

Dawno już nie rozmawialiśmy na łamach „Kon-tekstów” na tematy dla naszej dyscypliny istotne, może więc dobrze się stało, że red. Benedyktowicz zaproponował paru kolegom opatrzenie komentarzem tekstu *Życie, czyli nieprzejrzystość*. Widać bowiem wyraźnie, że każdy z tych głosów, choć krąży wokół sformułowanych w artykule tez, ciąży finalnie w stronę rozmowy o sprawach elementarnych: jaka antropologia? czym się zajmuje (bądź mocniej: czym ma się zajmować)? jaka jest ontologia świata, który opisuje? jaki język jest jej właściwy? czy miejsce antropologii jest bardziej po stronie nauki, czy sztuki? Mogę być tylko wdzięczny, że koledzy – tracąc swój cenny czas – zechcieli się nad tymi kwestiami pochylić. Nie oznacza to wszakże, że zgadzam się z wszystkimi pomieszczonymi wyżej uwagami krytycznymi i że każdy punkt oddaję tym samym za darmo.

A zatem, do rzeczy. Każdemu według potrzeb. Najbardziej potrzebującym ze stawki polemistów zdaje mi się Wojciech Michera i od niego też zaczniemy. Ma to również i ten walor, że niektóre z jego wątpliwości podzielają dwaj inni polemisci, więc jeden ogień obejmie od razu kilka pieczeni.

Lista zarzutów, które stawia mi Michera, jest długa, a ich ciężar poważny. Według niego bałamutnie podstawiam kategorię „życia” w miejsce „kultury”, łudzę się, że tym samym dotrę do nieistniejącej przecież „prawdy rzeczy”, dewocyjnie wymachuję jak maczetą „słusznymi” pojęciami, takimi jak „tajemnica” czy „niepoznawalne”, dokonując gwałtu na czytelniku, w sposób nieuprawniony łączę swoje stanowisko z hermeneutyką, proponując jakoby empatię jako sposób poznania, w ogóle wszystko mieszam ze wszystkim, życie z hermeneutyką, Henryka Kwiatka z antropologią, Diltheya z Heideggerem. Przy czym, dodaje łaskawie Michera, kiedyś, kiedy byłem młodszy (i zapewne wyższy), antropologię uprawiałem ze smakiem, teraz, na starość, zgłupiałem do szczytu i jak tonący brzytwy, tak ja „życia” się łapię. Jestem więc obecnie: kaznodzieją, dewotem, empatykiem, romantykiem, idealistą... – *mon Dieu*, nie za wiele grzechów jak na jeden średnich rozmiarów tekst? Generalnie, robi ze mnie Michera postać całkiem nierozgarniętą, o co naturalnie nie mam do niego pretensji, mam natomiast pretensję, że robi to tak niefrasobliwie i bez odrobiny wdzięku.

I kto to wszystko mówi? Przypomnijmy: dawny entuzjasta filozofii egzystencjalnej, znawca mistyki prawosławnej i teologii ikony, komentator „ciemnych” pasażów z Heideggera, autor alchemicznych traktatów, słowem: dyżurny niemal ducholog polskiej antropologii.

I ty, Brutusie, kontra mnie?!

Cóż więc się stało? Możliwe, że mamy tu do czynienia z jawnym przypadkiem konwersji intelektualnej, o której – ze wstydem przyznaję – nie wiedziałem nic bliżej. Na co teraz przechrzcil się Michera? Trudno powiedzieć, ale widać wyraźnie, że steruje on w stronę twardych, sceptycznych rubieży, zostawiając za sobą

DARIUSZ CZAJA

Parę życiowych kwestii

całe to duchologiczne rozmemłanie wraz z towarzyszącymi mu nieusuwalnie niepewnością, niejasnością, nieostrością sformułowań oraz wieczną i, jak rozumiem, nieuprawnioną pretensją do grzania się w słońcu tajemnicy. Może stąd ten radykalizm jego uwag, radykalizm, który pozwala się domyślać, że ich autorem jest gorliwy neofita.

