

Edward Kasperski

Dyskurs antropologiczny : o antropologii literatury : zasady pierwsze

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 5, 153-169

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Edward Kasperski

Uniwersytet Warszawski

DYSKURS ANTROPOLOGICZNY O ANTROPOLOGII LITERATURY. ZASADY PIERWSZE

1. Dyskurs o człowieku charakteryzuje się tym, że jego autorzy lub uczestnicy są zarazem jego tematem i bohaterami. Każda ogólna refleksja antropologiczna z natury rzeczy stosuje się również do tego, kto ją wypowiada. W szerokim znaczeniu dyskurs taki stanowi tedy postać zbiorowego (gatunkowego) dyskursu autobiograficznego, nieskończenie zresztą zróżnicowanego historycznie, formalnie i tematycznie. Określa on stosunek uczestników dyskursu do siebie samych, do innych istot oraz do otoczenia. Uświadamia różnice ich biologii, organizacji społecznej, kultury, arealów przestrzennych, dziedzictwa. Ujawnia mentalność, precyzuje normy postępowania, wyznacza pozycję w najbliższym środowisku i kosmosie. Formuluje doraźne zadania i wskazuje najwyższe powołanie. Ustala kryteria gatunkowej przynależności i wspólnoty. Docieka także rozmaitych sytuacji niejasnych lub ekstremalnych w tej materii.

Dyskurs ten jest ekskluzywny, ponieważ uprawiają go istoty obdarzone świadomością i mową (nie uprawiają podobnego dyskursu rzeczy, zwierzęta i rośliny)¹. Potrafią one wnikać w siebie, kształtować własną tożsamość, uświadamiać i uzewewnętrznić ją. Poznają siebie, inne istoty, istniejące formy życia, wzajemne stosunki, szeroko pojęte środowisko. Komunikując i kumulując zdobyte poznanie, są w stanie modyfikować własną świadomość, zastaną kulturę materialną, sposoby życia, wzajemne stosunki, organizację społeczną i środowisko.

¹ Warto określić w tym miejscu różnicę między dyskursem antropologicznym a badawczą problematyką antropologii jako nauki empirycznej i „przedmiotowej”. Termin antropologia pochodzi od greckiego słowa *ανθρωπολογία*, człon *antropo* od słowa *άνθρωπος* – człowiek, zaś człon *logia* od *λόγος* – wiedza, nauka). Antropologię określa się zwykle jako naukę o człowieku i o tym, co ludzkie (o ludzkości). Nauka ta zajmuje się zarówno poszczególnymi osobnikami, jak ich ogółem (gatunkiem), a także sposobem życia, w szczególności organizacją społeczną, cywilizacją i kulturą. Sama antropologia jako nauka jest zresztą częścią tej kultury (zwierzęta nie uprawiają zoologii). Antropologia fizyczna (lub biologiczna) zajmuje się ludzką cielesnością i genetyką, w tym ewolucyjnymi przodkami człowieka, tj. naczelnymi, małpami, półmałpami, człekomałpami i człowiekiem jako istotą przyrodniczą, zdolną do abstrakcyjnego myślenia, porozumiewania się za pomocą symboli, uczenia się i kształtowania (zmiany) środowiska. Antropologię fizyczną uzupełnia antropologia społeczna i kulturowa. Dyskurs antropologiczny zajmuje się natomiast wyrażaną w porozumiewaniu się za sprawą języka i wypowiedzi refleksją o człowieku oraz poszczególnymi formami tej refleksji. Sam też bywa jej formą.

Dyskurs o człowieku bywa w tym sensie aktywnym komponentem stawania się gatunku. Uzupełnia ewolucję biologiczną i dzieje tworzonej przez niego cywilizacji. Definicje człowieka jako istoty bogobojnej, rozumnej, wolnej czy jako wytwórcy znajdowały wyraz w postawach, działaniach, instytucjach, organizacji społecznej, obowiązującym prawie, rzeczywistości ustrojowej, artefaktach materialnych.

Wspomniany dyskurs jest z samej swej istoty kontrowersyjny, tj. dziejowy, sporny i sprzeczny, ponieważ gromadzi nieskończenie wielu różnych uczestników oraz odzwierciedla różnorodne punkty widzenia, doświadczenia, interesy i stanowiska. Przywołuje także różne – nierzadko konfliktowe – kryteria „tego, co ludzkie” oraz odmienne warunki „bycia człowiekiem”. Przybiera w tym względzie postać otwartego i nieprzerwanego polilogu, którego potencjalnym uczestnikiem – obserwatorem, rozmówcą, przedmiotem wglądu – jest każda jednostka, obdarzona zdolnością postrzegania, refleksji i porozumiewania się.

Dyskurs ów odznacza się z tego względu nieograniczonym zasięgiem, rozmaitym stopniem krystalizacji, nieprzebraną wielością i różnorodnością form, zróżnicowaniem poziomów, trudną do ogarnięcia historią. Uobecnia się niemalże we wszystkich sferach działalności intelektualnej i komunikowania się. Dochodzi do głosu w najstarszych przekazach literackich i formach kulturowych. Pojawia się w mitach, religiach, filozofii, doktrynach społecznych i politycznych, nauce, literaturze, sztuce, w porozumiewaniu się powszednim. Występuje w oddalonych od siebie społecznościach, kulturach i cywilizacjach. Tworzy jeden z ich wspólnych mianowników. Odzwierciedla niesłabnące zainteresowanie istot ludzkich własną naturą, wzajemnymi relacjami, losem i przeznaczeniem.

2. Początki nowożytnego dyskursu o człowieku niewątpliwie sięgają renesansu. Patrząc z perspektywy długiego trwania, renesans zaniechał poznawania zaświatów i zwrócił się ku „tu i teraz” ludzkiej egzystencji. Zaniechał też ascetycznej niechęci do ciała. Renesansowe *homo sum...* pociągnęło wiele następstw praktycznych. Medyczne badania fizjologii i psychologii myśliciele i uczeni tej epoki połączyli z ambicjami filozoficznymi. Stały się one impulsem do szukania prawdy o „całym człowieku”.

Ten motyw poznania „całego człowieka” pojawił się również w późniejszych dociekaniach myślicieli oświecenia i romantyzmu. Stał się podstawą powstania nowej dziedziny wiedzy zwanej antropologią. Pierwsze ambitne rozprawy na ten temat – łącznie z rozprawą Ernsta Platnera *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772) oraz dziełem Immanuela Kanta *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) – powstały w Niemczech w ostatnich dekadach XVIII wieku. Także ówczesni pisarze, jak Goethe, Schiller, Wieland czy K. Ph. Moritz zainteresowali się w niektórych utworach ideą „całego człowieka”².

Nawiązania do niej pojawiły się w *Antonie Podróżniku* Moritza, *Agatonie* Wielanda, *Zbójcach* Schillera, *Cierpieniach młodego Wertera* Goethego. Literatura

² Szerzej problematykę literackich antropologii oświecenia omawia H. Photenhauer, *Literarischen Anthropologie in 18. Jahrhundert*. Hagen 1986.

piękna stała się tym samym wespół z nauką i filozofią realizatorką projektu antropologicznego. Refleksja antropologiczna miała odtąd stale towarzyszyć jej w tej czy innej formie. W następnych epokach przybrała zresztą na sile. Literatura artystyczna mogła w tej dziedzinie swobodnie i bez kompleksów konkurować z filozofią czy nauką.

Sama wiedza antropologiczna w oświeceniu odchodziła stopniowo od racjonalistycznej dedukcji. Zbliżała się do wiedzy empirycznej, wynikającej z introspekcji, analizy psychologicznej, badania różnorodnych postaw i zachowań. Polegała na obserwacji odmiennych typów ludzkich. Opierała się na opisie poglądów, zachowań, obyczajów, instytucji. Podróże, poznanie innych ludów oraz rewolucyjne idee równościowe sprawiły, że pogląd o przewadze człowieka cywilizowanego nad dzikusem stracił intelektualną i moralną sankcję. Jean Jacques Rousseau odwrócił pogląd o wyższości człowieka cywilizowanego nad człowiekiem w stanie natury. Sentymentalizm, preromantyzm i romantyzm utrwaliły tedy za sprawą Vica, Herdera i Rousseau pozytywne, literackie wartościowanie pierwotności, prostego człowieka i ludu. Romantyzm poszedł dalej, gdyż usankcjonował swego rodzaju „religię natury”.

