

WOJCIECH PIASEK

Historiografia PRL w antropologicznej perspektywie badań historiograficzno- metodologicznych

Wszyscy zgodzą się co do tego, iż dziś mamy do czynienia w historiografii z pluralizmem interpretacji, który dotyczy nie tylko rzeczywistości naukowej poza granicami naszego kraju. Powszechnie wiąże się to z przemianami w kulturze sygnowanymi m.in. znakiem późnej nowoczesności, płynnej nowoczesności, ponowoczesności.

Późnonowoczesny stan kultury, tworząc dogodne warunki dla odmienności, jedynie ujawnił różnorodność, a nie ją „stworzył”. Podobnie jak współczesna historiografia polska, różnorodna była poprzedzająca ją powojenna historiografia, określana najczęściej jako „historiografia PRL”. Zobaczenie tej różnorodności wymaga podejścia, które nie tylko pozwoli dostrzec odmienność, ale przede wszystkim pozytywnie ją zwaloryzować, traktując jako „naturalną” w obrębie praktyki naukowej. To właśnie z braku możliwości takiego potraktowania odmienności, w przyjętej powszechnie perspektywie jej badań, wynika niemożność ujawnienia jej różnorodności. Konsekwencją tego jest nie tylko zubożony obraz historiografii PRL, ale również ograniczenie rozumienia praktyki badawczej historyków tych czasów. Utrudnia to dokonanie namysłu nad tą historiografią, którą łódzki badacz Rafał Stobiecki określił jako „głębszą refleksję i znalezienie odpowiedzi na pytania: czym była historiografia Polski Ludowej, jaki powinien być nasz stosunek do niej”.¹

W literaturze przedmiotu obrazy historiografii PRL budowane są w ten sposób, iż z jednej strony mamy „interwencje” polityczne, z drugiej – uleganie w mniejszym czy większym stopniu ideologii lub całkowitą od niej niezależność. W świadomej refleksji odbywa się to poprzez przyjęcie perspektywy badawczej, w której badacz skupia się na polityzacji powojennej historiografii, rozumianej w klasyczny sposób jako ideologizacja.² Perspektywa ta, przyjmowana świadomie czy też nie, prowadzi autorów do ogólnych wniosków: niepozbawionego sprzeczności wniosku o jej całkowitej rehabilitacji lub dyskredytacji, jako ideologii koncesjonowanej przez władzę. Zwolennicy pierwszego poglądu, nie bez racji, wskazują przy tym na ideologiczny charakter każdej historiografii, co po-

zostaje jednak w sprzeczności z ich myśleniem o niej jako o nauce. W konsekwencji, zrównując odmienności z ideologią, tak naprawdę wykluczają różnorodność z historiografii jako nauki. Reprezentanci drugiego poglądu, mają również w pewnym stopniu rację, podkreślając autonomiczność poznania naukowego wobec ideologii – wykluczają różnorodność z historiografii jako nauki w podobny sposób, poprzez zrównanie odmienności z ideologią. Wynika to z poruszania się w ramach tożsamyh poglądów na to, czym jest nauka, tyle, że ideologia jest tu jasno przeciwstawiona nauce.³

Podejście do odmienności, jakie znajdujemy w refleksji nad historiografią PRL, ufundowane jest na technokratycznym rozumieniu nauki, przekonaniu, iż to, co dotyczy rozumu, jest akontekstualne i wobec tego neutralne.⁴ Interpretatorzy powojennej historiografii uznają, iż granice praktyki naukowej wyznaczają jedynie techniczne problemy, rozwiązywane przy użyciu odpowiednich metod, które ucieleśniają sobą jakoby ponadhistoryczny rozum i „pozwalają na odnalezienie takich rozwiązań, które nie są «najlepsze w tych okolicznościach», lecz po prostu najlepsze”.⁵ W ten sposób następuje wykluczenie wszelkiej alternatywy w nauce. Radząc sobie z pojawiającymi się odmiennościami, umieszcza się je w polu ideologii i wikła się w sprzeczności lub konsekwentnie przeciwstawia się je nauce i piętnuje jako ideologię.

