DOI: 10.14746/sh.2016.22.1.009

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXII (2016/1)
s. 139-155

Michał Rydlewski
Uniwersytet Wrocławski

Czarnoksięstwa humanistów Jerzego Kmity jako część projektu „humanistyki naukowej"

W lipcu 2012 roku zmarł Jerzy Kmita, założyciel poznańskiej szkoły kulturoznawczej. W kilka miesięcy potem zostało opublikowanych kilka wspomnień (*Rocznik*…), ukazujących jego myślowy wkład w polską, szeroko pojętą humanistykę oraz, nieco później, artykuły dotyczące sformułowanej przezeń koncepcji kultury (*Filo-Sofija*…; *Przegląd*…). Kmitologiczne[1] inspiracje są widoczne w wielu dzisiejszych książkach (zob. np. Cyzman 2015) oraz tekstach publikowanych na łamach różnego rodzaju czasopism (Urban 2014: 303-317; Chojniak 2014: 317-331). W przeważającej mierze dotyczą one książek twórcy poznańskiej szkoły metodologicznej, gdyż to właśnie one miały fundamentalne znaczenie dla ukształtowania się „kmitowskiego stylu myślowego"; to poprzez nie styl myślowy autora *Kultury i poznania*, uważanej zresztą przez kilku jego wychowanków za jedną z najważniejszych z nich (Szahaj 2005: 5-15; Burszta 2013: 215-227), stał się rozpoznawalny dla szerszej publiczności akademickiej. W poniższych refleksjach będę argumentował, że istotne dla owego Kmitowskiego stylu myślowego są również krótkie formy tekstowe publikowane na łamach takich czasopism, jak: „Nurt", „Sztuka" czy „Odra".

Uczniowie Jerzego Kmity nierzadko podkreślali nie tylko wpływ poznańskiego badacza na ich własną twórczość naukową, ale także fakt, iż jego dziedzictwo czeka na swój opis (Kowalski 2013: 323-342). Takie zadanie czeka na swojego biografa[2], albowiem — z jednej strony — przyszedł najwyższy czas, aby sprawiedliwie ocenić poznawczy dorobek Kmity i całej szkoły poznańskiej oraz — z drugiej — zgromadzić wiedzę na temat historii tej szkoły. Poznańskie środowisko filozoficzno-kulturoznawcze odegrało ogromną rolę w rozwoju polskiej humanistyki w określonym kierunku, by wymienić jedynie kwestie upowszechnienia na polskim gruncie myśli

[1] Pojęcia tego używam za Romanem Kubickim (Kubicki 2015: 227).

[2] Takiego zadania podjąłem się w projekcie stażu podoktorskiego składanego corocznie do Narodowego Centrum Nauki. Zarys projektu „Perspektywa kulturalistyczno-konstruktywistyczna w polskiej filozofii kultury. Od Floriana Znanieckiego do toruńskiego środowiska filozoficznego" to jednocześnie czekający na druk w „Przeglądzie filozoficznym — Nowej Serii" artykuł pod tym samym tytułem (Rydlewski 2016a). Osiągnięcia poznawcze szkoły poznańskiej oraz jej wychowanków to jeden z punktów mojej narracji opisujących ową perspektywę.

postmodernistycznej[3], procesy antropologizacji humanistyki oraz wykorzystania społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury przez etnologów związanych ze „szkołą Kmity". Nawiasem mówiąc, w żadnej chyba innej dyscyplinie humanistycznej w Polsce, może poza filozofią kultury, wpływ kmitologii nie jest tak widoczny. Dzięki tej koncepcji kultury udało się stworzyć etnologiczny kolektyw myślowy, swoisty klan antropologów, tj. klan „antropologów kulturoznawczych"/"antropologów społeczno-regulacyjnych"/"etnologów poznańskich ze szkoły Kmity", jak mówi o nich Michał Buchowski (Buchowski 2012: 53-54). Co niezwykle ważne, etnologowie ci, pozostając wierni głównym ideom społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, jednocześnie ją przekroczyli i to w różnych aspektach (np. językowym)[4].

Podsumowując: szkoła poznańska, jedna z najciekawszych szkół myślenia o kulturze w drugiej połowie XX w. (w tym sensie może być porównana jedynie ze szkołą tartusko-moskiewską, szkołą edynburską, szkołą z Birmingham), zasługuje na rzetelny i nieuprzedzony (np. względem deklarowanego marksizmu[5]) opis. Owa potrzeba opisu jest podyktowana jeszcze innym względem, mianowicie, „odczarowania" stosunkowo trudnego języka Jerzego Kmity, albowiem dzięki hermeneutycznemu językowi ci, którzy nie przeszli odpowiednich „kręgów wtajemniczenia", mieli, i mają, problemy z precyzyjnym zrozumieniem autora *Kultury i poznania*[6]. Szczególnie wi-

[3] Warto zauważyć, że upowszechnianie tej myśli nigdy nie było bezkrytyczne, wręcz przeciwnie. Przedstawiciele szkoły poznańskiej, mając sporo intelektualnej sympatii do takich filozofów, jak: Rorty, Quine, Putnam czy Davidson, zawsze dbali o krytykę prowadzoną w duchu głębszego uwzględniania ideacyjnego pojęcia kultury, rozumianej jako ponadindywidualna „rzeczywistość myślowa" oraz wzory kulturowe. Doskonale daje się to zauważyć na przykładzie podejścia do neopragmatyzmu.

[4] Michał Buchowski odnotowuje: „Część przedstawicieli »szkoły poznańskiej« w latach 90. dość entuzjastycznie zajęła się związkami z literaturą i filozofią (Wojciech Burszta). Inni podążyli tropem tkwiących w teorii kultury Kmity idei odnoszących się do praktyki społecznej, zawartych w niej relacji władzy i dominacji. Stało się to punktem wyjścia do uformowania się antropologii wykorzystującej przesłanki krytyki kulturowej, w tym feministycznej i postkolonialnej, do badań rzeczywistości społecznej po upadku komunizmu (Buchowski), a więc transformacji politycznej i gospodarki neoliberalnej" (Buchowski 2012: 30). Warto także dodać wydaną właśnie pod redakcją Wojciecha J. Burszty (oraz Michała Rauszera i Piotra Jezierskiego) książkę pod znaczącym tytułem *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu* (*Zwodnicze imaginarium*...).

[5] W moim przekonaniu kwestia „marksizm a szkoła poznańska" jest chyba najbardziej problematyczną dla opisu tej szkoły. W rozmowach z kilkoma uczniami Kmity odczuwałem swoisty dysonans poznawczy, z jednej strony bowiem część z nich mówiła, iż traktowali marksizm Kmity „niezbyt serio", z drugiej zaś, widać przecież, że poznawczo wiele idei marksizmu badacz ten traktował jak najbardziej serio. Nie musi to być, i moim zdaniem nawet nie powinno, uznane za intelektualne pokalanie. Uważam, że Kmita wykorzystywał z marksizmu cenne poznawczo idee, które przecież u Marksa niewątpliwe istnieją, jak: społeczny wymiar poznania czy uwzględnienie procesu historycznego. Ponadto marksizm (rzeczywisty bądź nie) miał duże znaczenie dla recepcji tej szkoły.

[6] Z taką opinią nie zgodził się Krzysztof Moraczewski, który poruszył ten wątek w czasie naszej rozmowy dotyczącej wspomnianego projektu. Twierdził on, iż do zrozumienia

doczne jest to w braku wrażliwości na dwa, nieodróżniane zazwyczaj konstruktywizmy: epistemologiczny i ontologiczny oraz ponawianym niekiedy pytaniu o aktualność społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, która przecież ma charakter metodologiczny (tj. nie zastępuje badań nad kulturą, lecz je ukierunkowuje), a nie przedmiotowy. Ten stosunkowo hermetyczny język, którego stworzenie było wynikiem intelektualnej precyzji, blokował możliwość dostrzeżenia — z jednej strony — niezwykłej oryginalności myśli Kmity (Buchowski 2012: 27-31; Grad 2015: 7) — z drugiej zaś — szeregu podobieństw do wielu wybitnych badaczy światowych (Buchowski 2012: 27-31).

