

# Sławomir Szczyrba

---

"Dlaczego ludzie mają kultury :  
uzasadnienie antropologii i  
różnorodności społecznej", Michael  
Carrithers, Warszawa 1994 :  
[recenzja]

---

*Studia Philosophiae Christianae* 32/1, 336-340

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Lektura tej książki wskazuje na wielostronność, piękno i bogactwo naszej zachodniej kultury; od greckiego antyku do szeroko pojętego chrystianizmu, odsłaniając jakże często dziś nierozumianą tajemnicę miłości ze wskazaniem na miłość Bożą oraz jej odwzajemnienie. Uwzględnia wiele aspektów filozoficznych i teologicznych. Język przekładu jest bardzo piękny pozwalający „wchłaniać tekst jednym tchem”. Dzieło to moim zdaniem powinno trafić do rąk każdego młodego człowieka oraz wszystkich ludzi niezależnie od wieku, płci i posiadanych tytułów naukowych. Bo miłość jest tym, czego człowiek zawsze pragnie i poszukuje, przecież Bóg stworzył nas z miłości do miłości.

Jacek W. Czartoszewski

Michael Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, „Biblioteka Myśli Współczesnej”, PIW, Warszawa 1994, ss. 255.

Michael Carrithers – profesor antropologii społecznej na uniwersytecie w Durham (USA), jest autorem książki *Why humans have cultures. Explaining anthropology and social diversity* (Oxford University Press, Oxford 1992), której polski, znakomity przekład, dzieło Anny Tanalskiej-Dulęba, ukazał się nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego w zasłużonej serii „Biblioteka Myśli Współczesnej”. Książka posiada dziewięć rozdziałów dość niekonwencjonalnie zatytułowanych, napisana jest w konwencji naukowego eseju.

Już w *Przedmowie* autor zdradza wyraźnie swoje naukowe preferencje, gdy zwierza się swoim czytelnikom z celu, jaki przyświecał mu w realizacji prezentowanej książki. Powiada: „Chodziło o ukazanie antropologii jako działalności, która pomaga nam rozumieć ludzi należących do różnych kultur i społeczeństw i z taką różnorodnością sobie radzić.” (s. 7) i dodaje: „(...) w antropologii chodzi zwłaszcza o rozumienie, o to, by ludzie należący do jednego społeczeństwa lub jednej kultury rozumieli członków innego społeczeństwa albo kultury. Jeśli antropologia oferuje jakiegokolwiek lekarstwo bądź choćby jego obietnicę, to jest nim właśnie rozumienie.” (s. 8) To piękne przedsięwzięcie, głęboko humanistyczne, bo pełne szacunku dla różnorodności i odrębności, powiedzielibyśmy – otwarte na pluralizm, i pełne zarazem optymizmu co do możliwości wzajemnego rozumienia się, musi rodzić pytanie o podstawy i uzasadnienie wyrażanego optymizmu. Okazać się bowiem może, iż wspólnie podzielany optymizm posiada zgola odmienne racje, które mogą istotnie różnić się siłą (mocą) racjonalnej argumentacji.

Widoczną tendencją współczesnej humanistyki jest rezygnacja z uzasadnień o ogólnej ważności, albo inaczej – rezygnacja z powszechnie obowiązujących standardów racjonalności. Daje temu wyraz Leszek Kołakowski w swojej pracy *Horror metaphysicus*<sup>1</sup>. Owocem powyższej rezygnacji jest, krótko mówiąc, niechęć do wyjaśnienia

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 41–42. Jak trafnie zauważyła Mariola Flis: „Jedną z głównych tez *Horroru metafizycznego* można – jak się wydaje – zrekonstruować następująco: nie ma (i być nie może) powszechnie obowiązujących standardów racjonalności, nie istnieje coś takiego jak prawomocność epistemologiczna *tout court*. Prawda i fałsz pochodne są wobec przyjętego zespołu reguł, a te z kolei ufundowane są kulturowo. Nie ma absolutnego początku myślenia ani absolutnych kategorii pojęciowych. Nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza język, a język nie może uwolnić się od swoich korzeni tkwiących w postrzeganiu, wyobraźni

ostatecznych, tzw. wielkich opowieści, wielkich rozumień, na rzecz rozumień o ograniczonym zasięgu – lyotardowskich «małych historii» (*petites histoires*).

