

*biblioteka myśli współczesnej*

*Edgar* **MORIN**  
*zagubiony*  
*paradygmat*  
*- natura ludzka*

*Przełożył*

*Roman Zimand*

*Przedmową opatrzył*

*Bogdan Suchodolski*

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY  
WARSZAWA 1977

Tytuł oryginału  
LE PARADIGME PERDU:  
LA NATURE HUMAINE

Konsultacja naukowa  
doc. dr IGNACY WALD

Okladkę i kartę tytułową projektował  
MACIEJ URBANIEC



537242

Uniwersytet Śląski  
Biblioteka Główna



001093116

Copyright © Éditions du Seuil 1973  
© Copyright for the polish edition  
by Państwowy Instytut Wydawni  
Warszawa 1977

PRINTED IN POLAND  
Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977 r.  
Wydanie pierwsze  
Nakład 10 000 + 290 egz.  
Ark. wyd. 13,7. Ark. druk. 18,75  
Papier druk sat. kl. III 65 g; 92 × 114/48  
Oddano do składania w grudniu 1976 r.  
Podpisano do druku w październiku 1977 r.  
Druk ukończono w listopadzie 1977 r.  
Wrocławskie Zakłady Graficzne  
Zam. 1109 F-23  
Cena zł 30.—

## PRZEDMOWA

Być wyróżnionym spośród wszystkich istot żywych jako „inny” i być „takim samym” jak one, a dzięki temu i spokrewnionym z całym wszechświatem — takie były od wieków dwa bieguny refleksji człowieka nad sobą samym i nad swoim miejscem w przyrodzie. Człowiek jako ten „inny” budował na własne ryzyko środowisko swego życia i stwarzał jego swoistą organizację; człowiek jako „taki sam” działał według praw powszechnych, zyskując ich opiekę i usprawiedliwienie we wszystkim, co uczynił zgodnie z nimi, oraz karę za wszystko, czego nie dopełnił lub za to, że wyznaczony sobie porządek przekroczył.

W doświadczeniach pierwszego rodzaju świat ludzki przedstawiał się jako świat „sztuczny”, w doświadczeniach rodzaju drugiego wydawał się „naturalny”. W świecie sztucznym człowiek ustanawiał porządek i liczyć się musiał zawsze z klęską i niepowodzeniem, a także z przypadkiem; w świecie naturalnym człowiek przymierzał swe życie do tego, co traktował jako prawo natury i „istotę” różnorodnych form rzeczywistości.

Przypomnijmy ostrość tego przeciwieństwa w starożytności. Empedokles, wielbiony w ciągu wieków przez wszystkich skłóconych ze światem aż po Hölderlina, nauczał, iż ludzie nazywają naturą to, co naprawdę jest tylko zmiennym procesem łączenia się i rozłączania elementów. Lukrecjusz, nawiązując do Empedoklesa, tłumaczył bogactwo natury wielorakością kombinacji „za-

rodków rzeczy”, przyrównując je do liter alfabetu, liter jest niewiele, ale różnorodność słów i bogactwo poezji — ogromne. Z nich „nieskończone powstaje bogactwo form materii”, ale formy te są tylko kombinacjami owych zarodków rzeczy. Natura nie miała więc być ani ładem, ani kosmosem; była zmiennym i niepowtarzalnym układem elementów zróżnicowanych. W zakresie problematyki społecznej i humanistycznej sofiści podjęli odważny wysiłek zdemaskowania „natury” jako obiektywnego ładu moralnego i instancji, której ludzie powinni być posłuszni; człowiek miał być miarą wszechrzeczy, a prawa i instytucje powinny być traktowane jako jego dowolne ustanowienia.

Na drugim biegunie znajdowała się nauka Platona, Arystotelesa, Cyserona. Według Platona porządek naturalny miał charakter metafizyczny; manifestował się w empirycznej rzeczywistości, podlegającej chaosowi i zepsuciu, jako jej doskonały wzór; ku niemu kierowały się ludzkie „reminiscencje” — główne narzędzia autentycznego poznania istoty rzeczy. Arystoteles w *Polityce* pisał: „Państwo należy do tworców natury, człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą albo nędznikiem.” Cysero traktował naturę jako podstawę państwa i prawa; „szukałem — pisał on — korzeni praw w naturze, która powinna być naszą przewodniczką w tej kwestii”. I uczył, aby żyć zgodnie z naturą. Ta dyrektywa — *vivere secundum naturam* — powtarzana była i akceptowana wielokrotnie w późniejszych wiekach.

Filozofia Cyserona była jednym z elementów wielkiego systemu prawa natury wypracowanego w średniowieczu, w dobie renesansu i w wieku XVII, a także w epoce oświecenia; systemu, który obejmował zarówno naukę o państwie i prawie, jak również teorię języka i kultury, a także zasady moralności. Dziesiątki pisarzy i uczonych, filozofów i prawników czyniło z „natury” idealny model życia ludzkiego, instancję wyznaczającą i oceniającą konkretne prawa i obyczaje. Słynne słowa

Rousseau rozpoczynające traktat o wychowaniu brzmiały: „Wszystko, wychodząc z rąk Stwórcy, jest dobre, wszystko wyrodnije w rękach człowieka.” Bo człowiek — jak tłumaczył Rousseau — „wszystko przeinacza i wszystko oszpeca [...] nie chce niczego takim, jak je stworzyła natura, nawet człowieka: musi go tresować jak konia w ujeżdżalni”. A w *Umowie społecznej* stwierdzał: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach.”

A oto na drugim biegunie refleksji nad sytuacją człowieka w świecie Machiavelli uczył, iż sama natura nie zapewnia niczego i niczego nie wymaga; ważny jest tylko sukces, a do jego uzyskania potrzebna jest odpowiednia strategia. Gramsci trafnie dostrzegł, iż dla Machiavellego decydujące znaczenie miał „mit” polityczny kreowany i realizowany przez ludzi, a nie prawo natury, któremu powinni być posłuszni. Montaigne w podobny sposób pojmował bieg życia jednostki pisząc, iż kierował nim „wiatr przypadku i niestateczność mej natury”, a nie trwałe zasady cnoty. Najsilniej jednak sztuczny charakter społeczeństwa i kultury podkreślił Hobbes, stwierdzając: „Sztuka ludzka tworzy tego wielkiego Lewiatana, zwanego państwem, który nie jest niczym innym, jak sztucznym człowiekiem [...], do życia społecznego człowiek stał się sposobny nie ze swej natury, lecz dzięki wychowaniu.” A rozszerzając tę teorię cywilizacji jako „sztucznego” dzieła ludzi, dodawał: „po-  
czętek mowy nie mógł być inny niż ten, iż człowiek sam ją ustanowił własną wolą”. Piotr Bayle z właściwą sobie zwięzłością i ostrością stwierdził: „stan natury jest stanem choroby”, i słusznie ludzie starają się go zmienić. Niektórzy filozofowie oświecenia posuwali się jeszcze dalej na tej drodze. Voltaire sądził — w *Słowniku Filozoficznym* — iż samo pojęcie natury, którym ludzie operują, jest mistyfikacją, natura bowiem jest doskonałą sztuką w tym wszystkim, co tworzy; nie jest więc wcale „naturalna”.

Spór między zwolennikami artycjalistycznej i naturalistycznej koncepcji człowieka nie zakończył się w do-

bie oświecenia. Wiek XIX wprowadził nowe elementy. Romantycy wskazali na emocjonalną wartość wspólnoty ludzi i świata; nie tylko zwierzęta wydały się bliskie człowiekowi, także i drzewa mogły być jego przyjaciółmi, a w wielkiej wizji ewolucyjnej Wszechświata ten sam duch „pracował” w ludziach co w kamieniach i stokrotkach. Równocześnie polaryzowały się ideologie polityczne. W tych, które kontynuowały program rewolucji francuskiej, akcentowano „naturalne prawa” ludzi do wolności i równości; z tego punktu widzenia atakowano „sztuczne” instytucje państwowe i społeczne. W tych, które się temu programowi przeciwstawiły, ceniło przede wszystkim tradycję, zaprzeczającą „naturalnemu” porządkowi. Edmund Burke — jak Hobbes — przekonywał, iż istotą człowieka nie jest to, co w nim naturalne, lecz to, co sztucznie wytworzone; w tym sensie kultura przeciwstawiała się naturze.

W ten spór ewolucjonizm wprowadził nową i zasadniczą komplikację. Darwinowska i Spencerowska koncepcja natury akcentowała niezłomność jej praw i swoiste okrucieństwo, jakim nacechowana miała być walka o byt, zapewniająca przeżycie osobnikom i gatunkom najsilniejszym. Odwołanie się do tak pojmowanej natury nie mogło już wychodzić na korzyść dążeniom rewolucyjnym; wręcz przeciwnie, prawa natury wymagały, aby społeczeństwo i państwo powstrzymywało się od wielkiej akcji wyrównywania niesprawiedliwości i otaczania opieką najsłabszych i najbardziej potrzebujących. Porządek „naturalny” urzeczywistniał się w liberalnym społeczeństwie burżuazyjnym, w nieskrępowanej grze sił, w drapieżnym rozwoju kapitalizmu, najbardziej „naturalnego” systemu gospodarczego. Ten porządek „naturalny” stawał się jednak nie tylko wyniszczaniem ludzi przez ludzi, ale także niszczeniem samej przyrody.

Darwinowsko-Spencerowska koncepcja przyrody była — zwłaszcza pod koniec wieku XIX — gwałtownie krytykowana. Nie walka o byt, lecz pomoc wzajemna wydawała się Piotrowi Kropotkinowi naczelnym prawem całego świata istot żywych. „Pomoc wzajemna — pisał

Kropotkin — to przerażające zjawisko w przyrodzie”; i dlatego sądził, iż „same pojęcia dobra i zła i nasze wnioski o najwyższym dobru są zapożyczone z życia przyrody”. W głośnym studium *Zarys moralności bez powinności i sankcji* M. Guyau przekonywał, iż moralność jest bezpośrednim wyrazem życia, spontanicznym sposobem ludzkiego działania zakorzenionym w samej naturze człowieka.

Równocześnie H. Bergson przeciwstawił ewolucjonizmowi Darwina i Spencera koncepcję ewolucji twórczej, wolnej od interpretacji mechanistycznych i finalistycznych, ogarniającej cały świat istot żywych, a więc także człowieka. W rozważaniach późniejszych dostrzegał wprawdzie siłę, z jaką „moralność zamknięta” narzuca się ludziom, ale bronił zawsze „moralności otwartej”, jako głębszej i autentycznej, bezpośredniej postaci ludzkiego życia.

Różne szkoły psychologiczne na przełomie XIX i XX wieku usiłowały pogodzić wytworzoną przez przyrodę naturę człowieka z wymaganiami moralności, przeciwstawiając się poglądom T. Huxleya, który przekonywał, iż „proces etyczny nie jest wcale przedłużeniem procesu kosmicznego, lecz znajduje w nim zaciętego i potężnego wroga”. W szkołach tych pojęcie sublimacji stawało się źródłem nadziei. Odkąd P. Bovet wykazał, iż instynkt walki może być sublimowany w sposób zgodny z potrzebami społecznymi i zasadami moralnymi, wychowanie miało się zajmować „wyzwalaniem” naturalnego człowieka z więzów mu narzuconych, ośmielaniem go do życia swobodnego. Zadaniem wychowania moralnego — napisał Claparède — jest uczynić wolę niepotrzebną. Nieco później Z. Freud ukazał „kulturę jako źródło cierpień”. W nawiązaniu do koncepcji Erosa, Herbert Marcuse w jednej z pierwszych swych książek przedstawił mit społeczeństwa nierepresyjnego, znany zresztą europejskiej kulturze od czasów greckich, gdy Atena, broniąc Orestesa, przekonała Erynie, boginie mściwości, aby się stały Eumenidami, opiekunkami życzliwymi miastu i ludzi.

W epoce współczesnej przekształca się raz jeszcze ta złożona problematyka miejsca człowieka we Wszechświecie. Żyjemy w czasach, w których podjęto akcję ochrony środowiska, zagrożonego i niszczonego przez cywilizację przemysłową jak również przez chemizację, stanowiącą ważny składnik powszedniego życia ludzi i jedną z metod intensyfikacji produkcji rolnej. Ale problem ochrony środowiska nie jest wyłącznie sprawą techniczno-ekonomiczną. Jest już wyraźne, iż ma on swą nadbudowę filozoficzną, wyrażającą się w nowym typie refleksji nad sytuacją człowieka w przyrodzie. Nie podzielamy już dziś Baconowskiego optymizmu, iż żywiołowy rozwój nauki i techniki, pozwalający panować nad przyrodą, obdarzać będzie ludzkość wszelkimi dobrami, niczym jej nie grożąc. Jesteśmy coraz głębiej przekonani, iż musimy w jakiś sposób „liczyć się” z przyrodą, i to nie tylko z jej zasobami, ale także z procesami jej życia, niezależnego od nas. Większe uznanie zyskuje ta wizja metafizyczna — jeszcze niedawno ostro krytykowana — którą M. Heidegger wyraził w obrazowym twierdzeniu, iż człowiek nie jest panem bytu, lecz jego pasterzem.

Jednym z charakterystycznych przykładów tej nowej metafizyki są książki Holmara von Dittfurtha, który próbuje przerzucić pomost między badaniem człowieka i badaniem Wszechświata. Sądzi on, iż jesteśmy „dziećmi Wszechświata” i przeciwstawia się przekonaniom, iż „jesteśmy podrzutkami w Kosmosie, którego obce piękno nie ma z nami nic wspólnego”. Dittfurth sądzi, iż „siły i wpływy sięgające z Kosmosu aż do nas zapewniają po dziś dzień równowagę, ową uspokajającą trwałość naszego swojskiego, codziennego otoczenia [...] Jest to nasz Wszechświat. On nas zrodził i on utrzymuje nas przy życiu. Jesteśmy jego stworzeniami. To powinno napęłniać nas ufnością...”

Drugim czynnikiem przekształcającym tradycyjne poglądy na miejsce człowieka w Kosmosie, a zwłaszcza jego pozycję wśród istot żywych, stają się postępy nauk biologicznych oraz związane z nimi przemiany filozofii,

traktującej o zjawiskach życia i działania. Manifestuje się to szczególnie wyraźnie w nowej nauce — nauce naszego czasu — cybernetyce, usiłującej przerzucić most między procesami technicznymi, biologicznymi, psychologicznymi i socjologicznymi.

Właśnie z tych źródeł czerpie swą argumentację Morin, gdy przeciwstawia się tradycyjnym tezom, wedle których człowiek i przyroda, kultura i natura są w opozycji. Książką Morina jest wielkim freskiem ewolucji kosmicznej; przyroda przerasta w niej bezpośrednio — choć nie bez konfliktów — w życie społeczne i kulturę, które stają się w ten sposób „naturalnymi” ogniwami tej ewolucji. Możemy już — zdaniem Morina — rekonstruować jej etapy, prowadzące do „trzecich narodzin” człowieka w społeczeństwie typu historycznego.

