

Nauki bez właściwości

○ śmietnisku kultury, powijkach kulturoznawstwa
i badaniu zjawisk zwykłych

z Januszem Barańskim
rozmawia Filip Wróblewski

Filip Wróblewski: Spotkaliśmy się, aby porozmawiać o Pana najnowszej książce Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne. Aż korci, aby dopytać, dlaczego „etnologia” w tytule? To słowo coraz rzadziej używane, zdaje się niemodne w czasach, gdy każdy pragnie się mienić antropologiem, a tytuły książek, przedmiotów, nazwy dyscyplin okrasza się „antropologią” odmienianą przez wszystkie przypadki. Przykładem może być próba (na szczęście Komisji Nauk Etnologicznych i Ministerstwa) zastąpienia tytułu zawodowego magistra etnologii tytułem magistra antropologii. Zatem posłużenie się tym terminem wymagało pewnej odwagi, ale czy nie jest to cofanie się do czegoś przestarzałego? Czy to nie uwstecznienie w stosunku do dotychczasowych osiągnięć? Może jednak lepiej mówić o antropologii, wszak od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku toczono niebywałe boje o to słowo?

Janusz Barański: Myślę, że tradycja polskiej etnologii jest na wskroś kontynentalna. Proszę popatrzeć na Francję czy kraje skandynawskie – tam się uprawia „etnologię”. Wielka Brytania,

a z nią cały krąg anglosaski, to jednak inna linia, związana bardziej z tradycją antropologiczną. Zatem współczesne nazewnictwo jednostek uniwersyteckich w Polsce i w innych krajach bloku wschodniego, wyrażające się dwoma terminami – „etnologią” i „antropologią kulturową” – zdradza głębokie rozdarcie wewnątrz samej dyscypliny.

F.W.: Można powiedzieć: tęsknotę.

J.B.: Właśnie. Ten drugi człon – „antropologia kulturowa” – wskazuje, jaki mamy obecnie stan tożsamości, również na trwający proces autodefiniowania odnoszącego się do czegoś, co u nas wciąż pozostaje w powijkach. Nie sposób zaprzeczyć, że jest to także wypadkowa pewnego etapu rozwoju dyscypliny wiedzy. Na domiar tego, cechy natywistyczne wpływają na zróżnicowanie w przypadku poszczególnych ośrodków, których profil przyjmuje inne postaci w Stanach Zjednoczonych, Brazylii czy Polsce. Z drugiej strony bogactwo nazewnictwa, wyrażające zarazem rozległość dyscypliny, pozwala przychylić się do



Janusz Barański

urodzony w 1960 r., etnolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Zajmuje się teorią kultury, muzealnictwem, kulturą materialną i współczesną. Autor książek: *Socjotechnika, między magią a analogią. Szkice o masowej perswazji w PRL i III RP; Świat rzeczy. Zarys antropologiczny oraz Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*. Tłumacz prac z zakresu etnologii i studiów kulturowych.

Filip Wróblewski

urodzony w 1985 r., etnolog.

poglądu, iż etnologia była i wciąż pozostaje królową nauk o człowieku; nade wszystko jednak przez to, że zajmuje się tym, co niezbywalne, kulturą człowieka w jej pierwotności oraz eksploatowaniem jej zróżnicowania. Ten ostatni fakt wzmacnia jednak zwrotnie wspomniane natywistyczne, lokalne odcienie. Trend ów uwidocznia choćby nurt *world anthropologies* szczególnie eksponowany w takich krajach, jak na przykład Meksyk czy Brazylia, które odmawiają pierwszeństwa antropologom euroamerykańskim, odrzucają ich swoistą hegemonię. W pewnym sensie i tradycja polska wpisuje się w ten nurt – u nas nigdy nie było „antropologii”. Patrząc choćby od strony nazewnictwa, już za czasów Stanisława Ciszewskiego uprawiano właśnie „etnologię”. W dobie komunizmu zwrócono się wzorem nauki radzieckiej w kierunku „etnografii”, co było podyktowane względami politycznymi – potrzebą odróżnienia się od nauki zachodniej. Natomiast dopiero lata dziewięćdziesiąte przynoszą rozszerzenie nazwy. Sporo jest mody w takim kreowaniu podejścia do dyscypliny, mody na termin „antropologia”. Podejrzewam, że jest to z jednej strony reakcja na pojawienie się alternatywnego, a przy tym bardzo atrakcyjnego modelu uprawiania nauki, pochodzącego „z tamtego świata”, zaś z drugiej – próba politycznego odreagowania wobec „etnografii”, która była politycznie uwikłana. Nowe nazewnictwo – co ważne, zaaprobowane przez Komitet Nauk Etnologicznych – miało służyć odświeżeniu wrażenia o jej politycznym charakterze, a zarazem nawiązaniu do tradycji kontynentalnej, z równoczesnym podkreśleniem faktu włączenia się w nurt światowy. Wracając do etnologii takiej jaka jest, należy wskazać zatem na lokalną specyfikę, wyrażaną również poprzez nazwę – nauki nie da się wyabstrahować, jest uwikłana w lokalne, również pozanaukowe konteksty.

