

Jacek Lejman
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Człowiek jako interfejs

„Jesteśmy nadzy i nic nie mamy. Dlatego musimy malować nasze ciała. Bez tego, czym różnilibyśmy się od zwierząt?”

Ewolucja to proces doskonalenia się sposobów komunikacji, od prostych biologicznych sygnałów do form coraz bardziej złożonych. W przypadku człowieka jawi się on jako historia powstania pierwotnego języka gestów a następnie przechodzenia od komunikacji gestycznej do języka mówionego, malowideł naskalnych, pisma, wreszcie współczesnych technicznych systemów porozumiewania się. Od którego z tych etapów możemy mówić już o człowieku kulturalnym, oraz jakie znaczenie dla funkcjonowania i różnicowania się kultur mają nasze gesty? Ich swoistą „teatralność” da się opisać zarówno w języku teorii zachowań społecznych, jak i poprzez odwołanie się badań antropologicznych (osoba/persona jako maska).

W książce „Zwierzęcy prześwit cywilizacji” przedstawiłem koncepcję człowieka jako istoty biologicznej¹. Jest to jednak tylko część prawdy. W poniższej pracy wskażę na drugi, równie ważny, aspekt natury ludzkiej: jego naturę kulturową. Tematem rozważań będzie więc człowiek jako istota kulturowa. Nie znaczy to jednak, że obie te natury są sobie przeciwstawne, ale raczej, że wzajemnie się w przypadku człowieka dopełniają. Człowiek biologiczny i człowiek kulturowy to dwa aspekty tego samego zjawiska – bycia istotą bio-społeczną. Oznacza to jednak w przypadku człowieka coś szczególnego; swoiste wykroczenie poza plan przyrody – nie tylko posiadanie systemu umożliwiającego porozumiewanie się, ale coraz

¹ Zob. J. Lejman, *Zwierzęcy prześwit cywilizacji. Desmond Morris i etologia współczesna*, Lublin 1999.

dalsze komplikowanie się owego systemu aż do granic jego biologiczności: tym w zasadzie jest nasza kultura.

W dziejach człowieka jako istoty komunikującej się wskazać można na swoistą triadę: biologia-kultura-technika, przy czym ów ostatni człon rozumieć należy podwójnie – jako pierwotny mechanizm biologiczny pozwalający skutecznie funkcjonować na poziomie biologicznym oraz skomplikowany system połączeń techniczno-kulturowych zwany cywilizacją. W tym znaczeniu kultura zatacza koło: wyrasta z technicznych, biologicznych przesłanek do tworzenia systemów porozumiewania się w obrębie grupy, by znaleźć swój kres w schyłkowej swej fazie, jaką jest cywilizacja techniczna². W ten sposób wąż połyka swój ogon; ludzkość wraca do swego pierwotnego stanu – technicyzacji sposobów porozumiewania się. Ważnym skutkiem tego stanu rzeczy będzie „skok informatyczny”, gdzie tylko z pozoru mamy do czynienia z wioską globalną, a którego prawdziwym efektem jest dehumanizacja gatunku ludzkiego poprzez wtórne komplikowanie się (stechnicyzowanie) kodów językowych w różnego rodzaju językach technicznych.

Artykuł traktuje o swoistym łączniku między przyrodą (środowiskiem) a transcendencją, jakim jawi się człowiek. Użycie zwrotu „Człowiek jako interfejs” ma w zamiarze autora skłaniać do refleksji o tym, że jest człowiek bodaj jedyną linią graniczną między dwiema sferami: fizyczną (materialną) i duchową (sfera wartości). Istotne jest jednak, że ów *interfejs* oznacza łącznik w znaczeniu przepływu informacji, „przewód” łączący dwa obiekty, o tyle istotny, że aktywny, sam będący swoistą informacją. Ewolucja bowiem pojmowana jako rozwój polega na doskonaleniu środków porozumiewania się. Takie wnioski można wysnuć z prac zarówno filozofów zajmujących się problematyką ewolucji (Teilhard de Chardin)³, teoretyków ewolucji (Kunicki-Goldfinger)⁴ jak i grona tzw. neoewolucjonistów (Dawkins)⁵. W tym ostatnim przypadku odkryta przez Watsona i Cricka struktura DNA/RNA przywodzi na myśl konstrukcję systemów informatycznych, gdzie omawiane struktury białkowe są po prostu nośnikami informacji zdolnymi do przekazywania wiadomości niezbędnych do budowy skomplikowanego systemu jakim jest organizm. Przeświadczenie to potwierdzone zostaje przez teorię replikatorów, w związku z czym można zaryzykować tezę, że wszystko jest informacją. A zatem ewolucja to komplikowanie się technik komunikacji, doskonalenie się (dobór naturalny) zaś to wzrost stopnia ich złożoności, czego wyrazem na poziomie organizmów wyższych jest najpierw powstanie społeczeństwa a potem, już na poziomie człowieka, powstanie moralności i kultury, wreszcie cywilizacji⁶. Cywilizacja w tym schemacie jest jednak całością bardziej skomplikowaną: ma ona bowiem wymiar techniczny – jest „technicyzacją kultury”, przez co ta ostatnia powraca do pewnej fazy wcześniejszej stając się mechanizmem doboru naturalnego. Jak dotąd

² Por. O Spengler, *The Decline of the West*, New York 1991.

³ Th. de Chardin, *Ewolucja materii*, [w:] T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988, s. 227-231.

