

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym
PL ISSN 1643-8191, t. 29 (2)/2014, s. 175–204

Projekt i destrukcja antropologii historycznej (Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *O historyczności człowieka*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, ss. 232)



<http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2014.024>

[*Perspektywa*]

Prowadzone od lat z wielkim zapałem i konsekwencją badania, których świadectwa pozostawały dotąd w rozproszeniu (zob. Nota edytorska, s. 205¹), zostały zebrane w jednym tomie, a do tego opatrzone wstępnym komentarzem nakreślającym podstawowe intencje kierujące całym projektem.

Są to intencje filozofki-antropolożki pragnącej, niekoniecznie może rozpętać, ale na pewno we współczesnych warunkach kontynuować *γίγαντομαχία περί του ανθρώπου*. „Współczesność” oznacza tu moment bądź sytuację, gdy można już jednym, zdystansowanym spojrzeniem ogarnąć spór i różnice między starożytną a nowożytną koncepcją człowieka – na tyle w każdym razie, by dokonywać ewentualnych kompilacji, zestawień i powiązań, które miałyby walor nowej, bo w pełni odrębnej konstrukcji teoretycznej.

To także zatem moment albo sytuacja, gdy – właśnie z racji zajmowanego miejsca, z którego pada owo spojrzenie, niezwyklego przywileju wobec obu przeszłości – trzeba postawić pytanie o stosunek człowieka do

¹ Numery stron podawane w tekście odnoszą się do książki Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej *O historyczności człowieka* (Gdańsk 2012).

historii, o związek między naturą ludzką a dziejami. Toteż wszelkie rozstrzygnięcia antropologiczne od samego początku uwikłane będą w mniej lub bardziej jawnie wyrażone, ale zawsze wiążące hipotezy na temat tego stosunku i tego związku. Przywilej nie zwalnia od zobowiązań.

Co więcej, nietrudno zauważyć, że sam problem historyczności człowieka pojawił się i został *explicite* sformułowany, i to jako zagadnienie bynajmniej nie drugorzędne, lecz absolutnie podstawowe, jeszcze przez myślicieli nowożytnych. To nic nowego – tzw. współczesność niejednokrotnie miała kłopot ze zdefiniowaniem własnej, jakoby nienowożytnej specyfiki. Wszelkie rozstrzygnięcia antropologiczne z istoty więc będą stanowiły mniej lub bardziej wyraźną kontynuację – przynajmniej w tym sensie, że horyzont, w jakim zapadną, został zakreślony już wcześniej.

Świadomość tego podwójnego uzależnienia – od historii w ogóle i od epoki nowożytnej w szczególności – sprawia, że współczesny projekt antropologii nieuchronnie przybiera postać *prolegomenów do przyszłej „antropologii historycznej” i jej krytyki* (s. 11). Nieprzypadkowo też, na mocy tej samej zależności, prolegomena są przede wszystkim lekturą – rekonstrukcją i interpretacją – nowożytnych rozważań o związkach człowieka i historii. Uczciwie rzecz bowiem stawiając, już w nich musiała się zarysować owa wstępna refleksja, wprowadzenie do postulowanej nauki. Na tym zresztą polega głęboka osobliwość projektu: jako taki nie może być wprawdzie „przewrotem”, ale jednocześnie jest w stanie wydobyć z form dotychczasowych, z wcześniejszych teorii elementy konstytutywne dla zapowiadanej na przyszłość, a przeto nie w pełni już nowożytnej, nauki o człowieku.

