

JERZY KMITA (1931–2012)

WSPOMNIENIE

MICHAŁ BUCHOWSKI: Profesor Jerzy Kmita a antropologia kulturowa

Mówienie o Profesorze Kmicie inaczej niż Mistrz jest – przynajmniej w moim przypadku, a myślę, że i wielu innych osób – niemożliwe. Był nim pod wieloma względami.

Zacznę od strony najbardziej osobistej. Kiedy studiowałem etnografię, jak się ten kierunek wówczas nazywał, czułem, że studia te nie do końca zaspokajają moje zainteresowania poznawcze. Kiedy rozglądaliśmy się z Wojtkiem Bursztą za „drugim kierunkiem”, szybko doszliśmy do przekonania, że powinno to być kulturoznawstwo, które zaledwie dwa lata wcześniej utworzono na Uniwersytecie w Poznaniu. Złożyliśmy więc stosowne podanie i zostaliśmy przyjęci. Był to strzał w dziesiątkę nie tylko dlatego, że zdobywana tam wiedza wyśmienicie uzupełniała tę wykładaną na etnologii i pozwalała na spojrzenie na antropologię w kontekście refleksji filozoficznej, ale również dlatego, że teoria kultury rozwijana przez Jerzego Kmitę nawiązywała, początkowo jedynie *implicitie*, do ustaleń antropologicznych. Kiedy Profesor, jak go po prostu wszyscy dookoła nazywali, już pod koniec naszych studiów etnograficznych pozwolił nam uczestniczyć w prowadzonych przezeń seminariach dla pracowników i doktorantów, czuliśmy się zaszczytzeni. Było to wyzwanie, a jak się wkrótce przekonaliśmy – przede wszystkim szansa. Rychło zauważyliśmy, że profesor Kmita otwiera się coraz bardziej na etnologię. Wyrazem tego było choćby to, iż w formowanym przezeń Instytucie prace znalazło kilku etnologów (Z. Gierszewski, T. Jerzak-Gierszewska, J. Grad), że jego zainteresowanie pracami antropologów w rodzaju E. Leacha czy W. Goodenougha systematycznie rosło oraz fakt, że bezustannie angażował się w prowadzone przez otaczających go etnologów prace. Rozważania o antropologii i na *stricte* antropologiczne tematy włączane były do tomów redagowanych przez osoby z poznańskiego środowiska kulturoznawczego, w tym także przez Jerzego Kmitę. Jednocześnie nie sposób w kilku słowach oddać, jak wiele Profesor wnosił do – tu mówić już mogę tylko za siebie, choć mniemam, iż podobnie pomagał innym – pisanych przeze mnie tekstów. Dotyczy to zwłaszcza doktoratu, a później habilitacji. Czytał i komentował, podpowiadał, stawiał pytania, naprowadzał na nowe tropy. Maszynopisy pełne były jego odręcznie sporządzanych wskazań, często przenoszonych na odwrotną stronę kartki, gdyż nie mieściły się na marginesach. Uczył zasad postępowania naukowego, konsekwencji myślenia, jasności wyводу. Był więc Jerzy Kmita Profesorem i Mistrzem *osobistym*.

Jak wnosić można z dotychczasowych uwag, był także przewodnikiem po pracach antropologicznych. Brzmi to może paradoksalnie, lecz choć Profesor Kmita daleki był

od wykształcenia etnologicznego, to jego kompetencja filozoficzna i kulturoznawcza instynktownie naprowadzała go na pisane przez antropologów dzieła ważne. Poza wspomnianymi już autorami były to też np. prace C. Lévi-Straussa, M. Godeliera czy R. Feleppy. Oczywiście był to wybór selektywny, taki, który krytycznie (wyłącznie krytycznie!) dawał się zastosować w jego własnej teorii. Odwoływanie się do prac z dziedziny antropologii pozwalało profesorowi Kmicie na formułowanie własnych hipotez. Jedną z nich, płynącą z przemyśleń J. Frazera na temat magii styczności i podobieństwa, a następnie rozwijaną przez R. Jakobsona, Lévi-Straussa i Leacha, była wypracowana wspólnie z A. Pałubicką koncepcja koegzystencji metaforyczno-metonimicznej właściwej myśleniu magicznemu. Bez wątplenia oryginalna i jakże twórczo przetwarza ona istotnie „starą” antropologiczną prawdę o koegzystencji metafory i metonimii, o oscylowaniu myśli ludzkiej między tymi sposobami kojarzenia pojęć. Takie mniejsze i większe ustalenia Jerzego Kmita wielu antropologów polskich starało się wykorzystać. Byłem z pewnością jednym z nich. To Profesor namawiał do uważnej lektury różnych prac, bo, jak zawsze twierdził, jeśli coś czytać, to albo uważnie, albo wcale. Taka pilna lektura mogła stać się asumptem do tłumaczenia danego tekstu, jak to się stało na przykład w moim przypadku z książką Leacha *Kultura i komunikowanie*. Był więc profesor Kmita także Mistrzem i Przewodnikiem intelektualnym.

Powodowana własnymi zainteresowaniami sympatia dla antropologii i pragnienie współpracy z przedstawicielami tej dyscypliny doprowadziło także do powstania środowiska antropologów związanych z kręgiem naukowym Jerzego Kmita i ukształtowanych przez jego teorie dotyczące rozwoju nauki i teorię kultury. Pojawiła się grupa osób akceptujących ustalenia epistemologii historycznej, która zajmowała się krytyczną interpretacją antropologicznych teorii odnoszących się do takich dziedzin, jak język, religia, magia, obyczaj. Przyjmowała ona, że nauka jest dziedziną kultury, a w związku z tym teorie naukowe są wytworem społeczeństwa i epoki, w której są formułowane; historia intelektualna sprzęgnięta jest ze społeczną. Obrazy wymienionych właśnie zjawisk nie mówią tylko o swym odniesieniu przedmiotowym, ale równie wiele i o tych, którzy te obrazy kreślą, czyli o samych badaczach. I tak, teoria magii bądź religii w społeczeństwach plemiennych, jakkolwiek „naukowa”, jest wyrazem europocentrycznego, mającego swe źródło w tradycji judeochrześcijańskiej pojmowania relacji tych dwóch wydzielanych przez nas sfer światopoglądu. Zastosowane w opisie praktyk kategorie stanowią obraz będący pochodną naszej siatki pojęciowej, niekoniecznie zaś przystają do wyobrażeń opisywanych ludów. Z kolei społeczno-regulacyjna teoria kultury stanowiła podstawę do kreślenia w perspektywie genetycznej (historycznej) i funkcjonalnej stanu praktyki danego społeczeństwa – np. wspomnianego obyczaju. Zbliżała ona, wypracowane właściwie niezależnie, ustalenia szkoły poznańskiej do teorii praktyki P. Bourdieu i determinacji strukturalno-funkcjonalnej w rozumieniu strukturalnych marksistów w rodzaju Godeliera i M. Sahlinsa. Śmiało można skonstatować, że zaistniał w antropologii polskiej odrębny nurt, który nazwać można wręcz „szkołą Kmita”, tzn. nurt pozostający pod wpływem jego teorii, który do dziś znajduje swe kontynuacje, czy to w postaci refleksji o kulturze i nauce, czy w pracach mieszczących się w nurcie krytyki kulturowej. Jest więc Jerzy Kmita Mistrzem i Przewodnikiem dla całej *szkoły antropologicznej* w Polsce.