Zasadniczym, jak sędzę, problemem w podejmowanych badaniach nad historiografią PRL jest takie zmierzenie się z faktem występowania w niej odmienności, w którym wychodzi się poza podział na to, co naukowe i ideologiczne – podział ufundowany na technokratycznym myśleniu o nauce. Mało przydatne są przy tym współczesne ujęcia filozofów i teoretyków historiografii, którzy, odstępując od technokratycznego rozumienia nauki i wskazując różnorodność historiografii, wypychają ją jednocześnie poza działalność naukową.⁶ Można oczywiście zignorować fakt, iż historycy uznają swoją praktykę za naukową, podkreślając choćby jej narracyjny charakter. Nie zmieni to jednak stanu rzeczy w postaci istnienia „wynalezonego” w kulturze euroatlantyckiej obszaru kulturowo-społecznej aktywności zwanego nauką, z którą historycy od XIX w. się identyfikują. Trzeba zatem wypracować taką perspektywę oglądu historiografii PRL, która pozwoli traktować odmienność w ramach myślenia naukowego, jako jej „naturalny” stan. Wiele możliwości w tym względzie daje antropologia kultury.

Spośród poszczególnych wzorów organizujących antropologiczną refleksję wylania się pewien zespół podstawowych przesłanek i założeń, w którym nadrzędne znaczenie ma antropologiczne pojęcie kultury. Stanowi ono potencjał tej dyscypliny dla rozumienia różnych zagadnień związanych z działalnością człowieka, niezależnie od przyjętej szczegółowej jej aktualizacji w postaci teorii kultury.⁷ Szczególnie istotne

w kontekście podejmowanego problemu jest to, iż antropologiczne rozumienie kultury ze swej istoty nakierowane jest na problemem kulturowej odmienności i różnorodności. Dąży jednocześnie do ujawnienia kulturowych osobliwości jako kulturowych różnorodności spotykanych w świecie i ich zrozumienia.⁸ Antropologia przy tym, jak wskazują sami antropolodzy i co potwierdzają w praktyce, rozszerzając swój tradycyjny obszar zainteresowania, jest pomysłem na myślenie nie tylko o mieszkańcach odległych archipelagów, ale i „intelektualistach”.⁹

W przypadku „intelektualnych wiosek” przyjęcie tego pomysłu na przyglądanie się im, oznacza z jednej strony antropologizację nauki jako takiej, mieszczącą się w antropologizacji kultury Zachodu w ogóle, z drugiej antropologizowanie jej konkretnych realizacji. Włączenie własnego kontekstu kulturowego w ramy badań obcokulturowych stanów rzeczy – zmierzające do podważenia jej naturalności – skutkuje m.in. podważeniem naturalności nauki. Co, poza uznaniem jej za „wynalazek” kultury zachodnioeuropejskiej, skłania do wykorzystania antropologii w celu konsekwentnego usytuowania poszczególnych dziedzin nauki w kontekście kulturowym, warunkującym charakter ich ustaleń i procedur dochodzenia do nich. Zagadnienia „epistemologiczne” nabierają w tej perspektywie charakteru zagadnień kulturowych. Dla konceptualizacji historii w kulturze oznacza to potraktowanie jej nie tylko jako formy ludzkiej intencjonalności, ale przede wszystkim formy, która przybiera odmienny kształt w różnych kulturowych kontekstach.

W momencie podjęcia konkretnych badań nad odmiennością w historiografii niezbędne staje się skonkretyzowanie antropologicznego rozumienia kultury i opowiedzenie się za jej szczegółowym antropologicznym modelem. Proponuję odwołanie się do antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza. Antropologia ta, moim zdaniem, pozwala na wyjście poza sensory, jakie nauce nadała nowożytna pozytywistyczna filozofia, wkomponowując ją w obszar kultury dzięki jej interpretatywnej koncepcji, zachowując przy tym fakt jej różnorodności za sprawą koncepcji „wiedzy lokalnej”.

