

Mateusz Oleksy

"Problem człowieka" w dobie pragmatyzmu

Poza tym nienawidzę wszystkiego, co mnie
jedynie poucza niezmniejszając mojej aktywności
ani jej bezpośrednio nie ożywiając.

Goethe

Nietzsche uderzył we wrażliwy punkt nowożytnych (o których mawiał, że "wynaleźli szczęście"), gdy stwierdził, że człowiek musi zostać przewyżniony^[1]. Jeśli zapytamy "Na rzecz czego przewyżniony ma być człowiek?", zapewne usłyszymy odpowiedź: "Na rzecz nadczłowieka". Ta pochopna odpowiedź nie bierze pod uwagę faktu, że w rozważaniach Nietzschego między normalnego człowieka, tę samozachowawczą istotę, która dąży jedynie do przetrwania, zachowania i pomnożenia gatunku, przyrostu bezpieczeństwa i przyjemności, a nadczłowieka, który pozostaje nierozszyfrowaną zagadką, wkrada się nieproszony intruz, "człowiek ostatni". Jest rzeczą godną uwagi, że "człowiek ostatni" stanie się niebawem, już w pierwszych dekadach dwudziestego stulecia, kategorią opisową. Jest to "człowiek uniwersalny" (*Allemensch*), którego Scheler przeciwstawia "wykoncypowanemu z dystansu wobec masy i wobec wszelkiej demokracji nadczłowiekowi", człowiek, który rodzi się w "epoce zacierania się przeciwieństw"^[2], człowiek totalny (Juenger), dziedzic wszystkich kultur świata, którego nadejście zapowiadał tuż po wojnie Arnold Toynbee.

Kilkadziesiąt lat później Kolakowski, nie dzieląc entuzjazmu Toynbee, słusznie stwierdza, że człowiek, który dziedziczy różne, nieraz wewnętrznie sprzeczne tradycje, nie dziedziczy żadnej tradycji, jest człowiekiem nijakim, czyli barbarzyńcą *par excellence*^[3]. Na ten kontrast między człowiekiem, który *posiada* kulturę, a barbarzyńcą naprowadza nas przecież ironiczny podtytuł *Tako rzecze Zaratustra*, zgodnie z którym jest to książka "dla wszystkich i dla nikogo". Istotnie bowiem książka jest skierowana do owego człowieka ostatniego, "który żyje najdłużej", jako że o nim zazwyczaj mówi^[4], podczas gdy zarazem usiłuje pokazać możliwość *ludzkiej* egzystencji, która przekracza masę i kategorie masowe. Zidentyfikowaliśmy człowieka ostatniego - jest on człowiekiem normalnym doprowadzonym do skrajności normalności, tj. człowiekiem doskonale ujednoliconym, który nie ma żadnej, choćby otwartej, tożsamości. Kim jest nadczłowiek? Można odpowiedzieć negatywnie, że jest on *człowiekiem*, który zniósł w sobie człowieka normalnego. Odpowiedź pozytywna zawiera w sobie niezgłębiony problem. Pozytywnej odpowiedzi miałyby przypuszczać dostarczać doktryna "wiecznego powrotu", która na pierwszy rzut oka restauruje po prostu helleńską koncepcję czasu cyklicznego. Nietzsche wyraźnie zaznacza jednak, przeciw czemu głosi swą naukę: jest nią "duch mściwości", który wyraża się w idei czasu linearnego oraz w pokrewnych ideach postępu, celu, novum itd. Nietzsche, jak zwykle przenikliwy w swych analizach psychologicznych, zauważa, że ilekroć pragniemy novum, zachowujemy się tak, jakbyśmy szukali rekompensaty za to, że nie możemy zmienić przeszłości; nasze nowe dokonania, instytucje, prawa itd. mają wymazać błędy przeszłości. Wyraża się w tym, powiada Nietzsche, awersja do czasu i przemijania. W jaki sposób możliwe jest połączenie doktryny, która zdaje się ustanawiać na powrót klasyczny *nunc stans* (jeśli każde wydarzenie powtarza się w nieskończoność zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości, to czy nie oznacza to, że żadne wydarzenie nie posiada ani przeszłości, ani przyszłości, lecz tylko absolutną teraźniejszość?), z afirmacją czasu i przemijania, pozostaje zagadką.