Romantyczna antropologia zmodyfikowała horyzont oświeceniowy. Mimo kontynuacji niektórych wątków oświecenia (na przykład idei „całego człowieka”), romantycy zaprezentowali kilka świeżych pomysłów. Jedną z podstaw romantycznej antropologii stała się spekulatywna, daleka od oświeceniowego empiryzmu *Naturphilosophie* Schellinga, którą w Polsce z powodzeniem stosował do antropologicznej interpretacji literatury Maurycy Mochnacki. Mimo spekulatywnego charakteru idealistycznej *Naturphilosophie*, romantyczna antropologia chętnie posługiwała się medycznymi i przyrodniczymi obserwacjami i argumentami. Zarzucano jej zresztą z tego względu eklektyzm. Potęgowała go, nawiasem mówiąc, również szeroka akceptacja biblijnych wyobrażeń o stworzeniu, upadku oraz zbawieniu człowieka. Usprawiedliwiała ona występowanie w antropologii wątków historiozoficznych i teologicznych.

Oryginalnym rysem antropologii romantycznej była z pewnością dialektyka, wyuczulona na przeciwieństwa i na sprzeczności, poszukująca ich mediacji i syntezy. Tradycyjny dualizm duszy i ciała mediacyjna antropologia romantyczna ujmowała jako „jedność przeciwieństw”, aczkolwiek nurt radykalnie spirytualistyczny (Słowacki, późny Mickiewicz) gwałtownie negował znaczenie cielesności i postulował panowanie ducha. Owa dialektyka nie obejmowała zresztą jedynie stosunku duszy i ciała. Romantycy objaśniali dzięki dialektyce m.in. różnice i jedność płci oraz przepływ pokoleń. Stosowali ten styl myślenia do interpretacji gatunku („rodzaju ludzkiego”) oraz jego dziejów. Usankcjonowali pojęcie historii uniwersalnej (*Universalgeschichte*), poddającej człowieka i jego życie ogólnym prawom rozwojowym, obowiązującym jednakowo w kosmosie i przyrodzie, w świecie roślinnym, zwierzęcym i ludzkim.

Romantyczna antropologia uwypukliła tedy, po pierwsze, aktywną rolę pierwiastków samowiedzy w stawaniu się gatunku. Pokreśliła, po drugie, wagę czynników moralnych i kulturowych w jego kształtowaniu. Mocno akcentowała, po trzecie, pozycję jednostek i cech indywidualnych w jedności rodzaju. Odsłoniła, po

czwarte, antropotwórcze znaczenie człowieka wewnętrznego oraz subiektywności. Uzmysłowiła, po piąte, historyczne formowanie się człowieka, a w następstwie torowała także drogę myśleniu ewolucjonistycznemu o jego pochodzeniu. Otworzyła w antropologii horyzont historyczny.

Romantycy wprawdzie na ogół nie zrywali z kreacjonistyczną antropologią biblijną, przeciwnie, starali się heroicznie bronić zawartej w niej koncepcji człowieka, ale nasycali ją zarazem niejednokrotnie treściami współczesnej nauki, odpowiadającymi dostępnej wówczas wiedzy przyrodniczej, etnologicznej, archeologicznej i historycznej. Przykładem byłyby tu odległe od siebie w czasie stanowiska Novalisa i Norwida, pisarzy reprezentujących odpowiednio początkową i schyłkową fazę romantyzmu, żywo zainteresowanych problematyką antropologiczną. Obaj dostrzegali także ogromne, cywilizacyjne zróżnicowanie świata ludzkiego, ale poszukiwali zarazem jego wspólnych korzeni, jedności oraz istniejących w nim uniwersaliów.

Pozytywistyczny sejentyzm i naturalistyczna antropologia podważyły w drugiej połowie XIX wieku ten uniwersalistyczny aprioryzm i teleologiczny historyzm antropologii romantycznej. Zdeprecjonowały idealistyczne rozumienie człowieka jako istoty świadomej, która – obdarzona wolnością – stanowi dzięki wyborom o sobie samej³. Gatunek ludzki utracił zaszczytne miano „korony stworzenia“. Zamiast świadomości i ducha, miarą człowieka stały się materia, narzędzia, praca wytwórcza, zwierzęcy przodkowie, instynkty. Taki obraz człowieka kształtowały idee Marksa, Darwina, Nietzschego. Z wysokości ducha gatunek zstąpił do świata przyrody. Znalazł się w nim według słów Nietzschego w niejasnej pozycji i roli „nieustalonego zwierzęcia (*nichtfestgelegte Tier*)“, które szuka oparcia w więziach z innymi osobnikami, kształtuje w celach samoobrony świadomość i język, stale wykracza poza siebie, karmi się iluzjami.

3. Dyskurs o człowieku w ciągu ostatnich dwóch stuleci uległ, jak dokumentują historycy idei, z jednej strony, wyraźniej autonomizacji, z drugiej – rozszerzeniu, zróżnicowaniu i specjalizacji⁴. Usamodzielił się w stosunku do patronującej mu w przeszłości religii, filozofii, medycyny, etnografii czy biologii, jak też stworzył wiele wyspecjalizowanych dyskursów cząstkowych. Powołał do życia empiryczną naukę opartą na terenowej, materiałowej, metodycznej obserwacji konkretnych sku-

³ Szerzej zajmowałem się problematyką antropologii romantycznej w książce *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*. Pultusk 2003.

⁴ Dzieje antropologii prezentują prace: A. Barnard, *History and theory in anthropology*. Cambridge 2000 (polskie wyd: A. Bernard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*. Przel. S. Szymański. Warszawa 2006); Ch. Wulf, *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie*. Rowohlt 2004; W. Henke, H. Rothe, *Menschwerdung*. Frankfurt 2003; T. H. Eriksen and F. S. Nielsen, *A history of anthropology*. London 2001; M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Lanham 1968 oraz *Theories of Culture in Postmodern Times*. Lanham 1998; M. T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia 1964; M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Orbis Academicus. Problemgeschichte der Wiss. in Dokumenten und Darstellungen I/9). Tübingen 1962; O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. W: *Collegium Philosophicum*. Studien J. Ritter zum 60. Geb. Basel-Stuttgart 1965, s. 209-239.

pisk ludzkich oraz przekształcił się w ważki dyskurs teoretyczny, metodologiczny i światopoglądowy. Rozgłos *Antropologii strukturalnej* (1958) Claude Lévi-Straussa i jego późniejszych prac o mitach unaocznili humanistyczny rezonans tego dyskursu⁵. Wyraził aspiracje integrujące w stosunku do nauk o człowieku (etnografii, kulturologii, socjologii, psychologii, historii sztuki, filozofii, nauk filologicznych), zarazem odstąpił swoje literackie i kulturowe korzenie. Postmodernistyczne poluzowanie opozycji nauka – badane zjawiska ujawniło powszechność i wielopoziomość tego dyskursu. Sama nauka okazała się tylko jedną z jego form.

Współczesna refleksja antropologiczna przekroczyła w rezultacie granice opisu fizycznej budowy człowieka, rozważań o zawilosciach natury ludzkiej, ewidencjonowania różnorodnych form życia ludzkiego i związków międzyludzkich, analizy struktur pokrewieństwa czy typów organizacji społecznej. Objęła również przedmiotowe sfery ludzkiej działalności. Każda taka sfera – produkcja, ekonomia, działalność militarna, religia, polityka, kultura, język, komunikowanie się itd. – podlega potencjalnie interpretacji antropologicznej. Dotyczy to również, rzecz to dla nas w tym miejscu pierwszorzędnej wagi, rozległej domeny literatury i sztuki. Nasuwa się pytanie, na jakich podstawach należy oprzeć jej interpretację antropologiczną, jakimi zasadami ma się ona kierować.

