog (a także każdy inny badacz kultury) nie ma wyboru i opowiada się raczej, w sposób często zupełnie intuicyjny, za obiektywno-realistycznym założeniem, iż różne kultury organizują myślowo zasadniczo ten sam świat zewnętrzny, ale różnie go konceptualizują i opisują (np. dlatego, że posługują się odmiennymi strukturalnie językami). Nie zawsze przy tym wiadomo, jak ma się rzecz z owymi alternatywnymi sposobami oglądu świata odzwierciedlonymi w schemacie pojęciowym danej kultury. Jeśli powiązać posiadanie schematu pojęciowego z posiadaniem określonego języka, powstaje pytanie: czy więcej niż jeden język jest w stanie wyrazić ten sam schemat? Odpowiedź pozytywna implikuje, że istnieje coś takiego, jak zbiór wzajemnie przekładalnych języków. Rodzi się jednak pytanie następne: czy dwie określone kultury tylko wówczas posiadają różne schematy pojęciowe, jeśli posługują się językami, którym brak wzajemnej przekładalności? Antropologowie uchylają to pytanie twierdząc, iż zawsze możliwa jest przynajmniej częściowa przekładalność między każdymi dwoma typami języków, gdyż „świat", o którym te języki coś mówią, jest zasadniczo ten sam.

Najważniejszy argument badaczy podzielających to przekonanie wyrazić można następująco: jeśli chcemy mówić o badaniach komparatystycznych kultur traktowanych jako systemy przekonaniowe, niezbędnie istnieć musi „wspólny mianownik" uniwersalnych obserwacji, sądów, przekonań, zasad rozumowania, których podzielanie stać się może momentem wyjściowym dla procesów pojęciowego porozumienia i przekładu[35]. Zróżnicowanie pojęć i systemów nie wyklucza bowiem wcale wyjaśnień nierelatywistycznych.

---

[35] Tym kwestiom poświęcone są poszczególne artykuły pracy pod redakcją Hollisa i Lukesa, op. cit.

Wokół zlokalizowanego w ten sposób „mianownika wspólnego" koncentruje się zespół uniwersalnie podzielanych idei bazowych, które Horton nazywa teoriami prymarnymi[36]. Opisujemy je w terminach języka deskryptywnego i określić je można jako rodzaj uniwersaliów potocznego doświadczenia społecznego. Powszechne w nim partycypowanie zdeterminowane jest nie przez okoliczności wskazywane przez filozofów, lecz po prostu przyrodniczo. Gdyby było inaczej, trudno wyobrazić sobie zwykłe przeżycie biologiczne. A zatem na poziomie „teorii pierwotnej" nie ujawniają się cechy różniące poszczególne typy myślenia. Powszechniki potocznego doświadczenia umożliwiają komunikację interkulturową; połączone z tezą o racjonalności zachowań każdego działającego podmiotu ludzkiego dążącego do jak najefektywniejszego wyjaśniania i przewidywania zjawisk oraz kontrolowania środowiska, pozwalają na mówienie o systemach bardziej lub mniej skutecznych, a więc w istocie rzeczy bardziej lub mniej racjonalnych.

Zróżnicowanie kulturowe, tak podkreślane przez relatywistów, przejawia się przede wszystkim w zakresie tzw. teorii wtórnych, które wprawdzie nawiązują do uniwersalnego rdzenia, ale stanowią jedynie jego „teoretyczne" objaśnienie.

Zauważmy, że za podaną wyżej koncepcją pierwotnych i wtórnych teorii Hortona kryje się właśnie założenie pewnego rodzaju realizmu metafizycznego stanowiące, iż zjawiska widziane przez podmioty najrozmaitszych historycznych i współczesnych kultur są w jakiś sposób podobne (a nawet: muszą być podobne). W innym razie niemożliwe byłoby „uchwycenie" tych zjawisk, opisanie i wyjaśnienie sposobu ich konceptualizacji przez uczestników danych kultur, a w ostateczności „przełożenie" ich na system pojęciowy badacza. W końcowym etapie chodzi-ć będzie zawsze o przekład językowy, co ma również swoje epistemologiczne konsekwencje, o czym powiemy w następnym rozdziale.

Zupełnie odmienne stanowisko w omawianej obecnie kwestii „jedność świata" – „wielość systemów pojęciowych" zajmuje Peter Winch. Przede wszystkim uważa on, że błędem jest odwoływanie się przez nauki społeczne do jakiejś niezależnej, „obiektywnej" rzeczywistości wówczas, gdy chodzi o uzgadnianie wizji świata zawartych w dwóch różniących się językach. Obraz rzeczywistości konstruowany jest zawsze partykularnie, a zatem zależny jest od kontekstu kulturowego i sposobu ujęcia językowego. Tylko w obrębie oryginalnego kontekstu można próbować zrozumieć ową „rzeczywistość", np. Azande. Winch wyraźnie dystansuje się od obiektywistycznych ujęć relacji „język a rzeczywistość"; rzeczywistość nie jest tym, co nadaje sens językowi.

---

[36] R. Horton, *Tradition and Modernity Revisited*, [w:] Rationality and Relativism, s. 228.

To, co rzeczywiste i nierzeczywiste (w danej kulturze), jawi się tylko w takim sensie, jaki pojęciom tym nadaje język. Co więcej, sama zasada rozróżniania pomiędzy czymś rzeczywistym a nierzeczywistym należy także do dziedziny języka[37]. W ten sposób znika możliwość owego Hortonowskiego „wspólnego mianownika" przekładu językowego, gdyż rzeczywistość zostaje zrelatywizowana do języka. Roger Trigg wysnuwa z tego fragmentu poglądów Wincha wniosek, że nie uważa on różnych języków za różne opisy tej samej rzeczywistości, że „jeśli różne języki «obrazują» świat różnie, muszą istnieć różne światy"[38]. Z tym wnioskiem nie zgadza się z kolei sam Winch, o czym pisze w swej ostatniej książce *Trying to Make Sense*. Argumenty przedstawione przezeń we wcześniejszych pracach, zwłaszcza w artykule *Understanding a Primitive Society*, rozumiane były nie zawsze zgodnie z intencją autora. Winch – jak twierdzi – nie mówił o języku jako wyrażającym sądy społeczeństwa na temat rzeczywistości. W przeciwieństwie do analiz Evans-Pritcharda, rozważał on użytkowników języka, którzy próbują orzec, co jest prawdą, opisać rzeczy takimi, jakie one są. Czynią to w języku, którym się posługują, a język ten nie usiłuje żadną miarą robić obu rzeczy – ani nie komunikuje prawdy, ani nie opisuje rzeczywistości. Różne języki nie powinny być więc pojmowane jako odmienne i do pewnego stopnia konkurencyjne próby opisu „tej samej" rzeczywistości, ale to wcale nie oznacza, że opisują one różne rzeczywistości i wyrażają odmienne koncepcje prawdy (czy może raczej, że sankcjonują je) – „one nie opisują w ogóle niczego"[39]. Jeśli chcemy mówić o relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością, to nie chodzi tutaj o relację pomiędzy zbiorem deskrypcji i tym, co opisywane, chociaż bez wątpienia wyjaśnienie tego drugiego związku winno tworzyć część każdego wyjaśnienia relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością. Gramatyka języka nie jest teorią o naturze rzeczywistości, nawet wówczas, gdy nowe odkrycia faktualne i osiągnięcia teoretyczne mogą prowadzić do zmian gramatycznych. Jeśli mówimy o pojęciu „czarownictwa" u Azande, cała trudność zawiera się w jasnym oddzieleniu tego, co przynależy do gramatyki języka, od tego, co należy do teorii „wierzenia" (teorii sądów)[40].

---

[37] P. Winch, *Understanding a Primitive S-ociety*, [w:] Religion and Understanding, D. Z. Philips (ed.), Oxford 1967, s.13.

[38] R. Trigg, *Rozum i zaangażowanie*, Warszawa 1977, s. 17. Dalej Trigg pisze, iż wniosek Wincha prowadzi w konsekwencji do niemożności założenia ram „wspólnego świata" dla różnych społeczności. Sam uważa że „założenie to [realizmu metafizycznego - W. J. B.] jest jednak absolutnie konieczne, zanim może nastąpić jakikolwiek przekład czy porównanie między językami różnych społeczeństw"; Gdyby nie to: „sytuacja przypominałaby spotkanie mieszkańców dwóch planet, zasadniczo różnych co do natury, którzy usiłują porozumieć się" – ibidem, s. 17-18.

[39] P. Winch, *Trying to Make Sense*, Oxford 1987, s. 196.

[40] Ibidem.

Winch wcale nie sugeruje, że z faktu braku korespondencji między sposobem myślenia Europejczyka a stylami myślenia w kulturze plemiennej, a stąd z niemożliwości jego zastosowania w tym odmiennym kontekście, wynika zasadnicza niemożność zrozumienia kultur „innych". Konflikt pomiędzy europejskimi i tubylczymi sposobami myślenia nie oznacza, iż są one wzajem logicznie sprzeczne. Chodzi wyłącznie o podważenie idei, że gramatyka języka jest sama w sobie wyrazem zbioru sądów lub teorii o tym, jaki jest świat. Sądy te miałyby być potwierdzane bądź odrzucane na drodze sprawdzenia, jaki świat jest „w rzeczywistości". Należy odróżnić (1) sądy (wierzenia) utrzymywane przez badane podmioty oraz (2) język, w którym są one wyrażone i który czyni je możliwymi. Winch podaje prosty przykład. Jeśli Tom wierzy, że Harry cierpi, a Dick sądzi, że wcale nie, wówczas w zwykłym sensie słowa „sądzić" (wierzyć) Tom i Dick różnią sią sądami. Ale według innych (np. Trigga), Tom i Dick, mówiąc tym samym językiem i rozumiejąc przez słowo „cierpienie" ten sam stan rzeczy, podzielają wspólny sąd. Nawet jeśli ich deskrypcje Harry'ego są wzajemnie sprzeczne (jak w tym wypadku), nadal ich sądy o rzeczywistości są tożsame, zawierają bowiem wspólną ideę, jaką jest „cierpienie". Jednakże jeśli możliwe jest potwierdzenie, że istnieje taka rzecz jak cierpienie, możliwe jest także zaprzeczenie temu. Język, w którym formułujemy zaprzeczenie, musi być znaczący i musi znaczyć to samo, co język, w którym to, czemu zaprzeczamy, jest z kolei potwierdzane. Tak więc zaprzeczając, że istnieje coś takiego, jak „cierpienie", muszę rozumieć pod „cierpieniem" właśnie to, co ktoś afirmujący jego istnienie rozumie pod „cierpieniem"[41]. Jak więc widać w przypadku Wincha problem „język a rzeczywistość" ulega zneglizowaniu na rzecz rozważań gramatycznych oraz z zakresu logiki sądów. Rzeczywistość jest zawsze zależna od języka i od kultury, ale należy wstrzymać się z określaniem natury tej zależności. Każdy język ma swą wewnętrzną racjonalność i swoje ujęcie rzeczywistości.

Założenie realizmu metafizycznego stanowi jednak – jak się wydaje – niezbędny logicznie warunek subiektywny podjęcia działań poznawczych (naukowych), jeśli tylko miałaby motywować je wiara w możliwość osiągnięcia sądów klasycznie prawdziwych; szczególnie wyraźnie widać to w przypadku etnologii. Badacz reprezentujący dany system wiedzy naukowej nie może głosić określonego twierdzenia nie zakładając realności jego odniesienia przedmiotowego. Ze względów logicznych nie można głosić odnośnego twierdzenia a jednocześnie brać je w nawias epistemologiczny – prowadzić nad nim krytyczną refleksję. Tak więc również i relatywista kulturowy nie może orzekać czegoś o badanej kulturze a równocześnie twierdzić,

---

[41] Ibidem.

że jest ona „nieprzenikalna". Z czymś podobnym mieliśmy choćby do czynienia w wypadku prac B.L.Whorfa czy tzw. skrajnych relatywistów językowych wzorujących się na jego pracach. Whorf opisuje szczegółowo i precyzyjnie strukturalne zawiłości języka Indian Hopi, a jednocześnie sugeruje, że właściwie wizja świata zawarta w tym języku jest dla Europejczyka niezrozumiała! Nie chodzi jednak o to, aby badacz starał się dowodzić, że ustalane przezeń semantyczne odniesienia przedmiotowe jego twierdzeń stanowią „obiektywną rzeczywistość". Przyjęcie założenia realizmu metafizycznego nie jest jednoznaczne z włączeniem go w zakres merytorycznych przesłanek ustaleń etnologii. Badacz w ogóle nie musi uzasadniać swoich wyborów wartościujących, a szczególnie wartościujących epistemologicznie. Okazuje się jednak, że badacze-etnologowie, w tym – co może wydać się paradoksalne – także przedstawiciele kierunków uważanych za relatywistyczne tak właśnie postępują. Potwierdza to chociażby dyskusja nad powołaną swego czasu opozycją między badaniami typu emicznego i etycznego[42]. Według tej koncepcji badania emiczne mają być odpowiednikiem tego, co nazwać można rekonstrukcją podmiotowo-charakteryzowanej kultury bez imputowania sądów płynących z kultury i języka badacza; z drugiej strony – analizy etyczne to badania posługujące się z założenia takimi imputacjami. „Emiczny" punkt widzenia odpowiadałby więc relatywistycznemu programowi badań, natomiast „etyczny" punkt widzenia zmierzałby do uzyskania obiektywnych klasyfikacji zjawisk bez rozpatrywania ich partykularno-subiektywnych uwarunkowań. Współczesna etnonauka traktuje siebie jako nurt *stricte* „emiczny", rekonstruujący zjawiska badanych kultur w ich oryginalnym kontekście, odkrywający sensy kulturowe zrelatywizowane do konkretnych kultur i nie posiadające z góry założonych przez badacza uniwersalnych denotacji. Przyglądając się jednak bliżej twierdzeniom przedstawicieli rzeczonej orientacji, okazuje się, że twierdzą oni jednocześnie, iż (1) badania emiczne dotyczą obcokulturowego ujęcia subiektywnego t y c h s a m y c h zjawisk, które (2) dane są w ich opisie etycznym (jedynie w inny sposób). U podstaw tych dwóch ustaleń leży założenie – likwidujące zresztą zasadność owej dychotomii „emic-etic" – mówiące, że indywidualne zjawiska dwóch dowolnych kultur (np. badanej i antropologa) są jakoby dane w ten sam sposób badaczowi i uczestnikom analizowanych kultur. U źródła pojawiającej się tutaj niekonsekwencji leży wspomniana teza realizmu metafizycznego, „uruchamiana" przez badaczy nie zdających sobie sprawy, że nie relatywizują oni tym samym badanych zjawisk do ich oryginalnych współczynników humanistycznych, ale sprowadzają je *de facto* do ontologicznych założeń semantyki swojej własnej kultury.

---

[42] Szczegółową analizę problemu emic-etic zawarłem w pracy *Język a kultura...*, s.109 - 116.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż na gruncie przyjmowanych przeze mnie założeń również to, co „etyczne" nie jest żadną obiektywną rzeczywistością, lecz tym, co podaje się jako zjawisko zobiektywizowane na gruncie kultury badacza; aby mógł on dokonać prezentacji własnych ustaleń, niezbędnie musi je zakomunikować w sposób zobiektywizowany. Także i na pytanie, czy możliwe są w ogóle tzw. czyste opisy emiczne, należałoby odpowiedzieć negatywnie – niemożliwe jest poznanie kultury nie posługujące się żadnego typu imputacjami, czy też – w terminologii Quine'a – hipotezami analitycznymi.

Sedno sporu przedstawicieli relatywizmu ze zwolennikami „obiektywizmu" wydaje się tkwić właśnie w epistemologicznych rozstrzygnięciach odnośnie do statusu twierdzeń dotyczących zjawisk mieszczących się w zakresie – czy też widocznych z perspektywy – stosownie pojętej kultury. Na tym gruncie wydaje się on jednak, przynajmniej obecnie, właściwie nierozwiązalny, gdyż sprowadza się do decyzji aksjologicznych. Pozostaje zatem skupienie się na kwestii: co – z uwagi na przyjętą koncepcję kultury oraz towarzyszące tej koncepcji założenia metodologiczne – ustalić można wiarygodnie o samej tej kulturze oraz o sposobie ujmowania w jej ramach zjawisk pojęciowo uchwytnych? Nie pytamy już teraz, czy jesteśmy w ogóle w stanie opisać przekonania żywione przez podmioty jakichkolwiek kultur, gdyż – jak widzieliśmy – antropologia milcząco skłania się ku racjonalizmowi opartemu na realizmie metafizycznym. Zarówno rzeczywistością pozapodmiotową, jak i myśleniem ludzkim rządzą racjonalne zasady, wśród których wymienić można choćby zasadę tożsamości, niesprzeczności czy też zasadę racji dostatecznej.

Antropologowie stykają się jednak z takimi rodzajami sądów, które wydają się posiadać jawnie irracjonalny charakter. Zupełnie inaczej podejdzie do nich zwolennik racjonalizmu, w odmiennym świetle interpretować je będzie zwolennik relatywizmu pojęciowego czy poznawczego. Ten pierwszy, broniąc zasady niewzruszalności obiektywnych reguł krytycznego myślenia, jedynie pośrednio będzie się starał neutralizować ich niewspółmierność w stosunku do wykorzystywanych przez naukę kanonów racjonalności. „Zaplecze" myślowe racjonalistów ma zawsze charakter obiektywistyczny, jest oparte na przekonaniu, że musi być jakaś stała ahistoryczna matryca bądź podstawa, do której możemy się ostatecznie odwołać określając istotę racjonalności, wiedzy, prawdy, rzeczywistości czy dobra. Stanowisko relatywistyczne posługuje się także pojęciem racjonalności, ale traktowanej zgoła odmiennie. Racjonalność jest zawsze zależna od kultury i nie powinno się żadną miarą wypreparowywać jakichkolwiek sądów z oryginalnego kontekstu kultury i/lub języka. Konsekwentny relatywista poznawczy nie może mówić o racjonalności „ponadkulturowej" (wyznaczonej, rzecz jasna, przez ideały naukowego poznania), zawsze

będzie się on posługiwał dychotomią, mówiąc o „ich" i „naszych" standardach racjonalności. To kultura decyduje, co jest, a co nie jest racjonalne, podobnie jak my na gruncie „naszej" nauki mamy swe wewnątrzkulturowe miary racjonalności myślenia i działania. Możliwe jest jedynie „przybliżenie" niewspółmiernych koncepcji racjonalności, a nie ich objaśnianie z „naszego punktu widzenia", gdyż wówczas nieuchronnie uruchamiamy własne standardy, pod które „podciągamy" wszelką kłopotliwą, z poznawczego punktu widzenia, odmienność kulturową. Parafrazując Durkheima, można byłoby powiedzieć: każde społeczeństwo ma taką racjonalność, na jaką zasługuje.

Steven Lukes w artykule wieńczącym zbiorową pracę *Rationality and Relativism* grupuje występujące w filozofii i antropologii typy wyjaśnień sądów (wierzeń) irracjonalnych, opierając się zresztą na klasyfikacji zaproponowanej w tej samej pracy przez Hortona[43]. Pierwszy typ wyjaśniania – intelektualistyczny – ma swą wersję Frazerowską oraz współczesną, reprezentowaną w dojrzałej postaci właśnie przez Hortona. W jego ujęciu chodzi o uwzględnienie kontekstu technicznego, ekonomicznego, kulturowego lub psychologicznego sądów i wspólnych cech racjonalności poznawczej. Różne sposoby rozumowań o różnym stopniu skuteczności (według kryterium niepowodzenie/sukces) zainteresowane są zawsze wyjaśnianiem, przewidywaniem i kontrolą, ale funkcjonują w bardziej lub mniej odmiennych środowiskach, które determinują ich postać i środki, którymi się posługują. Przekonania irracjonalne muszą być tedy odnoszone do kontekstu ich występowania, w ramach którego współistnieją z sądami w pełni racjonalnymi.

W przeciwieństwie do racjonalności „kontekstowej", stanowisko symbolistyczne zakłada, że sądy irracjonalne nie mogą być przedmiotem racjonalnego wyjaśniania, gdyż funkcjonują w sposób pozapoznawczy – mają znaczenie „symbolizujące". Symbolizowanie nie jest ani wyrażaniem, ani komunikowaniem (choć je w sobie zawiera), ale łączy się z rozumowaniem poprzez analogię i myśleniem metaforycznym. Nie trzeba w tym miejscu podkreślać zróżnicowanych wersji stanowiska symbolistycznego odnośnie do myśli racjonalnej i nieracjonalnej – od hermeneutyki filozoficznej, poprzez antropologiczną hermeneutykę symbolu (Turner), po „wydarzenie komunikacyjne" Edmunda Leacha i „kulturową hermeneutykę" Geertza. O niektórych z nich jeszcze będziemy mieli okazję powiedzieć. To, co Horton nazywa podejściem „fideistycznym", stanowi właściwie odmianę stanowiska symbolistycznego. W tym wypadku nakazuje się badaczowi kultury rozumienie wspólnie podzielanych przez badanych i badaczy doświadczeń religijnych. Postuluje się tym samym

---

[43] S. Lukes, *Relativism in its Place*, [w:] Rationality and Relativism, s. 261 - 305. Poniższe skrótowe omówienie opiera się na tym właśnie artykule.

konieczność rozumienia doświadczenia przez badacza rzeczywistości przeżywanej solidarnie z reprezentantami badanej kultury w sposób „magiczny", „religijny" bądź „metafizyczny". Tym samym wyklucza się stosowanie jakichkolwiek „zewnętrznych" kryteriów poznawczych. Taka postawa ma wielu zwolenników, zwłaszcza w czasie wspomnianego jedynie na razie hasłowo „kryzysu koncepcji przedstawiania" (zob. rozdział IV). Gwoli ilustracji przywołajmy jedną z prac tego typu. Oto Loring Danforth w *The Death Rituals of Rural Greece* stwierdza, że klasyczne prace antropologiczne wytworzyły dystans pomiędzy antropologami i czytelnikami a „innymi", czyli podmiotami interesujących badaczy kultur. Przepaść między familiarnymi „nami" i egzotycznymi „nimi" (podstawowa przesłanka relatywistów – przy każdym z możliwych wariantów tezy względności) uniemożliwiała rzeczywistą partycypację w interesującym nas świecie kultury innej od naszej własnej. Sam Danforth w ramach własnych badań nad rytuałami związanymi ze śmiercią we współczesnej wsi greckiej starał się postawić w sytuacji paradoksalnej. Uczucie egzotyczności obserwowanych przezeń obrządków pogrzebowych łączyło się z poczuciem, że oto uczestniczy on w pogrzebie przyjaciół bądź krewnych. W końcu nasz antropolog był przekonany, że uczestniczy we własnym pogrzebie, że żył zawsze w tej właśnie wspólnocie, jest przez nią opłakiwany, itd., itp.[44]

Trzecim wreszcie stanowiskiem jest stanowisko kognitywistyczne, którego zwolennicy rozpatrują przekonania irracjonalne jako quasi- lub niepełne sądy, nie poddające się testom falsyfikacyjnym.

Dla nas istotne jest teraz pewne ogólniejsze spostrzeżenie, jakie nasuwa się ze względu na wymienione przed chwilą warianty wyjaśniania kwestii odmienności lub wręcz niewspółmierności sądów. Opowiedzenie się za stanowiskiem intelektualistycznym, symbolistycznym (w tym fideistycznym) bądź kognitywistycznym nie jest jednoznaczne z przyjęciem jednoznacznie relatywistycznego bądź racjonalistycznego punktu widzenia. Zauważmy tedy, że we wszystkich tych nurtach zachowana zostaje dychotomia „my" – „oni", i to nawet w celu podkreślenia ekstremalnych różnic. W debacie „relatywizm kontra racjonalizm" zawsze chodzi o różnice międzykulturowe, rzadko wewnątrzkulturowe; przekonanie irracjonalne analizowane jest w społeczeństwach „obcych", niewspółmiernych strukturalnie, ekonomicznie i „mentalnie" w stosunku do rzeczywistości, w której poruszają się badacze. Mało tego, bywa, iż społeczeństwa takie dopiero się konstruuje dla celów analizy; posiadają one wówczas status hipotetyczny. Tak dzieje się w przypadku Quine'a, Davidsona, Kuhna, ale także Barnesa i Bloora. Modelowo-empirycznym przykładem takiego

---

[44] L. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, New York 1982.

społeczeństwa, które spełnia warunki „poznawczej obcości", ulubionym szczególnie przez filozofów, są Azande. Z kolei punktem wyjścia do własnej koncepcji, ramą odniesienia są poglądy Evans-Pritcharda wyrażone w pracy *Witchcraft, Oracles and Magic Among Azande*. Trafnie i z sarkazmem zauważa Bernstein, że cała ta debata sprawia wrażenie, jakby jedynym antropologiem, o którym filozofowie coś wiedzą, był właśnie Evans-Pritchard[45]. Zgodnie z profilem niniejszej pracy zostawmy w tym momencie na boku debatę filozoficzną o możliwościach antropologii i zwróćmy się ku refleksji z kręgu właściwej antropologicznej teorii kultury.

Mając na uwadze to wszystko, co dotąd zostało powiedziane w kwestii relatywizm *versus* obiektywizm, zastanówmy się na koniec, czy można uniknąć opowiedzenia się za którymś z członów tej opozycji. Inaczej: czy antropologiczne badania nad kulturą muszą w sposób nieunikniony wikłać się w powyższą dychotomię i przybierać postać jednoznacznie relatywistyczną bądź obiektywistyczną? Ustosunkowując się do tych pytań, nawiążemy jednocześnie do postulowanego na wstępie rozróżnienia dwóch wymiarów problemu relatywizmu kulturowego. Za ideałami „względności poznawczej" i „ponadkulturowej obiektywności" kryją się dwie, antytetyczne względem siebie koncepcje dotyczące sposobów rozumienia kulturowo obcych zjawisk. Nazwijmy je odpowiednio rozumieniem poprzez partycypację oraz rozumieniem z oddalenia (jakby w nawiązaniu do tytułu jednej z ostatnich książek Lévi-Straussa, zresztą twórcy podstawowej wersji tego stanowiska)[46]. W praktyce badawczej obie te postawy przybierają jedynie postać pewnych preferencji i tendencji. Ponadto, choćby dlatego, iż antropolog musi „być w terenie", by potem dopiero – ewentualnie – wypracowywać swe ogólne stanowisko teoriokulturowe, obie postawy nieodłącznie się wiążą i przeplatają. Mówiąc o relatywizmie należy mieć na uwadze to, iż mówimy o pewnym ideale poznawczym, pozostawiając kwestie realizacji konsekwencji tej tezy na uboczu. Analizując prace różnych antropologów wyraźnie widzimy, że poziomy konstatacji relatywizujących i obiektywistycznie uogólniających nakładają się na siebie.

Clifford Geertz zauważył swego czasu, iż antropologowie, poczynając od Clarka Wisslera, przejawiają tendencję do reprezentowania idei naukowej, którą nazwał *consensus gentium*[47]. Jest to tendencja do porządkowania różnorodności kulturowej świata w uniwersalia. Przykładem: „uniwersalny

---

[45] R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Pensylwania 1983, s. 93. Bernstein proponuje na miejsce tych dwóch opozycyjnych stanowisk refleksję hermeneutyczną.

[46] Chodzi o pracę Lévi-Straussa, *The View from Afar*, New York 1985.

[47] C. Geertz, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, [w:] The Interpretation of Cultures, New York 1973, s. 38-39.

wzór kulturowy" (Wissler), „uniwersalne typy instytucji" (Malinowski) czy „wspólny mianownik kultury" (Murdock). Również i relatywiści kulturowi odwołują się do pojęcia uniwersaliów. Herskovits za takie uważał – jak pamiętamy – moralność, piękno i standardy prawdy. Współcześnie Allan Hanson, konsekwentnie przyjmujący punkt wyjścia relatywisty epistemologicznego, nie waha się obstawać przy uniwersalności „prawa identyczności i niesprzeczności". Geertz zastanawia się, jaki status ontologiczny posiadają tak wyróżniane uniwersalia, czy nie są to przypadkiem pojęcia puste. Po pierwsze, mamy do czynienia z dualistycznym pojmowaniem kulturowych stanów rzeczy – z empirycznie uniwersalnymi aspektami kultury zakorzenionymi w rzeczywistości subkulturowej oraz z empirycznie zróżnicowanymi aspektami, niezdeterminowanymi procesami biologicznymi, psychologicznymi lub socjologicznymi. Jedynie tym pierwszym nadaje się charakter substancjalny. Jednakże, zdaniem Geertza, istnieje logiczna sprzeczność pomiędzy twierdzeniem, że „religia", „małżeństwo" lub „własność" są uniwersaliami empirycznymi, a nadaniem im określonej jednostkowej treści (zawartości). Pojęcie „uniwersaliów" oznacza, że powinny one posiadać identyczną zawartość, a nie treść specyficznie kulturową. „Jeśli definiuje się religię w sposób ogólny i nieokreślony – na przykład jako najbardziej fundamentalną orientację ku rzeczywistości – wówczas nie można jednocześnie przydzielić tej orientacji bardzo szczegółowej treści"[48]. Tego typu uniwersalia to uniwersalia fałszywe. Nasuwa się skojarzenie z Descartes'em, który również wyodrębniał uniwersalia pozorne i właściwe; te pierwsze oparte są na podobieństwach i są po prostu znakami dla grup podobnych sobie rzeczy szczegółowych, nie mają zaś nic wspólnego z jakąś „wspólną naturą" ją przenikającą. Geertz nie twierdzi, że nauki o kulturze nie są w stanie formułować generalizacji o człowieku jako człowieku, przeciwnie – zwłaszcza antropologia ma tutaj dużo do powiedzenia. Jednak poszukiwania uniwersaliów zgodnie z modelem Bacona (czy szerzej oświeceniowym) jest poszukiwaniem *consensus gentium* nie istniejącego w rzeczywistości oraz – kiedy nie znajduje się tego rodzaju substancjalnych uniwersaliów – prowadzi do „wirówki" relatywizmu kulturowego z jego wszelkimi niekonsekwencjami. Za postawą uniwersalistów kryje się przeświadczenie badaczy, iż jeżeli zjawiska kulturowe nie miałyby być empirycznie uniwersalne, to niewiele wiedzielibyśmy o naturze człowieka jako takiej. To sąd nielogiczny, gdyż z faktu, iż dany stan rzeczy nie ma znamion powszechności w całym spektrum możliwych kultur, nie wynika jego skrajna względność i nieistotność dla stwierdzeń o charakterze ogólnym.

---

[48] Ibidem, s. 40.

Teoria kultury wymaga przyjrzenia się systematycznym związkom pomiędzy różnymi zjawiskami, a nie poszukiwania substancjalnych tożsamości wśród zjawisk podobnych. Aby ustalić naturę tych związków, przyjąć trzeba najpierw podstawowe idee dotyczące rozumienia samej kultury. W tym względzie Geertz wpisuje się w ten nurt myśli antropologicznej, który za przedmiot badań bierze myślowo-przekonaniową stronę kultury, jej „porządek ideacyjny", jak powiedziałby Goodenough. Kultura to „zbiór mechanizmów kontrolnych – planów, przepisów, reguł, instrukcji (które inżynierowie komputerowi zwą «programami») rządzących zachowaniami"[49]. Kulturowe zdeterminowanie człowieka „mechanizmami kontrolnymi" zakłada, że myślenie ludzkie jest z gruntu społeczne i publiczne, a zawiera się w znaczących symbolach – językowych w skali największej, ale także w gestach, malarstwie, muzyce, środkach mechanicznych (zegarki) czy przedmiotach naturalnych (klejnoty). Nie kierowane przez wzory kulturowe – zorganizowane systemy znaczących symboli – zachowania ludzkie byłyby nie do ogarnięcia poznawczego; kultura, „zgromadzona totalność" takich wzorów, nie jest ornamentem ludzkiej egzystencji, ale zasadniczą podstawą jej szczególności, jej istotą. Geertz wręcz mówi, że „nie ma takiej rzeczy, jak ludzka natura niezależna od kultury"[50].

Badania antropologiczne nad kulturą nie dzielą się w rzeczywistości na „ogólnoteoretyczne" i „szczegółowe" (*circumstantial*), jak się to często ujmuje, zwłaszcza we wszelkich ujęciach podręcznikowych. Pragnąc dowiedzieć się czegoś o Człowieku, możemy wyłącznie przyglądać się temu, jacy są ludzie, a to, jacy oni są, jest nade wszystko zróżnicowane. Zrozumienie zakresu, natury i podstawy oraz implikacji, jakie niesie ze sobą kulturowa „różność", może stać się prawomocną podstawą koncepcji natury ludzkiej, która uniknie „statystycznej ułudy" i roszczeń badaczy-prymitywistów. Widzimy więc, że pojęcie kultury ma wpływ na pojmowanie człowieka; w przypadku Geertza już punkt wyjścia zakłada, że człowiek jest istotą pozagenetyczną[51].

Jako że Geertzowi poświęcona będzie odrębna i obszerna część rozważań tej książki, zakończmy na tych wstępnych uwagach. Powołanie się na tego właśnie antropologa miało na celu wskazanie na możliwość odmiennego usytuowania problematyki różności i tożsamości ludzkich kultur, z którą ciągle konfrontowana jest świadomość badaczy. Stanowisko Geertza, co jest jeszcze bardziej widoczne w późniejszych jego pracach, negliżuje w konsekwentny sposób epistemologiczny aspekt rzeczonego sporu „różność – jedność" na rzecz ujęcia kulturowo-antropologicznego. Zakres badań i prawomocności ich

[49] Ibidem, s. 44.
[50] Ibidem, s. 49.
[51] Ibidem, s. 52.

rezultatów i założeń wyznaczony jest tutaj wyłącznie przez przyjętą koncepcję kultury jako rzeczywistości mentalnej. Interpretacyjny punkt widzenia Geertza (nasza wiedza o kulturze opiera się na „piaskach" interpretacji) ma na celu uniknięcie pułapek różnych form relatywizmu i obiektywizmu. Rezygnuje się z rozstrzygnięć ontologicznych i epistemologicznych, zwracając się ku kulturowej hermeneutyce i semiotyce, wzbudzających zainteresowanie samego Paula Ricoeura[52]. „Logika" interpretacji antropologicznej ma zawsze charakter kolisty: część nie może być zrozumiana bez całości, która sama opiera się na związku swych konstytutywnych części. Dane i pojęcia, którymi posługuje się antropolog, nie mogą być rozumiane bez teorii i kontekstu, które z kolei opierają się na wzajemnych związkach między danymi pojęciami. Problem opozycji relatywizmu względem obiektywizmu poznania kultury jest problemem źle postawionym – język humanistyki jest nieuchronnie dwuznaczny i odnosi się zawsze do zjawisk partykularnych. Obiektywiści i relatywiści tworzą „fakty", które są nieoddzielne od pośrednictwa znaczeń je tworzących.

Również jednak w tym przypadku Geertz formułuje określone „przedsądy" filozoficzne i światopoglądowe, nadając im inny sens aksjologiczny. To wydaje się nieuchronne. Wzięte w swego rodzaju nawias epistemologiczny założenia, z którymi badacz przystępuje do rozwiązywania problemów merytorycznych, tracą swe znaczenie, jeśli tylko wyników uzyskanych przezeń nie próbujemy oceniać w kategoriach bezpośredniego „oglądu" tkwiących w różnych kulturach – różnych zespołów sądów konstytuujących systemy światopoglądowe. W niewielkiej także mierze – tak się przynajmniej wydaje – założenia te decydują o wzroście praktycznej efektywności technologicznej wyników praktyki badawczej antropologów. Nie są one potrzebne na to, by antropolog wskazywał na określone, praktycznie wykonalne działania jako środki osiągania określonych, uchwytnych praktycznie wartości w najróżnorodniejszych dziedzinach praktyki społecznej, np. w dziedzinie komunikacji symbolicznej.

W ostateczności stwierdzić trzeba, że niezależnie od przyjmowanych założeń, postawiony wobec faktów (nie wnikajmy jak postrzeganych), badacz zmuszony jest do operowania własnymi kategoriami, które umożliwiają mu przynajmniej minimum porozumienia w obrębie uprawianej przezeń dyscypliny, ale także z uczestnikami poznawanej kultury. Antropolog „jedzie" w teren z własnym obiektywistycznym wyposażeniem formalno-logicznym pozwalającym mu na wstępne przynajmniej porządkowanie krańcowo nawet odmiennych od reprezentowanego przez siebie systemów kultur. Czyż fakt percepcji owej „krańcowej odmienności" czy „niewspółmierności poznawczej"

---

[52] Chodzi o analizę koncepcji „ideologii" u Geertza; zob. P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, s.254-266.

nie jest możliwy dzięki kryteriom każącym uznawać coś za podobne, a coś innego za odmienne? Artykulacja i akceptacja poszczególnych stanów rzeczy dostrzegalnych w perspektywie kultur badanych, w tym wartości, uzależniona jest od stosownego kontekstu kulturowego: takim rodzajem kontekstu jest także naukowy sposób myślenia oraz epistemologiczna refleksja dotycząca jego prawomocności, choć ta ostatnia nie musi wchodzić w skład kontekstu postępowania badawczego. W ramach takiego usytuowania antropologicznych badań nad kulturą nie ma sposobu na uzasadnienie stosowanych w nim wartościowań epistemologicznych. Relatywista doda jeszcze w tym miejscu, że uwzględniając rozstrzygnięcia obiektywistyczne względnie relatywistyczne, należy w ogóle zrezygnować z wartościowań epistemologicznych lub przyjąć, że przeciwstawne sobie typy tych wartościowań są w równym stopniu prawomocne. Wydaje się, że z filozoficznego punktu widzenia tej akurat kwestii w nauce (kulturze naukowej) nie rozstrzyga się. Antropolog, pod groźbą rezygnacji z uprawiania swej dyscypliny, przyjmuje określone „przedsądy", o których będzie jeszcze mowa w tej pracy. „Przedsądy" te stwarzają pewne nieprzekraczalne granice dopuszczalnych artykulacji językowo-pojęciowych. Zadaniem badacza „obcych" kontekstów kulturowych jest maksymalne minimalizowanie wpływu przesądzeń własnych, które nie są wcale konieczne dla niezbędnego minimum naukowej intersubiektywności przy rozwiązywaniu zagadnień kulturowo-antropologicznych. Wypada w pełni zgodzić się z opinią Kołakowskiego, że antropologia „to znaczy praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji [...] chociaż sukces doskonały zakładałby sytuację epistemologicznie niemożliwą – trzeba by być całkowicie w skórze przedmiotu badania, a zarazem utrzymywać dystans i obiektywne nastawienie uczonego – wysiłek nie jest daremny"[53].

[53] L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 15.

Rozdział III

DANE LINGWISTYCZNE A INTERPRETACJA SYSTEMÓW KULTUROWYCH

W rozdziale niniejszym pozostaniemy – w zasadzie – w kręgu problematyki poruszonej w rozważaniach nad relatywizmem i obiektywizmem poznania etnologicznego. Rozszerzymy jednakże wachlarz zagadnień o kwestie związane z językiem i jego interpretacją. Interesować nas będzie w głównej mierze charakter językowych uwarunkowań poznania kultury, szczególnie ujawniających się wówczas, jeśli samą kulturę potraktować jako system odpowiednich sądów.

W wielu z ostatnio wydawanych prac powtarza się różnie werbalizowane stwierdzenie, że obecnie antropologia znajduje się na etapie wskazywania nieadekwatności dotychczas stosowanych w jej obrębie modeli wyjaśniania. Wydaje się, że ta opinia może zostać uogólniona na wiele działów humanistyki współczesnej, ale nieprzypadkowo właśnie w antropologii poczucie pewnego kryzysu zaznacza się szczególnie silnie. „Nieprzypadkowość" owa wynika z faktu tradycyjnego rozumienia przedmiotu badań tej dyscypliny, a zatem preferowania analiz przede wszystkim takich społeczeństw i kultur, które są odmienne (czasami krańcowo) od kultury i społeczeństwa, w których partycypuje badacz. Opis, interpretacja czy wyjaśnienie czynności i obiektów kulturowych konstytuujących tego typu społeczeństwa, już choćby na mocy ich definiowania i pojmowania w etnologii („odmienność"), stawia przed badaczami specjalne problemy. Mogliśmy się o tym przekonać śledząc spory wokół realistyczno-obiektywistycznego względnie relatywistycznego statusu twierdzeń odnoszących się do kultur obcych, sporu, przedstawionego w rozdziale poprzednim. Jak powiada Ernest Gellner, antropolog, w przeciwieństwie np. do socjologa, nigdy nie stwierdza faktów w obrębie struktury instytucjonalnej, którą traktuje jako oczywistą, ale od początku stawia się w sytuacji outsidera, który poznaje badane przez siebie obiekty bądź stany rzeczy tak

«jakby» były one z założenia radykalnie odmienne od jego przyzwyczajeń i zasobu kompetencji[1]. Obok zatem rutynowej praktyki badawczej, wyrażającej się monografiami, raportami terenowymi czy analizami poszczególnych zjawisk, w antropologii obecna była stale, a dzisiaj nasiliła się wydatnie, refleksja epistemologiczna i teoretyczno-metodologiczna nad podstawami prawomocności wyników badań nad kulturą (jako kulturą właśnie – tak czy inaczej pojętą). Wyróżnić możemy tutaj dwa niejako wymiary tej refleksji: (1) rozważania wewnątrzantropologiczne z zakresu kształtowania się w tej nauce teorii badań nad kulturą (szkoły, kierunki, metody) oraz (2) refleksję – nazwijmy ją – „metahumanistyczną". Nas bardziej interesować będzie właśnie ów drugi rodzaj refleksji, a to ze względu na jej bardziej uniwersalny charakter, wyrażający się w generalnym pytaniu o możliwości i ograniczenia orzekania czegokolwiek o zjawiskach kulturowych oraz o sposoby ich analizowania w kontekście obecnych preferencji w rozumieniu samej kultury.

Chciałbym rozpocząć od wstępnego określenia pojęcia tzw. podmiotowej rekonstrukcji kultury, którym posługiwać się będę określając pewien program badawczy, zmierzający ku rekonstrukcji oryginalnych założeń semantyki społeczeństw będących przedmiotem dociekań antropologicznych. Program podmiotowego charakteryzowania kultury jest rozmaicie werbalizowany u wielu przedstawicieli współczesnej i dawniejszej humanistyki. Wystarczy odwołać się do najbardziej chyba upowszechnionej u nas koncepcji „współczynnika humanistycznego" Floriana Znanieckiego.

Podstawowym zabiegiem pozwalającym na zasadne podjęcie próby podmiotowej rekonstrukcji kultury jest potraktowanie jej jako pewnej wyodrębnionej rzeczywistości mentalnej, jako zbioru czy układu sądów funkcjonujących w skali globalnej w ramach społeczeństwa. Zanim jednak zajmiemy się doprecyzowaniem takiego właśnie ujęcia kultury i konsekwencjami wynikającymi z identyfikowania jej ze sferą zjawisk świadomościowo-pojęciowych, warto wskazać na znaczenie tego rodzaju ujmowania kultury dla badań humanistycznych. Pozwala ono, po pierwsze, badać naukowo te sfery kultury, które są niedostępne prawomocnej analizie, jeśli potraktować składające się na kulturę sądy obiektywizująco (jak to np. czynił klasyczny ewolucjonizm XIX-wieczny). Cechą wyróżniającą ujęcie podmiotowe jest to, że nie traktuje się tutaj badanego obrazu świata danego „świadomości bezpośredniej" podmiotów jakiegoś społeczeństwa jako rzeczywistości przedmiotowej, ale wskazuje, iż jest to pewne wyobrażenie powstałe z odpowiednich przyczyn w świadomości tego społeczeństwa. Po drugie, ujęcie kultury jako rzeczywistości

[1] E. Gellner, *Cause and Meaning in the Social Anthropology*, London 1973, s. 18. Oczywiście nie każdy antropolog tak właśnie postępuje; Lévi-Strauss np. przyjmuje stanowisko całkowicie ignorujące „powierzchniowe" różnice uświadamianych aspektów życia społecznego.

myślowej jest punktem wyjścia do krytycznego porównywania rodzących się teorii badawczych (teorii kultury) – możemy wskazywać, które z nich wyrażają jeszcze ową „świadomość bezpośrednią" (może raczej należałoby powiedzieć: które ją jedynie kodyfikują), które zaś traktują badaną przez siebie sferę kultury w sposób konsekwentnie podmiotowy. Po trzecie wreszcie, konsekwencją opowiedzenia się za podmiotową charakterystyką kultury jest konieczność uwzględnienia problemu uregulowanego kulturowo funkcjonowania nauki jako jednej z dziedzin kultury (zob. rozdział V). A zatem rola ujęcia podmiotowego jest tak ważna dla humanistyki, gdyż pozwala zwiększyć jej adekwatność opisową i eksplanacyjną, ale – jednocześnie – zezwala na analogiczną refleksję nad samą nauką, czy wręcz zmusza do niej, gdyż nie jawi się ona w tym ujęciu jako niezależny, oddalony, obiektywny „warsztat wiedzy pewnej", ale stanowi specyficzną formę świadomości (kultury) i praktyki o różnorodnych funkcjach pozapoznawczych.

Dyskutując problemy relatywizmu i „obiektywizmu" poznania etnologicznego, *implicite* zakładałem, że sądy formułowane przez zwolenników jednej czy drugiej opcji epistemologicznej opierają się na jakichś danych empirycznych. Pora teraz zastanowić się, jakiego rodzaju dane są antropologom w ogóle dostępne. Mają oni do dyspozycji, podobnie zresztą jak przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych, dwojakiego rodzaju dane: (1) obserwacje i/lub dokumentacyjne opisy czynności i obiektów kulturowych oraz (2) pojęciowy, klasyfikacyjny czy poznawczy, aspekt rzeczywistości kulturowej, który wyprowadzany jest bądź z danych typu (1), bądź rekonstruowany bezpośrednio jako intuicyjnie dana sfera ideacyjna każdej kultury. W obu przypadkach założenie o istnieniu „myślowej" strony kultury jest niezbędne do tego, aby w sposób adekwatny klasyfikować, wyjaśniać, interpretować i przewidywać pojawiające się czynności i obiekty kulturowe (tłumaczyć zachowania i ich efekty). Innymi słowy: konkretnymi zachowaniami zawsze „rządzi" jakiś system reguł, który jest wobec nich pierwotny i przyjęcie którego wyjaśnia w ogóle fenomen generatywności procesów formowania się zjawisk kulturowych.

Podstawową trudnością, z jaką boryka się antropologia, jest połączenie w spójny schemat wyjaśniania różnych rodzajów ewidencji kulturowej – działań i regulujących je pojęć i sądów. Sytuacja często bywa o tyle paradoksalna, iż wprawdzie rozpoznaje się różnicę, dajmy na to, pomiędzy społeczną interakcją a wyobrażeniami na temat tej interakcji żywionymi przez podmioty badanej kultury, ale w praktyce nie uwzględnia się, że te dwa szeregi cechuje odmienny status teoretyczno-poznawczy. Z teoretycznego punktu widzenia, jeśli mówimy o różnicy pomiędzy dziedziną pojęć i dziedziną czynności oraz obiektów kulturowych, uwzględniając przy tym różne rodzaje

danych dotyczących obu tych sfer, możliwe są trzy główne rodzaje antropologicznych studiów nad kulturą: badania sfery pojęciowej (domena antropologii kognitywnej), badania działań interakcyjnych oraz badania nad związkami pomiędzy tymi dwiema sferami. Trafnie jednak zauważają Holy i Stuchlik, że w praktyce badawczej taka jednoznaczna demarkacja nie jest możliwa. Każde badanie systemów pojęciowych zawiera, często niezwerbalizowane wprost, odniesienie do rzeczywistości „dziania się" pojęć w zachowaniach. Jak wspominałem, na mocy definicji, wszelkie analizy czynności i procesów społecznych w sposób nieunikniony implikują analizę pojęć. Różnice między wymienionymi trzema typami badań biorą się głównie z przypisywania ontologicznego bądź epistemologicznego pierwszeństwa jednej z dziedzin[2]. Pamiętać należy jednak, że o ile możliwe jest badanie systemów pojęciowych w oderwaniu od ich przejawiania się w czynnościach podmiotów, o tyle niemożliwe jest badanie tychże czynności i/lub obiektów kulturowych w oderwaniu od jakichkolwiek systemów wiedzy.

Istnieje, rzecz jasna, niebezpieczeństwo, iż odwołując się do przekonań w wyjaśnianiu zachowań możemy wskazać wiele alternatywnych układów tych przekonań, które są w stanie zasadnie motywować dane działania. Z tego też względu każda teoria kultury, która zakłada jako cel rekonstruowanie systemów przekonań, obwarowana być musi bliższą specyfikacją zasad interpretowania działań społecznych w kontekście przekonań; jednym z takich założeń jest np. założenie o racjonalności, które znacznie ogranicza repertuar owych alternatywnych układów sądów. Jak powiada Donald Davidson: „Przekonanie i pragnienie tłumaczące działanie muszą być takie, by każdy, kto je żywi, posiadał racje po temu, by działać tak właśnie. Co więcej, podawany przez nas opis przekonania i pragnienia w wyjaśnieniu teleologicznym musi wskazywać na racjonalność działania wobec treści przekonania i przedmiotu pragnień"[3]. Davidsonowi chodzi o racjonalność w tym znaczeniu, iż wyjaśniane działanie musi być racjonalne w świetle odpowiednich przekonań oraz że, po wtóre, owe przekonania i pragnienia muszą być wzajemnie zgodne. Zasada racjonalności w powyższym kształcie bywa wzmacniana teorią preferencji: „w stopniu, w jakim możemy traktować czyjeś działania jako mieszczące się w pewnym wewnętrznie zgodnym (racjonalnym) układzie, możemy też wyjaśnić te działania w terminach systemu kwantyfikowanych przekonań i pragnień"[4].

---

[2] L. Holy, M. Stuchlik, *Actions, Norms and Representations. Fundations of Anthropological Inquiry*, Cambridge 1983, s. 21.

[3] D. Davidson, *Myśl i mowa*, [w:] Język w świetle nauki, wybrała i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 1980, s. 346.

[4] Ibidem, s. 347.

Nie wchodząc bliżej – przynajmniej na razie – w te zagadnienia, warto podkreślić, iż w ostateczności analizowanie przekonań opiera się na dowodach językowych. Stąd wnioskowanie o zachowaniach ma charakter niejako podwójnie pośredni – najpierw wnioskuje się o przekonaniach na podstawie danych językowych, a potem o zachowaniach na podstawie tak zrekonstruowanych przekonań. Wielu antropologów w obliczu pojawiających się trudności z interpretowaniem tego, jak i co ludzie myślą w obcych społeczeństwach sądzi, iż kultura symboliczna w ogóle ma to do siebie, że nie jest całkowicie wytłumaczalna. I tak Dan Sperber w swej bardzo wpływowej pracy *Rethinking Symbolism* powiada, iż interpretowanie zachowań symbolicznych jest bezcelowe, gdyż nie dają się one wyrazić za pomocą środków semantycznych. Brak im bowiem tzw. mechanizmu pojęciowego, tzn. nie dają się one interpretować w obrębie systemu pojęciowego o wyznaczonych granicach, jak to jest w przypadku języka[5]. Do poglądów tego antropologa wrócimy w odpowiednim miejscu.

Wspomniana rzeczywistość myślowa kultury ujmowana jest bardzo różnorodnie, jako wiedza, kompetencja, kod, system pojęciowy, porządek ideacyjny, ideologia, reguły i normy itp. Przy bliższym przyjrzeniu się tym określeniom i sposobom ich rozumienia oraz posługiwania się nimi okazuje się jednak, że można zwykle wyodrębnić dwa rodzaje sądów (przekonań) konstytuujących tę stronę rzeczywistości kultury; są to normy (reguły, zasady) i dyrektywy (przepisy, instrukcje). Przekonania normatywne są traktowane jako pierwotne w merytorycznym porządku instrumentalnym wobec sądów dyrektywalnych, gdyż wyznaczają one cały zakres wartości i celów, których sposoby realizacji wskazują z kolei te drugie. Nie należy mniemać, iż całość rzeczywistości myślowej da się zidentyfikować przy zastosowaniu jedynie tych dwóch rodzajów sądów; stanowią one jednak „bazę myślową", wokół której skupiają się różne rodzaje działań intelektualnych obecnych w systemie kultury. Dyrektywy mogą także tworzyć niezależne zespoły funkcjonujące w ramach potocznej świadomości kulturowej, jak dzieje się choćby w przypadku tzw. wiedzy praktycznej. Ryle'owskie „knowing that" i „knowing how" stanowią w pewnym sensie dwie odrębne rzeczywistości funkcjonowania przekonań. Możemy mówić także o takich rodzajach sądów, które stanowią mniej lub bardziej odległe przesłanki wobec rzeczonych norm i dyrektyw. Wzięte w najszerszym możliwym sensie, przekonanie normatywne lub dyrektywalne może być zarówno *explicite*, jak *implicite* zawarte w każdym stwierdzeniu na jakikolwiek temat. Moglibyśmy powiedzieć, że identyfikowanie rzeczywistości

[5] D. Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge 1975, s. 113. W książce tej Sperber pokazuje niemożność sprowadzenia zjawisk kulturowych do znaków, a kultury wyłącznie do systemu znaczeń.

myślowej jakiejkolwiek kultury uwzględniać musi stopień sprecyzowania wchodzących w grę sądów oraz wykazywać, jaki „status" egzystencjalny można im przypisać. Przykładowo: czy możemy zasadnie mówić o przekonaniach, jeśli nie były one przez nikogo *explicite* sformułowane? Zamieszanie pojawia się szczególnie wówczas, gdy nie odróżnia się sądów podtrzymywanych świadomie przez ludzi od tych, które nie są uświadamiane, ale mogą zawierać się w tych pierwszych. Trudności sprawiają także przekonania, którym nie można przypisać jednoznacznego statusu – nie wiadomo, czy traktować je jako wypowiedzi o faktach, czy przypisać im sens metaforyczny[6].

Posługiwanie się pojęciem przekonań i ich zespołów jest oczywiście o tyle użyteczne, o ile zgodzimy się, że pełnią one w ramach ludzkiego myślenia centralną rolę, stanowiąc „zaplecze" umożliwiające w ogóle określenie statusu logicznego jakiejkolwiek pojawiającej się myśli (zarówno w wymiarze indywidualnym, jak ponadjednostkowym, społecznym). Jeśli zgodzimy się na takie ujęcie, wówczas opinia w rodzaju wyrażonej przez Rodneya Needhama, iż pojęcie „wierzenia" jest niemożliwym do odróżnienia rodzajem doświadczenia[7], nie przekreśla prób ustalenia zespołu przekonań, akceptowanych czy jedynie respektowanych, których posiadanie stanowi r a c j ę takiego właśnie doświadczania świata.

Skoro na całokształt kultury składają się odpowiednie systemy sądów normatywnych i/lub dyrektywnych, pierwszym krokiem w kierunku ich zrekonstruowania (ujawnienia) jest zwerbalizowanie tych sądów w taki sposób, aby ukazać oryginalne założenia ich semantyki, tj. założenia zrelatywizowane do tej właśnie kultury. Przypomnijmy może, iż „założenia semantyki" oznaczają w niniejszym ujęciu przedsemantyczne charakterystyki świata, umożliwiające społeczne funkcjonowanie komunikacji. Założenia te więc stanowią warunek ukonstytuowania się semantyki jako takiej. Zabieg „unaoczniania" sądów kulturowych dokonywany jest w etnologii od czasów Boasa i Malinowskiego zasadniczo w języku rzeczonej kultury, a ma on najpierw na celu ujawnienie pojęć w niej (nim) funkcjonujących. Opatrywane są one jednak od razu rodzajem komentarza wskazującego właśnie na owe założenia semantyki rekonstruowanych pojęć i sądów. Komentarz ten dokonywany jest już w języku badacza; w efekcie otrzymujemy zbiory zdań werbalizujących sądy – muszą być one tak dobrane, aby trafnie wskazywały wchodzące w grę założenia semantyki kultury tubylczej.

---

[6] Por. J. H. M. Beattie, *Objectivity and Social Anthropology*, [w:] Objectivity and Cultural Divergence, S. C. Brown (ed.), Cambridge 1984, s. 11-12.

[7] Teza ta przejawia się w wielu opracowaniach Needhama; zob. np. jego *Belief, Language and Experience*, Chicago 1972. Jeśli jednak mamy mówić o jakiejkolwiek myśli, musimy jej przypisać formę odpowiednich przekonań, choć żywienie myśli nie zależy od stanu przekonaniowego.

Zanim powiemy bliżej o tej kwestii, powinniśmy najpierw zapytać, o jakich klasach zjawisk możemy wnioskować na podstawie werbalizacji sądów normatywnych i dyrektywalnych? We wszelkich tego typu sądach mowa jest zawsze o trzech klasach zjawisk: (1) czynnościach i wytworach kulturowych, (2) okolicznościach ich podejmowania i tworzenia oraz (3) wartościach realizowanych poprzez te czynności i wytwory[8]. Jednakże zjawiska (1) - (3) są poznawalne tylko w takiej mierze, w jakiej zostały zakomunikowane przez odpowiednie jednostki komunikatywne danej kultury. Jak wiadomo, form komunikowania kulturowego wymienić można wiele – „komunikuje" sztuka, obyczaj, rytuał, znane są badania z dziedziny kinezyki i proksemiki. Wszystkie one jednak (albo sposoby interpretowania form tego komunikowania) w ogromnej mierze opierają się na komunikowaniu językowym, które stanowi uprzywilejowany obszar badań kultury symbolicznej ze względu na jasną artykulację i względnie ujednolicone respektowanie założeń językowych jednostek komunikatywnych oraz – co się podkreśla zwłaszcza w ujęciach strukturalistycznych – samo teoretyczne zaawansowanie badań nad tą dziedziną kultury.

