

Wojciech Józef Burszta

Jerzy Kmita – inspiracje

Kiedy 31 lipca 2012 roku tłumnie żegnaliśmy na Cmentarzu Junikowskim w Poznaniu Profesora Jerzego Kmitę, wracając z tej smutnej uroczystości, przystanąłem na grobie moich rodziców, którzy spoczywają w bezpośrednim sąsiedztwie. Zdałem sobie wówczas sprawę, że zamknął się dla mnie ostatecznie najważniejszy okres życia, ten, który ukształtował mnie jako badacza i człowieka. Wychowany w rodzinie etnografa i socjologa, profesora Józefa Burszty, studia zacząłem – mimo protestów Ojca – na poznańskiej etnografii, ale już po pierwszym roku czegoś mi w ówczesnej, stosunkowo wąskiej perspektywie etnologii krajowej brakowało. Wraz z przyjacielem, Michałem Buchowskim, zdecydowaliśmy się więc zapisać w roku 1976 na świeżo otwarte studia kulturoznawcze, których pierwszy rok właśnie debiutował. To był, jak się okazało po latach, trafny i brzemienny w skutki wybór, mimo iż tego drugiego kierunku nie ukończyłem. Jak powiadał mój ojciec, bardzo szybko „wsiąknąłem w Kmitę” i jego sposób widzenia nauki, roli porządnej refleksji epistemologicznej i metodologicznej, a także – co chyba najważniejsze – starałem się rozwijać wybrane aspekty zaproponowanej przez niego teorii kultury. Zarówno pracę magisterską, jak i doktorską napisałem pod kierunkiem Profesora, a jego życzliwe rady i opiekę czułem także, przygotowując rozprawę habilitacyjną.

Z rozległego dorobku Jerzego Kmity, który przyswajałem bez problemu, mimo dość szczególnego języka i – nieznosnych dla większości – „znaczków”, największe znaczenie miały dla mnie rozważania nad teoretycznymi podstawami humanistyki, a pierwszym tematem, jakim się zająłem, była wiwisekcja statusu etnologii pod kątem możliwości przekroczenia przedteoretycznej, spontanicznej wersji jej uprawiania, dominującej w Polsce. W ten nurt wpisało się też rozliczenie z „paradygmatem ludowości” i próba skonstruowania takiej wersji badań etnologicznych, która kładłaby nacisk na owe „żywe stany kultury”, o jakich pisał Max Weber, a które tak zajmowały społeczno-regulacyjną teorię kultury Jerzego Kmity. To z kolei skierowało mnie do lektury prac związanych z antynaturalizmem w humanistyce, ku założeniom interpretacji humanistycznej i w końcu – ku Kmitowskiej idei humanistyki zintegrowanej.

Książką, którą uważam za najistotniejszą w dorobku mojego mistrza, jest jednak niewątpliwie wydana w roku 1985 *Kultura i poznanie*. Inspiracje w niej zwarte, ciągle o niewykorzystanym potencjale, wiążą się przede wszystkim z ideą podmiotowej rekonstrukcji kultury oraz koegzystencją związków metonimiczno-metaforycznych jako mechanizmie kierującym myśleniem symbolicznym. Badania antropologiczne dostarczają najszerzego materiału (w sensie typologicznym i porównawczym), który pozwala analitycznie i interpretacyjnie „nicować” kulturę jako zespół norm i dyrektyw o ostatecznie językowej naturze pod tym właśnie kątem. Nieskromnie napiszę, że zajmując się ideacyjną teorią kultury sformułowaną przez Warda Goodenougha, zainteresowałem Kmitę badaniami etnonauki i an-

tropologii kognitywnej, które w zrewidowanej postaci pojawiają się później w jego autorskiej wersji teorii kultury.

