

MICHAŁ BUCHOWSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

CZY ANTROPOLOGIA POWINNA BYĆ ANTYOKULTYSTYCZNA,
APOLITYCZNA I PANSEMIOTYCZNA?
KILKA UWAG NA MARGINESIE KSIĄŻKI MARCINA BROCKIEGO
ANTROPOLOGIA. LITERATURA – DIALOG – PRZEKŁAD

Marcin Brocki jest postacią dobrze znaną w środowisku etnologicznym. Od lat zabiera głos w sprawach istotnych dla teoretycznego rozwoju dyscypliny w naszym kraju. W pierwszym etapie swego rozwoju naukowego skupiał się przede wszystkim na zagadnieniach szeroko rozumianej semiotyki, w szczególności jej zastosowań w antropologii. Wątek ten kontynuuje do dziś. Wszystkie prace z tego zakresu cechują się rzetelnością warsztatu badawczego, jakże typowego dla wszelkich studiów nad znakami i symbolami, a zatem i wymagającego dyscypliny myślowej ze strony osoby badania takie realizującej. Inspirację dla rozważań stanowią dla Brockiego zarówno prace badaczy zachodnich (Ferdinand de Saussure i Charles Sanders Peirce) oraz tworzących „na Wschodzie” (Roman Jakobson i „szkoła tartuska”). Rzecz jasna, taki sztywny podział zafałszowuje transnarodowy charakter tego rodzaju badań. Jednocześnie należy pamiętać, że przytaczam tu jedynie klasyków tego rodzaju poszukiwań. Prace ich licznych, także współczesnych następców Brocki zna dobrze. Wszelako od początku kariery badawczej intrygował go szerszy niż semiotyczny kontekst funkcjonowania etnologii i rodzących się w jej obrębie teorii. W tym nurcie lokuje się także jego dotychczasowe *opus magnum*, czyli książka *Antropologia. Literatura – dialog – przekład* (Brocki 2008). W nawiązaniu do niej skupię się na kilku podstawowych założeniach proponowanego przez niego programu antropologii współczesnej, również po to, by w kilku przynajmniej punktach móc wyrazić zdanie odrębne.

Rzecz jasna, nie ma sensu odtwarzać zawartości dzieła. Przeto pozwolę sobie na przedstawienie mej własnej interpretacji wywodu autora.

Książka wpisuje się w ciąg rozważań dotyczących teorii i praktyki antropologii widzianych z punktu widzenia teorii poznania i metodologii nauk. Marcin Brocki staje na – moim zdaniem słusznym – stanowisku, że dyskurs naukowy różni się jednak od innego rodzaju dyskursów, na przykład potocznego czy lite-

rackiego. Ze względu na banalność tego spostrzeżenia winien jestem dwie uwagi wyjaśniające. Po pierwsze, dyskurs jest rozumiany szeroko, nie tylko jako wypowiedzi, ale również działania, które stanowią o „naturze”, odrębności danego rodzaju praktyki społecznej, w tym przypadku nauki, w szczególności etnologii. Po drugie, to, że praktyka naukowa rządzi się specyficznymi, choć ewoluującymi historycznie regułami postępowania, zostało zakwestionowane na wielu frontach w okresie przyływu idei szeroko rozumianego postmodernizmu. Wpływom tego ostatniego uległa także antropologia kulturowa.

Osobliwość postępowania naukowego sprowadzić da się do trzech zasadniczych punktów: 1. sprawdzalność wysuwanych twierdzeń, 2. co za tym idzie, ich komunikowalność, 3. samorefleksyjność uczonych rozpatrujących status wysuwanych przez nich sądów. To akademickie abecadło jest konieczne wobec propagowania przez niektórych badaczy poglądów, że antropologia to literatura, zaś jej uprawianie to w gruncie rzeczy sztuka dialogu. Porządek ten można by też odwrócić: najpierw w rozmowach z Innymi prowadzimy „badania”, a następnie je przetwarzamy i oddajemy innym do wglądu w postaci dzieł stanowiących gatunek literacki zwany antropologicznym. Chciałoby się dodać, że są to niestety idee, które – przynajmniej w pewnym okresie lokalnego rozwoju etnologii – zdobyły popularność w polskich środowiskach „naukowych”.

Stosownie do tak postawionego zadania ogólnego, Marcin Brocki formułuje zadania bardziej szczegółowe, zaś odpowiednio do tych ostatnich buduje krok po kroku swą narrację.