Polemika ze wszystkim tezami Wojciecha Michery nie jest możliwa w ramach oddanego mi miejsca na odpowiedź, ale z kilkoma z nich chciałbym się zmierzyć. Najpierw drobiazgi. Dobrze się przy nich trochę zatrzymać, bowiem trafnie charakteryzują metodę polemiczną Michery. Nazywa on mój projekt „antropologią empatyczną”, szczęśliwie przyznając, że to jego pomysł nazewnictwa. I właściwie na tym można by skończyć dyskusję, bo trudno mi się tłumaczyć, że nie jestem wielbłądem. Ja przecież o żadnej „empatii” nie mówię, ani o niej nie marzę. Nie mówię, bo wiem przecież, że słowo to należy do słownika psychologii, a ten, wbrew wmawianiu mi dziecka w brzuch, jest mi jak najbardziej odległy. Michera wie doskonale o tym, bo – jak donosi – czytał trochę moich tekstów pisanych „z dużym smakiem”, a jak czytał, to wie, że psychologiczne flaki wstrętne mi są jak żadne inne. Ale nie przeszkadza mu to robić ze mnie empatyka.

Michera zresztą ciągle mnie z kimś myli. Na przykład z siostrą PCK albo zgoła z opieką społeczną. Kiedy ja piszę, z okazji przywołania Henryka Kwiatka, że nie chodzi mi o żaden poznawczy sentymentalizm, to Michera wie, że właśnie o to mi chodzi. Dodaje przy tym wyjaśniająco: „Gdyby jakiś Henryk Kwiatek był moim sąsiadem, to (...) mógłbym po prostu wpaść do niego na pogawędkę”. Toż przecież – na litość boską! – nie chodzi o to, by do Henryka K. „wpadać”, ale by coś umieć – właśnie bez empatycznej psychologii – opowiedzieć o jego życiu, opowiedzieć tak, by nie zamienić go w statystyczny przypadek, by uratować jego osobność i wyjątkowość. Pytam grzecznie jak to zrobić, pytam, jakim językiem o tym mówić, a Michera mi na to, bym chłopą po prostu w domu odwiedził. Czy z czymś takim da się w ogóle dyskutować?

A tak przy okazji: ja całkiem poważnie wierzę (powiadam: „wierzę”, a nie: „wiem”) w prawdziwość tego, o czym mówi narrator *Demiana* Hessego: „Każdy człowiek jest (...) nie tylko sobą: stanowi również jedyny,

szczególny, w każdym wypadku ważny i osobliwy punkt, w którym krzyżują się ze sobą zjawiska tego świata, raz jeden tylko w ten właśnie sposób i nigdy więcej. Stąd też i historia każdego człowieka jest ważna, wieczna, boska, i dlatego każdy człowiek, dopóki tylko jakoś żyje i spełnia wolę natury, jest niezwykle i godzien najwyższej uwagi". To jakby żywy pogłos frazy: „każdy ma swoją opowieść” śpiewanej w krakowsko-piwnicznym hymnie *Desiderata*. „Každy”, a więc i Kwiatek, i Michera, i – choć trudno w to uwierzyć – nawet ja. Bo w każdym z tych pryzmatów świat załamuje się inaczej. O tym właśnie, o tych *minute particulars* – upieram się – warto opowiedzieć.

