

Wprowadzenie

Głównym, choć nie jedynym, celem tej książki jest zarysowanie sytuacji poznawczej współczesnych nauk o kulturze, zwłaszcza antropologii kultury. W ciągu ostatnich dekad podstawy poznania w tych naukach były poddawane gruntownej krytyce, a nawet podważane, w wyniku czego stały się, w najlepszym razie, problematyczne i niestabilne. Jednym ze źródeł tej sytuacji są szczególne warunki określające specyfikę antropologicznego badania kultury, co odstonili antropolodzy postmodernistyczni, którzy w połowie lat osiemdziesiątych zeszłego stulecia postawili w stan oskarżenia wszystkie właściwie czynniki konstytuujące ich dyscyplinę, posuwając się nawet do kwestionowania naukowego statusu antropologii, przynajmniej według obowiązujących wówczas kryteriów.

Ale były również inne źródła. Zarówno kondycja nauk o kulturze, jak i krytyka przeprowadzona przez antropologów postmodernistycznych są także wyrazem ogólnych przemian w nauce powodowanych przez wyczerpywanie się roli, jaką odgrywały w niej paradygmaty – nie tylko jako czynniki tożsamości i wewnętrznej struktury poszczególnych dyscyplin, ale również jako upostaciowanie generalnej zasady poznania naukowego. Zasadą tą jest, najogólniej rzecz biorąc, „zstępujący” porządek poznania, zgodnie z którym ogólna teoria wybranego obszaru rzeczywistości wyznacza nie tylko metody i cele badań, ale również sposób definiowania tego, co może stać się ich przedmiotem, a nawet konkretne problemy i zadania podejmowane przez badaczy. Ten paradygmatyczny model organizacji poznania sprawia, że osiągnięte rezultaty są w znacznej mierze prefigurowane przez przyjętą

z góry teorię i generowane przez nią dyspozycje. Przyjęcie tego modelu z pewnością ułatwia proces badawczy, bo pozwala usytuować każde przedsięwzięcie w obrębie całościowego systemu wiedzy, zapewniając uzyskiwanym wynikom oparcie w układzie ugruntowanych i wzajemnie uzgodnionych założeń. Ale zarazem z tego właśnie względu każdy paradygmat ma charakter selektywny, ograniczając pole poznania i sposoby jego badania do tego, co sam pozwala dostrzec.

Teoria paradygmatyczna działa jak Wittgensteinowskie okulary. W *Dociekaniach filozoficznych* czytamy: „Idea siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzemy, to widzimy poprzez nią. Nie przejdzie nam nawet przez myśl, aby okulary te zdjąć” (§ 103). Są to okulary, które nie tyle poprawiają jakość tego, co i bez nich byśmy zobaczyli, ile raczej narzucają nam sposób widzenia. Pozwalają bowiem dostrzec tylko to, co odpowiada wzorcowi wtopionemu w szkła i co dzięki niemu zyskuje wyraźny kontur. Obraz, jaki otrzymujemy, jest wprawdzie – jak pisał Wittgenstein – „czysty i ostro obrysowany” (§ 105), ale jest to konstrukt, produkt działania samego przyrzędu. Choć instrumentem, którego zasada działania lepiej jeszcze oddaje funkcję paradygmatów, jest luneta. Posługujący się nią obserwator zauważa tylko to, na co sam ją skieruje, decydując o skali, perspektywie i stopniu przybliżenia w granicach parametrów optycznych przewidzianych przez konstrukcję lunety. W gruncie rzeczy spostrzega zatem jedynie to, co chciał zobaczyć, tam, gdzie postanowił tego szukać, i w ramach, jakie narzuca mu samo urządzenie.

Z tego, że paradygmatyczny model poznania prowadzi do ograniczeń i zniekształceń poznawanej rzeczywistości, zdawano sobie sprawę już wcześniej. Dlaczego więc model ten tak długo utrzymywał się w nienaruszonej postaci i do tej pory jest szeroko – choć już nie wszędzie – przyjmowany jako wzorzec uprawiania nauki? Dlaczego mało komu „przechodziło przez myśl, aby okulary te zdjąć”, aby odłożyć na bok lunetę – i spojrzeć na świat bez ich pośrednictwa?

Być może komfort, wynikający z oparcia się na ustalonym obrazie świata, teoretycznej reprezentacji badanego obszaru rzeczywistości, przeważał nad rodzącymi się wątpliwościami co do tego, czy jest to obraz wierny, czy reprezentacja ta rzeczywiście oddaje wszystko, co ważne, i wstrzymywał przed wyprawieniem się w świat nie skolonizowany przez z góry przyjętą teorię. Ale rzecz nie tylko w zamiatowaniu uczonych – dawniejszych i współczesnych – do poczucia bezpieczeństwa,

które miałyby ich skłaniać do „ucieczki od wolności” poszukiwań poznawczych. Siła oporu stawianego przez model paradygmatyczny bierze się przede wszystkim stąd, że model ten nie jest po prostu jednym z wielu możliwych sposobów organizacji poznania naukowego – jest on właściwy całej nowożytnej nauce zachodniej, ukonstytuował ją i jest w istocie z nią utożsamiany.

