

ANTROPOLOGIA SYSTEMATYCZNA
I ANTROPOLOGIA HISTORYCZNA
UWAGI NA MARGINESIE ARTYKUŁU HANSA MEDICKA
QUO VADIS, ANTROPOLOGIO HISTORYCZNA?*

WOLFGANG SOFSKY

Pojęcie antropologii jest zgubnie wieloznaczne. Niemal każda subdyscyplina nauk o kulturze i nauk społecznych przywłaszcza sobie jakąś antropologię. Chcąc przydać określone projektowi aurę „fundamentalności”, możemy niemal dowolnie przebieierać w istnej kopalni różnych antropologii. Wkładem historiografii w zagadnienie *conditio humana* jest w pierwszej linii fundamentalne spostrzeżenie, że ludzka egzystencja jest w swej istocie historyczna. Stwierdzenie, że człowiek jedynie przez historię jest w stanie dowiedzieć się, kim jest, stanowi od dawien dawna część wyznania wiary historyzmu. Nie tylko wszakże historię uważa się za prapoczątek wiedzy antropologicznej, ale i samego człowieka uznaje się za byt czysto historyczny. Karmiona nieufnością wobec uniwersalizmu oświecenia, podejrzliwa wobec rzekomo konserwatywnej czy wręcz europocentrycznej rekonstrukcji inwariantów i nieustraszona w swojej nadziei, że warunki życia i sposoby zachowania okażą się zmienne, antropologia historyczna głosi tezę o nieprzewycięzalnie „historycznym charakterze” (*Historizität*) idei, działań, sposobów postrzegania i trybów życia.

Koncepcja ta wydaje się w naukach historycznych tak oczywista, że nie staje się nawet osobnym przedmiotem debaty. A przecież założenie takie jest w swojej istocie równie daleko idące, jak wszystkie tezy dotyczące inwariantów natury

* Pierwodruk: W. Sofsky, *Systematische und historische Anthropologie. Adnoten zu Hans Medicks: „Quo vadis Historische Anthropologie?”*, „Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag“, 2001, t. 9, z. 3, s. 457–461. Redakcja *Rocznika Antropologii Historii* wyraża serdeczne podziękowanie Autorowi oraz Redakcji *Historische Anthropologie* za udzielenie zgody na niniejszy przedruk.

homo sapiens i form jego życia społecznego. Również „historyczny charakter” nie jest wszak niczym innym jak „konstantą” czy „niezmiennikiem” ludzkiej egzystencji.

Teza o „historycznym charakterze” idzie jednakże nierzadko w parze z kontrowersyjnym relatywizmem wartości. Zasadza się on na nagminnym mieszaniu genezy z ważnością. A przecież fakt, że jakaś idea pojawiła się w danych okolicznościach, nie mówi nam zupełnie nic o jej prawdziwości. O prawdziwości danego twierdzenia nie decyduje to, kiedy zostanie przedstawione, ale fakt, czy to, co zostało stwierdzone, istotnie zachodzi. I tak jak spostrzeżenie, że nowoczesne myślenie historyczne jest dzieckiem romantyzmu, nie mówi nic o ważności tezy o „historycznym charakterze”, tak również idei uniwersalizmu nie sposób obalić spostrzeżeniem, że wyrasta ona z europejskiego oświecenia, odrodzenia czy też wielkich religii światowych. Metafora o kobiecości Orientu nie ma, mówiąc na marginesie, nic wspólnego z uniwersalizmem. To, że idee – jakkolwiek byłyby ich natura – służą legitymizacji polityki mocarstwowej i że wspierały niektórych jej wyznawców w gorliwej działalności misjonarskiej i imperializmie kulturowym, również nie jest argumentem przeciwko empirycznej prawdziwości czy też normatywnej ważności tychże idei. To, co zarzuca się uniwersalizmowi, można bez trudu zarzucić także politycznie poprawnemu relatywizmowi kulturowemu. Wiąże się on bowiem z wysoce problematycznymi konsekwencjami kwietyzmu. Jeśli wszak wszystkie praktyki kulturowe uznamy za prawomocne, a wszystkie wartości za równouprawnione, tylko dlatego że wywodzą się z szacowanej tradycji, to nie ma żadnego powodu, dla którego mielibyśmy występować przeciwko karze śmierci, okrutnemu obrzezaniu młodych dziewcząt, rasistowskim czystkom, niszczeniu pomników czy wojennym kampaniom odwetowym. Wyrzuty sumienia związane z europejskim kolonializmem są najwyraźniej marnym oparciem, gdy przychodzi do oceny idei i praktyk kulturowych.