Profesor Kmita zawsze skromny, w kontaktach z innymi wręcz nieśmiały, służył pomocą nie tylko w kwestiach merytorycznych. Zawsze wyciągał pomocną dłoń w sprawach związanych z życiem akademickim. Doradzał, pisał rekomendacje, udzielał wsparcia. Był wzorem przyzwoitości i postawy *akademickiego* Mistrza.

WOJCIECH J. BURSZTA: Myślenie Kmitą

Neoliberalna koncepcja nauki, jaka miłościwie panuje nam ostatnio w świecie zorganizowanych praktyk poznania, niemal całkowicie eliminuje z życia uniwersyteckiego figurę „Mistrza”. Tym samym do historii przechodzi także pojęcie szkół naukowych i twórczych środowisk skupionych wokół wybitnych postaci, które proponują rozbudowane modele analizy czy interpretacji rzeczywistości. Owa fundamentalna zmiana dotyczy przede wszystkim nauk społecznych i humanistycznych. Dzisiaj liczy się „wydajność”, polegająca na umiejętności zdobywania grantów, dla której warunkiem *sine qua non* nie jest jakaś spójna wizja poznawcza, ale raczej pragmatycznie motywowane „wstrzelenie” się w problematykę, czego efektem będzie możliwość realizowania badań, zwykle całkowicie abstrahujących od epistemologicznych i teoretyczno-metodologicznych fundamentów wyznaczających pole możliwych dociekań. *Publish or perish* to hasło na teraz, skutkujące także jego wariantem „kto ma grant, ten ma pieniądze i punkty”. A myślenie?

Miałem to wielkie szczęście, że los zetknął mnie, jeszcze w latach siedemdziesiątych, z profesorem Jerzym Kmitą, który reprezentował zupełnie inną wizję nauki. Dzięki niemu nadal wierzę, że humanistyka mądrze pomyślana może pełnić funkcję „czysto” poznawczą, a teoria i metodologia służą nie tylko temu, aby przywoływać je jako ornament w badaniach empirycznych, ale formują korpus przekonań, których warto bronić jako propozycji oświeclających teren, na który udajemy się w poznawczej penetracji. Tylko wówczas humanistyka może także sprawdzić się edukacyjnie, praktycznie i światopoglądowo. Nie jest, moim zdaniem, przypadkiem, że tzw. szkoła poznańska – najpierw metodologiczna, później związana ze społeczno-regulacyjną koncepcją kultury Kmita, rodziła się i dojrzewała mniej więcej w tym samym czasie, gdy w Birmingham kształtował się profil *cultural studies* spod znaku S. Halla i jego uczniów. Były to jednak dwa jakże różne pomysły na uprawianie kulturoznawstwa, choć obie inspirowane myślą Marksowską.

W latach moich studiów kulturoznawczych (byłem słuchaczem pierwszego rocznika tego nowego kierunku), a później na seminariach doktorskich Mistrza krytycznie przyswajaliśmy sobie tradycję niemieckiej filozofii antynaturalistycznej, określającej podstawy i sposób uprawiania *Geisteswissenschaften* (w terminologii W. Diltheya), przekształconych później w historyczne *Kulturwissenschaften*. Zracjonalizowanej, za pomocą narzędzi współczesnej teorii nauki, eksplikacji procedur interpretacyjnych stosowanych w humanistyce towarzyszyło wypracowywanie zrębów teorii kultury, formułowanych

najpierw w trybie metodologicznym, a później przedmiotowym. Tutaj pomocna stała się antropologia społeczno-kulturowa i jestem dumny, że „podpowiedziałem” Kmicie właśnie ten trop, omawiając na jednym ze spotkań seminaryjnych ideacyjną teorię kultury W. Goodenougha, która stała się inspiracją dla sformułowania dojrzałej postaci społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. W taki oto sposób zrealizowała się zasada kierująca fenomenem daru – *do ut des*. Nauczyłem się bowiem „myśleć Kmitą”, a on – zwrótnie – dał mi poczucie, że sam mogę także przyczynić się do poszerzenia pola kulturoznawczego, wyzyskując własne kompetencje antropologiczne. Kolejnym tematem, który pozwolił na taką wzajemną wymianę perspektyw, była problematyka relatywizmu kulturowego, skutkująca później Kmitowską koncepcją „relatywizmu przez małe r”, zrodzoną z dyskusji z R. Rortym i właśnie tradycją antropologiczną, którą z kolei sam starałem się oświetlić. I tak dalej, i dalej, o czym piszę szerzej w tekście *Jerzy Kmita – inspiracje*¹.

Nie pora jeszcze na zasadnicze rozliczenie z rolą Jerzego Kmity dla polskiej humanistyki (a stanie się to z pewnością), a także dla mnie samego, który – jak wspomniałem wcześniej – nauczyłem się myśleć teoretycznie, idąc tropami podpowiedzianymi przez mojego Mistrza. Dzisiaj jednak, ledwie pół roku po Jego śmierci, mam wszakże pewność, że uczestniczyłem, dzięki Niemu, w największej przygodzie naukowej mojego życia; co więcej, w obliczu komercjalizującej się i nastawionej na wydajność humanistyce dzisiejszej, dzięki Niemu jestem w posiadaniu bezcennego skarbu, jakim jest umiejętność unikania tego, co nazwałbym anoreksją teoretyczną. Ta ostatnia polega na maksymalnym ograniczaniu możliwych dociekań po to, aby być skutecznym tam, gdzie ta skuteczność jest wymagana, a więc doraźnie i „interesownie”. Anoreksja teoretycznych podstaw poznania, jaką preferuje neoliberalnie regulowana praktyka naukowa, często zabija pasję i prowadzi do destrukcji umiejętności krytycznej refleksji pojęciowej. Jak się jednak okazuje, w ostatnich latach mamy do czynienia ze swoistym renesansem takiego myślenia, które konsekwentnie prezentował Jerzy Kmita. Mam na myśli jasno werbalizowany postulat „odnowy” tej gałęzi wiedzy poprzez nadanie jej bardziej teoretycznego i zdyscyplinowanego charakteru. Kulturoznawstwo wraca do teorii krytycznej, będąc teraz głosem sprzeciwu przeciwko neoliberalnej wizji społeczeństwa, w którym liczy się przede wszystkim rynek. Wymieńmy tylko trzy ważne prace z tego nurtu. Pierwszą jest praca zbiorowa *The Renewal of Cultural Studies*, zredagowana przez P. Smitha, dwie inne to autorskie projekty krytycznych i politycznie zaangażowanych studiów kulturowych: *Why Voice Matters. Culture and Politics After Neoliberalism* N. Couldry’ego i *Cultural Studies in the Future Tense* L. Grossberga². Tym, co łączy je wszystkie, jest wyraźne dystansowanie się od optymistycznego poglądu, że kultura, zwłaszcza popularna, to sfera wolności, którą trzeba pielęgnować i ustanowić terytorium „wymykania” się mechanizmom rynkowym; teraz raczej wraca się do projektu studiów kulturowych

¹ Tekst ukaże się w najbliższym numerze „Przeglądu Kulturoznawczego” w roku 2013.