Duża część kłopotów Michery bierze się stąd, że nie zauważa on, iż gram – całkiem świadomie – pojęciem życia w różnych jego rejestrach. Od trywialnego (*C'est la vie*), przez potoczne (czyjeś konkretne życie, czyjaś niepowtarzalna biografia), po mocno zmetaforyzowane (życie z powieści Pereca) i że nie zawsze, to co brzmi tak samo, znaczy tak samo. Michera uczeplił się jednego i z maniackim uporem opowiada o empatii, wzywaniu się, przeżywaniu, dialogu (ale rozumiejąc ten termin na sposób liryczny, bo tak mu wygodnie), jako irytujących go (arcysłusznie zresztą!) sposobach czytania świata znaczeń. Skoro o życiu się zgadalo, powróćmy jeszcze na moment do Pereca, by zobaczyć, co Michera zrozumiał z tego, co ja o Perecu piszę. Podsumowując wywód o dwóch „inwentarzowych” tekstach Pereca, zgłaszam swoje wątpliwości co do tego, czy rzeczy skatalogują się same, czy też przypadkiem nie trzeba im w tym pomóc. Wydawałoby się, że wypowiadałam w tym momencie trzeźwą oczywistość, ale Michera wie swoje, wie mianowicie, że to tylko asekuracja. Skąd to wie (dzwonił do mnie?, pisał?, radził się kogo mądrego?), tego już nie mówi. Szczytem absurdu jest jego przekonanie, że dla mnie dzieło Pereca „to niemal bezpośrednie życia dotknięcie, dzieło niemal przezroczyste”. No cóż, w tym miejscu wszystko, bo już nawet nie tylko: ręce opadają. Nie wiem (bo i skąd?), czy ja coś z Pereca rozumiem, ale jeśli coś, to przede wszystkim to, że – całkiem odwrotnie niż sądzi Michera – życie jest właśnie niepochwytne w swoim rdzeniu, że wciąż się wymyka z tych wszystkich siatek, które nań zastawiamy, że tego puzzle'a zwanego życiem ułożyć się nie da, że możemy tylko próbować ścigać ów finalny wzór jako wciąż oddalający się horyzont! Ale o tym już jest w tytule, nie trzeba było nawet tekstu czytać! Dlatego to – między innymi – *Życie. Instrukcja obsługi* jest dla mnie dziełem tak intrygującym, a nie dlatego, by pokazywało życie „takie-jakie-naprawdę-jest”. Z jednej strony, Michera całkiem sensownie mówi o obecnej u mnie apofatyczności życia (jakieś refleksy ze starego wcielenia jednak w nim pozostały), z drugiej, insynuuje nieprzytomnie, że odnalazłem jakoby lusterko, które jego prawdę wiernie odbija.

Jak więc widać, Michera strzela, Pan Bóg kule nosi – o ile ta fraza nie wyda się naszemu sceptycznemu (dziś!) antropologowi nazbyt fideistyczna.

Teraz trochę metodologii. Powiada Michera, że ustawiam sobie przeciwnika, zarzut ten zresztą powtarza się u pozostałej dwójki polemistów. Czy rzeczywiście? Przecież gdybym naprawdę chciał go sobie „ustawić”, wybrałbym – zaręczam – łatwiejszą ofiarę, nazwisk doprawdy nie brakuje. Wybrałem Łotmana i to późnego, właśnie po to, by nie ułatwiać sobie zadania. Zależało mi na tym, by pokazać, jak w języku arcyproduktywnej semiotyki, języku wciąż zmieniającym się, chciałoby się rzec: dojrzewającym (przykładem: bardzo późne pojawienie się w słowniku tartuskim pojęcia „symbolu”, to nie przypadek), mimo wszystko, pewne kwestie nie pojawiają się w ogóle, pewne pytania, te, które akurat mnie interesują (co za pech), nie mogą zostać wypowiedziane. Tyle i tylko tyle. To i tak szczęście, że Michera, kontynuując swoją praktykę lektury przewrotnej, nie wyciągnął wniosku, że np. nie znoszę semiotyki. Otóż, znoszę bardzo dobrze, szło mi tylko o to, by wskazać na pewne ograniczenia języka, którym operuje (wierząc przy tym, że dla kogoś innego nie ma tu żadnego problemu). A już na pewno nie chodziło mi o to, by „niehumanitarne mechanizmy kultury” przeciwstawiać „zwyczajnej, samotnej egzystencji”, jak demagogicznie puentuje całą kwestię Michera. No i kto tu sobie kogo ustawia?

