DOI: 10.14746/sh.2016.24.3.012

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXIV (2016/3)
s. 213-236

Marcin Kafar
Uniwersytet Łódzki
Michał Rydlewski
Uniwersytet Wrocławski

„Teksty mniejsze", lecz nie pomniejsze. Wokół *Czarnoksięstw humanistów* Jerzego Kmity — cz. II[1]

O potencjale i ograniczeniach propozycji „humanistyki naukowej" Jerzego Kmity

Marcin Kafar: Michale, tę część naszej rozmowy chciałbym zacząć od podzielenia się pewną wątpliwością. Otóż, im dłużej czytałem *Czarnoksięstwa humanistów*, tym mocniej nurtowało mnie pytanie, co zostałoby z humanistyki, gdyby potraktować rozpoznanie Kmity dotyczące „naukowych" praktyk społeczno-dyskursywnych jako trafne? Odpowiadając na to pytanie żartobliwie, w stylu Kmitowskim, powinniśmy orzec: niewiele, pod warunkiem, że wszyscy humaniści-partacze zamilkną. Przejawy czarnoksięstw są przecież tak wszechwładne, że ciężko znaleźć przestrzenie, gdzie ich nie ma i ciężko znaleźć tych, którzy przynajmniej od czasu do czasu nie byliby czarnoksiężnikami. Żeby było jasne: Kmita oczywiście nie stawia wyłącznie diagnozy, ale daje alternatywę, jest więc kontestatorem, nie zaś buntownikiem. Tą alternatywą jest uczynienie z humanistyki aktywności *stricte* poznawczej — naukowej. Mówi autor *Poznania i kultury* wprost, waloryzując jednocześnie tę postawę dodatnio, że zależy mu na daniu podwalin pod „humanistykę naukową"[2] (Kmita 2015a: 116-117), czyli taką, która ma charakter teoretyczny i odróżnia się od mistyfikatorskich praktyk naukowych przejrzystymi dy-

[1] Niniejszy artykuł stanowi kontynuację tekstu, który ukazał się w „Sensus Hisoriae", t. 23 (2016/2), s. 153-172.

[2] *Notabene* Kmita wieszczy tej formacji myślowej świetlane czasy, twierdząc iż „w naszych warunkach społeczno-historycznych krystalizuje się i będzie narastać obiektywne zapotrzebowanie na humanistykę naukową". Wszelako bardziej prorocze, patrząc z dzisiejszej perspektywy, ma kolejne zdanie zamieszczone w tym samym miejscu; mówi ono, że „pojawienie się adekwatnej odpowiedzi na to zapotrzebowanie znacznie może opóźnić się, jeśli

rektywami metodologicznymi. Zasada teoretyczności w połączeniu z zasadą posługiwania się jasnymi dyrektywami metodologicznymi stanowią zresztą wedle Jerzego Kmity w ogóle podstawę nauki jako działalności społecznej[3].

Dlaczego o tym wspominam? Przede wszystkim dlatego, że mam kłopot z samym pojęciem „humanistyki naukowej" jako pojęciem korzennym dla rozważań składających się na *Czarnoksięstwa humanistów*. Aby pozostać na pierwszym, łatwo uchwytnym poziomie: o ile w całej książeczeznalazłem kilka tez i definicji, które pozwalają mi wyobrazić sobie, czym jest nauka, o tyle ani razu nie natrafiłem na definicję przybliżającą szersze pojęcie, jakim jest „humanistyka naukowa". W istocie rzeczy brakuje mi dookreślenia pierwszego członu tego pojęcia, gdyż drugi w ostateczności potraktować mogę *per analogiam*, tzn. wiedząc czym jest nauka jako taka i znając sens pojęcia „humanistyka", byłbym w stanie zrozumieć, co mieści się w zakresie pojęcia „humanistyka naukowa".

Zostawmy jednak na boku kwestie czysto definicyjne — załóżmy, że i bez nich będzie można sobie poradzić, zastanawiając się nad podstawowymi przesłankami i konsekwencjami postawy, na jakiej opiera się dyskurs *Czarnoksięstw humanistów*. Tym, co spaja poszczególne wypowiedzi jest argumentacja krytyczno-polemiczna; jej oś stanowi zaś przewijające się *explicite*

świadomość, jak odpowiedź owa winna przedstawiać się, będzie mącona przez działalność mistyfikatorów" (Kmita 2015a: 117).

[3] Świadczy o tym np. taki oto passus: „Chodzi [...] o to, aby odpowiedzieć na pytanie, czym nauka jest obiektywnie, a więc — jak funkcjonuje względem podstawowego, obiektywnego warunku istnienia społeczeństwa: stałego odtwarzania i przetwarzania zarazem poziomu sił wytwórczych i układu stosunków produkcji. Na założeniu powyższym oparta jest teza następująca: nauka jako określony typ praktyki społecznej, jako praktyka badawcza, funkcjonuje obiektywnie w ten sposób, że »produkuje« systemy twierdzeń, z których następnie otrzymuje subiektywne, opisowo-dyrektywalne przesłanki dla (potencjalnie) wszelkich odmian praktyki społecznej, bardziej (jak np. praktyka produkcji i wymiany) lub mniej (jak np. praktyka prawno-polityczna) bezpośrednio odtwarzających i przetwarzających obiektywne warunki istnienia społeczeństwa. Oto zaś teza następna: nauka jako forma świadomości społecznej związana z praktyką badawczą obejmuje zespół norm i dyrektyw metodologicznych (społeczną świadomość metodologiczną) efektywnie regulujących w trybie subiektywnym sposób »produkowania« systemów twierdzeń pełniących wskazaną funkcję. Ponieważ społeczna świadomość metodologiczna jest zdeterminowana (funkcjonalnie właśnie) przez historyczne zmienny sposób funkcjonowania społecznej praktyki naukowej, przeto i ta pierwsza jest zmienna historycznie, jakkolwiek posiada względną autonomię i wywiera swój »zwrotny« wpływ na przebieg praktyki naukowej — zwłaszcza, gdy werbalizowana jest (przede wszystkim na terenie filozofii) w postaci określonych systemów epistemologicznych.

Dochodzimy zatem do określenia następującego. Nauka — jako określony rodzaj działalności — jest to typ praktyki społecznej dostarczającej typom pozostałym przesłanek opisowo-dyrektywalnych, bądź też — uprawianej według tych norm i dyrektyw metodologicznych, które tworzą społeczną świadomość metodologiczną, uformowaną na gruncie efektywnych (w wyłuszczonym przed chwilą sensie) dziedzin praktyki naukowej" (Kmita 2015b: 195-196).

i *implicite* przez poszczególne cząstki tematyczne napięcie między różnymi wymiarami działalności społecznej, które Kmita traktuje i określa jako mieszanie porządków naukowego (poznawczego) ze zdroworozsądkowym (inaczej światopoglądowym, opartym na historycznie zdeterminowanym układzie społecznych przekonań) i symbolicznym, włączając w niego religię, ale też wielorakie przejawy sztuki (w tym również literaturę).

Jeśli poprawnie odczytuję intencję Jerzego Kmity, to głównym celem zbioru jest wyposażenie nas-czytelników w swego rodzaju świadomość drugiego stopnia; chodziłoby więc o pokazanie na podstawie przykładów zaczerpniętych z „humanistycznych" praktyk pogranicznych (wypowiedzi zamieszczanych w tekstach *quasi*-naukowych, książkach, audycjach radiowych i telewizyjnych, periodykach publicystycznych *etc.*) tego, jak działamy, uzurpując sobie prawo do posługiwania się szyldem „naukowości", w istocie natomiast pozostając na pozycjach rozciągających się od „luddystów naukowych", przez pisarzy-literatów i mętnej wody publicystów, aż po zwykłych hochsztaplerów intelektualnych.

Wydaje mi się, podkreślam — wydaje mi się, że rozumiem obawy Kmity, stojące za decyzją o konieczności zabrania głosu w zasygnalizowanej wyżej sprawie. Odrębną jednak kwestią jest to, na ile jego propozycja unaukowienia humanistyki (czyli oczyszczenia jej z naleciałości zdroworozsądkowych i im podobnych) jest do zrealizowania i czym w dłuższym lub krótszym odstępie czasu może ona skutkować. Aby jeszcze inaczej ująć ten problem zapytałbym, czy w n a t u r a l n y c h okolicznościach przemieszczeń dyskursywnych[4] postulowanie o humanistykę naukową nie jest w jakiejś mierze projektem utopijnym? Zdaję sobie sprawę z radykalności tego stwierdzenia, ale prowokuje mnie do jego przywołania sam Jerzy Kmita, piszący swoje „teksty mniejsze", nadto piszący je przecież w horyzoncie deklaracji co do konieczności przekroczenia tu poziomu zdroworozsądkowego. Tymczasem, znienacka, w eseju zatytułowanym *Luddyzm antyscjentystyczny* natrafiłem na taki oto ustęp:

> Wyobraźmy sobie pewną wytwórnię barometrów, która całość swej produkcji sprzedaje jakiemuś przedsiębiorstwu organizującemu turystykę w określonym regionie. Przedsiębiorstwo to nie jest, powiedzmy zainteresowane tym, aby poszczególni kandydaci na turystów, uzależniający swoje

[4] Punkt widzenia Kmity w tym względzie dobrze widać m.in. w następującym rozumowaniu: „Jasne jest również, że definicyjnie określający badania naukowe sposób ich obiektywnego funkcjonowania nie wyklucza żadną miarą innych funkcji tych badań; w szczególności nie wyklucza funkcji polegającej na »produkowaniu« systemów światopoglądowych (lub elementów takich systemów), jakkolwiek niejednokrotnie funkcje: praktyczno-poznawcza i światopoglądowa — mogą kolidować ze sobą do tego stopnia, że zdominowanie tej pierwszej przez tę drugą prowadzi do przekształcenia się badań naukowych w refleksję czysto światopoglądową typu religijnego czy metafizyczno-filozoficznego" (Kmita 2015b: 196).