⁴ Zob. W. Kunicki-Goldfinger, *Dziedzictwo i przyszłość*, Warszawa 1974, s. 416-418.

⁵ Zob. R. Dawkins, *Rzeka genów*, Warszawa 1995.

⁶ Zob. R. Dawkins, dz. cyt., s. 217-230.

wyduje się, że na górze tej drabiny informacyjnej znajduje się człowiek. Daje mu to pewną przewagę w rywalizacji ze światem, gdyż zgodnie z tezą pochodzącą z wiedzy o socjotechnice, ten kto ma nadajnik (tu: najlepszy nadajnik), ten ma władzę⁷. Oczywiście nie jest powiedziane, że człowiek sam nie stanie się twórcą swej zagłady; struktury krzemowe (inteligencja krzemowa), komputery i sieci neuronowe z czasem alienując się mogą stać się źródłem końca jego dominacji (nośnik sam stanie się podmiotem).

Do tego najwyższego stopnia komplikacji prowadzi w aspekcie semantycznym droga od oznaki poprzez znak do symbolu jako źródła kultury. Symbol zatem to nic innego jak wprowadzenie nieładu w przyrodę;⁸ wprowadzenie tajemnicy dwu- (lub wielo-) znaczości poprzez wyeksponowanie pewnego aspektu technicznego w przekazie jakim jest kodowanie.

Kodowanie, odkodowywanie i tajemnica to pierwotne korzenie kultury, stworzenie zwierzęcia symbolicznego⁹, gdzie mimowolne „zakodowywanie” informacji przeradza się w świadomy proces. Od tego momentu zaczyna się też *człowiek jako istota komunikująca się*, w której skład wchodzi dwa istotne elementy: wyrażany poprzez ciało język gestów oraz mowa. Pierwsze uznać można za zasadnicze, pierwotne cechy ludzkiego komunikowania się, jego elementy składowe, specyficzne oraz dzielone ze zwierzętami¹⁰ z racji biologicznego dziedzictwa, choć niektóre z nich stanowią też wspólne dziedzictwo ludzkości¹¹. Innymi słowy można pisać naturalną historię tworzenia się języka od prehistorii po czasy współczesne, ze szczególnym uwzględnieniem jego aspektów niewerbalnych, zgodnie z tezą, że język gestów poprzedza i jest źródłem języka werbalnego (pośrednim etapem jest tu sztuka prehistoryczna)¹². Omawiane kwestie uzupełniałaby historia badań nad człowiekiem jako istotą informującą, poprowadzona od filozofów starożytnych, poprzez myśl odrodzeniową po współczesne koncepcje etologiczne i psychologiczne, czyli od fizjonomistów, poprzez renesansową architekturę ciała ludzkiego po dziewiętnastowieczną szkołę badaczy języka ciała. Podając tak zarysowaną historię gestu nie proponuje się jeszcze żadnej teorii ujednocniającej wyniki opisywanych badań. Badaczy stosujących taką metodologię zdaje się zadowalać sam ich opis¹³. Teoria taka znajduje się w dalszym planie pracy badawczej, szczególnie zaś w teoriach semiologicznych¹⁴. W dalszych rozważaniach rozwinięte zostaną powyższe tezy. W ten sposób wkraczamy w granice *semiologii* jako „nauki o zjawiskach kulturowych tak jakby były znakami – przyjmując hipotezę, że rzeczywiście wszystkie

⁷ Por. E. Barmeyer, *Formy komunikacji*, [w] *Spór o SF*, red. B. Okólska, R. Handke, L. Jęczyk, Poznań 1989, s. 250.

⁸ Zob. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 151-155, 198.

⁹ Zob. E. Cassirer, *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 68 i n.

¹⁰ Por. G. H. Mead, *Umysł, osobowość społeczeństwo*, Warszawa 1975, s. 65-80, 112.

¹¹ Zob. D. Morris, *Bodywatching. A Field Guide to the Human Specoes*, London 1985.

¹² Por. A. Leroi-Gourham, *Gesture and Speech*, London 1993, s. 61-117, 133-139, 187-210.

¹³ Por. R. L. Birdwhistell, *Kinetics and Context. Essays on Body Motion*, Philadelphia 1969.

¹⁴ Zob. U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972.

zjawiska kultury są systemami znaków, a więc zjawiskami komunikacji¹⁵ oraz *zoosemiotyki*, jako jednego z aspektów etologii zwierząt, o którym Umberto Eco powiada, iż „bada ich systemy komunikatywne”¹⁶. Nowa, robocza definicja kultury przyjęta na potrzeby pracy powinna brzmieć: „kultura jest to wszelka interwencja ludzka wobec danych przyrody, przekształcanych w ten sposób, by można było je włączyć w jakąś relację społeczną”¹⁷.