W ten sposób — sądzi Morin — urzeczywistniana będzie nie wykorzystana dotychczas dyrektywa K. Marksa, który poddał krytyce zarówno oderwane od przyrody koncepcje człowieka i kultury, jak i oderwane od świata ludzkiego koncepcje przyrody. Istotnie Marks pisał: „*Sama historia jest r e c z y w i s t ą częścią historii naturalnej, stawania się przyrody człowiekiem. Przyrodoznawstwo w przyszłości wchłonie naukę o człowieku, podobnie jak nauka o człowieku wchłonie przyrodoznawstwo: będzie jedna nauka. Społeczna rzeczywistość przyrody i ludzkie przyrodoznawstwo albo nauka przyrodnicza o człowieku — to wyrażenia identyczne.*”<sup>1</sup>

Jednak ta koncepcja Marksa miała inną orientację niż kierunek rozważań Morina. Marks był zainteresowany przede wszystkim działalnością ludzi, ich materialno-społeczną praktyką stwarzającą nową rzeczywistość ludzkiego życia. Właśnie dlatego swe rozważania o ucłowieczonej przyrodzie i znaturalizowanym człowieku wiązał z przemysłową działalnością ludzi. „*Historia przemysłu — pisał Marks — i powstały przedmiotowy byt przemysłu jest otwartą księgą sił istoty ludz-*

<sup>1</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Dzieła, t. I, Warszawa 1960, s. 586 (w tym i nast. cytatach podkr. Marksa).

kie j, zmysłową postacią psychologii ludzkiej." Tak pojmowany przemysł jest „uprzedmiotowieniem sił istoty człowieka”, a psychologia, która tego nie bada, musi schodzić na manowce. Wnioskiem z tych rozważań było stwierdzenie: „Przemysł jest rzeczywistym historycznym stosunkiem przyrody, a zatem i przyrodoznawstwa, do człowieka; skoro zatem ujmie się przemysł jako egzoteryczne odsłonięcie sił istoty ludzkiej, to zrozumiała stanie się również ludzka istota przyrody czy też przyrodnicza istota człowieka.”<sup>2</sup> Zgodnie z tym przekonaniem głównym zainteresowaniem Marksa było określenie warunków, w których przemysł może pełnić tę rolę, to znaczy warunków przewyciężenia alienacji sprawiającej, iż życie ludzi zostaje odczłowieczone. W warunkach alienacji pracy — pisał Marks — „dochodzi do tego, że człowiek (robotnik) odczuwa jako nieprzymuszone tylko swoje funkcje zwierzęce, jedzenie, picie i płodzenie, co najwyżej jeszcze mieszkanie, ubieranie się itd., i w swych funkcjach ludzkich czuje się tylko zwierzęciem. To, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce.”<sup>3</sup> Dopiero przewyciężenie alienacji stanie się przywróceniem człowieka jemu samemu, rozwinięciem w nim właśnie tego, co ludzkie — w pracy przekształcającej świat i w swobodnym jego doznawaniu, a więc rozwinięciem i pogłębieniem potrzeb. „Tak więc — pisał Marks — uprzedmiotowienie istoty ludzkiej, zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym, jest niezbędne zarówno do tego, by ucłowieczyć zmysł ludzki, jak i do tego, by ucłowieczyć całe bogactwo ludzkiego i przyrodniczego jestestwa.”<sup>4</sup>

Nie w tym kierunku idą rozważania Morina. Zmierza on do określenia ludzkiej natury i w tym zakresie proponuje odnaleźć jej paradygmat, zagubiony w jednostronnych koncepcjach biologizmu i kulturalizmu. Jest interesujący ten podwójny front walki, zorganizowanej

<sup>2</sup> Tamże, s. 505.

<sup>3</sup> Tamże, s. 551.

<sup>4</sup> Tamże, s. 504.

w przeświadczeniu, iż nowa biologia jest bardziej humanistyczna, a nowa humanistyka bardziej „otwarta” na całość ludzkiej istoty.

Ale najbardziej charakterystyczne dla książki jest to, co właściwie wykracza poza tereny tej walki. To wszystko, co jest koncepcją człowieka jako „zwierzęcia obdarzonego szaleństwem”, jako istoty określonej przez dialektykę *sapiens-demens*.

Wprawdzie Morin sugeruje, iż dialektyka ta zakorzeniona jest w biologicznej strukturze gatunku *homo*, a zwłaszcza w budowie jego mózgu, ale cała ta koncepcja szaleństwa, jako przynależnego istocie ludzkiej, ma z pewnością genealogię historyczną i humanistyczną, a nie przyrodniczą i fizjologiczną. I nawet jeśli to wszystko, co w istocie ludzkiej jest przeciwieństwem jasności rozumu, nazwane zostaje — jak to czyni Morin, używając terminologii cybernetycznej — „szumem”, nie zmieni to faktu, iż ten kierunek rozważań nie tylko kontynuuje dawniejsze studia autora dotyczące człowieka w aspekcie świata wyobrazonego i w doświadczeniach śmierci, ale łączy je z bardzo rozbudowanymi na Zachodzie prądami, w których odkrywana jest ludzka treść, a nawet ludzka mądrość, w szaleństwie.

Głośna książka M. Foucault, przedstawiająca społeczną historię ludzi obłąkanych i jej sens dla humanistycznej świadomości, stała się punktem wyjścia licznych dyskusji nad dramatycznym pytaniem: skąd się bierze szaleństwo i kto — zdrowi czy chorzy — są naprawdę obłąkanymi? Surrealistyczna wizja świata — w malarstwie i w dramacie — formułowała od dawna tę problematykę; powracano chętnie do tych pisarzy, którzy tworzyli na pograniczu normalności i obłąkania — jak markiz de Sade — lub granice te przekraczali, jak Hölderlin. Także film współczesny — jak np. *Lot nad kukułczym gniazdem* — eksponuje te dramatyczne konflikty na rubieżach życia.

Niezwykle symptomatyczna dla tego kręgu idei jest książka zbiorowa, która pod tytułem *Les sciences de la folie* ukazała się w Paryżu w roku 1972. Jej redaktor

— i współautor — Roger Bastide wyznał w Przedmowie, iż długo się wahał, czy nie należało odwrócić wybranego tytułu i nazwać ten zbiór studiów *Folies comme sciences*. Bo — ostatecznie — taki właśnie charakter ma ta prezentacja. Bastide starał się bowiem pokazać, iż w określonych warunkach społecznych właśnie „obłąkanie” traktowane jest jako „mądrość”.

W pierwszym zdaniu Przedmowy czytamy: „Chociaż na pierwszy rzut oka wydawać by się to mogło dziwaczne, to jednak geneza tej książki tkwi w wydarzeniach maja 1968 roku.” I Bastide przeprowadza paralełę między rozwojem kapitalizmu w pierwszej połowie wieku XIX i pierwszej połowie wieku XX, aby pokazać, iż reakcja młodzieży w obu tych fazach przemian gospodarki kapitalistycznej była podobna. Miała charakter protestu i buntu, zaufania kierowanego ku wyobraźni, a nie ku rozumowi, orientacji prowadzącej na drogi utopii, a nie planowanego i zorganizowanego działania, wiary w marzenia i mądrość obłąkania. Ale niezmiernie zastanawia to, iż R. Bastide charakteryzując tę ewolucję młodzieżowej kontestacji, odrywa ją całkowicie od erazmiańskiej tradycji. Słynna książka Erazma, której tytuł w tradycyjnym, polskim przekładzie brzmi: *Pochwała głupoty*, była — wraz z ludową koncepcją „okrętu głupców” — śmiałą krytyką feudalnego społeczeństwa, które niszczyło — użyjmy terminologii K. Marksa — człowieka prawdziwego, stwarzając warunki dla zwycięstw „człowieka rzeczywistego”. Była protestem przeciwko „światu na opak” tylekroć przedstawianemu przez malarstwo Boscha i Brueghela.

Ale gdy na dalszych kartach tej książki zbiorowej znajdujemy studia ukazujące taką inną drogę szaleństwa, gdy czytamy o Gérardzie de Nerval, o Novalisie, o Comte'owskiej koncepcji szaleństwa, o Fourierze jako twórcy tezy, iż obłąkanie dyktuje ważne i wartościowe reguły postępowania, a następnie o surrealistów, gdy czytamy propozycję R. Barthes'a, by objawy chorobowe traktować semiologicznie, jako „oznaczające” ukryte prawdy o rzeczywistości, gdy w zakończeniu książki

znajdujemy mętne sugestie, iż „dzikość germańska”, aż do Hitlera włącznie, przeciwstawia się „hebrajskiemu monoteizmowi”, a Jerozolima Rzymowi — przestajemy już w ogóle rozumieć cokolwiek z tej mitologizacji obłąkania czy szaleństwa jako humanistycznego objawienia.

Aczkolwiek pojęcie szaleństwa gra wielką rolę w antropologii Morina, nie wyczerpuje w całości jej treści. Jest w tej antropologii nurt jeszcze inny, niekiedy niesłusznie z tamtym zmieszany. Ten nurt drugi nawiązuje do wielkiej i długiej tradycji europejskiej, którą przywykliśmy określać jako apollińską i dionizyjską.

To o tę tradycję przecież chodzi, gdy autor mówi o „sejsmicznej” antropologii, która „zajmowałaby się świętem, tańcem, konwulsjami, śmiechem, łzami, radością, upojeniem, ekstazą” (s. 150); tę tradycję ma na myśli, gdy stwierdza, iż „ludzki ład rozwija się pod znakiem nieładu” (s. 152), do niej powraca — chociaż przyznaje się do tego tylko częściowo — gdy, przypominając greckie pojęcie *logos*, stwierdza w dzisiejszym języku: „*logos* może zostać zalany przez szum tła, lecz bez niego byłby jak młyn bez wody” (s. 163). Zgodnie z tą tradycją jest przekonany, iż „geniusz *sapiens* mieści się w wymykającej się spod kontroli szczelinie, w której harcuje szaleństwo”, i że „demencja jest okupem spleconym *sapiencji*” (s. 176—177).

Tradycję tej apollińsko-dionizyjskiej dialektyki uczynił znowu żywą w nowoczesnej kulturze europejskiej F. Nietzsche, a jego dzisiejszy renesans w różnych kołach intelektualnych nadaje tej greckiej mądrości antropologicznej szczególną siłę. Manifestuje się ona w rozwoju filozoficznych zainteresowań problematyką mitów. W antropologicznych rozważaniach na temat roli gry i „wielkiej zabawy” w życiu ludzi, w historycznych konstrukcjach *homo ludens*, w egzystencjalistycznych przeciwstawieniach metafizyki dnia i metafizyki nocy, a także pracy powszedniej i „niedzieli”.

W jakimś zakresie antropologia Morina należy do tego kręgu, w którym jasności rozumu i dyscyplinie woli przeciwstawione zostają siły wyobraźni i intuicji, gwał-

towność popędów i namiętności, porywająca moc ekstazy i oddania się tajemniczym wyzwaniom, ryzyko twórczości.

Ale jednak interpretacja tego dualizmu antropologicznego, jaką daje Morin, budzi wątpliwości. W tej dualistycznej strukturze człowieka wszystko to, co objęte zostało pojęciem *sapiens*, ma charakter pozytywny; proces hominizacji dokonywał się i dokonywa właśnie na tej drodze. Wszystko inne natomiast potraktowane zostało jako *demens*: już sama ta terminologia wzbudza przeświadczenia o negatywnym charakterze tego drugiego elementu człowieczeństwa. Charakterystyka, którą Morin rozwija, potwierdza w znacznym stopniu te przeświadczenia. Bo chociaż mowa w niej o takich zjawiskach, jak śmiech, łzy, radość, ekstaza, to jednak cechami najważniejszymi jest „nadmiar”, który wyraża się „we wściekłości, w zabójstwie, w zniszczeniu” (s. 150), jest „wtargnięcie bezładu” (s. 151), jest obłąkanie czy szaleństwo; w języku cybernetycznym wszystko to określone zostaje jako „szum”, podczas gdy jedynie sfera działania *sapiens* pozwala na procesy informacyjne. „Tak oto — stwierdza Morin — jawi się nam oblicze człowieka skryte za podnoszącą na duchu i łagodzącą koncepcją *sapiens*” (s. 152).

Takie rozłożenie akcentów wartości budzi zaniepokojenie nie tylko czytelnika. Także autor książki stawia niepokojące pytanie, dzięki czemu istota ludzka, która tylko jako *sapiens* mogła zwyciężać w walce o byt i rozwijać się, ostała się na ziemi, skoro w tak wielkim stopniu była *demens*? „Każde zwierzę obciążone demen tywną ułomnością byłoby niewątpliwie bezlitośnie wyeliminowane przez darwinowski dobór” — stwierdza autor. To „z punktu widzenia biologizmu i antropologizmu niepojęte” wydarzenie konstytuujące ludzką historię nie zostało jednak wyjaśnione. Autor sformułował jedynie postulat, by „starać się odnaleźć jakąś konsubstancjalną więź między *homo faber* a człowiekiem mitu, między myślą przedmiotowo-techniczno-logiczno-empiryczną a myślą podmiotowo-halucynacyjno-mityczno-magiczną,

między człowiekiem rozsądnym, zdolnym do samokontroli, wątpienia, weryfikacji [...] perfekcji i z drugiej strony człowiekiem nierozumnym, zadufanym [...] nie-do-kończonym, niszcycielem [...] między zdobywcą ekspansją *sapiens* [...] a rozplenieniem się nieładu i obłądu...” (s. 154). Postulat ten oznacza, iż triumfy *homo sapiens* były osiągane pomimo „nieładu, błędu, zwidów”, ale zarazem i dzięki nim.

Nie jesteśmy wcale przekonani, iż taka charakterystyka dwoistości człowieka, która po jednej stronie gromadzi wszelkie wartości, a po drugiej zbiera wielką niejednorodność cech w jedną kategorię *demens*, jest słuszna. Gdyby nawet przyjąć zasadę dwoistości struktury człowieka charakterystyka jej powinna być bardziej zróżnicowana i bardziej sprawiedliwa. F. Nietzsche widział znacznie głębiej tę problematykę możliwych dewiacji na obu biegunach. Pisał on: „Dążność apollińska przepoczwarzyła się w logiczny schematyzm; u Eurypidesa zauważyliśmy coś odpowiedniego, a nadto przetłumaczenie żywiołu dionizyjskiego na efekt naturalistyczny.”<sup>5</sup> Od tego czasu pojawiło się nie tylko wiele studiów, ale i wiele koncepcji filozoficznych, dzięki którym mogliśmy zrozumieć, iż niebezpieczeństwo dewiacji grozi na obu granicach człowieczeństwa. Polega ono nie tylko na „zburzeniu rozumu”, jak to określono, ale i na jego wynaturzeniu. I tylko z tego punktu widzenia możemy oceniać sprawiedliwie wartości i błędy po obu stronach ludzkiej istoty; i uniknąć tego zamieszania, jakie powstaje, gdy całe tereny *anty-sapiens* traktuje się jako jednorodne i podlegające kwalifikacji *demens*, jako tereny, na których króluje — ostatecznie — nieład, obłąd i zniszczenie. Przypomnijmy Pascala, tak chętnie cytowanego przez Morina, aby uprzytomnić sobie przeciwstawienie dwóch porządków ludzkiego życia, sprawiedliwe i wolne od jednostronnej przesady — porządku rozumu i porządku serca. Przypomnijmy, też przekorną,

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 98.



ale nie pozbawioną słuszności definicję G. K. Chestertona: „Szaleńcem nie jest człowiek, który postradał rozum, szaleńcem jest ten, który dysponuje jedynie rozumem.”

Ale przede wszystkim przypomnijmy wielką koncepcję Fouriera, którą dziś dopiero — po wydaniu jego rękopisów — lepiej poznajemy. Tę koncepcję, w której zawiera się społeczna krytyka cywilizacji rozumu i utopijna wizja przyszłej cywilizacji namiętności i miłości. Uczeni — sądził Fourier — zaniedbali poznawanie tego, co stanowi najgłębsze i najważniejsze prawo Wszechświata, prawo powszechnej dynamiki i „atrakcji” zakorzenione w namiętnościach. To prawo chciał odkryć Fourier próbując łączyć psychologię, muzykę i matematykę, tworząc optymistyczny system kształcenia uczuć jako strategii budowy nowego społeczeństwa. „Apostołowie błędu — wołał Fourier pod adresem uczonych — czyż po tylu dowodach waszego zaślepienia rościecie sobie nadal prawo do oświecania rodzaju ludzkiego?” I ostrzegał, iż ludy im odpowiedzą: „skoro wasza wiedza oparta na mądrości służyła i służy jedynie umocnieniu porządku ubóstwa i rozdarcia społecznego, dajcie nam raczej wiedzę dyktowaną przez szaleństwo, byle tylko mogła ona uspokoić wściekłe namiętności i ulżyć między ludów”. I z tego punktu widzenia atakował Fourier — na długo przed Freudem — całą cywilizację, jako wrogą i obcą człowiekowi. „Gdy się widzi — pisał Fourier — jej haniebne owoce, trzeba zwątpić, by było prawdą, iż cywilizacja jest prawdziwym przeznaczeniem człowieka i raczej uznać, iż jest ona chorobą słabości, wewnętrzną wadą, ukrytym jadem — etapem przejściowym, przez który powinniśmy przedostać się jak najprędzej.” Ale jeśli istnieje inne powołanie ludzi, czemuż tylu znakomitych filozofów Aten, Rzymu, Paryża i Londynu nie odsoniło nam tych perspektyw — pytał Fourier. Stało się tak dlatego — sądził on — iż nikt dotychczas nie sięgnął dostatecznie głęboko w ludzką psychikę i nikt nie odkrył zasadniczych sprężyn życia. A naprawdę istnieje przecież tylko jedna nauka podstawowa — „nauka o źród-

łowej dynamice naszej duszy”; ta nauka ukazuje zasadniczą „intencjonalną” orientację człowieka, kierunek jego „atrakcji”. Toteż — sądził Fourier — rozum potrzebny jest tylko po to, by wyliczać i ustalać te plany społeczne, które wyznacza „atrakcja”, będąca jedynym „naturalnym przewodnikiem” ludzi na drogach ich twórczego rozwoju. Taka jest droga w przyszłość, droga ku Wielkiej Harmonii.