Wszyscy humaniści, którzy są zainteresowani poznawczym dorobkiem poznańskiej szkoły kulturoznawczej, mogą być optymistami co do szansy oceny dorobku poznańskiej szkoły kulturoznawczej[7]. To bez wątpienia zasługa powołanej do życia Fundacji Instytut im. Jerzego Kmity (uroczystość wręczenia aktów powołania odbyła się 11 grudnia 2014 r.). To dzięki niej rozpoczyna się proces wydawania dzieł zebranych tego autora.

W 2015 r. został wydany XVI tom dzieł zebranych pt.: *Czarnoksięstwa humanistów* (Kmita 2015a), będący zbiorem tekstów publikowanych przez Jerzego Kmitę na łamach poznańskiego „Nurtu" w latach 70. XX w. To jeden z cyklów w tym czasopiśmie mających na celu popularyzację humanistyki w szerszym obiegu kulturalnym (Grad 2015: 8). Humanistyki widzianej oczami tego właśnie badacza, tj. naukowej, zdyscyplinowanej myślowo, wyczulonej na pozory naukowości w specyficznym, bo logicznie-metodologicznym rozumieniu, czyli — właśnie — tytułowego czarnoksięstwa humanistów.

Czym ono jest, i jak je identyfikować? „Generalnie objawia się ono dwojako — pisze Kmita — albo poprzez nadawanie wytworom niespełniających wymogów, elementarnych niekiedy, norm i dyrektyw metodologicznych — pozorów sugerujących, że są one jednak spełnione, pozorów »naukowości«, albo — poprzez wzmacnianie wątłej naukowo argumentacji środkami właściwymi różnym dziedzinom kultury (literatury, publicystyki) funkcjonującym wyłącznie w sposób światopoglądowy" (Kmita 2015b: 29-30). Pierwsza część zdania to nic innego jak deszyfracja, dekonstrukcja pozorów naukowego języka („dymnej zasłony żargonu"), który naukowy nie jest,

---

Kmity potrzebne są jedynie porządne studia z logiki i metodologii nauki. Być może miał rację, choć z drugiej strony kilku poznańskich uczniów Kmity wskazywało na jego trudny język (Szahaj 2005: 5-15; Zybertowicz 2001: 315-327). W stosunku do języka Kmity, stosowanego przez jakiś czas, głównie na początku lat 90., przez jego etnologicznie zorientowanych uczniów, pojawiły się nawet zarzuty (formułowane poza szkołą) o „sakralności języka". Michał Buchowski, uczeń Kmity, którego zarzut ten dotyczył, zauważył: „Nie do mnie należy ocena tego, czy jest to język sakralny, czy starający się raczej zachować precyzję myśli w ówczesnym zalewie ogólnikowych stwierdzeń i nie zawsze precyzyjnych argumentacji" (Buchowski 2012: 53). Innym zarzutem wobec języka szkoły poznańskiej była jego poznawcza nieproduktywność, mająca skutkować niemożnością badań empirycznych (Dmitruk 1990: 201-202).

[7] Nieco inaczej przedstawia się sytuacja z historią tej szkoły: powoli odchodzą jej współtwórcy, a brak publikacji tego typu.

pozoruje rzeczywisty tekst naukowo-humanistyczny w rozumieniu Kmity. Druga część przestrzega przed podporządkowaniem podstawowej funkcji humanistyki, jaką jest funkcja poznawczo-praktyczna, funkcji jedynie światopoglądowej. Istnieniu tej drugiej Kmita nie przeczy, humanistyka niewątpliwie takową pełni (Kmita 2015c: 137)[8], co więcej, w określony sposób, broni jej (Kmita 2015d: 53-54)[9]. Upomina się on jedynie o zachowanie pewnej równowagi, proporcji, nieeliminowanie jednej ze stron, nieczynienia z humanistyki jedynie literatury.

Dobrze się stało, że krótsze teksty Jerzego Kmity zostały zebrane w jednym miejscu, bez wątpienia bowiem nie funkcjonują one w polskiej humanistyce tak, jak na to zasługują (Szahaj 2005: 5-15). Został wykonany pierwszy, istotny krok do nadrobienia tej luki, co ma swoją wartość nie tylko historyczną, ale przede wszystkim poznawczą dla dzisiejszej humanistyki, w której metafora czarnoksięstwa wcale się nie wyczerpała (będzie jeszcze o tym mowa). W perspektywie kontrowersji co do języka wypracowanego przez Kmitę niezwykle istotny jest fakt, że w krótszych formach autor *Jak słowa łączą się ze światem?* rzadziej używa swojego żargonu, niektóre zaś teksty są go w zasadzie pozbawione. Swoje myśli spisuje „w formie raczej swobodnej, choć nie felietonowej"– mówi Kmita (cyt. za: Grad 2015: 9). Nie skutkuje to jednak ich mniejszym stopniem wiedzy, można nawet zaryzykować tezę, że poznawczo są one równie interesujące jak książki, pisane trudniejszym językiem, z którym, aby Kmitę zrozumieć, trzeba się zmierzyć. W tym sensie to „teksty mniejsze", lecz nie „teksty pomniejsze". Dowodem na to są bez wątpienia teksty zgromadzone w *Czarnoksięstwie humanistów*, ale także, równie cenne poznawczo, teksty z lat 80. XX w. publikowane we wrocławskiej „Odrze" (dotyczące m.in. problemów myślenia magicznego oraz sztuki), czekające na wydanie w kolejnych tomach dzieł zebranych.

W swoich książkach Jerzy Kmita podjął trud stworzenia podstawy do dyskusji dotyczącej badania kultury zdyscyplinowanej metodologicznie oraz spełniającej standardy racjonalności. Tropienie humanistycznych czarnoksiężników mające

[8] Jak pisze Kmita: „Wytwarzane przez społeczną praktykę badawczą systemy wiedzy naukowej funkcjonują obiektywnie (tj. niezależnie od celów, które subiektywnie miały realizować) [...] dwojako: w sposób praktyczno-poznawczy oraz światopoglądowy. [...] [D]rugi [...] typ funkcjonowania polega na dostarczaniu odpowiednich form świadomości społecznej — systemów światopoglądowych bądź pewnych ich elementów, tj. (zespołów) przekonań normatywnych określających pewne stany rzeczy jako wartości nadrzędne oraz ustosunkowujących owe wartości nadrzędne do wartości użytkowych (bezpośrednio-praktycznych, »życiowych«)" (Kmita 2015c: 137).

[9] „Zdaniem pozytywistów, wypowiedzi posiadające sens aksjologiczny winny być wyeliminowane z humanistyki, jeśli miałby pretendować one do miana twierdzeń naukowych. Z pewnych wszelako, dość złożonych, względów opinia ta jest równie utopijna jak myląca: nie można być badaczem humanistycznym, nie opisując i nie wyjaśniając stanów rzeczy będących skądinąd wartościami oraz nie można dokonywać tego, posiłkując się wyrażeniami pozbawionymi sensu aksjologicznego. Gdyby zatem ów postulat pozytywistyczny został rygorystycznie spełniony kiedykolwiek, oznaczałoby to likwidację humanistyki — nie tylko jako dziedziny kultury propagującej określone wartości, określone światopoglądy, ale równocześnie — jako badającej sferę owych światopoglądów, owych wartości" (Kmita 2015d: 53-54).

swoje miejsce w „tekstach mniejszych" to bez wątpienia istotna część tego projektu. Metafora „czarnoksięstwa humanistów" wcale nie straciła na znaczeniu, wręcz przeciwnie, z powodzeniem może być wykorzystywana także i dzisiaj, albowiem czarnoksięstwo uległo rozplenieniu[10]. A zatem jeśli dany badacz, chce uwzględnić w swoim myśleniu Kmitowskie idee, winien także podejrzliwie przyglądać się wszystkim stosującym „dymną zasłonę żargonu".