Antropologia interpretatywna pozostaje w zgodzie z nie-klasyczną socjologią wiedzy, która traktuje naukę jako dyskurs usytuowany w kontekście społeczno-kulturowym.¹⁰ Spotkanie jej z tą socjologią może mieć miejsce na polu problemów związanych z relacją epistemologiczną i „lokalną obiektywnością”. Relacja epistemologiczna-poznawcza stanowi podstawę dla zinstytucjonalizowanego poznania naukowego. Jest ona układem, w którym istnieją traktowane jako osobne i względem siebie w zasadzie niezależne: podmiot, przedmiot i wiedza (język). Przedmiotowi przypisywane są „obiektywne właściwości, które podmiot – jeśli będzie postępował właściwie – może poznać, tzn.

znaleźć się w posiadaniu wiedzy prawdziwej. Podmiot przyjmuje, że przedmiot może być poznany, tj. modelowany za pomocą języka. Poznanie zachodzące w obrębie takiego układu ma charakter pojęciowy”.¹¹ Dla osób „należących” do nowożytnej kultury Zachodu i zastanawiających się nad tym, jak poznają świat, zawarty w relacji epistemologicznej sposób poznania jest oczywistością, czymś naturalnym. Postrzegają oni wiedzę jako konsekwencję relacji epistemologicznej, będącej swego rodzaju ontologicznym powszechnikiem świata. Liczne argumenty za tym, iż to, co jest kulturą, zostało tu znaturalizowane i uniwersalizowane zebrał w cytowanej powyżej pracy *Przemoc i poznanie* Andrzej Zybertowicz. W jednym z rozdziałów, korzystając z ustaleń Anny Pałubickiej i Jerzego Kmity, podejmuje problem zmian, które muszą zajść w kulturze, żeby w ogóle doszło do ukształtowania się relacji epistemologicznej.¹² Nie ma, jak sądzę, potrzeby przywoływania tych argumentów, ponieważ są one powszechnie znane. Zaznaczę jedynie, iż postrzegam te zmiany – zachodzące w obrębie myślenia symbolicznego i statusu symbolu w kulturze – tak jak Andrzej P. Kowalski.¹³ W pracy *Przemoc i poznanie* toruński socjolog również przekonująco argumentuje na rzecz lokalnego charakteru obiektywności, osiąganey w ramach relacji epistemologicznej, z racji każdorazowego uzależnienia jej od kulturowej charakterystyki.¹⁴

W refleksji nad nauką, prowadzonej w kontekście antropologii interpretatywnej Geertza – podobnie jak w nie-klasycznej socjologii wiedzy – relacja epistemologiczna ma kulturowy charakter. Jest tak zarówno w wymiarze „ontologicznym”,¹⁵ jak i, co mnie szczególnie w tym miejscu interesuje, w konkretnej charakterystyce. Nauka w ramach interpretatywnej antropologii staje się jedną z form symbolicznego wyrażania. Jest konfrontacją człowieka ze światem, poprzez ustanawianie zawsze lokalnej struktury symbolicznej, co przesądza o obserwowanej w niej różnorodności.

Podejmując problemy mentalnego charakteru kultury oraz kulturowego charakteru umysłu, Geertz zauważa, iż „myśl” w ujęciu dyskursu antropologów pojmowana jest jako akt lub proces myślenia, oraz produkt myślenia. Te dwa sposoby patrzenia na myśl, pierwszy – psychologiczny, drugi – kulturowo-społeczny, spotykają się na gruncie antropologii w ramach problemu jedności i różnorodności myśli ludzkiej. Geertz widzi konieczność ominięcia dylematu: „gdzie kończy się umysł, a zaczyna reszta świata?”, oraz jego odpowiednika: „gdzie kończy się kultura, a zaczyna reszta jaźni?”.¹⁶ Prawdziwa i wymagająca rozstrzygnięcia dla rozwiązania problemu jedności i zarazem różnorodności myślenia nie jest kwestia rodzaju połączenia, – psychologicznego czy społecznego – spinającego świat istniejący w głowie ze światem zewnętrznym, ale potraktowanie poznania, emocji, motywacji, percepcji itp. „jako spraw samych w sobie i bezpośrednio społecznych”.¹⁷