> zamierzenia wycieczkowe od wskazań barometrów (udostępnionych im przez przedsiębiorstwo), orientowali się co do tego, że wskazanie: wyż barometryczny (a więc — pogoda), bądź też: niż barometryczny (a więc — dzień pochmurny, deszczowy) jest tylko punktem przejściowym na skali barometru, który w dalszym ciągu sygnalizować może potęgowanie się wyżu bądź niżu albo też — przechodzenie wyżu ku niżowi — bądź odwrotnie. (Kmita 2015a: 118)

Co mnie „niepokoi" w tym cytacie? Zwróć uwagę, Michale, że Kmita, najprawdopodobniej mimowolnie — nieświadomie nakłada na siebie dwa porządki: porządek odniesienia przedmiotowego podzielanego przez niego oraz resztę jego wspólnoty językowej i porządek argumentacji logicznej, przynależnej postawie naukowej. Zamieszaniu winne jest użycie słówka „pogoda" w trybie logicznej perswazji, gdy tymczasem słówkiem tym moglibyśmy posłużyć się my wszyscy, którzy w latach 70., dziś już zdecydowanie rzadziej, chcielibyśmy np. przedstawić opis ładnego, słonecznego dnia. Sformułowanie „jest pogoda" lub „nie ma pogody" jest ni mniej, ni więcej tylko potocznie stosowanym skrótem myślowym. Pogoda przecież zawsze musi być j a k a ś : dobra, zła, kiepska, oczekiwana, nienajlepsza — j a k a ś .

Daleki byłbym od wytykania Kmicie popełnionego błędu, gdyby nie pojawił się on w tekście mającym uzmysłowić nam przejawy rozlicznych praktyk czarnoksięskich, czyli, jak to ustaliliśmy wcześniej, praktyk mieszających różne porządki społecznych działań komunikacyjnych. Wniosek, jaki da się wyprowadzić jest moim zdaniem niebagatelny i brzmi on następująco: jakkolwiek usilnie staralibyśmy się odciąć od reguł „zwykłego" świata, stawiając na reguły świata naukowego, nie uciekniemy od tych pierwszych. Czy nam się to podoba, czy też nie, zdrowy rozsądek i jego językowi sprzymierzeńcy w którymś momencie wezmą górę nad wyszukanymi operacjami logicznymi i oplatającymi je specyficznymi konwencjami mówienia i pisania.

Michał Rydlewski: W twojej wypowiedzi, Marcinie, zawartych jest wiele intrygujących pytań, problem w tym, że są one niezwykle pojemne i kilka z nich wymagałoby w zasadzie rozmiaru artykułu, aby na nie wyczerpująco odpowiedzieć. Postaram się jedynie zasygnalizować pewne sprawy.

Aby odpowiedzieć na twoje pytanie o to, co zostałoby z humanistyki, gdyby rozpoznanie autora *Czarnoksięstw humanistów* okazało się trafne, a partacze-humaniści zamilkli, uprzednio trzeba poczynić kilka koniecznych zastrzeżeń.

Po pierwsze, zgadzam się, że czarnoksięstwo ma się znakomicie, że wielu z nas bywa niekiedy czarnoksiężnikami (któż jest bez winy?). O czym to świadczy? Czy można powiedzieć, że projekt unaukowienia humanistyki, jaki zaproponował Kmita, nie powiódł się? Jeśli przywołać cytowaną przez

ciebie wypowiedź Kmity dotyczącą „rosnącego zapotrzebowania" na humanistykę naukową (pamiętajmy rok, w którym to Kmita pisze) oraz faktu, iż może ono zostać zastopowane przez czarnoksiężników, to ich rozplenienie i wszechwładność byłaby argumentem na rzecz tezy, iż projekt Kmity nie powiódł się, przynajmniej w jakiejś wymiernej skali wielkości. Miało na to wpływ wiele czynników wewnątrz samej humanistyki, jak i pochodzących spoza niej (a oddziałujących na te pierwsze). Istotny jest fakt, iż humanistykę uprawia się dzisiaj w dużej mierze w postawie zaangażowanej, a nie postawie teoretycznej (patrz: Pałubicka 2013; Rydlewski 2015), jak chciałby Kmita, dla którego część tzw. zwrotów w humanistyce, w ogóle nie mogłaby zostać zaklasyfikowana jako zwroty badawcze, poznawcze w jego rozumieniu, co oczywiście nie jest tożsame z ich bezwartościowością.

Po drugie, należy pamiętać o bardzo istotnej kwestii, otóż społeczno-regulacyjna koncepcja kultury ma charakter metodologiczny, a nie przedmiotowy, co oznacza, iż nie zastępuje empirycznych badań nad kulturą, ale je ukierunkowuje, daje pewne teoretyczne wyobrażenie, jak je robić; nie dotyczy żadnej konkretnej kultury, jest ona jedynie uwrażliwieniem na określone stany rzeczy. Ponadto posiada swój filozoficzny wymiar, nie tylko poprzez opracowanie rozstrzygajacego dla humanistyki pojęcia „kultury", ale przede wszystkim dzięki temu, iż daje możliwość rozpatrywania idei filozoficznych jako związanych z kontekstem społecznym, wyjaśniania, dlaczego np. jedne z nich uzyskują społeczną akceptację, inne zaś nie. Z tego typu analiz słynie Anna Pałubicka (por. np.: Pałubicka 2013).

Po trzecie, słusznie piszesz Marcinie, iż „humanistyka naukowa" to — w rozumieniu Kmity taka — „która ma charakter teoretyczny i odróżnia się od mistyfikatorskich praktyk naukowych przejrzystymi dyrektywami metodologicznymi". W moim rozumieniu tego terminu, drugiego jego członu, trzeba przede wszystkim podkreślić inspirację pochodzącą od Kazimierza Ajdukiewicza, iż Kmitę interesowała, obok samego sposobu uprawiania filozofii, praktyczna przydatność perspektywy filozoficznej w innych dziedzinach humanistyki. To właśnie skierowało go w stronę logiki i metodologii nauk. Kmita zakładał, że refleksja nad tym, co i jak poznajemy, ma wartość dla samego poznania. Im więcej samoświadomości metodologicznej, tym lepiej dla poznawczych rezultatów osiąganych przez badaczy, im mniej refleksji metodologicznej, tym więcej naiwności poznawczej. Jeśli humanistyka miałaby być nauką w rozumieniu Kmity, to jej rezultaty badawcze muszą posiadać cechy, które mają nauki przyrodnicze, tj. powinny być intersubiektywnie komunikowalne, ponadjednostkowo kontrolowane oraz posiadać pewien stopień przewidywania (choćby potencjalny). Kmita opracował niezwykle oryginalny, logicznie przemyślany i spójny słownik dotyczący badania kultury, mający na celu realizację powyższych postulatów. Co do pierwszego członu,

to humanistykę definiował Kmita poprzez przedmiot jej badań, tj. kulturę z jej poszczególnymi dziedzinami. To właśnie jej badaniu miała służyć określona koncepcja kultury, w której istotna jest jej podmiotowa rekonstrukcja. Używając słownika Kmity, można powiedzieć, naukowy status badań, w jego rozumieniu, będzie wyznaczany przez podmiotową rekonstrukcję kultury, co ustawia badania w relacji korespondencji istotnie korygującej względem humanistyki przedteoretycznej, ograniczonej do rekonstrukcji przedmiotowej (przedmiotowego trybu stosowania sądów kulturowych).

Te trzy punkty to uzasadnienie, dlaczego Kmita przeciwstawia się czarnoksiężnikom, którzy, jak to trafnie określiłeś, mieszają nieustannie porządek naukowy (poznawczy) ze zdroworozsądkowym czy też światopoglądowym. A zatem w naukowym oglądzie humanistyki, jaki proponuje Kmita, nie może być mowy np. o jakichś tajemniczych mocach typu intuicjonizm/„wczuwanie się", gdyż jest on niemożliwy do intersubiektywnej kontroli.

I teraz najważniejsze: jak to wszystko ma się do twojego pytania? W powyższej perspektywie zaryzykowałbym tezę, iż lepiej pozbyć się tych czarnoksiężników i docenić tym samym tych badaczy, którzy reprezentują wysoki standard metodologiczny oraz dbać o to, aby ich liczba ulegała rozrostowi, co byłoby chyba bliskie Jerzemu Kmicie (*Wywiad*...).

