
ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 11, 1995

André Stanguennec

WSPÓŁCZESNA ANTROPOLOGIA
A KANTOWSKA KRYTYKA METAFIZYKI

Zwróćę najpierw uwagę na różnicę między dwoma wyrażeniami: „powrót Kanta” i „powrót do Kanta”.

„Powrót Kanta” oznaczałoby, że wychodząc od Kanta (i posługując się nienaruszalnymi jakoby, zbieżnymi z systemem jego doktryny pojęciami) dążymy do utworzenia jednolitej całości opartej na szczegółowych danych antropologii – tak naukowej, jak filozoficznej. Dwa źródła porażki: wypaczamy pojęcia współczesnych nauk, by uzgodnić je za wszelką cenę z pojęciami kantowskimi; zakładamy (dogmatycznie, co jest niebezpieczne), że pojęcia kantowskie (kategorie, Idee itd.) są nienaruszalne: występujemy w ten sposób przeciwko twierdzeniu samego Kanta, przedstawiającego swoje usiłowanie jako „próbę refleksji”, która może być w nieskończoność ulepszana i poddawana wewnętrznej krytyce.

„Powrót do Kanta” jest bardziej pożądanym; może nawet „odwrót do Kanta”, jeśli jest prawdą, że chodzi tutaj o rozwijany w łonie antropologii ruch refleksji ku myśli Kanta, zdolnej usunąć „kompleksy” czy przekroczyć „wewnętrzne sprzeczności” współczesnej antropologii. Ten „odzwierciedlony” kantyzm jest ostatecznie bardziej wierny duchowi kantyzmu niż jego literze. „Powrót do Kanta” wypróbowany już został z pewnym sukcesem przez neokantyzm w odniesieniu do nowoczesnej fizyki¹.

¹ Zob. ostatnie studia J. Seidengarta w języku francuskim: *Néo-kantisme et relativité, réflexions sur l'épistémologie de Cassirer*, „Revue Philosophique” 1984, n° 2, s. 201–219 oraz *Une interprétation néo-kantienne de la théorie des quanta est-elle possible?*, „Revue de Synthèse”, October–Decembre 1985, s. 397, gdzie autor pisze: „Cassirer został więc przywiedziony do «przekroczenia» dosłownej treści filozofii teoretycznej Kanta [...], okazując wszak przywiązanie do metody transcendentalnej”. Nowe dane fizyki, geometria Riemanna, relatywistyczna czasoprzestrzeń, prawdopodobieństwo, nieciągłość, implikowałyby poszerzenie funkcjonalnego aprioryzmu umysłu naukowego, utwierdzałyby go więc raczej niż zwiastowały jego upadek.

Ów ruch refleksji ku Kantowi występować może w dwu odmianach: pierwszej, *explicite* (najczęściej jest to przypadek filozofów-specjalistów: Szkoła Frankfurcka, Piaget itd.); drugiej, *implicite* – zadaniem profesjonalnych filozofów jest wówczas objaśniać ją, precyzyjnie formułować, a często przeciwstawiać jawnemu wypaczaniu, dokonywanemu przez samych jej promotorów, którzy bezwiednie zwalczają kantyzm lub wykazują się jego niezajomością w swych „spontanicznych filozofiach”; ta druga odmiana jest najczęstszym przypadkiem „uczonych”, którzy „nie znają” prawdziwego kantyzmu lub o nim „zapomnieli” (C. Lévi-Strauss, J. Monod w niektórych aspektach swych „spontanicznych filozofii”).

Ów ruch *powrotu do Kanta*, w dwu właściwych odmianach, rozważyć można i zbadać najpierw w zakresie antropologii „teoretycznej”, ujmującej człowieka jako podmiot poznania.