Wróćmy jednak do "problemu człowieka". Co się kryje za hasłem "przewyżnić człowieka"? Nie chcę wdawać się w dalszą interpretację myśli

Nietzschego. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na fakt, że postulat "przewyciężenia człowieka" zdaje się wyznaczać konstytutywny cel pewnej formy praktyki naukowej, która narodziła się w późnym etapie rozwoju kultury nowożytnej. Mam na myśli antropologię. Jej genezę wyśmienicie oddaje następujący cytat z Kolakowskiego:

Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się - na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna - pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niego wysilek łamania własnego "etnocentrycznego" zamknięcia. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiejkolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju. I chociaż prawdą jest, że wszystkie nauki, przyrodnicze i humanistyczne, albo zrodziły się w łonie kultury europejskiej, albo w niej osiągnęły dojrzałość (w znaczeniu względnym, oczywiście, dojrzałość widzianą z ich dzisiejszego stanu), to jest wśród nich jedna, którą można nazwać nauką europejską *par excellence*, przez treść samą; jest to mianowicie antropologia, to znaczy praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nalogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji (mam na uwadze współczesną antropologię, nie Frazera czy Morgana)[5].

Człowiek twierdzący napotyka człowieka pytającego, pan stworzenia człowieka sokratejskiego, który sam dla siebie jest zagadką, asceza mocy krzyżuje bicz z ascezą myśli. Wszystko to zachodzi w obrębie tej jednostki kulturowej, którą Kolakowski nazywa Europą, szerzej w obrębie Zachodu. Postawę i praktykę Zachodu cechuje dążenie do równowagi między ekspansywną wolą panowania i umiejętnością samokrytycyzmu. Trzeba teraz uściślić, że te dwie strony tak nieodwołalnie zrosły się ze sobą, że w praktyce trudno je oddzielić. Kolakowski najlepiej oddaje ową postawę mówiąc o "odmowie przyjęcia jakiejkolwiek identyfikacji zakończonej", która nie jest przecież równoznaczna z odrzuceniem wszelkiej tożsamości, ani tym bardziej z przyzwoleniem na rozpląnięcie się w pseudo-tożsamości ujednoliconej. W tym świetle należy postrzegać stwierdzenie, że otwarty stosunek do własnej tożsamości stanowi istotę pracy antropologa. Dwuznaczność powołania antropologa, korespondującą z dwuznacznością etosu Zachodu, doskonale ukazuje niedługa historia jego profesji.

Etnografię Frazera i etnografię ortodoksyjną w ogóle, cechuje ekspansywny imperializm kulturowy, który odzwierciedla politykę mocarstw kolonialnych. Za czasów Frazera relacje etnologiczne spełniały funkcję podobną do lunaparków i ogrodów zoologicznych, ukazywały cywilizowanemu światu życie dzikusów, bazując głównie na bogatych, ale chaotycznych świadectwach pośredników, tzw. "informatorów", którymi byli zazwyczaj misjonarze i administratorzy własności kolonialnych. Dlatego przybierały postać eklektycznych kolekcji ciekawostek przedstawionych z krytycznego, niezaangażowanego punktu widzenia, z ewidentną intencją wzbudzenia u czytelników poczucia wyższości technologicznej, intelektualnej i moralnej. Dopiero gdy etnologia postkolonialna, zrewolucjonizowana przez prace Bronisława Malinowskiego, zastąpiła model ortodoksyjny modelem badań terenowych opartych na "obserwacji uczestniczącej", antropologia przyjęła ową "współczesną" postać, o której mówi Kolakowski.

