

Michał Buchowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Uniwersytet Europejski Viadrina

Antropologia kultury a antropologia kulturowa. Kilka refleksji na marginesie książki Grzegorza Godlewskiego¹

Refleksja antropologiczna Anny Pałubickiej a narodziny polskiego kulturoznawstwa

Poznańskie środowisko kulturoznawcze, którego Profesor Anna Pałubicka od początku była jedną z czołowych reprezentantek, charakteryzowało się tym, iż w kręgu jego oddziaływań znaleźli się przedstawiciele różnych dyscyplin. Wykształcona jako archeolożka, Anna Pałubicka interesowała się tematami żywotnymi i dla filozofii, i dla antropologii kulturowej. W tym ostatnim względzie chodzi w szczególności o ewolucję myślową społeczeństw dziejowych, o transformacje form świadomości dających się zidentyfikować w różnego typu społeczeństwach. Wychodząc z założeń społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity, zaproponowała ona zarys takiej hipotetycznej ewolucji – poczynając od myślenia magicznego, przez religijne, do nowożytnoeuropejskiego. Szczególnie istotne były w tym zakresie dwie książki², natomiast najbardziej zwarta wersja tej teorii została wyłożona w artykule, którego tytuł oddaje istotę sprawy: „O trzech historycz-

¹ Tekst ten napisałem w trakcie mojego akademickiego rocznego urlopu naukowego (2016–2017), będąc afiliowany jako „Overseas Visiting Professor” przy Narodowym Muzeum Etnologicznym w Osace, Japonia; moim gospodarzom dziękuję za gościnę i wsparcie. / I wrote this article during my academic sabbatical year (2016–2017), as an Overseas Visiting Professor at National Museum of Ethnology in Osaka, Japan; I thank my hosts for their hospitality and support.

Artykuł opiera się w części na ocenie książki, sporządzonej przeze mnie dla Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów oraz Instytutu Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

² A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, PWN Warszawa – Poznań 1986; *eadem*, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1990.

nych odmianach waloryzacji światopoglądowej”³. Były to prace – przynajmniej dla mnie – niezwykle oryginalne oraz inspirujące do dalszych prób rozwijania i uszczegółowienia zawartych w nich idei. Będąc wykształconym etnologiem i kulturoznawcą oraz czując się antropologiem, szukałem możliwości dalszej ich „antropologizacji”, m.in. przez nawiązanie do teorii religii, rytuałów czy performatywów językowych⁴. Rozważania dotyczące waloryzacji światopoglądowej to w dorobku Anny Pałubickiej niezwykle istotny wątek, zaś wartość intelektualna jej konstatacji jest niezaprzeczalna.

Wielość elementów i rozległość literatury, do której sięgała Anna Pałubicka – od archeologii, przez klasyczną antropologię i socjologię, po filozofię – pokazuje, że interdyscyplinarność od początku wpisana była w ten projekt. Takim w całej swej rozciągłości było kulturoznawstwo, co było szczególnie widoczne w ośrodku poznańskim. Wielodyscyplinarna genealogia, a zarazem krystalizacja kulturoznawstwa jako odrębnej dyscypliny akademickiej, nieuchronnie rodziła pytania o wzajemne relacje specjalności, z którymi ono konwersowało i z których na początku swej drogi czerpało życiowe soki. W niektórych przypadkach wiązało się to z ekspansją na sąsiednie pola, dotąd jakby zarezerwowane dla innych dziedzin humanistyki. Jedną z nich była etnologia, która w owym czasie, karmiona ideami badaczy francuskich i anglosaskich, zaczęła zbliżać się w kierunku antropologii kulturowej. Być może w Polsce lat 70. ubiegłego stulecia mieliśmy do czynienia z sytuacją w jakiejś mierze analogiczną do tej w Wielkiej Brytanii. Tam również antropologowie mierzyli się z rosnącymi w siłę *cultural studies*. To oczywiste, że sytuacja nie była identyczna. Marka brytyjskiej antropologii społecznej była naonczas bardzo dobra i nie narzekano na brak innowacyjnych teorii. Niemniej wtedy i w następnej dekadzie polska etnologia z powodzeniem wyzwalała się z paradygmatu, który nazwać można „etnografizmem”, z rodzaju praktyki badawczej przywiązanej do detalu i z założenia wzdragającej się przed kłopotliwym uteoretycznieniem⁵. Jednocześnie studia kulturowe w Zjednoczonym Królestwie i w Stanach Zjednoczonych przejawiały znacznie większe zainteresowanie krytyką kulturową niż polskie kulturoznawstwo, które – w mojej subiektywnej ocenie – skłaniało się raczej ku refleksji bliższej filozofii, takiej, jaką m.in. możemy śledzić w przypadku rozpraw Anny Pałubickiej o rodzajach waloryzacji światopoglądowej. Z perspektywy lat uważam, że pewien deficyt krytycznej społecznie teorii kulturoznawczej utrzymanej w duchu Gramsciego i Foucaulta, okazał się w naszym kraju dość nieszczęśliwy. Refleksja antropologiczna, odsłaniająca rolę kultury jako ideologicznego welonu maskującego nierówności społeczne przez nadawanie

³ A. Pałubicka, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne” nr 24, 1985, s. 51-76.

⁴ Por. np. M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1986; *idem, Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.

⁵ Por. M. Buchowski, *Etnografia/etnologia polska w okresie „realnego socjalizmu”. Od niemarksistowskiej ortodoksji „etnografizmu” do postetnograficznego pluralizmu*, „Lud” 95, 2011, s. 13-43.

arbitralnym systemom kulturowym statusu rzekomych oczywistości, jest wysoce pożądana. Niedobór takiej refleksji uwidacznia się szczególnie w momentach kryzysów społecznych – np. w czasie obecnej żonglerki politycznej instytucjami demokratycznymi, nawrotu ksenofobii i narodzin islamofobii.

