

O HEURYSTYCZNEJ WYKŁADNI DWÓCH TEORII ETNOLOGICZNYCH (DEKONSTRUKCJA „SPRAWY SŁONIA”)

Esprit de finesse i esprit de géométrie przeciwstawił niedgdyś Pascal, usiłując wskazać różnice w sposobach dochodzenia do prawdy: dzięki umiejętności bezpośredniego, przedpojęciowego i niesformalizowanego jej spostrzegania lub odkrywania jej z użyciem formalno-logicznego i matematyczno-eksperymentalnego zaplecza. Sam rozprawiał zarówno o namiętnościach miłości, jak i o hydrostatyce. Pascal nie był osamotniony. Niemalże współczesny mu Leibniz komentował boski zamysł ustanowionej wprzód harmonii i wymyślał rachunek całkowity. Inny myśliciel tego przejściowego okresu — pomiędzy odrodzeniem a oświeceniem — Newton, choć głównie zajęty był budową nowożytnej fizyki, nie poprzestał na zasadach dynamiki: odkrycia swe usiłował uzasadnić wykładnią metafizyczną, której podstawą miał być znany fizyko-teologiczny dowód na istnienie Boga. Wszyscy wymienieni myśliciele należeli jeszcze do grona tych, którzy znali całą dotychczasową wiedzę, a nade wszystko mieli świadomość podstaw filozoficznych, na których swe koncepcje budowali. Ich wystąpienia zaliczają się jednak do ostatnich, w których umysłowa *finesse* zgodnie współżyje z przyrodoznawczym talentem.

Definitywny rozbrat pomiędzy filozofią a odrywającymi się od niej stopniowo dziedzinami wiedzy nastąpił dopiero w XIX wieku, uwiernczony odmówieniem tej pierwszej racji bytu w dotychczasowym kształcie przez neopozytywizm. Według Carnapa, przedstawiciela skrajnego skrzydła Koła Wiedeńskiego, rola jej miała ograniczyć się do analizy języka nauki, eksplikacji pojęć w nauce stosowanych, uściślenia ich i włączania w system pojęciowy, odpowiadający określonym i — trzeba powiedzieć — bardzo ostrym rygorom. Te szczegółowe kwestie nie były wszakże zawieszane w próżni. Związane były ze wspomnianą krytyką metafizyki, jej statusu i prawomocności, metafizyki, której Carnap odmawiał wszelkich praw naukowości, umieszczając ją pośród religii i poezji. Wystąpienie to wywołało krytykę logicznego empiryzmu i skrajnego sceptycyzmu koła Wiedeńskiego, ale i rewizję dotychczasowych poglądów na tradycyjną problematykę filozoficzną. Pośród tych, którzy tę rewizję podjęli, był także Karl Popper — jego pogląd w kwestii statusu tradycyjnej dziedziny filozofii będzie punktem wyjścia poniższych rozważań.

Popper, wywodzący się zresztą z neopozytywizmu, przyjął jego kryterium demarkacji, dokonujące podziału na metafizykę i naukę. Nie godził się jednak z poglądem, iż metafizyka, przedstawiająca tezy ogólne i — w związku z tym — nie spełniająca empirystycznego kryterium sensu, jest dziedziną jałową poznawczo. Wszakże i nauki przyrodnicze tworzą prawa na podstawie zdań empirycznych, ale równocześnie ogólnych. Zdania te nie są zatem podatne na weryfikację, a więc, jeśli trzymać się neopozytywistycznego kryterium sprawdzalności, są również pozbawione sensu, podobnie jak tezy metafizyki. Zarzut bezsensowności zdań ogólnych metafizyki, tzn. niemożności ich empirycznej weryfikacji, niemożności ich oceny w kategoriach prawdy i fałszu, wraca do samego neopozytywizmu i uderza w jego koronną tezę, iż to właśnie nauki empiryczne jako jedyne spełniają owo empirystyczne kryterium sensu. Konsekwentne przyjęcie tego kryterium równoznaczne byłoby zatem ze zgodą na pogląd skrajnego sceptycyzmu. Zaslugą Poppersa wobec tego dylematu jest konstruktywny wniosek, iż sens ma również metafizyka, choć nieco inny i mniej precyzyjny od tradycyjnie rozumianej *science*. Metafizyka tworzy bowiem podstawy programów badawczych, pełni rolę „rusztowania” dla dyscyplin szczegółowych i konkretnych teorii, także w naukach przyrodniczych. Wszakże takie pojęcia fizyki jak masa czy siła nie należą do tzw. bazy empirycznej, składają się jednakowoż na siatkę

pojęciową, bez której fizyka obejść by się nie mogła. Dla Poppersa metafizyka i — pochodna lub pierwotna wobec niej, w zależności od punktu widzenia — określona teoria poznania pełnią rolę *heurystyczną*: tworzą szkic, ramy teorii.

Tak więc uświadomienie tej fundamentalnej kwestii pozwoliło dostrzec przyczynę znanego sporu pomiędzy matematyką klasyczną i matematyką intuicjonistyczną. Oto pierwsza, wychodząc od platońskiej metafizyki, twierdzi, że obiekty matematyki (np. liczby całkowite) istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Intuicjonizm przeciwnie: są one konstrukcjami umysłowymi podmiotu. Przekładając tę opozycję na problematykę teorii poznania, różnica zdań wyglądałaby następująco. Platonizm: prawda istnieje niezależnie, odwiecznie i może być udowodniona, intuicjonizm: nie ma prawd, które nie zostały udowodnione, prawda jest tym samym co jej dowód, co jej konstrukcja.