Pojawia się nowa figura uczonego: jest to wyszkolony na uniwersytecie specjalista, który w celu zbadania pewnej grupy etnicznej żyje przez pewien czas (zwykle rok lub dwa lata) wśród tych ludzi, uczy się mówić ich narzeczem, uczestniczy w ich codziennych zajęciach, przygląda się ich praktykom i ceremoniom, po czym przekłada owe bezpośrednie doświadczenia na swój rodzimy język i w naukowy sposób opracowuje całościowy obraz kultury danego plemienia czy szczepu. Radykalnemu przeobrażeniu, bez mała odwróceniu o sto osiemdziesiąt stopni, ulega społeczny wydzźwięk pracy etnologa. Nie utwierdza on już opinii publicznej w przeświadczeniu o wyższości

racjonalnego, naukowego człowieka nad wszelkim innym typem antropologicznym, lecz stara się za wszelką cenę wydobyć specyfikę obcych kultur, stara się skonfrontować zachodnią opinię publiczną z obcym, który nie jest głupszy albo gorszy, tylko inny - stara się więc przede wszystkim przewyżżyć zachodnie przesady na temat "dzikusów" i innych kultur w ogóle.

Niemniej jednak samokrytyczna postawa etnologa nowoczesnego ma równie silne korzenie w "etosie zachodnim", jak ekspansywna i arogancka postawa etnologii starej daty[6]. Kołakowski uczuła nas na fakt, że stawiając na opis i analizę uwolnione od sądów wartościujących, dokonujemy określonego wyboru aksjologicznego. Głosząc etos uniwersalnego otwarcia kulturowego, nie tylko wypowiadamy sąd wartościujący, ale ponadto narzucamy się innym z typowo zachodnią wiarą w samokrytycyzm. Wszak to my, ludzie Zachodu, chcemy łamać nasze etnocentryczne zamknięcie, a nie oni, ludzie, których badamy. Szukamy kontaktu z obcymi formami ludzkiego życia nie dlatego, że owi obcy chcą zaistnieć w naszej przestrzeni kulturowej, tylko dlatego, że my chcemy doświadczyć granic naszego życia i percepcji[7]. Stąd zresztą wynika podstawowa zasada metodologiczna, której etnolog musi być posłuszny. Nie wolno mu posunąć się zbyt daleko w próbie empatycznego wniknięcia w życie obcych, musi zachować minimalny dystans niezbędny do tego, by móc przedstawić ich życie w sposób czytelny dla publiczności zachodniej. O zasadzie tej zapomniał Frank Cushing, który tak bardzo chciał zrozumieć Indian Zuni, że stał się jednym z nich. Cushing, będąc Zuni, nie był w stanie uprawiać antropologii, nie napisał ani słowa więcej[8]. Można by rzec, że sekretem praktyki antropologicznej jest umiejętność zachowania równowagi między uczestnictwem a niezaangażowaną obserwacją.

W filmie Antonioniego *Zawód reporter* jest taki epizod, w którym bohater filmu David Locke (konotacji tego imienia i tego nazwiska nie muszę chyba tłumaczyć), reporter BBC, proponuje afrykańskiemu szamanowi, z którym przeprowadza wywiad, "szczerą rozmowę". Szaman odpowiada "Chcesz szczerzej rozmowy? Dobrze" i kieruje obiektyw kamery na Locka mówiąc "Teraz możemy rozmawiać szczerze". To samo przytrafiło się zachodniej antropologii w najnowszych czasach. Kultury, które jeszcze za czasów Malinowskiego stanowiły jedynie bierny przedmiot obserwacji i przedstawienia, zaczęły mówić we własnym imieniu[9]. W efekcie powstały nie tylko niezachodnie obrazy niezachodnich kultur, ale także niezachodnie obrazy zachodniej kultury. Nie sposób, rzecz jasna, nie zgodzić się z tezą, że fenomen ten stanowi konsekwencję ekspansji cywilizacji zachodniej, rozwoju technologii transportu i komunikacji znoszących dystans i niewiedzę, globalizacji ekonomicznej i politycznej, oraz samej polityki otwarcia kulturowego. Zarazem trudno nie dostrzec, że powstały warunki, w których afirmacja wartości Zachodu jako wartości Zachodu stała się praktycznie i teoretycznie niemożliwa. Z chwilą gdy rewolucja etnologiczna osiąga swój właściwy kres w sytuacji wielokulturowego dialogu, antropologia nie może już potwierdzić się jako "nauka europejska *par excellence*". "W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku etnografia zaczyna się od nieuniknionej konstatacji faktu, że ludzie Zachodu nie są jedynymi, którzy przemierzają współczesny świat"[10]. Ta paradoksalna (w każdym razie z zachodniego punktu widzenia) sytuacja ma wiele aspektów, z których uwagę moją przykuły trzy następujące:

(1) Wraz z relatywizacją, czy wręcz zatarciem, dychotomii w rodzaju "tu/tam", "wnętrze/zewnątrz", "swojskie/obce", etnologia konfrontuje dylemat: jak można wierzyć w obiektywność *naszych* relacji na temat *ich* życia, powątpiewając w obiektywność *ich* relacji na temat *naszego* życia. Etnolog traci owo swojskie wnętrze, do którego mógł powrócić, żeby odzyskać "trzeźwe obiektywne" spojrzenie na formę życia, którą bada. Jak to trafnie ujął Rabinow, komentując prace Clifforda, antropologowie sami zostają potraktowani jako "tubylcy", "informatory", ich zaplecze kulturowe staje się przedmiotem "uczestniczącej obserwacji". Wydaje się więc, że musimy, zgodnie z propozycją Clifforda, uznać, że wszelkie przedstawienia etnologiczne powstają

nieuchronnie na styku różnych interpretacji i mają charakter "fikcji", które w najlepszym razie odzwierciedlają proces tworzenia lokalnej tożsamości i redefiniowania granic lokalnej kultury?[11]

(2) W zaistniałych warunkach, nie da się zdefiniować przekładu międzykulturowego inaczej, niż w terminach, politycznych lub apolitycznych, strategii działania. Komunikacja między reprezentantami różnych kultur jest nieuchronnie uwikłana w stosunki strategiczne, niezależnie od tego, czy są to stosunki dominacji. Jeśli w dodatku przyjąć, do czego skłania się - moim zdaniem - współczesna antropologia, że stosunki władzy odgrywają kluczową, choć często utajoną, rolę w działaniach strategicznych, to pojawia się paląca potrzeba określenia poznania etnologicznego jako typu władzy i uwolnienia tej formy władzy od hegemonii dominujących form władzy, zarówno ekonomicznych, społecznych, jak i naukowych[12].

(3) Obserwujemy rozpad autorytetu zachodniej antropologii, która jeszcze za czasów Frazera czy Schelera dążyła, jeśli nie do uniwersalnej ontologii człowieka, to w każdym razie do całościowego ujęcia zróżnicowania typów człowieka i ich historycznego rozwoju. Po rozpadzie kolonialnego układu sił "niezbędne stało się wyobrażenie sobie świata uogólnionej etnografii"[13], to znaczy świata, w którym niemożliwy jest uprzywilejowany punkt widzenia przekraczający wielogłosowy dyskurs etnologiczny, w którym całościowe ujęcie człowieka stanowi po prostu integralną część przekładu międzykulturowego, będącego jednocześnie procesem globalnym i lokalnym[14].

Nowsza krytyka etnologiczna sprzeciwia się założeniu, że dążenie do "złamania etnocentrycznego zamknięcia" stanowi prerogatywę Zachodu, jego źródłowe doświadczenie, kwestionuje wszelkie próby totalizacji dyskursu etnologicznego (tj. relatywizacji lokalnych przedstawień do ujednoliconego przedstawienia uniwersalnej *humanitas*), neguje samą asymetrię założoną w autorytatywnym monologicznym dyskursie etnologa, który z uprzywilejowanego punktu widzenia "kultury odniesienia" stwarza obraz "innych", określa tożsamość i autentyczność grupy, określa podstawowe elementy i granice ich kultury. "Niezbędne staje się myślenie o etnografii nie jako o doświadczeniu i interpretacji wyodrębnionej "innej" rzeczywistości lecz raczej jako o twórczym negocjowaniu pomiędzy co najmniej dwoma - a zwykle jest ich więcej - świadomymi, politycznie znaczącymi podmiotami. Paradygmaty doświadczenia i interpretacji ustępują dyskursywnym paradygmatom dialogu i polifonii"[15].

