

FILOZOFIA I NAUKA
Studia filozoficzne i interdyscyplinarne
Tom 5, 2017

Mateusz Szymczycha

POZA TEKSTEM – O ANTROPOLOGII HISTORYCZNO-KULTUROWEJ CHRISTOPHA WULFA

STRESZCZENIE

Tekst przedstawia i syntetyzuje najważniejsze inspiracje teoretyczne i tezy antropologii historyczno-kulturowej Christoha Wulfa zaprezentowane w pracy *Antropologia. Historia – kultura – filozofia*, a ponadto sytuuje w szerszym kontekście poglądy jej autora na analogię kultury i języka, a także na wzajemne relacje myśli, języka i obrazu.

Słowa kluczowe: antropologia historyczno-kulturowa, ciało w kulturze, semiotyka.

W pracy *Antropologia. Historia – kultura – filozofia* niemiecki antropolog Christoph Wulf powraca do pytań o to, jak uniwersalia wspólne wszystkim ludziom manifestują się w różnych kontekstach kulturowych i historycznych. Kwestie te nabrały szczególnej wagi „wskutek utraty znaczenia przez normatywne antropologie” (Wulf, 2016, 7–8), co z kolei stawia badacza przed niełatwym zadaniem oddania różnicy kulturowej w sposób, który jednocześnie zdaje sprawę z zasadniczej jedności ludzkiego uposażenia oraz z wielości mechanizmów jego uwarunkowanych historycznie i kulturowo aktualizacji.

Wśród wyróżników kondycji ludzkiej szczególne miejsce zajmuje ciało oraz specyficzny dla ludzi stosunek do niego. To właśnie w badaniu kulturowego funkcjonowania ciała antropologia historyczno-kulturowa szuka odpowiedzi na pytania o „określenie stosunku wiedzy ogólnej i szczegółowej o człowieku” (Wulf, 2016, 11). W ostatecznym rozrachunku – choć autor wielokrotnie sygnalizuje, że przedsięwzięcie to nigdy nie może być kompletne – chodzi o próbę powiązania partykularnych punktów widzenia, perspektyw samorozumienia człowieka z obiektywnymi uwarunkowaniami, wynikającymi z uposażenia gatunkowego ludzi, a także z kontekstu historycznego i kulturowego (Wulf, 2016, 62). Wulf proponuje inter- i transdyscyplinarną postawę badawczą, czerpiącą z trzech głównych źródeł: antropologii filozoficznej, badań nad mentalnością francuskiej szkoły historyków związanych

z periodykiem *Annales* oraz zapoczątkowanej przez Franza Boasa tradycji amerykańskiej antropologii kulturowej.

Autor rozpoczyna wywód od rekapitulacji dokonań archeologii i biologii w dziedzinie badań nad hominizacją i podkreśla rolę, jaką w tym procesie odegrało twórcze przystosowanie. Omawiając dorobek antropologii filozoficznej, Wulf kładzie nacisk na zdolność do wykroczenia poza instynkt jako cechę dystynktywną człowieka. Jest ona przede wszystkim źródłem szczególnego potencjału – otwartości na świat, by użyć określenia Maxa Schelera (Wulf, 2016, 68).¹

Największą wagę Wulf przydaje jednak innemu spostrzeżeniu antropologii filozoficznej, czy szerzej – fenomenologii: rozpoznaniu faktu, że człowiek może być dla siebie zarazem podmiotem i przedmiotem poznania. Postrzegając świat zewnętrzny, postrzegamy też siebie samych jako percypujące podmioty. Co za tym idzie – dzięki zdolności, którą Helmuth Plessner nazywa „zapośredniczoną bezpośredniością” – doświadczamy swojego ciała zarówno w trybie posiadania, jak i dystansowania się od niego, obiektywizowania samego siebie (Wulf, 2016, 68).² Rozpoznanie to ma ogromne znaczenie dla budowanej przez autora koncepcji performatywnego wymiaru kultury.

Drugą z głównych inspiracji Wulfa są badania nad historią mentalności prowadzone przez tzw. szkołę „Annales”. Badacze z nią związani poszukiwali „wyobrażeń kolektywnych”, „form odczuwania i myślenia”, czy treści pamięci zbiorowej. Tak, jak antropologia filozoficzna spojrzała na człowieka w ogólności, w optyce gatunkowej, tak przywoływane tutaj środowisko francuskich historyków i badaczy społecznych postawiło sobie za cel przedstawienie historycznej różnorodności ludzkiego życia poprzez problemowo ukierunkowaną, porównawczą analizę postaw i działań (Wulf, 2016, 94–96).