F.W.: A zatem nie wolno tracić z oczu tradycji określonej przez nazwy takie jak „etnografia” czy

„etnologia”, bo to odbija się na tożsamości współczesnych przedstawicieli dyscypliny, na ich związku z własnymi korzeniami. Oprócz wymienionych pojęć, wskazuje Pan na niebagatelne znaczenie badań terenowych jako istotnych dla odrębności etnologii. Wobec diagnozowanego zjawiska etnologizacji poza samą etnologią (to znaczy przesunięcia uwagi z tekstualizmu na badania terenowe) oraz wyczerpania paradygmatów związanych z dawnym rozumieniem etnografii, wypada spytać o to, czym miałyby być obecnie źródła etnologiczne i gdzie ich poszukiwać?

J.B.: O wszystkim przesądzą dane empiryczne, to one mają niemały wpływ na status i stan wiedzy, zarazem jednak nie sposób uprawiać nauki bez teorii, która stanowi ramy dla tej pierwszej. W przypadku etnologii pozyskiwanie danych było wynikiem prowadzenia badań jakościowych. Należałoby wskazać dwa filary metodologiczne świadczące o wyjątkowości, odrębności, oryginalności etnologii. Pierwszy to same badania terenowe, fakt ich prowadzenia; drugi – ich jakościowy charakter. Może okazać się staroświecki, ale wzorem dla mnie jest ojciec Bronisław Malinowski, on jest odniesieniem podstawowym, wyczerpującym te dwa kryteria, choć nie rezygnował przy tym ze spekulacji teoretycznej – w końcu był twórcą wpływowej teorii antropologicznej! W łonie antropologii amerykańskiej nie sposób przecenić Franza Boasa z jego koncepcją relatywizmu kulturowego. W sposób dojrzały intelektualnie przyczynił się do ukonstytuowania podstawowej domeny epistemologicznej antropologii, co z kolei przekłada się na rozumienie procesu poznawczego. Relatywizm ugruntowuje również tradycję badań międzykulturowych, potrzebę ich prowadzenia, choćby przez wzgląd na eksponowanie inności. Do pewnego stopnia rezultatem tego są pojawiające się obecnie subdyscypliny antropologii, jak antropologia zaangażowana czy stosowana, których nie byłoby bez tego faktu, wraz

z odpowiednimi tego konsekwencjami epistemologicznymi i etycznymi. Wspominając o tym, nie sposób pominąć pragmatyzmu, który skłania ku logicznej konkluzji, iż to właśnie w zaangażowaniu widzieć należy przyszłość antropologii; z naciskiem na zaangażowanie, a nie zastosowanie! Chodzi przede wszystkim o rys moralny, w czym niemałą rolę odgrywa tradycja pragmatyzmu czy metodycznego sceptycyzmu. Jeśli bowiem mamy różne światy i prawdy o świecie, domniemana prawda absolutna nie jest zatem – w duchu kantowskim – dostępna, a prawdą naczelną okazuje się ta, która może być najbardziej pomocna w danej sprawie. Pociąga to automatycznie potrzebę dialogicznego rozumienia rzeczywistości, nie tylko wobec inności kulturowej, lecz i kulturowej swojskości – własnego dziedzictwa kulturowego.

F.W.: Ostatnio podnoszą się głosy najmłodszego pokolenia etnologów, przyszłych absolwentów, że oto etnologia jako nauka jest zdecydowanie niepraktyczna, odbiega od wymogów rynku, że winna być przede wszystkim nauką praktyczną, dostarczającą „podręcznej skrzyneczki z narzędziami”. Czy powyższe roszczenia, wobec skostnienia programu nauczania etnologii na polskich uczelniach, nie są pozbawione racji?