Trudność tkwi jednak w tym, że badania antropologiczne utożsamiały zazwyczaj tę ostatnią domenę z szeroko rozumianą kulturą literacką i artystyczną. Traktowały ją jako domenę antropologii kulturowej, badającej różnorodność kultur i wyjaśniającej jej powstanie⁶. Podporządkowały ową domenę tym samym koncepcjom, które

⁵ Ten humanistyczny rezonans wyraził się w kierunku zwanym pleonastycznie antropologią humanistyczną. Jego instytucjonalnym reprezentantem jest Society for Humanistic Anthropology, liczące kilkuset członków. Organem kierunku jest działające od 1974 roku pismo „Anthropology and Humanism Quarterly”. Kierunek ten zajmuje się relacjami między kulturą a praktykami tekstowymi, w szczególności problematyką znaczeń, zaś kulturę materialną ujmuje jako wyraz i krystalizację ludzkich doświadczeń, świadomości, przeżyć i przekonań. Kwestionuje „odczłowieczoność”, mechanistyczne koncepcje deterministyczne, systemowe i funkcjonalne. Akcentuje natomiast w zachowaniach i działalności pierwiastki podmiotowe, kreatywne oraz interpretacyjne. Przeciwwstawia się redukcji znaczeń kulturowych do zbioru faktów lub zdarzeń. Kulturuje „etnografię podmiotowości”, która zajmuje się jej konstruowaniem, negocjowaniem i zmianami. Skłania się ku hermeneutyce komparatystycznej (*cross-cultural hermeneutics*). Nawiązuje w tym względzie do niektórych pomysłów klasyków antropologii, jak Ruth Benedict, Alfred Louis Kroeber, Clyde Kluckhohn, Bronisław Malinowski, Victor Turner czy Clifford Geertz. Zwięzłe omówienie kierunku daje hasło *Humanistic Anthropology*. W: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Ed. D. Levinson and M. Ember. Vol. II. New York 1996, s. 613-618.

⁶ Zagadnienia antropologii kulturowej prezentują syntetycznie prace: *Cultural Anthropology*. Eds. T. Headland, K. Pike, and M. Harris. New York 1995 oraz *Visions of Culture*. Eds. M. F. Murphy, and M. L. Margolis. Newbury Park 1996. W reakcji na powstanie w latach 1970 w USA koncepcji tzw. materializmu kulturowego Marvinna Harrisa, ukształtowały się dwa przeciwstawne nurty w antropologii kulturowej. Jeden z nich – ów materializm kulturowy – wzorcu dla antropologii kulturowej upatrywał w naukach ścisłych i przyrodniczych. Drugi, przeciwnie, uważał, że stanowi ona dyscyplinę humanistyczną. Według Clifforda Geertza, rzecznika tego ostatniego nurtu, antropologia kulturowa „nie jest nauką eksperymentalną, która szuka ogólnych praw”, lecz stanowi „praktykę interpretatywną, która odczytuje znaczenie (*meaning*)”, *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, s. 5. Geertz podkreślał w rezultacie rolę i znaczenie symboli w kulturze i społeczeństwie. Uważał, że symbole interpretują zachowania i postawy in-

kulturę przeciwstawiały często „naturze” (lub, jak głosili myśliciele w XVII i XVIII wieku, człowiekowi w stanie natury, „szlachetnemu dzikusowi”) i przyjmowały za zwyczaj jej holistyczno-strukturalną wykładnię.

Koncepcje te starały się zarazem uzasadnić porównywalność kultur, wskazywać ich uniwersalia, wyjaśniać dywersyfikację. Zwraçały uwagę na powszechność symbolicznych i kulturotwórczych dyspozycji człowieka; akcentowały podstawową rolę procesów uczenia się w tworzeniu i przyswajaniu rodzimej i obcej kultury; śledziły zawiłą wędrówkę (przekazywanie) znaków i treści kulturowych w czasie i przestrzeni. Eksponowały aktywne oddziaływanie oraz rozliczne, praktyczne i psychologicznie oswajające funkcje kultury w niezdeterminowanej biologicznie adaptacji do środowiska przyrodniczego i społecznego.

Kłopot zawiera się jednakże w tym, że kategorie i sposoby problematyzacji stosowane w antropologii kulturowej zawodzą niejednokrotnie w stosunku do nowożytnej, modernistycznej i postmodernistycznej literatury. Bywają zbyt ogólne lub odległe od szczegółowej wiedzy literaturoznawczej. Rozmijają się z wieloma konkretnymi ustaleniami historii literatury i poetyki, z aktualnym stanem i przemianami wiedzy o literaturze. Kiedy z kolei antropologia ta pragnie się unowocześnić, często zapożycza się u teorii literatury czy lingwistyki i pozostaje w stosunku do nich wtórna.

Wynika to w niemalym stopniu z tego, że antropologia kulturowa rozwijała się w przeszłości w bliskich związkach z etnografią i etnologią. Kształtowała warsztat badawczy, narzędzia i koncepcje teoretyczne w badaniach archaicznych społeczności, tj. na podstawie przedpiśmiennych, ustnych praktyk i form wypowiedzania się. Pomijała zatem z natury rzecz kulturową, nowożytną swoistość literatury artystycznej, ukształtowanej dzięki wynalazkowi oraz upowszechnieniu pisma i później druku, odwołującej się do umiejętności pisania i czytania, ściśle związanej z losami pisma i druku, współcześnie poddawanej stopniowo naciskowi nowych mediów⁷. Problematykę kulturową uwarunkowały, po drugie, historyczne, filozoficzne i metodologiczne spory antropologów, odnoszących się do światopoglądowych aspektów problematyki człowieka i do szczegółowych, metodologicznych zagadnień badawczych (na przykład do ankiet terenowych).

Antropologiczne teorie kultury akcentowały głównie fakt, że kultura obejmuje sposoby interpretowania biologii (w tym ludzkiej cielesności) i szeroko pojętego

nych ludzi, objaśniają rzeczywistość, przekazują kulturę oraz kierują działaniami. Kultura stanowiła w tym ujęciu system dziedziczonych wyobrażeń przekazywanych za pośrednictwem form symbolicznych („a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and their attitudes toward life”, tamże, s. 89). W polskim przekładzie jest dostępna praca C. Geertza, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przeł. Z. Pucek. Kraków 2003.

⁷ J. R. Goody, *The logic of writing and the organisation of society (Studies in literacy, family, culture and the state)*, Cambridge 1986; *The interface between the written and the oral*. Cambridge 1987; *Introduction*. W zb.: *Literacy in traditional societies*. Ed. J. R. Goods. Cambridge 1968; R. Finnegan, *Literacy and orality*. Oxford 1988; *Literacy and literature*. W zb.: *Universals of human thought: some African evidence*. Eds. B. Lloyd, and J. Gay. Cambridge 1981; S. Scribner, *The psychology of literacy*. Cambridge 1981; B. Street, *Cross-cultural approaches to literacy*. Cambridge 1993.

środowiska. Kultura stanowiła w tej funkcji równie integralną część ludzkiej egzystencji, jak owo środowisko, bez którego ludzka egzystencja byłaby zresztą po prostu niewyobrażalna. Zmiany w kulturze antropologia ta objaśniała w rezultacie adaptacją do kolejnych zmian historycznych. Ujmując kulturę jako kluczowy mechanizm adaptacyjny, który działa szybciej i bardziej elastycznie niż ewolucja biologiczna, objaśniała w konsekwencji zmiany kulturowe jako rodzaj adaptacji kultury do siebie samej, tj. jako oddziaływanie jednych segmentów kultury na inne segmenty i następnie przekształcanie kulturowej całości.

Punktem odniesienia dla owej antropologii pozostawał stosunek istot ludzkich do spokrewnionego z nimi ewolucyjnie świata zwierzęcego. Toteż antropologia kulturowa ujmowała kulturę jako czynnik, który odróżnia człowieka od zwierząt, separuje go nich i daje nad nimi władzę. Konstatowano jednak, że właściwości ludzkie w wielu dziedzinach – na przykład pod względem pojemności mózgu, form obcowania seksualnego, stosunków wzajemnych, organizacji skupisk osobniczych itd. – w niektórych sytuacjach nie odbiegają daleko od zwierzęcych, w szczególności od naczelných (*primates*). Spierano się tedy, czy różnice między światem ludzkim a zwierzęcym są płynne i tylko ilościowe, czy też przeciwnie, skokowe i jakościowe. Antropologia kulturowa doświadczała także podobnych trudności w odróżnieniu zachowań kulturowych od reakcji psychicznych i zachowań społecznych.