Które cechy i struktury ludzkiej egzystencji są zmienne, a które niezmiennie, jest przeto nie tyle kwestią ideologii, ile teorii i empirii. Nie sposób przecież rozstrzygnąć *a priori*, które koncepcje czasu będą dominować z danym społeczeństwem, czy będą raczej statyczne, czy dynamiczne, chłodne czy gorące. Wielokrotnie wykazano, że istnieją zbiorowości i społeczeństwa, które ani trochę nie interesują się przeszłością, ponieważ żyją w czymś w rodzaju „wiecznej teraźniejszości”. Społeczności tego typu wynajdują swoją przeszłość dopiero, gdy są zagrożone bądź gdy roszczą sobie do czegoś prawo.

Z punktu widzenia metodologii awersja wobec antropologii systematycznej jest tak czy owak nie do utrzymania. Zmianę historyczną można wszak wykazać tylko wówczas, gdy jednocześnie wskaże się treści, których cechy bądź wzajemne odniesienia miałyby się przeobrazić. O przemianie metod produkcji,

stosunków władzy, sposobów postrzegania i myślenia, odczuć fizycznych czy reguł nadawania znaczeń można sensownie mówić jedynie, jeśli ma się jednocześnie jakieś wyobrażenie, na czym z grubsza zasadzają się struktury pracy, władzy, społeczeństwa, a także struktury sposobów myślenia i odczuwania. Owe uniwersalia ludzkiej egzystencji, zawieszane pomiędzy wolnością człowieka a jego naturą, są przedmiotem antropologii systematycznej. Stanowią one podstawowe kategorie odniesienia dla morfologii empirycznej i dla często postulowanych porównań między epokami i kulturami. Jeśli antropologia historyczna chce uczynić coś ponad „przemetkowanie” takich zasłużonych dziedzin, jak mikrohistoria, historia kultury czy życia codziennego, i nie chce zadowolić się jedynie specyficznym odczytaniem etnologii, w której pomija się zarówno funkcjonalną antropologię społeczną, jak i antropologię strukturalną, to nie będzie jej łatwo obejść się bez weryfikacji podstawowych założeń myślowych, które milcząco przyjmuje. Antropologia historyczna pozbawiłaby się swojego wkładu w antropologię w ogóle, jeśli jedynie kontynuowałaby dawną wojnę pozycyjną i głosiła definicję kultury zakrojoną tak szeroko, że traciłaby na tym jej dogłębność. Jeśli bowiem wszystko jest kulturą, to kultura jest niczym. Obawa przed dotknięciem się inwariantów i uniwersaliów jest wobec tego nie tylko bezpodstawna. Zasada się ona ponadto na błędnym wnioskowaniu logicznym i teoretycznym. Jednocześnie zaś marnuje szanse poznawcze i analityczne, które mogłaby wykorzystać właściwie pojmowana antropologia historyczna.

Jeśli mowa o uniwersaliach antropologicznych, to nie oznacza to, że w każdej sekundzie w każdym miejscu globu zachodzi ten sam fakt. W zupełnie niewinnym sensie koncepcja uniwersaliów sprowadza się z początku do tego, że przy pewnych okazjach wytwarzają się i powtarzają określone wzorce, chociaż między poszczególnymi wydarzeniami, stanami i procesami nie zachodzi związek historyczny. By dać kilka przykładów:

1. Podczas halucynacji wyobraźnia ludzka, owo ukryte królestwo nieskończonej kreatywności, operuje, jak się zdaje, przez całe tysiąclecia tymi samymi schematami. Wzory kratek i punktów w jaskini paleolitycznej Pech Merle odpowiadają dokładnie południowoafrykańskim rysunkom naskalnym Buszmeńców i szkicom wykonanym przez ludzi badanych współcześnie w amerykańskim laboratorium studiów nad hipnozą. Nasuwa się godzien uwagi wniosek, że pierwsze kompozycje plastyczne stworzone przez człowieka wydają się dziełami szamanów, albo przynajmniej artystów pozostających pod wpływem środków odurzających.