Odpowiedzialność za ten stan rzeczy ponosi przede wszystkim zaawansowana piśmienność, która zaważyła – i waży do dziś – na formacji poznawczej Zachodu. Najbardziej rozwiniętym wytworem piśmienności jest tekst, zamknięty i samowystarczalny, powołujący do życia autonomiczny dyskurs, który ma znaczyć samodzielnie, niezależnie od kontekstu – w sposób pojęciowy i abstrakcyjny, w kategoriach ogólnych reguł i struktur, podporządkowanych zasadom logiki formalnej. Tak rozumiany tekst, właściwe siedlisko teorii, stał się matrycą myślenia, ośrodkiem piśmiennej *episteme*, wyznaczonej przez kategorie wywiedzione z tekstowej organizacji znaczenia i ustanawiającej kryteria prawomocności wiedzy i doświadczenia. Internalizacja tej *episteme* prowadzi do powstania nachylenia tekstowego – generalnej postawy poznawczej, zgodnie z którą na uwagę zasługują jedynie zjawiska spełniające te kryteria, sytuujące się w obrębie wytworzonej wcześniej kontekstualizowanej reprezentacji teoretycznej świata.

Paradygmatyczny model nauki jest więc niezwykle silnie osadzony we wzorach kulturowych Zachodu, które z kolei są tak silnie ugruntowane, że uznawano je za „naturalne” – uniwersalne czy absolutne, w każdym razie nienaruszalne – nie dostrzegając ich kulturowego właśnie, zawsze w jakimś stopniu partykularnego charakteru. Model ten dodatkowo wzmocniła konstrukcja naukowego stanowiska poznawczego, któremu przypisywano zdolność przekraczania – mocą danej mu władzy teorii – wszelkich zaburzających poznanie uwarunkowań, nie zauważając, że czynniki mające uniezależnić badacza od tych uwarunkowań, składające się na ową „władzę teorii”, same są kulturowo uwarunkowane.

Nic więc dziwnego, że paradygmatyczny wzorzec poznania, mimo coraz wyraźniejszych oznak niewydolności, zachowywał autorytet jako jedyny możliwy, bezalternatywny. Aby stracił on swoją pozycję wynikającą z monopolu, trzeba było zbiegnięcia się i skumulowania kilku czynników. Przede wszystkim świadomość skali jego wybiórczości i powodowanych przez niego zniekształceń osiągnęła poziom krytyczny;

wynikający stąd dyskomfort przestał być równoważony przez korzyści z jego stosowania. Równolegle w wielu dyscyplinach teorie paradygmatyczne zaczęły się mnożyć, a proces ich wymiany – dawniej następującej w wyniku rzadkich i spektakularnych rewolucji naukowych – nasilił się i przyśpieszył na tyle, że nawet nauki funkcjonujące na zasadzie wieloparadygmatyczności przestały tę ich nadprodukcję absorbować. Wielość, nietrwałość i współwystępowanie czy nawet nakładanie się na siebie całościowych teorii systemowych pozbawiły je sankcji bezwzględności nawet w oczach ich wyznawców. I wreszcie postępy badań nad mediami kulturowymi odstępowały piśmienne źródła naczelnych kategorii poznawczych, całego „papierowego świata” teorii, wskazując, że podstawy obowiązującego wzorca nauki nie są fundamentem czystego rozumu, lecz produktem tekstowo nacechowanej kultury. Co, rzecz jasna, nie pozbawia tego wzorca wszelkiej wagi, ale kwestionuje jego roszczenia do wyłączności. A to jest kwestia kluczowa: paradygmaty naukowe nie są bowiem z gruntu fałszywe – szkodliwe są wtedy, gdy narzucają swój reżim całemu dostępnemu obszarowi poznania.

Splot tych czynników spowodował, że pojawiła się i narasta potrzeba odrzucenia nie tych czy innych, nawet najtrwalszych, paradygmatów, tylko samego paradygmatycznego modelu organizacji poznania naukowego. Ale co wówczas pozostaje? Co może zaoferować epoka postparadygmatyczna, w którą wkraczamy?

Postawą przyjmowaną w pierwszym kroku przez badaczy, którzy rezygnują ze wsparcia teorii paradygmatycznych, jest otwarcie się na wyzwania i impulsy płynące z samej rzeczywistości; dopiero po rozpoznaniu napotkanych zadań tworzą oni swój warsztat, dobierając jego składniki stosownie do specyfiki tych zadań, nie zaś ze względu na jakąkolwiek ortodoksję teoretyczną czy dyscyplinarną. W ocenie zwolenników modelu paradygmatycznego sytuacja ta dowodzi, że alternatywą dla niego może być tylko rozproszenie i chaos – rozbicie prac naukowych na ciąg indywidualnych dociekań oraz jednorazowych, niesprowadzalnych do siebie rozwiązań, co miałyby oznaczać faktyczny upadek nauki jako formy poznania i instytucji kulturowej.