Powyższa perspektywa teoretyczna jednakże z trudem dawała się odnieść do badania nowoczesnej literatury. Obserwacja, że w odróżnieniu od ludzi szympansy nie piszą książek i nie robią filmów miała tę zaletę, że komunikowała bezsporną prawdę, ale z prawdy tej niewiele wynikało dla wiedzy o książkach i filmach oraz dla wiedzy, czy, w jakich formach i w jakim stopniu książki czy filmy uczestniczą w dyskursie o człowieku. Niewiele wynikało dla znajomości tego, jakie możliwości i ograniczenia dla tego dyskursu stwarzają. Mało wynikało też dla poznania, jakim właściwościom człowieka i rodzajom jego egzystencji książki lub filmy odpowiadają oraz jak na nie oddziałują.

Niedostatki te unaoczniały, że pożądana jest refleksja antropologiczna, dla której punktem zaczepienia i podstawą byłyby przede wszystkim swoiste, trwale i instytucjonalizowane formy kultury. Dotyczyłoby to przede wszystkim literatury artystycznej oraz form pochodnych lub pokrewnych. Stanowi ona za sprawą języka, piśma i lektury, antropologicznie rzecz biorąc, dwukierunkową przekładnię między tym, co w jednostkach wewnętrzne, psychiczne i subiektywne a tym, co w kulturze intersubiektywne, petryfikowane w znakach i tekstach, systemowo regulowane i normowane, podległe reprodukcji i zdolne do długiego trwania.

Literatura artystyczna odzwierciedla tedy zmienny, historyczny stosunek między podmiotowością a obiektywnością bytu, otoczenia i samej kultury. Treści wewnętrzne lub uwewnętrznione poddaje w rezultacie językowej i znaczeniowej obróbce, formuje stylistycznie za pośrednictwem określonych gatunków mowy i form wypowiedzi, przekazuje czytelnikom. Produkcja tego typu zazębia tedy wtórna, wytworzona, utrwalona w piśmie i druku artystyczną rzeczywistość literacką z osobowością, sferą egzystencji, z dziedziną związków międzyludzkich. Tworzy z tego względu odrębną, kulturową domenę inwencji i kreacji. Odwołuje się do historycznie ukształtowanych, nieprzerwanie odtwarzanych, osobniczo wyuczonych umiejętności wyrażania i roz-

mienia, pisania i czytania, formowania funkcjonalnie sprecyzowanych tekstów oraz ich odbioru, oceny i produktywnego przyswajania. Wyodrębnia wśród tych umiejętności osobną sferę ideałów i doznań estetycznych oraz poddaje się ich władzy.

Zasadność refleksji antropologicznej tego typu wspiera wiele argumentów. Kształtując specyficzne rodzaje działalności: pisanstwo i lekturę, pismo i druk wyłoniły odrębne instytucje (szkoły, skrytoria, biblioteki, archiwa, wydawnictwa itd.), formy komunikowania się (epistolografię), więzi międzyludzkie (związki literatów i *pen clubs*), typy człowieka (pisarza, czytelnika, krytyka, cenzora). Pisanie i czytanie uczyły nie tylko efektem zastanej już kultury pisma i druku, lecz także warunkiem jej historycznego trwania, rozwoju i różnicowania się. Stały się czynnikiem pośredniczącym we wszystkich rodzajach stosunków międzyludzkich oraz typach działalności. Organizowały procesy uczenia się i oddziaływały na formowanie psychiki oraz świadomości⁸. Stworzyły w stosunku do ustnych form poezji, prozy narracyjnej i dramatu specyficzne jakości, stosunki i sytuacje, które wymagają interpretacji antropologicznej w stopniu nie mniejszym niż „pierwotne” formy przedpiśmienne.

4. Wymienione zjawiska kształtują pole zainteresowań antropologii literatury⁹. W szerokim użyciu termin ten stosuje się do wszelkich pisanych dyskursów o człowieku: religijnych, filozoficznych, naukowych (łącznie z etnograficznymi, etnologicznymi i antropologicznymi)¹⁰, artystycznych. W węższym zaś znaczeniu odnosi się on jedynie do literatury pięknej, tj. do wypowiedzi o człowieku występujących

⁸ Sam tekst zapisany w odróżnieniu od wypowiedzi ustnej stwarza określoną sytuację antropologiczną. „Podczas gdy mowa zawsze wywołuje odczucia i wyobrażenia, tekst jest wyłącznie zbiorem odosobnionych pojęć, dopóki nie zostaną one połączone w obrazy przez czytającego. [...] Ludzie polegający na słowie mówionym znajdują się zawsze w stanie myślenia skojarzeniowego, a nie w stanie spekulatywnego czy wybiórczego przetwarzania wiadomości. Taki sposób myślenia stwarza pole do wynajdywania metafor i formowania mitów. [...] [Tymczasem] umysł ukształtowany przez umiejętność pisania przetwarza informacje bardziej w myśli niż w działaniu. Podczas myślenia piśmienny umysł polega bardziej na słowach niż na obrazach. Pośród tych słów i zdań umysł piśmienny utrzymuje porządek bardziej za pomocą pojęć niż metafor”. D. de Kerckhove, *Sluch oralny a sluch pisemny*. Przeł. W. Sikorski. W zb.: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*. Red. G. Godlewski. Warszawa 2003, s. 404-406.

⁹ Do upowszechnienia terminu i problematyki przyczyniły się zwłaszcza prace: *Literary Anthropology. A new interdisciplinary approach to people, signs and literature*. Ed. F. Poyatos. University of New Brunswick 1988 oraz W. Iser, *Prospecting: From reader response to literary anthropology*. Baltimore 1989 oraz *The fictive and the imaginary: Charting literary anthropology*. Baltimore 1993.

¹⁰ Badania nad etnografią jako rodzajem dyskursu zainicjowali George Marcus, Dick Cushman, *Ethnographies as text*. „Annual Review of Anthropology” 1982, 11, s. 25-69. Uzasadniali oni m.in. zasadność spojrzenia na tekst etnograficzny jak na powieść, na powieści zaś – jak na opisy etnograficzne. Trudno jednak pominąć uderzające różnice kompozycyjne, funkcjonalne i poznawcze między tekstami prymarnie artystycznymi i zbeletryzowanymi a tekstami naukowymi, zawierającymi opisy etnograficzne. Kryterium zasadności metodologicznej, gromadzenia bogatej, rzetelnej, prawdziwej informacji lub trzymania się zgodności sądu i rzeczy nie obowiązuje powieściopisarza; obowiązuje natomiast badacza etnografa. Te zastrzeżenia nie przeczą, że na teksty etnograficzne można spojrzeć ze względu na ich język, styl, postawę narratora, kompozycję, stosunek do czytelnika lub cechy dyskursywne. Nie wydaje się jednak, aby takie spojrzenie niwelowało inne zasadnicze różnice i uzasadniało ich niwelację.

w całym rodzajowym i gatunkowym obszarze literatury. W obu tych użyciach termin ten przybiera nieco inne znaczenia. Wynikają one z typologicznie odmiennych właściwości i funkcji tych dyskursów.

Poszczególne dyskursy nakładają bowiem na język i wypowiedzi odmienne zobowiązania i ograniczenia. O ile dyskursy filozoficzne czy naukowe ciążyą, ogólnie biorąc, ku przedmiotowości, prawdziwości, dosłowności, jednoznaczności i neutralności, cenią zatem rzeczowość, precyzję pojęciową, logiczne rygory i metodologiczną poprawność, o tyle artystyczny – poetycki, zbeletryzowany, udratyzowany – dyskurs o człowieku pod wieloma względami odbiega od tych założeń. Pod pewnymi względami sytuuje się na ich antypodach. Działa w obrębie języka, wypowiedzi i gatunków mowy, posługuje się fikcją, przyjmuje charakter figuralny (umowny, przenośny, obrazowy), korzysta z wieloznaczności, wyraża i komunikuje emocje oraz apeluje do nich.