[Problem]

Rozważania prowadzone z takiej perspektywy tylko na pozór więc dają się sprowadzić do swojej *formy* – rzetelnej konfrontacji z kolejnymi nowożytnymi i nowoczesnymi myślicielami, takimi jak Kant, Dilthey, Plessner, Golo Mann, Landmann, Gehlen i Löwith, dla których zagadnienie historii i historyczności stało się w pewnym momencie kwestią naczelną. *Explicite* postawione pytania – o związek między naturą ludzką i historią, o to zatem (w wersji radykalnej), czy człowiek ma stałą, czy ukształtowaną przez dzieje

istotę, albo o to (w wersji łagodniejszej), czy historia może nam coś powiedzieć o człowieku, czyli o „antropologiczną przydatność historii” (s. 10), o możliwość i konieczność wykroczenia, właśnie dzięki perspektywie antropologicznej, poza „dyskurs filozofii dziejów”, czyli ogólne i zwykle abstrakcyjne teorie na temat sensu, praw i celów historii – wszystkie te kwestie, jakkolwiek istotne, stanowią jedynie okazję do sformułowania mniej lub bardziej trafnych tez, natomiast nie sięgają jeszcze właściwego, czyli krytycznego i o tyle transcendentalnego celu projektu: wspomnianej już „antropologii historycznej”. Zasadniczy problem, wokół którego skupiają się i z którego wyrastają wszystkie problemy cząstkowe, stanowiący ich rzeczywistą treść, jest – co więcej – problemem wprowadzie obecnym w pismach wymienionych przed chwilą myślicieli, ale niejako dopiero u wszystkich razem, potraktowanych wspólnie, obecnym zatem dopiero w zbiorze tekstów im poświęconych. Problem ów brzmiałby w swojej nieco archaicznej postaci: *czy i jak możliwe są (dziś) sądy na temat człowieka?* „Prolegomena” stanowią oczywiście jedynie zapowiedź, ale – zgodnie z tradycją, do której jawnie nawiązuje Paczkowska-Łagowska – z konieczności zawierają już skrótowe modele odpowiedzi czy raczej sposobów odpowiadania na tak postawioną kwestię.

Jak wiadomo, pytanie krytyczne domaga się rozważania trzech obszarów: zmysłowości albo naoczności (w ramach estetyki), intelektu albo pojęć (w ramach analityki), wreszcie podstawowych aporii czy paralogizmów i ich źródeł (w ramach dialektyki).

To przeniesienie schematu Kantowskiego ma tutaj charakter tyleż merytoryczny, co jednak roboczy – chodzi o to, by w manierze transcendentalnej, uzasadnionej aspiracjami i kontekstem projektu, spróbować wydobyc z rozważań „o historyczności człowieka” zawarte w nich – bądź nie – odpowiedzi na trzy pytania, przed którymi sama poniekąd już dziś stawia się „przyszła antropologia historyczna”: *w jaki sposób człowiek się jej jawi? jak powinna ona o nim myśleć? jakie kłopoty się z tym nieuchronnie wiążą?*

[*Prolegomena do estetyki*]

Już u Kanta dochodzi do głosu oryginalna postać zmysłowości, będąca warunkiem zarówno formułowania sądów w ramach antropologii historycznej, jak i nade wszystko konstytucji specyficznych dlań fenomenów. To „zmysł historyczny”, dzięki któremu historia jawi się zupełnie odmiennie aniżeli w obrębie tzw. filozofii dziejów. Ta byłaby zawsze raczej wynikiem nieuprawnionej ekstrapolacji czy wręcz bezzasadnego wykroczenia poza formy naoczności miarodajne dla antropologii historycznej. Jak ująć te formy?