Nie oznacza to, że próby takie nie były wcześniej podejmowane na gruncie antropologii filozoficznej. „Komunikacja jako spektakl” to część filozoficzno-antropologicznej teorii Helmutha Plessnera¹⁸, „Człowiek w teatrze życia codziennego” to tytuł pracy Ervinga Goffmana¹⁹, problematyka taka znajduje się też wśród czołowych tematów etologii i socjobiologii, zgodnie z którą – używając terminologii odrodzeniowego filozofa Gulio Cesare Vaniniego – człowiek jest niejako jednym z aktorów w amfiteatrze przyrody²⁰. Oznacza to w naszej perspektywie, że ludzka zdolność (skomplikowanego) komunikowania się jest szczególnym aspektem szerszego zjawiska występującego w przyrodzie, w ramach którego świat jawi się jako spektakl-teatr, którego uczestnicy (aktorzy) odgrywają każdorazowo jakieś mniej lub bardziej skomplikowane role, przybierając maski drapieżcy, rodzica, partnera, osobnika dominującego, ofiary itp. Przywodzi to na myśl – jeśli tylko odejmiemy od aspektu biologicznego tego zjawiska – różne formy rytuału plemiennego (maski, tańce obrzędowe, itp.) jako odtwarzania świata zewnętrznego, jego porządku (ładu, *logosu*), następowania po sobie zjawisk; niejako stwarzanie, wskrzeszanie go na nowo. Używając komputerowej nomenklatury mamy tu do czynienia z odświeżaniem i ponownym zapisywaniem na dysku pamięci struktury społecznej utrwalanej w postaci tradycji. Kolejnym krokiem będzie powstanie pisma i udoskonalanie technik jego przekazywania (McLuhan), przez co jednak zmienia się zgodnie z tezą „a medium is a message” obraz świata w uporządkowaną teraz w nową konfigurację – *Galaktykę Gutenberga*. Łącząc terminologię biologiczno-genetyczną Dawkinsa z antropologiczną ten nowy etap bomby replikacyjnej (informacyjnej) to przejście od kultury prewerbalnej (kultury gestu) w kulturę werbalną (słowa), pisma (wspomniana Galaktyka), wreszcie medialną i multimedialną (*internet*). We wszystkich tych etapach zachowana zostaje pewna istotna cecha – iluzja. Komplikowanie się technik komunikacji jest zatem w tej teorii pochodną „odgrywanego” obrazu świata, wpływając nań zarazem w sposób zwrotny, co przywodzi na myśl średniowieczną koncepcję epok (trzech epok) Joachima z Fiore,

¹⁵ Zob. U. Eco, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ *Ibidem*, s. 262.

¹⁷ *Ibidem*, s. 31.

¹⁸ Zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 207-223 i n.

¹⁹ Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 1981

²⁰ Por. G. C. Vanini, *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum...*,

gdzie załączki nowej epoki powstają w mechanizmach destrukcyjnych epoki poprzedniej²¹.

W procesie, o którym mowa, ważną, kluczową wręcz rolę odgrywa przekaznik. Takim przekaznikiem w przypadku człowieka jest jego ciało. Ciało jest więc niejako polem kultury. Etolog Desmond Morris wskazuje przy tej okazji na szczególne jego znaczenie w procesie tworzenia się i rozwoju kultury (kultur)²². Modyfikacje dotyczące symbolicznego znaczenia poszczególnych rejonów ludzkiego ciała stają się zatem istotnymi źródłami modyfikacji samej kultury, pojmowanej jako dynamiczny proces komunikacyjny. W tym znaczeniu samo ciało nabiera znaczenia dwojakiego: jako bierny znacznik przynależności kulturowej i w aspekcie dynamicznym zjawisko „mowotwórcze”, a zatem i kulturotwórcze. Kultury różnicują się wobec istotnych dla nich informacji przesyłanych tą drogą między ich uczestnikami, ale także między samymi społecznościami jako większymi całościami. Wydaje się, jak sugeruje Morris, że da się prześledzić wybrane ścieżki tego rozwoju odnośnie poszczególnych rejonów ciała (komunikacja bierna – „Bodywatching” Morrisa), a także konkretnych gestów i ich zespołów (komunikacja czynna – „Manwatching” tegoż autora)²³.

Śledzenie takich „przebiegów kulturowej komunikacji za pomocą ciała” (jako komunikacji niewerbalnej) jest samo w sobie zadaniem pasjonującym, jednakże służyć ma w naszym rozumieniu problemu dalszym uogólnieniom. Pierwszym do tego krokiem wydaje się być stworzenie kompetentnej ich klasyfikacji. Temu zagadnieniu poświęcona jest choćby inna praca Morrisa, gdzie przedstawione są różne próby klasy ludzkich gestów w oparciu o zgromadzony przez etologów i badaczy związanych ze szkołą *body language* materiał empiryczny²⁴.

Powstaje jednak zasadniczy problem kryterium takich podziałów ich kompletności. Od uporania się z tą niedogodnością zależy, czy badania takie stanowią mogą materiał do stworzenia na ich podstawie teorii kulturowej, gdzie poprzez opis statusu kultury w teorii zachowań ludzkich zarysowane by były główne linie rozwoju takiej myśli prowadzącej do ogólnej teorii kultury jako meta-przekaznika. Jej istotne punkty zasadzają się na przekonaniu o zasadniczej ciągłości procesów biologicznych i kulturowych. W tym też znaczeniu kultura nie jest zaprzeczeniem biologii, ale niejako jej uzupełnieniem, „ciągim dalszym”, którego ślady odnajdujemy w procesach związanych z ludzką komunikacją, szczególnie zaś komunikacją niewerbalną. To nieustanne porozumiewanie się ze środowiskiem na poziomie kultury zyskuje wymiar szczególny – jest tak naprawdę porozumiewaniem się z samym sobą, z obrazem-modelem świata powstającym w procesie poznawczym,

²¹ Por. T. Manteuffel, *W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore*, „Przełęcz Historyczny” 1969, z. 2, s. 233-256.

²² Zob. D. Morris, *Manwatching. A Field Guide to Human Behavior*, London 1977.

²³ Zob. D. Morris, *Bodywatching. A Field Guide to the Human Species*, London 1985; wydanie polskie: *Magia ciała*, Warszawa 1993; zob. tenże, *Manwatching. A Field Guide to Human Behaviour*, London 1977.