Jesteśmy obecnie świadkami postmodernistycznego zawirowania, którego owocem jest osobliwe rozumienie „rozumienia”. Celem rozumienia nie jest już więcej prawda, lecz pewnego rodzaju „zgodne (w miarę) współistnienie”.

Nie jest ono zupełnie obce tzw. podejściu narracyjnemu, które zdaje się podzielać również M. Carrithers. Podejście to stało się modne i popularne w egzegezie Starego i Nowego Testamentu (tzw. egzegeza narracyjna), lecz w nie mniejszym stopniu, a może przede wszystkim, w filozofii hermeneutycznej, skąd wzięła początek owa inspiracja<sup>2</sup>. Również historycy, a może naede wszystkim oni, zdają się ulegać temu wpływowi<sup>3</sup>. Na czym polegałoby *novum* wspomnianego podejścia i związana z nim metodologia?

Narratyw – według J. F. Lyotarda<sup>4</sup>, autora spopularyzowanego pojęcia narratywu – stanowi formę dyskursu, w którym określona społeczność wyraża funkcjonujące w jej obrębie mity, legendy, opowieści, ciekawostki etc. Według J. Życińskiego społeczna i psychologiczna funkcja narratywu jest niewątpliwa, natomiast przedmiotem kontrowersji pozostaje kwestia, w jakim stopniu można uważać narratyw za deskrypcję rzeczywistych procesów<sup>5</sup>. Jeszcze więcej kontrowersji rodzi się, gdy myśli narracyjnej wyznacza się rolę spełnianą dotąd przez obiektywizujący opis, jaki jest domeną nauk (poznania naukowego), deprecjonując – w czym celuje postmodernizm – ten ostatni. W jakim stopniu narratyw ma konkurować z (a niekiedy wprost eliminować) obiektywizującą deskrypcją rzeczywistości?

Opinia Carrithersa wydaje się w tym względzie znacząca, gdy pisze: „Nie musimy traktować myśli narracyjnej jako nicomyślnej ani jako źródła kanonicznego lub bezosobowo poprawnego, powszechnie akceptowanego opisu. Od rozumienia naracyjnego oczekują jedynie, by umożliwiała ludziom wchodzenie w interakcje ze złożonością. Muszą się zgadzać ze sobą i rozumieć wzajemnie tylko w takim stopniu, żeby mogli w miarę dobrze pracować razem, utrzymywać w ruchu społeczny nurt (...)” (s. 119–120)

Niewątpliwie, czymś istotnym jest wyjście poza ogólność, gatunkowość oraz podążanie w kierunku adekwatnego, tzn. w miarę wyczerpującego opisu, a jeszcze

i logice norm kulturowych. Innymi słowy, realność przedmiotów zrelatywizowana jest do gry językowej, do przyjętych schematów percepcji, które kształtują sposób poznawczej organizacji świata, dzięki czemu żadna filozofia nie jest w stanie przewyczyć – paraliżującego ją – paradoksu *s a m o o d m i e n i e n i a*.” M. Flis, *Mit rozum – poszukiwanie pewności*, w: *Kolakowski i inni*, pod red. J. Skoczyńskiego, Kraków 1995, s. 50–51. Autorka zwraca uwagę na interesujący inny fragment pracy Kołakowskiego, znajdujący się na stronach 120–121.

<sup>2</sup> Zob. H. Langkammer OFM, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 1991; Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 37–40; 65–76; 117–119. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej posuwa się bardzo daleko. Nie tylko wskazuje na nowy sposób analizy narratywnej jako metodę rozumienia i komunikacji biblijnego orędzia, ale wprost tłumaczy i usprawiedliwia ten sposób jako egzystencjalnie (psychologicznie) doniosły.

<sup>3</sup> Zob. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 413 nn; tenże, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978, s. 206 nn; tenże, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 278–319; tenże, *Polska dwudziestego wieku 1914–1994*, Poznań 1994, s. 5–7.

<sup>4</sup> J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982; tenże, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester 1984.