Dla wszelkiej przyszłej refleksji o człowieku, która będzie mogła wystąpić zarazem jako nauka historyczna, dzieje stanowią stan pośredni pomiędzy tym, co naturalne i jako takie tylko potencjalne, a pewną nieuchronnie fragmentaryczną, bo dokonującą się w określonym momencie, aktualizacją pierwotnych zadatków. Kant, jak wiadomo, ujął ów pośredni status w bardziej konkretną postać przejścia od naturalnie danej możliwości rozumu jako pewnego zadania postawionego przed człowiekiem do postulowanego i projektowanego urzeczywistnienia doskonałej racjonalności stosunków między pokojowo współistniejącymi ludźmi. Ta konkretyzacja wiązała się, jak można przypuszczać, z pragmatycznym jeszcze nastawieniem Kantowskiej antropologii (zob.: s. 24). W tak zarysowanych ramach człowiek okazywał się bowiem przede wszystkim istotą, którą można i należy wychowywać – oczywiście w kierunku jasno wytyczonego celu. „Pedagogika” albo „edukacja” z tego punktu widzenia to nazwy dla owego przejścia, a przeto naczelne określenia Kantowskiej antropologii historycznej (być może jedynie *implicite* zawartej w kilku jego pismach). Dla współczesnej i przyszłej jej wersji istotne jest pytanie o warunki możliwości uprawiania takiej pragmatycznej antropologii jako pedagogiki rozumu – otóż pozostają nimi wspomniane już czyste formy naoczności (zarazem antropologicznej i dziejowej), czyli *natura* jako domniemany i założony stan początkowy oraz *każdorazowa sytuacja historyczna* jako stan faktyczny.

Czym w takim razie jest *zjawisko* w antropologii historycznej? Otóż zjawiskiem tym nie jest jeszcze człowiek jako *animal educandum* czy *animal rationabile* – istota wychowywana bądź zdolna do rozumności. Są to okre-

ślenia nazbyt już obarczone konkretną, mianowicie oświeceniową treścią. Ale i w nich, rzecz jasna, daje o sobie znać znacznie pierwotniejszy fenomen, a w zasadzie fenomen jako taki, czyli *człowiek jako istota ekspresyjna*. Ani racjonalny, ani szalony, ani śmiertelny, ani twórczy – człowiek jako istota dziejowa w każdorazowej sytuacji historycznej *wyraża* własną naturę. Antropologicznie pojęta dziejowość to ekspresyjność. I dlatego wszelka antropologia historyczna – która jako nauka konstytuuje się na gruncie dostępnych jej zjawisk oraz warunkujących tę ich dostępność form naoczności – porusza się w obszarze wyrazu. Mówiąc inaczej, bada nie tyle przyczyzny, ile sensory (por.: s. 30–31).

Jakkolwiek znajomo brzmiałaby ta teza, warto przypomnieć, jakie ontologiczne konsekwencje i metodologiczne zobowiązania rzeczywiście się z nią wiążą (jako pierwszy bodaj uprzytomnił je sobie Dilthey).

Po pierwsze, antropologia historyczna zakłada stałą konfrontację z naukami humanistycznymi. To one bowiem uczyniły swym przedmiotem sferę ludzkiej ekspresji, obszar tzw. ducha obiektywnego. To w nich – niekoniecznie i nie od razu w pełni świadomie, ale poniekąd w naturalny sposób – kształtowała się najpierw praktyka, a potem bardziej filozoficznie zorientowana teoria rozumienia jako właściwego podejścia do takiego przedmiotu. I to je same wreszcie należy pojmować także jako jeden z podzbiorów ogromnego zbioru ludzkich ekspresji.

Po drugie, swoisty zakaz, jakim obłożone jest tu badanie przyczyn, trzeba widzieć w kontekście krytyczności całego projektu (w kantowskim sensie zakreształania granic możliwego poznania). Jeśli humanistyczne nauki szczegółowe w ramach postępującego podziału pracy dokonały „parcelacji” heglowskiego ducha obiektywnego i zajmują się odtąd zobiektywizowanymi wytworami, badając sensowne relacje między nimi, to korzystająca z ich wyników antropologia historyczna może co najwyżej wskazać leżące u ich podstawy źródło – życie jako *rzecz samą w sobie* dostępną poznawczo wyłącznie w swoich zjawiskach. „Życie” stanowi – zapewne nieprzypadkową i historycznie uzasadnioną – nazwę na to w człowieku, co czyni go istotą ekspresyjną, a co zarazem nigdy nie zjawia się „jako takie”, co nigdy nie stanie się „fenomenem”. Życie to druga strona sensu. Nie jest wbrew pozorom tożsame z naturą-potencjałem jako formą naoczności. Z jednej strony jest bardziej konkretne – to siła, dzięki której natura może się aktualizować.