Czy ustalenia Poppersa dotyczące heurystycznej roli metafizyki w budowaniu teorii naukowych mogą mieć jakieś znaczenie dla etnologa? Mają zapewne znaczenie teoretyczne: pozwalają lepiej zrozumieć ogólne podstawy określonej teorii. Czy mają jednak jakieś znaczenie praktyczne? Na pewno mogą przyczynić się do złagodzenia sporów, jakie toczą się pomiędzy przedstawicielami różnych teorii, sporów, w których ścierające się racje wypowiedane są częstokroć w językach o niewspółmiernym, różnorodnie zdefiniowanym systemie pojęciowym i z użyciem wykluczających się wzajem zbiorów twierdzeń. Czy przeniesienie dyskursu na poziom idei ogólnych pozwoli na dojście do jedno-jednoznacznych wniosków? Przeciwnie: może unaocnić z większą jeszcze siłą, jak odległe są od siebie rejony penetracji poszczególnych teorii, pozbawić złudzeń co do możliwości zaistnienia twórczego aliansu.

O opozycji — swego rodzaju — *finesse i géométrie* w polskiej etnologii pisze Stanisław Węglarz w artykule *Et-nologiczne i etnograficzne rozumienie kategorii „kultura”*¹. Rzecz dotyczy dwóch orientacji metodologicznych w badaniach kultury: fenomenologiczno-hermeneutycznej i strukturalno-semiotycznej. Autor omawia obie postawy badawcze, określając je odpowiednio jako postawę „etnografa portrecysty” i „etnografa karykaturzysty” — w aspekcie problematyki filozofii nauki i ogólnej metodologii — powołując się na ustalenia tzw. metodologii historycznej (Kuhn, Feyerabend) i logiki (twierdzenia Godla). Przyporządkowuje dalej obie orientacje dwóm ideałom postępowania badawczego sformułowanym swego czasu przez Windelbanda. Orientacja fenomenologiczno-hermeneutyczna miałaby realizować — wg autora — postulaty idiografizmu: opis, nastawienie na konkret, programowa antysystemowość, niechęć do formułowania ogólnych praw. Orientacja strukturalno-semiotyczna przeciwnie, ma charakter nomologiczny: zamiłowanie do ujmowania systemowego, poszukiwanie trwałych prawidłowości, budowanie modeli. Sam autor, zwolennik pluralizmu epistemologicznego Feyerabenda, proponuje „postawę paradoksalną” polegającą na „równoczesnej afirmacji przeciwieństw, bezpośrednim zderzeniu dwóch stron sprzeczności — współwystępujących i relatywizujących się wzajemnie — pomiędzy którymi nie może być mediacji.”²

Głos w tej sprawie zabiera również Dariusz Czaja w artykule *Spór o model etnologicznej interpretacji*³. Rezygnując z rozbudowanego teoretycznego odniesienia, rzecz przenosi na poziom konkretny, w tym wypadku znaczenia pojęć, którymi obie orientacje metodologiczne się posługują. Chodzi mianowicie o pojęcia: mitu, kultury, znaku-symbolu. W przypadku ostatniej pary pojęć różnice są bodaj najbardziej uderzające.

„Stosownie do takich rozróżnień, interpretacja semiologiczna

(strukturalna, semiotyczna) badać będzie usytuowanie znaku w systemie, odczytywać wartość, jaką przyjmuje w konkretnym języku, kodzie, kontekście, rozwijać przede wszystkim analizy paradygmatu i syntaktyki, gdy interpretacja symboliczna (hermeneutyczna, fenomenologiczna) pogłębiać będzie symbol wydobywając jego wielowartościowość, odsłaniać jego sens wykorzystując figurę rozumienia symbolu przez symbol, poszerzać jego znaczenie przez odnoszenie do dalekich kontekstów, nie żywiąc nadziei na całkowite i ostateczne jego wyjaśnienie”⁴ — pisze autor.

Tak w przypadku znaku-symbolu, jak i w pozostałych przykładach analizowanych pojęć, uderza ich różnica znaczeniowa. W interpretacji semilogicznej znaczeniem jest — ogólnie rzecz ujmując — ich funkcja komunikacyjna, w interpretacji symbolicznej — funkcja egzystencjalna. Autor, w przeciwieństwie do poprzedniego dyskutanta, nie proponuje jakiejś formy „anarchizmu metodologicznego” (Feyerabend swą koncepcję nazwał anarchizmem epistemologicznym — *anything goes*) jako panaceum na przedstawione metodologiczne dylematy. Przeciwnie: ta różnorodność postaw badawczych jest *conditio sine qua non* istnienia humanistyki.

Dodajmy więc, że z nieco odmiennymi, jednakowoż równie istotnymi dylematami borykają się nauki przyrodnicze, matematyka, filozofia. Zwykle mają one początek w konceptualizowanym przez filozofię potocznym doświadczeniu, owym *In-der-Welt-Sein*, przynoszącym szereg fundamentalnych pytań i podniecających zadziwień. Na użytek poniższych rozważań będą tu istotne pytania najbardziej ogólne, fundujące problemy metafizyki — pytania o naturę rzeczywistości i sposób jej istnienia oraz pytania o źródła i granice poznania, a zatem poruszające kwestie teorii-poznawcze, wszelako nierozzerwalnie związane z refleksją nad bytem. Powraca więc postulat Poppera traktowania metafizyki jako heurystycznej wykładni, „rusztowania”, na którym wspiera się teoria, metafizyki jako składowej owej *tacit knowledge* milcząco towarzyszącej badaczowi.