²⁴ Tamże.

którego efektem jest kultura. W ten sposób przekaźnik staje się przekazem. Innymi słowy owym modelem staje się sam przekaz.

Należy jednak zarazem wskazać na realne i potencjalne zagrożenia wypływające z tego stanu rzeczy, szczególnie zaś te, które są lub będą efektem kolejnego wybuchu bomby replikacyjnej, za jaki uznać można „kulturę internetu” i postępującą technicyzację życia ludzkiego, a co za tym idzie ludzkiej kultury (jej języka). Podstawowym zagrożeniem jest tu postępujący proces zaniku ludzkiej gestyczności wynikający z obydwu wskazanych powyżej zjawisk²⁵. Nie bez znaczenia jest też fakt, że cywilizacja techniczna cofa człowieka do poziomu istoty, dla której celem jest podstawowy aspekt komunikacji – skuteczniejsze oddziaływanie na rzeczywistość materialną (a nie na kulturowy model). Cofa go to do poziomu istoty quasi-biologicznej.

Ewolucja komunikacji to w przypadku człowieka ewolucja biologii w kulturę, a następnie ewolucja kultury w stronę poszukiwania nowszych, skuteczniejszych przekaźników. Nie oznacza to jednak wyparcia komunikacji niewerbalnej jako starego, „zwierzęcego” sposobu porozumiewania się przez nowocześniejsze jego mutacje, ale jedynie nałożenie się nowych form komunikacji na stare, z których wyrosły. Pytanie, czy możliwe jest ich zgodne współistnienie wydaje się być pytaniem źle sformułowanym. Przynajmniej z dwóch powodów taka symbioza jest konieczna. Po pierwsze poucza nas o tym nasza własna historia, po drugie człowiek jest istotą zarówno biologiczną jak i kulturową, stąd przechylenie się biokulturowego wahadła zanadto w jedną ze stron spowodowałoby behawioralną katastrofę, której skutkiem mogłaby być zagłada *Homo sapiens*. Z drugiej jednak strony systemy komunikacji są tylko sposobem, w jaki organizmy „chcą” skuteczniej dostosowywać się do środowiska. Są więc jedynie pewną strategią ewolucyjną w walce o przetrwanie. Jeśli zatem tracą swe znaczenie przystosowawcze, np. wskutek zmian środowiskowych, zostaną wyparte przez mechanizmy skuteczniejsze. W przypadku człowieka, gdzie nakładają się na siebie dwie jego natury, a wraz z nimi dwa (lub więcej)²⁶ sposoby komunikacji i gdzie mamy w efekcie do czynienia z samomodyfikującym się środowiskiem, które jest wynikiem zderzenia materii z duchem, biologii z kulturą, modelu z rzeczywistością, problem staje się niezwykle złożony i trudny do rozwikłania a przyszłość nad wyraz niepewna.

Czy możliwy jest człowiek niekomunikujący się. Wydaje się, że tak. Wiele wskazuje na to, że „kurczenie się” przestrzeni komunikacji z jednej strony a z drugiej jej globalizacja doprowadzą do sytuacji, gdy punkt i uniwersum staną się jednym. Do takiej sytuacji można nieco przekornie odnieść słowa Mikołaja z Kuzy, o tym, iż „(...) absolutne Maksimum, jako wszystko to, co być może znajduje się całkowicie w akcie. A tak jak nie może być większe, z tej samej przyczyny nie

²⁵ Por. J. Lejman, *Lokalizacja a globalizacja: gestyczne podstawy tożsamości kulturowej*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. 2, 2002, s. 159-170.

²⁶ Autor w tym miejscu waha się czy nie powiedzieć raczej: „różne sposoby komunikacji”, by uniknąć nie do końca trafnego skojarzenia, że komunikacja niewerbalna odpowiada tylko biologicznej naturze człowieka, podczas gdy werbalna jego stronie kulturowej.

może też być mniejsze, boć przecie jest wszystkim tym, czym być może. Minimum zaś to to, co mniejsze już być nie może. Skoro tedy Maksimum jest takiego właśnie rodzaju, więc rzecz to oczywista, iż Największe i najmniejsze pokrywają się [*coincidere*].²⁷ Wtedy zaś komunikacja stanie się zbędna. Nim do tego dojdzie, warto zagłębić się jednak w człowieka i jego świat komunikacji. Taka podróż może być bowiem doskonałym źródłem wiedzy o nas samych, o tym, co nami kieruje i dokąd zmierzamy. Jak powiada bowiem Thorstein Veblen „przemiana natury ludzkiej pod jednym względem jest zarazem modyfikacja natury ludzkiej jako całości”.²⁸ Stąd takiej wagi obecnie nabierają badania antropologiczne, szczególnie zaś antropologii kulturowej, poszerzone o wiedzę paleoantropologiczną i genetyczną.

Problematyka antropologii kulturowej obejmuje dwa dość z pozoru od siebie odległe zagadnienia. Pierwszym z nich jest problem powstania ludzkiej kultury. Wiąże się on, zbliżając w swych najważniejszych kwestiach do antropologii fizycznej, z kwestiami ras, problemem środowiska, klimatem, biologią i fizjologią człowieka. Drugi z nich, na ogół uważany za rdzeń kulturowo-antropologicznych dyskusji, to problem różnorodności kultur, przejawiający się w wielości wyobrażeń o świecie, mitów, magii, religii, języków, obyczajów, czyli dotyczących sfery sensów i wartości.