Zakończymy te rozważania refleksją, do której pobudza interesująca książka Clément Rosseta pt. *L'anti-nature* (1973). Nosi ona znamienity podtytuł *Éléments pour une philosophie tragique*. Po szczegółowej analizie filozofów wyznających artycyjalistyczną koncepcję człowieka i jego kultury, autor charakteryzuje nurt naturalistyczny — od Platona aż po Rousseau — i wskazuje, iż „naturalistyczna iluzja” stanowi także współcześnie znamienne wyznanie wiary i nadziei. Podzielają je — zdaniem Rosseta — zarówno ci, dla których naturalizm stanowi gwarancję konserwatyzmu, jak i ci, dla których ma on charakter rewolucjonizujący, a także ci, którzy interpretują go perwersyjnie.

Wbrew tej orientacji — zróżnicowanej, ale jedno-rodnej — autor stara się przekonać, iż jedynie artycyjalizm jest filozofią akceptującą egzystencję i jej terażniejszość, podczas gdy naturalizm — we wszystkich jego wariantach — stanowi jej degradację na rzecz przeszłości lub przyszłości. Akceptacja terażniejszości jest akceptacją życia radosnego, ale zarazem tragizmu, wynikającego z doświadczenia, iż żadna metafizyka — nawet naturalistyczna — nie poręcza naszego ludzkiego życia. Wyzwolenie człowieka z naturalistycznego mitu idzie więc w parze z tragiczną, ale szczęśliwą wolnością, do której trzeba dorosnąć. O takim wyzwoleniu marzył F. Nietzsche w *Wiedzy radosnej*. Pisał on: „Strzeżmy się myśli, że świat jest żywą istotą [...] Wystrzegajmy się już nawet wiary, że wszechświat jest maszyną [...] Strzeżmy się pomawiać go o bezlitosność lub bezrozum, lub o ich przeciwieństwa: nie jest ani doskonały, ani piękny, ani szlachetny i nie chce nic o tym wszystkim wiedzieć, nie

daży wcale do naśladowania człowieka [...] Strzeżmy się mówić, że istnieją prawa w przyrodzie [...] nie ma wcale celów [...] nie ma żadnego przypadku. Kiedyż przestaną nas już ociemniać te wszystkie cienie boga? Kiedyż odbóstwimy zupełnie przyrodę? Kiedyż będziemy mogli zacząć unaturalniać siebie, ludzi, wraz z czystą nowo odkrytą, na nowo wyzwoloną naturą?"<sup>6</sup>

Te słowa Nietzschego są wielkim pytaniem skierowanym do autora książki, która obiecuje odnaleźć i przywrócić do świadomości „utracony paradygmat” ludzkiej natury. Czy rzeczywiście i raz jeszcze — chociaż w formie nowoczesnej — mamy „ubóstwiać” naturę i uwierzyć, iż jesteśmy „dziećmi Wszechświata”? Czy też mamy się zdobyć na siłę jej „odbóstwienia” i na życie w wolności radosnej i tragicznej zarazem, stwarzającej na niczym — poza nami — nie oparte wizje i wartości ludzkiego istnienia?

*Bogdan Suchodolski*

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906, s. 152—153.

*Je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, ORGANISÉ, le plus avantageusement de tous*

Jean-Jacques Rousseau

*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*

„ ... Widzę zwierzę słabsze od innych, mniej w sobie mające ruchu aniżeli inne, lecz uważając je pod względem ogólnym ucłunkowane najkorzystniej ze wszystkich...”

Jan Jakób Rousseau

*Wielka rozprawa o nierówności stanów pomiędzy ludźmi z Francuzkiego na Język Oyczysty od lat trzech przełożona przez Ignacego Skarbka Kielczewskiego dziś za pozwoleniem Zwierzchności pierwszy raz do druku podana w Warszawie 1819,*

Wszechświat	7 miliardów lat
Ziemia	5 miliardów lat
Życie	2 i pół miliarda
Kręgowce	600 milionów lat
Gady	300 milionów lat
Ssaki	200 milionów lat
Człękopształtne	10 milionów lat
Człowiekowate	4 miliony lat
Homo Sapiens	100 do 50 tys. lat
Miasto, Państwo	10 000 lat
Filozofia	2 500 lat
Nauka o człowieku	0

## WSTĘP

Książka ta stanowi zwrot i zarazem powrót do punktu wyjścia. Nowa jest tu dla mnie orientacja teoretyczna, dawny — przedmiot zainteresowania. W pisanej w latach 1948—1950 pracy *L'Homme et la mort* poszukiwałem punktu, w którym biologia i nauka o człowieku łączą się i jednocześnie zrywają łączące je więzy. Pisałem wówczas: „Jeśli nasza — oparta na prehistorii, etnologii, historii, socjologii, psychologii dzieciństwa, psychologii ogólnej — antropologia śmierci chce wykazać swój autentyczny naukowy charakter, to winna obecnie znaleźć potwierdzenie w biologii.”

Nie przypisuję tu sobie szczególnej przenikliwości czy wyobraźni. Sądzę jedynie, że zadałem jedno z tych naiwnych, banalnych, oczywistych pytań, które każdy zadaje sobie między siódmym a siedemnastym rokiem życia, a które z chwilą naszego wejścia w świat Akademii i Doktryn zostają zakazane, odrzucone, zdławione i ośmieszane. Jako samouka z usposobienia dekrety Szkoły i majestat Autorytetów duchowych nie onieśmielały mnie nadmiernie: potrafiłem sam sobie nie przeszkodzić w rozważeniu tego węzła gordyjskiego, który w mniemaniu oficjalnej antropologii został znakomicie rozcięty. Jak wiadomo, dominująca koncepcja człowieka oparta jest nie tylko na oddzieleniu, lecz na przeciwstawieniu człowieka i zwierzęcia, kultury i natury, a wszystko, co nie godzi się z tym paradygmatem, zostaje potępione jako „biologizm”, „naturalizm”, „ewolucjonizm”.

Przyznawszy sobie dyplom pochwalny, wypada mi teraz skrytykować samego siebie za to, że na lat dwadzieścia uświadomiłem to tkwiące we mnie zasadnicze pytanie. Co prawda nigdy nie traktowałem człowieka jako istoty zamkniętej, wyodrębnionej, zasadniczo obcej naturze. Toteż, gdy w 1962 r. zadałem sobie ponownie pytanie „Kim jesteśmy?”, „Czym jest człowiek w świecie?” (*Le Vif du sujet*), to usiłowałem sformułować jakąś „antropokosmologię”. Brak tu jednak było — widzę to teraz wyraźnie — nie tylko zasadniczego ogniwa biologicznego, lecz i podstawowych składników pozwalających wespół z tego typu refleksją. Nie zdając sobie z tego sprawy, okopałem się w wąskim getcie humanistyki i w momencie, gdy znalazłem się nader blisko centralnego problemu, ograniczoność mojej wiedzy i małość mojej kultury odsuwały mnie odeń jak najdalej. W pisanej przeze mnie w tym samym okresie pracy *Introduction à une politique de l'homme* problem bio-antropologiczny pojawia się wielokrotnie, niestety w sposób rozproszony, fragmentaryczny, powierzchowny i zdradzający niewiedzę; już to mówi się o nim, by wyrazić przypuszczenie, że działalność naukowa jest „wytworem wewnętrznego dynamizmu gatunku ludzkiego” oraz że „postęp techniczny zrodzony z ewolucji biologicznej sam na nią oddziałuje po to, by ją ukierunkować i przekształcić”; kiedy indziej wspomniany problem podejmowany jest wówczas, gdy mowa o nieodzowności „bio-polityki”; już to pojawia się tam, gdzie mowa o aspiracjach do przekształcenia „natury ludzkiej”, z czego zrodzić by się miał „meta-anthropos”.

Tak więc moje zainteresowania „biologiczne” stały się mgliste i uległy mitologizacji. Proces ich degradacji byłby się zapewne pogłębiał, gdyby nie wstrząsy roku 1968, które w sposób na poły przypadkowy pobudziły i podsyceły moje dawne zainteresowania. Rozpocząłem od nowa studia nad tą sprawą i dwukrotnie udało mi się chwycić za poły Fortuny, skorzystać z nadarzającej się okazji.

W 1968 r. doktor Jacques Robin wciągnął mnie do

organizowanej przez siebie grupy dyskusyjnej składającej się głównie z biologów i cybernetyków (*Groupe des Dix*). W tym to zespole Robin nieustraszenie podsuwał mi nowe lektury, a Jacques Sauvan i Henri Laborit uświadomili mi, że — wbrew temu, w co wierzyłem — cybernetyka nie jest redukcją, upraszczającą do mechanicznych schematów, lecz wręcz przeciwnie, stanowi wprowadzenie do złożoności.

Zdarzenie zasadnicze nastąpiło rok później: dzięki Johnowi Huntowi i Jacques'owi Monodowi Jonas Salk zaprosił mnie do Salk Institute for Biological Studies. Miałem się uczyć — była to jedyna rzecz, której ode mnie tam wymagano, a zarazem jedyna, której domagałem się ja. Tak więc zostawszy ponownie — i z jakąś radością — studentem, prowadziłem badania zgodnie z kapryсами i logiką moich zainteresowań. Moje owoczesne lektury — między innymi rekopis *Le Hasard et la nécessité* Monoda — rozmowy z pracownikami Instytutu, którzy łaskawie zechcieli się podjąć funkcji przychylnych mentorów, przyspieszyły nie moje „nawrócenie się na biologię” — o tym czytelnik przekona się na pierwszych dwudziestu stronach tej książki — lecz przebudowę moich poglądów teoretycznych. W tym samym czasie Anthony Wilden z Department of Communication Uniwersytetu w San Diego „odkrył mi” Gregory Batesona i zachęcił do zapoznania się z różnymi kierunkami objętymi nazwą ogólnej teorii systemów (*General Systems Theory*). Jednocześnie ze wszystkich stron natarła na mnie problematyka ekologiczna i podczas gdy Wilden podejmował swe badania „ekosystemologiczne”, nawiązałem dzięki Helenie Durbin kontakt z pionierami i stronnikami nowej myśli ekologicznej w Berkeley.

Tak wyekwipowany, po powrocie do Francji utwierdzony zostałem ostatecznie w obranym kierunku. *Historia i dziedziczność* François Jacoba ukazała mi zdumiewającą dialektykę rozwoju koncepcji biologicznych; Henri Atlan zaznajomił mnie z teorią automatów Johna von Neumanna i z założeniami koncepcji Heinza von Forestera *order from noise* tj. „organizatorskiej funkcji przy-

padku". Skorzystałem z pobytu na Uniwersytecie Mac Gill w Montrealu, by pochłonąć trzy niedostępne we Francji prace poświęcone *Self-Organizing Systems*; ołsnął mnie — wymieniony w bibliografii — tekst Gotarda Gunthera. Wciąż oduczałem się i uczyłem na nowo, uświadomiwszy sobie wreszcie, że moje przekonanie, iż w *Le Vif du sujet* zakwestionowałem samą podstawę mego systemu myślowego, było złudzeniem.

Od tego czasu, niepoprawny autodydakta, majsterkuję błądząc po omacku, popełniając błędy, pogrążając się w niepewności. Z materiałów, które znajduję w najróżnorodniejszych dziedzinach wiedzy, z kluczowych idei koczujących na pograniczach tradycyjnych dyscyplin (gdzie zatrzymane zostały z powodu braku odpowiednich papierów) układam teorię, która na pewno nie udziela odpowiedzi, lecz współgra z pytaniami, wedle mego obecnego przekonania, fundamentalnymi. Nie uważam tych studiów za coś zakończonego, stanowią one pierwszy etap przyszłej pracy (*La Méthode*).

Praca niniejsza stara się, miast czynić z człowieka miarę wszechrzeczy, ponownie związać go z ogromem świata; pokazuje, że to, co ludzkie, nie daje się zredukować do techniki, lecz wyznaczane jest również przez potęgę wyobraźni i mitu; rozbijając wąski racjonalizm zawarty w pojęciu *homo sapiens*, stara się ukazać paradoksalne oblicze *homo sapiens-demens*; pracę tę ożywia wysiłek zmierzający do takiego poznania, które nie „wysusza” rzeczywistości; to próba dokonania takiego postępu poznawczego, który jednocześnie głębiej ujmowałby tajemnice człowieka, życia i świata.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Na prośbę tłumacza autor zgodził się usunąć z polskiej edycji liczne podziękowania, które zrozumiałe w środowisku francuskim, dla czytelnika polskiego brzmiałyby jak wykaz nie znanych instytucji i postaci. W zamian autor dodał do wydania polskiego niejako jednozdaniowe streszczenie myśli przewodniej swego *Zagubionego paradygmatu*. Tekst Wstępu do miejsca oznaczonego gwiazdką jest powtórzeniem tekstu francuskiego. Zdanie następne napisane zostało dla edycji polskiej.

CZEŚĆ PIERWSZA

## ZWORNIK EPISTEMOLOGICZNY

„Wszystko skłania nas ku temu, by położyć kres owej wizji nieludzkiej natury i człowieka nienaturalnego.”

Serge Moscovici

## 1. ZAKŁĘTA NAUKA

### BEZPŁODNA OCZYWISTOŚĆ

Wszyscy wiemy, że jesteśmy zwierzętami należącymi do gromady ssaków, rzędu naczelnych, rodziny człowiekowatych, rodzaju *homo*, gatunku *sapiens*, że nasze ciało to maszyna składająca się z trzydziestu miliardów komórek, maszyna kontrolowana i produkowana przez układ genetyczny, który powstał w toku ewolucji naturalnej, trwającej dwa do trzech milionów lat, że mózg, za którego pomocą myślimy, usta, którymi mówimy, ręka, którą piszemy, są organami biologicznymi; wiedza ta jest jednak równie nieprzydatna jak ta, która poucza, że organizm nasz składa się z połączeń węgla, wodoru, tlenu i azotu.

Od czasów Darwina przystajemy na to, że jesteśmy potomkami naczelnych, jednak nie na to, że sami jesteśmy naczelnymi. Jesteśmy przekonani, że zszedliśmy z tropikalnego drzewa genealogicznego, na którym żyli nasi przodkowie, umknęliśmy zeń na zawsze po to, by stworzyć — poza naturą — suwerenne królestwo kultury.

Nasz los jest oczywiście wyjątkowy w porównaniu z udziałem zwierząt, wliczając tu naczelne, które zostały przez nas oswojone, ujarzmione, wyparte, zamknięte w klatkach lub rezerwatach; to my zbudowaliśmy miasta z kamienia i stali, wynaleźliśmy maszyny, stworzyliśmy poematy i symfonie, zeglowaliśmy w przestrzeni (lub: pokonaliśmy przestrzeń); jakże tu nie wierzyć, że — wychodźcy z natury —

jesteśmy już nadnaturalni, poza naturą. Przekonani, że naszą misją jest podbicie jej, opanowanie, zdominowanie, od Kartezjusza myślimy przeciw naturze. Chrześcijaństwo jest religią człowieka, którego śmierć, nad-przyrodzona, umyka wspólnemu przeznaczeniu żyjących stworzeń; humanizm jest filozofią człowieka, którego życie nad-przyrodzone wymyka się temuż losowi; jest on podmiotem w świecie przedmiotów, panem w świecie podwładnych.<sup>1</sup> Z drugiej strony, mimo iż wszyscy ludzie należą do tego samego gatunku *homo sapiens*, ta wspólna cecha naturalna stale jest negowana przez człowieka, który w obcym nie chce uznać podobnego sobie lub który dla siebie jedynie zagarnia pełnię człowieczeństwa. Nawet filozof grecki widział w Persie barbarzyńcę, a w niewolniku ożywione narzędzie. I jeśli jesteśmy dziś zmuszeni uznać, że wszyscy ludzie są ludźmi, wykluczamy stąd natychmiast tych, których nazywamy „nie-ludzkimi”.