W polskiej etnologii dojrzały kształt — z dwóch wspomnianych orientacji — osiągnęły teoria fenomenologiczna i teoria strukturalistyczna. Użycie terminu teoria wydaje się uzasadnione, ponieważ przedstawiciele obu koncepcji dokonali ustalenia podstawowych tez metodologicznych, sformułowali charakterystyczne pojęcia i zbiory twierdzeń typowych dla każdej z nich, wreszcie dali przykłady zastosowania całego tego instrumentarium do empirii. Wszystko to skłania do wniosku, że obie orientacje traktować można jako dojrzały wyraz pewnych postaw badawczych. Różny jest natomiast stopień samoświadomości filozoficznej. W przypadku teorii fenomenologicznej rzecz ta była o tyle ułatwiona, iż jej antenaci podali swego czasu pełną wykładnię świata.

Właśnie tę, deklarowaną często nie wprost, filozoficzną samoświadomość chcielibyśmy użyć jako materiał interpretacyjny w poniższych rozważaniach, mających na celu wskazanie owego heurystycznego zaplecza omawianych teorii. W tym celu zostaną wykorzystane dwa — swego rodzaju — manifesty ogłoszone przez czołowych przedstawicieli obu teorii, mianowicie artykuł Zbigniewa Benedyktowicza *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*⁵ i artykuł Ludwika Stomma *Z zapisków etnologa*⁶. Od ich ogłoszenia minęła już prawie cała dekada, a te i inne wystąpienia obu badaczy przyczyniły się do pewnego ożywienia środowiska, zwłaszcza jego młodszej części; jednak wspomniane teksty nie doczekały się żadnej egzegezy, wyjąwszy kilka polemicznych uwag, które wygłosił Stomma we wspomnianym artykule w stosunku do programu przedstawionego dwa lata wcześniej przez Benedyktowicza.

W przypadku teorii strukturalistycznej wybór wskazanego artykułu może spotkać się z zarzutem, że przecież jej przedstawiciel w kilku innych tekstach podaje szczegółowo zasady metody strukturalnej, a zatem dlaczego ten bardzo osobisty, w formie listu przedstawiony, zbiór przemyśleń autora ma mieć większą wagę, niż systematyczny wykład o regulach analizy np. „magii dzisiaj”? Otóż dlatego, że głoszone w tym eseju ogólne

tezy, te mianowicie, które mówią o naturze świata i naturze poznania, umożliwiają bezpośrednie porównanie go z metodologicznym, ale i filozoficznym zarazem wykładem przedstawiciela teorii fenomenologicznej.

Jeśli chodzi o tę ostatnią, interesujące nas zagadnienia sformułowane zostały wprost we wspomnianym programie, i choć autor prócz znanych twórców fenomenologii przywołuje jeszcze św. Augustyna, Kierkegaarda czy Junga, to zasadniczy zrąb filozoficzny tego kierunku zostaje zachowany. Benedyktowicz nawiązuje tutaj do pierwszej, odmiennej od późniejszego idealistycznego poglądu, fazy rozwoju Husserla, do okresu budowania filozofii bezzalożeniowej — apriorycznej „nauki pierwszej”. Ponieważ rzecz — jak już wcześniej wspomniano — jest powszechnie znana, przypomnijmy zatem, dla potrzeb zamierzonego porównania, tylko najistotniejsze cechy kierunku, przywołując stosowne wypowiedzi autora.

Nigdy nie był kwestionowany o b i e k t y w i z m teorii-poznawczy filozofii stworzonej przez Husserla. Pod tym względem daleko rozwinął on pomysły swojego nauczyciela Brentano. Twierdził mianowicie, iż podmiot ma władzę bezpośredniego odbioru świata wobec niego zewnętrznego. Kontakt z przedmiotem nie jest ograniczony li tylko do iluzorycznych wrażeń zmysłowych czy jakichś struktur umysłu, które miałyby zapośredniczać obraz świata. Przeciwnie: to właśnie umysł — ze względu na swą intencjonalność — sprawia, że podmiot wchodzi w bezpośredni kontakt z przedmiotem samym, z jego istotą. Poznanie tak rozumiane jest równocześnie biernym aktem umysłu, jest szczególnie rozumianym opisem tylko tego, co się ukazuje. Tak w pierwszych zdaniach swego programu pisze o tym autor:

„Samo słowo ‘opis’ dość rzadko spotykane jest w pracach fenomenologów. Znacznie częściej mamy tu do czynienia z takimi słowami jak ‘prezentacja’, ‘ukazanie’, ‘ujawnienie’, ‘odsłanianie’. W tym znaczeniu język fenomenologów znajdujemy znacznie bliżej tego, co zawiera się w greckim źródłosłowie *phainein* = świecić, przyświecać, wydobyć na światło, ujawnić, *phainomeinon* = to, co się ukazuje. Można by tu mówić nawet o szczególnym akcencie położonym na to, co się (samoistnie) pokazuje.”⁷

Mistrz metody fenomenologicznej w badaniach religii — Eliade — rzecz ujmując następująco:

„Hermeneutyka jest poszukiwaniem znaczenia lub znaczeń, które dana idea czy zjawisko religijne posiadały w czasie. Można zajmować się historią różnych form ekspresji religijnej, lecz hermeneutyka oznacza dążenie coraz głębiej do znaczenia tych ekspresji.”⁸

Fenomenolog-hermeneuta nie poprzestaje tedy tylko na czasowo-przestrzennych przejawach zjawisk religijnych jako ich pewnej skończonej formie i mgławicy ekspresji w granicach tej formy się wyrażających. Usiłuje je przekroczyć, uchwycić wspólny sens różnorodnie manifestujących się znaczeń. Podobnie określenia prezentacji, ujawnienia, odsłaniania sugerują możliwość dotarcia do głębszych warstw rzeczy, do rzeczywistości samej w sobie, sugerują zdolność podmiotu do transcendencji siebie i pokonywania podmiotowych i przedmiotowych ograniczeń.