Człowiek zatem jest tutaj, używając terminologii fizycznej, *interfacem* (linią graniczną) między dwiema sferami – fizyczną i tą, która jest odpowiedzialna za wszelkie sensory i wartości (sfera duchowa)²⁹. Wszelkie jego zachowania, w tym i kultura jako system owych zachowań są tego faktu pochodną. W tym znaczeniu jest on istotą integrującą. Wspomniany *interface*, na wzór nauk szczegółowych chemii i fizyki, stanowi zarazem istotę człowieczeństwa. Przesunięcie się owej linii granicznej w którąkolwiek stronę jest z punktu widzenia metodologii nieuprawnionym determinizmem (biologicznym lub o charakterze metafizycznym). Nie wszystko bowiem w człowieku da się sprowadzić do jego biologii lub jego duchowości. Wszelkie wyjaśnienia zatem muszą zmierzać w kierunku hipotez zakładających jego psychofizyczną (integrującą) naturę. Ta zaś najpełniej realizuje się w tym szczególnym przypadku człowieka w sferze jego wytworu, jakim jest kultura, pojmowana jako „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregów grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”³⁰. Zmierzają zatem w kierunku zdefiniowania człowieka jako *homo culturalis* – człowieka kulturalnego.

Wyodrębnione tu pola zainteresowań antropologii kulturowej sprawiają wrażenie swoistego dualizmu natury ludzkiej. Z jednej strony człowiek jawi się jako zajęty swoją fizycznością, z drugiej zaś jako istota uduchowiona³¹. W pierw-

²⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 52.

²⁸ T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 1998, s. 224.

²⁹ Por. M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, [w] tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 222.

³⁰ Zob. S. Czarnowski, *Kultura*, [w] M. Legieć-Gałuszka, Czarnowski, Warszawa 1989, s. 224.

³¹ W terminologii Lamarcka byłaby to walka Światła z Cieniem, Mrokiem; por. K. Szewczyk, *Teatr energetyczny: biologia i pożądanie*, „Studia Filozoficzne”, nr 7, 1983, s. 100-110.

szym przypadku przejęty on jest codziennością: uprawą roli, pasterstwem, łowiectwem. W drugim aspekcie tworzy sztukę i naukę. W antropologii funkcjonalnej wątki te zdają się ze sobą łączyć: „Nietrudno zauważyć – powiada niezujący już wybitny lubelski antropolog Krzysztof Brozi – że w swojej historii człowiek jednocześnie żył swoją codziennością, jako rolnik czy pasterz, i na jej potrzeby sięgał do nieba, jako astronom, czy astrolog, poszukujący sposobu na ustalenie kalendarza zbiorów czy przewidywanie ich obfitości”³².

Oczywiście każda tego typu hipoteza, dotycząca w swych najistotniejszych punktach antropogenezy, w gruncie rzeczy przypomina trochę opowiadanie bajek³³. To, że człowiek jest jednym z gatunków zwierząt nie podlega dyskusji. Nie dzieli go zatem od nich w ewolucyjnym ujęciu żadna nieprzebyta przepaść. Niezaprzeczalnym faktem też jest, że jest on tworem (produktem) ewolucji, podlegającym tym samym prawom i ograniczeniom co stworzenia (*creatures*). W takim ujęciu kultura jest także wytworem ewolucji, która powstała jako efekt rozwoju życia społecznego jednego z gatunków zwierząt (człowieka). Stanowi ona dyspozycję psychofizyczną organizmu (w innym ujęciu: gatunku) i jest rezultatem oddziaływania zwrotnego „człowiek-środowisko”.

Kultura zatem to nic innego jak pozabiologiczny sposób przekazywania informacji (Lorenz), a tworzenie kultury to przekształcanie indywidualnego doświadczenia w tradycję³⁴. Tu z kolei ważne są dwa punkty: tworzyć kulturę to tyle co tworzyć tradycję (kultura = tradycja) oraz problem przejścia od sfery indywidualnego podmiotu z jego jednostkową, relatywizowaną sferą doznań do poziomu społecznego. Stanie się człowiekiem, to nauczenie się żyć społecznie ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami. To ostatnie stanowi oczywiście warunek konieczny człowieczeństwa, nie będąc – jak się wydaje – jego warunkiem wystarczającym.

Tezy przedstawione powyżej wymagają dwojakiego założenia. Po pierwsze, konieczny jest, moralny w swej istocie, postulat, wyrażony po raz pierwszy bodaj przez Odrodzenie a podjęty potem przez Oświecenie, dotyczący obiektywizmu w nauce (tzw. pierwsza zasada kosmologiczna). Wedle niego nie ma we wszechświecie obszarów wyróżnionych - wszędzie i wszystko obowiązują te same prawa. Jest to zasada ontologiczna, która każe myśleć, że człowiek jako przedmiot badań powinien podlegać tym samym prawom, co cała reszta uniwersum. Zasada ta, której przejawem jest systematyka Linneusza, sytuuje człowieka wraz z innymi obiektami (gatunkami) w jednej linii (rzędzie naczelnym)³⁵.

Drugim, poczynionym tu założeniem jest teza o ewolucyjnym, a nie cyklicznym charakterze zjawisk w obrębie tzw. świata materii ożywionej, w której skład wchodzi człowiek. Teza ta, choć wypowiediana wcześniej w różnych postaciach w teoriach Condorceta, czy J. B. Lamarcka, pełny swój wyraz znalazła nawet

³² K. J. Brozi, *Antropologia kulturowa*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1992, t. II, s. 7.