J.B.: Tego rodzaju apele czy wyznania zdradzają niski poziom wiedzy na temat tego, czym jest edukacja akademicka, w naszym przypadku humanistyczna. Ten rodzaj wykształcenia to nie „skrzynka z narzędziami” – tę można otrzymać w zasadniczej lub średniej szkole zawodowej; uniwersytet to nie jest szkoła zawodowa, gdzie na przykład uczy się zawodu zbrojarza-betoniarza. Uniwersytet dostarcza – a przynajmniej winien to dawać – wykształcenia najbardziej ogólnego, zasobnika dla wszelkich możliwych praktycznych aplikacji wiedzy. Podkreślał to kiedyś Ernest Gellner, kładąc nacisk na ogólny, a zarazem uniwersalny charakter zachodniego wykształcenia. Stwarza

ono najszerze ramy, choć kosztem wiedzy praktycznej – tę tworzy się w odniesieniu do konkretnego problemu, w trakcie badań czy miejscu pracy. Taki pogląd dominuje na przykład w akademii amerykańskiej, w tym wśród tamtejszych studentów: dyplom otwiera drogę zawodową i jest jakby pierwszym i niezbędnym etapem zdobywania wiedzy z danego zakresu. Z drugiej jednak strony nasi studenci mają rację, przynajmniej w pewnym aspekcie. Na przykład badania terenowe, które mają dać podstawową kompetencję, jeśli trwają dwa tygodnie, to są ledwie liźnięciem terenu. Na rodzimym gruncie mamy mianowicie do czynienia z nadmiarem teoretyzowania kosztem praktyki. Jednak oczekiwanie dostarczenia jakiegoś gotowego i uniwersalnego pakietu wiedzy metodologicznej i teoretycznej, a także praktycznej jest nieuprawnione; każdy problem wymaga odrębnego podejścia. Tutaj zresztą pojawia się wspomniana kwestia podziałów wewnętrznych lub zjawiska interdyscyplinarności, co jeszcze bardziej komplikuje sprawę; przykładowo zmusza adeptów wiedzy antropologicznej do samodzielnego poszukiwania – kursów fakultatywnych, literatury, specjalistów. Na przykład dziś aplikacją wiedzy na temat antropologicznie rozumianego człowieka zajmuje się u nas głównie animacja kultury, bliska antropologii, czy pedagogika kulturowa. Zresztą cechuje je niedowład refleksji teoretycznej lub brak zdystansowania wobec głoszonej zasady, jaką jest użyteczność wiedzy. Nie bez przyczyny wspomniane orientacje badawcze wykształciły się w naszym kraju stosunkowo niedawno, dając tym asumpt etapowi rozwoju, na jakim się obecnie znajdujemy, czemu z kolei sprzyja swoisty stosunek do rzeczywistości, który można śmiało nazwać technokratycznym. To wyraz najnowszej fali inżynierii społecznej (kulturowej), wspomaganej ponadnarodowymi grantami. Nasze społeczeństwo zmienia się dynamicznie, zaś ustrój demokratyczny ciągle nie okrzepł, toteż nie powinna dziwić zachłanność, z jaką przyswajamy

takie praktyki technokratyczne. Wydaje nam się przy tym, że realizujemy zaniedbane wzorce światowe. Rzecz jest jednak bardziej złożona, aniżeli może się na pierwszy rzut oka wydawać.

F.W.: Jak refren powraca u Pana stwierdzenie Claude'a Lévi-Straussa – „antropolog był astronomem nauk społecznych”. On sam w trakcie rozmowy z Didierem Eribonem wyznaje, nie bez obaw, że jako antropolog „byliśmy śmieciarzami historii i naszego majątku szukaliśmy w jej koszach”. Jak pogodzić tak dotkliwy rozziew?

