



Krystian Saja

Uniwersytet Zielonogórski

Kultura wobec praxis w ujęciu antropologicznym

KEY WORDS

anthropology, culture, relativism, ethnocentrism, human mind, unification, praxis and fitness

ABSTRACT

Saja Krystian, *Kultura wobec praxis w ujęciu antropologicznym* [*Culture in the Face of Praxis in the Anthropological Approach*]. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* nr 2(8) 2015, Poznań 2015, pp. 59–73, Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-3004-5. ISSN 2300-0422

The contemporary anthropology seems to be extremely superficial. Anthropologists do not pay attention to how the studied artifacts arise in the human mind. They tend to watch communities associate with these artifacts, analyze customs, religion, inventions, and other artifacts, but it is not sufficient to achieve the effect of objectivity. Cultural relativism is chosen as a tool to deal with them. It seems that the starting point for a complete rejection of ethnocentrism is the distinction between the cultural sphere praxis and fitness. In turn, in order to achieve the cultural unification one should pay close attention to the so-called first principles. The aim of this article is to prove the existence of the first principles as indicators of how do they work in culture. Rules are independent of space and time, and, moreover, they are based in our culture and how we perceive the world around us. We may observe that these rules have existed in human culture from its beginning due to the fact that it was based on them.

Zdaniem większości antropologów kultura jest czymś wyuczonym, niedziedziczonym. Opiera się na wychowaniu, percepcji i naśladownictwie. Poprzez percepcję obserwator ludzki wpisuje zaobserwowane cechy kulturowe do świadomościowych map mentalnych jako elementy osobistego JA kulturowego, będącego jednocześnie wytworem i częścią kultury społeczności, w której żyje. Jak pisze Wojciech Burszta: „Teoria poznania i teoria kultury stale na siebie oddziałują, wzajemnie się warunkując i przenikając” (Burszta, 1998: 11). Obserwa-

tor z czasem traktuje kulturę, w której funkcjonuje, jako coś uniwersalnego względem wszystkich ludzi. Rodzący się w ten sposób etnocentryzm kulturowy, zagrażający preferowanemu relatywizmowi, nadaje społeczeństwu, z którego wywodzi się obserwator, uprzywilejowane miejsce we wszechświecie. Tym samym dochodzi do powstania bariery kulturowej, która tak naprawdę jest wytworem sztucznym. Ustanawianie centrum świata w obrębie jakiegoś obszaru prowadzi do wykreowania w mentalności ludzi zamieszkujących ten obszar figury ludzi prawdziwych oraz tzw. *barbaros* (my i oni, ludzie i Nieludzie). Jak udowadnia chociażby współczesna fizyka, jest to postawa zupełnie nieuzasadniona, ponieważ żadna pozycja obserwatora nie jest uprzywilejowana, a wszystko zależy od punktu odniesienia.

Jak pisze Sławomir Kufel, zgodnie z teorią kognitywną kultura „to ogół wytworów mentalnych obecnych w ludzkich umysłach” (Kufel, 2011: 192). Wytwory mentalne rozumiane są jako wszelkie dzieła ludzkiego umysłu. Wpisują się w pola kulturowe zawarte w mapach mentalnych wraz z drugim zbiorem mieszczącym wszystkie cechy kulturowe. Pola kulturowe w różnych kulturach mogą być identyczne, z kolei sam zbiór cech kulturowych, za pomocą których dany obserwator ludzki opisuje artefakty z pól kulturowych, przeważnie bywa odmienny. Jak stwierdza Kufel:

Okazuje się, że istnieją ściśle, fizyczne prawa regulujące istnienie kultury w społeczeństwie. Prawa te opisują na przykład kwestię przenikania kultur i ich unifikacji. Pola kulturowe zawierają więc określoną liczbę elementów (na przykład zachowania grupowe, specyficzne artefakty itp.) oraz określoną wagę cech kulturowych (na przykład wspólne jest zachowanie instytucji małżeństwa, ale w jednej kulturze jest ono nierozzerwalne, w innej zaś stosunkowo luźne). (Kufel, 2011: 79)

Kultura jest fizykalna (poprzez zachowane artefakty) oraz mentalna, ale nie archetypiczna. Archetyp to pojęcie cywilizacyjne. Odnosi się tylko do zewnętrznego stanu kultury. Zadaniem nowoczesnej antropologii nie może być jedynie poszukiwanie archetypów, rozumianych jako znaczenie pierwotne czy też gromadzenie artefaktów, ponieważ należy definitywnie odróżnić kulturę od cywilizacji. Antropologia od początku swego istnienia patrzy niemal wyłącznie na aspekty cywilizacyjne rozumiane jako postęp uwidoczniiony w artefaktach kulturowych. Nie zwraca się przy tym uwagi na to, w jaki sposób owe artefakty powstają w ludzkim umyśle. Wprawdzie obserwuje się rozmaite społeczności, obcuje się z nimi i skrupulatnie analizuje, lecz wydaje się, że jest to działanie