Na marginesie zauważmy, jak silnie zakorzenione jest w świadomości metodologicznej etnologów przekonanie o roli języka jako modelu badawczego. Przedstawiciele wspomnianej kinezyki, a więc badacze komunikacji pozawerbalnej, mimo twierdzenia, że tylko niewielki procent komunikatów kulturowych przekazywanych jest werbalnie, swoje analizy budują na modelu strukturalnej organizacji języka (np. kiny, kinemorfy jako jednostki tworzone *per analogiam* do fonemów i morfemów). Dochodzą tym samym – okrężną niejako drogą – do konstatacji, że komunikowanie niewerbalne jest „jak" język i tylko korzystając z wiedzy o komunikacji językowej można o nim cokolwiek ustalić intersubiektywnie.

Możemy więc powiedzieć teraz, co następuje: to, czego dotyczą sądy obecne w jakiejkolwiek kulturze, jest dla nas rekonstruowalne tylko wówczas, jeśli stanowi odniesienie przedmiotowe jednostek komunikatywnych danej kultury – przede wszystkim jednostek językowych. Ponownie zauważmy na marginesie, iż gdyby nawet starać się pominąć dane językowe przy rekonstrukcji sądów (co wydaje się co najmniej wątpliwe), to już w drugim kroku nie pozostaje badaczowi nic innego, jak posłużyć się komunikowaniem językowym, aby rzeczone sądy unaocznić; unaocznić znaczy, przynajmniej na obecnym etapie nauki, zwerbalizować. Każde pojęcie, względnie sąd kulturowy, może zostać ujawnione w komunikacie werbalnym; stąd traktowany jest

[8] Według: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 71. Davidson powiada, że w zdaniach werbalizujących sądy mówi się o (1) stanach, (2) zdarzeniach i (3) procesach, a wykazują one intensjonalność semantyczną; D. Davidson, op. cit., s. 341 - 342.

on jako bezpośrednia manifestacja pojęć i sądów. Metodologiczny problem interpretacji polega teraz na tym, jak ustalić na podstawie zdań wypowiadanych w różnych okolicznościach kształt przekonań i znaczenie poszczególnych słów komunikatu. Przypisywanie podmiotowi jakichś myśli, w tym tworzących określone sądy dyrektywalne bądź normatywne, zależne jest w sposób konieczny od interpretacji językowej, która umożliwia po prostu wstępne rozróżnienie wchodzących w grę myśli. Jednocześnie każde wyrażenie dostarcza antropologowi pewnej informacji o pojęciach i sądach badanego podmiotu. Dzieje się tak bez względu na to, czy w grę wchodzi odpowiedź na specjalnie skonstruowane pytanie badawcze w ramach tzw. wywiadu kontrolowanego, czy też antropolog przysłuchuje się jedynie (obserwacja uczestnicząca) rozmowom interesujących go podmiotów.

Mając na uwadze to, co wcześniej powiedzieliśmy wyodrębniając normy i dyrektywy, zważmy, iż związki między przekonaniami o kształcie dyrektywalnym i przekonaniami w formie normatywnej przybierają różną postać. W obrębie dyrektyw wyodrębnijmy: (a) reprezentacje, (b) deskrypcje i (c) wyjaśnienia – wszystkie one odnoszą się do sądów regulujących działania skierowane ku ideom wartościującym danej grupy kulturowej. Z kolei normy względnie reguły wskazują i regulują orientacje wartościujące jako takie. I tak reprezentacje mogą tworzyć wyjaśniającą bądź legitymizującą bazę dla ogólnych norm obowiązujących w kulturze, ale same w sobie nie informują oczywiście antropologa o czynnościach w sposób bezpośredni. Są wyłącznie rodzajem „teorii kulturowej", objaśniającej rzeczywiste zachowania. W praktyce oznacza to, iż badacz dokonuje w sposób często spontaniczny porównania tego, co zostało mu „powiedziane", z faktycznymi czynnościami jednostek, o których zakłada się, że realizują taką to a taką dyrektywę o postaci ogólnej.

Z wszystkich powyższych faktów coraz częściej i w sposób pogłębiony teoretycznie zdają sobie sprawę antropologowie zmierzający do opisu i wyjaśniania badanych przez siebie kultur możliwie bez imputacji założeń własnej semantyki kulturowej. Jedną z takich prób był program opisu „emicznego", w ramach którego postulowano podmiotową charakterystykę zjawisk kulturowych. Rekonstrukcji standardów myślenia członków różnych kultur dokonywano tutaj poprzez analizy języka odnośnej kultury. Dane językowe najpierw (1) stanowią podstawę werbalizacji wchodzących w rachubę sądów składających się na tzw. dziedziny semantyczne. W następnym etapie (2) służą sprawdzeniu trafności owej werbalizacji, aby w ostatecznym wyniku (3) zostać przełożone na dane językowe z języka badacza, w którym to języku prezentuje się końcowe wyniki analizy.

Rola komunikatów językowych jako nośników przekonań wydaje się oczywista, ale właśnie w tym momencie rodzą się epistemologiczne i teoretycz-

no-metodologiczne problemy z interpretowaniem w sposób adekwatny i prawomocny poznawczo wizji świata i kultury komunikowanej badaczowi poprzez formuły zdaniowe wyrażające sądy i pojęcia rekonstruowanej podmiotowo kultury. Tym zagadnieniom poświęcimy obecnie nieco uwagi.

Wyróżnijmy na wstępie możliwe poziomy, na których omawiać można wyżej wymienione kwestie. Są to (1) poziom zdobywania wiedzy o kulturze, (2) poziom przekładu językowego i międzykulturowego oraz (3) ostateczna prezentacja i interpretacja kultury jako rzeczywistości mentalnej.

Dan Sperber, wspomniany już wcześniej autor teorii antropologii i teorii komunikacji, sporo miejsca poświęca zagadnieniu natury wiedzy antropologicznej. Mówiąc o charakterze stosowanych powszechnie w tej nauce opisów etnograficznych, zauważa, że mylą się ci wszyscy badacze, którzy mniemają, iż za ich pomocą docierają do „istoty" zjawisk przez siebie analizowanych. Dla Sperbera opis etnograficzny jest w rzeczywistości „tym, co etnograf wybrał z tego, co zrozumiał, co mówili mu informatorzy o tym, co sami rozumieli"[9]. To interesujące stwierdzenie niech nam posłuży za punkt wyjścia do dalszych rozważań.

Pierwszym problemem, przed jakim staje badacz obcej kultury, jest zidentyfikowanie dziedziny jego zainteresowań. Już w tym momencie czają się niebezpieczeństwa. Wprawdzie antropologowie nie mniej niż przedstawiciele innych nauk społecznych zdają sobie sprawę z tego, że fakty nie są im po prostu „dane", ale często przeoczają implikacje tego stanu rzeczy. Tak więc badacz wprawdzie zgodzi się, że „fakty etnograficzne" są rodzajem konstruktów myślowych, ale przejawia tendencję, aby dokonywać projekcji swoich własnych konstruktów tego rodzaju na analizowaną przez siebie rzeczywistość z założeniem, iż pokrywają się one w sposób istotny z „rzeczywistością myślową" podmiotów obcego społeczeństwa. Przyznał się do tego rodzaju błędu Beattie; prowadząc badania terenowe w zachodniej Ugandzie, „kierowane" teorią lineażu wyuczoną z *Nuerów* Evans-Pritcharda, bez problemów – jak powiada – znajdował je wszędzie. Dopiero bliższe badania wykazały, że wśród Bunyoro lineaże mają relatywnie nieistotne znaczenie[10]. Błędu takiego nie popełnia – w myśl przyjmowanych przez siebie założeń – Claude Lévi-Strauss, dla którego myśl ludzka funkcjonuje zasadniczo zawsze w ten sposób; stąd zarówno etnograf Lévi-Straussa, jak i badany przezeń tubylec postępują zawsze w ten sam sposób, polegający na „nakładaniu form na pewną treść [...], formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów; starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych [...], wystarczy dotrzeć do

---

[9] D. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge 1985, s. 15.

[10] J. H. M. Beattie, op. cit., s. 2.

nieuświadamianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, by otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów"[11]. Lévi-Strauss zajmuje jednak bardzo specyficzne stanowisko w kwestii wyjaśniania – nie interesują go przede wszystkim zjawiska z zakresu świadomoie respektowanych norm i dyrektyw, ale to, co „każe" reguł tych przestrzegać. To właśnie stanowi podstawową przesłankę Lévi-Straussowskiego „metaempirycznego obiektywizmu".

Pragnąc rekonstruować przekonania żywione przez podmioty jakiejś kultury, należy najpierw uporządkować je pod względem logicznym. Przy idealizacyjnym założeniu, że antropolog posiada pełną kompetencję w języku analizowanego społeczeństwa, wygląda to w ten sposób, iż wyselekcjonowuje on ze strumienia komunikatów werbalnych normy, dyrektywy, stwierdzenia opisowe, wyobrażenia, wyrażając je za pomocą odpowiednich formuł zdaniowych, będących najczęściej przekładem zdań tubylczych. Zakłada on tym samym, iż język jest najlepszym źródłem wnioskowania o pojęciach – ich istnieniu i organizacji. W sytuacji braku możliwości odwołania się do komunikatu językowego inne dostępne dane (które także muszą być w jakiejś formie zakomunikowane) nie wystarczają do uzasadnienia rozróżnień pojęciowych, które czynimy przypisując jednostce sądy. Goodenough mówi w tym miejscu, iż semantyka języków naturalnych jest „kodem" dla zjawisk pozajęzykowych, rodzajem mapy poznawczej[12]. Zwolennicy etnonauki sądzili, że możliwość pełnego porozumienia językowego w obrębie badanej kultury i ustalenie założeń semantyki jednostek komunikatywnych tego języka stanowi probierz trafności odczytania jej „myślowego" zorganizowania. W dalszej kolejności umożliwia to trafny przekład tych założeń na język badacza prowadzącego analizę. Wymienionych wyżej operacji dokonuje się w ramach tzw. analizy składnikowej (*componential analysis*); dla Goodenougha każde indywidualne zjawisko z zakresu badanej kultury stanowi „znak ikoniczny" określonej klasy zjawisk, do których należy. Oznaczenia tej klasy dokonuje z jednej strony przy użyciu odpowiednich jednostek językowych, badany podmiot, z drugiej zaś strony, w swoim języku, analityk-antropolog. Otrzymujemy wówczas „znaki nieikoniczne": (a) należące do języka badanej kultury oraz (b) ich odpowiednich językowy wzięty z kontekstu kulturowego badacza. Uchwycenie oryginalnej konotacji danej jednostki w języku, do którego należy, odbywa się poprzez ustalenie jej na drodze indukcji jako zespołu cech podzielanych przez elementy denotowanej przez jednostkę klasy i tylko przez te elementy. W ten sposób powstaje „dziedzina semantyczna" (*semantic domain*); o jej elementach orzeka

---

[11] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 77.

[12] W. H. Goodenough, *Culture, Language and Society*, Menlo Park 1981.

się już jednak w ramach języka badacza, gdyż zostały one w toku analizy przełożone na odpowiadające im pojęcia tego właśnie języka, w tym wypadku – angielskiego. Ostatecznym efektem całej analizy składnikowej jest formalny jej zapis. Umożliwia on poszukiwanie zasad klasyfikacyjnych, którymi rzekomo operują badane podmioty[13].

Zgadzając się na to, iż komunikaty językowe są zarówno manifestacją pojęć i sądów, jak i źródłem informacji o ich istnieniu i organizacji, nie możemy zapominać, że ich rola daleka jest od postulowanej. Nie przejawiają one przypisywanej im jasności i nie stwarzają możliwości bezpośredniego wnioskowania w sposób postulowany choćby przez etnonaukę. Po pierwsze, każda wypowiedź jest sama w sobie szczególnego rodzaju działaniem w warunkach normalnego życia społecznego; ludzie nie formułują sądów jedynie po to, aby informować innych o posiadanych przez siebie pojęciach i wyobrażeniach, ale ich werbalizm jest jedynie częścią nakierowanego na jakiś cel działania (pomijam w tym momencie funkcję poznawczą języka, przejawiającą się w sposób szczególnie unormowany w nauce). Sądy werbalne funkcjonują w określonych układach społecznych, a nie w społecznej próżni i wydobywanie ich z tego kontekstu jest zawsze pewnego rodzaju nadużyciem i zafałszowaniem, podobnie zresztą jak nadanie tym sądom postaci układu na zasadzie np. ich logicznego związku. Antropolog nie zawsze interesuje się powodami formułowania sądów, więcej uwagi poświęcając treści (zawartości) interesującego go sądu, traktując go jako manifestację określonej wiedzy odzwierciedlającej któryś z aspektów kultury. Każdy komunikat werbalny można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia – z punktu widzenia jego treści oraz powodów, dla których został sformułowany. Zarzut wyłącznego skupiania się na tym pierwszym aspekcie można postawić przede wszystkim przedstawicielom współczesnej antropologii kognitywnej. Rozwinęli oni wiele skomplikowanych metod w celu „wypreparowania" z rzeczywistości myślowej kultury różnorodnych zespołów pojęć, które – dość arbitralnie – sytuuje się w formalnie uporządkowanych „dziedzinach semantycznych" kultury symbolicznej. Antropologowie z tego kręgu (głównie amerykańscy) utrzymują, że wiedzę kulturową da się inferować bezpośrednio z doświadczenia, które – mimo iż różni się międzykulturowo – umożliwia dokonywanie operacji formalnych (np. o charakterze teoriomnogościowym), wykazujących logiczne zasady organizacji. Warto w tym miejscu przypomnieć uwagę Malinowskiego, który przestrzegał, że w przypadku kultur pierwotnych (nieliterackich) język nie jest, albo bywa rzadko, instrumentem refleksji, ale jest raczej sposobem działania ściśle powiązanym z innymi czynnościami kulturowymi.

[13] Na ten temat szerzej zob. W. Burszta, *Język a kultura myśli etnologicznej*, Wrocław 1986, rozdział „Ku podmiotowej rekonstrukcji kultury – antropologia kognitywna".

Po drugie, żadne stwierdzenie opisowe czy rodzaj przekonania nie stanowi wydzielonego terytorium wiedzy, ale ich znaczenie opiera się na szerszej podstawie niewerbalizowanej każdorazowo wiedzy podzielanej przez podmioty danej kultury. Tak więc antropolog zaznajamia się jedynie z częścią funkcjonujących w praktyce sądów, które mogą być ponadto specyficznie sytuacyjne (indeksowość) lub mogą w ogóle nie przyjmować formy precyzyjnych stwierdzeń językowych[14]. Trudno zresztą wyobrazić sobie możliwość pełnego „katalogowania" sądów i przekonań obecnych w jakiejkolwiek kulturze, stąd antropologia nie tyle rekonstruuje wiedzę kulturową, ile tworzy modelowe ujęcie tej wiedzy, która sama w sobie jest już modelem. Konsekwencja powyższego faktu jest taka, iż nie istnieje nic takiego jak «czysty» (emiczny) opis jakiejkolwiek kultury, wolny zarówno od imputacji ze strony badacza, jak i stanowiący (nieosiągalny) pełny zapis badanej sfery. Każdy opis jest od samego początku (żeby nie powiedzieć: ze swej istoty) mimowolną lub w pełni świadomą, częściową przynajmniej, interpretacją badanej kultury w terminach kultury badacza.

Antropologowie próbują, rzecz jasna, na różne sposoby podkreślać swą „neutralność" wobec dokonywanych opisów (Lévi-Strauss) bądź stosować zabiegi formalne uwiarygodniające postulowaną „obiektywność" przekazu subiektywnych zjawisk ludzkiej świadomości. To także ogromny temat, o którym będzie mowa w rozważaniach poświęconych tzw. nurtowi tekstualistycznemu w antropologii (rozdział IV). Już teraz zwróćmy uwagę na kilka kwestii.

Ulubionym zabiegiem „uprawomocnienia" wiedzy uzyskanej przez badacza od informatorów jest stosowanie mowy zależnej w opracowaniach monograficznych etnologii. Rezultat tego zabiegu jest jednak odmienny od tego, na który liczył dokonujący go badacz. Przykładowo: antropolog zapisuje formułę zdaniową wyrażającą (zdającą się wyrażać) sąd o istnieniu specjalnych rodzajów zabiegów czarowniczych służących zapewnieniu dużego przyrostu masy ciała zwierząt hodowlanych. Prezentując to przekonanie i pragnąc podkreślić, iż zostało zrekonstruowane na podstawie oświadczeń podmiotów kultury, nasz etnolog chętnie używa formy: „*x* jest przekonany, że istnieją zabiegi (tu szczegółowy opis), aby zwierzęta służące do obrzędowej uczty szybko rosły; itp". Czy ten rodzaj zapisu zabezpiecza przed wymienionymi niebezpieczeństwami? Otóż wydaje się, że nie: bez względu bowiem na to, czy odnośne przytoczenie w mowie zależnej miałoby być parafrazą czy też streszczeniem oryginalnego sądu, zawsze idzie o jego przekład, którego sens (zrozumiały przez badacza!) identyfikuje się z sensem przekonania oryginalnie żywionego; wszelako jego artykulacja pojęciowa stwarza barierę, której nie

---

[14] Por. D. Davidson, op. cit.; J. H. M. Beattie, op. cit., s. 11 - 12.

przekroczy żadna próba sprawdzenia pełnej „autentyczności" rzeczonego przekonania. Mamy więc zdanie twierdzące z głównym czasownikiem epistemicznym („myśli", „jest przekonany", „wierzy" itp.), poprzedzone imieniem własnym bądź deskrypcją wchodzącej w grę osoby, po której następuje właściwe zdanie opisujące stany rzeczy wyszczególnione przeze mnie w punktach (1) - (3) na stronie 83.

W przypadku korzystania z mowy zależnej nie wiemy więc, ile jest w tym sformułowaniu elementów naddanych przez samego badacza, a w jakim stopniu w grę wchodzi kondensacja treści lub jej rozszerzenie. Weźmy choćby pojęcie „uczty obrzędowej" oraz – co się z tym wiąże – samego obrzędu. Nie jest pewne, czy oryginalna wypowiedź zawierała takie sformułowanie oraz czy „uczta obrzędowa" w rozumieniu tubylca odpowiada konotacji tego pojęcia w kontekście pojęciowym antropologa. Innymi słowy: już w tym momencie wikłamy się w problematykę przekładu międzykulturowego sądów. Stosując mowę zależną, opieramy się na przypuszczeniu, że wiedza o sądach bierze się z możliwości interpretowania słów, ale aby było to możliwe, niezbędne jest założenie ogólnej zgody co do sądów. Antropolog przypuszcza, że badany przezeń podmiot (w oryginalnej wypowiedzi) i on sam mówią o tożsamym zakresie stanów rzeczy nazywanych „obrzędowymi ucztami".

Być może użyteczne będzie w tym momencie pokazanie trzech różnych sposobów rozwiązywania tej kwestii: (1) potoczno-doświadczalnego, (2) analitycznego i (3) kulturowo-antropologicznego.

Przykładów w tym pierwszym względzie dostarcza w wielkiej obfitości literatura piękna. Mówiliśmy już w pierwszym rozdziale o wykorzystywaniu „dzikiego" jako antytezy bądź komentatora złych i dobrych stron kultury Europy oświeceniowej. Dla Diderota czy Woltera problem rozumienia „obcego" nie przedstawiał istotniejszej wagi – to, co on mówił w swym dziwacznym (zwykle) języku dawało się bezpośrednio przełożyć na język dyskursu moralizatorskiego i filozoficzno-historiozoficznego. Kontakty z innymi cywilizacjami zawsze fascynowały pisarzy, czego dzisiejszym wyrazem jest jakże bujny rozkwit literatury spod znaku science-fiction. Jednak i obecnie – na co zwracał wielokrotnie uwagę Stanisław Lem – prawdziwym przedmiotem zdziwienia są nieprawdopodobnie rozwinięte innowacje technologiczne, w mniejszym zakresie kultura symboliczna, zwykle karykaturalnie schematyzowana. Często czytelnik ma pewność, że bohaterowie takich książek mówią z „natury" językiem autora, albo co najmniej takim jego wariantem, którego schematy gramatyczne i syntaktyczne „przylegają" do struktury języków indoeuropejskich. Z pewnością prekursorem i – w wielu momentach – niedościgłym mistrzem literatury „przyszłego" świata był Herbert George Wells. W znanym opowiadaniu *Wehikuł czasu* przedstawia on historię genialnego konstruktora,

który dzięki swemu wynalazkowi maszyny przenoszącej człowieka dowolnie w czasie, ląduje pewnego dnia w rzeczywistości ziemskiej roku 802701. Narrator stara się przedstawić pojawiającym się koło niego istotom, skąd i jak przybywa. „Wskazałem na wehikuł czasu i na siebie. Następnie, po pewnym wahaniu, jak wyrazić czas, podniosłem rękę ku słońcu [...] I oto nagle jeden z nich zadał mi pytanie, które wskazywało, że pytający stoi na tym samym poziomie, co nasze pięcioletnie dzieci: spytał mnie bowiem czym spadł ze słońca z uderzeniem piorunu!"[15]. Bohater Wellsa, podobnie jak rasowy antropolog, przystępuje niezwłocznie do nauki tubylczego języka, co oznacza „naturalnie, pierwszą rzecz do zrobienia", by wniknąć w ów nieznany świat. Zacytuję dłuższy fragment ilustrujący „metodę" zdroworozsądkowego lingwisty, jakim jest nasz bohater. Długość cytatu niech usprawiedliwi potrzeba odwołania się doń nieco później w kontekście prezentacji analitycznego stanowiska względem przekładu językowego.

> Owoce wydały mi się właściwym tematem na początek nauki, trzymając więc jeden z nich w ręku, zacząłem wydawać z siebie cały szereg pytających dźwięków i gestów. Miałem niemałą trudność w wyrażaniu swych myśli. [...] Zawsze jednak mała jakaś osóbka odgadywała mój zamiar i wymawiała żądaną nazwę. [...] Na próżno siliłem się naśladować miłe dźwięki ich mowy [...] i wkrótce już miałem do rozporządzenia około dwudziestu rzeczowników; następnie przeszedłem do zaimków wskazujących i nawet do czasownika „jeść". Lecz była to praca powolna i mały lud wkrótce znudził się, i starał się unikać moich zapytań, tak iż z konieczności przystałem na to, że będą mi dawali lekcje w małych dozach, kiedy sami będą mieli na to ochotę[16].

Nietrudno zauważyć, iż „podróżnik w czasie" nie ma praktycznie żadnych kłopotów z przeniknięciem do języka i sposobu myślenia tubylców, bezbłędnie rozpoznaje nawet pytania zadawane w ich języku, wyodrębnia części mowy, później jeszcze okazuje się, że mówią oni posługując się klasyczną strukturą podmiotowo-orzeczeniową etc. Taki spontaniczny przekład jest przejawem potocznego traktowania jednostek językowych jako różniących się wyłącznie brzmieniem, ale w taki sam sposób nazywających ten sam świat i wyodrębniających jego elementy składowe.

Przedmiotem długotrwałej i ożywionej dyskusji filozoficznej oraz antropologiczno-lingwistycznej pozostaje nadal Quine'owska „teza niezdeterminowana przekładu radykalnego". Z pewnością znajomość złożonej problematyki z nią związanej przydatna jest dla antropologów-praktyków, i to niekoniecznie badających kultury egzotyczne. W przeciwieństwie do potocznych intuicji rozwiązywania problemów rozumienia i przekładu innych języków, argumen-

---

[15] H. G. Wells, *Opowieści fantastyczne*, Kraków 1976, t. 1, s. 154-155; *Wehikuł czasu*, tłumaczył F. Wermiński.

[16] Ibidem, s. 158.

tacja przytaczana przez Quine'a i jego komentatorów wskazuje na ontologiczny, epistemologiczny i metodologiczny aspekt translacji, komplikując zresztą z całą świadomością możliwość jednoznacznych rozstrzygnięć.

Sam Quine traktuje każdy język jako rodzaj sieci związków lub system złożony ze zdań obserwacyjnych (związanych z określonymi doznaniami sensorycznymi) i stałych (*standing sentences*), zawartych wewnątrz systemu i tworzących jego logiczną architekturę. Te pierwsze charakteryzuje okazjonalność sytuacyjno-obserwacyjna, stanowiąca dla Quine'a ich pierwszorzędną cechę i podstawę koncepcji „znaczenia bodźcowego". Są one intersubiektywnie obserwowalnymi reakcjami na obserwowalne okoliczności bodźcowe i nie stanowią właściwie zdań w ścisłym znaczeniu syntaktycznym. Najprostsze przykłady zdań okazjonalnych (obserwacyjnych): „Pada deszcz", „królik", „zielone", „gavagai" itp. Zdaniami *sensu stricto* są dopiero owe zdania stałe, relatywnie niezależne od bodźców sytuacyjnych i okoliczności; są to abstrakcje od bezpośredniego doświadczenia. Tak więc zdania stałe są wypowiadane niezależnie od sytuacyjnego kontekstu bodźcowego i stanowią wyraz językowego opracowania „znaczeń bodźcowych". Najbardziej skomplikowanym przykładem takich zdań są np. reguły gramatyki, pojęcia identyczności, aspekt numeryczny, ale nie muszą one wcale dotyczyć aż tak abstrakcyjnego poziomu języka.

Znajomość języka na poziomie obserwacyjnym nie gwarantuje jeszcze znajomości rodzajów „teorii", jakie język rozwija na poziomie wewnętrznym. Pomiędzy pojęciem soli kuchennej a interpretacją soli jako symbolu czystości, umowy społecznej bądź jałowości seksualnej istnieje realna przepaść. Z tego powodu alternatywne zdania stałe winny być dostosowane do zdań okazjonalnych w jednakowym stopniu; są one w poszczególnych kulturach kwestią historycznego przypadku i/lub kulturowego dziedzictwa. „Drogi uczenia się języka, które wiodą od zdań obserwacyjnych do teoretycznych, są jedynym łącznikiem istniejącym między językiem a teorią"[17]. Przyjmując, że ontologiczne elementy każdego języka nie mają realnej egzystencji poddającej się rewizji eksperymentalnej, Quine podkreśla, iż znacząca różnica między zdaniami obserwacyjnymi i stałymi tkwi w odniesieniu do otwartości na weryfikację i podatności na rewizję. To powoduje, że zdania drugiego rodzaju są w wyższym stopniu niezdeterminowane. To, co można empirycznie zbadać, to „znaczenia bodźcowe" i sposoby ich transmitowania za pomocą spójników logicznych (*logical connectives*) przez zdania stałe. Ale „znaczeń bodźcowych" nie da się ustalić jednoznacznie ani badaczowi języka, ani uczącemu się języka.

---

[17] W. V. O. Quine, *The Nature of Natural Knowledge*, [w:] Mind and Language, S. Guttenplan (ed.), Oxford 1975, s. 79.

Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do „reszty" ontologii niezbędnej do transmitowania „znaczeń bodźcowych" i pełnej ich strukturalizacji. Stąd wybór ontologii badanego języka (przyswajanego w równej mierze) jest kwestią decyzji, których nie da się uzasadnić empirycznie, lecz jedynie względami natury konwencjonalnej. A zatem ontologia każdego języka jest względna i nie ma możliwości wykonania „przekładu radykalnego". Brak empirycznych kryteriów wyboru, co ma być po stronie odniesienia przedmiotowego, uniemożliwia ustalenie, czy to samo odniesienie jest utrzymywane przez przekład.

Błędy wynikające z przyjęcia zdroworozsądkowego rozumienia języka ujawniają się ze szczególną mocą w przypadku zetknięcia się badacza z całkowicie obcym mu językiem. Bohater opowiadania Wellsa wychodził z przekonania, że tubylcy wyrażali znajome przybyszowi zdania „uniwersalne" w swym języku, mając „w umyśle" identyczne wyobrażenia „tych samych" stanów rzeczy zewnętrznego świata obiektywnego. Quine mówi w tym miejscu o micie „umysłowego muzeum". Faktycznie, aby odkryć znaczenia zdań tubylczych, badacz może jedynie obserwować zachowania; jedyne obiektywne dane to obserwacje zewnętrznych zachowań językowych i pozawerbalnych[18]. Tego rodzaju dane ukazują tubylcze „znaczenia" wyłącznie w empirycznej i zależnej od bodźców różnorodności.

Analiza Quine'a dotyczy przypadku języka, który nigdy nie był wcześniej przekładany i do którego należy zastosować wspomniany przekład radykalny, tj. „przekład z obcego języka na podstawie danych behawioralnych, bez pomocy wcześniej istniejących słowników"[19]. Jako że najistotniejsze w każdym języku są wewnętrzne znaczenia wyrazów i zdań, rysują się dwa poziomy przekładu takich znaczeń: (1) poziom zdania obserwacyjnego i (2) poziom łączników (spójników) logicznych[20].

W odniesieniu do punktu pierwszego kryterium identyfikowania klas dźwięków wydawanych przez tubylca i ich znaczeń stanowi dyspozycja do reagowania w społecznie obserwowalnych sytuacjach bodźcowych. Przykładowo, jeśli bohater Wellsa zauważa, że tubylcy posługują się tym samym dźwiękiem zawsze w sytuacji, gdy zwracają swą uwagę na jakiś konkretny owoc (np. jabłko), może się pokusić o hipotezę, że „jabłko" jest w tej sytuacji odpowiednim ekwiwalentem oryginalnego pojęcia. Ale identyfikacja znaczenia obcego zdania okazjonalnego nie jest sprawą mechaniczną, co Quine pokazuje na przykładzie hipotetycznego wyrazu „gavagai". Badacz jest w stanie uzyskać

---

[18] M. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s. 28-29.
[19] Ibidem, s. 45.
[20] W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge 1960, s. IX.

potwierdzenie ze strony tubylca, iż wskazując na biegnącego królika i wypowiadając w tej sytuacji bodźcowej słowo „gavagai", użył prawidłowego określenia (dla uproszczenia pomijam tu wywody Quine'a, jak mianowicie analityk może ustalić oznaki zgody lub zaprzeczenia – załóżmy, że to mu się udało). Jednak badacz nie jest w stanie w sposób bezwzględny ustalić, czy „cały królik występuje wtedy i tylko wtedy, gdy występuje jego faza czasowa"[21], bowiem nie ma różnicy pomiędzy wskazywaniem królika i wskazywaniem pewnej fazy czasowej królika lub nieodłącznej części królika. Tym samym – jak wspominałem wcześniej – brak jest kryteriów dla rozstrzygnięcia, który przekład jest właściwy: „królik", „faza królika", czy może „nieodłączna część królika". Aby to ustalić, musimy zapytać tubylców w terminach odpowiadających ich pojęciom jednostkowości i mnogości, tożsamości i różnicy. Przekład tego aparatu pojęciowego na język tubylców także jednak, co Quine szczegółowo pokazuje w *Word and Object*, dokonywany bywa w rozmaity sposób; każdy właściwie z nich – na mocy określonej konwencji – nadaje się do akceptacji. W praktyce jest jednak tak, że preferuje się przekłady prostsze, „bardziej naturalne". Dlatego przyjmie się raczej „królik" niźli wyszukana „faza królika".

Jeśli zgodzimy się, że w „znaczeniu nie ma niczego, czego nie ma w zachowaniu"[22], to w konsekwencji musimy przyjąć tezę o niezdeterminowaniu przekładu. W tym wypadku odnosi się ona do zdań okazjonalnych, ale generalnie tym bardziej dotyczy to zdań stałych. Dalszym niezbędnym krokiem dla przekładu języka tubylczego jest „uruchomienie" niezbędnych hipotez analitycznych, które zapełniają lukę spowodowaną przez niezdeterminowanie przekładu już w odniesieniu do „znaczeń bodźcowych". Jedną z takich hipotez jest przyporządkowanie segmentów obserwacyjnych zdań języka tubylców słowom z języka analityka; inną jest tzw. prawo postaci, faworyzujące przekłady zwarte i prostsze. Zdania obserwacyjne nie są jedynymi probierzami trafności przekładu, mogą nim być zasady negacji i koniunkcji (pkt. 2). „Widzimy, że lingwista może upewnić się, stosując testy i prostą indukcję, iż dane słowo lub zwrot tubylców spełnia w dwóch trzecich funkcję koniunkcji. Prawdopodobnie zinterpretuje je wówczas jako koniunkcję i przetłumaczy na angielski w większości kontekstów jako «and», uwzględniając oczywiście, jak w przypadku «not», pewne odchylenia «and» od ścisłej funkcji prawdziwościowej, o której mowa"[23].

---

[21] W. V. O. Quine, *Ontological...*, s. 30.

[22] W. V. O. Quine, *Filozoficzny postęp w teorii języka*, [w:] Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka. B. Stanosz (red.), Warszawa 1977, s. 507.

[23] Ibidem, s. 510-511.

Kluczowym punktem wywodu Quine'a jest założenie, że lingwista nie jest w stanie wskazać metod niezależnej weryfikacji własnych hipotez analitycznych. Dotyczy to w szczególny sposób pojęć abstrakcyjnych. Brak jest jakichkolwiek empirycznych świadectw, że powtarzające się dźwięki obcego języka znaczą tę samą rzecz. Jedynym, co pozostaje, jest (1) uczynienie określonych dźwięków sensownymi oraz (2) przyjęcie niesprzecznych hipotez analitycznych odnoszących się do zdań okazjonalnych i łączników logicznych. Rzecz jasna, inny lingwista może wskazać alternatywne hipotezy pozwalające sensownie tłumaczyć pojęcia abstrakcyjne. Niemożliwe jest – w zasadzie – określenie jakiegoś sposobu przekładu jako fałszywego względnie prawdziwego. Dotyczy to także przypadków badaczy bilingwistów; czym innym jest bowiem językowa biegłość, czym innym przekład między dwoma językami, niemożliwy bez zastosowania hipotez analitycznych.

Ustosunkowując się do analizy przykładu „królika-gavagai" przeprowadzonej przez Quine'a, T. S. Kuhn rozszerzył i skomplikował dodatkowo ten „wyjściowy" przykład przyjmując, że oto w pewnych okresach czasu króliki zmieniają barwę, sierść, sposób biegania, są wówczas mokre itp. W tym czasie hipotetyczni tubylcy posługują się wyrażeniem „bavagai". Trudność z przekładem podwaja się, co potwierdza tezę o jego niezdeterminowaniu; możemy bowiem pytać (1) czy „bavagai" to królik plus jego szczególna cecha w danym okresie (np. mokrość) albo (2) czy „gavagai" i „bavagai" oznaczają w ogóle to samo zwierzę, jego część albo „fazę czasową". Badaczowi znowu nie pozostaje nic innego, jak tylko doświadczalne sprawdzenie reakcji tubylców na kombinacje między poszczególnymi członami powyższej alternatywy i przyjęcie jakiejś hipotezy analitycznej, co do sposobu przekładu tych i innych terminów badanego języka. Jest to rodzaj ustalania oznak uznawania bądź odrzucania terminów przez użytkowników języka; raz jeszcze konsekwencją jest wspomniana konstatacja, że w znaczeniu nie ma niczego, czego nie ujawnia zachowanie.

Na podstawie przykładów Quine'a i Kuhna dowodzić można dwóch rzeczy: że niemożliwe jest pełne uchwycenie różnic w metodach indywidualizacji przedmiotów przez różne języki lub że koncepcje istnienia tych przedmiotów są tak odmienne w języku tubylców i naszym, że przekład jest w ogóle niemożliwy. Podstawą umożliwiającą nawet tak minimalne określenie znaczenia, jak w podanym przykładzie, jest przyjęcie, że „my" i „oni" widzimy ten sam świat i jednakowo go doświadczamy. Problem sprowadza się wtedy do różnic w metodach indywidualizacji przedmiotów tego „wspólnego świata". W optyce Quine'a w grę wchodzić będą zawsze interpretacje alternatywne, będące imputacją ortodoksyjnej logiki badacza poprzez wyjście z łączników logicznych jego własnego języka.

Jeśli przyjmiemy stanowisko drugie, iż owi tubylcy widzą świat w tak krańcowo odmienny sposób, że żyją w zupełnie odmiennej rzeczywistości, to nie możemy wówczas nawet założyć, iż widząc biegnącego królika, tubylcy i my reagujemy na tę samą sytuację bodźcową. Rzecz jasna, iż wówczas każda próba przekładu skazana jest na niepowodzenie, nie wiadomo nawet, czym miałby być ten przekład i jakie miałyby być kryteria jego poprawności. A zatem każdy badacz „obcej" kultury" opowie się spontanicznie raczej za tezą realizmu metafizycznego, orzekającą o jedności świata dostępnego doświadczeniu.

W przypadku przekładu radykalnego Quine'a obcy język przypomina ukryty kod, a lingwista – jak kryptograf – stara się złamać jego szyfr. Może on odnieść sukces w dekodowaniu zachowań tubylców odzwierciedlających się w zdaniach obserwacyjnych i łącznikach logicznych, ale zdania stałe zawsze będą poza jego zasięgiem. Wprawdzie sam Quine nie twierdzi, że jego stanowisko jest z natury defetystyczne, jednakże przyjmując je, antropolog musiałby dojść do wniosku, że wszelkie próby przekładu językowego obcych sądów są nieuchronnie etnocentrycznymi imputacjami (jednymi z wielu możliwych). Sami antropologowie zdają sobie sprawę z niemożności wykonania idealnego przekładu; mimo to próba tłumaczenia pojęć teoretycznych „innych" jest praktyczną koniecznością, której – za cenę rezygnacji z uprawiania dyscypliny – nie można uniknąć. Aby możliwe było międzykulturowe komunikowanie rezultatów badań, istnieć musi zgoda co do „wspólnych" znaczeń takich pojęć, jak „magia", „obrzęd", „czarownictwo", „ofiara" itp. Badacze-antropolodzy opowiadają się z reguły za tłumaczeniami „wolnymi", w których chodzi raczej o ustalenie ogólnego sensu zachowania werbalnego tubylców, mniej zaś o powiązanie każdego dźwięku z jego określonym (literalnym) znaczeniem. Malinowski i Evans-Pritchard wypracowali własne metody łączenia wolnych tłumaczeń z literalnymi przekładami poszczególnych pojęć.

Efektem zabiegów lingwistycznych bywają zwykle słowniki dwujęzyczne, np. angielski-yoruba i yoruba-angielski, czy angielski-hausa i hausa-angielski. Hallen i Sodipo, filozofowie afrykańscy, mówią o tego rodzaju standardowych słownikach, że są ułożone przez badaczy angielskojęzycznych i stąd teoretyczne jednostki językowe angielskiego stanowią paradygmat definiowania niezdeterminowania języków tubylczych, ale nigdy nie dzieje się na odwrót[24]. Antropologowie kreują nowe znaczenia pojęć i sądów kultur badanych na poziomie dyskursu teoretycznego we własnym języku. Przekłady nie odzwierciedlają tego, co podmiot mówi w swoim języku, ani też tego, co sam badacz

---

[24] B. Hallen, J. O. Sodipo, *Knowledge, Belief and Witchcraft*, London 1986, s. 30.

powiedziałby w swoim własnym – są to oryginalne stwierdzenia i hipotezy prowadzące do próby rozumienia określonych zjawisk. Odwołajmy się choćby do dyskusji nad wzajemnie nieporównywalnymi wyjaśnieniami antropologicznymi sądu wyrażonego przez Nuerów, iż „bliźniacy są ptakami"; przyglądając się argumentacji Evans-Pritcharda, Firtha, Milnera czy Gellnera, widzimy, iż chodzi o nadawanie odmiennego sensu temu samemu sądowi z punktu widzenia – mówiąc słowami Quine'a – różnych hipotez analitycznych[25]. O sprawach tych powiemy jeszcze w kontekście uwag o metaforze (rozdział IV).

Antropologiczny pogląd na kwestię rozumienia i przekładu oraz interpretacji można by było tymczasowo zawrzeć w następujących zasadach:

(a) znaczenie określonego wyrazu może być ustalone na podstawie znajomości zdania, którego jest on częścią;
(b) znaczenie zdania opiera się zarówno na znaczeniu wyrazu, jak ogólnego języka, w którym zostało sformułowane;
(c) wyraz, zdanie i język (dyskurs) naświetlają i są równocześnie naświetlane przez kontekst kulturowo-historyczny;
(d) kontekst ów w równym stopniu dotyczy badacza, jak badanych, a realizuje się każdorazowo w „sytuacji komunikowania" sądów poprzez jednostki językowe.

Nietrudno zauważyć, iż sytuacja powyższa przypomina w dużym stopniu ideę „koła hermeneutycznego", skąd wywieść można konsekwencję tego rodzaju, iż każda próba „wejścia" w obcy kontekst kulturowy nosi znamiona arbitralności.

Cały niniejszy wywód odnieść się daje do stosowania mowy zależnej, która – przypomnę – stanowiła pretekst rozszerzenia tych rozważań: mowa zależna (posługiwanie się nią) prowadzi w rzeczywistości do całkowicie odmiennych zapisów tego samego dyskursu i wcale też nie stanowi, jak się spontanicznie mniema, metody istotnie ograniczającej zakres imputacji badawczej ze strony antropologa. Jest to zabieg i środek literacki, który w efekcie przynosi rezultat podobny do zwykłego opisu, gdyż jeden i ten sam stan rzeczy może zostać opisany na różne sposoby.

Innym często stosowanym w humanistyce zabiegiem formalnym, który zmierza do oddania oryginalnego kształtu przekonań, jest cytowanie wypowiedzi. Na najbardziej elementarnym poziomie tzw. raportów terenowych cytaty „przedzielają" jakby opisy i komentarze. Nie jest jednak tak, że istnieją one

---

[25] R. Firth, *Twins, Birds and Vegetables*, „Man" 1:1966; G. B. Milner, *Siamese Twins, Birds and the Double Helix*, „Man" 4:1969; E. Gellner, *Concepts and Society*, [w:] Rationality, B. Wilson (ed.), Oxford 1970.

Jeśli przyjmiemy stanowisko drugie, iż owi tubylcy widzą świat w tak krańcowo odmienny sposób, że żyją w zupełnie odmiennej rzeczywistości, to nie możemy wówczas nawet założyć, iż widząc biegnącego królika, tubylcy i my reagujemy na tę samą sytuację bodźcową. Rzecz jasna, iż wówczas każda próba przekładu skazana jest na niepowodzenie, nie wiadomo nawet, czym miałby być ten przekład i jakie miałyby być kryteria jego poprawności. A zatem każdy badacz „obcej" kultury" opowie się spontanicznie raczej za tezą realizmu metafizycznego, orzekającą o jedności świata dostępnego doświadczeniu.

W przypadku przekładu radykalnego Quine'a obcy język przypomina ukryty kod, a lingwista – jak kryptograf – stara się złamać jego szyfr. Może on odnieść sukces w dekodowaniu zachowań tubylców odzwierciedlających się w zdaniach obserwacyjnych i łącznikach logicznych, ale zdania stałe zawsze będą poza jego zasięgiem. Wprawdzie sam Quine nie twierdzi, że jego stanowisko jest z natury defetystyczne, jednakże przyjmując je, antropolog musiałby dojść do wniosku, że wszelkie próby przekładu językowego obcych sądów są nieuchronnie etnocentrycznymi imputacjami (jednymi z wielu możliwych). Sami antropologowie zdają sobie sprawę z niemożności wykonania idealnego przekładu; mimo to próba tłumaczenia pojęć teoretycznych „innych" jest praktyczną koniecznością, której – za cenę rezygnacji z uprawiania dyscypliny – nie można uniknąć. Aby możliwe było międzykulturowe komunikowanie rezultatów badań, istnieć musi zgoda co do „wspólnych" znaczeń takich pojęć, jak „magia", „obrzęd", „czarownictwo", „ofiara" itp. Badacze-antropolodzy opowiadają się z reguły za tłumaczeniami „wolnymi", w których chodzi raczej o ustalenie ogólnego sensu zachowania werbalnego tubylców, mniej zaś o powiązanie każdego dźwięku z jego określonym (literalnym) znaczeniem. Malinowski i Evans-Pritchard wypracowali własne metody łączenia wolnych tłumaczeń z literalnymi przekładami poszczególnych pojęć.

Efektem zabiegów lingwistycznych bywają zwykle słowniki dwujęzyczne, np. angielski-yoruba i yoruba-angielski, czy angielski-hausa i hausa-angielski. Hallen i Sodipo, filozofowie afrykańscy, mówią o tego rodzaju standardowych słownikach, że są ułożone przez badaczy angielskojęzycznych i stąd teoretyczne jednostki językowe angielskiego stanowią paradygmat definiowania niezdeterminowania języków tubylczych, ale nigdy nie dzieje się na odwrót[24]. Antropologowie kreują nowe znaczenia pojęć i sądów kultur badanych na poziomie dyskursu teoretycznego we własnym języku. Przekłady nie odzwierciedlają tego, co podmiot mówi w swoim języku, ani też tego, co sam badacz

---

[24] B. Hallen, J. O. Sodipo, *Knowledge, Belief and Witchcraft*, London 1986, s. 30.

powiedziałby w swoim własnym – są to oryginalne stwierdzenia i hipotezy prowadzące do próby rozumienia określonych zjawisk. Odwołajmy się choćby do dyskusji nad wzajemnie nieporównywalnymi wyjaśnieniami antropologicznymi sądu wyrażonego przez Nuerów, iż „bliźniacy są ptakami"; przyglądając się argumentacji Evans-Pritcharda, Firtha, Milnera czy Gellnera, widzimy, iż chodzi o nadawanie odmiennego sensu temu samemu sądowi z punktu widzenia – mówiąc słowami Quine'a – różnych hipotez analitycznych[25]. O sprawach tych powiemy jeszcze w kontekście uwag o metaforze (rozdział IV).

Antropologiczny pogląd na kwestię rozumienia i przekładu oraz interpretacji można by było tymczasowo zawrzeć w następujących zasadach:

(a) znaczenie określonego wyrazu może być ustalone na podstawie znajomości zdania, którego jest on częścią;
(b) znaczenie zdania opiera się zarówno na znaczeniu wyrazu, jak ogólnego języka, w którym zostało sformułowane;
(c) wyraz, zdanie i język (dyskurs) naświetlają i są równocześnie naświetlane przez kontekst kulturowo-historyczny;
(d) kontekst ów w równym stopniu dotyczy badacza, jak badanych, a realizuje się każdorazowo w „sytuacji komunikowania" sądów poprzez jednostki językowe.

Nietrudno zauważyć, iż sytuacja powyższa przypomina w dużym stopniu ideę „koła hermeneutycznego", skąd wywieść można konsekwencję tego rodzaju, iż każda próba „wejścia" w obcy kontekst kulturowy nosi znamiona arbitralności.

Cały niniejszy wywód odnieść się daje do stosowania mowy zależnej, która – przypomnę – stanowiła pretekst rozszerzenia tych rozważań: mowa zależna (posługiwanie się nią) prowadzi w rzeczywistości do całkowicie odmiennych zapisów tego samego dyskursu i wcale też nie stanowi, jak się spontanicznie mniema, metody istotnie ograniczającej zakres imputacji badawczej ze strony antropologa. Jest to zabieg i środek literacki, który w efekcie przynosi rezultat podobny do zwykłego opisu, gdyż jeden i ten sam stan rzeczy może zostać opisany na różne sposoby.

Innym często stosowanym w humanistyce zabiegiem formalnym, który zmierza do oddania oryginalnego kształtu przekonań, jest cytowanie wypowiedzi. Na najbardziej elementarnym poziomie tzw. raportów terenowych cytaty „przedzielają" jakby opisy i komentarze. Nie jest jednak tak, że istnieją one

---

[25] R. Firth, *Twins, Birds and Vegetables*, „Man" 1:1966; G. B. Milner, *Siamese Twins, Birds and the Double Helix*, „Man" 4:1969; E. Gellner, *Concepts and Society*, [w:] Rationality, B. Wilson (ed.), Oxford 1970.

niezależnie, dołącza się bowiem do nich komentarz opisowy, który jest już przecież formą interpretacji, powiedzmy – pierwszego stopnia. Głównym jego zadaniem jest wskazanie założeń semantyki pojawiających się w cytowanej wypowiedzi pojęć i sądów: w zdaniach-cytatach założenia te są „używane" w zwykły sposób, natomiast komentarz ujawnia je i wyszczególnia, będąc metajęzykiem względem oryginału. Łącząc cytaty z komentarzami, badacz stara się np. pokazać, czym jest sztuka w badanym kontekście kulturowo-społecznym; jak wyobrażane są i pojmowane przedmioty materialne mogące być jej artefaktami (jakimi są w kulturze nowożytnoeuropejskiej). W tym miejscu łatwo jednak o przyjęcie w sposób nieuświadamiany (najczęściej tak właśnie dzieje się) założenia, że badane podmioty i antropolog stają rzekomo w obliczu „tych samych zjawisk", które jedynie różnie są postrzegane oraz nazywane i nie odpowiadają w sposób wzajemnie jednoznaczny jednostkom pojęciowym badacza (znowu: zwłaszcza jego jednostkom językowym). Ciekawe jest to, iż taki rodzaj metafizycznego realizmu – jak była już o tym mowa – przyjmują także antropologowie-relatywiści, którzy pragną przecież wykazać, że pojęciowe światy różnych kultur są nieporównywalne. W rzeczywistości badacz myli w tym momencie dwie rzeczy – obiekty z reprezentacjami (wyobrażeniami) tych obiektów i jest przekonany, że prawomocnie orzeka o tych pierwszych mówiąc, że oto właśnie jest sztuka w tej to a tej kulturze.

Dodatkową komplikacją jest sytuacja, gdy antropolog stara się interpretować sądy na podstawie danych językowych, o których zakłada, że są stwierdzeniami opisowymi. Wiadomo jednak, iż w grę wchodzić mogą albo (1) cytaty, albo (2) interpretacje dokonane przez same podmioty; z sytuacją taką należy się liczyć zwłaszcza w społecznościach, w których upowszechniła się znajomość pisma. Poświęćmy tej kwestii nieco więcej uwagi.

Charakterystyczne jest, iż kiedy mówi się o przekładzie, rozumieniu i interpretacji wiedzy tubylczej, ma się z reguły na myśli wiedzę przekazywaną wyłącznie w komunikatach mówionych. Antropolog zakłada ponadto, iż jest to wiedza „prawdziwa" w specyficznym sensie: badany mówi to, co sam rzeczywiście myśli i/lub odczuwa. Pomija się tym samym sytuację, gdy mamy już do czynienia z upowszechnionym społecznie subkodem języka, za jaki traktowane jest pismo. W wielu swych pracach, z których najistotniejsza teoretycznie wydaje się *The Domestication of the Savage Mind*, Jack Goody wprowadza pismo (*writing*) oraz umiejętność pisania i czytania (*literacy*) jako istotne czynniki kształtujące i modyfikujące systemy poznawcze, które mają dodatkowo tłumaczyć ciąg ewolucyjny od pierwotnych kultur preliterackich do współczesnych kultur industrialnych. Zanim zajmiemy się bliżej eksplikacją poglądów tego brytyjskiego antropologa pod interesującym nas kątem wpływu piśmienności na charakter formułowanych sądów kulturowych, kilka uwag

wprowadzających, dotyczących różnego rozumienia relacji pisma do języka mówionego.

F. de Saussure zakładał, iż pismo reprezentuje po prostu język. Idea braku jakościowej różnicy pomiędzy językami mówionymi i pisanymi podtrzymywana jest do dzisiaj przez większość lingwistów, zwłaszcza zorientowanych strukturalistycznie. R. Jakobson, zakładając relacyjno-hierarchiczny charakter języka, uważa, że jego strukturze towarzyszyć mogą „twory zastępcze", np. systemy graficzne. Pismo ma wprawdzie cechy swoiste, ale wtórne, gdyż żaden z podmiotów danej wspólnoty językowej nie jest w stanie ani czynnie, ani biernie opanować systemu graficznego, nie znając uprzednio systemu fonologicznego. Tak więc np. litery symbolizują jedynie jednokierunkowo określone fonemy, czego potwierdzeniem jest niemożność nauczenia się języka przez dzieci głuchonieme wyłącznie za pośrednictwem samego tylko pisania. Ten stan rzeczy wydaje się więc sprowadzać do słynnego twierdzenie H. Jacksona, iż„Symbole pisane lub drukowane są symbolami symboli"[26]. Podobnego zdania są Sapir, Bloomfield, Hockett i Martinet – uważają oni za właściwy przedmiot badań mówioną postać języka naturalnego. W przeciwieństwie do nich, Hjelmslev twierdzi, że „pochodność" pisma nie zmienia faktu, że jest to manifestacja danej formy językowej. „Ponadto nie zawsze wiedziano na pewno, co jest pochodne, a co nie [...] wynalazek pisma alfabetycznego ginie w pomroce dziejów, tak iż twierdzenie, że opiera się on na analizie fonetycznej, jest tylko jedną z możliwych hipotez diachronicznych; mógł się również opierać na formalnej analizie struktury języka"[27].

Jeden z badaczy związanych z Praskim Kołem Lingwistycznym, J. Vachek, podkreśla z kolei współistnienie w jednym i tym samym języku dwóch norm: mówionej i pisanej. Pierwsza z nich charakteryzuje się dynamicznością i odzwierciedla zarówno komunikacyjny, jak i emocjonalny aspekt języka; druga – jako system elementów graficznych – jest statyczna i odzwierciedla jedynie komunikacyjny aspekt języka. Tym samym pismo intensyfikuje funkcjonalny charakter języka, a sam fakt druku stanowi tutaj czynnik ewolucyjno-rozwojowy[28]. Do powyższych sformułowań nawiązuje przede wszystkim Goody.

Właściwe rozważania muszą jednak jeszcze zostać poprzedzone ustaleniem wchodzących w grę wariantów sytuacji językowej, jakie możemy rozpatrywać w analizach kultury. Mamy trzy takie warianty: (1) język posiada wyłącznie

---

[26] Wg R. Jakobson, *Pojęcie cech dystynktywnych w językoznawstwie. Wspomnienia i rozważania*, [w:] Językoznawstwo strukturalne, A. Weinsberg (red.), Warszawa 1979, s. 40.

[27] L. Hjelmslev, *Prolegomena do teorii języka*, [w:] Językoznawstwo strukturalne, op. cit., s. 114.

[28] J. Vachek, *Written Language*, The Hague 1973, s. 34.

formę oralną (sytuacja „klasycznie" trybalna, o jakiej do tej pory *de facto* mówiliśmy); (2) istnieje forma mówiona i pisana, którą albo (2a) posługują się wszyscy w danej kulturze, albo (2b) jedynie wyspecjalizowana grupa ludzi oraz (3) język ma tylko formę pisaną, gdyż (3a) forma oralna zanikła lub (3b) nigdy nie istniała[29]. Punktom (1), (2) i (3) odpowiadają w terminologii Swadesha: języki lokalne, języki światowe i języki klasyczne. Rzecz oczywista, że każdy z wymienionych przypadków wymagałby odrębnego zanalizowania i specyficznego podejścia, połączonego z różnorodną kompetencją badawczą. Jedynie pierwszy z nich uwzględniany jest w przeważającej mierze opracowań antropologicznych (problem „język a myślenie w kulturach tubylczych") i jego dotyczy. Przypadek (2) uwzględniany jest w badaniach tzw. społeczeństw złożonych lub w pracach etnograficznych dotyczących tradycyjnych społeczności chłopskich Europy. Warto zauważyć, że B. L. Whorf, dowodząc istnienia relatywizmu językowego, zestawił ze sobą opozycyjnie z jednej strony język hopi (tylko forma ustna), z drugiej języki europejskie, nazwane standardowymi, które od wieków posiadają formę pisaną. W poglądach Whorfa był *implicite* zawarty wniosek, że pojawienie się pisma zmieniło sposób konceptualizacji świata przez Europejczyków, spowodowało rozwój nauki, filozofii, pojęcia czasu historycznego.

Przypadek (3) należy właściwie do kompetencji filologów i historyków kultury. W związku z tą ostatnią sytuacją warto w tym miejscu powiedzieć jedynie, że badania dostarczyły dowodów, iż mogą zdarzyć się wypadki rozumienia pisma bez pośrednictwa wyobrażenia mowy. Jest tak choćby wtedy, gdy rozważamy klasyczny język chiński w jego dzisiejszej postaci. Mimo iż od X wieku n.e. jest to język martwy (zastąpił go bardzo odmienny nowochiński), to jednak wykształceni mieszkańcy Chin (Mao!), Tajwanu i Honkongu są zdolni pisać w nim wiersze. Obecny język klasycznochiński posiada wiele systemów fonologicznych, które nie są w stanie zapewnić zrozumiałości tekstu. Tekst klasyczny jest więc zrozumiały tylko wówczas, gdy widzimy go na papierze. „Niezrozumiałość tekstu mówionego wynika stąd, że w toku rozwoju języka klasycznochińskiego całe dziesiątki wyrazów [...] przybrały jednakowe brzmienie, podczas gdy odpowiadające im znaki pisane zachowały różny kształt"[30]. Mamy tutaj zatem do czynienia z sytuacją całkowicie odwrotną od zakładanej przez lingwistów.

W ramach niniejszych rozważań interesować nas będzie jednak prawie wyłącznie sytuacja typu (2), w której tradycja oralna i pisemna współistnieją ze sobą, ale pojawienie się i stopniowe rozszerzenie możliwości komunikowania

---

[29] J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1978, s. 152.

[30] A. Weinsberg, *Językoznawstwo ogólne*, Warszawa 1983, s. 41.

za pomocą pisma przynosi – jak powiada Goody – zmiany w treściach i procesach poznawczych.