By jednak wpisać się w nurt rozważań o charakterze „filozofującym”, pozostanę przy temacie bardziej metodologicznym. Nie sposób zapomnieć, iż rzeczzone infiltracje tematyczne i teoretyczne zachodzą od lat i trudno pozostawić je bez komentarza. Ponieważ, pozostając w tradycji zainicjowanej m.in. przez Annę Pałubicką, jestem zwolennikiem ścisłej współpracy antropologii i kulturoznawstwa, tematy tego rodzaju zawsze przyciągają mą uwagę. Od czasu swych narodzin kulturoznawstwo urosło w siłę. W niektórych projektach przedstawia się tę dyscyplinę jako królową nauk o kulturze, która absorbuje dyscypliny, z jakich wyrosła, i staje się jej unowocześnionym i udoskonalonym wydaniem. Tak odczytuję tezy, skądinąd bardzo ciekawe, przedstawione w najnowszej książce Grzegorza Godlewskiego *Luneta i radar*⁶. Nie zgadzam się z *implicite*, a miejscami *explicite* wyrażanymi przezeń sugestiami, redukującymi znaczenie antropologii kulturowej do roli nauki podrzędnej wobec wersji kulturoznawstwa zwanej przezeń antropologią kultury ze względu na mniejsze zaawansowanie teoretyczne. Na niektóre tezy Godlewskiego spoglądam więc z perspektywy antropologa w trybie wysoce polemicznym – tzn. skupiającym się na momentach kontrowersyjnych jego teorii, a przechodzącym do porządku dziennego nad niewątpliwymi zaletami całokształtu myśli wyłożonej w *Lunecie i radarze*. Siłą rzeczy moje rozważania stają się też pośrednio recenzją dyskutowanej książki, a więc od przedstawienia jej zawartości i budzących wątpliwości stwierdzeń wypada rozpocząć. Po nich przejdę do kwestii bardziej ogólnych, dotyczących relacji kulturoznawstwa i antropologii kulturowej w odniesieniu do wybranych i powiązanych ze sobą zagadnień poznania naukowego i przekładu międzykulturowego.

Strategia lunety a strategia radaru

„Strategia lunety” oraz „strategia radaru” to dwa wyrażenia, które są metaforą dwóch trybów postępowania badawczego. Pierwsza strategia zakłada stosowanie „inwazyjnych narzędzi poznania we wszystkich fazach procesu badania, a nawet jeszcze przed jego rozpoczęciem” (s. 183). Ten aprioryczny rodzaj postępowania z góry określa to, co znajdujemy w świecie i narzuca paradygmaty myślenia. Jest to sposób właściwy zachodniej, naukowej *episteme* opartej na piśmie i sięgający być może czasów starożytnej filozofii greckiej, a już z pewnością oświeceniowej tradycji racjonalnej. Jej przeciwieństwem i odwróceniem ma być „strategia radaru”.

⁶ G. Godlewski, *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016. Poniżej wszystkie odniesienia z podaną numeracją stron, jeśli nie zaznaczam inaczej, pochodzą z tejże książki.

Przystępując do badania, nie dysponuje [dana osoba – M.B.] żadną przyjętą wcześniej teorią, żadnym paradygmatem, lecz działając jak tradycyjny radar, przyjmuje wobec rzeczywistości postawę otwartą [...]. (s. 15)

Otwartość polega na odbieraniu wszelkich sygnałów płynących z rzeczywistości. Osoba badająca utrzymuje status uczzonej czy uczonego, ponieważ jej nadrzędnym celem pozostaje wciąż poznawanie świata i nie porzeka na zanurzeniu się w nim. Ten rodzaj epistemologii nazywa Grzegorz Godlewski postawą „wrażliwej receptywności” (s. 16). Mimo iż w powyższym cytacie pojawiają się określenie „żadna teoria”, „żaden paradygmat”, to z ulgą czyta się fragmenty mówiące, iż jest to jedynie postulat i całkowite *epoché* znane z fenomenologii nie jest możliwe. Niemniej wrażliwość i dążenie do eliminacji wstępnych założeń sprawia, iż dostęp osoby badającej jest w mniejszym stopniu zdeterminowany schematami pojęciowymi narzucanymi przez dotychczasową wiedzę. Postępowanie zgodne ze strategią radaru, taka „kontraparadygmatyczna koncepcja poznania naukowego” (s. 17), charakterystyczna dla zwrotu antystrukturalnego i „zwrotu ku rzeczywistości” (s. 18), ma dawać uprzywilejowany dostęp do świata. Tak przedstawić można w skrócie *clou* programu badawczego wykładanego w książce.

Swoje postępowanie określa też Grzegorz Godlewski praktyką teoretyczną. Płynie ona z faktu, że teren, utożsamiany z rzeczywistością, jest ostateczną, a właściwie jedyną instancją orzekającą o tym, co się faktycznie bada i jakie wnioski się potem formułuje. To rzeczywistość kulturowa tego świata, praktyki społeczne, są źródłem i determinantą poznania właściwego rozwijanej przez Godlewskiego teorii kultury. Powiedzieć można, że zasadniczo jest to idea nie całkiem nowa, gdyż choćby już w 1937 r. Mao-tse-tung deklарował, że „wszelka wiedza pochodzi z bezpośredniego doświadczenia”. Wszelako powiedzieć trzeba, iż Grzegorz Godlewski z konsekwencją buduje własny program postępowania badawczego.

Ten ambitny cel realizuje w ponad dziesięciu rozdziałach, które krzyżują się ze sobą, tworzą pewien niehierarchiczny i nielinearny przekaz⁷. Rozdziały pogrupowane są w trzech częściach. Pierwsza dotyczy szeroko rozumianej antropologii słowa. Jest to koncepcja zaproponowana przez grono badaczy w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, w którym Grzegorz Godlewski od lat pracuje. W czterech rozdziałach zapoznajemy się z pomysłami, które mają pokazać, iż słowo nie jest przede wszystkim czymś, czego poszukują filozofowie i tradycyjni kulturoznawcy, a więc bytem samym w sobie, lecz jego istotą jest działanie, użycie w działaniu i wychodzenie poza siebie. Obszerne

⁷ Niektóre treści i założenia powtarzają się w kolejnych kilku rozdziałach. Wynika to z faktu, iż są one przedrukami publikowanych wcześniej tekstów. Z tego powodu szereg idei, dotyczących np. koncepcji Floriana Znanieckiego czy antropologii słowa, przewija się w tekście nieraz. Ten fakt można potraktować jako próbę przedstawienia określonych idei w różnych kontekstach na różne sposoby. Już Claude Lévi-Strauss nauczał, że w mitycznej narracji podaje się różne warianty tego samego przesłania w postaci z pozoru niepowiązanych epizodów, ale to dzięki metonimiczno-metaforycznym transformacjom takich epizodów owo przesłanie staje się pełne i zrozumiałe.

omówienie koncepcji Wittgensteina służy pokazaniu, w jakiej mierze filozofia gier językowych przyczyniła się do przełomu w rozumieniu języka w działaniu i jak istotna jest ona dla rozwijanej przez Godlewskiego antropologii słowa. Rozdział o antropologii słowa jako siostrze przyrodniej antropologii lingwistycznej pokazuje, w jakim względzie ta pierwsza idzie dalej niż ta druga, w jakim zakresie przekroczone zostają dotychczasowe horyzonty poznawcze. Natomiast rozdział o antropologii pisma jest wykazem obszarów kolejno penetrowanych przez antropologię słowa w postaci antropologii pisma, piśmienności, kultur piśmiennych. Poruszaniem się po tych obszarach wypowiedzi nazywa autor „strategią rozkwitania”. Antropologia słowa jest bez wątpienia przemyślaną dziedziną zainteresowań Grzegorza Godlewskiego i stanowi jego autentyczny wkład do tej szczegółowej dziedziny refleksji kulturoznawczej.