Krótko o Diltheyu. Michera deklaruje, że słabo zna Diltheya („słabo znam Diltheya”), nie przeszkadza mu to wszakże całego akapitu na jego temat skreślić. Kłopot w tym, że pisze o Diltheyu, znając go z drugiej ręki. Mądra to co prawda ręka (Heidegger, Gadamer), ale wskazująca jedynie na istotne kłopoty z diltheyowską epistemologią. W istocie, nie ma się tu o co kłócić, jego psychologizująca koncepcja znaczenia dawno już padła pod nawałem krytyk, ale minimum uczciwości nakazywałoby zwrócić uwagę, że nie do niej się odwołuję. Rzeczywiście, Dilthey niejedno ma imię, nie wszystkie też jego pomysły są dziś pierwszej świeżości, toteż nie zamierzałem ani nie zamierzam bronić dzieła Diltheya w całości. Przypomniałem jedynie zręby jego *Lebensphilosophie*, akcentując w niej to, co i Michera podkreśla: właśnie apofatyczność życia, jego zagadkowość („z ciemności w ciemność”), niewypowiadalność. Nawiasem mówiąc, pokrewieństwa, by pozostać przy tym eufemizmie, Diltheya (a także Simmla, innego przedstawiciela filozofii życia) z Heideggerem są powszechnie znane i nie ma powodu, by na okoliczność naszego sporu radykalnie ich antagonizować.

Chcąc pokazać, jak wprowadzone przeze mnie przeciwstawienie „kultury” i „życia” jest diabła warte, Michera zwraca się do ludzkości z dramatycznym apelem, by zauważyć, że hermeneutyka, choć współ-czująca, też przecież posługuje się terminem „struktura”, w związku z czym nie ma potrzeby aż tak hamletyzować. Owszem, posługuje się, tylko czy naprawdę w tym samym znaczeniu, co strukturaliści i czy przyznaje jej ten sam, co oni status heurystyczny? Trzy przykłady. Oto Eliade, który rysując swój projekt hermeneutyki

znaków religijnych, nie wyrzeka się pojęcia struktury, ale bliżej mu do jej organicznego, goetheańskiego rozumienia rodem z koncepcji *Urpflanze* niż do ortodoksyjnie strukturalistycznej wykładni. Oto Ricoeur, który w swoim artykule *Model tekstu: działanie znaczące rozważane jako tekst* dostrzega oczywiście walory wyjaśniające analizy strukturalnej, ale który podkreśla, by pamiętać, że struktura mitu to jego uporządkowanie, ułożenie mitemów, a nie znaczenie mitu. Oto van der Leeuw, często odwołujący się w *Fenomenologii religii* do Diltheya, Heideggera, Bollnowa, który faktycznie utrzymuje, że struktura to plan wprowadzony w chaotyczną magmę rzeczywistości, ale równocześnie zwraca uwagę, że nie jest to związek „ani jedynie przeżywany, ani też jedynie wyabstrahowany logicznie czy kauzalnie – ale r o z u m i a n y”. No więc, raz jeszcze: czy te same słowa w różnych kontekstach znaczą rzeczywiście to samo, jak chce Michera? Czy hermeneutycznie zorientowani badacze, aplikując pojęcie struktury, nie poddają jej jednak pewnym daleko idącym retuszom semantycznym? Retoryczne, mniemam, pytania.

I na koniec jeszcze: zgrabnie wyminął Michera rafę w postaci Wiesława Juszczaka i jego koncepcji sztuki. O tym – ani słowa. A zaręczam: byłoby o czym rozmawiać. I o radykalnym wyjęciu sztuki spod jurysdykcji „kultury” (co to bliżej znaczy?), i o roli Heideggera w tym wywodzie, i o „prawdzie” dzieła sztuki, i o niezwykle odkrywczo odczytanej przez Juszczaka „kulturze symbolicznej” Cassirera, i o symbolu w ogóle itp., itd. Szkoda, że Michera opuścił ten fragment w swojej lekturze.