Praca przyjmuje więc strukturę pięciu kolejnych etapów. W partii pierwszej, wprowadzającej, zapoznać się możemy ze stanowiskami dotyczącymi rzeczowego charakteru nauki i statusu poznania naukowego. Od pytania permanentnie gnębiącego antropologów, czy ich dyscyplina jest w stanie kryzysu, Brocki przechodzi do poniekąd przepełnionej nadzieją odpowiedzi. Otóż właśnie kwestionowanie oczywistości (przed)sądów kulturowych, w tym własnych założeń badawczych, jest źródłem siły tej nauki. Czynnikiem sprzyjającym tego rodzaju autorefleksji jest interaktywny i zindywidualizowany sposób zdobywania materiału badawczego. Zmusza to antropologów do przemyśleń na temat ich relacji z interlokutorami i sposobu wywoływania danych, ustalania sensów kulturowych w „terenie”. W części ostatniej pracy autor pokrótce podsumowuje swe argumenty. Konkluzje są wynikiem trzech zasadniczych rozdziałów dotyczących kolejno tytułowych problemów: literatury, dialogu i przekładu.

Pierwsza strategia postępowania, albo figura myślenia, to traktowanie antropologii jako literatury. Niewątpliwy wpływ na ten sposób ujmowania praktyki badawczej przez osoby uważające się (dotąd) za antropologów wywarły pomysły dekonstrukcyjne oraz pisarstwo Clifforda Geertza – guru tak zwanej antropologii interpretatywnej. Z programu dekonstrukcji badacze przejęli ideę, że nie ma fundamentalnego języka, za pomocą którego moglibyśmy opisać „rzeczywistość”. Znaczenia „kulturowe” są więc tylko nieskończonym ciągiem znaków. Od Geer-

tza przejęto myśl, że przecież również antropolog wielokrotnie kontekstualizuje doświadczaną rzeczywistość innych światów: najpierw zapisuje ją w swym notatniku, potem przetwarza w tekst monografii, która wreszcie czytana jest przez odbiorców. Wielostopniowość interpretacji i osób jej dokonujących rozprasza odpowiedzialność za słowo i tak zwany autorytet etnograficzny. Na każdym poziomie teksty są odpowiednio sytuowane i nasycone znaczeniami, w zależności od kontekstu politycznego czy – szerzej – kulturowego. Skoro język nie jest przezroczystym medium, to antropologia jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak literaturą. Niemniej, literatura jest także złożoną instytucją społeczną i, zdaniem Marcina Brockiego, wikłanie w nią antropologii nie ma sensu. Przyjęcie strategii literackich nie wnosi nic specjalnego do wiedzy etnologicznej *per se*. Eksperymentowanie językiem nie otwiera żadnych nowych horyzontów. Nie ma bowiem argumentów przemawiających za tym, że poznanie „mitopoetyczne” rozpoznaje rzeczywistość lepiej niż antropologia. „Niejasne jest, (...) dlaczego pisarz miałby mieć umiejętności, których z bliżej nieokreślonej konieczności musi brakować etnologowi” (Brocki 2008: 75). Dostaje się więc adwokatom tego rodzaju poglądu, na przykład Waldemarowi Kuligowskiemu.