J.B.: W tych kontradiktorycznych sformułowaniach Lévi-Straussa ujawnia się znamienne rozdarcie myśli antropologicznej: z jednej strony przekonanie o owej astronomiczności dyscypliny, supremacji pośród nauk o człowieku, z drugiej – w istocie uprawiana marginalizacja na własne życzenie. Uważam, że powinniśmy się już pożegnać z tym drugim przesłaniem, wtedy ta sprzeczność zniknie; zresztą sam papież strukturalizmu mówił w trybie przeszłym. Prymarność antropologii należy pojmować w rozumieniu zakresu, a tutaj nie powinno być wątpliwości, że jest on w tym przypadku najszerzy w obrębie całości nauk o człowieku. Podkreślałem to w książce wielokrotnie – chodzi o rozumienie kultury bezprzymiotnikowe – ani ludowej, ani nieelitarniej, pierwotnej, peryferyjnej, marginesowej itd. Przypomnijmy, iż do czasu Lévi-Straussa etnologia zajmowała się tymi „śmieciami kultury”, choć to określenie wydaje mi się oceniające i jeszcze pozytywistyczne z ducha. Lévi-Strauss nie wyszedł poza ten paradygmat, natomiast jego dzieło w zasadzie polega na pierwszeństwie wskazania, iż w istocie historia kultury to jest właśnie to śmietnisko, które winno się przeszukiwać. Chociaż, z drugiej strony, odwołanie do śmieci, odpadków, czegoś zbędnego, a co za tym idzie nieistotnego, miało prowadzić do wskazania tych elementów, jakie jednak okazują się niezmiernie

ważne dla poznania człowieka. To także podkreślenie szczególnej perspektywy, która przez ogólność i zakres pozwala etnologom uprawiającym swą dyscyplinę na przemieszczanie się po różnych polach, zwyczajowo niedostępnych dla innych, gdzie socjolodzy, literaturoznawcy czy historycy sobie zwyczajnie nie radzą lub wcale nie podejmują ich penetracji. Można powiedzieć, że etnologia oznacza penetrowanie dna, poszukiwanie podstaw kultury, fundamentów gmachu, którego wyższymi kondygnacjami zajmują się specjaliści innych dziedzin. Oto nasz śmietnik, oto wykopalisko!

F.W.: Rzeczono dno można kojarzyć z programowym dla etnologii, jaka wyłoniła się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, badaniem kulturowych marginaliów czy obrzeży – jak tego chcieli Wojciech Burszta, Krzysztof Piątkowski i Czesław Robotycki – na co żywotnym przykładem miały być pisane w tamtym okresie artykuły i książki. Jakie przełożenie na współczesny status badań terenowych ma powyższe podejście, zważywszy, że na mocy programu będącego podstawą przewrotu symbolicznego stało się ono dominującym w rodzimej antropologii? Czy nie jest aby tak, że to, w czym upatrywano atutu, stało się przyczyną zdeklasowania dyscypliny?

J.B.: Nie uważam, że etnologia powinna zajmować się badaniem jedynie marginaliów, tych Lévi-Straussowskich śmieci. Wspomniane dno to rozumienie kultury w kategoriach niesformalizowanej struktury, lecz nie w sztywnym rozumieniu strukturalizmu, ile raczej w refleksyjnym rozumieniu Bourdieu – wielości struktur, które są zarazem nieustannie strukturowane. Pomocna okazuje się tutaj znów tradycja uprawiania dyscypliny: zapewne łatwiej było znaleźć ten nieformalny wymiar na Trobriandach, czy wśród Indian Crow, którymi zajmował się Lévi-Strauss (zresztą z perspektywy biblioteki Columbia Uni-