Za ważne odniesienie dla tej sytuacji, mogące posłużyć jako zachęta do przekroczenia opozycji między ortodoksją i anarchią, uważam myśl kulturalistyczną, zwłaszcza w wydaniu Floriana Znanieckiego. Myśl ta rozwinęła się w odpowiedzi na doświadczenie kryzysu kultury, diagnozowanego przed wiekiem w sposób zbliżony do obecnych

ocen stanu nauki: jako upadek wartości absolutnych i pogrążenie się w świecie „powszechnej względności”. Stanowisko kulturalistyczne opiera się na przekonaniu, że taki status wartości oznacza ich upadek tylko dla tych, którzy ukształtowani zostali przez „zasadę absolutności”, a w istocie ujawnia on właściwą naturę wartości, będących nieuchronnie wytworem kultury. Zadomowienie się w świecie takich wartości – równoznaczne z zadomowieniem się w kulturze jako kulturze – wymaga takiego przystosowania narzędzi poznawczych, by pozwalały one ujmować wartości właśnie w ich względności i dzięki temu wyzyskiwać potencjał tkwiący w tym ich statusie. To właśnie stanowi główną przesłankę i rdzeń stanowiska kulturalistycznego.

Stanowisko to, które można uznać za inspirację do przezwyciężenia antynomii poznawczych implikowanych przez współczesną sytuację nauki, zawiera również pewne bardziej szczegółowe rozwiązania istotne dla innych uwikłanych w tę sytuację kwestii. Najważniejsze jednak, że w obliczu kryzysu modelu poznania naukowego, traktowanego dotąd jako jedyny możliwy, skłania i w pewnej mierze otwiera drogę do poszukiwania ujęć alternatywnych, które odpowiadałyby na wyzwania tego kryzysu, utożsamianego z kryzysem nauki jako takiej.

Odrzucenie obowiązującego dotąd w nauce porządku poznania nie musi prowadzić do eliminacji nauki, do uznania, że pozostaje nam jedynie bezład indywidualnych inicjatyw badawczych, pozbawionych instancji intersubiektywnej weryfikacji ich wyników czy wręcz regres do poznania potocznego. Nawet najbardziej radykalna krytyka nauki powinna odróżniać pojęcie nauki ukształtowane w nowożytnej kulturze europejskiej od pojęcia nauki jako pewnej transkulturowej – choć nie uniwersalnej – idei poznania. To pierwsze jest z natury swojej historyczne, a więc wygenerowane przez nie założenia i metody – niezależnie od wszystkich osiągnięć, do jakich doprowadziły – są jedynie względne; to drugie – obejmujące pierwsze jako szczególny przypadek – odnosi się do aktywności poznawczej występującej w różnych kulturach w różnych postaciach, lecz w każdej z nich zmierzającej do zdobycia wiedzy, która wykraczając poza miary użyteczności, instrumentalności i funkcjonalności, traktowana jest jako wartość autoteliczna.

Jeśli rozpatrywać naukę jako fenomen kulturowy, w perspektywie antropologicznej, nie widać żadnych powodów, aby tak rozumiana wiedza mogła być wytwarzana wyłącznie środkami wypracowanymi przez jedną kulturę, stanowiącymi produkt właściwej jej historycznej

drogi rozwoju, okoliczności, które ją warunkowały, i zadań, jakie podejmowała. O ile za wspólną macierz tego rodzaju środków uznać racjonalność, to przedstawiono przekonujące dowody, że racjonalność, którą przyjmuje nauka zachodnia, zakorzeniona jest w pewnej konkretnej formacji umysłowej, konkretnej *episteme*, którą David Olson charakteryzował jako piśmienną, Roy Harris jako tekstocentryczną, a Marshall McLuhan jako typograficzną. Racjonalność ta nie jest więc racjonalnością uniwersalną i możliwe są inne jej postaci, wyrastające z odmiennych form ładu poznawczego, w szczególności ukształtowanego przez inne media kulturowe. A zatem alternatywą wobec nauki w znanej nam dotąd postaci nie musi być „antynauka”; alternatywą może być „kontrnauka” czy po prostu – „inna” nauka.

Inaczej mówiąc, alternatywą wobec lunety, będącej figurą paradygmatycznego modelu poznania, nie musi być ogląd przez nic nie za pośredniczony, zdanie się na własne oczy. Chociaż i oczy nie odbijają wiernie rzeczywistości – też są „przyrządem”: ich soczewki przekształcają docierające do nas bodźce wizualne, a mózg je dalej przetwarza i organizuje. Ale nawet gdyby przyjąć, że ten aparat widzenia jest przyrodzony człowiekowi i jako wyposażenie gatunkowe nie wprowadza różnicowania obrazu świata, to przecież nigdy – z wyjątkiem doświadczeń mistycznych – nie oglądamy świata „twarzą w twarz”; w tym, co widzimy, zawsze mają udział jakieś dodatkowe „przyrządy”: przedustawne konstrukcje, założenia, nastawienia, oczekiwania. Nie chodzi więc o to, by usunąć wszystko, co stając między nami a światem, kształtuje nasze postrzeganie, tylko o to, by minimalizować selekcjonujące i deformujące działanie instrumentów pośredniczących i dzięki temu w możliwie największym stopniu otwierać się na to, co może udostępnić sama rzeczywistość. A także o to, by rozpoznawać oddziaływanie tych czynników za pośredniczających, których nie da się wyeliminować.