niewystarczające dla osiągnięcia pełnego obiektywizmu. Antropolog powinien posiadać zdolność odczytywania mentalnych pól kulturowych i tu dopatrywać się punktu wyjścia względem tak zwanych zachowań kulturowych, jak i powstających w ich konsekwencji artefaktów. Pola kulturowe wiążą się z pojęciem zasady pierwszej, na której obudowuje się archetyp kulturowy. Zasada wynika każdorazowo z mentalności człowieka i to ona powinna być obiektem badań antropologii, jako element sprawczy artefaktu. Aby tego typu antropologia kulturowa była możliwa, należy wyjść poza antropocentryczny punkt odniesienia oraz przyjąć perspektywę zewnętrznego obserwatora. Nie dziedziczymy kultury, ale również nie uczymy się jej. Nie nabywamy kultury oraz nie wytwarzamy jej pochodnych poprzez naukę, lecz na drodze scalania pól map mentalnych – percepcji pól generycznych. Obserwator poza antropią ma mieć świadomość tego, że istnieje tak cywilizacja, jak i kultura, lecz nie powinien faworyzować żadnej z nich. Istnieje znaczenie kulturowe oraz znaczenie cywilizacyjne.

W myśl tak postrzeganej kultury należy dokonać rozróżnienia na percepcyjny odbiór estetyczny i odbiór praktyczny wytworów mentalnych, oraz określić ich stopień uzgodnienia. Praxis to pojęcie kulturowe związane z cywilizacją, którego stopień uzgodnienia bywa identyczny w każdej kulturze, umożliwiając unifikację w ramach relatywizmu kulturowego. Dla praxis nie są istotne walory estetyczne, lecz praktyczne. Z kolei estetyka wiąże się z tak zwanym fitness jednostki (zadowoleniem), a jego uzgodnienie jest w pełni mentalne i zależne od danej kultury. Powyższe rozróżnienie pozwala nam przeanalizować pewne grupy wytworów kulturowych pod kątem kulturowej unifikacji. W związku z powyższym na dalszym etapie rozważań przybliżymy pochodzenie i znaczenie wszystkich wskazanych pojęć w celu wykazania, że punktem wyjścia dla osiągnięcia właściwego stopnia relatywizmu kulturowego jest dokonanie rozróżnienia na kulturową sferę praxis i fitness, oraz że w celu osiągnięcia unifikacji kulturowej należy zwrócić baczność uwagę na tak zwane zasady pierwsze.

Piętno etnocentryzmu

Poprzez rozróżnienie kultur na podstawie cech kulturowych dochodzi do konfliktu w momencie, kiedy obserwator podporządkowany jednej kulturze wnika w obszar drugiej. Tym samym często mówimy o braku kultury, społecznościach tak zwanych niskorozwiniętych, posługujących się prostymi narzędziami, żyją-

cych zgodnie z cyklami przyrody oraz skłonnych do konserwatyizmu. Za objaw braku kultury uważamy również niski poziom rozwoju urbanizacyjnego. Zapominamy przy tym, iż obecnie uważa się, że pierwotne ludy zbieracko-łowieckie mogły wykształcić kulturę wyższą niż jakakolwiek znana nam współcześnie. Współczesny światopogląd europejski i po części religia buduje w świadomości ludzkiej nową wieżę Babel, stawiając własną kulturę i religię w roli nadrzędnej, niepodważalnej, jedynej słusznej i właściwej wszystkim ludziom. Popełniamy w ten sposób grzech etnocentryzmu, a jak wskazują współczesne badania antropologiczne – to kultury pierwotne wykształciły podstawowe wzorce zachowań. Etnocentryzm europejski osiągnął swoje apogeum pod koniec XV wieku, za sprawą odkryć geograficznych. Jak pisze Burszta: „Lokalny wymiar przeciwstawiania «my» – «oni» stał się wymiarem globalnym” (Burszta, 1998: 16). Od roku 1507, za sprawą mapy Martina Waldseemüllera, pojawiała się ostatecznie określenie *mundus novus* (nowy świat), zastępując *otro mundo* (inny świat). Oznaczało to automatycznie pojawienie się kolejnego problemu: czy „dzicy” to w ogóle ludzie? Wynikało to w dużej mierze z problemu postrzegania czasu przez Europejczyków, który nie był w pełni linearny, a więc uniwersalny, lecz sekwencyjny. Czas dotyczył wybranych, tych którzy obcowali z biblijnym przedstawieniem, dotyczył tylko tych, którzy mieszcili się w granicach przestrzeni objętej Bożą opieką (Burszta, 1998: 17). Stanowiło to barierę teologiczną, ponieważ „oni” nie mieli prawa istnieć w tym samym czasie co „my”. Dopiero Oświecenie dokonało pełnej uniwersalizacji czasu. Było to możliwe, ponieważ, jak stwierdza Burszta: „antropologia biblijna przestała już być jedyną wykładnią dziejów człowieka” (Burszta, 1998: 21). Filozofia oświeceniowa udowodniła, że:

Po pierwsze jest on [czas] immanentną cechą natury, względnie wszechświata, nie jest czasem „tu i teraz”, ale atrybutem przynależnym wszystkim zjawiskom. Po drugie, związki pomiędzy różnymi częściami świata, w tym – co istotne dla nas szczególnie – pomiędzy jednostkami społeczno-kulturowymi, a więc szczególnie kulturami, mogą być rozumiane jako związki o charakterze czasowym. (Burszta, 1998: 22)

Obserwator ludzki, żyjący w określonej kulturze, posiadający określony zbiór cech jej właściwych, chcąc nie chcąc, kategoryzuje. Europejczycy żyli w przekonaniu o „wyjątkowości własnej kultury i światopoglądu ludzi, którzy zasługują na miano najbardziej świątłych i rozwiniętych” (Burszta, 1998: 18). Tym samym narzucano „nieludziom” ludzkie, bo europejskie wzorce zachowań, czyniono ich na własne podobieństwo w myśl uczynienia z obcych ludzi, żyjących w zgodzie z naukami Kościoła, wbrew temu, jak dotychczas żyli i żyć chcieli. Kościół

w roku 1493 roku nakazał chrzcić „dzikich”, dając tym samym ciche przyzwolenie na przymusową agresywną chrystianizację. Etnocentryzm przeradzał się w megalomanię, czyniącą z „dzikich” istoty niekompletne, bo nieznające pojęcia samostanowienia. Spotykano się również z konserwatywnym stanowiskiem, że „dzicy” nie posiadają duszy, stąd też „można ich było uznać za zwierzęta – (wierzone, że nie mają one duszy) i traktować jak zwierzęta – przepędzać, uprowadzać, niewolić lub zabijać – tak jak odpowiadało zdobywcom” (Eller, 2012: 78). Choć w 1537 roku Kościół uznał „dzikich” za ludzi, zakorzeniony w świadomości osadników etnocentryzm utrzymał fale przemocy sięgającą swoim zasięgiem nawet początków XX wieku. Zachowanie wielu dziewiętnastowiecznych antropologów, którzy wykazywali się barbarzyństwem w trakcie badania zwłok tubylców, podważa ideę postępu mającą stanowić dowód o prymacie kultury europejskiej. Pisze o tym Richard Rudgley, stwierdzając:

Antropolog, jako emisariusz człowieka cywilizowanego, może dopuścić się aktów grabieży grobów w imię nauki, ponieważ ma do czynienia ze szczątkami „dzikich”. (...) Jeśli nasza moralna wyższość nad ludźmi „prymitywnymi” i prehistorycznymi jaskiniowcami staje pod znakiem zapytania, gdy ujawni się takie nikczemne postępowanie naukowców, co począć z pojęciem społecznego postępu i rozwoju? (Rudgley 1999: 12)

Rudgley przytacza wiele dowodów na to, że coś takiego jak postęp cywilizacyjny wynikający z wytwarzania prymatów kulturowych jest pojęciem względnym i tak naprawdę nigdy nie mającym miejsca w rzeczywistości. Znajduje poparcie swoich tez w poglądach znanych antropologów. Udowadnia między innymi, „iż początków naukowych obserwacji i modeli myślenia trzeba szukać w odległych czasach, a rozwój prostej mechaniki oraz zróżnicowanie technologiczne obecne były nawet w starszej epoce kamienia” (Rudgley, 1999: 14). To, co było, i to, co jest, wzajemnie się przenika, również w sferze magii, przypisywanej poprzez europejski punkt odniesienia społecznościom zacofanym, a objawiającej się obecnie w środowiskach tzw. wysoce rozwiniętych w postaci wiary w zaboron, np. przynoszącego pecha czarnego kota, przechodzenie pod drabiną, zbite lustro, horoskopy itp. Nie istnieje tym samym nagły skok cywilizacyjny (tzw. wielki wybuch kulturowy), kojarzony z momentem pojawienia się cywilizacji egipskiej około 3 tysiące lat p.n.e. Istniały inne cywilizacje rozwinięte długo przed dynastycznym Egiptem, jak chociażby obszar Çatal Hüyük¹ w obecnej

¹ Çatal Hüyük (*rozdwójone wzgórze*) – osada ludzka z neolitu, odkryta pod koniec lat 50. XX wieku, położona na południowy wschód od miasta Konya w Anatolii w centralnej Turcji, świadcząca o istnieniu tam cywilizacji.

Turcji (powstała około 7 tys. lat p.n.e.). Wiara w postęp i przyjęte wraz z nim przekonanie o wyższości cywilizacyjnej związanej z okiełznaniem żelaza w epoce faraonów doprowadziła do wyparcia się wszystkiego, co zdaniem obserwatora ludzkiego określano mianem „barbarzyńskie”, a co nadal jest obecne we współczesnym świecie. Postęp, inaczej rozwój, transformacja, doskonalenie, modernizacja, opiera się na następstwie czasowym (*po-*), zatem coś niedoskonałego z przeszłości zostało udoskonalone lub zastąpione nowym, precyzyjniejszym i doskonalszym. Potocznie jest to przejście od niższego do wyższego etapu. Postęp istnieje, ale tylko w kategoriach poprawienia i ulepszenia czegoś, co już raz było nam dane w przeszłości, na drodze mentalnych eksperymentów. Nie ma przy tym żadnego znaczenia, jak odległa jest to przeszłość.

