

MICHAŁ GIERYCZ

## O POJMOWANIU ANTROPOLOGII POLITYCZNEJ NA GRUNCIE POLITOLOGII

Jeśli jest jakaś korzyść z istnienia Unii Europejskiej dla rozwoju nauk społecznych, to wyraża się ona m.in. w odkryciu znaczenia potencjału metod antropologicznych dla analizy współczesnych procesów politycznych. Dzięki badaniom zjawisk zachodzących w instytucjach UE antropologia polityczna zdaje się niejako rodzić na nowo: Marc Abeles, Irene Bellier, Chis Shore – by wymienić choć niektórych antropologów w istotny sposób przyczyniających się współcześnie do rozumienia europejskich zjawisk politycznych i nowego pojmowania antropologii politycznej jako takiej<sup>1</sup>. Odrodzenie zainteresowania antropologią w kontekście refleksji nad polityką zachęca do postawienia pytania o to, jak należy rozumieć współcześnie kategorię „antropologia polityczna” na gruncie politologii. Ostatecznie, radość z sukcesów wspomnianych antropologów i ich kolegów nie powinna przesłonić pytania czy w ich, jednoznacznie etnologicznej, perspektywie zamykać się powinna współczesna antropologia polityczna. Przegląd współczesnej literatury przedmiotu zdaje się w znacznym stopniu sprzyjać takiej konstatacji<sup>2</sup>. Również, poddawana kolejnym reformom, obecna

---

Dr MICHAŁ GIERYCZ – Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adres do korespondencji: ul. Wóycickiego 1/3, b. 23, 01-938 Warszawa, e-mail: m.gierycz@gmail.com. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS5/05850. W niniejszych analizach wykorzystuję również ustalenia poczynione w ramach badań własnych UKSW w latach 2010-2012

<sup>1</sup> Por. np. *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and Power*, ed. C. Shore, S. Wright, London & New York: Routledge 1997 czy C. Shore, *Building Europe. The cultural politics of European Integration*, London & New York: Routledge 2005, *An Anthropology of the European Union: Building, imagining, experiencing Europe*, ed. I. Bellier, T. Wilson, Oxford: Berg 2000.

<sup>2</sup> Por. np. T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010, *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa: Wydawnictwo IAE PAN 2010, *Mity*,

struktura nauki w Polsce wspierać się wydaje takie ujęcie antropologii, kwalifikując nauki o polityce do nauk społecznych.

Istnieją jednak ważne argumenty za tym, by pojmowania antropologii politycznej nie zamykać w obszarze refleksji etnologicznej. Za jej szerszym pojmowaniem przemawia z jednej strony tradycja myśli politycznej, ogniskująca się wokół kwestii antropologicznych, z drugiej – specyfika współczesnej polityki, której kluczowe problemy (dość wspomnieć ideologię *gender* i jej polityczno-prawne konsekwencje) związane są z koncepcją człowieka. Odrodzenie czy wręcz narodzenie się antropologii politycznej na gruncie antropologii kulturowej dotyczącej „dziś” a nie „przed-wczoraj” wspólnot politycznych, stanowi zatem doskonały moment dla postawienia głębszego pytania o właściwy sens i istotę antropologii na gruncie nauk o polityce. Dopiero w jego świetle umiejscowić można właściwie niedawne osiągnięcia, jak również spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak antropologiczno-polityczną refleksję można współcześnie metodologicznie ugruntować i efektywnie prowadzić.

Podstawową tezę niniejszego tekstu jest twierdzenie, że antropologia polityczna powinna być pojmowana i uprawiana w ramach politologii w szerokim, interdyscyplinarnym ujęciu, gdyż jedynie wówczas podjąć będzie mogła kluczowe problemy dzisiejszego dyskursu politycznego, w znacznej mierze dotyczącego koncepcji człowieka. Głównym celem badawczym jest próba uporządkowania znaczeń przypisywanych kategorii „antropologia polityki” i ich wzajemnych relacji na gruncie nauk o polityce, jak również formułowanie pozytywnej propozycji ujęcia antropologii politycznej jako subdyscypliny politologii. Istotnym aspektem poniższych analiz będzie przy tym ukazanie znaczenia pytania antropologicznego we współczesnym dyskursie politycznym.

## 1. ANTROPOLOGIA CZY ANTROPOLOGIE?

Podstawowy problem antropologiczny odsłania etymologiczna analiza słowa „antropologia”. Pojęcie wywodzące się od słów *ἄνθρωπος* (*anthropos*: człowiek) i *λόγος* (*logos*: rozum, badanie, nauka) przywołuje refleksję nad człowiekiem *par excellance*, odsyłając do pytań dotyczących natury, sensu życia, zachowań, możliwości człowieka etc. Rzec można, iż – wychodząc od etymologicznych intuicji – antropologia jawić się może jako swoista „meta-

---

*symbole i rytuały we współczesnej polityce*, red. B. Szklarski, Warszawa: Scholar 2008, czy – mający charakter monograficzny – K. Kowalski, *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury 2002.

nauka”. Jak zauważa Louis Luzbetak, jeden z klasyków antropologii kulturowej, o ile „inne nauki badają człowieka w jakimś aspekcie szczegółowym (np. aspekcie fizycznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym czy historycznym), antropologia zmierza do szerszego pojmowania, nie ograniczając się do jednego punktu widzenia”<sup>3</sup>. Ujmuje ona człowieka całościowo, zestawiając „razem rozmaite modele czy perspektywy człowieczeństwa i nakłada je na siebie jak obrazy na przezroczystym papierze”<sup>4</sup>.

Choć, w świetle przywołanej wypowiedzi Luzbetaka, antropolodzy mają właściwą świadomość problemu antropologicznego, nie posiadają w istocie instrumentarium pozwalającego na jego podjęcie. Owa niemożność wydaje się wynikać nie tylko z faktu rozległości wiedzy, którą należałoby opanować<sup>5</sup>, a co w dzisiejszym – coraz bardziej szczegółowym i specjalistycznym – podejściu do nauk wydaje się postulatem nie do zrealizowania, ale przede wszystkim z ograniczoności „empirycznego” poznania rzeczywistości osobowej. Ostatecznie, nauki społeczne różnią się nie tylko przedmiotowo, ale przede wszystkim istotowo i metodologicznie od przyrodniczych. Rzeczywistość ludzka pozostanie zawsze na swój sposób niezgłębiona, a zatem niemożliwa do zamknięcia w sztywny, empirycznie weryfikowalny schemat.

Mając świadomość zarysowanych ograniczeń metodologicznych, można zrozumieć, że rozwój antropologii jako dyscypliny naukowej doprowadził do wykształcenia się w jej ramach dwóch, metodologicznie zupełnie niezależnych kierunków: antropologii fizycznej i kulturowej, z których żaden nie odnosi się bezpośrednio do zasadniczego problemu antropologicznego. Antropologia jako dyscyplina nauki koncentruje bowiem „swoją uwagę na tych cechach fizycznych i technikach wytwórczych, na tych konwencjach i wartościach, które odróżniają daną społeczność od wszystkich innych, posiadających różne od niej tradycje”<sup>6</sup>. W przypadku antropologii fizycznej<sup>7</sup> mamy zatem do czynienia z empiryczną nauką, jednoznacznie lokalizującą się w ramach nauk przyrodniczych, skoncentrowaną na, by tak rzec, „zwierzęcym”, biologicznym komponencie człowieka: jego cechach fizycznych i ana-

<sup>3</sup> L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury: nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa: Verbinum 1998, s. 36.

<sup>4</sup> Tamże, s. 37.

<sup>5</sup> W tym zdaje się upatrywać głównego problemu Luzbetek, zauważając, że „żaden antropolog nie jest w stanie opanować całego obszaru antropologii”, tamże, s. 39.

<sup>6</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa: PWN 1966, s. 63.

