

Michał Buchowski

Jerzy Kmita dla antropologów

W etnologii polskiej do początku lat 70. ubiegłego stulecia dominował pozytywistyczny w duchu paradygmat, który określić można mianem „etnografizmu”¹. Już w połowie tej dekady pojawiły się jednak nowe idee. W kręgach warszawsko-krakowskich powstał manifest, który odmienne metodologicznie poczynania, takie jak strukturalizm à la Lévi-Strauss, semiotykę, symbolizm à la Mary Douglas, Edmund Leach i Victor W. Turner oraz fenomenologię, podciągał pod wspólny mianownik „nowej etnologii polskiej”. Prawie równolegle rozwijała się w ośrodku poznańskim „nowa antropologia”, inspirowana ściśle związanymi z sobą epistemologią historyczną i społeczno-regulacyjną teorią kultury zaproponowanymi przez Jerzego Kmitę. Refleksja metodologiczna i teoretycznokulturowa były z sobą ściśle splecione. Z pewnością inaczej niż w przypadku „nowej etnologii” szkoła poznańska akceptowała zwarty system reguł metodologicznych.

Etnologiczna egzemplifikacja myśli Kmity znalazła początkowo wyraz przede wszystkim w pracach z dziedziny historii i teorii myśli antropologicznej. Szkoła kierowała się kilkoma założeniami, dziś powszechnie akceptowanymi, lecz wówczas nowatorskimi. I tak, naukę traktowano jako *dziedzinę kultury*, podobnie jak język czy sztukę. Dlatego wszystkie teorie etnologiczne opisywano jako wytwór epoki i społeczeństwa, w których się pojawiają; uczeni je przedstawiający żyją w kontekście kulturowym, w którym mogą zaistnieć odpowiednie teorie wyrastające z klimatu intelektualnego i krytycznie nawiązujące do ustaleń poprzedników i współczesnych specjalistów z danej dziedziny. Wyobrażenia naukowe nie odzwierciedlają rzeczywistości, jak chcieli tego pozytywiści i naiwni realisci, lecz są w całości „kulturowym wymiarem ludzkiego świata obiektywnego”². Dokładnie w tym samym czasie Sherry Ortner, czołowa antropolożka amerykańska, pisała, iż „istnieje tylko jedna rzeczywistość, a ta konstytuowana jest przez kulturę od stóp do głów”³. Ponadto była to *zasada historyzmu* rozumiana w podwójnym sensie. Po pierwsze, proces dziejowy kształtowany przez ludzi odtwarzających i twórczo przetwarzających praktyki społeczne zmienia ich społeczeństwa i kultury, a tym samym także wyobrażenie o nich oraz o kulturach minionych i współczesnych, w tym o społeczeństwach i kulturach Innych, tak zwanych plemiennych, zarejestrowanych w opisach typu etnograficznego. Sprawia to, że w dziełach antropologicznych przedstawia się warunkowaną własnymi pojęciami kulturowymi rzeczywistość

¹ M. Buchowski, *Etnografia/etnologia polska w okresie „realnego socjalizmu”. Od niemarksistowskiej ortodoksji „etnografizmu” do postetnograficznego pluralizmu*, „Lud” 2011, s. 13–43.

² A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań 1984.

³ S. Ortner, *Theory in Anthropology in the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History” 1984, 26, s. 153.

„obiektywną”, która jawi się jednak odmiennie w zależności od podzielanej wizji świata czy teorii. Stąd, przykładowo, systemy wierzeń i praktyk ludów tak różnych jak starożytni Asyryjczycy i Grecy, średniowieczni wikingowie, późnośredniowieczni inkwizytorzy polujący na czarownice, Trobriandczycy opisani przez Bronisława Malinowskiego i Poleszucy przedstawiani przez Kazimierza Moszyńskiego – wszystkie one uznawane są za „magiczne”, albowiem jako takie jawiły w ramach ujęć wyrosłych z myśli judeochrześcijańskiej, której w tym zakresie nauka okazywała się świecką kontynuatką. Tego typu antyrealistyczne tezy wyrastające z epistemologii historycznej prezentowano w licznych pracach, w których stosowano historyczno-metodologiczne metody analizowania teorii antropologicznych odnoszących się na przykład do obyczaju, języka bądź religii⁴. Takie spojrzenie na relacje nauki jako dziedziny kultury i idee jako wytwór epoki to nieoczywisty wówczas, a oczywisty dziś standard myślenia antropologicznego.