A jednak, od Sokratesa do Montaigne'a i Pascala, natura ludzka nie przestawała być tematem pobudzającym do zadawania pytań. Za ich pomocą docierano jednak do tego, co w niej niewiadome, niepewne, pełne sprzeczności i błędu. Tematem natury ludzkiej żywiła się nie wiedza, lecz wątpliwość w wiedzę. Gdy wreszcie, wraz z Janem Jakubem, ludzka natura wynurzyła się jako pełnia, cnota, prawda i dobro, to po to jedynie, by natychmiast uznać nas za wygnańców oplakujących ową naturę — raj bezapelacyjnie utracony. W rezultacie niewiele trzeba było, by odkryć, że i ten raj był, równie jak inne, zmyślony.

Świadomość ewolucji historycznej i różnorodności cywilizacji sprawiła, że idea natury ludzkiej — ów nieuchwytny paradygmat Pascala, ów raj utracony Russa — stawała się coraz bardziej bezkształtna:

<sup>1</sup> Autor posługuje się grą słów opartą na wieloznaczności pojęcia *objet* (przyp. tłum.).

jeśli ludzie są tak różni w czasie i przestrzeni, jeśli zmieniają się w zależności od społeczeństwa, w którym żyją, zatem natura ludzka jest jedynie plastycznym surowcem, któremu kształt nadaje tylko kultura lub historia. Co więcej, w miarę jak myśl konserwatywna czyniła z natury coś niezmiennego, wymierzonego przeciw przemianom społecznym, ideologia postępu dochodziła do wniosku, że jeśli chce się odmienić człowieka, to lepiej, by natury ludzkiej nie było. Tak więc przez wszystkich pozbawiona zalet, bogactwa, dynamizmu — natura ludzka jawi się jako bezkształtna, nieruchoma, monotonna pozostałość; jawi się człowiekowi nie jako jego podstawa, lecz jako coś, co zostało przezeń porzucone.

Czy jednak natura nie jest — jak świadczą o tym miliony żyjących gatunków — nosicielem zasady różnorodności? Czy nie jest nosicielem zasady transformacji? Czy nie jest nosicielem ewolucji, która prowadzi do człowieka? Czyżby natura ludzka pozbawiona była cech biologicznych?

#### ZAKŁĘTE REWIRY<sup>2</sup>

Wolno przypuszczać, że zastosowanie do badań nad człowiekiem metod ilościowych oraz sposobów obiektywizacji właściwych naukom przyrodniczym rozbija humanistyczną zaściankowość, ponownie włącza człowieka do Wszechświata, że filozofia człowieka nad-przyrodzonego będzie jednym z ostatnich złudzeń, ostatnich punktów oporu przeciwstawiających się nauce o człowieku.

<sup>2</sup> W oryginale: *La maison close*, co jest zeugmą — grą dwoma znaczeniami zwrotu: utartym, ale bardzo luźnym znaczeniem, w którym *la maison close* rozumiane może być dosłownie lub jako przenośnia bliska „wieży z kości słoniowej” i jednoznaczna przenośnia — „dom schadzek”. Wydawało mi się, że najlepszym polskim odpowiednikiem będzie inna zeugma, własnie „zakłęte rewiry” (przyp. tłum.).



W istocie, jedność osiąga się na gruncie metody, a nie w sferze teorii.

Niemniej podejmowano teoretyczne próby zakotwiczenia nauki o człowieku na gruncie przyrodniczym. Na olśniewających stronicach *Rękopisów* z 1844 r. Marks za rdzeń antropologii uważa nie człowieka społecznego czy kulturowego, lecz „byt gatunkowy”; daleki od przeciwstawiania człowieka naturze twierdzi, iż „Przyroda [...] jest bezpośrednim przedmiotem nauki o człowieku”, a to dlatego, że „Pierwszy przedmiot człowieka — człowiek — jest przyrodą” [...] i formułuje zasadę naczelną: „Przyrodoznawstwo w przyszłości wchłonie naukę o człowieku, podobnie jak nauka o człowieku wchłonie przyrodoznawstwo: będzie jedna nauka” (przekład K. Jażdżewskiego). Engels starał się włączyć człowieka do „dialektyki przyrody”. Spencer opierał analizę socjologiczną na analogii między ciałem społecznym a organizmem biologicznym; w ślad za nim próbowano na różne sposoby przyjmując koncepcję doboru naturalnego rozwinąć darwinizm społeczny. Ze swej strony Freud badając organizm ludzki doszedł do wniosku, że źródłem problemów psychicznych jest płęć. Ale spencerowski organicyzm nie mógł wykroczyć poza trywialne analogie, a społeczny darwinizm stał się wulgarną racjonalizacją zasady wolnej konkurencji. Pierwszy ruch wykonany przez Marksa i Freuda nie miał konsekwencji — nie istniała bowiem dziedzina, w której pomysły te mogłyby się rozwinąć. Uznano je za błąd młodości. Później epigoni ery strukturalistycznej dołożyli wszelkich starań, by z obu tych doktryn zmyć wszelką „naturalistyczną zmazę”, nieporęczną zaś „dialektykę przyrody” złożono do muzeum.

Tak więc, antropologia pierwszej połowy naszego wieku zdecydowanie odrzucając wszelką więź z „naturalizmem” wiodła swe poszukiwania w dokładnie odwrotnym kierunku. Ludzki umysł i ludzkie społeczeństwo, zjawiska w przyrodzie jedyne, winny

być nie tylko wytłumaczalne same przez się, lecz i jako antyteza pozbawionego umysłu i społeczności świata biologicznego.

Jako przedmiot badań naukowych i w porównaniu z metodami właściwymi innym naukom, człowiek pozostaje odizolowaną wyspą i z wiążek genetyczny łączący go z gromadą czy rzędem — ssaki, naczelnie — nie jest żadną miarą rozumiany jako więź. Wręcz przeciwnie antropologizm definiuje człowieka przez opozycję do zwierzęcia; kulturę przez opozycję do natury; królestwo człowieka, ta synteza porządku i wolności, przeciwstawione jest zarówno nieładowi natury („prawo dżungli”; niekontrolowane popędy), jak i ślepym mechanizmom instynktu; społeczeństwo ludzkie, ten cud organizacji, definiowane jest przez opozycję wobec stada, hordy, sfory.

Tak więc humanistyczny mit człowieka nad-przyrodzonego odtworzony zostaje w samym sercu antropologii, zaś opozycja natura/kultura przybrała postać paradygmatu, tj. modelu pojęciowego sterującego wszystkimi swoimi realizacjami.

Tymczasem ta antytetyczna dwoistość — człowiek/zwierzę, kultura/natura — przeczy oczywistości: jest bowiem oczywiste, że nie składa się z dwóch nałożonych na siebie warstw — bioprzyrodniczej i psychospołecznej; oczywistością jest, że człowieka nie dzieli żaden mur chiński, po którego jednej stronie znajdowałaby się część ludzka, a po drugiej zwierzęca; jest wreszcie oczywistością, że każdy człowiek stanowi bio-psycho-socjologiczną całość. A skoro się weźmie pod uwagę owe oczywistości, wówczas zaściankowa antropologia ujawnia paradoksy, których nie jest w stanie przezwyciężyć. Jeśli *homo sapiens* pojawił się nagle w pełnym rynsztunku, tj. obdarowany wszystkimi swoimi możliwościami, niczym Atena z głowy Zeusa, lecz Zeusa nie istniejącego, niczym Adam z Ełochim, nie uznawanego, zatem skąd się wziął? Jeśli byt biologiczny człowieka nie jest rozumiany jako coś wytwórczego, lecz

jako surowiec urabiany przez kulturę, skąd tedy bierze się kultura? Jeśli człowiek żyje w kulturze nosząc w sobie przyrodę, to jak może on być zarazem antynaturalny i naturalny? Jak wyjaśnić człowieka przyjmując za punkt wyjścia teorię, która odwołuje się wyłącznie do jego aspektów antyprzyrodniczych?

Antropologia skrzętnie unika takich pytań i jak to często bywa, odrzuca jako nieistotne to, co nie daje się wyjaśnić, zmierzając ku usunięciu problemu z pola widzenia. Jednak trzeba tu również powiedzieć, że jeszcze w pierwszej połowie naszego wieku relacja człowiek—przyroda była niewytłumaczalna dla samej biologii i niemoc biologii tłumaczy bezsilność antropologii, choć nie jej totalną obojętność wobec samego problemu.

I rzeczywiście, biologia nie mogła dostarczyć nauce o człowieku ani układu odniesienia, ani sposobów, za których pomocą ta druga miałaby realizować więź bioantropologiczną. Do lat pięćdziesiątych, co najmniej, życie rozumiano jako osobliwą cechę właściwą organizmom; biologia była niedostępna dla świata fizyko-chemicznego, do którego nie chciała się dać zredukować; była zamknięta dla zjawisk społecznych, które, mimo iż rozpowszechnione w królestwie zwierząt, a nawet roślin, ujmowane były — z braku aparatury pojęciowej — w formę mglistych analogii. Jawne społeczeństwa pszczół i mrówek nie były traktowane jako dowód istnienia socjalności, trwale wpisanej w świat ożywiony, lecz usuwane na bok jako przypadki szczególne, zdumiewające wyjątki. Wreszcie, zamknięta była biologia przed wszystkimi właściwościami czy możliwościami wykraczającymi poza ścisłe granice fizjologii, tj. przed wszystkim, co u istot żywych jest komunikacją, wiedzą, inteligencją.

Zaklętym rewirem biologii był biologizm, tj.

koncepcja życia ograniczona do organizmu, podobnie jak zaklętym rewirem antropologii był antropologizm, tj. insularna koncepcja człowieka. Każda z nich zdawała się zajęta własnym, niepowtarzalnym przedmiotem. Życie zdawało się ignorować istnienie materii fizykochemicznej, społeczeństwa oraz zjawisk wyższych. Człowiek zdawał się ignorować życie. Świat zdawał się składać z trzech nałożonych na siebie i nie komunikujących się warstw:

---

CZŁOWIEK — KULTURA

---

ŻYCIE — NATURA

---

FIZYKA — CHEMIA

## 2. «REWOLUCJA BIOLOGICZNA»

Ale oto przed około dwudziestu laty sytuacja zmieniła się w sposób radykalny, a przecież prawie niepostrzeżony. Nieprzenikalne granice dzielące wspomniane trzy dziedziny uległy likwidacji. W każdym z zamkniętych paradygmatów powstały szczeliny stanowiące zarazem wyjście w stronę dwu pozostałych dziedzin, uznawanych dotychczas za strefy zakazane. Tak powstały pierwsze przejścia międzydiscyplinarne i załączki nowych teorii.

### LOGIKA ŻYCIA

Zwrot rozpoczął się tuż przed 1950 r.: teoria informacji Shannona (1949)<sup>3</sup> oraz cybernetyka Wienera (1948) dostarczyły perspektywy teoretycznej pozwalającej na nowe ujęcie problemów maszyn<sup>4</sup>, organizmów biologicznych, zjawisk psychicznych i społecznych. Nieco później, w 1953 r., biologia molekularna, dzięki odkryciu na peryferiach ówczesnej akademickiej nauki budowy chemicznej kodu genetycznego (Watson i Crick), dokonała zasadniczego wyłomu otwierając biologię „ku dołowi”.

<sup>3</sup> Dane bibliograficzne prac, których data publikacji wymieniona jest w tekście, znajdują się w bibliografii zamieszczonej na końcu książki (przyp. red.).

<sup>4</sup> Autor posługuje się opozycją *machine artificielle* — *machine vivante*, którą przekład oddaje jako maszyna — żywa maszyna (przyp. tłum.).

Pierwszy akt „rewolucji biologicznej” jest powszechnie znany: to otwarcie biologii „ku dołowi”, tj. w stronę struktur fizyko-chemicznych. Jednak mało kto rozumiał, że otwarcie „ku dołowi” jest zarazem otwarciem „w górę”. Wręcz przeciwnie, mogło się zdawać, że zwrot w stronę struktur molekularnych jeszcze bardziej oddala biologię od rzeczywistości ludzkiej. Zwrot ten jawił się przede wszystkim jako redukcja zjawisk życia do zjawisk fizyko-chemicznych i tak rozumiany przesądzał ostatecznie spór „witalistów” z „redukcjonistami” na rzecz tych ostatnich. W istocie bowiem dowiedziono, że nie istnieje żywa materia, lecz jedynie żywe systemy, tj. szczególny typ organizacji materii fizyko-chemicznej. Jednak triumfatorzy, kładąc nacisk na terminy „fizyko-chemiczne”, zdradzali skłonność do zapoznawania paradygmatycznego znaczenia terminu „szczególny typ organizacji”; zachowywali się w ten sposób, mimo iż to właśnie oni wydobyli na jaw ową organizację i w latach pięćdziesiątych oraz sześćdziesiątych konsekwentnie dążyli do jej objaśnienia. Rzeczywiście nowa biologia sprowadziła życie komórkowe do jego białkowych i nukleinowych substratów. Stwierdziła, że gra kombinacji i wzajemnych oddziaływań milionów molekuł tworzących najmniejszy układ komórkowy podporządkowana jest prawidłowościom, które z uwagi na procesy „normalne” są statystycznie nieprawdopodobne i powinny doprowadzić do dekompozycji układu i rozproszenia jego składników.

Nowa biologia musiała odwołać się do zasad organizacji nie znanych chemii, tj. do pojęć takich, jak informacja, kod, przekaz, program, komunikacja, inhibicja, represja, ekspresja, kontrola. Wszystkie te pojęcia nosiły piętno cybernetyczne w tym sensie, że utożsamiały komórkę z maszyną samosterowną i kontrolowaną przez zmagazynowane w niej informacje. Zastosowanie do komórki, tj. do podstawowej jednostki życia, pojęcia maszyny było samo przez

się wydarzeniem niezwykle ważnym. Nie zostało ono jednak właściwie docenione z uwagi na to, że badacze bardziej byli uwrażliwieni na mechaniczne niż organizacyjne konotacje pojęcia. Tymczasem w porównaniu z fizyką klasyczną mamy tu do czynienia z prawdziwym skokiem epistemologicznym (Gunter, 1962): maszyna stanowi zorganizowaną całość nie dającą się zredukować do składników, które, wyodrębnione, nie mogą być poprawnie opisane na podstawie swoich cech szczególnych; jedność nadrzędna (maszyna) nie daje się rozłożyć na jednostki elementarne, a wręcz przeciwnie, dopiero całość czyni owe cechy zrozumiałymi. Co więcej, aparatura pojęciowa teorii informacji i cybernetyki odnosi się nie tylko do wysoko zorganizowanych maszyn, lecz zawiera konotacje antro-po-socjologiczne. To właśnie stanowi zdumiewającą cechę owego otwarcia „ku górze”: informacja, kod, przekaz, program, komunikacja, inhibicja, represja etc., są to pojęcia zaczerpnięte z praktyki stosunków międzyludzkich i zdawały się nieodłączne od złożoności psycho-społecznej. W możliwości zastosowania tych pojęć do maszyn nie było niczego niezwykłego, ponieważ w ostatecznym rachunku kontrola, sterowanie, program zostały ukute i stworzone przez człowieka oraz włączone do stosunków społecznych. Rzeczą niezwykłą było odkrycie tej skomplikowanej organizacji u źródeł samego życia, tak jak gdyby komórka była złożoną społecznością molekuł zarządzaną przez jakies kierownictwo.

Okazało się zatem, że zarówno komórki, maszyny, jak i społeczności ludzkie mogą być podporządkowane zasadom organizacji, których cybernetyka — dająca się zastosować do tych różnych rzeczywistości — stanowiła pierwsze (i rudymen tarne) połączenie. Nowa biologia osiągnęła zatem za jednym zamachem trzy cele. Z jednej strony ścisła więź strukturalna z chemią wprowadzała życie w *physis*. Z drugiej, więź cybernetyczna dokonała niesłychanego zbliżenia

form organizacyjnych, które uznawano za pczabiologiczne (maszyna, społeczeństwo, człowiek). Wreszcie zasada zrozumiałości biocybernetycznej wykraczała poza fizykę klasyczną; ta ostatnia nie tylko nie była w stanie dostarczyć cienia koncepcji organizacji typu cybernetycznego, lecz nadto jej najbardziej skomplikowany składnik — termodynamika — miał do ofiarowania jedynie zasadę dezorganizacji (drugie prawo).