Główna myśl konstytuująca całość rozważań Goody'ego zawiera się w stwierdzeniu, iż mimo zasadniczo trafnej rekonstrukcji myślenia ludów pierwotnych, jakiej dokonali antropologowie, zwłaszcza Lévi-Strauss, rozdział na dwa style myślenia: pierwotny („nieoswojony") i współczesny („udomowiony") jest o tyle fałszywy, iż nie zawiera w sobie możliwości wyjaśnienia przejścia od jednego z tych stylów do drugiego. Innymi słowy, brak tutaj perspektywy rozwojowej, której przyjęcie umożliwiałoby odpowiedź na pytanie: co sprawiło, że treści i procesy poznawcze ludów prymitywnych jednak ewoluują ku myśleniu nowoczesnemu. I tak eksponowany w tym kontekście Lévi-Strauss w wielu swoich pracach dokonywał zestawienia, na zasadzie opozycji, charakteru i cech owych dwóch rodzajów myślenia. Wymieńmy przykładowo kilka takich par pojęciowych: myśl neolityczna/myślenie współczesne, oparcie na konkrecie/oparcie na abstrakcji, myślenie mitem/myślenie naukowe, magia/wiedza naukowa, bricoleur/technika, bezwzględność/historyczność itd. Mają to być alternatywne sposoby postrzegania, konceptualizowania i rozumienia świata – przez Lévi-Straussa traktowane jako rozłączne zarówno ze względów czasowych („paradoks neolityczny" wyłonił myśl symboliczną), jak i przyczynowych (inspiracja innymi czynnikami). Goody zauważa, że Lévi-Straussowskie dychotomie nie są w stanie ukazać mechanizmu przejścia od myśli „nieoswojonej" do „udomowionej", wytłumaczyć przypadków ich krzyżowania się i współegzystencji. Zmodyfikowany sposób patrzenia na powyższe różnice uwzględnić musi, oprócz samego ich podkreślania, jakiś trzeci zbiór faktów, na podstawie których wyjaśnić można zarówno trwanie, jak i ewolucję danego „stylu myślenia".

Jak nietrudno się domyślić, czynnikiem, który dostarcza takiego zbioru faktów, jest pojawianie się pisma. Chodzi tutaj nie tyle o nie samo, ile o umiejętność posługiwania się pismem alfabetycznym. Podział na myślenie pierwotne i myślenie nowoczesne pokrywa się z podziałem na społeczności przedpiśmienne i piśmienne. To, że fakt ten nie zawsze dostrzegany był przez antropologów, wypływało z tradycji traktowania pisma jedynie jako materialnego korelatu języka, z podkreślenia tylko jednej jego funkcji, jaką jest utrwalanie realizacji językowych. Goody stara się pokazać, że posiada ono ponadto kilka innych funkcji, niezwykle ważnych dla stylu myślenia podmiotów, które osiągnęły zdolność czytania i pisania. „Styl myślenia" oznacza tutaj dwa powiązane aspekty – treści i procesy poznawcze; są one wzajemnie sprzężone. Skoro więc zmieniają się treści (pod wpływem pisma), towarzyszyć muszą temu zmiany w procesach myślowych. Goody stawia tezę, że jeśli kulturę potraktować jako serię określonych aktów komunikacyjnych, to

wówczas różnice w sposobach komunikowania są często tak istotne, jak różnice w sposobach produkcji[31]. Tym samym różnice między społeczeństwami prymitywnymi i rozwiniętymi wiążą się nie tyle z różnicami w umysłach podmiotów tych kultur, ile z różnicami w sposobach komunikowania. W jaki sposób pismo zmienia te sposoby?

Poprzez fakt przeniesienia języka ze sfery słuchowej do wizualnej pismo umożliwia zastosowanie wobec niego odmiennych sposobów badania. Nadaje ono komunikacji ustnej ustaloną formę materialną, sprawiając tym samym, że człowiek osiąga dystans wobec swoich aktów werbalnych. Umożliwia to w konsekwencji wykształcenie się u ludzi określonych umiejętności intelektualnych, których rozwinięcie bez pisma byłoby znacznie utrudnione. Są to: wzrost działalności krytycznej, racjonalności, sceptycyzmu i logiki[32]. Wspomniany dystans wobec własnych wypowiedzi sprawia, że jednostka może teraz „badać to, co mówi w bardziej obiektywny sposób. Może stanąć z boku, komentować, nawet poprawiać swój własny produkt"[33]. Chodzi także o to, że słowo utrwalone na piśmie przestaje być bezpośrednio związane z rzeczywistością działania (z „kontekstem sytuacji" w sensie Malinowskiego); samo staje się obiektem takiego działania.

Pismo umożliwia – co jest już oczywiste – o wiele lepsze kumulowanie wiedzy (szczególnie abstrakcyjnej), publiczność można zaznajamiać z coraz szerszym jej zakresem. Społeczeństwa tradycyjne są nie tyle „naznaczone" brakiem myślenia refleksyjnego, ile brakiem narzędzi do takiego konstruktywnego przemyśliwania[34]. Dekontekstualizacja mowy za pomocą pisma zmienia nie tylko sam środek komunikacji (pismo zastępuje komunikowanie werbalne), ale powoduje zmianę komunikatu (tekst staje się obiektem refleksji bez konieczności konfrontowania go z działaniem). Tym samym pismo depersonalizuje również przekazywaną treść, nadaje jej charakter na poły ponadczasowy. To, że teksty pisane mają trwałą formę, stwarza warunki do rozwoju takich dziedzin, jak logika symboliczna, algebra – a idąc jeszcze dalej – rachunek różniczkowy i całkowy. Wszystko to byłoby niemożliwe bez uprzedniego istnienia pisma.

Wpływ umiejętności czytania i pisania spowodował także rozwój podstawy nowoczesnego myślenia, jaką są systemy klasyfikacyjne. Dopiero coś, co zostało napisane, stawia przed użykownikiem języka konieczność określenia zasad i metod dokonanej klasyfikacji. Język mówiony „maskuje" brak spójności, dwuznaczności i sprzeczności logiczne, które ujawniają się, gdy

---

[31] J. Goody, op. cit., s. 37.
[32] Ibidem.
[33] Ibidem, s. 150.
[34] Ibidem, s. 44.

możemy spojrzeć na dokonaną klasyfikację. Na marginesie warto zauważyć, że poszukiwanie przez antropologów koherentnych, logicznych i zupełnych systemów klasyfikacyjnych spowodowane jest – jak się wydaje – wychowaniem i partycypowaniem w tradycji formułowania takich właśnie skończonych zasad oglądu świata. Istnieje jednak realne niebezpieczeństwo, że nasze zastosowania schematów klasyfikacji oraz systemów symbolicznych mogą błędnie prezentować tubylczy punkt widzenia – i to zarówno członków kultur preliterackich, jak lierackich. Może zaistnieć także sytuacja tego rodzaju, że badacz imputuje określoną klasyfikację podzielaną przez „piśmienną" część społeczeństwa tej jego części, która partycypuje tylko w języku mówionym.

Naszkicowane powyżej najistotniejsze ogólne tezy Goody'ego na temat wpływu pisma na ewolucję stylu myślenia (systemów poznawczych) prowadzą do ostatecznej konkluzji, iż nie ma typowej, wyraźnej dychotomii między myśleniem „prymitywnym" i „nowoczesnym". Zmiany w sposobach myślenia dokonują się – jego zdaniem – ewolucyjnie, pod wpływem przemian w sposobach komunikowania wiedzy. Tak więc z jednej strony brak, z drugiej obecność pisma sprzyjają kształtowaniu się różnych procesów poznawczych. Pismo – dzięki swoim specyficznym właściwościom – stwarza warunki do rozwoju odmiennego stylu myślenia. Ów nowoczesny styl myślenia znamionują: logika, filozofia, myślenie refleksyjne, racjonalność, sceptycyzm, kontrola danych za pomocą klasyfikacji oraz udoskonalenie sposobów komunikowania.

Zmiany, jakie wprowadziło rozpowszechnienie się pisma, można rozpatrywać z perspektywy współczesnych badań antropologicznych oraz studiując historycznie wczesne materiały pisane[35]. Jeśli chodzi o ten drugi aspekt zagadnienia, wykraczający poza kompetencję etnologa, ciekawe byłoby np. zbadanie zmian zachodzących w oglądzie świata poprzez zanalizowanie zmian w kanałach komunikowania: od wynalazku pisma w Babilonii, poprzez wprowadzenie i upowszechnienie alfabetu w Grecji i początki druku w Europie Zachodniej doby Renesansu. Badania takie były już oczywiście w różnym zakresie prowadzone, między innymi starano się ustalić, czy określony rodzaj pisma stanowi czynnik hamujący bądź stymulujący myśl naukową. Powszechne do dzisiaj są sądy, że ideograficzny język chiński stał się istotnym elementem hamującym rozwój nowoczesnej nauki w tym kraju; poglądowi temu przekonywająco zaprzecza znawca kultury Chin, Joseph Needham, który dowodzi rzeczy wręcz odwrotnej[36]. Zostawmy jednak poglądy na ten temat na uboczu, a nawiążmy do ustaleń Goody'ego w trybie dostosowanym do rozważań niniejszego rozdziału. Ze zrozumiałych względów pomijam także kwestię oceny

[35] Ibidem, s. 78.

[36] Por. J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, Warszawa 1984.

koncepcji „autonomicznej literackości" Goody'ego, jako mniej istotną w tym momencie.

Wydaje się, że podział na język mówiony i język pisany uwzględnić musi dodatkowo dwa warianty każdego z nich. Otóż język oralny może mieć charakter nieformalny i formalny (jak np. w rytuałach); podobnie język pisany może przypominać komunikację ustną w swych nieformalnych zastosowaniach (np. pisanie listów, ale także świadome zabiegi lietrackie) lub stosować się do ściśle określonych kryteriów formalnych (jak w przypadku tekstów naukowych). W. Chafe wyróżnia dodatkowo sytuację, gdy język bez tradycji pisanej ma także różne „style", paralelne w pewnym sensie do różnic między językami mówionymi a pisanymi – coś w rodzaju „oralnej piśmienności" w obrębie literatury ustnej[37]. W swych konstatacjach Goody zdaje się uwzględniać pismo oraz zdolność czytania i pisania tylko w ich aspekcie formalnym (tylko tak rozumiane pismo wpływa na rozwój nowoczesnego stylu myślenia). Tymczasem jednak język ustny w zastosowaniach rytualnych posiada cechy upodabniające go do języka pisanego: charakteryzuje się względną trwałością i powtarzalnością, stabilnością stylu, zawartości treściowej oraz struktury. W języku rytualnym istnieje tendencja do dominacji „monologizowania" i formalizacji wygłaszanych tekstów. Z drugiej strony, nieformalne zastosowanie pisma zbliżone jest raczej do formalnych zastosowań oralnych i korzysta z zasobów języka mówionego.

W momencie gdy badacz jakiejkolwiek kultury opiera się na danych językowych dostarczanych mu przez jej podmioty, powinien uwzględnić tę jakościową zmianę, jaka zachodzi pomiędzy dostarczonym mu komunikatem werbalnym (obojętnie jak uzyskanym), jego zapisem i utrwaleniem oraz ostatecznym kształtem zinterpretowanego już materiału. W nieuchronny sposób zachodzi tutaj proces najpierw (1) dekontekstualizacji, następnie (2) ponownej integracji danych lingwistycznych w nowym kontekście potrzeb wyznaczanych przez wiedzę badacza. Owa jakościowa zmiana tkwi nie tyle – jak zdaje się sądzić Goody – w dekontekstualizacji języka pisanego i wysokim stopniu zdeterminowania kontekstem języka mówionego, ile w zamianie komunikatu werbalnego o charakterze nieformalnym w informację o charakterze zinterpretowanych (nieuchronnie) danych uporządkowanych pod względem formalno-logicznym. Fragmentaryczna natura mowy staje się zintegrowaną jakością zapisanego tekstu, w obrębie którego zawartych być może więcej informacji niźli w wypowiedzi oryginalnej. Tekst pisany jest zawsze jednocześnie selektywny i redundantny.

---

[37] W. Chafe, *Integration and Involement in Speaking, Writing, and Oral Literature*, [w:] Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy, D. Tannen (ed.), New Jersey 1982, s. 35-53.

Dany komunikat werbalny – powiedzmy – skierowany przez badanego do antropologa, charakteryzuje się zdaniami prostymi, zawierającymi zwykle jeden element orzecznikowy w rodzaju czasownika lub orzeczenia imiennego oraz frazę nominalną (rzeczownik lub zaimek rzeczownikowy wraz z jego określeniami). W zapisie stosuje się różne środki integrujące niespójność, prostotę i fragmentaryczność werbalizmu, między innymi tzw. nominalizację. Przekształca ona zdanie oryginalne w strukturalny odpowiednik frazy nominalnej (grupy podmiotu i orzeczenia). Transformacja tego rodzaju zwykle podkreśla informacyjno-poznawczy aspekt komunikatu, „porządkując" go ponadto stylistycznie w jednorodny typ. Jej efektem bywa także abstrakcyjna reifikacja stanów rzeczy opisywanych w oryginalnej wypowiedzi. Np. zapis przynosi „rozwój" zamiast „rozwija się", „działalność/działanie" zamiast „działa" etc. Są to zabiegi konieczne, jeśli zadaniem pracy antropologa ma być intersubiektywne komunikowanie rezultatów badawczych. W innym wypadku efektem byłyby absolutnie nieczytelne protokolarne zapisy „strumienia" informacji podawanych chaotycznie i często w nieznanym języku. Komunikowanie, o którym mowa w przypadku prezentacji rezultatów badań, jest już jednak wyłącznie komunikowaniem zrozumiałym w kontekście literatury pisanej, zwróconym do audytorium kompetentnego literacko, które dokonuje własnej interpretacji sposobu, w jaki interpretował oryginalny kontekst sam badacz.

W opracowaniu zaciera się różnica pomiędzy rozumowaniami podmiotów podanymi w formie uschematyzowanej przez badającego a lokalnymi modelami wiedzy opartymi na kontekście etnograficznym. Jak mówi A. Cicourel: „Kreujemy formalne schematy będące częścią tradycji pisanej, aby formułować twierdzenia o ludzkim życiu społeczno-kulturowym"[38]. Ze swej strony możemy dodać, że w pewnym momencie działalność antropologa rekapituluje w skali subiektywnej proces rozwoju wiedzy – od oralności „face-to-face", poprzez surowy zapis dokumentacyjny komunikatów werbalnych, aż po ostateczny produkt literacki, jakim jest tekst antropologiczny, który rządzi się już własnymi prawami (zob. rozdział następny).

Potwierdzeniem, że kwestie, o których teraz mówimy, nie są sztucznie wyolbrzymiane, jest narastająca literatura przedmiotu, a także prace teoretyczne uwzględniające „aspekt oralności" w zestawieniu z „pisaną" wiedzą filozoficzną i antropologiczną. Wspomniani już przeze mnie Hallen i Sodipo[39] starali się pokazać swoistość epistemologicznych założeń filozofii Joruba, o których nie daje się bezpośrednio wnioskować na podstawie warsztatu filozofii europejskiej.

---

[38] A. V. Cicourel, *Text and Discourse*, „Annual Review of Anthropology" 14: 1985, s. 183.

[39] B. Hallen, J. O. Sodipo, op. cit.

Kultury oralne, a więc oparte na ustnym sposobie utrwalania sądów, mogą je wyrażać w formie całkowicie przysłowiowej lub nie przemyślanej, wskutek warunków i możliwości wyznaczanych przez ekonomię pamięciową. To, co kultura zapamiętuje, nie musi być tym, co kultura piśmienna zapisuje jako swą „tradycję". Inny jest także sposób utrwalania i wyrażania informacji, co wcale jednak nie oznacza, że postawy intelektualne przedstawicieli obu kultur także są różne. Filozofowie i antropologowie wychodzą zwykle z silnie zakorzenionych przesądzeń o uniwersalności znaczeń takich pojęć, jak „wiedza", „przekonanie", „wierzenie", „czarować", skąd – zdaniem omawianych badaczy afrykańskich – biorą się błędne interpretacje i przekłady znaczeń języka np. joruba jako odnoszących się do „tych samych" stanów rzeczy. Za tym idzie błędna analiza myśli Joruba; mało tego – interpretacja jednostkowa sposobów myślenia tej grupy przenoszona jest i uogólniana na myśl afrykańską jako taką – wyrażać mają one jej wszystkie podstawowe cechy konstytutywne.

Wychodząc z teorii przekładu radykalnego Quine'a, Hallen i Sodipo porównują znaczenia i usytuowanie w systemie pojęciowym języka angielskiego i joruba odpowiednich par pojęciowych: „wiedzieć" – „mó" oraz „sądzić" – „gbagbó". Okazuje się, że znaczenia poszczególnych członów tych zestawień różnią się międzykulturowo i językowo. Przede wszystkim analiza zdaniowa nie jest w stanie ustalić znaczeń terminów afrykańskich. Jeszcze bardziej widoczne to jest w przypadku analizy pojęcia „czarownictwa", która wychodzi z uniwersalnego pojęcia typu praktyk zwanych czarami. Nasi badacze pokazują, że to, co dla Europejczyków stanowi wyraz klasycznych praktyk czarowniczych, wcale nie „podpada" pod czary w systemie pojęciowym Joruba. W jaki sposób konstruowane są uniwersalne teorie czarownictwa? Autorami dwóch z nich są Geoffrey Parrinder i Lucy Mair[40]. Badacze ci, widząc trudności stworzenia zadowalającej analizy tego zjawiska z powodu historycznego oddalenia i niekompletności danych odnoszących się do realiów europejskich, dokonali zabiegu „rzutowania wstecz" innych zjawisk wydających się należeć do kategorii „czarownictwo". Właśnie Afryka (tradycyjny zresztą teren eksploracji antropologów brytyjskich) wydała się szczególnie nęcąca jako jakoby dokładna replika zjawiska znanego z Europy i stąd użyteczna przy wyjaśnianiu zanikłych praktyk kultury nowożytnoeuropejskiej. Ale w jaki sposób można mówić o substancjalnej ekwiwalencji czarownictwa na Zachodzie i w Afryce nie wiedząc w rzeczywistości i nie rozumiejąc, czym jest jedno z nich? Jeśli pójść tropem Quine'a, widać, że badacze ci zmierzają do przyjęcia mitu uniwersalnych sądów – w tym przypadku chodzi o założenia, że czarownictwo, gdziekolwiek je spotkamy, w dowolnym okresie historycznym,

[40] Por. G. Parrinder, *Witchcraft: European and African*, London 1970; L. Mair, *Witchcraft*, London 1969.

jest w sposób istotny jednakowej natury i ma tożsamy sens. W tej optyce „mitu uniwersalności" 'aje' u Jorubów odpowiada stanowi umysłów „czarujących" w Europie przed wiekami. W toku dowodzenia Parrindera pojawiają się ponadto stereotypowe charakterystyki czarownictwa na Zachodzie; powtórnie odkrywa on je w Afryce[41]. Przekonania zawarte w obu „systemach czarowniczych" są identyczne, ponieważ od początku (*implicite*) założono, że są to przekonania tego samego rodzaju.

Oryginalne poglądy wyrażone przez Hallena i Sodipo zmierzają do pokazania, opierając się na teorii języka Quine'a, że istnieje znacząca nieporównywalność idiomów systemów pojęciowych literackiej Europy i oralnej epistemologii Afryki.

Powróćmy teraz do zagadnienia rodzaju materiałów, z jakich korzystają badania antropologiczne. Dane, na których opiera się antropologia, są ściśle określone; badacze mogą obserwować działania (w tym wykonania językowe) i warunki, w jakich te działania i wypowiedzi mają miejsce. Ta nieintencjonalnie ukierunkowana charakterystyka działań kulturowych jest podstawą tworzenia różnych teorii interpretacji różnie organizujących pojęciowo obszar czynników o statusie intencjonalnym. Problem leży w sposobie przejścia od danych do ich teoretycznego opracowania i zinterpretowania. Jeśli teoria interpretacji jest zdeterminowana dostępną bazą danych nieintencjonalnych, rodzi się sceptycyzm co do możliwości takiej wiedzy, jaką obiecuje zwłaszcza antropologia, w więc wiedzy odnoszącej się do obcych kontekstów kulturowych. Pozostańmy na gruncie rozważań o danych lingwistycznych. Antropolog próbujący rekonstruować sądy na podstawie zdań języka tubylców nie może po prostu zapytać: jakie jest znaczenie tubylczego zdania *Z*. Musi on raczej zapytać o znaczenie wyznaczone *Z* przez określony schemat przekładu *P*, w obrębie którego istnieją alternatywy wobec *Z*. Jeśli traktuje się kulturę jako pewne uniwersum symboliczne, uniwersum myśli, to pragnąc opisać je językowo, należy rozważyć problem tożsamości schematów językowych ze schematami pojęciowymi. Zależnie od odpowiedzi na to pytanie, różnie rozwiązuje się samą kwestię przekładu językowego. Relatywiści językowi w rodzaju Whorfa na pytanie, czy dwie kultury posługują się różnymi schematami pojęciowymi, jeśli mówi się w nich językami, które wydają się być wzajemnie nieprzekładalne, odpowiadają pozytywnie. Sugerują oni tym samym, że całe zakresy znaczących zdań (np. Indian Hopi) nie mogą zostać przełożone na języki indoeuropejskie, a tym samym nie można zrozumieć indiańskich schematów pojęciowych organizujących ich świat przyrodniczy i społeczny. Są one jednoznacznie zdeterminowane przez jednostki językowe;

---

[41] B. Hallen, J. O. Sodipo, op. cit., s. 118.

dla tak myślącego relatywisty brak wzajemnej przekładalności języków jest niezbędnym (i wystarczającym) warunkiem przyjęcia tezy o różnicach w schematach pojęciowych.

Większość antropologów-nierelatywistów twierdzi jednak, że przezwyciężanie trudności z przekładem międzykulturowym języków i przekonań stanowi część antropologii jako nauki. Sam zaś problem relatywizmu nie może być rozwiązany w sposób formalny (zwłaszcza jeśli chodzi o jego wymiar epistemologiczny). Mówiąc o rywalizujących ze sobą wizjach rzeczywistości (np. że schemat pojęciowy = schemat językowy oraz schemat pojęciowy ≠ język), E. Gellner podkreśla, że każda z tych wizji, A i B – odpowiednio – zawiera jako swoją część twierdzenie, że ostateczną instancją odwoławczą dla każdej z nich jest – odpowiednio – a' i b'. Zastosowanie procedury a' potwierdza w zasadzie wizję A i krytykuje w zasadzie B (i odwrotnie). Brak więc „logicznego" sposobu nawrócenia zwolenników A na B i B na A[42]. Rozumowanie powyższe można, *mutatis mutandis*, przenieść na spór relatywizmu z „obiektywizmem".

Dla rozważań tutaj prowadzonych istotny jest inny aspekt podstawowy poznawania kultury w etnologii. Otóż antropolog, obojętnie jakiej teorii (filozofii) kultury będzie on wyznawcą, aby określić, co znaczy jakiekolwiek zdanie obcego języka, musi określić sądy, jakie ono wyraża. Nie jest jednak w stanie zrobić tego inaczej, niźli werbalizując je. W konsekwencji dzieje się tak, iż utożsamia się sądy ze zdaniami je wyrażającymi, co jest – rzecz jasna – nadużyciem; przekład zdania traktuje się jako jednoczesny przekład międzykulturowy sądu, który ono wyraża (dochodzi tu do głosu wiara w ponadkulturową identyczność aprioryczną wchodzących w grę sądów, o czym mówili Hallen i Sodipo).

Możliwość dokonania adekwatnego przekładu badacze-nierelatywiści podbudowują ponadto innymi jeszcze założeniami-imputacjami, jak np. zasadą racjonalności jako zasadą *a priori*. Przyjmuje się zatem, że nawet najprostszy rodzaj komunikacji werbalnej pomiędzy przedstawicielami różnych kultur zawiera założenie o pewnej wspólnocie percepcji, doświadczania rzeczy, rozumienia prawdy empirycznej (to założenie upraszczałoby Quine'owski przykład z „gavagai-królikiem"). Jest to niezbędny przyczółek umożliwiający w ogóle komunikację międzykulturową; tubylcy podzielają wspólne z nami standardy racjonalności i aby nie popadać w kulturowy solipsyzm, musimy im przypisać relatywnie zbliżone pojęcie prawdy i fałszu[43]. Oczywiście etnolog-relatywista będzie w tym momencie oponował twierdząco, że prawda

---

[42] E. Gellner, *Tractatus Sociologico-Philosophicus*, [w:] Objectivity and Cultural Divergence, op. cit., s. 248.

[43] Por. szeroką dyskusję w pracy M. Hollisa i Lukesa (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982.

i fałsz są kategoriami zrelatywizowanymi do struktur pojęciowych, jakie właściwe są danej kulturze, a te – na mocy obowiązywania konsekwencji przesłanek relatywizmu – są nieporównywalne. P. Winch, zwolennik relatywizmu epistemologicznego, twierdzi, że wierzenia Azande są prawdziwe tylko dla Azande, a badacz nie ma żadnego prawa narzucać swoich „zachodnich" wyobrażeń na temat tego, co jest prawdą, a co fałszem w kontekście twierdzeń Azande. Gdy tak się właśnie postępuje, popełnia się błąd kategorialny, taki sam, kiedy traktuje się jednakowo stwierdzenie „Wierzę, że 2+2=4" i „Wierzę w duchy moich przodków"[44].

Z tego, co zostało dotąd powiedziane, wynika – jak się wydaje – podstawowy wniosek, iż poziom zdobywania wiedzy o kulturze oraz poziom przekładu językowego i międzykulturowego w praktycznym działaniu poznawczym stapiają się w jeden zespół zagadnień i ich precyzyjne oddzielenie możliwe jest wyłącznie dla celów czysto analitycznych. Naczelnym problemem, przed którym staje antropolog, jest problem opowiedzenia się za którymś z wariantów interpretacji.

Powszechnie przyjętym ideałem poznania antropologicznego jest „widzenie kultury oczyma jej członków", „z tubylczego punktu widzenia" lub – jak przyjąłem w tej pracy – podmiotowo. W rzeczywistości, aby „widzieć rzeczy z czyjegoś punktu widzenia" (formuła uogólniająca ideał antropologiczny), należy poczynić dodatkowe założenie, takie mianowicie, że dana jednostka widzi rzeczy takimi, jakie one są. Jeśli jednak przyjmiemy, że antropolog ma do czynienia z kulturowymi reprezentacjami rzeczywistości i o nich się jedynie *de facto* wypowiada, wówczas sugerowanie, że widzi się stany rzeczy z punktu widzenia kogoś innego oznaczać może dwie możliwości: (1) że widzi się w ostateczności obiektywne stany rzeczy jako takie (spontaniczny pozytywizm) lub (2) widzi się reprezentacje pojęciowe stanów rzeczy, co do obiektywności i natury których nic się nie orzeka. Interpretacje antropologiczne często mieszają punkty (1) i (2).

Zgodnie ze Sperberem[45], interpretacje etnograficzne (badacz ten traktuje etnografię i antropologię jako dwie odrębne dyscypliny, pierwsza ma charakter interpretujący, druga – wyjaśniająco-uogólniający) przynależą do dwóch szerokich klas. Po pierwsze, są to przekłady i sprawozdania (np. w omawianej mowie zależnej) z określonych „speech events", opatrywane dodatkowo komentarzem opisowym. Po drugie, mamy interpretacje czynności i obiektów oraz instytucji kulturowych (ofiara, małżeństwo, potlach, inicjacja). Wchodzą tutaj w grę różne ich typy lub rodzaje – czynności i wytwory indywidualne

[44] Swoje ogólne stanowisko wyłożył Winch w głośnej pracy *The Idea of a Social Sciences and Its Relation to Philosophy*, London 1958.

[45] C. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, op. cit., s. 20-23.

i społeczne, zbiorowe czynności społeczne i zachowania indywidualne w obrębie zbiorowości społecznej. Ponadto trzeba uwzględnić, czy to, co interpretujemy, jest czynnością wynikłą z realizacji zbiorowych norm i dyrektyw, czy też czynnością jednostki podejmowaną dla jej własnych celów i motywowaną indywidualnie. Z epistemologicznego punktu widzenia, związek pomiędzy interpretacjami z drugiej klasy, pomijając niejednorodność ich przedmiotu, a ich obiektami jest co najmniej niejasny, a komentarz opisowy nie wchodzi w grę. Mam na myśli wspomniane pomieszanie reprezentacji obiektu z nim samym. Zinterpretowana przez badacza reprezentacja sama w sobie stanowi pewien obiekt, który bywa „podstawiany" jako element „obiektywnej rzeczywistości". Niebezpieczeństwa takiego nie ma w przypadku pierwszej klasy interpretacji – jeśli tłumaczymy określoną formułę zdaniową dotyczącą „obrzędowych uczt" (że wrócimy do przykładu ze strony 89), interpretacja tej formuły dotyczy sądów przez nią wyrażanych, a nie samej „obrzędowej uczty" jako zespołu odpowiednich czynności.

Mówiąc o pułapkach interpretacyjnych, Sperber odwołuje się – a jakże! – do Evans-Pritcharda. Pisząc, że „poprzez ofiarę człowiek robi z Bogiem rodzaj interesu", znawca kultury Nuerów dokonuje syntezy różnych danych: konwencjonalnych formuł, zdań okazjonalnych, odpowiedzi informatorów, własnych przesądzeń, hipotez, impresji i częściowych syntez. Wszystkie te dane są już same w sobie reprezentacjami pojęciowymi, najczęściej werbalnymi bądź inferowanymi na podstawie werbalizmu. Etnograf łączy je razem zakładając, że dotyczą one tego samego pojęcia (rzeczywistości?), w tym przypadku pojęcia ofiary. Jego interpretacja owych reprezentacji jest najistotniejszą informacją, jaką może dać o ofierze u Nuerów. Stąd już tylko mały krok, by przyjąć, że dokonało się interpretacji ofiary u Nuerów, co z epistemologicznego punktu widzenia jest „krokiem nad przepaścią"[46].

Interpretacje dokonywane w antropologii (etnografii), podobnie jak wszelkie interpretacje w naukach o kulturze, są reprezentacjami reprezentacji pojęciowych różnych kultur; ujawniają się w nich w sposób nieuchronny zapatrywania badacza na temat sądów podmiotów i ich zbiorowości. Badacz zarówno zbiera, jak i wytwarza wyobrażenia. Ciągle jeszcze pokutuje przekonanie, że uzyskując materiał językowy, analityk ma do czynienia po prostu z opisem rzeczywistości, dostarczonym mu przez tubylca „przepytywanego" na tę właśnie okoliczność. Przypomina to pozytywistyczną fikcję, że wszystkie dane zsyntetyzowane w procesie wyjaśniania to opisy obiektywnych procesów i zjawisk. Badacz skupia się właśnie na tych opisach, nie będąc w stanie dokładnie ustalić, w jakim zakresie materiał, z jakim ma do czynienia, jest już

---

[46] Ibidem, s. 21.

sam w sobie rodzajem reprezentacji (albo wręcz zracjonalizowanej interpretacji, jeśli uwzględnimy nasze uwagi o piśmienności). Specyficzna sytuacja antropologa polega na tym, iż „próbuje zanotować to, co myśli o tym, o czym myślą badani ludzie w połączeniu z tym, co myślałby, gdyby był jednym z nich"[47]. Stawia to badaczy w nieco schizofrenicznej sytuacji: antropolog miałby jednocześnie patrzeć na świat obcej kultury oczyma jej członków i prowadzić w tym samym momencie krytyczną refleksję nad tym faktem z pozycji zachodniego badacza, sprawdzając (zwykle werbalnie) stopień „adekwatności" swoich własnych rozumowań jako tubylca! Z psychologicznego punktu widzenia sytuacja jest zaiste nieprawdopodobna.

Podmiotowa rekonstrukcja kultury, tak jak ją tutaj rozumiem, podpada pod pojęcie podejścia interpretacyjnego w najszerszym sensie. Skupia się ona na dwóch kwestiach: (1) opisaniu reprezentacji pojęciowej badanych kultur oraz (2) wskazaniu powodów, dla których reprezentacja ta przybrała taki a nie inny kształt. Inaczej rzecz ujmując: podmiotowa rekonstrukcja kultury zmierza do odpowiedzi na pytanie, jakie wyobrażenie i ujęcie może być d a n e stanom rzeczy w różnych kulturach i jakie są powody zróżnicowania tych ujęć.

Głównym źródłem informacji oraz narzędziem dla koncepcji zmierzających do podmiotowej rekonstrukcji kultury pozostaje zawsze język, i to właśnie na podstawie jego analizy wnioskuje się o wyobrażeniach i sądach zawartych w rzeczywistości kulturowej. Jak powiada cytowany już parokrotnie Quine: „Wszelka wyraźnie złożona myśl jest nieodłączna od języka – z całą pewnością w praktyce, a prawdopodobnie także w zasadzie. I choć przedmiotem poszukiwań nauki są własności niezależnej od języka rzeczywistości, nie może ona ani obejść się bez języka, ani pretendować do językowej neutralności"[48]. Inaczej jeszcze: niewiele można powiedzieć o kulturze jako rzeczywistości mentalnej, jeśli nie będzie się interpretować języka. Skupienie się na czynnościach i obiektach w badaniu kultury wypływa z przekonania, że nie trzeba werbalizować tego, co widoczne jest na poziomie działań (podmioty wyrażają swe preferencje podejmując czynności wiodące do jakiegoś celu). Pozostaje jednak problem, który właśnie interesuje nas najbardziej – co mianowicie owe podmioty wybrały. A tego nie da się ustalić bez interpretacji słów zmierzającej do ustalenia przekonań, które stanowią podstawę żywienia myśli jako takiej. Argumentacja powyższa w całej rozciągłości odnosi się także do zjawisk jednostkowych i tzw. stanów psychologicznych. Wydaje się zatem sprawą bezdyskusyjną, że rozważania nad językiem nabierają w tym kontekście wagi

---

[47] Ibidem.

[48] W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 35.

podstawowej. Mówić się właściwie powinno nie tyle o podmiotowym, co językowo-podmiotowym programie owej rekonstrukcji. Z tego też powodu rysująca się linia rozważań przebiegać może w sposób następujący.

Po pierwsze, pewnych rozstrzygnięć wymaga problem – nazwijmy go umownie – „język a kultura". Wiadomo, że właśnie język jest tą dziedziną kultury, która jest nieporównywalna z żadną inną jej sferą z tego podstawowego względu, iż jest on zarówno interpretatorem, jak i sam podlega interpretacji w trybie metajęzykowym. Język nie mieści się w „dziedzinowym" pojmowaniu kultury (przekracza je niejako) w tym sensie, iż (1) ingeruje we wszelkie dziedziny pozostałe w tym rozumieniu, że czynności językowe są niezbędnym czynnikiem każdego z typów praktyki społecznej (każdej z form ludzkiej aktywności); język funkcjonuje w ich ramach stanowiąc ich nieodłączny składnik oraz (2) jest podstawowym źródłem poznawania kultury. Przyglądając się historii antropologii z tego punktu widzenia spostrzec możemy, że kierunki i orientacje, które skupiały swoją uwagę na języku i jego roli w kulturze i poznaniu, zbliżały się lub wręcz postulowały taki rodzaj podejścia do fenomenu kultury, który nazwać możemy podmiotowym właśnie. Udowodnieniem tej tezy zająłem się w książce *Język a kultura w myśli etnologicznej*[49].

Po drugie, następna grupa zagadnień zawiera się w sformułowaniu „język a dana dziedzina wiedzy" (np. antropologia). Chodziłoby tutaj o pokazanie pewnych nieprzekraczalnych – przynajmniej na obecnym etapie naszej wiedzy – granic możliwości analiz kulturowo-społecznych współwyznaczanych przez język jako taki. W rozdziale niniejszym wskazałem na kilka z nich.

Po trzecie wreszcie problem o najszerszym zasięgu – „język a możliwości poznawcze nauki". Jest to zagadnienie, którego rozważenie wymaga ogromnej kompetencji, daleko wykraczającej poza zwykłą samoświadomość metodologiczną wyłącznie humanistów. Uwagi w niniejszym tekście zasygnalizowały jedynie, w jaki sposób determinacyjna rola przesądzeń językowych może przejawiać się w specyficznej sferze badań antropologicznych. Wydaje się, że przykład tej akurat dyscypliny jest instruktywny z uwagi na preferowanie badań wszelkiej kulturowej odmienności. W kontakcie z „innością" ujawniają się natychmiast wszelkie pułapki obiektywizowania własnej kompetencji kulturowej i własnego języka. Ich negliżowanie to nieodłączny składnik świadomości badawczej antropologów; chodzi o to, aby maksymalnie minimalizować własne imputacje. Podmiotowa rekonstrukcja kultury, rekonstrukcja współczynników humanistycznych, współwyznaczana jest stopniem uwzględnienia

---

[49] W. Burszta, op. cit.

znaczenia języka zarówno w „kontekście odkrycia", jak „kontekście uzasadniania" badań nad kulturą jako rzeczywistością myślową.

Pytanie o możliwości adekwatnego rekonstruowania tak pojmowanej kultury, pytanie – jak się wydaje – o kształt humanistyki teoretycznej, pozostaje tymczasem pytaniem otwartym[50].

---

[50] Próbę zademonstrowania podmiotowej rekonstrukcji kultury magicznej podjęliśmy w pracy: M. Buchowski, W. J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, rozdziały 1-3, Warszawa 1992.

Rozdział IV

OD JĘZYKA PRZEDMIOTOWEGO DO METAJĘZYKA „REFLEKSYJNEGO". POSTMODERNIZM W ANTROPOLOGII

Gdy przybywa antropolog,
duchy opuszczają wyspę
(przysłowie haitańskie)

Poprzednie trzy rozdziały wprowadziły nas w krąg podstawowych zagadnień epistemologicznych i teoretyczno-metodologicznych, przed jakimi staje poznanie antropologiczne. Starałem się pokazać, iż można z pełnym przekonaniem mówić właśnie o antropologicznym poznaniu kultury jako o swoistej i odrębnej formie dociekań kulturologicznych. Na przykładzie antropologii ujawniają się ze szczególną mocą te wszystkie kłopoty, z którymi borykają się humaniści pragnący uzasadnić prawomocność swoich orzeczeń dotyczących owego fenomenu nieodmiennie zwanego ludzką kulturą. Uważam wręcz, iż można tę dyscyplinę wiedzy – oczywiście pojętą najszerzej, jako typ oglądu świata „nieoczywistości" – traktować jako wzorcową dla wszelkich dyscyplin pozostałych. Chodzi o to, iż poprzez ekstremalne spiętrzenie trudności poznawczych, poczynając od kwestii rozstrzygnięć filozoficznych i epistemologicznych, a kończąc na problemach etycznych, na jej przykładzie najlepiej unaocznić pułapki stojące przed wszystkimi badaczami zjawisk intencjonalnych. Wydaje się wręcz, że szczególną korzyść z analizy tego, co dzieje się w refleksji antropologicznej, odnieść mogą ci zwłaszcza humaniści, którzy skupiają się na badaniu różnych aspektów swej własnej kultury. Partycypacja w kręgu „swojskości" stanów rzeczy identyfikowanych jako sfera tak czy inaczej pojmowanej kultury wyraża się niekiedy w postawie poznawczej, która nie dostrzega kontekstowego uwarunkowania analizowanych zjawisk i prowadzi do takiego typu rozstrzygnięć, które nazwałbym

obiektywizmem spontanicznym. Nasuwa się natychmiast analogia z metaforą Panopticum naukowego więzienia Benthama, którą na nowo zinterpretował Foucault. Idea Panopticum zakłada radykalne oddzielenie obserwatora i obserwowanych, przy czym ci drudzy znajdują się pod stałą inwigilacją; zamknięci w wieży są obserwowani przez badacza dzięki specjalnej szczelinie w murze. Jako więźniowie nie mają wpływu na to, co się o nich mówi, jak się klasyfikuje ich zachowania, jakie przypisuje im motywacje. O wszystkim decyduje wszechwładny, obiektywnie odseparowany badacz, któremu nikt i nic nie zakłóca procesu „czystego" poznawania. Otóż sytuacja badacza-antropologa jest o tyle odmienna, że – jeśli pozostać przy tej metaforze – z założenia „wpisuje" się on w zbiorowość owych więźniów poddanych obserwacji i dodatkowo stwierdza, że nie rozumie ich języka, obyczajów, że dystans i bezstronność, warunek *sine qua non* „obiektywnego" poznania, są jedynie przeszkodą w docieraniu do zrozumienia świata, w którym przyszło mu działać. Antropolog ten z czasem podaje w wątpliwość wszelkie kanony tradycyjnej wiedzy naukowej, dostrzega bowiem, że wyjaśnianie i opisywanie zjawiska z pozycji osoby znajdującej się poza kontekstem poznawczym jest jedynie pewną konwencją kulturową. Badacz kultury własnej (na przykład socjolog) wie wprawdzie z kolei, że jest uczestnikiem opisywanych przez siebie stanów kultury, ale z faktu partycypowania w tożsamym, jak mu się zdaje, współczynniku humanistycznym czynności i obiektów może się brać tendencja do negliżowania własnego uwikłania w kontekst, który jako oczywisty i znajomy wydaje się nie przeszkadzać bezstronności i obiektywności rozstrzygnięć badawczych.

W przeciwieństwie do owego socjologa, antropolog odmiennie widzi rolę badacza kultury. Bez względu na to, jak będą wyglądały deklaracje poszczególnych antropologów, zwolenników najrozmaitszych orientacji teoretycznych, uważają się oni przede wszystkim za badaczy kultur „innych", społeczeństw nieswoich, a w ich ramach takich aspektów, które w konfrontacji ze standardami kultury nowożytnoeuropejskiej ujawniają swą odmienność. Tę inność odnajduje się przy tym równie dobrze w Polinezji, wśród kultur chłopskich Europy, jak też w dzisiejszej „kulturze nędzy" peryferyjnych dzielnic Nowego Jorku i Chicago. Rzecz można byłoby ująć także i w ten sposób: w kondycję antropologii jest niejako wpisane pojęcie nieoczywistości, bariery poznawczej i kryzysu reprezentacji (kryzysu koncepcji przedstawiania). Sytuacja wygląda tak, iż problematyka pewnej niemożności uprawiania antropologii w dotychczasowym kształcie stała się dominującym tematem debat i dyskusji oraz prób wskazania takiej koncepcji poznania antropologicznego, która – unikając roszczeń tradycyjnego paradygmatu – potrafiłaby coś pozytywnie o kulturze orzec. Tymi głównie kwestiami zajmiemy się obecnie;

będą one bezpośrednim nawiązaniem do rozważań dotąd prowadzonych i niezbędnym wprowadzeniem do rozdziału następnego.

Dyskusja nad współczesną kondycją wiedzy antropologicznej ma kilka wyraźnie wyodrębniających się wariantów. Po pierwsze zatem, usiłuje się dokonać ponownej konceptualizacji kluczowych zagadnień, z którymi boryka się teoria kultury; tak więc usiłuje się „na nowo pomyśleć" kwestie relatywizmu, racjonalności, stosowania metody porównawczej, obiektywności poznania antropologicznego, wiarygodności przekładu międzykulturowego i językowego pojęć, czy też stosowanie samego pojęcia kultury. Syntetycznie można rzec, że ten nurt refleksji z założenia stara się rozwiązywać wymienione powyżej kwestie, pozostając na gruncie ustaleń antropologii jako wyodrębnionej gałęzi wiedzy, że jego przedstawiciele pozostają ciągle na gruncie takich czy innych ustaleń traktowanych za przynależące do porządku nauki.

Istnieje, po drugie, zaznaczający się zresztą z coraz większą siłą, nurt antropologii, który nie tyle reinterpretuje dziedzictwo i dokonania swoich poprzedników, ile zmierza ku destrukcji tradycyjnie rozumianej i uprawianej antropologii. Jeśli przedstawiciele pierwszego z wymienionych nurtów mówią – przykładowo – o pozytywistycznej fazie antropologii, identyfikując owe fazy z odpowiednim kształtem spontanicznie zakładanej epistemologii i teorii badań nad kulturą, to radykalnie formułujący swe tezy antropologowie nurtu drugiego mówią – równolegle – o fazie kolonialnej i neokolonialnej. Koncepcja ta wyraźnie podkreśla brak zainteresowania epistemologią w tradycyjnym sensie i na ogół traktuje „prawdy naukowe" jako „prawdy wytworzone" dla różnych celów lub funkcji. W rachubę wchodzi wówczas przede wszystkim sposób praktycznego funkcjonowania twierdzeń antropologii i próba odpowiedzi na podstawowe pytanie: skoro antropologia jest dyscypliną wiedzy wytworzoną w społeczeństwach, które oddziaływują dominująco na społeczeństwa będące przedmiotem badań, co należy uczynić, aby wiedza ta nie była – jak dotąd – częścią procesu podboju? Dyskusje z tego kręgu wiążą się w dużym stopniu z recepcją marksizmu w naukach społecznych.

Od pewnego czasu w piśmiennictwie antropologicznym pojawiać się poczęła inna jeszcze dychotomiczna „wykładnia" dziejów antropologii. Chodzi o zestawienie modernizmu i postmodernizmu jako dwóch opozycyjnych faz teoretycznych w ciągu rozwojowym dyscypliny. Rezultatem przejścia od paradygmatu „podstawowego dyskursu" antropologii do „negocjowania znaczeń" w ramach mini-narracji postmodernistycznych, są dwa główne kierunki w myśleniu o kulturze – antropologia krytyczna oraz tekstualizm. Oba z nich przyjmują jako zasadniczą przesłankę, iż kultura jest dziedziną względnie niezależną od determinant społecznych. Według S. Nugenta tekstualizm

i antropologiczna refleksja krytyczna przynależą do nurtu epistemologicznego poszukiwań nowego wspólnego dyskursu, który mógłby na nowo zintegrować antropologię jako całość[1]. Jest to co najmniej nieporozumienie. Chodzi tutaj bowiem o pewną grupę sposobów uprawiania refleksji antropologicznej, gdzie m. in. odnajduje istotne miejsce idea „prawd wytwarzanych" przez stosowany dyskurs między kulturami. Nie potrzebuje on żadnego uprawomocniającego „metadyskursu", a więc w szczególności nie ma tu miejsca dla epistemologii. Osobiście jestem przekonany, iż oba te kierunki należy wpisać przede wszystkim w szerszy kontekst współczesnych niepokojów filozoficznych i krytycznoliterackich zwanych powszechnie – za Lyotardem – kondycją postmodernistyczną nauki. W jej ramach celem nie jest zastępowanie „starych" metanarracji metanarracjami „nowymi", ale w identyczny sposób uprawomocniających którąkolwiek z gałęzi wiedzy. W takiej też perspektywie, jakby „antyepistemologicznej", będę się starał zaprezentować najistotniejsze cechy ujęcia „kryzysu koncepcji przedstawiania" w naukach społecznych, widziane ze stanowiska antropologicznej refleksji nad kulturą. Dla jasności warto jeszcze dodać, że pojęcie „przedstawiania" obejmuje nierozłączną alternatywę semantycznego odniesienia przedmiotowego i wyrażania, a zatem „kryzys koncepcji przedstawiania" dotyczy obu członów powyższej alternatywy.

Problemy związane z kryzysem dotychczasowych wyobrażeń o roli ideałów poznawczych w poszczególnych naukach humanistycznych mają swoje lokalne konotacje powodujące, że zakres rozważań w różnych krajach jest dość zróżnicowany – od „globalnych" problemów amerykańskiej antropologii kulturowej do problemów „peryferyjnej" etnologii polskiej, która usiłuje na nowo rozwiązywać zagadnienia tradycyjnie będące w polu jej zainteresowań. Mam tutaj na myśli – przykładowo – kulturę chłopską, sztukę ludową, folklor i folkloryzm, regionalizm, pojęcie „tradycji" i „nowoczesności" kultury ludowej, proces jej „przemian" etc.[2] Jednak i w tym lokalnym wymiarze odbijają się ogólniejsze niepokoje poznawcze, związane generalnie z zakwestionowaniem sposobu ujęcia przedmiotu badań humanistycznych. Jest to, rzecz jasna, ogromne zagadnienie, któremu poświęcam odrębne opracowanie[3].

---

[1] S. Nugent, *The „Peripheral Situation"*, „Annual Review of Anthropology" 17 : 1988, s. 79 - 80.

[2] Należy tu wspomnieć przede wszystkim o pracy L. Stommy, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, w której także bibliografia na ten temat. Sposób recepcji tej książki na gruncie polskiej etnografii jest najlepszym dowodem, że kwestie przeformułowania podstawowych kategorii pojęciowych i sposobu ich rozumienia mają kluczowe znaczenie, jeśli dyscyplina ta ma się w ogóle rozwijać jako teoretyczna.

[3] Mam na myśli przygotowywaną wspólnie z K. Piątkowskim książkę pod roboczym tytułem *Etnologia wobec postmodernizmu.*

W ramach tej pracy sprawom tym, na przykładzie „kłopotów" z folklorem i folkloryzmem, przyjrzymy się w rozdziale ostatnim.

W rozdziale niniejszym, pragnąc nawiązać do problematyki związanej z relatywizmem kulturowym, część uwagi poświęcimy zagadnieniu, w jaki sposób ujęcie „kryzysu koncepcji przedstawiania" w antropologii współczesnej określa interpretację tezy relatywistycznej. Uprzedzając tok wywodu powiedzieć można, iż nastąpiło tutaj znaczące przesunięcie: dopóki antropolog „wierzy" uprawianej przez siebie nauce, dopóty rozważania nad relatywizmem ciągle należą do obszaru spontanicznie stosowanej w badaniach, na metapoziomie względem nich, filozofii nauki, obejmującej w szczególności normy i dyrektywy metodologiczne. W momencie, kiedy postuluje się faktyczną destrukcję antropologii jako nauki Zachodu, przesuwa się zagadnienie relatywizmu na inne obszary refleksji, a tym samym odbiera antropologii naukowej („antropologii antropologów", jak to kiedyś określił Bob Scholte) wyłączność na decydowanie o tym, czym jest ludzka kultura. W swej przedostatniej książce, *Local Knowledge* Clifford Geertz powiada, że spojrzenie na innych ludzi jako podzielających wspólną z nami naturę należy do kanonu przyzwoitości antropologa. Chodzi jednak o to, aby dążyć do czegoś o wiele trudniejszego: aby widzieć siebie pośród innych jako lokalny przykład lokalnie danych form ludzkiego życia, przypadek wśród przypadków. Stąd bierze się tolerancja umysłu, bez której obiektywizm jest jedynie samozadowoleniem, a głoszone hasła tolerancji zwykłą blagą[4].

Nazwisko Geertza zostało tutaj przywołane nieprzypadkowo. Tak, jak nie do pomyślenia jest strukturalizm bez Claude Lévi-Straussa (niektórzy mówią wręcz, że nie ma innego strukturalizmu, jak tylko autorska wersja francuskiego myśliciela), tak Geertz jest kluczową postacią dla zrozumienia niewątpliwego przełomu, jaki dokonał się i dokonuje w antropologii lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Geertz może być – i bywa – traktowany jako hermeneuta, semiotyk, twórca antropologii interpretacyjnej, tekstualista (ostatnia książka *Works and Lives*), antropolog „krytyczny". Wydaje się jednak, że postawa naukowa i filozoficzna tego uczonego, świadomie niejednoznaczna, jeśli chodzi o sztywne przyporządkowanie do określonej szkoły myślenia, jest wyrazem dojrzałej i oryginalnej świadomości uczonego-humanisty wyrażającego niepokoje, które nazywam postmodernistycznymi. Mówię: nazywam, bowiem uważam, że czym innym jest pojęcie postmodernizmu w filozofii, czym innym zaś w takiej dyscyplinie, jak antropologia. Mówi się wręcz o tym, że w pewnym sensie filozofia „zawłaszcza" ten rodzaj dyskursu kulturowego,

---

[4] C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, s. 16.

który jest tak charakterystyczny dla dociekań antropologicznych na poziomie ogólnej refleksji nad fenomenem kultury. Postawa postmodernistyczna ujawniła się w antropologii, zwłaszcza u Geertza, daleko wcześniej niźli w momencie świadomego odwoływania się przez takich badaczy, jak Tyler, Marcus czy Clifford do tradycji filozoficznego niepokoju „po" wielkich metanarracjach. Spróbujmy tezę tę udowodnić.

Zamierzona niejednoznaczność i często prowokacyjność prezentowanych przez Geertza poglądów, ich nieprzystawanie do teorii kultury uprawianych w antropologii akademickiej, sprawia, że trudno jest zinterpretować teoretyczny program zawarty w haśle antropologii interpretacyjnej. Trudności te wzmaga metaforyczny język tego badacza, co powoduje, że tradycyjna aparatura pojęciowa zbytnio ujednoznacznia i spłyca to, co w zamierzeniu autora *The Interpretation of Cultures* powinno zostać niedookreślone. Sam Geertz konsekwentnie podkreśla, że jego działalność więcej ma wspólnego ze sztuką (przede wszystkim literaturą) niż z naukową antropologią akademicką z jej sztucznym dyskursem.

Podstawowe znaczenie dla teoretycznego programu Geertza mają artykuły zawarte w dwóch jego książkach, wspomnianych już *The Interpretation of Cultures* (1973) oraz *Local Knowledge* (1983). Kontynuacją pewnych wątków tej drugiej jest ostatnia jego praca, zbiór sześciu szkiców z kręgu „tekstualizmu" pt. *Works and Lives* z charakterystycznym i dużo mówiącym podtytułem: *The Anthropologist as Author*. Inne jego książki i artykuły, a opublikował ich sporo, pozostają w luźniejszym raczej związku z proponowanym programem ogólnej teorii kultury, może z wyjątkiem pracy *Negara: the Theater State in Nineteenth Century Bali*, gdzie nawiązania do tez sformułowanych w wymienionych wcześniej pozycjach są najbardziej widoczne.

Rozpocznijmy od Geertza ujęcia kultury. Uważa on, że pojęcie kultury jest jednym z najbardziej obciążonych eklektycznością pojęć funkcjonujących w nauce. Aby uniknąć samoograniczania się, jakim jest zdaniem Geertza „poddanie się" eklektyzmowi, należy dokonać wyboru koncepcji kultury, której będzie się bronić. W rozdziale drugim zacytowałem sformułowaną w *The Interpretation of Cultures* definicję kultury, która wskazuje na podciąganie pod miano kultury sfery symboliczno-przekonaniowej w postaci określonych reguł umożliwiających funkcjonowanie znaczeń i symboli publicznych. W innym miejscu wymienionej pracy Geertz podkreśla, że jego koncepcją kultury jest ujęcie semiotyczne, eksponujące decydującą rolę symboli i znaczeń; w ślad za Maxem Weberem Geertz utrzymuje, że człowiek jest zwierzęciem uwikłanym w sieci znaczeń, które sam utkał, a kultura to nic innego, jak owe sieci[5]. To,

---

[5] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, s. 5.

z czym ma do czynienia etnograf, to różnorodność struktur pojęciowych każdej kultury, z których wiele nakłada się lub wiąże wzajemnie; są one niejawne i nieregularne. Pierwszym zadaniem badacza jest ich zidentyfikowanie i ujawnienie; Geertz porównuje uprawianie etnografii do prób odczytywania manuskryptu – nieznanego, spłowiałego, pełnego opuszczeń, niekoherencji, podejrzanych poprawek, tendencyjnych komentarzy, Wszystko to zapisane jest jednak nie za pomocą skonwencjonalizowanych systemów znaków (np. językowych), ale w ulotnych zachowaniach o mało przejrzystej „gramatyce"[6].

Kultura zatem, jako rodzaj odegranego dokumentu (*acted document*), jest własnością publiczną, chociaż ideacyjna, nie istnieje ona w czyjejś głowie (lub duszy), chociaż pozafizyczna nie jest istotą tajemną. Nie kończące się rozważania, czy kultura jest „subiektywna" czy też „obiektywna", są dla Geertza całkowitym nieporozumieniem. Działania symboliczne nie wymagają określenia ich statusu ontologicznego, należałoby natomiast zapytać, co decyduje o ich ważności (także kwestia nomenklatury jest sprawą wtórną). „Kamienie z jednej strony, a sny z drugiej – są to rzeczy tego świata"[7]. Geertz jest przeciwnikiem tradycji Kroeberowskiej (reifikacja kultury jako rzeczywistości ponadorganicznej). Kultura nie jest abstrakcyjnie uporządkowanym systemem, której logikę tworzą ukryte zasady strukturalne; jeśli mówić w tym względzie o jakiejkolwiek logice, to należałoby jej szukać w działaniach społecznych, w których przejawiają się zinstytucjonalizowane porządki symboliczne, z których – na drodze interpretacji – dają się odczytać reguły zachowań. Głośna była również swego czasu polemika Geertza z Goodenoughem, współtwórcą etnonauki. Zdaniem tego pierwszego z tezy, że kultura to porządek ideacyjny, rzeczywistość myślowa, nie trzeba wcale wyciągać wniosku (jak to uczynił Goodenough), że jej miejsce znajduje się „w ludzkiej głowie". Kultura nie jest subiektywną organizacją poznawczą świata dokonaną przez jednostkę; nie daje się ująć w taksonomie, paradygmaty, drzewka semantyczne; są to, być może, logiczne ekwiwalenty myśli tubylczej, ale nie oddają różnic substancjalnych[8].

Aby pozytywnie zilustrować przyjmowany przez siebie sposób traktowania zjawisk ze sfery kultury, Geertz przywołuje przykład kwartetu smyczkowego Beethovena. Nie można utożsamiać go z umiejętnościami i wiedzą niezbędną do jego wykonania (jak chciałby Goodenough, „rozpisujący" sfery kultury na poszczególne standardy: językowe, interpretowania, religijne etc.)[9], z jego

---

[6] Ibidem, s. 10.

[7] Ibidem.

[8] Polemikę z poglądami Geertza podjął z kolei Goodenough w książce *Culture, Language and Society*, Menlo Park 1981.