Podmiotowa rekonstrukcja kultury proponowana przez Kmitę to krytycznie opracowany i epistemologicznie uzasadniony wariant ujmowania zjawisk kultury „ze współczynnikiem humanistycznym”. Samo zaś zjawisko podmiotowe to „wszelki taki obiekt lub stan rzeczy, który jest odniesieniem przedmiotowym danej jednostki komunikatywnej: językowej, artystycznej, obyczajowej itp., a przy tym owo odniesienie przedmiotowe ujmowane jest jako zjawisko spełniające sądy tworzące założenia semantyki odnośnej jednostki, zaś werbalizowane w zdaniach czy formułach zdaniowych języka przynależnego do badanej kultury. Fakt, że owe założenia są »wymieniane«, nie zaś »używane« – w Quine’owskim sensie obydwu tych zwrotów – rozstrzyga właśnie o tym, iż mamy tu do czynienia ze zjawiskiem podmiotowym, nie zaś zobiektywizowanym”¹. Stosowane podmiotowo pojęcia, jakie wchodzi w rachubę przy językowo-podmiotowym rekonstruowaniu kultury, przynależą do dwóch kategorii. Są to, po pierwsze, wszelkie odniesienia przedmiotowe wszelkich autonomicznych i nieautonomicznych jednostek komunikatywnych stosowanych w sferze komunikacji regulowanej przez daną kulturę. Po drugie, są to „trzy klasy zjawisk, o których mowa jest we wszelkich sądach normatywnych i dyrektywalnych tworzących całość kultury: (a) podejmowane czynności (lub ich wytwory), (b) intencjonalnie relewantne okoliczności ich podejmowania, (c) wartości intencjonalnie realizowane za pośrednictwem rzeczonych czynności (lub ich wytworów)”². Zjawiska należące do klas (a)–(c) dają się rekonstruować w trybie podmiotowo-interpretacyjnym o tyle tylko, o ile są odniesieniami przedmiotowymi jednostek komunikatywnych danej kultury, inaczej mówiąc – czynności, kontekst i wartości są poznawalne tylko jako obiekty lub stany rzeczy zakomunikowane w trybie społeczno-kulturowym.

W swojej książce *Język a kultura w myśli etnologicznej* (1986) wykorzystałem te inspiracje do badań nad językowym obrazem świata, pokazując, że antropologia o nachyleniu językoznawczym w różnych swoich wariantach pragnie rekonstruować formy pojęciowe badanych kultur, zakładając, że nie można ich poznać i przedstawić inaczej, jak tylko za pośrednictwem formuł zdaniowych języka należącego do wchodzącej w grę kultury. Zgodnie bowiem z teorią Kmity formy pojęciowe to przecież układy sądów, nazywane różnie – „kodami”, „wiedzą”, „standardami” czy „kompetencją”, które tworzą założenia semantyki odpowiednich jednostek komunikowania, nie tylko zresztą językowego. Ale te możemy „ogarnąć poznawczo” tylko dzięki ich werbalizacji.

Taką drogą poszedłem później, zajmując się różnymi aspektami antropologicznego poznania kultury, statusem tak zwanych kultur synkretycznych (magicznych), w tym zwłaszcza mową magiczną, kulturą chłopską, a wreszcie kulturą ponowoczesną i nacjonalizmem. Wiele inspiracji czerpałem w tym względzie z tropów zwartych w pojęciu tak zwanej strefy pozornej ciągłości genetycznej, omawianym w artykule Kmity *Epistemologia w oczach kulturoznawcy* (1985). Chodzi o pozorne zmiany w sposobach badania kultury, takie, w ramach

¹ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 65.