Taki jest, np. przypadek „krytycznego” marksizmu Szkoły Frankfurckiej, reprezentowanej m. in. przez Habermasa, wówczas gdy chodzi o uniknięcie tego, co okazuje się „brakiem” czy „luką” marksistowskiej historii nauki, stawiającej przed sobą problem zrozumienia, w jaki sposób nauka powstawać może obok i przeciw ideologii. Jeśli dysponujemy tylko pojęciem „partykularnego” interesu społecznego (interesu jednej klasy mającej na celu panowanie), zrozumieć możemy, jak powstają ideologie, lecz nie to, w jaki sposób tworzy się obiektywna, czyli uniwersalna świadomość społeczna. W *Erkenntnis und Interesse*² Habermas łączy ideę empirycznego interesu (społecznego) z *komunikacją*: przedstawienie związku istniejącego między mną a innym wpływa dodatnio na poczucie przyjemności. Ta (względna) autonomia przyjemności nabywanej dzięki przedstawieniu więzi społecznej – siła napędowa „uspołecznienia” – umożliwiłaby zniesienie alternatywy między *partykularnym* interesem społecznym a *indywidualnym* interesem zwróconym ku *Uniwersalnemu* (rozum teoretyczny), które uznawane jest wszak przez Kanta, gdy mówi on o „potrzebie rozumu”. Rozwój nauki dałby się zatem wytłumaczyć jako funkcja (komunikacyjnego) interesu *społecznego*, podatnego na zespolenie z wartościami uniwersalnymi (Prawda), jak również z *uniwersalnością* zadowolenia estetycznego.

Inny przykład dotyczy przyjęcia „nie wprost” *a priori* w poznaniu historii u Marksa, ciągle z uwagi na odróżnienie poznania konkretnego (nauka) i poznania pozornego (ideologia). Teoria Marksa, podobnie jak wszelki dyskurs objaśniający, nie może obejść się bez kategorii tożsamości, przyczynowości, substancji itd. Zatem, z dwóch rzeczy jedna: albo kategorie są „historyczne”, a wówczas objaśnienie formacji społecznych, w którym korzysta

² Zob. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971. Na ten temat zob. również J. Rivelaygue, *Habermas et la maintien de la philosophie*, „Archives de Philosophie”, Avril–Juin 1982. O wymiarze komunikacyjnym zob. C. F. Jüger, *E. Kant*, trad. Philonenko, Vrin, § 40 i 41.

się z kategorii, by zrozumieć „trwałość” stosunku „przyczynowości” między bazą a nadbudową, może być podejrzane o historyczny relatywizm, albo kategorie są „naukowe” – pretendują więc do uniwersalności i konieczności – lecz nie są już wówczas zrelatywizowane wobec historycznej struktury społecznej, wraz z którą powstają i znikają, i konstytuują się wyraźnie jako *a priori*, nawet jeśli pozostają nierozzerwalnie związane z refleksją nad *praxis*. Jedyne ta druga interpretacja statusu apriorycznych struktur wydaje się uzgadniająca z dążeniem do zbudowania wiedzy o historii³. Ale czy tezy radykalnego materializmu historycznego dadzą się jeszcze wówczas utrzymać?

W domenie antropologii „praktycznej”, ujmującej człowieka jako podmiot, który działa, w szczególności zaś „rewindykuje” prawa człowieka i obywatela, mógłby pojawić się problem ustalenia, jakie filozofie dopuszczają prawomocność takiego sposobu egzekwowania prawa oraz związanego z nim wymogu. Należałoby uznać tutaj zasadność powrotu do Kanta (jak również do postkantowskiego idealizmu niemieckiego), jeśli jest prawdą, że tylko filozofia aprobująca *esencjalną*, „ontologiczną” różnicę między powinnością a bytem, czy też po prostu między „człowiekiem idealnym” a „człowiekiem realnym”, może usprawiedliwić krytykę tego, co jest (np. krytykę historycznej postaci prawa politycznego), podejmowaną w imię tego, co być powinno. Z kolei filozofie kontestujące prawomocność owego podziału (historyczny relatywizm Marksa w *Kwestii żydowskiej*, heideggeryzm) wydają się niezdolne do ufundowania tego sposobu egzekwowania prawa, nawet jeśli niektórzy epigoni obu wymienionych orientacji faktycznie mu się poddają; co pociąga zresztą za sobą pytanie o zgodność między teorią i praktyką.