² *The Renewal of Cultural Studies*, red. P. Smith, Philadelphia 2011; N. Couldry, *Why Voice Matters. Culture and Politics After Neoliberalism*, London 2011; L. Grossberg, *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham–London 2010.

R. Williamsa³, że ich zadaniem jest przede wszystkim maksymalne poszerzanie wizji demokracji, ale nie na zasadzie promowania kulturowego populizmu, lecz budowania krytycznej refleksji nad zagrożeniami płynącymi dla wolności ze strony fundamentalizmu rynkowego. Studia kulturowe stają się studiami krytycznymi nad neoliberalnym dyskursem o kulturze, a w ich ramach refleksja nad popkulturą schodzi na dalszy plan. Zapytajmy w tym kontekście, czy nie przed taką sytuacją ostrzegał Kmita, pisząc przed laty: „Tak długo nie należy oczekiwać jakiegoś zasadniczego, merytoryczno-poznawczego rozwoju tej dziedziny wiedzy [humanistyki – przyp. W.J.B.], jak długo nie uformuje się zapotrzebowanie społeczne na jej ściśle teoretyczne, obejmujące całość rzeczywistości społecznej, rezultaty badawcze. Do tego momentu natomiast w obrębie humanistyki będzie zapewne panować nadal albo coraz bardziej wyrafinowane, przy użyciu coraz to bogatszych środków logiczno-matematycznych – reformułowanie znanych dobrze truizmów doświadczenia społecznego, albo też – druga możliwość – publicystyka – niejednokrotnie z pewnymi ambicjami artystycznymi”⁴.

W mojej książce *Świat jako więzienie kultury* wyzyskałam tę diagnozę, przenosząc ją na pole teorii kultury. Oto bowiem, kiedy otworzymy wydane w roku 2007 polskie tłumaczenie podręcznika brytyjskich *cultural studies*, bez trudu znajdziemy potwierdzenie obaw o niebywały ekspansjonizm, bałagan i brak teoretycznych ram w badaniach nad kulturą. Autorzy książki dekretują, że zakresy znaczeniowe pojęcia kultury są tak zróżnicowane, iż mogą ono obejmować „Szekspira, ale także komiksowego Supermana, operę, ale także futbol amerykański, problem, kto zmywa naczynia w domu, ale także strukturę urzędu Prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki”. Co więcej, „Istnieje coś takiego, jak kultura twojej ulicy, twojego miasta, kraju, ale kulturę znajdziemy też na drugim krańcu świata. Dzieci, nastolatki, dorośli i emeryci – wszyscy oni mają własne kultury, zarazem jednak mogą uczestniczyć w kulturze wspólnej”⁵. Czy w sytuacji tak ogromnej proliferacji sensów pojęcia kultura warto się nim w ogóle posługiwać? Jerzy Kmita w swojej ostatniej przed śmiercią książce powrócił do swojej idei budowania poważnego kulturoznawstwa jako trzonowej dyscypliny humanistyki zintegrowanej. Zaproponował tedy coś, co stoi w opozycji do dominujących (do niedawna!) trendów w studiach kulturowych, a więc zachęca do poszukiwania owej wspólnej płaszczyzny, a nie do budowania kolejnych podziałów opartych na przesłance, że kultura tworzy nade wszystko „różnice” i tylko one w istocie się liczą. Dla autora szkicu *Kultura*, pomieszczonego w *Konieczne serio ironisty*, dwa względy decydują o tym, dlaczego odpowiednia charakterystyka pojęcia kultury jest tak ważna, że nie należy bezkrytycznie przyjmować i stosować takich rozumień, często intuicyjno-potocznych, tego pojęcia, z jakimi mamy powszechnie do czynienia w obrębie hybrydycznych badań kulturoznawczych ostatnich lat. Piszę więc: „Po pierwsze, zastanawiając się sporo czasu nad wywodami rozwijanymi w akademickiej humanistyce, doszedłem do przekonania, że wszystkie one

³ Przywołuje się zwłaszcza późny tekst R. Williamsa: *The Future of Cultural Studies*, [w:] id., *Politics of Modernism: Against the New Conformists*, London 1989, s. 151–162.

⁴ J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 205.

⁵ E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 24.

dotyczą fenomenów mieszczących się w ramach odpowiednio rozczłonkowanej kultury w rozumieniu Goodenougha. Chcąc tedy z sensem uprawiać humanistykę, trzeba operować w tym duchu naświatlonym pojęciem kultury. Po drugie, zdając sobie sprawę z tego, że pojęcie kultury Goodenougha może być w szczegółach interpretowane bez końca, uznałem, że winno się preferować taką interpretację, która zdaje się optymalnie zapowiadać inspiracje donioślejsze dla humanisty i najpożyteczniejsze dla humanistycznej praktyki badawczej, praktyki dostarczającej informacje o nas, o ludziach dziś żyjących, a zarazem myślących o ludziach żyjących już w owej kulturze, najwcześniejszych nawet naszych przodkach⁶.

Kmita nie kryje swojego długu, jaki zaciągnął u antropologów społeczno-kulturowych, nie tylko u Goodenougha, ale szerzej – w inspirowanej ideami niemieckich nauk o kulturze konceptualizacji świata ludzkiej intencjonalności. Jego idea kultury jest na wskroś antropologiczna, i to w klasycznym sensie. Wbrew temu, co możemy przeczytać w pismach niektórych dzisiejszych koneserów zróżnicowania, za jakich uchodzą antropodzy, Kmita nigdy nie uważał kultury za pojęcie podejrzane i mało przydatne. Był stronnikiem i obrońcą takiego rozumienia kultury, które sytuuje ją w sferze wiedzy, przekonań, kodów poznawczych, które w szczególności mogą przyjmować postać sądów normatywnych i dyrektywalnych. Jak to zwykło się onegdaj ujmować w poznańskim środowisku kulturoznawczym – kultura jest rzeczywistością mentalną, która charakteryzuje kategoriałnie wyodrębnione społeczności. Z analitycznego punktu widzenia na jej całokształt składają się zespoły dziedzin techniczno-użytkowych (instrumentalna sfera kultury) oraz kultura symboliczna, którą Kmita woli teraz nazywać „kulturą operowania symbolami”. Kulturę wchodzących w grę społeczności (wspólnot kulturowych) rozpoznaje się i interpretuje z punktu widzenia powszechnie w danej wspólnocie respektowanych/akceptowanych wartości i dyrektyw. Kultura jest realnością *vorhanden*, a więc sferą, w obrębie której jednolicie maksymalizuje się daną wartość w ujednoczony dla niej sposób. Tym samym otwiera się tutaj pole do owych – wspomnianych przez Kmitę – doprecyzowań takiego ramowego ujęcia kultury jako wiedzy w najogólniejszym rozumieniu. Podobnie jak on, nie widzę powodu, dlaczego mielibyśmy rezygnować zarówno z ramowej charakterystyki kultury, jak i z jej szczegółowej interpretacji. Decydują o tym przytoczone wcześniej „dwa względy”, na które powołuje się autor, warto jednak dodać dodatkowy argument na rzecz podobnego myślenia.