² *Ibidem*, s. 71.

których dyrektywy metodologiczne obecnie obowiązujące, a dotyczące inferencyjnego operowania terminami sprawiają wrażenie, jakby nadal – mimo wszystko – wyrażały to samo pojęcie, na przykład folkloru czy kultury ludowej, którego semantyka miała ulec zmianie. Problem leży w braku relacji zwrotnej pomiędzy skodyfikowanym systemem pojęciowo-teoretycznym a stanem kultury opisywanym za jego pomocą; mówiąc metaforycznie, stan ten „wymyka” się dotychczasowemu oglądowi, który „nie widzi”, że opisuje stany rzeczy niemające już wiele wspólnego z nowymi jakościami kultury. Za Kmitą stawiałem tedy tezę, że „Aby etnologia mogła zachować »wieczną młodość« w sensie Weberowskim, niezbędnie nastąpić muszą zmiany w semantyce dotychczas funkcjonujących w niej pojęć. W naszym przypadku: chodzi o negatywne nawiązanie do tych elementów semantyczno-metodologicznych dotychczasowej praktyki badawczej, których nie da się zachować bez zmian, o ile posługiwanie się np. terminem »folklorizm« nie ma należeć do wspomnianej strefy pozornej ciągłości genetycznej”.

Kiedy ostatnio zająłem się bliżej lekturą pism Raymonda Williamsa, znalazłem podobne postulaty w jego eseju *Struktury odczuwania*: „W większości opisów służących do przedstawienia kultury i społeczeństwa używa się zwyczajnego czasu przeszłego. To bezpośrednie i ciągłe przekształcanie doświadczenia w skończone produkty stanowi największą przeszkodę w poznaniu ludzkiej działalności kulturalnej. To, co byłoby dającym się bronić sposobem postępowania w świadomie wybranej formie opowiadania, w którym na podstawie pewnych przypuszczeń wiele działań można uznać za skończone, zwykle bywa przenoszone nie tylko na żywą tkankę przeszłości, ale również na życie współczesne, w którym kontakty, instytucje i formacje, w jakich wciąż z wigorem uczestniczymy, przeistaczają się – na mocy przyjętego chwytu opowiadania – w ukształtowane już raczej całości niż w formujące się jeszcze i formowane procesy. Zatem analiza koncentruje się na stosunkach pomiędzy tymi ukształtowanymi już instytucjami, formacjami oraz doświadczeniami, tak iż teraz – podobnie jak w przeszłości – istnieją tylko zakrzeplone i wyraźne formy, podczas gdy żywa terażniejszość z reguły traci znaczenie”³. Ta kongenialność myśli Kmity i Williamsa nie dziwi, zważywszy na ich starania, aby Marksowskie rozważania nad kulturą uczynić osią teoretycznego spojrzenia na współczesność.

Wokół idei interpretacji humanistycznej Jerzego Kmity zbudowaliśmy także z Michałem Buchowskim zespół tez dotyczących jej szczególnego wariantu, jakim jest interpretacja antropologiczna. W wyniku własnych prac i uczestnictwa w prowadzonym przez Kmitę temacie badawczym „Współczesna filozofia nauki” powstała nasza wspólna książka *O założeniach interpretacji antropologicznej* (1992), w której inspiracje naszego Mistrza są aż nadto widoczne.

Mijały lata, wyprowadziłem się z Poznania, mekki „szkoły poznańskiej”, a jednak nigdy nie „porzuciłem” Kmity, choć jego oddziaływanie z pewnością słabło w polskiej nauce w następnych latach. Gremialnie zachłystywano się postmodernizmem, Derridą, Rortym i Lyotardem, w kraju zaczęto intensywnie wydawać książki Zygmunta Baumana, a model

³ R. Williams, *Struktury odczuwania*, w: *idem, Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki i E. Kasperski, PWN, Warszawa 1989, s. 210.

uprawiania humanistyki przez Kmitę zdawał się odchodzić do lamusa. Nie tak jednak było – Kmita cierpliwie i pracowicie zapoznawał się z istotą kolejnych „humanistycznych zwrotów”, zawsze przez pryzmat własnych założeń, czego efektem były książki z pewnością zasługujące na większą uwagę niż ta, z którą się spotkały: *Jak słowa łączą się ze światem? Studium krytyczne neopragmatyzmu* (1995), *Wymykanie się uniwersaliom* (2000) i *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze* (2007). Ta trzecia jest ostatnią oryginalną pracą Profesora, choć w tym samym roku ukazał się jeszcze zbiór *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Owe ostatnie prace bardzo mnie inspirowały i – ponownie – starałem się ich ważne myśli przenosić na grunt antropologii, a później także kulturoznawstwa w ich wariacie związanej z *cultural studies*.