Jedyne filozofia, która, jak filozofia Kanta, przyjmuje ideę człowieka jako człowieka w ogóle, tzn. ideę „natury” albo istoty ludzkiej, podatnej co więcej na *fundowanie*, bycie pierwotnym źródłem prawomocnych wartości, krótko – „abstrakcyjnego humanizmu”, niechby nawet jako pierwotnego momentu autorefleksyjnej nieokreśloności, jak u Hegla⁴, uznać może fundament w prawach człowieka jako takiego. Powstaje więc pytanie o stosunki między człowiekiem a obywatelem, jednostką czy społeczeństwem a państwem: w idealizmie niemieckim, aż po Hegla⁵, prawa obywatela są warunkiem

³ Na temat funkcjonalnego i nie wprost uznania *a priori* u Marksa zob. zwłaszcza L. Ferry, A. Renaud, *Système et critique*, Ousia, Bruxelles, s. 167–169.

⁴ Zob. G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969: „Każdy odnajdzie mianowicie w sobie przede wszystkim zdolność abstrahowania od wszystkiego, co istnieje, a także zdolność określania siebie samego, zakładania w sobie poprzez siebie samego wszelkiej treści...” (§ 4, s. 33) oraz: „nieograniczona nieskończoność absolutnej abstrakcji, czyli ogólności, czyste myślenie siebie samego” (§ 5, s. 34).

⁵ Państwo heglowskie uzgadnia w istocie poznanie „[...] z człowiekiem jako bytem, który poświęcony duchowi absolutnemu nie sprowadza się tylko do obywatela i dla którego państwo nie jest władcą absolutnym” (B. Bourgeois, „L'idealisme allemand et les droits de l'homme”, „Etudes philosophiques” 1986, n° 2, s. 173).

realizacji praw człowieka jako takiego (w jego pierwotnej idealności). Ogólnie mówiąc, filozofie, które traktują człowieka jako byt receptywny wobec transcendentnego Bycia (Heidegger) czy naśladowający transcendentną Naturę (Arystoteles w ujęciu M. Vileya⁶, L. Straussa⁷), zaprzeczają temu, że człowiek *jako taki* jest fundamentem swych praw. Egzystencjalizm Sartre'a byłby w tym sensie bliższy powrotowi do Kanta niż inne filozofie⁸.

Ostatecznie, wśród zabiegów skupionych na poszukiwaniu mediacji, zdolnej osłabić przeciwieństwo między antropologią, teoretyczną i praktyczną, a naukami przyrodniczymi, pojawia się kilka nawrotów do myśli kantowskiej, których trzy, warte zbadania, przykłady chciałbym tutaj przedstawić; wszystkie te nawroty wymagają wznowienia motywów trzeciej *Krytyki* – nie w sposób literalny czy dogmatyczny, ale wierny progresywnemu duchowi myśli kantowskiej, podatnej na doskonalenie się w nieskończoność.

Powrót do Kanta dokonuje się w sposób całkiem jawny wśród biologów, którzy, od C. Bernarda do J. Monoda, uznają „epistemologiczną” konieczność myślenia o *pewnych* własnościach całości organicznych przez analogię do celowości ludzkiej techniki. (Kant mówił o „sztuce” ludzkiej). Ów powrót do analogii z refleksją teleologiczną ma tym większe oddziaływanie, że opanował, po Kancie, domenę „komórkową” (C. Bernard), później zaś „molekularną”: regulację enzymatyczną, regulację „kodu genetycznego”; w tym ostatnim przypadku sam termin sugeruje określenie istoty żyjącej jako odpowiednika kodowania i przekazu informacyjnego. Oczywiście, żywioł fenomenów podlega „ślepo” działającym prawom przyczynowym (Kant nazwałby je „mechanistycznymi”), lecz własności całości nie dają się pomyśleć inaczej niż przez analogię do celowego samookreślenia technicznego zachowania ludzkiego. Czy chodzi tutaj o „poznanie”?

Jeśli przez poznanie w sensie ściśle kantowskim rozumiemy *wiedzę*, tzn. możliwość ustanowienia doświadczalnej weryfikacji hipotezy, w sposób konieczny szczegółowej i „agregatywnej”, oczekując przyszłego efektu aktualnego „montażu”, to jej warunki są całkowicie sprzeczne z tym, o czym się tutaj myśli: chodzi tutaj o całość, o *uniwersalne*, które determinuje swoje części (o „holon”, a nie o „pan”, powiedziałby Arystoteles); przyszły stan

⁶ Zob. M. Viley, *Philosophie du droit*, t. 1, Dalloz, Paris, s. 161 i n. oraz idem, *L'humanisme et le droit*, [...] *Seize essais sur la philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 1969.