Ale chodzi również o to, by zachować ten odrębny i szczególny sposób patrzenia, właściwy podejściu naukowemu. Samemu podejściu – w postaci, w której jego wyróżnikiem nie jest jeszcze żadna konkretna forma jego instytucjonalizacji, rodzaj stosowanych metod i narzędzi, procedur i organizacji procesu badawczego, lecz ogólna postawa ujmująca poznanie jako aktywność intencjonalną. Postawa taka stwarza wartość dodaną w stosunku do tych wszystkich czynności poznawczych, które zanurzone są w codzienności i towarzyszą rozmaitym wypełniającym ją praktykom, nie wykraczając poza granice

potocznych doświadczeń. Na tym poziomie poznanie i pozyskiwana dzięki niemu wiedza stanowią integralny składnik „świata przeżywanego”: wyłaniają się jako współczynnik rozmaitych ludzkich dążeń oraz funkcji życiowych i zwrotnie oddziałują na sposób ich urzeczywistniania. Nikt takiemu poznaniu, poznaniu praktycznemu, nie odmawia wartości, a przede wszystkim przydatności. Ale możliwy jest też inny rodzaj poznania: poznanie wyzwolone od zewnętrznych powinności, nie podporządkowane potrzebom i oczekiwanym zastosowaniom, nie ograniczone horyzontem powszednich starań i zabiegów – przyjmujące perspektywę oglądu różną od poziomu zwykłych czynności życiowych i pozwalającą przekraczać rubieże zasiedlonej i oswojonej ekumeny.

By taki rodzaj poznania ustanowić, potrzebny jest jakiś czynnik wytrącający podmiot z trybu zwykłych praktyk życiowych, pozwalający mu na zdystansowanie się wobec tych wszystkich funkcji, którym służy poznanie praktyczne, na inny sposób widzenia, na decentrację i departykularyzację perspektywy. Potrzebny jest więc jakiś „przyrząd”. Może nim być, jak wiadomo, luneta, ale jeśli chce się uniknąć ograniczeń paradygmatycznego modelu poznania naukowego, nadmiernej nacechowania i skalibrowania jego wyników przez stosowany instrument, a jednocześnie zachować to uprzywilejowanie, które wiąże się z podejściem naukowym jako takim, trzeba sięgnąć po jakieś inne urządzenie, mniej inwazyjne. Alternatywą dla lunety, figurą innej, kontrnaukowej – bo kontrparadygmatycznej – strategii poznania mógłby być radar.

„Strategia radaru” odwraca porządek poznania ustanawiany przez „strategię lunety”. Podmiot i tu jest badaczem – a więc kimś, czym celem jest samo poznanie, nie podporządkowane innym celom, wiedza o świecie dla niej samej – ale to nastawienie jest w punkcie wyjścia jedynym wyznacznikiem jego stanowiska poznawczego. Przystępując do badania, nie dysponuje żadną przyjętą wcześniej teorią, żadnym paradygmatem, lecz działając jak tradycyjny radar, przyjmuje wobec rzeczywistości postawę otwartą: zwraca się jedynie w pewną stronę i wysyła otwarte pytania – jak fale radiowe, gotowy do tego, by odbierać wszystkie nadchodzące w odpowiedzi sygnały, niezależnie od ich źródła i charakteru, w postaciach, w jakich się pojawiają. Badacz nie wtapia się w rzeczywistość – tym, co ustanawia jego wyróżnioną pozycję, jest intencjonalność podejmowanych czynności, zmierzających do tego, by rozmaite przejawy heterogenicznych

porządków rzeczywistości sprowadzać do wspólnego statusu przedmiotu poznania. Z drugiej jednak strony stosowana strategia nie wynosi go ponad rzeczywistość, nie zakłada stosunku dominacji wobec tego, co poznawane, lecz, przeciwnie, implikuje stosunek, która można by określić jako postawę wrażliwej receptywności.

Badacz w tej roli, rzecz jasna, nie jest *tabula rasa*, a jego receptywność – podobnie jak w przypadku radaru – nie jest doskonale pasywna ani wszechogarniająca. Nie stawiając sobie z góry żadnych celów, nie opierając się na żadnych teoriach czy systemach eksplikacyjnych, nie jest jednak w stanie – jak to zakłada procedura redukcji fenomenologicznej, z którą „strategia radaru” ma skądinąd wiele wspólnego – zawiesić wszystkich swoich założeń na temat rzeczywistości, z którą się styka, ani też skłonności do zajmowania się takimi, a nie innymi jej obiektami czy aspektami. Te presupozycje nie składają się jednak na świadomie wybrane bądź uznane stanowisko teoretyczne; przeciwnie, badacz świadomie dąży do ich eliminacji, a nie udaje mu się usunąć tylko tych z nich, których... sobie nie uświadamia. Jeśli nawet to rezydualne nastawienie moduluje w jakimś stopniu receptywność badacza – którą dlatego określiłem jako „wrażliwą” – to jego wpływ jest niewspółmiernie mniejszy, mniej istotny, mniej rygorystyczny, niż wpływ, jaki na całość procesu badawczego wywiera nadrzędna teoria systemowa, gdy to w niej proces ten zostaje osadzony. Rzecz nie tylko w różnej sile oddziaływania, ale również w różnicy między oddziaływaniem tego, co rezydualne czy akcydentalne, i tego, co uznawane za ugruntowane i prawomocne.