Społeczno-regulacyjna teoria kultury Kmita nawiązywała do przesłanek historyzmu zawartych między innymi w myśli Marksa, połączonych z założeniami o racjonalności Maksa Webera i ideą „współczynnika humanistycznego” Floriana Znanieckiego. Ta samodzielnie wypracowana koncepcja okazuje się bliska równolegle rodzącym się przemysłom klasyków antropologii światowej, takich jak Maurice Godelier i Marshall Sahlins, zaś w sposobie rozumienia praktyki społecznej przypomina idee wyłożone przez Pierre’a Bourdieu⁵. Wyabstrahowane z działań ludzkich pojęcie praktyki społecznej rozumie się jako historycznie zmieniającą się realizację norm i wartości podzielanych przez jednostki żyjące w danej społeczności. Praktyka społeczna stanowi dla nich „obiektywną” strukturę funkcjonalną, a jednocześnie istnieje tylko dzięki ich działaniom. W swych poczynaniach jednostki kierują się kulturowo określonymi subiektywnymi przekonaniem na temat właściwego sposobu postępowania w danej sytuacji. Krótko mówiąc, to owe podmioty stanowią o kształcie praktyki społecznej, lecz zawsze działają w ramach określonych uwarunkowań funkcjonalnych praktyki⁶. Propozycja Kmita to śmiała próba wyjaśnienia związku między „strukturą” a „podmiotem”, podejmowana przez niego autonomicznie w tym samym czasie, w jakim czynili to wspomniani powyżej antropologowie. Kulturę rozumie się tu jako formę świadomości społecznej, w sposób bardzo zbliżony do antropologicznych kognitywistów w rodzaju Warda Goodenougha, mówiących o niej jako o „rzeczywistości myślowej” czy „ideacyjnej”. Na kulturę składają się sądy normatywne, wyznaczające cele do realizacji, i dyrektywne,

⁴ Spośród licznych książek i artykułów kilku autorów piszących w latach 80. minionego stulecia na temat tak ujmowanych teorii antropologicznych wymienię tylko po jednej autorstwa każdego z nich: M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1986; W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1986; Z. Gierszewski, *Problem analogii międzykulturowej. Z dziejów badań antropologicznych*, PWN, Warszawa–Poznań 1987; J. Grad, *Obyczaj i moralność*, PWN, Poznań–Warszawa 1993; T. Jerzak-Gierszewska, *Rozwój sfery religijnej J. Lubbocka*, w: *O kulturze i jej badaniu*, red. K. Zamiara, PWN, Warszawa 1985; A. Pałubicka, *op. cit.* (rozdz. II: *Naturalistyczny historyzm ewolucjonizmu klasycznego w antropologii kulturowej*, s. 20–64). Zob. też M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

⁵ J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982.

⁶ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 10.

instruujące, jak te cele realizować. Kultura jest „subiektywno-racjonalnym” regulatorem praktyki społecznej, ale jej forma i treść warunkowane są w trybie funkcjonalnym przez tę praktykę. Kmita pisał o niej „jako ponadindywidualnej rzeczywistości myślowej, złożonej bowiem z przekonań normatywnych i dyrektywalnych, respektowanych indywidualnie w skali powszechnej, ale niekoniecznie indywidualnie uświadamianych”⁷. Tak rozumiane praktyka społeczna i kultura wskazują na wzajemne zależności między społeczeństwem i kulturą oraz tym, co ludzie robią i myślą. Nie da się „kultury tłumaczyć przez kulturę”, jak chce wielu kulturalistycznie zorientowanych antropologów (w tym wspomniani przedstawiciele „nowej etnologii polskiej”), ponieważ zamyka się tym samym perspektywę uwzględniającą ludzi działających w danym czasie i miejscu, w określonym momencie historycznym i kontekście społecznym. Teoria kultury Kmity otwiera przestrzeń dla antropologii badającej podmioty aktywnie włączone w proces dziejowy. Jest przy tym bardzo krytyczna wobec poszukiwań inwariantnych cech kultury, które czynią z ludzi niewolników struktur myślowych i wzorów kulturowych. Praktyka społeczna i kultura to arena zmagania i ciągłych negocjacji sensów przez ludzi i grupy różnie usytuowane w hierarchii determinującej ich moc sprawczą w kształtowaniu tejże praktyki i jej wyobrażeń.