<sup>5</sup> J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994) 2, 302–303.

bardziej – postawienie człowieka w bezpośredniej relacji do drugiego człowieka, w bezpośrednio toczącej się akcji, które pozwalałyby człowiekowi – jednostce uzyskiwać coraz „głębsze” rozumienie siebie (życia społecznego wokół nas) i swojej historii oraz własnego miejsca w historii tworzonej przez ludzi. Ważne jest rozumienie złożonego konkretnie i całościowe go ogarnięcie<sup>6</sup>, zespalaające różne aspekty dotychczas zatamizowanego (przez deskrypcję obiektywizującą) obrazu, jaki jest udziałem człowieka, a jaki dostarczają mu szczegółowe badania naukowe z zakresu psychologii i socjologii. Nie można jednak nie widzieć niebezpieczeństwa, jakie czai się za tym wzniosłym, ze wszech miar humanistycznym celem. Wskazuje na to niebezpieczeństwo wyraźnie, choć *implicite*, wyżej zacytowana wypowiedź Carrithersa. Dokonuje się tu *volens* destrukcji prawdy<sup>7</sup>, detronizacji prawdy na rzecz *sui generis* pragmatyzmu (i odpowiednio – konsensualizmu)<sup>8</sup>!

W zarysowanej wyżej perspektywie widoczna jest niewątpliwa troska o człowieka. Jest ona pociągająca, a nawet fascynująca. W tendencji tej ujawnia się również, czego się nie da nie zauważyć, rozczarowanie nauką i poznaniem naukowym. W przypadku omawianego autora chodzi nade wszystko o – krytykowane przezeń – podejście socjobiologiczne<sup>9</sup>. Współcześnie bowiem – jak zdaje się sądzić wielu – jedynie socjologia, zgodnie jednak ze scjentystycznym paradygmatem pojmowania nauki, nauki opartej na faktach (tzw. obiektywnych – które są wyrazem nagiej skutkowości), zdaje się być rzeczniczką wspólną i jednolitą natury ludzkiej, umożliwiającą przeciwstawianie się rozczłonkowanemu widzeniu ludzkich społeczności, dającą solidne podstawy dla dociekań na temat różnorodności kultur i możliwości wzajemnego rozumienia się mimo owych różnorodności. (s. 7)

Carrithers wydaje się być obrońcą oryginalności człowieka (s. 19–24; 75–101), jest niewątpliwie przedstawicielem antyredukcjonistycznego (i antydeterministycznego w sensie determinizmu biologicznego) stanowiska w kwestii antropologicznej.

Carrithers proponuje nam inne spojrzenie na zróżnicowanie kultur i naturę człowieka. Człowiek jest przede wszystkim twórczym opowiadaczem historii, nastawionym w swych działaniach na innych ludzi. Nie powiela tych samych, trwałych kulturowych wzorów, lecz wciąż od nowa wytwarza własną kulturę. Ważniejsze od kulturowych form są nieustannie zachodzące między ludźmi interakcje, w których wytwarza się znaczenia i modyfikuje kulturowe sensy. To owe interakcje wraz z twórczym podejściem osób są ostatecznie przyczyną coraz to nowych kultur – sposobów współistnienia.

Jego antropologia społeczna przypisując istotne znaczenie relacjom interpersonalnym, interakcjom, zdolnościom twórczym, świadomości historii i świadomości wpływania na jej przebieg (“specyficznie ludzka przyczynowość” – s. 71) itp., „uwalnia się” poniekąd – z jednej strony – ze zniewalającego uścisku antropologii przyrodniczej (biologizacyjnej) (s. 16; 55n), której *sui generis* ucieleśnieniem jest właśnie neodarwinizm w wersji socjobiologii. Z drugiej jednak strony nie docenia recenzowany autor, nie daje bynajmniej sposobności po temu, aby czytelnik się z nim bliżej zetknął, dorobku filozoficznego antropologii filozoficznej w żadnej z postaci. Nie znaczy to jednak, iż jego konstatacje nie implikują określonej filozoficznej koncepcji człowieka.

<sup>6</sup> Problemem jest jednak to, jak się usiłuje je realizować.

<sup>7</sup> Por. R. Kubicki, J. Sójka, P. Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1992; *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, pod red. J. Sucha, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1992.

<sup>8</sup> Przede wszystkim rezygnuje się tu z prawdy absolutnej, lub która miałaby taki charakter.

<sup>9</sup> Por. Z. Łepko, *Nowa antropologia Edwarda O. Wilsona*, „Seminare” t. 10, 1994, 245–257. Zob. A. Pobojevska, *Jedna natura – wiele kultur; jedna kultura – wiele natur*, w: *Między sensem a genami*, pod red. B. Tuchańskiej, Warszawa 1992, s. 178–181.