W tekście z okazji siedemdziesięciolecia Profesora, zatytułowanym *Teoria kultury dzisiaj, czyli dłużej klasztor jako przeora*, pisałem, że nawiązuję bezpośrednio do kilku kluczowych pojęć, jakie pojawiają się w jego najnowszych dociekaniach. Chodziło mi o pojęcia nominalizmu (lingwistycznego i kulturowego) oraz o dwa warianty antyfundamentalizmu – odpowiednio – biernego i aktywnego. Nawiązanie do nich, które mam na myśli, jest wprawdzie bezpośrednie w tym sensie, iż pojęciami tymi będę się posługiwał, ale dokonuję jednocześnie ich swoistego „przełożenia” względnie „przeniesienia” na grunt teorii kultury, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co tradycyjnie zwie się „antropologiczną koncepcją kultury”. Interesuje mnie zwłaszcza, co poprzez pryzmat tych, mających szacowną tradycję w filozofii, terminów badacz ludzkiej intencjonalności jest w stanie „dostrzec” we współczesnych debatach ogniskujących się wokół kryzysu reprezentacji w jego skonkretyzowanej postaci, którą określa hasło „upadku pojęcia i teorii kultury”. Czyniąc to, co zapowiadam, dokonuję także kolejnego nawiązania do poglądów Kmity, tym razem do założeń społeczno-regulacyjnej teorii kultury, w której świetle zresztą pojęcia nominalizmu i antyfundamentalizmu na kartach wspomnianych dwóch książek zyskują odmienną, autorską wykładnię i szerszy, pozafilozoficzny kontekst. Posłuży mi ona także do innego celu, a mianowicie jako akceptowana przeze mnie generalnie płaszczyzna teoretyczna, z punktu widzenia której poczynię kilka spostrzeżeń odnośnie do potrzeby zajmowania się – mimo wszystko – „klasztorom kultury”, a nie tylko jego kolejnymi mieszkańcami – przeorami. Nie byłoby tych drugich jako wyodrębnionej kategorii społecznej, gdyby nie istnienie, choćby tylko metaforyczne, schronienia dla nich, gdzie mogą się poczuć *chez soi*. Pisze bowiem Jerzy Kmita, iż „nie wyobrażam sobie »faktów« świadczących, iż w danej, choćby i najdziwniej ukonstytuowanej społeczności zanikła wszelka intersubiektywna komunikacja, od językowej poczynając. Zarazem jednak niezwykle jest dla mnie sympatyczny pomysł kultury, w ramach której nikt nie byłby przymuszany do pozorowania choćby – takiego a nie innego wyboru światopoglądowego; kultura, w której kontekście relacja symbolizowania aksjologicznego »rozwiąłyby się«, wydaje mi się być nie tylko możliwa z punktu widzenia społeczno-regulacyjnego, ale i, powtarzam, poniekąd wielce sympatyczna”⁴. Z perspektywy antropologicznej (socjologicznej, kulturoznawczej) dostrzec można, iż ci wszyscy bada-

⁴ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 254.

cze niebędący filozofami, którzy gremialnie rezygnują dziś z posługiwania się pojęciem kultury jako regulatora ludzkich poczynań, projektują właśnie nie co innego, jak „kulturę” pojmovaną nominalistycznie, uważając nadto, iż wskazują na „fakty” potwierdzające, że rzeczony stan kultury daje się empirycznie stwierdzić. Ponowoczesność, bo o nią tutaj idzie, byłaby w tym świetle może nie tyle kulturą bez symboli, jak chce Kmita (żaden antropolog nie może przystać na podobną konkluzję, gdyż pozbawiałby się możliwości uprawiania zawodu), ile kulturą o symbolice „fraktalnej”, żeby odwołać się do Jeana Baudrillarda.