Konsekwencją takiej oto podstawy jest a p r i o r y z m fenomenologii, jakże jednak odmienny od tego wcześniejszego, kantowskiego. Sądy a priori nie są bowiem wypowiedziami, które charakteryzują się wyłącznie powszechnością i koniecznością zadekretowaną formami zmysłowości i kategoriami apriorycznymi. Sądy te — w ujęciu fenomenologii — zdają sprawę z prawdziwych stanów rzeczy, faktów, praw, przekraczają domniemane formy i kategorie, mające jakoby nadawać rzeczywistości określony tylko kształt. Są wynikiem zastosowania etapów redukcji fenomenologicznej: zawieszenia wszelkich tez nie zagwarantowanych przez zawartość aktów czystej świadomości; „wzięcia w nawias”, nie wyznaczonych przez przedmiot i sposób jego ukazywania się, nastawień i presupozycji. Zarówno jednostkowe przedmioty, jak i prawdy ogólne mogą przedstawiać się z istotnością naocznością, niezależnie od danych doświadczenia. Z taką oto naocznością uchwytujemy związek pomiędzy

istotą przedmiotu barwnego a istotą przedmiotu rozciągniętego: nie trzeba do tego ani danych zmysłowych, ani analitycznych zabiegów na pojęciach barwności i rozciągłości. Sądy a priori podmiot wypowiadać może dzięki intuicji — bezpośredniemu i oczywistemu ujmowaniu przedmiotu. Przy czym owa „zasada zasad” (niemożliwe jest żadne rozumowanie póki intuicja nie dostarczy do niego przesłanek) nie jest wyłącznie kwestią przyjęcia stosownej postawy badawczej. Pisz o tym autor:

„Z tej refleksji, że intuicja nie jest czymś zależnym wyłącznie od człowieka, ale także od przedmiotu poznania, który ujawnia z siebie coś do tej pory nie spostrzeganego — niezależnie, czy przedmiotem tym będzie Bóg, jak u św. Augustyna, czy też treści należące do nieświadomej części życia psychicznego, jak u Junga — lub jak dla nas, jakkolwiek przedmiot kultury, zjawisko religijne, symbol, wysnuć można zasadę łączącą wszystkie odmiany fenomenologii, a mianowicie, postulat powrotu do pierwotnego, bezpośredniego doświadczenia. U Husserla wyraziło się to w hasle ‘z powrotem do rzeczy!’, u Heideggera — ‘z powrotem do źródeł!’”⁹

Parafrazując słynne zdanie Ricoeura można by powiedzieć: rzeczy dają do myślenia. Rzeczy ukazują się w treściach aktu intuicyjnego jako prawdziwe, istniejące niezależnie od zaistnienia tego aktu.

Husserl od momentu ogłoszenia *Logische Untersuchungen*, wystąpienia przeciwko psychologizmowi w logice, stanął na silnym gruncie realizmu metafizycznego. Twierdził, iż to, czego doznajemy w akcie świadomości, jest prawdziwe i jest również realne. Przede wszystkim realne jest to, co empiryczne, co zmysłowe — rzeczy, przysługujące im własności i stosunki. Co innego jednak decyduje o tym, że jest to e s e n c j a l i s t y c z n a a odmiana realizmu, to mianowicie, iż właściwą dziedziną filozofii jest natura „przedmiotów idealnych” (idee ogólne), natura istotowości i istotowych stanów rzeczy. Tych „przedmiotów idealnych” (irrealnych) nie należy jednak rozumieć w sensie platońskim: idei ogólnej nie można sprowadzić do wielu numerycznie różnych przedmiotów, ani nie jest ona ich częścią wspólną; jest ona transcendentna wobec wszelkich subiektywnych przeżyć i psychicznych treści; jest bytem wolnym od wszelkich czasowoprzestrzennych określeń. Idee ogólne nie są ani empirycznymi generalizacjami, ani eksplikacjami pojęć, niemniej są prawdziwe i „naprawdę istnieją”:

„fenomenologom (...) przypisywać by należało jakiś szczególny rodzaj realizmu, jakiś typ hiperrealizmu, gdzie zza powłoki realistycznego obrazu prześwieca światło tego, co ponadindywidualne i ponadczasowe, lub tego, co w obrazowym zjawisku typowe”¹⁰ — pisze autor.

Taką ideą ogólną w fenomenologicznych badaniach religii jest np. hierofania — coś, co objawia sacrum, co jest w tym sensie irrealne, że właśnie ponadindywidualne i ponadczasowe. O innej idei ogólnej pisze Eliade, kiedy eksponuje postawę badawczą typową dla jego — można by rzec — eidentycznej hermeneutyki:

„Hermeneutyka jest twórcza pod innym względem: odsłania pewne wartości, które nie są widoczne na poziomie bezpośredniego doświadczenia. Weźmy przykład drzewa kosmicznego czy to z obszaru Indonezji, Syberii czy Mezopotamii. Istnieją pewne cechy wspólne tym trzem systemom symbolicznym, lecz oczywiście pokrewieństwo to nie będzie uchwytnie dla mieszkańca każdej z tych kultur. Praca hermeneuty odsłania ukryte znaczenie symboli oraz ich nieprzerwany rozwój.”¹¹

Tą ideą ogólną jest tutaj drzewo kosmiczne, ideą ukrytą w poszczególnych konkretyzacjach, bytującą jednakowoż realnie i domagającą się wydobycia poprzez akt syntetyzacji różnorodnych jej przejawów, tajemnicą, której odsłonięcie jest możliwe.