<sup>7</sup> Za prekursora antropologii fizycznej uznać można Johanna Blumanbacha, który dokonał podziału ludzkości na pięć ras, tudzież Pierre’a Paula Broca, założyciela Towarzystwa Antropologicznego w Paryżu (1859).

tomicznych, ich zmienności w przestrzeni i czasie etc.<sup>8</sup> Antropologia kulturowa natomiast stawia w centrum zainteresowania „kulturowo zróżnicowane zbiorowości, a zatem kultury będące własnością względnie autonomicznych społecznych całości”<sup>9</sup>. Badania prowadzi korzystając z własnej, specyficznej metodologii (niektórzy wręcz stoją na stanowisku, że to w metodologii, a nie w przedmiocie badań kryje się odmiennosc antropologii od innych badań społecznych), dającej bezapelacyjny prymat jakościowym technikom badawczym (jak obserwacja uczestnicząca, „gęsty opis”, wywiady pogłębione), oddolnej perspektywie badawczej czy pogłębionej analizie dyskursu (tekstów, symboli i związanych z tym znaczeń). Mają one prowadzić badacza do ukrytych hierarchii wartości, zachowanych tradycji etc. normalnie ukrytych przed „obcymi”<sup>10</sup>. Schematycznie zależności między tymi dwoma antropologiami przedstawić można w sposób następujący:

Cechy	Indywidualne	Zbiorowe
Przekazywane na drodze biologicznej	Genetyka	Antropologia fizyczna
Przekazywanej na drodze kulturowej (społecznej)	Psychologia	Antropologia kulturowa

Za: Ewa Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2006, s. 22

### Antropologie a polityka

Choć właściwe „pytanie antropologiczne” pozostaje na marginesie badań antropologicznych, zauważyć trzeba, że na gruncie obu powyżej scharakteryzowanych perspektyw badawczych rozwinęła się refleksja nad zagadnieniami politycznymi. W odniesieniu do antropologii fizycznej, jej polityczne zastosowanie aż nazbyt dobitnie wybrzmiało w kontekście idei rasistowskich.

<sup>8</sup> W tej perspektywie metodologicznej postrzegać należy również paleoantropologię, która zajmuje się zróżnicowaniem kopalnych form przedludzkich i ludzkich, a zatem fundamentami antropogenezy.

<sup>9</sup> E. N o w i c k a, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa: PWN 2006, s. 21. Tak pojmowana antropologia pozostaje przy tym nauką kierującą się specyficznymi paradygmatami czy pre-założeniami poznawczymi. Składają się na nie przede wszystkim przeświadczenie o równorzędności kultur i prawo do kultywowania własnej kulturowej tożsamości. Ma to swoje przełożenie na antropologiczne dyrektywy metodologiczne, w ramach których preferowane jest przyjmowanie określeń emicznych (właściwe członkom danej społeczności) w miejsce etnicznych (zewnętrzne w stosunku do ich działań) czy deskryptywny punkt widzenia (niedoceniający) i prezentacji.

<sup>10</sup> Tamże.

Refleksja nad rasizmem rozwijała się w kręgach antropologów począwszy od XIX-wiecznej Francji, gdzie, jak w pracach Josepha de Gobineau, naukowo dowodowano nierówności ras<sup>11</sup>. Było to przekonanie dość popularne. Jak zauważa Marcin Kula: „za czasów Darwina często uważano, że biali ludzie pochodzą od orangutana, a Murzyni od goryla”<sup>12</sup>. Wywodzona stąd wyższość rasy białej pozwalała uznawać za naturalny proces obumieranie innych ras<sup>13</sup>. Nawet „u takiego etnologa jak Bronisław Malinowski można przeczytać zdanie zapisane podczas pobytu na Cejlonie: ‘Czarne małpy udające Europejczyków w tramie dają mi poczucie wyższości rasy białej’”<sup>14</sup>. Charakterystyczne, że „jeszcze w 1931 r. na wystawie kolonialnej w Paryżu pokazano grupę kobiet z jednego z plemion afrykańskich (...) Potem kobiety te pokazywano w innych miastach, a ostatecznie, po 4 latach odesłano do domu”<sup>15</sup>.

Okrucieństwa Niemiec czasów Hitlera, związane z dramatycznym w swoich konsekwencjach politycznym wykorzystaniu tak pojmowanej antropologii, w sposób ostateczny zaważyły na jej kompromitacji<sup>16</sup>. Kreowane wówczas instytucje naukowe, takie jak Instytut Niemieckiej Pracy na Wschodzie (Institute für Deutsche Ostarbeit, IDO), miały za zadanie „prowadzenie badań antropologicznych, służących realizacji nazistowskiej koncepcji segregacji i eksterminacji rasowej w okupowanych krajach. (...) Badania antropologiczne miały pomóc w wydzieleniu podstawowych grup etnicznych (...) a każda z nich miałaby swoje specyficzne, przypisane przez nazistowski reżim, przeznaczenie”<sup>17</sup>. Niemieccy antropologowie utrzymywali bowiem, że „Europa Środkowa i Wschodnia składa się z wielu ‘odmian ras’. Każda taka grupa powinna być zostać oceniona pod względem przydatności w procesie budowania ‘nowego porządku Niemiec’”<sup>18</sup>. W ich przekonaniu, rasą z defi-

<sup>11</sup> Klasyczną pracą w tym zakresie jest jego *Esej o nierówności ras ludzkich*.

<sup>12</sup> M. K u l a, *Najpierw trzeba się narodzić*, Warszawa: WUW 2011, s. 28.

<sup>13</sup> Tamże, s. 29.

<sup>14</sup> Tamże, s. 29.

<sup>15</sup> Tamże, s. 30.

<sup>16</sup> Niektórzy – jak Ryszard Kapuściński, stoją na stanowisku, że w logice handlarzy niewolników wyłożona jest cała późniejsza ideologia rasizmu i totalitaryzmu: „Cała ta filozofia obsesyjnej pogardy i nienawiści, podłości i zdziczenia, nim zainspirowała budowę Kołymy i Oświęcimia, została wieki wcześniej sformułowana przez kapitanów *Marthy* i *Progresso*, *Mary Ann* czy *Rainbow* w ich kabinach, kiedy patrząc przez okno na lasy palmowe i rozgrzane plaże, czekali (...) na załadunek kolejnej partii czarnych niewolników”, R. K a p u ś c i ń s k i, *Heban*, Warszawa: Czytelnik 1998, s. 90.

<sup>17</sup> G.E. S c h a f f t, G. Z e i d l e r, „Antropologia” *Trzeciej Rzeszy*, „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego” 47(2003), <http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/47/01/05.html> (13.09.2011).

<sup>18</sup> Tamże. Anton Plügel, w tym czasie szef Sekcji, pisał m.in.: „(Doniosłość) badań nad ludami i rasami Wschodu, (wykonywanych) z wielu praktycznych względów administracyjnych,

nicji do tego niezdatną byli Żydzi, których Hitler porównywał do bakterii. Od strony badawczej podbudowywała te przekonania ówczesna niemiecka nauka, której luminarze, jak Julian Estreicher, twierdzili, że „białko zawarte w spermie Żydów jest specyficznej natury, na skutek czego rzekomo trwale infekuje kobietę, której zostanie przekazane – z czego płynął wniosek, że w żadnym razie nie powinno być przekazywane Niemkom”<sup>19</sup>.

Rozkwit antropologii fizycznej w służbie polityki w III Rzeszy Niemieckiej był jej ostatnim akordem. Po jej upadku i ujawnieniu skali eksterminacji na tle rasowym, nurt ten zamarł. Z perspektywy dzisiejszej nauki oczywista wydaje się metodologiczna absurdalność prób wywodzenia zdolności politycznych czy społecznych, a tym bardziej ontologicznej wartości osoby ludzkiej z obwodu czaszki czy długości nosa. W przerażająco dobitny sposób ukazuje to niemożność empirycznego podejścia do tajemnicy człowieka, a w konsekwencji również ukonstytuowania w ramach antropologii fizycznej antropologii polityki.

Antropologia polityczna rozkwita natomiast współcześnie w ramach antropologii kulturowej (społecznej). Istota tak pojmowanej antropologii politycznej bywa postrzegana dwojako: jako badanie społeczeństw pierwotnych (1), tudzież jako badanie kulturowych wymiarów współczesnych procesów politycznych (2). W pierwszym przypadku przedmiotem zainteresowania są archaiczne lub plemienne struktury władzy (przykładowo idea kolektywności społeczności pierwotnych, jej instytucje władzy itp.); w drugim kwestia tożsamości zbiorowych (normy i instytucje), narracji kulturowych, symboli (znaczenia i interpretacja), tzw. mobilizujących metafor (analiza retoryki i dyskursu) itp. O ile zatem w pierwszym przypadku mamy do czynienia z klasycznym przedmiotem badań antropologicznych, dotyczących badania „obcych” zawężonym do problematyki władzy, o tyle w drugim przedmiot analizy jest zasadniczo zbieżny z problematyką politologii, przy czym podejmowany jest z użyciem specyficznego dla antropologii instrumentarium badawczego. Jeśli pierwszy typ antropologii pozwala nam lepiej rozumieć społeczności pierwotne, ewentu-

---

nie może być lekceważona, jako że wiążą się one z wielkiej wagi polityczną problematyką ludów i ras”. Dla ilustracji warto wyliczyć obowiązki Plügela: badania nad rasami poszczególnych grup populacji GG; biologiczne badania nad rasami przeprowadzane na członkach polskiego ruchu oporu; biologiczne badania nad rasami przeprowadzane na grupach, których wartości nie można szybko określić, takich jak górale, grupy ukraińskie etc.; identyfikacja grup lub rodzin, nadających się do naturalizacji (Eindeutschung); dostarczanie informacji na temat krwi niemieckiej rozproszonej na Wschodzie; biologiczne badania nad rasami przeprowadzane nad członkami rodzin populacji Wschodu, w celu określenia, do jakiego stopnia ich praca w Rzeszy może doprowadzić do kontaktu biologicznego z narodem niemieckim; mieszanie się narodów i obserwacja rezultatów”.