Ale... Kiedy rozpoczynałem swoją przygodę z pismami Kmity, nie bardzo wiedziałem, jak rozumieć termin „humanistyka naukowa", co wynikało z tego, że przyszło mi zdobywać wiedzę etnologiczną i filozoficzną w czasach panowania postmodernizmu, który był przecież formacją nacechowaną ogromną podejrzliwością w stosunku do nauki, zarówno typu przyrodoznawczego, jak i humanistycznego. Ponadto w pismach Kmity zawsze bardziej interesowały mnie jego poznawcze osiągnięcia, niż sam program humanistyki. Z naukowością humanistyki jako taką mam w ogóle problem i do dzisiaj trudno mi właściwie zająć jakieś wyraźne stanowisko w tej kwestii (zazwyczaj postępuję tak, jak Czesław Robotycki, który przyjmując postawę ironisty, bronił danego stanowiska jako trafnego, innym razem jako nietrafnego, w zależności od podglądów oponenta). Kmita bez wątpienia dostarcza argumentów na rzecz unaukowienia humanistyki. Andrzej Szahaj w artykule pt. *Jerzy Kmita: między modernizmem a postmodernizmem*, stwierdził:

> Z jednej [...] strony autor *Kultury i poznania* odrzuca większość modernistycznych przesądów poznawczych odnoszących się do rzeczywistości, prawdy, nauki czy postępu poznawczego, [...] z drugiej jednak — nie ma wcale zamiaru rezygnować z pewnego spójnego, teoretycznego ujęcia fenomenu nauki i poznania. Stara się raczej ocalić resztki etosu tej pierwszej, wskazując na wartości, które etos ów ze sobą niesie. Zbliża się tu zresztą nieco, przynajmniej w niektórych aspektach swej refleksji, do postawy Jürgena Habermasa czy Ernsta Gellnera. Wydaje się, że refleksja Kmity nad

> nauką jest przykładem twórczości filozoficznej, która stara się sprawiedliwie ważyć racje, unikając pochopnych uogólnień i histerycznych przejaskrawień. Umieszcza on naukę w szerszym kontekście kultury, przyznając jej miejsce ważne, lecz nie najważniejsze. (Szahaj 1993: 83)

Moim zdaniem Szahaj ma rację. Uważam za istotne ocalenie wybranych idei, pewne ich przemyślenie w nowych okolicznościach kulturowych (po „odczarowaniu" postmodernistycznym), niż bezrefleksyjne ich porzucanie. Przede wszystkim podoba mi się wstrzemięźliwość Kmity wobec wszystkiego co nowe, a co niejako ze swojej istoty, ma być lepsze niż to, co stare.

Zadane przez ciebie, Marcinie, pytanie o zdrowy rozsądek, można ująć, tak oto: czy pozbycie się czarnoksiężników, a co za tym idzie, pośredniego wpływu zdrowego rozsądku, nie byłoby zabójcze dla humanistyki? Dodam od razu, że Kmita, na kartach *Czarnoksięstw humanistów* zaznacza problematyczność relacji humanistyki a zdrowego rozsądku. Jej skomplikowanie polega na jednoczesnej separacji obu obszarów i nierozerwalnego ich związku. „»Odsuwają się« [te obszary — M.R.], ale nie tracą nigdy (coraz bardziej pośredniego) kontaktu. Kwestia ta jest dość zawiła; nie mogę tu szerzej jej przedstawić" (Kmita 2015c: 132). W swoim artykule zaryzykowałem nawet tezę, że *Czarnoksięstwa humanistów* są niczym innym, jak walką ze zdrowym rozsądkiem i anektowaniem przez niego obszaru „humanistyki naukowej" (Rydlewski 2016a). Ponadto mam wątpliwości, czy faktycznie ten kontakt jest coraz bardziej pośredni, znalazłbym kilka argumentów na rzecz tezy, iż jest dokładnie odwrotnie, co wypowiedziałem nieco wcześniej mówiąc o współczesnych zwrotach w humanistyce „zarządzanych" metaforami zaczerpniętymi z potocznego doświadczenia.

Pytanie istotne jest następujące: jak traktować zdrowy rozsądek? Bo jeśli, np. jako zbiór powszechnie respektowanych sądów dotyczący szeroko pojętej rzeczywistości o charakterze naiwno-realistycznym, których nabywamy na początkowych etapach socjalizacji, to należy z nim walczyć, szczególnie wtedy, kiedy przedostaje się on do humanistyki. I to robi właśnie Kmita, co rozumiem jako równoważną część jego programu unaukowienia humanistyki. W takim ujęciu nikt nie jest wolny od zdrowego rozsądku (każdy nim stał się badaczem, chodził do szkoły), każdy z nas wpada w jego sidła, albowiem, i to jest zgodne z Kmitą, więcej w nas przekonań milcząco respektowanych, niż świadomie akceptowanych, a przekonania zdroworozsądkowe składają się w dużej mierze właśnie na te pierwsze. Kształcenie humanisty naukowego byłoby zatem uświadamianiem wielu przekonań respektowanych, czynieniem ich jawnymi dla świadomości, co w efekcie będzie skutkowało większą wiedzą na temat swojej kultury poznającej inne kultury, co z kolei ograniczy zakres imputacji kulturowej. Kmita mówił o tym wielokrotnie, a świetnie widać jego wpływ w tym zakresie w projekcie badań nad kulturami archaicz-

nymi Andrzeja P. Kowalskiego (2000: 115-126). Nie zapominajmy bowiem, że w ujęciu metodologii Kmity, badanie innych kultur wymaga umiejętności odróżnienia swoich własnych przekonań od przekonań badanych.

Z drugiej jednak strony, nie wykluczam, że można zmienić jego pojmowanie i okazałoby się, iż niesie on ze sobą j a k i ś potencjał. O ile byłby on traktowany jako zbiór sądów o charakterze kulturowym, a nie zbiór sądów opisujący świat takim, jaki on jakoby jest w rzeczywistości, to uważam za korzystne podejmowanie takich prób, chociażby pod katem jego kulturowej funkcjonalności. To pytanie wciąż pozostaje dla mnie otwarte…

M. K.: Faktycznie, zostawmy tę skomplikowaną kwestię otwartą. Proponuję, abyśmy powrócili jeszcze na chwilę do wątku „ekskluzywizacji" myślenia naukowego. Przypominam sobie teraz, Michale, jak kiedyś powiedziałeś, że gdyby ludzie zaczęli posługiwać się językiem Kmity, to bardzo szybko przestaliby się komunikować ze sobą.

M. R.: Tak, to prawda.

M. K.: Ja bym uściślił tę myśl, ograniczając ją do przestrzeni języka towarzyszącego Kmitowskiej postawie teoretycznej. Sądzę, że Kmita ten fakt przynajmniej przeczuwał, w innym przypadku nigdy nie napisałby „tekstów mniejszych" i nie uciekałby od „dymnej zasłony żargonu" (to sformułowanie pochodzące ze słownika Stanisława Andreskiego (1977)) podczas swoich seminariów czy wykładów. Swoją drogą, jestem ciekaw, jak Jerzy Kmita zaklasyfikowałby *Czarnoksięstwa humanistów*. Pamiętasz przywołane na początku Części I naszej rozmowy wyjaśnienie Jana Grada, że dla redaktorów cyklu są one „esejami naukowymi", sam Grad widziałby w nich z kolei „eseje filozoficzne" (por. Kafar, Rydlewski 2016: 154). Faktycznie, gdyby chcieć trzymać się Kmitowskiej definicji nauki, to bliżej byłoby im do filozofii, tylko jakiej filozofii, filozofii czego? Osobiście upatruję w *Czarnoksięstwach humanistów* znakomitego przykładu w a r i a n t u humanistyki naukowej. Naukowość tej ostatniej zasadza się tutaj na rdzeniu „twardej" logiki, nicującej podejmowane tropy myślowe, wysoki stopień komunikatywności zapewnia jej natomiast mieszana kompozycja dyskursywna w pewnej odmianie „stylu Kmitowskiego". Moim zdaniem warto też zaznaczyć, iż w naukowości o takim zabarwieniu, jaką proponuje nam Kmita-autor *Czarnoksięstw humanistów* tkwi ogromny potencjał r e f l e k s y w n y — skłaniają one do pomyśleń, spełniając warunek „korespondencji istotnie korygującej" w zakresie odkrywania mechanizmów społecznej komunikacji. Kmita miał świetne intuicje, kiedy tłumaczył, że istnieje spora szansa odróżnienia genialnej innowacji od zwykłego bełkotu, odkrywczości twórczej

od dziwactwa w momencie pojawienia się nowych założeń komunikacyjnych. Pisał on:

> Co się tyczy nauki, sprawa ta — przynajmniej w odniesieniu do dyscyplin o ukształtowanej metodologii — nie przedstawia się tak źle. Nie wystarczy tu powiedzieć coś specyficznie niezrozumiałego, aby być uznanym za nowatora. Metodologicznie właśnie obowiązuje w tej dziedzinie ukazanie, że między nową koncepcją oraz dotychczas akceptowaną społecznie wiedzą z danego zakresu zachodzi korespondencja istotnie korygująca, że więc — w konsekwencji — nowa koncepcja wyjaśnia, dlaczego wiedza dotychczasowa mogła była z określonym dokładnie stopniem skuteczności organizować działanie praktyczne (eksperymentalne) o odpowiednich efektach, mimo iż dawała ona inny obraz danej sfery rzeczywistości niż proponowana koncepcja nowa. Tak więc w takiej mierze, w jakiej zarysowuje się relacja korespondencji istotnie korygującej, wiadomo jest z góry, że w danym przypadku nie mamy do czynienia z bełkotem czy dziwactwem. (Kmita 2015d: 216)

Skłonny byłbym utrzymywać, Michale, że od *Czarnoksięstw humanistów*, ale też i innych serii „tekstów mniejszych" nieodłączny jest wymiar zmiany założeń komunikacyjnych. Propozycja ta jest jednocześnie propozycją s a m o z w r o t n ą — Jerzy Kmita mianowicie zdołał wypracować sposób myślenia, mówienia i pisania przyjmujący charakter „nowego słownika", jak powiedziałby Rorty. Wykazując się atrybutami „silnego poety" otworzył furtkę, z której w późniejszych latach chętnie korzystał. Myśmy powoływali się na *Konieczne serio ironisty*, ale nie mniej instruktywna pod tym względem jest też książka pt. *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu* (Kmita 1998), aczkolwiek bliższe omówienie tej publikacji chciałbym zostawić na odrębną okazję.