Geertz, odpowiadając na pytanie: „czym jest umysł?”, sięga po argumenty biologiczne, filozoficzne, psychologiczne i proponuje odpowiedź zrywającą z kartezjańskim modelem ducha w maszynie.¹⁸ Myślenie jest zasadniczo aktem jawnym, publicznym, a „umysł” dla naszego antropologa to pojęcie oznaczające „pewną grupę umiejętności, skłonności, zdolności, tendencji, nawyków; [...] odnosi się ono do pewnego «aktywnego i zawsze gotowego tła, które tylko czeka na to, by zająć się wszystkim tym, co tylko zjawia się na horyzoncie». Jako takie nie jest to ani czynność, ani rzecz, lecz zorganizowany system skłonności i tendencji, który zostaje zmanifestowany poprzez pewne czynności i rzeczy”.¹⁹ Zdaniem Geertza żyjemy w „informacyjnej luce”, między tym, co mówi nam nasze ciało, a tym, co musimy wiedzieć, by funkcjonować. Przestrzeń tę zdaniem amerykańskiego antropologa organizujemy poprzez kulturę nie w sensie ogólnym, lecz poprzez bardzo konkretne jej formy – systemy znaczących symboli. Ludzkość jest różnorodna – stwierdza autor *Wiedzy lokalnej* – w swej istocie, kultura nie jest doczepioną do ludzkiej egzystencji ozdobą, lecz podstawą jej konkretności.²⁰ Symbole stanowią według Geertza zewnętrzne źródła informacji, z których można czerpać kształtujące życie człowieka wzorce, „są pozaosobowymi mechanizmami, umożliwiającymi percepcję, rozumienie, ocenianie i manipulowanie światem”.²¹ Pozbawione tych wskazówek zachowanie człowieka byłoby w zasadzie nie do opanowania, „byłoby tylko chaotyczną mieszaniną pozbawionych celów działań i wybuchów emocji, [...] ludzkie doświadczenie nie miałoby praktycznie kształtu”.²² Symbole są nie tylko formami ekspresji, instrumentami czy korelatami naszej biologicznej, psychologicznej i społecznej egzystencji: są jej prerekwizytami.²³

Konceptualizując relację epistemologiczną w perspektywie antropologii interpretatywnej, nasza uwaga zwraca się ku znaczeniom, sposobom, „w jaki [ludzie] nadają sens temu, co robią [...] – przez umieszczenie tego, co robią, w szerszych strukturach znaczeniowych i jak utrzymują lub próbują utrzymać te szersze struktury, organizując to, co robią, w ich kategoriach”,²⁴ co znowu kieruje refleksję na kwestię kulturowego charakteru, mającej tu miejsce kontekstualizacji, i tego jak symbole, dzięki którym takie struktury się kształtują, są podzielane, zmieniane, reprodukowane, narzucane, przekazywane itp.²⁵ Poznanie w ramach relacji epistemologicznej jest więc formą orientacji w otoczeniu; uzyskiwaniem ładu-sensu poprzez ustalenie stałych relacji między światem zdarzeń postrzeganych jako obiekty, a zdarzeniami postrzeganymi jako reprezentacje na drodze „inteligentnego” metodycznego rozumowania.²⁶ Relacja epistemologiczna nadal pozostaje miejscem realizacji i pomnażania wyników poznawczych, z wszystkimi przysługującymi jej czynnościami poznawczymi: jak wnioskowanie, rozumowa-

nie itp., zamkniętych w wykorzystywane metody, nie mówiąc już o motywującej autorefleksji i krytyce. Tytuł, że mechanizmy wiedzy-twórcze z pola relacji epistemologicznej, będąc aktami intelektualnymi, nie są „aktami umysłu” w takim sensie, że – jak pisze G. Ryle – dokonują się za kulisami.²⁷ Uspołecznienie myślenia, mające miejsce w antropologii interpretatywnej powoduje, iż „mechanizmy” relacji epistemologicznej nie pozostają poza kulturą i społeczeństwem.