<sup>19</sup> K u l a, *Najpierw trzeba się narodzić*, s. 32.

alnie ma znaczenie dla refleksji historycznej, to drugi pozwala głębiej rozumieć współczesne zagadnienia polityczne. Nie dziwi zatem, że właśnie to drugie rozumienie antropologii politycznej w ostatnich dziesięcioleciach, przynajmniej od czasu publikacji słynnej Książki Marca Abeles'a o Parlamencie Europejskim, szczególnie chętnie jest eksplorowane. Przyjrzyjmy mu się nieco bliżej.

Jeżeli „klasycznie” politologiczne (instytucjonalne) rozumienie procesu rządzenia związane jest z analizą zarządzania sprawami publicznymi niejako „z zewnątrz”: poprzez normy, instytucje i sankcje w celu osiągnięcia zamierzonych rezultatów, o tyle perspektywa antropologiczna próbuje ukazać niejako wewnętrzny wymiar procesu politycznego. Jak zauważają Cris Shore i Susan Wright: „Używamy pojęcia władza, aby opisać dużo bardziej złożony proces, w ramach którego polityki nie tylko narzucają pewne warunki, jakby ‘z góry’ czy ‘z zewnątrz’, ale wpływają na uwewnętrznione normy ludzkiego działania, tak że ludzie, nawet tego nie wiedząc, wpisują się w rządowy model porządku społecznego”<sup>20</sup>. Antropolodzy próbują zatem dokonać niejako „demitologizacji” procesu politycznego, funkcjonującego jako proces „neutralny”, profesjonalny, techniczny, a mający zawsze swój ideologiczny (nie tyle w znaczeniu ideologii klasycznych, ale kształtowania tożsamości, naszego pojmowania świata) wymiar. Jak zauważają przywołani autorzy: „polityka powinna być studiowana jako ‘totalny społeczny fenomen’ mający istotne ekonomiczne, prawne, kulturalne i moralne konsekwencje i mogący stworzyć całkowicie nowy zestaw relacji między jednostkami, grupami i podmiotami”<sup>21</sup>. Jest to o tyle szczególnie istotne dziś, że „polityka staje się centralnym punktem odniesienia i organizacji współczesnych społeczeństw”<sup>22</sup>, określając i wyznaczając nasz status, role społeczne, tożsamość. Jak radykalnie stwierdza C. Shore: „Od urodzenia do śmierci ludzie są klasyfikowani, kształtowani i zarządzani wedle polityk, mając nikłą świadomość i wpływ na ten proces”<sup>23</sup>. W tej perspektywie kluczowe staje się kulturowe odczytanie procesu politycznego, odkrycie narracji legitymizujących, rdzeniowych symboli itp.

Metody stosowane do odkrycia kulturowego wymiaru procesu politycznego to rozszerzone nieco klasyczne metody antropologii. Po pierwsze zatem: badania terenowe. Prekursorami tych badań w odniesieniu do europej-

<sup>20</sup> *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and Power*, s. 6.

<sup>21</sup> Tamże, s. 7.

<sup>22</sup> Tamże, s. 4.

<sup>23</sup> Tamże.

skich instytucji politycznych byli francuscy badacze Marc Abeles i Irene Bellier. Swoistą odmienność ich metodologicznej aktywności znamionował fakt, że zastosowali klasyczne narzędzia (takie jak obserwacja uczestnicząca, wywiady pogłębione, gęsty opis itp.), używane dotychczas do badania społeczeństw pierwotnych (a zatem „w dół”: w kierunku małych grup), do badania „w górę”, a zatem odkrycia wewnętrznej tożsamości europejskich elit politycznych. Ponadto, i tu zaznacza się kolejna metodologiczna odmienność kulturowo ugruntowanej antropologii politycznej, antropologowie polityki szczególnie rolę przywiązują do dokumentów, które traktowane są przez nich jako teksty kulturowe, badane pod kątem kreowanej w nich wizji wspólnoty, metafor, zastosowanych narzędzi językowych i symboli. W ten sposób próbują odkryć zawarte w politykach twierdzenia „mobilizujące” uprawomocnienie; odkryć, jakie stwierdzenia normatywne są wykorzystywane, by przedstawić dany problem i jego rozwiązanie<sup>24</sup>. Taką strategię badawczą reprezentuje, przykładowo, przywoływany powyżej Shore w swojej błyskotliwej pracy o kulturowej polityce UE<sup>25</sup>.

Efekty prac antropologów wydają się mieć kapitalne znaczenie dla refleksji politologicznej. W efekcie prac Marca Abelesa i Irene Bellier otrzymaliśmy opis kultury europejskiego „plemienia biurokratów”, których tożsamość, szczególnie w przypadku parlamentarzystów, „ma charakter politycznej schizofrenii widocznej w rozdarciu między ich narodową i europejską przynależnością”<sup>26</sup>. Charakteryzuje ją swoisty europejski kompromis kulturowy, wyrażający się w „odłożeniu na bok” w imię budowy „nowej Europy” tego wszystkiego, co dzieli, a szczególnie świadomości narodowej. Jednocześnie owa „nowa Europa” pozostaje tworem wyimaginowanym, wiecznie niezrealizowanym. Jak zauważa Abeles: „Wszystko dzieje się w taki sposób, jakby Europa musiała wymyślać się każdego dnia od nowa (...). Odwołanie do przeszłości ogranicza się do sporadycznego przywołania ojców założycieli”<sup>27</sup>, odsłaniając przestrzeń bez własnej tradycji; projekt nieustannie zapatrzony w bliżej nieokreśloną przyszłość. Dokonana przez Abeles i Bellier analiza „od wewnątrz” instytucji europejskich, świadomości ich decydentów, obrazująca wewnętrzną logikę instytucji, oraz ich specyfikę kulturową rzuca wiele światła na źródła politycznych decyzji tych gremiów, ich oderwania od rzeczywistych problemów, nieustannego poszukiwania sposobów na „przybliżenie się do obywatela”,

<sup>24</sup> Tamże, s. 20.

<sup>25</sup> Shore, *Building Europe. The cultural politics of European Integration*.

<sup>26</sup> Kowalski, *Europa: mity, modele, symbole*, s. 12.

<sup>27</sup> Tamże, s. 16. Jak zauważa: „Europa funkcjonuje bowiem bez historii, a jej czas nie posiada pamięci”.



z którym nie mają *de facto* styczności<sup>28</sup>. W tym sensie jest ona *stricte* politologiczna, pozwala bowiem głębiej wejrzeć w źródła czy uwarunkowania procesów politycznych następujących w UE.

Podobną rolę pełnią prace Crisa Shore'a, który nawiązuje do bliższych politologom metod badawczych, a zatem, opisanej pokrótce powyżej, analizy dokumentów. Jak zauważa w swej monografii, od czasu raportów Adonnino wyraźne widać w polityce unijnej działania paralelne z tymi, które z powodzeniem stosowane były w toku formowania się państw narodowych. W skrócie określić je można „tworzeniem tradycji”, która jest centralnym zagadnieniem dla wyobrażenia wspólnoty<sup>29</sup>. W istocie wszystkie trzy typy tak rozumianej tradycji, a mianowicie: symbole społecznej spójności, tradycje legitymizujące instytucje, jak i te związane z socjalizacją, są konceptami „dokładnie integralnymi z rozumieniem kulturowej polityki integracji europejskiej”<sup>30</sup>.