2. Obrzędy przejścia, znane od dawna procedury uporządkowanej zmiany czy to dotyczącej biografii pojedynczego człowieka, czy życia zbiorowości, przejawiają we wszystkich kulturach bezspornie pewien stały schemat, składa-

jący się z fazy wyłączenia, okresu przejściowego i fazy włączenia, niezależnie od tego, jak różne będą użyte przy tym znaki, gesty, substancje i przedmioty. Schemat ten jest tak sprawny, że znajduje zastosowanie wszędzie – począwszy od narodzin dla społeczności, przez formalną zmianę przynależności grupowej, aż po zakończenie życia. Odznacza się on taką prawidłowością, że dopuszcza stany społecznej anarchii, czasem wręcz zbiorowe orgie, nie zagrażając jednocześnie strukturze społeczeństwa.

3. Wiele form życia społecznego podlega regułom, które znajdują przełożenie w zachowaniu osób działających. Rozmowa, wymiana darów, rywalizacja i walka o miejsce w grupie, plotka, rytuały degradacji, stosunki przedstawicielstwa, tworzenie się oligarchii, hierarchia władzy, zbiorowe akty przemocy – wszystkie te zjawiska charakteryzują się własną dynamiką i to niezależnie od kontekstu, w którym dany proces zachodzi. Owe formy stosunków wzajemnych działają jak społeczne programy, inicjowane i podtrzymywane przez ludzkie zachowanie.

Ponieważ poczynania ludzi na ogół sięgają dalej, niż to sobie uświadamiamy, antropologia słusznie czyni, odstępując od wszelkiego antropocentryzmu. O miejscu człowieka w kosmosie dowiedzieć się można czegoś wyłącznie wówczas, gdy porzuci się wyobrażenie, że ludzie są lub mogą się kiedykolwiek stać podmiotami swojej historii. Człowiek nie jest „panem w swoim domu” ani w swojej duszy, ani w ciele, ani w społeczeństwie, ani w historii. Owa powściągliwość w definiowaniu roli człowieka podążyła drogą, którą przemierzyła wcześniej nauka – od M. Kopernika, przez K. Darwina, K. Marksa, Z. Freuda, aż do współczesnej neurobiologii. Przekonanie, że ludzie samodzielnie panują nad swoimi wyobrażeniami, uczuciami i myślami, swoim zachowaniem i swoimi instytucjami, stanowi jedną z iluzji antropologii zorientowanej na działanie i praktykę. Nawet rewolucje, owe okresy wzmożonej, nieskrępowanej ludzkiej działalności, pociągają za sobą na ogół skutki stojące w sprzeczności z zamierzeniami ich uczestników. Również antropologia historyczna nie może już w tym momencie zignorować przekonania, że większość wydarzeń społecznych stanowi niezamierzony rezultat własnego czy też cudzego zachowania i że wydarzenia te „przytrafiają się” człowiekowi. Centralny temat antropologii, życie i bytowanie ludzi, nie mógłby w ogóle zostać postawiony, gdyby na kulturę, społeczeństwo, politykę i gospodarkę składały się przede wszystkim rozmyślnie działania, a nie formy, obiektywizacje i przymusy. Należy przeto przestrzec także przed równie wypraną ze znaczenia, co niejasną ideą „konstruktu społecznego”. Sugeruje ona, że świat społeczny stoi do dyspozycji ludzkiej woli i fantazji. Jednakże historia wyobrażeń o ciele nie jest historią ciała, historia dyskursu o homoseksualizmie nie jest historią homoseksualizmu. Badanie pojęcia emocji w epoce wiktoriańskiej stanowi wkład w historię idei, nie zaś w historię uczuć, jeśli tego rodzaju stany poruszenia w ogóle mają historię.