Z drugiej – bardziej abstrakcyjne: byt teoretyczny, ani faktyczny, ani potencjalny, choć jednocześnie niezbędny jako racja zjawisk. O tyle antropologia historyczna to *Lebensphilosophie*, ale zawsze i tylko w postaci filozofii *kultury* (przy czym sama kultura to już domena humanistyki).

Niezależnie od *stricte* filozoficznych rozstrzygnięć co do charakteru *des Lebens*, wyciagnijmy wnioski z dotychczasowych rozważań na temat statusu projektowanej nauki. Jest refleksyjna względem humanistyki, z której osiągnąć korzysta, ale którą czyni też przedmiotem – posługuje się bowiem hermeneutyczną metodą rozumienia, odnosi ją jednak do samych humanistycznych nauk szczegółowych, w równej mierze jak do badanych przez nie wytworów będących ekspresjami „ducha obiektywnego”. Co to znaczy? Na pozór przede wszystkim historyczną względność wszelkich ustaleń humanistyki. Dla antropologii historycznej jednak tzw. historyzm, zwłaszcza w swych wulgarnych wykładniach, stanowił w gruncie rzeczy nieadekwatny wyraz bardzo trafnej intuicji, żywionej już przez Meineckego (por.: s. 68). Otóż, jeśli niejawnym tłem zjawisk jest produktywne życie, wówczas nie może być mowy o względności (która sugerowałaby stopniowe unieważnianie tego, co tymczasowe). „Jedna historycznie urzeczywistniona postać człowieczeństwa nie unieważnia innej, lecz staje obok niej, dając w ten sposób pełne spektrum tego, co ludzkie” (s. 64). Rzecz jasna „pełne” w danym historycznym momencie, który chwilę potem zostanie „uzupełniony” przez kolejne ekspresje, w tym także „humanistyczne”.

[Czy istnieją kategorie antropologii historycznej?
Między estetyką a dialektyką]

To, co dzięki Kantowi, Meineckemu i Diltheyowi odróżnia poznanie „historyczności człowieka” od klasycznej filozofii dziejów, grzęznącej jakoby w arbitralnych generalizacjach, stanowi jednakowoż źródło jej własnych kłopotów. Ekspresyjność jako podstawowa charakterystyka fenomenów, a wręcz sama zasada zjawiskowości – zjawiska to ekspresje życia dostępne w formie dziejowo określonych aktualizacji ludzkiej natury – stanowi warunek możliwości wszelkiej percepcji w obrębie antropologii historycznej. Bez niej pozostałaby ona pusta. Jaka wszakże treść zostaje tym samym

wyodrębniona? Wielość jednostkowych wyrazów: albowiem to jednostka jest „podstawowym tworzywem rzeczywistości historycznej” (s. 70). Stąd poznawcza ranga biografii i autobiografii.

To stwierdzenie jeszcze z poziomu estetyki, czyli analizy właściwej dla antropologii historycznej formy naoczności, do tego mające, na tym w każdym razie etapie, postać niemal tautologiczną. Antropologia wszak musi mieć do czynienia z człowiekiem – przeto indywidualne ekspresje życiowe, bio-grafie, są najmniejszymi cegiełkami konstytuującymi zarówno poznawany świat, jak i samo jego poznanie. O tyle nie dotarliśmy jeszcze do analityki, która wskazałaby pojęcia, które pozwalają ująć czy wręcz dopiero dostrzec przedmiot antropologii historycznej, bez których pozostanie ona ślepa. Mnogość ludzkich ekspresji nie stanowi odpowiedzi na pytanie o to, *jak myśleć o człowieku w historii* – raczej uszczegółowienie pytania poprzez dookreślenie sfery zjawiskowej.