W zakresie „wymyślanej tradycji” Shore zwraca uwagę nie tylko na eksplozję symboli wspólnotowych, datującą się mniej więcej od połowy lat osiemdziesiątych, kiedy to EWG adaptowała na swoje potrzeby flagę Rady Europy, uznała *Odę do radości* za wspólnotowy hymn czy stworzyła europejski paszport. Dużo ważniejsze wydaje mu się choćby stworzenie kategorii „historii Wspólnoty”, która, poprzez uroczyste obchody rocznic podpisania Traktatów czy świętowanie akcesji nowych państw stała się przedmiotem celebracji. Pod jej kątem dokonano również przekształcenia klasycznego kalendarza, uwzględniającego teraz nowe święta (np. 9 maja). Shore zwraca przy tym uwagę, iż tworzenie europejskich nagród, tygodni czy lat (jak np. Europejski rok dialogu kulturowego), a wreszcie fundowanie uniwersyteckich katedr z zakresu integracji europejskiej prowadzi w istocie do rekonfiguracji symbolicznego porządku czasu, przestrzeni, informacji, edukacji i mediów pod kątem uwidoczniania „europejskiego wymiaru” i obecności wspólnotowych instytucji. W swojej analizie nie pozostawia przy tym wątpliwości, że działania te mają na celu stworzenie nowej politycznej przynależności: kolektywnej tożsamości europejskiej<sup>31</sup>. Analiza praktyk Unii w tym zakresie wskazuje zatem, iż nie chodzi jedynie o uwypuklenie jedności, ale o jej ukonstytuowanie. Historyczna rzeczywistość ustępuje, w perspektywie konstatacji Shore'a, konstruktywizmowi.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Shore, *Building Europe. The cultural politics of European Integration*, s. 54.

<sup>30</sup> Tamże, s. 41.

<sup>31</sup> Tamże, s. 51.

Powyższe, pokrótce naszkicowane, dwa przykłady badań z obszaru kulturowo zakotwiczonej antropologii polityki, reprezentujące jej dwie główne szkoły metodologiczne (badania terenowe vs analiza dokumentów) ukazują jednoznacznie istotne znaczenie refleksji antropologiczno-społecznej dla analizy politycznej. Odkrycie kulturowego wymiaru toczących się procesów: ukazanie wewnętrznej logiki kulturowej instytucji tudzież podejmowanych działań politycznych, prezentowanych oficjalnie jako „neutralne” tudzież legitymizowane logiką technokratyczną, prowadzą do odkrycia kulturowej dynamiki zjawisk politycznych, znacznie wzbogacając ich rozumienie i postrzeganie, nierzadko zredukowane w politologii do perspektywy normatywno-instytucjonalnej.

## 2. POZA ANTROPOLOGIĄ JAKO DYSCYPLINĄ NAUKI – POWRÓT DO PYTANIA ANTROPOLOGICZNEGO

Doceniając niewątpliwe znaczenie badań prowadzonych w ramach antropologii kulturowej dla analizy politologicznej, nie sposób jednak nie zauważyć, że fundamentalne z perspektywy politologa pytanie antropologiczne, od którego zresztą wychodził przywołany na początku niniejszego tekstu antropolog kultury – Louis Lutzebek, pozostaje na jej gruncie bez odpowiedzi. Antropologia kulturowa pytanie o człowieka pozostawia bowiem na marginesie swoich rozważań, koncentrując się – również w ramach analiz przestrzeni politycznej – na analizie bytów zbiorowych<sup>32</sup>. Politologia nie może zatrzymać się w tym miejscu. Kluczowe dla niej są przecież powiązane ze sobą pytania o to, kim jesteśmy, czego możemy od siebie jako współtwórców wspólnoty politycznej oczekiwać etc. Są to pytania o istotę człowieka, pytania *par excellance* filozoficzne, na które, jak słusznie zauważa Lech Ostasz, żadna nauka szczegółowa nie może dać odpowiedzi. Albowiem, gdyby zapytała o „istotę” i „naturę” człowieka, „zaczęłaby postępować filozoficznie”<sup>33</sup>. W myśleniu o antropologii istotnej dla analizy politycznej w sposób konieczny musimy poszerzyć horyzont, obejmując również inne metody dociekań niż te proponowane przez antropologów. Jak wspomniano, w ramach analizy cielesnej strony bytu ludzkiego ugruntowana została antropologia fizyczna, a w ramach analizy strony społecznej: antropologia kulturowo-społeczna. Tym niemniej, pozostaje jeszcze jedna perspektywa postrzegania człowieka. W jej ramach, niejako z definicji, przypię-

<sup>32</sup> Bada, jak zauważa Ioan Lewis, „raczej ludy niż ludzi”.

<sup>33</sup> L. O s t a s z, *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn: Adiafora 2003, s. 25.

suje się człowiekowi pozycję bytu wyjątkowego, transcdującego swoje otoczenie i zadaje pytania o naturę człowieka (lub jej brak), jej właściwości etc. W ramach tej perspektywy odkrywamy antropologię uprawianą w ramach filozofii: antropologię filozoficzną.

Ujęcie antropologiczno-filozoficzne, jak zauważa Jeremi Sczeniowski, „dąży do skonstruowania pewnej idei człowieka – bytu ludzkiego, jako modelu teoretycznego człowieka, jako integralnej całości ze szczególnym uwzględnieniem jego istotnościowych cech”<sup>34</sup>, poszukując „właściwości nie będących jedynie wyrazem konkretnego czasu i miejsca, w jakim znajduje się człowiek”<sup>35</sup>. Wychodząc zazwyczaj od opisu tego, „jak nam coś się jawi”<sup>36</sup> lub intuicji<sup>37</sup>, opiera się o dwoistą fenomenologiczno-metafizyczną metodę badawczą. Istotą metod fenomenologicznych „jest opis tego, co jest bezpośrednio uchwytnie w doświadczeniu zewnętrznym i zwłaszcza w doświadczeniu wewnętrznym. Podstawowe elementy metody fenomenologicznej to: intuicja, hermeneutyka, dialektyka, introspekcja, ekstraspekcja, redukcja”<sup>38</sup>. Jak przy tym zauważa dalej ks. Stanisław Kowalczyk, „metody fenomenologiczne powinny być dopełnione metodą metafizyczną. Fenomenologiczny opis bytu i aktywności człowieka domaga się filozoficznej eksplikacji oraz interpretacji. (...) Istotą metody metafizycznej zatem) jest wyjaśnienie bytu ludzkiego w kontekście ogólnej metafizyki i ewentualnie filozofii przyrody. Pozytywnym rysem tej metody jest całościowa wizja człowieka zsynchronizowana z ogólnym poglądem na świat”<sup>39</sup>.

Choć tak zarysowana antropologia filozoficzna jako subdyscyplina filozoficzna rodzi się u progu XX wieku, co – jak głosi niezmiennie aktualne spostrzeżenie Maxa Schelera – stanowić się zdaje dowód, iż „w żadnej epoce poglądy na istotę i pochodzenie człowieka nie były bardziej niepewne, nieokreślone i zróżnicowane, niż w naszych czasach”<sup>40</sup>, kluczowy problem tejże antropologii istniał w filozofii „od zawsze” i od początku powiązany był ściśle z problematyką polityczną. Jak zauważa Paweł Śpiewak, w klasycznej tradycji politycznej „między ‘ja’ duchowym a idealną *polis* filozofowie od-

<sup>34</sup> J. Szczeniowski, *Metaantropologia filozoficzna. Zarys antropologii krytycznej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej 1997, s. 38.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Ostasz, *Rozumienie człowieka*, s. 30.

<sup>37</sup> Szczeniowski, *Metaantropologia filozoficzna*, s. 40.

<sup>38</sup> S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: S. Janeczek, *Antropologia*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 23-25.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa: PWN 1987, s. 151.

krywali pełną współbieżność. Mikropolis znajdowało dopełnienie w Makropolis<sup>41</sup>. Nieprzypadkowo Arystoteles, uznający, że każdy człowiek ukierunkowany jest na osiągnięcie osobistego spełnienia – eudajmonii związanej z rozwojem etycznych cnót, mówił o człowieku *zoon politikon*<sup>42</sup>. Ukazanie osobistego spełnienia w nieodzownym kontekście wspólnoty politycznej jest dowodem głębokiego przeświadczenia, że cel życia człowieka, nazwijmy go – używając współczesnej personalistycznej terminologii ze świadomością interpretacji, jaka się z tym łączy – osobowym, jest niemożliwy do osiągnięcia „w pojedynkę”, bez wsparcia wspólnoty<sup>43</sup>.

Skoro celem i sensem politycznych działań jest dla klasyków w pierwszym rzędzie doskonałość, spełnienie, a zatem osiągnięcie cnoty, to rozważania nad ustrojem politycznym nie były dla nich „rozważaniami technicznymi”, jak dzieje się to nierzadko współcześnie w ramach nauk politycznych, traktowanych jako dyscyplina nauk społecznych, a zatem w pierwszym rzędzie studiów empirycznych<sup>44</sup>. W klasycznych rozważaniach politycznych chodziło o poszukiwanie ustroju wspomagającego doskonalenie etyczne obywateli. Jak zauważa Paweł Śpiewak, w sercu klasycznej filozofii polityki znajdowało się „pytanie o ustrój

---

<sup>41</sup> P. Śpiewak, *Voegelina poszukiwanie Boga*, w: E. Voegelin, *Od Oświecenia do Rewolucji*, Warszawa: WUW 2011, s. X.