⁷ Zob. L. Strauss, *Political Philosophy*, New York 1975 oraz idem, *Droit naturel et histoire*, Plon, Paris 1969.

⁸ Kiedy Sartre twierdzi, że człowiek jako byt dla siebie jest bytem, który stanowi negację bytu w sobie i opierając się na tym nic musi być tym, czym będzie, to powraca do kantowskich i fichteńskich tez na temat człowieka: w odróżnieniu od zwierzęcia nie jest on teoretycznie determinowany przez jakieś pojęcie (lecz przez *Ideę* siebie samego jako wolności), w praktyce nie działa zaś za pomocą „instynktu”, lecz powołuje w sposób konieczny, w toku historycznego i edukacyjnego rozwoju, teoretyczne i praktyczne determinanty swej egzystencji.

systemu pozwala w tym przypadku zrozumieć jego stan obecny. Krótko mówiąc, warunki doświadczalnego tworzenia hipotezy w przestrzeni i czasie uniemożliwiają nam prawdziwą doświadczalną weryfikację analogicznej hipotezy celowej. Mamy więc do czynienia z „myślą”, czy też, używając współczesnego języka, z „interpretacją”, nie zaś z poznaniem w znaczeniu wiedzy: nie jest możliwa naoczność naturalnej celowości, powiedziałby Kant. Jednakże owa „myśl” jest *konieczna*: biologia jest nauką, na którą, obok „wiedzy” o charakterze fizyczno-chemicznym, składa się nieredukowalny „wymiar interpretacyjny”, co czyni ją jedną z nauk *pośrednich* między fizyką a naukami humanistycznymi⁹.

Inny aspekt powrotu do Kanta, w tej samej dziedzinie, związany jest z epistemologiami „genetycznymi”, jak np. genetyczny aprioryzm Piageta. Tym razem chodziłoby o to, by, poprzez nawiązanie do samego Kanta, uniknąć urzeczowienia estetycznych, logiczno-matematycznych oraz Ideologicznych *a priori*, odpowiadających trzem częściom *Krytyki czystego rozumu*. Najczęściej Kant postępuje w taki sposób, jak gdyby *a priori* preegzystowały – wprzódy ustanowione – symultanicznie w ludzkim umyśle. Czyni tak wówczas, gdy zamierza – kwestia, którą uważa za zasadniczą – zbadać „funkcję” *a priori* w poznaniu¹⁰, funkcję obiektywizacji. Wszelako stwierdził już wcześniej, że *a priori* nie są rzeczami samymi w sobie, co byłoby godną pożałowania sprzecznością. W *Biologie et connaissance*¹¹ Piaget próbuje pokazać, że *a priori* nie są logicznymi „instynktami” – niesłusznie więc przypisuje mu się biologizującą interpretację, którą on sam krytykuje u K. Lorenza. Idea „genezy” nie powinna być rozumiana w znaczeniu wzrostu czy rozwoju „wrodzonych” *a priori*, lecz jako progresywne i ukierunkowane kształtowanie *a priori* oparte na sukcesywnych aktach *refleksji* podmiotu, dotyczących warunków jego własnego doświadczenia. Minimum danego, nader abstrakcyjnego *a priori*, byłoby rzeczywiście założone i odpowiadałoby koordynacjom czasu i przestrzeni u Kanta¹². „Asymilujące” *a priori* (u Kanta: „determinujące”) byłoby „dostosowywane” (u Kanta: „odzwierciedlane”) w kontakcie z nowymi, coraz bardziej złożonymi, danymi

⁹ Poruszone tu kwestie, sugerują, że dialektyka naturalnej autorefleksji wydaje się nieodzowna, w *Ontologie, Ethologie, Ethique*, „Revue de l'Enseignement philosophique”, Avril–Mai 1982, s. 7–8 i 13.