Reasumując: tekst Wojciecha Michery jest dla mnie żywą ilustracją tezy, że „czytanie”, to zawsze „złe odczytanie”, że „reading”, to w gruncie rzeczy, „misreading”. Jego głos pełen zdań słusznych – tu już naprawdę bez cienia ironii – jest polemiką głównie z jego wyobrażeniem na temat mojego artykułu a nie z тезami, które tam zawarłem. Zgadzam się przecież z Michera, że nie można nieodpowiedzialnie wymachiwać pojęciem „tajemnicy” jako wygodnym alibi, zgadzam się z nim, kiedy z mulącą obsesyjnością przypomina mi, że znaczenie życia jest konstruowane w tekście, i że – cudów nie ma – samo się przed nami nie odsłoni, zgadzam się przede wszystkim z tym, że trzeba przede wszystkim pisać dogłębnie o „fizyce” rzeczywistości, bo tylko tak dostępna może być (ewentualnie) jej metafizyczna strona (oczywiście, nie w heideggerowskim rozumieniu). W ogóle, mam niejasne poczucie, że mimo jego wykrzykników – tradycyjnie? – więcej mnie z nim łączy, niż dzieli. O co więc tyle hałasu?

Kończąc tę część dyskusji, chcę powiedzieć tyle: nie zamierzam bronić „życia” jak niepodległości, nie było moim zamiarem – wyraźnie mowa o tym w tekście – wzniecenie jakiejś rewolucji pałacowej. Chodziło mi o to, by sprawdzić – na swój własny użytek – czy da się pomyśleć antropologię w oparciu o ten nieuleczalnie wieloznaczny termin, czy rozmowa o naszym *anthroposie* nie ułoży się inaczej, kiedy zajdziemy go od strony

„życia” a nie „kultury”. (O nieco podobnej kwestii pisała niedawno zajmująco Agata Bielik-Robson, dyskutując, tym razem, znaczenie i operacyjność terminów: „natura ludzka” i „kondycja ludzka”, por. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*).

Z kolei Czesław Robotycki, główne ostrze krytyki kieruje wobec, bliżej co prawda nie sprecyzowanej hermeneutyki i jej możliwości poznawczych. Rozumiem, że choć nie mówi do mnie „po nazwisku”, to przecież jakoś umieszcza mnie w tej szufladzie. Czuję się więc w obowiązku – znów skrótowo tylko – odpowiedzieć na zarzuty. Jasną jest rzeczą, że „hermeneutyka nie ma wyłączności na interpretowanie świata i życia”, nawiasem mówiąc, kto taką wyłączność ma i z czyjego nadania? Robotycki domaga się (ode mnie?) uznania pluralizmu w spojrzeniu na człowieka i jego kulturę/życie. Jeśli ode mnie, no to trzy razy tak. Ale rozumiem, że w tym żądaniu chodzi chyba o coś innego. Mogę się tylko domyślać, o co. Otóż hermeneutyka oglądana z boku oskarżana bywa o realny bądź domniemany ekskluzywizm, o to, że sama o sobie sądzi, że „wie więcej, widzi głębiej”. Nie jestem hermeneutką, więc odpowiem za siebie. Oczywiście, że tak sądzę. Powiem więcej – każdy, kto poważnie traktuje swoje narzędzia poznawcze, tak sądzi, chociaż niekoniecznie o tym wie, a nawet jak wie, to z reguły głośno się do tego nie przyznaje. A przecież wybór takiego, a nie innego języka, wybór takich, a nie innych instrumentów poznania równa się powiedzeniu: „to jest lepsze od innych”. Całkiem poważnie utrzymuję, że narzędzie zwane hermeneutką może więcej niż strukturalistyczny sekator czy semiotyczne szczypczyki. Gdybym myślał inaczej, nigdy bym powyższego tekstu nie napisał. Nie oznacza to wszakże, że życzyłbym sobie jakiejś metodologicznej urowniłowki albo bym komuś proponował konwersję na nową wiarę. Sam z sobą z trudem sobie radzę, trudno więc, bym jeszcze komuś miał co doradzać.