Powstaje tu problem natury fundamentalnej, sformułowany przez Schrödingera (1945). Podczas gdy drugie prawo termodynamiki oznacza wzrastającą entropię, tj. tendencję do bezładu molekularnego i dezorganizacji, życie — wręcz przeciwnie — oznacza tendencję do organizacji, wzrastającej złożoności, tj. do entropii ujemnej. Tak pojawia się problem wiązania i zerwania między entropią i entropią ujemną — lub, jak mówią inni, negentropią — wyjaśniony przez Brillouina (1959) za pomocą pojęcia informacji. Jest to paradoks żywego organizmu, którego porządek informacyjny narasta w czasie, co zdaje się przeczyć zasadzie narastającego w czasie nieładu; jak się przekonamy, problemowi temu można stawić czoło jedynie przyjmując za punkt wyjścia koncepcję ściśle wiążącą ład z nieładem, tj. czyniącą z życia oparty na logice złożoności układ ciągłej reorganizacji. Problem ten, zarazem pierwszy i centralny, o którym traktować będzie moja następna praca (*La Méthode*), może tu zostać jedynie zaznaczony. Ważne jest zasygnalizowanie, że szukając drogi do Indii nowa biologia trafiła na Amerykę: w tym samym akcie, w którym odsłoniła świat fizyko-chemiczny, odkryła zasady pierwsze żywego organizmu, co pozwoliło na przełamanie bariery „ku górze”, bariery, która odgradzała ją od najwyższych (najbardziej skomplikowanych) form życia.

Świadomi dokonanej przez siebie rewolucji, lecz nie zdający sobie sprawy z drugiego, jeszcze bardziej

doniosłego przewrotu, który jedynie zarysowali, specjaliści w zakresie biologii molekularnej nie zastanawiali się nad założeniami cybernetyki. Traktowali ją jako instrumentarium pozwalające na pochwylenie ostatecznej fizyko-chemicznej realności życia, a nie jako wykładnik organizacyjnych podstaw rzeczywistości.

Nie przywiązywali również żadnej wagi do metacybernetycznych propozycji matematyka von Neumanna, który ostatnie dwa lata swego życia poświęcił refleksji nad teorią automatów (von Neumann, 1966). Pominąwszy powierzchowne i oczywiste różnice między najdoskonalszą z możliwych maszyn a najbardziej elementarną z dających się pomyśleć żywych maszyn, Neumann wydobył na jaw różnicę ich natur. Maszyna od chwili stworzenia jej może jedynie degenerować, podczas gdy żywa maszyna jest, choćby tylko przez pewien czas, nie degenerująca, lecz nawet generująca, to znaczy zdolna do pomnażania własnej złożoności. Otóż paradoksalny i odkrywczy charakter tej różnicy jawi się wówczas, gdy uświadomimy sobie, że maszyna, mimo iż o wiele bardziej zawodna niż organizm, zbudowana jest z części trwalszych niż te, które tworzą żywą maszynę. Tak więc na przykład silnik samochodowy składa się z części dokładnie sprawdzonych, lecz ryzyko awarii równe jest sumie ryzyka zepsucia się każdego ze składników (świece, gaźnik itd.); organizm, mimo iż składa się z elementów raczej nietrwałych (rozpadających się molekuł i degenerujących komórek), jest wyjątkowo niezawodny; z jednej strony zdolny jest on do regeneracji, odtwarzania, reprodukcji elementów, które uległy rozpadowi, to znaczy jest samonaprawialny, z drugiej — może funkcjonować mimo lokalnej „awarii”, realizować swe cele za pomocą tego, co los nadarzy, podczas gdy maszyna jest, w najlepszym przypadku, zdolna do stwierdzenia braku, po czym przestaje funkcjonować. Nadto: o ile wewnętrzny niedład, czyli, używając języka teorii komunikacji „szum”

lub błąd zawsze powoduje degradację maszyny, to jakiś „szum” stale towarzyszy funkcjonowaniu żywej maszyny, a fakt, iż staje się on bardziej skomplikowany, nie tylko nie zmniejsza, lecz zwiększa zakres tolerowanego szumu.

Złożoność jawi się von Neumannowi jako pojęcie kluczowe. Złożoność znaczyła nie tylko to, że w przypadku żywej maszyny wchodzi do gry nieukończenie większa liczba składników i interakcji niż w przypadku maszyny, lecz również i to, że istota żyjąca funkcjonuje i/rozwija się w ramach odmiennej logiki, logiki, w której skład wchodzi nieokreśloność, bezład i przypadek jako czynniki wyższego stopnia organizacji i samoorganizacji. Logika żywego organizmu jest na pewno bardziej złożona od tzw. logiki rzeczy, którą zwykliśmy się posługiwać, i to mimo że druga jest jednym z wytworów pierwszej.

Jak rozumieć logikę układu, który organizuje sam siebie, reprodukując nieustannie własne składniki i samoreprodukując siebie *in toto*? W latach 1959-1961 zagadnieniu temu poświęcono trzy sympozja (Yovits, Cameron, von Foerster); rezultaty nie były zadowalające. W odróżnieniu od cybernetyki, która odnosiła się do maszyn przetwarzających informacje, zarys teorii autoorganizacji nie był w stanie stworzyć żadnej maszyny obdarzonej cechami życia. Nie mógł również wskazać biologii dróg wiodących ku konkretnym odkryciom; ta ostatnia zresztą zajmowała się głównie badaniem składników układu i interakcji w nim zachodzących. Niezbyt formalna, gdy chodziło o badania empiryczne, niedojrzała do zastosowań praktycznych, teoria samoorganizacji pozostawała w stanie embrionalnym, zapoznana, marginalna. Teoria autoorganizacji nie tyle zakończyła się fiaskiem, co osiadła na mieliźnie, oczekując nowego przyływu.

W załączku pozostawała również „rewolucja biologiczna”. Stary paradygmat poszedł w rozsypkę —

nowy jeszcze się nie ukonstytuował. Ale pojęcie życia uległo przemianom: *explicite* i *implicite* zostało związane z ideami samoorganizacji i złożoności.

#### OBJAWIENIE EKOLOGICZNE

Nowa teoria biologiczna, jakkolwiek daleka od kompletności, zmieniła sens pojęcia Życie. Nowa teoria ekologiczna, mimo swą załączkowość, zmieniła sens pojęcia Natura. Ekologia jest nauką przyrodniczą stworzoną przez Haeckla, który w 1873 r. powziął zamiar zbadania stosunków zachodzących między organizmami i środowiskiem, w jakim przebiega ich życie. Ale przez długi czas ekologia uznawana była za mało ważną dziedzinę nauk przyrodniczych, samo zaś środowisko rozumiano jako formę geoklimatyczną, której działanie jest albo kształtotwórcze (lamarkizm) albo selektywne (darwinizm), formę, w której gatunki żyją w powszechnym bezładzie i w której panuje jedno tylko prawo — prawo silniejszego — czy też lepiej przystosowanego. Dopiero niedawno ekologia pojęła, że społeczność istot żywych (biocenoza) w przestrzeni czy „niszy” geograficznej (biotop) tworzy wraz z nią jedność, czyli ekosystem. Dlaczego system? Ponieważ zespół ograniczeń, interakcji, współzależności wewnątrz danej niszy ekologicznej tworzy pomimo oraz poprzez przypadki i niepewności żywiołową samoorganizację. Tworzy się i stale odtwarza równowaga między stopą rozmnażania się i stopą umieralności. Te mniej lub bardziej chwiejne prawidłowości konstytuują się przez interakcje. Powstają stosunki wzajemnego uzupełniania się między asocjacjami, symbiozami, typami pasożytnictwa. Zależności te powstają również między jedzącymi i zjadanym, między drapieżnikiem i ofiarą. Ustalają się hierarchie gatunków; podobnie jak w społeczeństwach ludzkich, w których u podstaw zor-

ganizowanego systemu znajdują się nie tylko hierarchie, lecz również konflikty i solidarność, tak współzawodnictwo (*matching*) i przystosowanie (*fitting*) to składniki złożonych podstaw ekosystemu. We wszystkich tych wzajemnych oddziaływaniach występują podstawowe cykle: od rośliny do roślino- i mięsożernych, od planktonu do ryb i ptaków; gigantyczny cykl przetwarza energię słoneczną, produkuje tlen, wchłania dwutlenek węgla i tysiącem sieci łączy zespół istot zamieszkujących niszę z planetą; w tym sensie ekosystem jest oczywiście samoorganizującą się całością. Tak więc traktowanie Natury jako globalnego organizmu, jakiegoś bytu macierzystego, nie jest romantyczną aberracją, pod warunkiem że będzie się pamiętało, iż macierz ta stworzona jest przez własne dzieci i że bywa również wyrodną matką, która celem osiągnięcia ładu posługuje się zniszczeniem i śmiercią.

Tak więc nowa świadomość ekologiczna winna spowodować zmianę koncepcji natury tak w sferze nauk przyrodniczych (które tę ostatnią rozumieją jedynie jako selekcję żyjących układów, a nie jako ekosystem integrujący te układy), jak i w dziedzinie nauk o człowieku (gdzie natura jest amorficzna i bezładna).

Zmianie winno również ulec rozumienie relacji ekologicznej między żywym organizmem a jego otoczeniem. Dawna biologia zakładała, że organizm rozwija się na łonie natury i czerpiąc z niej jedynie energię i materię uzależniony jest od niej o tyle tylko, o ile dotyczy to pożywienia i innych potrzeb fizycznych. Kapitalną myśl, iż organizm utrzymuje się przy życiu nie tylko zużywając energię, lecz korzystając z entropii ujemnej, tj. ze skomplikowanej organizacji oraz informacji, zawdzięczamy Schrödingerowi (1945), jednemu z pionierów rewolucji biologicznej. Teza ta rozwijana była na różne sposoby i wolno zakładać, że ekosystem współorganizuje i bierze udział w programowaniu należących doń organizmów (Morin, 1972). Teoretyczne konsekwencje ta-

kiego założenia są niezwykle doniosłe: relacja ekosystemowa to nie zewnętrzny stosunek dwóch zamkniętych bytów; chodzi tu o stosunek interakcyjny, zachodzący między dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi zarazem część tej drugiej całości. Im dany organizm jest bardziej autonomiczny, tym bardziej zależny jest od ekosystemu. Autonomia zakłada wysoki stopień organizacji, ta zaś możliwa jest dzięki bogactwu różnorodnego typu relacji z otoczeniem, tzn. zależna od wzajemnych związków tworzących własne zależności, które stanowią warunek względnej niezależności. Tak więc społeczeństwo ludzkie, które jest tworem najbardziej wyemancypowanym w stosunku do natury, utrzymuje swą autonomię dzięki wielostronnym zależnościom. Im bardziej złożony jest porządek ekosystemu, tym lepiej nadaje się do tego, by dostarczać społeczeństwu niesłychanej ilości najbardziej różnorodnych przedmiotów i wytworów i w tym większym stopniu stanowić może źródło bogactwa i różnorodności porządku społecznego, tzn. złożoności. Ludzka osobowość, ostateczny wykwit tej złożoności, sama jest tworem najbardziej wyemancypowanym z i najbardziej zależnym od społeczeństwa. Rozwój i utrzymanie tej autonomii związane są z ogromną ilością zależności typu wychowawczego (długotrwała nauka szkolna, długotrwały proces socjalizacji), kulturalnego i technicznego. Znaczący to, że zależność/niezależność człowieka mieści się w dwóch nałożonych na siebie i wzajem uzależnionych poziomach: ekosystemu społecznego i ekosystemu przyrodniczego. Który to fakt zaczynamy dopiero odkrywać...

Ekologia, a właściwie ekosystemologia (Wilden, 1971) jest nauką *in statu nascendi*. Wniosła już jednak kapitalny wkład do teorii samoorganizacji żywych organizmów i o tyle, o ile dotyczy antropologii, zrehabilitowała pojęcie Natury i osadziła w nim człowieka. Natura nie jest już bezładem, biernością, bez-

kształtnym środowiskiem: jest układem otwartym, którego relacje wewnątrz ekosystemu określić można jako autonomia/zależność organizacyjna.

#### OBJAWIENIE ETOLOGICZNE

Etologia, wiedza otwierająca biologię „ku górze”, rozkwita od lat kilkunastu. Jej osiągnięcia nie powinny jednak przesłaniać faktu, że trzeba było niemało czasu, zanim trud samotnych pionierów, którzy badali zachowanie się zwierząt w środowisku naturalnym, a nie w uproszczonych warunkach laboratoryjnych, doprowadził do pierwszych sukcesów. Podczas gdy ekologia zmieniła koncepcję natury, etologia zmodyfikowała koncepcję zwierzęcia. Upřednio sądzono, iż zachowanie się zwierząt sterowane jest już to przez automatyczne reakcje i odruchy, już to przez mechaniczne popędy lub „instynkty”, zarazem ślepe i przenikliwe, których funkcja polega na zaspokajaniu potrzeb związanych z zachowaniem życia i reprodukcją organizmu. Otóż pierwsze odkrycia etologii dowodzą, że zachowanie się zwierzęcia jest zarazem organizowane i organizujące. Pojawiają się tu przede wszystkim pojęcia komunikacji i obszaru. Zwierzęta komunikują się, tj. zachowują się w sposób, który odbierany jest jako przekaz oraz rozumieją pewne swoiste zachowania jako przekazy (Sebeok, 1968).

Nie są to jedynie przekazy dźwiękowe, takie jak śpiew ptaków, lecz również wizualne (gesty, mimika) oraz węchowe (wydzielanie substancji chemicznych zwanych feromonami, które przekazują wiadomość sąsiadowi lub partnerowi). Można by przypuszczać, że są to komunikaty skrajnie proste i dotyczące wyłącznie stosunków płciowych. Tymczasem obserwujemy, jak częściowo na zasadzie analogowej, częściowo na zasadzie cyfrowej, często zaś łącząc obie zasady, rozwijają się u zwierząt zachowania symbo-

liczne lub rytualne oznaczające nie tylko zaloty, lecz współpracę, ostrzeżenie, groźbę, uległość, przyjaźń, zabawę. Podkreślić należy, iż często zdarza się, że znaczące zachowanie, zrodzone w określonej sytuacji, zostaje przeniesione poza tę sytuację celem wyrażenia symbolicznego przekazu. Tak na przykład gęś gęgawa, pragnąc wyrazić gąsiorowi swe uczucia, odgrywa scenę, w której prosi o obronę przed wyimaginowaną napaścią w sposób, który ma znaczyć „tyś moim bożyszczem”<sup>5</sup> (Lorenz, 1969). U wielu gatunków ptaków zachowanie oznaczające uległość manifestowane jest przez szerokie otwarcie dzioba, co naśladuje pisklęcą zależność; wyrazem przyjaźni może być ofiarowanie partnerowi źdźbła, co jest przeniesieniem na sferę pozaseksualną matrymonialnej propozycji „założmy gniazdo” (Wickler, 1971). Ujmując rzecz szerzej — naśladowanie dziecka lub samicy oznaczać może uległość lub szacunek.

Notabene, jak to zauważył Bateson (1955), zabawy zwierząt zakładają istnienie komunikacji na temat istoty komunikacji (metakomunikację): lekkie dotknięcie zębami przypomina napaść, oznacza jednak coś przeciwnego — zabawę, tj. nie konflikt, lecz przyjaźń; ludyczny niby-konflikt wyraża porozumienie. Widzimy zatem, że w zabawie, wydającej się czymś maksymalnie oczywistym i prostym, ujawnia się złożoność sytuacji komunikacyjnej, która rozkwita również wśród podstępów, udawania, kamuflażu.