Nawiasem mówiąc, nasuwa się tutaj samozwrotne skojarzenie, ponieważ poruszyłem wcześniej kwestię trudnego języka Kmity,. Czesław Robotycki, pisząc przed laty o banalizacji tekstów w etnografii, obawiał się banalizacji, tj. pozbawienia oryginalności, społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Jego zdaniem, „wprowadzona do etnografii jako uniwersalna wykładnia [...] powiela w innym układzie i wymyślonym języku stare problemy, od których już się odeszło" (Robotycki 1995: 84)[11]. Nie wchodząc w polemikę z krakowskim etnologiem, należy podkreślić, że różnica pomiędzy językiem Kmity a językiem czarnoksiężników polega na tym, że za pierwszym stoi logicznie spójna koncepcja badania kultury, a w drugim, nie. Krytyczne badanie żargonu ma na celu zobaczenie, do czego on tak naprawdę odsyła, jaki zestaw pojęć i stojących za nimi wyobrażeń rzeczywiście wykorzystuje w procesie przekonywania nas do określonej wizji humanistyki.

Nim podążę tropem Kmitowskiego śledzenia dzisiejszych, humanistycznych czarnoksiężników, warto podkreślić polemiczny charakter „tekstów mniejszych", w których wprost wytyka się, w sposób merytoryczny, konkretne błędy myślowe określonym badaczom (nigdy *ad personam*, Kmita pisze o problemach, zjawiskach, a nie o osobach; osoby są raczej reprezentantami danego, krytykowanego, sposobu myślenia). Przyznam, że zawsze brakowało mi tego w pracach Kmity, nie mówiąc o innych współtwórcach poznańskiej szkoły kulturoznawczej, którzy raczej, jeśli już prowadzą polemikę, to jest to polemika nie wprost, tj. bez podawania konkretów w postaci autorskich tekstów. Dużo bardziej odpowiada mojemu temperamentowi, co jest uwewnętrznionym dziedzictwem lektury „tekstów mniejszych" Kmity, polemika prowadzona w trybie jawnym, w której nie ma nic złego, jeśli jest merytoryczna. Co więcej: uczy ona myślenia, prezentuje umiejętność rozważania różnych problemów, proponowanie nowych odczytań jest ponadto dowodem zaangażowania w swoje myślenie, obrony tegoż myślenia i związanej z nią wizji humanistyki, a nawet wizji świata. Jeśli uznać, że ilość oraz jakość płodnych poznawczo polemik jest papierkiem lakmusowym humanistyki, to patrząc na dzisiejszą polską humanistykę,

[10] Jan Grad mówi w tym kontekście o postmodernizmie (Grad 2015:16). W pewnym zakresie jest to opinia uzasadniona (chodzi o zacieranie granic pomiędzy nauką a sztuką). Zasługiwałaby ona jednak na osobny komentarz, gdyż niezbędne jest tutaj ukontekstowienie rozumienia postmodernizmu (nie ma wszak jednej jego powszechnie obowiązującej wykładni). Nawiasem mówiąc kwestia „postmodernizm a szkoła poznańska", analogicznie, jak wspomniana wcześniej kwestia „marksizm a szkoła poznańska" także zasługuje na szersze omówienie, gdyż stosunek do myśli postmodernistycznej jest nieco bardziej skomplikowany niż wydaje się na tzw. pierwszy rzut oka.

[11] Warto zwrócić uwagę, że Robotycki w swoim tekście wskazuje, na podobne co Kmita, elementy niszczące rzetelny namysł humanistyczny.

nie można jej wystawić dobrej noty, słowem, jej przedstawiciele z różnych względów, nieco sztucznie podzielonych na merytoryczne i niemerytoryczne (np. z obawy o swoją pozycję uniwersytecką lub w ogóle możliwość jej uzyskania, konflikt interesów), nie chcą ze sobą polemizować.

Jeśli uznać trafność sądu Jana Grada, iż czarnoksięstwo uległo rozplenieniu, to, inspirując się rozważaniami Jerzego Kmity, warto zapytać: po pierwsze, kto jest dzisiaj czarnoksiężnikiem? Po drugie — choć zapewne Kmicie nie spodobałoby się to pytanie, gdyż optuje on raczej za tym, iż czarnoksiężników można odnaleźć w każdej dyscyplinie — czy można wskazać na te przestrzenie humanistyczne szczególnie podatne na czarnoksięstwo? Jeśli tak, to z jakich względów?

W moim przekonaniu podatniejsze na czarnoksięstwo są te dyscypliny lub/i paradygmaty, czy też postawy badawcze, które (1) są bardziej niż inne uwikłane w myślenie potoczne, zdrowy rozsądek (2) znajdują się na przedteoretycznym etapie rozwoju (3) są zbyt mało refleksyjne metodologicznie i brakuje im przemyślanej teorii kultury (4) nie są skore do akceptacji tezy o zniewalającej mocy kultury (5) są ahistoryczne (6) zacierają różnice pomiędzy nauką a sztuką w rozumieniu Kmity.

Od razu kilka koniecznych zastrzeżeń.

Po pierwsze, wymienione punkty reprezentujące określone (zazwyczaj milcząco respektowane) postawy badawcze, nawyki, wyobrażenia, najczęściej występują w określonych mutacjach, co jest możliwe do prześledzenia na materiale empirycznym (jednym z przykładów może być krytykowana przeze mnie książka Macieja Kociuby pt.: *Antropologia poznania obrazowego* (Rydlewski 2014: 267-313), która stanowi mutację wszystkich punktów poza drugim).

Po drugie, można znaleźć u samego Kmity pewne podpowiedzi co do kierunku poszukiwań czarnoksiężnych postaw badawczych. Takim terminem jest „wczucie się", co wyrażają trzy teksty pod tym samym tytułem: „W którą stronę spogląda Jeździec Bamberski?" (Kmita 2015d: 53-61; Kmita 2015e: 61-69; Kmita 2015f: 69-77). W swoich refleksjach poznański filozof krytykuje „»wczuwającą się« interpretację zjawisk kulturowych, narzucających im sensy w postaci subiektywnie przez interpretatora akceptowanych lub dobrze skądinąd widzianych — wartości" (Kmita 2015e: 61). Dzisiaj ta kwestia jest świetnie widoczna w tzw. zwrocie performatywnym, który realizując postawę zaangażowaną, przejawia się niekiedy w zupełnym wyeliminowaniu kultury jako rzeczywistości myślowej (Rydlewski 2015: 41-61). Dowodem tego są działania, takie jak: obejmowanie drzew (mające gwarantować nam kontakt z naturą, a nie jej kulturowo uregulowanym wyobrażeniem), czynienie tradycji żywą poprzez odgrywanie dawnych tekstów kultury (np. pieśni ludowych).

Po trzecie, za jedną z najważniejszych poznawczo kwestii obecnych w „tekstach mniejszych" Kmity uważam kwestię zdrowego rozsądku, szczególnie w jego relacji do nauki. Zaryzykowałbym nawet tezę, że *Czarnoksięstwa*... są niczym innym, jak walką ze zdrowym rozsądkiem i anektowaniem przez niego obszaru naukowej humanistyki. Jerzy Kmita wyraźnie sugeruje problematyczność owej relacji, polegającej na jednoczesnej separacji obu obszarów i nierozerwalnego ich związku. „»Odsuwają się« [te obszary — dop. M.R.], ale nie tracą nigdy (coraz bardziej pośredniego) kontaktu. Kwestia ta jest dość zawiła; nie mogę tu szerzej jej przedstawić" (Kmita 2015g: 132).