Badania oparte na „strategii radaru” nie kończą się oczywiście na fazie rejestracji i wstępnej identyfikacji zjawisk otaczającej rzeczywistości. Przeciwnieństwem „zstępującego” porządku poznania, właściwego nauce paradygmatycznej, nie jest zajęcie i utrzymywanie stanowiska na poziomie równorzędnym wobec rzeczywistości, wyróżnionego wyłącznie dzięki intencjonalności jej oglądu. Pozycja ta stanowi jedynie punkt wyjścia procesu przebiegającego zgodnie z porządkiem „wstępującym”. Po uchwyceniu przejawów rzeczywistości „od dołu”, w macierzystych, by tak rzec, postaciach, badacz przejmuje inicjatywę, lecz w dalszym postępowaniu badawczym sięga po metody i ujęcie, które nasuwa mu sam przedmiot czy raczej wyłaniające się wraz z nim problemy poznawcze. Kieruje się zatem wiernością jedynie wobec samej rzeczywistości, wobec nakazu jak najpełniejszego rozpoznania

wybranego przedmiotu czy obszaru, nie zaś wiernością wobec jakiegokolwiek doktryny naukowej. Kieruje się „logiką rzeczywistości”, nie zaś logiką formalną i dyktowanymi przez nią miarami koherencji czy zasadami inferencji.

Tak scharakteryzowana „strategia radaru”, przeciwstawna wobec „strategii lunety”, nie wyczerpuje znamion modelu nauki, który byłby równorzędny wobec modelu paradygmatycznego. Wskazuje jedynie na radykalnie odmienną orientację porządku poznania, rzutuującą na wiele, o ile nie większość, ważnych właściwości i zasad postępowania badawczego, nie odbierając mu przy tym statusu naukowego. Być może zresztą kontrparadygmatyczny charakter tej strategii wyklucza konstrukcję opartego na niej modelu, który respektowałby kryteria i wymagania modelu dotąd stosowanego, który byłby równie – tyle że inaczej – rozwinięty i zorganizowany. Być może „strategia radaru” musi pozostać otwarta; być może to właśnie jest znamieniem jej odmienności.

Z całą pewnością natomiast w konkretnych zastosowaniach strategia ta ulega konkretyzacji: wypełniana jest różnymi treściami i rozbudowywana w różnych kierunkach, a napotykając specyficzne problemy i sytuacje badawcze, jest do nich przystosowywana. Z tego względu, choć ta kontrparadygmatyczna koncepcja poznania naukowego stanowi główną oś myślową mojej książki – co znalazło wyraz w tytule – nie podejmuję próby jej całościowej, gruntownej charakterystyki w oddzielnym tekście. O ile ta koncepcja ma w moim przekonaniu poważny potencjał teoretyczny i teoriiotwórczy, o tyle ją samą w niewielkim tylko stopniu da się skonceptualizować i steoretyzować. Ale nie próbując tego dokonać, chcę także uniknąć zagrożenia, że zastygnie ona w jakiś kanoniczny wzorzec, nową ortodoksję, co pozbawiłoby ją źródłowego otwarcia i wigoru sprzeciwu wobec wzorca paradygmatycznego; tymczasem ten zwrot antystrukturalny, stanowiący inicjalny impuls wyzwalaający jej energię, pozostaje dla niej trwałym wektorem orientującym. Niech więc koncepcja ta zachowa postać, w jakiej została dotąd zaprezentowana – strategią poznania.

Do „strategii radaru” odwołuję się *expressis verbis* kilkakrotnie w tej książce, ale sądzę, że jej obecność – nienazywaną, choć wyraźnie implikowaną – dostrzec można w wielu innych miejscach moich rozważań, zwłaszcza w ich punktach ciężkości, gdzie podskórnice przenika i organizuje różne szczegółowe inicjatywy teoretyczne, jakie przedstawiam. Wydaje się, że to jest jej właściwa rola: nie wysuwać się na

pierwszy plan jako jawna i kategoriyczna podstawa konkretnych projektów czy przedsięwzięć badawczych, tylko pozostawać „w tyle głowy” – jako ich źródłowy napęd lub jako asymptotyczny punkt ich zbiegu.