Antyesencjalistyczna polemika przeciw uniwersaliom przesadnie ułatwia sobie zadanie, lekceważąc wartość, jaką dla historii mają krytykowane koncepcje. Zbiurokratyzowane i scentralizowane państwo z pewnością nie jest w dziejach bytem uniwersalnym, ale nie stanowi ono przecież również jednego jedynego wzoru europejskiej nowoczesności. Podstawowe struktury władzy, takie jak przedstawicielstwo czy koalicja, pojawiają się przy tym we właściwie wszystkich znanych społeczeństwach, również w luźnych i pozbawionych jasnego przywództwa społecznościach plemiennych. Rodzina nuklearna złożona z dwóch lub trzech pokoleń nie należy rzecz jasna do uniwersaliów, należą do nich jednak elementarne związki pokrewieństwa. „Społeczeństwo jako całość” (*Gesamtgesellschaft*) zawierające się w granicach państwa narodowego jest, jak wiadomo, wymysłem XIX w. Pojęcie to upowszechniło się jednak od samego początku w studiach nad zbiorowościami niemającymi nic wspólnego z przynależnością narodową, suwerennością państwową czy jednolitą kulturą. Badanie struktur społecznych za pomocą tak ograniczonej koncepcji nie jest specjalnie dalekowzroczne. Ograniczoność owego staroświeckiego pojęcia społeczeństwa polega nie tyle może na lekceważeniu lokalnego sposobu realizacji procesów mikrohistorycznych, ile na braku podejścia abstrakcyjnego. Ignoruje ono bez ogródek najważniejsze odkrycie współczesnej socjologii, owo królestwo „tego, co pomiędzy” w życiu społecznym, formy działań wzajemnych, logikę funkcjonowania systemów społecznych. Wśród różnorodności życia społecznego społeczeństwo jest tylko jedną – choć naturalnie dość ważną – z jego przejawów.

Antropologia systematyczna, co można tu jedynie zasygnalizować, wychodzi od podstawowych struktur ludzkiej egzystencji, stosunku człowieka do rzeczy, innych osób i siebie samego. Antropologia stosunków rzeczowych (*Antropologie der Sachverhältnisse*) zajmuje się tymi strukturami działania, postrzegania, myślenia i odczuwania, za pomocą których ludzie wychodzą naprzeciw materialnym obiektom otaczającego świata. Zaliczają się do nich zarówno święte obiekty rytuałów, jak i techniki i przedmioty pracy, utensylia życia codziennego, rzeczy służące do używania i do konsumpcji. Do tej kategorii należą również systemy znaków: pismo, obrazy i dźwięki. Rzecz jasna, ontologie kulturowe są zmienne. W niektórych kulturach uważa się, że określone przedmioty mają osobową duszę bądź są zamieszkałe przez duchy, w innych uznaje się je za martwe i nieorganiczne. Jednakże ontologiczne rozróżnienie między osobami a rzeczami wydaje się podobnie uniwersalne jak logiczna struktura podmiotu i orzeczenia, obecna w większości języków, kognitywny schemat porządkujący, jakim jest klasyfikacja czy struktury wiedzy bądź analogiczne operacje „myśli nieoswojonej”.

Antropologia form życia społecznego (*Anthropologie der Sozialformen*) zajmuje się formułami wzajemnych oddziaływań i dynamiką struktur społecz-

nych. W ośrodku jej zainteresowania znajdują się nie tyle indywidualne bądź zbiorowe podmioty działające, ile ich wzajemne stosunki i konfiguracje: w przypadku seryjności – „bycie obok”, w przypadku współpracy – „bycie razem”, w przypadku interakcji – „bycie dla siebie nawzajem”, w przypadku władzy – „bycie pod” i „nad”, w przypadku konfliktu bądź niezgody – „bycie przeciw sobie wzajem”. Podstawowe formy życia społecznego przejawiają, jak się wydaje, niezmiennie i wolne od kontekstu cechy charakterystyczne, niezależne od osób działających. A przy tym wykazują specyficzny tok, zaprogramowany „standardowy przebieg” i procesy systemowe. Przypomnijmy choćby wbudowany w zjawisko przedstawicielstwa mechanizm tworzenia się oligarchii, związane z wieloma typami pogłosek samospełniające się proroctwa, powszednienie władzy opartej na charyzmie czy napięcie pomiędzy „insiderami” i „outsiderami”. Sama nie będąc dyscypliną historyczną, antropologia systematyczna zjawisk społecznych bada nieustannie również struktury czasowe, modele przebiegu i wewnętrzną dynamikę procesów społecznych, by tak rzec: krwiobieg społecznych mechanizmów reprodukcyjnych.