Czy jednak tak pojęta antropologia, czy też etno-antropologia, nie jest po prostu zapisem "procesu zacierania się różnic", procesu odróżnorodnienia tożsamości zbiorowej, odhistorycznienia tradycji, czy *człowiek* nie zostaje tu przewyżczony na rzecz masy? Hannah Arendt przekonuje, że charakterystyczną cechą nowożytnej kultury świeckiej nie jest "powrót do świata", lecz koncentracja na własnym ego; jest nią owa "wewnątrzświatowa asceza", o której pisał Weber:

Ludzie nowożytni nie zostali rzućni z powrotem w ten świat, ale w głąb samych siebie. Jedną z najbardziej uporczywych tendencji filozofii nowożytnej poczynawszy od Kartezjusza, i być może jej najoryginalniejszym wkładem w filozofię, stała się wyłączna troska o własne ja, jako coś różnego od duszy, osoby lub człowieka w ogóle, próba zredukowania wszystkich doświadczeń, zarówno tych związanych ze światem, jak i tych, które wiążą się z obecnością innych istot ludzkich, do doświadczeń powstałych w relacji człowieka z sobą samym. Doniosłość odkrycia dokonanego przez Maxa Webera odnośnie źródeł kapitalizmu polega właśnie na pokazaniu, że ogromna, ściśle doczesna aktywność możliwa jest bez jakiejkolwiek troski o świat lub korzystania zeń, że wręcz przeciwnie, jest to aktywność, której najgłębszą motywację stanowi niepokój i troska o ja. Alienacja ze świata - a nie samoalienacja, jak sądził Marks - stała się znamiem epoki nowożytnej[16].

Paradoksalnie, ta strategia "wewnętrznej emigracji", czy też "wewnątrzświatowej ascezy", obraca się przeciwko sobie w miarę rozwoju kultury świeckiej i postępu naukowo-technicznego, przeżywa prawdziwy wstrząs wraz z pojawieniem się form wiedzy, które z braku lepszej nazwy określamy łącznie jako "nauki o człowieku". W drugiej części *Le Mots et les choses* (1964) Foucault mówi o rozpadzie antropologii jako ogólnej teorii człowieka, o zaniku samej postaci Człowieka jako fundamentalnej struktury ontologicznej, w związku z radykalnym przekształceniem natury i struktury poznania nowożytnego, które dokonuje się w dwóch krokach, najpierw, gdy na polu nauk o życiu, pracy i języku, konstytuują się nauki humanistyczne: psychologia, socjologia i językoznawstwo, potem zaś, gdy świeżo ugruntowane pole nauk humanistycznych przebiegają nowe formy poznania *fundamentalnego*: psychoanaliza, etnologia i lingwistyka ogólna. *Ego cogito*, podmiot konstytuujący logiczną przestrzeń wiedzy i metodę poznania, zaglądając w głąb siebie, odkrywa swoje własne granice w nieświadomych procesach biologicznych, ukształtowanej na przestrzeni wieków mowie i aktywnościach społecznych, a tym samym zostaje zmuszony do rozpoznania wewnątrz siebie obecności świata i życia, od których chciał uciec. Podmiot kartezjański rozpada się nie dlatego, że myśl kieruje swoją uwagę na życie, pracę i mowę, lecz dlatego, że myśl rozpoznaje, że jest wielorako uwikłana w coś, co wymyka się świadomości i jednoznacznemu dyskursowi.

Myślący podmiot jest zapewne czystą iluzją. Ale obdarzony wolą podmiot istnieje. Gdyby wola nie istniała, to nie istniałoby również to centrum świata, które nazywam Ja, a które jest nosicielem etyki. [...]

Ja, Ja jest tym, co głęboko tajemnicze!^[17]