Warto również wskazać na paralele między akcentowanym choćby przez Luciena Febvre problemem napięcia między jednostką a społeczeństwem, a zarysowaną przez Wulfa wizją antropologii jako próby powiązania tego, co powszechne i tego, co partykularne, subiektywnych odczuć i czynników obiektywnych, zewnętrznych wobec jednostki. Niewątpliwie pokrewieństwo znaleźć można także w ambicjach inter- i transdyscyplinarnych obu podejść. Autor zwraca też uwagę, że konsekwencje zwrotu antropologicznego w naukach historycznych, takie jak zainteresowanie badaniami życia codziennego i powtarzalnymi praktykami jako spoiwem społecznej ciągłości i porządku, są w poniekąd prefiguracją jego zainteresowania performatywnym wymiarem kultury i szeroko rozumianym rytuałem.

¹ Warto zaznaczyć, że autor ocenia niektóre tezy antropologii filozoficznej na temat instynktu i powiązanego z nim popędu jako niedające się obronić w świetle obecnego stanu wiedzy naukowej. Dotyczy to zwłaszcza koncepcji redukcji instynktu i nadwyżki popędu jako kluczowych impulsów aktywności społecznej i kulturowej.

² Interesujące efekty może dać odniesienie tych uwag do dorobku interakcjonizmu symbolicznego, zwłaszcza koncepcji ja podmiotowego i ja przedmiotowego G. H. Meada (por. 1975, 240–247).

Ostatnim filarem metodologicznym koncepcji człowieka i kultury proponowanej przez Christopha Wulfa jest antropologia kulturowa rozwijana w tradycji Franza Boasa i jego uczniów. Jako podstawowe założenie badania kultury w tym ujęciu autor zidentyfikował przekonanie, że należy unikać stosowania uniwersalnych praw postępu jak i wszelkich unilinearnych koncepcji dynamiki kulturowej – zgodnie ze stanowiskiem, że każda kultura ma sobie tylko właściwy charakter. Co za tym idzie, należy unikać także redukcjonizmu, paralelizmu, determinizmu kulturowego i łatwych generalizacji.³

Można w tym momencie pokusić się o spostrzeżenie, że wyżej zarysowane ogólne zalecenia od dawna nie są już przedmiotem sporu. Akceptacja tych fundamentalnych pryncypiów to chyba zbyt mało, żeby wyróżnić propozycję teoretyczną antropologii historyczno-kulturowej na tle współczesnej antropologii. Poglądy Boasa i jego uczniów, które w wielu kwestiach nie były zresztą zgodne, kształtowały się w znacznej mierze w opozycji do ewolucjonizmu. Tezy, które Wulf uznał za wyznaczniki specyfiki antropologii kulturowej Boasa i jego następców, nie budzą już poważniejszych kontrowersji jako idee regulatywne – choć metodologie i techniki badawcze, które należy stosować w ich realizacji, są i zapewne pozostaną dyskusyjne.

Sposób prezentacji podejścia Bozjańskiego przez Wulfa jest jednak interesujący ze względu na ponowne zaznaczenie w jego ramach opozycji uniwersalizm-partykularyzm, przy jednoczesnym podkreśleniu wpływu niemieckiej filozofii języka – zwłaszcza Johanna Gottfrieda Herdera, ale także Wilhelma von Humboldta – na wczesną amerykańską antropologię kulturową (Wulf, 2016, 130–134).

Wulf syntetyzuje dzieje nie tylko tego nurtu, lecz także funkcjonalizmu i strukturalizmu, przygotowując tym samym grunt pod prezentację własnej wizji antropologii, a szczególnie ciekawe są jego uwagi o antropologii refleksyjnej i kryzysie reprezentacji.⁴ Omawiając spostrzeżenia Clifforda Geertza i Jamesa Clifforda o problemach „pisania antropologii”, autor podkreśla hermeneutyczne trudności związane z przejściem od danych do teorii, napięcie między konkretem a koniecznością uogólniania oraz potrzebę godzenia roli badacza terenowego i autora, a także zwraca uwagę na implikacje przyjęcia, że selekcja, konceptualne uporządkowanie materiału oraz jego prezentacja jako teorii sprowadzają się w istocie do konstruowania pewnej narracji (Wulf, 2016, 157–158).