¹⁰ Zob. *Krytyka czystego rozumu*, w której Kant uznaje wszelako „wielkie znaczenie” dedukcji genezy w sensie „epigenezy czystego rozumu”. Odnośnie do nieesencjalności i niedokończenia subiektywnej i genetycznej dedukcji zob. A. Stanguennec, *Hegel, critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 108–110.

¹¹ Zob. J. Piaget, *Biologie et connaissance*, Gallimard, Paris 1967, s. 310–315 i 359–364.

¹² *Ibidem*. To, co wspólne wszystkim formom przyczynowości jest „krajcowo ubogie” (s. 311); „po prostu funkcja czy funkcjonalna potrzeba wyjaśnienia [...] Otóż, jeśli *a priori* redukuje się do funkcji czy do funkcjonowania, nie można już mówić o idei wrodzonej w strukturalnym znaczeniu (*ibidem*).

doświadczenia¹³. W szczególności, spotkanie z innym i z językiem wymagałoby „logicyzacji” czasoprzestrzennych *a priori* u dziecka itd. Jeśli właściwie rozumiany apriorystyczny genetyzm Piageta unika, jak się zdaje, niebezpieczeństwa upadku w psychologizm czy empiryzm – jest raczej przeciwnie – to wydaje się również, że jedynie dialektyczna podpora, w znaczeniu heglowskim, pozwala Piagetowi zgenetyzować kantowskie *a priori*; to właśnie *wewnętrzna niezgodność a priori* i materialnych danych podmiotowego doświadczenia jest, wskutek immanentnego jej napięcia, siłą napędową przekształcenia *a priori*, zdążającego w kierunku większej złożoności i ukonkretnienia. Powrót do Kanta łączy się tutaj z koniecznym powrotem do Hegla, powrotem niedogmatycznym, nie implikującym *unieruchomienia* dialektyki w *logicznej wiedzy absolutnej*¹⁴. Zasadniczą różnicę między genezą biologiczną a genezą logiczną wyznacza obecność „funkcji symbolicznej”: możliwość odzwierciedlania *a priori na zewnątrz* materii organizmu czy środowiska i determinowania w ten sposób materialności językowych symboli *pośredniczących między* organizmem a środowiskiem¹⁵. Nie tyle więc autorefleksja (autorefleksja, z którą należałoby wiązać minimum uczestnictwa organizmu w orzekaniu o celu), co *symboliczna* autorefleksja *a priori* byłaby znamieną dla ludzkiej genezy refleksyjnej, czyli kulturowej, w porównaniu z genezą biologiczną¹⁶.

Kantowska krytyka metafizyki umożliwiłaby wreszcie, być może zrozumienie dwu niezgodnych interpretacji struktur, zaprezentowanych przez Lévi-Straussa w różnych częściach jego dzieła. Oba typy interpretacji zostały trafnie dostrzeżone przez P. Ricoeura w *Conflit des interprétations* (rozdział o strukturalizmie i hermeneutyce¹⁷). Zgodnie z pierwszą interpretacją Lévi-Strauss wiąże prawa logicznej konstrukcji mitów nie ze „społecznymi strukturami” czy z „prymitywną umysłowością”, ale z powszechnymi apriorycznymi formami umysłu ludzkiego, odpowiadając wymogowi zniesienia sprzeczności realnego świata przy pomocy przedstawienia mediatorów zdolnych integrować dwa pozornie sprzeczne aspekty, odtąd sprowadzone do przeciwnych, ale uzupełniających się funkcji, zależnie od punktów widzenia, w jakich kolejno się umieszczamy. Odwrotnie więc niż sądził Lévy-Bruhl, to nie

¹³ Wydaje się, że musi zostać ustalona odpowiedzialność między pojęciami *asymilacji* i *dostosowania* u Piageta a kantowskimi pojęciami *determinacji* i *odzwierciedlenia*. Obie te funkcje warunkują się wzajemnie w genezie *a priori*.

¹⁴ Na temat wewnętrznej autokrytyki doświadczenia w *Fenomenologii* Hegla zob. np. A. Stanguennec, *Hegel, critique de Kant...*, s. 52–53.

¹⁵ Zob. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923.