Być może problem z krytycznym rozwinięciem sfery kategoryjnej to dziedzictwo zmagają z filozofią dziejów i jej uniwersalizującymi roszczeniami. Antropologia chętniej w każdym razie wysunie hipotezy dotyczące „życia”, wierząc zapewne, że zachowuje w ten sposób więź z empirią czy choćby jej zakładanym i postulowanym tłem („rzeczą samą w sobie”), jednocześnie przecież charakteryzując jakoś człowieka. Co ciekawe, dokonuje się przy tej okazji – bez zmiany zasadniczej struktury i toku rozumowania – zamiany „życia” na „człowieka”, jak gdyby w obawie przed złamaniem niewysłowionego zakazu, a zarazem z nadzieją na opisanie przedmiotu poznania mniej obciążonego „metafizycznymi” konotacjami. W istocie jednak nieprzewidywalność, relacja nieokreśloności wobec siebie czy wreszcie „ekscentryczność” człowieka pełnią u Plessnera tę samą funkcję teoretyczną co „niezłębialność życia” u Diltheya (por.: s. 88–89), w szczególności odnoszą się do niepoznawalnej, bo niejawniej racji jawnych ekspresji: *das Leben* albo *das Hintergründig-Mächtige* („tkwiący w tle czynnik mocy”).

Ten podwójny odwrót od pierwotnego impulsu krytycznego – a w gruncie rzeczy od jednego z pytań, które ów impuls prowokował, czyli od poszukiwań myślowych określeń odsoniętego obszaru zjawisk – najpierw skupienie na życiu, a następnie podstawienie w jego miejsce człowieka, czyni z antropologii historycznej przedsięwzięcie nadzwyczaj problematyczne. Trzeba by może nawet mówić o swoistym, choć bodaj nie-

uniknionym regresie w „okres przedkrytyczny”, którego narzędzia, kompletnie przecież nieadekwatne, próbuje się zastosować do zagadnień opracowanych już w ramach „estetyki”. Dręczący Schelera niepokój, „że istnieje wiele historycznych obrazów człowieka, natomiast nie ma jednej teorii antropologicznej” (s. 123), jest wymownym świadectwem nie tyle nawet bezradności w obliczu tego rzekomo niepokojącego faktu, ile raczej zbyt pośpiesznej problematyzacji. Wielość ekspresji jest wszak już elementem wstępnie zarysowanej krytyki historycznej wiedzy o człowieku. Zgodnie ze słynną formułą Kanta, że warunki możliwości poznania przedmiotu są zarazem warunkami możliwości samego tego przedmiotu, należałoby, jak się wydaje, spokojnie dokończyć zadanie krytyczne. Być może jednak pewnego rodzaju teoretyczna niecierpliwość jest nieuchronnym znamieniem antropologii historycznej, która od estetyki natychmiast przechodzi do dialektyki. Wówczas nie jest to jednak dialektyka oparta na relacji między rozumem a jego nieuprawnionym użytkiem, lecz bardziej tradycyjna, jako że odniesiona do naoczności, dialektyka istoty i zjawiska, pozostająca w obrębie kategorii „estetycznych”.

Z trudem tylko można uniknąć *qui pro quo* – jak w przypadku Golo Manna, który jako historyk zawdzięcza filozofowi (Jaspersowi) respekt przed nieprzewidywalnością człowieka, dzięki czemu potrafi udzielić filozoficznej odpowiedzi na pytanie: czy natura ludzka jest stała, czy zmienna? Otóż, jak trafnie i zwięźle rekonstruuje Paczkowska-Łagowska, „dzieje niosą nowość, lecz w naturze ludzkiej nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (s. 116). Podobnie w antropologii historycznej: pojawia się wciąż od nowa, lecz nic w niej zgoła nowego nie ma pod słońcem. Nietrudno bowiem zauważyć, że *odpowiedź* Manna jest tak naprawdę *powtórzeniem* zasadniczej tezy krytycznej o formach naoczności (natura/potencjał, historyczne realizacje) i ekspresji jako podstawie fenomenów, jakie antropologia historyczna formułuje w ramach własnej estetyki. Taka odpowiedź może paść tylko dlatego, że samo pytanie czerpie już swój sens z racji stojących za odpowiedzią.