Spróbujmy teraz rozważyć — w interesującym nas aspekcie — teorię strukturalistyczną w polskiej etnologii. Oto wypowiedź jej przedstawiciela:

„Kultura — powiadają ewolucjoniści (a implicite również i funkcjoniści) — jest wynikiem poznawania i oswajania natury przez człowieka. Na czym jednak polega ludzkie poznawanie i oswajanie natury? Przede wszystkim, przed jakimikolwiek innymi działaniami, na nazywaniu i ustanawianiu relacji między

nazwanym (...). Nazywanie i ustanawianie relacji między nazwanym, to nic innego jak rozkawałkowanie ciągłego, ustatycznianie dynamicznego, dzielenie niepodzielnego, opisywanie nieopisywalnego. Owoż ‘poznawanie świata’, włączanie go do kultury jest więc w swojej istocie aktem par excellence kreatywnym. Jest odległym od realizmu stwarzaniem świata całkowicie na nowo. Nie jest poznawaniem w sensie zbliżania się do jądra tajemnicy, ale powoływaniem do życia, kodyfikowaniem i porządkowaniem nazwań. Świat jest być może takim, jakim jest; ale na pewno nie jest takim, jakim jest gdziekolwiek i kiedykolwiek przedstawiony.”¹²

Pogląd, iż ‘poznawanie świata’ jest aktem par excellence kreatywnym jest bardzo jasnym postawieniem pewnej tezy filozoficznej, mianowicie tezy s u b i e k t y w i z m u w teoriopoznawczego, która głosi, że podmiot może poznać jedynie swe wrażenia, wyobrażenia lub konstrukty myślowe, nie jest zaś zdolny do poznania rzeczywistości względem niego zewnętrznej. Nie jest to jednak subiektywizm w wersji immanentnej (podmiot poznaje tylko swe własne przeżycia psychiczne), lecz w wersji transcendentnej: subiektywizm ponadempirycznego podmiotu, który poznaje tylko swe konstrukty myślowe, mające ponadto charakter powszechny i intersubiektywny, skonwencjonalizowany i podzielany przez współuczestników procesu poznawczego. Oto inna wypowiedź:

„Domeną antropologa jest — jak wiemy — ów akt twórczy świadomości zbiorowej pokoleń, który zwykliśmy nazywać kulturą. Ów skodyfikowany mit rzeczywistości, który zwykliśmy nazywać kulturą. Mit zaś ze swej natury jest dowolny, jednostkowy, względny. Dopiero chimeryczna akceptacja społeczna wciela go w poczet samoprzeżięzrozumiałości.”¹³

Dostrzegamy więc tutaj intersubiektywny charakter procesu poznawczego — „tak twórczy świadomości zbiorowej”, i jego charakter obiektywizujący — „akceptacja społeczna”.

Uważny czytelnik przedstawionej wypowiedzi może wystąpić z zarzutem, że przypisywanie takich oto poglądów jest nadużyciem, ponieważ mowa jest o poznawaniu świata w sensie tworzenia kultury, a nie o poznawaniu przez pojedynczy podmiot na własny codzienny jego użytek czy o poznaniu stricte naukowym. Przypomnieć zatem należy, że wzorem językoznawstwa strukturalnego, przyjmującego prymat *langue* nad *parole*, prymat nieuświadomianych reguł językowych nad indywidualnymi wypowiedziami, etnologia strukturalna uznaje pierwszeństwo — w sensie logicznym — nieuświadomianej działalności umysłu wobec poglądów i poczynañ jednostki. Sam Lévi-Strauss ma nadzieję na to, iż — przy zastosowaniu metody strukturalnej — „rzekoma ‘świadomość zbiorowa’ okazałaby się bowiem występującym na poziomie indywidualnych myśli i zachowań przejawem pewnych czasowych uszczegółowień powszechnych praw, które rządzą nieuświadomianą działalnością umysłu.”¹⁴ Natomiast w kwestii poznania naukowego francuski etnolog pisze tak oto:

„Logika myślenia mitycznego wydaje się nam równie wymagająca co ta, na której opiera się myślenie pozytywne, i w istocie mało od niej różna. Albowiem różnica bierze się nie tyle z jakości operacji umysłowych, ile z charakteru rzeczy których dotyczą te operacje (...). Być może, iż odkryjemy pewnego dnia, że ta sama logika działa w myśleniu mitycznym i w myśleniu naukowym i że człowiek zawsze myślał równie dobrze.”¹⁵

W polskiej etnologii przykładem zastosowania reguł demityzacji pewnych zasad poznania naukowego jest analiza Robotycznego i Węglarza, demityzacji niektórych ustaleń samej etnologii, żywiącej się częstokroć zideologizowanym i zaksjologizowanym myśleniem o ludowości.¹⁶ Analiza ta nie ukazuje wprawdzie „głębinowych” reguł nieuświadomianej infrastruktury, którymi przedstawieni w niej badacze mieliby się posługiwać, ujawnia tylko pewne figury myślenia o ludowości, daje wszelako asumpt do poszukiwań owych fundamentalnych logiczno-matematycznych wręcz struktur, konstytuujących aprioryczny element wszelkiego poznania.

Oto następna kwestia — właśnie ów a p r i o r y c z n y charakter poznania, odmienny jednak od tego, który głosił Husserl, nie

odniesiony bowiem do przedmiotu a do podmiotu poznania. „Świat jest być może takim, jakim jest; ale na pewno nie jest takim, jakim jest gdziekolwiek i kiedykolwiek przedstawiony” — pisze autor. Rzecz jest związana ze wskazanym subiektywizmem strukturalizmu. Mamy oto dualistyczny podział na świat i jego wyobrażenia, świat — jak by powiedział kantysta — rzecz samych w sobie i świat naszych jego przedstawień. Ten agnoscycyzm wobec obiektywnie istniejącego świata jest funkcją apriorycznego charakteru poznania.