Na koniec tej partii rozmowy chciałbym nawiązać do tego, co zasugerował Wojciech J. Burszta, wspominając o ograniczoności i skończoności semantyki języka Kmitowskiego. Czytając *Czarnoksięstwa humanistów* można się bowiem zastanawiać czy język Kmitowski rzeczywiście wyczerpał się w sensie obiektywnym (dziś wciąż znajdziemy takich badaczy kultury, którzy świetnie się w nim odnajdują i z powodzeniem go modyfikują), czy też wyczerpał się dla tego konkretnego autora i to tylko w odniesieniu do określonej postawy teoretycznej. Eseje naukowe, w których jak wiadomo lubuje się Wojciech J. Burszta pisane są w duchu Kmitowskich „tekstów mniejszych". Co zatem przesądzać miałoby o naszym nastawieniu do języka Kmity — obiektywne czynniki zewnętrzne, osobiste losy intelektualne, typ temperamentu poznawczego, indywidualne doświadczenie pozazawodowe? Te wszystkie fascynujące komplikacje mieszczą się w horyzoncie trzeciej drogi, jaką zdecydowaliśmy się obrać do lektury *Czarnoksięstw humanistów*.

Nieoczywisty powrót do przeszłości albo czy nauka polska „życiem umysłowym Sarmatów" stoi

M. K.: Michale, w poprzedniej odsłonie rozmowy wypowiedziałeś znamienne słowa na temat postawy Kmitowskiej, która doskonale pasuje do charakteru przedsięwzięcia, którego częścią jest prezentowany tu tekst. Skonstatowałeś zatem, iż przede wszystkim podoba ci się, cytuję, „wstrzemięźliwość Kmity wobec wszystkiego co nowe, a co niejako ze swojej istoty, ma być lepsze niż to, co stare". Nie ukrywam, że podzielam zbieżny z twoim pogląd, aczkolwiek wydaje mi się, iż podejście, jakie reprezentujemy nie uchodzi, ujmę to łagodnie, za powszechnie obowiązujące. Umieszczony na tym tle postulat sprawiedliwej oceny dorobku Jerzego Kmity i poznańskiej szkoły kulturoznawczej (por. Rydlewski 2016b), słusznie może więc być łączony z przyjęciem osobliwego stanowiska poznawczego, nieprawdaż?

M. R.: Jak najbardziej! W moim przypadku najpierw było tak, że chciałem się dowiedzieć, dlaczego to właśnie w poznańskim środowisku powstały wyjątkowe opisy myślenia magicznego. Mogły się one przecież pojawić gdziekolwiek indziej w naukowym świecie, ale tak się nie stało. Nawiasem mówiąc, na przykładzie problematyki opisu myślenia magicznego, począwszy od tekstów Jerzego Kmity i Anny Pałubickiej, po znakomite książki Andrzeja P. Kowalskiego i Artura Dobosza, doskonale widać, czym jest szkoła naukowa i jak twórczo rozwija się w niej dana idea, której w podobnej postaci najprawdopodobniej nikt nie ogarnąłby w pojedynkę. To jedna sprawa. Jest i ważniejsza, otóż, moja fascynacja myśleniem metamorficznym przełożyła się na fascynację środowiskowym zapleczem, gdzie zostało ono wypracowane; to zaś pozbawiło mnie kompleksów wobec badaczy spoza Polski, dało ufność w siły rodzimej nam tradycji humanistycznej. Nie dziwi więc, że z Kmitowskich „tekstów mniejszych" bodaj najbardziej przypadł mi do gustu esej pt. *Czarnoksięstwa humanistów a osobliwości życia umysłowego Sarmatów* (Kmita 2015e). Kmita, ironicznie dystansując się w nim do nabożnego stosunku wobec wszystkiego, co zachodnie stwierdza, że blokowanie myślenia jest uwarunkowane u nas — Sarmatów, trwałym skojarzeniem tego, co nowoczesne z tym, co zagraniczne (Kmita 2015e: 101); to z kolei prowadzi według mnie do dwóch niebezpiecznych konsekwencji. Pierwszą z nich jest intelektualne wyjałowienie własnego „materiału intelektualnego": zamieniamy się wówczas w przyczynkarskich kontynuatorów. Jestem przekonany, że występując z pozycji poznańskiej szkoły kulturoznawczej bylibyśmy w stanie ciekawie dyskutować z innymi szkołami, np. szkołą tartusko-moskiewską, szkołą edynburską czy określonymi paradygmatami filozoficznymi, np. neopragmatyzmem. Paradoks polega na tym, że będąc tutaj równorzędnym partnerem

z jakichś powodów nie wykorzystujemy kapitału, jakim dysponujemy. Niewątpliwie słaba znajomość własnej tradycji humanistycznej czyni nas mało innowacyjnymi intelektualnie; nad wyraz łatwo zapominamy, że pomysły innych realnie rozwijane są tylko wtedy, gdy jakoś odnoszą się do nas samych. Druga konsekwencja potencjalnie przynajmniej wiedzie do sytuacji katastrofalnej, takiej mianowicie, że badacze nie tyle nie rozumieją własnego społeczeństwa, co n i e c h c ą go zrozumieć; w efekcie przemieszczają się w wymiar odległy od rzeczywistości, w której przyszło im żyć. To, o czym mówię obrazowo opisała m.in. Izabella Bukraba-Rylska w rozmowie z Aleksandrą Bilewicz (2014). Rozmowa ta została sprowokowana artykułem pt. *Chłopom już dziękujemy* Cezarego Łazarewicza (2008). Autor przedstawił w nim wizję współczesnej polskiej wsi jako niepotrzebnego przeżytku; wieś, wedle wyobrażenia Łazarewicza, była i jest niechętna społecznym zmianom (chłopi nie potrafili przystosować się do nowych wyzwań, jakie stały przed gospodarką), nadto wykazuje się nieufnością wobec władzy i bywa roszczeniowa. Zdaniem Bukraby-Rylskiej w takich opiniach „odbijają się echem wieloletnie nawarstwienia tego, co można potraktować jako odbicie stosunku pańszczyźnianego, czyli mentalności post-szlacheckiej" (Bilewicz 2014). Rozstrzygające jest to, iż budując swą argumentację Łazarewicz powoływał się na uznanych badaczy wsi, w tym przede wszystkim polskich socjologów, i to oni są ostatecznie głównym przedmiotem ataku Bukraby-Rylskiej. Wedle jej poglądów spojrzenie polskich socjologów na wieś od dawna miało charakter *stricte* modernistyczny, socjologia była wyrazem cywilizacyjnych dążeń klasy burżuazyjnej reprezentującej interes, sposób gospodarowania i kształt społeczeństwa odmienny od aprobowanego przez społeczności wiejskie. A zatem antywiejskie wydźwięki przebijały już w założeniach historycznych socjologii opartych na przekonaniu, że cały rozwój społeczny biegnie od wspólnot plemiennych czy tradycyjnych do nowoczesnych, racjonalnych, socjologia natomiast ma służyć postępowi i uprzemysłowieniu. Bukraba-Rylska, przywołując odpowiednie cytaty, posuwa się nawet do stwierdzenia, że wyrażane przez socjologów osądy są w istocie mową nienawiści wobec wsi. Język wyrosły na kanwie przekonań o modernistycznym Zachodzie, a bezkrytycznie przyjęty przez polskich socjologów, wykorzystany został do negatywnej, upokarzającej wręcz oceny ogromnej części polskiego społeczeństwa. Skutek? Poczucie wyższości inteligenta nad mieszkańcami wsi, którzy w finalnym rozrachunku okazali się być zbędni, stali się „ludźmi na przemiał", by posłużyć się zwrotem Zygmunta Baumana. Tak jest, niestety, zresztą i po dziś dzień, przykładów na to mamy aż nadto, na czele z jakże chętnie pogardzaną przez inteligentów pobożnością ludową. W tym kontekście Bukraba-Rylska niezwykle surowo wypowiada się o książce Izabeli Grabowskiej-Lusiń-

skiej i Marka Okólskiego pt. *Emigracja ostatnia*. Pojęcie „emigracji ostatniej" jest, jej zdaniem, niepokojące, gdyż

> Autorzy negatywnie charakteryzują część współczesnych mieszkańców wsi, pokazując, że oni, z racji swoich przyzwyczajeń, nawyków, są obciążeniem dla modernizującej się Polski. Zbyt wielkie koszty wiązałyby się z dostosowaniem ich do nowych, kapitalistycznych warunków. Pada więc propozycja, aby 2,5 do 3 milionów „tradycyjnych chłopów" udało się za granicę i już nie wracało. Dobrze byłoby, żeby nas opuszczali słabsi, gorsi, niewydolni, bo wtedy Polska zyska „impuls modernizacyjny". (Bilewicz 2014)