To problem nader interesujący i niezwykle aktualny. Jest tak chociażby ze względu na to, iż wiele współczesnych zwrotów humanistycznych odbywa się w postawie zaangażowanej w rozumieniu Anny Pałubickiej (Pałubicka 2013), co ułatwia zbliżenie się obszarów zdrowego rozsądku i nauki oraz obniżenie poziomu czujności na tropienie potocznych wyrażeń bezkrytycznie wszczepianych w humanistyczny słownik (Rydlewski 2015: 41-61).

Pierwszym z aspektów, jaki należy podkreślić przy okazji namysłu nad ową relacją, jest wskazanie na przyczyny sukcesu czarnoksiężników. Dlaczego osiągają oni uznanie, popularność, dzisiaj można by powiedzieć o medialnej widzialności, i to nie tylko w szerszych kręgach? Otóż dlatego, że schlebiają oni zdrowemu rozsądkowi. Jako że nikt nie jest od niego wolny, ulegają mu także humaniści. W odniesieniu do kontrowersji wokół teorii Ericha von Dänikena Kmita pisze, iż jedną z cech

> [...] zapewniającą szeroką popularność konceptowi Dänikena, jest jego pełna zgodność z potocznymi, zdroworozsądkowymi wyobrażeniami; wszyscy dobrze znają i rozumieją typ wydarzenia, które daje się wyrazić formułą: odwiedziny dobrego, bogatego wujaszka. Wreszcie — widać w całej tej aferze zapotrzebowanie na łatwą, dającą się uzgodnić ze zdrowym rozsądkiem, metafizykę — metafizykę za trzy gorsze. (Kmita 2015h: 126)

Ponadto, pisze Kmita, czarnoksiężnicy

> [...] reprezentują pozycję dającą się wyrazić formułą: nie naruszać w niczym intelektualnego stanu posiadania „człowieka z ulicy" oraz mobilizować argumentację waloryzującą światopoglądowo, utwierdzającą zatem ten stan posiadania. (Jak przyjemnie być intelektualistom, gdy pozycja ta nie wymaga żadnego wysiłku intelektualnego). Otóż „proszę pamiętać, że ja jestem przeciw". (Kmita 2015i: 117)

Będący przeciw poznański filozof zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz:

> Dodajmy, iż niezwykle pożądane jest, aby owa naukowość sugerowana była środkami tego rodzaju, by nie zrażać „klientów" nadmiernymi trudnościami percepcyjnymi; mało jest rzeczy tak znienawidzonych, jak konieczność podejmowania większego wysiłku myślowego. Ideałem w tej sytuacji jest przekazywanie poglądów intuicyjnie już przyswojonych — w nowym jednak, najlepiej modnym, „naukowym" opakowaniu terminologicznym. Pewna minimalna trudność percepcyjna powstaje wówczas, ale wystąpić ona musi, gdyż wiadomo, że „nauki tak łatwo nie pojmiesz". Jakaż jednak ogromna satysfakcja, gdy po krótkim natężeniu władz intelektualnych wszystko znów doskonale rozumiemy, i to tym razem już w sposób naukowy! (Kmita 2015j: 33)

Owo „ponowne" zrozumienie, tym razem już w „naukowej" odsłonie, opisuje Kmita na przykładzie manipulowania terminem „archetyp".

> Powtarzanie przez długie niejednokrotnie okresy historyczne podobnego przedstawienia, np. malarskiego czy literackiego, jest zjawiskiem już dawno odnotowanym przez potoczne doświadczenie odbiorcy sztuki. Stanowi ono problem dla

> nauki. Ale oto nazwano je archetypem i wszystko stało się jasne, zaś zdrowy rozsądek — dzięki użyciu tak naukowego terminu — poczuł się „prawdziwą nauką". (Kmita 2015j: 33)

Uwaga o archetypie pośrednio pociąga za sobą ważną uwagę Kmity, dotyczącą odniesienia przedmiotowego danego wyrażenia, które niektórzy badacze nastawieni ahistorycznie, traktują jako „to samo". Koniecznie trzeba dodać, że identyczną myśl wypowiedział przed dekadami Ludwik Fleck (szerzej patrz: Rydlewski 2016b: 111-147)[12]. Wykazał on, iż argumentów na rzecz tezy przeciwnej jest tak wiele, iż można ją w zasadzie uznać za fałszywą, tj. na przestrzeni dziejów nie mówimy o „tym samym" odniesieniu przedmiotowym, gdyż — mówiąc językiem Kmity — pomiędzy danym sądem a jego odniesieniem przedmiotowym tkwi cały system przekonań, który ulega zmianie, a co za tym idzie zmianie ulega odniesienie przedmiotowe.

Myślę tę traktuję jako drugi aspekt refleksji nad zdrowym rozsądkiem i jego relacji do nauki. Pomijając fascynujący problem narodzin nowożytnoeuropejskiego *consensusu* co do „tego samego", należy powiedzieć, że nic tak nie wspiera naukowego wyobrażenia o charakterze ahistorycznym, że wszyscy naukowcy, czy protonaukowcy (starożytni filozofowie) na przestrzeni dziejów opisują ten sam przedmiot ich poznania, jak zdrowy rozsądek, będący w zasadzie niczym innym jak konstruktem stworzonym pod przemożnym wpływem nauki (Rydlewski 2016b: 129-134). W tym sensie nauka nie tylko bada kulturowe konstrukcje, lecz wspierana jest przez swoje własne twory, co doskonale rozumiał Fleck, mówiący w tym kontekście o krążeniu wiedzy pomiędzy kręgiem ezoterycznym a egzoterycznym kolektywu naukowego (Rydlewski 2016b: 129-134). Jerzy Kmita zauważa, iż mówienie o „tym samym" odniesieniu przedmiotowym jest kulturową iluzją wynikającą z ahistoryzmu, złudzenie, że wszyscy badacze, niezależnie od kulturowych realiów epoki, mówią o „tym samym", wynika z przypisywania im swojej własnej, aktualnej wiedzy o owym przedmiocie (Kmita 2015l: 96-98).

Trzeci aspekt zdrowego rozsądku, jaki warto poruszyć, to problem metaforyzacji w humanistyczno-naukowym słowniku. W tej perspektywie Kmita zwraca uwagę na naukową terminologię obarczoną potocznymi wyobrażeniami. W tekście pt.: „Strony problemu" śledzi używanie terminu „wszechstronnie". Co tak naprawdę oznacza zwrot: „wszechstronne rozpatrzenie problemu"? Analiza używania tego zwrotu wskazuje, że owa wszechstronność staje się problematyczna, jeśli ujmować ją na sposób logiczno-metodologiczny, choć rzecz jasna nie jest taka w codziennym, uniwersyteckim funkcjonowaniu. Uczestnicy owego świata

> […] doskonale rozumieją o co chodzi, kiedy […] bezrefleksyjnie przenoszą swą wiedzę potoczną […] na dość złożony w końcu abstrakt, jakim jest problem. Myślę, że to poczucie rodzi się w ścisłym związku z faktem, że wszyscy jesteśmy doskonale zadomowieni w świecie potocznego doświadczenia. Poczucie owo jednak mocno wprowadza nas w błąd. […] W gruncie rzeczy wiadomo tu-

[12] Zarówno Fleck, jak i Kmita wskazują w tym kontekście na magiczny stosunek do naukowych terminów, który warunkuje metonimiczne wyobrażenie o słowie i jego odniesieniu (Fleck 2007: 231; Kmita 2015k: 47, 49)