Tu więc zgoda. Ale już na horyzoncie pojawiają się schody. Pyta Robotycki: a gdzież to „prawdziwe” życie, skoro wy, hermeneuci, w kółko jak nie o filmach, to o literaturze. Po części odpowiedział na to pytanie koleźce Robotyckiemu kolega Michera. Ja dodam tylko tyle, że mylnie jest radykalne przeciwstawianie życia i literatury/filmu. O czymże – w końcu – mówią dzieła filmowe i literackie? To właśnie w tych ostatnich życie – zgoda: obrobione, ustrukturyzowane, schwytane w artystyczną formę – może zjawić się jako ważna jego ekspresja. Nie chodzi o to, że to jest życie „prawdziwe”, ale że sztuka bywa (podkreślam: bywa, nie musi być!) znakomitym szkłem powiększającym rozmaitych życia fragmentów. O „prawdziwościowym” aspekcie dzieł sztuki, prócz Heideggera, wielokrotnie pisał Gadamer i pozostawił szereg praktycznych realizacji tej sugestii. „Czytanie” dzieł sztuki (interpretowanie, komentowanie, deszyfrowanie) tyleż zbliża nas do samych tekstów, co do życia samego. Zbliża, powiadam, a czy wyświetla je „w pełni”, tego ja nie wiem, bo to chyba nie do mnie pytanie.

Groźniej zabrzmiał zarzut Czesława Robotyckiego, że hermeneutyczny „sposób na życie” polega na mnożeniu „coraz dalszych skojarzeń”, które jak rozumiam – znowu – oddalają nas raczej, niż przybliżają do badanej rzeczywistości. No cóż, to jest hermeneutyczny elementarz. Metoda amplifikacji, o której zdaje się mówić Robotycki, nie jest jakąś swawolną grą w skojarzenia, ale rządzi się może nie twardymi, ale jednak regułami. Naprawdę nie można tu wszystkiego, a jeśli nawet ktoś takiego „wszystkoizmu” próbuje, wywróci się wcześniej czy później. I to raczej wcześniej niż później. Nie podstawiłbym, pod groźbą przekłamania, pod „hermeneutykę” pojęcia „intuicji”, bo choć odgrywa ona w niej istotną rolę, to nie jest przecież z nią tożsama. Początkiem każdej interpretacji, jak dowodził Ricoeur we wspomnianym przed chwilą tekście, jest – owszem – domysł czyli nos, czyli intuicja. Ale dodawał, co ważne, że choć nie ma metod na dobre domysły, są dobre sposoby ich uprawomocniania. Nie wszystko zatem wolno. Koło hermeneutyczne – czy się to komu podoba, czy nie – jest warunkiem wszelkiego rozumienia, nie tylko w hermeneutyce.

Grozą zupełną powiało już, kiedy Robotycki dzieli się swoim podejrzeniem wobec hermeneutów (znowu nie wiem, czy wobec mnie też? no, chyba też...), że uprawiają oni w swojej twórczości „rodzaj etycznego szalbierstwa”. Niestety, nie tłumaczy bliżej, o co mu chodzi, przykładów nie podaje. Rozumiem, że chodzi (chyba) o szantaż, o którym mówił Michera, spowodowany używaniem przez nich zbyt wielkich słów i zbyt częstym przebywaniem w rozrzedzonym powietrzu metafizyki, tym razem w rozumieniu mocno ironicznym tej kategorii. Znowu mogę odpowiadać tylko za siebie. Nie czuję się szalbierzem, robotę swoją staram się wykonywać jak umiem, o metafizycznych oparach wspominam z lękiem i rzadko. Teksty są, można sprawdzić ile w nich szalbierstwa, ile rzeczowej argumentacji. A tak nawiasem, przypomina mi się w tym miejscu bajka La Fontaine’a o lisie, co to usiłował doskoczyć do wiszących wysoko winogron, ale ponieważ mu się to nie udało, jął intensywnie przekonywać siebie i innych: nie ma winogron, jakie tam winogrona... Ja rozumiem, panie profesorze, że można nie lubić winogron, ale nie zabraniałbym posmakować ich komuś, kto żywi do nich dziką wprost namiętność.