Krytyka antropocentryzmu i etnocentryzmu, cecha dystynktywna współczesnej antropologii, jest, być może, jednym z objawów wyczerpania potencjału kulturowego egocentryzmu nowożytnego i charakterystycznej dlań ascezy. U zarania epoki nowożytnej obserwujemy niesłychaną erupcję aktywności ludzkiej. Można tu mówić o odrodzeniu się *vita activa*, choć nowożytna afirmacja działania nie da się pojąć w kategoriach antycznej *praxis*. Hierarchia praca-tworzenie-działanie-kontemplacja nie tyle została odwrócona, co po prostu zburzona. Kontemplacja została uznana za zaprzeczenie życia aktywnego i po prostu znikła z obrazu aktywności ludzkiej. Podczas gdy w dobie batalii o naukę i światopogląd świecki na pierwszy plan wysuwa się wiedza i konstrukcja, w rozwiniętej kulturze naukowo-technicznej aktywność ludzką pojmuje się zasadniczo w kategoriach produkcji^[18]. Widać to wyraźnie u Marksa, dla którego *praxis* oznacza *pracę*, czyli uogólnioną aktywność produkcyjną. Inni myśliciele dziewiętnastowieczni (zwłaszcza Nietzsche) potwierdzają tę samą ogólną tendencję do pojmowania wszelkiej aktywności jako przedłużenia procesów życiowych i do oceniania wszelkiej aktywności w kategoriach przetrwania gatunku i rozwoju biologicznego. Sprowadzono więc sferę praktyczną do pragmatycznej (*praxis* do *poiesis*), zaś ta ostatnia nie ograniczała się do rzeczy użytkowych *sensu stricto*, lecz obejmowała wszystko, czym można było posłużyć się jako narzędziem produkcji, dalej, wszystko, co przyczyniało się do rozwoju gatunku ludzkiego, w ostateczności, wszystko, co - by tak rzec - popychało procesy biologiczne dalej. Miarą *praktyczności* aktywności ludzkiej nie był już stopień, w jakim przyczyniała się do *řpanowania nad światem* (zasada użyteczności), lecz stopień, w jakim przyczyniała się do minimalizacji bólu i maksymalizacji przyjemności (zasada szczęścia), wzgl. do "podwyższenia rangi jednostkowego życia lub gwarancji przetrwania ludzkości"^[19]. Życie stało się probierzem wszelkiej aktywności.

Dopiero gdy *vita activa* utraciła swój punkt odniesienia, którym była *vita contemplativa*, mogła stać się życiem czynnym w pełnym tego słowa znaczeniu; i tylko dlatego, że życie czynne pozostało związane z życiem jako jedynym punktem odniesienia, życie jako takie - wymiana materii między człowiekiem i przyrodą, będąca pracą - mogło uczynnić się i w pełni ujawnić swą płodność^[20].

Krytyka antropocentryzmu, stanowiąca jądro współczesnej antropologii, znajduje odzwierciedlenie w przekształceniu podstawowych figur myśli nowożytnej. Przejściu od antycznego kontemplacyjnego modelu wiedzy do oświeceniowego konstrukcyjnego modelu wiedzy towarzyszyło przejście od substancjalnego dyskursu, który traktował o przedmiotach i ich własnościach, do konstrukcyjnego dyskursu, który traktował o abstrakcyjnych stosunkach i strukturach. Przejście to zgadzało się z założeniem podmiotu jako źródła czynności konstrukcyjnych. Podmiot konstruujący idealne porządku został, by tak rzec, wybity z siodła, gdy konstrukcja została podporządkowana produkcji, ta ostatnia zaś, w dobie przejścia od myślenia mechanistycznego do myślenia ewolucjonistycznego, została pojęta jako funkcja procesów dziejowych i przyrodniczych. Idea wytwarzania, uwolniona od założenia, że produkcja jest tylko zastosowaniem konstrukcji, uderza w samą ideę *homo faber* jako władcy przyrody. Dopóki *homo faber* pojmowany był przez analogię do tradycyjnego rzemieślnika, który wytwarza coś według z góry powziętego planu, wizja człowieka panującego nad przyrodą mogła przemawiać do umysłów ludzkich. Jednakże rola *homo faber*, którego wyhodowała cywilizacja naukowo-techniczna, polega na tym, że uruchamia on pewne procesy dziejowe i przyrodnicze, sam będąc częścią i wytworem takich procesów. Zanim pojęcie procesu zajęło centralne miejsce na scenie myśli nowożytnej, wielu myślicieli, na przykład Kant, mogło uważać spontaniczność, czyli zdolność rozpoczynania procesów, za specyficzną ludzką, duchową moc. Tymczasem w dziewiętnastym wieku, tak pojęta spontaniczność jest, na przykład u pragmatystów amerykańskich, przypisywana nie tylko aktywnościom ludzkim, lecz procesom w ogóle. Człowiek nie może uważać się za pana świata nawet w obrębie swojej aktywności, bowiem skutki jego działań w dużej mierze wymykają się jego kontroli. Co więcej, nie może on uważać się nawet za pana samego siebie, ponieważ skutki jego działań oddziałują, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, na jego własne czynności. Autonomia *homo faber* zostaje, z jego pomocą, zniszczona^[21].