> taj tylko, że względnie starannie została przeprowadzona jakaś niezidentyfikowana bliżej operacja myślowa i że ów mgławicowy stan rzeczy należy sobie cenić. […] [P]odobnych wypowiedzi znaleźć można w pracach humanistów mnóstwo. Wszystkie one usiłują wedrzeć się do świata teoretycznej abstrakcji za pomocą zmetaforyzowanej wiedzy potocznej, wszystkie one nie docierają nawet do jej progów, wszystkie one pozbawione są funkcji poznawczej — nawet właściwej poziomowi potocznego doświadczenia i wszystkie one wygłaszane są z całym spokojem, w pełnej glorii „naukowości". (Kmita 2015l: 93-94)

Moim zdaniem uwaga Kmity jest nadal aktualna, co wynika z nierefleksyjnego przedkładania przez niektórych badaczy idei takich filozofów, jak Ludwig Wittgenstein i Richard Rorty na naukową praktykę humanistyczną. W *Dociekaniach filozoficznych* ich autor zauważył:

> Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem — takim jak „wiedza", „istnienie", „przedmiot", „Ja", „zdanie", „nazwa" — i usiłują uchwycić i s t o t ę rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? (Wittgenstein 2011: 75)

I dalej:.

> Jeżeli wyrazy „język", „doświadczenie", „świat" mają jakieś zastosowanie, to muszą mieć tak przyziemne zastosowanie, jak wyrazy „stół", „lampa", „drzwi". (Wittgenstein 2011: 68)

Z kolei Rorty namawia nas, abyśmy pozbyli się z naszego słownika takich słów, jak: „wewnętrzny", „autentyczny", „bezwarunkowy", „prawomocny", „podstawowy", „obiektywny", zadowólmy się, powiada on, takimi, jak: „jest zgodne z danymi", „brzmi rozsądnie", „będzie z tego więcej szkody, niż pożytku". Rorty uważa, że ten rodzaj „banalności" nam wystarcza (Rorty 2009: 143), tak, jak wystarcza w codziennej praktyce życiowej. Po pierwsze, arefleksyjni badacze nie zdają sobie sprawy, iż rzecz nie jest tak prosta, jak mogłoby się wydawać, po drugie zdyscyplinowane metodologicznie uprawianie humanistyki, np. w rozumieniu Jerzego Kmity, nie jest prostym przełożeniem pojęć i ich potocznego znaczenia na pojęcia i ich naukowe znaczenie, albowiem ze względu na swoją wieloznaczność i ogólność muszą one zostać jasno określone, zdefiniowane w obrębie jakiejś gry językowej oraz słownika.

Poszukam teraz osobowych i tekstowych reprezentacji wspomnianych aspektów refleksji nad zdrowym rozsądkiem i jego wpływowi na humanistykę. Pominę jedynie drugi, gdyż relatywność „tego samego", w wersji „tej samej" treści percepcji (inspirowana zresztą ideami Jerzego Kmity oraz refleksjami Anny Pałubickiej), była przeze mnie szeroko omówiona w innym miejscu (Rydlewski 2016b). Zrobię to, podobnie jak Kmita, „w formie raczej swobodnej", a mój głos należy potraktować jako deklarację ideową.

Aspekt pierwszy jest możliwy do uchwycenia w zaproponowanym przeze mnie pojęciu „mózgocentryzmu". Nasuwa ono skojarzenie z naukami kognitywistycznymi i neurobiologią. Słusznie. Każdy „mózgocentryzm" opiera się na tych naukach, co nie

oznacza, że wszystkie ustalenia tych nauk są „mózgocentryczne", analogicznie, jak nie każdy znak jest symbolem, choć każdy symbol jest znakiem (jak wiemy, różni je relacja pomiędzy znaczonym a znaczącym: w znaku metonimiczna, w symbolu metaforyczna). W skrócie, „mózgocentryzm" to takie badania tych nauk, których metodologia oraz wnioski, szczególnie te filozoficzne, w odniesieniu do tego, „jak sprawy mają się w rzeczywistości", są oparte na zbyt słabych przesłankach oraz nie da się ich sfalsyfikować w sensie Popperowskim. Można wymienić szereg przykładów takich badań, szczególnie tych, które naturalizują wynalazki kulturowe, np. postrzeganie twarzy. Interesujące są także badania nad niemowlętami, które pokrótce opisywałem w innym miejscach (Rydlewski 2016b: 33-40), wskazując, że niczego one nie wyjaśniają, projektują jedynie swoją kulturową wiedzę, szczególnie zaś tę o charakterze zdroworozsądkowym, na przedmiot swoich badań. Już z tego względu ich wnioski podawane w trybie realistyczno-naiwnym uważam za wątpliwe. Przykładowo w niektórych badaniach pokazuje się niemowlętom koła zębate oraz zabawki. Dzieci płci męskiej wybierają te pierwsze, dzieci płci żeńskiej te drugie. „Wybierają" oznacza tutaj, iż patrzą na tę, a nie tamtą pokazywaną im rzecz sekundę dłużej. Ma to być argument za tym, iż chłopcy są z natury predestynowani do wiadomych zawodów. Problem w tym, że to badacze wyznaczają status pokazywanego dzieciom obiektu, czego sobie zupełnie nie uświadamiają. Jak to, można zapytać, czyż zabawka nie ma charakteru kulturowego? Przed osiemnastym wiekiem w Europie nie było zabawek, bo nie istniała kategoria dzieciństwa, jak przekonująco opisali to historycy. Co to znaczy „przedmioty mechaniczne"? Zawsze interpretujemy w zgodzie z kulturą, neurobiolodzy oraz kognitywiści nie są od tego wolni. Ogromną rolę w tych ustaleniach odgrywa właśnie zdrowy rozsądek, zakładający, że wszyscy, jako ludzie, jesteśmy tacy sami, że kultura nie ma tutaj nic do powiedzenia. Skąd wiadomo, co te noworodki widzą? Jak to sprawdzić? Czarnoksięstwo polega na tym, że badania te nie mogą się obejść bez interpretacji, i to na nieomal każdym swoim etapie, a skrzętnie to ukrywają. Stosowany przez nie żargon, dziesiątki wykresów, zdjęć, skanów mózgu, to zasłona dymna właśnie przed tym, że ich wyniki, same z siebie, niczego nie mówią. To nie badacz, wyposażony w odpowiednie kategorie, lecz sam świat przemawia do nas dzięki możliwościom skanowania ludzkiego mózgu. Tego typu „mózgocentryzm" uniwersalizuje swoje tezy, rozciąga je na „człowieka w ogóle", a tak naprawdę mówi o człowieku naszej kultury (bada podmiot już wyposażony w pewną wiedzę) oraz o swoich wyobrażeniach na temat tego człowieka. Ostatecznie jesteśmy na to skazani, zawsze będziemy jakoś uwikłani w kulturę i nie ma w tym nic zdrożnego, paraliżującego, lecz trzeba mieć tego świadomość.

Doskonale te kwestie zdekonstruowała Aleksandra Derra w referacie pt.: „Brain, Gender and Cognition. Feminst de construction of neuroscientific research", wygłoszonym na ostatnim, szóstym Sympozjum Konstruktywistycznym we Wrocławiu[13]. Omawiając przykłady z literatury anglojęzycznej wskazała, jak niejednoznaczne są wyniki tych ustaleń, które wskazują na biologiczne różnice, np. w budowie i pracy mózgu, kobiet i mężczyzn. Ponadto zwróciła uwagę, że dużo większy nacisk kładzie

[13] Odbyło się w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego w dniach 1–2 maja 2016 r.

się na podkreślanie różnic niż podobieństw pomiędzy obiema płciami, co, jej zdaniem, było umotywowane zdroworozsądkowymi, stereotypowymi poglądami na temat odmienności kobiet i mężczyzn.