Spuszczając zasłonę milczenia na powyższe tezy, powiedziałbym, domykając tym samym klamrą wyjściowy trop, że moje zainteresowanie szkołą poznańską stopniowo przemieniło się w myślenie o humanistyce jako takiej i — równolegle — o tych, którzy podejmując wysiłek wspólnotowy, dbają o jej zacne oblicze…

M. K.: To, co przed chwilą powiedziałeś, Michale, jest poczynieniem kroku w przód (lub jak kto woli — w bok) w stosunku do stanowiska zajmowanego przez Jerzego Kmitę. O ile u tego ostatniego mamy do czynienia z diagnozą określonego stanu rzeczy, o tyle ty podnosisz kwestię skutków owego stanu rzeczy, nadmieniając o „wyjałowieniu własnego »materiału intelektualnego«" i niechęci do przełamywania ograniczeń poznawczych, związanych z rozumieniem naszych lokalnych (co nie zawsze znaczy peryferyjnych) światów. Zastanawiające jest dla mnie owo przesunięcie z poziomu d i a g n o z o w a n i a na poziom w s k a z y w a n i a k o n s e k w e n c j i. Mamy tutaj do czynienia z czystym przypadkiem czy przeciwnie — celowym położeniem nacisku na różne aspekty tego samego problemu? Zapytać można jeszcze inaczej: dlaczego Kmicie bardziej zależało na pokazaniu mechanizmu praktyki kulturowo-społecznej, tobie zaś na zwróceniu się ku sferze etosowej (wprost wykazujesz się przecież troską o utratę kapitału intelektualnego i skupiasz się na długofalowych efektach „zsarmacenia" umysłowego)? Nie podejmuję się przeprowadzenia gruntownej analizy zaistniałej sytuacji, skłania mnie ona jednak do podzielenia się z tobą kilkoma spostrzeżeniami.

Zacznę od przyjrzenia się użyciu słówka „Sarmaci". Zabieg ten sugeruje, że tak autorowi *Czarnoksięstw humanistów*, jak i tobie, Michale, towarzyszyły skądinąd trafne skojarzenia nakierowane na demistyfikację mitycznego odbioru rzeczywistości przez rodzimych nam czarnoksiężników o proweniencji akademickiej. Gdybyśmy udali się po pomoc na grunt antropologii kulturowej i skorzystali z mocno zresztą nadwyrężonych już schematów interpretacyjnych, w prosty sposób dałoby się objaśnić, iż przypisywane tymże czarnoksiężnikom zachwyty nad ideami pochodzenia zagranicznego

są ni mniej, ni więcej tylko kulturowo sankcjonowanymi, „odwiecznymi" chciałoby się rzec, formami radzenia sobie z — by użyć modnej obecnie nomenklatury — tożsamościowymi kłopotami. Oczywiście Jerzy Kmita jako ironista i piewca społeczno-regulacyjnej teorii kultury w jednym, decydował się np. na przedstawienie klasyfikacji typów czarnoksięstw wspartych na opozycji swój/obcy[5], bądź też uciekał się do radykalnej krytyki, odnoszącego się do tego samego wzorca zachowaniowego, zabiegu wynoszącego na heurystyczny piedestał dylematy dawno rozstrzygnięte[6]. Myliłby się wszakże ten, kto sądziłby, iż Kmita występował przeciwko wszelkim „obcym" dobrodziejstwom intelektualnym (gdyby w istocie tak było, prawdopodobnie nie powstałyby w ogóle *Czarnoksięstwa humanistów*; jak wiemy, pomysł cyklu zainicjowała lektura głośnego tekstu Stanisława Andreskiego pt. *Social sciences as a sorcery*), nie na tym sprawa polega; idzie raczej o przeciwstawienie się bezwiednym zapożyczeniom i optowanie za świadomościowym zerwaniem ze swoistym naddawaniem wartości temu, co obce, przy jednoczesnym dewaluowaniu tego, co swoje. Dopiero wielorakie zaburzenie proporcji między własnymi dokonaniami a osiągnięciami „innych" (kimkolwiek by oni nie

[5] „Dotarliśmy [...] do punktu — pisze Kmita (2015e: 102) — w którym narzuca się pewna oczywista klasyfikacja naszych rodzimych czarnoksięstw humanistycznych. Oto z jednej strony są to czarnoksięstwa profesjonalne: dla profesjonalnych przedstawicieli akademickiej czy literacko-publicystycznej humanistyki; z drugiej zaś strony są to czarnoksięstwa »na użytek zewnętrzny« — wszystkich nieprofesjonalnych klientów, korzystających z wytworów myśli humanistycznej dla najróżniejszych celów. Od zamierzenia »naukowego« usankcjonowania przemówień imieninowych czy mniej kameralnych wystąpień — poczynając, aż do szczerego pragnienia odkrycia odpowiedzi na pytania zwane egzystencjalnymi. Otóż rodzime nasze czarnoksięstwa profesjonalne tym się m.in. charakteryzują, że — w przeciwieństwie do czarnoksięstw »na użytek zewnętrzny« — muszą powoływać się na idee, które legitymizują się pochodzeniem zagranicznym lub przynajmniej ich nosiciele zostali zagranicznie uświęceni. Zagranica zresztą ważna jest również i dla mocy czarnoksięstw drugiego rodzaju, ale to już wsparcie innego zasadniczo typu".

[6] Krytyka ta zrodziła się na okoliczność pojawienia się w „Życiu Literackim" artykułu zatytułowanego *Czy stoimy u progu nowej filozofii poznania?*. Tekst ów poprzedziło opublikowanie w j. polskim książki Edgara Morina pt. *Natura natury*. Kmita jest bezlitosny wobec jednego i drugiego przedsięwzięcia. W finalnym akapicie swego eseju powiada z właściwym sobie przekąsem: „Nie jest w końcu zastanawiający fakt, że teoria, której strzępy przed chwilą zarysowałem i która — jak to chyba każdy z łaskawych czytelników odkrył — powstała sto lat temu z okładem, poddana oto zostaje pewnemu deformującemu ją (wpływy Bergsona i strukturalizmu) znacznie przetworzeniu, na podstawie którego wyprowadza się postulat »nowej filozofii poznania«. Znacznie bardziej zdumiewające jest to zachwycone rozdziawienie gęby przy napotkaniu myśli, które w znacznie dojrzalszym kształcie powinny być znane każdemu absolwentowi studiów wyższych w naszym kraju (jeśli nawet nie zawsze przekazywane adekwatnie przez pracowników uczelni akademickich, to przynajmniej »doczytanych« w obowiązkowych lekturach). Czy stoimy u progu nowej filozofii poznania? Odkrywcy..." (Kmita 2015f: 111).

byli) wpędza nas w poznawczą biedę, jest widomym przejawem czarnoksięstwa, jak ujmuje to Jerzy Kmita.

Osobno należałoby rozpatrywać warunki społeczno-polityczne, w jakich dochodziło do krystalizowania się stanowiska Kmitowskiego, na czele z dopominaniem się o nobilitację lokalnych myślicieli lub przynajmniej nadawanie im równorzędnej względem badaczy zachodnich rangi. Twoje wzmianki na temat porównywalności ciężaru intelektualnego szkoły poznańskiej, semiotycznej szkoły tartusko-moskiewskiej czy edynburskiej szkoły socjologii wiedzy przekonują mnie w pełni, tyle że pogląd tego typu wyrażony w roku 2016 ma zupełnie inną wymowę niż 30. lat temu; sądzę, iż jego wyłożenie wówczas zakrawałoby niemalże o herezję. Bo, czyż nie jest zupełnie niemożliwym uprawianie przez nas, badaczy z „sarmackiego zaścianka" nauki formatu światowego? Tak myślano kiedyś i pogłosy tego typu myślenia wybrzmiewają również dziś.

Sięgając na inną półkę. Wydaje się, że występuje ciekawa korelacja zawartości treściowej dwóch par opozycji, które dotychczas dość swobodnie mieszaliśmy ze sobą. Te opozycje to „swoje/obce" oraz „nowe/stare". Kmita tropiąc właściwe jego czasom czarnoksięstwa poruszał się głównie w horyzoncie pierwszej z wyróżnionych par, ty, poszukując intelektualnej odwagi w metodologiczno-teoretycznych wskazaniach Kmitowskich i kmitologicznych, mieścisz się dokładnie na przecięciu obu z nich. Opozycje „swoje/obce", „nowe/stare" są o tyle istotne, że to niejako pod ich dyktando konstruowane są płaszczyzny dyskursów, toczy się życie środowiskowe i układają losy danych twórców akademickich.