Słonności okultystyczne niektórych autorów tekstów, którzy posiadają dyplomy z dziedziny etnologii, mogą iść jeszcze dalej. Zacieranie różnicy między antropologią i literaturą, sięgające swymi korzeniami do skądinąd semiotycznego hasła, że kultura jest tekstem, propagowanego ongiś przez Czesława Robotyckiego, a kontynuowanego między innymi w esejach Wojciecha Burszty, znajduje swe radykalne ucieleśnienie w pracach Dariusza Czai, w szczególności w jego książce *Życie, czyli nieprzejrzystość* (Czaja 2002). W analizie tej książki, swoistym studium przypadku, Marcin Brocki daje popis umiejętności analitycznych i odsłaniania próżności fajerwerków metaforyczno-słownych, które wiodą antropologię na manowce hermetyzmu. Tajemniczo i mistycznie, nie znaczy mądrze. W niezwykle celny sposób Brocki pokazuje, że, na przykład, zastępowanie pojęcia „kultury” pojęciem „życia” nic nie daje, a jeno wprowadza zamęt; literatura i sztuka nie odkrywają „czegoś” istotnego, czego antropologia akademicka nie potrafi; co więcej, jeśli twierdzi się, że prawdy nie ma, to jak można jednocześnie utrzymywać, że sztuka taką prawdę ujawnia; jak fikcja literacka ma ujawniać prawdę o życiu, skoro z zasady nie troszczy się o to, by być referencjalna? (Brocki 2008: 76-85). W sumie mamy do czynienia z dyskursem mitologicznym, który pozostaje krytyczny wobec „rozumu” (kolejna figura), w tym wobec poczynań semiotycznych, których Marcin Brocki konsekwentnie broni. Krytyka zwolenników „zwrotu literackiego” pozwala mu także rzucić światło na szereg obiegowych już pojęć wprowadzonych do języka antropologii, takich jak „antropologia jako fikcja”, „być tam – pisać tu”, „tubylczy punkt widzenia” i „samorefleksyjność”. Rozważania te prowadzą w sumie do sceptycyzmu wobec „mistyki nieograniczonej interpretacji” (s. 100), w której wszystko się ze wszystkim kojarzy. „Taki jest epilog antropologicznego hermetyzmu” (s. 109). Uwaga

jakże słuszna, albowiem w magicznym sposobie myślenia asocjacje z definicji są znacznie mniej ograniczone i na przykład linie papilarne, układ gwiazd i dzień urodzenia też mogą pozostawać w „przyczynowym” związku. Nie jest to jednak droga, którą podążają tacy badacze, jak Dan Sperber, Roy D’Andrade, Pierre Olivier de Sardan, Robert Pool, a wraz z nimi zdecydowana większość praktykujących antropologię. Na szczęście, i w odróżnieniu od niektórych przedstawicieli swego pokolenia, Marcin Brocki także nie chce nią podążać.

W części dotyczącej antropologii jako dialogu autor kroczy dalej tropem swych krytycznych przemyśleń. Jedną z odpowiedzi na kryzys przedstawiania (zwany, jak to się nieszczęśliwie przyjęło w naszej literaturze przedmiotu, „kryzysem reprezentacji”) była próba ugruntowania antropologii w idei dialogu. Marcin Brocki często mówi wprost o „ideologii dialogizmu”. Tok rozumowania jest bardzo logiczny. Krótko mówiąc, skoro dialog jest naturalnym sposobem bycia człowieka w świecie społecznym, to na czym miałyby polegać nadzwyczajność dialogu w etnografii? Wprawdzie zaczerpnięta od Michaiła Bachtina idea wielogłosowości narracji oraz zastąpienia monologu dialogiem jest sama w sobie godna uwagi. Kiedy z konieczności wykluczamy możliwość empatii z Innym, to oddanie mu głosu jest kuszącą propozycją. Niemniej, próba uautentycznienia tym sposobem etnografii, nawet jeśli po prostu cytujemy wypowiedzi naszych informatorów, nie różni się specjalnie od klasycznego, zaświadczonego autentycznością danych chwytu etnografów znanego od czasu Bronisława Malinowskiego, że „byłem naczynym świadkiem i teraz zdaję z tego relację” (autentyzm ów ugruntowuje autorytet etnograficzny). Tymczasem w „nowej” strukturze dialogizmu realizm tylko się skrywa. Obrywa się po drodze Geertzowi, którego ogólność interpretacji i ich nieweryfikowalność Marcin Brocki w całej „krasie” ujawnia. Jak słusznie podsumowuje, „rezygnacja z wyjaśniania na rzecz rozumienia skutkuje poważnymi problemami z weryfikowalnością tez opartych o dialogiczny model poznania antropologicznego” (s.134). Sam punkt wyjściowy idei, że dialog w relacjach z badanymi może być panaceum na bolączki praktyki etnograficznej, zostaje zanegowany. „Antropolog nigdy nie negocjuje znaczenia – on negocjuje dostęp do tak, a nie inaczej zinterpretowanych przez informatorów faktów” (s. 143). Szczególny niepokój autora budzi zjawisko instrumentalizacji dialogiczności. Po pierwsze, jest to pogląd, że złożona natura współczesnego świata – wyrażana za pomocą takich pojęć, jak hybrydowość, transnarodowość, mondializacja i polifonia – winna być oddawana za pomocą odpowiednio złożonych jej przestawień. Nadzwyczajna wielogłosowość otaczającej nas rzeczywistości to mit, a próba zwielokrotnienia sposobów jej opisu, według recepty na przykład Wojciecha Burszty, Krzysztofa Piątkowskiego i Waldemara Kuligowskiego, prowadzi do kakofonii, w praktyce staje się kakofonią. Z kolei symetria rzeczywistości i jej przedstawiania to mylna dyrektywa badawcza, albowiem właśnie asymetria „jest koniecznym elementem sensowności komunikacji” (s. 152). Rzekoma pluralizacja głosów to zatem niezbyt obiecująca droga do uczynienia antropologii „auten-

