

nie wolno naruszyć słowem. Nie można bowiem zrozumieć Boga, nie pytając o człowieka, choć może zrozumienie nie jest tu może właściwym słowem. Autor nie śpieszy się, unika powierzchownych sądów i uogólnień, wnika z wielką delikatnością i pyta, oczekując też od nas odpowiedzi. Znakomita książka! Trudno wybrać się na taką wędrówkę z lepszym, bardziej troskliwym i bardziej wymagającym przewodnikiem. Trudno o tak wy-

borną lekcję wiedzy i pokory. Nie znajdziemy też w tej materii wielu podobnych jej lektur użytecznych.

Krzysztof Œwikliński

Jestem, bo jestem. Z księdzem Janem Twardowskim rozmawia Helena Zawowska. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 152.

Andrzej Sułkowski. *Na początku był wiecież, czyli 13 nowych odkrycia porcji ks. Jana Twardowskiego*. Siw znak, Kraków 1998, s. 144.

DOSTĘPNOŚĆ ZNACZEŃ CZY KULTUROWY SOLIPSYZM

Opis etnograficzny jest w rzeczywistości „Jym, co etnograf wybrał z tego, co zrozumiał, co mówili mu informatorzy o tym, co sami rozumieli”¹.

Język jest ściśle związany z wszelkim poznawaniem kulturowych stanów rzeczy (...) jako czynnik wyznaczający, co i jak może zostać poznane?²

W zamierzeniu Wojciecha Burszty książka *Wymiary antropologicznego poznania kultury* przedstawia wizję antropologii jako metafizycznej refleksji nad granicami własnego poznania. Penetracja wymiarów poznawania kultury wiedzie w ostateczności do transformacji problemu względności kultury na problem granic możliwości poznawczych humanistyki. Antropologia w tym świetle to przede wszystkim auto-refleksja kultury, w której kluczowy spór to spór o możliwość przekładu międzykulturowego. Jest to soczewka problemów humanistyki³, albowiem ze swej istoty stanowi ona dziedzinę maksymal-

nego zagęszczenia trudności poznawczych. Burszta zauważa dwa współczesne trendy, towarzyszące naukom o kulturze: ich antropologizację oraz spór o ich podstawy poznania (odziedziczony po zaburzeniu się pozytywistycznego modelu nauki i destrukcji epistemologii). Ostatecznie autor szkicuje tzw. stanowisko metakrytyczne: antropologia nie rości tu sobie pretensji do pozycji wyróżnionej epistemologicznie (tendencja to już nowa w humanistyce⁴) i traktuje samą siebie jako dziedzinę kultury. Pirandelizm w nauce, o którym pisze Burszta, podkreśla związek „sposobu poznawczego funkcjonowania konstruowanych naukowo »faktów« z granicami metod ich konstruowania”⁵. Granice metod wyborny aksjologiczne naszej kultury. Nasze ideały poznawcze obrazują nasze wartości⁶.

Rozdział pierwszy pod tytułem *My i oni* ukazuje proces „zamknięcia i od-

wrócenia się” klasycznej opozycji „my” – „oni” na skutek współczesnych ustaleń epistemologii i metodologii. Opozycja ta, uogólniona i skonceptualizowana, funduje kontekst poznawczy antropologii jako nauki. Możliwość przekładu międzykulturowego staje się jej osią problemową (czy można zrozumieć „ich” punkty widzenia, czy też antropologia to tylko „karuzela etnocentryzmu”⁷).

Procesowi widniecia miłu niezaleźnego obserwatora towarzyszy perspektywa relatywizmu kulturowego. Traktuje o tym rozdział drugi. Relatywizm kulturowy to uwzględnienie współczynnika humanistycznego danej kultury. Dla Burszty wszystkie jego odmiany sprowadzają się do relatywizmu pojęciowego. U Melville’a Herskowitza stanowi on socjologiczną transformację kandydumu. Oznacza to, że każdy sąd o obcej kulturze jest projekcją własnej kultury badacza⁸, od której nie ma ucieczki, albowiem to ona „stwarza” badacza w procesie akulturacji. Nie ma zatem czystego opisu emicznego, pozbawionego kulturowych implikacji. Istotualna możliwość widzenia rzeczywistości „ich”

oczywna oznaczałaby, iż „oni” posiadają ogład rzeczywistości samej a nie kulturową jej reprezentację. Byłoby to mocne załozenie epistemologiczne.