Tak tedy komunikacja między zwierzętami obejmuje skomplikowany obszar semiotyczny, daleko wykracza poza stosunki płciowe, dotyczy nader różnorodnych stosunków międzyosobniczych: uległości,

<sup>5</sup> W tym konkretnym przypadku używam zwrotu z polskiego przekładu książki K. Lorenza (zob. *Tak zwane zło*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1972, s. 100). Tu i gdzie indziej Morin posługuje się terminem *caïd*; słowo to, pochodzenia arabskiego (sędzia), we współczesnej francuszczyźnie znaczy tyle co „szef gangu”; zazwyczaj *caïd* oddawane jest tu jako „przywódca” lub *führer* (przyp. tłum.).

onieśmielenia, powitania, odrzucenia, wyboru, przyjaźni. Co więcej, dotyczy ona zjawisk związanych z organizacyjnymi podstawami bytowania, takich jak reglamentacja demograficzna, zagospodarowanie i obrona własnego terytorium.

Słusznie podkreśla się doniosłość pojęcia terytorium dla większości gatunków zwierzęcych, jednak niektórzy (Ardrey, 1967) błędnie izolują to pojęcie, pragnąc zeń uczynić kliniec kopuły etologii. W rzeczywistości terytorium jest przestrzennym (*mapping*) odpowiednikiem wielowymiarowej organizacji życia zwierzęcego, stanowi nie tylko ochronę sfery aktywności jednostki, pary czy grupy, lecz również organizuje stosunki z innymi — ze zwierzęciem lub z ludźmi innego obszaru.

W toku swego rozwoju etologia odkryła, że system komunikacji częstokroć tworzy między osobnikami stosunki społeczne dotychczas nie dostrzegane, tak iż to, co uprzednio jawiło się jako bezkształt, ukazuje nagle swój zorganizowany ład: kurnik nie jest bezładnym haremem podporządkowanym kogutowi, lecz spoiłą społecznością uhierarchizowaną według *pecking-order*, porządku wyznaczającego kolejność dziobania ziarna, co z kolei ustala między kurnami bezbłędnie funkcjonujący *rank-order*; stado wilcze nie jest hordą prowadzoną przez władcę samca, lecz społecznością, w której hierarchie ustala rytuał podporządkowania i która potrafi stosować zespołową strategię ataku i obrony (rozłożenie sił pozwalające na odcięcie drogi przeciwnikowi, dywersja straży tylnej umożliwiająca wycofanie się większości stada).

#### OBJAWIENIE BIOSOCJOLOGICZNE

Jak wiadomo, socjologia ludzka uważała się za zjawisko bez precedensu w świecie istot żyjących, a jedyne uznane społeczności mrówek, termitów i



pszczoł zdawały się nie tylko niezwykle wyjątkami, lecz stanowiły przykłady monstrualnego anty-społeczeństwa, miały być bowiem oparte wyłącznie na uległości wobec „ślepego instynktu”. Ze swej strony biologizm nie miał ani chęci, ani pomysłu, które pozwalałyby mu wyjść poza paradygmat organizmalny i traktowała zorganizowane społeczności owadów jako przypadki gatunkowe, a nie jako szczególne przykłady rozwoju społeczeństw zwierzęcych. W sposób interesujący i znaczący socjologia zwierząt wynurzyła się na marginesie etologii. Dopiero łącząc różne dane uwypuklone przez etologię można się dziś posługiwać pojęciem społeczeństwa. Społeczeństwo to, rzecz jasna, chroni oraz broni swego terytorium. Ma ono strukturę hierarchiczną, ale hierarchia ta powstaje jako rezultat współzawodnictwa i konfliktów rozwiązywanych w sposób nietrwały przez międzyosobnicze relacje podporządkowania się i dominacji; te ostatnie zazębiając się wzajem tworzą właśnie hierarchię. Zarazem społeczeństwo zakłada solidarność wobec przeciwników i niebezpieczeństw zewnętrznych oraz pobudza do współpracy, częstokroć przemyślnie zorganizowanej i zróżnicowanej. Bogactwo komunikacji za pomocą znaków, symboli, rytuałów stanowi właśnie funkcję złożoności i wielości relacji społecznych: zróżnicowanie osobników wśród ptaków, a przede wszystkim wśród ssaków wyznacza i pomnaża — jak się o tym jeszcze przekonamy — ową złożoność.

Znaczy to, że społeczeństwo, rozumiane jako skomplikowana, oparta na współzawodnictwie i zarazem solidarności organizacja różnych osobników, operujących bogatym systemem komunikacji, jest zjawiskiem nader rozpowszechnionym w przyrodzie. My zaś znajdujemy się u początku badań wstępnych.

Tak czy inaczej odkrycie skomplikowanej organizacji tych grup sprawia, iż zamiana takich pojęć jak „horda”, „stado”, „kolumna” na pojęcie „spo-

łeczeństwo” jest nieodzowna. I tu znów wokół pojęcia „organizacja” wyrasta nowa skomplikowana struktura biosocjologiczna, zaś w kręgu pojęcia „złożoność” pojawia się nowe oblicze organizacji społeczeństwa.

Można zatem obecnie przyjąć, że społeczeństwo jest jedną z podstawowych form — nader powszechną, nierównomiernie, lecz różnorodnie rozwiniętą — samoorganizacji układów żyjących. Tak tedy, społeczeństwo ludzkie jawi się jako odmiana i wynik zdumiewającego rozwoju przyrodzonej socjalności natury; jeśli zaś tak, to socjologia — nauka o ludziach — traci swój zaściankowy charakter i staje się ukoronowaniem socjologii ogólnej, staje się zatem nauką przyrodniczą (Moscovici, 1972).

W konsekwencji zarówno etologia, jak i socjologia zwierząt zadają śmiertelny cios paradygmatowi antropologizmu. Uświadamiamy sobie, że ani komunikacja, ani symbol, ani rytuał nie są czymś wyłącznie ludzkim, że ich korzenie sięgają daleko w głąb ewolucji gatunkowej.

Podobnie jak oczywiste jest, że to nie gatunek ludzki stworzył takie zachowanie jak załoty czy podporządkowanie się, że nie on stworzył grupy o hierarchicznej budowie czy pojęcie terytorium (Cosnier, 1969), tak nie mniej ewidentne jest, że społeczeństwo to nie wynalazek ludzi. Możemy nawet powiedzieć, że pewne cechy właściwe społeczeństwom ludzkim (ambiwalentne i skomplikowane związki zachodzące między konfliktem i solidarnością, między opozycją a komplementarnością, włączenie do układu komunikacyjno-organizacyjnego różnych osobników) pojawiają się już w społeczeństwach zwierzęcych. Ludzkiego porządku społecznego nie można już przeciwstawiać bezładnym zachowaniom się zwierząt; skomplikowana niepewność panująca w społeczeństwach ludzkich (wynik zmienności, konfliktów i napięć stanowiących ich niezbywalny składnik) nie może być dłużej przeciw-

stawiana mechanicznemu przymusowi<sup>6</sup> panującemu w grupach zwierzęcych. Już w społeczeństwach zwierzęcych daje się stwierdzić pewien skomplikowany porządek zakładający nieodzowne istnienie takiego składnika jak pewien nieład czy też „szum”. Wszystko to — a jest to jedynie zarys ekologii zwierząt — objawiło się nagle w ostatnim dziesięcioleciu, w znakomitych pracach o naczelnych. Tym razem zmianie uległa nie tylko idea społeczeństwa, lecz wizerunek małpy i wizerunek człowieka.

<sup>6</sup> Jedno z kluczowych dla tekstu pojęć — *contrainte* i jego pochodne tłumaczone są zależnie od potrzeby jako „przymus”, „ograniczenie” itp. (przyp. tłum.).

### 3. «NASI BRACIA NIŻSI»

Badanie populacji małp niższych oraz małp człekokształtnych żyjących na wolności ukazało w nowym świetle ich życie społeczne, a nawet po prostu ich życie<sup>7</sup> (Carpenter, De Vore, Washburn, Itani, Chasse, Kawamura, Tsumori i in.). Żyjące w grupach pawiany, rezusy, szympansy nie są już hordą poddaną rozpasanej tyranii poligamicznego samca, lecz stanowią zróżnicowaną wewnątrznie organizację społeczną, którą łączą więzy komunikacyjne, reguły, normy, zakazy.

#### SPOŁECZEŃSTWO MAŁP

Społeczeństwa te zamieszkują określone terytorium, a co więcej regulują własną strukturę demograficzną przez utrzymanie stałej przeciętnej liczby osobników, która sięga niekiedy kilku dziesiątków, i względnie stałego podziału według płci i wieku. Małpy bowiem albo wykluczają nadwyżkę populacyjną ze społeczności, albo powodują jej exodus, czyli mamy tu do czynienia z rozproszeniem pojedynczych osobników lub z założeniem nowej autonomicznej kolonii.

Są to społeczności zróżnicowane nie tylko zależnie od gatunku, lecz również w zależności od środowiska.

<sup>7</sup> Od czasu opublikowania prac Yerkesa i S. Zuckermana uważano, iż sprawa jest wyjaśniona.

Można więc wyróżnić czy też przeciwstawić społeczności leśne (szympansy) i społeczności stepowe (pawiany), niekiedy zaś obie te formy występują w ramach tego samego gatunku. Społeczności leśne, którym życie na drzewach zapewnia znaczne bezpieczeństwo, są zdecentralizowane, zaś przywództwo zdobywa się tu, jak się wydaje, raczej przez ekshibicjonistyczne „ja ci pokażę” lub, by użyć określenia Chance’a, dzięki przymiotom „hedonistycznym”. Społeczności żyjące na sawannie są scentralizowane, zaś pozycję w hierarchii zdobywa się w sposób „agonistyczny”<sup>8</sup> (Chance, 1970), uwaga podwładnych skierowana jest zawsze ku samcowi przywódcy, którego władza jest funkcją agresywności lub „woli mocy”.

Wewnątrz tych różnych społeczności (pawianów, rebusów, szympanów) zarysowują się nader wyraźne przedziały między dorosłymi samcami, samicami i młodzieżą; prowadzi to wręcz do powstania kast (dorośle samce), band (młodzież) i gineceów. Chodzi nie tylko o zróżnicowanie hierarchiczne, lecz i o odmienności roli, statusu, działalności, co wskazuje, że mamy tu do czynienia z załążkiem klas biospołecznych. Tak więc samce bronią terytorium, kierują walką z napastnikami, prowadzą stado, utrzymują strukturę hierarchiczną (odseparowując młodzież, utrzymując ją możliwie najdłużej w ramach niepełnoletności, często wzbraniając dostępu do samic). Zadaniem samic jest nie tylko opieka macierzyńska nad najmłodszymi, lecz nadto socjalizacja dzieci. Zepchnięta na margines młodzież bawi się, uczy, dokonuje zwiadu i niekiedy innowacji. Samice stanowią rdzeń stabilizacji i spójności społecznej. I odwrotnie — u szczytów władzy panuje destabilizacja i współzawodnicstwo czasem jawne, niekiedy ukryte; wcześniej czy później panujący samiec zostanie pozbawiony wła-

<sup>8</sup> „Agonistyczny” — od greckiego *agon* (współzawodnictwo); proponowana przez niektórych polskich tłumaczy forma „agonalny” wydaje się nie do przyjęcia ze zrozumiałych względów (przyp. tłum.).

dzy i zastąpiony przez nowego przywódcę.<sup>9</sup> W inny sposób jest chwiejny status zepchniętej na margines młodzieży, której alternatywą jest integracja lub wykluczenie ze stada.

Stosunek dominacja — podporządkowanie reguluje relacje hierarchiczne zarówno między „klasami”, jak i między osobnikami. Zasada dominacji jest skomplikowana; ani — jak długi czas mniemano — potencja płciowa, ani czysta siła fizyczna, ani inteligencja same przez się nie stymulują dążenia do władzy i nie pozwalają na jej zdobycie. Biorąc pod uwagę, że potęga społeczna daje pełnię władzy seksualnej i „politycznej” oraz pozwala na swobodny rozwój osobowości, można założyć, że bodźce kierujące ku zdobyciu władzy stanowią niejasny i różnorodny melanż, podobny do tego, który występuje u ludzi. Samo wykonywanie władzy — twierdzą badacze — oscyluje między biegunami agresji i ekshibicjonizmu. W przypadku pierwszym przywódca utrzymuje swój autorytet za pomocą zastraszenia, mimiki groźby (*threat behavior*), w drugim przez histrioniczne unaocznienie swej obecności i znaczenia.

Podporządkowanie jest relacją jeszcze bardziej skomplikowaną, ponieważ podwładnemu chodzi o to, by udział jego dopełniał się przy możliwie najmniejszych stratach. Polega to na unikaniu, tj. na tym, by nie wejść w drogę przywódcy, na dogadzaniu mu, na zachowaniach manifestujących poddanie, serwilizm, usłużność (stąd zdominowany, niczym samica, wystawia ku dominującemu pośladki, odgrywa „samiczość” i odwołując się do homoerotyzmu wyraża oddanie i szacunek). Występują, aczkolwiek rzadko, zachowania bardziej zdumiewające (Itani, Rowell, Hinde, Spencer, Both). Zdarza się mianowicie, że zajmująca status pośredni bezpotomna samica lub należąca również do „klasy średniej” samiec podej-

<sup>9</sup> Autor stale będzle używał terminu *caid* — patrz przypis 5 (przyp. tłum.).

muje się obrony i nianczenia dzieci samicy zajmującej w hierarchii wysoką pozycję. Usłużność tych tymczasowych „ciotek” i „wujków” zdaje się maskować już to zniewolenie, już to ambicje wzniesienia się o szczebel wyżej, już to przyjemność służenia komuś wysoko postawionemu czy wreszcie wszystkie te postawy naraz. Skądinąd na peryferiach społeczności zaobserwować można załączki ładu wśród osobników chwilowo samotnych lub wśród grup na polu banitów, odmieńców, osobników z marginesu. Zdarza się nawet, że osobnik usunięty ze stada łączy się z innymi we wspólnej walce, której celem jest awans społeczny.

Jak się o tym jeszcze przekonamy, mamy tu do czynienia nie tylko z grupową hierarchią „klas”, lecz również z indywidualną „tabelą rang”, stanowiącą funkcję stosunku groźba-unikanie lub serwilizmu; wśród samiec owe rangi mają swe źródło w pozycji zajmowanej przez ich samców. Każda ranga czy status odpowiada pewnej roli, tj. sposobowi zachowania się, który nie jest trwale związany z danym osobnikiem, lecz zależny jest od przynależności do danej „klasy” oraz danej „rangi”. Jak powiada Crook, „można opisać społeczne zachowanie się naczelnego w terminach statusu wieku oraz płci, roli i przynależności do określonej grupy” (Crook, 1971, s. 39).

Wynikają stąd dwa wnioski zarazem sprzeczne i uzupełniające się. Pierwszy dotyczy nierówności społecznej, drugi społecznej ruchliwości.

Przed wszystkim w warunkach sztywnej hierarchii nierówność społeczna oznacza faktyczną nierówność życia; w górnej kaście osobniki posiadają ogromną swobodę poruszania się, ich możliwości spełniania pragnień i urzeczywistniania przyjemności ograniczone są przez znikomą ilość zakazów. Władza zapewnia wszystkie przewagi, dostarcza wszystkich swobód, a przede wszystkim pozwala na swobodny rozwój. Wśród osobników najniższych rangą podpo-

rządkowaniu towarzyszy przymus, frustracja, zakaz oraz inhibicja, a być może nawet „nerwice”. Tak więc nierówność społeczna jest również w pewnym sensie nierównością szczęścia. Jest ona o wiele słabsza w zdecentralizowanych społecznościach leśnych i o wiele bardziej dotkliwa, wiążąca, odczuwalna w zorganizowanych na modłę wojskową grupach stepowych.

Z drugiej strony nierówność ta łagodzona jest przez względną ruchliwość społeczną: młodzi dojrzewają, dojrzali starzeją się, tj. zostają pozbawieni władzy; jednakże wiek nie jest czynnikiem zapewniającym automatycznie awans; w procesach społecznego awansu i degradacji mamy do czynienia z różnorodnością rang i indywidualnych kolei życia.

Społeczności pawianów, rebusów, szympanсів ujawniają obecność hierarchii, kast, prawie klas, lecz występują tu również — i to w stopniu większym niż kiedykolwiek przypuszczano — różnorodność oraz odmienność. I odwrotnie, to, co niegdyś często uznawane było za załącznię społeczności — rodzina — nie jest tu szczególnie rozwinięte.