M. R.: Czy mógłbyś, Marcinie, bliżej przedstawić tę kwestię?

M. K.: Oczywiście — mogę. Spróbuję zaznaczyć kilka punktów dobrze, moim zdaniem, oddających specyfikę materii, w jakiej się poruszamy. Skupię się najpierw na podaniu przykładowego wycinka działań, które Thomas S. Kuhn określiłby mianem wojny paradygmatów. Wiesz doskonale, gdyż wyrastasz z podwórka badań nad kulturą, że w etnografii polskiej na przełomie lat 70. i 80. ubiegłego wieku mieliśmy do czynienia ze zwrotem antropologicznym. Na tę okoliczność pojawił się korpus wystąpień konferencyjnych i tekstowych, na czele z manifestem ogłoszonym w latach 1980–1981 przez Zbigniewa Benedyktowicza, Czesława Robotyckiego, Ludwika Stommę, Ryszarda Tomickiego oraz Jerzego S. Wasilewskiego[7]. Nie wchodząc w szczegóły świadectw owej „zmiany epokowej", przypomnę tylko, że wymienieni autorzy dostrzegali m.in. potrzebę otwarcia się na nowe, zagraniczne prądy myślowe, bli-

[7] Por. *Antropologia kultury w Polsce: dziedzictwo, pojęcia — inspiracje. Materiały do słownika, cz. I-III* (Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Tomicki, Wasilewski 1980–1981).

ska była im też — jak ujmuje to Czesław Robotycki (1995: 229) — „krytyka rodzimego dorobku". Mając w pamięci tamte konwertyckie alternatywy poznawcze, po upływie trzech dekad, Maria Wieruszewska (2011: 157), odnajdując się w roli uczennicy Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej, napisała:

> Namysł nad tekstem tak zwanych „gniewnych" antropologów kultury, którzy jako młodzi w swoim czasie ludzie kreślili wizję nowej etnologii właśnie w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, z dzisiejszej perspektywy wymaga dopełnienia. Prowadzi mnie do konstatacji, iż z pola widzenia umknęło im wówczas to, co istotnie mogło stanowić inspirację dla nowych orientacji, a co właściwie było w zasięgu ręki, nie wymagało docierania do zagranicznych bibliotek i co, o paradoksie, szybciej zauważyli socjologowie, aniżeli przedstawiciele macierzystego kręgu naszej własnej dyscypliny. Myślę tu o inklinacji Zawistowicz-Adamskiej do ujęć systemowych (choćby w systemach krewniaczych, kategorii społeczności, więzi społecznej, pomocy wzajemnej). Mam też na myśli preferowanie przez nią ujęć „od wewnątrz", badanie zjawisk „w ich własnym wymiarze" (co jeszcze brzmi w uszach jako dyrektywa stale powtarzana na wykładach).

M. R.: Pozwolisz, że wejdę ci w słowo, Marcinie. Tutaj wychwyciłem zastanawiający motyw, bo przecież Robotycki, Stomma czy Benedyktowicz nie odcinali się od dyscyplinarnej przeszłości — *casus* konceptu „kultury typu ludowego" autorstwa Jana Stanisława Bystronia, z którego obficie korzystali w swoich a n t r o p o l o g i c z n y c h pracach dwaj pierwsi (por. np. Robotycki 1992; Stomma 1986) czy też jawne przyznawanie się do etnograficznych korzeni przez Zbigniewa Benedyktowicza (2014) są na to najlepszymi dowodami...

M. K.: Bez wątpienia, natomiast trzeba pamiętać, iż „oni" (tak nazywano w środowisku etnograficznym a n t r o p o l o g i c z n y c h odszczepieńców (por. Robotycki 1995: 227) wybierali te wsporniki tradycji myślowej, które pozwalały, w ich mniemaniu, rozwijać naukę o kulturze w sposób właściwy, czyli wystarczająco „nowoczesny", przykrojony na potrzeby danego momentu w historii polskiej humanistyki.

Maria Wieruszewska — wrócę jeszcze do jej wypowiedzi — podkreśla paradoksalność tego, że z zaplecza etnografii w wydaniu Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej chętniej korzystali socjologowie niż antropolodzy. Prawdopodobnie stało się tak dlatego, że rzeczeni socjologowie nie nieśli ze sobą bagażu kolektywnych przekonań ograniczających antropologów tamtych lat...

M. R.: ...odstępcy dyscyplinarni m u s z ą być niepokorni, m u s z ą niepokoić innych (tych, przeciwko którym występują) i sami m u s z ą być niepokojeni, aby ich wolta miała szansę się u r z e c z y w i s t n i ć (por. tytuł artykułu Czesława Robotyckiego [1995])...

M. K.: Tak, masz rację, Michale.

To temat wielce złożony, ale — pokuszę się w tym miejscu o wyłuszczenie z pozoru kontrowersyjnego sądu — choćby tylko pobieżne przyjrzenie się procesowi kształtowania się dyskursów z zakresu historii polskiej myśli humanistycznej, uzewnętrznia pewne sygnały niwelujące, przynajmniej częściowo, twoje obawy co do groźby „wyjałowienia intelektualnego", dokonującego się poprzez akty dobrowolnej rezygnacji z własnego kapitału poznawczego. Postaram się podeprzeć swoje zdanie korzystając z podpowiedzi, jakie znajduję w przestrzeni, do której odniosłem się wcześniej, czyli dyskursu etnograficzno-antropologicznego.

Posłuchaj fragmentu rozmowy, jaka toczyła się między Zbigniewem Jasiewiczem, wieloletnim redaktorem naczelnym „Ludu" — najstarszego pisma etnologicznego wychodzącego w Polsce a Anną Kowalską-Lewicką, osobą, którą bez wahania można uznać za żywą kronikę środowiska badaczy kultury. Na pytanie Jasiewicza, co niepokoi dr Lewicką jeśli idzie o rozwój etnologii w kraju nad Wisłą, ta — nieświadomie krążąc wokół tezy wyprowadzonej przez Jerzego Kmitę, a wzmocnionej przez ciebie — powiada:

> Martwi mnie [...] niewspółmierność efektów naukowych do liczby pracowników, tak naukowo-pedagogicznych, jak i studentów. W tym zakresie na pewno jestem niedouczona, więc nie mnie wypowiadać się wartościująco, ale wśród tych tabunów specjalistów nie znam nazwisk, które liczyłyby się poza naszym polskim zaściankiem. Sami sobą jesteśmy zachwyceni, ale czy inni nami również? Jeszcze raz podkreślam, że niestety nie czuję się kompetentna do zabierania w tej sprawie głosu, ale staram się czytać i to, o ile możliwości, w oryginalnym języku, nie tylko w polskim tłumaczeniu, i z pewnym niepokojem stwierdzam, że większość referatów, jakich słuchałam (Komisja Etnograficzna PAN w Krakowie, od czasu do czasu jakiś zjazd itp.), to po prostu mniej lub bardziej swobodne referowanie cudzych osiągnięć — czasem autor nawet zapomina powiedzieć, czyich. [...]
>
> To dobrze, że etnologia polska (a przede wszystkim światowa) spojrzała na kulturę ludów nowymi oczyma, że dostrzegła nowe i nowatorskie trendy. Niepokoi mnie brak w Polsce naukowych indywidualności na szerszą skalę. Niepokoi mnie również brak zainteresowania dla własnych źródeł nauki. Trudno powiedzieć, że mamy nic nie znaczącą historię, językoznawstwo, nauki przyrodnicze — biologię, czy nawet tak nowoczesne, jak astronomia — wszystkie one wyprzedzają w tempie rozwoju naszą staroświecką humanistykę, ale i one nie odcinają się od historii swej dyscypliny.
>
> Nasza współczesna antropologia społeczna i kulturowa, podobnie jak inne nauki o człowieku i jego kulturze, nie powinny odcinać się od korzeni, z których wyrosły, a swe nowatorskie spojrzenie powinny opierać na otaczającej nas rzeczywistości i korzeniach, z których zrodził się nasz dzień dzisiej-

> szy, nasze współczesne problemy — a te sprawy są przez nas traktowane co najmniej z lekceważeniem.
>
> Lubię, tak dla rozrywki, grzebać w naszej bibliotece Akademii Umiejętności (ponad pół wieku jest moim drugim domem), czy w archiwum tejże Akademii i mniej czy więcej głęboko znam tematykę nowo publikowanych prac humanistycznych (i nie tylko), i nigdzie nie spotkałam takiej pogardy dla własnych źródeł, jak w naszej dyscyplinie. (Kowalska-Lewicka 2007: 344-345)

Jak widać Anna Kowalska-Lewicka jest bezwzględna w swej ocenie, ale nie jestem pewien, czy ta ocena jest do końca sprawiedliwa lub po prostu trafna. Zwrócę twoją uwagę na ciekawą koincydencję. W tomie, gdzie zamieszczono tekst Lewickiej i Jasiewicza ukazał się mój artykuł pt. *Projekt „etnografii doświadczenia" Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania* (Kafar 2007). Linią przewodnią uczyniłem tam motyw „mroczków pamięci" w nauce, opierając się na nośnej idei Olivera Sacksa (1998), brytyjskiego neurologa i humanisty, który przeżył trudną sytuację utraty czucia w nodze po wypadku w górach. Dla Sacksa niewiarygodne było to, że opiekujący się nim lekarze n i e w i d z i e l i zjawiska fantomu, jakiego doświadczył. Dopiero jego wyjątkowa dociekliwość i chęć zrozumienia tego, co się stało w połączeniu z przeprowadzonymi na własną rękę badaniami źródłowymi pokazały, że stan wyobcowania części ciała nie jest niczym nadzwyczajnym, przeciwnie — to dość powszechnie spotykana przypadłość wynikająca z zaburzeń układu nerwowego, który może być spowodowany np. amputacją kończyny. Dokładne opisy tejże przypadłości zawierały już prace neurologów z przełomu wieków XIX i XX, ale wraz z upływem czasu tamte opisy przestały mieć jakiekolwiek znaczenie dla kolejnych generacji medyków, innymi słowy — zostały pokryte świadomościowym mrokiem. Te szokujące odkrycia spowodowały, że Sacks zaczął się przyglądać mechanizmom funkcjonowania nauki. Okazało się, że skotomy neurologiczne (dosłownie: mroczki w polu widzenia) nie są jedynie objawem patologii psychosomatycznej, lecz tworzą prawidłowość o ogólniejszej naturze — liczne przykłady z dziedzin nauk ścisłych (chemia, biologia, fizyka) dowodzą, iż nie rozwijają się one linearnie, lecz wedle wzoru powtarzalnych regresów i wstrzymań. Sacks przekonywająco pokazuje, że np. genialne odkrycia nie mogły w pełni wybrzmieć w chwili ich inicjalnego ogłoszenia, gdyż były przedwczesne; pamiętamy, czego uczył Jerzy Kmita — genialność od poznawczego kuriozum oddziela bardzo wąska szczelina...