tyczną”. Niestety, to samo odnosi się do niektórych tradycyjnych środków przekładu, jak na przykład transliteracji. Niemniej, to przekształcenie dialogiczności „w metodologiczną dyrektywę dialogu” obróciło się przeciw idei dialogizmu i „dialog stał się największym problemem dialogiczności w etnografii” (s.170).

A zatem być może najlepszą strategią dla antropologii będzie potraktowanie tej praktyki jako przekładu. Jak stara się przekonać czytelnika Marcin Brocki, jest to chyba najbardziej powszechna, ale i adekwatna metafora. Skrajna postać relatywizmu, wyrażona klasycznie w tezach Sapira-Whorfa o determinacji obrazu świata przez strukturę języka, jest odrzucona. Pierwszy nasuwający się argument jest pragmatyczny. W końcu ludzie pochodzący z różnych kultur jakoś się ze sobą porozumiewają. Spotykają się w podzielanej przestrzeni, która czyni ich wizje świata przynajmniej częściowo współmiernymi. W momencie wyjściowym każdej takiej interpretacji, o czym autor nie wspomina, w grę wchodzi także „zasada życzliwości” Donalda Davidsona i stanowiące jego składową „założenie o racjonalności” działających podmiotów. Dystans i ironia wzmagają rozsądną percepcyjność antropologicznego obserwatora i interpretatora. Ustaliwszy, że racjonalnie przeprowadzany przekład kulturowy jest możliwy, Marcin Brocki przekonuje, że najlepszą ramą dla jego rzeczowej realizacji jest paradygmat semiotyczny, którego zręby zostają najpierw bardzo skrótowo zarysowane, a następnie zilustrowane przykładem etnografii semiotycznej w Polsce. W przekładzie tego rodzaju mamy do czynienia z transpozycją (a nie np. wspomnianą transliteracją) danych, czyli przedstawieniem ich w języku świadomego metodologii i uwarunkowań poznawczych autora, interpretatora tekstów/narracji kulturowych.

Jak widać, w pracy *Antropologia...* podoba mi się wiele rzeczy, o których powyżej częściowo już napomykałem. Marcin Brocki wykazuje się dużą kompetencją w zakresie teorii antropologii, filozofii nauki i literaturoznawstwa. Wywód swój prowadzi konsekwentnie i klarownie. Dotyka wielu spraw żywotnych dla antropologii i niezwykle aktualnych. Umiejętnie przeplata dyskusje toczone na arenie światowej z ich refleksami w Polsce (tu może warto by czasem nadmienić, że często przebrzmiały w świecie tematy nagle pojawiały się po latach jako nowinki w naszym kraju). Śmiało atakuje autorytety, zarówno z tak zwanych ośrodków metropolitalnych, głównie anglosaskich, ale też francuskich i rosyjskich, jak i z lokalnej sceny antropologicznej. Jego argumenty są trafne i demaskujące, w szczególności zabiegi okultyzowania praktyki antropologicznej – z pozoru atrakcyjne, lecz intelektualnie jałowe. To bardzo wiele zalet, choć oczywiście są i aspekty pracy, z którymi się nie zgadzam lub co do których mam zastrzeżenia.