Współczesne rozczarowanie nauką opartą na faktach, choć w dużej mierze zasadne, zaczyna nosić jednak znamiona subiektywizmu. Póki co, jesteśmy świadkami znamiennego i przybierającego na sile urazu obiektywistycznego (antyobiektywizmu), który przybiera postać prometejską i antropocentryczną. Tym bardziej niebezpiecznego, bo propagowanego pod szyldami: pluralizmu i tolerancji, które to, – na naszych oczach, urastają do naczelnych, a nawet absolutnych wartości (obok – wolności) egzystencjalnych.

Pluralizmu jednak nie pojmuje się więcej w znaczeniu pluralizmu epistemologicznego (a o taki przecież chodziłoby!<sup>10</sup>), lecz w znaczeniu socjologiczno-psychologicznym (głosi się, że nikt nie posiada monopolu na prawdę, lecz każdy jest nosicielem prawdy). W konsekwencji jeden sposób wyjaśniania zaczyna konkurować z innym (sposobem wyjaśniania), bez różnicowania perspektyw i bez prób ich porządkowania (niekiedy wprost przeciwnie – dochodzi do lekceważenia innych perspektyw), oraz mądrościowego ich jednoczenia. Zaprzeczają na przykład paradoksalnie temu, na co także wskazują – *implicite* – współcześni antropologowie społeczni (Carrithers także), że u podstaw różnorodności leży ta sama natura ludzka (rozumiana metafizycznie lub odpowiednio – ten sam sposób bytowania, jednak w niej ufundowany), wewnątrznie spotalizowana i aktualizująca się poprzez różnorodne relacje. (Carrithers pisze: „[...] pytanie zaś – o ogólny standard przydatny do opisu wszelkich form życia – prowadzi do następnego: czy istnieje faktycznie jakaś fundamentalna, wszystkim wspólna natura ludzka? Z pewnej perspektywy patrząc – istnieć musi. Wszak dostrzeżenie odmiany opiera się na tym, że jest to odmiana czegoś” (s. 14). Na s. 16 stawia jednak zaskakującą tezę: „Każdą z rzeczywistych różnic [...] można wyjaśnić przez odwołanie się do konkretnych warunków historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych i gospodarczych. W miarę dostępnych informacji możemy zdać sprawę z takich przypadków nie stawiając *explicitie* pytania o naturę ludzką”. Carrithers rezygnując z „pewnej perspektywy” – *eo ipso* – odchodzi od pluralizmu epistemologicznego. Proponuje wyjaśnianie o charakterze humanistycznym, przyjmujące postać psychologizmu, historyzmu, socjologizmu etc., które niesie określone implikacje filozoficzne. Wspólna wszystkim natura ludzka okazuje się hipotezą roboczą, ostatecznie zbędna.

Czym ostatecznie jest kultura według Carrithersa, i czy ostatecznie kultura jest jedna (jest bowiem jak się wydaje w swym podstawowym rozumieniu – *sui generis* – sposobem bytowania człowieka<sup>11</sup>), a tylko na wiele sposobów się przejawia zależnie od społeczeństwa (tzn. społecznych relacji interpersonalnych), tego nasz autor nie precyzuje i nie wyjaśnia. Zatrzymuje się na warstwie opisowej fenomenów kulturowych, przy czym próbuje je interpretować wychodząc z założenia, iż wszystkie one mają charakter interpersonalny. Określa swoje stanowisko mianem „mutualizm”. Pisze na s. 23: „Reprezentuję stanowisko mutualistyczne. Kładzie ono nacisk na to, że ludzie są tak głęboko powiązani ze sobą wzajemnie, iż możemy ich zrozumieć właściwie dopiero wówczas, gdy zrozumiemy, że nawet ich pozornie prywatne przekonania i postawy mają charakter interpersonalny. Termin „mutualizm” zapożyczam od psychologów Artura Stilla i Jima Gooda. W znaczeniu, w jakim go używają, obejmuje on szeroki nurt pojęć i stylów antropologii, socjologii i psychologii społecznej”.

Otrzymaliśmy pracę, która może zainteresować zarówno laików, jak i filozofów zajmujących się profesjonalnie antropologią filozoficzną i filozofią kultury. Z pewnością

<sup>10</sup> Por. T. Szubka, *O uzasadnieniu pluralizmu wiedzy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) z. 1, 331–343.