<sup>42</sup> Naturalny oczywiście nie w tym sensie, że pierwotny względem innych wspólnot (jak np. rodzina). Istota natury dla Arystotelesa ma charakter teleologiczny. Klarownie definiuje to w *Polityce*: „Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju (...) Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą (...) osiągnięcie celu, jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu i pełnej doskonałości. Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” za: Arystoteles, *Polityka*, 1252b-1253a, tł. Ludwik Piotrowski, Warszawa: PWN 2004, s. 26-27.

<sup>43</sup> Wedle Zbigniewa Stawrowskiego w tym miejscu docieramy do istoty pojmowania polityki przez Stagirytę, dla którego stanowi ona „właśnie udzielanie jednostkom potrzebnej pomocy” w drodze do zdobycia doskonałości. Polityka jest przy tym dla Arystotelesa nadrzędna nad etyką, gdyż „mając za swój przedmiot i cel dobro całej wspólnoty, jest wiedzą ogólniejszą i bardziej podstawową, natomiast etyka stanowi jedynie część polityki, tę część, która odnosi się do dobra jednostki” (Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków: OMP 2008, s. 65). Z dzisiejszej perspektywy rzeklibyśmy, że jest po prostu jedną z gałęzi etycznej refleksji czy praktycznej filozofii.

<sup>44</sup> Por. D. Berg-Schlusser, T. Stammem, *Einfuehrung in die Politikwissenschaft*, Muenchen: C.H. Beck 2003, s. 14. W konsekwencji, jak słusznie zauważa Jill Frank, “the disciplinary boundaries that today often restrict the study of politics to political science departments would have made no sense to classical authors”, którzy widzieli w polityce dyscyplinę o najwyższym autorytecie, sztukę *kuriotates* tudzież *arkhitechtonices*, jak ją określał Arystoteles. Por. J. Frank, *The political theory of classical Greece*, w: *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. J.S. Dryzek, B. Honig, A. Philips, Oxford & New York: Oxford University Press 2006, s. 176.

najlepszy, a więc taki, w którym możliwa stanie się pełna aktualizacja ludzkich możliwości<sup>45</sup>; kwestia tego „jaki ład służyć może wytwarzaniu i popieraniu życia cnotliwego, życia zgodnego z powołaniem człowieka”<sup>46</sup>. Dodać warto, że również dla nowożytnej, zrywającej w z klasyczną logiką „etycznego państwa”, filozofii polityki problem relacji koncepcji człowieka i koncepcji polityki stanowił problem kluczowy. Nieprzypadkowo Hobbes zaczyna swój słynny traktat od rozdziału „o naturze człowieka”, w niej właśnie dostrzegając klucz do właściwej odpowiedzi na temat konstrukcji ładu politycznego. Podstawowe rozstrzygnięcia odnośnie do ludzkiej natury ukazane zostają tu jednoznacznie jako konieczna prefilozofia polityki.

W powyższym kontekście nie dziwi, że rodząca się na początku XX w. antropologia filozoficzna bardzo szybko podjęła pytanie polityczne. Helmuth Plessner w dziś klasycznej już pracy *Władza a natura ludzka* za istotę ugruntowanej filozoficznie antropologii politycznej uznał genealogię życia politycznego „z podstawowej konstytucji człowieka jako pierwotnej jedności ducha, duszy i ciała, odpowiednio do teorii instynktów i namiętności, polityczną teorię afektów, a zarazem charakterologię, z której mogłaby korzystać praktyka polityczna. Następnie – historycznie zorientowaną refleksję nad wzajemną zależnością, w jakiej każdorazowo pozostają, z jednej strony, ujęcie ludzkiej natury, oraz z drugiej, ujęcie państwa i wspólnoty”<sup>47</sup>. W tym klasycznym tekście widać wyraźnie dwa, od zawsze obecne w refleksji nad polityką, problemy tak pojmowanej antropologii: relacja między wizją człowieka a rozumieniem wspólnoty oraz relacja między strukturą ontologiczną człowieka a strukturą życia politycznego. Drugi z zarysowanych problemów na płaszczyźnie filozoficznej odnajdujemy już u Platona, w którego *Państwie* Sokrates rozróżnia trzy części duszy: część zmysłową (pożądliwość), impulsywną (temperament) oraz rozumną (intelekt), ukazując, że idealne miasto zaspokaja je wszystkie<sup>48</sup>. Wraz z segmentacją nauki, tego

<sup>45</sup> Ś p i e w a k, *Ideologie i obywatele*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, s. 7.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> H. P l e s s n e r, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, Warszawa: PWN 1994, s. 5.

<sup>48</sup> Por. P l a t o n, *Państwo*, ks. IV, XI-XVI, Warszawa: Alfa 1994, s. 192-206. „Więc tośmy – dodałem – z ciężką biedą przepłynęli i już się jako tako zgadzamy, że te same rodzaje, które są w państwie, te same tkwią i w duszy każdego człowieka i jest ich tu i tam tyle samo (...) I przez co mężny jest poszczególny człowiek i w jaki sposób, przez to i państwo jest mężne i to w taki sam sposób (...) Intelktowi wadać wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy, a temperament powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu (...) i te dwa pierwiastki tak prowadzone nauczą się naprawdę robić, to co do nich należy, będą – dobrze wychowane – wadały pożądliwością, której jest najwięcej w duszy każdego” (s. 203-204).

typu zagadnienia stały się współcześnie raczej domeną psychologii społecznej i psychologii polityki niż filozofii. Tym niemniej, pierwszy, a zarazem fundamentalny problem dostrzeżony przez Plessnera pozostaje aktualny właśnie jako właściwy temat filozoficznie ugruntowanej antropologii politycznej. Jej rola współcześnie wydaje się nie do przecenienia. Jak bowiem zauważa Francis Fukuyama, właśnie na płaszczyźnie filozoficznej możliwe jest nawiązanie relacji między fundamentem współczesnych zachodnich demokracji – prawami człowieka a naturą ludzką<sup>49</sup>. Relacji, która – o tym szerzej poniżej – jest dziś poważnie zagrożona. Jak zauważa Fukuyama, chociaż filozoficzna dyskusja „nie prowadzi do prawd apriorycznych lub udowodnianych matematycznie; może ona nawet nie doprowadzić do zgody co do kwestii merytorycznych między dyskutantami. Pozwala jednak rozpocząć tworzenie hierarchii praw, i co ważne, wykluczyć pewne rozwiązania problemu praw, które miały w przeszłości – i nadal mają – silne poparcie polityczne”<sup>50</sup>.

Podkreślić przy tym trzeba, że odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, podejmowana jest nie tylko w ramach filozofii, lecz również na gruncie refleksji teologicznej. Ona również posiada swój istotny antropologiczno-polityczny wymiar. Erich Voegelin podkreślał wręcz, że nie zrozumiemy współczesnych problemów cywilizacyjnych bez dostrzeżenia w dominujących w nich ideach zeświecczonych, zimmamentyzowanych doświadczeń i idei religijnych. Punktem odniesienia politycznej antropologii winna być zatem nie tylko filozofia, lecz również antropologia teologiczna. W niej bowiem odnajdujemy fundamenty naszego pojmowania siebie, nawet jeśli zsekularyzowane<sup>51</sup>. Widać to wyraźnie choćby w centralnym dla koncepcji praw człowieka pojęciu godności osoby. Cechy tego pojęcia w prawie międzynarodowym wykazują daleko idącą zbieżność z cechami człowieka w ujęciu biblijnym. Atrybuty godności, będącej jednocześnie standardem i nieziszczalnym celem, atrybutem niezbywalnym i nienazywalnym etc.<sup>52</sup>, ewidentnie odsyłają do dynamiki człowieka pojmowanego jednocześnie jako „obraz i podobieństwo Boże”<sup>53</sup>. Nie dziwi w tym kontekście, że – jak zauwa-

<sup>49</sup> Którą on sam pojmuje zresztą w sposób biologiczny jako „sumę zachowań oraz cechy typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, a nie środowiskowych”, F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka*, Kraków: Znak 2008, s. 174.

<sup>50</sup> Tamże, s. 168.