[9] Koncepcję Goodenougha szczegółowo przedstawiłem w pracy *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986, s. 99-129.

rozumieniem przez wykonawców lub publiczność ani z określonym jego wykonaniem (jak chcieliby redukcjoniści), ani wreszcie z pewną mityczną jednością przekraczającą materialną egzystencję. Kwartet skrzypcowy Beethovena jest określoną strukturą tonalną, spójną sekwencją dźwięków – jest muzyką, a nie czyjąkolwiek wiedzą „na temat" lub wiarą „odnośnie do". Gra na skrzypcach wymaga pewnych umiejętności, wiedzy, talentu (i skrzypiec, cytuje Geertz stary dowcip), ale granie na skrzypcach to ani umiejętność, ani zwyczaj, ani wiedza. Tę różnicę oddają, zdaniem Geertza, dwa rodzaje opisów, z jakimi stykamy się próbując poznawać kulturę. Chodzi o tzw. *thin description* oraz *thick description* (terminy wprowadzone przez G. Ryle'a). Nie powinno się mieszać jawnych opisów czynności („gra na skrzypcach") z ich pogłębionymi, „zagęszczonymi" opisami, będącymi interpretacją kategorii kulturowych. *Thick description* dotyczy zawsze kultury jako sfery publicznej, ujmuje on zjawiska kontekstowo. Fakt, że kultura jest publiczna, wypływa z tego, że publiczne jest znaczenie; zdaniem Geertza po późnym Wittgensteinie nie ma powrotu do „prywatnej" teorii znaczenia, a tym samym do teorii kultury „rozpisanej" na poszczególne jednostki; kultura tkwi pomiędzy nimi. Trafnie zauważa James A. Boon, że Geertz eliminuje także wszelkie wyjaśnienia psychologiczne kultury; psychologia nie może wyjaśnić kultury i odwrotnie; jest raczej tak, że psychologia stanowi jeden ze składników zbioru własności tworzących systemy kulturowe[10].

Twórca antropologii interpretacyjnej, w ślad za Wittgensteinem, nie ma złudzeń, że antropolog może stać się „tubylcem", że jest w stanie „widzieć" kulturę oczyma jej podmiotów, być wiernym naśladowcą schematów pojęciowych całkowicie mu obcych. Jednym z zadań antropologii może być co najwyżej rozszerzenie uniwersum ludzkiego dyskursu, do czego semiotyczna koncepcja kultury szczególnie dobrze się nadaje. *Thick description* ujawnia wzajemnie powiązane zespoły symboli zakotwiczonych w kontekście kultury. „Rozumienie ludzkiej kultury podkreśla jej typowość bez redukowania jej partykularności" – powiada Geertz[11]. Jednocześnie podejście interpretacyjne zakłada, że antropolog powinien ujmować systemy symboli z punktu widzenia badanych. Piszący o Geertzu zadają w tym momencie pytanie o sposób pogodzenia tego postulatu z ogólnym zwątpieniem w realność jego spełnienia, tym bardziej, że Geertz nie rozwija – jak można by się spodziewać – żadnej bliższej koncepcji teorii działania i praktyki[12]. Otóż wydaje się, że w odniesieniu do Geertza pytania tego rodzaju (i kryjące się za nimi wątpliwości

[10] J. A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge 1982, s. 138.

[11] C. Geertz, op. cit., s. 14.

[12] Por. S. B. Ortner, *Theory in Anthropology Since the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History" 26:1984, s. 130.

„tradycyjnie" epistemologiczne) nie mogą mieć większego sensu. Nie ma bowiem sensu odnoszenie poznania do świata i pytanie, czy jest ono prawdziwe, ponieważ ono jest w świecie i celem jego czy funkcją nie jest adekwatnie przedstawiać owo „coś" będące poza nim. Poznanie ma prowadzić do efektu uważanego za pewną wartość; w przypadku Geertza ma ono skutkować lepszym rozumieniem „nas" i „innych".

W innym artykule Geertz odwołuje się do pojęć „bliskiego doświadczenia" i „doświadczenia odległego", stosowanych przez psychoanalityka Heinza Kohuta[13]. Pierwsze pojęcie, jeśli zaadaptować je na użytek antropologii, odnosi się do sytuacji, gdy podmiot danej kultury jest w stanie w sposób naturalny, bez wysiłku, spontanicznie, użyć definicji odnoszącej się do tego, co on lub jego towarzysze widzą, czują, myślą, wyobrażają sobie oraz kiedy ów podmiot może łatwo zrozumieć użycie definicji w podobny sposób zastosowanej przez innych. „Doświadczenie odległe" wchodzi w rachubę wówczas, gdy specjalista takiego czy innego rodzaju (analityk, etnograf, ideolog) wprowadza pojęcie służące jakimś naukowym, filozoficznym czy praktycznym celom. Nie są to jednakże pojęcia całkowicie opozycyjne, można bowiem ustalić ich wyraźną stopniowalność, a także relatywność (np. bliska doświadczeniu Hindusów „nirwana" jest dla przeciętnego Polaka bardzo odległym rodzajem doświadczenia i nieznanym pojęciem). Geertz nie daje właściwie precyzyjnej odpowiedzi, jak należałoby łączyć obie strategie poznawcze, sugeruje jedynie, iż można uczyć się budowania „bliskich doświadczeń" badanej kultury z pomocą, lub raczej „z" podmiotami tejże. Nie chodzi przy tym o osiąganie nierealnej „psychicznej jedności" antropologa z badanymi, ale o zrównoważenie wzajemnego stosunku pojęć bliskiego i dalekiego doświadczenia. Etnograf, przyglądając się kulturowym stanom rzeczy, dokonuje interpretacji, gdyż nie obcuje z faktami, ale z kulturowymi wyobrażeniami. Zatem: „the trick is to figure out what devil they think they are up to"[14]. Tak czy inaczej, etnograf pozostanie zawsze jednookim widzem, co lepsze jednak od całkowitej ślepoty.

Zauważmy, jak daleko stanowisko autora *Local Knowledge* odbiega od nastawienia antropologa tradycyjnego, który mimo postulowanej identyfikacji z badanymi społeczeństwami, traktuje siebie *de facto* – mówiąc znów obrazowo – jako „króla wśród ślepców", gdyż to on wie ostatecznie, jak się sprawy w takiej to a takiej kulturze mają; etnolog może dokonać „skoku" poznawczego w interesującą go kulturę, ale analogicznego skoku w kulturę badacza nie są w stanie wykonać tubylcy. Stanowisko Geertza klasyfikowane bywa

---

[13] C. Geertz, *Local Knowledge*, s. 57.

[14] Ibidem, s. 58.

jako antyfundamentalistyczne, odrzucające doktrynę „nieskalanej" obserwacji. Konwencjonalne metody antropologiczne nie mogą ująć kalejdoskopowej natury rzeczywistości społecznej, a tzw. wolne od wartościowań obserwacje nie uwzględniają szerszych realiów politycznych i rozmaitych dwuznaczności moralnych sytuacji antropologa-terenowca. Z natury wiedzy o zjawiskach intencjonalnych wynika fragmentaryczność tej wiedzy i jej oparcie na „piaskach" interpretacji. Zaraz sprecyzujemy, o co chodzi w Geertzowskim antyfundamentalizmie, najpierw jednak anegdotyczne wprowadzenie. Oto Anglik dowiaduje się od Hindusa, że świat opiera się na grzbiecie słonia, który z kolei spoczywa na grzbiecie żółwia. Mając nadzieję znaleźć „sedno" sprawy, odkryć „prawdziwą" podstawę świata, nasz Anglik pyta:

A na czym spoczywa ten żółw?
Na następnym żółwiu – odpowiada Hindus.
No, a tamten?
Ach, Sahib, pod nim już do końca są żółwie![15]

Każda próba analizy kultury rozpoczyna się od naszych własnych interpretacji tego, kim są nasi informatorzy, albo kim myślą, że są; innymi słowy, od razu mieszamy, zamazujemy różnicę pomiędzy, dajmy na to, kulturą wyspy Bali jako faktem „naturalnym" a kulturą jako jednostką teoretyczną. Geertz, podobnie jak Sperber[16], traktuje piśmiennictwo etnograficzne jako interpretacje drugiego i trzeciego rzędu, jeśli zgodzić się, że jedynie tubylec żyjący we własnej kulturze może ją zinterpretować w sposób całkowicie oryginalny (emiczny w sensie Pike'a), „z pierwszej ręki". Sprawa komplikuje się w społeczeństwach literackich, gdzie nasz przykładowy idealny podmiot-znawca kultury sam może się już posługiwać interpretacjami drugiego i trzeciego stopnia. Odwołując się do oryginalnego znaczenia łacińskiego *fictiō* jako „tworzenia", „kształtowania" czegoś, co niekoniecznie musi być zmyśleniem, nieprawdą, Geertz utożsamia interpretacje antropologiczne z tak właśnie rozumianą fikcją, rodzajem beletrystyki. Świat przedstawiony w dziele antropologa nie daje się po prostu weryfikować przez zestawienie z rzeczywistością zewnętrzną. Antropologowie nie zawsze są świadomi faktu, że kultura istnieje, rozwija się, zmienia w taki lub inny sposób, natomiast antropologia istnieje w książce, artykule, wykładzie, wystawie muzealnej czy filmie, że mamy tutaj do czynienia z kulturą zinterpretowaną w taki czy inny sposób[17].

---

[15] Zob. L. A. Sass, *Anthropology's Native Problems. Revisionism in the Field*, „Harper's Magazine", May 1986, s. 51.

[16] D. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge 1985.

[17] C. Geertz, *The Interpretation...*, s. 16.

Problem interpretacji antropologicznej sprowadza się do uzgadniania znaczeń pomiędzy stronami dyskursu – podmiotami kultury i badaczem. Etnograf wpisuje się w społeczny dyskurs, zapisuje go, przechodząc w ten sposób od chwilowych zdarzeń do ich relacjonowania istniejącego w zapisie; ponownie skonsultowane (w tradycyjnej terminologii: zweryfikowane) mogą być jedynie te właśnie relacje – to, co zapisujemy jest zapisem znaczenia jakiegoś aktu kulturowego, a nie relacją o akcie samym. Ponadto – przypomina Geertz – nie mogąc być w prawdziwym sensie podmiotami badanej przez siebie kultury, antropologowie nie zapisują „surowego" dyskursu, ale jedynie tę jego część, którą mogą uczynić dla nich zrozumiałą informatorzy. Inaczej jednak niż dla wielu badaczy kultury, dla Geertza okoliczność, że nie uczestniczy się w całym dyskursie, nie jest deprymująca – „niekoniecznie trzeba wiedzieć wszystko, aby coś zrozumieć"[18]. Antropologia nie jest odkrywaniem Kontynentu Znaczenia, ale stopniowym wyciąganiem wniosków z coraz pełniej i lepiej odczytywanych znaczeń.

Tak więc opis etnograficzny (a szerzej – jakikolwiek opis kultury) w ujęciu autora *Local Knowledge* charakteryzuje się trzema cechami: (1) jest interpretacją, (2) interpretacja ta wypływa ze społecznego dyskursu oraz (3) interpretacje zawarte w opisie próbują uratować to, co zostało w dyskursie powiedziane[19]. Zauważmy przede wszystkim, że Geertz proponuje rodzaj antropologii programowo przeciwnej tzw. realizmowi etnograficznemu (wierne opisywanie obiektywności kultury). Mimo iż wrócimy do tej kwestii omawiając nurt tekstualistyczny, już teraz warto jej poświęcić nieco uwagi, tym bardziej iż wiąże się ona bezpośrednio z wymienionymi przed chwilą cechami opisu w ujęciu antropologii interpretacyjnej.

Założenie o uogólniającym charakterze twierdzeń etnologicznych, tak silnie wyrażane przez Radcliffe-Browna, wypływało z przekonania, że badane instytucje, wierzenia, stany rzeczy to zobiektywizowane manifestacje czy też formy obiektywnie istniejącej rzeczywistości społeczno-kulturowej, rzeczywistości zewnętrznej wobec podmiotów wchodzących w grę kultur. Poszczególne opisy różnych, odmiennych kultur były porównywalne i mogły stanowić podstawę generalizacji, gdyż podzielały wspólne cechy, niezależne od różniących się kontekstów kulturowych. Opis każdorazowo dostarczał faktów, jego domeną była etnografia; metoda porównawcza stosowana była w celu wyjaśnienia różnorodnych faktów. Tak rozumianą generalizacją zajmowała się już etnologia. Szczególnie eksponowaną, a stosowaną do dzisiaj formą porównania było wypracowywanie korelacji funkcjonalnych. Celem było tutaj

---

[18] Ibidem, s. 20.

[19] Ibidem.

tworzenie lub testowanie hipotez poprzez wypracowywanie funkcjonalnych związków pomiędzy różnicami traktowanymi jako obiektywne fakty różniące jeden typ społeczeństwa od drugiego.

Zwrot, który obecnie obserwujemy w myśli etnologicznej, dokładnie odwraca sposób, w jaki traktowali związek między opisem i generalizacją antropologowie w rodzaju Radcliffe-Browna czy Murdocka. Między innymi właśnie Geertz podkreśla silnie, że zjawiska społeczne ukonstytuowane są dzięki znaczeniu w tym sensie, iż nie istnieją niezależnie od wartości-znaczeń nadanych im przez ludzi. Odwołania do niemieckiej filozofii humanistyki spod znaku Diltheya i Rickerta są w tym miejscu oczywiste, ale należy je rozumieć we właściwej Geertzowi perspektywie. Nie zapominajmy bowiem, że zarówno Dilthey, jak Rickert w swoim programie filozoficznym dążyli jednak do poznania adekwatnego, natomiast Geertz traktuje ich wyłącznie jako autorów programowo przeciwnych „ideologii" pozytywistycznej, nie interesuje go zaś sformułowana przez nich teoria uzasadniająca (uprawomocniająca) antynaturalizm.

Wysiłek badawczy antropologii kieruje się nie ku temu, co zrobić z wiedzą o określonych społeczeństwach i kulturach, aby wiedzieć więcej o kulturze i społeczeństwie w ogóle, ale zmierza ku ujawnieniu, w jaki sposób badacz dochodzi do wiedzy o tym, co twierdzi o określonym społeczeństwie i kulturze[20]. Geertz powiada: świat współczesny ma to do siebie, iż trudno w nim znaleźć rzeczy ezoteryczne, nieznane, że trudno wymyślić coś, co nie zostało jeszcze opisane – żyjemy dziś pogrążeni w metakomentarzach. Ogólną formułę powstawania i narastania takich metakomentarzy, przez Geertza zasygnalizowaną na osobistym przykładzie polemiki z Trillingiem odnośnie do kultury wyspy Bali, można by oddać w sposób następujący: „co *X* myśli o tym, co sądzi *Y* o tym, co myślą przedstawiciele kultury *A* i co o tym wszystkim sądzi *Y*'. Zauważmy, że formuła powyższa właściwie nie zawiera możliwości wyrażenia jakiegokolwiek ostatecznego sądu, gdyż na zasadzie kolejnego meta-metakomentarza cały dyskurs powtarza się.

Główną cechą charakteryzującą podejście interpretacyjne jest postulat integracji w obrębie interpretacji (identyfikowanej, jak widzieliśmy, z opisem i wyjaśnianiem) kwestii następującej: jak konstruuje się rzeczone interpretacje i jaką otrzymują one reprezentację tekstową jako dyskurs o podmiotach, między którymi, a raczej „z" którymi, prowadzono badania. Chodzi o zachowanie równowagi pomiędzy refleksją nad rozumieniem innych i siebie w dyskursie a samym rozumieniem – w jednym i tym samym tekście. Zgodnie

---

[20] L. Holy, *Introduction. Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms*, [w:] Comparative Anthropology, L. Holy (ed.), Oxford 1987, s. 1-21.

z Geertzem, „dobra interpretacja czegokolwiek – wiersza, człowieka, rytuału, instytucji, społeczeństwa – wprowadza nas w sedno tego, czego interpretacja dotyczy"[21]. Jednakże – przyznaje on – brak jest precyzyjnych kryteriów odróżniania dobrej interpretacji od złej, z wyjątkiem możliwości ich szacowania (*appraisal*) względem interpretacji poprzednich (przy czym nie istnieje linearny postęp, jakby z góry określający, że każda następna interpretacja musi być doskonalsza, gdyż interpretacje nie kumulują się w tradycyjnym sensie „przyrostu wiedzy"; każda z nich rozpoczyna się jakby od początku). Kryteriów takich nie można zresztą szukać na drodze konwencjonalnych zabiegów pojęciowych nauki (weryfikacja wyników poznawczych), gdyż interpretacja w duchu Geertzowskim łączy w sobie wyjaśnianie i opis, zwykle rozdzielane. W antropologii interpretacyjnej opis i wyjaśnianie zamazują się, stąd rodzi się pytanie: czy w ramach tej koncepcji jest w ogóle do pomyślenia jakakolwiek generalizacja?

W omawianym tutaj przede wszystkim programowym artykule możemy wyczytać, że najistotniejszym zadaniem budowania teorii interpretacyjnej nie jest kodyfikowanie abstrakcyjnych regularności, ale umożliwianie przeprowadzenia „zagęszczonych", wielowymiarowych, kontekstowych opisów-interpretacji. Generalizacja przebiega nie w poprzek różnych przypadków, ale w obrębie jednego, w sposób pogłębiony zinterpretowanego[22]. Postęp poznawczy, jeśli o takowym w ogóle możemy mówić, polega na stałym pogłębianiu rozumienia „tej samej rzeczy", od rozumienia elementarnego do pogłębionego, aż do momentu, gdy ustają intelektualne pobudki działalności antropologa. Wiedza o kulturze wyrasta z wysiłku antropologa, by maksymalnie „zagęszczać" sieci znaczeń. Spojrzenie takie nazywa Geertz „antropologią zaułków i szczelin"; opiera się ona *de facto* wyłącznie na partykularnych przypadkach[23]. Ostrzega on jednak przed tendencją do ujmowania interpretacyjnej formy rozumienia jako procesu całkowicie nienaukowego, opartego na intuicyjnej empatii, osobistym doświadczeniu i „przeczuciach". Taka postawa „Kartezjańskiego niepokoju" prowadzi do absolutnego relatywizmu, w ramach którego wszystkie przypuszczenia są w równym stopniu słuszne. Ilustracją, jak powinno się postępować, jest przykład z „mruganiem oczyma", zapożyczony od Gilberta Ryle'a. Otwieranie i zamykanie oczu z behawiorystycznego punktu widzenia opisać można w jednakowy sposób. Ale z punktu widzenia znaczenia mamy istotną różnicę między mrugnięciem z powodu niosącego piasek wiatru (reakcja fizyczna),

---

[21] C. Geertz, *The Interpretation...*, s. 18.

[22] Ibidem, s. 26.

[23] C. Geertz, *Introduction*, [w:] Meaning and Order Moroccan Society, C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen (eds.), New York 1979, s. 1-2.

a tymże mrugnięciem jako znakiem konspiracyjnego współudziału; w tym drugim wypadku mrugnięcie jest interpretacją (a także: czynnością nastawioną na interpretację)[24]. Możemy ze swej strony dodać, iż przykład powyższy skomplikuje się, gdy weźmiemy pod uwagę przypadek, kiedy ktoś świadomie parodiuje „konspiracyjne mrugnięcia" – wówczas komentarz interpretacyjny dotyczy interpretacji pierwszego stopnia. W obu jednak sytuacjach rozpoznanie znaczenia „mrugania" wymaga wiedzy o wchodzącej w grę kulturze, gdyż jest to działanie społeczne. Widać zatem, że stanowisko interpretacyjne nie jest aż tak opozycyjne względem tradycyjnie empirycystycznego – badacz może, a nawet powinien niekiedy szacować ilościowo badane zjawiska. Ale zanim zaczniemy liczyć powszechność mrugnięć w kulturze *X*, musimy je najpierw zinterpretować.

Aby podkreślić antyredukcjonizm własnej postawy badawczej, autor *Works and Lives* nie waha się nazywać antropologii interpretacyjnej „dziwną nauką", która im jest głębsza, tym bardziej niekompletna – pełność analizy kulturowej jest iluzją nauki, przeżytkiem z czasów panowania pozytywistycznej jej koncepcji. Kultura symboliczna jest sferą autonomiczną, nie daje się wyjaśniać determinantami historycznymi, popędem biologicznym, nieświadomością czy prawami ekonomicznymi. Klasycznym wyrazem autonomizowania kultury jest Geertza koncepcja ideologii jako wyrazu kulturowej tożsamości[25]. Zapatrywania naszego antropologa na utrzymujący się mit o uogólniającym charakterze twierdzeń antropologicznych dobrze oddają słowa Marka Hobarta, iż dyscyplina ta nie jest i nie będzie „naukowa" w tym sensie, iż nie porównuje ona faktów, ale dyskursy, z których każdy ma swoje własne założenia. „Eksponowanie naszych modeli ma poważne i podstępne implikacje dla sposobu rozumienia, artykulacji i traktowania innych ludów. Jako metoda antropologiczna porównanie prowadzi do pomieszania kilku odmiennych procesów i przeocza stopień, do którego porównanie i przekład są po części działaniami analityka, pociągającymi za sobą kulturowo dostępne ujęcia alternatywne. Tak więc analiza może wymagać wielu perspektyw – w rodzaju raczej poetyckiego niż naukowego realizmu – i refleksji nad pokrywaniem się dyskursów"[26].

Postawa Geertza to postawa rezygnacji z kanonów „naukowości" antropologii, to jakby zaproszenie, aby w praktyce badawczej uwzględnić analogię poetycką, wyobraźnię symboliczną, ale także – zdrowy rozsądek. Taka postawa – twierdzi on w najnowszych pracach – to znamię naszych czasów,

---

[24] C. Geertz, *The Interpretation...*, s. 7.

[25] Por. rozdział pt. „Ideology as a Cultural System" w pracy *The Interpretation...*, s. 193-233.

[26] M. Hobart, *Summer's Days and Salad Days: The Coming of Age of Anthropology?*, [w:] Comparative Anthropology, s. 23.

gdy w myśli społecznej dokonało się charakterystyczne „rozmycie gatunków", zatarcie granicy pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami wiedzy, gdzie doszło do wymieszania konwencji rodem z literatury z językiem nauki. Tym sprawom poświęcone są dwa głośne artykuły Geertza, stanowiące punkt wyjścia do kontynuatorów myśli tego antropologa: chodzi o *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought* oraz *The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought*. W esejach tych rozważania Geertza wykraczają poza antropologię, chociaż stanowi ona dla nich główny punkt odniesienia. Tezy w nich wyrażone są rodzajem swoistej diagnozy współczesnego świata myśli humanistycznej spod znaku „blurred genres".

Dzisiejsze nauki społeczne ponownie zwróciły się do humanistyki w poszukiwaniu analogii dla stosowanych przez siebie wyjaśnień. Należy nadmienić, iż Geertz wyodrębnia trzy rodzaje działalności intelektualnej: nauki przyrodnicze, nauki społeczne (ekonomia, socjologia, psychologia, antropologia) oraz humanistykę, która w tym kontekście utożsamiana jest właściwie z „naukami humanistycznymi" w sensie hermeneutycznym, bez wyraźnie zaznaczonych granic. I tak właśnie podejście interpretacyjne w antropologii kontynuuje tradycję hermeneutyczną, „przekraczając" bariery wyodrębnionych konwencjonalnie gałęzi wiedzy, stanowiąc wręcz – w oczach Geertza – ideał poznania „wolnego" od ograniczeń metody naukowej. Uwzględniając stanowisko prezentowane, raczej *implicite*, przez naszego antropologa, można zatem powiedzieć, że ów zwrot ku humanistyce to nie zwrot w kierunku jakiejś gałęzi wiedzy humanistycznej i jej metodzie, ale odwrót od takiej koncepcji badań antropologicznych, która wymaga jakiegoś epistemologicznego czy teoretycznego uprawomocnienia własnej narracji. W zamian Geertz proponuje – powtórzmy – swobodną interpretację kultury w ramach „zagęszczonych" opisów-interpretacji nie wymagających jakiejkolwiek „metanarracji".

Zwrot ku interpretacji powoduje wykształcenie się w badaniach nauk społecznych odmiennego stylu wypowiedzi. Nie jest przypadkiem, że tak trudno obecnie jednoznacznie określić charakter działalności uprawianej – dajmy na to – przez M. Foucaulta, T. Kuhna czy G. Steinera, że badania epistemologiczne Feyerabenda skonstruowane są na wzór traktatów politycznych, a przypowieści Castanedy traktuje się jak „poważną" etnografię. „Instrumenty rozumowania zmieniają się i społeczeństwo coraz rzadziej prezentowane jest jako skomplikowana maszyna czy quasi-organizm, a coraz częściej jako poważna gra, uliczny teatr lub tekst behawioralny"[27].

Wśród wielu analogii, jakimi zawsze chętnie posługiwała się nauka, najbardziej chyba obecnie popularna jest analogia gry. Wywodzi się ona

---

[27] C. Geertz, *Local Knowledge*, s. 23.

z kilku źródeł, z których najważniejsze to: Wittgensteina koncepcja form życia jako gier językowych, ludyczne spojrzenie na kulturę J. Huizingi oraz teoria Neumanna i Morgersterna. Rozwinięcie tej analogii znajdujemy obecnie u E. Goffmana, H. Garfinkela i G. Batesona, a także w pracach samego Geertza na temat środkowowschodniego bazaru jako „pola gry" informacji i interesów.

Jednakże najszerzej stosowaną analogią odnoszącą się do działań społecznych i ludzkiego zachowania symbolicznego nakierowanego na innych ludzi jest analogia tekstu. W opinii Geertza, jednego z czołowych eksponentów tego podejścia, należy odróżnić analogię opierającą się na literalnym utożsamianiu kultury z tekstem od analogii kultury „i" tekstu; jest to przejście od zapisów dyskursów kulturowych do działania jako dyskursu, w ramach którego dochodzi do „zgęszczenia znaczeń". Antropologowie interpretacyjni bardzo często powołują się w tym względzie na „działanie symboliczne" K. Burke'a, przy czym dla znanego teoretyka literatury działaniem symbolicznym był język, natomiast dla Geertza wszelkie działania są tak samo symboliczne, „jak" język[28]. Nie chodzi o zapis dyskursu symbolicznego jako takiego, ale o znaczenie tego, co zostało utrwalone; to jakby przejście od ujęcia językoznawczego (skupienie na wypowiedzi), do postawy filologa badającego sens. Geertz odwołuje się w tym momencie do poglądów lingwisty porównawczego, Altona Beckera[29], który zarysowuje możliwości tzw. nowej filologii poprzez rozszerzenie pojęcia samego tekstu. Jeśli – powiada Becker – zainteresowania filologa wykroczą poza zrutynizowane procedury (rekonstrukcja, transkrypcja etc.), to musi się on zetknąć z problemem natury tekstów jako takich, z pytaniem o zasady ich konstrukcji. W efekcie takich zainteresowań dochodzi jednak do rozpadu tradycyjnie rozumianej filologii na rywalizujące i odmienne specjalności: badania indywidualnych tekstów (historycy, wydawcy, krytycy) i ogólne studia nad czynnością tworzenia tekstów (językoznawcy, psychologowie, etnografowie). „Nowa Filologia" ma na celu zintegrowanie tych podzielonych kompetencji poprzez hasło badań nad tekstami jako zjawiskami społecznymi. W wielokulturowym świecie, w świecie wielu epistemologii, istnieje potrzeba takiej nowej filologii, specjalizującej się w badaniach relacji kontekstualnych we wszystkich dziedzinach wiedzy, w których budowanie, tworzenie tekstów jest działalnością centralną: a więc w literaturze, historii, muzyce, prawie, polityce, psychologii, handlu[30]. Becker wymienia następnie

---

[28] O koncepcji działania symbolicznego zob. w: K. Burke, *Language as Symbolic Action*, Berkeley 1966.

[29] Chodzi przede wszystkim o często przywoływany artykuł *Text-building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre*, [w:] The Imagination of Reality, A. L. Becker, A. Yengoyan (eds.), New York 1979.

[30] Por. C. Geertz, op. cit., s. 32.

cztery główne poziomy analizy związków semiotycznych w tekście jako zjawisku społecznym: wzajemna relacja części tekstu, relacja tekstu do innych związanych z nim kulturowo lub historycznie tekstów, jego relacja do tych, którzy w pewnym sensie tworzyli go oraz relacja tekstu do rzeczywistości pojmowanej jako zewnętrzna wobec niego. Ten kierunek rozważań zdaje się szczególnie pociągać Geertza. Podaje on od siebie kolejne możliwości semiotyczne: „koherencja", „intertekstualność", „intencja" i „odniesienie"[31].

Inną jeszcze ulubioną przez Geertza analogią jest traktowanie symboli i znaczeń kulturowych jako elementów teatru czy dramatu społecznego. Padają nazwiska przedstawicieli rytualnej teorii dramatu: J. Harrisona, F. Fergusona, T. S. Eliota, A. Artauda, a także bardzo cenionego przez naszego antropologa K. Burke'a. Najbardziej rozwiniętą formę rytualnej teorii społeczeństwa reprezentują prace Victora Turnera, dla którego życie społeczne to ciąg powtarzających się dramatów społecznych, przejawiających się na wszystkich poziomach organizacji – od rodziny po państwo[32].

Nie wdając się w dalsze rozważania wydaje się, że można całość tych „diagnostycznych" rozważań Geertza podsumować w sposób następujący. To, o czym mówi amerykański antropolog jest próbą konsekwentnego usytuowania jego własnych zapatrywań kulturologicznych na współczesnej „mapie" nauki. Geertz uważa, że jego podejście interpretacyjne jest wyrazem ogólniejszego „trendu interpretacyjnego", zmierzającego ku swoistej metarefleksji nad rolą badacza w kontekście analizowanych przezeń „stanów kultury", że posłużę się sformułowaniem Maxa Webera. Zadanie takiej refleksji widzi Geertz nie tyle w postulacie doskonalenia teorii i metod w poszczególnych dyscyplinach wiedzy, ile w ponownym rozważeniu naszych sposobów myślenia o myśleniu naukowym. Obiektem zainteresowań stają się na równi badacze i badani oraz rodzaj „napięcia", jakie wywiązuje się w momencie prób interpretacji znaczeń kultury ludzkiej. Tę podstawową myśl Geertza rozwijają i radykalizują przedstawiciele wspomnianej na wstępie rozdziału antropologii jako krytyki kulturowej, których określam mianem etnografów (nie antropologów – o czym później) doby postmodernizmu. Podstawową przesłanką tego nurtu refleksji jest przyjęcie dwóch tez: (1) że „śmierć" ideologii modernistycznej wywołała równoległy kryzys w nauce (śmierć pozytywizmu) oraz (2) że zadaniem praktyki antropologicznej doby postmodernistycznej nie jest wyjaśnianie, ale refleksja nad niemożnością wyjaśnienia. Aby

[31] Ibidem.

[32] Z wielu prac Turnera, które dotyczą tak właśnie zarysowanego programu badań, wymieńmy jedną tylko: *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974.

bliżej przyjrzeć się problemom zaprzątającym uwagę przedstawicieli wspomnianego nurtu, musimy najpierw, przynajmniej szkicowo, powiedzieć coś o zapleczu intelektualnym, z którego wyrośli.

Wszyscy próbujący charakteryzować świadomość postmodernistyczną *in toto* zwracają przede wszystkim uwagę na dalece posuniętą nieokreśloność tego pojęcia i trudności z wyznaczeniem dolnej chronologii ukonstytuowania się zespołu sądów i aktywności, którym przydać można ów prefiks „post-". W „Aneksie" do swej głośnej powieści *Imię róży* Umberto Eco nie waha się powiedzieć, że każda epoka ma swój postmodernizm, który traktować należałoby wobec tego jako kategorię metahistoryczną, obecną przy okazji każdego kryzysu polegającego na metajęzykowej refleksji nad własną niemożnością. Postawę postmodernistyczną przyrównuje Eco do postawy człowieka, który „kocha jakąś nader wykształconą kobietę i wie, że nie może powiedzieć jej «kocham cię rozpaczliwie», ponieważ wie, że ona wie (i że ona wie, że on wie), iż te słowa napisała już Liala. Jest jednak rozwiązanie. Może powiedzieć: «Jak powiedziałaby Liala, kocham cię rozpaczliwie». W tym miejscu, uniknąwszy fałszywej niewinności, oznajmiwszy jasno, że nie można już mówić w sposób niewinny, powiedziałby jednak ukochanej to, co chciał jej powiedzieć: że ją kocha, ale że ją kocha w epoce utraconej niewinności"[33].

Kluczowym elementem próby ujęcia istoty świadomości postmodernistycznej jest sposób rozumienia nader wieloznacznego pojęcia modernizmu. Najbardziej rozpowszechniony sens mu przypisywany, który w języku polskim niejako naturalnie się narzuca, kiedy zamiast „modernizm" powiemy „nowoczesność", to: nietradycyjność i postępowość. W takim rozumieniu modernizm można utożsamiać z tym nurtem kultury ostatnich dwóch stuleci, który widział postęp społeczny jako nie kończący się proces doskonalenia, szczególnie silnie podkreślany (i jednocześnie gwarantowany) przez praktykę naukową i ogólny rozwój wiedzy. Obraz świata tutaj zawarty to obraz niezmiennych prawidłowości, zakłócanych wprawdzie zjawiskami przypadkowymi, ale w istocie swej spójny i dający się przewidywać w terminach obiektywistycznie pojętej nauki. „Modernizm" stanowi opozycję wobec „postmodernizmu" przede wszystkim jednak z tego powodu, że wyrażał on ideę możliwości i potrzeby przedstawienia świata jako „rozumnej jedności i całości". Zadaniem nauki było adekwatnie ująć ów świat.

Elementem konstytutywnym tak szeroko pojętego modernizmu była koncepcja czasu jako continuum przebiegającego od mitycznej „tradycyjności" do ciągle doskonalącej się współczesności „nowoczesnej". Ten swoisty paradygmat zmiany jest doskonale czytelny i stale jeszcze obecny w świadomości

---

[33] U. Eco, *Imię róży*, przełożył A. Szymanowski, Warszawa 1987, s. 618.

naukowej humanistów. Zilustrujmy go przykładem z polskiej rzeczywistości etnologicznej. Od czasów sławnego listu Hugona Kołłątaja powszechne wśród polskich ludoznawców stało się przekonanie, iż znaleźliśmy się oto w ostatnim momencie, kiedy można jeszcze (naukowo) uchwycić nieskażony stan tzw. tradycyjnej kultury chłopskiej. Ten „ostatni moment" okazuje się jednak niezwykle rozciągliwy w czasie. Dla wspomnianego Kołłątaja był to przełom XVIII i XIX wieku; dla etnografii międzywojennej stan kultury wsi przełomu XIX i XX wieku; dla powojennego pokolenia badaczy kultury ludowej „tradycyjna" była jeszcze wieś międzywojenna. Pozostając w ramach „paradygmatu zmiany" (lub, jak to określa S. Węglarz – „histerii zmiany"), można się domyślać, co będzie nosiło znamiona „tradycyjności" dla pokolenia obecnie kształconych etnografów.

Jeśli odniesiemy przedrostek „post-" do tak ujętego modernizmu, wskazujemy tym samym na trzy rzeczy: że to, z czym mamy do czynienia obecnie, dzieje się „po" czymś uprzednio wyraźnie zdefiniowanym, że żyjemy w okresie przejściowym oraz, że brak jest kryteriów periodycznych na wskazanie nazwy tego, co owo „po" będzie wyrażać.

Przechodząc na grunt, gdzie termin „postmodernizm" się narodził i upowszechnił, a więc na grunt szeroko pojętej sztuki[34], można zauważyć, że w tym kontekście prefiks „post-" nie funkcjonuje w sposób neutralny aksjologicznie, ale podkreśla, iż nastąpił koniec pewnej epoki artystycznego przejawiania się ideologii modernizmu i nie będzie już kolejnych – modernistycznie właśnie pojętych – kierunków, prądów, manifestów i koncepcji artystycznych. „Postmodernizm" oznacza więc przede wszystkim stanowisko opozycyjne względem dotychczasowego stanu kultury, przede wszystkim wobec estetyki klasycznego modernizmu w sztuce.

Filozoficzna krytyka modernizmu zmierza w dwóch kierunkach – *stricte* filozoficznym i ogólnospołecznym, związanym z ogólną kondycją społeczeństwa i kultury doby postindustrialnej. Po pierwsze zatem, jest to negacja wielkich metanarracji filozoficznych, metaopisów, epistemologii i koncepcji wiedzy „wydajnościowej". Skoro bowiem odrzuca się ideę przedstawiania świata jako rozumnej jedności i całości, odrzuca się tym samym ideę, iż należy uprawomocniać narrację jako adekwatne ujęcie tej rozumnej jedności i całości. Nie ma tutaj potrzeby przywoływać dostatecznie już upowszechnionych diagnoz J.-F. Lyotarda dotyczących tych właśnie kwestii. W miejsce dotychczasowych ideałów tradycji platońskiej i racjonalistycznej

---

[34] Por. pracę *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, wyboru tekstów dokonał M. Giżycki, Warszawa 1988; także *Nowa proza amerykańska*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Lewicki, Warszawa 1983.

nauki społecznej postmodernizm filozoficzny wprowadza odmienne wartości, takie jak: nieokreśloność, chwiejność, nieprzewidywalność, niemożność kontroli, gry językowe, praktyczne epistemologie, dekonstrukcja, paradoks, pastisz, metafora. Negacji podlega koncepcja rozumu, podmiotu racjonalnego i wiedzy jako adekwatnej reprezentacji. J. Derrida, powszechnie zaliczany do postmodernizmu w filozofii, choć zmierzający w całkowicie innym kierunku niż Lyotard, Deleuze, Rorty czy Serres (nie mówiąc o Welschu i innych filozofach niemieckich), obwieścił koniec filozofii jako formy dyskursu odrębnej od retoryki i poetyki. Jego zdaniem opozycja między wymienionymi dziedzinami zawierała się w standardowych opozycjach logos/mythos, logika/retoryka, literalne/figuratywne, pojęcie/metafora, argumentacja/narracja. Dyskurs filozoficzny łączy wszystkie te opozycje w ramach tekstu, który posiada cechy „białej mitologii", opartej na niejawnej metaforyce.

Za cenę radykalnego przedefiniowania pojęcia wiedzy dokonuje się w ramach postmodernizmu znacznego rozszerzenia tego, czym winna zajmować się filozofia i nauka „ponowożytna". Wymaga to jednak ustosunkowania się do kategorii, zasad i instytucji modernistycznego Zachodu, których wyrazem jest przecież tradycyjna filozofia (filozofia przez duże „F", jak powiada Rorty). Jest to ów drugi kierunek krytyki, wyrażający swoistą diagnozę współczesnej kondycji świata społecznego. Negacji podlega to wszystko, co wiąże się z modernizmem w najszerszym sensie, przede wszystkim zaś ta jego cecha, którą określić można mianem „doktrynalności". Postmodernizm jest właśnie antydoktrynalny. Jak to ujmuje J. Bouveresse: „Tym, co upoważnia do określenia mianem «postmodernistów» autorów tak różnych, jak Derrida, Lyotard czy Serres, jest ich wspólna wrogość (chwilami przechodząca po prostu w obsesję) wobec wszelkiej myśli o jakimś na tyle «zamkniętym» porządku, że będzie on dopuszczał i rodził wyłącznie pozytywne modyfikacje, mogące uczynić go jeszcze bardziej racjonalnym, oraz ich charakterystyczne upodobanie do wszelkich czynników «negatywnych», takich jak różnicowanie się, zanikanie, rozpraszanie czy rozpuszczanie, atakowanych przez przedstawicieli «systemu» jako irracjonalne tylko z tego powodu, że nie można ich użyć do ulepszenia rzeczy, które poczytują oni sobie za swój obowiązek uznawać za naukę, racjonalny sposób życia lub racjonalną organizację"[35]. Antydoktrynalizm, o którym mowa, to także sprzeciw przeciwko wszelkim formom kontroli „nowego irracjonalizmu": ze strony instytucji społecznych, teorii, epistemologii (epistemologowie jako „kulturowi nadzorcy" wiedzy u Rorty'ego) i metody. Dla Habermasa taka nieufność wobec „wszelkiej

[35] J. Bouveresse, *Racjonalność a cynizm*, „Literatura na Świecie", 8-9:1988, s. 350.

metanarracji" powoduje, iż negacja czy też demaskacja postmodernistyczna prowadzą do całkowitej rezygnacji z jakiejkolwiek „racjonalnej krytyki istniejących instytucji". Dzieje się tak z tego powodu, że aby wskazywać na degenerację dotychczasowego porządku, należy zachować przynajmniej jedną miarę porządkującą. To jednak z kolei – zdaniem Lyotarda – prowadziłoby do kolejnego „consensusu" w nauce i filozofii; postmodernizm nie jest rodzajem „aufgehoben", formą społecznych dociekań.

Skoro zatem postmodernizm zaprzecza możliwości uprawomocnienia nauki przez filozofię poprzez odwołanie się do wielkich narracji, takich jak dialektyka Ducha, hermeneutyka znaczenia, wyzwalanie się myślącego czy działającego podmiotu, czy wreszcie tworzenie bogactw – co pozostaje na miejscu poznania prawomocnego? Wydaje się, że jedna z odpowiedzi zawiera się w postulacie pragmatyki, a ściślej rzecz biorąc, pragmatyki języka. Teza Lyotarda o swobodnych i nie skrępowanych regułami grach językowych polegających nie na dochodzeniu do consensusu, lecz na utrzymywaniu sporu, jest tego najlepszym wyrazem[36].

Chciałbym obecnie zwrócić uwagę na – jak się wydaje – istotny aspekt obecnego stanu filozofii, zarówno tej klasyfikowanej jako „modernistyczna" (Apel, Gadamer, Ricoeur), jak i powszechnie zaliczanej do nurtu postmodernistycznego. Obecna problematyka i zainteresowania filozofii oraz świadomość naukowa przedstawicieli poszczególnych dyscyplin jest w dużej mierze efektem okresu „zwrotu lingwistycznego", tj. fazy prawie wyłącznej refleksji nad językową stroną poznania. Ów „zwrot lingwistyczny" wywodził się z dwóch odrębnych tradycji: Heideggerowskiej oraz „późnego" Wittgensteina. Współczesna filozofia „postlingwistyczna" skażona jest problematyką językową w tym sensie, iż powstała w pewnym momencie konieczność odpowiedzi na pytanie, gdzie rzeczony zwrot lingwistyczny zaprowadził filozofię? Jak wiadomo, główny nurt analizy filozoficznej skierował się ku semantyce języków naturalnych. Obok tego mamy jednak pragmatykę tychże języków naturalnych, od wąskiej koncepcji „theory of force" Dumetta do „transcendentalnej pragmatyki" Apla. W tym nurcie mieści się ogólna koncepcja gier językowych Lyotarda, biorąca z Wittgensteina tylko jakby negatywną część jego koncepcji i rozszerzająca ją dowolnie. W nurcie pragmatycznym mieści się także z pewnością genealogia siły/wiedzy M. Foucaulta jako krytyka ideologii zakorzenionych w niesprawiedliwości społecznej. To również obywający się bez „martwej" epistemologii swobodny dyskurs filozoficzny Rorty'ego, o którym powiemy nieco więcej później.

---

[36] Por. J. F. Lyotard, *Le Differend*, Paris 1983, gdzie francuski postmodernista najszerzej wyłożył swą koncepcję nauki utrzymującej i „żywiącej" się permanentnym sporem.

Problematyka języka stanowi podstawę hermeneutyki Ricoeura, Gadamerowskiej teorii retoryki i poetyki języka, a także – już po stronie tradycji postmodernistycznej – praktyki dekonstrukcji metafizyki Zachodu, zaproponowanej przez Derridę.

Tak więc, pozostając przy tym pobieżnym zasygnalizowaniu zagadnienia, rozważania nad różnymi aspektami równie niejednorodnie rozumianego języka stanowią centralne zagadnienie filozoficzne bardzo skądinąd odległych orientacji myślenia. Doszło jednakże w tym względzie do znaczącej transformacji ujęcia językowej strony poznania – jest to przejście od języka pojmowanego jako „źródło" i „probierz" prawomocności poznania (analityczność) do refleksji nad jego wymiarem pragmatycznym (Rorty, Apel, postmodernizm)[37], politycznym (Foucault)[38], retorycznym i poetyckim (Gadamer, Derrida, Ricoeur)[39]. Jest to jednoczesne przesunięcie na linii słowo – tekst – dyskurs, jeśli można się tak wyrazić. Dla postmodernistów przesunięcie owo oznacza koniec filozofii, dla Apla, Habermasa czy Ricoeura – jej transformację.

Daje się zauważyć znacząca paralelność pomiędzy postmodernistycznym postulatem samoświadomości a naciskiem na dyskursywność myślenia; język jako medium „przekleństwa i nadziei", jego wymiar dyskursywny właśnie, stanowią zasadnicze źródło poszukiwań i rozwiązań takich form i sposobów poznawania, które unikają pułapek analitycznej wiarygodności filozofii lingwistycznej.

Filozofia i nauki szczegółowe „tkwią" w świecie języka; jeśli jednak mają one egzystować bez metanarracji czy też wyrzec się „logocentryzmu" (Derrida)[40], jedynym wyjściem pozostaje doświadczanie świata i historii poprzez „filtry" regionalnych, mało spójnych, nieoczywistych mininarracji. Sedno ich tkwi w metaforach i symbolach, których interpretacja podkreśla dynamiczny charakter doświadczenia i jego dyskursywny charakter. W tym też sensie poznanie i rozumienie wykracza poza język w tradycyjnym ujęciu, bowiem jeśli

---

[37] R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982; tenże *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York 1989; K. O. Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Massachusetts 1984; J. F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na Świecie" 8-9: 1988, s. 280-300.

[38] M. Foucault, *Questions of Method: An Interview with Michel Foucault*, [w:] After Philosophy. End or Transformation?, K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy (eds.), Cambridge 1987, s. 100-118.

[39] H. G. Gadamer, *Truth and Method*, New York 1975; J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, „Pamiętnik Literacki" 3:1986, s. 283-318; tenże, *Of Grammatology*, Baltimore 1974; P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

[40] J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki" 2:1986, s. 251-267.

da się powiązać metaforę z jej lingwistyczną egzystencją, to symbol z pewnością wykracza poza „zwykłe" językowe znaczenie.

Pojawienie się formacji badaczy wyrażających niepokoje postmodernistyczne w antropologii wiązać należy nie tylko z działalnością Geertza, choć z pewnością wyraża on je w stopniu najbardziej dojrzałym (sam antropolog unika terminu „postmodernizm"). Proces krytycznej refleksji nad antropologią zapoczątkowany został jeszcze w latach sześćdziesiątych. Jak mówi Ortner, okres ten to początek dyskusji nad „tubylczym punktem widzenia" jako wymogiem antropologii. Teoretyczny „bricoleur" składał się wówczas z trzech głównych, wykazujących oznaki wyczerpywania możliwości poznawczych, kierunków: brytyjskiego strukturalnego funkcjonalizmu, psychokulturalizmu amerykańskiego i antropologii ewolucjonistycznej. Wynikiem destrukcji tych kierunków i koncepcji kultury przez nie wyrażanych były nowe trendy – antropologia symboliczna (w wersjach Geertza, Schneidera i Turnera), ekologia kulturowa (przede wszystkim M. Harris) oraz niezwykle wówczas ekspansywny strukturalizm, z którego później jeszcze wyodrębnił się tzw. strukturalny marksizm (Godelier, Sahlins, Friedman, Bloch)[41]. Obok tego wyraźnie umacniał się i krystalizował nurt ogólnej refleksji nad możliwościami poznawczymi antropologii jako takiej; podano w nim w wątpliwość trzy podstawowe dotąd kanony wiedzy o kulturze. Po pierwsze, chodzi o sposób ujmowania samej kultury jako związanej ze strukturą społeczną i zachowaniami. Po drugie, zanegowano pojmowanie pracy w terenie (*fieldwork*) jako odrębnej i samoistnej metody badań etnograficznych oraz – po trzecie – wskazano na mit ahistoryczności i apolityczności utrwalonej na piśmie działalności etnografa; jak mówi dzisiaj Geertz, „bycie tutaj" i „bycie tam" oznacza dwie zupełnie różne rzeczy i sytuacje kulturowe. Generacja badaczy lat osiemdziesiątych rozwija i konkretyzuje te zagadnienia, gdyż w latach sześćdziesiątych nie zostały szczegółowo rozwiązane, pozostając często w sferze postulatów i manifestów.

Pracami, które zaingurowały rozważania z kręgu „epistemologii badań terenowych", były *Reflections on Fieldwork in Morocco* Rabinowa i *The Headman and I* J.-P. Dumonta[42]. Problemy związane z politycznymi i moralno-etycznymi uwarunkowaniami pracy antropologa poruszały na dużą skalę prace *Anthropology and the Colonial Encounter* Asada oraz zredagowana przez Dell Hymesa *Reinventing Anthropology*[43]. W tych oraz wielu innych

---

[41] Por. S. B. Ortner, op. cit., s. 128-141.

[42] P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977; J.-P. Dumont, *The Headman and I*, Austin 1978.

[43] T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York 1973; D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York 1974.

opracowaniach podkreśla się przede wszystkim, iż praca antropologa nie składa się z wyraźnie oddzielonych, następujących po sobie w czasie zawsze w tej samej kolejności etapów (1) pozyskiwania wiedzy „w terenie", (2) jej konceptualizacji w jakąś mniej lub bardziej zwartą teorię oraz (3) ostatecznego prezentowania w formie gotowego tekstu. Ta trójetapowość działań badawczych oraz roszczenie do obiektywności antropologa zostały zdecydowanie zakwestionowane.

Od czasów Malinowskiego (zob. rozdział I) metoda obserwacji uczestniczącej ustanawiać miała subtelną równowagę pomiędzy subiektywnością i obiektywnością wiedzy antropologa. Doświadczenia osobiste badacza, a szczególnie partycypacja i empatia z tubylcami, uważane były za centralne dla procesu poznawania wchodzącego w grę społeczeństwa i kultury („ja to widziałem, ja tam byłem", czyli: „ja to wiem"). Były one jednak równolegle ograniczane przez bezosobowe standardy obserwacji i „obiektywnego" dystansu. Subiektywność autora oddzielała się od obiektywnych odniesień stworzonego przez niego tekstu (a właściwie opisanej w tekście obiektywnej rzeczywistości). Konwencja powyższa poczęła się powoli załamywać w latach sześćdziesiątych, na co niemały wpływ miało ogłoszenie intymnego i sensacyjnego *A Diary in the Strict Sense of the Term* Bronisława Malinowskiego. Odkrycie „drugiej twarzy" mistrza funkcjonalnych badań terenowych dało asumpt do pytań, w jaki sposób tworzy się rzekoma obiektywność tekstu antropologa. Rabinow i inni podważyli pojęcia „doświadczenia etnograficznego" i ideału obserwacji uczestniczącej; pojawiły się rozważania dotyczące warunków, w jakich dokonuje się dyskurs badacza z badanymi. Odniesieniem dla każdego wysuwanego twierdzenia nie jest już opisany przez etnografa „świat", ale właśnie warunki dyskursu, w ramach którego dochodzi do negocjowania znaczeń.

Oczywiste jest, że badanie wszelakiej „inności" musi pociągać za sobą różnorakie problemy poznawcze, moralno-etyczne i polityczne. Antropologia tradycyjna mówiła, rzecz jasna, o nich, ale w sposób zakładający możliwość ich przezwyciężenia na gruncie nauki. Obecnie pytanie zasadnicze, jakby wzorem Lyotarda, brzmi: co jest w ogóle osiągalne? I dalej: jak należy postępować, by ideałów poznania etnologicznego nie utożsamiano z teoretycznym „zawłaszczaniem" inności? Gdyby dalej trzymać się stylistyki zaproponowanej przez refleksję postmodernistyczną, pytanie to przybiera taki oto kształt: w jaki sposób „wiedza manipulacyjna" może stać się „wiedzą orientacyjną"?

Pytanie, co jest osiągalne, czego nie wolno czynić antropologom, co zaś (przy wysokim stopniu samokontroli) jest działaniem prawomocnym, to pytanie naczelne dzisiaj dla antropologii, pojawiające się w najrozmaitszych postaciach i werbalizacjach. To wręcz swoista metajęzykowa „obsesja".

I znowu możemy przyjąć, że u jej źródeł leży nieodmiennie wzmiankowana wielokrotnie przeze mnie idea antropologicznego „mierzenia" się z odmiennymi kulturami w taki sposób, aby tę „inność" ocalić i jednocześnie wskazać na jej wartość jako taką. Antropolog kulturowy, przynajmniej w punkcie wyjścia, przyjmuje postawę relatywisty i racjonalisty jednocześnie.

Clifford Geertz, bezkonkurencyjny uczestnik, „ideolog" i komentator bieżącej sytuacji teoretycznej w swojej dyscyplinie, w sposób najbardziej jednoznaczny formułuje generalną kwestię, przed którą stanęła antropologia końca XX wieku: w jaki sposób samokontrola badacza jest w stanie zminimalizować „zaciemnienie" przez okulary naszej kultury obrazu kultur innych?[44] Czy rzeczywiście badania antropologiczne – jak sugeruje część badaczy – stać się muszą rodzajem osobistych wyznań dotyczących beznadziejnego skomplikowania relacji „my" – „oni"? Co jest znaczące przy próbach odpowiedzi na tak właśnie postawione zagadnienie, samo w sobie nurtujące badaczy od dawna, ale obecnie zdające się wręcz krępować normalną praktykę badawczą to przeniesienie go na grunt konstruowania tekstów antropologicznych. Piśmiennictwo etnograficzne traktowane jest jako swoiste laboratorium i „ogniskowa" skupiająca wszystkie cechy charakteryzujące poznanie antropologiczne, które łączy skrajny empiryzm z ambicjami ogólnej teorii kultury. To, co jeszcze do niedawna wydawało się trudnością techniczną związaną z metodyką badań terenowych i sposobem opracowywania zebranego materiału, odczytywane jest obecnie jako delikatny problem moralny, polityczny, retoryczny i epistemologiczny jednocześnie. Gotowy tekst antropologiczny, szczególnie monografia problemowa, unaocznia zagadnienie sposobu sprowadzenia i wyjaśniania „ich" życia (tj. kultur badanych) w „naszych" dziełach. Niemożność uprawiania tradycyjnej antropologii „wielkich teorii" łączona jest jednoznacznie ze stanem kultury współczesnej – kultury postmodernistycznej, która umożliwia jedynie antropologię „hodge-podge". To idiomatyczne sformułowanie, pochodzące od francuskiego *hochepot*, ma konotacje kulinarne. W tym wypadku chodzi jednak o podkreślenie różnicy „składników" tworzących to, co nazywa się zespołem zasad i sądów naukowych. Pojęciu „hodge-podge" wiedzy antropologów odpowiada u Jamesona druga z wyróżnionych przez niego cech postmodernizmu – pastisz[45]. Antropolog zamienia się w kogoś w rodzaju krytyka literackiego i penetruje rozmaite style wypowiedzi antropologicznych, zwłaszcza okresu „klasycznego" – Malinowskiego, Radcliffe-Browna, Evans-Pritcharda, Bededict, Lévi-Straussa.

---

[44] C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988, s. 147.

[45] Por. F. Jameson, *Postmodernism and Consumer Society*, [w:] The Anti-Aesthetics Essays on Postmodern Culture, H. Foster (ed.), Washington 1983, s. 111-125.

Nie ma już idealnych obiektów penetracji antropologicznej, modelowych kultur „pierwotnych", „tradycyjnych", „plemiennych", „preliterackich", ale co najwyżej (przy tradycyjnym „modernistycznym" ujęciu) kultury rodzące się, modernizujące, peryferyjne. Wymagają one zdecydowanie nowej optyki spojrzenia. Z drugiej strony – i tutaj antropologia sięga szeroko po współczesną filozofię nauki i badania (jednak!) epistemologiczne – niemożliwa jest także antropologia teoretyczna o charakterze obiektywizującym swoją własną praktykę i ustalenia czynione w jej ramach. Krytyka kanonów poznania etnologicznego wzorowanego na naukach przyrodniczych zaznacza się dosłownie we wszystkich artykułach i książkach. Prześledzenie jej złożyłoby się na ogromne, odrębne opracowanie. Gwoli zasygnalizowania wskażmy na kilka podstawowych kolorów z różnobarwnej palety stanowisk: rozbudowywanie idei dekonstrukcyjnych (atak na „logocentryzm" – do tego jeszcze wrócimy), „Ideologiekritik" (antropologia jako kontynuacja imperializmu, marksizm w nauce jako „najwyższe stadium kapitalizmu"), retoryczna samoświadomość badacza, dialogowość poznania, refleksyjność, przekład performatywny, zapis dosłowny (*verbatum recording*), narracja w pierwszej osobie jako forma uleczenia[46].

Hasła postmodernizmu dlatego nośne są na gruncie, o którym cały czas mówimy, gdyż wielu antropologów przechyla się bardziej na stronę dyskursu literackiego niźli naukowego; antropologia odchodzi od pojęcia „doświadczenia" w kierunku antropologii jako „gatunku" (*genre*). Jak wiele lat temu ustalił Northrop Frye, nie da się wyeliminować ekspresyjnych i perswazyjnych wymiarów w prozie „nieliterackiej", a do takiej zaliczyć można utwory antropologów. „Jedyna droga od gramatyki do logiki [...] wiedzie poprzez pośrednie terytorium retoryki"[47]. Zajmujący zawsze stanowisko pośrednie między skrajnościami, Geertz ostrzega przy tym badaczy, że mówiąc o środkach literackich, retoryce, realizmie etnograficznym etc., nie staną się automatycznie pisarzami, podobnie jak tworzenie hipotez i zapisywanie formuł nie czyni jeszcze z humanisty fizyka. Chodzi jedynie o pewne „rodzinne podobieństwa", do których skłania się obecnie nauka. To trochę tak, jak w wypadku

[46] Oto wybrane przykłady z obszernej już listy tego typu prac: V. Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa*, New York 1985; J. Fabian, *Time and the Other*, New York 1983; M. Fahim (ed.), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham 1982; J. Friedman, *Beyond Otherness, or the Spectacularization of Anthropology*, „Telos" 71:1987, s. 161-170; C. Lutz, G. M. White, *The Anthropology of Emotions*, „Annual Review of Anthropology" 15:1986, s. 405-436; G. E. Marcus, M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago 1986; J. Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia 1982. O problemie dekonstrukcji piszę w tekście: *Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna?* (w druku).