Wszelkie pozory kontynuacji projektu transcendentalnej krytyki mającej ugruntować antropologię historyczną jako naukę ma pytanie Landmanna o warunki jedności *homo anthropologicus*: kim musi być człowiek, aby możliwe było jego urzeczywistnienie w tak wielorakich postaciach (jak *homo ludens*, *homo oeconomicus*, *tool-making animals* itd. – zob.:

s. 124)? Jeśli pamiętamy o przemieszczeniu, którego dokonał „człowiek” zastępujący „życie” w funkcji niezgłębialnego źródła „antropologicznych zjawisk historycznych”, wówczas nie zdziwi nas wniosek, do jakiego prowadzi badanie „struktur istotnościowych” przez *Fundamental-Anthropologie*: „kreatywność, zdolność tworzenia” to „wyznacznik ludzkiego bytu w ogóle, ujmowany [...] jako najogólniejsza struktura formalna” (s. 129). Kreatywność człowieka jest tu bezpośrednią następczynią i odpowiednikiem niegdysiejszej produktywności życia – jako zdolność do ekspresji w najprzeróżniejszych wytworach. Nie chodzi w żadnym razie o podważanie słuszności tych twierdzeń – przeciwnie, ich problematyczność wynika z ich oczywistości czy, ściślej, ich rzeczywistego statusu, który tę oczywistość gwarantuje. „Zdolność tworzenia” – właściwie niemal synonim „zdolności ekspresji” (o ile tylko wyraz jest czymś różnym od wyrażania, tzn. jest *wytworem*) – nie stanowi istotnego rozwinięcia tez o warunkach poznania w antropologii historycznej, a co najwyżej ich bliższe określenie. Nie mogło być inaczej! Wszak pytanie Landmanna: „kim musi być człowiek, aby...?” w ramach rekonstruowanej przez Paczkowską-Łagowską, a uprawianej *implicite* przez bohaterów książki krytycznej refleksji nad możliwością antropologii historycznej, równoznaczne jest z pytaniem: „jaka musi być rzecz sama w sobie, aby...?” (taką bowiem pozycję zajął ostatecznie człowiek w ramach transcendentnego przedsięwzięcia). Jak wiadomo, *Ding an sich* nie może stanowić przedmiotu poznania – jako niezbędny element-warunek nie jest problemem. Wydaje się, co więcej, że niezwykła wstrzemięźliwość Landmanna, oszczędność w formułowaniu wniosków, „synonimiczność”, o której wspomnieliśmy, świadczą o wierności wobec zasadniczych wytycznych całego projektu antropologii historycznej, w którym jego uczestnictwo zostało rozpoznane przez Paczkowską-Łagowską. Teza, że „bycie historycznie zmienną istotą jest samo ahistorycznie stałą strukturą ludzkiego bycia” (s. 145), jest klasyczną próbą zbliżenia – choćby w obrębie jednej frazy i za pomocą pozornie sprzecznych określeń – *sfer* istoty (tu już oczywiście w sensie esencji) i *sfer* zjawiska dzięki swego rodzaju przekładowi na *język* aspektów (to, co zmienne, a to, co stałe; „co” a „że”) współlistnienia i (braku) powiązania obu tych sfer. „Nie oznacza to sprzeczności” – trafnie konkluduje Landmann. Także w tym sensie, że w ramach estetyki nie ma jeszcze miejsca na dialektyczne paralogizmy, będące prawdziwym wyzwaniem na krytyki.