<sup>51</sup> Klasyczną rozprawę podejmującą ten wątek stanowi choćby *Teologia polityczna* C. Schmitta. Szerzej na temat sekularyzacji pojęć religijnych w procesie politycznym piszę w artykule *Quid pro quo religii i polityki. O zapożyczeniu kategorii religijnych przez politykę w Europie dawniej i dziś*, „Atheneum” 1(2010).

<sup>52</sup> Por. M. P i e c h o w i a k, *Filozofia praw człowieka*, Lublin: TN KUL 1999.

<sup>53</sup> Por. P. M a z u r k i e w i c z, *Europeizacja Europy*, Warszawa: UKSW 2001.

za Nicholas Lobkowicz – „wiele przemawia za przypuszczeniem, że zwłaszcza doktryna nienaruszalnej godności osoby ludzkiej niezbyt daje się utrzymać, a jeszcze mniej uzasadnić, bez przekonania, że osobę ludzką stworzył osobowy Bóg”<sup>54</sup>.

Powyższe ustalenia wyraźnie ukazują, iż umiejscowienie antropologii politycznej na gruncie nauk humanistycznych i społecznych należy nieco zmodyfikować względem perspektyw dostarczanych przez antropologię kulturową. W pewnym uproszczeniu obszary interesującej dla politologa analizy antropologicznej można przedstawić w sposób następujący:

<b>Przedmiot</b>	<b>Orientacja naukowa</b>	<b>Antropologia (współcześnie) polityczna</b>
Człowiek jako byt cielesny	Biologia, Antropologia fizyczna	Nie Nie
Człowiek jako byt społeczny	Socjologia Antropologia społeczna Antropologia kulturowa	Nie Tak Tak
Człowiek jako byt duchowy	Antropologia filozoficzna Antropologia teologiczna	Tak Tak

W powyższym ujęciu – od strony systematyki – antropologia polityczna, a właściwie antropologie polityczne, stanowią, niejako pierwotnie, subdyscypliny innych niż politologia nauk i zostać mogą przez politologów niejako „zasymilowane”, tak jak ma to też miejsce np. w przypadku historii idei czy filozofii polityki, a ich instrumentarium badawcze zaadaptowane do potrzeb badań nad polityką.

<sup>54</sup> N. L o b k o w i c z, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków: WAM, Znak 1994, s. 105.

### 3. ANTROPOLOGICZNY RDZEŃ DYSKURSU POLITYCZNEGO

Zarysowane szersze pojmowanie antropologii politycznej pozwala na uwzględnienie kluczowego problemu antropologicznego w refleksji nad polityką. Jest to o tyle istotne, że właśnie ten problem nabiera współcześnie podstawowego znaczenia. Dążąc do filozoficznego ugruntowania refleksji antropologicznej w ramach politologii, nie chodzi zatem jedynie o zauważenie, że problem relacji koncepcji człowieka i koncepcji polityki to, od czasów Hobbesa, podstawowy problem nowożytnej myśli politycznej. Chodzi raczej o stworzenie metodologicznych warunków dla naukowego podjęcia, wyrażnie znamionującego współczesną politykę, problemu antropologicznego. Praźródła tego problemu odnaleźć możemy zresztą już w „Lewiatanie”. Nowożytna refleksja polityczna, wraz z refleksją Hobbesa, rodzi się, otwierając dyskusję nad dotychczas oczywistymi w chrześcijańskiej Europie, założeniami antropologicznymi<sup>55</sup>. Mówiąc wprost: kwestionuje ona chrześcijański obraz człowieka, pozostający przecież w głębokiej harmonii z moralnymi przekonaniem ludzkości<sup>56</sup>. W konsekwencji wielu wieków tej dyskusji, współczesność zdaje się nieść nowy, specyficzny problem, który Joseph Ratzinger zdefiniował jako rozwój kultury, „która jest w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości”<sup>57</sup>. Ma to swoje istotne polityczne konsekwencje.

Jeśli, jak zauważa Chris Shore, „polityka staje się centralnym punktem odniesienia i organizacji współczesnych społeczeństw”<sup>58</sup>, w sposób nieuchronny podejmuje współcześnie w coraz większym stopniu kwestie moralne jako przedmiot swojego podstawowego zainteresowania, stając się przestrzenią intensywnego sporu aksjologicznego<sup>59</sup>. Obrazuje to dobrze fakt, że najbardziej emocjonujące współcześnie polityczne spory dotyczą sfery wartości: legalizacji (lub zakresu tej legalizacji) aborcji, statusu związków jednopłciowych, dopuszczalności *in vitro* czy badań na embrionach, prawa do klauzuli sumienia, możliwości tworzenia hybryd ludzko-zwierzęcych etc. Wokół tych zagad-

<sup>55</sup> W konsekwencji, jak stwierdził lapidarnie Carl Schmitt, „każda polityczna idea odnosi się w jakiś sposób do ludzkiej natury, a więc zakłada, że człowiek jest ‘z natury’ zły lub dobry”, C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tł. Marek Cichocki, Kraków: Znak 2000, s. 75.

<sup>56</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Kielce: Jedność 2005.

<sup>57</sup> Tamże, s. 48.

<sup>58</sup> *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and Power*, s. 4.

<sup>59</sup> Por. M. Gierycz, *Elastyczna aksjologia Unii Europejskiej. Źródło tożsamości czy napięcie?*, „Więź” 1(2012), s. 45-60. Charakterystyczne, że na zbliżającym się drugim kongresie polityk publicznych jeden z paneli poświęcony został właśnie „morality policy”.



nień, nieomal zawsze w równym stopniu przedstawianych przez spierające się strony jako nienaruszalne prawa człowieka, europejskie partie i frakcje polityczne w znacznej mierze budują swe programy i tożsamość<sup>60</sup>.

Jako że aksjologia jest w swej istocie teorią człowieka<sup>61</sup>, który jako byt *per se* „w jakiejś zasadniczej mierze, odnosząc się do wartości będących poza nim, buduje siebie jako wartość”<sup>62</sup>, uzasadniona wydaje się konstatacja, że u źródeł współczesnych problemów polityczno-kulturowych stoi ostatecznie kwestia antropologiczna. Choć w języku polityki mówimy w tym kontekście o nienaruszalnych wartościach, to przecież oczywistym jest, że „swą nienaruszalność wartości czerpią stąd, że są prawdziwe i że odpowiadają prawdziwym wymaganiom ludzkiej istoty”<sup>63</sup>. W istocie spór o wartości jest zatem w swym rdzeniu sporem o koncepcję człowieka, który – to specyfika naszych czasów – toczy się on w istotnym stopniu na płaszczyźnie rozwiązań politycznych. Dość zauważyć, iż choć współczesna polityka w znacznej mierze zogniskowana jest wokół kwestii praw człowieka – z definicji odsyłających do jakiegoś modelu antropologicznego i tezy o jedności rodzaju ludzkiego<sup>64</sup>, współcześni obrońcy tychże praw w znacznej mierze „porzucili pogląd, że prawa człowieka można lub należy opierać na naturze lub prawach naturalnych”<sup>65</sup>. Jak zauważył Benedykt XVI podczas niedawnego przemówienia w Bundestagu – do czasu „Deklaracji Praw Człowieka po drugiej wojnie światowej (...) kwestia fundamentu ustawodawczego wydawała się jasna, o tyle w ostatnim półwieczu sytuacja dramatycznie się zmieniła. Idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie się niemal wstydzą nawet o nim wspominać”<sup>66</sup>. W istocie, jak zauważa Gianni Vattimo, w tym akurat punkcie wyjątkowo zgodny z diagnozą J. Ratzingera, „trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne”<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Por. M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w sporach o wartości. Perspektywa europejska*, w: *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. Solarz, H. Schreiber Warszawa: WUW 2012.

<sup>61</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań: W drodze 2001, s. 15.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, Kraków: Znak 1999, s. 65.

<sup>64</sup> M. Głowiński, *Najpierw...*, s. 38.

<sup>65</sup> Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 152.

<sup>66</sup> Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, Berlin 22 września 2011, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 10-11, s. 40.

<sup>67</sup> G. Vattimo, *Kościół popelnia samobójstwo*, „Europa. Tygodnik Idei” 14-15.03.2009, s. 13.