Dyskurs ten przybiera w rezultacie kształt pośredni. Dopuszcza także rozmaite postawy odbiorcze oraz interpretacje. Konkludująca sentencja z noweli Norwida *Tajemnica lorda Singelworth* „ludzie nie są jeszcze czyści, są dopiero perfumowani” jest formą artystycznego uogólnienia, osadzonego w narracji i fabule utworu. Przenośne, obrazowe określenie ludzi identyfikujących się z fizyczną lub moralną czystością jako „dopiero perfumowanych” otwiera rozległe pole skojarzeń i czytelnicych replik. Figura „człowieka uperfumowanego” wymyka się – nawet w sytuacji przywołania kontekstu historycznego – w pełni jednoznacznej wykładni. Uchyła pytanie o dosłowną, materialną prawdziwość zdania wypowiedzianego przez bohatera noweli. To samo dotyczy definicji „Człowiek? – jest to kapłan bezwiedny/ I niedojrzały...” z wiersza *Sfinks*. Konkluzją może być w tym wypadku jedynie indywidualna, rozumiejąca oraz emocjonalna interpretacja oraz replika czytelnika. W tym sensie dyskurs artystyczny nie tyle unieruchamia lub ogranicza newralgiczne w utworze pola znaczeniowe, ile je generuje, odsłania i mnoży.

Trzeba zastrzec się w tym miejscu, że naukowe, filozoficzne (teoretyczne), religijne czy artystyczne identyfikacje lub opisy gatunku nie są bynajmniej całkowicie niezależne od siebie, podobnie jak też nie muszą być w każdym wypadku ze sobą sprzeczne. Przeciwnie, pozostają ze sobą w relacjach dialogowych, wzajemnie się przenikają i/lub uzupełniają. Tworzą w rezultacie niekiedy formy hybrydyczne, „dwupłciowe”, mieszane, sylwiczne czy graniczne. Dyskurs antropologiczny Nietzschego łączy na przykład cechy literackie i filozoficzne, dyskurs Kierkegaarda – z kolei cechy literackie, teologiczne i filozoficzne.

Prawdą jest jednak, że każdy z typów dyskursu wytwarza z czasem własny, odrębny kontekst dla rozważań o „problemie człowieka”. Dyskursy religijne i teologiczne eksponują relację ludzkie – boskie, dyskursy filozoficzne precyzują bytowe, egzystencjalne i kosmologiczne właściwości i położenie człowieka, dyskursy naukowe – cechy ewolucyjne, biologiczne i kulturowo-społeczne gatunku, dyskursy literackie – żywą, aktualną samowiedzę autobiograficzną, uruchamiającą potencjał identyfikacyjny u czytelników. Toteż poszczególne interpretacje powstają również w konfrontacji i dialogu z rodzimą tradycją, jako aktualizująca kontynuacja lub polemiczne przelamywanie zdezaktualizowanych paradygmatów oraz jako konstrukcja nowych.

Osobliwością dyskursów o człowieku jest to, że z racji swej ogólności, której sygnałem bywa już samo hasło „człowiek”, posługują się one z konieczności różnego

typu konceptami teoretycznymi (typami idealnymi, modelami), gdyż postępowanie indukcyjne nie jest w stanie ogarnąć ani demograficznej wielości, różnorodności i zmienności przypadków osobniczych, ani też historycznych form życia ludzkiego. Położenie antropologii literatury jest w tej materii szczególne. Warto je odnotować.

Otóż, z jednej strony, bada ona rozmaite dyskursy o człowieku i pojawiające się w nich formy konceptualizacji oraz artykulacji tego zjawiska i problemu, z drugiej – przynależy sama przecież do populacji dyskursów o człowieku¹¹. Reprezentuje prymarnie typ dyskursu naukowego: akceptuje jego warunki oraz stosuje się do właściwych mu zasad, trybów i konwencji. Zajmuje się ona w tej roli przede wszystkim ewidencjonowaniem, typologią, opisem, wyjaśnianiem, interpretacją i teoretyczną konceptualizacją dyskursów literackich tak w szerokim, jak węższym zakresie.

Nie wyczerpuje to jednak jej zadań. Ustala ona – a stosuje się to przede wszystkim właśnie do literatury artystycznej, wrażliwej na samopoznanie i refleksję autobiograficzną – historycznoliteracką produktywność i stopień autonomizacji tych dyskursów. Wyodrębnia je, eksplikuje, rozwija, scala. Docieka w granicznych przypadkach ich antropologicznych „warunków możliwości”.

W tej konceptualizacji teoretycznej antropologia literatury jako działalność naukowa nie jest zresztą samotna czy niezależna. Korzysta, jak pokazuje aktualny stan rzeczy, z zasobnego dorobku antropologii filozoficznej, kulturowej czy społecznej. Ogarnia, nazywa i systematyzuje tedy, ogólnie biorąc, antropologiczne aspekty literatury oraz – w odmiennej perspektywie – literackie aspekty samej antropologii.

5. Dyskurs antropologiczny jako taki obejmuje w istocie rzeczy trzy różne, wyspecjalizowane kręgi zainteresowań. Spróbujmy je wyróżnić i krótko opisać.

Otóż przywołuje on, kształtuje, porównuje i precyzuje idee i wyobrażenia związane z człowiekiem, ludzką działalnością, samowiedzą i *conditio humana*. Problematyzuje i porządkuje on podmiotową i przedmiotową wiedzę człowieka o sobie samym. Wiedza ta ujawnia się na różnych polach działalności poznawczej, przede wszystkim w dyskursie naukowym. Sytuuje się on tym samym w obszarze refleksji antropologicznej, której prymarnym obiektem jest istota ludzka w całokształcie jej właściwości, zachowań i dziejów, w siatce empirycznych różnic i ze względu na wykrywane w analizie porównawczej „miejsca wspólne”.

W planie ogólnym dyskurs antropologiczny rozważa pytania, czym czyni człowieka przyroda i historia, jak też to, „czym on sam jako istota działająca w sposób wolny siebie czyni lub też może i winien siebie czynić”, wreszcie kim jest jako „obywatel świata”¹². Bada, jak to ujął z kolei Max Scheler, położenie człowieka (gatunku) w świecie oraz jego „miejsce w kosmosie”¹³. Uwzględni perspektywę antropologii fizycznej, społecznej, kulturowej, filozoficznej oraz antropologii powsta-

¹¹ Ten literacki, dyskursywny aspekt antropologii uzmysłowił C. Geertz, *Work and lives: Anthropologist as autor*. Stanford 1988.

¹² Pytanie to Immanuel Kant zawarł w rozprawie *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Przeł. E. Drzazgowska, Paulina Sosnowska. Warszawa 2005, s. 1, 2.

¹³ Zagadnienia powyższe podjął Max Scheler w słynnej, przedśmiertnej rozprawie *Stanowisko człowieka w kosmosie* [1928], w jego: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Przeł. A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 43-149.

jących w łonie rozmaitych religii. Krytycznie przeświecła formy „falszywej świadomości” antropologicznej. Nietzsche i Freud uważali na przykład za taką fałszywą świadomość pogląd o wyjątkowym, uprzywilejowanym położeniu człowieka i Ziemi w kosmosie, o boskim pierwiastku w nim, o prymacie rozumu, świadomości i moralności w stosunku do instynktów, popędów, libido i tego, co zepchnięte w podświadomość lub nieświadome.

To jednak nie wszystko. Powyższe kwestie odpowiadają poznawczemu stanowiisku antropologii zglębiającej naturę tego, co ludzkie, lecz nie uwzględniają swoistego punktu widzenia antropologii literatury. Dyskurs poznawczy i teoretyczny w domenie antropologii literatury nie pokrywa się w pełni z dyskursem, który, jak dzieje się w antropologii fizycznej (biologicznej) lub społecznej, kieruje się prymarnie ku rzeczywistości ludzkiej, na fakty poza dyskursem, jak, dajmy na to, układ kostny i budowa czaszki danego osobnika lub archaiczne, plemienne struktury pokrewieństwa wśród aborygenów w Australii.