Drugą część stanowią bardzo dobre rozdziały przedstawiające teorie antropologiczne – antropologię procesualną Victora Turnera, antropologię postmodernistyczną i teorię praktyki. To również mocna partia książki, w której Grzegorz Godlewski pokazuje, iż głęboko przemyślał i – co ważniejsze – przetworzył na własny użytek wybrane wątki literatury przedmiotu. Każdy z tych rozdziałów może być zalecany jako lektura nie tylko dla antropologów i antropolożek, być może obowiązkowa dla studiujących ten przedmiot. Jak się rzekło, dyskutowane teorie wykorzystywane są do budowy własnego projektu badawczego lub, mówiąc w terminach preferowanych przez Godlewskiego, postawy badawczej otwartej na rzeczywistość i stawiającej na doświadczenie jako niezapośredniczony przez instrumentarium paradygmatów sposób poznania. Każdy rozdział jest krokiem zmierzającym do akceptacji paradygmatu otwartego, który jedynie ustala współrzędne wyznaczające obszar zainteresowań badawczych. Jest to także ścieżka prowadząca od myślenia paradygmatycznego do rzeczywistości, od tej drugiej do doświadczenia, od tego ostatniego do codzienności, a od tejże do praktyk, do praktyk kulturowych właśnie. Swe miejsce znajdują tutaj i idee fenomenologiczne, i teoria praktyki, i dekonstrukcyjne deklaracje postmodernistów.

Ostatnia część przedstawia sobą zarys pozytywnego projektu animityki kultury. Punktem wyjścia są założenia kulturalizmu Floriana Znanieckiego, którego działalnością Grzegorz Godlewski zajmuje się od lat. Wychodząc poza ustalenia polsko-amerykańskiego socjologa, stara się, poniekąd po raz kolejny, przedstawić własną ontologię kultury, czyli zestaw „zasad rządzących porządkiem kulturowym” (s. 255). Kultura nie ma być przy tym esencjalizowana, lecz wpływać z doświadczonej przez badacza w jakiegoś rodzaju fenomenologicznym akcie poznania, rzeczywistości kulturowej. Te ogólne ustalenia pozwalają na przedstawienie przyczynku do antropologii szkoły, która zdaniem autora powinna zmierzać od instytucji opartej na tekście, od „reżimu tekstualności”, „nachylenia tekstowego”, „tekstowego paradygmatu kultury” do *communitas* Victora Turnera, do antystruktury, która otwiera pole działań pobudzających wyobraźnię i rozwijających indywidualną kreatywność. W tym momencie widać, jak Godlewski wraca

do konstatacji zawartych w innych rozdziałach i jak poszczególne części pracy są ze sobą powiązane. Częścią tej partii jest także rozdział mówiący o sposobach animowania kultury w Fundacji i Ośrodku „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach, zwłaszcza prób animacji podejmowanych przez Krzysztofa Czyżewskiego, jej założyciela. I tym razem przebywamy drogę, w trakcie której widzimy, jak „praktykuje się rzeczywistość”, jak animuje się spotkania kultur. To jednocześnie drogowskaz pokazujący, w jaki sposób otwartość wobec nowych doświadczeń sprzyja użyźnianiu świata kultury i wyobraźni; to pozytywna ocena fenomenu wielokulturowości, której zresztą dotyczy w gruncie rzeczy ostatni rozdział.

W rzeczy samej, tak jak deklaruje Grzegorz Godlewski we wprowadzeniu, rozdziały układają się w „kłączową”, zintegrowaną, czyniącą sens całość. Rzecz jasna w każdej partii dzieła znajduję kontrowersyjne stwierdzenia. Tymczasem wyrażę tylko kilka szczegółowych uwag, zaś do bardziej ogólnych rozważań przejdę w następnej części artykułu.

I tak np. w partii pierwszej trudno zrozumieć, dlaczego nie pojawia się w ogóle nazwisko Johna L. Austina, twórcy koncepcji performatywów językowych. Przedstawianie fragmentu perypetii życiowych Wittgensteina w kategoriach faz obrzędu przejścia (s. 45) jest dość wyświechtanym zabiegiem, zaś mówienie, iż jego zmiana sposobu myślenia o filozofii była inicjacją antropologiczną, jest bardzo naciągane. Czy faktycznie da się to porównać do autentycznej inicjacji etnograficznej, polegającej na prowadzeniu badań terenowych w odmiennym kulturowo i/lub językowo środowisku (s. 45-46)? Pisanie o tym, iż można sobie wymyślać zwyczaje, byle mieściły się one w „logice kultury”, *poiésis* tejże, zaś akt taki jest zarazem wtajemniczeniem w antropologię (s. 60), to z kolei przejaw dezynwoltury. Co więcej, idea ta w sumie przeczy koncepcji „praktykowania rzeczywistości” i „wrażliwej receptywności”, postulowanymi przez Godlewskiego jako *sine qua non* wartościowego poznania w ramach preferowanej strategii radaru. Znam tego typu poglądy, przekazywano mi je nie gdzie indziej, jak na studiach kulturoznawczych, lecz jako antropolog kulturowy (nie kultury, o czym poniżej) nie mogę ich bezkrytycznie przyjąć. Pojęcia „podróży mentalnej” czy „intelektualnej”, które pozwalają na wymyślanie sytuacji stawiających pod znakiem zapytania dotychczasową wiedzę i stanowią jakoby istotę wyobraźni antropologicznej, dostarczającej najlepszego „instrumentu poznania”, także poznania teoretycznego (s. 61), są bardzo ogólnikowe, a w związku z tym kontrowersyjne. Wyobraźnia jawi się tu jako zupełnie niedookreślone pojęcie lub właściwość umysłu, które przypisać bądź odmówić można komu się tylko zechce, wedle uznania i gustu.