[47] N. Frye, *Rhetorical Criticism. Theory of Genres*, [w:] Anatomy of Criticism: Four Essays, Princeton 1957, s. 331.

północnoafrykańskiego muła, który zawsze mówi o bracie swojej matki – koniu, ale nigdy nie wspomina o ośle – swoim ojcu[48].

W interesujący sposób ten proces „tekstualizacji" myśli antropologicznej przedstawił Edwin Ardener[49]. Warto pokrótce przypomnieć główne jego tezy, tym bardziej, iż wiąże on omawiane przez siebie trendy z załamaniem się ideologii modernistycznej w antropologii. Zauważył on przede wszystkim, że antropologia jest wynikiem i częścią samego ruchu modernizmu; tak więc dyskutując o „zmierzchu modernizmu" jesteśmy zarówno podmiotami, jak i przedmiotem tej dyskusji. Ardener, jak większość badaczy, podkreśla fakt nieprecyzyjności pojęcia „modernizm": zupełnie co innego oznacza on w odniesieniu do kultury artystycznej, co innego odnośnie do nauki i ideologii społecznej. Klasycznym wyrazem modernizmu w antropologii, wyznaczającym na długo „ideologiczne" cechy tej gałęzi wiedzy, był wczesny funkcjonalizm Bronisława Malinowskiego. Sam autor *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* określany jest przez dzisiejszych antropologów, wyzwolonych spod oddziaływania funkcjonalnej teorii kultury, mianem „melancholijnego Polaka z silnym poczuciem misji"; dla Malinowskiego cele antropologii stały się rodzajem manifestu nowej nauki, którą – jak wielokrotnie podkreślał – stworzył. Ardener wymienia następnie cechy podzielane generalnie przez antropologię modernistyczną: (1) jest to ruch manifestów zapowiadających nowe ery, przełomy teoretyczne, formy doskonalącego się nieustannie poznania; (2) opiera się on na zespole mitów, a nie jakiejś określonej filozofii (racjonalność, obiektywność, zorganizowanie, całościowość, rozwój kumulatywny wiedzy ku coraz adekwatniejszemu poznaniu); (3) jako taki, modernizm nie poddaje się definicji – antropologowie długo byli po prostu zanurzeni w „wodach" modernizmu, a przecież „fish are the last to discover water". Koniec modernizmu w antropologii zaczął się w późnych latach siedemdziesiątych, kiedy wyczerpały swe możliwości strukturalizm funkcjonalny, strukturalizm Lévi-Straussa i wywodzące się zeń marksizm strukturalny i orientacje łączące tezy strukturalistyczne z hermeneutyką. Zgodność orzeczenia Ardenera z poglądami wyłożonymi przez Ortner w artykule *Theory in Anthropology Since the Sixties* jest całkowita, ale tylko pozornie. Owo wyczerpanie się paradygmatów poznania rozumie brytyjski antropolog specyficznie. Chodzi mu bowiem o to, iż na etapie twórczym rozwoju danej dziedziny wiedzy zawsze dochodzi do przemienienia danego rodzaju doświadczenia w dany rodzaj tekstu, który próbuje „oddać" oryginalność opisywanych treści rzeczywistości społecznej.

---

[48] C. Geertz, op. cit., s. 8.

[49] E. Ardener, *Social Anthropology and the Decline of Modernism*, [w:] Reason and Morality, J. Overing (ed.), London 1985, s. 47-70.

Jednakże badacze wyrabiają w sobie zdolność naśladowania samych tekstów bez potrzeby odwoływania się do doświadczenia. *Notabene*, podobny proces zauważyć można w historii literatury, choćby na przykładzie tzw. nurtu wiejskiego w polskiej prozie powojennej. Po okresie interesujących poszukiwań formalno-treściowych dotyczących ich plebejskich korzeni prowadzonych przez takich pisarzy, jak: Kawalec, Pilot, Morton, Nowak czy Myśliwski, generacja późniejsza, przypisująca się do tego nurtu, korzysta już wyłącznie z gotowych klisz językowych „przykładanych" do stereotypowo ujmowanej tzw. rzeczywistości wiejskiej. Jak powiada Ardener: „Tak jak z doświadczenia uczyniono tekst, życie staje się gatunkiem"[50], a w ramach gatunku teksty generują po prostu kolejne teksty. Mistrzem antropologii gatunku jest z całą pewnością Claude Lévi-Strauss, szczególnie z późniejszego okresu prawie wyłącznego zajmowania się mitem jako tekstem właśnie. Gdyby spojrzeć w tym świetle na spory pomiędzy Edmundem Leachem a Lévi-Straussem o wiarygodność źródłowo-empiryczną strukturalizmu, to widać, że Lévi-Strauss nie mógł spełnić kanonów antropologii o nachyleniu empirycznym, gdyż dla niego tworzenie praktyki antropologicznej oznacza tworzenie „praxis" dla tekstu.

„Tekstualiści" odchodzą przede wszystkim od samego terminu „antropologia", zastępując go „etnografią". Nie jest ona – jak w tradycji podziału nauk na nomotetyczne i idiograficzne – wstępnym etapem zbierania i systematyzowania materiału, który dopiero teoretycznie opracowuje antropolog, ale złożonym efektem całokształtu działalności badawczej, w skondensowanej formie ukazującym metody, środki i ideały zmierzające do uzyskania ostatecznego efektu, jakim jest gotowy tekst etnograficzny. Właściwością pism etnograficznych jest ogromna ilość nieuprawnionych przypuszczeń i ekstrapolacji; tym bardziej są one nieuprawnione, że antropologowie hołdują ekstremalnemu empiryzmowi, nakazującemu wiedzieć „z pierwszej ręki" to, co jest przedmiotem analizy. Ponadto natura opisu etnograficznego jest w wysokiej mierze oparta na kontekście. Mamy więc takiego to a takiego etnografa, w tym właśnie czasie i miejscu, opierającego się na pracy z wybranymi (zwykle najbardziej rozgarniętymi i kompetentnymi) informatorami. Etnograf ten ma swoje zobowiązania, doświadczenia, przesądy, reprezentuje daną kulturę, będąc członkiem jej określonej klasy. Cóż ma według ideałów poznawczych wiedzy o „innych" uczynić tak obciążony badacz? Otóż ma on opisać, wyjaśnić bądź zinterpretować interesującą go kulturę „oczyma jej członków", zapominając – nie do końca rzecz jasna – kim jest i po co tutaj jest. W klasycznym ujęciu podstawowym problemem metodologicznym i praktyczno-metodycz-

[50] Ibidem, s. 52.

nym jest zatem „technika budowania wiedzy": jak uzasadnić wgląd w kulturę, jak uzasadnić i zweryfikować wewnętrzne wyjaśnienia innych ludzi, ich uczucia i motywacje działań. Są to problemy pracy terenowej, problemy stosunku między obserwatorem a obserwowanymi. Założenie kryjące się za powyższym trybem postępowania naukowca, zwykle nie werbalizowane *explicite* głosi: mimo istniejących trudności, subtelnych napięć i wielu nieporozumień z przekładem i rozumieniem kategorii badanej kultury na pojęcia i kategorie kultury badacza, ta pierwsza możliwa jest *de facto* do opisania przy zastosowaniu języka przedmiotowego. Etnograf tradycyjny nie widzi już szczególnych problemów w momencie przystępowania do pisania swej pracy-sprawozdania-interpretacji. Relacja między autorem-badaczem a konstruowanym przezeń tekstem wydaje się wynikać sama z siebie. Otóż etnografowie tekstualni zaprzeczają zarówno temu, że (1) przedstawienia kulturowe dają się opisywać w literalnym języku przedmiotowym oraz (2) że relacja autor – tekst jest „naturalna" i nie różni się zasadniczo od relacji obserwator – obserwowany, gdy obaj zdołają się już dostatecznie poznać. Dotychczas samo pisanie przez etnografa tekstu redukowano do pewnej metody utrwalania zebranego uprzednio w terenie materiału. Clifford proponuje obecnie spojrzeć na etnografię jak na piśmiennictwo, proces konstruowania tekstów, który zdeterminowany jest przynajmniej sześcioma czynnikami: (a) kontekstowo (korzysta on ze środowiska społecznego i jednocześnie kreuje jego znaczenie); (b) retorycznie (stosuje i jest stosowany przez istniejące konwencje wyrażania się); (c) instytucjonalnie (pisze się przeciwko lub w obrębie danych tradycji, dyscyplin, publiczności); (d) gatunkowo (etnografię odróżnia się zwyczajowo od powieści czy relacji podróżniczych); (e) politycznie (badacz nigdy nie jest oddalonym, ideologicznie neutralnym obserwatorem, nawet zwolennik patrzenia na kulturę oczyma jej członków może czynić to w duchu mentalności neokolonialnej); (f) wreszcie historycznie (wszystkie powyższe konwencje i przymusy zmieniają się)[51]. Etnografia jako proces tworzenia, pisania tekstów, podporządkowana jest regułom fikcji w sensie Geertza i teoretyków tekstu; nie opisuje ona prawdy, ale prawdy specyficznie kulturowe i historyczne, prawdy „wytwarzane". Można ten trend określić także jako wyrażający się w postulacie odejścia od tzw. realizmu etnograficznego, o którym już wspominałem. Realizm ten – twierdzi Clifford – został zapożyczony przez antropologów z koncepcji XIX-wiecznego literaturoznawstwa i jest sposobem pisania tekstów, który pragnie za pomocą części mówić o całości, który ogniskuje analityczną uwagę mającą „wywoływać" społeczną i kulturową „totalność". O innej cesze realizmu etnograficznego była już mowa: chodzi

---

[51] J. Clifford, *Introduction: Partial Truths*, [w:] Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, J. Clifford, G. E. Marcus (eds.), Berkeley 1986, s. 6.

o demonstrowanie, że piszący doświadczył i przeżył opisywany przez siebie świat (stąd bierze się zainteresowanie detalem). Tym, co ma nadawać tekstowi perswazyjny sens konkretnej rzeczywistości, jest twierdzenie piszącego, że tylko on zna tamten świat z pierwszej ręki i może dać czytelnikowi poczucie intymnego z nim związku. Badania Clifforda zmierzają do pokazania, że to, co nazywa się opisem etnograficznym, nie jest żadnym obiektywno-naturalnym sposobem przedstawiania „prawdziwej" rzeczywistości, ale złożonym efektem osiąganym przez pisanie oparte na strategicznym wyborze środków i konstrukcji retorycznych. Akt pisania o doświadczeniach terenowych jest zawsze zapośredniczony przez rozmaite środki zobiektywizowania przekazywanych treści[52]. Badaczy w rodzaju Clifforda, Marcusa, Pratt czy Tausiga nie interesuje kultura jako problem przedmiotu do adekwatnego przedstawienia, ale problem, jak wyobrażenia antropologów o kulturze przetwarzane są w tekst, który funkcjonuje następnie na własnych prawach w „kulturze naukowej antropologów".

Geertz, którego książka *Works and Lives* jest komentarzem i osobistym głosem w kwestii antropologii jako dyskursu literackiego (czyli antropologii jako gatunku), zestawia dwa modele monografii etnograficznych. Przywołuje pracę Raymonda Firtha *We, the Tikopia* z roku 1936 oraz współczesną monografię Danfortha, *The Death Rituals of Rural Greece* z roku 1982. Pierwszą z nich określa mianem realistycznej, przypominającej powieści tego typu (to jakby Trollope na Morzach Południowych); drugą porównuje do medytacji filozoficznej (jakby Heidegger w Grecji)[53]. Obie prace znamionują dwa okresy rozwoju antropologii – pierwsza „heroiczny" funkcjonalizm, druga jest wyrazem postmodernistycznych rozterek. Dla Firtha podstawowym problemem, o którym pisał z retoryczną wylewnością zakłopotanego, ale oświeconego podróżnika, była obawa o niedostateczny naukowy obiektywizm. Danfortha niepokoi coś zupełnie innego: że jest niedostatecznie zaangażowany, o czym pisze z retoryczną powagą. Danfortha nie interesuje właściwie przedmiotowy aspekt poznawania rytuałów związanych ze śmiercią, ale próba zbliżenia pomiędzy „nami" i „obcymi". Aby spełnić ideał prawdziwie humanistycznego poznania, pragnie on usilnie pozbyć się uczucia, że obcuje z jakąkolwiek „egzotyką". Firth pytał: jak opisać obiektywnie niezwykły świat Tikopia? Pytanie postmodernisty i tekstualisty Danfortha brzmi zupełnie inaczej: kim jestem „ja", opisując „ich"? Funkcjonalizm wierzył w metodę intensywnych badań terenowych, „znoszących" stopniowo bariery w opisie „innych"; antropologia współczesna skierowała się po części ku retoryce i analitycznej

---

[52] Ibidem, s. 6 i n.
[53] C. Geertz, op. cit., s. 15.

refleksji nad samoświadomością badacza. Tekstualizm może wyrażać się jedynie w metajęzyku, gdyż nie ma on na celu opisu jakiejkolwiek kultury, ale ukazanie podmiotów innych kultur w terminach efektu, jaki wywierają oni na badacza. *Notabene* Geertz określa dążenia wielu etnografów mianem „etnograficznego brzuchomówstwa", kiedy pragną oni nie tyle mówić o innych formach życia, ale mówić w ich obrębie[54].

Zbiorowa praca pod redakcją Clifforda i Marcusa, *Writing Culture*, łączy właśnie autorów, dla których etnografia stała się – miast badaniem doświadczenia – badaniem samoświadomości. Jest to praca bardzo nierówna jakościowo (poziom tekstów jest dość zróżnicowany), ale interesująca z paru względów. Po pierwsze, proponuje użyteczną „tropologię", kładąc nacisk na to, jak doświadczenie etnograficzne zapośredniczone jest przez różne środki literackie (np. rola alegorii w tekstach realistycznych). Stawia to – między innymi – pod znakiem zapytania dokumentacyjność piśmiennictwa etnograficznego. Z drugiej strony książka jest klasycznym wyrazem świadomości doby postmodernizmu: jej teza zasadnicza głosi: przedmiotem wyjaśniania należy uczynić niemożność wyjaśniania. Nie ma więc racji Stephen Nugent[55], kiedy zarzuca tekstualistom, że autokrytyka przez nich proponowana nie prowadzi do przełomu epistemologicznego w antropologii, a jedynie sprowadza się do terapii literackiej i dyskursu nad formalnymi jakościami reprezentacji kulturowych przejawiających się w tekście. Zgodnie z ideologią postmodernistyczną, którą najszerzej wyraża w tej pracy artykuł Tylera: *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*[56], nie o żaden przełom epistemologiczny tu chodzi, ale o unieważnienie semantycznej totalizacji antropologii symbolicznej i jej redukcjonizmu. Odwołując się do artykułu Rolanda Barthesa *Autorzy i pisarze*[57], można rzec, że Tyler, Marcus i inni nie tworzą jedynie własnych prac, ale pragną wytworzyć coś jeszcze: możliwości i reguły dla powstawania innych tekstów. Tekstualizm, nazywany przez niektórych „metaantropologią" spod znaku Jamesa Clifforda[58], jest krytyczny nie tylko wobec intelektualnego rozwoju własnej dyscypliny, ale generalnie, wobec jej natury. A więc raz jeszcze – nie o żaden przełom

---

[54] Ibidem, s. 145.

[55] S. Nugent, op. cit., s. 86.

[56] Stephen Tyler należy do najbardziej optymistycznie nastawionych postmodernistów w antropologii, czemu dał wyraz odpowiadając na recenzję Scholte'a z pracy *Writing Culture;* por. S. A. Tyler, *Still Rayting*, „Critical Anthropology" 7 (1): 1988, s. 49-50.

[57] R. Barthes, *Authors and Writers*, [w:] A Barthes Reader, S. Sontag (ed.), New York 1982, s. 185-193.

[58] Por. najnowszą pracę Clifforda, *The Predicament of Culture. 20th Century Ethnographies, Literature and Art*, Harvard 1988

tu idzie, ale o rozwijanie możliwości nie kończącego się dyskursu; każdy przełom, przynajmniej na jakiś czas, prowadzi do consensusu, a „swobodny dyskurs" zapewnia rywalizację i dialog bez pretensji do rozwiązań w imię jakiejś teorii czy koncepcji.

Konsekwencje optyki tekstualistycznej w antropologii są dwojakiego rodzaju. O pierwszej z nich już wspominałem: wyrażając się nieco inaczej, można teraz raz jeszcze tak to określić: dyskurs lietracki w dziele antropologicznym jest całkowicie niezależny od kultury przedmiotowej i wszelkich determinant społecznych samego procesu poznania. Tekst zatem stanowi autonomiczny obiekt refleksji metajęzykowej.

Druga z konsekwencji dotyczy stopniowego odchodzenia przez tak zaprojektowaną antropologię od problemu „my" – „oni" na rzecz „ja – jako inny". Prowadzi to w rezultacie do dość pokrętnego etnocentryzmu. Autonomia dyskursu oznacza, że tekstualiści nie interesują się poziomem denotacji, a zatem nie interesują się *de facto* jakimkolwiek poznawaniem kultury, ale jedynie uwikłaniem antropologa we własną dyscyplinę i literaturę – jeśli brać pod uwagę kwestie związane z retoryką wypowiedzi. Marcus, przewidując rychłą homogenizację kultury światowej, zakłada tym samym[59], że niezbędna będzie jakaś nowa metanarracja zdolna opisać ten proces. Z pewnością nie jest to zgodne z koncepcją nauki postmodernistycznej Lyotarda, gdyż zakłada formę consesusu.

Nietrudno się domyślić, że taki program badań, jaki rysują tekstualiści, wzbudza znaczne zastrzeżenia bardziej tradycyjnie pojmujących zadania antropologii badaczy. Marvin Harris nazywa ich pogardliwie (w jego mniemaniu) „literackimi umysłami". Tekstualizm sprowadza jakoby antropologię z powrotem do gabinetów i bibliotek, co oznacza cofnięcie się do czasów Frazera, kiedy to z zacisza pracowni „widać było lepiej". Krytyka tego rodzaju opiera się na nieporozumieniu wynikającym z nieodróżniania dwóch rodzajów kwestii: zdobywania i uzasadniania wiedzy. Antropologowie „tekstualiści" próbują na nowo określić cel uprawiania swej dyscypliny, sprowadzić ją – jak mawiają – do domu, w realia rodzimej kultury przesądzającej o tym, co i jak etnograf pisze. Obiektem zainteresowań nie ma być dłużej „obcy", ale użytek, jaki antropologowie czynią z wiedzy o „obcych", która to wiedza jest (1) oparta na sprzecznościach, (2) szeroko rozpowszechnionym kanonem oraz (3) w zbyt małym stopniu pogłębioną refleksją nad własnym miejscem w procesie poznania. Jeśli w przeszłości dyskusje natury epistemologicznej w antropologii kładły nacisk na doświadczenia terenowe z jednej strony i teoretyzowanie na poziomie abstrakcyjnym z drugiej,

[59] G. E. Marcus, *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, [w:] Writing Culture..., s. 168.

to obecnie przedmiotem badań jest ignorowana dotąd strona działalności badawczej, za pomocą której badacz określa i prezentuje to, co wie pisząc etnografię. Clifford, Marcus, Cushman, Pratt i inni przyjmują postawę krytyków literackich, których nie interesują jednak rekonstrukcje wizji świata danej kultury (rzeczywistość przedstawiona w dziele antropologicznym), ale formalne jakości reprezentacji. Efektem jest swoisty krytycyzm „nakazowy" – jak należy konstruować rzeczone dzieła z pełną świadomością zawodowego pisarza w „gatunku antropologicznym". Nietrudno zauważyć, że ten rodzaj metaantropologii „żywi" się dotychczasową tradycją tego gatunku piśmiennictwa, w pewnym sensie jest jej teoretycznoliteracką konsumpcją, uwzględniającą dodatkowo kulturowo-społeczne uwarunkowania „tworzenia" antropologii. Celnie zauważa Geertz, iż paradoks tkwi w tym, że krytycyzm „ex ante" w odniesieniu do antropologii jest absurdem, gdyż podobnie jak w wypadku hipotez czy poezji, o poszczególnych pismach etnograficznych można orzec cokolwiek dopiero „ex post"[60]. Jednocześnie pamiętać należy, iż zarzuty stawiane tekstualistom, że nie badają kultury jako takiej, że jej nie opisują, są nieuprawnione. Nikt nie zarzuca np. recenzentom prac naukowych, że sami nie napisali lepszej! Tam, gdzie kończy się antropologia (badania nad kulturą), tam wkracza tekstualista i z pozycji metakomentatora zajmuje się badaniem antropologii opisującej na różne sposoby kulturę. Wprawdzie kultury są doświadczane etnograficznie „w terenie", ale interpretowane antropologicznie w książkach. Rzecz jasna, że antropologowie, o których tutaj mowa, negują obiektywistyczną koncepcję poznania; za Bourdieu przyjmują, iż tzw. fakty etnograficzne są hybrydowym efektem spotkania antropologa i badanych podmiotów, nie są zaś zapisem „czystego" doświadczenia tych drugich. Badany musi najpierw nauczyć się wyeksplikować swą własną kulturę, zobiektywizować świat, w którym żyje. Obaj – antropolog i podmiot – są aktywni w rozwijaniu wspólnych symboli, dzięki którym komunikują się w trakcie badań[61]. „Fakty" są więc zawsze teoretycznie zniekształcone, a ulegają dalszym przetworzeniom w trakcie konstruowania książki czy artykułu.

Orientalism Edwarda Saida, to jedna z najgłośniejszych książek ostatniej dekady, mieszcząca się w nurcie tekstualistycznym, ale rozszerzająca zakres rozważań o kwestie związane z ideologią. Said zakwestionował w ogóle gatunki pisarskie rozwinięte na Zachodzie, a służące prezentowaniu społeczeństw i kultur niezachodnich. Atakuje on w szczególności środki retoryczne powodujące, iż autorzy tych książek są aktywni, twórczy, podczas gdy opisywane podmioty pozostają całkowicie pasywne. Co należy podkreślić

[60] C. Geertz, op. cit., s. 147.

[61] P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, s. 152-153.

– wchodzące w grę podmioty usytuowane są w świecie zdominowanym przez kolonializm i neokolonializm; tym samym – twierdzi Said – zastosowana retoryka egzemplifikuje i ponownie wzmacnia dominację Zachodu. Co więcej, retoryka autorów uniemożliwia opisywanym podmiotom wyrażenie odmiennych poglądów; ostateczną rację ma zawsze piszący, czytelnik zaś nie dowie się, czy tubylcy mogą widzieć rzeczy równie słusznie. Zabiegi tego rodzaju obserwuje Said w odniesieniu do współczesnych Arabów, Greków, Egipcjan i potomków Majów. W ich przypadku ciągle analizuje się najczęściej przeżytki świetnej przeszłości tych ludów, nie przypisując większej wartości ich kulturze współczesnej. Said porównuje traktowanie tych kultur do traktowania dzieci: są dobre, ale jako środki nauczania prawdy[62]. Taką postawę określa on mianem tytułowego „orientalizmu", tj. stylu myślenia „opartego na ontologicznej i epistemologicznej różnicy pomiędzy «Orientem» a (najczęściej) «Zachodem»"[63].

Argumentacja Saida nie wykracza jednak poza negację, nie wskazuje on żadnej alternatywnej formy adekwatnej prezentacji innych punktów widzenia, nie ma nawet nadziei, że jest to w ogóle możliwe. Tym samym uprawia właściwie ten sam rodzaj retorycznego totalitaryzmu, przeciwko któremu występuje. Książka ta wskazuje jednak (w sposób momentami z kręgu magii językowej – siła retoryki kreującej poddanych z Orientu i panujących z Zachodu) na istotny problem, o którym w takiej czy innej formie traktuje każdy właściwie współczesny teoretyczny tekst w antropologii: w jaki sposób możemy rzeczywiście adekwatnie porozumieć się z członkami innych społeczeństw, opisać ich kultury, nie narzucając własnej optyki zawodowych badaczy „odmienności"? W konwencji językowej podejść interpretacyjnych pytanie to przybiera kształt: czy możliwy jest prawdziwy dyskurs (w rodzaju „komunikacji wolnej od zakłóceń" Habermasa) i wzajemna wymiana perspektyw. To już pytanie dla antropologii jako „krytyki kulturowej".

Jeśli Clifford Geertz sugerował coś, co nazywał „praktycznymi epistemologiami", to antropologia krytyczna – bezpośrednie przedłużenie myśli autora *Local Knowledge* – proponuje całkowitą rezygnację z posługiwania się jakimikolwiek rozstrzygnięciami, które można byłoby „podejrzewać" o związek z epistemologią. Zatem odpowiedź na postawione przed chwilą pytanie musi brzmieć inaczej. Argumentów dostarcza wpływowa obecnie w tym względzie myśl filozoficzna Richarda Rorty'ego, głównie rozważania zawarte w pracy *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rorty argumentuje, że epistemologia jako badanie reprezentacji umysłowych narodziła się w szczególnej epoce historycz-

---

[62] E. Said, *Orientalism*, New York 1979. Polskie tłumaczenie ukazało się w 1991 r.
[63] Ibidem, s. 2.

nej, jaką był wiek siedemnasty w Europie. „Pragnienie teorii wiedzy jest pragnieniem skrępowania się – pragnieniem, aby znaleźć «podstawy», których można się trzymać, ramy, poza którymi nie musi się błądzić, obiektów, które same się narzucają, reprezentacji, którym nie można zaprzeczyć"[64]. Sami filozofowie – powiada dalej Rorty – traktowali swą dyscyplinę jako królową nauk, gdyż refleksja filozoficzna dostarczała podstaw wszelkiej wiedzy; królestwem filozofii jest ludzki umysł. Jednakże taka koncepcja filozofii jest wynikiem rozwoju historycznego, wynikiem koncepcji poznania Descartes'a. Współczesna filozofia narodziła się w momencie, kiedy poznający podmiot, wyposażony w świadomość (intencjonalnie ukierunkowaną) i jej treści, stał się centralnym problemem myśli filozoficznej, paradygmatem wszelkiej wiedzy. Dla epistemologii nowożytnej (w przeciwieństwie do filozofii greckiej, gdzie nie istniał ostry rozdział na zewnętrzną rzeczywistość i wewnętrzną reprezentację) „wiedzieć" znaczy: wyrazić w sposób wierny to, co istnieje na zewnątrz umysłu. Tak więc zrozumieć możliwości i naturę wiedzy to zrozumieć sposób, w jaki umysł zdolny jest tworzyć takie reprezentacje[65]. Zadaniem filozofii jako ogólnej teorii reprezentacji było – kontynuuje Rorty – wskazywać, które dziedziny wiedzy reprezentują dobrze rzeczywistość, a które nie reprezentują jej wcale. Nauka winna być uniwersalną wiedzą uzyskiwaną dzięki badaniu wyobrażeń o „rzeczywistości" i „podmiocie poznającym". Tę koncepcję filozofii i nauki opracował w formie skanonizowanej Immanuel Kant[66].

Rorty omawia następnie proces stopniowego załamywania się tej koncepcji i twierdzi, że od lat dwudziestych naszego stulecia już tylko filozofowie i ich studenci wierzą, że filozofia ma wyjątkowe kwalifikacje do bycia podstawą działalności kulturowej. Wyznawców takich poglądów autor *Philosophy and the Mirror of Nature* nazywa „kulturowymi nadzorcami" (*cultural overseers*), którzy roszczą sobie prawo do szczególnej wiedzy o człowieku i nadają jej status regulacyjny wobec nauki. Jednak zarówno Picassa, jak i Einsteina nie interesowało to, co myśli o nich Husserl.

Bernstein zalicza Rorty'ego do rzędu przedstawicieli filozoficznego dekonstruktywizmu[67]; dla samego Rorty'ego zaś głównymi „destruktorami" pojmowania wiedzy w klasycznym rozumieniu filozoficznym byli Wittgenstein, Heidegger, Dewey i James. Własne stanowisko Rorty'ego wyrazić można w sposób następujący: skoro proces destrukcji epistemologii dokonał się już definitywnie, to zadaniem filozofii (a raczej oksymoronicznie mówiąc

---

[64] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, s. 315.

[65] Ibidem, s. 3.

[66] Ibidem, s. 139.

[67] R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia 1983, rozdział pt. „Rorty's Metacritique" (s. 197-206).

„postfilozoficznej filozofii") nie jest tworzenie lepszych teorii, kolejnych wielkich metanarracji, ale uczestniczenie w odmiennego rodzaju grze (w sensie blisko związanym z pojęciem gry u Wittgensteina), w kulturowej hermeneutyce. Ma on tutaj na myśli wiedzę obywającą się bez krępujących ją podstaw, rodzaj dyskursu nie krępowanego rygorami „martwej" epistemologii. Jako ilustrację przywołuje Rorty pojęcia „normalnego" i „nienormalnego" dyskursu[68]. Dyskurs normalny (standardowy) kieruje się regułami, przypuszczeniami, konwencjami terminologicznymi, kryteriami, których celem jest doprowadzenie do rozwiązania sprzeczności pojawiających się w przypadku niezgodnych twierdzeń. W ramach tego dyskursu eliminuje się niezgodności jako jedynie werbalne lub czasowe bądź nie należące do sfery poznania „właściwego". Dyskurs normalny poszukuje zawsze consensusu na gruncie racjonalności nauki.

Dyskurs „nienormalny" (niestandardowy) prowadzić ma do ekscytujących i płodnych niezgodności, ignoruje on dotychczasowe konwencje epistemologiczne i prowadzi do „czegokolwiek od nonsensu do intelektualnej rewolucji"[69].

Poglądy Rorty'ego uległy pewnej ewolucji i obecnie, choćby w ostatniej pracy *Contingency, Irony, and Solidarity*, rozwija on ideę „liberalnej utopii" postmetafizycznej kultury z punktu widzenia filozoficznego ironisty. Jednak i tutaj podtrzymuje Rorty swoją podstawową tezę, iż „nie ma czegoś takiego, jak pierwsza filozofia – ani metafizyki, ani filozofii języka, ani filozofii nauki"[70]. Nie możemy niestety bliżej przeanalizować poglądów tego filozofa, gdyż naruszyłoby to zasadę konstrukcyjną pracy. Co jest jednak dla nas istotne w kontekście rozważań teraz prowadzonych, to ich oddziaływanie na współczesną antropologię. Chodzi o te zwłaszcza fragmenty myśli Rorty'ego, które wiążą uprawianie nauki z kontekstem kultury. Destrukcji filozofii dokonanej w głównym założeniu, że filozofia „mająca jako swe centrum epistemologię jest epizodem w historii kultury europejskiej"[71], odpowiada destrukcja antropologii dokonująca się u Geertza, Rabinowa, Clifforda i wielu innych antropologów niekoniecznie identyfikujących się z nurtem krytycznym (np. Overing, Crick, Hobart, Parkin).

A zatem, po pierwsze: antropologia jest wynikiem historycznego zdarzenia, stanowi jedną z wyspecjalizowanych praktyk kultury Zachodu. Jej założenia i metody zostały utrwalone i wyartykułowane dzięki działalności Malinowskiego, Radcliffe-Browna, Boasa i innych koryfeuszy, którzy pojmowali antropologię jako uogólniającą wiedzę o Człowieku i jego Kulturze. Od lat

[68] R. Rorty, op. cit., s. 315-322.
[69] Ibidem, s. 320.
[70] R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York 1989, s. 55.
[71] R. Rorty, *Philosophy...*, s. 390.

sześćdziesiątych poczynając, stopniowo kwestionowano kanony poznania etnologicznego, a tym samym zakwestionowano dotychczasowy status teoretyczny tej nauki. „Wielką" antropologię zastąpiła „mała" etnografia, wyjaśnianie – interpretacja bądź refleksja nad niemożnością wyjaśniania.

Po drugie: współczesna antropologia nie potrzebuje nowej, uniwersalnej podstawy epistemologicznej i teoretyczno-metodologicznej, jej zadaniem jest konfrontowanie naszych własnych „praktycznych epistemologii" z kulturową wiedzą „innych". Rolę i znaczenie antropologii przejmuje etnografia, rozumiana jako metarefleksja nad naszym myśleniem o myśleniu naukowym (Geertz), jako refleksja nad tworzeniem reguł tekstów etnograficznych (Clifford, Cushman), albo wreszcie jako krytyka kulturowa zmierzająca do pokazania, że antropologizacja naszej własnej kultury ujawnia, iż reprezentacje stosowane w nauce są nieuchronnie zakorzenione w kontekście społecznym, są historycznie powstałymi faktami społecznymi. Antropologia jest postrzegana jako dziedzina kultury o tyle nieautonomiczna, że wszelkie sądy wyrażane na jej gruncie są w bardziej lub mniej jawnej formie projekcją sądów kulturowych społeczeństwa, w którym antropolog żyje, uczy się być antropologiem i działa. Szczegółowo zajmiemy się tą kwestią w rozdziale następnym.

Antropologia doby postmodernizmu proponuje spojrzenie na siebie z punktu widzenia założeń kultury, której jest częścią. Jeśli przyjmiemy tę perspektywę, nasuwają się interesujące spostrzeżenia. Otóż koncepcja antropologii jako – najpierw – nauki interpretacyjnej (Geertz), następnie – jak w przypadku Clifforda, Marcusa i innych – swoistej samorefleksji nad kulturowymi i retoryczno-formalnymi uwarunkowaniami poznawania społecznego zróżnicowania świata, zakłada wizję kultury, którą nazwałbym antropologicznym metarelatywizmem. Narracja charakterystyczna dla tych stylów myślenia posiada tę m. in. cechę, że posługuje się „cudzysłowowo" cytatami z relatywizmu.

Tradycje relatywizmu kulturowego, nie obciążonego jeszcze kwestiami natury filozoficznej i z kręgu teorii poznania, sięgają w antropologii amerykańskiej lat dwudziestych i trzydziestych. Początkowo postawa relatywisty kulturowego oznaczała zespół wskazówek metodologicznych ułatwiających opis kulturowej różnorodności społeczeństw w taki sposób, aby tę różnorodność i unikalność umieć opisać i „uratować" (dla czytelnika zachodniego – dodałby z pewnością Said). Tak więc zakładano, że nie ma najbardziej racjonalnego sposobu organizacji społecznej, że odmienne kultury dopracowały się różnych systemów wartości i instytucji społecznych, że najlepszą drogą poznania alternatywnych sposobów organizacji społeczeństw jest uczestnictwo w ich życiu („topos" podróży), że wartości kulturowych nie powinno się ujmować w terminach filozoficznych, itd., itp. Westermarck z jednej strony, a Herskovits z drugiej, uczynili z relatywizmu doktrynę, rodzaj aksjologicznego kanonu,

podstawowej przesłanki poznania etnologicznego. Jak wiadomo, od tego czasu praktycznie nie ustają debaty nad zasadnością postawy relatywistycznej w antropologii, czy też w ogóle w nauce. Różne wyodrębnione odmiany relatywizmu (zob. rozdział II) poddawane są analizie zarówno z epistemologicznego, jak teoretyczno-metodologicznego i praktycznego punktu widzenia. Starałem się pokazać, że jeśli chodzi o aspekt epistemologiczny, jest on praktycznie nierozstrzygalny na gruncie naukowym i sprowadza się do decyzji natury aksjologicznej. Pierwszym krokiem w kierunku uporządkowania zagadnień teoretyczno-metodologicznych związanych z uzasadnianiem bądź negacją postawy relatywistycznej w antropologii jest z kolei odpowiednie ujęcie samej kultury; tylko traktowanie jej jako bytu ideacyjnego, mentalnego, jako rzeczywistości myślowo-przekonaniowej, pozwala uporządkować różnorodną argumentację empiryczną i teoretyczną „na rzecz" lub „przeciw" relatywizmowi. Przy takim ujęciu kultury wszelkie warianty pojęcia relatywizmu kulturowego dają się sprowadzić do jednego z nich, mianowicie do relatywizmu pojęciowego.

Stanowisko Geertza odnoszące się bezpośrednio do problemu relatywizmu jest bardzo symptomatyczne i daje się wyrazić w pytaniu: o czym naprawdę myślimy myśląc o myśleniu? Zdaniem tego antropologa, jeśli powyższą formułę pytajną zastosować do relatywizmu w antropologii, to okazuje się, że problem badania myślenia o myśleniu „innych" przechodził przez trzy etapy. Pierwszy z nich to etap dywagacji nad „umysłem pierwotnym", z którym zetknęli się przedstawiciele kultury nowożytnoeuropejskiej – antropologowie pierwszej generacji. Etap następny to wyłonienie się problemu „relatywizmu poznawczego", obserwowanego na podstawie szczegółowych badań empirycznych najróżniejszych kultur plemiennych. Przykładem hipoteza Sapira-Whorfa, która zrównała poznanie ze schematami językowymi. Etap trzeci to „niewspółmierność" pojęciowa". Wszystkie te fazy myśli antropologicznej, tutaj jedynie hasłowo wymienione, borykały się i nadal borykają z paradoksem jednolitości ludzkiej myśli symbolicznej jako procesu a rożnorodnością efektów tej samej myśli, przejawiającą się w zróżnicowaniu kultur i społeczeństw[72]. W celu uniknięcia tego nierozwiązywalnego paradoksu Geertz proponuje właśnie przyjęcie perspektywy poznawczej wyrażanej przez epistemologię praktyczną. Natura paradoksu „proces-rezultat", czyli „jedność-partykularność", w coraz większym stopniu zaczyna uchodzić za kwestię związaną z kłopotami przekładu międzykulturowego (w szczególności wyrażającymi się w dziedzinie języka). Chodzi, rzecz jasna, o kulturową hermeneutykę, a nie o „mechanikę pojęciową", szczegółowo rozważaną m. in.

---

[72] C. Geertz, *Local Knowledge*, s. 147-155.

w obrębie filozofii analitycznej. Zadaniem „na dzisiaj" jest to, jak wyrazić znaczenia zawarte w jednym systemie wyrażania za pomocą wyrażania się przynależnego do systemu drugiego[73]. To wyraźny postulat, aby poniechać sporów epistemologicznych na rzecz działalności analitycznej, która byłaby użyteczna dla rozumienia międzykulturowego.

W jednym z artykułów Geertz określa swoje stanowisko w sporze „relatywizmu z antyrelatywizmem" mianem „anty-antyrelatywizmu". To określenie oznaczające w istocie akces do relatywizmu, po odrzuceniu zarówno „normalnego" racjonalizmu, jak i „normalnego" relatywizmu na poziomie epistemologicznym, użyte zostało przez autora z pełną świadomością. Podkreślać ma ono dystansowanie się od relatywistów „tradycyjnych", wikłających się we wszelkie konsekwencje poznawcze i moralno-etyczne preferowanej przez siebie postawy (problem spójności tez relatywistycznych), jak i od „tradycyjnie" stawiających sprawę racjonalistów, wierzących w ostatecznie rozstrzygającą moc logiki naukowej[74]. W obrębie stanowiska zaproponowanego przez Geertza wszyscy jesteśmy tubylcami zainteresowanymi wzajemnie tym, jak organizujemy swój świat znaczeń, jak w sposób intencjonalny operujemy najróżnorodniejszymi formami symboli kulturowych. Zamiast rozstrzygnięć i wyjaśnień, autor *Works and Lives* proponuje zdziwienie, namysł i próbę interpretacji, która jest zawsze tylko jedną z możliwych. Pozycja anty-antyrelatywisty nie skłania do opowiedzenia się po żadnej ze stron, unika partykularyzmu (to rodzaj neurozy antropologów czyniących z wszelkich różnic rodzaj niezgłębionych przepaści pomiędzy światami każdych dwóch kultur), ale także uniwersalizmu (traktuje różnorodność myślenia jako obiekt opisu analitycznego i interpretacyjnej refleksji). Anty-antyrelatywista Geertza jest badaczem, który uwikłany w różnorodność, „widzi" zarazem tożsamość świata kultury symbolicznej.

Tym, co odróżnia antropologa kulturowego od przedstawicieli innych dyscyplin wiedzy, jest konieczność przyjęcia najbardziej potocznej wersji relatywizmu kulturowego: społeczeństwa różnią się, różnią się kultury, znaczenia, symbole, które należy najpierw zrelatywizować do oryginalnego kontekstu ich występowania. Cały sens działalności badawczej zawiera się w uzgadnianiu znaczeń pomiędzy etnologiem a badanymi podmiotami. Skoro zaś mówi się o uzgadnianiu tychże znaczeń, zakłada się tym samym, że w momencie podjęcia badań są one (dla niektórych muszą być) rozbieżne i odmienne; a zatem punkt wyjścia nie może być inny niż kulturowo-relatywistyczny. Geertz stawia zarzut racjonalistom, że mówiąc o relatywizmie, stają „obok" kultury – sytuują moralność poza kulturą, a wiedzę poza jedną i drugą. W tym

---

[73] Ibidem, s. 151.

[74] Por. C. Geertz, *Anti-anti-Relativism*, „American Anthropologist" 2:1984, s. 263-277.

momencie przywołać warto raz jeszcze Rorty'ego, który sądzi, że problem „my" – „oni" nie należy do teorii, ale jest sprawą szczegółowych opisów należących do takich gatunków, jak etnografia, reportaż czy nawet powieść; „inni" są wśród „nas"[75]. Prawdy antyrelatywistów są prawdami antyrelatywistów, nie zaś sądami w pełni kulturowymi – konkluduje Geertz.

Zradykalizowana wersja stanowiska Geertzowskiego traktuje antropologię (etnografię) jako ucieleśnienie relatywizmu, ale czyni to przy zastosowaniu odmiennego typu argumentacji. Według Marcusa i Fischera antropologia interpretacyjna popełnia ten błąd, iż ciągle „wierzy" nauce, że stale istnieje w niej podział na badacza i badanych, naszą kulturę i kulturę „innych". Antropologia jako „kulturowa krytyka" wypowiada się zarówno o innych kulturach, jak i o własnym kontekście kulturowym badacza w trybie metajęzykowym. Jeśli w przypadku Geertza mówić możemy o metarelatywizmie antropologicznym, bo tak w istocie należałoby zinterpretować jego anty-anty-relatywizm, w przypadku Fischera i innych metarelatywizm ów domaga się dopełnienia przymiotnikiem – kulturowy. Chodzi bowiem o to, że antropologia przestaje być tutaj traktowana jako wyodrębniona dziedzina wiedzy mająca prawo w „naukowy" sposób orzekać cokolwiek o współczesnym (relatywistycznym) świecie, który „cytowany" jest w pracach antropologów krytycznych. Działalność poszczególnych badaczy „rozmywa" się w kulturowej partycypacji.

Świadomość badawcza, którą określiłem mianem postmodernistycznej, powoduje, że rodzi się zasadnicze pytanie, czy antropologia jest w ogóle możliwa „logicznie" w słowniku wprowadzonym przez obecną dobę. Spróbujemy o tym powiedzieć w rozdziale następnym, teraz zaś zwróćmy jeszcze uwagę na inną charakterystyczną cechę współczesnej antropologii – na zainteresowanie kulturowym wymiarem metafory.

Antropologiczny zwrot ku tekstom i dyskursom kulturowym sprawił, że tematem wielu analiz staje się problem literalności *versus* metaforyczności języka i systemów pojęciowych kultur, w tym także metaforyczności języka samej nauki. Antropologowie zainteresowali się tym zwłaszcza nurtem teoretycznej refleksji nad metaforą, który ujmuje ją jako istotny instrument badawczy. Przyjmując – jak zrobiliśmy to w rozdziale III – że język jest ściśle związany z wszelkim poznawaniem kulturowych stanów rzeczy nie tylko jako nośnik określonych znaczeń, ale także jako czynnik wyznaczający co i jak może zostać poznane, zakomunikowane i zinterpretowane, ma się zwykle na myśli język standardowy, dający się interpretować semantycznie. Bardzo długo filozofowie nauki utrzymywali, że prawdziwie adekwatne poznanie musi

---

[75] R. Rorty, *Contingency...*, s. XVI.

wyrażać się w języku literalnym, gdyż dzięki jego jednostkom komunikatywnym ustalić można literalny sens czynności i obiektów kulturowych. Za wzorcową naukę ścisłą, bazującą na epistemologicznych możliwościach interpretacji języka, uważano fizykę. W takim rozumieniu metaforze odmawiano prawa do sensu poznawczego, do odgrywania istotnej roli w poznaniu ścisłym. „Poznanie" metaforyczne, jeśli w ogóle o takim mówiono, było poznaniem nietrafnym, przedstawiającym przedmiot „z grubsza", niedokładnie, służyło raczej ekspresji, przesuwając znaczenia w kierunku semantycznych osobliwości natury poetyckiej niźli *stricte* naukowej. Metafora „zachwaszczała" język nauki i jako deformacja rzeczywistych, „obiektywnych" zależności i relacji musiała być eliminowana z praktyki badawczej. Tę tradycję „niedobrej" roli metafory Rorty określa mianem tradycji platońskiej i pozytywistycznej; mówiąc najkrócej – metafora nie spełnia podstawowego celu języka, tj. nie reprezentuje rzeczywistości.

Badania niektórych filozofów nauki, a także przedstawicieli innych dyscyplin, prowadzone w ostatnich latach wykazały, że metafora odgrywa centralną rolę w języku, myśli i działaniu, że ogromna część ludzkiej mowy ma charakter tropologiczny. Jak się swego czasu wyraził Quine: „Błędem jest myśleć o użyciu języka jako literalnym w większości a metaforycznym jako ozdobniku. Metafora [...] rządzi zarówno rozwojem języka, jak i naszą jego akwizycją"[76]. Mary Hesse od wielu lat stara się wykazać, że również język nauki jest nieredukowalnie metaforyczny; analogie typu organicznego czy mechanicznego zostały szeroko ujawnione w dyskursie nauk przyrodniczych. Davidson widzi obecnie rozwój nauki jako nieustanny proces „umierania" metafor i uzyskiwania przez nie literalnego znaczenia, które z kolei stanowi platformę dla konstytuowania się nowych metafor. Metaforyczność i literalność nie stanowią jednak dla niego dwóch odmiennych rodzajów znaczenia ani dwóch rodzajów interpretacji, ale zawierają się w opozycji pomiędzy znanym i nieznanym użyciem dźwięków i znaczeń. Literalne użycie języka ma miejsce zawsze wtedy, gdy jest określone przez panującą teorię, która wyznacza warunki dla tego, co może być naukowo komunikowane. Metafora językowa znamionuje z kolei początek rozwoju teorii nowej, która z czasem ulega procesowi konwencjonalizacji pojęciowej, w ramach której zatraca się pierwotna, „wyjściowa" metaforyczność. Ilustracją może być wprowadzone przez Galileusza pojęcie „grawitacji", pierwotnie metaforyczne, które potem zaczęło funkcjonować jako całkowicie literalne. Davidson nie przyznaje jednak metaforze odrębnego znaczenia, gdyż „mieć znaczenie" to posiadać określone

---

[76] Por. S. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago 1979, s. 160; por. także W. V. O. Quine, *Postscript on Metaphor*, [w:] Theory and Things, Cambridge, Massachusetts 1981, s. 187-189.

miejsce w grze językowej, a na mocy definicji metafora takiego miejsca nie posiada; w tym też sensie można ją traktować jako specyficznie redundantną, choć niezbędną, podobnie jak ilustracja w tekście czy podkreślenie[77]. Rozwój nauki to, według Davidsona, stała zamiana starego słownika nauki na słownik nowy, przy czym „słownik" oznacza tutaj narzędzie służące poznaniu.

Mówiąc o metaforze jako posiadającej sens poznawczy, musimy wziąć pod uwagę, że mamy na myśli metaforę zarówno jako (1) wyrażenie językowe, jak (2) schemat artykulacji pojęciowej oparty na przekształceniu semantycznym. Oba te momenty uwzględniane są przez antropologów zajmujących się kulturowym wymiarem metafory, czy też – bardziej obrazowo – metaforycznością kultury. Wymienić możemy dwa główne źródła teoretyczne tych zainteresowań: hermeneutykę Ricoeura oraz językoznawstwo kognitywne. Szczególnego impulsu dla antropologicznych zainteresowań tą problematyką dostarczają prace Lakoffa i Johnsona[78], gdyż rozszerzyły one zagadnienie metaforyzacji właśnie na wiedzę funkcjonującą w sposób uregulowany kulturowo. Według nich metafory tkwią głęboko w doświadczeniu ludzkim i tworzą koherentne systemy zorganizowane wokół pewnych pojęć. Pojęcia te posiadają określoną strukturę wynikającą z rozumienia ich za pomocą metafor – tzw. metafor strukturalnych. Można z nich odczytać sposób zorganizowania i odzwierciedlenia całych klas zjawisk, co znajduje z kolei swoje odbicie w samym języku. Koncepcja obu tych badaczy stoi w zasadniczej opozycji do orientacji obiektywistycznych w filozofii i lingwistyce, które wysunęły wiele tez dotyczących języka, znaczenia, prawdy i rozumienia. (1) Prawda to kwestia dopasowania słów do świata, a zatem znaczenie jest obiektywne i niezależne od rozumienia ludzkiego, niezależne zatem od kulturowego partykularyzmu; (2) zdania są obiektami abstrakcyjnymi o wewnętrznej strukturze, stąd znaczenie wynika z części zdania i jego struktury; (3) to, jak ktoś rozumie zdanie i co ono dla niego oznacza, jest funkcją jego obiektywnego znaczenia oraz przekonań o świecie i o kontekście jego wypowiedzenia. Z obiektywistycznego opisu języka wynikają cztery zasadnicze konsekwencje dla ujęcia kwestii metaforycznych. Po pierwsze, na mocy definicji, nie może istnieć nic takiego, jak pojęcie metaforyczne, bowiem znaczenia są obiektywne i precyzują warunki obiektywnej prawdy. Warunki obiektywnej prawdziwości nie dostarczają po prostu sposobów pojmowania czegoś w terminach czegoś innego, co stanowi przecież o istocie metaforyzacji. Skoro metafora nie ma nic wspólnego ze sprawą

---

[77] D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, [w:] Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, E. Lepore (ed.), Oxford 1984, s. 440-446. Także tegoż *What Metaphors Mean*, [w:] Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984.

[78] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Waszawa 1988; G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Berkeley 1987.

znaczenia, jest jedynie sprawą języka. Jest to „pośredni sposób mówienia o istniejącym obiektywnym znaczeniu Z' dzięki językowi zastosowanemu w jego użyciu dosłownym w odniesieniu do innego znaczenia obiektywnego Z, zwykle jaskrawie fałszywego"[79]. Tak więc, gdy $Z'=Z$, mamy użycie dosłowne języka, gdy $Z'\neq Z$ pojawia się metafora. W konsekwencji język dosłowny nie może być metaforyczny. Udział metafory w rozumieniu dopuszczalny jest jedynie wówczas, gdy zmusza nas ona, abyśmy dostrzegali obiektywne podobieństwa pomiędzy Z i Z'. Jak nietrudno zauważyć, powyższa charakterystyka metafory opiera się na przyjęciu istnienia rzeczywistości obiektywnej, o której orzeka się w sposób absolutny, zgodnie z kryterium prawdy i fałszu. Zakłada się tutaj ponadto coś jeszcze: że możliwe jest wyrażanie się w pełni obiektywne językowo, gdyż wyrazy mają ustalone znaczenia, wyrażające kategorie i pojęcia, którymi się myśli. Metafora zniekształca zarówno obiektywną rzeczywistość, jak i obiektywnie ustalone znaczenia. O wiele bardziej subtelną formą stanowiska obiektywistycznego jest teoria Quine'a (zob. rozdział III). Jednak i w tym przypadku wszystkie języki są do siebie o tyle podobne, że wybierają rzeczy, cechy i relacje istniejące obiektywnie w świecie zewnętrznym (chociaż ontologia każdego języka z osobna jest względna, gdyż jest względnie przywiązana do niego).

Stanowisko Lakoffa i Johnsona jest krańcowo odmienne. Argumentują oni przede wszystkim, że takie działania ludzkie, jak rozwiązywanie problemów, posługiwanie się argumentami, zagospodarowywanie czasu mają charakter metaforyczny. Metafora jest nade wszystko sprawą myśli i działania, a jedynie wtórnie sprawą języka. Autorzy ci opowiadają się więc za pierwotnością metafory jako pewnej odrębnej artykulacji pojęciowej, która może zostać odczytana „poprzez" językową formę. Innymi słowy, metafora leży u podstaw systemu pojęciowego każdej kultury, gdyż pojęcia metaforyczne charakteryzujące działania nadają strukturę naszej obecnej rzeczywistości. Prawda pozostaje w związku ze sposobem rozumienia owej rzeczywistości, nie ma więc żadnego absolutnego punktu widzenia, z którego można by odkryć prawdę absolutną, niezależną od doświadczenia grupy. Zacytujmy znamienny fragment z pracy *Metafory w naszym życiu*: „Nowe metafory mają moc tworzenia nowej rzeczywistości. Może się tak zdarzyć naprawdę, jeśli zaczniemy pojmować nasze doświadczenia w terminach metafory, a rzeczywistość zyska pewną głębię, kiedy zaczniemy zgodnie z tym postępować. Jeżeli nowa metafora trafia do naszego systemu pojęciowego, na którym opieramy nasze działania, wówczas modyfikuje ona ten system pojęć, a także percepcje i działania, które z tego systemu wynikają. Duża część zmian w obrębie kultury powstaje

---

[79] G. Lakoff, M. Johnson, op. cit., s. 236.

w wyniku wprowadzenia nowych pojęć metaforycznych i znikania starych. Na przykład – przejmowanie kultury Zachodu przez inne kultury jest częściowo sprawą wprowadzania metafory CZAS TO PIENIĄDZ"[80]. Lakoffowi i Johnsonowi nie chodzi oczywiście o to, że słowa jako takie zmieniają rzeczywistość (jak twierdzili niektórzy semantycy ogólni), ale że zmiany w systemie pojęciowym (1) wpływają w sposób istotny na zmiany w uznawaniu pewnych stanów rzeczy za realne, innych zaś nie oraz (2) mają wpływ na to, jak świat jest postrzegany i jakie podejmujemy działania, opierając się na takim a nie innym postrzeganiu. Tak więc, jak mówią sami badacze, ich teoria metafory zastępuje „mit obiektywizmu" (a także subiektywizmu) „mitem doświadczeniowym". Na jego gruncie racjonalna obiektywność nie wymaga absolutnego punktu widzenia, a w wypadku gdy w grę wchodzą sprzeczne systemy pojęciowe, wydaje się ona wręcz niemożliwa. Obiektywność zawsze odnosi się do jakiegoś systemu pojęć i zbioru wartości określonych w trybie społeczno-kulturowym.

Konsekwencje stanowiska Lakoffa i Johnsona są szczególnie interesujące dla antropologów; w dużym stopniu poglądy te można traktować jako lingwistyczną antycypację umiarkowanego stanowiska relatywistycznego w naukach o kulturze. Dlaczego uważam, że jest to koncepcja relatywistyczna, mimo iż Lakoff i Johnson mówią także, że „Prawda zawsze odnosi się do rozumienia, które opiera się na uniwersalnym systemie pojęciowym"[81]. Otóż logiczny tok rozumowania wydaje się wyglądać w sposób następujący: jako przesłankę zakłada się, że (1) znaczenie powiązane jest z danym systemem pojęciowym, następnie, że (2) prawda jest zawsze dana w odniesieniu do jakiegoś systemu pojęciowego i metafor nadających mu strukturę. Tak więc (3) opiera się ona na rozumieniu struktury pojęciowej, która z kolei (4) opiera się na doświadczeniu fizycznym i kulturowo-społecznym odmiennym w różnych kontekstach.

Antropologiczna recepcja problemu „metafora a wiedza i poznanie" wzmacniana jest dodatkowo ideami dekonstrukcyjnymi Derridy. Przywołuje się zwłaszcza tę jego myśl, w której powiada on, że wyrażenie literalne jest także metaforą, której figuratywność została zapomniana. Postawiło to w nowym świetle problem rozumienia i przekładu dokonywanego przez antropologię: czy badacz jest w stanie ustalić literalność i metaforyczność przekazywanego mu komunikatu? Nawet w języku ojczystym trudno jest odróżnić mowę metaforyczną od niemetaforycznej, o czym przekonują m.in. przykłady z pracy Lakoffa i Johnsona. Jak to zrobić, jeśli w grę wchodzi kontekst obcej kultury i języka? Ostateczna konsekwencja może być tego

---

[80] Ibidem, s. 173.
[81] Ibidem, s. 255.

rodzaju, iż skoro nauka (a także filozofia – „biała mitologia" wg Derridy) nie jest w stanie uwolnić się od metafor konwencjonalnych, a również pojęcia funkcjonujące w kulturze pozanaukowej są pojęciami metaforycznymi to niemożliwy jest tym samym przekład literalny i jakakolwiek precyzyjna definicja. Związki zaproponowane w systemie metafor konwencjonalnych tworzą potencjalne pułapki dla etnografów poszukujących znaczeń symbolicznych. Metafory konwencjonalne mogą sugerować, że kryją się za nimi jakieś związki metafizyczne, które w rzeczywistości nie muszą istnieć dla tubylców.