Takie pojmowanie etnocentryzmu tłumaczy wiele historycznych nonsensów, jak na przykład nazywanie przez Rzymian i Greków ludzi niewierzących w ich bóstwa i mieszkających w szałasach barbarzyńcami. Zdaniem wielu antropologów cywilizacja zaczyna się tam, gdzie zaczyna się pismo, barbarzyństwo tam, gdzie zaczyna się obróbka metalu. Określenie „dziki” znika wraz z nastaniem barbarzyństwa. Jest to podział zbliżony do kolejności stadiów ewolucji kultury zaproponowanej przez Lewisa Henry’ego Morgana. Jak pisze Eller:

(...) Lewis Henry Morgan (1877) wyodrębnił, patrząc wstecz, trzy stadia ewolucji kultury – „dzikość”, „barbarzyństwo” (każde z tych stadiów dzieliło się dalej na etap niższy, średni i wyższy) oraz „cywilizację” – charakteryzujące się pewnymi diagnostycznymi cechami kulturowymi (na przykład łuk i strzała, rolnictwo, pismo). „Postęp” bazował na osiągnięciach technicznych (progiem między stadium dzikości a stadium barbarzyństwa było wynalezienie garncarstwa), co było dla ludzi Zachodu miarą ważną i dającą im przewagę. „Cywilizację” reprezentowało, rzecz jasna, społeczeństwo własne Morgana, czyli dziewiętnastowieczna kultura euro-amerykańska. (Eller, 2012: 87–88)

W myśl tego poglądu zarówno Rzymianie, jak i Grecy nadal pozostawali barbarzyńcami. Można więc przypuszczać, że miało to być barbarzyństwo postępu – społeczeństwo pozostające tym, od czego tak bardzo się odcinało. Etnocentryzm kulturowy jest domeną każdego narodu, bez względu na czasoprzestrzeń, jaką zamieszkuje. Zaczyna się już w momencie zaistnienia kultury archaicznej, w obrębie której istnieje „my” – prawdziwi ludzie oraz „obcy” – nieludzie. Etnocentryzm to niebezpieczna iluzja kulturowa, przez pryzmat której oceniamy innych. Wydaje się ponadto, że w myśl wspomnianej na wstępie propozycji percepcji pozaantropicznej, opartej na zasadach pierwszych, nonsensem wydaje się podział na dzikich, barbarzyńców oraz cywilizowanych. Nie jest istotne, jak wy-

gląda dany artefakt kulturowy oraz jaki na jego podstawie może powstać archetyp. Należy zadać pytanie – czemu służy? W ten sposób na jednej zunifikowanej zasadzie kulturowej można oprzeć wiele elementów pozornie niemających ze sobą nic wspólnego.

W stronę relatywizmu kulturowego

Pierwsze kroki w stronę relatywizmu kulturowego poczynił Michel de Montaigne. Zanegował roszczenia Europy do dominacji moralnej, podając w wątpliwość rolę przywódczą własnego światopoglądu społecznego. Zaznaczał również stanowczo, że „zachowania ludzi powinny być analizowane w kontekście kultury, w której mają określone znaczenie, a nie z perspektywy wobec nich zewnętrznej” (Burszta 1998: 19). Barbarzyństwo jest, jego zdaniem, określeniem nadużywanym, ponieważ charakteryzuje się jego mianem to, co odróżniające od obyczaju obserwatora. Inność to naturalność, szlachetność i harmonijność. Wiąże się to z modelem tzw. szlachetnego dzikusa związanym z Janem Jakubem Rousseau. Rousseau stworzył archetyp człowieka natury poprzez porównanie społeczeństwa sobie współczesnego z ludźmi „dzikimi”. Porównanie to stało się przyczyną dla rozwinięcia przez niego filozofii człowieka. Zasługą Oświecenia jest nadanie czasowi statusu uniwersalnego i uogólnionego, co przyczyniło się do właściwego rozwoju nauk społecznych. Rousseau mógł dzięki temu otwarcie realizować przyjęte założenia filozoficzne. Podstawowym problemem, który postulował, był rozdźwięk między naturą a kulturą. Na opozycji tej opierało się stwierdzenie, że „życie umysłowe, na którym bazuje cywilizacja, i życie uczuciowe, w którym zatopione są ludy «dzikie», są tak samo przeciwstawne jak porządki kultury i natury” (Burszta 1998: 23). Człowiek w stanie natury miał, jego zdaniem, żyć w stanie czystych wrażeń zmysłowych. Tymczasem stan psychiczny człowieka ma, według niego, naturę dwoistą – uczuciową i intelektualną. To zdolność rozumnego myślenia odróżnia ludzi od zwierząt. „Dzicy”, poprzez zahamowanie popędów intelektualnych do postępu, zachowali jedność z naturą i wolność uczucia, z kolei cywilizacja realizowana w ramach społeczeństwa (które Rousseau krytykuje), przekraczając stan pierwotny, doprowadziła do upadku wartości podstawowych. Od społeczności pierwotnych powinniśmy na nowo uczyć się natury. Dalszy rozwój antropologii kulturowej udowodnił ostatecznie, że etnocentryzm to zjawisko szkodliwe w naukach społecznych. Dopuszczony do