Z kolei koncepcja samorodnie rozwijanej w Instytucie Kultury Polskiej antropologii słowa nie oddaje, moim zdaniem, należnych zasług w dziele tworzenia teorii praktyk językowych nie tylko wspomnianemu Austinowi, lecz także – na przykład – etnolingwistyce Basila Bernsteina i badań nad użyciem języka Aarona L. Cicourela. Nie ma w ogóle wzmianki o „miękkiej” wersji krytycznej analizy

dyskursu uprawianej np. przez Ruth Wodak. Innymi słowy, pogląd, iż stosowne, zbliżone do uprawianego w kręgu twórców antropologii słowa podejście do praktyk językowych „bywa przyjmowane również w antropologii lingwistycznej, lecz najczęściej jedynie na poziomie deklaracji teoretycznych, nie znajdującej zadowalającego odzwierciedlenia w praktyce badawczej” (s. 77), jest nie tylko nietrafny, lecz wręcz niesprawiedliwy. Kiedy czytam program antropologii słowa wykładany w *Lunecie i radarze*, z którego pryncypiami się zgadzam, to odnoszę wrażenie, że w kwestii praktykowania takich założeń dzieje się dokładnie odwrotnie. Nie widzę tu, podobnie jak i w innych partiach książki, przełożenia teorii antropologii słowa na praktykę, czego nie można zarzucić współczesnej antropologii lingwistycznej.

Postulaty docierania do rzeczywistości przez wszystkie zmysły (*notabene*, cały dział współczesnej antropologii zmysłów, kojarzony choćby z takimi nazwiskami, jak Constance Classen i David Howes, jest pominięty, co w tym kontekście nieco zaskakuje) w doświadczeniu etnograficznym poprzez strategię „uczonej niewiedzy”, czy też, ściślej mówiąc, „uczonej »wiedzy nieuczonej«” (s. 224-230), brzmią zaiste atrakcyjnie i przekonująco. Jak nadmieniałem, na szczęście Grzegorz Godlewski zdaje sobie sprawę, że jest to ideał niemożliwy do zrealizowania. Odwoływanie się do czegoś w rodzaju niezapśredniczonego doświadczenia, a przynajmniej doświadczenia ze zminimalizowaną interwencją wiedzy nabytej, pozostaje p o s t u l a t e m, który, podobnie jak założenia antropologii słowa, nie zostaje w książce wcielony w życie. Nie sposób dowiedzieć się, jak Godlewski praktykuje swą ideę „uczonej »wiedzy nieuczonej«”. Kategorie życia i – często „niewysłowionej” – rzeczywistości pozostają jako ostateczne instancje odwoławcze na tyle mgliste, że trudno je i zastosować, i zakwestionować⁸.

Rekonstrukcji dzieł Victora Turnera, po części Clifforda Geertza i postmodernistów, takich jak James Clifford, Paul Rabinow i George Marcus, nie można właściwie nic zarzucić. Podporządkowana jest ona celowi nadrzędnemu, jakim jest prezentacja własnego poglądu na nieesencjalnie pojmowaną kulturę oraz sposób, w jaki możemy ją poznawać. Podobna uwaga odnosi się do koncepcji praktyki, w szczególności do wersji proponowanych przez Pierre’a Bourdieu i Michela de Certeau. To stosowny zabieg. Może uwzględnienie ustaleń innych, późniejszych badaczy, w szczególności Marshalla Sahlinsa i Sherry B. Ortner, a także Debohry Reed-Danahay czy Jean Comaroff i Jamesa Comaroffa, pozwoliłoby rzucić więcej światła na dyskutowane problemy, ale pragnienie utrzymania zwartości narracji tłumaczy brak wzmianki o tych dokonaniach. W pracach Sahlinsa, a także – by wrócić na krajowe podwórko – w całym dziele Jerzego Kmity i Anny Pałubickiej, znaleźć można interesujące idee dotyczące praktyki społecznej oraz relacji między strukturą (systemem) a działającym podmiotem, co jest jednym z ważnych zagadnień poruszanych w *Lunecie i radarze*. Wspomnienie tych teorii wzmocniłoby

⁸ Nawiasem mówiąc, celną krytykę kategorii „życia” wykładanej przez Dariusza Czaję przeprowadził Marcin Brocki w książce *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego 2008.

siłę przedstawianych argumentów, lecz ich pominięcie wciąż można wytłumaczyć koniecznością płynności narracji. Niemniej, kiedy pisze się o „teoretycznym poznaniu praktyki jako praktyki” (s. 218 [określenie Bourdieu – M.B.]) i twierdzi się przy tym, że uprawia się antropologię, to nie do końca zrozumiałe jest pominięcie dzieła Michaela Herzfelda *Antropologia*, którego podtytuł brzmi nie inaczej, jak: *praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*⁹. Wiele idei przedstawianych w *Lunecie i radarze* Herzfeld obszernie omawia.

Pojawia się też pytanie natury ogólniejszej. Wprowadzane kategorie wyobraźni, przeżywania, życia i uczonej niewiedzy mają stanowić środki pozwalające wykroczyć poza dotychczasowe schematy poznawcze i w tym względzie iść dalej niż antropologia kulturowa (patrz niżej) i dokonać przełomu, który nazwałbym roboczo „przełomem ateoretycznym”. Wszelako zapytać od razu można, czy te kategorie, jak zaznaczyłem niezbyt dookreślone, nie wywodzą się z arsenału filozofii i kulturoznawstwa? Wszystkie one nie pochodzą przecież z terenu, lecz zostały wyniesione z sal wykładowych uniwersytetu i z przeczytanych książek. To raczej fenomenolodzy, a nie rozmówcy antropolożek i antropologów, mówią o *life-worlds* czy o *epoché*. Podnosząc tę kwestię, pokazują jedynie, iż nie można mówić danym językiem i udawać, że pozostaje się poza jego dziedziną, uczestniczyć w dyskursie i być poza nim. Strategia radaru, wraz z jego pomocniczymi pojęciami reprezentuje sobą kategoriałnie taki sam paradygmat badawczy, jak wiele innych tego rodzaju „strategii”.

Tyle krytycznych uwag o charakterze bardziej szczegółowym. W następnej części podejmuję dyskusję z niektórymi tezami Godlewskiego, które rzutują na postrzeganie praktyki badawczej antropologii kulturowej i jej statusu jako dyscypliny naukowej w odniesieniu do postulowanej antropologii kultury.