³³ Zob. R. Lewontin, *Socjobiologia: jeszcze jeden determinizm biologiczny*, [w] *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Warszawa 1991, s. 426.

³⁴ Zob. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977, s. 209, 269-270

³⁵ Zob. K. Lastowski, *Rozwój teorii ewolucji, Studium metodologiczne*, Poznań 1987, s. 8-10.

nie w 1859 roku w pracy Karola Darwina „*O pochodzeniu gatunków*”, ale dopiero w 1871, gdy ukazuje się jego „*O pochodzeniu człowieka*”. Tam też tezy z 1859 roku zostają rozszerzone również i na człowieka. W ten sposób otworzona została droga poszukiwania biologicznych podstaw kultury. Wtedy też powstały teoretyczne podstawy dla badań antropogenetycznych (antropologia ewolucjonistyczna).

Nie jest celem tej pracy ukazywanie szczegółowo, jak i w jaki sposób dokonano się owo przeformułowanie prawd dotyczących „rodu ludzkiego”, trzeba jednak podkreślić, że to koniunkcja owych dwóch przedstawionych powyżej założeń daje dopiero możliwość badania antropo- i kulturogenezy w takiej, jak przedstawiona, perspektywie. Skoro bowiem człowiek – traktowany przedmiotowo – ma taki sam status ontyczny, co i inne byty świata ożywionego, to musi podlegać tym samym, co one prawom. Skoro zatem przyroda podlega prawom ewolucji, to i takim samym prawom podlega człowiek.

Wydaje się wszakże, że jest tu pewne teoretyczne (metodologiczne) meta-sprzężenie zwrotne. Jakościowa jedność obiektów to teza ontologiczna, ale i epistemologiczna zarazem. Skoro ontycznie człowiek jest takim samym bytem, jak reszta przyrody, to w epistemicznym rozumieniu stanowi taki sam, jak i one przedmiot badań. W ich wyniku stwierdza się w teorii ewolucyjnej (etologia, socjobiologia) to, co założono już na początku – człowiek jest jednym z gatunków zwierząt, a więc stanowi z nimi jedność jakościową, jedność w porządku ontycznym właśnie. To zaś znowu pozwala badać owego człowieka jako jeden z bytów materii ożywionej.

Mamy zatem w teoriach neowolucjonistycznych nie rzeczywisty postęp, ale błędne koło (błąd *idem per idem*), jeśli zasada ta, czyli przechodzenie od porządku ontycznego do epistemicznego i odwrotnie, funkcjonuje na tym samym poziomie. Nie funkcjonuje wszakże, o ile pierwsza zasada kosmologiczna nie jest założeniem ideologicznym. W tym znaczeniu również i ona wymagałaby wtedy uzasadnienia. Problem teorii neowolucjonistycznych przypomina zatem problem jajka i kury, gdzie raz owym jajkiem jest ontologia (zasada kosmologiczna) a raz epistemologia (postulat jednakowego traktowania wszelkich zjawisk). W porządku chronologicznym wszystko jest jasne, proste i niemal oczywiste, w porządku teoretycznym już nie bardzo.

Oczywiście spór może dotyczyć w płaszczyźnie filozoficznej wyłącznie owej zasady, ale wniosek płynie stąd jeden: teoria ewolucyjna w swym zastosowaniu antropologicznym (antropogenetycznym) może być jedynie hipotezą, opartą na przyjmowanych apriorycznie założeniach. Zatem wszystko, co z niej wynika, musi mieć też taki – adekwatnie do przedstawionego porządku – wysoce hipotetyczny status. W ten sposób jawi się jako ewolucyjna bajka.

Prapoczątków gatunku ludzkiego antropologia każe nam szukać w kolejnych podziałach w obrębie rzędu naczelnych, zaś powodem owych zmian miały być, zachodzące z dużą siłą, częste w skali ewolucyjnej, zmiany klimatyczne, powodujące radykalne przeobrażenia pierwotnych środowisk wczesnego *homo*. Wy-

muszały one zmianę sposobu lokomocji (z brachiacji na kroczenie), zmianę odżywiania i zdobywania pożywienia (z roślinożerności do wszystkożerności i ze zbieractwa do myślistwa), zmiany w organizacji społecznej (kooperacja, podział pracy i rodzina), używanie narzędzi itp. cechy (przystosowania). Najważniejsze jednak, że wymusiły też zmianę w sposobach porozumiewania się. „Na początku były to gesty, grymasy, pomruki, postawy ciała, cała gama środków z cyklu *body language*, później prawdopodobnie ten system informacyjny standaryzował się i wzbogacał”³⁶. Innymi słowy, komunikację za pomocą sygnałów (zwierzęta) wyparła komunikacja za pomocą znaków.