versity) czy na polskiej wsi. To tam rządził raczej obyczaj niż prawo, folklor niż sztuka, zwyczajowe stosunki etniczne niż zinstytucjonalizowane stosunki narodowe. W rozumieniu zachodniego centrum były to jednak peryferia. Nie znaczy to jednak, że mamy tak powierzchownie rozumiany historyczny wzorzec kontynuować. Chodzi o nawiązanie do wzorca pogłębionego, skrywającego się za tym pierwotnym zakresem – można by rzec – ilościowym. Chodzi bowiem o ów aspekt jakościowy, istotnościowy – chodzi o kulturę w wymiarze niezbywalności, której cechy znajdziemy i wśród trobriandzkich rybaków, i wśród „białych kołnierzyków” z Manhattanu. Wskazywałem w książce przykład obyczaju – jeśli rozumianego szeroko – jako kategorii dosyć dobrze oddającej zakres zainteresowań antropologii. Nie jest to przy tym jedyna kategoria; choćby pokrewne: rytuał, habitus, moda, etos, styl życia, których ważność dostrzegają dyscypliny sąsiednie, nie wychodząc jednak zwykle poza etap teoretyzowania. Tymczasem takie rudymenarne zjawiska w ciągle zmieniających się wcieleniach dają się rozpoznać wyłącznie przez badania empiryczne, przez wyjście w teren, podjęcie trudu ich bezpośredniego badania i konceptualizacji na miarę współczesnej praktyki kulturowej i teorii naukowej. Punkt ten pokazuje prawdziwe znaczenie przeciwstawienia peryferyjność–centralność, bynajmniej nie przez odniesienie jakiegś „Warszawki” do jakiegś „Koziej Wólki”, a raczej przez przywracające rozumienie centralności w sensie pierwotności, rdzenności, źródłowości. Idzie zatem o badanie obszarów, składających się na podstawę świata, w którym żyjemy, pokazywanie tego, jak on funkcjonuje i dlaczego. Właśnie to starał się pokazywać Clifford Geertz, chociaż były to tylko przymiarki na owych peryferiach, eksponował przy tym tak istotny dla antropologii rys dystrybutywnego rozumienia kultury, gdy pisał, że chodzi o poznanie różnych poglądów pasterzy w rozmaitych dolinach.

F.W.: Sporo miejsca poświęca Pan kulturoznawstwu jako młodej, a jednocześnie ekspansywnej dyscyplinie nauk społecznych. Jak układają się zależności między tą dyscypliną a etnologią oraz czy jest ona w stanie wyprzeć tę drugą?

J.B.: Odnosząc się do kulturoznawstwa, wypada w pierwszej kolejności rozszerzyć pojęcie kultury (odmienności kulturowej) o wspomniane znaczenie dystrybutywne. Dopiero to pozwala patrzeć na kulturoznawstwo z różnych punktów widzenia. Po pierwsze, mówiąc dosadnie, polskie kulturoznawstwo to – z nielicznymi wyjątkami – ni pies, ni wydra; to takie nie wiadomo co. Miara tego mogą być kursy oferowane w ramach tych studiów. Są tam rozmaite wstępy, zdarza się animacja kultury, a także strzępy jakichś specjalizacji (film, media, literatura); to zlepek rozmaitych przedmiotów bez odrębnej tożsamości, która dawałaby jakieś ujednolicone rozumienie kultury. To raczej ledwie orientacja, namiastka składająca się na rozumienie kultury w sposób humanistyczny, a zatem zdecydowanie za wąski względem tego, co ma do zaproponowania ujęcie antropologiczne. W polskim krajobrazie spełnia kulturoznawstwo rolę kompensującą w dwojakim sensie. Z jednej strony etnologia nie wydobyła się jeszcze z dawniejszego paradygmatu skupienia na wspomnianych historycznie/kulturowo rozumianych marginaliach, a jeśli już wykracza poza nie, to robi to w duchu tekstualistycznie, antyrelatywistycznie i esencjalistycznie zorientowanej antropologii współczesności, nie wychodząc w teren, w żywą kulturę; tutaj wchodzi kulturoznawstwo, choć efektów jeszcze za bardzo nie widać (znany mi wyjątkiem jest książka Mateusza Halawy o roli telewizji w życiu codziennym). Z drugiej, to odpowiedź na zapotrzebowanie, jakie przyniosły lata dziewięćdziesiąte z ich potrzebą ukulturalniania. W naszych realiach kulturoznawstwo jest tworem pozostającym jeszcze w powijakach, pracującym wprawdzie nad własną tożsamością, lecz