Krytyczne spojrzenie na projekt antropologii kultury Grzegorza Godlewskiego

Grzegorz Godlewski należy do grona badaczy w dziedzinie kulturoznawstwa, którzy ze względu na swe zainteresowania antropologią kulturową określają się jako antropolodzy kultury. W swych pracach zajmują się tematami uznawanymi za antropologiczne, stosują terminy wypracowane przez antropologów społecznych i kulturowych oraz korzystają względnie dyskutują z teoriami wypracowanymi na gruncie antropologii akademickiej. Antropologia kultury ma być czymś innym, w pewnym sensie bardziej zaawansowanym zajęciem niż antropologia społeczno-kulturowa. Zdaniem Godlewskiego, tak właśnie jest, zaś uzasadnienie tego stanu przedstawia następująco:

⁹ M. Herzfeld, *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Macierzystym odniesieniem koncepcji wysuwanych w tej książce jest antropologia kultury [...] antropologia kultury nie jest dyscypliną naukową w tradycyjnym rozumieniu, lecz pojmowana jest tu jako orientacja badawcza wstępnie ukształtowana zgodnie z nowymi warunkami funkcjonowania nauki. To, najkrócej mówiąc, postparadygmatyczna postać antropologii kulturowej, obejmująca te same obszary, lecz nie podporządkowująca się reżimowi systemowości i nie uznająca granic oddzielających ją od innych pokrewnych nauk za nieprzekraczalne. (s. 18-19)

Tak więc, antropologia kultury (1) nie jest dyscypliną, lecz orientacją badawczą; (2) odpowiada na nowe warunki funkcjonowania nauki (w domyśle, antropologia kulturowa jakoś nie potrafi na nie odpowiedzieć, „została w blokach”); (3) reprezentuje postparadygmatyczne stadium rozwoju refleksji naukowej (wynika z tego, że antropologia kulturowa do tego stadium nie dojrzała i progę „post-” nie przekroczyła); (4) nie podporządkowuje się regułom myślenia systemowego (domniemywać należy, iż antropologia społeczno-kulturowa ciągle bezwolnie poddaje się zniewalającym umysł schematom); i (5) nie uznaje granic dyscyplinarnych (które antropologia społeczno-kulturowa uznaje i których nie przekracza). Jeśli pozostawać w kręgu myślenia wyrażonego przez Godlewskiego, to chęć odcięcia się od tak wyobrażanej antropologii kulturowej może być nawet zrozumiała. Jednak wielokrotnie odnosiłem wrażenie, że przedstawiana w książce antropologia kulturowa to słomiana figura, którą łatwo okładać z perspektywy propagowanej przez jej autora antropologii kultury. Ta ostatnia korzysta przy tym z sił witalnych, która ta pierwsza jej przekazała i po tym akcie jawi się wprawdzie jako wciąż jeszcze żywa, lecz raczej już dogorywająca skamielina intelektualna. Poniżej chciałbym pokazać, że to wyobrażenie antropologii budzi szereg zastrzeżeń i pomija wiele wątków w historii dyscypliny, które dowodzą, iż była ona prekursorska w sprawach przez Godlewskiego dyskutowanych oraz że obraz kreowany w *Lunecie i radarze* nie tylko odbiega od stanu faktycznego antropologii kulturowej dziś, ale że od długiego czasu czyni ona w praktyce to, co Grzegorz Godlewski postuluje w teorii.

Nade wszystko antropologia społeczno-kulturowa od samego początku starała się dotrzeć, w taki czy inny sposób, do „tubylczego punktu widzenia”. Pisał o tym już Bronisław Malinowski w swej książce *Argonauci zachodniego Pacyfiku* opublikowanej w 1922 r.¹⁰, a uważanej za podwaliny nowoczesnej antropologii opartej na długotrwałych badaniach terenowych; zresztą fakt ten nie uchodzi uwagi samemu Godlewskiemu (s. 152-153). Pokolenia badaczy dyskutowały zagadnienie docierania i przedstawiania świata innych kultur przez dziesięciolecia i zmagania te nigdy nie ustały. Przykłady można mnożyć prawie w nieskończoność, lecz pierwsza na myśl przychodzi mi książka *Naven* George’a Batesona opublikowana w roku 1936¹¹. Już wtedy w otwarty sposób mierzył się z pytaniami epistemologicznymi,

¹⁰ B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz (*idem*, *Dziela*, t. 3), PWN, Warszawa 1981.

¹¹ G. Bateson, *Naven*, Stanford University Press, Stanford 1958.

których niektóre aspekty teraz, po ośmiu dekadach, podnosi Grzegorz Godlewski. Najbardziej skrótowo rzecz ujmując, Bateson, który te akurat badania prowadził wśród Iatmulów z Nowej Gwinei, podważył realistyczne podejście do kultury oparte na naiwnej wierze, że obserwując dane zjawisko, opisuje się po prostu rzeczywistość społeczną. Przeciwnie, stwierdzał właśnie, iż postrzeganie kultury wynika z teorii, którą się stosuje w zbieraniu danych, ich analizie i interpretacji. Inaczej mówiąc, potwierdzał heisenbergowską zasadę, iż rzeczy jawią się nam jako funkcja używanej aparatury – w tym przypadku teorii czy schematów myślowych. Nie będę wchodził w szczegóły, lecz tytułowy rytuał *naven* zinterpretował z punktu widzenia socjologicznego (główna funkcja rytuału to integracja społeczna), etologicznego (w czasie rytuału, przez odwrócenie ról męskich i żeńskich, osiąga się integrację psychologiczną) i ejdologicznego (polega to na poszukiwaniu związku między strukturą rytuału a głównymi wzorami myślenia Iatmulów). Różne paradygmaty interpretacji dają różne rezultaty¹².

To samo można powiedzieć o niesamowitych, wielomiesięcznych badaniach Edwarda Edgara Evans-Pritcharda wśród Nuerów, a później wśród Azande. Jego książka *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, opublikowana w 1937 r.¹³, to efekt olbrzymiego wysiłku sprowadzającego się do próby wniknięcia w świat ludzi badanych, zrozumienia i przedstawienia logiki ich myślenia. Możliwe to było jedynie za sprawą dotarcia do ich sposobu życia i myślenia, znajomości języka, rozmowy i obcowania z rozmówcami w terenie. Być może Evans-Pritchard nie stawiał problemów tak jak stawia je dziś Godlewski, lecz z konieczności podchodził do sprawy w praktyczny sposób i, podobnie jak inni prowadzący badania etnograficzne, badał świat wyłaniający się z doświadczenia z innymi. Owszem, podawał tę wiedzę w terminach zrozumiałych w ówczesnym dyskursie naukowym – inaczej nie miałyby to sensu i któż tego nie czyni – niemniej przekraczał granice etnocentryzmu. Nie miał przy tym raczej wątpliwości, że zachodnia myśl naukowa jest bardziej racjonalna od myśli tubylczej, niemniej tę ostatnią zdołał wydobyć, scharakteryzować i przedstawić w naszym języku pojęciowym. Jak sam pisał:

Gdy widzimy jak jednostka ich [pojęć – M.B.] używa, możemy powiedzieć, że są mistyczne, lecz nie możemy powiedzieć, że jej ich użycie jest nielogiczne lub bezkrytyczne. [...] W momencie, gdy nauczymy się idiomu, reszta staje się łatwa...¹⁴

¹² W tym kontekście przychodzi na myśl jakże celny i ironiczny esej Leszka Kołakowskiego pt. *Ogólna teoria nie-uprawiania ogrodu*, który zresztą po raz pierwszy ukazał się nie gdzie indziej, jak w *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XV, no.1, Hilary term 1985.