W konsekwencji powyższego stanu rzeczy współczesna polityka w sposób szczególny naznaczona jest mającym swe źródła u samego zarania nowożytności napięciem, a obecnie już potężnym sporem o wizję człowieka. Ogólne ramy tego sporu wyznaczać się zdają dwie perspektywy. Z jednej strony odnajdujemy jeszcze klasyczne ujęcie natury ludzkiej jako niezmiennej, zakorzenionej w podobnych napięciach i sposobie przeżywania boskości, z drugiej perspektywę elastycznej czy plastycznej natury (najdobitniej wyrażaną w ramach ideologii *gender*), w ramach której zakłada się, „że można ją kształtować, zmieniając środowisko społeczne czy ekonomiczne i że ludzie, zbiorowości i rewolucyjne formacje określają to, kim, a raczej czym w przyszłości będziemy”<sup>68</sup>. Oczywiście, owo plastyczne czy elastyczne podejście otwiera drogę do artykulacji rozmaitych selektywnych antropologii i związanych z nimi wartości.

#### 4. W KIERUNKU POLITOLOGICZNEGO UGRUNTOWANIA ANTROPOLOGII POLITYKI

Odkrycie antropologicznego rdzenia współczesnych dyskusji politycznych potwierdza dostrzeżoną przez Fukuyamę konieczność uwzględnienia istotnej roli filozoficznej antropologii politycznej w ramach współczesnej refleksji nad polityką. Tym niemniej, wydaje się, że również temu ujęciu antropologii potrzeba uzupełnienia. Politolog, chcąc skutecznie prowadzić refleksję nad zasadami porządku społeczno-politycznego, polegającą na próbie odczytania z obserwowanych działań politycznych i przyjmowanych norm prawnych pożądanego kierunku zmiany społecznej<sup>69</sup>, musi być w stanie odczytać zawartą, zazwyczaj *implicite*, w politycznych i prawnych dokumentach koncepcję człowieka. Oczywiście, teoretyczna refleksja nad modelami antropologicznymi ma znaczenie fundamentalne. Tym niemniej, politolog, by zrealizować specyficzny dla niego cel badawczy, nie może ograniczać się do metod charakterystycznych dla refleksji filozoficznej. Konsekwentnie, współczesna politologia potrzebuje swoistego ujęcia antropologii politycznej, w pewnym stopniu odnoszącego się do zaprezentowanych powyżej ujęć, a zarazem je przekraczającego czy, może lepiej, integrującego.

Wydaje się, że na gruncie refleksji politologicznej można w twórczy sposób dokonać niejako syntezy perspektyw antropologii kulturowej i filozo-

<sup>68</sup> Śpiewak, *Voegelina poszukiwanie Boga*, s. III.

<sup>69</sup> Por. P. Mazurkiewicz, *Wokół Karty Praw Podstawowych*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, 7(2010), s. 29.

ficznej/teologicznej, wykorzystując ich instrumentarium do pogłębionego odczytania kreowanych w ramach polityki danej wspólnoty czy ugrupowania wizji człowieka i ich społecznych konsekwencji. Połączenie wiedzy z obszaru politycznie zorientowanej antropologii filozoficznej z postulowanymi przez antropologię kulturową metodami analizy tekstu odniesionymi do dokumentów politycznych i prawnych, pozwolić może uchwycić sposoby pojmowania człowieka w kontekście procesów politycznych.

Pomocą we wspomnianej syntezie może być spojrzenie na antropologię polityczną z perspektywy systemowego paradygmatu badawczego. Ujęcie systemowe pozwolić bowiem może na uwzględnienie roli rozmaitych podmiotów w toku kształtowania agendy antropologicznej w ramach politycznego dyskursu, w tym różnorodne typy argumentacji. Przy zastosowaniu zmodyfikowanego modelu teoretycznego autorstwa Davida Eastona wyróżnić zatem można: wejścia do systemu (podstawowe koncepcje antropologiczne zawarte we współczesnych ideologiach oraz programach głównych grup politycznych, jak również tradycjach prawnych, stanowiska grup lobbystycznych, inicjatywy obywatelskie etc.), wnętrza systemu (prawne uwarunkowania podejmowania rozstrzygnięć w obszarze wartości, w tym procedury podejmowania decyzji), oraz wyjścia (decyzje, dokumenty i akty prawne przyjmowane przez instytucje polityczne). Zastosowanie perspektywy systemowej pozwala przy tym na odwołanie się do rozmaitych technik badawczych, tak analiz teoretycznych z zakresu filozofii polityki, pozwalających odsłonić ideowe otoczenie prowadzonych w ramach systemu politycznego dyskusji oraz stworzyć teoretyczne ramy prowadzonych badań, jak i klasycznych narzędzi antropologii kulturowej, pozwalających odsłaniać antropologiczne strategie przyjmowane przez aktorów życia politycznego.

W powyższym kontekście widać wyraźnie, że antropologia polityczna na gruncie politologii, opierając się o pogłębioną refleksję filozoficzną, związana być musi jednocześnie z metodologią charakterystyczną dla antropologii kulturowej. Od strony metodologicznej oznacza to generalny prymat analiz jakościowych. Celem badawczym jest tu bowiem zrozumienie kategorii stosowanych przez uczestników życia społecznego, w tym stosowanych konstrukcji narracyjnych i ukrytych za nimi konstrukcji antropologicznych, przyjmowanych systemów znaków, preferencji aktorów społecznych i politycznych<sup>70</sup>. Chodzi zatem nie tylko o analizę szeroko rozumianego „tekstu” (np. aktu prawnego, propozycji legislacyjnej, postulatu grupy lobbystycznej,

---

<sup>70</sup> Por. D. Silverman, *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa: PWN 2011, s. 27-31.

debaty parlamentarnej, etc.), ale analizę „tekstu w kontekście”<sup>71</sup>: ukazanie stojącej za danymi rozwiązaniami logiki antropologicznej i związanego z nim kierunku zmiany społecznej.

Szczególnie istotną techniką badawczą wydaje się tu być krytyczna (dzięki kryteriom wypracowanym w ramach filozoficzno-teoretycznej refleksji nad człowiekiem) analiza dyskursu, wykorzystująca dokonania interpretatywnej analizy politycznej<sup>72</sup>. Techniki te pozwalają na ujawnienie, dzięki analizie stosowanych metafor, kategorii czy modeli narracji, jak również istniejących wspólnot interpretacyjnych<sup>73</sup>, *implicite* przyjmowanych sposobów myślenia o człowieku w konkretnych aktach politycznych (prawnych) czy wypowiedziach aktorów politycznych. Jak przy tym zauważa Ruth Wodak, specyfiką analizy dyskursu jest położenie nacisku na „relacje intertekstualne i interdyskursywne między wypowiedziami, tekstami, gatunkami i dyskursami, a także pozajęzykowe zmienne społeczne, historie i archeologię danej organizacji oraz ramy instytucjonalne konkretnego kontekstu sytuacyjnego”<sup>74</sup>. Tak ukierunkowana analiza wydaje się szczególnie cenna w perspektywie antropologii politycznej w związku z faktem, że w obszarach antropologicznego sporu, podmioty (jednostki i grupy) zainteresowane redefinicją wartości będą dążyły do nadawania nowego znaczenia dawnym pojęciom lub kreacji zupełnie nowych kategorii. W konsekwencji kluczowe dla krytycznej analizy dyskursu problemy intencjonalności (postaw i celów przyświecających twórcom tekstów), intertekstualności (zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym), wreszcie dekontekstualizacji (rozrywania związku między tekstem a jego pierwotnym kontekstem) i rekontekstualizacji (ponownego umieszczenia tekstu w nowym kontekście), jak również akceptowalności tekstu stanowią problemy, których nie można pominąć w toku badań<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Szerzej por. T.A. van Dijk, *The Study of Discourse – an Introduction*, w: *Discourse Studies*, vol.1, red. T.A. van Dijk, London: Sage 2007.

<sup>72</sup> Por. D. Yanov, *Conducting Interpretive Policy Analysis*, Thousand Oaks, London, New Dehli: Sage Publications 2000.

<sup>73</sup> Tamże, s. 26-61.

<sup>74</sup> Tamże, s. 13.

<sup>75</sup> Dodać można, że istotną metodę pomocniczą stanowić mogą wywiady pogłębione z aktorami polityki, reprezentującymi odmienne stanowiska w toczącej się dyskusji aksjologicznej. Wywiady – mające charakter danych jakościowych – powinny opierać się o szerokie potraktowanie wartości i doprowadzić do wyrażenia przez badanych własnych deklaracji ocennych, formułowanych w swobodny sposób, dającym wgląd w hierarchię i ocenę celów w ramach dyskusji aksjologicznej (cele pożądane/niepożądane, realizowane/niezrealizowane, dostrzegane/niedostrzegane, etc.) Por. J.K. Kołodziej, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2011, s. 252-271.