Wróćmy na moment do cytatu z rzeczzonego podręcznika kulturoznawczego, w którym jest mowa o tym, że właściwie wszyscy, indywidualnie i zbiorowo, mają jakąś kulturę. Na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury można byłoby powiedzieć: tak jest, o ile jednak uda się wykazać, że każdorazowo mamy do czynienia z pewnym zespołem utrwalonych sądów podzielanych w obrębie społeczności, dla której wyodrębnienia racją dostateczną może być sam fakt, że respektowanie/akceptowanie owych sądów wiąże się z określeniem tożsamości zbiorowej. Jak się bowiem wydaje, ten typ kultury, o którym pisze od lat Jerzy Kmita, to nie co innego, jak głośne dzisiaj (a z historyczno-genetycznego punktu widzenia zrozumiałe) tzw. kultury tożsamościowe, budowane obecnie z pełną świadomością, że mieć kulturę (i grupę przynależności tym samym)

⁶ J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007, s. 48–49.

jest równie ważne, jak mieć adres. Z tego względu nie można traktować jako niedorzecznego przekonania, że istnieć może „kultura twojej ulicy” – o tyle jednak, o ile kultura operowania symbolami w jej obrębie ma charakter ujednoczony i wspólnotowy jednocześnie. Jestem przekonany, że znajdziemy taką wspólnotowo-tożsamościową kulturę na niektórych jeszcze ulicach warszawskiej Pragi, ale próżnym trudem byłoby jej zdiagnozowanie w sercu Manhattanu, zwłaszcza w godzinach pozaurzędowych.

Kultury jako zespoły sądów normatywno-dyrektywalnych dają się rozpoznawać typologicznie, co odpowiada utrwalonej tradycji wyodrębniania społeczności zbieracko-łowieckich, agrarnych (tradycyjnych) i nowoczesnych (industrialnych), też pochodzącej z antropologii, ale w obrębie każdej z takich typologii otwiera się pole do dalszych interpretacji szczegółowych. Jak sobie wyobrażam, dzisiejsze kulturoznawstwo, jeśli nie ma się ograniczać do fajerwerków „różnicowania”, a stać poważną i poważaną dyscypliną humanistyczną, winno starannie przemyśleć status kluczowego dla niej pojęcia kultury w sposób zaproponowany przez Jerzego Kmitę. Jego koncepcja ma wielkie walory analityczno-porządkujące, które sprawiają, że jej potencjał jest ciągle niewyżytkany. Jak wiadomo, składowymi wiedzy o kulturze obejmowanej mianem kulturoznawstwa są bardzo różne sfery działań nastawionych na interpretację – kultury tożsamościowe, sztuki plastyczne, literatura, film, telewizja, media elektroniczne, architektura, „kultura konwergencji” i tak dalej, i dalej. Pogłębia się tendencja do szatkowania i specjalizacji wiedzy, rutynowo jedynie klasyfikowanej jako kulturoznawcza. Kulturoznawstwo sprawia dzisiaj wrażenie dyscypliny wiedzy, której ambicją jest nade wszystko „przylegać” do rozczłonkowanej w ten sposób rzeczywistości. Na tej zasadzie bardzo łatwo zinterpretować kolejną filmową premierę, ale bardzo trudno wyjaśnić fakt, że ludzie zwykli robić pewne rzeczy w ustalony sposób, dokonywać takich, a nie innych wartościowań, mimo iż rzekomo tworzą już wyłącznie „wspólnoty szatniowe”. Namysł nad kulturą w rozumieniu proponowanym przez Jerzego Kmitę stanowi niezbędny punkt wyjścia do refleksji także nad fenomenem metakultur budowanych zwykle w sposób jak najbardziej antropologiczny, zgodny zatem także z propozycjami zarówno Goodenougha, jak i Kmity. Inaczej pozostanie nam zgodzić się z bengalskim przysłowiem, że „nigdy nie wiesz, co zrobi wariat i co zje koza”. Warto zatem ciągle myśleć Kmitą, zwłaszcza jeśli idea kulturoznawstwa krytycznego jest nam bliska.

JAN GRAD

O Profesorze, a wówczas docencie Jerzym Kmicie, usłyszałem po raz pierwszy w semestrze zimowym roku akademickiego 1971/1972 na jednym z wykładów profesora J. Żaka z przedmiotu *Wstęp do archeologii* jako student I roku etnografii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Profesor Żak, omawiając procedury wyjaśniania w archeologii, wymienił nazwisko Jerzego Kmity jako twórcy koncepcji wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego. W semestrze następnym poznaliśmy Jerzego Kmitę,

który prowadził wspólne dla studentów archeologii i etnografii zajęcia (wykład i ćwiczenia) z *Logiki i metodologii nauk*.

Problematyka z zakresu logiki i metodologii nauk uważana była przez wszystkich studentów kierunków humanistycznych za bardzo trudną, co sobie wzajem komunikowaliśmy, zadając sobie, już po pierwszym wykładzie, najważniejsze dla studenta pytanie „Jak to można zdać?”. Przekonywaliśmy się jednak na kolejnych zajęciach, że Kmita wykłada znakomicie i potrafi objaśniać zawiłe dla nas kwestie logiki języka i nauki w sposób dla nas mniej więcej zrozumiały i wszyscy zdaliśmy egzamin „za pierwszym podejściem”.

Okazało się, że zagadnienia metodologii nauk humanistycznych zainteresowały mnie, w związku z czym na konwersatorium metodologicznym na roku IV prowadzonym przez doc. dr hab. T. Kostyrko, na którym rozważaliśmy od strony metodologicznej problematykę naszych prac magisterskich, śmieiej dopytywałem o różnorakie kwestie metodologiczne związane z badaniami etnograficznymi.

Kiedy uczestniczyłem w zajęciach z logiki i metodologii nauk prowadzonych przez docenta Jerzego Kmitę, przez myśl mi nawet nie przeszło, że już za cztery lata, po ukończeniu studiów, będę terminował naukowo pod kierunkiem Profesora w powstałym w 1976 roku Instytucie Kulturoznawstwa UAM, w kierowanym przez Profesora Zakładzie Teorii Kultury i Metodologii Badań nad Kulturą.