Zacznę od polemiki dotyczącej polityczności i zaangażowania antropologii. Podobnie jak w innych przypadkach, Brocki bez pardonowo się z nimi rozprawia, choć uważam, że nie ma racji. Najpierw uznaje, że utożsamienie antropologii z polityką nie ma sensu. Pogląd, że wszystko jest polityczne, „jest kuriozalny” (s. 17). To poniekąd oczywiste, lecz problem sprowadza się do pojęcia polityczności, które autor rozumie potocznie, by nie powiedzieć naiwnie. W dalszej części

pracy usiłuje także zdezawuować pojęcie antropologii zaangażowanej w zmianę społeczną. Jego zdaniem, w momencie kiedy zaangażowanie wykracza poza ramy dialogicznego rozumienia, wykracza też poza pole nauki. Opowiadanie się po stronie badanych rozmywa granice między nami a nimi, co jest metodologicznie złe i w efekcie skazuje „proces poznawczy na wpadnięcie w objęcia ideologii” (s. 165). Autor powołuje się przy tym na, moim zdaniem, idealistyczne (w sensie idealizmu filozoficznego) pojmowanie nauki, która powinna być neutralna. „Naukowiec nie może ulepszać – ani psuć, ani «przeinaczać» – badanych przez siebie obiektów”, pisze Brocki za Edwardem Balcerzanem. Osoby, które propagują uprawianie antropologii krytycznej, na przykład Monikę Baer i Agnieszkę Kościąńską, oskarża o to, że usiłują przekonywać do „jedynie słusznych ideologii” (s. 167). To już „łysenkoizm”, nauka w służbie ideologii, grzmi Marcin Brocki.

Najprostszą formą krytyki takiego „antypolitycznego” podejścia byłoby powołanie się na autorytety. I nie muszą to być wcale zagorzali zwolennicy antropologii zaangażowanej czy krytycznej w rodzaju feministek bądź Talala Asada. Michael Herzfeld, jakże wyważony propagator „antropologii środka”, przekonująco pokazuje, iż pogląd o neutralności nauki społecznej jest mitem, albowiem zawsze nasze prace są pochodną kontekstu społecznego, z którego wyrastamy i z którym – również w terenie – mamy do czynienia, natomiast nasze twierdzenia stają się częścią dyskursów zawsze upolitycznionych. „Wiedza na temat społeczeństwa nieuchronnie była dziedziną polityczną” (Herzfeld 2004: 53). Pójdźmy jednak własną drogą rozumowania.

Źródeł nieporozumienia jest wiele. Pozwolę sobie w tym momencie na ironiczny ton, który autor ochoczo przyjął, udzielając reprimendy koleżankom po fachu. Po pierwsze, chodzi o naiwność w pojmowaniu polityczności. Wynika ona z tego, że Marcin Brocki skończył swoją lekturę pism Michela Foucaulta na książce *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (2000), pierwotnie wydanej jako *Les mots et les choses* w 1966 roku. W odniesieniu do francuskiego myśliciela, to rzeczywiście archeologiczna epoka. Gdyby sięgnął po jego późniejsze prace, mówiące o władzy dyskursu, to dowiedziałby się z nich, że zaiste nie ma wypowiedzi „apolitycznych”. Polityki nie rozumie się jako sprawowania władzy i bezpośredniej kontroli społeczeństwa, lecz jako dyskursywnie formowany rząd dusz i zarządzanie praktykami codziennymi ludzi. Lektura *Listów z więzienia* Antonio Gramsciego (1950), w szczególności fragmentów mówiących o hegemonii i dominacji kulturowej, też byłaby na miejscu. Oczywiście, jeśli w duchu etosu antykomunistycznego oporu, w tym również w obszarze nauki, apolityczność rozumie się jako niepoddawanie się dyrektywom polityków i uprawianie niczym nieskrępowanego poszukiwania jakkolwiek rozumianej „obiektywnej prawdy”, to każda wzmianka o „polityce” może budzić odruch sprzeciwu. Niemniej, jest to podejście dość przestarzałe i ograniczone, choć ongiś zrozumiałe, albowiem warunkowane kontekstem społeczno-politycznym ustroju politycznego, w którym uczeni i nauka funkcjonowali. Od tamtego czasu minęły już jednak dwie dekady i można

na te zagadnienia spojrzeć z perspektywy właściwej szeroko rozumianej krytyki kulturowej.

Po drugie, jak można twierdzić, że bycie w terenie jest doświadczeniem zmieniającym wyobrażenia antropologa i przynajmniej częściowo badanego („Antropologiczna interpretacja jest ingerencją, transformacją, tłumaczeniem” – s. 168), choćby przez doprowadzanie go do artykulacji immanentnie podzielanych sądów, a zarazem mówić, że naukowiec nie może nic zmieniać (zob. powyższy cytat z Balcerzana)?