## PODSUMOWANIE

Dostrzeżenie podstawowego znaczenia pytania antropologicznego dla współczesnej polityki, jak również wielowymiarowości antropologii politycznej, pozwala zauważyć, że politologicznie ugruntowana antropologia polityczna musi wykraczać poza perspektywę etnologiczną, nawiązując twórczy kontakt z antropologią filozoficzną i teologiczną. Nawet jeśli historycznie i niejako w pierwszym rzędzie antropologia polityczna jest subdyscypliną innych dziedzin wiedzy: antropologii kulturowej (społecznej), filozofii i teologii, w ramach których podejmowano próby ujęcia – z różnych stron – specyfiki bytu ludzkiego, to współcześnie zasadne wydaje się myślenie o antropologii politycznej jako subdyscyplinie politologii. Podejście takie wydaje się uzasadnione szczególnie w dobie sporów o podstawowe wartości, gdy kwestia wizji człowieka, na której opiera się ład polityczny, staje się centralnym problemem dyskursu politycznego. Ponadto, od strony metodologicznej, uzasadnia je fakt autonomizacji refleksji nad polityką w ramach antropologii kulturowej i filozoficznej. W tym ujęciu, podobnie jak antropologia kulturowa zasadza się na analizie wytworów kultury, a filozoficzna na refleksji intelektualnej, tak antropologia polityczna gruntuje się na analizie prawa i szeroko pojmowanych dokumentów politycznych, w celu odsłonięcia stojących za nimi koncepcji człowieka. W tym celu asymiluje i rozwija, w zgodzie z własnymi celami i w perspektywie paradygmatu systemowego, metody i osiągnięcia wypracowane w ramach antropologii kulturowej (społecznej) i filozoficznej (teologicznej). Schematycznie relację między tak rozumianymi typami antropologii politycznej przedstawić można w sposób następujący:

Nazwa subdyscypliny	Dyscyplina	Cel badawczy	Metody (wybór)
Antropologia polityczna	Antropologia kulturowa	Wzorce tożsamości  Kulturowy aspekt procesów politycznych	Obserwacja uczestnicząca, Gęsty opis, Wywiady pogłębione; Analiza dyskursu etc.

Antropologia polityczna	Filozofia, Teologia	Natura człowieka i jej wpływ na kształtowanie się wspólnoty politycznej	Metoda fenomenologiczna, Metoda metafizyczna, Egzegeza etc.
Antropologia polityczna	Politologia	Koncepcje człowieka obecne w prawie i dyskursie politycznym;	Metoda systemowa, Krytyczna analiza dyskursu, Interpretatywna analiza polityczna, Metody jakościowe

Zakładać przy tym można, że wraz z nietrudnym do przewidzenia w najbliższej przyszłości wzrostem kulturowych napięć w państwach europejskich i UE na tle wartości, eksplikacyjna rola antropologii politycznej prowadzonej w ramach analiz politologicznych będzie wzrastać.

#### BIBLIOGRAFIA

- An Anthropology of the European Union : Building, imagining, experiencing Europe, ed. I. Bellier, T. Wilson, Oxford: Berg 2000.
- Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and Power, ed. C. Shore, S. Wright, London & New York: Routledge 1997.
- Antropologia polityki i polityka w antropologii, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa: Wydawnictwo IAE PAN 2010.
- A r y s t o t e l e s : Polityka, tł. Ludwik Piotrowski, Warszawa: PWN 2004.
- Benedykt XVI: Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa, Przemówienie w Bundestagu, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 10-11.
- B e r g - S c h l o s s e r D., S t a m m e m T.: Einfuehrung in die Politikwissenschaft, Muenchen: C.H. Beck 2003.
- Błąd antropologiczny, A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003.
- F r a n k J.: The political theory of classical Greece, w: ed. J.S. Dryzek, B. Honig, A. Philips, The Oxford Handbook of Political Theory, Oxford & New York: Oxford University Press 2006.
- F u k u y a m a F.: Koniec człowieka, Kraków: Znak 2008.
- G i e r y c z M.: Chryścijańscy politycy w sporach o wartości. Perspektywa europejska, w: red. A. Solarz, H. Schreiber, Religia w stosunkach międzynarodowych, Warszawa: WUW 2012, s. 421-449.
- G i e r y c z M.: Elastyczna aksjologia Unii Europejskiej. Źródło tożsamości czy napięcie?, „Więź” 1(2012), s. 45-60.

- Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych, red. R. Wodak, M. Krzyżanowski, Warszawa: Łośgraf 2011.
- Jan Paweł II: Encyklika *Centesimus annus*, w: Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, t. II, Kraków: Wydawnictwo M i Wydawnictwo Św. Stanisława BM 1996, s. 463-530.
- Kapuściński R.: Heban, Warszawa: Czytelnik 1998.
- Kołodziej J.K.: Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie, Kraków: Księgarnia Akademicka 2011.
- Kowalczyk S.: Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka, w: Janeczka S.: , Antropologia, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 17-42.
- Kowalski K.: Europa: mity, modele, symbole, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury 2002.
- Kula M.: Najpierw trzeba się narodzić, Warszawa: WUW 2011.
- Ladaria L.F.: Wprowadzenie do antropologii teologicznej, Kraków: WAM 1997.
- Lewellen T.C.: Antropologia polityczna. Wprowadzenie, Kraków: WUJ 2010.
- Lobkowicz N.: Czas kryzysu, czas przełomu, Kraków: WAM, Znak 1994.
- Luzbetak L.J.: Kościół a kultury: nowe perspektywy antropologii misyjnej, Warszawa: Verbinum 1998.
- Mazurkiewicz P.: Europeizacja Europy, Warszawa: UKSW 2001.
- Mazurkiewicz P.: Wokół Karty Praw Podstawowych, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 7(2010), s. 28-32.
- Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce, red. B. Szklarski, Warszawa: Scholar 2008.
- Nowicka E.: Świat człowieka-świat kultury, Warszawa: PWN 2006.
- Ostasz L.: Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna, Olsztyn: Adiafora 2003.
- Piechowiak M.: Filozofia praw człowieka, Lublin: TN KUL 1999.
- Platon: Państwo, Warszawa: Alfa 1994.
- Plessner H.: Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego, Warszawa: PWN 1994.
- Ratzinger J.: Europa Benedykta w kryzysie kultur, Kielce: Jedność 2005.
- Ratzinger J.: Prawda, wartości, władza, Kraków: Znak 1999.
- Schafft G.E., Zeidler G.: „Antropologia” Trzeciej Rzeszy, „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego” 47(2003), <http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/47/01/05.html> (13.09.2011).
- Schmitt C.: Teologia polityczna i inne pisma, tł. Marek Cichocki, Kraków: Znak 2000.
- Shore C.: Building Europe. The cultural politics of European Integration, London & New York: Routledge 2005
- Silverman D.: Prowadzenie badań jakościowych, Warszawa: PWN 2011.
- Śpiewak P.: Ideologie i obywatele, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1991.
- Śpiewak P.: Voegelina poszukiwanie Boga, w: E. Voegelin, Od Oświecenia do Rewolucji, Warszawa: WUW 2011, s. I-XV.
- Stawrowski Z.: Niemoralna demokracja, Kraków: OMP 2008.
- Stawrowski Z.: Teologia polityczna Tomasza Hobbesa, „Civitas” 4(2008).
- Szczeniowski J.: Metaantropologia filozoficzna. Zarys antropologii krytycznej, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej 1997.
- Tischner J.: Etyka wartości i nadziei, w: Tischner J., Kłoczowski J.A.: Wobec wartości, Poznań: W drodze, Poznań 2001, s. 9-132.

- Ullmann W.: Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1985.
- Vattimo G.: Kościół popełnia samobójstwo, „Europa. Tygodnik Idei” 14-15.03.2009.
- Yanov D.: Conducting Interpretive Policy Analysis, Thousand Oaks, London, New Dehli: Sage Publications 2000.

ON UNDERSTANDING “POLITICAL ANTHROPOLOGY” WITHIN POLITICAL  
SCIENCE RESEARCH.

S u m m a r y

In its first part, the article shows the variety of interpretations of “political anthropology” within scientific research and proposes their classification. Coming from that point, in the second part of the article, the author presents the arguments on the need of different from up to date existing anthropological approach within political science research. Taking into account that crucial problems of current political discourse are connected with different visions of man presented by different political actors, the author shows that only by integrating the two methodological approaches in political anthropology (philosophical and ethno-cultural) political science can successfully tackle the most important issues of current political discourse.

**Słowa kluczowe:** antropologia polityczna, koncepcja człowieka, politologia, antropologia filozoficzna, antropologia kulturowa.

**Key words:** political anthropology, concept of the man, political science, philosophical anthropology, cultural anthropology, ethnology.