Ograniczone możliwości teoretycznego opracowania rekomendowanej tu strategii poznania naukowego i jej możliwych rozwinięć czy konkretyzacji każą postawić ogólniejsze pytanie: o miejsce i status teorii w przestrzeni zorientowanych w nowy sposób prac badawczych. W obliczu nasilającej się krytyki teorii paradygmatycznych i roli, jaką odgrywają one w badaniach naukowych, pojawiają się głosy, że w tej nowej sytuacji poznawczej, w sytuacji zwrotu ku rzeczywistości, teoria nie jest do niczego potrzebna, bo tworząc jej abstrakcyjne reprezentacje, oddala badaczy od realnych problemów, a tym samym prowadzi na manowce. Twierdzi się więc, że każda teoria jest podejrzana, a nawet więcej – że czas teorii przeminął. Nie podzielam tych ocen. To prawda, że teoria w dominującej dotąd postaci, występująca jako naczelna instancja „zstępującego” porządku poznania, traci autorytet, a tym samym zastosowanie, ale nie znaczy to, że teoria, wszelka teoria, nie ma już racji bytu. Uważam – nie kryję, jako teoretyk z zamiłowania i, by tak rzec, temperamentu intelektualnego – że myśl teoretyczna zachowuje wagę, a nawet pozostaje inherentnym składnikiem podejścia naukowego, tyle że zmienia się jej funkcja. Wyrzekając się roszczeń do konstruowania całościowych systemów, dyktujących badaczom, co i jak mają badać, bierze na siebie odpowiedzialność za ciągłą kontrolę prawomocności podejmowanych dociekań, za wyznaczanie generalnych współrzędnych, którymi należy się kierować na wybranym terytorium, i ram, których przestrzeganie pozwoli na intersubiektywną sprawdzalność osiągniętych rezultatów.

Funkcji tej nie może jednak pełnić żadna ogólna teoria, bo też nie istnieją żadne uniwersalne współrzędne badań, obowiązujące we wszystkich dziedzinach, ani ramy ich prowadzenia. Na ogólnym poziomie można co najwyżej formułować teoretyczne, a w istocie meta-teoretyczne wskazania dotyczące generalnej strategii badania – jak te, które przedstawiłem, prezentując „strategię radaru”. Wszelkie inne formy myśli teoretycznej mogą się rozwijać jedynie w postaci wstępnie choćby skonkretyzowanej, odniesione do wybranej dziedziny i specyfiki stwarzanych przez nią wyzwań poznawczych.

Macierzystym odniesieniem koncepcji teoretycznych wysuwanych w tej książce jest antropologia kultury. Szczególną okoliczność, w pewnej

mierze ułatwiającą ten rodzaj refleksji teoretycznej, o jakim była mowa, stanowi to, że 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, postparadygmaticzna postać antropologii kulturowej, obejmująca zasadniczo te same obszary, lecz nie podporządkowująca się reżimowi systemowości i nie uznająca granic oddzielających ją od innych pokrewnych nauk za nieprzekraczalne. W konsekwencji prowadzone w jej ramach badania zmierzają możliwie bezpośrednio – to znaczy nie korzystając z pośrednictwa przyjętych wcześniej systemów teoretycznych – do poznania i interpretacji rzeczywistości kultury jako otwartego pola doświadczenia i aktywności człowieka, we wszystkich jej przejawach i w takich postaciach, w jakich ukazuje się badaczowi. Można by więc powiedzieć, że już sama formuła antropologii kultury zakłada takie podejście naukowe, które zasadniczo zgodne jest ze „strategią radaru”.

Jaką rolę w antropologii kultury przyjmującej taką formułę może odegrać teoria? Przede wszystkim teoria nie sytuuje się tu w opozycji do praktyki, również praktyki badawczej. Nie tylko towarzyszy praktyce, ale sama jest praktyką teoretyczną, a czasem też – jak w niektórych tekstach tego tomu – teorią praktyk. Jeśli rozwijaną w książce refleksję teoretyczną określam jako antropologiczną teorię kultury, to z zastrzeżeniem, że jest to teoria praktyczna, a więc nie sterująca badaniami z góry, wyniesiona ponad nie i je poprzedzająca, tylko podążająca wraz nimi jako forma żywej refleksji, kontrolującej i korygującej ich przebieg. I z tym jeszcze zastrzeżeniem, że antropologiczny charakter teorii odsyła tu nie tylko do antropologii kultury jako odrębnej orientacji i dziedziny badań, ale również do zakładanego w niej porządku poznania, zakotwiczonego w bezpośrednim kontakcie z terenem, będącym tu emblematem rzeczywistości, o której nie należy orzekać zawczasu, bo dopiero zetknięcie się z nią stwarza do niej dostęp.

Tę kontrolną i korekcyjną funkcję antropologiczna teoria kultury może pełnić dzięki temu, że podejmuje zadanie elementarnego rozpoznania rzeczywistości kulturowej, pozwalające na zorientowanie pola badań. Zorientowanie przypominające wyznaczenie stron świata, które nie wytycza żadnej konkretnej drogi, a zwłaszcza jej celu, lecz różnie przebiegające wyprawy sytuuje we wspólnym układzie odniesienia. Aby ten układ rzeczywiście był wspólny, aby jego wprowadzenie

nie zaprzepaszczało możliwości poznawczych stwarzanych przez otwartą formułę antropologii, jego współrzędnych nie należy wywodzić z żadnej systemowej teorii czy filozofii kultury. Powinny zostać wyprowadzone z samego kulturowego sposobu istnienia świata, z takiej jego charakterystyki, która sięga głębiej niż ustalenia teorii paradygmatycznych, bo czerpie z rozpoznania tego, co wyłania się z samej rzeczywistości kulturowej. Stąd przywoływana tu nieraz w sukurs myśl kulturalistyczna, która próbę takiego właśnie rozpoznania podjęła.