głosu holizm, świadczący na rzecz globalnej wioski, doprowadził do utwierdzenia się w przekonaniu, że należy obserwować i analizować każdą kulturę w możliwie najbardziej szczegółowy sposób, a każdy jej element odnosić do kontekstu całości (Eller, 2012: 89). Należy ponadto doświadczać danej kultury i gromadzić w ten sposób materiały w celu jej obiektywnego określenia. Jeśli badamy kulturę, możemy to robić tylko w ramach struktury społecznej, w której się realizuje. Jak pisze Burszta, przywołując poglądy Franza Boasa:

O różnicach w sposobach myślenia ludzi decyduje więc przede wszystkim kontekst kulturowy, z którego się oni wywodzą. Pierwszym zadaniem antropologii jest drobiazgowy opis całości kształtu każdej konkretnej kultury, ze szczególnym uwzględnieniem jej języka. (...) W najogólniejszym brzmieniu teza relatywizmu kulturowego zakłada, że kultury są ze sobą nieporównywalne, gdyż każda z nich tworzy swoisty i niepowtarzalny układ odniesienia dla żyjących w niej jednostek. (...) Dla tak rozumującego relatywizmu nie ma konkretnych i uniwersalnych norm lub wartości, ponieważ nie ma obiektywnych wartości absolutnych. (Burszta, 1998: 84–86)

Niepowtarzalny układ odniesienia jednostek w danej kulturze dotyczy jedynie sfery *fitness* jednostkowego. Należy zadać sobie pytanie: jak wobec powyższego funkcjonuje kultura względem sfery *praxis*? Tego typu ustalenia postulują, że nie jesteśmy w stanie wypracować zwartej metodologii zdolnej doprowadzić do ujednoczenia lub chociażby przybliżenia kultur do kategorii jednej wielkiej uniwersalnej kultury globalnej.

W antropologii wyodrębniono dwie wersje tezy relatywistycznej. Jak stwierdza Burszta: „pierwsza z nich odnosi się do sądów wartościujących, chodzi więc o relatywizm kulturowy w sensie względności etycznej; druga do aspektu pojęciowo-poznawczego – dotyczy zatem relatywizmu poznawczego w sensie względności poznawania świata” (Burszta, 1998: 88). Relatywizm etyczny dotyczyć może zarówno sfery *sacrum*, jak i odnosić się do *fitness* jednostki. Relatywizm poznawczy dotyczyć może na równi sfery *profanum* oraz *praxis* kulturowego. To sfera *praxis* wydaje się być właściwym splotem unifikującym.

Unifikacja kulturowa wobec praxis

Wszelkie próby wypracowania wspólnego mianownika „kulturowego” borykały się i nadal borykają z paradoksem jednolitości ludzkiej myśli symbolicznej jako procesu, a różnorodnością efektów tej myśli w postaci odmiennych kultur i spo-

łączeństw” (Burszta 1998: 97). Próbą zażegnania poznawczego impasu kulturowego jest wspomniana przez Kufla unifikacja kultur. Odbywa się ona na zasadzie wyodrębnienia cech kulturowych wspólnych dla opisanego określonych elementów z pól kulturowych. Jak pisze Philip Ball:

Im większa liczba kulturowych elementów, tym większe prawdopodobieństwo, że przynajmniej jeden z nich będzie taki sam, jak u sąsiada, a zatem – tym większa będzie szansa na interakcję. Natomiast gdy wzrasta liczba cech, czyli wartości każdego elementu, prawdopodobieństwo, że sąsiedzi będą mieli tę samą cechę, jest mniejsze – tak jak istnieją mniejsze szanse, że dwoje ludzi wybierze tę samą liczbę z zakresu 1 do 15, niż gdyby wybierali z zakresu od 1 do 5. Zatem zwiększając liczbę wersji każdego elementu kultury zmniejszamy prawdopodobieństwo interakcji. (Ball, 2007: 444)