Uważam, że „mózgocentryczne" nastawionej kognitywistyce oraz psychologii ewolucyjnej dobrze by zrobiły lektury historyków kultury, etnologów, historyków sztuki. Szczególnie bym je polecił mojemu antybohaterowi, mistrzowi w produkcji czegoś, co określam mianem „neurobzdurek" — Stevenowi Pinkerowi. Jego książkę pt.: *Tabula rasa: spory o naturę ludzką* (Pinker 2005; uważam za najlepszą wykładnię szeregu błędów i imputacji, jakich dokonuje narracja mózgocentryczna. Autor, jeden z najpopularniejszych i uznanych amerykańskich lingwistów i filozofów, prezentuje w swojej pracy ewolucję nowoczesnych poglądów na istotę natury człowieka. Konfrontuje historyczne doświadczenia z najnowszymi wynikami badań nauk przyrodniczych. Stara się rozstrzygnąć historię sporu opisywanego dychotomią „nurture" *vs* „nature" (wychowanie *vs* natura) z pozycji dyscyplin takich jak socjobiologia, psychologia ewolucyjna, kognitywistyka. Obszerna i wszechstronna dokumentacja zaprezentowana przez Pinkera nie pozostawia złudzeń: człowiek nie jest niezapisaną kartą. Człowiek jako zwierzę jest produktem ewolucji, którego kondycja biologiczna, ukształtowana przez dziesiątki tysięcy lat procesów adaptacyjnych doprowadziła do wykształcenia cech stanowiących fundament dla naszych działań, skłonności i tym podobnych. I tak za uniwersalne dla gatunku ludzkiego cechy uznaje on m.in.: zdolność do abstrahowania, poczucie estetyki, umiejętność gotowania, kopulowanie pod osłoną prywatności, rozróżnienie między naturą a kulturą, empatię. Wystarczy pobieżna lektura z zakresu historii kultury, aby uznać, że tak rozumianą „naturę ludzką" należałoby ograniczyć do ostatnich kilkuset lat kultury zachodniej.

Mam niestety wrażenie, że pewne nastawienie na naturalizm przesunęło się w kulturze tak mocno, tak wielu ludzi uległo „mózgocentryzmowi" (ta uwaga nie odnosi się do tej, interdyscyplinarnej kognitywistyki, która na początku swojej historii taka właśnie miała być), że trudno mi sobie wyobrazić, iż, Pinkeroidzi" potrafiłby myśleć inaczej. A można myśleć inaczej i uważam, że zaprojektowanie pewnych wspólnych badań etnologów i kognitywistów byłby fascynujące, na przykład w odniesieniu do myślenia magicznego, które wydaje się przyrodzone człowiekowi (jeśli istnieje jakaś ludzka natura, to jest to natura magiczna) oraz podjęcia próby jego mózgowego zlokalizowania.

I jeszcze jedna kwestia zazębiająca się z kwestia popularności czarnoksiężników: Pinker to *showman*, a to się ludziom podoba. Rezultat jest jednak taki, że nauka staje się spektaklem. Musisz umieć się sprzedać, dobrze zaprezentować (nawet ministerstwo proponuje nam szkolenia z prezentacji). Widać więc jak kultura wpływa na myślenie niektórych ludzi o nauce i tych którzy nią zarządzają. Może, mówiąc półżartem, półserio, program telewizyjny *Walka o grant*, w którym będziemy się ładnie prezentować jakiemuś jury złożonemu z profesora i stylisty, przeznaczony dla naukowców, to wcale nie tak odległa przyszłość? „Przykro, nie dostał Pan grantu, jest Pan za chudy/za gruby, źle Pan wygląda, no i ta fryzura". W innym programie śledzilibyśmy metamorfozę takiego badacza: lifting, dentysta… Czasami warto pofantazjować, pisać sobie w głowie własne *cultural fiction*, albowiem w kulturze jest często

tak, że jak się powie A, to potem trzeba powiedzieć B i C. Może w tym przypadku nie warto dochodzić do końca alfabetu?

Na polskim gruncie takim „mózgocentrystą" jest, moim zdaniem, Jerzy Vetulani. Miałem kiedyś w Krakowie okazję słuchać jego wykładu „Mózg a sztuka"[14]. Jego niewiedza z zakresu etnologii skutkowała tym, że nie zdawał sobie zupełnie sprawy, że sztuka to kwestia konwencji (Rydlewski 2016c). Ot, sztuka po prostu sobie w świecie istnieje i jest tym, co ładne. A ładne były dla profesora np. gniazda ptaków. Dlaczego? Bo mu się podobają! „Sami państwo zobaczcie, jakie kolorowe!" (tutaj slajd). Taki był poziom tego wykładu — wcale nie przesadzam. Miałem wrażenie, że wielu osobom się to podobało, bo to jest proste, nie wymaga myślenia. Takiej humanistyki chcemy? Dla profesora Vetulaniego już malowidła naskalne były sztuką, za co, rzecz jasna, odpowiada jakaś część mózgu, a przecież wiemy z wielu ustaleń etnologicznych, że sztuka jako osobna dziedzina kultury jeszcze się nie narodziła. Tego typu „mózgocentryzm" nic nie mówi o tym, jak pracuje mózg w zależności od tego, czy coś jest w danym momencie/okolicznościach zdefiniowane jako dzieło sztuki, a innym razem jako śmieć. Szkoda, bo dopiero tutaj pojawiają się ciekawe kwestie dla badaczy kultury.

Odnośnie do trzeciego aspektu interesujące jest śledzenie nowych terminów w nauce, szczególnie tych, które, jak ujmuje to Jerzy Kmita, „zrobiły podejrzaną karierę we współczesnej humanistyce" (cyt. za: Grad 2015: 10). W cyklu swych publikacji w „Nurcie" pt.: „Magia słów" poznański filozof demaskował miazgę pojęciową, jaka stała za poszczególnymi słowami. Choć nie chcę swoich poniższych refleksji stawiać w tak ostrym świetle, to za wartościowe uważam śledzenie tych terminów w nauce, które nie występują w języku potocznym, lecz znaczeniowo zakorzenione są właśnie w doświadczeniu potocznym, posiadają mocne odniesienie do milczących wyobrażeń zdroworozsądkowych. W tym sensie uważam, że termin „czynniki pozaludzkie" oraz tzw. powrót do rzeczy, generalnie skupienie się na kategorii materialności, to nic innego, jak przeniknięcie do nauki wyobrażeń zdroworozsądkowych. Cóż bliższego nam w potocznym doświadczeniu, niż działające, same z siebie, rzeczy? Problem w tym jedynie, że w życiu codziennym nie reflektujemy nad tym, jak bardzo kulturowo uregulowane jest ich doświadczanie. Interpretacje, semiotyczne odniesienia *etc*., stały się dla nas przezroczyste, na co dzień nie widzimy zniewalającej mocy kultury, bez której trudno sobie wyobrazić sprawczość rzeczy.

Bliskim czarnoksięstwu był Marshall McLuhan, którego zwulgaryzowana wersja determinizmu technologicznego (słynna formuła: *medium is a massage*) powraca w dzisiejszej humanistyce tylnymi drzwiami. Nie chcę przez to powiedzieć, że autor *Zrozumieć media* to hochsztapler, traktuję go raczej jako twórcę intrygujących metafor, które jednak powinny być krytycznie przemyślane, a nie wciąż powtarzane.