Zdobywanie szlifów naukowca pod kierunkiem Profesora było dla mnie niewątpliwie dużym intelektualnym, wyzwaniem i zobowiązaniem.

Podczas pierwszego indywidualnego spotkania z Profesorem w Instytucie otrzymałem zadanie dydaktyczne przygotowania się do prowadzenia ćwiczeń z logiki i metodologii nauk do Jego wykładów oraz sporządzenia programu konwersatorium z przedmiotu *Nieprofesjonalne dziedziny kultury* i zadanie naukowe przedłożenia propozycji kilku tematów przyszłej rozprawy doktorskiej, którą będę przygotowywał pod Jego kierunkiem. Nie pamiętam już wszystkich tematów, które zaproponowałem, poza tym, że po ich przedyskutowaniu pozostał problem strukturalizmu w naukach o kulturze. Wkrótce jednak został zmieniony na „obyczaj a moralność”, ponieważ Profesor uznał, że przedstawiony Mu przeze mnie program wspomnianego przedmiotu dotyczący głównie obyczaju może być dobrym materiałem do opracowania obyczaju ujętego jako dziedzina kultury symbolicznej na gruncie socjopragmatycznej koncepcji kultury.

Koncepcja kultury autorstwa J. Kmity, poza jej fundamentalnymi założeniami, ulegała jeszcze modyfikacji, co miało również kilkakrotnie pewne konsekwencje teoretyczno-metodologiczne dla ujmowania obyczaju i moralności. Były to kwestie wiele razy dyskutowane z Profesorem, a po każdej konsultacji pozostawało sporo kwestii do dalszego rozważenia. Wydawało mi się parokrotnie, że moje ujęcie obyczaju i moralności przybrało już „skończoną postać”, ale wystarczyła drobna na pozór uwaga Profesora, by po jej rozpatrzeniu teoretycznemu zrujnowaniu ulegał określony istotny fragment pracy. To była ta niezwykła umiejętność Profesora wnikliwego dostrzegania pewnych szczegółów, których rozważenie wymuszało zmianę punktu widzenia i przeprowadzenia ponownego teoretyczno-metodologicznego wywodu, by ów szczegół, oznaczający w moim przypadku określone zjawisko obyczajowe czy moralne, z uwagi na swoją „istotę” znalazł właściwe usytuowanie w teoriokulturowym ujęciu obyczaju.

Każdy dostarczony Profesorowi tekst stanowiący fragment pracy, podobnie jak każdy artykuł przeznaczony do druku, był opatrzony wnikliwymi merytoryczno-metodologicz-

nymi uwagami. Do dzisiaj zachowałem w swoim archiwum kilkanaście poślódków już kartek z komentarzami Profesora do pracy doktorskiej i habilitacyjnej. Kiedy niedawno zajrzałem do nich i wczytałem się w nie, doszedłem do wniosku, że i dzisiaj stanowią mogą wskazówki do dalszych analiz w zakresie problematyki obyczaju i uczestnictwa w kulturze.

Jedno z konsultacyjnych spotkań z Profesorem związanych z doktoratem zapamiętałem szczególnie, kiedy w związku z remontem kilku pomieszczeń Instytutu spokojna rozmowa w Jego pokoju była niemożliwa, udaliśmy się na kawę do pobliskiej restauracji. Tutaj Profesor podczas dyskusji zilustrował schematycznie na kilku papierowych serwetkach układ poszczególnych dziedzin kultury, abym „uświadomił sobie aktualną konstrukcję socjopragmatycznego ujęcia kultury”. Nie śmiałem poprosić Profesora o te serwetki, które po naszym wyjściu zostały na stoliku. Kiedy pożegnaliśmy się i Profesor wszedł do taksówki, ja wpadłem do lokalu i wyrwałem dosłownie te serwetki z rąk zbierającej naczynia ze stolika kelnerki, oświadczając jej, że są to bardzo ważne notatki. Jeden ze sporządzonych schematów został zamieszczony później w podręczniku autorstwa Profesora *O kulturze symbolicznej*¹.

Niewątpliwie Profesor Jerzy Kmita ukierunkował moją naukową drogę. Mimo uzyskania samodzielności naukowej, potwierdzonej dyplomem doktora habilitowanego, wiele razy udawałem się do Profesora po naukowe wskazania w rozważanych problemach. Profesor słuchał, zadawał pytania i głośno rozważał kwestie, by wskazać pewne możliwości rozstrzygnięć. Zatrzymawszy się w analizie naukowych problemów nad ich zawikłanymi zagadnieniami, zgłaszałem się do Profesora.

Kiedy po pogrzebowych uroczystościach wspominaliśmy Profesora na spotkaniu w Instytucie Kulturoznawstwa, nikt się nie zdziwił, gdy z grona uczestników padło stwierdzenie, że z chwilą odejścia Profesora utraciliśmy poczucie pewności w naszych dalszych naukowych ustaleniach. Mieliśmy bowiem dotąd komfortową świadomość, że za naszymi badaniami stoi niepodważalny naukowy autorytet Profesora. Profesor Jerzy Kmita był i pozostał Mistrzem dla wszystkich, którzy mieli szczęście zdobywać naukowe szlify pod Jego opieką i kierunkiem.

Żałuję, że jako Dziekan Wydziału Nauk Społecznych nie uczyniłem wiele dla upowszechniania filozoficzno-kulturoznawczej myśli Profesora Jerzego Kmita. Na 30-lecie WNS w 2005 roku planowałem konferencję naukową dotyczącą dokonań poznańskiej szkoły metodologicznej. Profesor odniósł się do tego pomysłu z pewną rezerwą ze względu na niemożliwość uczestniczenia w takiej sesji profesora L. Nowaka z powodu jego poważnej choroby. Pomysł zatem upadł. Udało się tylko wydać monografię Profesora *Konieczne serio ironisty*² oraz z inicjatywy profesor Kostyrko wybrane teksty popularnonaukowe metodologicznej szkoły poznańskiej z poznańskiego miesięcznika „Nurtu” i kwartalnika „Sztuka” pod tytułem *O sztuce i jej poznawaniu*³, które nie straciły nic ze swej badawczej aktualności. Z okazji ukazania się tej książki odbyło się spotkanie autorów zamieszczonych w niej tekstów. Powziąłem wtedy myśl o cyklicznych spotka-

¹ J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.

² Id., *Konieczne serio ironisty*, Poznań 2007.

³ *O sztuce i jej poznawaniu*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008.

niach grona seniorów poznańskiej szkoły metodologicznej, obdarzając grono mianem Klub Seniorów Poznańskiej Szkoły Metodologicznej. Niestety odbyły się jeszcze tylko jedno takie spotkanie. Wspominano na nich różne fakty i epizody z dziejów Szkoły, ale również dyskutowano na różne naukowe tematy. Miło było popatrzeć na skupionych Seniorów Szkoły, słuchających z uwagą tego, co Mistrz prawił, jak za dawnych lat.