Jedna z ostatnich prac Lakoffa pokazuje, że metaforyczne ustrukturyzowanie języka może przejawiać się na niższych poziomach. Kategoryzacja nie musi opierać się na założeniu, że poszczególne kategorie definiowane są w odniesieniu do wspólnych cech, ale może odwoływać się do metafory i metonimii, pozostających w ścisłym związku z wielością sensów wyrażeń. Lakoff twierdzi, że metafora ma kluczowe znaczenie dla struktury wewnętrznej i artykulacji kategorii[82]. Dzieje się tak w przypadku „gwiaździstej" struktury semantycznej, gdzie pęk podstawowych modeli skupia się w prototypowym egzemplarzu i rozszerza poprzez związki metaforyczne i metonimiczne. Równolegle prace Eleanor Rosch nad tzw. efektami prototypowymi stwarzają okazję do pytań, czy konwencjonalne przekłady stosowane przez antropologów lingwistycznych nie skupiają się jedynie na centralnych, prototypowych właśnie, znaczeniach kategorii opartych na „łańcuchach podobieństw".

Dla nas interesująca jest w tym kontekście kwestia podstawowa: czy uwzględniwszy metaforyczny wymiar badanego języka możemy o nim prawomocnie orzekać stosując nasze pojęcia tropów i figur? Czy dają się one zastosować w perspektywie międzykulturowej? Antropologowie wiążą cztery podstawowe ich typy, tj. metaforę, metonimię, synekdochę i ironię z odmiennymi procesami poznawczymi. Specyficznie ujmuje relację metafory do metonimii strukturalizm Lévi-Straussa, a także „empiryczny" strukturalizm Leacha. Pozostaje jednakże problem, czy natura i status takich procesów myślowych wyrażonych przez tropy opiera się na uniwersalnych operacjach logicznych, czy też są one kulturowo-zależne. Strukturalizm opowiada się za pierwszą możliwością. Wiele tego typu szczegółowych rozważań zawierają poszczególne artykuły z pracy pod redakcją Davida Parkina, *Semantic Anthropology*. Znamienne jest to, że kolejni autorzy stawiają głównie pytania, mnożą zastrzeżenia (np. Hobart), ale nie rozwijają spójnej koncepcji antropologicznego uporania się z tym problemem. Rzuca się w oczy niebywały eklektyzm ujęć, który znamionuje wstępny dopiero etap „oswajania" się przez badaczy z zagadnieniami wykraczającymi poza macierzystą dyscyplinę

---

[82] G. Lakoff, op. cit., s. 439-440.

w kierunku retoryki, filozofii języka, literaturoznawstwa, psychologii i teorii komunikacji. Osobiście uważam, że profil badań antropologii szczególnie predestynuje ją do odegrania poważnej roli w badaniu metaforyzacji ludzkiej myśli, już choćby dlatego, iż jej analizy ciągle dotyczą w głównej mierze zjawisk obcokulturowych.

Problem „literalność czy metaforyczność" podwójnie niejako się komplikuje, gdy odniesiemy go do teoretycznego dyskursu prowadzonego przez samych antropologów. Jeśli jest on nieredukowalnie metaforyczny, w jaki sposób możliwe jest szacowanie wartości głoszonych poglądów? Czy stosujący na szeroką skalę obrazowanie metaforyczne Geertz jest mniej naukowy niźli pedantyczny językowo, ale także uwikłany w metaforykę (np. organiczne/mechaniczne) Marvin Harris? Skoro wszelkie wyrażenia są ustrukturyzowane figuratywnie, rodzić to może postawy skrajnego („korozyjnego" według Geertza) relatywizmu lub przeciwnie – „onanistycznego" (wg Hobarta) etnocentrycyzmu. Stąd właśnie bierze się także owa dominująca postawa krytycyzmu w antropologii. Krytycyzm ten ma dwa wymiary: dotyczy refleksyjnego namysłu nad tym, co z bogactwa ludzkiej kultury uczynić tematem badań oraz refleksji nad własnymi kategoriami pojęciowymi stosowanymi w praktyce badawczej i formującymi podstawy filozoficzne i epistemologiczne dyscypliny. Obecnie dzieje się tak, że własne doświadczenia empiryczne stanowią głównie ilustrację obu powyższych wymiarów refleksji. A więc nie jak kiedyś: „byłem tam, wiem", ale: „byłem tam, tego się nie da zrobić w taki to a taki sposób".

Anne Salmond stara się pokazać, że centralną metaforą stosowaną w „epistemologii" antropologów jest „WIEDZA JEST KRAJOBRAZEM"[83]. Prowadzi ona do całego zbioru metaforycznego (konstruowanego zgodnie z teorią Lakoffa i Johnsona): wiedza jako *terytorium*, jako *podróż*; fakty jako naturalne *obiekty* środowiska, umysł jako *pojemnik*, rozumienie jako *widzenie*. Etnolog spaceruje po *krajobrazie teoretycznym*, widzi rzeczy będące wyróżniającymi się *faktami*, które są *twarde*, *konkretne*, *gromadzone*, można się ich *dokopać* itd., itp. Bardzo wdzięcznym obiektem tego rodzaju analiz tekstowych jest oczywiście znowu Lévi-Strauss, którego strukturalizm – jak twierdzi Sperber – daje się doskonale interpretować w terminach retorycznych[84]. Jeśli

[83] A. Salmond, *Theoretical Landscapes. On a Cross-Cultural Conception of Knowledge*, [w:] Semantic Anthropology, D. Parkin (ed.), London 1982, s. 65-88.

[84] Sperber uważa np., że teza Lévi-Straussa o systemie podrewieństwa jako języku jest złożoną metaforą opartą na wątliwych synekdochach; D. Sperber, *On Anthropological Knowledge*, s. 67-69. Lévi-Straussa traktuje się jako głównego „architekta" zwrotu tekstualistycznego w antropologii, choć jednocześnie zalicza się go do klasyków piśmiennictwa, gdyż reprezentuje on wg Clifforda tzw. tradycję metapastoralną (klasyfikacja Bergera, na którą powołuje się Clifford, wymienia w niej Cervantesa, Marvella, Szekspira i Pope'a. Zaiste doborowe towarzystwo!)

pamiętamy uwagi Ardenera, iż u Lévi-Straussa teksty generują następne teksty, stanie się to o wiele bardziej jasne. Metaforami są także preferowane ujęcia kultury: „kultura jako tekst" Geertza czy „kultura jako dyskurs" Parkina. Metaforyczne zastosowania języka widoczne są zwłaszcza w tekstach pisanych, które ujmują dane doświadczenia „pomyślane" jako metaforyczna podróż *po polach* (poznawczych), *arenach* (sporu) i *dziedzinach* (rozważań).

Pora na podstawowy wniosek z przeprowadzonych w niniejszym rozdziale rozważań. Zacznijmy od cytatu, który stanowi dogodny punkt wyjścia do tego, co chciałbym dalej powiedzieć. Otóż – jak sądzę – wszyscy antropologowie dzisiejsi zgodzą się z takim oto, często zresztą przez nich przywoływanym, fragmentem myśli Derridy:

> Etnologia – jak każda nauka – zajmuje miejsce w obrębie elementu dyskursu. Jest to przede wszystkim nauka europejska wykorzystująca tradycyjne pojęcia, jakkolwiek zajadle by je zwalczała. W rezultacie etnolog, bez względu na to, czy chce tego, czy nie (a to nie zależy od decyzji z jego strony), przyjmuje do swego dyskursu przesłanki etnocentryczne w tej samej chwili, gdy zajęty jest ich demaskowaniem. Ta konieczność jest niemożliwa do zredukowania; nie jest to historyczna ewentualność[85].

Otóż zgoda na powyższe konsekwencje, które wynikają z przyjęcia kulturowo-językowych uwarunkowań poznania w antropologii, jest jednoznaczna z przyjęciem poglądu o uzależnieniu merytorycznych stwierdzeń praktyki badawczej antropologii od nieredukowalnych poznawczo przesądzeń własnych antropologa. Kultura europejska, a szerzej biorąc – nowożytnoeuropejska, jest zawsze kulturą referencyjną w tym znaczeniu, iż traktuje kultury „inne" jako co najwyżej peryferyjne względem siebie. Zgodnie więc z Derridą, aby zminimalizować (ale nie: przezwyciężyć w pełni) w maksymalnym stopniu przesłanki etnocentryczne, badacze-antropologowie muszą w pierwszym rzędzie dokonać „decentracji" statusu kultury przez siebie reprezentowanej, co jest równoznaczne z destrukcją pojęć przyjętych na jej gruncie i służących jako punkt odniesienia dla poznawania i oceniania kultur dotąd peryferyjnych. „Peryferyjność" nie musi oznaczać marginalności, ale przeciwnie – rozszerzenie „zakresu obowiązywania". Reprezentując wyodrębnioną tradycję naukową wyrosłą w kontekście i na gruncie dotychczasowej kultury „centrum", antropolog, który chce postawić się również w sytuacji peryferii, zobowiązany jest krytycznie przyjrzeć się językowi nauk humanistycznych i rozważyć rodzaj dyskursu, jakim do tej pory się one posługiwały. Powinien to uczynić tym bardziej, iż poznanie antropologiczne ma na celu analizę kultur odmiennych, obojętnie jak ową odmienność się pojmuje – czy strukturalnie, czy aspektowo, czy jedynie w sensie geograficznego oddalenia. Właśnie ów

---

[85] J. Derrida, *Struktura, znak...*, op. cit., s. 255.

dyskurs staje się – jak podkreślałem już w tym rozdziale – autonomicznym przedmiotem debaty tekstualistów i antropologów krytycznych. Krytyka antropologicznych badań nad kulturą jako badań źródłowych i empirycznych jednocześnie, prowadzona na gruncie dyskursu, nie dotyczy jednak przedmiotowego aspektu rzeczonych badań. Argumenty merytoryczne poszczególnych teorii antropologicznych lub teorii kultury traktowane są wyłącznie jako przynależące do odpowiedniego dyskursu i od niego jednocześnie zależne.

W antropologii, podobnie jak w każdej innej dziedzinie poznawczej, wyodrębnić można dwie płaszczyzny. Pierwszą z nich konstytuują badania przedmiotowe skierowane ku poznaniu różnie rozumianej kultury. Wczesna antropologia historyczno-porównawcza badała te kultury (zob. rozdział I) w trybie rejestrująco-obiektywistycznym, przy użyciu języka pierwszego stopnia, tj. języka przedmiotowego. Quine powiedziałby w tym miejscu, że ewolucjoniści spontanicznie „używali" założeń semantyki swego języka (szerzej: swej kultury), za pomocą których dało się literalnie i „obiektywnie", a zatem adekwatnie, opisywać kulturowe stany rzeczy. Przywykło się taki rodzaj opisów utożsamiać z przedstawianiem jego obiektów w sposób zobiektywizowany.

W momencie rozpoznania intencjonalności kryjącej się za zjawiskami określanymi mianem kulturowych sprawa z językowego (również) punktu widzenia uległa komplikacji. Uwaga antropologów skupiać się poczęła nie tylko na poznawaniu kultury (empiryzm), ale także na warunkach i przebiegu samego procesu poznawczego i jego wynikach. Zasadniczo narodziny antropologii jako dyscypliny teoretycznej oznaczały równoczesne narodziny wyodrębnionej metajęzykowej refleksji nad przedmiotowym aspektem badań. Antropolog nie tylko „używał" założeń semantyki swego języka, ale także „wymieniał" je i ujawniał w tych zwłaszcza momentach, gdy konfrontowany był z obcokulturowymi ujęciami stanów rzeczy, które badał. Owa metajęzykowa refleksja przerodziła się w odrębny rodzaj dyskursu, który nazwać z kolei możemy epistemologicznym i teoretyczno-metodologicznym. W jego wyniku nie zanegowano wprawdzie możliwości poznawania czynności i obiektów „obcych" badaczowi w ramach języka przedmiotowego, ale nałożono określone warunki wstępne jego stosowania i prawomocności, np. jeśli chodzi o kwestie przekładu danych pojęć i sądów. Posłużmy się przykładem. Jeśli, dajmy na to, Malinowski opisywał zjawisko wymiany „kula", czynił to w języku pierwszego rzędu semantycznego i sam przebieg procesu wymiany darów przedstawiał tak, jakby było to zjawisko zobiektywizowane. Jednocześnie jednak – w ramach procesu teoretycznego wyjaśniania tzw. funkcji naczelnej wymiany „kula" – literalne opisy przedmiotowe służyły Malinowskiemu jako ilustracja tezy, iż na gruncie języka

przedmiotowego i uwzględniając „tubylczy punkt widzenia" nie jesteśmy w stanie wyjaśnić teoretycznie tego, co obserwowaliśmy. Nastąpił tutaj rozdział na procedury badawczo-terenowe (zasadniczo język przedmiotowy) i teoretyczno-uogólniające (metajęzyk funkcjonalistycznej teorii kultury).

To, o czym mówiliśmy w niniejszym rozdziale, stanowi kolejny etap w kształtowaniu się świadomości badawczej antropologów. Uważam, iż na gruncie postmodernistycznej refleksji nad kulturą z punktu widzenia tekstualizmu i antropologii krytycznej zanegowana została w ogóle możliwość badania kultury symbolicznej przy użyciu języka przedmiotowego. Antropolog wypowiada się więc zawsze o regułach poznania, ma do czynienia z faktami jako „kulturowymi wyobrażeniami", z rzeczywistością w taki czy inny sposób zinterpretowaną już na gruncie kultury przedmiotowej. Moment interpretacji dokonywanej przez samego antropologa powoduje kolejne przesunięcia znaczeniowe danego komunikowanego stanu rzeczy. Proces tworzenia opracowania końcowego i – ewentualnie – teorii kultury, wieńczy całość działań określanych mianem poznania antropologicznego. Jest to poznanie z gruntu obciążone ingerencją metajęzyka. Zauważmy jednak, że dziedzina wiedzy zwana antropologią, umożliwiająca wyjaśnianie zjawisk, ujmowana jest już obiektywizująco. Nie może być zresztą inaczej, jeśli mamy mówić o czymś takim, jak wiedza czy poznanie antropologiczne. Otóż tekstualiści chcieliby również zakwestionować tę obiektywistyczną „bazę" własnej dyscypliny, co jest jednoznaczne z destrukcją antropologii jako usiłowania przedstawiania poznawczego przedmiotu zwanego kulturą. Czy takie muszą być koniecznie konsekwencje metaantropologii? Spróbujemy na to pytanie odpowiedzieć w następnym rozdziale.

Rozdział V

ANTROPOLOGIA JAKO DZIEDZINA KULTURY

Powiedzieć, że dana dyscyplina wiedzy jest dziedziną kultury, z której wyrosła, rozwinęła się i w której funkcjonuje, to powiedzieć rzecz najbardziej oczywistą i banalną. W tym sensie nauka jako taka jest wytworem kultury nowożytnoeuropejskiej i tylko jej; oczywiście mam tutaj na myśli naukę o znanej nam postaci i formie. Antropologia jest wytworem „naszej" kultury w stopniu może najbardziej widocznym, gdyż ucieleśnia podstawową jej cechę, jaką jest sceptycyzm wobec samej siebie, wobec wartości przez nią reprezentowanych. Jest przecież znamienne, że antropologowie spoza kulturowego kręgu europejskiego i amerykańskiego „uczą" się kwestionowania nie tyle kultury, z której się wywodzą, ile właśnie kultury, która uprawomocnia antropologię jako gałąź wiedzy. Dopiero niejako wtórnie antropolog ten może z kolei zanegować stopień owego kwestionowania, nie jest jednak w stanie ominąć etapu akulturacji do „społeczności antropologów". Inaczej rzecz ujmując: antropolog z Indii, Japonii czy Czadu, aby stać się w ogóle badaczem, musi posiąść kompetencję w kulturze dla siebie obcej, a następnie zdystansować się wobec niej jako zawodowy już badacz „inności".

Gdy rozważyć i sprecyzować możliwe konsekwencje przyjęcia najogólniejszego poglądu, że antropologia (czy też w ogóle każdy rodzaj wiedzy naukowej) jest dziedziną kultury, łatwo zauważyć, że relacja nauki do kultury stanowić może podstawową platformę rozważań nad drogami rozwoju nauki (jej poszczególnych gałęzi), jak i całej kultury. W wyniku tych rozważań o wiele jaśniejszy stanie się współczesny obraz stanu świadomości badawczej, wyznaczony – najogólniej rzecz biorąc – przez pojęcie „kryzysu koncepcji przedstawiania". Rzecz jasna, w niniejszych rozważaniach ograniczyć się musimy prawie wyłącznie do ram antropologii, gdyż obszerność zagadnienia, gdyby nadać mu wymiar bardziej generalny, uniemożliwia zaprezentowanie go w jednym rozdziale. Uważam jednak, że poszczególne stwierdzenia dotyczące

sytuacji antropologii mają walor ogólniejszy. Jest kilka racji po temu, aby tak właśnie sądzić. Wymieńmy podstawowe z nich. (1) Antropologia jest jedną z nauk o kulturze; (2) posługuje się aparatem pojęciowym wypracowanym dla badań przede wszystkim zjawisk obcokulturowych, co powoduje szczególne wyostrzenie problemu zakresu ich prawomocności i adekwatności; (3) badania antropologiczne uwikłane są w problemy epistemologiczne, teoretyczno-metodologiczne, językowe i kulturowe w stopniu pozwalającym mówić o ich ponaddyscyplinarnym znaczeniu; (4) „kryzys koncepcji przedstawiania" dotyczy także antropologii; wreszcie (5) to, co zwykło się analizować na gruncie socjologii wiedzy (społeczno-kulturowy wymiar poznania naukowego, zwłaszcza humanistycznego), daje się wyeksplikować w ramach analogicznie wyodrębnionej antropologii wiedzy, która stanowić może dodatkowo płaszczyznę zarówno uogólniającą twierdzenia tej pierwszej, jak i wskazującą na dalsze konsekwencje poznawcze, jeśli wziąć pod uwagę zakładane przez antropologów rekonstruowanie kultur „innych". W związku z tym ostatnim aspektem, dodać jeszcze należałoby, iż wielu badaczy deklarujących swą przynależność do socjologii wiedzy w dużym stopniu używa argumentacji stosowanej w antropologicznym nurcie analogicznej refleksji. Aby się o tym przekonać, wystarczy przejrzeć poszczególne artykuły w zbiorowej pracy *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo.* Jak pisze Marek Ziółkowski, status socjologii wiedzy nadal jest niejasny: „czym ma być socjologia wiedzy: odrębną dyscypliną, czy też subdyscypliną (a jeżeli tak, to czy na pewno subdyscypliną socjologii), wyodrębnionym obszarem problemowym badanym w interdyscyplinarny sposób, czy też tylko pewną perspektywą lub stylem myślenia o świecie społecznym"[1].

Twierdzenie, że nauka jest częścią kultury nie musi pociągać za sobą konieczności bliższego ujęcia tego wzajemnego związku; tym bardziej odnosi się to do wymiaru epistemologicznego i teoretyczno-metodologicznego. Można w szczególności założyć, że pomiędzy nauką a innymi dziedzinami kultury – sztuką, religią, filozofią, prawem, praktyką polityczną – nie ma jakichś wyjątkowych związków poza faktem przynależności do określonego kręgu kulturowego. Nauka jest odmiennym i wyspecjalizowanym rodzajem doświadczania świata i wyjaśniania praw nim rządzących; kieruje się wewnętrznymi kanonami racjonalności i „metodą naukową", które uniezależniają ją od kontekstu kulturowego. Można powiedzieć nawet mocniej: to właśnie nauka winna abstrahować od wszelkich nienaukowych uwarunkowań, jeśli tylko jej

---

[1] M. Ziółkowski, *Wiedza. Jednostka. Społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989, s. 8. *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, pod redakcją H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego i M. J. Siemka, Warszawa 1989.

ideałem ma być wiedza obiektywna i o ponadkulturowej ważności. Pojęcie prawa czy generalizacji zakłada przecież w sposób oczywisty, iż nie są one kulturowo zależne. W innym przypadku w grę wchodzi relatywizacja wiedzy. Aby tak właśnie twierdzić, trzeba przyjąć uprzednio podstawowe założenie odnoszące się do roli i statusu podmiotu poznającego, reprezentującego refleksję „czysto" naukową. Odwołajmy się w tym miejscu do odpowiedniego fragmentu wywodu Stefana Amsterdamskiego.

Nowożytny ideał nauki, w którym ściśle się łączy funkcja poznawcza i techniczna, opierał się na przekonaniu natury epistemologicznej, iż badacz poznający określone stany rzeczy może być całkowicie niezależny od tradycji i doświadczenia osobniczego, od okoliczności historyczno-kulturowych, że „przyrodzone zdolności poznawcze – zmysły i umysł – pozwalają mu na formułowanie teorii naukowych ważnych zawsze i wszędzie, że, jednym słowem, zdolny on jest własnym wysiłkiem wykryć to, co w porządku natury ma charakter uniwersalny. Bez tego przekonania, że historycznie określony i fizycznie ograniczony podmiot zdolny jest do przekroczenia swej partykularności i do uzyskania wiedzy o uniwersalnej ważności, nauka nowożytna byłaby oczywiście niemożliwa"[2]. Dodatkowo, podmiot ów był w stanie neutralizować mocą swych logicznych rozumowań i posiadaną wiedzą zakłócenia pojawiające się w procesie poznawania. Tym samym ściśle oddzielone zostały dwa rodzaje wiedzy: prawdziwie naukowa i potoczna. Ta druga nieuchronnie warunkowana jest czynnikami subiektywno-irracjonalnymi, grzęźnie w kulturowych i społecznych (a także jednostkowych) ograniczeniach i nie jest zdolna do uogólniania. Ta pierwsza jest jej przedłużeniem, ale nie ma między nimi prostej ciągłości, gdyż w nauce zaznacza się interweniująca rola metody, nadającej poznaniu nową jakość.

Wprawdzie jeszcze Descartes odwoływał się do pojęcia Boga jako ostatecznej instancji obiektywnego charakteru treści spostrzeżeń zmysłowych, ale już Leibniz zakładał (pozateologicznie), iż logicznemu porządkowi pojęć musi odpowiadać określony porządek rzeczy, i odwrotnie. Tym jednak filozofem, który dał początek epistemologii współczesnej, był Locke. Jego zdecydowanie już empirycystycznie ukierunkowana teoria zakładała przyczynowy związek idei umysłowych i własności rzeczy świata zewnętrznego; przyczynowość właśnie stanowi pomost poznawczy umożliwiający badanie zasięgu, adekwatności i pewności naszej wiedzy o świecie obiektywnym. Warto zwrócić uwagę na jeden z ważnych aspektów upowszechnienia się kauzalnej teorii percepcji Locke'a. Otóż zagadnienia teorii poznania wyodrębniły się jako samodzielna dyscyplina filozoficzna. Dla interesującej nas tutaj przede wszystkim kwestii

---

[2] S. Amsterdamski, *Problemy humanistycznej refleksji nad nauką*, [w:] Racjonalność..., s. 33.

„nauka a kultura" oznaczało to wzmocnienie tezy o niezależności nauki od kultury; niezależność tę gwarantować miała prawomocność założeń epistemologicznych filozofii, a także korzystających z jej ustaleń nauk szczegółowych. Teoria poznania stała się terenem autonomicznej spekulacji, a jedyny jej związek merytoryczno-treściowy to związek z ogólną ontologią.

„Przewrót kopernikański" Kanta odwrócił porządek zależności w odniesieniu do poznania. Według Kanta to nie podmiot zależny jest od przedmiotu poznania, ale właśnie istnienie i natura poznawanego przedmiotu zależą od tego, kto poznaje. Dane empiryczne są interpretowane przez rozum, który „konstruuje" w tym sensie przedmioty poznania. Filozofia Kanta osłabiła znacznie klasyczny sposób pojmowania rzeczywistości obiektywnej. Doszło w niej bowiem do rozszczepienia na przedmiot wytwarzany przez poznanie (przyrodoznawcze) i na przedmiot poza poznaniem. Według Kanta: „Nie można w żaden sposób dowieść żadnego twierdzenia o rzeczach samych w sobie, ale też żadnego nie można konkluzywnie obalić. W tej dziedzinie pozostają jedynie domysły lub hipotezy, bez żadnej nadziei na przekształcenie ich w twierdzenie uzasadnione"[3].

Hegel, na gruncie swej transcendentalnej teorii poznania, poszedł znacznie dalej. Sprowadził on filozofię do refleksji nad rozwijaniem się podmiotu – „ducha obiektywnego" i ten właśnie rozwój uczynił „przedmiotem". W ten sposób doszło u niego do zlikwidowania podziału na ontologię i epistemologię, chociaż tę ostatnią pozostawił w bardzo istotnym fragmencie dla siebie samego – prawomocnie ów przedmiot przedstawiającego. Dzieła negacji jednoznacznie obiektywnej relacji podmiot-przedmiot dokończył Husserl.

Recepcja filozoficzna w antropologii zatrzymała się jednak w pewnym stopniu na klasycznej teorii empirycystycznej. Nie będzie żadną przesadą, jeśli powiemy, iż do lat pięćdziesiątych, a nawet sześćdziesiątych, akceptowano generalny paradygmat pozytywistycznej teorii poznania. Wyróżnionym punktem wyjścia czyniono przy tym bądź psychologię (ewolucjonizm schematyczny), bądź socjologię (funkcjonalizm, strukturalny funkcjonalizm). O fakcie tym można w głównej mierze wnioskować pośrednio, odczytując sformułowane przez antropologów ideały poznania kultury prymitywnej. Na czoło wysuwa się tutaj zagadnienie racjonalności. Skoro poznający podmiot (w tym wypadku antropolog) jest autonomiczny, niezależny, wyposażony w szczególnego rodzaju zdolności gwarantowane przez „twarde" przesądzenia epistemologiczne, to problem racjonalności sprowadza się do kręgu teoriopoznawczego uprawomocnienia racjonalności nauki. Okoliczności, w jakich badacz dochodzi do

---

[3] M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 366.

wiedzy, nie mają wpływu na jakość tej wiedzy, są więc nieistotne, pozapoznawcze i – tym bardziej – pozaepistemologiczne. Stopień racjonalności daje się za to ustalić na gruncie realizowania metody naukowej, która jest ucieleśnieniem postawy maksymalnie racjonalnej, jej wykwitem. Tedy pytanie „o racjonalność nauki ma taki sam sens jak pytanie, czy każdy kawaler jest nieżonatym mężczyzną"[4]. Innymi słowy, sytuacje pozamerytoryczne (pozapoznawcze), które tutaj określam jako kulturowy kontekst formułowania sądów przez naukę, nie mają znaczenia dla wartościowań epistemologicznych, nie mają wpływu na prawdziwość względnie fałszywość tego, co nauka czyni.

Generalnie rzecz biorąc, o stosunku antropologii omawianego okresu do jej teoriopoznawczego zaplecza można powiedzieć także i w ten oto sposób. Antropolog w rodzaju Malinowskiego czy Radcliffe-Browna podporządkowywał się ogólnym wskazaniom epistemologii pozytywistycznej i jednocześnie sądził, że uzyskiwane przez niego wyniki poznawcze, ocenianie na gruncie tej epistemologii jako prawomocne, mogą stanowić przesłankę potwierdzającą zasadność refleksji epistemologicznej w akceptowanym przez pozytywizm kształcie.

Przybliżmy obraz niezależnej od czynników kulturowych wiedzy antropologa na przykładzie sposobu usytuowania badacza w kontekście poznawanych kultur plemiennych i uprawomocnienia założeń stosowania procedury badawczej, jaką jest porównanie międzykulturowe.

Badacz-terenowiec, wyposażony w „narzędzia" teoretyczne i metodę naukową, udaje się do interesującego go społeczeństwa jako zawodowiec. W przeciwieństwie bowiem do misjonarzy i funkcjonariuszy administracji, potrafi zawieszać subiektywne oceny, eliminować uprzedzenia (tzw. praktyczna postawa relatywisty kulturowego), stosować techniki analityczne i wyjaśniać porządkująco kalejdoskopową różnorodność zachowań, obyczajów, instytucji etc. Na bardzo interesujący aspekt stosunku antropologów doby Malinowskiego, Boasa, Mead czy Griaule'a do przedmiotu badań zwrócił uwagę Clifford[5]. Otóż wbrew temu, co zwykle sądzi się o ideale badacza w pełni kompetentnego w języku tubylczym jako najdogodniejszym „kodyfikatorze" znaczeń, upowszechnił się on dość późno. W znanym artykule z roku 1939 Margaret Mead[6] jednoznacznie orzekała, że etnograf nie musi koniecznie

---

[4] S. Amsterdamski, op. cit., s. 36. Por. także znacznie rozszerzone analizy na ten temat w innych pracach tego filozofa: *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973; *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983; *Między historią a metodą*, Warszawa 1983.

[5] J. Clifford, *On Ethnographic Authority*, [w:] The Predicament of Culture, Cambridge, Massachusetts 1988, s. 30.

[6] M. Mead, *Native Languages as Field-Work Tools*, „American Anthropologist" 42(20): 1939, s. 189-205.

osiągnąć mistrzostwa w znajomości tubylczego języka, wystarczy w zupełności, by sprawnie posługiwał się żargonem (*vernacular*) w celu zadawania pytań, robienia notatek i sporządzania raportów. Odkrycie typu osobowości nie wymaga szczegółowej analizy językoznawczej komunikatów tubylców, ale jest dziełem wynikłym ze zdolności antropologa do wnoszenia porządku w chaos obserwacji i interakcji. Przykładowo: *The Nuer* Evans-Pritcharda powstali po zaledwie jedenastomiesięcznym pobycie badacza w tej grupie, z których jedynie ostatnie trzy pozwoliły Pritchardowi prowadzić badania etnograficzne *sensu stricto*. Metoda naukowa jest ważniejsza od drobiazgowej partycypacji nie kierowanej ogólnym schematem, co i jak obserwować.

Nacisk kładziono głównie na metodę obserwacji; interpretacja była ściśle związana z tzw. obserwacją uczestniczącą. Teoretyczne abstrakcje ułatwiały i skracały czas dotarcia przez badacza do sedna kultury, jej „struktury społecznej", „formy strukturalnej" (Radcliffe-Brown), „osobowości" (Mead), „wzoru kulturowego" (Benedict, Linton, Kardiner), „podstawowych funkcji" (Malinowski). Kultura traktowana jako złożona całość domagała się teoretycznego uporządkowania, wskazania na jej aspekty centralne i pochodne. Tak wyodrębnione główne instytucje, dziedziny i aspekty kultury przedstawiały sobą swoisty mikrokosmos całokształtu kultury, skrótowy i skondensowany wizerunek analogicznych zjawisk zachodzących w synchronicznej całości.

„Topos" etnografii lat 1900-1950 wyznaczały więc dwa dominujące elementy: (1) wyjątkowe usytuowanie badacza-obserwatora względem przedmiotu poznania oraz (2) jego niepodważalny autorytet obiektywnego i bezstronnego badacza. Każdy z wybitnych antropologów tamtej doby miał „swoją" grupę prymitywną, którą znał z pierwszej ręki i co do której faktycznie tylko on mógł się wiarygodnie wypowiadać. Znajomość partykularnych zjawisk stanowiła pretekst i podstawę do budowania uogólnień ogólnokulturologicznych. Swego czasu Edmund Leach trafnie zauważył, że antropologowie mają w ogóle tendencję do traktowania wiedzy o 200-300-osobowych wspólnotach plemiennych jako wiedzy dającej się stosować w kontekście społeczeństwa Chin czy Indii. Zwykło się wręcz skrótowo mówić o Trobriandach Malinowskiego, Samoańczykach Mead, Azande i Nuerach Evans-Pritcharda, Tikopiańczykach Firtha, Tallensi Fortesa itd., itp. Tylko pierwsi badacze tych kultur społeczeństw byli w posiadaniu źródłowej wiedzy na ich temat, wiedzy, która z czasem przyjmowała postać kanoniczną, mimo iż przez lata w badanych niegdyś zbiorowościach zaszły poważne zmiany. I tak *The Nuer Religion* w ogóle powstała dwadzieścia lat po przeprowadzeniu badań przez Evans-Pritcharda.

Antropologiczne „mierzenie" się z inną kulturą, o którym głównie mówiliśmy w tej pracy, w wypadku badaczy reprezentujących różne warianty

pozytywizmu przybierało postać mierzenia się możliwości nauki (nowo powstałej) z obcym kontekstem społeczeństw pozaeuropejskich. Jeśli mowa była o różnicach między kulturą Zachodu i kulturami trybalnymi, to były to zawsze różnice, ale także i podobieństwa, widziane poprzez pryzmat nauki, której kompetencji i mocy wyjaśniającej nie podawano w wątpliwość. W tym sensie antropologia była poza obydwoma kontekstami kultury lub może pomiędzy nimi; jej roszczenia do prawomocności nie były jednak ograniczane przez żaden z nich.

Opis określonej kultury, różniącej się pod wieloma istotnymi względami od kultur innych, traktowany był jako porównywalny, gdyż koncentrował się na analogicznie wyodrębnionych aspektach. Opis dostarczał faktów jednostkowych i zajmowała się nim etnografia, pojmowana jako dyscyplina idiograficzna. Jednak aby stwierdzenia dotyczące partykularnych stanów rzeczy, pod względem jednostkowej treści, mogły zostać uogólnione, należało je zestawić międzykulturowo. Evans-Pritchard w metodzie porównawczej widział podstawowy sposób formułowania i testowania hipotez i/lub generalizacji[7]. Jeszcze wyraźniej rolę porównań podkreślał – co zrozumiałe, zważywszy na jego ideał przyrodniczej nauki o społeczeństwie – Radcliffe-Brown. Antropologia nie wykluczała wprawdzie generalizowania na podstawie zjawisk jednostkowych, ale właściwym przedmiotem tej dyscypliny, realizującej ideał nomotetyczności, były systematyczne porównania kilku przynajmniej przypadków jednostkowych. W ich ramach stwierdzane w badaniach empirycznych fakty „opuszczały" teraz swoje miejsce w kontekście partykularnej kultury i – niezależne przecież już w tamtych ramach od obserwatorów – „zajmowały" miejsce nowe: w szeregu teoretycznym. U podłoża traktowania opisu, metody porównawczej i generalizacji na poziomie wyłącznie metodologicznym leżała pozytywistyczna koncepcja nauki. Antropologia stanowiła na jej gruncie autonomiczny rodzaj wiedzy typu instytucjonalnego, a jej reprezentanci byli niezależnymi podmiotami, zdolnymi do obiektywnego orzekania o wszelkiej kulturze, mimo trudności z przeniknięciem kultur reprezentujących odmienne współczynniki humanistyczne. Wypada w pełni zgodzić się z cytowanym już Amsterdamskim, że poglądy na naukę, o których wyżej mówiliśmy, mimo iż filozofia dość dawno od nich odeszła, siłą inercji utrzymywały się w poszczególnych dyscyplinach humanistycznych przez długi jeszcze czas. Spotykamy się z nimi także i dzisiaj. Wydaje się, że jednym z powodów ich trwałości jest fakt, iż przyjmując pozytywistyczną wizję nauki, jej celów i ideałów wyjaśniania,

---

[7] Por. E. E. Evans-Pritchard, *The Comparative Method in Social Anthropology*, [w:] The Position of Women in Primitive Societes and Other Essays in Social Anthropology, London 1965, s. 31.

można badać kulturę bez potrzeby wikłania się w rozważania „zakłócające" proces poznawczy; są one po prostu negliżowane jako nieistotne – właśnie pozapoznawcze.

W innym świetle stawia antropologię, podobnie jak każdy inny rodzaj poznania naukowego, założenie odbierające autonomię zarówno podmiotowi poznającemu, jak i samej instytucjonalnie wyodrębnionej dyscyplinie wiedzy. W tym wypadku chodzić nam będzie o relatywizację wiedzy do kontekstu kultury, nie zaś o jakąkolwiek relatywizację typu biologicznego. Wchodzą tutaj w grę dwa stanowiska, z których każde uwzględnia kulturowo-społeczne mechanizmy wiedzy, ale różnie ocenia konsekwencje owych pozapoznawczych uwarunkowań praktyki badawczej antropologii. Nazwijmy pierwsze z nich metaempirycznym, drugie zaś metakrytycznym.

Pierwsze z wymienionych stanowisk w klarownej postaci reprezentuje strukturalizm Lévi-Straussowski; w jego ramach zakłada się wprawdzie, że epistemologiczna perspektywa uprawomocnienia wiedzy o kulturach obcych jest niewystarczająca, ale nie twierdzi się jednocześnie, że konieczną tego konsekwencją jest wyłącznie opieranie się na dociekaniach dotyczących deformującego względnie konstytutywnego (twórczego) wpływu, jaki na treść wiedzy wywierają kulturowe korzenie jej nabywania, formułowania i utrwalania. Lévi-Strauss uważa antropologię za kontynuację myśli europejskiej, za przedłużenie humanizmu klasycznego i oświeceniowego[8]. W przeciwieństwie jednak do tych „tradycyjnych" humanizmów, etnologia, ze względu na swój specjalny przedmiot badań, zmuszona była wypracować taki rodzaj refleksji humanistycznej, który łączy się z wprowadzeniem nowych narzędzi badawczych. Sposoby rozumowań badaczy-antropologów cechują się dwoistością: są równocześnie „zewnętrzne" i „wewnętrzne". Analizując kultury prymitywne, trzeba spoglądać na nie „z oddalenia" (antropologia fizyczna, prahistoria, technologia) i „od wewnątrz", poprzez identyfikację z grupą, z którą się obcuje. Pole badawcze antropologii, twierdzi Lévi-Strauss, umożliwia stosowanie i łączenie procedur naukowych charakterystycznych dla wszystkich dziedzin wiedzy zarówno humanistycznych, jak przyrodniczych. Francuski etnolog jest chyba ostatnim z antropologów, który podtrzymuje wizję tej nauki jako najogólniejszej wiedzy o człowieku a badacza kultury wyposaża w cechy czyniące zeń – jak powiada Susan Sontag – intelektualnego herosa. Celem tak najogólniej pojętej antropologii jest uniwersalny humanizm, który oznacza „pojednanie ludzi i natury w uogólnionym humanizmie"[9]. Zwróćmy zwłaszcza uwagę na

---

[8] Por. C. Lévi-Strauss, *Answers to Some Investigations*, [w:] Structural Anthropology II, Harmondsworth 1978, s. 271-274.

[9] Ibidem, s. 274.

przymiotnik „uogólniony", gdyż jest on kluczowy dla recepcji myśli autora *Mythologiques*.

Antropologię zrodziła myśl europejska, ale nie oznacza to, że jej badania są nieuchronnie ograniczone kulturowymi cechami tej myśli. Jest raczej tak, że kultura europejska nauczyła nas – jak żadna inna – sposobu pokonywania samej siebie. Wskazała ideał dążenia do obiektywności naszych sądów, i to obiektywności unikatowego rodzaju.Typ poznania w pełni obiektywnego, do którego pretenduje przede wszystkim antropologia, zakłada nie tylko „zwykłe" wzniesienie się ponad wartości przyjmowane przez społeczeństwo obserwatora, ale nade wszystko oderwanie się od metod myślenia zarówno (1) specyficznych dla wchodzącego w grę społeczeństwa, jak i (2) zakładanych na gruncie nauk społecznych. Sformułowania mają mieć walor prawomocności i obiektywności nie tylko dla wspólnoty kulturowej antropologa, ale dla każdego możliwego obserwatora. „Antropolog winien zatem zmusić do milczenia nie tylko swoje uczucia; kształtuje on nowe kategorie myślowe, przyczynia się do wprowadzenia takich pojęć czasu i przestrzeni, opozycji i sprzeczności, które są równie obce [podkr. – W.J.B.] myśli tradycyjnej, jak te, co występują dziś w niektórych dziedzinach nauk przyrodniczych"[10]. Podstawową konkluzją wynikającą z badań antropologicznych jest stwierdzenie faktu, że pomimo niewątpliwego „powierzchniowego" kulturowo-społecznego zróżnicowania ludzkości, umysł ludzki jest wszędzie ten sam i taki sam, tzn. jest wyposażony w analogiczne zdolności i identycznie je wykorzystuje, a jedynie „operuje" na odmiennym materiale[11]. Całość dorobku tego niewątpliwie najwybitniejszego antropologa naszych czasów stanowi wyraz konsekwentnych poszukiwań owego ostatecznego, logicznego porządku myślowego kultury. Nie ma w tym miejscu potrzeby bliżej omawiać koncepcji Lévi-Straussa. Obrosła ona zresztą w ogromną i ciągle narastającą literaturę.

Obiektywizm, a nawet – jak to określa Stanisław Węglarz – hiperobiektywizm Lévi-Straussa[12], dostrzega jednak na swój sposób problemy, na jakie napotyka realizacja poznania obiektywnego i całościowego. Francuski badacz doskonale wie, że każdy reprezentant jakiejś kultury jest z nią związany poprzez akulturację i socjalizację, które sprawiają, że rzeczywistości kulturowe znajdujące się „poza" jego własną widzi on poprzez system deformacji ufundowanych na kryteriach wewnątrzkulturowych jego własnej grupy. Teoretycznie możliwa jest zatem sytuacja, że „żadna kultura nie potrafi wyrobić sobie prawdziwego sądu o innej, ponieważ nie może wyjść poza siebie samą

[10] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 465.

[11] C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, New York 1979, s. 19.

[12] S. Węglarz, *Claude Lévi-Strauss: Demon Laplace'a czy uprawiający muzykę Sokrates?*, „Lud" 71:1987, s. 19.

i w konsekwencji jej ocena jest bardzo względna"[13]. Oczywiste jest, że Lévi-Strauss nie może zgodzić się na przyjęcie takiej ewentualności w praktyce; ten rodzaj relatywizmu charakteryzuje myślenie podmiotów, które są zbyt mało oddalone od własnego społeczeńswa i od pojęcia społeczeństwa w ogólności.

Wyższość cywilizacji zachodniej nie podlega w oczach Lévi-Straussa podważeniu, obojętnie jakbyśmy (w kryteriach moralnych) wyższość tę oceniali. Ostatnie sto lat to przecież dowód na to, iż wszystkie cywilizacje, bez względu na to, co twierdzą ich przedstawiciele, przyznają w praktyce wyższość kulturze Zachodu. Obserwujemy nieustanny proces zapożyczania z Zachodu wszystkiego – od dóbr materialnych, form organizowania życia społecznego, politycznego i naukowego, po wartości. Nie jest istotne, jakie są powody, dla których te zapożyczenia są powszechne (jak wiadomo, nie zawsze jest to akt spontaniczny), ale są one faktem. Należałoby raczej zapytać, co jest niezwykłego w tej cywilizacji, iż charakteryzuje się unikatową ekspansywnością. Lévi-Strauss wymienia dwie jej cechy podstawowe: maksymalną kumulatywność i wyodrębnienie życia jednostkowego jako wartości samej w sobie. Wprawdzie nie wyczytamy tego wprost w pismach Lévi-Straussa, ale czytelne jest dla uważnego badacza jego twórczości, iż zakłada on zarazem jedną jeszcze unikatową cechę kultury Zachodu – wyróżnioną rolę nauki. Wydzielenie i skodyfikowanie dziedziny intelektualnej, jaką jest poznawanie, umożliwia badaczom poszukiwanie warunków osiągania obiektywnej postawy wobec „innych". Nauka bowiem zakłada właśnie dystans i obiektywność – wobec siebie, społeczeństwa, a w przypadku antropologii – wobec siebie, własnego społeczeństwa i społeczeństw badanych jednocześnie.

Nie podlega dyskusji, że Lévi-Strauss stawia się w sytuacji uprzywilejowanej zarówno epistemologicznie, jak teoretyczno-metodologicznie. Potrafi zatem uwolnić się od partykularyzmu, zdolny jest rewidować zastane punkty widzenia, rezygnuje z upowszechnionych sposobów rozumowań i mówiąc słowami Quine'a – przygląda się rzeczywistości przedmiotowej z „kosmicznego oddalenia". Lévi-Straussa nie interesuje kultura jako fakt etnograficzny, czy raczej zbiór takich faktów, ale struktura stojących za nimi relacji postrzeganych indywidualnie (i niepoznawalnych dla innych) w postaci par „surowych faktów" powierzchniowych. Uchwyceniu tej struktury służy preferowana metoda naukowa – strukturalizm oparty na lingwistyce, semiologii i teorii komunikacji oraz – ostatnio – elementach cybernetyki. Odwołując się do

---

[13] C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, [w:] L. C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, Rasa a nauka, Warszawa 1961, s. 155.

terminologii zaproponowanej swego czasu przez Ossowskich[14], powiedzieć można, że „antropologiczny punkt widzenia" na naukę interesuje Lévi-Straussa tylko do momentu, gdy jest on etnografem, natomiast gdy przystępuje do formułowania wyjaśnień antropologicznych, zajmuje postawę charakteryzującą wyłącznie „epistemologiczny punkt widzenia". Wyrażając się nieco inaczej: w postawie badawczej strukturalista Lévi-Strauss wyraźnie odróżnia dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy problemów badań antropologicznych „prowokowanych" przez optykę kultury Zachodu. Jest to poziom refleksji etyczno-kulturowej, zmierza się tu do zdemaskowania mitów etnocentryzmu i relatywizmu „potocznego" (punkt widzenia decyduje, że widzimy tylko to, co partykularnie punkt ów uprawomocnia). Celem takiej refleksji jest wyodrębnienie i uzasadnienie wyjątkowego miejsca antropologa pośród innych badaczy, którzy nie są zmuszeni konfrontować swych własnych wzorów i wartości z obcym kontekstem.

Druga kwestia dotyczy już wyłącznie problemów stwarzanych przez samo uprawianie nauki i nie wymaga odwoływania się do poziomu pierwszego. Rozważania strukturalistyczne *sensu stricto* przyjmują postać skodyfikowaną i dotyczą relacji pojęciowych, zmierzając do ustalenia „inwariantów", „struktur", „koniecznych stosunków" i „transformacji" badanych zjawisk. Zjawiska te traktowane są w sposób zobiektywizowany poprzez odwołanie się do nieuświadamianego poziomu myślenia *au général*. Pytania stawiane z antropologicznego (kulturowego) i epistemologicznego punktu widzenia są pytaniami logicznie niezależnymi. Wielu badaczy zwróciło uwagę na tę dwoistość postawy Lévi-Straussa[15]. Jest ona doskonale czytelna w ujęciu przezeń opozycji natury i kultury, którą traktować można jako główną oś interpretacji dotyczącej podstawowych wątków całokształtu myśli teoretycznej tego konsekwentnego rzecznika strukturalizmu[16]. Pojęcie tej opozycji na pewno dalekie jest od jednoznaczności i występuje w dwóch podstawowych znaczeniach. U podstaw pierwszego z nich leży pojęcie natury ludzkiej (w ostateczności zawsze natury mózgu); w tym ujęciu kultura jest izomorficzna z naturą, gdyż badając człowieka i jego struktury myślowe, dochodzimy do przyrodniczej natury procesów myślowych. Procedura wyjaśniania strukturalistycznego wymaga uwzględnienia biologicznego aspektu człowieka jako ostatecznej instancji, na której wspiera się roszczenie do prawomocności tez o tożsamości struktur

---

[14] Por. S. Ossowski, *Nauka o nauce*, [w:] O Nauce, Dzieła t. IV, Warszawa 1967, s. 91. Jak zaznaczono w przypisie, tekst napisany został wspólnie przez Marię i Stanisława Ossowskich.

[15] Np. C. Geertz, *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*, [w:] The Interpretation of Cultures, s. 346-347.

[16] Szerzej na ten temat zob. W. Burszta, *Natura – myśl symboliczna – kultura*, „Lud" 71:1987, s. 39-58.

myśli w czasie i przestrzeni. Dla Lévi-Straussa bowiem uświadamiany poziom zjawisk jest jedynie punktem wyjścia do ustalenia zasad rzeczywiście je konstytuujących, zasad logicznej klasyfikacji, która leży u podstaw kultury jako rzeczywistości myślowej i organizuje ją. Logika kultury daje się sprowadzić do „logiki" funkcjonowania mózgu, a ta wypływa z samej natury tego organu.

Drugi sens opozycji natura-kultura zakłada istnienie dwóch porządków rzeczywistości, pomiędzy którymi nieustannie „mediuje" myślenie symboliczne. Poszczególne analizy Lévi-Straussa ukazać mają, jak określone formy symboliczno-kulturowe (język, pokrewieństwo, klasyfikacje, mit, muzyka, sztuka figuralna) wytwarzają struktury unifikujące naturę i kulturę w koherentne systemy myślowo-logiczne.

Sytuacja ze strukturalizmem Lévi-Straussowskim wygląda więc tak, że poglądy autora *Mythologiques* ciągle oscylują pomiędzy naturalizmem przedmiotowym i metodologicznym a „kulturalizmem", co czyni zrozumiałym, że część interpretatorów klasyfikuje jego poglądy jako zdecydowanie naturalistyczno-biologiczne, inni zaś zaliczają go w poczet kontynuatorów neokantyzmu. Raz bowiem kultura da się sprowadzić do prawidłowości naturalnych, kiedy indziej zaś pojęcia „natury" i „kultury" mają jedynie walor metodologiczny, służąc zademonstrowaniu, jak myśl symboliczna funkcjonuje w ciągłej oscylacji pomiędzy indywidualnie narzucającą się rzeczywistością przyrodniczą i społeczną rzeczywistością kultury.

W ideale poznawczym metaempiryzmu Lévi-Straussowskiego społecznie funkcjonujące wyobrażenia o świecie i ich subiektywne uporządkowanie w strukturach myślowych nie odgrywają żadnej roli. Tak więc semantyczne odniesienia przedmiotowe dla poszczególnych elementów dziedziny społecznie funkcjonujących sądów kulturowych nie są przez Lévi-Straussa zrelatywizowane do społecznego współczynnika humanistycznego. W tym świetle czytelne jest eliminowanie problemów etiologii wiedzy (w sensie Kołakowskiego)[17] jako nieistotnych na poziomie interesujących Lévi-Straussa koniecznych związków i relacji. Mają one charakter pozaświadomościowy i nic tutaj nie mają do rzeczy wyobrażenia podmiotów, ich uwarunkowania, subiektywne decyzje aksjologiczne, etc. Istotne jest to, co „każe" owym podmiotom myśleć w sposób powodujący, że związane z ich zachowaniami systemy pojęciowe, mimo nieustannych przekształceń, zachowują wciąż swoją strukturę.

Lévi-Strauss jest z pewnością postacią graniczną w najnowszych dziejach antropologii. Doprowadził on badania nad kulturą do granic obiektywności

---

[17] L. Kołakowski, *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*, [w:] Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań, Londyn 1984, s. 35-45.

i wywołał dyskusję, która pokryła się w czasie z eksplozją pism Kuhna, Lakatosa, Toulmina i Feyerabenda. Na gruncie samej refleksji antropologicznej nad możliwościami poznawania innych systemów kulturowych przyniosła ona efekt w postaci różnych odmian stanowiska metakrytycznego, gdzie zanegowano w pełni to wszystko, co dotąd traktowano jako adekwatne mierzenie się z różnorodnością kultur za pomocą naukowych procedur wyjaśniania. Antropologia traci swą wyróżnioną epistemologicznie i teoretyczno-metodologicznie pozycję i zaczyna „przyglądać" się samej sobie jako dziedzinie kultury. O tym wszystkim mówiliśmy w poprzednim rozdziale, a elementy tej dyskusji przenikały także rozważania wszystkich pozostałych.

Współcześnie dyskusja koncentruje się na epistemologicznych problemach pracy antropologicznej w terenie oraz na roli własnego doświadczenia kulturowego etnografa jako źródła wiedzy o badanym społeczeństwie. Etnonauka i antropologia kognitywna wierzyły jeszcze, że możliwy jest adekwatny opis specyficznie kulturowych światów poznawczych. Przekonanie to odwoływało się do obiektywności, którą gwarantowało użycie założeń lingwistycznych. Semantyka języków naturalnych stanowić miała probierz prawomocności odczytywania „emicznego" zorganizowania każdej kultury. Analiza języka i jego jednostek komunikatywnych gwarantowała ponadkulturową niezależność tego, o czym badacz wnioskował analizując zjawiska symboliczne. W pracy *Język a kultura w myśli etnologicznej*[18] przewidywałem, iż mimo wyraźnie podmiotowego programu rekonstrukcji kultury symbolicznej sformułowanego przez Goodenougha i innych „etnobadaczy", kierunek ten zmierza ku takiej teorii kultury, która będzie jednoznaczna z uniwersalnym metajęzykiem, którym posługujemy się opisując zróżnicowane „pojęciowo" systemy kulturowe. Tak właśnie się stało i antropologia kognitywna lat osiemdziesiątych przerodziła się w jeden z najbardziej sformalizowanych kierunków badawczych[19]. Dla Boona jest to jednoznacznie kontynuacja oświeceniowego poszukiwania zuniformizowanego wspólnego mianownika, umożliwiającego porównywanie. Jednak nie można badać języków i kultur, jeśli badacz przyjmuje pozycję całkowicie neutralną wobec nich[20].

Na tendencję zmierzającą do destrukcji ideałów poznania antropologicznego w kształcie zaproponowanym – generalnie – przez pozytywizm spojrzeć można z nieco innej perspektywy. Otóż warto odróżnić „antropologię

---

[18] W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986, s. 126-127.

[19] Por. jedną z nowszych prac: *Directions in Cognitive Anthropology*, J. W. D. Dougherty (ed.), Urbana and Chicago 1985. Czołowe postacie tej uniwersalistycznej „nowej etnonauki" to: Oswald Werner, David B. Kronenfeld, Robert A. Randall, Naomi Quinn, Roy G. D'Andrade, Benjamin N. Colby.

[20] J. A. Boon, *Other Tribes, Other Scribes...*, s. 25.

współczesną" od „antropologii współczesności". Pod pierwszym pojęciem rozumiem te wszystkie orientacje, które sposobów „naprawy" antropologii poszukują na gruncie epistemologicznym i teoretyczno-metodologicznym; jest to stanowisko antropologów „wierzących" nauce i jej metodom. Krytyczna refleksja nad kluczowymi kwestiami stojącymi przed badaniami etnologicznymi doprowadzić powinna do wzrostu adekwatności poznawczej i – w rezultacie – do rozwoju „nowej antropologii", unikającej błędów „antropologii starej".

„Antropologia współczesności" zakłada aktywne współtworzenie realiów obecnego świata i wykracza poza ramy instytucjonalne wyodrębnionej dyscypliny akademickiej. Badacz uważający się za przedstawiciela antropologii współczesnej (któregoś z jej nurtów) nie musi poczuwać się do obowiązku diagnozowania kultury współczesnej jako takiej, uważając, iż przekracza to jego kompetencje lub że jest to działalność pozanaukowa, uwikłana w wartościowania, od których antropolog z reguły stara się uchylać. Nasz etnolog-naukowiec pragnie przede wszystkim coraz adekwatniej poznawać to, co reprezentowana przezeń teoria czy koncepcja teoretyczno-metodologiczna wyznacza jako swój zakres przedmiotowy. Antropolog współczesności jest z założenia osobą zaangażowaną w diagnozowanie kondycji kultury, w której przyszło mu żyć, działać i uprawiać skądinąd właśnie antropologię; jest to raczej rodzaj twórczej partycypacji i namysłu nad współczesnym światem i własnym w nim miejscem niż naukowe, antropologiczne, jego badanie w ramach określonej szkoły myślenia. Antropolog współczesności, podobnie jak filozof współczesności w rodzaju Jürgena Habermasa, „wie" już, jaki jest ów „świat" i pragnie go przekształcić w postulowanym przez siebie kierunku i w sposób, który wydaje mu się najbardziej odpowiedni i społecznie słuszny. Jeśli o współczesnych nurtach myśli antropologicznej można powiedzieć, że badają „to i to w taki to a taki sposób", to antropologowie współczesności nie są ograniczeni w swych poczynaniach ani zakazem wartościowań epistemologicznych (czy wartościowania w ogóle), ani wymogami teoretyczno-metodologicznymi traktowanymi jako pewna nieprzekraczalna bariera, wyjście poza którą oznacza dla antropologa pozostającego w kanonach tradycyjnie rozumianej naukowości zaniechanie roli antropologa. Antropolog współczesności jest nim zawsze i wszędzie, przy czym wykorzystuje on komentarze krytyczne na temat dorobku swej dyscypliny w poczynaniach na polu współczesności. Tak należy rozumieć ów postulat „antropologizacji" naszej własnej kultury. Antropologia tak rozumiana nie zrezygnowała z określonych preferencji w podejściu do kultury, ale nastąpiło tutaj znamienne przesunięcie – chodzi o badanie wszelkiej kultury, także współczesnej. A zatem badania prowadzone przez antropologów są rozpatrywane jako element kontekstu kulturowego. Szczególnie dobrze i dobitnie widać to na przykładzie antropologów o orientacji

postmodernistycznej, dla których nie idzie już właściwie o badania (w sensie tradycyjnym), lecz o specyficzny udział w kulturze.

Antropologia funkcjonuje jako dziedzina kultury, a etnologowie to rodzaj „plemienia" żywiącego i kodyfikującego różne przekonania o świecie. Skoro potraktujemy naukę jako dziedzinę kultury, która respektuje normy i dyrektywy regulujące tryb praktyki badawczej i będące – jednocześnie – wyrazem kultury, w której partycypuje badacz, to „pozbawienie" nauki tych sądów (aby w sposób rzekomo nieobciążony, „emicznie" opisywać obce kultury) jest po prostu niewykonalne. Przykładowo: koncepcja relatywizmu kulturowego jest o tyle zależna od nauki, iż ona właśnie, funkcjonując w szerszym układzie kultury, stworzyła to pojęcie i argumentację teoretyczną służącą bądź jego obronie, bądź negacji. Różne odłamy badaczy zwalczają bądź uzasadniają prawomocność owego relatywizmu za pomocą tej samej grupy pojęć naukowych, które ów relatywizm „powołały do życia".