W dyskursach tego typu potwierdzone fakty, tj. znaleziska archeologiczne lub empiryczne obserwacje badacza motywują sądy, wnioski i uogólnienia, podczas gdy zasady tego rodzaju nie obowiązują w poezji, beletrystyce czy dramatach. Wprawdzie uprawiają (toczą) one dyskurs o ludziach rzeczywistych, lecz zarazem szeroko i swobodnie posługują się w tym celu postaciami, sytuacjami i fabułami zmyślonymi, fantastyką czy chociażby groteską, słowem, fikcją. Rozpoznanie specyfiki tego dyskursu artystycznego należy z pewnością do pierwszoplanowych zadań antropologii literatury.

Antropologia literatury zajmuje się tedy problematyką człowieka w ścisłej korelacji z problematyką jej artykulacji, przy czym również samą tę artykulację rozważa jako problem antropologiczny. Zajmuje się z perspektywy antropologii, innymi słowami, sferą piśmiennej literackości, szerzej, sferą produkcji i kultury literackiej¹⁴. Kategorię człowieka ujmuje ze względu na obecność i sposób przedstawienia w literaturze oraz – w ujęciu pragmatycznym – ze względu na uczestnictwo w produkcji i konsumpcji literatury, jako warunek jej istnienia i funkcjonowania. Odrębność antropologii literatury polega więc na tym, że refleksja o człowieku i refleksja o literaturze pozostają komplementarne. Wzajemnie się uzupełniają oraz nasświetlają.

¹⁴ W niemieckim programie badawczym *Antropologia i literatura* (SFB 511) Albrecht Koschorke z Uniwersytetu w Konstancji – jednego z centrów antropologii literatury – następująco problematyzuje kierunek poszukiwań: 1) dlaczego ludzie produkują literaturę?, 2) co w literaturze mówi się o człowieku?, 3) jak literackie przedstawienia mają się do innych artykulacji językowych „tego, co ludzkie” lub do innych medialnych form jego reprezentacji? Z kolei amerykańska badaczka L. Rosenblatt uznała, że znaczenia antropologiczne kształtuje aktualna interakcja między tekstem a czytelnikiem, a nie odtwórcza interpretacja tekstu. Interakcja ta produkuje znaczenia, nie polega zaś na odbiorze znaczeń gotowych. „As is now commonly believed, readers do not merely extract knowledge from a text, nor do they merely impose personal knowledge on it. Rather, readers and texts and contexts of reading collaborate in the continued inventing and interpreting of knowledge”. D. J. Sumara, *Interpreting Identities: Advancing Literary Anthropology as a Research Method*, www.quasar.ualberta.ca. Por. także L. Rosenblatt, *Literature as exploration*. New York 1938 oraz *The reader, the text, the poem. The transactional theory of the literary work*. Carbondale 1978.

Odrębność ta, zauważmy, ztraca się jednakże w sytuacjach, w których poetykę zastępuje na przykład omówienie poglądów autora lub moralizujące dywagacje o naturze ludzkiej. Odmiennie skrzywienie powstaje z kolei wówczas, kiedy rozważa się wyłącznie lub prawie wyłącznie kwestie estetyki, poetyki czy historii literatury, zaś odwołania do antropologii zastępują myśli zapożyczone z rozpraw znanych antropologów. Problematyka *humanum* praktycznie nie podlega wtedy analizie i rozczłonkowaniu, lecz pozostaje w mechanicznym bądź przypadkowym związku z artykulacją.

Trzeci krąg zainteresowań badawczych antropologii literatury wyznacza sytuacja, w której antropologiczny dyskurs teoretyczny skupia się na samym sobie, tj. zamienia się w rodzaj metadyskursu. Dywaguje wówczas nad własnymi kompetencjami, zakresem przedmiotowym, aparaturą pojęciową, językiem, warunkami swej poznawczej prawdziwości (falsyfikowalności), koherencji oraz efektywności.

6. Warto podkreślić, że w konfrontacji z tymi różnymi polami zainteresowań antropologia literatury ulega wewnętrznemu rozszczepieniu. Dyskursy, którymi się zajmuje przemawiają niejednokrotnie zupełnie odmiennymi językami, stosują inne systemy kognitywne, posługują się odrębnymi sposobami artykulacji i pełnią różne funkcje. Inaczej kształtuje się dyskurs o człowieku w formalnie eksplicytnych, pojęciowych, neutralnych językach teoretycznych teologii, filozofii lub nauki (mimo różnych założeń epistemologicznych i odmiennej orientacji aksjologicznej tych dziedzin), inaczej zaś w implicytnym, obrazowym, nacechowanym ekspresywnie języku poezji, powieści czy dramatu.

Dyskursy teoretyczne skupiają się z zasady na zadaniach poznawczych, podczas gdy te czy inne dyskursy artystyczne bynajmniej nie stronią od nich, ale też nie dają się do nich sprowadzić. Są nieporównanie bardziej polimorficzne, kompozycyjnie zróżnicowane, wieloznaczne i wielofunkcyjne. Porównanie sposobu artykułowania poglądów na człowieka w *Rozprawie o metodzie* Kartezjusza lub *Nauce nowej* Vica oraz cyklu wierszy Zbigniewa Herberta *Pan Cogito* czy wierszu Mirona Białoszewskiego *Wywód jestemu* dobrze uzmysłowiłoby te zasadnicze różnice.

W wypadku utworów artystycznych można by zatem mówić o zawartej w nich „antropologii literackiej”, immanentnie wpisanej w te utwory, wplecionej integralnie w ich strukturę, artykułowanej w ich językach i poetyce. Dyskurs teoretyczny antropologii literatury sprowadza się natomiast w zasadzie do operacji poznawczych, które pragną badane zjawiska artystyczne pojęciowo uchwycić, wyodrębnić, wyjaśnić i nazwać. Dyskurs artystyczny, jego cechy i wpisane weń wyobrażenia o człowieku są dla niej jedynie obiektem analizy.

Termin „antropologia literacka” oznacza, że utwory, konwencje, gatunki i prądy obrazują artystycznie różnorodne aspekty i przejawy rzeczywistości ludzkiej: mowę, psychikę, ciało, przeżycia, zachowania, stosunki międzyludzkie itd. Mówią o nich językiem poezji, powieści, dramatów. Z kolei „antropologia literatury” docieka tego, jak literatura formuje (wyraża, organizuje, przedstawia, komunikuje) „świat człowieka” oraz jakie z nim wiąże idee, wyobrażenia czy znaczenia. Poezja, powieści czy dramaty posługują się w prezentacji tego świata wierszem, prozą, tropami, formami stylistyczno-kompozycyjnymi: monologami, narracją, dialogiem, fabułą, po-

staciami itd., antropologia literatury natomiast – terminami, pojęciami i metodami. Antropologia literatury interesuje się językiem artystycznym jako przedmiotem badań, tropi w utworach formacje i figury „człowieka mówiącego”, ale przecież ona sama przemawia zupełnie innym językiem, mianowicie teoretycznym językiem nauki.

Jeżeli tedy przyjrzyć się bliżej antropologii literatury, jest ona nauką dwuosiołą („bicentryczną”) i pograniczną. Ten dwuosioły i pograniczny charakter określa, z jednej strony, szeroki kontekst antropologiczny, przede wszystkim kontekst antropologii filozoficznej, kulturowej i społecznej, któremu zawdzięcza ona wiele kategorii i pojęć, z drugiej zaś strony – kontekst literaturoznawczy, który umożliwia poprawne odczytanie gatunkowych, stylistycznych, tematycznych i prądowych konwencji utworów, a w konsekwencji ich zrozumienie. Oba te wyróżnione konteksty dysponują własną, odrębną organizacją i różnymi tradycjami, jednakże ich współpraca wydaje się uprawniona, pożądana i płodna.