Wulf nie dezawuuje tych uwag jako bezprzedmiotowych, ale wyraźnie zaznacza, że wyprowadzanie zbyt radykalnych wniosków z metafory kultury

³ Gwoli ścisłości należy wspomnieć, że stanowisko Boasa zostało tu przedstawione głównie, choć nie wyłącznie, w oparciu o opracowanie Marvinna Harrisa.

⁴ O najbardziej radykalnym stanowisku, zaprzeczającym wszelkiej możliwości inteligibilnej reprezentacji Wulf (2016, 221) wypowiada się przy okazji uwag o milczeniu, oceniając podwójną negację, „językową negację języka”, jako drogę prowadzącą donikąd.

jako tekstu grozi spłyceciem refleksji antropologicznej, choćby przez zapoznanie tak dla niego ważnego cielesnego wymiaru kultury.

Wulf zarzuca redukcyjnemu stanowisku, które nazywa tekstualizmem, że zapomina o kluczowej własności wszelkich metafor – mianowicie o tym, że choć ujawniają one pewne podobieństwa, to jednocześnie przesłaniają też różnice (Wulf, 2016, 168). To, że kultura jest jak tekst, nie znaczy, że jest ona tekstem – ani, że wszystkie jej manifestacje są podobne do tekstu pod tymi samymi względami i w tym samym stopniu. Jak podkreśla Wulf, wiedza praktyczna, a więc także wiedza o schematach codziennego funkcjonowania w kulturze, zawiera zawsze pierwiastki performatywne i ściśle powiązane z cielesnością, nieredukowalne zatem do tekstu.⁵

W poszukiwaniu rozwiązania tego problemu Wulf kieruje uwagę na imaginację opartą na mimetycznym obrazowaniu. *Mimesis* jest rozumiana jako przystosowawcze naśladownictwo, wzbogacone jednak o pewien element twórczy,⁶ który nie pozwala zredukować jej do czystej reprodukcji (Wulf, 2016, 227). Mimetyczne zdolności są podstawą działań rytualnych, które z kolei zapewniają elementarne poczucie zdomowienia w świecie. Rytuał ukazuje „procesualność i zdolność samoprojektowania się wspólnot i jednostek”, a także jest sposobem ustosunkowania się do inności, tożsamości i różnicy (Wulf, 2016, 351–353).⁷

Powołując się m. in. na koncepcje władzy kapilarnej Michela Foucault, czystości i zmazy Mary Douglas oraz cielesne uwarunkowania habitusu w ujęciu Pierre'a Bourdieu, Wulf argumentuje, że „pojmować ucieleśnienie kultury jako ogół symboli odczytywany jako teksty to za mało”. Dodaje przy tym, że „semiotyka nie powinna być oderwana od fenomenologii” (Wulf, 2016, 273, 275).

Wydaje się jednak, że nie ma żadnej istotowej i nieprzewycięzalnej sprzeczności między wykorzystaniem aparatu pojęciowego semiotyki do interpretacji zjawisk kulturowych a odniesieniem do fenomenologii.

Wulf słusznie odnosi się krytycznie do tekstualizmu, który w swoich najbardziej skrajnych manifestacjach sprowadza kulturę do gry znaczącego oderwanego od tego, co znaczone – w tym także od ucieleśnionego doświadczenia. Znajduje sojuszników także wśród badaczy zasadniczo przychylnych perspektywie semiotycznej, jak choćby Clifford Geertz, o którego „opisie gęstym” wypowiedzi się raczej aprobatywnie. Geertz zauważa, że analogia kultury jako tekstu jest potencjalnie bardzo płodna intelektualnie, ale też

⁵ „Wiedza praktyczna jest częściowo tylko dostępna analitycznemu ujęciu” (Wulf, 2016, 308).

⁶ Określony za Arystotelesem jako „kształtujące naśladowanie” (Wulf, 2016, 296–297). Podobny sens ma także autorski termin „performacja”, rozwinięty jako powtórzenie zawierające pewną innowację (Wulf, 2016, 313).