Niedostatki, na które cierpi wspomniana teza McLuhana, celnie uchwycił Umberto Eco. Jego zdaniem jest ona wieloznaczna i sprzeczna, w rozważaniach amerykańskiego badacza mediów brakuje konsekwencji poznawczej oraz wygłasza

[14] Został on wygłoszony przy okazji ogólnopolskiej konferencji naukowej pt.: „Percepcja w kulturze, kultura w percepcji", która odbyła się w Krakowie w 2013 r.

się tezy pozbawione empirycznego pokrycia[15] (to nic innego jak cechy czarnoksięznego pisarstwa). Najistotniejszy zarzut wskazuje, iż McLuhan nie uwzględnia w wystarczającym stopniu kontekstu kulturowego, choć Eco nie używa takiego sformułowania, ale o nie w gruncie rzeczy chodzi. Zdaniem Eco, McLuhan mówiąc o „środkach przekazu", nieustannie miesza zjawiska sprowadzane w semiotyce raz do Kanału, raz do Kodu, raz do Formy Przekazu oraz, co najważniejsze, cały czas je myli, głównie Kanał z Kodem (Eco 1990: 157-168). Czytając niektóre teksty polskich rzeczników „powrotu do rzeczy", mam niekiedy wrażenie, że McLuhan jest nieco zapomnianym ojcem duchowym niektórych tez głoszonych w ramach paradygmatu posthumanistycznego. Tak ma się w pewnym zakresie z Bruno Latourem. Choć z sympatią przyjmuję wiele tez tego badacza, należy stwierdzić, że pomiędzy nim a McLuhanem istnieją pewne zbieżności, o podobnych konsekwencjach. Jak zauważa Łukasz Afeltowicz, zbieżność ta dotyczy traktowania mediów jako przedłużeń człowieka. Można się zgodzić z tą tezą, pod warunkiem jednak, iż będzie się ją rozumiało w trybie kulturowym, a nie biologicznym, tj. niejako inkarnowanie medium, np. pisma, w zespół danych przekonań, które będą tworzyły nową umysłowość (szerzej patrz: Rydlewski 2014: 267-313). Afeltowicz nie ma jednak racji wtedy, kiedy pisze, iż: „Rozwój społeczeństw zawsze wiązał się z innowacjami technologicznymi lub — jak ujmuje — to Latour — »socjalizowaniem rzeczy", wokół których organizowało się życie społeczne" (Afeltowicz 2009: 288). Nie ma racji z dwóch powodów.

Po pierwsze nie było tak zawsze, albowiem to nie sama technologia wprowadza zmianę, lecz kulturowe reguły jej stosowania. Daje się dobrze zaprezentować na przykładzie społeczeństw archaicznych, które nie postrzegały technologii rolniczych tylko i wyłącznie jako wytwórczych. Andrzej P. Kowalski w artykule pt.: „Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych" (Kowalski 2014: 65-83) omawia czynniki kulturowe uniemożliwiające traktowanie rolnictwa jako działalności tylko i wyłącznie wytwórczej. Są one podyktowane tym, iż w społecznościach, w których moc regulacyjną posiada magia pierwotnie synkretyczna, porządek rytualny nie jest odróżnialny od techniczno-użytkowego. Pierwotnie rolnictwo było tylko nowym środkiem umożliwiającym magiczną manifestację witalnych sił i rozwiniętym sposobem uzyskiwania satysfakcji z podejmowania irracjonalnej (z naszego punktu widzenia) decyzji o ich roztrwonieniu (chodzi tutaj o agonistycznie zorientowaną wymianę dóbr). W pewnym więc sensie uczestnicy tamtej kultury nie rozpoznawali swojej technologicznej użyteczności, nie byli zdolni do takiej innowacji, jak wprowadzenie produkcji na własne potrzeby przeżycia bez kontekstu magicznego. Widać zatem, że teza Afeltowicza błędnie zakłada powszechność („zawsze") swoistej racjonalności podmiotu w dziedzinie technologicznej. Można się ewentualnie zastanawiać nad sensownością tezy Afeltowicza, ograniczając ją do naszej, zachodniej kultury oraz pewnego w niej momentu, tj. wtedy, kiedy nastąpił podział sfer kultury na techniczno-użytkową oraz symboliczną, albowiem faktycznie jest tak, iż zmiany technologii w ogromnej mierze wpływają na przemiany w kulturze, co jednak nie oznacza, że stosowanie dzisiaj jakiejś technologii nie wymaga znajomości kulturo-

[15] Skutkują one esencjalizmem, za co McLuhan był trafnie krytykowany przez swoich następców (zob. np. Sokołowski 2009: 257-271; Mersch 2010: 121).

wych reguł jej używania. Z etnologicznego punktu widzenia brak swoistej racjonalności technologicznej, jeszcze w dwudziestowiecznych społecznościach chłopskich, jest dobrze widoczny (Rydlewski 2016d). Po drugie „uspołecznienie rzeczy" zakłada, że pomiędzy światem materialnym (tego, co pozaludzkie) a światem naszej świadomości (tego, co ludzkie) istnieje pewna symetria, to dzięki niej tworzy się hybrydy, by posłużyć się słownikiem Latoura, ale i McLuhana. Zgadzam się, iż rzeczy ulegają uspołecznieniu, w tym sensie, że standaryzujących relacje społeczne, ale — i tutaj jest pomiędzy nami pewna rozbieżność — materialność ich nie poprzedza (materialność nie poprzedza świadomości nadającej określone znaczenia materialności). Jeśli operuje się np. kategorią dzieciństwa w kulturze, to jest zrozumiałe, że zabawkę wykona się raczej z pluszu, niż papieru ściernego. To zatem kultura, jako coś niewidocznego, gdyż mentalnego, ma pierwszeństwo w określaniu świata, w jakim żyjemy, zaś rzeczy są tylko jej manifestacją, i to częściową manifestacją, gdyż nie cała kultura przejawia się przecież poprzez to, co materialne.

W tym miejscu warto, już na koniec, powiedzieć, że kwestia technologii także pojawia się w tekstach Kmity. Przestrzega on przed przyjęciem postawy „cywilizowanego barbarzyńcy", czyli kogoś, kto światopoglądowo absolutyzuje wartości „materialne", ubóstwia sprawy konkretne, ogranicza własny obraz świata do tych tylko elementów, które tworzone są przez wiedzę o tym, jak realizować wartości techniczno-użytkowe (Kmita 2015m: 91). Bardzo trafnie pisze o tym wątku, niezwykle ważnym dla światopoglądowej wizji kmitowskiego modelu humanistyki, Roman Kubicki:

> Trudno oprzeć się przeświadczeniu, że statystyczny bohater naszej współczesności organizowanej wedle zasad tzw. neoliberalizmu i określanej niekiedy mianem »wspólnoty" konsumenckiej, absolutyzuje własne wartości materialne, deifikując sprawy konkretne i redukując są kreatywność do umiejętności obsługiwania licznych gadżetów technologicznych współczesnej kultury. (Kubicki 2015: 236-237)

Zgadzam się z Kubickim, że w tym, co pisze Kmita, jest zadanie „dostarczenia naszemu życiu tlenu wartości". Ponadto moje uznanie budzi brak nabożnego stosunku do wszystkiego, co zachodnie, uświęcone zagranicznym autorytetem, co z kolei sprzężone jest, i to jest uwaga warta rozwijania, z pojęciem nowoczesności. Zdaniem Kmity, owa nabożność i uświęcenie blokuje myślenie, nie pozwala, by użyć Kantowskiej metaforyki przywołanej przez Romana Kubickiego, kierować się własnym Rozumem. Odmowa kierowania się własnym, społecznym Rozumem, kształtowanym w ogromnej mierze przez humanistykę, jest równoznaczna z przyzwoleniem, aby ktoś inny myślał za nas (dobrze tę kwestię obrazuje wprowadzenie reguł neoliberalnych w Polsce po upadku komunizmu). W ostateczności zatem „teksty mniejsze" Jerzego Kmity to zachęta dla nas samych, naszej wspólnoty, do namysłu nad tym, kim chcemy się stać, by nie zostać poddanym siłom, nad którymi nie panujemy.