Szczególnie sobie cenię spotkania z Profesorem w Jego domu, związane z przygotowaniami publikacji z okazji Jego Jubileuszu 80. urodzin i nadaniem Profesorowi przez Senat Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu wyróżnienia *Palmae Universitatis Studiorum Posnaniensis*. Przewijały się w nich wątki biograficzne (opracowywałem bowiem życiorys akademicki Profesora) i dotyczące życia naukowego w Polsce w ostatnich kilkudziesięciu latach oraz analizy interesujących nas problemów badawczych.

Ubolewam, że naukowe dokonania Profesora, Jego myśl metodologiczna i kulturoznawcza nie znajdują obecnie szerszego odzwierciedlenia w badaniach humanistycznych. Postmodernistyczne uprawianie humanistyki wysuwające na plan pierwszy jej funkcję światopoglądową i terapeutyczną upodrzędnia jej funkcję naukowo-poznawczą. Profesor strzegł wartości poznawczych nauk o kulturze. Temu służyły badania prowadzone w ramach poznańskiej szkoły metodologicznej i późniejszej – kulturoznawczej, zamienionej przez społeczno-regulacyjną teorię kultury. Istnieje zatem potrzeba upowszechniania dorobku naukowego profesora Jerzego Kmity. To zadanie do zrealizowania przez nas, Jego uczniów.

HENRYK MAMZER: Profesor Jerzy Kmita i archeologia

Mój pierwszy kontakt z profesorem Kmitą to wykłady z logiki dla studentów I roku archeologii, które Profesor prowadził w miejsce emigrującego z Polski prof. J. Giedymina. Na sali wykładowej pojawiał się bardzo szczupły pan, wówczas dr Jerzy Kmita, pytając: „na czym to skończyliśmy ostatni wykład?”, „Na przecinku, Panie Doktorze” – padała odpowiedź z sali i wykład toczył się dalej. Przytoczona anegdota, jaka krążyła wówczas, to możliwie najkrótsza charakterystyka ówczesnego dra Jerzego Kmity. Byliśmy urzeczeni precyzją jego myślenia i matematyczną wręcz konsekwencją wywodu a zarazem przerażeni trudnością w jego przyswojeniu i zrozumieniu przez nas, początkujących studentów. Zanim logikę zaczęliśmy rozumieć, jako niedoświadczeni jeszcze studenci, uczyliśmy się jej na pamięć. W związku z czym egzamin był loterią; w równym stopniu można było dostać stopień bardzo dobry, co niedostateczny, kiedy Profesor nie trafił z pytaniem lub zechciał sprawdzić, na ile rozumiemy to, o czym mówimy. Jednakże wiedzę o sposobach logicznego myślenia dodatkowo starała się ugruntować w nas prof. T. Kostyrko – uczennica i współpracownica Profesora, z którą mieliśmy ćwiczenia.

Obecność Profesora Kmity na polu archeologii przejawiała się w różnej formie. Wskazać możemy tutaj chociażby na fakt odnotowany przez J. Grada, kiedy to właśnie na wykładzie ze *Wstępu do archeologii* jako student I roku etnografii po raz pierwszy

dowiaduje się – jak sam pisze – o „poznańskiej szkole metodologicznej”, której Profesor był współtwórcą oraz o Jerzego Kmity koncepcji wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego. Metodologiczne problemy „szkoły poznańskiej” znajdowały w archeologii uznanie za sprawą prof. J. Żaka, starającego się propagować je w środowisku poznańskiej archeologii; stały się dla niego wzorem do naśladowania. Można by powiedzieć, że swego rodzaju echem „poznańskiej szkoły metodologicznej” był jedyny w Polsce uniwersytecki Zakład Historii i Metodologii Prahistorii na UAM w Poznaniu. Kontakty z profesorem Kmitą owocowały również recenzjami archeologicznych prac doktorskich (D. Minta-Tworzowskiej czy A. Webera). Klimat tamtych czasów sprzyjał pogłębianiu zainteresowań problematyką badawczą uprawianą przez Profesora, lekturą Jego prac, a w końcu także w moim przypadku możliwością udziału w seminariach, które Profesor prowadził dla doktorantów i współpracowników.

Najprawdopodobniej nie mała rolę odegrała w tym względzie studiująca z nami archeologię A. Pałubicka, późniejsza małżonka Profesora. Jej fascynacja myślą i osobowością Jerzego Kmity doprowadziła z czasem do zaangażowania się w problematykę filozofii kultury. Nie było to jednak równoznaczne z całkowitą rezygnacją z archeologii. Myśl profesora Kmity starała się Pałubicka zaszcześcić archeologii, pisząc teksty sytuujące w obszarze filozofii kultury dyscyplinę, którą niegdyś studiowała. To jej doktorantem był zajmujący się dziś archeologią kulturoznawczą (różniącą się zasadniczo od tzw. archeologii wykopaliskowej) A.P. Kowalski, który kontynuuje i twórczo rozwija idee Profesora Kmity. Dotyczy to także programu *Eidolon*, w którego ramach Kowalski wraz z M. Kwapińskim organizowali w Gdańsku doroczne spotkania kulturoznawcze filozofów, antropologów, historyków i archeologów z udziałem profesora Kmity. Wynika stąd, że archeologia miała swój udział w propagowaniu Jego myśli, zwłaszcza Jego idei humanistyki zintegrowanej, chociaż może nie zawsze w takim stopniu, w jakim powinniśmy tego od niej oczekiwać.

Natomiast sam profesor Kmita, niewykluczone, że również za sprawą Pałubickiej, nie omieszkał polemiki z jednym z autorytetów archeologii, D.L. Clarkiem, poddając krytyce wprowadzany przez brytyjskiego archeologa w jego *Analytical Archaeology* aparat pojęciowy semiotyki cybernetycznej. Próba Clarke’a – zdaniem Kmity – jest jedną z bardziej udanych prób, stosujących bowiem pogłębiony i uprecyzyjiony sposób rozumowania, dzięki wykorzystywaniu w archeologii zmatematyzowanej aparatury pojęciowej cybernetyki. Stwarza ona możliwość stosowania metod prowadzących do przejrzystej klasyfikacji, systematycznego uporządkowania danych i bardziej precyzyjnego opisu systemu i jego elementów aniżeli w przypadku stosowania potocznego języka humanistyki. Wzbogaca to charakterystykę danego systemu kulturowego. Wzbogaca wszak pod pewnym jedynie względem, względem formalnym. Nie rozstrzyga natomiast – jak twierdzi Kmita – problemów merytorycznych. Porządkując w taki sam sposób populacje minerałów, jak i czynności lub obiekty kulturowe, posługujemy się takim samym w obydwóch przypadkach znaczeniem terminu „informacja”, pojmowanym jako ograniczenie dowolnego zbioru różnorodności. Tymczasem kryteria wyodrębniania owych zbiorów różnorodności mają charakter teoretyczno-merytoryczny, odmienny w obydwóch przytoczonych przypadkach. Nie da się bowiem na podstawie fizykalnego opisu cech stosowanego za pomocą aparatury pojęciowej cybernetyki zdefiniować „informacji” o charakterze symbolicznym, zawartych w obiektach kulturowych. W rezul-

tacie, mimo że tego rodzaju aparatura pojęciowa stwarza ogromne możliwości w zakresie klasyfikacji i porządkowania danych, w gruncie rzeczy poza ów opis, opis fizyczny, nie wychodzi. Merytorycznej teorii (opisu mentalnego), pozwalającej dane wyjaśniać i przewidywać – rzecz jasna – nie zastąpi¹.