Wreszcie zaś antropologia samoodniesień (*Anthropologie der Selbstverhältnisse*) wychodzi od dwoistej somatycznej egzystencji człowieka, jako ciała w sensie fizycznego przedmiotu (*Körper*) i ciała w sensie obecności podmiotowej (*Leib*). Sposoby poruszania się, procedury uzdrawiające czy nawyki sensomotoryczne stanowią uniwersalne metody osiągnięcia całkowitej instrumentalizacji ciała (*Körper*), która wszakże musi w końcu skapitulować wobec jego oporności. Na drugim końcu skali egzystencjalnych uniwersaliów znajduje się doświadczenie bólu. W różnych kulturach przypisuje mu się wprawdzie odmienną wartość, nie zmienia to wszakże wiele w rozumianym fenomenologicznie poczuciu kruchości fizycznej egzystencji. Antropologia zmysłów ma do czynienia nie tylko ze strukturą postrzegania obiektów zewnętrznych, ale również z cielesnym aspektem uczuć i samoprezentacji (*Selbstgegebenheit*) w akcie widzenia, słyszenia, dotykania czy wąchania. Autoreferencja mentalna obejmuje z kolei wyobrażenia, fantazje, wizje i osądy, które człowiek tworzy w odniesieniu do samego siebie, a także struktury samoświadomości i jej osadzenie w społecznym systemie wzajemności. Można tu odtworzyć całą skalę zjawisk, poczynawszy od obojętności wobec siebie, przez skupienie na sobie, aż po autofiksację. W końcu zaś antropologia samoodniesienia praktycznego zajmuje się technikami, za pomocą których człowiek ukazuje, kim chce być. Mimika i gestykulacja zaliczają się do przedmiotów jej zainteresowania tak samo, jak świadome techniki autoprezentacji, kształtowania pewności siebie i samorozwoju. Pod pojęciem „tożsamości” kryje się zatem szereg odniesień do samego siebie, z których każde wymaga dokładniejszej analizy.

Jest oczywiste, że pomiędzy trzema zakresami przedmiotowymi antropologii systematycznej istnieją liczne powiązania. Praktyczna współpraca lub procesy wymiany tworzą między nimi wzajemne odniesienia, oparte na wspólnych odwołaniach do konkretnych zagadnień. Obraz samego siebie rozwija się i weryfikuje w interakcji z tym, co przypisują nam osoby postronne, budowanie pewności siebie jest możliwe jedynie w oparciu o społeczną niezgodę i dystans. Postrzeganie obiektów materialnych wielokrotnie ewoluowało w związku ze zmianą przyzwyczajeń kulturowych i sposobów prowadzenia obserwacji, praktyka obchodzenia się z czystymi i nieczystymi substancjami idzie w parze ze zbiorowymi fantazjami na temat zagrożeń i tabu. Te kombinacje, powiązania i zależności nie są jednak powodem, by zaniechać analitycznych rozróżnień. Syntezę nieporównanie łatwiej analizować, gdy zna się jej części składowe.

Antropologia historyczna to zgodnie ze swoim statusem przede wszystkim dyscyplina empiryczna, podobnie jak etnologia, nauki społeczne, psychologia empiryczna i fenomenologiczna, biologiczne badania zachowań, archeologia czy paleoantropologia. Czym dla etnologii przestrzeń, tym dla historii jest czas: w obu przypadkach chodzi o arenę działania gatunku ludzkiego we wszystkich jego przejawach. Jak każda dyscyplina empiryczna, antropologia historyczna służy obalaniu i falsyfikacji hipotez teoretycznych. Przysługuje jej tym samym empiryczne prawo weta wobec antropologii systematycznej, lecz nie tylko przez historyczne studium przypadku, ale również przez umocowane teoretycznie badania porównawcze pomiędzy poszczególnymi typowymi konstelacjami. Tak jak etnologii zawdzięczamy odkrycie odmiennych wzorców kulturowych, które w ostatecznym rozrachunku nie okazują się wcale takie obce naszej własnej kulturze, tak po antropologii historycznej możemy spodziewać się dalej zakrojonych ekspedycji w odległe czasy, które pouczą nas, w jaki sposób ludzie stali się i pozostali tym, kim są.

przełożyła Marta Tycner