W kontekście antropologicznym szeroko pojętą literaturę wyróżnia niewątpliwie nieprzebrana, wewnętrznie zróżnicowana domena tekstów. Mają one pośrednie i bezpośrednie punkty zaczepienia w różnych atrybutach ludzkiej osobowości i formach działalności: myśleniu, wyobraźni, rozumie, emocjach, woli, języku, mowie, umiejętności przekazywania informacji, prowadzenia konwersacji, opowiadania itd. Rolę szczególną odgrywają w tej domenie teksty artystyczne, które – uwalniając się od specjalizacji, funkcji użytkowych i nacisku okoliczności – kształtują i wyrażają powszechną kulturę literacką w sposób bodajże najbardziej intensywny. Odwołania do fantazji oraz różnorodność językowych środków i form artystycznych potęguje możliwości wyrażania, kształtowania i przekazu sensu antropologicznego oraz sondowania i artykułowania ludzkiej samowiedzy. Teksty artystyczne ujawniają w tym względzie prymarną dla nich – przeoczoną na ogół – funkcję symptomów i świadectw egzystencjalno-autobiograficznych.

W kontekście literaturoznawczym punktem zaczepienia dla antropologii literatury jest z kolei artystyczny dyskurs o człowieku. Występuje on w liryce (choćby wspomniany *Pan Cogito* Z. Herberta), poematach (*Adam Homo* F. Paludana Müllera), dramatach (*Prometeusz skowany* Ajschylosa) czy powieściach (*Człowiek bez właściwości* R. Musila). Te proste, znane przykłady łatwo zwieliokrotnić. Dyskurs ten angażuje jakości estetyczne (tragizm, komizm, groteskę), gatunki, wszelkie poziomy i aspekty literatury artystycznej. Organizuje i przenika liryczne i narracyjne monologi odautorские, sytuacje dramatyczne, rozmowy, fabuły, postacie. Podlega kondensacji, wyodrębnieniu lub rozproszeniu. Określa w rzeczywistości warunki i sposoby istnienia literatury. Ale to już temat szczegółowych, analitycznych rozważań.

7. Pole badawcze antropologii literatury, podobnie jak dyskursywne pole antropologii literackiej, jak już wspominałem, nie pokrywa się z antropologią fizyczną, społeczną czy kulturową, mimo że łączy je z nimi wspólny ostatecznie przedmiot zainteresowań, czyli refleksja i dyskurs o człowieku. Antropologia literatury nie jest też, ściśle biorąc, tylko jednym z działów wiedzy o literaturze, ponieważ odnosi literaturę do rzeczywistości pozaliterackiej oraz stosuje w jej interpretacji również kategorie morfologiczne i semantyczne innego typu niż wyłącznie artystyczne (lub

szerzej, literackie). Samą literaturą nie zajmuje się natomiast „w sobie i dla siebie”, lecz jedynie pod określonym kątem, mianowicie ze względu na sposoby obrazowania w niej człowieka i świata człowieka, udział w dyskursie o człowieku oraz jako jedną z form realizacji *conditio humana*.

Słowo „nie pokrywa się” nie oznacza jednakże, że antropologia literatury jest samowystarczalna lub znajduje się w izolacji. Przeciwnie, łatwo dowieść, że pozostaje ona w aktywnej relacji do innych dziedzin wiedzy. Jedną z najbliższych jej dziedzin stanowi bez wątpienia, poza pokrewną antropologią kulturową¹⁵, antropologia filozoficzna, której prymarną ontologię artykulacji kształtuje, podobnie jak w literaturze artystycznej, immanentna rzeczywistość dyskursu. Wypada tedy kilka uwag poświęcić tej ostatniej i jej stosunkowi do antropologii literatury.

Treścią zainteresowań antropologii filozoficznej, ogólnie biorąc, jest istota ludzka (człowiek, gatunek ludzki) w całości otaczającego ją bytu i w związku z nim.

W obręb antropologii, pisał Heidegger, wchodzi nie tylko dające się ustalić jako dane własności człowieka jako tego oto określonego gatunku w odróżnieniu od zwierzęcia i rośliny, ale także jego ukryte predyspozycje, różnice charakteru, rasy i płci. Skoro człowiek występuje nie tylko jako istota przyrodnicza, ale także działa i tworzy, więc też antropologia musi starać się uchwycić także to, co działający człowiek „z siebie czyni”, czynić może i powinien¹⁶.

Warto jednakże przypomnieć w tym miejscu, że Heidegger ambiwalentnie odnosił się do poznawczego projektu antropologii. Oskarżał ją m.in. o zniszczenie metafizyki i zburzenie wiary w niewzruszoność i niezniszczalność bytu, a w konsekwencji o jego subiektywizację i relatywizację. „Antropologizm” stanowił według niego przejaw nowożytnej filozofii podmiotu¹⁷.

Interpretując człowieka jako *subiectum*, wyjaśniał Heidegger, Descartes stwarza metafizyczną przesłankę przyszłej antropologii wszelkiego rodzaju i kierunku. Kiedy wypływają na wierzch antropologie, Descartes święci swój najwyższy triumf. Antropologia inicjuje przejście metafizyki w proces, w którym wszelka filozofia ustaje po prostu i zostaje porzucona¹⁸.

Należałoby w tym miejscu dodać, że określenie „wszelka filozofia” znaczyło w niniejszym cytacie tyle samo, co „wszelka filozofia metafizyczna”. Nasuwa się jednak zasadne pytanie, czy żal z powodu „ustania” oraz „porzucenia” metafizyki

¹⁵ „Antropologia kulturowa – pisał Wolfgang Marschall – zajmuje się kulturalnym bytem ludzi. Byt kulturalny ludzi obejmuje wszystkie ludzkie wyobrażenia, sposoby zachowania i ich wytwory, o ile są one zmiennalne (*veränderbar*). Jeśli – dla porównania – należą one do niezmiennego «naturalnego» podstawowego uposażenia, to stanowią wówczas przedmiot badań bioantropologicznych, W. Marschall, *Einleitung*. W zb.: *Klassiker der Kulturanthropologie*. Hrsg. von W. Marschall. München 1990, s. 7.

¹⁶ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki* [1929]. Przeł. B. Baran. Warszawa 1989, s. 232-233.

¹⁷ Krytykę antropologizmu jako przejawu nowożytnej filozofii podmiotu przedstawił Heidegger w szkicu *Czas światobrazu*. Przeł. K. Wolicki. W: M. Heidegger, *Drogi lasu*. Warszawa 1997, s. 76-82. Ważne dla omawianej kwestii są także *Dopiski* 4, 8-10 (s. 84-86 i 87-94).

¹⁸ *Ibidem*, s. 85.

jest istotnie zalem usprawiedliwionym. Bronilbym w tym wypadku poglądu, że pojawienie się antropologii na gruzach metafizyki było raczej zyskiem, a nie, jak sugerował niemiecki filozof, szkodą i niepowetowaną stratą.

Trudno bowiem czynić zarzuty z tego, że w swoim maksimum antropologia zmierza do poznania człowieka i świata, który ten człowiek zastaje i który sam następnie odtwarza, modyfikuje lub tworzy od podstaw. Trudno też mieć pretensje o to, że kreuje ona w tym przedsięwzięciu sytuacje epistemologiczne, w których poznanie przedmiotowe zamienia się w efekcie w samowiedzę poznającego. Wydaje się, że wszystko to przemawia raczej na korzyść antropologii, nie zaś przeciwko niej. W tym względzie cała nauka i wiedza – rozpoznane jako swoisty wytwór ludzkiej działalności – uzyskiwałyby znanie antropologiczne. To znanie tym wyraziściej wyciskałoby się na kulturze, literaturze czy sztuce.

Tę tendencję do antropologizacji, tak występną w oczach wielu rzeczników metafizyki, ontologii fundamentalnej czy pozytywizmu, rodziła niewątpliwie historycznie stanowiąca rola podmiotowości w różnych sferach życia i działalności. Uczestniczyły w tym dziele upodmiotowienia religie (choćby za sprawą konceptu „wolnej woli” i „człowieka wewnętrznego” w chrystianizmie), programy społecznej emancypacji jednostek (sprzyjały jej rozmaite ideologie indywidualizmu, ideały *self-made man*’a, hasła rewolucji francuskiej z 1789 roku, deklaracja praw człowieka i obywatela), idee filozoficzne i naukowe (*cogito* u Kartezjusza, przewrót kopernikański u Kanta, *linguistic turn* w XX w.).