Literatura:

Afeltowicz Ł. (2009), *Ambient Intelligence i technologie interfejsowe* w: „Teorie komunikacji i mediów", vol. 1, red. M. Graszewicz, J. Jastrzębski, Wrocław 2009, s. 283-294.

Buchowski M. (2012), *Etnologia polska: historie i powinowactwa*, „Poznańskie Studia Etnologiczne", nr 12, Poznań 2012.

Burszta W. J. (2013), *Wokół kultury upokarzania, chamstwa i pogardy. Rozmowa z prof. dr hab. Wojciechem J. Bursztą* w: „Etnografia Polska", 57(2013/1-2), s. 215-227 (rozmawiał M. Rydlewski).

Chojniak A. (2014), *Jednostka w procesie zmiany kulturowej*, „Filo-Sofija", 25(2014/2), s. 317-331.

Cyzman M. (2015), *Nieznośna płynność rzeczy. Dyskurs, retoryka, interpretacja w nie-dualizującym sposobie mówienia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015.

Dmitruk K. (1990), *Współczesne polskie koncepcje kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

Eco U. (1999), *Partyzantka semiologiczna* w: *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1999, s. 157-168.

Filo-sofija… „Filo-sofija", 12(2012/3).

Fleck L. (2007), *Zagadnienie teorii poznawania* w: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007, s. 231-251.

Grad J. (2015), *Jerzy Kmita jako popularyzator myślenia naukowego*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa humanistów. Dzieła Wybrane, t. XVI, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2015, s. 7-23.

Kmita J. (2015a), *Czarnoksięstwa humanistów*. *Dzieła Wybrane*, t. XVI, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2015.

Kmita J. (2015b), *Desperacki optymizm Andreskiego*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 23-31.

Kmita J. (2015c), *Prawda zwycięża nie bez oręża*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa… , s. 137-147.

Kmita J. (2015d), *W którą stronę spogląda Jeździec Bamberski? [I]*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 53-61.

Kmita J. (2015e), *W którą stronę spogląda Jeździec Bamberski? [II]*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 61-69.

Kmita J. (2015f), *W którą stronę spogląda Jeździec Bamberski? [III]*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 69-77.

Kmita J. (2015g), *Anarchizm metodologiczny*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa… , s. 127-137.

Kmita J. (2015h), *Biją docentów*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 121-127.

Kmita J. (2015i), *Luddyzm antyscjentystyczny*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 113-121.

Kmita J. (2015j), *Naukowe pojęcia*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa…, s. 31-39.

Kmita J. (2015k), *Vir obscurus*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa..., s. 47-53.
Kmita J. (2015l), *Strony problemu*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa...., s. 93-99.
Kmita J. (2015m), *Pochwała antynaturalizmu*, [w:] J. Kmita, Czarnoksięstwa..., s. 85-93.
Kowalski A. P. (2013), *Archeologia widzenia — kulturowy wymiar percepcji wzrokowej. Rozmowa z prof. dr. hab. Andrzejem P. Kowalskim*, „Rocznik Antropologii Historii", 3 (2013/1), s. 323-342 (rozmawiał M. Rydlewski).
Kowalski A. P. (2014), *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych*, [w:] A. P. Kowalski, Antropologia zamierzchłych znaczeń, Polskie Towarzystwo Historyczne, Seria: Chronos/Anthropos, Toruń 2014, s. 65-83.
Kubicki R. (2015), *Humanistyka czarnoksiężników*, [w:] J. Kmita, *Czarnoksięstwa*..., s. 227-238.
Mersch D. (2010), *Teorie mediów*, przeł. E. Krauss, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.
Pałubicka A. (2013), *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.
Pinker S. (2005), *Tabula rasa: spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.
Przegląd... „Przegląd Kulturoznawczy", 4(2012).
Robotycki Cz. (1995), *O banalizacji tekstów w etnografii*, [w:] Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią, red. A. Posern-Zieliński, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 6, Poznań 1995, s. 83-87.
Rocznik... „Rocznik Antropologii Historii", 1(2012).
Rorty R. (2009), *Wielkość, głębia i skończoność*, [w:] R. Rorty, Filozofia jako polityka kulturalna, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2009, s. 137-149.
Rydlewski M. (2014), *Ekfraza homerycka w perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej*, [w:] „Rocznik Antropologii Historii", 6 (2014/1), s. 267-313.
Rydlewski M. (2015), *Zwroty badawcze w perspektywie poznańskiej szkoły kulturoznawczej*, [w:] Tematy modne w humanistyce, red. Ł. Grajewski, A. Szwagrzyk, J. Osiński, P. Tański, Seria Wydawnicza Epilog, Toruń 2015, s. 41-61.
Rydlewski M. (2016a), *Perspektywa kulturalistyczno-konstruktywistyczna w polskiej filozofii kultury. Od Floriana Znanieckiego do toruńskiego środowiska filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria" [tekst w druku].
Rydlewski M. (2016b), Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2016.
Rydlewski M. (2016c), *Geneza sztuki w perspektywie konstruktywizmu społecznego*, „Rocznik Antropologii Historii" [tekst w druku].
Rydlewski M. (2016d), *„Spór o kosę" w „Konopielce" Edwarda Redlińskiego a zmienne treści percepcyjne schematów pojęciowych*, „Etnografia Polska" [tekst w druku].
Sokołowski M. (2009), *Spojrzenie po latach. Medialne utopie McLuhana a współczesne teorie mediów*, „Teorie komunikacji i mediów", vol. 1, red. M. Graszewicz, J. Jastrzębski, Wrocław 2009, s. 257-271.

Szahaj A. (2005), *Nauki o kulturze, to nauki podstawowe. Wywiad z prof. dr. hab. Andrzejem Szahajem*, „Etnografia Polska", 49(2005/1-2), s. 5-15 (rozmawiał M. Rydlewski).

Urban O. (2014), *Działanie jednostek w perspektywie funkcjonalnej — na podstawie społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity i teorii struktury społecznej i anomii Roberta Mertona*, „Filo-Sofija", 25(2014/2), s. 303-317.

Wittgenstein L. (2011), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2011.

Zwodnicze imaginarium… Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu, red. W. J. Burszta, M. Rauszer, P. Jezierski, Wydawnictwo Katedra, Gdańsk, 2016.

Zybertowicz A. (2001), *O myśli Jerzego Kmity — po amatorsku psychoanalitycznie*, [w:] Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2001, s. 315-327.

Michał Rydlewski

Jerzy Kmita' s *Czarnoksięstwa humanistów* [*Sorceries of Humanists*] as a Part of His Scientific Project of Humanities

Abstract

In the article I argue that short papers written by Jerzy Kmita published in "Nurt" magazine in 70-s of the XX century enable to understand his methodological scientific project of humanities. In my opinion all the papers argue with common sense coming into the humanistic thinking. There are a few levels in which we can consider that process and this is destroying an ordinary way of thinking about cultural researches. First level is a Kmita's answer on the question why humanistic sorceries are so popular. It is because they actually say what the common sense says but the people do not treat that kind of knowledge as a knowledge indeed. Second is a common sense picture standing in the humanistic terminology which is used without reflection. That is a silent way sorceries come into the humanistic science. In my article I try to show that Kmita's ideas are still actual because today there are more of them than he would imagine. Another thing is that the texts gathered in *Czarnoksięstwa humanistów* [*Sorceries of Humanists*] are written using simple expressions that are easy to understand and an author do not use the difficult language that is present in the majority of his books.

Keywords: Jerzy Kmita, Sorceries of humanists, Socio-Regulatory Theory of Culture, Poznan School of Methodology, common sense.