W tym oto sformułowaniu tkwi wielokrotnie rozwijana i uzasadniana myśl profesora Kmity, o różnicy między humanistyką a przyrodoznawstwem. Przedmioty materialne – rzeczy, które archeolodzy uznają niekiedy za korelaty, w gruncie rzeczy korelatami kulturowymi być nie mogą; mogą nimi być wyłącznie semantyczne odniesienia przedmiotowe, stanowiące łącznik między przedmiotami a ich nazywaniem. Zaś synkretyzm kultury materialnej (techniczno-użytkowej wg Kmity) i symbolicznej to cecha kultury magicznej społeczeństw będących przedmiotem badania archeologów, nie zawsze jednak przez nich dostrzegana, zwłaszcza wtedy, kiedy główny akcent w archeologicznych badaniach położony jest na kulturę materialną właśnie. Bowiem w badanych przez archeologię społeczeństwach archaicznych kultura materialna zawsze pozostawała w ścisłym, niedającym się rozdzielić związku z kulturą symboliczną. Oto Kmity – ujmując możliwie najkrócej – „krytyka” archeologów roszczących sobie pretensję do miana archeologii jako dyscypliny badającej rzeczy (same w sobie – jak twierdzą) i należącej w związku z tym do zmatematyzowanego przyrodoznawstwa. Wszelkie wobec tego wypowiedzi o tym, że „archeologia jest tyleż humanistyką, co przyrodoznawstwem”, mają wyłącznie charakter roszczeniowy. Wynika stąd, że archeologia jest przede wszystkim humanistyką, nauką historyczną o kulturze, podlegającą tym samym uwarunkowaniom, co przedmiot jej badania, historyczną, ponieważ dotyczy nie tylko zmienności przedmiotu jej badania, lecz również sposobu jego percypowania.

Ten zbyt długi jak na osobistą refleksję merytoryczny wywód podyktowany został faktem, że archeologia pozostawała jakby nieco w ukryciu problemów badawczych profesora Kmity. To, co dotyczyło archeologii, wynikało pośrednio z wywodów Profesora na temat samej humanistyki, humanistyki zintegrowanej. Być może dlatego, że mając w domu za towarzyszkę życia archeologa z wykształcenia, sam oszczędniej na archeologiczne tematy się wypowiadał. Dla mnie wszak zawsze pozostanie mistrzem i autorytetem pod każdym niemal względem. Był czas, że paliłem takie same papierosy, co Profesor, tylko dlatego, że On je palił. Trudno przeceniać, jak bardzo inspirującymi były z nim spotkania zarówno na seminariach, jak też w bardziej kameralnym gronie: w Gdańsku, Ciężeniu, a zwłaszcza w Szadłowicach czy wręcz u Profesorstwa w domu. Najprawdopodobniej nawet nie zdawał sobie sprawy z tego, w jakim stopniu stwarzał (dla mnie osobiście) wsparcie psychiczne, zapewniał poczucie pewności nie tylko w różnego rodzaju polemicznych „starciach” z twardogłowymi mentorami archeologii, lecz przede wszystkim w formułowaniu wypowiedzi i ich uzasadnianiu, na które bez obecności Profesora w mej świadomości nie byłoby mnie stać.

¹ J. Kmity, *Semiotyka humanistyczna wobec tzw. zasady „dostatecznej racji” w badaniach historycznych*, [w:] *Problemy nauk pomocniczych historii*, t. 2, red. J. Szymański, Katowice 1973, s. 7–28.

ANDRZEJ SZAHAJ: Jerzy Kmita. Wspomnienie

Profesora Jerzego Kmitę poznałem w 1976 roku. Rozpocząłem wtedy studia na kulturoznawstwie w Poznaniu, jako student pierwszego rocznika tych studiów. W tym właśnie roku powstał zresztą sam Instytut Kulturoznawstwa UAM, którego profesor Kmita rok później został dyrektorem. Pamiętam, iż przez lata mówiło się po prostu „Profesor” i każdy w instytucie wiedział o kogo chodzi. Legenda, jaką się cieszył, nakazywała przy tym stosownie modulować głos. Wszystko to powodowało, że uchodził za postać trochę nie z tego świata. Aura, jaką roztaczał, powodowała u młodego człowieka fascynację w połączeniu z trwogą. I właściwie tak już zostało do końca naszych wzajemnych relacji. Sprawa to o tyle dziwna, że Profesor był człowiekiem łagodnym, sympatycznym i nader życzliwym. Każdą dłuższą wypowiedź kończył szerokim uśmiechem. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego baczne i nader przenikliwe spojrzenie kazało każdemu zastanowić się, czy przypadkiem nie wygaduje bzdur.

Nie zapomnę egzaminów u Profesora i czterech paczek papierosów leżących w czterech rogach stołu. Profesor ukończywszy jednego papierosa, zapalał już następnego, ani przez chwilę nie przestając słuchać bacznie tego, co się mówi. Papierosy to była jego wielka słabość.

Najważniejsze było jednak to, co mówił i pisał. A były to rzeczy w owym czasie olśniewające swą oryginalnością. Dotyczyły nade wszystko „kultury jako rzeczywistości myślowej”. Otwierał w ten sposób oczy na świat, którego nikt z nas nie dostrzegał, a który wedle jego podejścia był bardziej rzeczywisty niż ów świat twardych przedmiotów, do którego byliśmy tak przywiązani. Wskazywał na to, że to, co zwykliśmy uważać za całkowicie naturalne i niezmienne, jest rezultatem konstrukcji kulturowej, mogłoby zatem być zupełnie inne. Że w naszych sposobach odnoszenia się do świata nie ma niczego koniecznego. Że każda wspólnota kulturowa żyje w swoim własnym świecie, w którego podtrzymywanie wkłada ogromnie dużo społecznej energii. Że wszelkie pozornie uprzywilejowane poznawczo lub aksjologicznie sposoby podejścia do świata, jak nauka czy religia, są takowe jedynie na mocy pewnych okoliczności historyczno-kulturowych. A przy tym wszystkim Profesor starał się z sukcesem zachować z gruntu pozytywistyczną dyscyplinę myślenia, która obca była różnym kierunkom w humanistyce przeżywającym powyżej zasygnalizowane prawidłowości (M. Heidegger, hermeneutyka). Jego wierność etosowi nauki pojmowanej w kategoriach wyjaśniania i prawdy, w połączeniu z fantastycznym wyczuciem specyfiki humanistyki dała w rezultacie jedyną w swoim rodzaju teorię kultury, łączącą ścisłość naukowego wywodu z nietradycyjną radykalnością myślenia. Był też Profesor nader przenikliwym badaczem meandrów owej humanistyki, traktowanej skądinąd zawsze jako integralna całość, znakomicie dostrzegającym jej silne i słabe strony, potrafiącym rozpoznać to, co w niej nowe i ciekawe poznawczo. Jego gust był w tym względzie bezbłędny.