O ile więc w niektórych gatunkach grupy ukonstytuowane wokół jednego samca tworzą prymitywny zarys społeczności i rodziny zarazem, w grupach, w których skład wchodzi wielu samców, tworzenie się rodziny ulega zdławieniu na rzecz społecznej organizacji całości. Istnieją tu związki między matką i dzieckiem, między samcem i samicą, brak jednak rodziny jądrowej ojciec-matka-dziecko, brak relacji ojciec-dziecko. W szczególności wśród rebusów (przynajmniej zgodnie z obecnym stanem wiedzy) poza nielicznymi wyjątkami rola samca w żadnym razie nie wiąże się z funkcjami ojcowskimi. Brak tu „pierwotnej” postaci ojca, ale nie ma również stosunków płciowych między matką a potomstwem; obserwacje poczynione wśród rebusów z Kiusiu i w społecznościach szympanсів nie ujawniły istnienia stosunków kazirodczych między matką a synem. Trudno na ra-

zie powiedzieć, czy mamy tu do czynienia ze zjawiskiem powszechnym. Możemy jednak założyć, iż tam, gdzie matka nie zapomina, że jej dojrzały płciowo syn jest jej dzieckiem i gdzie osiagający dojrzałość syn nie zapomina, że jego matka jest jego matką, mamy do czynienia z uwewnętrznionym zahamowaniem. Jego naturę musimy oczywiście wyjaśnić; w każdym razie zdaje się ona być związana z występowaniem statusu, roli (syna, matki), które funkcjonują dłużej, niż trwa dzieciństwo. I odwrotnie — „obiektywnie” istnieje możliwość incestu ojciec-córka („obiektywnie”, lecz nie „społecznie”, ponieważ nie istnieje nic takiego jak stosunek ojcostwa). Ten rodzaj kazirodztwa występować musi aż do pojawienia się — w daleko zaawansowanym stadium uczłowieczenia — pojęcia ojca. Jak sądzą niektórzy (Ruffié, praca w druku), utrwalenie i upowszechnienie decydującej mutacji, która zmniejszyła liczbę chromosomów z 48 (człękoksztaltne) do 46 (człowiek) zakłada istnienie kazirodztwa ojcowie-córki.

Tak czy inaczej, wokół relacji matka-dzieci zaczynają powstawać więzi głębsze i trwalsze od występujących wśród ssaków i niższych naczelnych. Przedłużenie okresu dzieciństwa powoduje wykraczające poza dzieciństwo utrwalenie wzajemnych związków uczuciowych matki i potomstwa; co więcej, wśród szympanów, a być może i w innych gatunkach, powstają więzi osobiste między braćmi i siostrami. Wokół matki rozwija się zatem załazek protoro dziny, lecz nie rodziny trójczłonowej typu ojciec-matka-dzieci.

Wbrew temu, co przypuszczano, ukształtowanie się jądra rodziny ma z jednej strony charakter znacznie bardziej rudymen tar ny, z drugiej zaś rozwój indywidualności jest znacznie dalej posunięty. Wielka różnorodność statusu i ról społecznych pozwala na rozwój osobniczego zróżnicowania behavioru, wzajem zaś, rozwój indywidualności tak w sferze inteligencji, jak uczuć, pozwala na zróżnicowanie i

wzbogacenie stosunków społecznych. Podkreślić tu należy doniosłość relacji uczuciowych między poszczególnymi osobnikami. Tak więc iskanie, gładzenie, są to sposoby manifestowania uczucia, gesty te wykorzystywane są nadto w zachowaniach mających na celu uspokojenie czy chęć oddania przysługi („zaprzyjaźnijmy się”). Przyjaźnie nawiązują się między młodzikami, wśród „odepchniętych” czy odmieńców, między parami należącymi do najwyższej kasty. Nie tylko skryte antagonizmy między kastami, lecz i społeczne współistnienie rodzi antypatie, zażyłość, rywalizację; tak więc źródło konfliktów pozostaje nie tknięte, mimo iż same konflikty ulegają załagodzeniu przez związki uległości, zniewolenia, usłużności, nawet w rytuale iskania i gładzenia.

Tak oto zarysowują się linie przewodnie, sympatie lub antypatie, na różne sposoby zabarwiające stosunki między osobnikami. Źródłem pierwszych jest bez wątpienia zachowanie żywotnych sił uczuciowości dziecięcej przez podrostopka, a niekiedy osobnika dojrzałego, którymi to afektami przez powinowactwa z wyboru obdarza się nowych partnerów. Źródło drugich tkwi zapewne w — nader silnym i częstym u ssaków — repulsywnym współzawodnictwie u samców, w „zawiściach” między samicami, które unieruchomione na szczeblach hierarchii, nie są z nią w pełni zintegrowane.

Tak więc oba typy zachowań (przyciąganie matka-dziecko i repulsja samiec-samiec), związane genetycznie z reprodukcją biologiczną, ulegają rozpowszechnieniu i przekształceniu, jeden raczej w młodzieńczym okresie życia, drugi raczej w latach dojrzałych, i tworzą zespół składników złożonej osobowości i skomplikowanej społeczności, w której stosunki powstają i różnicują się zarówno w sferze reprodukcji biologicznej, jak i poza nią.

Spróbujmy teraz zrozumieć tę złożoną jedność społeczeństwa i osobowości u wyżej rozwiniętych naczelnych.<sup>10</sup>

Różnorodność osobników wzmaga różnorodność ról i statusów, umacniając społeczność przez to, że niejako domaga się istnienia przywódców, podwładnych, odmieńców i osobników marginesu. Rozrzut tej różnorodności nie jest przypadkowy (to powodowałoby dezorganizującą społeczność entropię), lecz włącza się w strukturę hierarchii i ról w sposób na poły losowy, co tworzy pewną samoorganizującą się elastyczność (porządek-nieład). Powiedzmy nawet, że w pewnym sensie różnorodność osobnicza współtworzy hierarchiczne zróżnicowanie statusów i rang, w które się włącza. W tym współdziałaniu społeczność dysponuje jednak utrwalonymi „wzorcami” (*patterns*) pozajednostkowymi, a mianowicie „klasą” oraz „rolą”, które pozostają niezienne, podczas gdy indywiduum z podrostka staje się osobnikiem dojrzałym, starzeje się i przechodzi z jednej klasy do innej, zmienia role, wznosi się, a potem zstępuje po szczeblach hierarchicznej tabeli rang. Mamy tu zatem do czynienia z „obiektywną” strukturą społeczną, niezależną od osobników, mimo iż nie mogłaby ona bez nich istnieć i mimo że różnorodność struktury ma swe źródło w różnorodności osobniczej. Struktura „odwzajemnia się” osobnikom, udzielając im pewnej niezależności, ponieważ nie tylko mogą się one poruszać wewnątrz hierarchii, lecz nie utożsamiają się też w pełni z własną rolą społeczną.

<sup>10</sup> Zauważmy, że złożoność przejawia się jako różnorodność i zmienność w samym determinizmie społecznym: nie wszystkich obowiązuje to samo prawo, ponieważ na szczycie hierarchii żyje się ponad prawem, któremu poddane są jej niższe szczeble, osobniki z marginesu żyją na granicy prawa, samotnicy zaś usuwają się lub zostają „wyjęci spod prawa”. Na mikrospołecznym poziomie przyciągania-odpychania nie funkcjonuje rygorystyczny determinizm, mimo iż całość podporządkowana jest ogólnemu determinizmowi.

Tak więc społeczność rozwiniętych antropoidów przez przymus oraz istnienie hierarchii rozciąga kontrolę nad jednostkami, nie uniformizuje ich jednak, pozwalając jednostkom na względny rozwój dzielących je różnic. W przypadku gdy hierarchia jest sztywna, a władza surowa, z przywileju tego korzystają jedynie ci, którzy zajmują jej górne szczeble lub nawet wyłącznie przywódca, który może zdławić indywidualność osobników wysoko usytuowanych.

Tak tedy społeczność i indywidualność występują jako dwie realności zarazem komplementarne i antagonistyczne. Społeczność gnębi jednostkę narzucając jej ramy i przymusy, a jednocześnie ofiarowuje jej struktury umożliwiające ekspresję tego, co osobnicze. Różnorodność społeczna żywi się zmiennością osobniczą, którą w innych warunkach przypadek rozproszyłby w przyrodzie — zmienność indywidualna z kolei wykorzystuje zmienność społeczną na rzecz własnego rozwoju. Tak więc już na poziomie rozwiniętych naczelnych nie można traktować społeczeństwa jako zwykłej ramy ani też indywiduum jako zuniformizowanej jednostki wkładanej do przegródki. Społeczność jest bowiem taką ramą, którą tworzą stosunki międzyosobnicze, i nie istnieje nic takiego jak pusta przegródka, dopóki nie pojawi się osobnik, który ma ją zająć. Inaczej mówiąc, a chodzi tu o sprawę zasadniczą: społeczeństwo i jednostka nie stanowią dwóch odrębnych rzeczywistości, co się wzajemnie dopasowują, lecz są dwójkładem, w którym jednostka i społeczeństwo przez konflikt, uzupełnienie oraz pasożytowanie na sobie są wzajemnie dla siebie konstytutywne.

Z punktu widzenia społeczeństwa wejście doń jednostki nie jest ściśle funkcjonalne, towarzyszy temu wiele „szumu”, nieładu, marnotrawstwa. Jeśli przyjrzymy się wysoce zindywidualizowanej społeczności szympanów, to zobaczymy, jak wiele czasu i poczynań jest tu dla społeczności „straconych”; podob-

nie w społeczeństwach ludzkich stwierdzić możemy niewiarygodne marnotrawstwo działań, słów, żartów itd. nie posiadających żadnej „użyteczności” społecznej. Lecz ta, przypominająca ruchy Browna, epifemalna działalność (ów „szum”) stanowi zarazem aspekt metabolicznego bogactwa dwójukładu, które wyraża się w natężeniu relacji afektywnych, w wielości drobnych indywidualnych przyjemności, rozkwitów, w mnogości drobiazgów. I odwrotnie, z punktu widzenia jednostki interweniujące bez przerwy różnego rodzaju ograniczenia społeczne jawią się jako „szum” zakłócający swobodny rozwój i ekspresję jednostki.

Istnieje więc we wzajemnej relacji obu członów dwójukładu wieloznaczność i „szum”. Ale z jednej strony poprzez te ruchy zbyt bezładne, a z drugiej poprzez te zbyt sztywne ograniczenia ustalają się interakcje stanowiące istotę społeczeństwa i istotę jednostki. Złożoność tkwi więc w tym połączeniu: jednostka-społeczeństwo, wraz z jego nieładem i niepewnością, w stałej ambiwalencji ich wzajemnego uzupełniania się, ich współzawodnictwa, a w przypadkach skrajnych — ich antagonizmu.

Widzimy wyraźnie, jak ujawnia się tu pewien aspekt złożoności, który rozwinię się w społeczeństwach ludzkich: stosunki między osobnikami, podobnie jak stosunek jednostki do grupy, sterowane są przez podwójną zasadę współpracy-solidarności z jednej oraz współzawodnictwa-antagonizmu z drugiej strony. Stosunek osobnika do osobnika — to solidarny, to znów konfliktowy — umacnia komplementarno-antagonistyczne *principium* organizacji społecznej i wśród człekokształtnych ugruntowuje się w sposób bardziej złożony niż u innych naczelnych. Notabene, dostrzegamy tu na płaszczyźnie socjologicznej ów fenomen, który tak frapował Hegla, podziwiającego fakt, iż jednostka przekonana, że trzodzi się dla osiągnięcia

celów osobistych, *de facto* poddana jest „chytrości rozumu”, sprawiającego iż obiektywnie trzodzi się ona na rzecz zbiorowości. Oczywiście u naczelnych sprzężenie to nie jest bardziej harmonijne niż u ludzi i cała kombinacja jest zawsze zbędkarcona, niepewna, waha się między egocentryzmem osobniczym a socjocentryzmem zespołowym. Trzeba dostrzec to, co zbyt piękny, lecz i zbyt prosty heglowski Rozum ukrywał: gra ego-socjocentryczna nie zawsze jest rozstrzygana na korzyść zbiorowości. Włączenie do hierarchii rang, statusów, do ogólnej solidarności owych agresji, impulsów i konfliktów jest zawsze względne i niecałkowite. Lecz ten zbędkarcony porządek, ta niepewność, ten ład czerpiący z nieładu siłę własnej organizacji, a zarazem nie mogący nigdy całkowicie zdławić i zredukować nieładu, jest właśnie znakiem, dowodem złożoności.

#### RELACJA ZŁOŻONA: GATUNEK-OSOBNIK-SPOŁECZNOŚĆ

Dwuznaczną relację jednostka-społeczeństwo należy włączyć do trójczłonowej relacji gatunek-osobnik-społeczność.<sup>11</sup> Społecznie rozwiniętym naczelnym właściwe są cechy dziedziczne związane z rozwojem mózgu, z licznymi predyspozycjami intelektualnymi, afektywnymi, komunikacyjnymi, z subtelną grą między tym, co wrodzone, a tym, co nabyte, z osłabieniem napastliwości wśród samców, i te właśnie różnorodne cechy pozwalają im na opisaną powyżej organizację społeczną i rozwój osobniczy.

Trzy podgrupy — dorosłe samce, samice, młodzież — stanowią biokasty, niemal bioklasy, których rozdział, komplementarność i opozycyjność mają swe źródło w różnicowaniu biologicznym. Jednak organizacja społeczna nie jest zwykłą kalką różnic płci i wieku; należałoby powiedzieć, że to *sensu stricto* biologiczne zróżnicowanie wieku oraz płci wykorzy-

<sup>11</sup> Autor operuje nieprzekładalną grą znaczeń opartą na homonimiczności francuskiego *ambigue* (przyp. tłum.).

stane zostaje dla i przez dyferencjację społeczną. Jak już mówiliśmy, życie społeczne dokonuje niejako ekstrakcji symboliki z podstawowych, istniejących uprzednio relacji biologicznych związanych z rozmnażaniem (pleć, związek matka-dziecko, wrogość między samcami), i symbolikę tę przenosi poza i ponad biologię rozwijając za jej pomocą własną organizację. Tak więc symbolika stosunków płciowych wykorzystana jest między samcami jako znak poddania i służalczości (ukazywanie pośladek); symbolika stosunku matka-dziecko wykorzystywana jest jako gest uspakajający, świadczący o przyjaznym nastawieniu (gładzenie, iskanie, pieszczoty, różnorakie sposoby dotykania). Co więcej, uczuciowa temperatura świata macierzyńsko-dziecięcego ma tendencję do rozszerzania się na okres młodzieńczy, a niekiedy nawet dalej; wzajemna niechęć płciowa samców przekształca się we współzawodnictwo, stanowiące jedną z podstaw hierarchii społecznej.

Występuje tu nadto skomplikowana gra między reprodukcją biologiczną i samopowielaniem się (tj. stałym samowytwarzaniem się) społeczeństwa. Są one wzajem od siebie uzależnione, nie można jednak uznać, by któreś z nich zajmowało pozycję hierarchicznie niższą. Tak tedy społeczność strzeże reprodukcji biologicznej gatunku, samoreprodukcja biologiczna podtrzymuje zaś trwanie społeczeństwa. Żadne z nich nie jest „funkcją” czy celem drugiego. Mamy zatem do czynienia z dwójukładem biospołecznym, a jeśli wprowadzimy tu dwójukład społeczność-jednostka, to z niejasnym trójukładem. Już u pojedynczego osobnika sprzężenie między prokreacją a rozkoszą płciową nie jest ścisłe, a ta ostatnia może się wyemancypować przybierając formę masturbacji. Z drugiej strony — powtórzmy to raz jeszcze — mleczne ciepło dzieciństwa jest łożyskiem sympatii, czułości oraz przyjaźni życia młodzieńczego, i nawet w niewielkim stopniu dojrzałego (a stanie się źródłem ludzkiej uczuciowości). Nie mamy więc do

czynienia ze sztywną kategoryzacją, z jasnym rozgraniczeniem tego, co biologiczne, tego, co społeczne, i tego, co jednostkowe, lecz z jednością i wielością, z przemieszaniem u samych źródeł i z rozróżnieniem w trakcie rozwoju. Między tymi trzema pojęciami nie dochodzi do integracji doskonałej, nie mamy tu do czynienia z jednoznacznością funkcjonalnością, lecz z komplementarnością, współzawodnictwem, a w przypadkach skrajnych z antagonizmem. Społeczność i jednostka służą gatunkowi, gatunek służy społeczeństwu i jednostce, lecz w sposób pogmatwany, włączając w to strefę niejasności, sprzeczności, nierozstrzygalności. I to właśnie owe niejasności, sprzeczności, tę nieoznaczoność ludzkość rozwinęła w stopniu nigdy przedtem nie spotykanym.