¹⁶ Względna autonomia i względna autoregulacja implikują *wewnętrzną* refleksyjność, *wewnętrzną* celowość właściwą materialności organizmu, przeciwstawną zewnętrznej celowości zapośredniczonej w symbolach refleksji antropologicznej.

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *Struktura a hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, [w:] i d e m, *Egzystencja i hermeneutyka*, wybór, oprac. i wpraw. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 147–182.

sprzeczność, lecz aprioryczna troska o uniknięcie sprzeczności ożywia umysłowość mitologiczną. W tekście *Mysli nieoswojonej*¹⁸ widać nawiązanie do odróżnienia logiki mitologicznej i *a priori* umysłu naukowego; odróżnienie to miałyby z kolei implikować autorefleksję umysłu naukowego, starającego się wydobyć logikę z kategorii „znaczeń społecznych”, poczynając od których „brikoluje”¹⁹ mit, ażeby umieścić je w sferze społecznie neutralnego symbolizmu, nieskończenie otwartego na koordynacje czasu i przestrzeni z komunikacją. W drugiej interpretacji tego samego autora, zawartej w końcowej części *Mysli nieoswojonej*, przechodzimy od formalnej i transcendentnej koncepcji struktur do koncepcji niespodziewanie materializującej i empirycznej: „celem nauk humanistycznych nie jest konstytuowanie człowieka, lecz jego rozproszenie, ponowne wintegrowanie kultury w naturę, a życia w warunki fizyczno-chemiczne”²⁰; i dalej: „ponieważ umysł jest również rzeczą, funkcjonowanie tej rzeczy poucza nas o naturze rzeczy”²¹. W ten sposób dowiadujemy się już to, że umysł jest apriorycznym formowaniem zewnętrznych wobec niego rzeczy, już to, że sam jest rzeczą. Kantowska krytyka metafizyki znalazłaby tutaj, być może, jeszcze zastosowanie, jeśli jest prawdą, że – według Kanta – metafizyczny dogmatyzm polega bądź na intelektualizowaniu zjawisk, bądź na materializowaniu intelektu, do czego sprowadzałyby się ta druga interpretacja struktur. „Materialistyczna” teza Lévi-Straussa zdradzałaby ten rodzaj dogmatyzmu i dałoby się, być może, poddać ją „krytyce” z korzyścią dla pierwszej interpretacji, jednej, jaka odpowiada dzisiejszemu krytycyzmowi²².

Oto kilka spostrzeżeń, jakie podsunął nam temat aktualności „kantowskiej krytyki metafizyki” w antropologii XX w.

Przełożył Krzysztof Matuszewski

¹⁸ Zob. C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 30–39.

¹⁹ Czasownika *bricoler* i rzeczowników *bricolage*, *bricoleur*, nieprzetłumaczalnych na język polski w taki sposób, by przekład oddawał ich specyficzne znaczenie, używa Lévi-Strauss w *Mysli nieoswojonej*. Autor polskiego przekładu pracy Lévi-Straussa posługuje się w każdym przypadku odpowiednimi terminami francuskimi. Zob. zwłaszcza rozdz. 1: *Wiedza konkretna*, s. 31 i n. (przyp. tłum.).

²⁰ W wyd. polskim inaczej, zob. C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona...*, s. 370 (przyp. tłum.).

²¹ *Ibidem*, s. 372.

²² Wyrazem dogmatyzmu jest dla Kanta w pierwszej *Krytyce* również „czysty empiryzm”, w którym zapomina się o różnicy między *a priori* a *empirycznym*, sensualizując wszystkie pojęcia. Natomiast dogmatycy intelektu, absolutni idealisci, racjonalizują czy intelektualizują wszelkie dane, zapominając o różnicy ontologiczno-fenomenologicznej, jaką bierze pod uwagę krytycyzm.

André Stanguennec

MODERN ANTHROPOLOGY AND KANTIAN CRITIQUE OF METAPHYSICS

The author of the paper analyzes different varieties of Kantianism – sometimes more true to the spirit than to the letter of Kant's – which appear in the 20th century anthropology. Thus he allows us to see that the thought which looks back to Kant is able to remove „complexes” and overcome the „inner contradictions” of modern anthropology.