¹³ E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008. Następujące poniżej ustalenia dotyczące Evans-Pritcharda, Sapira i Whorfa, Hansona, Davidsona i Hastrup, przedstawiam obszerniej w: M. Buchowski, *Zrozumieć Innego*, ed. cit. Niektóre cytaty zaczerpnięte są z tej pracy.

¹⁴ Przekład autora na podstawie: E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1937, s. 540-541.

To ciekawe, że myśli formułowane w sudańskim terenie przez Evans-Pritcharda (pierwszy jego artykuł na ten temat ukazał się w 1928 r.) zbieżne są z tym, co mniej więcej w tym samym czasie w zaciszu domowym i uniwersyteckich gabinetów formułował „późny” Wittgenstein. Z tego, co wiem, nie odwoływali się do siebie wzajemnie. Godlewski zachwyca się tym drugim, ja natomiast bardziej tym pierwszym badaczem, a to dlatego, że to, o czym pisał, wynikało z jego doświadczeń terenowych, bycia w świecie innych ludzi, a nie z samych spekulacji filozoficznych.

Pojawia się też wątek antropologii powiązanej z tak bliską sercu Grzegorza Godlewskiego lingwistyką. Już przed, a później po I wojnie światowej, w rzeczy samej w duchu podobnym do Evans-Pritcharda, relatywistyczne stanowisko rozwijali lingwiści Edward Sapir i Benjamin L. Whorf, znani zapewne doskonale autorowi *Lunety i radaru*. Ten pierwszy, poza wnikliwymi badaniami wnoszącymi wiele do studiów nad relatywizmem kulturowym, zaprzyjaźniał się ze swoimi informatorem. Jednym z nich był Tony Tillohash, który wyraźnie wpłynął na formułowane przez Sapira poglądy o – ogólnie rzecz biorąc – fonemach i psychologii języka. Zapytać więc można, czy to nie były koncepcje wyrastające z doświadczenia i czerpiące z wiedzy tubylczej? Ponadto, zainteresowania literaturą wpłynęły na to, iż Whorf widział ściśle związki między wzorami kultury a kreatywnością jednostek, co prowadziło jego zdaniem do bezustannej dialektyki jednostkowego i kulturowego, które na siebie oddziałują – a to przecież kwestia, wspomnianej i intrygującej Godlewskiego, relacji struktury i jednostki.

Z kolei Whorf pisał:

Dokonujemy segmentacji natury tropami wyznaczonymi przez nasze języki ojczyste. Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy, wręcz przeciwnie – rzeczywistość jawi się nam jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły – to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe... Dochodzimy do nowej zasady relatywizmu: postrzegający nie tworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne.¹⁵

Dlaczego o tym piszę? Bynajmniej nie dla erudycyjnego opisu. Chcę pokazać, że jeszcze przed Wittgensteinem, którego Godlewski – całkowicie słusznie – uważa za wybitnego myśliciela, antropologia kulturowa pozyskiwała swe dane przede wszystkim przez bezpośredni kontakt z rzeczywistością kulturową, którą jej przedstawiciele badali. Tego rodzaju relatywizm normatywny (Margaret Mead i in.), językowy (Whorf, Sapir i in.) i pojęciowy (Evans-Pritchard i in.), dostrzegalny jest w postewolucjonistycznej antropologii społeczno-kulturowej od jej zarania i długo przed Wittgensteinem. Stanowisko to wyrastało z doświadczeń badawczych – w terminologii Godlewskiego: ze stykania się z rzeczywistością

¹⁵ B.J. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1982, s. 284-285.

kulturową – antropologów, obcujących z ludźmi żyjącymi w innych światach społecznych i używających nieznanymi im pojęć kulturowych. Rzecz jasna, nie czynili tego w taki sposób, jaki postuluje autor *Lunety i radaru*, a więc programowo „bezzałożeniowo”. Dla większości z nich idee fenomenologii były albo nieznanymi, albo zbyt odległymi od tego, co robili w terenie. Wszelako efektem takich badań były nowe pomysły na kulturę i społeczeństwo. Właśnie z doświadczenia innych światów, innych *Lebenswelt* wyrastały relatywistyczne idee o możliwości istnienia i o istnieniu różnych światów moralnych, normatywnych i wreszcie pojęciowych, które niekoniecznie do siebie przystają. Temu zresztą, jak te światy innych kultur badać, poniekąd „z zewnątrz” (strategia lunety), czy „od wewnątrz” (postawa zbliżająca się do strategii radaru) poświęcona była, jakże istotna w tym kontekście, dyskusja o podejściu *emic* i *etic*, która w omawianej książce została zignorowana. Myśl, że nasze pojęcia są etnocentryczne i były znane antropologom już od bardzo dawna. Z czasem uznano, że nie należy po prostu takich systemów hierarchizować i europocentryzm stracił rację bytu. To w jaskrawy, czasem wręcz bolesny, sposób postawiło sprawę sposobu docierania do innych światów, do rzeczywistości kulturowej, do życia innych ludzi, a następnie przedstawiania własnego doświadczenia takich spotkań odbiorcom.

W efekcie tych procesów intelektualnych i dialogu antropologów z filozofami mamy dziś poglądy bardziej współczesnych filozofów, których podejście nazwałbym po prostu pragmatycznym, m.in. postulowanym przez Richarda Rorty’ego. W neopragmatyzmie nie ma konieczności odwoływania się do niemożliwej w praktyce idei badań prowadzonych bezzałożeniowo. Donald Davidson, na przykład, twierdził, iż do procesu translacji międzykulturowej nie przystępujemy z gotowym językiem. Język ten „wykuwa się w interakcji”. W tym samym duchu Ian Hacking kwestionuje wyobrażenie jednolitej, systemowej nauki i stwierdza, że

[...] nie ma takiej rzeczy jak jeden język totalny, który wnosimy [do interakcji – M.B.]. Przystępujemy [do procesu przekładu – M.B.] z wielością luźno połączonych języków z luźno powiązanych społeczności, w których żyjemy.¹⁶

To przy okazji kontekstualne, a nie holistyczne spojrzenie na kulturę. Praktyki danej kultury są zrozumiałe przez odniesienie do kontekstu, w których funkcjonują *hic et nunc*. Tego rodzaju kontekstualizm został już w zasadzie wyłożony przez antropologa F. Allana Hansona w połowie lat 70. minionego wieku¹⁷.

W parze z tym szła zresztą dekonstrukcja pojęcia kultury, której emblematem może być artykuł Lily Abu-Lughod¹⁸, ale pisali też o tym Uni Wikan, Ulf Hannerz, Homi Bhabha i wielu innych. Dzisiejszy antropolog lub antropolożka nie wyobraża

¹⁶ I. Hacking, *The parody of conversation*, [w:] E. Lepore (ed.), *Truth and interpretation: perspectives on philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1986, s. 458.