W ten sposób – jako jeszcze niedialektyczne (w kantowskim znaczeniu), to znaczy jako jedynie wyrażające i podtrzymujące pierwotną różnicę między tym, co noumenalne, a tym, co zjawiskowe – należy też traktować inne typowe formuły, które wzbogacają zapewne estetyczny słownik, natomiast niekoniecznie zasób pojęć. *Z jednej strony* człowiek to istota naznaczona brakiem (słabsza, niewyspecjalizowana itd.), choć *z drugiej* – dzięki technice – właściwie zawsze ów brak potrafiąca sobie zrekompensować. *Z jednej strony* – organiczna, ale *z drugiej* – zawsze już żyjąca w obszarze nieorganicznej „drugiej natury”. Toteż *z jednej strony* historia stanowi spektakl urzeczywistnionych możliwości człowieka, *z drugiej* wszelako – niczego z niej niepodobna się dowiedzieć o człowieku jako takim. Innymi słowy, jak powiada Jonas, „nic nie usprawiedliwia przesądu, że człowiek, aby być człowiekiem, musi mieć historię” (s. 202). Z pewnością nic nie usprawiedliwia przesądu, że rzecz sama w sobie, aby być rzeczą samą w sobie, musi się przejawiać. Widać wyraźnie, jak wspomniana już niecierpliwość w formułowaniu problemów (wybieganie do przodu) blokuje krytykę i prowadzi do rozważań o charakterze esencjalistyczno-ontycznym (regres).

[Historia a antropologia]

Zwłaszcza dziś projekt antropologii historycznej wydaje się przedsięwzięciem anachronicznym, a w każdym razie niezwykle trudnym do konsekwentnej realizacji, która jednocześnie nie oznaczałaby jego równoczesnej destrukcji. Można mieć nadzieję, że „ana-chroniczność” okaże się w tym wypadku nie świadectwem przestarzałości, a zapowiedzią niewczesności, czego nigdy – jak uczy nas skądinąd historia – wykluczać nie należy. Tak czy owak warto mieć na uwadze przynajmniej kilka strategii poznawczych i pojęciowych, jakie zostały wypracowane w obszarze wzajemnych relacji między dziejami a nauką o człowieku, i to poniekąd już na samym początku konstituowania się tego obszaru.

Ich podstawową cechą i konsekwencją jest – najpierw zdiagnozowana, a potem z uporem pogłębianą – przepaść między człowiekiem a historią. Już u Hegla filozofia dziejów, prezentowana najpierw w postaci „fenomenologii ducha”, nie była w pierwszym rzędzie historyczną *antropologią*, opisywa-

ła bowiem dzieje *świadomości* jako dzieje relacji wzajemnego określania się „bytu dla siebie” i „bytu w sobie”, tak że nawet kultura – pewna konkretna forma i faza w tych dziejach – nie stanowiła po prostu ahisterycznego, bo zawsze istniejącego, obszaru różnorodnych ekspresji człowieka czy nawet ludzkiej natury. Człowiek w żadnym razie nie pełnił tu funkcji głównego przedmiotu zainteresowania ani tym bardziej niezgłębionego źródła kolejnych etapów rozwoju. Za swego rodzaju materialistyczno-empiryczną rehabilitację „kwestii człowieka” można by uznać myśl młodego Marksa. Ale już na tym wczesnym etapie to, co miało wszelkie znamiona ludzkich ekspresji, praca i jej wytwory, okazywało się, przeciwnie, właśnie wydziedziczeniem i wyobcowaniem. Dzieje nie były opowieścią o zawsze częściowej, ale przecież postępującej realizacji możliwości człowieka, lecz o ich konsekwentnej, wielorakiej negacji i ztracie, o tym, jak człowiek staje się „niehumaniczny”. O ile więc Hegel dokonał reinterpretacji natury obu stron stosunku – zarówno „rzeczy samej w sobie”, jak i „fenomenowi” – uznając ich ścisłą współzależność (rzecz z natury się przejawia – *ergo*: istnieje nauka o istocie, ale tylko jako „fenomenologia”), o tyle Marks, także, jak wiadomo, w polemice z Hegłem, współzależność tę traktuje jako radykalnie negatywną (rzecz, z powodów historycznych, coraz bardziej, by tak rzec, się nie przejawia – wszelka wiedza jest wiedzą o świadectwach i powodach tej intensyfikacji). Co jednak najważniejsze, w obu przypadkach nowa wykładnia relacji rzecz/zjawisko oznacza równocześnie *sojusz z historią* i *zerwanie z człowiekiem*. W obu jest to wynikiem przede wszystkim zasadniczej pracy kategoryjnej – w nowych warunkach dokonywanej kontynuacji i rewizji Kantowskiej krytyki. Widać to jeszcze wyraźniej w późniejszej myśli Marksa, kiedy konstytucja właściwego przedmiotu namysłu, nowej „rzeczy myślenia”, kapitalizmu jako pewnej formy produkcji o określonym pochodzeniu, będzie możliwa i realizowana tylko jako „krytyka ekonomii politycznej”.