funkcjonującym w formie dosyć eklektycznej. Chociaż zdarzają się chlubne wyjątki, ot wspomniana praca Halawy. Jednakże to, co najbardziej wartościowe w tej pracy – etnograficzne badania terenowe – zostało zaczerpnięte wprost z etnologii. Po trzecie, przez lata mieliśmy wprawdzie do czynienia z ciekawym nurtem kulturoznawstwa o rodzimych korzeniach i specyfice. Chodzi o Jerzego Kmitę i ośrodek poznański, choć właściwie była to raczej szkoła z zakresu filozofii kultury. Niestety w krajowym kulturoznawstwie znajdziemy jedynie odpryski proponowanych przez ten nurt koncepcji. Wreszcie, czymś innym jest kulturoznawstwo (studia kulturowe) na Zachodzie, które do pewnego stopnia dzieli się zakresem z antropologią. Ta wciąż funkcjonuje tam zasadniczo według starego paradygmatu – to są te Lévi-Straussowskie śmieci, peryferia o cechach historycznych. Na peryferiach współczesnych skupiają się natomiast studia kulturowe, choć wkraczają one i do nurtu głównego, posiłkując się przy tym często antropologicznie rozumianym pojęciem kultury oraz etnograficznymi metodami badań. Pewne przymiarki teoretyczne służące wyjściu poza owe peryferia kulturowe/historyczne znajdziemy wprawdzie u niektórych antropologów, na przykład Paula Rabinowa w pracy *Marking time. On the anthropology of the contemporary* (antropologię współczesności rozumie on jednak inaczej, niż to ma miejsce w polskim jej nurcie). Wyjątkiem może tutaj być Daniel Miller prowadzący systematyczne empiryczne badania codzienności – konsumpcji, kultury materialnej, multimediów – pamiętając zarazem o perspektywie kulturowej wielości. Wspomniawszy o nim, nie można przemilczeć świetnej pracy napisanej z Donem Slaterem *The Internet. An ethnographic approach* albo książki Toma Boellstorffa *Coming of age in Second Life*. Wracając do zachodnich studiów kulturowych, stanowią one alternatywę dla historii sztuki, literaturoznawstwa, socjologii i innych, ze względu na zaplecze teoretyczne oraz

podejście powalające rozumieć kulturę na sposób antropologiczny. Chodzi tutaj nade wszystko o ujęcie podważające ów fundament centrum-peryferie, na którym wznoszą się również inne dyscypliny humanistyki i nauk społecznych. O ile jednak antropologia zajmowała się dotychczasowymi kulturowymi/histerycznymi peryferiami z perspektywy centrum, to wspomnianych sąsiadów interesowały centra właśnie, również z perspektywy centrum. Subdyscypliny studiów kulturowych (np. *visual studies* w miejsce historii sztuki, czy *literary studies* w miejsce literaturoznawstwa) podważają te dawniejsze kolonizacyjne podejścia centrum, eksponując znaczenie stosunków władzy czy oglądowej wielości zdeterminowanej rozmaitymi tradycjami i punktami widzenia. W wymiarze politycznym perspektywa ta nie jest jednak tym samym, co projekt antropologii zaangażowanej, tak jak się on na chwilę obecną przedstawia. Jeśli zatrzymalibyśmy się przy tym krytycznym ostrzu, to studia kulturowe bardziej zaabsorbowane są polityką kulturową (*cultural politics*), antropologia natomiast polityką kulturalną (*cultural policy*). W krajach anglosaskich studia kulturowe są znacznie bardziej dojrzałe, zdążyły instytucjonalnie okrzepnąć, a zarazem stały się zagrożeniem dla dalszego istnienia antropologii, ponieważ z jednej strony wykorzystują jej metody, a z drugiej ich zakresy przedmiotowe zachodzą na siebie. Pomijając tematyczne ząbienie się, studia kulturowe mają coś, czego wydaje się pozbawiona antropologia – ich pazurem jest krytyka polityczna, silne uwikłanie w wartościowanie pola społecznego na zasadzie podobnej do tego, jak to się czyni w krytyce postkolonialnej. U nas dzieje się to w o wiele mniejszym zakresie, mniejsze jest też zainteresowanie antropologiczne rozumianą kulturą głównego nurtu. Polska etnologia ma wciąż problem z wyjściem poza opłotki przysiółków. Nawet książka Tomasza Rakowskiego, którą uważam za najważniejszą pracę etnologiczną ostatnich lat z powodów tyleż teo-

retycznych, co metodologicznych, przedstawia temat peryferyjny społecznie. Czy znajdzie się ktoś, kto pójdzie dalej? Brakuje badań kultury rozumianej jako sposób życia, powtarzam – bezprzymiotnikowo. Na razie dysponujemy tylko obrazem, jakimś niejasnym przeświadczeniem, jak to powinno wyglądać.

F.W.: Czy taki postulat, zresztą bardzo dobitnie sformułowany, nie jest przystawowym porywaniem się z motyką na słońce?