Często mylnie utożsamia się sygnały z oznakami. Istotnym jest w tym kontekście zrozumienie różnicy między jednym a drugim. W procesie kulturogenezy sygnalizacja wypierana jest przez oznaczanie, to zaś z czasem przeradza się w proces myślenia (i mówienia) za pomocą symboli. Zwierzęta komunikują się ze sobą za pomocą sygnałów. Istotą sygnału jest to, że akcent w procesie komunikacyjnym położony tu jest na nadawcę. Jest to biologiczna forma przekazywania wiadomości. Zwierzę informuje o swych stanach (fizjologicznych, emocjonalnych itp.), zaś to, czy odbiorca zrozumie ów komunikat zależy jest od prawa selekcji naturalnej. Zwierzę, które nie zrozumie groźby, ginie. W przypadku oznaki mamy wyraźnie już do czynienia z myśleniem symbolicznym. Przyłot jaskółek oznacza nadejście wiosny. W tym wypadku jednak jaskółka nie ma w zamiarze nadawania żadnego komunikatu. To my go niejako tworzymy z oceny (słusznej lub nie) środowiska. W tym myśleniu istotnym jest zatem odbiorca – to on *de facto* tworzy komunikat. Co ważne, tworzy go niejako dla siebie. W ten sposób stwarza sytuację symboliczną, która w dalszej mierze prowadzi do powstania kultury³⁷. Kultura zatem to zobiektywizowany zbiór mniej lub bardziej koherentnych (jako system otwarty lub półotwarty) sytuacji symbolicznych³⁸.

W przypadku człowieka taka komunikacja stała się konieczna w wyniku zmian, o których mowa była powyżej, z których na pierwszy plan wysuwa się socjalizacja życia. W ten sposób przyznamy, że choć istnieją zwierzęta społeczne, to tylko człowiek jest twórcą i posiadaczem kultury. Tylko on posiada język zdolny do opisywania sytuacji symbolicznych. Element standaryzacji i wzbogacania go oznacza pozagenetyczny (pozabiologiczny) przekaz informacji i to w modelu systemu otwartego (lub półotwartego). A przecież analogicznie funkcjonującym systemem jest kultura. Różnica między sposobem porozumiewania się zwierząt i człowieka nie leży nawet w istnieniu symboli, ale jest ona, jak pokazywałem wyżej, pierwotniejsza – leży w sposobie przekazywania informacji. Jeśli mamy do czynienia ze wzbogacaniem, to mowa jest już o regułach posługiwania się materiałem, który można nazwać transmitterem lub po prostu przekaźnikiem. Komunikat musi być zrozumiały dla obu użytkowników (nadawcy i odbiorcy), to zaś wykracza poza możliwości meta-komunikacji (komunikacji na temat komunikacji) nawet najbar-

³⁶ K. J. Brozi, *Antropologia kulturowa*, dz. cyt., t. II, s. 14.

³⁷ Por. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, dz. cyt., s. 44.

³⁸ Por. W. J. H. Kumicki-Goldfinger, *Dziedzictwo i przyszłość*, Warszawa 1974, s. 197.

dziej z nami spokrewnionych zwierząt, choć zapewne (Tinbergen) w procesie uczenia się zwierząt pewną rolę spełnia komponent pozagenetyczny³⁹. I tu i tam komunikacja jest sposobem adaptacji środowiskowej, i tu i tam stanowi, jak mawiają biolodzy, *fitness* (wartość przystosowawcza) danego gatunku, jednakże wraz ze wskazanym sprzężeniem zwrotnym, związanym z traktowaniem czegoś jako oznaki, człowiek jako jedyny przystosowuje się do środowiska, które sam stworzył, a które *de facto* jest jedynie projekcją konceptualizacji jego zdolności poznawczych⁴⁰. W ten sposób świadomość i rozwój zdolności umysłowych wiąże się z rozwojem stopnia komplikacji języka komunikacji na temat środowiska, które same w sobie jest zarazem przekazem i przekąźnikiem (kultura). Trudno powiedzieć, na ile wiąże się to ze zmianami objętości mózgu, jednak generalnie ów ilościowy model poszukiwania człowieczeństwa nie jest istotny dla naszych rozważań – Istotną zaś jest owa (nowa) jakość, powstała na bazie przesunięcia akcentów z nadawania sygnałów do ich odbierania.

Podobnie sądzi się, że posiadanie i/lub wytwarzanie narzędzi istotnie odróżnia człowieka od świata zwierząt. Te ostatnie potrafią wykonywać wiele skomplikowanych czynności, w tym i tych, związanych z używaniem przedmiotu, niemniej po osiągnięciu celu przedmioty te zostają porzucone. Całe działanie ma więc charakter incydentalny. Dowiedzenie człowieczeństwa polegałoby w tym wypadku na posiadaniu wyobrażenia przedmiotu jako narzędzia w celu wielokrotnego użycia go. W tym też sensie miałyby charakter wybiegania w przyszłość (myślenie progresywne).

W myśleniu tym tkwi jednak pewien zasadniczy błąd. Po pierwsze, zwierzęta zdają się prognozować przyszłe wydarzenia; po coś innego budowałyby gniazda (na więcej niż jedną noc), oszukiwały nieprzyjaciół, zmieniały miejsca pobytu, gromadziły zapasy. Po drugie, nie bardzo wiadomo, od jakiego momentu możemy mówić o myśleniu progresywnym (o przyszłości); czy ma to być minuta, kilka minut, dzień, tydzień, rok? Okazuje się przy tej okazji, że i sam człowiek jawi się tu jako wyjątkowo mało ludzki. Poza tym, czy miarą takiego myślenia ma być jakiś sukces? W tym wypadku człowiek myli się przynajmniej równie często, jak zwierzęta.