Etno-antropologia usiłuje zerwać z modelem przedstawienia, usunąć indywidualistycznie pojmowany podmiot poznający oraz statycznie pojmowany przedmiot poznania oraz odrzucić racjonalistyczną ideę poznania-myślenia jako fundamentalnej czynności umysłu ludzkiego (a co za tym idzie fundamentalnej aktywności ludzkiej w ogóle). Podmioty kulturowe konstruowane są w procesie przekładu kulturowego jako aktorzy międzykulturowej komunikacji światowej. Wspominałem o tym, że nowożytni odrzucili antyczny ideał kontemplacji na rzecz idei "wiedzy przez konstrukcję". Nie znaczy to jednak, że nie uznali wiedzy za najwyższą formę ludzkiej aktywności. Nawet w najbardziej utylitarystycznych wizjach supremacji *homo faber* zaznacza się dominacja wiedzy nad innymi formami aktywności ludzkiej, choć probierzem wartości aktywności ludzkiej jest jej użyteczność. Tymczasem, charakterystyczne dla *pragmatycznego* nastawienia współczesnej antropologii i krytyki kultury jest odrzucenie założenia, że racjonalność działania ludzkiego polega na tym, iż opiera się ono na wiedzy. Z etnologicznego punktu widzenia, kultura nie jest jakąś "superwiedzą", idealnym systemem norm, które determinują wszelką praktyczną aktywność. Kultura, jako przedmiot badań antropologa, jawi się jako proces tworzenia i niszczenia samoświadomości zbiorowej, jako medium (zarazem scena i materiał) komunikacji międzyludzkiej.

Wszelako Foucault uczula naszą uwagę na fakt, że to rozszerzenie ludzkiej wiedzy, które dokonało się między innymi za sprawą etnologii, choć stawia pod znakiem zapytania nowożytną filozofię świadomości, nie wystarcza do przewyższenia prymatu przedstawienia oraz ściśle z nim związanego subiektywistycznego nastawienia myśli nowożytnej.

Nie wolno więc zapominać, że co raz bardziej zaznaczająca się doniosłość nieświadomości żadną miarą nie osłabia prymatu przedstawienia. [...] przedstawienie nie jest po prostu przedmiotem nauk humanistycznych; jest, o czym przekonał się przed chwilą, właściwym polem, na którym rozgrywają się i wyczerpują się nauki humanistyczne; jest ogólną platformą dla tej formy

wiedzy, bazą, która czyni ją możliwą^[22].

Badania Foucaulta pokazują, po pierwsze, że rozpoznana przez Nietzschego potrzeba "przezwyciężenia człowieka" jest ściśle związana z problemem hegemonii przedstawienia, w każdym razie z epistemologicznego punktu widzenia. Po drugie, że przezwyciężenie hegemonii przedstawienia nie stanowi koniecznej i bezpośredniej konsekwencji *odkrycia* nieświadomości i "gęstego" dyskursu. Nie chcę sugerować, że uwolnić się od wynalazku nowożytnych jest rzeczą łatwą. Ale nie chcę też sugerować, że możliwe i potrzebne jest "przezwyciężenie hegemonii modelu przedstawienia". Czy można tu oczekiwać czegoś więcej, niż uznania, że warunki sensownego dyskursu (np. międzykulturowego), nie są określone poza wszelkim kontekstem komunikacyjnym przez formalne struktury normatywne, lecz rodzą się zawsze w kontekście życiowych stosunków i wymian werbalnych, uznania, że praw dyskursu nie można adekwatnie scharakteryzować w oderwaniu od porozumienia i samoświadomości, które w praktyce osiągają uczestnicy dyskursu, w oderwaniu od ich sądów dotyczących sensowności, wagi i dopuszczalności tego, co się mówi i sposobu w jaki łączy się kolejną wypowiedź z poprzednimi wypowiedziami?

-Gombodżaf, jesteś ateistą? — pytam koczownika, bo w jego jurcie nie znalazłem domowego ołtarza.