J.B.: Wydaje mi się, że nie, czego zresztą dowiódł Rakowski, prowadząc bardzo odważne jak na obecne czasy badania. A przy tym zaproponował dojrzały i osobiście przepracowany projekt etnologii. Wciąż jednak zniewalają nas ciężkie masy „tradycji”: Łemkowie, zbieracze złomu, geje i lesbijki – to wciąż marginesy! Proszę spojrzeć, co stało się z pojęciem codzienności, które wydaje się samorzutnie odpowiadać zagadnieniom antropologii – zostało zagarnięte przez socjologów, którzy wchodzi w puste miejsce. A przecież etnologzy powinni się bardziej interesować tym terminem, gdyż współgra z naczelnym dla nich pojęciem kultury rozumianej jako sposób życia. Skutkiem tego mamy do czynienia z sytuacją, w której Piotr Sztompka propaguje to pojęcie, przy zdradzaniu przez socjologów braku zarówno narzędzi, jak i wrażliwości niezbędnych dla jego dobrego wykorzystania, co widać poprzez bezustanne teoretyzowanie na ten temat; przez to, że nie powąchaliby terenu, a spoglądają jedynie zza biurka. Być może pomocny byłby w tym jakiś odnowiony projekt interdyscyplinarności, ale pozostanę sceptykiem – to pomysł dotąd niezrealizowany. Sytuację komplikują bowiem nie dające się zignorować podziały między dziedzinami, co jest dziedzictwem zarówno teoretycznym, zakresowym, jak instytucjonalnym. Na interdyscyplinarność można sobie pozwolić, do pewnego stopnia, wyłącznie na pograniczach. Antropologia mogłaby wiązać

się z tymi subdyscyplinami, które, podobnie do niej, za dający się powiązać rdzenny nurt uznają badania terenowe oraz wspominany wcześniej sposób rozumienia kultury. Ale to wciąż pieśń przyszłości.

F.W.: Wzmianka o gejach i lesbijkach wydaje się sprzeczna z panującą poprawnością polityczną?

J.B.: Zgadzam się, że w myśl najnowszego chowu koncepcji postmodernistycznych należałoby uznać naukę za element dyskursu politycznego. Daleki jestem od negowania tego, choć filozoficznego uprawomocnienia tego poglądu szukam w bardziej klasycznych ujęciach, jak na przykład w pragmatyzmie. Niemniej naukę obowiązuje jednak wymóg poszukiwania ujęć rzeczywistości jak najbardziej adekwatnych i prawomocnych, a nie poddawanie się politycznym czy innym modom. Po debatach w łonie nauk o człowieku i filozofii można odnieść wrażenie, że jedyne ciekawe tematy to właśnie te marginesowe, stąd i jeden z powodów współczesnych wpływów antropologii – wszak to ona marginesami zawsze się zajmowała. Ale nie ma wątpliwości, że mniejszości seksualne, bezdomni, subkultury to wciąż peryferia, chociaż – nie sposób zaprzeczyć – na przykład kwestia odmienności seksualnej jest ważka społecznie. Istnieją jednak ważniejsze problemy badawcze: co znaczy być dzisiaj heteroseksualistą/heteroseksualistką, co się składa na jego/jej życie – chodzenie do kina, jedzenie kolacji w restauracji, kontakty rodzinne, rozrywka, poglądy polityczne; podobnie dotyczyć to będzie członków klasy średniej czy subkulturowo niezrzeszonych. Gdzie nie spojrzymy, tam mamy nade wszystko reprezentantów takich właśnie grup ludzkich, światopoglądów, aksjologii, słowem – sposobów życia. Kiedyś Cezaria Jędrzejewiczowa nawoływała do badania zjawisk zwykłych – pozostaje to w mocy. Dopiero to przyniesie głębsze rozumienie tego, co może znaczyć bycie gejem lub lesbijką, złomiarzem i subkulturowcem. Zgoda, politycznie popraw-

ny projekt sprowadza się do angażowania jedynie w takie marginalne tematy. Tak robią właśnie studia kulturowe próbujące skupiać uwagę na zagadnieniach peryferyjnych, dowartościowując tym sposobem pokrzywdzonych przez establishment. W tym rozumieniu najlepiej by było, gdyby za przedmiot badań obrać czarnoskórego bezrobotnego geja z klasy robotniczej (i w naszym krajobrazie kulturowym znajdziemy jego odpowiedników). Taki dopiero miałby zdecydowane fory ze strony badacza.