Dlaczego o tym opowiadam? Otóż, po ponownym przeczytaniu w pierwszej dekadzie XXI w. *Społeczności wiejskiej* Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej zorientowałem się, że ta publikacja ma drugie dno, nad którym nikt dotychczas się nie pochylił. Niczym lekarze leczący Sacksa, moi wykładowcy z etnologicznego kursu magisterskiego n i e w i d z i e l i tego, co było na wyciągniecie ręki. Środowiskowa skotoma działała tu nadzwyczaj sprawnie.

Pokłady inspiracji tkwiących w *Społeczności wiejskiej* były natomiast potężne, zacząłem budować na nich swoją nową wizję antropologii w wariancie zaangażowanym; ten format podejścia wykorzystywałem prowadząc m.in. długofalowe badania w hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekle Chorych, później powstała na ich podstawie praca doktorska, następnie zaś książka (Kafar 2013). Znamienne, że dwa lata po ukazaniu się *Projektu „etnografii doświadczenia"*... Anna Nadolska-Styczyńska zorganizowała w Łodzi konferencję pt. *Łódzka szkoła etnograficzna Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. Przeszłość? Kontynuacja? Inspiracja?*[8]; po tej konferencji wydany został tom „Łódzkich Studiów Etnograficznych" (Karpińska, Nadolska-Styczyńska 2011), gdzie znalazła się cytowana wcześniej wypowiedź profesor Marii Wieruszewskiej (2011).

W ramach koniecznego dopowiedzenia napomknę, iż obecnie ponownie jestem świadkiem działania skotomy z udziałem Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. Od 2008 r. pracuję na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego, ale dopiero niedawno odkryłem, iż matka założycielka środowiska łódzkich pedagogów społecznych, czyli Helena Radlińska przyjaźniła się i ściśle współpracowała z... Kazimierą Zawistowicz-Adamską! Podpytywałem różne osoby z Wydziału, czy coś o tym wiedzą — odzew był, użyję eufemizmu, nikły. Wniosek: najwidoczniej ani pedagogom, ani etnografom-antropologom zbliżenie, z którym mieliśmy do czynienia w okresie powstania Uniwersytetu Łódzkiego nie było później potrzebne — każdy poszedł własną drogą. Być może nastaje dobra pora, aby te rozdzielne drogi na nowo zespolić? Dla mnie odnalezienie wspólnych korzeni dyscyplinarnych poprzez związki międzyosobowe jest pod pewnymi względami fundamentalne; mam nadzieję, że zrobię z niego poznawczy użytek nie tylko realizu-

[8] Warto przywołać fragment tekstu Anny Nadolskiej-Styczyńskiej, ujawniający przesłanki, jakie kryły się za podjęciem decyzji o przygotowaniu tej konferencji: „Będąc absolwentką łódzkiej Katedry Etnografii wychowana zostałam w przeświadczeniu istnienia »łódzkiej szkoły etnograficznej«, czyli pewnego zespołu zasad działania badawczego, wypracowanego i stosowanego przez K. Zawistowicz-Adamską i grupę jej uczniów. Natomiast jakiś czas temu spotkałam się z uwagą jednego z polskich antropologów kulturowych średniego pokolenia, że owszem, o Łódzkiej Szkole Filmowej słyszał, ale o »łódzkiej szkole etnograficznej« — nigdy w życiu. Jest oczywiste, że wypowiedź ta nie była efektem nieznajomości publikacji, w których ta nazwa pada, a jedynie żartem stanowiącym deklaracje rozmówcy, odmawiającego szkole racji bytu. Rozmowa ta wywołała we mnie refleksję nad relatywnością i różnorodnością ocen dorobku naszej dyscypliny, połączoną z obawą, że dla młodego pokolenia polskich antropologów kultury działalność naukowa Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jej osiągnięcia w tworzeniu i ukształtowaniu charakteru łódzkiego ośrodka etnografii mogą nie być znane, albo są znane w niewielkim stopniu. Doszłam wówczas do wniosku, że może warto powrócić do twórczości Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i podjąć raz jeszcze w środowisku dyskusję na temat roli, jaką odegrała ona w rozwoju polskiej etnologii" — tłumaczy autorka (Nadolska-Styczyńska 2011: 7).

jąc swój projekt badań habilitacyjnych[9], ale także uruchamiając niejako przy okazji specyficzny tryb myślenia, który, jak się okazuje, bliski jest zarówno moim kolegom antropologom, jak i pedagogom[10].

M. R.: Trzeba dodać, że głosy nawołujące do r e f l e k s y w n e g o wychylenia ku przeszłości odzywają się w różnych przestrzeniach paradygmatyczno-dyscyplinarnych i środowiskowych[11]...

M. K.: Zgadza się. Sądzę, że poczynione przez nas rozpoznania, choć ciągle jeszcze wstępne, są wystarczające, by stwierdzić, iż w naukach społecznych i humanistycznych w Polsce mamy aktualnie do czynienia z aktywnym „pogotowiem myślowym" (Fleck 2007: 116), ukierunkowanym na powrót do przeszłości, co istotne, nie jest to powrót o charakterze naiwno-nostalgicznym, w grę wchodzi bowiem tutaj poważna praca nad świadomością własnych przekonań, jak określiłby to Kmita.

M. R.: Nasze teksty o „tekstach mniejszych", a także wydanie *Czarnoksięstw humanistów* postrzegać można jako przyczynek do konstytuowania się tych działań...

[9] W projekcie tym skupiam się na zagadnieniu formatywnych wymiarów biografii naukowych, o czym pisałem więcej w I części niniejszej rozmowy (por. Kafar, Rydlewski 2016, p. 5).

[10] Pośród tych pierwszych wymienić należy Wojciecha J. Bursztę, Iwonę Kabzińską, Andrzeja P. Wejlanda, w tekstach których znajdują się wątki wskazujące na troskę o przeszłość, popartą świadectwami zaangażowania w *refleksywne* z nią dialogowanie (por. m.in. Burszta 2014, 2013, 1988; Kabzińska 2016a, 2016b, 2013; Wejland 2011, 2001). Na historię dyscypliny pod nieco innym kątem (rekonstrukcji „kuchni etnograficznej" od strony doświadczenia osobistego) patrzy, należący do grupy wstępujących antropologów Filip Wróblewski (2016, 2015, 2013). Świetne przyczynki do omawianego zagadnienia daje również Zofia Sokolewicz (2011, 2010). W pedagogice interesujące mnie przestrzenie z powodzeniem eksplorują natomiast Ewa Marynowicz-Hetka wraz z zespołem współpracowników (por. np. Marynowicz-Hetka, Skoczylas-Namielska 2015; Marynowicz-Hetka 2004a, 2004b) oraz Marek Rembierz (por. m.in. 2013, 2012).

[11] Oprócz antropologii i pedagogiki ferment o podobnym zabarwieniu widać np. w socjologii. Instruktywną w tym względzie jest podjęta — co ważne — przez przedstawicielki trzeciego pokolenia łódzkiej szkoły metodologicznej próba przygotowania biografii naukowej tejże szkoły. Katarzyna Grzeszkiewicz-Radulska i Aneta Krzewińska w następujący sposób uzasadniają chęć zajęcia się tak sprecyzowanym obszarem badań: „Pomysł przygotowania biografii szkoły naukowej zrodził się [...] z potrzeby zrozumienia i »przepracowania« dziedzictwa, dotychczasowego niepełnego pojęcia szkoły, odkrycia go także dla siebie. Kontekst tej potrzeby wydaje się wart wydobycia na zewnątrz — tak, jak my go rozpoznajemy — tworzą go w dużej mierze budzące w nas niejednokrotnie opór, dokonujące się przekształcenia zasad funkcjonowania nauki, zmiany w sposobie myślenia o nauce i jej uprawiania" (Grzeszkiewicz-Radulska, Krzewińska 2015: 30).

M. K.: Zdecydowanie tak!

M. R.: Dziękuję ci, Marcinie, za rozmowę. Mam nadzieję, że tropy, jakie podjęliśmy we wszystkich odsłonach naszej rozmowy zostaną podchwycone przez innych badaczy, zarówno tych ze szkoły poznańskiej, jak i spoza niej, albowiem problemy, którymi się zajęliśmy są ponadlokalne w dobrym znaczeniu tego wyrazu.