⁷ Zdolność do *mimesis* to także warunek utożsamiania się z innymi, odbierania innych jako działających intencjonalnie. „By się postrzegać, pojmować, rozumieć, inscenizujemy się: w tych inscenizacjach, ich oddziaływaniu na innych ludzi oraz w ich reakcjach na nasze działania doświadczamy siebie” – pisze Wulf (2016, 312), po raz kolejny wykazując pewne niewyraźne otwarcie pokrewieństwo z tezami interakcjonizmu symbolicznego.

proporcjonalnie do tego potencjału ryzykowna. Szczególnie cenne wydaje się tu spostrzeżenie, że analogia do tekstu nie tylko prowadzi do redukcji pewnych cech kultury, lecz także do poszerzenia zakresu znaczeniowego pojęcia tekstu. Co więcej, Geertz zwraca uwagę, że analogia ta podkreśla wagę procesu utrwalania czy „zapisywania” znaczeń, a więc przenosi punkt ciężkości ku cielesnemu doświadczeniu i materialności w ogóle – jak się wydaje w zgodzie z postulatami samego Wulfa (Geertz, 2005, 40).

Można tu wspomnieć także Edmunda Leacha, który podkreśla ścisłą analogię między wszelkimi systemami znakowymi a gramatyką i fonologią języka, przestrzegając jednak przed zbyt dosłownym traktowaniem podobieństw strukturalnych między rytuałem a wypowiedzią językową (Leach, 2010, 24, 75, 132).

Słowem, mimo bogatej i przekonującej argumentacji za wykroczeniem poza „tekstualizm”, można odnieść wrażenie, że autor nieco zbyt ostro zarysowuje dychotomię języka i symbolu wobec ciała i jego performatywnych kontekstów.

Inna ważną propozycją Wulfa jest problematyzacja związków między myśleniem a językiem oraz między myśleniem pojęciowym, a „myśleniem obrazami”. Autor kładzie szczególny nacisk na „znaczenie cielesnych założeń języka”, a więc na fakt, że zdolność zdystansowania się wobec siebie i uprzedmiotowienia siebie, akcentowana już przez antropologię filozoficzną, jest warunkiem myślenia pojęciowego i abstrakcyjnego, a co za tym idzie posługiwania się językiem (Wulf, 2016, 280). Wulf zaznacza, że mowa i używanie narzędzi są wyrazem tej samej „właściwości ludzkiej”, powracając przy tym do spostrzeżenia Gehlena, że zarówno dotyk jak i mowa są zwrotne – czyli, że dotykając percypujemy siebie jako podmiot i przedmiot tego aktu, a mówiąc, słyszymy się (Wulf, 2026, 373).

Swoją antropologię języka funduje na stanowisku Johanna Gottfrieda von Herdera, że „myśl jest słowem”, a co za tym idzie „myśl jest językiem, a język myśleniem” (Wulf, 2016, 373). Język to jednak także, jak zauważył Wilhelm von Humboldt, „obrazujący narząd myśli”, swoista synteza kognicji i komunikacji (Wulf, 2016, 374). Obrazowanie w przytoczonej wyżej formule ma nie tylko dosłowne znaczenie i odnosi się także do znakowej kondensacji treści myślowych.⁸

Powołując się na Hansa Beltinga, Wulf wskazuje, że człowiek jest wydany na łaskę obrazów tworzonych przez imaginację i zapośredniczonych przez cielesność (Wulf, 2016, 381). Znajduje to wyraz w dwóch mechanizmach – skłonności do oglądania siebie w obrazie, wynikającej z potrzeby potwierdzenia swojego statusu ontologicznego, oraz pragnieniu, by „w formie obra-

⁸ Podobną myśl – „Słowo *metafora* weiska się w wolną przestrzeń, w której obraz jest miejscem spotkania języka i wzroku” – wyraża Mieke Bal (2012, 84–85). Praca ta jest bogatym źródłem stymulujących rozważań na temat problemów pisania o wizualności oraz relacji między obrazem a pojęciem i tekstem.

zów uczynić innych ludzi, rzeczy, sytuacje częścią siebie”. Pytanie, jak pogodzić tę tezę z wyrażonym wcześniej przekonaniem o zasadniczej tożsamości formalnej mechanizmów myślenia i języka.