Jak pisze Kufel, działa to na zasadzie „przejścia fazowego² – najzwyczajniej w którymś momencie masa krytyczna interakcji sprawia, że nagle zachodzi unifikacja i zamiast dwóch kultur mamy jedną” (Kufel, 2011: 79). Do przejścia fazowego dochodzi wówczas, kiedy „jakiś globalny czynnik, który wpływa na cząstki, osiąga pewną wartość progową” (Ball 2007: 129). Odniesienie zjawisk fizycznych do kulturowych, z racji dostrzegalnej matematycznej istoty całej rzeczywistości fizycznej, wydaje się jak najbardziej słuszne. Jak pisze Kufel: „Jak się zdaje, dla kultury, a zatem dla specyficznego wytworu ludzkiego, przejście fazowe jest koncepcją podstawową. (...) Wygląda bowiem na to, że zachowaniami każdej społeczności kierują wyliczalne zasady fizyczne, mające swe źródła w fizikalności świata” (Kufel 2011: 76). Zgodnie z poglądem Balla wytwarzane przez człowieka artefakty kulturowo-cywilizacyjne mogą się stać uniwersaliami dzięki wspólnej identyfikacji kulturowej. Jak pisze Ball:

Identyfikujemy się na podstawie ogromnej liczby specjalistycznych prac, które wykonujemy, rodzajów samochodów, którymi jeździmy, wielu typów muzyki, której słuchamy, szerokiego zakresu dochodów i tak dalej, nie jest jednak wcale jasne, czy – lub jak – rzeczywiste kultury różnią się pod względem swoich elementów: większość elementów kultury Zachodu, takich jak muzyka, transport, sztuka, religia i język, ma swoje bezpośrednie odpowiedniki w Bangladeszu czy Kambodży. (Ball, 2007: 444)

Niezależnie od rodzaju artefaktu mamy do czynienia z pracą, środkiem transportu, twórczością, religią itd. Wszystko wydaje się zdeterminowane po-

² *Przejście fazowe* (w neurobiologii) to proces scalania bodźców w informacje percepcyjne zgromadzone w mapach mentalnych, doprowadzający do powstania elementów pamięci świadomościowej. Potocznie jest to przejście jednej informacji w drugą, co w rezultacie daje spójność poznawczą.

przez przypisane odpowiednie zadanie praktyczne. Założmy wstępnie, że odpowiednio: praca umożliwia przetrwanie, środek transportu umożliwia podróżowanie i transport przedmiotów, twórczość oraz religia, mówiąc ogólnie, ułatwia zrozumienie niezdefiniowanego itp. Nie jest ważne, jak dana rzecz wygląda, jak jest zbudowana, na jakiej zasadzie funkcjonuje czy też jak dana czynność przebiega, ważne jest, jaką pełni funkcję praktyczną. To zgodność funkcji praktycznych unifikuje kultury. Jest to uzgodnienie w zakresie kulturowej sfery praxis. Uzgodnienie praxis nie jest archetypowe. To nie archetyp kulturowy³ doprowadza do unifikacji. Jak już wspomnieliśmy, archetyp kulturowy odnosi się do zewnętrznego stanu kultury, zaś zewnętrzny stan kultury obrazuje indywidualizm każdej z kultur. Określona kultura wytwarza określony archetyp. To samo nazewnictwo nie oznacza tej samej funkcji. Nie istnieje archetyp, który należałby do zunifikowanego uniwersum. Istnieje tyle wyobrażeń, ile kultur, tyle kultur, ile społeczeństw, tyle społeczeństw, ilu ludzi. W celu podjęcia próby osiągnięcia unifikacji antropolog powinien skupić się na wskazaniu elementu, na którym archetyp się obudowuje – nazywamy go umownie zasadą pierwszą.

Przyjmując założenie o istnieniu zasad pierwszych, możemy zauważyć, że tak zwana multikulturowość jest sztuczna, ponieważ opiera się na metakodzie. Kod kojarzony z archetypem nie jest stały w obrębie kultur. W przypadku kulturowego procesu, jakim jest na przykład „oddanie czci zmarłym”, kod kulturowy określa nam, jakimi środkami w danej kulturze możemy osiągnąć realizację procesu. W kulturze europejskiej będzie to kod: „poprzez światło i kwiaty”. Kod przyjmuje często formę archetypu kulturowego, np. w naszym przypadku archetypu światła i kwiatów. Dochodzi w ten sposób do zwrotu w stronę fitness kulturowego. Wydaje się, że odpowiedni kod kulturowy realizuje określone fitness kulturowe. Dla jednych zadowolenie wywoła wynikające z kodu złożenie pachnących kwiatów oraz rozpalenie jaskrawego płomienia świecy, dla innych np. pośmiertne okaleczenie ciała zmarłego. Wskazany proces kulturowy „oddania czci zmarłemu” jest podstawą zasady pierwszej. To on stanowi element unifikujący, ponieważ oddawanie czci zmarłym w taki czy inny sposób wydaje się jednym

³ *Archetyp* według Junga to niezmienny stały motyw kulturowy. Jung narzuca pewne myślenie o archetypie. Tymczasem kultura jest wytworem ukształtowanym z map mentalnych pamięci kulturowej. Pamięć kulturowa stale narasta, nie jest stała, tylko zmienna w czasie, dlatego archetypy nie mogą być stałe na przestrzeni lat. Podlegają cyklowi znaczeniowemu. Zmienia się sam archetyp i jego rozumienie. Należałoby więc opisać archetyp na każdym etapie cyklu, aby pojąć jego nowe znaczenie, co pozostaje zadaniem na tyle trudnym, że nie mającym większego sensu. Należy tym samym przekształcić jego definicje.