<sup>11</sup> Zob. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO (2 czerwca 1980)*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. III, 1, (1980: styczeń – czerwiec), Pallottinum 1985, Poznań – Warszawa, s. 726–736. Jest to wielce inspirujące w swej treści przesłanie nt. rozumienia kultury.

cią najważniejszym akcentem recenzowanej pozycji jest zwrócenie uwagi na doniosłość relacji międzypersonalnych dla kształtowania poszczególnych osób i owej szczególnej przestrzeni ludzkiej, jaką jest kultura (łącznie z wiedzą, nauką – s. 190–199) oraz wskazanie na możliwość twórczego wpływania (poprzez narracje) na kształtowanie tych relacji i sposoby sterowania nimi. Nie jest ona wolna od pewnych jednostronności. Wiele tez antropologicznych Carrithersa, zresztą – sama koncepcja jego antropologii, zorientowanej wyraźnie pragmatystycznie (ostatecznie chodzi o udane życie) prowokuje do dyskusji i uprasza się o polemikę. Nie jest to praca w żadnej mierze banalna, czy tendencyjna. Carrithers dostarcza raczej uzasadnienia dla potrzeby uprawiania refleksji antropologicznej (pokazuje jej niezbędność), niż prezentuje systematyczny jej wykład. W tym znaczeniu zarysowuje pewien jej projekt i czyni wstęp do antropologii (s. 245). Jest to propozycja ważna już choćby z tego tytułu, że prezentuje inny niż socjobiologiczny punkt widzenia. Jest to humanistyczny punkt widzenia. Nierzadko – nazbyt antropocentryczny. W tym znaczeniu jest to pozycja reprezentatywna dla współczesnych trendów w humanistyce.

Slawomir Szczyrba

J. Bernard, *La Bioéthique. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris 1994, ss. 127.

Narodziny bioetyki oraz niezwykle szybki jej rozwój od początku lat sześćdziesiątych naszego stulecia stanowią jedną z charakterystycznych zjawisk we współczesnej nauce. Od tego czasu pojawiła się niezliczona ilość najrozmaitszych artykułów publikowanych w czasopismach filozoficznych, prawniczych i medycznych. Powstały, szczególnie na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, liczne instytuty naukowe; wprowadzono nawet specjalizację bioetyki w niektórych uniwersytetach.

Jean Bernard – członek Akademii Francuskiej – jest jednym z autorytetów naukowych, który przyczynił się do rozwoju badań bioetycznych nie tylko w Europie ale i na świecie. W 1990 roku publikuje książkę: *De la biologie à l'Éthique*, którą przetłumaczono na język polski i wydano w 1994 roku pt. *Od Biologii do etyki*. Podkreśla, że „bioetyka, to przede wszystkim podwójny rygor: lodowaty rygor nauki, sztywny rygor moralności; to również powiązanie z nimi ciepło życia i głębia refleksji. Ciepło i głębia dyscypliny natchnionej nadzieją ograniczenia ludzkiego cierpienia, zawsze obecnego wśród stawianych pytań; nadzieja płynąca z miłości bliźniego”. J. Bernard w tej publikacji zastosował typową dla siebie metodę analiz podejmowanych zagadnień. Najpierw przedstawia konkretne przykłady ze swojej praktyki lekarskiej, dotyczące m.in. transplantacji, nowotworów, AIDS, diagnostyki prenatalnej itd., a następnie podejmuje próbę ich rozwiązania w świetle kryteriów bioetycznych a także prawnych, socjologicznych a nawet teologicznych. Duże znaczenie odgrywają także refleksje o charakterze filozoficznym (zagadnienie osoby), edukacyjnym (nauczanie bioetyki) i metodologicznym (bioetyka jako nauka z pogranicza). Podobną metodę stosuje nasz Autor w książce pt. *Bioetyka*.

Całość materiału składa się ze wstępu, dwóch części, wniosków oraz aneksów (słownika, indeksu haseł i bibliografii). Pierwsza część to swoisty wykład: prezentacja aktualnego stanu badań biologii i medycyny (*un exposé pour comprendre*). Druga zaś stanowi krytyczną analizę proponowanych rozwiązań bioetycznych oraz wskazanie na odpowiednie środki prawne i socjologiczne. Są to głównie osobiste refleksje Autora (*un essai pour réfléchir*).