W konsekwencji powiedzieć można, że każdy sąd naukowy sformułowany przez antropologa na gruncie jakiejkolwiek teorii (filozofii) kultury jest nieuchronnie wyrazem przekonań w sposób bezpośredni bądź *implicite* zakorzenionych w jego własnej kulturze. Chodzi przy tym zarówno o tzw. sądy instytucjonalne, jak i czysto indywidualne. Wartościowania i preferencje poznawcze sprawiają, że każde twierdzenie o kulturze (obojętnie „ich" czy „naszej") jest równoczesnym twierdzeniem o kulturze naukowej badacza i daje się analizować w perspektywie etiologii wiedzy. Wszelkie pretensje do obiektywności są nieuzasadnione, gdyż badacz jest zawsze zaangażowany w wybór określonej idei, problemu lub interpretacji. Znaczenia nadawane różnym aspektom rzeczywistości społecznej przez kulturowe sposoby oglądu odbijają się w ujęciu znaczenia kulturowego wiązanego z analizowanymi obcokulturowymi stanami rzeczy. Wszelkie decyzje antropologów, co i jak badać, czego zaś unikać w działalności poznawczej, oznaczają zajęcie stanowiska na rzecz określonych wartości oraz – jak to zauważył Weber – zawsze przeciwko innym wartościom[21]. Źródłem tych wartości jest kultura, uprawomocniająca naukę, i tylko ona.

Sytuacja obserwowania w dyskusji nad kulturowym wymiarem poznania w antropologii przypomina niekiedy to, co Ernest Gellner nazwał efektem Pirandella[22], a Geertz określił mianem „etnograficznego brzuchomówstwa". Jak wiadomo, Luigi Pirandello, zwłaszcza w swych sztukach teatralnych, zakwestionował jednoznaczność i bezproblemowość pojęcia rzeczywistości, rozwijając koncepcję „twarzy i maski". Każdy człowiek posiada „maskę

[21] M. Weber, *„Obiektywność" poznania w naukach społecznych*, [w:] Problemy socjologii wiedzy, wybór: A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko, Warszawa 1985, s. 48.

[22] E. Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge 1985, s. 123-124.

wewnętrzną", znaną tylko sobie, oraz „maski zewnętrzne", z których znany jest swemu otoczeniu. „Ta maska zewnętrzna może być czymś, co dany człowiek sam stworzył, ale może też być czymś narzuconym mu przez społeczeństwo, może być maską, którą on sam pragnąłby zrzucić, ale którą przymus opinii publicznej każe mu nosić. Gdzież w tym labiryncie, w tej maskaradzie – pyta Pirandello – możemy znaleźć jakąś obiektywną prawdę lub rzeczywistość? Skoro wszystko jest względne – nie tylko w odniesieniu do jednostki, lecz także w odniesieniu do różnych jej ujęć czy aspektów – to oczywiście nigdzie nie można znaleźć nic pewnego"[23]. Ukazaniu tego stanu rzeczy służyły konstrukcje sztuk teatralnych Pirandella, w których zaciera się jasna różnica między postaciami scenicznymi, aktorami, twórcami, autorami i widzami. Publiczność zostaje wplątana w tok akcji, ale to tylko pozór jej „rzeczywistego" uczestnictwa, gdyż fabuła rozstrzyga się przecież *de facto* między postaciami scenicznymi, a więc z woli twórcy. Chodzi o wywołanie dezorientacji i przekonania, że przedstawienie teatralne nie jest spektaklem, ale swoistym „zdarzeniem" lub „przypadkiem". W utworach Pirandella systematycznie likwidowana jest granica między autorem, podmiotem obmyślającym świat przedstawiony, oraz przedmiotem, który ów świat stanowi, tj. postaciami, ich myśleniem i działaniem.

Analogicznie ma się mieć rzecz w wypadku obserwacji rzeczywistości społecznej – to również samooszukiwanie się badaczy i podstępy „innych". Społeczeństwo widziane oczyma naukowców wydaje się sprawiać wrażenie tradycyjnego spektaklu z ściśle zaznaczonym i przestrzeganym podziałem na „obserwowanych" wykonawców i „obserwujących" widzów-badaczy. Zgodnie z pirandellizmem jest to ujęcie fałszywe. Jak mówił Pirandello ustami jednego ze swych bohaterów: „Fakty! Fakty! Faktem [...] jest to,co my uważamy za fakt. Wtedy zaś w istocie nie są to już fakty, lecz zjawiska życia przybierające ten lub inny wygląd"[24].

Uogólniając można powiedzieć, że pirandellizm w nauce (antropologii) byłby takim stanowiskiem, które wiąże sposób poznawczego funkcjonowania konstruowanych naukowo „faktów" z granicami metod ich konstruowania. Co do tych drugich, nie można powiedzieć nic pewnego, a zatem w wątpliwość należy podać ich naukową wartość.

Poszukiwanie przez antropologów dystansu i bezstronności w kontaktach z innymi kulturami zaowocowało takim rodzajem widzenia działań tubylców, iż sprawiają one wrażenie jakby były intencjonalnie skierowane ku publiczności. Według Pierre'a Bourdieugo antropologowie przyglądają się życiu

---

[23] A. Nicoll, *Dzieje dramatu. Od Ajschylosa do Anouilha*, t. 2, Warszawa 1983, s. 190-191.
[24] Cytat ze sztuki *Przyodziać nagich* (1922); cyt. za A. Nicoll, op. cit., s. 199.

tubylców jak regularnie się odbywającym spektaklom parateatralnym. Jest to klasyczne rzutowanie własnej perspektywy na odmienny kontekst czynności i obiektów. W rezultacie, obserwując jakiś rytuał żałobny, antropolog może nieświadomie popełniać błędy interpretacyjne przypuszczając, że to, czego doświadcza badany podmiot, nie jestem żalem, ale przedstawieniem jego żalu.

Bourdieu wyszczególnia trzy poziomy teoretyczne wyjaśnień zachowań empirycznych: (1) teoria i reguły tubylcze, (2) reguły i teoria antropologa oraz (3) reguły rządzące metodologią i teorią antropologii jako dyscypliny[25]. Wiedza praktyczna działających podmiotów to ich „habitus". Reguły zachowań tubylczych „tkwią" właśnie w owym „habitusie", czyli we wzorach socjalizacyjnych przyjętych powszechnie we wchodzącym w grę społeczeństwie. Nie mogąc w prawdziwym sensie partycypować w życiu tubylców, nie będąc więc – mimo starań – tak naprawdę kompetentnym w (1) poziomie teoretycznym, antropolog przystosowuje *post factum* swoje obserwacje dotyczące regularności zachowaniowych, aby wnioskować o nich jako o regule generującej zachowanie. Przyjęcie perspektywy (2) i (3) powoduje wytworzenie się dystansu między teorią a praktycznym życiem codziennym, co ma swoje epistemologiczne konsekwencje. Będąc oddzielonym od społecznego „habitus", badacz traktuje działania praktyczne jak kierowane regułami abstrakcyjne spektakle, obiekty teoretyczne. *Notabene* być może w tym świetle dałoby się tłumaczyć znikome lub wręcz żadne zainteresowanie antropologii tzw. potocznością?

Zauważmy teraz, że jeśli potraktujemy w sposób konsekwentny antropologię jako dziedzinę kultury, to wówczas te trzy poziomy teoretyczne, czyli reguły i teorie, stają się przepisami dotyczącymi sposobów wyjaśniania badanych przez antropologię kultur i samej antropologii. Dyskusja o ich ewentualnej prawomocności staje się dyskusją „w obrębie" jednej tylko kultury – kultury badacza i przybiera postać metajęzykową.

Jak wynika chyba niezbicie z toku wywodu, refleksja taka dotyczy zawsze tak czy inaczej rozumianego kwestionowania ideałów poznawczych antropologii, ciągłego ich podważania przy użyciu argumentacji zarówno *stricte* etnologicznej, jak też z dziedziny epistemologii, lingwistyki, semiotyki, literaturoznawstwa, socjologii wiedzy. I znowu tę cechę wiedzy naukowej, tj. zdolność do samokwestionowania i podważania podstaw własnej prawomocności, widzieć można, a nawet należy, w perspektywie ogólnych cech kultury Zachodu. Jak pisze Leszek Kołakowski w często przywoływanym tu szkicu: „To, co nazywamy duchem naukowym, jest postawą kulturalną, związaną swoiście z cywilizacją zachodnią i z jej hierarchią wartości. Mamy prawo bronić i głosić idee tolerancji i krytycyzmu, nie wolno nam jednak utrzymywać, że są to idee

---

[25] P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, s. 3-9.

«neutralne», mianowicie wolne od normatywnych założeń. Czy chełpię się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie, sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam «wszystkie kultury są równe», zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę"[26].

Akt wyboru kryteriów regulujących ideały poznawcze „starej" i „nowej" antropologii ma zawsze charakter wyborów aksjologicznych; aksjologia, do której odwołujemy się uzasadniając preferowaną przez siebie postać antropologii, jest aksjologią naszej kultury. Tak oto całokształt niezwykle złożonej dyskusji, której istotne – jak mniemam – momenty starałem się zaprezentować w tej książce, znajduje rozwiązanie na poziomie konsekwencji reprezentowania norm i dyrektyw określonej kultury. Ale na tym nie kończą się problemy związane z uprawianiem antropologii, jeśli nawet przyjąć jej ścisły determinacyjny związek z ogólną kulturą umożliwiającą podejmowanie naukowej refleksji nad tym wszystkim, co nasza kultura i „nasza" antropologia postrzegają i konceptualizują jako „odmienność" godną zainteresowania. Jak bowiem uprawiać rzeczoną wiedzę ze świadomością jej wielostronnego uwikłania epistemologicznego, teoretyczno-metodologicznego, językowego i etycznego? W rachubę wchodzą trzy przynajmniej warianty.

Najpowszechniejszą nadal postawą jest po prostu uprawianie rutynowej antropologii (etnografii, etnologii), pojmowanej spontanicznie jako taki rodzaj wiedzy, która interesuje się tym wszystkim, co zwiemy „egzotyką". Tak myślący badacz zostawia innym (teoretykom kultury, filozofom) rozwiązywanie wszelkich problemów pozaempirycznych, traktując je tym samym jako zupełnie odrębny i niezależny przedmiot rozważań. Kieruje się wewnętrznym przekonaniem o możliwości i konieczności odseparowania „czystej" etnografii opisowej od teoretycznych założeń i epistemologicznych uwarunkowań poznania kultury jako takiej. Jedynym jego problemem jest fakt, że nieustanne zmiany kultury zmuszają do kolejnych rewizji zakresu penetracji przedmiotowej, że pole eksploracji zdaje się zawężać i kurczyć. Należy je więc „rozszerzyć"; stąd rodzą się „antropologia miasta", „antropologia nędzy", „przemiany kultury ludowej" itd. itp. Możemy takie stanowisko nazwać – za Gellnerem – ultraempirycystycznym, polegającym na „trzymaniu się obserwowalnych faktów"[27]. Gdy owe „fakty" zdają się zanikać, np. w wyniku kresu kultur klasycznie plemiennych czy typowo chłopskich, trzeba ich szukać poza dotychczasowym polem badawczym. Ale te „poszukiwania" czynione są przy zasadniczo niezmiennym zestawie założeń teoretyczno-metodologicznych. Nie

---

[26] L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy...*, s. 15.

[27] E. Gellner, op. cit., s. 118.

trzeba chyba w tym miejscu dodawać, jaki jest stosunek współczesnej filozofii nauki do tak zaprojektowanych badań.

Po drugie, można uprawiać antropologię, wychodząc z pojęcia racjonalności naukowej w sensie racjonalności ważnej ponadkulturowo. Gwarancją tego, że rezultaty dociekań nad zjawiskami obcokulturowymi zasługują na zaufanie, jest „nasze" pojęcie racjonalności, na gruncie którego możliwe jest w ogóle owo „zbliżenie perspektyw"pomiędzy racjonalnością europejską a wszelkimi innymi racjonalnościami społecznie obowiązującymi, które mogą być w szczególności całkowitym zaprzeczeniem tej pierwszej. Jesteśmy zdolni do rozumienia innych systemów kulturowych, niekiedy zupełnie nam obcych, dlatego właśnie, że na gruncie naszej racjonalności zauważamy w ogóle tę „odmienność", potrafimy ją sformułować w kategoriach pojęciowych i wyjaśnić zakres jej prawomocności (skuteczności) w badanym społeczeństwie. Dla Gellnera tylko człowiek Zachodu, a pokazał to w swych pracach w sposób najpełniejszy Max Weber, łączy w sobie dwa elementy pojęcia racjonalności, które dopełniają się idealnie. Chodzi o (1) element negatywny racjonalności (koherencja, spójność, regularność) i (2) instrumentalny (skuteczność, kalkulacja, celowość). Dlatego jest on podmiotem działającym panracjonalnie, kieruje się bowiem owym podwójnym, biernym i aktywnym, wymiarem działania w pełni racjonalnego. To pozwala mu nie tylko „unikać gaf" (w krańcowej postaci: przeżyć biologicznie), ale także być ekspansywnym i zdolnym do wyjaśnienia uogólniającego tego wszystkiego, czego się nie da wyjaśnić, jeśli reprezentuje się wyłącznie racjonalność negatywną, jakby skierowaną na przetrwanie i zachowanie *status quo*[28]. Wyrazicielem podobnego stanowiska wydaje się być Leszek Kołakowski, choć odwołuje się on do innej argumentacji. U obu filozofów sens ostateczny jest jednak identyczny: dlaczego mielibyśmy rezygnować z czegoś, co tylko jako przedstawiciele kultury zachodniej posiadamy: z technologicznej i naukowej skuteczności.

W opozycji do programu racjonalistycznego stoją badania antropologiczne ukierunkowane zdecydowanie relatywistycznie. O konsekwencjach relatywizmu przedmiotowego i podmiotowego mówiliśmy szczegółowo w rozdziale drugim. Osobiście zgadzam się z opinią Rorty'ego, że nie sposób znaleźć konsekwentnego relatywistę filozoficznego[29], co w całej rozciągłości odnosi się do zwolenników tej doktryny w naukach o kulturze. Ściślej rzecz biorąc, nie znajdziemy antropologa dekretującego konsekwentny relatywizm, który w ramach praktyki badawczej byłby w stanie uwzględnić wszystkie logiczne

---

[28] Ibidem, s. 68 - 82. Por. także A. Flis, S. Kapralski, *Ernest Gellner – racjonalność i relatywizm*, „Antropologia Kulturowa" 1:1989, s. 171 - 186. Cały numer tego nowego czasopisma poświęcony jest właśnie Gellnerowi.

[29] R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. 166.

implikacje swych założeń. Nawet ekstremalny relatywista Roy Wagner, twierdząc, że wszystkie kultury są po prostu „wymyślone" w celu ich studiowania, nie jest w stanie spójnie uzasadnić tego sądu[30]. Relatywizm – jeśli w ogóle – możliwy jest wyłącznie na metapoziomie, gdyż w swym kształcie epistemologicznym zmierza do zakwestionowania wyników poznawczych na mocy „obowiązywania" bezwzględnie pojmowanej w ostateczności względności tego, co nauka w ramach swych badań ustala. Mówiąc jeszcze inaczej: „zaplecze"myślowe relatywisty skrajnego jest paradoksalne – absolutnie uprzedmiotowia on sytuację względności poznawczej, konstruując normę metapoznawczą, której nie da się już w żaden sposób zrelatywizować.

Program uprawiania antropologii, o którym mówiliśmy w rozdziale trzecim, a za którym osobiście optowałbym, sytuuje się jakby pomiędzy ekstremalnym racjonalizmem ponadkulturowym i równie ekstremalnym relatywizmem. Naukę pojmuje się tutaj jako dziedzinę kultury zarówno autonomiczną, jak i znajdującą się we wzajemnej zależności z dziedzinami pozostałymi, żeby wymienić choćby kwestię „nauka a język". Antropologię można potraktować jako system sądów tworzących społeczną świadomość metodologiczną praktyki naukowej zwanej etnograficznymi badaniami nad kulturą. Wysuwane przez antropologów, najrozmaitszych zresztą orientacji, sądy dotyczące dziedziny ich zainteresowań są sądami zrelatywizowanymi społeczno-historycznie. Jeśli zatem założymy, że poznanie antropologiczne jest określonym zbiorem sądów „produkowanych" w ramach praktyki naukowej w sposób kulturowo uregulowany, wówczas refleksję nad tym poznaniem powinniśmy rozpocząć konsekwentnie od przyjęcia ustaleń o charakterze ogólnym, należących do zakresu teorii kultury. Tym samym zakładam, że kultura, odpowiednio scharakteryzowana teoretycznie jako dziedzictwo myślowe i zbiór aktualnie funkcjonujących społecznie sądów normatywnych i dyrektywalnych, oddziaływa na poznawcze ideały wiedzy i współtworzy ów „antropologiczny punkt widzenia" na samą kulturę, a także na naukę „mierzącą" się z jej różniącymi się wzajemnie współczynnikami humanistycznymi. Wartości kulturowe ukonstytuowane pozanaukowo oddziałują na to, co konstruuje się jako teoretyczny obraz świata, rekonstruowany z kolei przez praktykę badawczą. Mogliśmy się o tym przekonać, śledząc koleje opozycji „my" – „oni", o których traktował pierwszy rozdział książki.

Jednakże podejście, które relatywizuje pojęcie absolutnej racjonalności nauki, komplikuje oczywistość powyższych założeń. Teoria poznania antropologicznego zakładająca koncepcję kultury jako rzeczywistości ideacyjnej, twórczo i regularnie wpływającej na przyjmowane ideały wiedzy i sposoby ich

---

[30] R. Wagner, *The Invention of Culture*, London 1975.

osiągania, o tyle nie mieści się w pojęciu tradycyjnej epistemologii, że zajmuje się m.in. badaniami nad dziejami nauki, w szczególności zaś nad dziejami naukowej refleksji nad kulturą. Tym samym może ona dostarczyć antropologii wielu dyrektyw umożliwiających poszerzenie „stanu posiadania" tej dyscypliny. W tym wypadku chodziłoby o perspektywę ujmowania antropologii jako nauki funkcjonującej w uregulowany kulturowo sposób. To, rzecz jasna, wymaga uwzględnienia faktu, że dyscyplina humanistyczna zwana antropologią, a właściwie respektowane przez nią dyrektywy i osiągane rezultaty poznawcze, nie jest prostą konsekwencją oddziaływania kultury ogólnej, ale że zaznacza się w niej interweniująca rola ustaleń epistemologicznych.

Tak więc stosunek antropologicznej teorii poznania do zakładanej w jej ramach teorii kultury polega na stałym wpływaniu na siebie obu tych poziomów wiedzy. Takie podejście umożliwia analizowanie wielu zjawisk z kręgu nauki antropologicznej w kontekście teorii kultury oraz – co jeszcze istotniejsze – refleksję nad samą kulturą. Jest to refleksja w sposób nieunikniony zrelatywizowana do naszej kultury, w której ramach może być wyłącznie oceniana jej teoretyczna prawomocność i efektywność. Rozważania nad relatywizmem i językowymi uwarunkowaniami wiedzy miały – przykładowo – pokazać, że dociekania nad względnością ludzkich kultur ściśle łączą się z dociekaniami nad możliwościami poznawczymi nauk humanistycznych[31].

---

[31] Koncepcję powyższą rozwijam m.in. w artykule: *Etnologia dzisiaj albo siła peryferii*, „Polska Sztuka Ludowa" 3: 1992.

Rozdział VI

KULTURA – LUDOWOŚĆ – POSTFOLKLORYZM

Od jakiegoś już czasu obserwuje się w światowej antropologii proces „odkrywania" zjawisk z kręgu własnej kultury badaczy. W tradycji anglosaskiej mówi się o „anthropology at home" jako nowej formie dociekań, ograniczających się do analizy niedostrzeganych dotąd sfer „bliskiej obcości" europejskiej. Zafascynowani egzotyką i odmiennością dalekich światów kultur tubylczych, badacze-antropologowie przez wiele lat nie dostrzegali problematyki społeczności chłopskich Europy, niewielkie zainteresowanie wzbudziły też procesy tworzenia się wspólnot typu wiejskiego w krajach Ameryki Środkowej i Afryce. Obecnie jest to pole coraz bardziej ekspansywnej penetracji poznawczej[1].

Zupełnie inaczej sytuacja przedstawia się w etnografiach regionalnych, a do takich z pewnością należy etnologia polska. Przez wiele dziesiątków lat, a potocznie sądzi się tak również obecnie, zakres zainteresowań polskiej etnologii określano za pomocą pojęć „kultury ludowej", „folkloru" bądź „tradycyjnej kultury chłopskiej". Nie miejsce tutaj na ukazywanie specyficznych, naukowo-ideologicznych korzeni rodzimej dyscypliny; były one zresztą wielostronnie naświetlane przez różnych autorów[2]. Drogi rozwoju tej gałęzi wiedzy w Polsce i innych krajach pozbawionych własnej państwowości

---

[1] Stephen Nugent określa te badania mianem studiów „chłopstwa i historii". Dominującą pozycję mają w tym względzie antropologowie pozostający w bliższym lub dalszym związku z marksizmem; większość prac ma wyraziste zabarwienie ideologiczno-ekonomiczne. Por. S. Nugent, *The „Peripheral Situation"*, „Annual Review of Anthropology" 17: 1988, s. 87 - 89. Bardziej znaczące efekty badawcze tego nurtu znaleźć można w: J. P. Mencher (ed.), *The Social Anthropology of Peasantry*, Atlantic Highlands 1983; A. Turton, S. Tanabe (eds.), *History and Peasant Consciousness in South-East Asia*, Osaka 1984.

[2] Por. np. obszerne i kompetentne opracowanie A. Posern-Zielińskiego, *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)*, [w:] Historia etnografii polskiej, M. Terlecka (red.), Warszawa 1973, s. 29 - 113.

sprawiły w każdym razie, że zainteresowania ludoznawców faktycznie w większej części oscylowały wokół rozmaitych aspektów „ludowości" czy „chłopskości". Zjawiska ze sfery kultury wsi starano się przy tym silnie waloryzować pozytywnie; owa „odmienność" chłopska nacechowana była aksjologicznie z reguły dodatnio. Badania dotyczyły, w sposób co prawda nierównomierny, całego wachlarza zagadnień – od kultury techniczno-użytkowej (budownictwo, formy narzędzi, sprzęty, transport etc.) do wybranych elementów kultury symbolicznej (obrzędowość, demonologia, sztuka, religia, zabiegi magiczne). Wraz z przyrostem liczby opracowań tworzył się stopniowo swoisty model rzeczywistości kultury wsi polskiej, który nieodmiennie zaczęto określać terminem „tradycyjna kultura chłopska" (ewentualnie – ludowa). Posługiwanie się tym modelem, pożyteczne jako punkt wyjścia, jeśli tylko potraktować go jako rodzaj typu idealnego w sensie wskazanym przez Webera, doprowadziło jednak, szczególnie w ostatnim czterdziestoleciu, do niebezpiecznej, naukowo sprokurowanej mitologizacji kultury chłopskiej. Mitologizacja owa jest niebezpieczna z dwóch co najmniej powodów: (1) mitologizuje właśnie obszar historyczności zjawisk z obszaru kultury wsi w imię użyteczności przyjętego rozwiązania modelowego oraz (2) ma wpływ na optykę analizowania kultury warstwy chłopskiej w dobie dzisiejszej, w tym – co najważniejsze – jej sfery świadomościowej. Analizy etnograficzne chętnie posługiwały się bowiem tzw. *praesens etnographicum*, w ramach którego obserwowana różnorodność kulturowa „podciągana" była pod przyjmowany (i akceptowany) model bez uwzględniania zarówno historycznych, jak i partykularno-przestrzennych uwarunkowań poszczególnych czynności i obiektów kulturowych. Oto więc rozmaite „fakty" etnograficzne z różnych okresów i obszarów systematyzowano według z góry przyjętego modelu rzeczonej „tradycyjnej kultury chłopskiej". Tego typu zabieg miał i ma wielorakie konsekwencje, zarówno na płaszczyźnie logicznej konstrukcji dowodzenia naukowego, jak i w sferze poznawczych horyzontów etnologii współczesnej. Nie można także nie wspomnieć o konsekwencjach praktyczno-edukacyjnych, bowiem np. działalność skansenologiczna opiera się przecież na dorobku ustaleń teoretycznych etnologii i istnieje (realne) niebezpieczeństwo przenoszenia zmitologizowanych sądów na temat kultury chłopskiej do nowo powstających instytucji muzealnych, „karmiących" się owymi sądami i traktujących je jako ostateczną instancję prawomocności swych zabiegów. Ale to zupełnie inna kwestia.

Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, zauważmy przede wszystkim, że posługiwanie się modelem „tradycyjnej kultury chłopskiej" niesie ze sobą niebezpieczeństwo popadania w błędne koło logiczne. Otóż sytuacja jest taka, że ów model skonstruowano na podstawie materiału empirycznego, który stanowi jednocześnie jego eksplanandum. Model ten nie potrzebuje więc właściwie

żadnych nowych dowodów empirycznych, staje się jakby bytem samowyjaśniającym się, a równocześnie rodzajem naukowej hipostazy. Przykład najbardziej elementarnego sądu *ad hoc* w interesującej nas dziedzinie: „*x* jest charakterystycznym i typowym elementem tradycyjnej kultury chłopskiej, która dlatego posiada cechy tradycyjności, że typowe są dla niej różne formy *x*".

Ważniejsze są jednak konsekwencje poznawcze pozostawania przy dotychczasowym paradygmacie rozumienia niektórych pojęć etnologicznych. Przyglądając się praktyce badawczej wielu etnologów stwierdzić można, że posługują się oni terminem „kultura" w sposób, który uniemożliwia często określenie sensu, jaki mógłby być mu przypisany zgodnie z intencjami tych, którzy go stosują. Najczęściej sytuacja wygląda tak, że owo pojęcie kultury odnoszone jest do takich klas zjawisk, które dostępne są skądinąd potocznemu oglądowi świata. Są to np. fizycznie zaistniałe wytwory określonego typu czy też zewnętrzne regularności zachowań określonego typu. Wysiłek badawczy sprowadza się w tym wypadku jedynie do skodyfikowania i uściślenia tego, co wiadome jest już właściwie wiedzy zdroworozsądkowej. Jest chyba oczywiste, że przy takim traktowaniu sfery kultury w ogóle nie pojawiają się epistemologiczne problemy refleksji nad nią. Rzeczywiście – jak dotąd – problematyka ta jest systematycznie negliżowana na rzecz owego Gellnerowskiego ultraempiryzmu etnograficznego.Wracając do naszej „tradycyjnej kultury chłopskiej", powiedzieć teraz możemy, że jej model, będący konsekwencją ogólnego, potoczno-doświadczalnego obiektywizowania sfery kultury, eliminuje w praktyce możliwość rozważania dwóch istotnych problemów. Chodzi, po pierwsze, o proces dynamicznej historyczności kultury chłopskiej, proces przemian w poszczególnych sferach świadomości. Po drugie, pomija się na jego gruncie ustalenia determinant przechodzenia „świadomości tradycyjnej" w „świadomość typu nowożytnego". Jedną z nich mogłaby być przykładowo rola upowszechniania się piśmienności. Obydwa aspekty stanowią właściwie dwie strony tego samego zagadnienia, bowiem wykazanie stałej dynamiki kultury chłopskiej znosi tym samym w ogóle zasadność posługiwania się terminem „przemiany", tak jak stosuje się go rutynowo i niezbyt szczęśliwie w etnologii. Przyjęło się bowiem uważać, że do czasów drugiej wojny światowej wieś polska wprawdzie powoli się zmieniała, ale dopiero lata czterdzieste zadały „ostateczny cios" tradycji kulturowej chłopów jako zwartemu systemowi. Stąd nakazem chwili stało się rejestrowanie nasilających się, zewnętrznie uchwytnych przemian i konfrontowanie ich z tym, co uważano za jeszcze tradycyjne i bezpowrotnie odchodzące w niebyt. Nie chciałbym być źle zrozumiany. Lata powojenne rzeczywiście postawiły przed krajową etnologią zadania opisu „namacalnych" przemian wsi; brak

pogłębionej refleksji teoretycznej sprawił jednak, że „współczesność" pojmowano powierzchownie, konfrontując stan obecny ze zmitologizowanym w dużej mierze obrazem „tradycyjności". Jeśli tradycyjna kultura chłopska stanowiła „zwarty system", to „wieś współczesna" reprezentowała – by posłużyć się metaforą z Ricoeura – gruzy dawnego sensu. Spodziewać się należało, iż ta poznawcza „niemoc" krajowej etnologii musi zaowocować dyskusją nad tym, co i jak badać, skoro wieloletni przedmiot eksploracji zanikł. I rzeczywiście dyskusja taka pojawiła się i trwa właściwie po dziś dzień. Przyjrzyjmy się tej kwestii nieco bliżej.

Lata sześćdziesiąte zaznaczyły się w teoretycznej i metodologicznej refleksji etnologicznej wzmożonym niepokojem o dalsze losy dyscypliny. Dano temu wyraz w serii artykułów[3], w których zaprezentowano szereg stanowisk – od jednoznacznie optymistycznych, po podkreślające potrzebę zdecydowanego przeorientowania tej nauki na „współczesność". Również i początek lat osiemdziesiątych to jakby kontynuacja tej dyskusji, czego przejawem były odpowiedzi na ankietę pisma „Polska Sztuka Ludowa". I tutaj zaznaczyło się spolaryzowanie stanowisk[4]. Nawet dla najbardziej konserwatywnych przedstawicieli etnologii widoczny stał się fakt, że „odwieczny" przedmiot eksploracji tej gałęzi humanistyki – tradycyjna kultura chłopska (ludowa) – zanikł jako zwarty system dający się spontanicznie opisywać w podziale na wyodrębnione aspekty: materialny (techniczny), społeczny i duchowy. Nie ma potrzeby szczegółowego przypominania argumentów wówczas przytaczanych, zapytajmy więc raczej, jak wygląda sytuacja obecnie, po prawie trzydziestu latach, co „stało się" w etnologicznej świadomości przez ten czas. Skonkretyzujmy zakres rozważań pytając: (1) jest kryzys w etnologii czy go nie ma? oraz (2) co oznacza w ogóle pojęcie „kryzys w nauce".

Max Weber, którego znaczenie dla humanistyki nadal jest w kraju jakby nie w pełni rozpoznane, wyraził swego czasu myśl, której wagę jako generalnej dyrektywy trudno przecenić. W głośnym tekście *„Obiektywność" poznania w naukach społecznych* niemiecki badacz powiada, iż: „Rzecz w tym bowiem, że istnieją nauki, którym przeznaczona jest wieczna młodzieńczość, a są nimi wszystkie dyscypliny «historyczne», wszystkie te, którym wiecznie postępujący nurt kultury dostarcza stale nowych problemów". I dalej jeszcze: „w naukach

---

[3] Por. chociażby J. Burszta, *Czy kryzys w etnografii?*, „Studia Metodologiczne" 1:1965, s. 91-103; J. Heymann, *Etnografia na rozdrożach*, „Współczesność" 7:1970; A. Posern-Zieliński, *Optymistyczna wizja etnografii*, „Współczesność" 13:1970. Zobacz także roczniki czasopism etnograficznych z tamtych lat.

[4] Chodzi o ankietę pt. „Co to jest etnografia" w „Polskiej Sztuce Ludowej" 2:1981, s. 69:80. Obecnie zbliżony sondaż opinii etnografów o ich dyscyplinie przygotował redaktor „Ludu", Z. Jasiewicz.

o ludzkiej kulturze tworzenie pojęć zależy od sposobu postawienia problemów, zaś te ostatnie zmieniają się wraz z treścią kultury"[5]. Odczytuję tę myśl jako wyraźną dyrektywę, aby wiązać teorię poznania z teorią kultury, co postulowałem w poprzednim rozdziale. Sam Weber reprezentował bardzo zdecydowane, antynaturalistyczne podejście zarówno do nauki (humanistyki), jak i do kultury, które kazało mu w efekcie traktować pojęcie „kryzysu" w humanistyce (naukach historycznych) jako iluzję. Na rzeczone nauki składają się dyscypliny, których siła w tym właśnie leży, że nieustanne przemiany stanów kultury dostarczają im stałych bodźców ku temu, aby zachowały one wieczną młodość w sensie prężności teoretycznej. Pomiędzy skodyfikowanym systemem pojęciowo-teoretycznym a opisywanymi przezeń stanami rzeczy zachodzi relacja zwrotna; powoduje ona, że zawsze istnieje możliwość przezwyciężenia respektowanego sposobu uprawiania wiedzy na rzecz innego, odpowiadającego nowym problemom[6]. „Stany kultury", o których wspomina Weber, to zmieniający się sens i znaczenie tego wycinka nieskończoności, który z punktu widzenia człowieka jest kulturą, gdyż to właśnie jednostka ludzka wyposaża w sens wybrane fragmenty nieskończoności, która sama w sobie sensu jest pozbawiona. Tylko uwzględniając podane rozumienia kultury, mówić możemy o zauważanej relacji zwrotnej pomiędzy nauką a światem kultury. Kultura nie jest zespołem zjawisk dających się opisywać bezzałożeniowo i źródłowo jednocześnie.

Rzecznicy „sytuacji kryzysowych" w nauce wymieniają wiele ich powodów, z których najczęściej się powtarzającymi są: (1) światopoglądowe uprawianie wiedzy, (2) brak dostatecznej ogólności i mocy prewidystycznej formułowanych teorii naukowych, (3) wyczerpanie się możliwości logicznych przekształceń wewnątrz danego systemu (paradygmatu) wiedzy oraz (4) „nieprzystawanie" danego systemu pojęciowo-teoretycznego do zmienionej rzeczywistości badanej (brak Weberowskiej relacji zwrotnej pomiędzy samą rzeczywistością a jej unaocznieniem i zrozumieniem). Powody kryzysu mają – jak widać – charakter zarówno wewnątrznaukowy (punkty 2 i 3), jak i uwarunkowane są czynnikami pozanaukowymi (punkty 1 i 4).

Spróbujmy rozważyć podane czynniki „kryzysogenne" nauki, konkretyzując nasze uwagi w ten sposób, iż zamiast mówić o humanistyce w sensie całości dyscyplin, podstawimy w to miejsce etnologię, zakładając, że i ona należy do owych dyscyplin „wiecznie młodych" w przekonaniu Webera[7].

Etnologia należy z pewnością do tych gałęzi wiedzy, o których powiada się, że nie są naukami *sensu stricto*, jeśli przyjąć, że główną funkcją praktyki

---

[5] M. Weber, *„Obiektywność" poznania w naukach społecznych*, [w:] Problemy socjologii wiedzy, s. 93-94.

[6] Por. M. Weber, *The Methodology of Social Sciences*, Chicago 1949.

[7] Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.

naukowej jest funkcja praktyczno-poznawcza. Etnologiczne teorie naukowe mogą jednak dostarczać, jak to ujmuje Jerzy Kmita, względnie niezawodnych dyrektyw technologicznych, wskazywać określone, praktycznie wykonalne działania jako środki osiągania wybranych, uchwytnych praktycznie wartości, zwłaszcza w dziedzinie rozsądnie prowadzonej polityki społecznej. Efektywność „technologiczna" twierdzeń którejś z dyscyplin humanistycznych nie musi bowiem oznaczać bezpośredniej ich „konsumcji" technologicznej, jak to się dzieje w przypadku, powiedzmy, fizyki czy chemii. Z pewnością etnologia nie realizuje jednak „ideału władania" wskazywanego przez Habermasa. Cechą charakteryzującą wszelką refleksją nad kulturą jest bowiem jej ciągłe uwikłanie w kontekst pozapoznawczy i pozamerytoryczny. Etnologia funkcjonuje stale w trojaki przynajmniej sposób: praktyczno-poznawczy (ta funkcja decyduje, iż możemy w ogóle mówić o praktyce badawczej zwanej etnologiczną), waloryzacyjno-światopoglądowy i kulturowo-edukacyjny. Waloryzacyjno-światopoglądowa funkcja praktyki etnologicznej przejawia się w ten sposób, iż twierdzenia wysuwane na gruncie naukowym wchodzą w skład, czy też stanowią fragment (najczęściej przetworzony), powszechnie w danej społeczności respektowanych systemów światopoglądowych. Przypomnijmy choćby często podkreślany przez antropologów zachodnich liberalizm światopoglądowy, będący elementem obowiązującej ogólniejszej wizji świata ujmującej go jako składający się z równoprawnych społeczeństw i kultur, które – właśnie ze względu na ich aksjologiczne zadekretowaną równość – należy „mierzyć" przy zastosowaniu kryteriów wziętych z odnośnych, wchodzących w grę społeczeństw i kultur. Dla ukonstytuowania się tezy relatywizmu kulturowego, bo o nim tu w istocie mowa, ów światopoglądowy liberalizm miał niemałe znaczenie, a często wręcz przesłaniał czysto poznawcze przesłanki dowodzące racji postawy relatywistycznej w badaniu wszelkiej kulturowej odmienności. Rozumowanie powyższe, *eo ipso*, przenieść można na grunt rodzimego ludoznawstwa – wystarczy prześledzić sposób światopoglądowego waloryzowania kultury chłopskiej (ludowej), poczynając od Romantyzmu, a kończąc na czasach nam współczesnych (folkloryzm!), aby uświadomić sobie istotę ingerencji światopoglądu w „naukowy obraz świata" kultury wsi polskiej[8].

Z funkcją waloryzacji światopoglądowej ściśle łączy się trzeci sposób funkcjonowania i wykorzystywania twierdzeń i/lub teorii wytwarzanych na gruncie praktyki badawczej etnologów. Oto próbuje się wartościująco perswadować jednostkom z odnośnych zbiorowości (tutaj: różnym odłamom

---

[8] W polskiej literaturze etnologicznej analizowali tę kwestię L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986 oraz C. Robotycki i S. Węglarz, *Chłop potęga jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa" 1-2:1983, s. 3-8.

społeczeństwa polskiego) werbalizowane przez siebie elementy kultury, które najczęściej uprzednio już pozytywnie zwaloryzowano światopoglądowo („naukowo" w potocznym sensie). Przykładem w tym względzie jest raz jeszcze posługiwanie się pojęciami „folkloru" i „folkloryzmu". Nie jest ważne, jaka jest wartość poznawcza obu tych pojęć, liczy się ich moc perswazyjno-edukacyjna jako wartości godnych propagowania. Mamy także, i to nie tak znów rzadko, do czynienia z sytuacją swoistego utożsamiania się przez badaczy z przedmiotem ich badań. Sami etnologowie, twórcy określonych terminów, stają się gorącymi orędownikami powoływania stanów rzeczy, które byłyby realizacją „w terenie" ich konstruktorów teoretycznych. Niech nie dziwi nas zatem fakt, że tzw. sztuka ludowa może narodzić się zawsze i wszędzie, a etnolog jedynie naucza, jak ją uprawiać, a jak nie[9]. Wrócimy niebawem do tego tematu.

Mając na względzie to co wyżej zasygnalizowałem, sytuacja tzw. kryzysu etnologii odpowiadająca temu, co znajduje się w punkcie (1) ze strony 187 wyglądałaby następująco: każdy pojawiający się wyraźnie proces „przewagi" pozapoznawczej funkcji praktyki badawczej powoduje „rozmywanie" się etnologii jako wyodrębnionej dziedziny wiedzy – nauka (etnologia) *sensu stricto* traci swój walor technologiczno-poznawczy, normy i dyrektywy metodologiczne stają się już li tylko przekazami światopoglądowymi (mitami w znaczeniu zbliżonym do zaproponowanego przez Kołakowskiego)[10]. Jeśli sytuacja taka utrzymuje się przez dłuższy okres, etnologia przestaje być potrzebna do podtrzymywania i wytwarzania owych przekazów, a jej perswazja kulturowo-edukacyjna traci swą funkcjonalność; funkcję praktyki naukowej etnologii przejmują inne jej typy: praktyka artystyczna, polityczno-prawna lub nawet publicystyczna. Mając zaś na uwadze całokształt dyscyplin humanistycznych, proces zaniku praktyczno-poznawczego funkcjonowania twierdzeń etnologii powoduje, że dziedziny wiedzy jej pokrewne „zawłaszczają" pole tradycyjnej penetracji badaczy-etnologów.

Rozważmy teraz sytuację kryzysu etnologii ze względu na wyczerpanie się jej mocy eksplanacyjnej w momencie zmieniającej się stosunkowo radykalnie rzeczywistości kulturowej. Z problemem tym zetknęli się etnologowie

---

[9] Przykłady sztuki ludowej o „etnograficznym rodowodzie" podaje J. Górecki w artykule *Nowe perspektywy etnologii w świetle problemu tzw. sztuk pozaelitarnych*, „Lud" 67:1983, s. 121-154. Por. także K. Piątkowska, *Niektóre problemy teoretyczne w badaniach sztuki ludowej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" 27:1987, s. 109-124.

[10] Pamiętać także należy o trudności w precyzyjnym podziale norm i dyrektyw nauki *(sensu largo)* na metodologiczne i światopoglądowe oraz te o charakterze edukacyjno-kulturowym. Podziału takiego nie da się nigdy przeprowadzić do końca z powodów, których rozważenie jest w tym miejscu niemożliwe. Intuicyjnie jest to, jak sądzę, „czytelne"; dobrym przykładem może być omawiana w rozdziale II dyskusja o relatywizmie kulturowym.

bezpośrednio po II wojnie światowej. Jak pamiętamy, przyjęło się historyczność kultury chłopskiej rozpatrywać w ramach dwóch modeli: jeden z nich to model zwany „tradycyjną kulturą ludową" (chłopską), drugi rozmaicie bywa określany – „przemianami kultury ludowej", „kulturą ludową w procesie zmian", „kulturą wsi w dobie industrializacji" itp. Aby nie komplikować dodatkowo wywodu, pomińmy kwestię prawomocności tak skonstruowanego opozycyjnego zestawienia Weberowskich stanów kultury. Wykorzystajmy te modele wyłącznie jako ilustrację dla formułowanych dalej tez.

Otóż przez długi okres czasu stan kultury nazywany „tradycyjną kulturą ludową" nie wymuszał zasadniczych zmian w sposobie uprawiania ludoznawstwa (etnografii, etnologii); praktyka badawcza, której zasadnicze założenia sformułowano już w wieku XIX, ulegała jedynie nieznacznym zmianom. Przejawiało się to, przykładowo, w różnym rozłożeniu akcentów, w zainteresowaniach kładących nacisk na wybrane aspekty kultury – raz była to kultura materialna, kiedy indziej więcej uwagi poświęcono temu, jak „lud" myśli, formom wierzeń, obrzędowości weselnej etc. W każdym razie taki sposób uprawiania etnologii nie wymagał ani (1) zmian w semantyce dotychczas stosowanych pojęć, ani też (2) w ukształtowanej świadomości metodologicznej. Mówiąc obrazowo: etnologowie nie mieli kłopotów poznawczych z rzeczywistością przez siebie badaną, nic w niej nie zaskakiwało, nie zdumiewało nagle objawionym, nieznanym dotąd aspektem. *Notabene* wzmacniało to trwałość mitu „odwiecznej" niezmienności kultury chłopskiej, a pojęcia „tradycyjnej kultury wsi" nie traktowano jako pojęcia o cechach modelowych, ale utożsamiano z całokształtem obserwowanych faktów z zakresu kultury wsi.

Sytuacja dość radykalnie zaczęła zmieniać się po II wojnie światowej; po kilkuletnich wahaniach orzeczono, że oto nadszedł, zapowiadany już przez Kołłątaja w jego sławnym liście[11], koniec tradycyjnej kultury, że kultura ta „rozpada się" ostatecznie niemalże na oczach samych etnografów. Pierwszym, jakże zrozumiałym postulatem stało się rejestrowanie tego wszystkiego, co jeszcze uważać można było za tradycyjne, a co zaczynało być zjawiskiem historycznym. Również i ten postulat inwentaryzacji resztek kultury chłopskiej możliwy był do spełnienia bez naruszania utrwalonych wcześniej kanonów świadomości metodologicznej i przy zastosowaniu dotychczasowego aparatu pojęciowego. Z wolna jednak ich moc wyjaśniająca ulegała wyraźnemu osłabieniu – wspomniana inwentaryzacja (może to słowo niezbyt odpowiednie, ale obrazowe) zaczęła przybierać postać coraz bardziej szczegółowych, atomis-

---

[11] H. Kołłątaj, *List* [...] *do T.* [...] *u Ołomuńca dnia 15 lipca 1802 r. pisany*, „Pamiętnik Warszawski" 7:1810, t. 2, s. 27-42.

tycznych opisów wybranych elementów kultury materialnej, społecznej i duchowej. Etnografia nieuchronnie sterowała (dryfowała?) ku idiograficznej historii kultury chłopskiej, nie będąc przy tym historią w prawdziwym tego słowa rozumieniu[12]. „Stan kultury" badanej przez etnologię domagał się zmian w elementach semantyczno-metodologicznych dotychczasowej praktyki badawczej; żadną miarą nie można już było uprawiać tej gałęzi wiedzy, posługując się pojęciami, które tylko pozornie zdawały sprawę z nowego stanu kultury, z jakim skonfrontowana została powojenna etnologia.

W tym momencie pojawia się kolejny postulat. Brzmi on mniej więcej tak: należy badać wszelkie zmiany dokonujące się na wsi, konfrontować je z „tradycyjną kulturą chłopską"; należy ponadto rozszerzyć pojmowanie kultury ludowej na kulturę robotniczą, gdyż podstawowy zrąb klasy robotniczej to przecież dawni (bądź stali) mieszkańcy wsi. Popełniam tu oczywiście spore uproszczenie, ale nie jest moim celem zdawanie relacji z problematyki powojennej etnologii polskiej; chodzi mi jedynie o podkreślenie, iż wydawać się mogło, iż rozpoczął się nowy jakościowo etap rozwoju poznania etnologicznego w Polsce; dyscyplina ta miała wydobyć się z paradygmatu nauki rejestrująco-historycznej.

Przy bliższym przyjrzeniu się realizacji tych postulatów okazuje się, że owa zmiana paradygmatu uprawiania wiedzy o kulturze chłopskiej była w dużej mierze jedynie pozorna. Otóż rzeczywiście zauważyć można zmiany w semantyce uprzednio stosowanych terminów; widać – przykładowo – że dyrektywy semantyczne respektowane w badaniach „przemian kultury ludowej" bądź rozszerzają (kultura robotnicza), bądź zawężają (np. wsie osadnicze) denotację dotychczas funkcjonujących pojęć etnologicznych. Dochodzi także do ustanowienia denotacji krzyżującej się z denotacją poprzednią (samo pojęcie kultury ludowej). Wszystko to jednak nadal pociąga za sobą konsekwencje tego rodzaju, że dyrektywy metodologiczne obecnie obowiązujące, a dotyczące inferencyjnego operowania owymi terminami, „sprawiają wrażenie" jakby nadal – mimo wszystko – wyrażały te same pojęcia. Zjawisko to Jerzy Kmita nazywa tzw. strefą pozornej ciągłości genetycznej[13]. Jest to – teraz już w terminologii Weberowskiej – wspomniana parokrotnie nieadekwatność danego systemu pojęciowo-teoretycznego do zmienionej rzeczywistości badanej, do nowego stanu kultury. Zmiany w praktyce badawczej, prowadzące do rzeczywistego, teoretycznego przejścia od dotychczas utrwalonej świadomości metodologicznej i przyjętej semantyki stosowanych pojęć

---

[12] Por. K. Piątkowski, *Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej*, „Lud" 69:1985, s. 35-61; K. Kaniowska, *Tradycja metodologiczna powojennej etnografii polskiej a ewolucjonizm*, „Lud" 68:1984, s. 51-69.

[13] J. Kmita, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „Studia Filozoficzne" 4:1985, s. 33.

do nowej świadomości i semantyki, dokonują się jedynie wówczas, kiedy w grę wchodzi wyraźne, negatywne nawiązywanie do tych elementów semantyczno-metodologicznych dotychczasowej praktyki badawczej, których żadną miarą nie da się zachować bez zmian, jeśli etnologia pełnić ma przede wszystkim wyraźnie wyodrębnioną funkcję praktyczno-poznawczą, a jej moc wyjaśniająca odnosić się do potencjalnie szerokiego zakresu zjawisk. Jest to przejaw rzeczywistej ciągłości genetycznej w rozwoju nauki, która wówczas nie tylko zwiększa swą „moc technologiczną", ale również stosowana w jej ramach perswazja kulturowo-światopoglądowa cechuje się zwiększoną efektywnością (mówimy w tym momencie o etnologii zarówno jako o nauce *sensu stricto* jak i *sensu largo*).

Pora teraz na bliższe sprecyzowanie poczynionych dotąd uwag. Za przykład niech nam posłuży analiza funkcjonowania w etnologii pojęć folkloru i folkloryzmu. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: czy posługiwanie się tymi terminami nie przynależy, jak można podejrzewać, do owej strefy pozorującej ciągłość genetyczną tychże terminów?

Jednym z bardziej interesujących zadań rysujących się przed współczesną etnologią wydaje się śledzenie sposobów funkcjonowania dziedzictwa kultury wsi w globalnej kulturze Polski; opis tych zjawisk jedynie pośrednio dotyczy tego zakresu problematycznego, który tradycyjnie wyodrębniano jako przedmiot badań etnograficznych, a więc kultury chłopskiej czy ludowej. Chodzi więc nie tyle o kolejne przyczynki do etnografii regionalnych, ile raczej o uchylenie tego, co dzieje się z wyobrażeniami o kulturze ludowej w kulturze współczesnej (w tym zarówno w refleksji naukowej, jak i w świadomości potocznej). Wyjściowym założeniem jest tutaj teza, iż kultura ludowa wkracza w dobę postfolklorystyczną. Chciałbym tę tezę udowodnić, wskazując jednocześnie na podstawowe przesłanki i intuicje za nią się kryjące. Wymaga to jednak uprzednio przypomnienia spraw już dziś być może oczywistych.

Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zaznaczył się nie tylko refleksją nad drogami rozwoju etnologii powojennej, ale także wzmożonym zainteresowaniem zjawiskiem, które umownie nazwać możemy „współczesnym życiem folkloru". Owo zainteresowanie przybierało najróżnorodniejsze formy, ale generalnie było próbą odpowiedzi na wysuwane przez etnologów postulaty rozszerzenia problematyki badawczej ich dyscypliny. Na tej fali pojawia się termin, mający ujmować jedną podstawową formę przejawiania się folkloru „tradycyjnego" w nowoczesnym społeczeństwie industrialnym – folkloryzm. Jego szczególnie silnym propagatorem był u nas Józef Burszta. Wprowadzenie nowego określenia napotykało na opór (żeby nie powiedzieć sprzeciw) wśród bardziej zachowawczo nastawionych etnografów, którzy przywiązani byli do

utrwalonej semantyki słowa „folklor" i uważali, że jest ona na tyle pojemna, by zmieścić te zjawiska, które chciano wyodrębnić jako folklorystyczne. Aby być w zgodzie z historią, powiedzieć należy, że pojęcie folkloryzmu powstało na gruncie niemieckojęzycznym, gdzie również wzbudziło na początku kontrowersje, o czym świadczyć może tytuł jednego z artykułów Hermanna Bausingera, *Zur Kritik der Folklorismuskritik*, w którym jego autor wykazuje użyteczność teoretyczno-praktyczną nowo utworzonego terminu[14].

Zasadniczą ideą leżącą u podstaw wyodrębniania folkloryzmu jako zjawiska jakościowo odrębnego od folkloru było stwierdzenie, iż folklor „jest zawsze «naturalną» częścią «żywej» kultury, jest związany ściśle z życiem określonej warstwy społecznej, a więc ludu; jest odbiciem warunków jego życia, a także przejawem ustosunkowania się «prostych ludzi» do otaczającego świata, a zarazem i jego interpretacją. Jest on wręcz częścią tego życia zarówno na co dzień, jak też i od święta"[15]. Inaczej ma się sprawa z folkloryzmem, który polega na „stosowaniu w szczególnych sytuacjach bieżącego życia poszczególnych gatunków folkloru pojętego najszerzej. Jako «stosowany», jest ten folklor już czymś wtórnym, mniej lub więcej sztucznym i oderwanym od swego dotychczasowego środowiska, w którym wyrósł, od konkretnego życia określonej warstwy czy warstw społecznych"[16]. Jest więc folkloryzm zjawiskiem z dziedziny kultury artystycznej, przejawiającym się w następujących dziedzinach: stroje ludowe, literatura ustna, tańce, obrzędy, występy wokalne i muzyczne oraz plastyka. Folkloryzm ma się charakteryzować czterema podstawowymi cechami, które można jednocześnie traktować jako opozycyjne wobec cech folkloru autentycznego (żywiołowego). Są to: (1) swoista interpretacja tradycji ludowej polegająca na wydobywaniu z niej takich tylko elementów, które są interesujące z racji atrakcyjnej formy czy ze względu na walor emocjonalnego „przyciągania" potencjalnych odbiorców (a także – dodajmy – samych wykonawców); (2) prezentowanie tych wybranych treści w formie mniej lub bardziej przetworzonej, często zinterpretowanej (zauważmy na marginesie, że proces interpretacji może wyglądać w ten sposób, że jego zamierzonym efektem jest pozorna „autentyczność" prezentowanych czynności i wytworów; tego faktu często jakby się nie dostrzega); (3) ukazywanie tych elementów w sytuacjach specjalnie wywołanych, odmiennych od kontekstu

---

[14] H. Bausinger, *Zur Kritik der Folklorismuskritik*, [w:] H. Bausinger (Hrsg.), Populus revisus. Beiträge zur Erforschung den Gegenwart, Tübingen 1966, s. 61-75. Pierwszy użył określenia „folkloryzm" H. Moser w artykule *Vom Folklorismus in unserer Zeit*, „Zeitschrift für Volkskunde" 58:1962, s. 177-209.

[15] J. Burszta, *Folkloryzm w Polsce*, [w:] Folklor w życiu współczesnym, B. Linette (red.), Poznań 1970 s. 11.

[16] Ibidem, s. 12.

autentycznego ich występowania (obecnie właściwie jest tak, że stanowią one pewien wypracowany kanon, uruchamiany przy okazji festiwalu, przeglądu, występu – słowem wówczas tylko, kiedy istnieje zapotrzebowanie „na folklor"); (4) efektem cech (1)-(3) jest, programowane niejako, oddzielenie nadawców (aktorów) od widzów (odbiorców).

Do wymienionych przed chwilą cech można jeszcze dodać następne, stanowiące po części ich rozwinięcie, po części zaś dalsze konsekwencje. A zatem, odmiennie niźli dzieje się to w przypadku żywiołowego funkcjonowania folkloru, każdy pokaz typu folklorystycznego zakłada, że jego odbiorcy nie są w pełni kompetentni w prezentowanych im elementach kultury (że ich sens nie jest przez nich w pełni identyfikowany). W normalnej bowiem sytuacji życia folkloru wszyscy niekompetentni są jakby „poza" jego obiegiem, treści folkloru są im niedostępne jako „obcym". W folkloryzmie odwrotnie: widzowie z założenia powinni być „obcymi", gdyż to im właśnie prezentuje się egzotykę, która już samą formą winna oddziaływać na sferę emocjonalną i estetyczną. Wiadomo z praktyki, iż na festiwalu folklorystycznym większą uwagę przyciągnie zespół z Turcji niż kolejny z Polski, prezentujący w dodatku, dajmy na to, folklor „nizinny".

Kolejną rzucającą się w oczy cechą folkloryzmu jest jego skończoność w tym sensie, iż istnieje wyznaczony i zdefiniowany czas i moment oraz miejsce prezentacji; gdy one mijają, „powraca" się do życia codziennego, gdzie – między innymi – partycypuje się w folklorze. Istotną też cechą różnicującą sposób partycypacji w folkloryzmie od uczestnictwa w kulturze autentycznej jest jednodziedzinowość – nazwijmy to – kultury folklorystycznej. Rzeczywiste wesele tym różni się od jego scenicznej prezentacji, iż w pierwszym przypadku jego uczestnicy partycypują w religii, obyczajowości, odwołują się do określonych przekazów światopoglądowych (świeckich bądź religijnych) motywujących dokonujące się czynności obrzędu, natomiast w sytuacji zaaranżowanego „wesela z regionu *x*" uczestnictwo w kulturze ogranicza się do sfery estetyczno-artystycznej, „na zewnątrz", ku siedzącym widzom i – co nie mniej istotne – szacownym jurorom. Podobnie z literaturą ustną czy plastyką; nikt poważnie myślący nie będzie obstawał przy poglądzie, iż oglądając czy słuchając folklorysty ze wsi takiej to a takiej, obcuje z treściami jego autentycznego światopoglądu, który ucieleśnia się w opowiadaniu, przysłowiu czy kolejnym ludowym „Frasobliwym".

Opozycyjność folkloru i folkloryzmu wyczytać już można choćby z samego brzmienia tego drugiego terminu; sufiks „-izm" uwydatnia, iż analogicznie do np. prądów artystycznych (pozytywizm, konstruktywizm, modernizm etc.), mamy do czynienia z ruchem zakładającym jakąś mniej lub bardziej wyraźnie zdefiniowaną ideologię. Każdy taki ruch ma swoich liderów, teoretyków,

poświęconych sprawie popularyzatorów, no i – rzecz jasna – twórców. Natomiast folklor to nie ideologia, to nie prąd myślowy, nie da się w jego ramach wyznaczyć obowiązujących kanonów, treści, zakresu, sposobu interpretacji. Folklor nie ma liderów w sensie ideologów, kiedy takowi się pojawiają, wybrany aspekt folkloru, który próbuje się „wydestylować" z misternej tkanki sytuacji folklorystycznej, traci natychmiast swe cechy definicyjne, stanowiące o jego szczególnym statusie. Folklorem nie da się kierować, manipulować, wskazywać, jak należy go uprawiać – jest on „przezroczysty" i wyraża się w języku przedmiotowo-spontanicznym; nie da się „tkwić" w folklorze i w tym samym momencie orzekać coś o nim w formie metakomentarza. Jest on raczej pewnym stanem kultury niż dającą się precyzyjnie wyodrębnić jej dziedziną.