W antropologicznej perspektywie badań historyograficzno-metodologicznych relacja epistemologiczna nie jest konceptualizowana na sposób filozoficzny, ale w kategoriach kulturowych, stawia więc problem refleksji nad poznaniem w odmiennym kontekście. Można w tym miejscu powiedzieć za Mokrzyckim, iż refleksja filozoficzna „obejmuje [...] krąg zjawisk różnych od tego, który za swój przedmiot ma humanistyczna refleksja nad nauką [...]”. Jest nie tylko bez porównania węższy; występuje – i to jest sprawa zasadnicza – na tle innego systemu poglądów, innej perspektywy poznawczej. *Jest to – ogólnie mówiąc – element innej strukturalizacji świata kultury*.²⁸ Mokrzycki zwraca przy tym uwagę, iż „w pewnym sensie logiczna analiza wytworów nauki jest zajęciem każdego badacza, który stale musi oceniać, krytykować itd. poprawność rozumowania, zasadność wniosków, koherencja koncepcji, słowem logiczne myślenie. Logiczna analiza stosowana w ramach filozofii nauki jest jednak logiczną analizą w mocniejszym sensie, *jest to mianowicie analiza w kategoriach logiki, tj. pewnej dyscypliny* [podkr. W.P.]. Mamy więc tu do czynienia z próbą takiego ujęcia nauki, na jakie pozwala aparat współczesnej logiki. Jest to oczywiście aparat bogatszy niż jego klasyczny poprzednik”.²⁹ Przyjęta antropologiczna perspektywa badań historyograficzno-metodologicznych przejmując zatem fundującą poznanie relację epistemologiczną-poznawczą, na tle której poznanie stało się problemem. Pozostaje ono nim nadal w jej ramach, choć już jako problem innego rodzaju.³⁰

Wskazując na istotową różnorodność kultury, Geertz postuluje konieczność nowego o niej „systemu dyskursu”. Nawiązując do Rorty’ego i jego podziału na dyskurs „normalny” i „nienormalny”, amerykański antropolog pisze, iż właśnie odrzucony dyskurs „nienormalny”, „niestandardowy”, jak go określa, powinien stać się praktyczną metodą życia w sytuacji chronicznego braku jednomyślności.³¹ Dyskurs normalny projektuje sytuację, w której, jak pisze Rorty, „wszystkie pozostałe jeszcze rozbieżności uznamy bądź za «niepoznawcze» czy jedynie werbalne, bądź za tylko chwilowe – dające się usunąć w wyniku jakichś dalszych działań. Istotne jest to tylko, że powinna panować zgoda co do działań, jakie trzeba by podjąć, gdyby spór miał zostać rozstrzygnięty. W międzyczasie [...] uczestnicy sporu mogą godzić się z rozbieżnościami”.³² Niestandardowy dyskurs zaś projektuje sytuację, gdzie

uzgodnione kryteria osiągania porozumienia nie są osią dla mającej miejsce komunikacji. Geertz podkreśla, że w tym wypadku „ocena [...] rozbieżnych poglądów w kategoriach pewnych przyjętych struktur, w których obrębie można je obiektywnie ocenić i proporcjonalnie zestawić ze sobą, nie jest celem organizującym”.³³

Uznanie dyskursu niestandardowego za wyznacznik „nowego systemu dyskursu” nie oznacza rezygnacji z nadziei na porozumienie i powiedzenie o kulturze czegoś więcej. Tyle że, by te nadzieje zostały zrealizowane, należy znaleźć sposób, aby użytecznie opisać ten stan, w którym mamy do czynienia z licznymi gramami kulturowymi. Opisać go w taki sposób, by przyniósł bogate informacje, istotne zarówno dla tych sytuacji osobliwości obserwowanych w historiografii, jak i ich implikacji, odnośnie do tego, jak można myśleć o historiografii jako dyscyplinie naukowej – ogólnym zjawisku w świecie.³⁴ Jest to, jak pisze Geertz, kwestia „mówienia o sprawach nieusystematyzowanych w systematycznych kategoriach, bez niszczenia tej nieregularności”.³⁵

W takiej sytuacji, kiedy nie wiadomo, jak dokładnie opisać otaczającą nas spluralizowaną rzeczywistość i skutkiem tego podjąć systematyczne wyjaśnianie, skazani jesteśmy, zdaniem Geertza, na zwrot hermeneutyczno-interpretacyjny, dający pewne możliwości.³⁶ Musimy dokonywać analiz niestandardowego dyskursu z punktu widzenia pewnego dyskursu standardowego i być nastawieni na kontakt z osobliwościami, które mogą podlegać systematyzacji. Narzędziami, które pozwalają to osiągnąć są: opis gesty i diagnoza, a materiał do analizy stanowią tu antropologiczne przypadki.³⁷

Nastawienie na konkret i różnorodność nie zamyka nam drogi do formułowania uogólniających wniosków dotyczących historiografii jako dziedziny kultury. Abstrahowanie od detali nie jest bowiem jedyną drogą, jaką można przyjąć, podejmując próbę budowania ogólnych wniosków. Poznanie „wszystkiego” na temat różnorodności form „bycia w świecie” oznacza w tej sytuacji poznanie wszystkiego w szczególności, przemieszczanie się między historiograficznymi osobliwościami, poszukując kontrastów i punktów wspólnych z „konkretnym miejscem”, w konkretnym celu i tworzenie przy tym nie tyle całościowych teoretycznych ujęć, ale swego rodzaju „teorii średniego zasięgu”.