Relatywizm posiada paradoksalne konsekwencje i jako konsekwentny nie ma sensu (nie ma możliwości pominięcia własnej staki pojęciowej w procesie poznawania). Być może byłby on do przyjęcia dla autora na metapoziomie, jednak Burszta podkreśla przede wszystkim nierozstrzygalność sporu o jego wymiar epistemologiczny.

Rozdział trzeci dotyczy roli danych lingwistycznych w procesie rekonstrukcji kultury. Jest to świetna ilustracja klasycznej już tezy, iż to język wyznacza granice analiz kulturowych, do czego wrócić niżej.

Tytuł kolejnego rozdziału: *Od języka przedmiotowego do metafizyka „refleksyjnego”*. *Postmodernizm w antropologii* mówi sam za siebie. Obrazuje on proces przejścia do meta-refleksji na temat niemożności dokonania przekładu międzykulturowego, a więc niemożności zrozumienia obcych twórców kulturowych. W końcowej części książki spotykamy się z propozycją potraktowania antropologii jako dziedziny kultury⁹. Relatywizację wiedzy do kontekstu kultury umiata dwa stanowiska: metafizyczne, o którym była mowa wyżej, oraz metafizyczne (hiperobiektywizm Claude’a Lévi-Straussa, który stawia siebie w sytuacji uprzywilejowanej epistemologicznej). Część ostatnia książki dotyczy kontekstu lokalnego, polskiego. Mowa tu o zmitologizowanym przez naukę modelu „tradycyjnej kultury chłopskiej”. Rozdział ten zawiera analizę zjawiska folkloryzmu oraz „kryzysu koncepcji przedstawiania” w odniesieniu do polskiej kultury ludowej.

Uważam, że książka Burszty jest świetnie osadzona w kontekście współczesnej, antropologicznej filozofii nauki. Jest raczej pozycją z zakresu metodologii humanistyki, a nie samej ant-



Wojciech J. BURSZA Krzysztof PIĄTKOWSKI

O CZYM OPowiada ANTHROPOLOGICZNA OPowieść



INSTYTUT KULTURY

ropologii. Bursza podkreśla – trafnie, jak sądzić – iż język jest czymś więcej, niż tylko dziedzina kultury⁶. Wszelkie zjawiska społeczne, zachowania i wytwory konstruowane są przez reguły i symbole publiczne¹¹. Kultura jest „jak” język.

Pomieważ język jest najistotniejszym¹² źródłem poznania kultury – centralnym problemem antropologii staje się możliwość przekładu językowego. Odnośnie wyrażenie, że w obliczu tezy Wilarda van Ormanna Quine'a o niezdeterminowaniu przekładu radykalnego szanse na zrozumienie obcych kultur są znikome. Odnieście przedmiotowe obcego języka staje się nieuchwytnie, a raczej jest kopią naszych własnych odniesień przedmiotowych. Nie ma możliwości empirycznie zasadnego przypisania obcemu językowi określonej semantyki. Do imputacji dochodzi już na poziomie orzekania tego, co w danej kulturze uznaje-

my za istniejące (imputujemy im naszą ontologię). Nie ma możliwości uchwycenia różnic w metodach indywiduacji przedmiotów w różnych kulturach¹³. Świat sam z siebie nie przejawia określonych klasyfikacji, bowiem to, co ogólne, zawiera się nie w rzeczach, lecz tylko w pojęciach (istota języka jest to, iż poprzez nieciągłe środki próbuje oddać ciągłość świata¹⁴). W praktyce zatem preferuje się przekłady prostsze, bardziej NATURALNE (*naturalne* „naturalne” oznacza „dla nas naturalne”); jest więc kategoria relatywna). A zatem czyżbyśmy byli skazani na kulturowy solipsyzm?

Analogicznie problem imputacji kulturowej jest podejmowany w nurcie nieklasycznej historiografii przez antropologię historyczną. Historik bowiem tak-że dokonuje przekładu kultury minionych; dokonuje przekładu rzeczywistości pomysłanej przez samego siebie w procesie interpretacji. Przekład ów nigdy nie jest poznawczo niewinny. Aktualna historia jest efektem dialogu teraźniejszości z samą sobą¹⁵.

O czym zatem opowiada antropologiczna opowieść, która toczy się na tle pytania: „dostępność znaczeń czy kulturowy solipsyzm?” Wojciech Bursza oraz Krzysztof Piątkowski piszą, że opowieść antropologiczna oparta na iluzji istnienia obiektywnego dystansu międzykulturowego wyczerpała swój sens¹⁶. Współcześnie „świat wyraża się w świecie mnogiej; w wielości jego partykularnych wersji”¹⁷. Proces antropologizacji kultury, o którym pisze Bursza, kojarzy się z jej idiosynkratyzacją (określenie Richarda Rorty'ego), zróżnicowaniem wspólnot interpretacyjnych. Kultury są lokalnymi artykulacjami świata¹⁸, dostrzegamy to obecnie, ponieważ częściowo wykraczamy poza własne konteksty.