Wszystkie powyższe stwierdzenia wydają się dość oczywiste. Skąd zatem bierze się tendencja (stale jeszcze obecna nie tylko w publicystyce) do traktowania folkloryzmu jako genetycznego przedłużenia folkloru tzw. tradycyjnego? Odpowiedź wymaga jeszcze jednej dygresji.

Pojęcie folkloru jest niezwykle „rozciągliwe", stąd też biorą się nieporozumienia z rozumieniem tego, co jest, a co nie jest zjawiskiem folkloru. Zapytajmy przede wszystkim, czy rzeczywiście folkloryzm „żywi" się wyłącznie swoiście przetworzonym folklorem? Nie możemy tutaj, rzecz jasna, prześledzić możliwych definicji folkloru, jakie pojawiły się i ciągle pojawiają w literaturze przedmiotu. Istnieje wiele podejść do jego rozumienia, od ściśle zawężonego, nieomal technicznego (literaturoznawstwo, niekiedy folklorystyka), do szerokiego, kulturowo-antropologicznego, gdzie kładzie się nacisk na źródłosłów „lore" – wiedza w najogólniejszym sensie. To drugie podejście reprezentuje przykładowo definicja folkloru zawarta w *Słowniku etnologicznym*, której autorem jest Józef Burszta. Czytamy więc, że jest on „odrębną i samodzielną częścią kultury symbolicznej, powszechnie, prawie bezrefleksyjnie właściwą konkretnym środowiskom (wiejskim, miejskim, zawodowym, towarzyskim itp.), mniejszym lub większym grupom społecznym, aż do całego społeczeństwa włącznie [...]. Składają się nań zarówno elementy tradycyjne, zazwyczaj uwspółcześniane, jak i treści aktualne o cechach estetycznych, zaspokajających określone potrzeby międzyludzkiej komunikacji [...]. Przekaz treści folkloru zawiera zarazem sposób pojmowania świata i określony do tego świata stosunek. Folklor istnieje tylko wtedy, kiedy jego treści są przekazywane"[17].

Tak szerokie pojmowanie folkloru ma ten zasadniczy walor, iż umożliwia klasyfikowanie ciągle pojawiających się nowych form folkloru (np. ustnego),

---

[17] Hasło „folklor", [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa 1987, s. 124.

umożliwia ich rejestrację, jak powiedzielibyśmy – *in statu nascendi*. Podkreśla żywotność, zmienność i wszechobecność twórczości łączącej się z pojmowaniem świata „poprzez" folklor. Z drugiej jednak strony ta szeroka perspektywa, widząca znamiona folkloru w całej sferze komunikacji symboliczno-kulturowej, niesie ze sobą poważne niebezpieczeństwo zbyt jednostronnego spojrzenia na kulturę jako taką. Dochodzi tu bowiem do zacierania się charakteru i sposobu funkcjonowania jej poszczególnych sfer, ich miejsca w całokształcie kultury. Zainteresowanie formami folkloru zaciemnia np. istotę komunikowania względnie manifestowania wartości moralnych w praktyce obyczajowej czy religii. Czy rekonstrukcja wesela, obrzędu miodobrania lub tzw. lamentów żałobnych to rekonstrukcja dawnych form folkloru, czy też elementów świadomości obrzędowo-rytualnej, dawnej obyczajowości i wierzeń religijnych z elementami magicznymi? Oglądając występ jakiegokolwiek zespołu folklorystycznego określimy go z pewnością właśnie mianem „folklorystyczny". Zważmy jednak, że treści, które posłużyły jako tworzywo programu artystycznego, w swym oryginalnym kontekście nie były treściami folkloru, ale wynikały z światopoglądu chłopskiego, norm religijnych, obyczajowych, specyficznej moralności regulującej uczestnictwo w kulturze, w jej poszczególnych dziedzinach. Mit motywował i tłumaczył czynności i wytwory kulturowe. Weźmy jako przykład ów „obrzęd miodobrania"; jego sens społeczno-kulturowy jest czytelny tylko wówczas, gdy uwzględnimy odpowiedni mit dotyczący ludowego ujęcia związków człowieka z przyrodą. Jedną z podstawowych determinant światopoglądu ludowego był sposób produkcji oparty na uprawie ziemi. Los chłopa, tak silnie związany ze zjawiskami naturalnymi, uzyskiwał swe światopoglądowe wytłumaczenie i „osadzenie" w wyobrażeniach związanych z relacją człowieka do przyrody. Charakterystyczne było więc przekonanie o braku jakościowej różnicy między naturą a ludźmi, którzy stanowili jej integralną część, podobnie jak rośliny, zwierzęta (a więc i pszczoły), zjawiska atmosferyczne itd. Można zatem zasadnie wnioskować, że na tej płaszczyźnie nadrzędną wartością było dla chłopów utrzymanie, podtrzymanie solidarności życia w przyrodzie. Fakt ten komunikowany był obyczajowo za pomocą określonych obrzędów, do grupy których zaliczyć można obrzęd miodobrania. Obumarcie mitu solidarności ludzkiej z naturą spowodowało stopniowy zanik funkcjonowania wielu form obrzędów, które w zrekonstruowanej postaci stanowią obecnie dla odbiorców, ale także po części członków poszczególnych zespołów, jedynie „dawny folklor".

Folklor należałoby zatem ujmować w szerszym kontekście kultury, która warunkuje jego przejawy, ale która także „uwalnia" rozmaite treści spod kontroli religii i obyczaju. Także sposób interpretacji rzeczonych przejawów uwzględnić powinien ich kulturowe tło. Decyzje badacza, co uznać za treść

folkloru, a co nie, wydają się często całkowicie arbitralne (pomijam w tym miejscu ujęcie folkloru jako tekstu poddającego się zawsze analizie pod kątem preferowanym przez folklorystów). Arbitralność owa niejako się podwaja w ramach tzw. praktyk upowszechniania kultury, gdzie *implicite* identyfikuje się folklor z całokształtem kultury ludowej albo przynajmniej z tą jej częścią, która godna jest propagowania. O tym, że zakłada się jednak jakiś związek pomiędzy treściami folkloru a kontekstem kulturowym, świadczy fakt wyodrębniania rozmaitych jego odmian: mamy więc folklor „wiejski" (domena zainteresowań tradycyjnie rozumianej i uprawianej etnografii), miejski, środowiskowy, czy wreszcie folklor polski o domniemanych cechach etnicznych. Mówiąc o cechach tak wyodrębnionych gatunków folkloru orzeka się *de facto* o cechach odpowiednich grup kulturowych. Tak więc to, że folklor, powiedzmy, dziadowski posiada takie to a takie cechy szczególne, wynika z uwarunkowań świadomości i praktyki (np. żebranina) tej grupy, jej miejsca „na mapie" kultury. Błędem jest zatem przedstawianie sytuacji odwróconej pod względem determinacyjnym: że takie to a takie cechy folkloru dziadowskiego decydują o fakcie wyodrębnienia tej grupy społecznej, że folklor i jego treść stanowią rację dostateczną takiego wyodrębnienia. Inną już kwestią jest śledzenie, jak owe treści funkcjonują w kulturze, jak przekraczają bariery partykularnych grup, w których narodziły się, by stać się elementami świadomości ponadlokalnej, ogólnonarodowej lub nawet ogólnoświatowej (jak elementy folkloru „rockmanów" i „punków").

Ma rację Michał Waliński, kiedy powiada, że: „Termin «folklor» jest, być może, jednym z najmniej szczęśliwych terminów, jakie pojawiły się w humanistyce. W każdym razie stopień jego funkcjonalności (i trafności) jest odwrotnie proporcjonalny do kariery, jaką w ciągu ponad stulecia zrobił. A przecież w pewnym sensie zwyczajny przypadek sprawił, że terminem *Y* (folklor) nazwano właśnie *A* („lore" ludu wiejskiego), a nie jakimkolwiek terminem *X* (załóżmy, że bardziej trafnym) jakiegoś *B*, *C* lub *D* (tj. innych subkultur ludowych). Nie dostrzeżono związków między *A*, *B*, *C* itd. Powiedzmy jednak ostrożniej, że w dużym stopniu był to przypadek «kontrolowany» lub nawet «zaplanowany»: z punktu widzenia nazywających «lore» ludu wiejskiego było najbardziej wyraziste i rzucające się w oczy jako szczególnie «egzotyczne» i «malownicze». A tych atrybutów głównie szukano"[18]. Dodajmy jeszcze, że cała niejasność teoretycznego statusu pojęcia, o którym mówimy, pogłębiła się wówczas, gdy rozszerzono, i tak już niezwykle pojemną, semantykę pojęcia folkloru również na wszelkie czynności i obiekty kulturowe (obrzędowość,

---

[18] M. Waliński, *Folklor i folklorystyka. Kilka uwag wstępnych*, [w:] Teoria kultury. Folklor a kultura, opracował i wyboru dokonał M. Waliński, Katowice 1978, s. 39.

stroje, zdobnictwo, budownictwo), które traktuje się jako wynikające z owej „lore"; stąd folklor = kultura ludowa w ogóle.

Możemy teraz wrócić do postawionego wcześniej pytania, czy folkloryzm „żywi" się wyłącznie folklorem; odpowiedziałbym nań w sposób następujący: to, co dzieje się w ramach folkloryzmu, jest korzystaniem z treści różnych dziedzin kultury symbolicznej, a co przedstawia się jako korzystanie z treści folkloru. Mówiąc o przetwarzaniu folkloru ma się na myśli albo (1) folklor w sensie całkowicie intuicyjno-potocznym, albo też (2) folklor jako analityczne wyodrębnione elementy dziedzictwa kultury, naświetlane pod kątem estetyczno-artystycznym, z pominięciem innych uwarunkowań, decydujących o tym, z jakiego rodzaju zjawiskiem mamy do czynienia. Ujmując sprawę precyzyjniej: analityczna kategoria „folklor" funkcjonuje w sposób sugerujący jej syntetyczny charakter.

Jeśli chodzi o punkt (2), trzeba powiedzieć coś jeszcze. W obrębie działań folklorystycznych eliminuje się wszelkie światopoglądowe uwikłania wybranych elementów wchodzących w grę kultury, a tym samym powoduje, że folkloryzm jest zjawiskiem podwójnie sztucznym (w sensie opisowym, nie zaś wartościującym), gdyż (a) pozbawia preferowane elementy kultury ich właściwych kontekstów symboliczno-światopoglądowych, aby (b) jako „ludyczny" folklor poddać je dodatkowym zabiegom adaptacyjnym, teraz już o charakterze wyłącznie artystycznym lub quasi-artystycznym. Nieporozumieniem jest zatem mówienie o stopniu „autentyzmu" folkloryzmu; żaden zespół działań czy wytworów tego rodzaju nie jest autentyczny w prawdziwym sensie[19], gdyż zawsze ingerują tutaj działania wyszczególnione w punktach (a) i (b). Dla zasadności powyższego rozumowania nie ma znaczenia fakt, że oto prezentuje się na scenie treści kultury symbolicznej jeszcze żywe w danej okolicy, regionie czy wsi. Czymś jakościowo różnym są np. tzw. turki (straż przy grobie Chrystusa), pełniący swe obowiązki na wsi w czasie Świąt Wielkanocnych (realizacja norm i dyrektyw religijno-obyczajowych, a także – ale wtórnie jedynie – artystyczno-estetycznych), a ta sama grupa wyselekcjonowanych „turków", paradująca i prezentująca musztrę na zakończenie przeglądu folklorystycznego w Kazimierzu nad Wisłą.

Dotychczasowy wywód żadną miarą nie miał na celu udowodnienia ujemnej wartości folkloryzmu; nie chodzi o to, by wzorem Oldricha Širovatki czy innych badaczy przeciwstawiać folkloryzmowi „prawdziwą kulturę"[20]. Folkloryzm jest jak najbardziej prawdziwą kulturą. Moją intencją było

---

[19] „Autentyczny" pochodzi od greckiego *authentikós* i oznacza tyle, co: prawdziwy, rzeczywisty, oryginalny, nie podrobiony, wiarygodny, pewny.

[20] O. Širovatka, głos w dyskusji, *Lubelska rozmowa o folkloryzmie*, „Literatura Ludowa" 4-6:1987 (druk 1988), s. 81.

wyłącznie wykazanie, że wychodząc z określonej koncepcji kultury zauważyć można niepokrywanie się ze sobą ujęcia folkloryzmu w etnologii i praktyce upowszechniania kultury a stanu kultury nazwanej „folklorystyczną". Nie jest to z pewnością „wina" kultury, jak sugerują rozczarowani, że ów folkloryzm nie odpowiada temu, co sami chcieli widzieć, projektując przed laty „renesans kultury ludowej". Stąd chyba bierze się tęsknota Romana Reinfussa, aby w tym, co dzieje się obecnie na Podhalu, widzieć owo odrodzenie. To, co jest świadomym wyborem kulturowym Podhalan (choćby pielęgnowanie gwary, stroju, idealizowanie przeszłości i dzisiejszej wyjątkowej jakoby pozycji), traktowane jest jako powrót do kultury ludowej z jej wartościami i tradycją. „Podhalanie przypominają Japończyków, przyswajają sobie wszystkie zdobycze cywilizacji, ale równocześnie kultywują z uporem swą tradycyjną kulturę"[21]. Rzecz można skomentować żartobliwie w ten sposób, iż istnieje chyba różnica pomiędzy bezwiednym mówieniem prozą a świadomym kultywowaniem prozy po odkryciu, że jest ona czymś wyjątkowym, nie każdy ją zna i poznać może (pomijając już to, że owa „proza" przynosi realne korzyści materialne).

Problem, który zasygnalizowałem, zawiera się w braku realizacji zwrotnej pomiędzy skodyfikowanym systemem patrzenia na kulturę a stanem kultury opisywanym za jego pomocą; mówiąc znów obrazowo – stan ten „wymyka" się dotychczasowemu oglądowi, w którym nie dostrzega się, że opisywane jako ciągłość genetyczna stany rzeczy nie mają już wiele wspólnego z nowymi jakościami kultury.

Jest faktem niepodważalnym, że efektem wieloletniego już istnienia ruchu folklorystycznego jest zwiększone zainteresowanie różnie pojmowaną kulturą ludową, a ściślej rzecz biorąc, jej wybranymi elementami wartościowanymi pozytywnie. Folkloryzm nie jest jednak zjawiskiem raz na zawsze danym, statycznym, zachodzą w nim bardzo symptomatyczne procesy. Nimi się obecnie zajmiemy.

Aby zobrazować na czym one polegają, musimy uprzednio wymienić jedną jeszcze cechę folkloryzmu – jego relatywnie nietwórczy charakter. Mówi się czasem, iż można go identyfikować z folklorem „rekonstruowanym"; otóż to utożsamienie jest zasadne. Nacisk na rekonstrukcję form i treści folkloru (a właściwie wybranych elementów kultury, „konsumowanych" artystycznie i ideologicznie jako folklor) powoduje, iż skala możliwości twórczych folkloryzmu jest dość ograniczona, a repertuar łatwo zdefiniować. Klasyfikacje zespołów folklorystycznych to przecież wyraz poglądów ideologów folkloryzmu, ich dążenia do idealnej, wzorcowej postaci działań folklorystycznych, na skutek

---

[21] R. Reinfuss, *Podhalański fenomen*, „Polska Sztuka Ludowa" 1-2:1988, s. 10.

czego zespoły ocenia się według stopnia zbliżenia do tego modelowego stanu. Materiał, który jest tutaj tworzywem, zaprzecza cesze definicyjnej autentycznego folkloru (obojętnie, jak go będziemy rozumieli), gdyż nie są to treści rzeczywiście funkcjonujące społecznie, zmieniające się, żywe. Można na nich dokonywać najróżnorodniejszych „operacji", zabiegów choreograficznych, ale jego semantyka jest ustalona w swej kanonicznej formie. „Twórczość" folklorystyczna ma ściśle określone ramy; ma ona na celu nie tyle komunikowanie pewnych przejawów kultury, ile raczej zamanifestowanie wybranych wartości z nią jakoby związanych.

Przyjmijmy – jak za tym konsekwentnie optuję w tej pracy – że na kulturę spojrzeć możemy jako na rzeczywistość symboliczno–myślową, składającą się z różnego rodzaju przekonań, „organizujących" pojęciowo otaczający człowieka świat, nadających mu pewien całościowy sens. Wśród wielu rodzajów takich przekonań możemy wyodrębnić takie, które przyporządkowują czynnościom kulturowym sensy polegające na zakomunikowaniu lub zamanifestowaniu jakiegoś stanu rzeczy. Reguły interpretacji, które wyrażają owe przekonania, to reguły semantyczne, zaś ich zespół tworzy semantykę komunikacji kulturowej. Abyśmy mogli mówić o dokonującym się społecznym procesie komunikacji, semantyczne przekonania kulturowe przyporządkowujące czynnościom symboliczno–kulturowym odpowiednie sensy komunikacyjne (odpowiednie odniesienia przedmiotowe) zakładać muszą pewne inne przekonania pozasemantyczne, które nakładają ograniczenia na to, co podlega komunikowaniu; niejako z góry organizują one i charakteryzują komunikowane stany rzeczy. Porozumiewamy się ze sobą z taką dokładnością i w takich granicach, jakie wyznaczone są przez wspólne respektowanie założeń wchodzącej w grę semantyki. Nazwijmy te przedsemantyczne charakterystyki założeniami semantyki danej kultury; mogą one wywodzić się (jak w społecznościach plemiennych czy klasycznych wspólnotach chłopskich Europy) z mitu, ale także z potocznego doświadczenia społecznego, jak choćby w nowożytnej kulturze europejskiej. Patrząc na to pod tym kątem, powiedzieć można, że trudności poznawcze antropologii biorą się stąd, iż ma ona do czynienia z kulturami o bardzo odmiennie ufundowanych założeniach semantyki. Ich rekonstrukcja – jak widzieliśmy w rozdziałach poprzednich – nastręcza sporo trudności.

Kultura chłopska także wytworzyła spójną wizję świata, narzucającą sposób rozumienia i opisywania, a także ustosunkowywania się do otaczającej rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Nie mogąc w tym miejscu mówić o cechach światopoglądu chłopskiego, w którym owa wizja świata była zawarta, powiedzmy jedynie, że odwoływano się doń w postępowaniu praktycznym jako do sankcji motywującej podejmowanie czynności. Znak krzyża

czyniony na spodniej części chleba odwołuje się, przykładowo, do mitu (przekazu światopoglądowego) o ukrzyżowaniu Chrystusa i dopóki mit ten nie „obumiera", waloryzuje i tłumaczy czynność poprzedzającą krojenie pieczywa. Jest to oczywiście przykład najprostszy, obecność mitu w kulturze przybiera o wiele bardziej subtelną i wyrafinowaną postać, o czym przekonują chociażby przenikliwe analizy Paula Ricoeura. Jest to ów starszy pokład kultury, który – według Ernsta Cassirera – głęboko wniknął w strukturę ludzkiego świata symbolicznego.

Cechą założeń komunikacji kulturowej, cechą przedsądów, na których opiera się semantyka komunikacji, jest jednak stała tendencja właśnie do „obumierania" poszczególnych mitów, a niekiedy całych ich zespołów. I tak również obecnie czyni się znak krzyża w różnych sytuacjach, wcale przy tym nie aktualizując pierwotnego mitu; jego każdorazowe „przypominanie" nie jest niezbędne. Wykonując odpowiednie czynności symboliczne, manifestuje się jedynie przynależność do społeczności, w której pierwotnie obowiązywała realizacja „żywych" niegdyś wartości światopoglądowych. Nie musi to rzecz jasna przesądzać, że poszczególne jednostki nie identyfikują się niekiedy z żywym, przeżywanym każdorazowo „na nowo" mitem w sensie pierwotnym. Jednakże w skali społecznej elementy światopoglądu mają jedynie pośredni udział w procesie komunikacji. Tworzą przecież stale założenia tejże komunikacji, określony blok niewerbalizowanych przedsądów, przejawiających się w sferze działań z zakresu praktyk komunikacyjnych, co najlepiej jest widoczne w obyczaju.

Proces, który zasygnalizowałem, nazywany jest konwencjonalizacją semantyki komunikacji kulturowej, a polega on na stopniowym autonomizowaniu się poszczególnych przekonań semantycznych względem przekonań będących ich założeniami. Można bowiem całkowicie prawidłowo partycypować w dziedzinie religii, nie odwołując się do organizujących działania religijne dyrektyw semantycznych (a nawet nie znając ich) – nie są one funkcjonalnie niezbędne i zanikają w świadomości społecznej. Mówi się często o tzw. katolicyzmie obyczajowym; właśnie w jego ramach cała sfera przekazów światopoglądowych związanych z religią katolicką schodzi na daleki plan na rzecz czysto zewnętrznej manifestacji wartości „dobrego chrześcijanina". Zautonomizowanie się całych bloków przekonań nie oznacza wcale, iż niemożliwa jest ich aktualizacja, przywoływanie. Dzieje się tak zawsze w okresie głównych świąt kościelnych, kiedy to przypomina się wiernym sens pierwotnych przekazów chrześcijańskich i ich nieprzemijające znaczenie dla życia dzisiejszych wiernych.

To, że założenia semantyki nie są względem niej funkcjonalne, powoduje, że (1) uczestnicy kultury, posługując się dyrektywami semantycznymi, nie muszą

uświadamiać sobie jakichkolwiek ich założeń, (2) praktyka komunikacyjna pełni w pewnych okolicznościach tylko funkcję integrująco–różnicującą, nie pełniąc już funkcji waloryzowania za pośrednictwem komunikacji (zachowania zwyczajowe). Efektywność komunikacji w większości przypadków nie wymaga, aby indywidualni jej uczestnicy uświadamiali sobie założenia wchodzącej w grę semantyki, w innych jednak uświadamianie owo jest raczej niezbędne, o czym jeszcze będziemy mieli okazję się przekonać.

Wracając do społeczności chłopskiej wydaje się, że semantyka komunikacji kulturowej była w niej ustabilizowana, charakteryzowała się jednolitością i stałością założeń, które były powszechnie respektowane. Stąd biorą się m. in. opinie o „odwiecznym", niezmiennym na przestrzeni wieków konserwatyzmie chłopskim. Kultura chłopska bardzo restryktywnie ustosunkowywała się do odchyleń od obowiązującej wizji świata, nie dopuszczała ujęć konkurencyjnych. Jako taka, kultura ta nie wymagała od swych podmiotów stałego odwoływania się do jej semantycznych założeń, ich ciągłego przywoływania: stąd też założenia te tym łatwiej ulegały daleko idącej konwencjonalizacji. Jeszcze dziś można się o tym przekonać. Każdy chyba z badaczy–etnografów napotkał trudności, usiłując dociec motywacji określonych działań obrzędowo–rytualnych czy religijno–obyczajowych; zwerbalizowanie założeń leżących u podstaw tych czynności jest zwykle dla tzw. informatora zadaniem tyleż trudnym, co niezrozumiałym. Jakież zniechęcenie ogarnia młodych adeptów etnografii, gdy bezskutecznie wypytują się o to, dlaczego robi się tak a tak; standardowa odpowiedź, jaką słyszą, a której nie sposób przyjąć jako wyjaśnienia (chociaż kryje się w niej wyjaśnienie), brzmi zwykle: „bo tak robił ojciec, dziadek", „zawsze tak było" itp., itd.

Konwencjonalizacja semantyki jest procesem dotykającym każdą kulturę, przy czym w społeczeństwach nowożytnoeuropejskich mamy wyraźną stopniowalność „zacierania się" jej założeń. Na jednym krańcu znajduje się praktyka komunikacji językowej, gdzie wręcz niezbędne jest, aby eliminować polisemiczność (chodzi o tzw. polisemię uregulowaną). Z drugiej strony mamy sztukę i praktykę artystyczną, które wręcz „żywią" się polisemicznością, zmuszając odbiorców do indywidualnych prób rekonstrukcji założeń poszczególnych sądów „ucieleśnionych" w dziele sztuki.

W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, można teraz zauważyć, iż w ramach działań zwanych folklorystycznymi dochodzi do całkowitej i zamierzonej konwencjonalizacji założeń elementów kulturowych przedstawionych jako „rekonstrukcja folkloru". Czynności folklorystyczne funkcjonują autonomicznie względem swoich założeń, tzn. względem kultury, która była ich źródłem. W folklorze żywym, autentycznym stopień tej konwenc-

jonalizacji nigdy nie jest pełny, można by się wręcz zastanowić, czy zjawiska folkloru nie są rozpoznawalne właśnie ze względu na „żywą" semantykę. Stąd brałaby się trudność w uchwyceniu i zdefiniowaniu jego zakresu i specyficzności. Nie należy wszakże mniemać, że w ramach folkloryzmu niemożliwe staje się zrekonstruowanie założeń owej semantyki, ale nie jest to ani niezbędne, ani pierwszoplanowe, co wynika z samej istoty folkloryzmu jako działalności artystycznej o cechach z góry założonej monosemiczności. Tym właśnie różni się manifestowanie w działaniu folklorystycznym od komunikowania w folklorze.

Podobny proces konwencjonalizacji w dziedzinie prozy o proweniencji ludowej opisuje w swym interesującym studium Roch Sulima. Jego zdaniem, w przeciwieńswie do pierwszej powojennej generacji pisarzy nurtu wiejskiego, eksploatującej, przetwarzającej, prowadzącej dialogii z własną plebejską genealogią (co zaowocowało interesującym rodzajem prozy „rodowodowej"), generacja następna z owego wiejskiego rodowodu uczyniła rodzaj skonwencjonalizowania zespołu reguł. Sulima cytuje wypowiedź Zygmunta Ziątka, który tak oto odsłania mechanizm literatury kryptoludowej: „Wystarczy mieć gazetową orientację w naturze konfliktów społecznych dzisiejszej wsi («stare» i «nowe» w stosunku do ziemi, dramat ludzi starych, pozbawionych następców) i w naturze współczesnych kontrastów kulturalnych (sąsiedztwo dawnych form zagospodarowania wolnego czasu), aby dać pozór podjęcia aktualnej problematyki społecznej. Wystarczy, i to «z grubsza», może nawet nie z lektury, ale z krytycznych interpretacji, znać książki Nowaka, Myśliwskiego, Redlińskiego, aby wiedzieć, jakiego języka użyć, jakie mitologizacje zastosować, do jakiej symboliki się odwołać – żeby to wypadło i atrakcyjnie, i «uniwersalistycznie», i «nowocześnie». No i trzeba jeszcze mieć jakieś wspomnienia wiejskie – z wakacji spędzanych u rodziców, z kośby, z wiejskiej zabawy, żeby posklejać rozmaite inspiracje, nadać temu, co zostało pościągane z różnych stron – pozór osobistego przeżycia"[22]. Sulima upatruje szansę pogłębionej literatury nurtu chłopskiego w „poznawaniu kultury ludowej niefolklorystycznej", w penetracji bezpośredniej tradycji słowa ludowego, która powinna zastąpić folklorystyczną kalkę językową, którą posługują się obecnie przedstawiciele tego nurtu prozy. Jest to nic innego, jak postulat dekonwencjonalizacji, sięgnięcia do autentycznej semantyki języka i kultury warstwy chłopskiej, a nie do jej

---

[22] R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982, s. 210. Cytowana wypowiedź pochodzi z artykułu Z. Ziątka pt. *Wysłuchana modlitwa*, „Tygodnik Kulturalny" nr 33 z roku 1979. Podobny trend „kalkowania" stanów świadomości w reportażach „na tematy wiejskie" obnażony został przez D. Czaję i C. Robotyckiego w artykule *Rodzina wiejska na Podlasiu – według tygodnika „Przyjaciółka"*, „Polska Sztuka Ludowa" 3-4:1986, s. 149-156.

„protezy", folklorystycznej kliszy. Folklor – postuluje Sulima – „nie może być traktowany jako punkt odniesienia"[23].

Wróćmy jednak do głównego nurtu rozważań. Stwierdziliśmy wcześniej, że folkloryzm nie jest zjawiskiem statycznym, że w ramach „kultury folklorystycznej" dokonuje się charakterystyczny proces przekształceń. Można go postrzegać jako proces stopniowej degradacji doprowadzonego do krańcowej konwencjalizacji i monosemiczności folkloryzmu, który wkracza w fazę postfolkloryzmu narodowego. Proces ten, co ciekawe, był niejako brany pod uwagę i przewidywany w momencie narodzin samego zjawiska nazwanego folkloryzmem, a wcześniej jeszcze folkloryzacją. Już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zauważano zabiegi zmierzające do stworzenia narodowej jedności folklorystycznej, do połączenia wszystkich warstw narodu pod sztandarem folkloru narodowego. Folkloryzm miał wprawdzie nosić znamiona lokalności, regionalizmu, ale od początku zmierzał ku uniwersalizmowi, gdzie „ojczyznę lokalną", „małą tradycję" Redfielda zastępowała po prostu Ojczyzna.

Zwróćmy uwagę na to, iż od samego początku folkloryzm nie był tylko zjawiskiem artystycznym, lecz był także głęboko nacechowany ideologicznie, zawsze wartościowany pozytywnie przez praktykę prawno–polityczną państwa, i to bynajmniej nie ze względu na jego walory estetyczne czy edukacyjne. Jego ideologiczna funkcja na tym, między innymi, polegała, iż folkloryzm utożsamiano właściwie ze swoiście pojmowaną „ludowością", z jej propagowanym modelem. Model ludowości identyfikowano z kolei ze znaczącymi charakterystycznymi cechami polskiej kultury narodowej, w ramach której zlewają się bezkonfliktowo („bez reszty") wszystkie jej nurty konstytutywne. Rzecz jasna, najpierw zadekretowano, co jest owym nurtem konstytutywnym, tzn. przynależy do tzw. postępowej tradycji. Tak pojęta „folklorystyczna kultura narodowa" jednoczyć powinna (tzw. prawdziwych) Polaków wokół tego, co w kulturze postępowe, barwne, dostępne ogółowi i co jednoznacznie kojarzy się z propagowanym modelem państwa socjalistycznego. Jednakże kultura nie daje się zadekretować, nie można przesądzić normatywnie o takim to a takim jej charakterze. Nie chodzi tutaj o podważenie roli elementów kultury ludowej w całokształcie kultury narodowej, mam na myśli jedynie sposób wyobrażania sobie tej roli. Trawestując sformułowanie Sulimy[24],

---

[23] R. Sulima, op. cit., s. 209.

[24] „Praktyka współczesności wyznacza logikę ludowości", R. Sulima, op. cit., s. 15. Warto także zacytować fragment ze strony 55: „Nie zagłębiając się zbytnio w przeszłość możemy stwierdzić, że każdy przejaw stabilizacji społeczno-ideowej (np. po roku 1956, po roku 1970) wywoływał zapotrzebowanie na ludyczny stosunek do kultury, a więc także sztuki i kultury ludowej. Natomiast symptomy zmian społecznych wyzwalały zapotrzebowanie na ludowość, rozumianą jako kategoria współbrzmiąca z kategorią tradycji narodowej".

powiedzieć można, że polityczno–ideologiczna praktyka współczesności wyznacza logikę folkloryzmu.

Uwikłania pozaestetyczne i pozaartystyczne ruchu folklorystycznego wyznaczały możliwy do przewidzenia rozwój pierwotnych form przejawiania się folkloryzmu – od lokalnego (regionalnego) do wybranych elementów, którym przydaje się walor „narodowości". Folklor poszczególnych regionów etnograficznych staje się z wolna przede wszystkim znakiem folkloru narodowego, wyrazem zewnętrznej, sztucznej, skonwencjonalizowanej „ludowości patriotycznej".

Wymienione wcześniej cechy folkloryzmu powodują, że poddaje się on stosunkowo łatwo kolejnym zubożeniom warstwy semantycznej. Faza postfolkloryzmu charakteryzuje się jednak nie tylko maksymalnym uproszczeniem treści przekazu folklorystycznego, jego ładunku kulturowego, ale też jego zupełnym oderwaniem od kontekstu kulturalnego, z którego się wywodzi. Kultura współczesna pełna jest przykładów postfolklorystycznego funkcjonowania znaków ludowości. Sprawa ta wymaga szczegółowych studiów, na które nie tutaj i nie teraz miejsce. Podajmy tylko kilka przykładów: zespoły regionalne z biało-czerwonymi i czerwonymi chorągiewkami w pochodach 1-majowych, przywitanie „na ludowo" polskich lotników – mistrzów świata, festyn „Trybuny Ludu" (1988–1989), na którym kapela podwórkowa z Łodzi gra muzykę ludową, będąc w strojach także „ludowych" i wyśpiewuje teksty o aktualnej wówczas wymowie publicystyczno–politycznej, rzeźba ludowa na zadany temat patriotyczno–narodowy itp. Niewyczerpalnym źródłem identyfikowania zjawisk postfolklorystycznych była akcja wyborcza (maj 1989) poszczególnych kandydatów do sejmu i senatu. Mieliśmy więc ówczesnego premiera Rakowskiego na wozie udekorowanym jak na Zielone Świątki, któremu w czasie jazdy na zebranie wyborcze odziani w stroje ludowe krajanie z Kcyni przygrywają m.in. na trąbce. Co ciekawe, strona – jak to wtedy określano – koalicyjno–rządowa przywiązana była raczej do folkloru „ludowego", podczas gdy „Solidarność" bardziej starannie motywowała zabiegi, które określiłbym mianem folkloryzmu historycznego (vide: Lech Wałęsa w Racławicach). Od niedawna zauważam „przymiarki" Kościoła do wykorzystania znaków „ludowości" w prowadzeniu agitacji moralnej na rzecz wartości katolickich w nowej Polsce. Ale to już całkiem inna historia.

Kuriozalnym już przypadkiem utrwalonej świadomości postfolklorystycznej był nadany w przerwie sierpniowego VIII Plenum KC PZPR (rok 1988) krótki film pt. *Krakowski kadryl*. Czego tam nie było: młodzi jeźdźcy w strojach krakowskich (czytaj: narodowych), galopujący wściekle (w stylu Kozaków Nadwołżańskich) wokół sceny, na której zespół folklorystyczny tańczy typowy ludowo–narodowy taniec – kadryl!

I jeszcze kilka uwag o przejawianiu się świadomości i praktyki postfolklorystycznej w dziedzinie sztuki zwanej ludową. Poszczególne jej dziedziny były szczególnie wdzięcznym polem do zabiegów deformujących kulturowe korzenie czynności i wytworów ocenianych estetycznie z punktu widzenia kategorii zupełnie im obcych. „Wypreparowanie" sztuki ludowej z kontekstu kultury chłopskiej dokonało się stosunkowo szybko, a wytwory tej sztuki od dawna funkcjonują w świadomości społecznej jako przejawy klasycznego folkloru. Pojawiła się inspirowana folkloryzmem plastyka ludowa; wyraźnie oddzielono działania tego typu od sztuki ludowej *sensu stricto*. Spójrzmy na tę kwestię z teoriokulturowego punktu widzenia. Panuje raczej zgoda, przy różnych werbalizacjach szczegółowych, co do tego, iż tzw. tradycyjna sztuka ludowa była ściśle związana z religijnością i obyczajowością ówczesnej wsi, że jej specyficzna estetyka może być rozważana tylko w tym szerszym kontekście, że sztuka nie była – jednym słowem – autonomiczną dziedziną kultury. Badacze, historycy sztuki i etnografowie potraktowali problem sztuki ludowej tak jak ewolucjoniści problem społeczności pierwotnych (zob. rozdział I) – w sposób obiektywizujący własną kompetencję. Jest to przykład klasycznego nakładania własnych kategorii rozumienia zjawisk na zupełnie odmienny kontekst myślowo-zachowaniowy. Terminu „sztuka" użyto w trybie obiektywizującym, zakładając, iż jego semantyczne odniesienie przedmiotowe jest identyczne z tym, jakie przysługuje „sztuce" w kulturze oficjalnej. W rezultacie dokonano tu imputacji „światopoglądu sztuki" na zjawiska religijne, techniczno-użytkowe, obyczajowe czy nawet z kręgu magii. Paradoksem jest zaiste to, że uczyniono to tak skutecznie, że „sztuka ludowa", wydając się immanentnie należeć do zakresu kultury chłopskiej „od zawsze", rzeczywiście pojawiła się w niej „na nowo". Osobna sprawa, że współczesna wieś wcale nie identyfikuje się z wytworami tej sztuki, o czym informują jednoznacznie odpowiednie badania etnograficzne. Takie spojrzenie poprzez „światopogląd sztuki" utrwaliło się w odbiorze sztuki folklorystycznej.

Na ten fenomen spojrzeć można także w sposób zaproponowany w odniesieniu do folkloryzmu jako takiego. Przyjmijmy, że wyróżnić można dwa rodzaje komunikowania artystycznego: (1) komunikowanie o semantyce nieustabilizowanej, które „wymusza" przywoływanie odpowiednich założeń rzeczonej semantyki oraz (2) komunikowanie o semantyce ustabilizowanej, „ obywające się" bez tych założeń. Wydaje się, że poszczególne dziedziny „sztuki ludowej" można rozpatrywać i z tego punktu widzenia. Pierwszy i drugi rodzaj wchodzącego w grę komunikowania pozwala odróżnić – przykładowo – sztukę samorodną, odwołującą się do komunikowania rodzaju (1) (chodzi tutaj o perspektywę jednostki uwikłanej w różne mity, które „ożywiają" tę twórczość) od sztuki opartej już wyłącznie na (2) typie komunikowania. To

natomiast, co rozumiem pod postfolklorystyczną fazą sztuki zwanej ludową nie jest już żadnym rodzajem komunikowania, nie chodzi już tutaj o jakiekolwiek założenia semantyki, ale o całkowicie autonomiczne funkcjonowanie wytworów tej sztuki jako znaków folkloru. Jak długo jednak można schematyzować wyobrażenia „na temat" jakiejkolwiek sztuki – a generalniej rzecz ujmując – na temat zjawisk ze sfery symboliczno–kulturowej? Czy w ramach działalności w dziedzinie sztuki ludowej możliwe jest zdekonwencjonalizowanie tych wyobrażeń tak, aby poszczególnym jej wytworom przywrócić sensowne kulturowe konotacje? Pytania te mają zarówno walor praktyczny (skierowane są do krzewicieli „ludowości folklorystycznej"), jak teoretyczny. Byłby to – moim zdaniem – lokalny wymiar owej antropologicznej krytyki kulturowej, łączący w sobie podmiotową rekonstrukcję kultury z refleksją nad etnologicznymi wyobrażeniami, jak tę kulturę badać. Rozważania nad folklorem, folkloryzmem i postfolkloryzmem stanowić miały pretekst do opowiedzenia się za ogólniejszym programem badań etnologicznych w Polsce, które analizowałyby żywe stany kultury symbolicznej oraz podmiotowo rekonstruowałyby całą sferę „historyczności" kultury chłopskiej. Program takich badań wydaje się jak najbardziej realny, ale nie da się ukryć, że pozostaje dzisiaj głównie programem.

BIBLIOGRAFIA

Amsterdamski S., *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973.

Amsterdamski S., *Między historią a metodą*, Warszawa 1983.

Amsterdamski S., *Problemy humanistycznej refleksji nad nauką*, [w:] Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo, pod red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzyckiego i M. J. Siemka, Warszawa 1989.

André - Vincent Ph. - J. OP, *Bartholomé de Las Casas, prophéte du Nouveau Monde*, Paris 1980.

Apel K. - O., *Understanding and Explanation. A Transcendental – Pragmatic Perspective*, Massachusetts 1984.

Ardener E., *Social Anthropology and the Decline of Modernism*, [w:] Reason and Morality, J. Overing (ed.), London 1985.

Asad T. (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York 1973.

Bagish M. H., *Confessions of a Former Cultural Relativist*, Second Annual Faculty Lecture, Santa Barbara College 1981.

Barnes B., *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London 1974.

Barnes B., Bloor D., *Relativism, Rationalism, Sociology of Knowledge*, [w:] Rationality and Relativism, M. Hollis, S. Lukes (eds.), Oxford 1982.

Barthes R., *Authors and Writers*, [w:] A Barthes Reader, S. Sontag (ed.), New York 1982.

Bausinger H., *Zur Kritik der Folklorismuskritik*, [w:] H. Bausinger (Hrsg.), Populus revisus. Beiträge zur Erforschung den Gegenwart, Tübingen 1966.

Beattie J. H. M., *Objectivity and Social Anthropology*, [w:] Objectivity and Cultural Divergence, S. C. Brown (ed.), Cambridge 1984.

Beattie J. H. M., *Other Cultures*, London 1964.

Becker A. L., *Text-building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre*, [w:] The Imagination of Reality, A. L. Becker, A. Yengoyan (eds.), New York 1979.

Bernstein R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Pennsylvania 1983.

Bidney D., *The Concept of Value in Modern Anthropology*, [w:] Anthropology Today, A. L. Kroeber (ed.), Chicago 1953.

Bloor D., *Knowledge and Social Imaginery*, London 1976.

Boon J. A., *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge 1982.

Bourdieu P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977.

Bouveresse J., *Racjonalność a cynizm*, „Literatura na Świecie" 8-9:1988.

Buchowski M., Burszta W. J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.

Burke K., *Languages as Symbolic Action*, Berkeley 1966.

Burszta J., *Czy kryzys w etnografii?*, „Studia Metodologiczne" 1:1965.

Burszta J., *Folkloryzm w Polsce*, [w:] Folklor w życiu współczesnym, B. Linette (red.), Poznań 1970.
Burszta W. J., *Etnologia dzisiaj albo siła peryferii*, „Polska Sztuka Ludowa" 3: 1992.
Burszta W., *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław 1986.
Burszta W., *Natura – myśl symboliczna – kultura*, „Lud" 71:1987.
Bystroń J. S., *Megalomania narodowa*, [w:] Tematy, które mi odradzano, wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980.
Cassirer E., *La philosophie des formes symboliques*, t. 1, *Le langage*, Paris 1972.
Chafe W., *Integration and Involement in Speaking, Writing, and Oral Literature*, [w:] Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy, D. Tannen (ed.), New Jersey 1982.
Chaunu P., *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989.
Chmielewski P., *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988.
Cicourel A., *Text and Discourse*, „Annual Review of Anthropology" 14:1985.
Clifford J., *Introduction: Partial Truths*, [w:] Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, J. Clifford, G. E. Marcus (eds.), Berkeley 1986.
Clifford J., *The Predicament of Culture. 20th Century Ethnographies, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts 1988.
Crapanzano V., *Waiting: The Whites of South Africa*, New York 1985.
Crick M., *Anthropology of Knowledge*, „Annual Review of Anthropology" 11:1982.
Czaja D., Robotycki C., *Rodzina wiejska na Podlasiu – według tygodnika „Przyjaciółka"*, „Polska Sztuka Ludowa" 3-4:1986.
Danforth L., *The Death Rituals of Rural Greece*, New York 1982.
Davidson D., *A Nice Derangement of Epitaphs*, [w:] Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, E. Lepore (ed.), Oxford 1984.
Davidson D., *Myśl i mowa*, [w:] Język w świetle nauki, wybrała i wstępem opatrzyła B. Stanosz, Warszawa 1980.
Davidson D., *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, [w:] Relativism. Cognitive and Moral, M. Krausz, J. W. Meiland (eds.), Notre Dame 1982.
Davidson D., *What Metaphors Mean?*, [w:] Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984.
Derrida J., *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, „Pamiętnik Literacki" 3:1986.
Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki" 2:1986.
Dougherty J. W. D. (ed.), *Directions in Cognitive Anthropology*, Urbana and Chicago 1985.
Douglas M., *How Institutions Think*, London 1987.
Duchet M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris 1971.
Dumont J.-P., *The Headman and I*, Austin 1978.
Dumont L., *Homo Hierarchicus*, Chicago 1980.
Durkheim E., *The Division of Labor in Society*, New York 1964.
Eco U., *Imię róży*, przełożył A. Szymanowski, Warszawa 1987.
Evans-Pritchard E. E., *Social Anthropology*, London 1967.
Evans-Pritchard E. E., *The Comparative Method in Social Anthropology*, [w:] The Position of Women in Primitive Societes and Other Essays in Social Anthropology, London 1965.
Fabian J., *Time and the Other*, New York 1983.
Fahim M., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham 1982.
Firth R., *Twins, Birds and Vegetables*, „Man" 1:1966.
Flis A., Kapralski S., *Ernest Gellner – racjonalność i relatywizm*, „Antropologia Kulturowa" 1:1989.

Foucault M., *Question of Method: An Interview with Michel Foucault*, [w:] After Philosophy. End or Transformation?, K. Baynes, J. Bochman, Th. McCarthy (eds.), Cambridge 1987.
Foucault M., *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, New York 1973.
Frankena W. F., *Ethics*, New York 1973.
Friedman J., *Beyond Otherness, or the Spectacularizaion of Anthropology*, „Telos" 71:1987.
Frye N., *Rhetorical Criticism. Theory of Genres*, [w:] Anatomy of Criticism: Four Essays, Princeton 1957.
Gadamer H.-G., *Truth and Method*, New York 1975.
Gellner E., *Cause and Meaning in the Social Anthropology*, London 1973.
Gellner E., *Concept and Society*, [w:] Rationality, B. Wilson (ed.), Oxford 1973.
Gellner E., *Relativism and Social Sciences*, Cambridge 1985.
Gellner E., *Tractatus Sociologico-Philosophicus*, [w:] Objectivity and Cultural Divergence, S. C. Brown (ed.), Cambridge 1984.
Geertz C., *Anti-anti-Relativism*, „American Anthropologist" 2:1984.
Geertz C., *Introduction*, [w:] Meaning and Order in Moroccan Society, C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen (eds.), New York 1979.
Geertz C., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.
Geertz C., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.
Geertz C., *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988.
Gierszewski Z., *Typy relatywizmu moralnego i kognitywnego a relatywizm kulturowy w ujęciu M. J. Herskovitsa*, „Etnografia Polska" t. XXXII, z. 1:1988.
Gladwin T., *Culture and Logical Process*, [w:] Explorations in Cultural Anthropology, W. Goodenough (ed.), New York 1964.
Goldenweiser A., *Early Civilisation*, New York 1972.
Goodenough W. H., *Culture, Language and Society*, Menlo Park 1981.
Goody J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1978.
Górecki J., *Nowe perspektywy etnologii w świetle problemu tzw. sztuk pozaelitarnych*, „Lud" 67:1983.
Hallen B., Sodipo J. O., *Knowledge, Belief and Witchcraft*, London 1986.
Hanson F. A., *Meaning in Culture*, London 1975.
Harris M., *The Rise of Anthropological Theory*, Chicago 1969.
Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989.
Herskovits M. (ed.), *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism*, New York 1972.
Herskovits M., *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1956.
Herskovits M., *Tender- and Tough-Minded Anthropology and the Study of Values in Culture*, „Southwestern Journal of Anthropology" 7:1951.
Hesse M., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Hassocs 1980.
Hjelmslev L., *Prolegomena do teorii języka*, [w:] Językoznawstwo strukturalne, A. Weinsberg (red.), Warszawa 1979.
Hobart M., *Summer's Days and Salad Days: The Coming of Age of Anthropology?*, [w:] Comparative Anthropology, L. Holy (ed.), Oxford 1987.
Hollis M., Lukes S. (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982.
Holy L., *Introduction. Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms*, [w:] Comparative Anthropology, L. Holy (ed.), Oxford 1987.
Holy L., Stuchlik M., *Actions, Norms and Representations. Foundations of Anthropological Inquiry*, Cambridge 1983.
Horton R., *Tradition and Modernity Revisited*, [w:] Rationality and Relativism, M. Hollis, S. Lukes (eds.), Oxford 1982.

Hymes D., (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York 1974.
Jakobson R., *Pojęcie cech dystynktywnych w językoznawstwie. Wspomnienia i rozważania*, [w:] Językoznawstwo strukturalne, A. Weinsberg (red.), Warszawa 1979.
Jameson F., *Postmodernism and Consumer Society*, [w:] The Anti-Aesthetics Essays on Postmodern Culture, H. Foster (ed.), Washington 1983.
Jarvie I. C., *Rationality and Relativism. In Search of the Philosophy and History of Anthropology*, London 1984.
Kaniowska K., *Tradycja metodologiczna powojennej etnografii polskiej a ewolucjonizm*, „Lud" 68:1984.
Kmita J., *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „Studia Filozoficzne" 4:1985.
Kmita J., *Ideologia pozytywistyczna i „Pirandellowska"*, „Studia Socjologiczne" 7-8:1989.
Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
Kucia M., *„Szkoła edynburska" wobec racjonalizmu w filozofii nauki*, „Studia Socjologiczne" 1:1989.
Kuper A., *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London 1988.
Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.
Lakoff G., *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Berkeley 1987.
Las Casas de B., *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.
Leach E. R., *Social Anthropology*, Fontana Paperbacks 1982.
Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.
Lévi-Strauss C., *Myth and Meaning*, New York 1979.
Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, [w:] L. C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, Rasa a nauka, Warszawa 1961.
Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, Warszawa 1960.
Lévi-Strauss C., *Structural Anthropology II*, Harmondsworth 1978.
Lienhardt G., *Modes of Thought*, [w:] The Institutions of Primitive Society, E. E. Evans-Pritchard et. al., Oxford 1954.
Lubelska rozmowa o folkloryzmie, „Literatura Ludowa" 4-6:1987.
Lukes S., *On he Social Determination of Truth*, [w:] Modes of Thought, R. Horton, R. Finnegan (eds.), London 1973.
Lukes S., *Relativism in its Place*, [w:] Rationality and Relativism, M. Hollis, S. Lukes (eds.), Oxford 1982.
Lutyński J., *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódz 1956.
Lutz C., White G. M., *The Anthropology of Emotions*, „Annual Review of Anthropology" 15:1986.
Lyotard J.-F., *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na Świecie" 8-9:1988.
Lyotard J.-F., *Le Differend*, Paris 1983.
Mair L., *Witchcraft*, London 1969.
Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981.
Malinowski B., *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London 1967.
Mandelbaum M., *Subjective, Objective and Conceptual Relativism*, [w:] Relativism. Cognitive and Moral, M. Krausz, J. W. Meiland (eds.), Notre Dame 1982.
Marcus G. E., *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*, [w:] Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, J. Clifford, G. E. Marcus (eds.), Berkeley 1986.
Marcus G. E., Fischer M. M. J., *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago 1986.

Mead M., *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*, New York 1959.
Mead M., *Native Languages as Field-Work Tools*, „American Anthropologist" 20:1939.
Milner G. B., *Siamese Twins, Birds and Doubly Helix*, „Man" 4:1969.
Montaigne M. de, *Próby. Księga pierwsza*, przełożył T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985.
Montesquieu C., *O duchu praw*, przełożył T. Żeleński (Boy), Warszawa 1927.
Murdock P., *Culture and Society*, Pittsburgh 1965.
Needham R., *Belief, Language and Experience*, Chicago 1972.
Nicoll A., *Dzieje dramatu. Od Ajschylosa do Anouilha*, t. 2, Warszawa 1983.
Nowa proza amerykańska, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Lewicki, Warszawa 1983.
Nugent S., *The „Peripheral Situation"*, „Annual Review of Anthropology" 17:1988.
Ortner S. B., *Theory in Anthropology Since the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History" 26:1986.
Ossowski S., *Nauka o nauce*, [w:] O nauce, Dzieła t. IV, Warszawa 1967.
Parrinder G., *Witchcraft: European and African*, London 1970.
Piątkowska K., *Niektóre problemy teoretyczne w badaniach sztuki ludowej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" 27:1987.
Piątkowski K., *Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej*, „Lud" 69:1985.
Posern-Zieliński A., *Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.)*, [w:] Historia etnografii polskiej, M. Terlecka (red.), Warszawa 1973.
Postmodernizm-kultura wyczerpania?, wyboru tekstów dokonał M. Giżycki, Warszawa 1988.
Quine W. V. O., *Filozoficzny postęp w teorii języka*, [w:] Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o założenia teorii języka, B. Stanosz (red.), Warszawa 1977.
Quine W. V. O., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986.
Quine W. V. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969.
Quine W. V. O., *Postscript on Metaphor*, [w:] Theory and Things, Cambridge, Massachusetts 1981.
Quine W. V. O., *The Nature of Natural Knowledge*, [w:] Mind and Language, S. Guttenplan (ed.), Oxford 1975.
Quine W. V. O., *Word and Object*, Cambridge 1960.
Rabinow P., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977.
Rabinow P., *Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology*, [w:] Writing Culure. The Poetics and Politics of Ethnography, J. Clifford, G. E. Marcus (eds.), Berkeley 1986.
Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo, pod red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzyckiego, M. J. Siemka, Warszawa 1989.
Renteln A. P., *Relativism and the Search for Human Rights*, „American Anthropologist" 1: 1988.
Redfield R., *The Folk Society*, [w:] Human Nature and the Study of Society. The Papers of Robert Redfield, vol.1, M. P. Redfield (ed.), Chicago 1962.
Redfield R., *The Universally Human and Culturally Variable*, [w:] Ethical Relativism, Belmont 1973.
Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.
Ricoeur P., *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986.
Robotycki C., Węglarz S., *Chłop potęga jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa" 1-2:1983.
Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982.
Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York 1989.
Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979.
Rousseau J. J., *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, Warszawa 1956.

Ruby J. (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Philadelphia 1982.
Sacks S. (ed.), *On Metaphor*, Chicago 1979.
Said E., *Orientalism*, New York 1979.
Salmond A., *Theoretical Landscapes. On a Cross-Cultural Conception of Knowledge*, [w:] Semantic Anthropology, D. Parkin (ed.), London 1982.
Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978.
Sass L. A., *Anthropology's Native Problems. Revisionism in the Field*, „Harper's Magazine", May 1986.
Skrzypek M., *Diderot*, Warszawa 1982.
Sójka J., *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Warszawa 1988.
Sperber D., *On Anthropological Knowledge*, Cambridge 1985.
Sperber D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge 1975.
Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
Sulima R., *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982.
Szacki J., *Durkheim*, Warszawa 1964.
Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t. 1-2, Warszawa 1981.
Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
Trigg R., *Rozum i zaangażowanie*, Warszawa 1977.
Turner V., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974.
Tyler S. A., *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, [w:] Writing Culure. The Poetics and Politics of Ethnography, J. Clifford, G. E. Marcus (eds.), Berkeley 1986.
Tyler S. A., *Still Rayting*, „Critical Anthropology" 1:1988.
Tylor E. B., *Cywilizacja pierwotna. Badanie rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, Warszawa 1896.
Tylor E. B., *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, London 1865.
Vachek J., *Written Language*, The Hague 1973.
Waliński M., *Folklor i folklorystyka. Kilka uwag wstępnych*, [w:] Teoria kultury. Folklor a kultura, opracował i wyboru dokonał M. Waliński, Katowice 1978.
Weber M., *„Obiektywność" poznania w naukach społecznych*, [w:] Problemy socjologii wiedzy, wybór: A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko, Warszawa 1985.
Weber M., *The Methodology of Social Sciences*, Chicago 1949.
Weinsberg A., *Językoznawstwo ogólne*, Warszawa 1983.
Wells H. G., *Opowieści fantastyczne*, t. 1, Kraków 1976.
Westermarck E., *Ethical Relativity*, London 1932.
Węglarz S., *Claude Lévi-Strauss: Demon Laplace'a czy uprawiający muzykę Sokrates?*, „Lud" 71:1987.
Whorf B. L., *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982.
Winch P., *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London 1958.
Winch P., *Trying to Make Sense*, Oxford 1987.
Winch P., *Understanding a Primitive Society*, [w:] Religion and Understanding, D. Z. Philips (ed.), Oxford 1967.
Wittgenstein L., *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Oxford 1984.
Ziółkowski M., *Wiedza. Jednostka. Społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989.
Znaniecki F., *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971.
Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988.

DIMENSIONS OF ANTHROPOLOGICAL COGNITION OF CULTURE

Summary

The author of this book puts forward a fundamental thesis that anthropological studies of culture are at present in a paradoxical epistemological and theoretical-methodological situation. This situation is marked, on the one hand, by the intradisciplinary concepts of "crisis of representation" and "changing paradigm", and on the other by the concept of anthropologisation of modern humanities. In the second case the growing role of solutions of anthropology used on philosophical grounds as well as in other disciplines is concerned. It happens despite the fact that anthropologists themselves perceive their science as being just in the stage of crisis and formation of its new model.

The first chapter of this book, "'We' and 'they' – or anthropological studies of culture", gives arguments for a thesis that since the very beginning anthropology was interested above all in cultural difference, i.e. the study of the states of culture alien to the social consciousness of Europeans. Anthropological "rivalry" with a foreign cultural context made it that on the example of anthropology there become particularly prominent the epistemological, theoretical-methodological, linguistic, practical-technical issues and barriers which potentially pertain to all kinds of knowledge about culture, not only about the "alien" one.

Chapters II and III document the selected and fundamental dimensions of the discussion of possibilities of the so – called subjective reconstruction of culture with the leading role of language in cognition and interpretation of a thesis of cultural relativism taken into consideration.

Chapter IV, "From the subjective language to the 'reflexive' metalanguage. Postmodernism in anthropology", presents a modern discussion of the condition of anthropology. The author points to the basic thread of the discussion, i.e. a postulate that the subjective studies of culture were supplemented (or simply replaced) with a reflection on the impossibility of such studies using only the subjective language (the language of the first semantic order). Moreover, in this chapter the general features of the postmodernist research consciousness are indicated. They make the traditional paradigm of anthropology to be submitted to the final destruction.

Chapter V, entitled "Anthropology as a domain of culture", expresses the author's theoretical point of view. When taking into consideration certain thesis proposed by postmodernism and rejecting their extreme variants the author is in favour of the conception of modern anthropology

which is situated between the extreme supra-cultural objectivism and the equally extreme cognitive relativism. This standpoint closely combines the solutions from the theory of cognition with those of the theory of culture.

The last chapter, "Culture – folklorism – postfolklorism", takes the general considerations in the field of the theory of anthropological cognition onto the grounds of Polish ethnology, a peripheral science of a specifically formed subject of studies. However, it appears that also on the local grounds of Polish ethnology one can trace, and should take into account, all the elements of the debate about the crisis of the conception of knowledge in modern science.