Zauważmy, iż w antropologicznej perspektywie badań metodologiczno-historiograficznych, problem stawiany w centrum dominującej perspektywy badań historiografii PRL – relacji między historykami a władzą – jawi się jako problem relacji wizji świata i człowieka historyka, mającej również swoje poza profesjonalne „zastosowanie”, z taką wizją, która legitymizuje władzę. W antropologicznej perspektywie badań historiograficzno-metodologicznych ideologia stanowi system

codziennych znaczeń, w którym jesteśmy zanurzeni, przy czym, jak pisze M. Buchowski: „nieważne [...] czy mamy [...] na uwadze celowo budowane sensy jakiegoś aparatu [...], czy postrzegane jako bardziej spontanicznie kreowane dyskursy”.³⁸ Przeciwwstawienie myślenia ideologicznego i nieideologicznego jest o tyle nietrafne, iż każde myślenie wiąże się z jakimś mniej czy bardziej milcząco przyjmowanym zespołem kategorii, pojęć o charakterze światopoglądowym. W realiach powojennych fakt, iż nasze myślenie z konieczności jest zawsze stronnicze, a zatem ideologiczne w sensie niemodernistycznym, dla części historyków chcących poruszać się w obszarze nauki oznaczało wspieranie władzy, która nie była zainteresowana krytycznym namysłem.³⁹ Dla tych, którzy posiadali odmienne wizje świata i człowieka sytuacja wyglądała podobnie, w tym sensie, iż oni także postawieni byli przed sytuacją, kiedy to władza nie jest zainteresowana krytyką swoich światopoglądowych podstaw. Dotyczy to, podkreślmy, jedynie historyków – naukowców. Oprócz nich obecni byli w historiografii „funkcjonariusze państwowi”, niemający nic wspólnego z nauką, realizujący zapotrzebowanie na naukę „zaangażowaną”, tj. taką, która jednoznacznie popierałaby ideologię i politykę państwa.⁴⁰

Inną kwestią, na którą chciałbym jeszcze na koniec zwrócić uwagę jest fakt, iż badając „przypadki polskie”, („świat historiografii PRL” w przyjętej perspektywie), nie poruszamy się po peryferiach, lecz znajdujemy się w centrum świata historiografii w ogóle, a jego problemy, które podejmujemy, są również kluczowymi problemami świata historiografii w ogóle. Wraz z potraktowaniem umysłu jako zorganizowanego zespołu skłonności i tendencji, który zostaje zmanifestowany poprzez pewne czynności i rzeczy w konkretnym kontekście kulturowym i odrzuceniem na rzecz kulturowego technokratycznego rozumienia nauki, każdy badany przypadek wprowadza nas w centrum problematyki historiograficzno-metodologicznej i ujawnia coś centralnego z naszego naukowego sposobu myślenia w historiografii. Nie da się wyznaczyć historiografii, która zajmowałaby centralne miejsce i byłaby źródłowa dla innych, ponieważ na jej terenie Rozum ujawnił swoje możliwości, prowadząc ją do doskonalszej wiedzy niż innych.

Jako przykład możemy podać analizy twórczości Witolda Kuli i Karola Górskiego, które wzbogacają nie tylko opis historiografii PRL, wskazując na jej różnorodność, ale pozwalają także na pogłębienie obrazu historiograficzno-metodologicznego historiografii w ogóle. Prezentując np. rolę związków polskiej historiografii z antropologią w powojennych jej przemianach, ujawniają złożoność samego procesu antropologizowania historii. Wskazując zaś na odmienne socjologiczne fundamenty tych historyków, odkrywają argumenty za stereotypowością patrzenia na rozwój

historiografii w XX w., w którym wszelkie zmiany, polegające na odejściu od klasycznej historiografii, postrzega się w perspektywie zrealizowanych scjentyficznych projektów modernizacyjnych historiografii. Przyczyniają się one także do rozwinięcia teoretycznego pojęcia uwrażliwiającego antropologizowanie historii.⁴¹