M. K.: Jak najbardziej, Michale. Ja również dziękuję ci za rozmowę.

Literatura

Andreski S.
1977 *Nauki społeczne jako czary: dymna zasłona żargonu*, [w:] Czy kryzys socjologii, wybór i wstęp J. Szacki, Oficyna Wydawnicza Czytelnik, Warszawa, s. 87-126.
Benedyktowicz Z.
2014 *Nasze Macondo*, „Tygodnik Powszechny" — dodatek specjalny pt. *Wariacje kolbergowskie*, 23 lutego, nr 8, s. 6-8.
Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S.
1980–1981 *Antropologia kultury w Polsce: dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika cz. I-III*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", t. 34, nr 2, s. 47-60, 117-125, t. 35, nr 1, s. 58-60.
Bilewicz A.
2014 *Inteligent patrzy na chłopa. Z Izabellą Bukrabą-Rylską rozmawia Aleksandra Bilewicz*, „Nowe Peryferie-Magazyn Idei", 8 września. Tekst dostępny pod adresem internetowym: http://nowe-peryferie.pl/index.php/2014/09/inteligent-patrzy-chlopa.
Burszta W.
2014 *Ojciec i piwnica wspomnień*, [w:] W. Dohnal (red.), Od etnografii wsi do antropologii współczesności, Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań, s.103-108.
2013 *Myślenie Kmitą*, „Rocznik Antropologii Historii", t. 4, nr 1, s. 381-385.
1988 *Ojciec*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", t. 42, nr 3, s. 211-212.
Fleck L.
2007a [1935] *O obserwacji naukowej i postrzeganiu wogóle*, [w:] L. Fleck, Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 113-132.
Grzeszkiewicz-Radulska K., Krzewińska A.
2015 *O tym, jak pisać biografię naukową (łódzka szkoła metodologiczna)*, „Przegląd Socjologiczny", t. 64, nr 4, s. 27-49.

Kabzińska I.
2016a *Toruń z oddali (migawki wspomnień)*, [w:] M. Kafar (red.), Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 89-112.
2016b *Jubileusz sześćdziesięciolecia „Etnografii Polskiej". Kontynuacja początkowych założeń — Nowe nurty i tematy — Pytania i refleksje*, „Etnografia Polska", t. 60 [praca w druku].
2013 *„Babska etnologia"*, [w:] B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 36-58.
Kafar M.
2013 *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariancie antropologii zaangażowanej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
2007 *Projekt „etnografii doświadczenia" Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud", t. 91, s. 111-136.
Kafar M., Rydlewski M.
2016 *„Teksty mniejsze", lecz nie pomniejsze. Wokół* Czarnoksięstw humanistów *Jerzego Kmity. Część I*, „Sensus Historiae", t. 23, s. 153-172.
Karpińska G.E., Nadolska-Styczyńska A. (red.)
2011 „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. 50, numer tematyczny pt. *Wokół społeczności wiejskiej, Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej — kontynuacje i inspiracje*, G.E. Karpińska, A. Styczyńska-Nadolska (red.), Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław — Łódź.
Kmita J.
2015a *Luddyzm antyscjentystyczny*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity & Spadkobiercy, Poznań, s. 113-120.
2015b *Jak nie być „scjentystą"*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity & Spadkobiercy, Poznań, s. 193-198.
2015c *Anarchizm metodologiczny*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity & Spadkobiercy, Poznań, s. 127-136.
2015d *A głos myślom kłamie*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity & Spadkobiercy, Poznań, s. 209-218.
2015e *Czarnoksięstwa humanistów a osobliwości życia umysłowego Sarmatów*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity & Spadkobiercy, Poznań, s. 99-104.
2015f *Czy stoimy u progu nowej filozofii poznania?*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity & Spadkobiercy, Poznań, s. 105-111.
2007 *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
1998 *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, wyd. II popr., Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.

Kowalska-Lewicka A.
2007 *„Nasza współczesna antropologia społeczna i kulturowa nie powinna odcinać się od korzeni, z których wyrosła". Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza*, „Lud", t. 91, s. 305-345.
Kowalski A.P.
2000 *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego"*, [w:] A. Buko, Urbańczyk P. (red.), Archeologia w teorii i praktyce, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, s. 115-126.
Łazarewicz C.
2008 *Chłopom już dziękujemy*, „Polityka", 22 września. Tekst dostępny pod adresem internetowym: http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/268189,1,chlopom-juz-dziekujemy.read.
Marynowicz-Hetka E. (red.)
2004a *Profesor Helena Radlińska: w sto dwudziestą piątą rocznicę urodzin i pięćdziesiątą rocznicę śmierci*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź.
2004b *Aleksander Kamiński i jego twórczość pedagogiczna: dyskusja o przeszłości wobec teraźniejszości i przyszłości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
Marynowicz-Hetka E., Skoczylas-Namielska E. (red.)
2015 *Pedagogika społeczna. Wstępy i kontynuacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
Nadolska-Styczyńska A.
2011 *Wprowadzenie*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. 50, numer tematyczny pt. *Wokół społeczności wiejskiej, Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej — kontynuacje i inspiracje*, G.E. Karpińska, A. Styczyńska-Nadolska (red.), Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław — Łódź, s. 7-11.
Pałubicka A.
2013 *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
Rembierz M.
2013 *Kulturowe dziedzictwo Beskidów i kształtowanie osobowej tożsamości w interpretacji Jana Szczepańskiego* [w:] S. Cader, T. Kowalik (red.), Beskidzkie dziedzictwo, Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku, Szczyrk, s. 97-110.
2012 *Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego — wzrastanie w mądrości czy utwierdzanie się w dziedziczonych uprzedzeniach i stereotypach*, [w:] M.T. Kozubek (red.), Jaka rodzina takie społeczeństwo. Wspólnototwórczy wymiar wychowania intelektualnego, Księgarnia św. Jacka, Katowice, s. 225-255.
Robotycki C.
1995 *Antropologia kultury w Polsce — projekt urzeczywistniony*, „Lud", t. 78, s. 227-243.
1992 *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
Rydlewski M.
2015 *Zwroty badawcze w perspektywie poznańskiej szkoły kulturoznawczej*, [w:] Ł. Grajewski, A. Szwagrzyk, J. Osiński, P. Tański (red.), *T*ematy modne w humanistyce, Seria Wydawnicza Epilog, Toruń, s. 41-61.

2016a *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
2016b Czarnoksięstwa humanistów *Jerzego Kmity jako część projektu „naukowej humanistyki"*, „Sensus Historiae", t. 23, s. 139-155.
Sacks O.
1996 *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce*, [w:] O. Sacks, J. Miller, S.J. Gould, D.J. Kevles, R.C. Lewontin, Ukryte teorie nauki, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków, s. 93-122.
Sokolewicz Z.
2011 *„Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania". Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza*, „Lud", t. 95, s. 303-354.
2010 *Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń — zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, [w:] A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), Antropolog wobec współczesności. Tom w darze dla Profesor Anny Zadrożyńskiej, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 15-35.
Stomma L.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, IW Pax, Warszawa.
Szahaj A.
1993 *Jerzy Kmita: między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", nr 15, s. 75-84.
Wejland A.P. et al.
2011 *Między* życiem *a* opowieścią o życiu. *Dyskusja nad auto/biograficznymi wymiarami doświadczenia*, [w:] M. Kafar (red.), Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 195-234.
2001 *O Łodzi „po bystroniowsku"*, [w:] R. Dzięcielski, Ludowe obrazy miasta. Inspiracje Bystroniowskie, PTF, Łódź, 7-12.
Wieruszewska M.
2011 *Antropologia wsi — niedoszłe inspiracje Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. 50, numer tematyczny pt. Wokół społeczności wiejskiej, Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej — kontynuacje i inspiracje, G.E. Karpińska, A. Styczyńska-Nadolska (red.), Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław — Łódź, s. 155-166.
Wróblewski F.
2013 *Innego końca świata nie będzie. Z Anną Zadrożyńską rozmawia Filip Wróblewski*, „Barbarzyńca", t. 19, nr 1, s. 7-21.
2015 *Indeksy etnograficzne w polskiej praktyce badawczej XX w.*, „Etnografia, Praktyki, Teorie, Doświadczenia", nr 1, 108-132.
2016 *Teren: model do składania. Próba etnopoetycka*, [w:] M. Kafar (red.), Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 113-126.

Wywiad…
2002 *Wywiad z Profesorem Jerzym Kmitą*, „Kultura i Historia", nr 3 (rozmawiał Andrzej Radomski). Tekst dostępny pod adresem internetowym: http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/108.

Marcin Kafar, *Michał Rydlewski*

The Lesser Writings — Albeit not Valued Less. On *Humanists' Sorceries* by Jerzy Kmita (Part II)

Abstract

Our article, written in the convention of a discussion, is the second part of the reflection inspired by Jerzy Kmita's *Humanists' Sorceries*. In this part we talk about his program of humanities and ask what would have happened if we had finished with sorceries in humanities. In our opinion, there is no way out of the common sense, we always, one way or the other, fall into its traps, because nothing in culture is transparent for itself. The only thing we, as humanists, can do is deconstructing as much of our *natural/silent shared* believes as we are able to. That is the lesson to be drawn from Jerzy Kmita's works. In the end of our article, we discuss the history of Polish humanities thinking. In our interpretation, we are members and eye-witnesses of pivotal turns in Polish humanities: we face a return to the non-nostalgic history of our schools and to the way of thinking which is basic for our identity both as researchers and human beings.

Keywords: Jerzy Kmita, *Humanists' Sorceries*, Socio-Regulatory Theory of Culture, Poznan School of Methodology, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, common sense, history of Polish ethnology, Marcin Kafar, development of humanities.