W efekcie samo używanie narzędzi nie jest jeszcze elementem kultury. Staje się takim dopiero wskutek przejścia z poziomu indywidualnego na poziom ponadindywidualny. Jego istotą jest wtedy przekazywanie sposobów „produkowania” (wielokrotnego) jakiegoś przedmiotu. Tutaj jednak cały zamysł teoretyczny ulega tak daleko idącej redukcji, że właściwie nic z niego już nie zostaje. Pomijając fakt, że zwierzęta (Goodall)⁴¹ zdają się umieć uczyć i być uczonymi (pokazywać i obserwowwać jak tworzy się przedmiot i do czego służy), nie idzie w tym wszystkim o

³⁹ Zob. V. B. Dröscher, *Reguła przetrwania. Jak zwierzęta przezwyciężają niebezpieczeństwa ze strony środowiska*, Warszawa 1982, s. 274-329.

⁴⁰ O programie adaptacyjnym zob. G. C. Williams, *Światelko mydliczki*, Warszawa 1997, s. 59 i n.

⁴¹ Zob. J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympanсів nad potokiem Gombe*, Warszawa 1995, s. 16, 30-31, 72.

jakąkolwiek produkcję, ale zdolność do przekazywania (takiej) informacji. Tak też jako wartość kulturogenna przemysł jawi się jako wtórny wobec zdolności komunikacyjnych, bez których byłby przypadkową i kulturowo nietrwałą osobniczą lub co najwyżej lokalną czy grupową zdolnością, która nie miałaby żadnych szans na utrwalenie. Standaryzacja, na którą powołują się zwolennicy tej teorii jest tak naprawdę już kulturowym bądź przynajmniej protokulturowym sposobem przekazywania informacji i świadczyć może o posiadaniu przez danego naszego praprzodka rozwiniętego systemu językowego (reguły). Rację zatem zdawali się mieć ci (Arthur Keith), którzy o ludzkości mawiali przy okazji dyskusji nad tym, który z naszych praprzodków posiadał zdolność mowy.

Oczywiście, że istotne jest tu utrwalenie takiego sposobu komunikacji (tradycja), jednakże tylko w kontekście teorii katastrof (Cuvier) byłyby to (być może) jakiś problem teoretyczny. Kultura, wczesna kultura ewoluowała tak jak i inne twory przyrody, a więc i człowiek. W swej rozwijającej się formie stanowiła jeden z elementów (wraz ze zmianą pożywienia, poruszania się, technik łowieckich itp. adaptacji), jakby powiedzieli współcześni biolodzy, *inclusive fitness* (łączonej wartości przystosowawczej)⁴².

W kontekście przedstawionych stanowisk ewolucja, w tym i ewolucja gatunku ludzkiego jawi się jako proces komplikowania się sposobów komunikacji. W tym też znaczeniu teoria Darwina nie zakłada kierunku (zmian), ale zakłada postęp (przystosowania lub przystosowywania się)⁴³. W efekcie człowieka-malpę zastępuje człowiek wyrazisty (gestyczny, semantyczny) – posiadający kulturę nowy twór żyjący na pograniczu (*interface*) uduchowienia (symboliczny system komunikacji) i ucieleśnienia (sfera potrzeb bio-fizjologicznych)⁴⁴. Należy w związku z tym redefiniować kulturę, albowiem ona sama nie definiuje człowieka, lecz jedynie człowieka współczesnego. Niemożliwa jest zatem definicja człowieka jako takiego, gdyż twór taki byłby istotą nieustannie ewoluującą (holizm). Możliwa jest jedynie definicja człowieka prekulturowego lub już uwikłanego w kulturę. W przeciwnym razie skazani jesteśmy na biologiczny redukcjonizm, albowiem człowiek jako „istota biologiczna” ewoluuje znacznie wolniej niż człowiek jako istota kulturowa.

РЕЗЮМЕ

Человек как интерфейс

Автор статьи обращается к теме дуализма человеческой природы: Человека как существа биологического и культурного. Эти две природы дополняют друг друга, являются двумя аспектами одного и того же явления, в свете которого человека можно определить как

⁴² Na temat kategorii *fitness* i *inclusive fitness* zob. P. Grieb, *Pojęcie 'fitness' w genetycznych teoriach ewolucji*, [w] *Ewolucja biologiczna. Szkice teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974.

⁴³ Por. W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 250-258.

⁴⁴ Zob. W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Dziedzictwo i przyszłość*, dz. cyt., s. 279-421.

существо био-общественное. Статья является дополнением к книге „Zwierzęcy prześwit cywilizacji”, в которой автор представил человека как существо биологическое. В предлагаемой работе ведётся рассуждение о культурных аспектах, о человеке как о соединительном звене между природой (средой) и трансценденцией. Выражение «человек как interfejs» по мнению автора должно склонять к размышлению о человеке как о единственной линии, граничащей между физической (натуральной) сферой и духовной (сферой идеалов); interfejs имеет здесь значение соединительного звена, являющегося одновременно каналом передачи информации – звена активного, являющегося также информацией. Проблематика интермедиальной коммуникации является основой размышлений автора.

SUMMARY

A man as an interface.

The author takes up the subject of duality of human nature: a man as a biological and cultural creature. Both natures complete each other, they are two aspects of the same phenomenon we could call “a bio – social being”. The article is a supplement to the book “Zwierzęcy prześwit cywilizacji” [Animals’ clearance in civilization] by the same author, in which a man is described as a biological creature. The book deals with a linker between the nature (the environment) and the supernatural, and thinks that a man himself turns to be that link. The expression “a man as an interface” intends to make us think about a man as the only borderline between the physical (natural) sphere and spiritual sphere (also the sphere of values). “Interface” means here an active linker i. e. a man who himself is, in the same time, a transfer of information and a piece of information. That is why most of the considerations is devoted to intermedial communication.