Celem refleksji nad historiografią PRL w perspektywie antropologicznej badań historiograficzno-metodologicznych jest dotarcie do odmienności historiozoficzno-metodologicznych, śledzenie jej różnorodności za sprawą „gęstego opisu”, a także formułowanie diagnoz dotyczących kulturowych ram poznania w historiografii. Chciałbym przy tym podkreślić, iż nie chodzi tu o odrzucenie pracy innych zajmujących się tą samą profesją co ja, tym bardziej dzielenie na antagonistyczne obozy. Zamiarem jest wyznaczenie po prostu innego kierunku rozważań nad historiografią PRL. Kierunku, który, ujawniając różnorodność, otwiera inną niż dotychczasową drogę do jej zrozumienia.

Przypisy

- 1 R. Stobiecki, [Wprowadzenie], [w:] tenże, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale skomplikowana. Studia i szkice*, Warszawa 2008, s. 9. Zob. *Dyskusja wokół książki Rafała Stobieckiego, Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale skomplikowana*, „Kwartalnik Historyczny”, 2009, r. 116, z. 1, s. 103-131
- 2 Taką perspektywę świadomie i w najbardziej interesującym kształcie prezentują prace łódzkiego historyka historiografii R. Stobieckiego. Zob. np. R. Stobiecki, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna*. Zob. także T.P. Rutkowski, *Nauka historyczna w Polsce 1944-1970. Zagadnienia polityczne i organizacyjne*, Warszawa 2007.
- 3 We współczesnej krajowej historiografii konsekwencje osadzenia odmienności w dychotomii nauka – ideologia możemy obserwować w dyskusjach o polityce historycznej, w których często odwoływano się do przypadku historiografii PRL. Nauka służy w nich do bronięcia własnych interpretacji, przedstawianych jako „czysto naukowe” i jedynie słuszne wszystkim pozostałym, które są oczywiście ideologiczne, a więc z gruntu fałszywe, czy też przyjęcia przez historyków roli eksperta dzięki byciu członkiem „république de lettres” zapewniającej pozostawanie poza jakimikolwiek uwarunkowaniami. W. Piasek, *Polityka historyczna i historiografia w antropologicznej perspektywie badań historiograficzno-metodologicznych*, „Zapiski Historyczne”, 2007, t. LXXII, z. 4, s. 93-101
- 4 A. Szahaj, *Racjonalizm, technokratyzm i śmierć polityki*, [w:] tenże, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń, s. 250, 245
- 5 Tamże, s. 245
- 6 Klasykami takiego myślenia posiadającymi licznych epigonów są oczywiście H. White i F. Ankersmit.
- 7 W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 9-12, 173-180; tenże, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- 8 We współczesnych dyskusjach dotyczących antropologicznego pojęcia kultury zgadzam się z argumentami tych, którzy z pojęcia kultury nie rezygnują, widząc jedynie potrzebę jego redefinicji. W.J. Burszta, *Teoria kultury, czyli „dłużej klasztoru niż przeora”*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze*, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiar, Poznań 2001, s. 156-169. Zob. także M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003. W rozdziale zatytułowanym *Etnografia a pojęcie kultury* autor krytycznie prezentuje współczesną dyskusję wokół pojęcia kultury.
- 9 W.J. Burszta, *Antropologia kultury*, s. 12
- 10 Zob. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.
- 11 A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, s. 219. Zob. także. S. Rainko, *Poznanie i determinacja* [wstęp], [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, wyb. A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Raiko, Warszawa 1985, s. 7-35
- 12 A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, s. 209-270
- 13 Zob. A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999; tenże, *Myslenie przedfilozoficzne. Studium z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001.
- 14 A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, s. 127-157
- 15 Mam tu na myśli problem relacji między myśleniem potocznym, „starym miastem” kultury, a jej „przedmieściami” uładzonymi i uporządkowanymi systemami myśli. C. Geertz, *Jak dziś myślimy. Ku etnografii myśli współczesnej*, [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 81-100
- 16 C. Geertz, *Kultura, umysł, mózg – mózg, umysł, kultura*, [w:] tenże, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 253-254
- 17 C. Geertz, *Jak dziś myślimy. Ku etnografii myśli współczesnej*, [w:] *Wiedza lokalna*, s. 158-159
- 18 Zob. C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 19-47. Amerykański antropolog odwołuje się w tym eseju do L. Wittgensteina i G. Ryle’a. C. Geertz, *Zakłócenie spokoju: psychologia kulturowa Jerome’a Brunera*, [w:] tenże, *Zastane światło*, s. 233-251; C. Geertz, *Kultura, umysł, mózg – mózg, umysł, kultura*, s. 252-269; 75-106
- 19 Tenże, *Rozwój kultury a ewolucja umysłu*, s. 78
- 20 C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, s. 65
- 21 C. Geertz, *Ideologia jako system kulturowy*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur*, s. 247
- 22 C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, s. 65
- 23 C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, s. 68-69
- 24 C. Geertz, *Wiedza lokalna. Fakty i prawo w perspektywie porównawczej*, [w:] tenże, *Wiedza lokalna*, s. 185
- 25 Tamże, s. 186
- 26 Por. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, s. 209
- 27 G. Ryle, *Czym jest umysł*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970.
- 28 E. Mokrzycki, *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*, Warszawa 1980, s. 56