Hipoteza Sapira-Whorfa, badania Wittgensteina i jego teza atomizmu logicznego („Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”), wreszcie ustalenia de Saussure’a wskazują na język właśnie jako główną kategorię percepcji rzeczywistości, wyznaczającą jej kres, ale i czyniącą tę percepcję w ogóle możliwą. Foucault doda tu jeszcze *episteme* — sposób ujmowania świata właściwy dla danej epoki, zaś Lacan — przedstawiciel strukturalizmu w psychoanalizie — rzecz poprowadzi konsekwentnie do końca: ogłosi „śmierć człowieka”, który swe domniemane istnienie zawdzięczać może tylko istnieniu języka. Nieco bardziej powściągliwy okazał się Cassirer, choć obecność apriorycznych kategorii przypisał również sztuce, mitowi, nauce. Nie pozbawione są zatem podstaw analogie czynione pomiędzy formami symbolicznymi neokantysty ze szkoły marburskiej a strukturami Lévi-Straussa, choćby nawet te ostatnie traktować jako — w znacznym stopniu wyabstrahowane — modele rzeczywistości kulturowej.¹⁷

W bardziej szczegółowym wymiarze niegdysiejsze aprioryczne formy czasu i przestrzeni, przyczynowości i substancji zostały zastąpione przez binaryzm i relacjonizm, które — w myśl strukturalizmu — fundują działanie ludzkiego umysłu. Towarzyszy temu określona świadomość metodologiczna: „W szczególności strukturalizm można określić historycznie jako przejście od świadomości symbolicznej do świadomości paradygmatycznej”¹⁸ — pisze Barthes. Właśnie formalne relacje pomiędzy znakami, a w warstwie kategorii poznawczych wspomniany binaryzm i relacjonizm, to owe formy nadające rzeczywistości określony kształt, a zarazem słupy graniczne wyznaczające kres poznania. Strukturalizm stwierdza ich nieprzekraczalność. Dostępne jest tylko to, co ukonstytuowane przez podmiotową strukturę, choć „chimeryczne” to jednak „samoprzezięrozumiałe”. Szukamy więc owych kategorii samoprzezięrozumiałości. Beznadziejne jest bowiem usiłowanie znalezienia prawdziwego sensu, istoty rzeczywistości. Możliwy do ustalenia jest ten tylko sens, jaki — mocą apriorycznych zasad — nadaje rzeczywistości zbiorowa świadomość.

W wypowiedziach, iż poznawanie świata „nie jest poznawaniem w sensie zbliżania się do jądra tajemnicy”, lub: „Świat jest być może takim, jakim jest...”, zawarta jest *implicite* teza realizmu metafizycznego. Nie kwestionuje się bowiem istnienia tej tajemnicy, istnienia świata rzeczy samych w sobie, świata obiektywnego. Jest to szczególna, *f e n o m e n a l i s t y c z n a* odmiana realizmu: choć ów świat obiektywny istnieje, jest on transcendentny wobec podmiotu i wszelkich aktów świadomości. Doświadczamy tylko sferę zjawisk konstytuowanych przez nasze własne umysłowe struktury, kategorie, pojęcia. Nazywamy, ustanawiamy relacje, rozkawałkowujemy, ustatyczniamy, opisujemy coś, co w swej istocie jest być może ciągle, dynamiczne, niepodzielne, nieopisywalne. Ów czynny akt umysłu (w tym tego zbiorowego) nie tylko czyni wszelkie poznanie możliwym: jest na równi przyczyną i skutkiem niemożności dotarcia do „jądra tajemnicy”. Oto co pisze Stomma:

„Tablice Mendelejewa kultury zawierają wszakże mnogość relacji potencjalnych. Relacji, które mogą nie znajdować zobiektywizowanych społecznie manifestacji, są jednak — choćby jako antytezy jego reguł — *implicite* zawarte w systemie. Kultura rzuca swój cień — cień uczuć, marzeń, koszmarów i tęsknot. Etnologia marzeń to właściwie antyetnologia, gdyż związana byłaby ściśle z ludzkim pragnieniem zrzucenia tego niewygodnego gorsetu, jakim stawać się musi uspołeczniony, a więc już obowiązujący fałszywy świat kultury ...”¹⁹

Istotnie, „etnologia marzeń” jest — w myśl strukturalizmu

— niemożliwa: moment jej ukonstytuowania, jeśli w ogóle jest do pomyślenia, byłby równocześnie końcem wszelkiej etnologii. Na co innego chcielibyśmy jednak zwrócić baczniejszą uwagę. Oto ani na krok nie możemy zbliżyć się do owego „jądra tajemnicy”. Choć potencjalnych relacji zawartych w danym systemie czy w zakresie możliwych przedstawień świata jest mnogość, wszelako ilość ich permutacji jest ograniczona. Wtóruię temu sam Lévi-Strauss, gdy pisze:

„Człowiek od samych początków dysponuje całokształtem tego, co znaczące, i jest bardzo zakłopotany, gdy ma przydzielić je temu, co znaczone, a co jest mu dane jako bodziec, choć nie staje się dzięki temu znane. Między tymi dwoma biegunami zawsze występuje nieodpowiedniość, którą przewyżczyć mógłby tylko rozsądek boski, a która bierze się z istnienia nadwyżki tego, co znaczące, w porównaniu z tymi elementami znaczoymi, do których może ono być dostosowane. W swym dążeniu do zrozumienia świata człowiek dysponuje więc zawsze nadwyżką znaczenia.”²⁰

Odwołując się do analogii sądów analitycznych można by powiedzieć, że w orzeczeniu (nieskończony zbiór znaczoonych) wypowiedzane jest tylko to, co zawarte jest w podmiocie (skończony zbiór znaczących), a zatem wszelkie przedstawienia świata są niczym nieskończona improwizacja na wszystkie możliwe tematy — z użyciem skończonej liczby dźwięków. Dochodzimy w pewnym momencie do owych słupów granicznych, poza którymi jest już tylko tajemniczy, nieopisywalny, niemożliwy do pojęcia świat.