Po trzecie, powołując się na Johannes Fabiana, Marcin Brocki pisze, że komunikacja, jakby nie było – podstawowa dla jego semiotycznej wizji kultury, „to nie termin techniczny oznaczający bezbarwne, apolityczne i wyłącznie pojednawcze akty, ale właśnie asymetryczne relacje na wielu płaszczyznach i bazujące na tych asymetriach działania” (s. 153). A jednak nie „apolityczne”! – chciałoby się powiedzieć, i o to właśnie chodzi.

Po czwarte, przyznaje, że „poglądy naukowe przeplatają się z poglądami politycznymi”, lecz nie należy ich utożsamiać i trzeba dbać, by były od siebie odległe. Z obydwojoma punktami się zgadzam, ale w tym między innymi tkwi problem. Intrygujące, jak w życiu codziennym Marcin Brocki to czyni i kto jest sędzią w tym sporze o polityczność sądów?

Po piąte, jeżeli rozumie się działalność antropologa jako mającą na celu odsłanianie mechanizmów i znaczeń kultury, z czym Marcin Brocki się zgadza, to co ma być zdrożnego w tym, że są one ukazane jako jednocześnie czyniące rzekomo oczywistymi arbitralnie ustanowione wyobrażenia kulturowe (na zasadzie: to naturalne, że rolą mężczyzny jest zarabianie na życie, a kobiecie przypisane są *Kinder, Küche und Kirche*), czyli takie, które „naturalizują” i legitymizują istniejące relacje społeczne. W taki właśnie sposób należy traktować obśmiewaną przez autora *Antropologii...* krytykę kulturową, w której po Foucauldiańsku i Fabianowsku rozumie się polityczność. Nie oznacza to bynajmniej prymatu polityki, w wąskim tego słowa znaczeniu, nad poznaniem. Wszelako nie wyklucza to przy tym, że antropolożki, wyciągając wnioski ze swych krytycznych badań, w swoim życiu angażują się, by coś w otaczającym je świecie zmienić (np. w ruch feministyczny, w prace Polskiej Akcji Humanitarnej albo w działania Wspólnoty z Taizé). Podobnie, Brocki może świat zmieniać uprawiając swój ogródek lub nakręcając koniunkturę browaru, gdy pije produkowane w nim piwo, przez co zresztą może przyczynić się do szlachetnego celu zachowania w nim miejsc pracy, a tym samym walczy z biedą. Przykładowe antropolożki robią to świadomie i z zaangażowaniem, Marcin Brocki nieświadomie i w poczuciu, że on z „polityką” nie ma nic wspólnego.

Po szóste, podejmowanie przez antropologów ważnych społecznie tematów nie oznacza bynajmniej, że ich dobozem rządzą politycy, lecz to, że badania naukowe (tak, naukowe!) realizują cel poznawczy, którego realizacja stanowić może przesłankę do kształtowania odpowiedniej polityki społecznej. Tylko tyle i aż tyle.

Po siódme, Brocki zauważa, że polska etnologia, ze względu na krytykowane skądinąd przezeń zjawisko skupiania się na marginaliach, ma, w odróżnieniu od antropologii brytyjskiej czy amerykańskiej, niewielki kapitał społeczny, co sprawia, że ludzie z zewnątrz nie będą się do nas zwracać o opinię w ważnych dla ich życia sprawach. Cóż, chciałoby się powiedzieć, że i w tym rzecz. Chodzi o to, by tę sytuację zmienić, lecz osoby, które usiłują to robić, porównywane są natychmiast do Łysenki! Przy takiej postawie rzeczywiście etnologom pozostanie dalej komentowanie obyczajów i powtarzających się świąt.

Po ósme, Marcin Brocki arbitralnie rozstrzyga, co jest pobudką szlachetną w nauce, a co nie, kiedy pisze, że „powinna dziwić (...) chęć gromadzenia danych pod kątem ich ewentualnej użyteczności w krytyce społecznej, nie tylko dlatego (...), że zanikła zwyczajna, bezinteresowna ciekawość naukowa, ale przez to, iż może zagrozić (...) wolności wyrażania własnych intuicji badawczych” (s. 167-168). Wewnętrzne pobudki zaspokajających „ciekawość naukową” są gwarantem wolności, zaś pobudki, w końcu też wewnętrzne, acz motywowane wrażliwością na inne aspekty świata zewnętrznego niż te, które akurat poruszają Brockiego, stanowią „ideologiczny gorset” (s. 168). Cóż, jeśli ktoś jest prawodawcą, to może tak pisać.