Wulf zwraca uwagę, że należy unikać sprowadzania obrazów do dyskursów, choćby ze względu na jakościową różnicę między sekwencjonalnością tekstu a symultanicznością obrazowego przedstawienia. Niemniej, nawet o różnicy między obrazem a tekstem trzeba wypowiadać się środkami językowymi – choć oczywiście niekoniecznie tylko w ten sposób (Wulf, 2016, 398).

O potrzebie pogodzenia obrazowania i wyrazu językowego przypomina przywołana maksyma Kanta z *Krytyki czystego rozumu*: „Myśli bez treści są czcze, oglądy bez pojęć są ślepe”. By poznanie doszło do skutku, oglądy zmysłowe, w tym także obrazy, muszą zostać połączone z pojęciami. Te dwie władze ludzkiego umysłu są jednak wzajemnie niezastępowalne, dlatego też należy je analitycznie rozróżniać.

Autor podkreśla, że specyfika medium przekazu nie jest czymś zewnętrznym wobec treści, a konstytutywnym elementem znaczenia. Choć Wulf wspomina o potrzebie semiotyki, która pamięta o fenomenologii – czy też szerzej, o materialności – to jednak nie wskazuje, gdzie można by jej szukać. Obiecującym tropem wydaje mi się tutaj pominięta przez autora trójwartościowa semiotyka Charlesa Sandersa Peirce’a, w której to koncepcji znak jest „trójczłonową relacją łączącą medium (materialny nosiciel, środek przekazu), przedmiot oraz znaczenie”, przy czym „te trzy elementy jedynie jako całość tworzą znak” (Buczyńska-Garewicz, 1980, 184–185).

Taka wizja semiotyki wydaje się interesująca także przez paralelę z przedstawioną przez Wulfa koncepcją twórczego *mimesis*. W symbolicznym poznaniu znak mówi zawsze zarazem coś więcej i mniej niż to, co zawarte w samym przedmiocie.

„Tracąc bezpośredni kontakt z przedmiotem, znak otwiera ciąg mediacji, ciąg zapośredniczeń, który pozwala wyjść poza to, co aktualnie dane, a tym samym znacznie rozszerza horyzont poznawczy. Znak mówi mniej niż przedmiot sam, bowiem zawsze ujmuje jakiś jeden jego aspekt, zastępuje go pod pewnym tylko względem” (Buczyńska-Garewicz, 1980, 185).

Wulf dowodzi, że uwagi te należy odnieść także do metafory kultury jako tekstu. Prezentuje on szeroko zakrojoną wizję antropologii, która opisuje funkcjonowanie człowieka w kulturze tak, by w wielości i historycznej zmienności wykazać również cielesny, performatywny i obrazowy wymiar – pamiętając przy tym, że jest ona czymś mniej, a zarazem czymś więcej, niż mogą ukazać wszelkie próby jej opisu. Jak deklaruje „nie może istnieć ostateczne pojęcie człowieka, a świadomość tego stanowi konstytutywny warunek antropologii” (Wulf, 2016, 455).

BIBLIOGRAFIA

- Mieke Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. Marta Bucholtz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.
- Hanna Buczyńska-Garewicz, *Poszukiwanie sensu semiotyki*, w: *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 2 (50), 1980, s. 183–187.
- Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. Dorota Wolska, Wyd. UJ, Kraków 2005.
- Edmund Leach, *Kultura i komunikowanie*, przeł. Michał Buchowski, PWN, Warszawa 2010.
- George Herbert Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Christoph Wulf, *Antropologia. Historia – kultura – filozofia*, przeł. Piotr Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2016.

BEYOND TEXT—ON CHRISTOPH WULF’S HISTORICAL-CULTURAL ANTHROPOLOGY**ABSTRACT**

The article is a summary of the key theoretical inspirations and theses of historical-cultural anthropology as presented in Christoph Wulf’s book *Anthropology. History – Culture – Philosophy* and an attempt to place the views on the analogy between culture and text—as well as on the relationship between thought, language and image—advocated therein in a broader theoretical context.

Keywords: historical-cultural anthropology, the body in culture, semiotics.

O AUTORZE: doktorant w Szkole Nauk Społecznych Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa (afiliacja).

E-mail: mszymczycha@poczta.onet.pl