W wypowiedzi Wiesława Szpilki, obok wątków wspomnianych już przez poprzedników, najistotniejsza wydała mi się kwestia podnoszona również przez Czesława Robotyckiego, a mianowicie problem statusu antropologii: sztuka to bardziej czy nauka, dokładniej może: literatura czy nauka. Ale zauważmy: rozróżnienie takie już w punkcie wyjścia zakłada, że dobrze wiemy, o czym mówimy. Sugeruje, że doskonale wiemy, czym jest literatura i czym jest nauka. Ja tego nie wiem, prawdę powiedziawszy, coraz trudniej uchwytnie i definiowalne wydają mi się te zwyczajowo utrwalone dystynkcje. Po tekstach Derridy, po jego poważnym

rozszerzeniu pojęcia literatury, trudno nie mieć wątpliwości... Z kolei, gdy chodzi o naukę, to na starość coraz bardziej podoba mi się „definicja” zgłoszona niegdyś półzartem przez Stefana Amsterdamskiego: „nauka to jest to, co robią uczeni”.

Ale rozumiem, że w takim alternatywnym postawieniu sprawy chodzi głównie o jedną obawę, o jedną w gruncie rzeczy wątpliwość: że mianowicie, jeśli antropologia miałaby się stać literaturą (tym razem w potocznym, fikcyjnym znaczeniu słowa), to byłoby to ze szkodą dla niej. Jest to prosta droga – twierdzą surowi krytycy – do „etnografomanii” (*copyright* tego terminu ma, jeśli się nie mylę, Jerzy S. Wasilewski), do rozmiękczenia i tak już nie bardzo jasnej tożsamości dyscypliny. Co można na te obiekcje powiedzieć? Jeśli „literacko” uprawiana etnografia miałaby się przetransformować w słowne wodolejstwo, w niekontrolowane popisy epickie, w jakąś obłąkaną rywalizację z „prawdziwą” literaturą, w subiektywną glossolalię, to naturalnie jest to zdecydowanie przeciw. Jeśli natomiast „literackość” miałaby się odnosić do szczególnej troski o kształt słowny, o to, by „odpowiednie rzeczy dać słowo”, jeśli miałaby być ustawiczną refleksją nad tym „ile” rzeczywistości słowo jest w stanie unieść, jeśli pełniłaby rolę instancji krytycznej wobec używanych języków i słowników, to zdecydowanie jestem za. Pora już sobie chyba wreszcie uświadomić, że tak jak nie ma niewinnych metod, nie ma też przezroczystych języków. Pora przyjąć, że ci, którzy wypominają innym „literackość”, nie wiedzą, co czynią, bo przecież sami uwikłani są w jakiś język, a to oznacza, że nie są bez grzechu poczęci. Dobrze tedy wiedzieć nie tylko, że mówimy prozą, ale i **jaką** prozą, dobrze też wiedzieć, że owa proza j a k o ś do rzeczywistości się odnosi. Podkreślam to wyraźnie, bo przed paroma laty krzywiłem się nieco na ów nurt literacki w antropologii. Sprzeciw podyktowany był wówczas nie tylko wrodzoną alergią wobec ruchów stadnych, ale i wątpliwościami, czy odtąd antropologia nie będzie wyłącznie przyglądać się okularom, których używa, zamiast przez nie patrzeć. Jeśli więc przez „literackość” nie będziemy rozumieli tylko językowego medium, ale i zwracać będziemy uwagę na to, co poprzez nie powiedzieć chcemy, to nie widzę w tak pojmowanej „literackiej antropologii” jakichś szczególnych zagrożeń. Czy rzeczywiście jest tak, jak sugeruje Szpilka, że jest to zabawa „tylko dla orłów”, trudno mi powiedzieć. Jedno jest pewne: zapewne wymaga ona dużej samoświadomości językowej i metodologicznej. Trzeba bowiem wiedzieć, w co gramy, ale też i dlaczego gramy. Inaczej to język będzie nami wywijał, a nie my nim.

Więcej grzechów (ciężkich) nie pamiętam. Za kilka z nich żałuję i w przyszłości obiecuję poprawę. W ramach pokuty poczytam trochę o „kulturze”. Zawsze może się kiedyś przydać.