Jak się okazuje, a widać to świetnie w ostatnich debatach w obrębie krytycznych wariantów kulturoznawstwa i antropologii, potrzeba teorii kultury, która byłaby pewnym horyzontem porządkowania płynnej nowoczesności, pojawia się z coraz większą mocą. Przyglądając się owemu „powrotowi teorii”, raz jeszcze nawiązałem do Kmity w ostatnim czasie, tym razem w kontekście nieusuwalnej ksenogamiczności tego pojęcia. Niestety, nie zdążyłem już podzielić się tymi intuicjami z Profesorem, chociaż mam nadzieję, że zerknął do mojej książki *Świat jako więzienie kultury* (2008), w której pisałem, że w swojej najnowszej książce konsekwentnie powraca do idei budowania poważnego kulturoznawstwa jako trzonowej dyscypliny humanistyki zintegrowanej. Proponuje więc coś, co stoi w opozycji do dominujących do niedawna trendów w dzisiejszych studiach kulturowych, a więc zachęca do poszukiwania owej wspólnej płaszczyzny, a nie do budowania kolejnych podziałów opartych na przesłance, że kultura tworzy nade wszystko „różnice” i tylko one w istocie się liczą. Dla autora szkicu „Kultura”, pomieszczonego w *Konieczne serio ironisty*, dwa względy decydują o tym, dlaczego odpowiednia charakterystyka pojęcia kultury jest tak ważna, że nie należy bezkrytycznie przyjmować i stosować takich rozumień, często intuicyjno-potocznych, tego pojęcia, z jakimi mamy powszechnie do czynienia w obrębie hybrydycznych badań kulturoznawczych ostatnich lat. Píše więc: „Po pierwsze, zastanawiając się sporo czasu nad wywodami rozwijanymi w akademickiej humanistyce, doszedłem do przekonania, że wszystkie one dotyczą fenomenów mieszczących się w ramach odpowiednio rozczłonkowanej kultury w rozumieniu Goodenougha. Chcąc tedy z sensem uprawiać humanistykę, trzeba operować w tym duchu naświetlonym pojęciem kultury. Po drugie, zdając sobie sprawę z tego, że pojęcie kultury Goodenougha może być w szczegółach interpretowane bez końca, uznałem, że winno się preferować taką interpretację, która zdaje się optymalnie zapowiadać inspiracje donioślejsze dla humanisty i najpożyteczniejsze dla humanistycznej praktyki badawczej, praktyki dostarczającej informacje o nas, o ludziach dziś żyjących, a zarazem myślących o ludziach żyjących już w owej kulturze, najwcześniejszych nawet naszych przodkach” (s. 48–49).

To tylko kilka spisanych dość pospiesznie refleksji o roli Jerzego Kmity w moim naukowym życiu. Wynika z nich chyba, że nie jest żadną przesadą powiedzieć, że był i jest dla mnie Mistrzem, ma status *primus inter pares* wśród panteonu mądrych ludzi, jakich spotkałem na swojej drodze. Jako że drugą taką osobą był zawsze mój Ojciec, tak ważne jest dla mnie wspomnienie, kiedy w trakcie uroczystości po obronie przeze mnie doktoratu przyglądałem się, jak obaj zawzięcie dyskutują, wychylają kolejne wódeczki, a ja siedziałem szczęśliwy, że mam ich obok siebie – dwóch nauczycieli. Dzisiaj też spoczęli blisko siebie i odwiedzając ich groby, mam poczucie, że wracam do początku, że metonimicznie do nich przylegam.