Takich czynników i form upodmiotowienia można by zresztą wyliczyć o wiele więcej. W tym miejscu trzeba jednakże podkreślić, że wielką, historyczną, cywilizacyjną szkołą upodmiotowienia była, jak przenikliwie zauważył i przekonująco wykazał już Hegel w *Wykładach o estetyce*, właśnie literatura i sztuka. Autorska, niezależna podmiotowość pojawiła się u ich podstaw już w antycznej Grecji. Rodziła się wraz z wyzwaniem się literatury i sztuki od religijnej i państwowej zależności oraz uwalnianiem się od powinności gloryfikowania instancji ucieleśniających autorytet i władzę. W dziele upodmiotowienia człowieka oraz antropologizacji otaczającego świata literatura i sztuka odegrały tedy, jak sądzę, rolę wcale nie mniejszą niż poszczególne kierunki filozofii.

To prawda, że upodmiotowienie odnosiło (i relatywizowało) naturę i rzeczywistość społeczną do pojmującego, przedstawiającego i działającego podmiotu. „W nas, w środkowym punkcie istoty naszej, zauważał polski myśliciel romantyczny, staje się natura przedmiotem dla samej siebie”¹⁹. Ta romantyczna antropomorfizacja i subiektywizacja natury odwracała oświeceniowe, „fizjologiczne” pytanie I. Kanta: „co natura robi z człowiekiem”. Zastępowała je pytaniem: „czym jest natura dla człowieka, jaką ma on zająć wobec niej postawę”. Zastępowała także pragmatyczne pytanie: „co człowiek, istota wolna, robi, może robić lub powinien robić z sobą samym”²⁰ niepokornym pytaniem, dlaczego ma on stosować się do nakazów i zakazów, na które sam nie wyraził przyzwolenia.

¹⁹ M. Mochnacki, *Rozprawy literackie*. Oprac. M. Strzyżewski. Wrocław 2000, s. 202.

²⁰ „Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die

Twórcy antropologii nie przewidzieli jednak, że technologia, jeden z efektów upodmiotowienia, dostarczy pomysłów i środków, które pozwolą gruntownie zmienić przyrodę, więcej, ciało, psychikę, zachowanie i otoczenie samego człowieka. Budzi to dziś niepokój, czy jest on w pełni świadom tego, jak ma się zmieniać, jak bronić autentyczności podmiotowości zagrożonej inwazją podróbek, jak ją kształtować w nowych, informatycznych warunkach cywilizacyjnych. Rysuje się możliwość, zauważał niemiecki badacz, że antropologia rozplynie się w technologii, zaś ludzki gatunek, pozbawiony refleksji nad sobą samym, nieświadomie zwróci się przeciwko sobie i zamieni się w odpowiednik jednego z tych masowych i gotowych produktów, których tworzeniu i konsumpcji z takim upodobaniem się oddaje²¹. Wydaje się jednak, że pożądanym lekarstwem powinno być w tej sytuacji właśnie pielęgnowanie refleksji antropologicznej, nie zaś zadurzenie w metafizyce albo bezkrytyczny podziw dla technologii.

Upodmiotowienie, trzeba to przyznać, uświadomiło także istnienie dramatycznych napięć w procesie stawania się najpierw nowożytnego, potem nowoczesnego, a obecnie postmodernistycznego człowieka. Prowadziło do nakładania na rzeczywistość różnego typu – fantazyjnych, pojęciowych, słownych, fotograficznych, filmowych, telewizyjnych, internetowych itd. – obrazów i klisz, podległych plastycznemu (czy, powiedzmy wprost: plastelinowemu) przekształceniom. Uniezależniły się one od autentycznego, realnego bytu. Toteż ów byt w sobie i dla siebie, istotnie, utracił dawne znaczenie. Uległ subiektywnej penetracji. Zdał się, jak się dziś mówi, na „falszywe uwewnętrznienia”. Czy jest to jednak argument przeciwko antropologii? Kto miałby demaskować masową inwazję podróbek, reprodukcji i sztucznych, osobowych *image*’ów, jeśli nie ona? Kto, jeśli nie ona, miałby analizować działanie i skutki „falszywych uwewnętrznień”?

Wiedza o wielości i różnicach cywilizacji, typów ludzkich, formacji osobowych i kodów genetycznych zrodziła kryzys monolitycznych koncepcji, domagających się przyjęcia zuniformizowanego, „wzorcowego” obrazu człowieka i narzucenia go innym. Antropologia współczesna zaniechała tedy szukania, jak to postulował jeszcze M. Scheler w artykule *Stanowisko człowieka w kosmosie*, „jedynego prawdziwego” obrazu człowieka, ukrytego rzekomo pod empiryczną różnorodnością historycznych i synchronicznych fenomenów człowieczeństwa. Dążyła natomiast do wzajemnej, dialogowej konfrontacji i relatywizacji tych różnorodnych obrazów. W przeciwieństwie do szukającej jedynej prawdy metafizyki, odsłaniała wielość, różnorodność i niewyczerpaną pomysłowość ludzkich samorealizacji.

W ten produktywny nurt wypada wpisać również zarysowaną tutaj propozycję antropologii literatury. Zbadanie udziału literatury w toczącym się od wieków dys-

pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“. I. Kant, *Vorrede*. W: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke*. Bd. 10. Darmstadt 1975; O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. W: *Collegium Philosophicum*. Stuttgart 1965, s. 202-239.

²¹ R. Capurro, *Menschenbilder. Einführung in die philosophische Anthropologie*. Teil III. „Mensch – Natur – Gesellschaft“ Jg. 7, 1990, Heft I, s. 50-56; także w: *Medienethik. Menschenbilder in den Medien: ethische Vorbilder?* Hrsg. R. Capurro, P. Grimm. Stuttgart 2002 [Schriftenreihe Medien-Ethik, Bd. 1].

kursie o człowieku wydaje się ze wszech miar pożądane. Wielkie bogactwo literatury powszechnej – a zatem także polskiej – nie zostało do tej pory odczytane i zinterpretowane pod tym kątem. Nie zostało zatem także przyswojone. Warunkiem takiej lektury antropologicznej skierowanej ku literaturze artystycznej wydaje się jednakże wstępne rozpoznanie, sprobematyzowanie oraz konceptualizacja omawianych tutaj zjawisk i zagadnień. Aby je zrozumieć, potrzebne są intelektualne narzędzia; aby o nich mówić, potrzebny jest język. Przedstawioną propozycję wyróżnienia pola badawczego nazwanego „antropologią literatury” wypada tedy uznać za skromne „przecieranie szlaku”, a zarazem za akt udziału w antropologicznej dyskusji.

Summary

Anthropological discourse defines the approach of its participants, i.e. human beings, to themselves, other human beings and the surroundings. It takes a collective dialogue form, its potential participant being each individual able to see, reflect upon things and communicate, and interested in one's own existential and generic identity.

Anthropological discourse has a long history. In the modern times the idea of getting to know the “man as a whole” appeared among the thinkers of the Renaissance, Enlightenment and Romanticism. In the second half of 19th century the positivist scientism and naturalist anthropology questioned the universalists' apriorism and theological historicism of philosophical anthropology. The discourse on man became autonomous, diversified and specialised. One of the fields of the modern anthropological thought is the anthropology of literature. This term is used to describe all written discourses on man: religious, philosophical, political, scientific or colloquial. It can also be narrowed to denote the so called *belles-lettres* (artistic fiction).

This article deals mainly with the contemporary issues on the anthropology of literature: its traditions, object, research aims, approach to poetics, literary history and theory. It particularly concerns the discourse on man in artistic fiction and its characteristic features. The author concludes that if this discourse is in various relationships with other discourses on man (philosophical, theological, scientific or political), it often takes its own shape, conditioned by the language, means and forms of artistic expression and literary imagery.

The category of man in literature is determined not only by the content of a given literary work but also by its formal properties (language, style, composition, genre, speaker, plot, construction of characters) as well as the very historical fact of coming into being, existing and functioning of artistic literature. This is why the article differentiates between the “literary anthropology”, communicating images of man through artistic means, and the anthropology of literature, which uses scientific tools to examine in what way and through what means literature may form (express, shape, present, communicate) the world of man and what ideas, images, meanings and emotions are linked to this world.