z ogniw łączących zróżnicowane kultury. Zasada pierwsza łączy się ze zjawiskiem określanym mianem *memu kulturowego*. Mem kulturowy, nazywany jednostką przekazu kulturowego, to proces będący informacją, która nie jest zakodowana. Kod jest mostem do memu, a nie istotą procesu komunikacji. Mem to proces modelujący nasze zachowania kulturowe. Zdaniem Susan Blackmore, rozwijającej podstawowe założenia na temat memu Richarda Dawkinsa, mem kulturowy odwołuje się wprost do biologii, w której występuje naturalny replikator, czyli obiekt powodujący, że pewne środowisko go kopiuje – GEN. Jest to podstawowy molekularny fundament życia, tworzący włókna DNA i przechowujący wiedzę o naszej biologii. Z kolei mem w ślad za swoim biologicznym odpowiednikiem stanowić może fundament kultury, lecz nie może być traktowany jako czysty materiał replikujący, jak sugeruje Blackmore. Pojęcie memu do dziś pozostaje niesprecyzowane w memetyce. Blackmore, definiując go jako element przekazywany przez naśladownictwo, określa jego mianem wszystko, co podlega procesowi kopiowania (Blackmore, 2002: 90), w tym również dowcip czy też zwyczajną plotkę. Tymczasem, jak stwierdza Kufel, „musi wystąpić naśladownictwo, ale nie jakiegokolwiek, tylko motywowane systemowo” (Kufel, 2011: 213). Oznacza to, że naśladownictwo musi być uświadomione, a to pozostaje dowodem na to, że mem kulturowy jedynie wynika z genu, bowiem powstaje w ludzkim umyśle, tak samo jak kultura. Memy pozostają, w myśl Dawkinsa, „nieświadomymi, ślepyimi replikatorami” (Dawkins, 2012: 369). To mózg musi być zdolny do świadomego naśladownictwa. Jest to warunek konieczny dla prawidłowego funkcjonowania memu. Jak pisze Dawkins: „Zostaliśmy zbudowani jako maszyny genowe i wychowani jako maszyny memowe, ale dana jest nam siła przeciwstawienia się naszym kreatorom” (Dawkins, 2012: 370). Siłą zdolną przeciwstawić się kreatorowi jest ludzka świadomość. Memy są zależne od ludzkiego umysłu. Jak pisze Dawkins: „Memy zdają się na maszyny przetrwania [ludzkie ciała, opatrzone centrum – mózgiem] zbudowane przez geny. (...) Geny budują oprzyrządowanie. Memy stanowią oprogramowanie” (Dawkins, 2012: 371). Mem nie jest z genem tożsamy ani nie jest względem niego w pełni analogiczny, przez co, jak stwierdza Kufel, „przeniesienie zasad funkcjonowania aparatu genetycznego (a zatem również konstruktora umysłów) na funkcjonowanie kultury jest błędem kategoriałnym (bo kultura to wytwór umysłu)” (Kufel, 2011: 215). W myśl Dawkinsa mem pozostaje zależny od ludzkiego umysłu. Nośna idea jest propagowana, kiedy zostaje przeniesiona z mózgu do mózgu. Zatem naturalnym środowiskiem memu jest ludzki umysł.

W świetle naszych ustaleń mem jest bezpośrednim wynikiem procesów mentalnych (tak samo jak sama kultura), a procesy te są tożsame u wszystkich *homo sapiens*. Dzięki temu pojęcie memu zyskuje silną pozycję w teorii kultury. Co ważne, memy, zdaniem Dawkinsa,

są przekazywane w postaci zmodyfikowanej. Ani trochę nie przypomina to charakterystycznej dla genów transmisji typu: wszystko albo nic. Przekazywane memy zdają się podlegać bezustannym mutacjom i mieszanii. (Dawkins, 2012: 362)

Oznacza to jedynie brak potrzeby przekazywania memu w postaci dosłownej (cytatu memowego). Ważna jest jedynie jednomyślność idei przewodniej. Idea ta stanowi wartość uniwersalną względem kulturowych zróżnicowań, na co zwraca uwagę Dawkins, przywołując myśl Nicholasa Humphreya, że: „Dajmy na to, mem na «wiarę w życie po śmierci» jest fizycznie urzeczywistniony po milion-kroć jako struktura w układach nerwowych ludzi na całym świecie” (Humphrey, 2012: 359). Istnieją zatem silne wspólne mianowniki kulturowe. Mem rozumiany jako proces, mechanizm, silnik zasady tworzy zasadę, co w dalszej mierze daje konstrukcję archetypu. Stąd też zasady pierwsze, powstałe na bazie memów, są niezależne od kulturowych uwarunkowań oraz dają silną podstawę unifikacyjną. Powstaje więc kolejno: zasada pierwsza oparta na memie kulturowym, kod kulturowy, archetyp kulturowy.