-Byłem, jak kolchozy istniały. Wszystkich pasterzy zapisali do ateistów, niektórych to nawet do partii zapisali. Teraz już nie jestem ateistą.

- Wierzysz w Boga?

- A nie, nie wierzę.

- To w ogóle się nie modlisz?

- Jakże nie? Modlę się. Żeby zaraza nie przyszła na bydło, żeby deszcz spadł, a w zimie nie było śniegu. Ciągłe się modlę.

- Do kogo się modlisz?

- Ja się modlę, jak na górę wjadę, albo jak na rozstajach dróg lub na przełęczach stanę ze stadem. Wtedy dokładam kamień na stos, który tam leży, leję ajrak w niebo, żeby dało deszcz i w ziemię leję, żeby trawa dobrze rosła^[23].

[1] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia: Tenet 1991, s. 338.

[2] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, ss. 202-204.

[3] L. Kolakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa: Res Publica 1990, ss. 24-25.

[4] Obraz człowieka ostatniego znajdujemy w ostatniej części *Tako rzecze Zaratustra*, gdzie okazuje się że rzekomy krzyk człowieka wyższego był tylko sumą jęków różnych "bankrutów moralnych", które *złaty* się ze sobą w jeden nieartykułowany dźwięk (Nietzsche 1991, 283-337).

[5] Ibid., s. 15.

[6] M. Foucault, *The order of things [Les Mots et les choses]*, London: Routledge 1992 [1966], s. 377.

[7] L. Kolakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, op. cit., s. 16.

[8] Z. Bauman, *Culture as praxis*, London: SAGE Publications 1999 (1973), s. xlv.

[9] J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, Warszawa: KR 2000, s. 13.

[10] Ibid., s. 25.

[11] Ibid., s. 12.

[12] Na temat stosunku władzy i wiedzy por. M. Foucault, *Foucault Reader*, wyd. P. Rabinow, New York: Pantheon Books 1984, ss. 74-75.

[13] J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, op.cit., s. 30.

[14] Ibid., s. 16.

[15] Ibid., s. 50.

[16] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa: Aletheia 2000, s. 275.

[17] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady i W. Walentukiewicz, Kraków: Znak 1995, s. 66.

[18] Na rolę konstrukcji w myśli oświeceniowej oraz na dotyczącą tego zagadnienia pracę Amosa Funkensteina (*Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton NJ: Princeton University Press.1986) zwróciła moją uwagę Barbara Tuchańska. Oczywiście, nie odpowiada ona za przedstawione przeze mnie ujęcie.

[19] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., ss. 333-336.

[20] Ibid., s. 336.

[21] Por. Arendt: "To właśnie skupienie się epoki nowożytnej na pojęciu procesu zmieniło umysłowość *homo faber*. W odniesieniu do *homo faber* nowożytne przesunięcie akcentu z 'co' na 'jak', z samej rzeczy na proces wytwórczy, wcale nie było tylko i wyłącznie błogosławieństwem. Człowieka jako wytwórcę i budowniczego pozbawiło ono ustalonych, trwałych standardów i miar, które przed nastaniem epoki nowożytnej służyły mu jako przewodnicy poczynań i kryteria sądu. Nie tylko i może nawet nie przede wszystkim rozwój społeczeństwa komercyjnego, wraz z triumfalnym zwycięstwem wartości wymiennej nad wartością użytkową, po raz pierwszy wprowadził zasadę wzajemnej wymienialności wszystkich wartości, a następnie ich relatywizację i wreszcie dewaluację. Dla umysłowości nowożytnego człowieka, zdeterminowanej rozwojem nowożytnej nauki i towarzyszącym jej wyłonieniem się nowożytnej filozofii, równie istotne, jeśli nie istotniejsze, było to, że człowiek zaczął uważać się za integralną część dwu nadludzkich, wszechobejmujących procesów: przyrody i dziejów. Oba wydawały się z góry skazane na nieskończony postęp, nie mając przed sobą żadnego zawartego w nich *telos*, nie zbliżając się do żadnej z góry wyznaczonej idei" (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 331).

[22] M. Foucault, *The order of things*, op. cit., s. 363.

[23] Źródło tego cytatu nie jest mi znane (M.O.).