Tak, w ogólnym zarysie, przedstawia się matryca problemowa tej książki. Nie reprezentuje w pełni jej zawartości, stanowi jedynie wspólny szkielet zgromadzonych tu tekstów, obudowywany w nich odmiennymi treściami, koncepcjami, rozważaniami. Brak tu jednolitego, całościowego wywodu, zastępuje go sekwencja odrębnych szkiców – oddzielnych, lecz nie w pełni samodzielnych, bo wielorako powiązanych, zawierających wspólne odniesienia, powracające wątki czy myślowe *loci communes*. Nawiązania te – które niekiedy jawnie wskazują – odsyłają do owej ogólnej matrycy, ale czasem sytuują się w przestrzeniach bardziej skonkretyzowanych, wyznaczonych przez szczególne zainteresowania badawcze, którym dają tu wyraz. Bywa też, że ustalenia jednych tekstów stają się przesłankami czy składnikami innych – ale zależności te nie układają się w ciągłe, liniowe następstwo o stałym zwrocie. Tak czy inaczej, można powiedzieć, że każdy ze szkiców jest częścią pewnej całości, tyle że całość ta nie jest zorganizowana w sposób jednorodny, w szczególności linearny czy hierarchiczny. To raczej sieć różnego rodzaju poziomych relacji, których wspólną zasadą jest przyjęta strategia poznania, a zwornikiem – antropologiczna teoria kultury.

Taką organizację tomu można by uznać za przejaw orientacji kontrparadygmatycznej, która kontestuje tekstową systemowość przejawiającą się zarówno w sposobie porządkowania wiedzy, jak i w trybie jej przedstawiania. W zamian oferuje widok z różnych stron, nie zawsze uzgodniony wewnętrznie, za to zapewniający wszechstronność oglądu, co wydaje się pożądane również wtedy, kiedy jego przedmiotem – jak często w tej książce – nie są zjawiska empiryczne, tylko zagadnienia teoretyczne. Ma to szczególne znaczenie, gdy obszarem poddawany oglądowi i refleksji jest rzeczywistość kultury i sposoby jej badania; obszar ten bowiem, z natury swojej wielowymiarowy zarówno jako całość, jak i w poszczególnych swoich segmentach, stawia opór

ujęciom z jednolitej i stałej perspektywy, narzucającym tekstocentryczny sposób postrzegania świata i jego rekonstrukcji. Stąd zdarzające się w tym tomie nawroty do podjętych wcześniej kwestii – problemów, tez, kategorii – nie będące jednak prostymi powtórzeniami. Podejście to nawiązuje do tego, jak Wittgenstein określał w *Dociekaniach* metodę swoich „szkiców plenerowych” w zastosowaniu do języka, też przecież będącego zjawiskiem kulturowym: „Przybywasz z **jednej** strony i orientujesz się w sytuacji; przybywasz do tego samego miejsca z drugiej i już się nie orientujesz” (§ 203); a wówczas – dopowiadam – próbujesz zorientować się na nowo, według nowych koordynat.

W warstwie tematycznej studia i szkice zawarte w tym tomie podejmują i rozwijają moje wcześniejsze badania prowadzone w kilku kierunkach. Pierwszym jest praca nad konstrukcją teoretyczną i zasobem narzędzi poznawczych antropologii słowa – ukształtowanej, z moim udziałem, w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego jako jedna z wewnętrznych perspektyw antropologii kultury. Innym obszarem jest teoria antropologiczna, zmierzająca do rozpoznania i zredefiniowania podstaw poznawczych antropologii, w ostatnich dekadach poważnie kwestionowanych. W książce powracam również do swoich zainteresowań myślą kulturalistyczną, zwłaszcza reprezentowaną przez Floriana Znanieckiego, tym razem ujmując ją jako żywą propozycję, znajdującą zastosowanie na różnych polach kultury i jej badania. Powracam też do refleksji nad animacją kultury, próbując określić jej współczesne postaci i funkcje.

W związku z tym teksty tomu zostały pogrupowane i ujęte w trzech częściach zatytułowanych: *Antropologia słowa*, *Teoria antropologiczna*, *Od kulturalizmu do animacji kultury*. Układ ten ma, rzecz jasna, swoją logikę – wyznaczoną choćby przez uznanie nieuchronnie językowego charakteru każdej teorii czy przez przekonanie, że teoria wyrastająca z praktyki może też zwrotnie stać się zasadą działania – ale relacje między częściami nie są wertykalne i hierarchiczne (jak w nauce paradygmatycznej), tylko horyzontalne i współrzędne (zgodnie z podejściem kontrparadygmatycznym).