²⁹ Tamże, s. 88. Por. W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 18-20

³⁰ J. Niżnik, *Pogranicza epistemologii*, [w:] *Pogranicza epistemologii*, red. tenże, Warszawa 1992, s. 14

³¹ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Fakty i prawo w perspektywie porównawczej*, [w:] tenże, *Wiedza lokalna*, s. 219

³² R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 282

³³ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Fakty i prawo w perspektywie porównawczej*, s. 218

³⁴ Tamże, s. 219

³⁵ Tamże.

³⁶ M. Brocki, *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław 2008, s. 115-160

³⁷ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, s. 17-47

³⁸ M. Buchowski, *Z ideologią za pani siostra*, „(op.cit.)”, 2006, nr 3-4, s. 7-8

³⁹ W wypadku tych historyków mamy do czynienia z sytuacją, którą doskonale zdiagnozował Buchowski na gruncie polskiej powojennej etnografii, wskazując na zbieżność przesłanek projektu modernistycznego i socjalistycznego. „Nie twierdzą – pisze poznański antropolog – że poszczególni etnografowie kierowali się [...] prze-

ślankami wyłącznie proustrojowymi. Byli raczej podmiotami ideologii modernistycznej w aspekcie poznawczym, a jednocześnie romantycznej. To, że zbiegała się ona w swym najogólniejszym wymiarze z ideologią władzy [...] uznać można życzliwie za kwestię historycznego zbiegu okoliczności”. M. Buchowski, *Fratrie i klany nowoplemienia antropologów w Polsce*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, s. 41-42

⁴⁰ W dalszej części cytowanego w przypisie powyżej wywodu Buchowski dodaje: „nie zapominajmy jednak, iż mieliśmy też do czynienia z przypadkami otwartego oportunizmu i czynnego sankcjonowania ideologii realnego socjalizmu”. M. Buchowski, *Fratrie i klany...* s. 42

⁴¹ W. Piasek, *Niescjentystyczne i scjentystyczne antropologizowanie historiografii – przypadki Karola Górskiego i Witolda Kuli*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, 2008/1 (10), s. 71-88; tenże, *Człowiek – Kultura – Absolut. Pisarstwo historyczne Karola Górskiego*, [w:] K. Górski, *Spoleczne podstawy kultury. Zbiór prac*, red. i przed. W. Piasek, Toruń 2006, s. XI-LXXI; tenże, *Ryszard Mienicki i toruńska społeczność historyków w antropologicznej perspektywie badań historiograficzno-metodologicznych*, [w:] *Ryszard Mienicki (1886-1956). Archiwista i Historyk*, red. W. Chorańczewski, R. Degen, Toruń 2009, s. 37-48



Fot. Jerzy Lewczyński. Z wystawy *Szczeliny codzienności. Zwyczajność. Banalność. Krawędzie pamięci*. Miejska Galeria Sztuki w Częstochowie, 2009.