¹⁷ F.A. Hanson, *Meaning in culture*, Routledge and Kegan Paul, London 1975.

¹⁸ L. Abu-Lughod, *Writing against culture*, [w:] R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, School of American Research, Santa Fe 1990, s. 137-162.

sobie kultury jako zwartej całości, lecz nieciągłą, dynamiczną praktykę, nieustannie tworzoną w interakcji między ludźmi, jako pole zmagania różnych dyskursów. „Kultura” jest heterogeniczna i to na wszystkich możliwych poziomach, także lokalnych. Niewspółmierność dyskursów znajdujących w innych kulturach nie różni się jakościowo od nieprzystawalności dyskursów wewnątrz całości postrzeganej tradycyjnie jako jednolita kultura własna. W obydwu przypadkach staramy się nadać sens mniej lub bardziej nieoswojonym przez nas dyskursom. Stopień trudności określony jest przez odmienność kontekstów. Dyskursy są zróżnicowane klasowo, płciowo, wiekowo, regionalnie, lecz także pod względem uruchamianych stylów myślenia. W tej kotłowaniu myśli i sprężniętych działaniach nikt nie przystępuje do dialogu ani interpretacji z gotowym jego schematem, lecz czyni to na bieżąco. Znika dzięki temu kwestia subiektywnego czy wręcz hermeneutycznego wczuwania się w „tubylczy punkt widzenia”, w świat innych ludzi. Pragmatyka neutralizuje niemożliwy do zrealizowania plan bezzałożeniowego doświadczania rzeczywistości.

Nadmienie, że zwrot postmodernistyczny nie był jedyną rebelią przeciw schematom w antropologii. Trudno po prostu przyjmować, że przed nim istniała jednolita antropologia, która operowała jedynie w kręgu „systemowości”. To nie tylko Victor Turner czy Clifford Geertz, którzy tworzyli przecież równoległe z kognitywistami lub materialistami kulturowymi w rodzaju Marvinisa Harrisa, a przy okazji jako prekursorzy postmodernizmu byli zażarcie zwalczani przez Ernesta Gellnera. Od narodzin dyscypliny egzystowały obok siebie różne antropologie i paradygmaty. Działo się tak zawsze i wystarczy tutaj wspomnieć surrealistów antropologicznych z lat 20. XX w., którym przewodzili Georges Bataille i André Breton. Jego odmianą w kinematografii stała się etnofikcja, której główny reprezentant, Jean Rouché, zmarł niedawno, bo w roku 2004. Problem z tym, że w takiej zreifikowanej postaci antropologii, której obraz – przynajmniej w moim odbiorze – wyłania się z opisu Grzegorza Godlewskiego, również do czasów zwrotu postmodernistycznego, nigdy nie było. A zatem nawołuję, żeby nie traktować antropologii kulturowej jako jednolitej, ograniczonej do jednego schematu dyscypliny, albowiem zawsze były w niej różne tendencje i orientacje badawcze.

Ranga postmodernizmu w rozwoju teorii antropologicznych powinna być zrelatywizowana, choć nie ulega wątpliwości, iż bardzo uwrażliwił on antropologów i antropolożki na problemy doświadczenia, poznania, autorytetu etnograficznego i hierarchii wiedzy w terenie oraz po jego opuszczeniu. Pośrednim wyrazem tego – i jednocześnie rezultatem takich postmodernistycznych niepokojów poznawczych – może być koncepcja antropologii refleksyjnej proponowanej dwie dekady temu przez Kirsten Hastrup:

Antropologia refleksyjna lokuje się pomiędzy biegunami teorii korespondencji i teorii konstytuowania rzeczywistości, które były uznane za równie nieadekwatne...
Pierwsza rości sobie prawo do odzwierciedlania rzeczywistości; ontologia i episte-

mologia stanowią jedno. Druga odrzuca ten rodzaj realizmu i dopuszcza myśl o tym, że rzeczywistość jest konstytuowana. Uznając prawdziwie refleksyjną antropologię nie musimy dokonywać wyboru, lecz powinniśmy mieć możliwość żyć z paradoksem istnienia rzeczywistości definiowanych.¹⁹

Z mojego punktu widzenia odniesienia się do tego typu zasygnalizowanych właśnie kwestii brak w dyskutowanej refleksji kulturoznawcy o antropologii kulturowej. Problemy te były też poruszane obszernie wiele lat temu, np. w pracy Wojciecha J. Burszty, *Antropologiczne wymiary kultury*²⁰ oraz – przepraszam, że o tym wspominam, ale naprawdę nie o autopromocję mi chodzi – w moich trzech książkach²¹. Nie mam rzecz oczywista pretensji, że Godlewski nie uwzględnił jakichś badaczek lub badaczy, w szczególności tego ostatniego; tak można by bawić się w nieskończoność. Myślę jednak, że odniesienie się do niektórych wspomnianych przeze mnie wątków pomogłoby w pokazaniu większego spektrum antropologii społeczno-kulturowej, jej różnorodności i na umieszczenie własnego programu w szerszym kontekście. Wspominam też o tym, by podnieść jedno z zasadniczych zastrzeżeń towarzyszących mi przez całą lekturę książki: odnosiłem miejscami wrażenie, iż Grzegorz Godlewski pisze o antropologii kulturowej, którą sobie wyobraża i która już była.

Uderzającymi przykładami powyższego jest np. koncepcja kultur pre-, ko- i postfiguratywnych Margaret Mead (s. 258-259); dla antropologów kulturowych to „archeologia wiedzy”. Sugerowany konserwatyzm i samoodtworzenie się „kultur społeczeństw plemiennych” (s. 257), to poglądy praktycznie w tej dyscyplinie już zdezawuowane. Postmodernizm, to lata 80. ubiegłego stulecia; Victor Turner zmarł w roku 1983, a Bourdieu formułował swe idee w latach 70. i 80. XX w. Od tego czasu zmieniło się w antropologii bardzo wiele. Uwaga ta nie dotyczy wszystkich wątków pracy, albowiem rozważania o antropologii doświadczenia, kojarzonej z nazwiskami takimi, jak np. Thomas Csordas, Michael Jackson, Robert Desjarlais, Jason C. Throop i *last but not least*, Tomasz Rakowski²², to współczesność. Rzec jasna Tim Ingold, osoba trochę z „innej bajki”, lecz korzystająca z inspiracji Heideggera, to także jak najbardziej aktualna propozycja.