W celu wynalezienia uniwersalnej metody czytania kultury należałoby w takim przypadku ustalić zbiór zasad pierwszych niezależnych od kodu, nie z punktu widzenia antropicznego, lecz ogólnego – zewnętrznego, zmieniając punkty odniesienia. Tym samym ominiemy niewygodne bariery poznawcze. Uświadomi to nam ponadto, że memy mogą posiadać również zwierzęta (o czym pisze Dawkins w *Rozplątaniu tęczy*, s. 267–277). Połączenie antropologii, memetyki i kognitywizmu może doprowadzić do powstania zarysu nowej metody uniwersalnej na osiągnięcie unifikacji kulturowej. Odmienne realizacje poprzez kod danej zasady pierwszej opartej na memach kulturowych, warunkujące pozorną odmienność kulturową, to tylko stale powtarzające się w historii ludzkości emanacje. Tym samym mem nie replikuje się, ale emanuje poprzez realizacje zasady pierwszej. Emanacje (czyli wyłanianie się) podlegają regule typologii. Oznacza to, że określone emanacje będą się powtarzać na przestrzeni tysięcy lat. Zbiór zasad pierwszych (zasad absolutnych) nie jest obszerny i prawdopodobnie może zyskać status zbioru zamkniętego. Elementy zbioru odczytywane są za pomocą kodu w różnych realizacjach. Na przykład zasada pierwsza opozycji góry i dołu odczy-

tywana za pomocą kodu kulturowego, np. religii chrześcijańskiej (Biblia), przybierze formę emanacyjną: niebo – dobre, ziemia – padół rozpaczy. W dalszym etapie powstanie chrześcijański archetyp nieba i ziemi. Każda kultura zawiera inny kod dla odczytania określonej zasady, jednak ta pozostaje niezmienna i uniwersalna. Zasady pierwsze powinny dać się odnaleźć w tzw. przestrzeniach generycznych. Przestrzenie generyczne to zarówno mentalne, jak i fizyczne odniesienia, które należy poddać uzgodnieniu kulturowemu i weryfikacji. W ten sposób będzie możliwe ustalenie zasady pierwszej oraz typologii określonych emanacji.

Zasady pierwsze (zasady absolutne) są niezależne od uwarunkowań miejsca i czasu, są wpisane w naszą genetykę kulturową w postaci dostrzegalnych i wpisanych w świadomość obrazów świata. Pod pojęciem zasad absolutnych ukryte są na przykład powstałe na drodze podstawowych mentalnych procesów percepcyjnych, niezmiennie od początku ewolucji gatunku ludzkiego homo opozycje pierwotne, np. góry i dołu, strony lewej i prawej, jasności i ciemności itp. Należy zachować szczególną ostrożność w momencie określenia zasady, ponieważ opozycje takie jak np. opozycja Słońca i Księżycy, dnia i nocy, dobra i zła mają już nacechowanie archetypowe powstałe na zasadzie pierwszej. Są to już mentalne procesy archetypowo-emocyjne, a te są wtórne względem podstawowych procesów percepcyjnych. Mieszczą się już w zakresie fitness kulturowego. Reakcje kulturowe na dane zjawiska są dokładnie takie same na przestrzeni tysięcy lat temu. Emanacje zasad istnieją w ludzkiej kulturze od jej początków, ponieważ ludzka kultura jest na nich ugruntowana. Poprzez emanację zasad pierwszych w czasie historycznym powstają pod wpływem określonego kodu kulturowego ich różnorodne realizacje, zwłaszcza te w postaci artefaktów (w tym również artystycznych). Zadaniem antropologa jest dotarcie do emanacji celem określenia wspólnego mianownika zasady pierwszej. Odnalezienie zasady pierwszej uzmysłowi nam, że badany artefakt, zachowanie, zwyczaj, wierzenie określonej kultury posiada swój bezpośredni odpowiednik w innej kulturze, pomimo pozorów całkowitej obcości. Wyjście od podstawy, jaką są mentalne zdolności percepcyjne gatunku *homo sapiens*, o ile porzucimy wszelkie uprzedzenia i ograni-

czenia etnocentryczne oraz antropocentryczne, pozwoli nam zauważyć pewne konsekwencje ciągłości gatunkowej – emanacyjność oraz uniwersalność bodaj wszelkich aspektów kulturowych.

Literatura

- Ball Ph. (2007). *Masa krytyczna. Jak jedno z drugiego wynika*. Kraków.
- Blackmore S. (2002). *Maszyna memowa*. Poznań.
- Burszta W. (1998). *Antropologia kultury*. Poznań.
- Dawkins R. (2012). *Samolubny gen*. Warszawa.
- Dawkins R. (2013). *Rozplątanie tęczy*. Warszawa.
- Eller J.D. (2012). *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Kraków.
- Kufel S. (2011). *Wprowadzenie do literaturoznawstwa kognitywnego*. Zielona Góra.
- Rudgley R. (1999). *Zaginione cywilizacje epoki kamienia*. Warszawa.