Na podstawie dotychczasowych ustaleń, choć — trzeba przyznać — nie wyczerpujących przedstawionego zagadnienia, rzecz wymagałaby bowiem bardziej gruntownych badań, nasuwa się wniosek, że omawiana teoria strukturalistyczna ma swój rodowód w tradycji filozoficznej zwanej *k r y t y c z n ą*, w skład której wchodzi Kantyzm i obie szkoły neokantyzmu.²¹ Bliższa jest nawet prawowiemnemu Kantyzmowi niż np. szkole marburskiej, choćby z powodu odwołania do metafizycznego realizmu (trzeba przy tym oddać sprawiedliwość filozofowi z Królewca i przypomnieć, że bronił się on przed przypisywaniem jego systemowi jakiegokolwiek metafizyki).

Wprawdzie fenomenologia i neokantyzm wystąpiły swego czasu przeciw psychologizmowi i pozytywizmowi filozofii drugiej połowy XIX wieku, w tym przeciwko naturalistycznej teorii kultury, nie mogło to rzecz jasna doprowadzić do zasypania przepaści, jaka dzieliła obie szkoły i jaka dzieli również różne orientacje dyscyplin szczegółowych, w tym w etnologii. Każda bowiem teoria nawiązuje — świadomie bądź nieświadomie — do pewnej filozoficznej tradycji. Każdy badacz — jeśli zostanie do tego „zmuszony” — uzasadnia swoją koncepcję odwołując się do, mniej lub bardziej arbitralnie przyjętych, twierdzeń natury ogólnej. Analizowane teorie okazały się teoriami antagonistycznymi: na „zadane” pytania dotyczące podstawowych kwestii filozoficznych udzieliły przeciwstawnych odpowiedzi. I tak, jeśli chodzi o naturę rzeczywistości, w tym tej określonej granicami dyscypliny, jedna deklaruje swój esencjalizm, druga — fenomenalizm. W kwestii źródeł poznania obie opowiadają się za aprioryzmem, wszelako krańcowo różnymi jego odmianami: w przypadku teorii fenomenologicznej jest on odniesiony do przedmiotu, w przypadku teorii strukturalistycznej — do podmiotu poznania. Wreszcie w sporze o granice poznania rysuje się opozycja obiektywizmu i subiektywizmu teoriopoznawczego. Osobna kwestia to szczegółowe rozważenie implikacji metodologicznych takich oto filozoficznych rozwiązań. Problem ten omówił wstępnie Czaja we wspomnianym artykule, dając odpowiedź negatywną w sprawie możliwości ścisłej współpracy i równoczesnego wykorzystywania dyrektyw metodologicznych obu teorii. Istotnie, tak ambitny program wydaje się przedsięwzięciem nie do przeprowadzenia. Zgoda może być utrzymana dopóty, dopóki każda z teorii penetruje sfery kultury, ku którym, mocą tradycji badawczej i posiadanych narzędzi, skłania się w sposób „naturalny”. W końcowym fragmencie omawianego artykułu Stomma ma jednak miejsce starcie na terenie — wydawałoby się — neutralnym.

Oto Benedyktowicz w swoim programie omawia antymetaforyczny charakter opisu fenomenologicznego i przytacza fragment wypowiedzi Eliadego, podobno jedynej, w której tenże sięgnął jednakże do metafory — znanej metafory słońca. Przedstawiciel strukturalizmu wypowiedź tę poddaje krytyce. By jednak móc tej krytyce dobrze się przyjrzeć przedstawimy jeszcze raz stanowisko Eliadego:

„Nowoczesna nauka zrehabilitowała zasadę, która w XIX w. została mocno podważona na skutek pomieszania pewnych pojęć, a która głosi, że 'skala tworzy zjawisko'. Henryk Poincaré zapytywał nie bez ironii, czy przyrodnik, który bada słońca jedynie przez mikroskop, może stwierdzić, że dostatecznie poznał naturę tego zwierzęcia? Mikroskop odkrywa strukturę i mechanizm komórek, które są identyczne dla wszystkich organizmów wielokomórkowych. Słoń jest niewątpliwie organizmem wielokomórkowym. Ale czy tylko tym? w skali mikroskopu można by zastanawiać się nad odpowiedzią. W skali wzroku ludzkiego, który przynajmniej dostrzega w słońcu zjawisko zoologiczne, nie ma już miejsca na wątpliwości. Podobnie zjawisko religijne ukaże się nam jako takie tylko wówczas, gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia, czyli wówczas, gdy będzie badane w skali religijnej.”²²

Stomma zacytował tę wypowiedź pomijając pierwsze zdanie i fragment ostatniego, a mianowicie: „...gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia, czyli wówczas...”, co w sposób istotny umniejsza klarowność wypowiedzi Eliadego, a następnie do przytoczonego cytatu ustosunkował się w sposób następujący:

„Tak, to byłby klucz do furty wiodącej poza ograniczenia dyscypliny. To byłoby panaceum... Niestety — wypowiedź Eliadego zawiera niedopuszczalne nadużycia. Jeżeli bowiem zjawisko religijne badane ma być w skali religijnej, to i odpowiednio słoń badane być winien w skali słońcowej, a skala wzroku ludzkiego jest tu ni przyzwoła. Po drugie: cóż to znaczy 'jako taki'? Słoń jakim jest każdy widzi? Zaiste nie dane jest człowiekowi zgłębić słońca w słońcowej skali. Dlatego też usiłując go poznać stara się przykładać skale różne: mikroskopu, swojego wzroku, lunety w której słońce małe jak mrówki, królestwa zwierząt ... Twierdzenie zaś, że 'tylko' jedna z tych skal ukaże nam słońca w jego niebywałej jakotakości (Mickiewicz jako taki, a jak nie taki, to jaki i dlaczego) bardziej niż niebezpiecznym totalitaryzmem metodologicznym, jest po prostu odwiecznym ludzkim złudzeniem docierania do jądra tajemnicy. Słoń nie jest ani zwinny, ani niezgrabny, ani szary, ani płowy, ani potulny i posłuszny, ani dziki i złośliwy. Jakotakość słońca jest nie tylko nieopisywalna; nie stanowi również przedmiotu zainteresowań etnologa. Żadna jakotakość.”²³

Miało tu miejsce pewne nieporozumienie.