F.W.: Do tego powinien być żydem, który uciekł z jakiegoś kraju Trzeciego Świata. Choć to przesada, ale pokazuje ona preferencyjny sposób traktowania nauki.

J.B.: Dokładnie tak! Według tego programu należy znaleźć największą skrajność i dopiero ją badać. To jest wyraz kapitulacji wobec programu całościowego opisu życia ludzkiego, albo przynajmniej jego istotnych domen. Biorąc za przykład nasze podwórko, właściwie nie ma komu wskazywać wzorców, jak należy prowadzić badania, ani czym winny one się zajmować; na domiar tego starsi zostali wychowani w innym, już przebrzmiałym paradygmacie. Swoje robi również rutyna intelektualna czy stagnacja powodowana instytucjonalnym osadzeniem, zajmowaniem się ciągle tym samym. Nie bez znaczenia jest również upośledzenie finansowe środowiska akademickiego, które sprawia, że czas, który mógłby być poświęcony na doskonalenie umiejętności i badania spędza się na rozmaitych dodatkowych zajęciach zarobkowych. Należałoby jednak iść dalej, ale niestety prawdą jest również to, że w pewnym wieku ludzie nie mają już takiego zapału, nie ma już siły samemu robić badań, a robić je rękoma studentów to marna sztuka. Studenci winni w takim badaczu widzieć inspirujący wzorzec. Sam nie jestem bez winy, weźmy za przykład mój niegdysiejszy tekst na temat reklamy, który mógłby być dobrym przykładem podnoszonych

tutaj krytyk. Nie wyszedłem w nim poza takie tekstualistyczno-esencjalistyczne podejście, które powinno być punktem wyjścia domagającym się dekonstrukcji w zderzeniu z realną praktyką życiową, a nie punktem dojścia. Z antropologicznego punktu widzenia ważniejsze jest bowiem nie tyle to, co znaczy reklama w jakiejś hermeneutycznej czy strukturalistycznej perspektywie, lecz to, co znaczy ona w fenomenologicznej, indywidualnie i zbiorowo percypowanej i przeżywanej praktyce jej użytkowników. Tutaj ujawnia się również zmienność owego kryterium centrum-peryferii, które – jeśli w ogóle się nim posługujemy – ma charakter płynny. Niegdyś centrum stanowił Chopin, dzisiaj będzie to zespół Boys czy Doda, ale nie przeprogramowaliśmy się na takie myślenie. Ważne, abyśmy jako badacze potrafili dostrzegać takie zjawiska, jak choćby upowszechniające się ozdabianie domów w okresie Bożego Narodzenia, co może odpowiadać zmianom poczucia estetyki, a co za tym idzie ciągłemu przekształcaniu się wrażliwości potocznej. Spotkamy się z tego typu praktykami zarówno w mieście jak na wsi, co pokazuje, że dotychczasowe granice się zacierają, a kryteria ich wyznaczania zamazują. Znakomicie pokazuje to niedawno wydana, antropologiczna z ducha, książka Johna

Fiske *Zrozumieć kulturę popularną*. Czas wreszcie zrozumieć jak kruche i ulotne, a przez to przygodne są kategorie czy rozróżnienia, którymi się posługujemy. A może jest tak, jak chce Przemysław Czapliński, że oto wcale nie ma podziału na peryferie i centrum? W swym założeniu starałem się uwrażliwić czytelników na względność tych i innych kategoryzacji, które wcale nie muszą być takimi, za jakie zwykliśmy je brać.

F.W.: Podczas naszej rozmowy, jak też na kartach książki Etnologia i okolice, często bije się Pan w pierś, iż postulowany program do tej pory nie znalazł choćby najmniejszej realizacji z Pana strony. To nieco schizofreniczne, ale spytajmy o plany wyjścia z tego impasu. Czy można się spodziewać w czasie najbliższym jakiegoś projektu idącego w sukurs rzeczonym postulatом potrzeby prowadzenia badań terenowych?

J.B.: Myślę o tym intensywnie, niemniej wołałbym nie uprzedzać biegu spraw. W pierwszej kolejności muszę sam nadrobić sporo zaległości...

Styczeń 2011