Dzieła Jerzego Kmity były teoretyczne i nie ma w nich materiałów etnograficznych. Jednak z upływem czasu coraz częściej powoływał się na prace antropologów. Na przykład w książce *Kultura i poznanie*, poza wspomnianymi Goodenoughem i Godelierem, pojawiają się nazwiska Dell Hymesa, Edwarda Sapira, Alfreda R. Radcliffe’a-Browna oraz Claude’a Lévi-Straussa i Edmunda Leacha. Ci ostatni przywołani są w niezwykle błyskotliwej dyskusji o metaforze i metonimii⁸. Każdorazowo pomysły antropologów były przez Kmitę twórczo krytykowane i wykorzystywane do rozwijania jego własnej koncepcji.

Z perspektywy lat wydaje się, że teoria Jerzego Kmity pozwoliła polskim antropologom uświadomić względność głoszonych w ramach ich dyscypliny teorii. Pokazuje dobitnie, jak uwarunkowane są „duchem epoki”, który z kolei zależy ponad wszystko od kontekstu społeczno-historycznego, w jakim się rodzi. Wysoka świadomość teoretyczna sprzyja namysłowi nad statusem interpretacji antropologicznej. Była to refleksja, która być może w bardziej oschły, „metodologiczny” sposób prowadziła do wniosków analogicznych do tych wysuwanych przez postmodernistów w rodzaju George’a Marcusa i Jamesa Clifforda. Wskazuje na relatywny charakter badań i konstatacji antropologicznych, co zresztą wspólnie z dążeniem tej dyscypliny do rozpatrywania wszelkich zjawisk w ich kontekście społecznym i kulturowym. Nie jest więc przypadkiem, że część uczniów i osób pozostających pod wpływem idei Kmity poszła tym postmodernistycznym tropem i rozwijała badania nad związkami antropologii z literaturą i filozofią. Jak podkreślam wyżej, socjoregulacyjna teoria kultury była oryginalna i podejmowała wyzwania teoretyczne, z którymi w tym samym czasie mierzyli się najwięksi luminarze antropologii. Idee dotyczące praktyki społecznej,

⁷ *Ibidem*, s. 20.

⁸ *Ibidem*, rozdz. IV, s. 123–157. Podobne pierwiastki myślenia znaleźć można także w książce A. Pałubickiej, *op. cit.*, s. 44, a idee te pozwoliłem sobie wykorzystać np. w swej książce o magii, patrz M. Buchowski, *Magia...*, s. 101–104, zaś Andrzej P. Kowalski w sposób kompleksowy w interpretacji symbolu, zob. A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii, Poznań 2009.

tkwiącej w niej relacje dominacji mieszczą się w krytycznym nurcie antropologii społecznej, którego przydatność jest zawsze aktualna. Liczne elementy koncepcji Kmita można znaleźć dziś w antropologii wykorzystującej przesłanki krytyki kulturowej, w tym postkolonialnej i feministycznej, do badań współczesnej, zdominowanej przez hegemoniczne myślenie neoliberalne rzeczywistości społecznej, w tym także w jej lokalnym postkomunistycznym wariancie.

Jerzy Kmita zajmował się w sposób awangardowy i oryginalny problemami pierwszorzędymi dla światowej antropologii. Stworzył prekursorski system teoretyczny, który dał licznym antropologom narzędzie do poszukiwań, których rezultaty już weszły do historii tej dyscypliny. Jednocześnie dzieło jego stanowi kopalnię idei inspirujących krytyczne studia również dziś.