W części *Antropologia słowa* podejmuję najpierw nietatwe zadanie uchwycenia istoty słowa – rozumianego tu jako synonim języka żywego, języka w działaniu – w perspektywie antropologicznej. Głównym wsparciem w tym przedsięwzięciu jest dla mnie myśl Ludwiga Wittgensteina i jego koncepcja „gier językowych”. Późna filozofia

Wittgensteina ma zresztą ogólniejsze znaczenie dla ugruntowania podstaw teoretycznych antropologii słowa – co staram się wydobyć w oddzielnym tekście. Ta ugruntowana już postać antropologii słowa pozwala na określenie jej specyfiki na mapie kierunków badania języka jako zjawiska kulturowego – próbuję to zrobić w kolejnym szkicu, zestawiając ją z antropologią lingwistyczną. Część tę kończy omówienie jednej z konkretyzacji antropologii słowa – antropologii pisma i jej dziedziny badań, znacznie powiększonej za sprawą proponowanego przeze mnie rozszerzonego rozumienia pojęcia praktyk pisma.

Część następną, zawierającą diagnozę współczesnego stanu teorii antropologicznej i moje własne propozycje w tej materii, rozpoczynam od charakterystyki dorobku brytyjskiego antropologa, Victora Turnera, którego droga ku antropologii doświadczenia, stanowiącej materializację jego idei „antropologii wyzwolonej”, w znacznej mierze antycypowała późniejsze losy dyscypliny, wyznaczone przez załamanie się jej klasycznego modelu. Dalej przedstawiam własną diagnozę współczesnego jej stanu, określonego głównie przez krytykę przeprowadzoną przez antropologów postmodernistycznych, a następnie wskazuję na idee i koncepcje, które moim zdaniem mogą wyprowadzić antropologię ze spowodowanego przez nich impasu. Osobno prezentuję jedną z takich koncepcji – antropologię praktyk kulturowych, która dostarczając nowych impulsów badaniom kultury, odpowiada jednocześnie na wyzwania, jakie stwarza postparadygmatyczna kondycja nauki.

W ostatniej części książki powracam do myśli kulturalistycznej Floriana Znanieckiego, którą zajmowałem się przed laty, zwłaszcza w kontekście historycznego doświadczenia kryzysu kultury. Obecnie wskazuję na jej wciąż niewykorzystany potencjał, który współcześnie mógłby zostać uruchomiony, i to w różnych sferach. Przede wszystkim kulturalizm, między innymi ze względu na swoją otwartość, nadawałby się do tego, by stworzyć ramy teoretyczne dla antropologii kultury, cierpiącej na niedostatek tego rodzaju oparcia. Możliwości zastosowania jednej z konkretnych propozycji kulturalizmu, dotyczącej edukacji, przedstawiam w tekście poświęconym antropologii szkoły. Dowodzę w nim, że szkoła jest przede wszystkim „instytucją piśmienności”, co poważnie ogranicza jej funkcje kulturowe i otwiera pole dla poszukiwania alternatywnych rozwiązań, wśród których wysunięty przez Znanieckiego projekt kształcenia „człowieka przyszłości” wydaje się szczególnie bliski wyzwaniom stojącym obecnie przed szkołą. Innym owocnym

zastosowaniem idei kulturalizmu jest animacja kultury – uzasadniam to, przedstawiając model działań animacyjnych Krzysztofa Czyżewskiego i Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”. Temat ten rozwijam w zamykającym tom, dwuczęściowym tekście, w którym omawiam formułę animacji kultury wypracowaną w Instytucie Kultury Polskiej UW, dowodząc, że nieodzownym dla niej wsparciem jest antropologia kultury, co ustanawia sojusz „teorii praktyk” z „praktykowaniem teorii”.

Ta końcowa koda może nie powtarza, jak w muzyce, wcześniejszych wątków, ale zbiera je i otwiera na to, co powinno być zwieńczeniem i sprawdzianem każdej teorii, w tym zwłaszcza antropologicznej teorii kultury – na działanie. W ten sposób złożona, wielowątkowa problematyka książki znajduje w epilogu ważne – choć nie jedyne – pole integracji. Integracji kontrparadygmatycznej – horyzontalnej, współrzędnej, nieredukcyjnej.

Rozważania prowadzone w tej książce mają swoje źródło w koncepcjach rozumienia i badania kultury ukształtowanych i praktykowanych w moim macierzystym Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Również początkowe wersje wielu zebranych w tomie szkiców były tu dyskutowane – i to porządnie: wnikliwie i krytycznie. Wszyscy, którzy przyczynili się – zdając sobie z tego sprawę lub nie – do krystalizacji moich poglądów i formy ich wyrażenia, zasłużyli sobie na moją wdzięczność. Szczególnie wiele zawdzięczam tym, którzy z pewnością są świadomi swojego wkładu: Koleżankom i Kolegom będącym członkami lub współpracownikami Zakładu Antropologii Słowa. Choć za finalną postać moich prac, rzecz jasna, sam już biorę odpowiedzialność.