Po dziewiąte, autor sam uderza w mocno zideologizowane tony, kiedy pisze, że tylko pod sztandarami semiotyki antropologia może zmierzać ku świetlanej przyszłości (s. 191). Semiotyka, spełniająca wiele kryteriów naukowości, „wydaje się najlepiej przygotowana do pełnienia roli dojrzałej teorii w antropologii” (s. 192).

Ta ostatnia uwaga pozwala mi przejść do punktów następnych. Z perspektywy wyszkolonego w szkole semiotycznej badacza Marcin Brocki dobrze punktuje słabości orientacji „okultyzujących”. Niemniej, w jego poczynaniach bezustannie wyczuwam chęć nadania antropologii bardziej zwartej postaci i sugestię, że w jakimś sensie sejentystyczny jej charakter miałby to gwarantować, albowiem stwarza on pole sensownego porozumienia. *So far, so good*. W próbie sformułowania solidnych podstaw do rzeczowej dyskusji drażni go jednak bezustannie „choroba niedookreślenia” (s. 193) i stąd być może wynika jego zaciekłość w zwalczaniu „odchyleń od normy”. Nie jestem jednak pewien, czy jest to choroba uleczalna i czy nie jest to po prostu stan permanentny dyscypliny, która w wielości perspektyw badawczych widzi też swą siłę. Jednakże autor znajduje na to panaceum: semiotykę właśnie. Ostatnie dwa rozdziały pracy to panegiryk na jej cześć. Mało w nim argumentów, zaś niezliczone cytaty z dzieł klasyków Nowej Etnologii Polskiej (NEP) – promowanej w naszym kraju trzy dekady temu, ale dla niektórych będącej wciąż nowinką – trącą jednak myszką. Pozwolę sobie dalej stosować ironiczną retorykę: projekt NEP jest, zdaniem Marcina Brockiego, tym, czym był leninowski NEP dla budowy komunizmu w Rosji w latach 20. XX wieku. Wraca, jakby bocznymi drzwiami, problem przyswojenia lektury Foucaulta, przenoszący nas poza zakres rozważań o znaku. Odnieść można wrażenie, że „semiotyczna wizja kultury” pozwala autorowi krytycznie odnieść się do wielu „nowinek”, lecz

jednocześnie nakłada na oczy klapki nie pozwalające wyjść poza te horyzonty. Być może program NEP został „urzeczywistniony”, jak pisze Czesław Robotycki (1995), a jeśli tak, to chwała za to jego autorom, lecz nie jest on przecież wiecznie żywy i aktualny, a ponadto pomija ważny aspekt praktyki, na którym antropolodzy od lat siedemdziesiątych zaczęli się koncentrować (por. Ortner 1984), i Herzfeldowskiego „praktykowania teorii w kulturze i społeczeństwie”. Krótko mówiąc, jest jednostronny. Tym bardziej cenię to, że idąc w ślady Johanna Fabiana Marcin Brocki podkreśla rolę praktyki w badaniu zjawisk kulturowych, w tym także ich semiotycznej interpretacji. Uważam jednak, że przydałoby się więcej uwag na temat teorii praktyki, na przykład inspiracji Pierre’a Bourdieu (2007), co pozwoliłoby umiejscowić te rozważania w szerszym kontekście prądów intelektualnych, a nade wszystko zastosować ją w analizie.

Podsumowując, zgadzam się z Marcinem Brockim, iż antyokultyzm w antropologii jest wysoce wskazany. Niemniej, szerzone przezeń poglądy na temat pansemiotyzmu wszelkiej analizy, która rości sobie pretensje do miana naukowej, oraz o tym, iż antropologia może być apolityczna, są wysoce problematyczne.

LITERATURA

- Bourdieu P.
2007 *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Brocki M.
2008 *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- Czaja D.
2002 *Życie, czyli nieprzejrzystość*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Foucault M.
2000 *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1-2, przeł. T. Komen-dant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Gramsci A.
1950 *Listy z więzienia*, przeł. M. Brahmer, Warszawa: Czytelnik.
- Herzfeld M.
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ortner S.
1978 *Sherpas through their Rituals*, Cambridge: Cambridge University Press.
1984 *Theory in Anthropology in the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History” 26, s. 126-166.
- Robotycki Cz.
1995 *Antropologia kultury – projekt urzeczywistniony*, „Lud” 78, s. 227-243.