Legendarne seminarium poniedziałkowe, w którym jako doktorant Profesora miałem przyjemność uczestniczyć, gromadziło w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych obiecujących młodych ludzi (m.in. W. Burszta, M. Buchowski, A. Zybertowicz, S. Magala, W. Wrzosek, W. Sitek, J. Sójka, E. Rewers, A. Zeidler-Janiszewska,), zajmu-

jących dziś ważną pozycję w humanistyce polskiej. Jeśli dodamy do tego grono współpracowników Profesora (K. Zamiara, T. Kostyrko, A. Pałubicka, T. Zgółka) czy późniejszych uczniów (m.in. A.P. Kowalski, A. Dobosz), to otrzymamy obraz szkoły myślenia, która na trwałe zapisała się w historii polskiej nauki.

Spotkałem w życiu tylko dwóch ludzi o tak wielkiej przenikliwości intelektualnej, tak odważnie i oryginalnie myślących: J. Kmitę i R. Rorty'ego. O każdym mogę z pełną odpowiedzialnością powiedzieć „Mój Mistrz”. Poczytuję sobie to za wielkie szczęście, iż dane mi było uczyć się od nich, rozmawiać z nimi i cieszyć się ich sympatią. Zawsze pozostaną dla mnie wzorem wspaniałych ludzi, nauczycieli, którzy potrafili łączyć niezwykłą wprost przenikliwość intelektualną i inteligencję z życzliwością wobec ludzi, mądrość z dobrocią. Sztuka to wielka i rzadka. Gdybym choć w części potrafił im dorównać, uznałbym swoje życie za udane.

WOJCIECH WRZOSEK: Doświadczenie czytelnika

Czytanie tekstów Kmity to nauka czytania analitycznego, która gdy wytrwasz, pozostaje na całe życie. Nie ma bowiem rozumienia tekstów filozofa o kulturze myślenia przenikniętej logiką bez nieustannego używania zdolności operacyjnych własnego myślenia. Poddawania ich ciągłemu treningowi w akcie rozumienia. Wydawać by się mogło, że to wystarczy. I tak chyba jest. Jest tak nawet i wtedy, gdy twoja wiedza filozoficzna jest skromna. Logika pytań wymuszanych przez gramatykę wypowiedzi Profesora i tak doprowadzi cię do wiedzy kontekstowej, o którą tu chodzi. Brak kontaktu z narracją filozofa takiego jak Kmita tłumaczy się prosto: za słabo jesteś odczytany.

Czytanie tekstów Kmity to doświadczanie wytwarzania i rozumienia myślenia holistycznego. Zdobywanie umiejętności zamknięcia w jednym oddechu, w złożonym z wtrąceń zdaniu wielu jednocześnie niezbędnych znaczeń. Znaczenia te obwiedzione są komentarzami, dopowiedzeniami, przypomnieniami. I nic tu nie wadzi powtórzenie, to nie jest i tak redundancja, to tylko brak ufności co do zasięgu wspólnego z czytelnikiem języka.

Czytanie tekstów młodego Kmity to wraz z nim metonimizowanie (uziemnianie) metafor, studiowanie starego – to metaforyzowanie metonimii. Młody Kmita to unaukowanie kultury, stary – to kulturalizowanie nauki.

Czytanie tekstów Kmity to pokusa zrobienia słownika. Jednak gdy go zrobisz, to dowiesz się, że w słowniku nie istnieje synonimiczność, króluje bliskoznaczność. Znaczenie wyrażen stabilizuje się w kontekście złożonych struktur języka. Ajdukiewiczowskie znaczenie wyrażenia, a w języku J. Czytanie tekstów Kmity to przeszukiwanie wraz z nim założeń myślenia innych. Spotkają się oni tam, gdzie dalekie prefiguracje ich myślenia do czegoś Kmicie posłużą. Do wyłożenia jego własnych rozwiązań.

Czytanie tekstów Kmity to sztuka odnajdywania konsekwencji logicznych i filozoficznych (kulturoznawczych) stanowisk inspirujących go myślicieli. Wywieść wybitnego myśliciela na manowce jego własnych myśli – to zadanie kmityzmu.

Czytanie tekstów Kmity to sztuka dojrzenia podobieństwa w konglomeracie dziedzin kultury. Wehikułem Kmitowej komparatystyki jest wszechobecna rzeczywistość myślowa, tj. kultura.

Czytanie Kmity to uczenie się języka. Jak go posiadasz, zobaczysz więcej niż inni, także u nich samych.

Kmityzm daje większą szansę na rozumienie Innego. Jest uniwersalizującą względnością kulturową.

Kmityzm daje się porzucić tylko nominalnie, bo jest zbyt zasadniczy filozoficznie...

Kmita pozyskał dla filozofii wielu sympatyków poprzez filozoficzną refleksję nad nauką, w tym nad konkretną praktyką badawczą. Metodologia humanistyki czy metodologia nauk o kulturze to znak firmowy filozofii w wydaniu Kmity.

Takie oto w ciągu jednego posiedzenia złożyły mi się myśli o kmityzmie. Zacząłem od Kmity, a zeszło na kmityzm. O ile nie mylę się, to „-izmu” przydanego do fragmentu nazwiska filozofa użył S. Magala, *enfant terrible* poznańskiego środowiska humanistycznego lat siedemdziesiątych, lat rozkwitu tzw. poznańskiej szkoły metodologicznej. Sławek słusznie wówczas zauważył odrębność myślową Kmity i jego uczniów i sympatyków wobec tychże L. Nowaka czy J. Topolskiego – badaczy tworzących szkołę onegdaj poznańską. Wówczas ów kmityzm brzmiał mi nieco protekcyjnie, a może i trochę efekciarsko.

Niewątpliwie kmityści – a tu już mam na myśli jego wyznawców współtwórców kmityzmu, konkretną grupę osób, jednych – rozwijających doktrynę, drugich – popularyzujących ją, trzecich – już tylko snobujących się na nią. Wielu z nich wyrastało z kmityzmu, albo tylko im się tak wydawało, czy wydaje, wielu porzucało go koniunkturalnie, jak i koniunkturalnie się do niego przystawało.

Styl myślenia Kmity, filologa z wykształcenia, metodologa literaturoznawstwa, filozofa sztuki i nauki, filozofa kultury i w końcu kulturoznawczego interpretatora filozofii.