Po pierwsze: Poincaré wychodzi z pozycji konwencjonalizmu i usiłuje zdyskredytować prawomocność wspomnianej przez Eliadego zasady, stosując złośliwie sofizmat tzw. wieloznaczności potencjalnej. Poglądem, iż „skala tworzy zjawisko” można bowiem operować dowolnie, jeśli tylko wyrwie się go z kontekstu. Tak więc mikroskop traktowany jako ta skala wykaże, że takie zjawisko zoologiczne jak słoń jest organizmem wielokomórkowym, ale wykaże też, że takie zjawisko religijne jak obrzęd jest również organizmem wielokomórkowym — jeśli poddać badaniom mikroskopowym jednego z jego uczestników, a choćby nawet wszystkich. Nie mikroskop należy bowiem traktować jako narzędzie określania skali zjawiska. Takim narzędziem dostępnym prawie każdemu, rozpoczynającym proces poznawczy, jest wzrok właśnie, który niekoniecznie należy uznać za przeżytek i odłożyć na półkę z nieużytecznymi rupieciami. To od wzroku zaczyna się droga określania co jest zjawiskiem zoologicznym, a co np. religijnym. Nie oznacza to bynajmniej, że wzrok jest tą skalą. Skalą jest zoologiczny lub religijny charakter zjawiska. Słoń nie ma być tedy badany w skali słońcowej, a w skali zoologicznej, podobnie obrzęd ma być badany w skali religijnej. Eliade mówi tyle i tylko tyle. Nie porusza w ogóle kwestii badania słońca w skali religijnej, co — jak wiadomo — także się zdarza, i podobne rzeczy zdarzały się także samemu Eliademu. Słowem, w wypowiedzi jego zawarty jest implicite postulat stosowanej tematycznej redukcji i metodycznej abstrakcji, zabiegów, na które składa się również wyznaczanie owej skali.

Po drugie: Eliade nie używa określenia „jako takie” w żadnym metafizycznym sensie. Mówiąc o „zjawisku religijnym jako takim” mówi ani mniej, ani więcej, tylko o zjawisku religijnym jako religijnym właśnie („gdy będzie rozumiane według własnych warunków istnienia”). Cała zresztą przytoczona wypowiedź jest wypowiedzią raczej metodologa, niż metafizyka.

Ergo: Pretensje, że fenomenologowie chcą badać słońca „jako takiego” należy kierować do Husserla, Schelera czy Ingardena, a nie do Eliadego czy Benedyktowicza. Ci nie zajmują się dziedziną swych badań w kategoriach eidos, a w kategoriach sacrum. Zresztą ten ostatni, uprzedzając możliwe, podobne do wyżej przedstawionych, zarzuty, pisze w pewnym miejscu omawianego tu artykułu:

„Husserl wyróżnił szereg etapów i typów redukcji fenomenologicznych. Byłoby niedorzeczne, a i chyba niemożliwe, poszukiwać w tekstach Otta czy Eliadego ich odzwierciedlenia.”²⁴

Istotnie, jakotakość słońca nie stanowi przedmiotu zainteresowań etnologa. Żadna jakotakość.

PRZYPISY

¹ S. Węglarz, *Etnologiczne i etnograficzne rozumienie kategorii „kultura”*. Szkic antymetodologiczny, „Polska Sztuka Ludowa” 1987, nr 1—4

² Tamże, s. 154

³ D. Czaja, *Spór o model etnologicznej interpretacji*, „Prace Etnograficzne”, 1990 z. 27

⁴ Tamże, s. 21

⁵ Z. Benedyktowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, „Etnografia Polska”, t. XXIV, 1980, z. 2

⁶ L. Stomma, *Z zapisków etnologa*. (List Ludwika Stommy wysłany z Paryża do Redakcji a opatrzony tytułem: *Słoń a sprawa etnologii*), „Polska Sztuka Ludowa”, 1982, nr 1—4

⁷ Z. Benedyktowicz, op. cit., s. 10

⁸ M. Eliade, *Doświadczenie labiryntu*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1988, nr 3, s. 167

⁹ Z. Benedyktowicz, op. cit., s. 13

¹⁰ Tamże, s. 32

¹¹ M. Eliade, op. cit.

¹² L. Stomma, op. cit., s. 71

¹³ Tamże.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 128

¹⁵ Tamże, s. 313

¹⁶ Cz. Robotycki, S. Węglarz *Chłop potęgą jest i basta, O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1983, nr 1—2

¹⁷ J. Niżnik, *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu*. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss, „Człowiek i Światopogląd”, 1972, nr 5

¹⁸ R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 267

¹⁹ L. Stomma, op. cit., s. 72

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, s. LV, (w:) M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973

²¹ Por. sugestię D. Czaji w artykule *Dylematy błazna*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1988, nr 4, s. 217

²² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1970, s. 1

²³ L. Stomma, op. cit., s. 73

²⁴ Z. Benedyktowicz, op. cit., s. 31