Toteż – zauważmy na marginesie – w istocie chybiona jest obrona antropologii przed rzekomym zarzutem ze strony marksizmu o ahisteryczność. Antropologii już *historycznej* ów zarzut miałby już nie dotyczyć. Tymczasem w tym drugim przypadku mógłby być jeszcze ostrzejszy – jako że nawet w swej pierwotnej wersji odnosił się tak naprawdę nie tyle do historii (tudzież jej braku), ile do człowieka (i jego „nadobecności”). Próba uwzględnienia aspektu dziejowego nie dość, że podtrzymuje domniemaną

rzecz samą (naturę człowieka), to jeszcze jej wyrazy czyni właściwą materią historyczną (ekspresje ludzkiej natury). Historia – to podstawowy wniosek z rozważań postkantystów – *nie opowiada o człowieku*. I tylko w tej perspektywie ma szansę ukazać się jako obszar bynajmniej nie poddający się prostym generalizacjom w ramach postponowanej „filozofii dziejów”, a – przeciwnie – wymagający badań, także filozoficznych, o stopniu szczególności, różnorodności i złożoności na razie niedostępnym postulowanej antropologii. Wystarczy wspomnieć inną ważną odnogę myślenia historycznego, ciągnącą się od *Genealogii moralności* do *Woli wiedzy*, gdzie warunkiem uprawiania historii był gest odsłonięcia żywiołu zarazem pozahistorycznego i nieludzkiego (woli mocy, stosunków sił, praktyk, dyskursów). Gdyby chcieć pozostać w obrębie schematu kantowskiego, mieliśmy tu do czynienia z zanegowaniem – podobnym nieco do Marksowskiego – niezgłębionej natury/potencjału i poszukiwaniem w obszarze samych fenomenów reguł i strategii formujących każdorazowy „stan historyczny”. Nie miały one statusu „głębokich przyczyn”, lecz „powierzchniowych zasad”: nieprzypadkowo ich eksplikacja wymagała w pewnym momencie stworzenia – znów analogicznie do Marksowskiej krytyki ekonomii – „archeologii nauk humanistycznych”. Wszystkie te przedsięwzięcia trzeba by chyba potraktować jako nowoczesne, zawsze już bowiem będące wykładnią historycznych form wiedzy, wersje Kantowskiej „analitiky”.

Antropologia historyczna w swej, być może nieuchronnej, niecierpliwości zbyt szybko pragnie „wystąpić jako nauka”, co niechybnie jej się udaje, choć niewykluczone, że za cenę własnej filozoficzności. Przedsięwzięcie *prolegomenów* trzeba więc uznać za (wciąż) bezwzględnie potrzebne².

Mateusz Falkowski (Warszawa)

² Paradoksalnie, swą zasadność i pełną suwerenność antropologia historyczna zdaje się potwierdzać tam, gdzie podejmuje najwcześniejsze, sięgające samych kantowskich źródeł, czyli bardziej pragmatyczne aniżeli teoretyczne impulsy. Jak choćby w przypadku nawiązań do Jacoba Burckhardta i jego użytku z historii – narracja historyczna ma uwalniać od nacisku tymczasowej z istoty terażniejszości. Jakkolwiek kryje się za tym przekonanie o trwałości i niezmienności pewnych aspektów ludzkiej natury, to jednak cel etyczny pozostaje na pierwszym planie (zob.: s. 194).