Jak, na koniec i moim zdaniem, wygląda kwestia praktykowania antropologii kulturowej i społecznej w s p ó ł c z e ś n i e ? Spróbuję to przedstawić za pomocą zapoznanych w książce kategorii *emic* i *etic*. Jak przekonywałem, antropolodzy

¹⁹ K. Hastrup, *A passage to anthropology*, Routledge, London 1995, s. 50. Ponieważ nie dysponuję w tej chwili polskim tłumaczeniem (K. Hastrup, *Druga ku antropologii. Między teorią a doświadczeniem*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008), przeto odwołuję się do oryginału angielskiego, tłumaczenie M.B.).

²⁰ W.J. Burszta, *Antropologiczne wymiary kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1991.

²¹ M. Buchowski, *Racjonalność, translacja, interpretacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1990; *idem*, *The rational Other*, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”, Poznań 1997; *idem*, *Zrozumieć Innego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1984.

²² T. Rakowski, *Lowcy, zbieracze, praktycy niemocy, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008.

społeczno-kulturowi w zdecydowanej większości zawsze brali w swych badaniach pod uwagę perspektywę *emic*. Sytuacja jest jednak skomplikowana, a dla praktykujących antropologię w terenie kwestia ta jawi się w realistyczny, pragmatyczny, a nie tylko postulatywny sposób. Chcąc nie chcąc, każdy badacz i każda badaczka polega na swojej wiedzy, którą wnosi do terenu. Jak przekonuje Casper Bruun Jensen, doświadczenie terenowe jest bezustanną mieszanką „etycznego” zbierania faktów i „emicznego” doświadczania świata badanych. Sposoby docierania do nich, ich przedstawiania i wyjaśniania oscylują między *emic* i *etic*. Podejście *emic* pojawia się tylko w ramach *etic*. Ważną rolę odgrywa w tym kompetencja językowa. Niemniej nawet ta ostatnia nie gwarantuje poprawności zebranych faktów, albowiem informatorzy mogą odgrywać dla nas swe nienaturalne role lub po prostu mówić i robić rzeczy, jakie chcieliby, abyśmy usłyszeli i widzieli, a powstrzymywać się od takich działań i słów, których uznają za wstydlive lub po prostu prywatne. Nawet wtedy, gdy chce się opisać „fakty”, to kwestia *emic* nieuchronnie się pojawia – czymże bowiem są artefakty bez objaśnień ludzi, którzy ich używają? Jednakowoż prawo to działa także w drugą stronę i *etic* wyłania się w kontekście *emic*. To jest właśnie dialektyka poznania w działaniu, rodzaj *emetic*²³, i nie dzieje się tak, jakby chciał tego Godlewski, że – upraszczając rzecz całą nieco – to po prostu *emic* strukturyzuje nasze doświadczenie, a na dalszym etapie jego przedstawianie²⁴.

W tym miejscu przychodzą mi na myśl konstruktywne przykłady praktykujących antropologię, jak choćby teksty autorów piszących w pracy zbiorowej odnoszącej się – co czytelne jest już w jej tytule – do poruszanych przez Godlewskiego tematów: *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*²⁵. W pracy tej działania ludzi, ich codzienne praktyki bierze się zawsze pod uwagę. W tym przypadku praktyki religijne, złożone i trudne do ogarnięcia, opisuje się nie inaczej, jak przez uczestniczenie w nich. W ośmiu rozdziałach czytamy o sposobach, za pomocą których ludzie radzą sobie konceptualnie i praktycznie z religią, w szczególności dzięki wierzeniom i rytuałom, a także jak nadają sens przekazywanym im schematom myślenia i działania oraz jakie **z n a c z e n i e** temu kompleksowi praktyk zwanemu „religia” **p r z y p i s u j ą**. Nie rozdzielają doktryny i norm religijnych od praktyk codziennych. Zamiast tego autorzy uświadamiają nam, jak doktryna religijna **w y r a ż a n a j e s t w p r a k t y k a c h i p r z e z t e p r a k t y k i i s t n i e j e**. To właśnie stykanie się wielkich narracji i idei, jakimi

²³ C.P. Jensen, *Vertiginous Worlds and emetic anthropologies*. Referat wygłoszony na konferencji “The World Multiple: Everyday Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds. A comparative Study of ‘Indigenous Knowledge’ and ‘Modern Science’”, National Museum of Ethnology, Osaka, 10-13.12.2016.

²⁴ Co więcej, w duchu Brunona Latoura w łańcuch interakcyjny włącza się świat przedmiotów, rzeczy i przyrody; jako najnowszy przykład takiego podejścia polecam artykuł: Yen-Ling Tsai, I. Carbonell, J. Chervier i A. Lowenhaupt Tsing, *Golden Snail Opera: The-more-than-human performance of friendly farming on Tawian’s Lanyang Plain*, *Current Anthropology* 31(4), 2016: 520-544.

²⁵ S. Schielke, L. Debevec (eds.), *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion* Berghahn, New York – Oxford 2012.

są schematy religijne, oraz codziennych praktyk jest przedmiotem uwagi badaczy terenowych. Schematy (struktury) są nieraz sprzeczne z tym, co ludzie robią, lecz nie kto inny jak antropolog dają temu świadectwo. Stykają się z ludźmi z krwi i kości, z ich przeżywanymi i doświadczanymi światami. To jest praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie, które jest jednocześnie teorią poznania wyrastającą ze spotkania z Innym, z „pracy z” ludźmi i z próby zrozumienia sensu nadawanego przez nich rzeczywistości, w której wszyscy się zanurzamy. Osobiście stawiam to wyżej niż praktykowanie teorii, a więc i antropologię kultury jako rodzaj refleksji kulturoznawczej przedstawionej w książce *Luneta i radar*, choć rzecz jasna nie tylko w niej. Dlatego wolę być antropologiem kulturowym. Wszakże zdaję sobie sprawę, że to już jest kwestia preferencji intelektualnych.

Michał Buchowski

Anthropology of Culture and Cultural Anthropology. Some Critical Remarks

Abstract

In the article the relationship between cultural anthropology and anthropology of culture is discussed. Arguments result from the reading of Grzegorz Godlewski's book *Telescope and Radar. Essays in on Anthropological Theory of Culture*. Polish cultural studies, the fundamentals of which were laid almost a half century ago, inter alia, by Anna Pałubicka, have become a well-established academic discipline. One of its strands is called anthropology of culture, which, according to Godlewski, is "a postparadigmatic guise of cultural anthropology that covers same areas, but is not subordinated to the regime of a schematic system." In the polemical manner, the author shows how merely sheer theoretical postulates of the anthropology of culture with respect to understanding the Others presented in the book, have been practiced in cultural anthropology for a very long time and are being refined today.

Keywords: cultural anthropology, anthropology of culture, cross-cultural translation, cross-cultural understanding, phenomenology, *epoché*.