Antropologia rezygnuje z metanarracji, z absolutyzowania poznania. Nie oznacza to bynajmniej unieważnienia wartości wysiłku poznawczego. Antro-

pologiczna opowieść opowiada o wysiłku poznawczym, szyfrowym w nietykalnym sensie, który konstruuje kulturę. Kulturę, która cechuje odwaga tro-pienia założeń tkwiących u jej własnych fundamentów. „Antropologia uczy więc pokory wobec obiektywistycznych dążeń, które narzuca nam potoczne do-świadczenie”¹⁹.

Ewa Bińczyk

Wojciech Bursza, *Wymiar antropologicznego poznania kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1992, ss. 220.

Przypisy

- 1 Dan Sperber, 1985, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, s. 15; za: Bursza, 1992, s. 90.
- 2 Wojciech Bursza, 1992, s. 157.
- 3 A może raczej; nauki w ogóle, jak sądzić.
- 4 Na przykład Hilary Putnam: „Nie dysponujemy żadnym Archimedeesowym punktem oparcia”, za: Kmita, 1995, s. 33.
- 5 W. Bursza, 1992, s. 182.

- 6 *Spośród obiektywistów interpretacji jako społeczeństwa*, w: Andrzej Szabuj, 1997, *Granice umiarkowanego interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” nr 6.
- 7 Jest to określenie Jamesa Beona.
- 8 Antropologowie tylko się spowiadają i jeszcze biorą za to pieniądze.
- 9 Ujęcie nauki jako dziedziny kultury proponuje Jerry Kmita, m.in. w: 1985, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „Studia Filozoficzne” nr 4.
- 10 W. Bursza, 1992, s. 116.
- 11 Zob. semiotyczna antropologie Clifforda Geertz.
- 12 Jestli nie jedynym – tylko on umożliwia konstrukcję znaczeń ludzkich zachowań i wytworów.
- 13 Zob. Jan Dergowski, 1990, *Okno i obraz. Studium psychologiczne*, Warszawa, PWN, Opisuje on wpływ kultury na różnice w percepcji głębi obrazów. A zatem mają one miejsce.
- 14 „Skłonił jestem nie zauważać, że większość rzeczy i większość dominujących cech tak zwanego świata poznajemy przez język i wiemyśmy w nie w wyniku projekcji. Kitej punktem wyjścia jest język”. Quine, Willard van Orman, 1986, *Granice wiedzy i inne esaje filozoficzne*, Warszawa, PIW, s. 32.
- 15 Zob. Wojciech Wrzosek, 1995, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasyycznej historiografii*, Wrocław, FNP.
- 16 Wojciech Bursza, Krzysztof Piątkowski, 1994, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa, IK.
- 17 Habermas, s. 9.
- 18 Zob. A. Szabuj, 1997.
- 19 W. Bursza, K. Piątkowski, 1994, s. 85.

Agnieszka Lenartowicz W POSZUKIWANIU ZASADY

Sięgając po książkę Andrzeja Zybertowicza *Przemoc i poznanie. Czynelnik* (tak było przynajmniej w moim przypadku!) musi w pierwszej chwili zmieć osobliwy kontrast, stworzony przez tytuł i – dość precyzyjnie – projekt graficzny okładki. Cóż, może „kosmiczna” okładka poszerzy krąg czytelników o osoby zainteresowane *sciencce fiction*... Pragnę jednak lojalnie ostrzec: w tej książce znajdziemy coś zgoła innego. Podtytuł głosi, że mamy przed sobą *studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Pozwała to z grubsza zlokalizo-

wać rozprawę na mapie humanistyki. Z grubsza tylko, gdyż napotkamy tu wiele odniesień, sięgających poza ramy socjologii wiedzy czy w ogóle socjologii. Również „nie-klasyczność” tej rozprawy nie jest zupełnie oczywista. Autor podaje wprawdzie kryteria, mające odróżnić socjologię wiedzy „klasyczną” od „nie-klasycznej”, budzą one jednak wątpliwości. Wyróżniki „nie-klasycznej” socjologii wiedzy są, według Zybertowicza, następujące:

1. Ukazanie dwustronnych relacji między wiedzą a strukturą społeczną.