#### ZŁOŻONOŚĆ I «SPRZECZNOŚCI»

Społeczność rozwiniętych naczelnych stanowi udany produkt scalenia nader różnorodnych składników, a chodzi tu nie tylko o połączenie tego, co się uzupełnia, lecz o wykorzystanie i przewyciężenie w toku ciągłej autokreacji tego, co antagonistyczne.

Jeden z aspektów złożoności społecznej wyraża się w relacji współzawodnictwo-hierarchia między samcami, jak również między dojrzałymi a młodymi samicami. Dochodzi tu jednak do pewnego wyjąłowania: zbyt rozwinięte współzawodnictwo może tylko doprowadzić albo do sztywnej hierarchii, albo do fatalnego rozproszenia. Jak o tym będzie jeszcze mowa, społeczność człowiekowatych mogła pomnażać własną złożoność jedynie pod warunkiem jednoczesnego zredukowania współzawodnictwa i złagodzenia hierarchiczności wśród samców, tj. rozwoju współpracy i przyjaźni oraz ustanawiania w ten sposób afektywnych więzi międzyosobniczych łączących dorosłych i młodzież.

Wszelako już integracja społeczna naczelnych jest



złożona w tym sensie, że antagonizmy i nieład są nie tylko odpadami, których ubytek oczyszcza organizację, lecz są one także tej organizacji składnikiem konstytutywnym. Współpraca, komplementarność nie są pojęciami absolutnie (ontologicznie) przeciwstawnymi współzawodnictwu, konfliktom, antagonizmowi, lecz wspólnie tworzą dwa bieguny wahadłowe, dzięki którym powstaje organizacja społeczna. Na tę ambiwalencję zasad natrafiamy na wszystkich poziomach: stosunki międzysobnicze oscylują — jak to widzieliśmy — między rozgrywką (*matching*) a przystosowaniem (*fitting*) i dochodzi tu do sprzężenia, którego celem jest utrzymanie sztywności przedziałów i ruchliwości społecznej jednostek; między osobnikiem troszczącym się o własne korzyści a korzyścią zespołowej organizacji istnieje — jak już o tym wspominaliśmy — potencjalny antagonizm i jednocześnie potencjalna wzajemność. Lecz układ ten — i na to również zwracaliśmy uwagę — nie jest tak harmonijny, jak się to marzyło Hegłowi, ponieważ nie tylko prowadzi do niesłychanego marnotrawstwa, lecz również wymaga ogromnych ofiar i powoduje powstanie intensywnych frustracji wśród znajdujących się na najniższych szczeblach drabiny społecznej. Znaczący to, że zasada hierarchii ma dwa oblicza: oblicze integracji i oblicze wyzysku mały przez małą. Jak widzimy, korzenie problemu nierówności społecznej sięgają głęboko, co nie musi przesądzać o jego zasadniczej nierozwiązywalności.

W ramach społeczności relacje typu dominacja-współpraca, konflikt-solidarność są nader zmienne, zależnie od gatunku i warunków ekologicznych. Społeczności leśne są w zasadzie mniej scentralizowane i mniej zhierarchizowane, antagonizmy indywidualne i grupowe nie są zaś tak gwałtowne. W każdym razie działa tu skryty antagonizm między centralną grupą panującą a marginesową grupą podrostków i w niektórych przypadkach zostaje on roz-

wiązany już to przez wykluczenie odmieńca, już to przez upadek potentata.

Tak więc społeczność rozwiniętych naczelných poddana jest działaniu „sprzeczności”, których funkcje są zróżnicowane i które zarazem stanowią warunek nieodzowny organizacji tej społeczności oraz przeszkodę na drodze rozwoju tej organizacji.

W społeczności takiej zawsze czynna jest siła nieładu; nie chodzi tu przy tym o entropię osobniczą jedynie (starzenie się, śmierć), lecz o entropię ściśle społeczną, częściowo wynikającą z przypadków indywidualnych, które społeczność musi wchłonąć, częściowo z antagonizmów organizacyjnych, stanowiących skądinąd nieodzowny składnik złożoności. Powtórzmy raz jeszcze: nieład (przypadkowe zachowania, współzawodnictwo, konflikty) jest niejednoznaczny: z jednej strony stanowi on konstytutywny składnik porządku społecznego (jego zróżnicowania, dezuniformizacji, elastyczności, złożoności), z drugiej pozostaje nieładem, tj. groźbą dezintegracji. Stała groźba, jaką niesie z sobą nieład, jest tym, co ożywia społeczność, nadaje jej cechy ciągłej reorganizacji. Zasadniczo różny od porządku mechanicznego porządek „ożywiony” jest czymś, co odradza się nieustannie. I rzeczywiście — nieład stale albo ulega zniesieniu przez organizację, albo jest przez nią przechwytywany i przekształcany w swoje przeciwieństwo (hierarchia), albo wydalany na zewnątrz (dewiacja), lub wreszcie utrzymywany na peryferiach (grupy młodzieżowego marginesu). Bez przerwy znoszony, wydalany, odrzucany, przechwytywany, przekształcany odradza się nieustannie i z kolei nieustannie odradza się porządek społeczny. Oto w jaki sposób objawia się logika, sekret, tajemnica złożoności, głęboki sens pojęcia samoorganizacji: społeczeństwo nieustannie wytwarza samo siebie, ponieważ nieustannie samo siebie niszczy.

W toku tego procesu niezauważalnie pojawiają się drobne innowacje, które mogą ulec włączeniu do behavioru społecznego i które traktować możemy jako antecedensy zjawisk innowacji, integracji i przekazu kulturowego, właściwych społeczeństwom ludzkim. Stałe obserwacje rebusów z wyspy Kiusiu pozwoliły na wykrycie kilku takich innowacji. Grupa tych małych żyjących na skraju lasu żywiła się bulwami, które po wykopaniu z ziemi oczyszczała rękoma. Zdarzyło się przypadkiem, że jeden z podrostków należących do stada zbliżył się do brzegu, a trzymająca przezeń bulwa wpadła do morza. Młody rebus wy dostał ją z wody i stwierdził, że zanurzenie bulwy nie tylko świetnie zastępuje oczyszczanie jej rękoma, lecz nadto „przyprawia” pokarm. Rebus przyzwyczaiał się do maczania bulw w morzu, w czym naśladowały go inne małpy, ale tylko podrostki — nigdy zaś osobniki dorosłe; niemniej w następnym pokoleniu obyczaj objął całą grupę. Wówczas rebusy rozszerzyły swoje terytorium, włączając doń brzeg morski, a to pociągnęło za sobą wprowadzenie do ich menu mięczaków i skorupiaków. Tak oto dana społeczność wzbogaciła zalążek „kultury”, to jest nabytej, a nie wrodzonej wiedzy i nabytego sposobu postępowania. Innowacja wyszła od podrostka i szybko upowszechniła się wśród marginesowej grupy młodzieżowej. Wraz ze wzniesieniem się podrostków do klasy dorosłych przyswojona nowość stała się obyczajem, pociągając za sobą małą kaskadę innych drobnych innowacji, które z kolei również wchodziły w zwyczaj. To prawda, iż chodzi tu o zjawisko mikroskopijne i w życiu społecznym naczelných, nawet najbardziej rozwiniętych, modyfikacje tego typu są — w ramach danej niszy ekologicznej — minimalne. Można jednak dostrzec, iż istnienie grupy młodzieży ciekawej, bawiącej się i eksplorującej, a zarazem znajdującej się na marginesie i odmiennej,

stanowi — dla całej społeczności — otwartą granicę, przez którą wkroczyć mogą elementy przemiany. Źródłem zmiany jest tu zdarzenie przypadkowe; jeśli osobnik pochwyci jego znaczenie praktyczne i przyjemnościowe, zdarzenie przekształca się w innowację, a ta z wolna staje się obyczajem. Warunkiem umożliwiającym pojawienie się innowacji są dewiacyjne i przypadkowo występujące zachowania podrostków, tj. fakty stanowiące — z punktu widzenia integracji społecznej — „szum” czy też nieład. Możemy tu uchwycić „żywca” przekształcenie się „szumu” w informację, włączenie do złożonego porządku społecznego nowego składnika, będącego owocem przypadkowego zachowania się. To świat ewolucji socjo-kulturowej.

## PRZESŁANIE OD SZYMPANSA

Ze wszystkich żyjących naczelných szympanów jest pod każdym względem najbliższy człowiekowi. Książka J. Van Lawick-Goodall (1971) stanowi doniesienie osiągnięcia w dziedzinie zachowania się szympanów na wolności. Szympan jest wszystkożerny, a o przypadku do przypadku mięsożerny. Niekiedy szympany polują i wówczas można zaobserwować występowanie współpracy między osobnikami, które stosują wobec świni afrykańskiej strategię okrążenia i odwrócenia uwagi. Czasami szympan posługuje się kijem, którym wymachuje, mając do czynienia z przeciwnikiem należącym do innego gatunku. Zdarza się, że szympan sporządza narzędzie, tj. że — jak w przypadku trzciny, którą wsadza do termity, by wsysać termity — modyfikuje przedmiot naturalny. Okazjonalnie kroczy lub biega na dolnych kończynach. Jak więc trafnie zauważa Moscovi, szympan przejawia — sporadycznie, czasami — cechy, które dotychczas uznawane były za specyficzne dla gatunku ludzkiego

(a to dlatego, że występują zawsze i zajmują centralną pozycję): polowanie, technikę, dwunożność.

U szympansa związki dziecka z matką trwają wyjątkowo długo: 4 lata. Dojrzałość płciowa pojawia się względnie późno, w wieku 7—8 lat. Wydaje się, że uczucia takie, jak przywiązanie, czułość, przyjaźń, są wyjątkowo silnie rozwinięte. Syn żywi szczególne przywiązanie do matki bardzo długo, niewykluczone, że do jej śmierci; wychowani razem brat i siostra zachowują przyjaźń przez całe życie. W sferę młodzieńczych przyjaźni szympanś wnosi objawy czułości: obejmowanie się, protopocałunki (*lipsmacking*). Ręka, podobnie jak u człowieka (o czym zbyt często się zapomina), jest narzędziem komunikacji uczuciowej: pieszczoty, uściski dłoni; niekiedy można nawet zaobserwować dwóch przyjaciół podrostków, którzy obejmując się idą na przechadzkę.

Szympanś jest nie tylko czuły, lecz w ogóle głęboko emocjonalny, co go również zbliża do człowieka: bywa wzruszony, niespokojny, rozbawiony; łatwo wchodzi w kontakt z otoczeniem; pojawiają się u niego przeblęski „karnawału” (Reynolds), wybijanie rytmu, taniec.

Rozwój emocjonalny idzie w parze (i naszym zdaniem związany jest) z rozwojem inteligencji. Dawno już zauważono, że szympanś obdarzony jest zdolnością adaptacji do nader różnych warunków życiowych, co przejawia się w pomysłowości, której licznych dostarcza dowodów. W laboratoriach przeprowadzono słynne doświadczenia, w których toku szympanśy rozwiązywały takie zadania, jak np. uchwylenie banana, z pozoru nieosiągalnego. Dopiero jednak pod koniec lat sześćdziesiątych dwa typy doświadczeń — Premacka (1971) z szympanśicą Sarą i Gardnerów (1969, 1971) z szympanśicą Washoe — ujawniły obecność zdolności niezauważalnych dla badaczy i nie przejawiających się w naturalnych warunkach społecznej egzystencji szympanśów. Do tego czasu wszystkie próby zmierzające do nauczenia

młodych szympanśów języka ludzkiego spełzały na niczym wobec czego uznano, iż szympanśowi brak mózgowych dyspozycji mowy. Gardnerowie nauczyli Washoe rudymentów języka gestów wziętego z języka głuchoniemych. Premack wyuczył Sarę języka znaków wyrysowanych na żetonach. W wieku lat 5 Washoe władała 550 symbolami (w tym: „chodźmy”, „słodkie”, „brudne”, „otworzyć”, „bawmy się w chowanego”), których używała budując zdania wg pewnej elementarnej składni. Sara mogła się porozumiewać z Premackiem układając zdania ze znaków. Jak się tedy wydaje, to, czego brak szympanśowi, to nie dyspozycje mózgowie, lecz zdolność głosu oraz bodźce społeczne, które skłoniłyby go do rozbudowania systemu porozumiewania się bogatszego niż ten zaspokajający życiowe potrzeby leśnego hippiesa. Ważniejsze jednak niż sama możliwość posługiwania się w sposób elementarny językiem niefonetycznym i, oczywiście, niealfabetycznym zdaje się to, że — właśnie dzięki użyciu tego języka — młody szympanś wykazuje dwie cechy, które zdecydowanie przypisywano jedynie ludzkiej inteligencji i kulturze: świadomość własnej tożsamości oraz umiejętność rachowania. Sprawę pierwszą obserwować możemy na filmie nakręconym przez Gardnera. Washoe lubiła bawić się lustrem; pewnego dnia jedna z asystentek Gardnera posługując się gestami i wskazując na odbicie w lustrze zapytała szympanśicę: „Kto to”? Washoe odpowiedziała: „Ja” (palec wskazujący przyłożony do piersi), „Washoe” (pieszczotliwe dotknięcie ucha oznaczające „Washoe”).

W pomysłowy sposób potwierdził to doświadczalnie Gallup (1970). Pozwalał szympanśom przeglądać się w lustrze, następnie usypiał je i golił im policzki. Po obudzeniu, gdy tylko zwierzętom podsuwano lustro każde z nich dotykało rękoma policzków.

Można by podejrzewać, iż wzięte oddzielnie, każde z tych doświadczeń to przypadek wyselekcjonowany przez badaczy gwałtownie szukających po-

twierdzenia swoich tez, lub że mamy tu do czynienia z naśladowaniem zachowań zasugerowanym przez eksperymentatora. Jednak zbieżność wyników tych doświadczeń pozwalała nam postawić znak zapytania nad dogmatem, zgodnie z którym jedynie człowiekowi właściwa jest nie tylko świadomość własnej tożsamości, lecz poczucie związku między subiektywnym *ego* a obiektywnym obrazem własnej osoby.

Co więcej, do swego dialogu z szympansię za pomocą znaków Premack wprowadził symbole takie, jak „tożsamość”, „równoważność”, „różnica”, „plus”, „minus”, „afirmacja”, „negacja”, „możliwe”, „nie-możliwe” i obserwował, jak Sara dokonuje operacji logicznych na problemach wynikających z kontaktu z przedmiotami empirycznymi, przejawiając tym samym zarówno wiedzę, jak i umiejętność myślenia. Otóż „ja” Washoe i „myślę” Sary tworzą, gdy je połączyć, niezwykle małpie *cogito*, „ja myślę”. To prawda, że samoistnie małpa nie byłaby w stanie dokonać owego *cogito*, że potrzebna jej była w tym celu opiekuńcza pomoc człowieka. Z niej jednak korzystając przesyła nam przekaz drzemający w niej przed otrzymaniem pomocy: „Mogę myśleć.”.

#### 4. SZCZELINA I ZŁĄCZE

Rozpatrywanie najwyżej zorganizowanej społeczności naczelnych jako modelu najbardziej archaicznych społeczeństw ludzkich byłoby bezcelowe i bez trudu podjąć by tu można znane argumenty, że naczelnym brak techniki, języka, kultury, że nie znają pojęcia ojcostwa. Wolno jednak upatrywać w organizacyjnej złożoności społeczeństw pawianów, rebusów i szympanсів fundamentalne cechy rozwiniętej społeczności naczelnych, której ewolucja doprowadziła do archaicznego społeczeństwa *homo sapiens*. W szczególności mamy tu na myśli: skomplikowany charakter integracji społecznej; opisaną przez nas triadę organizacyjną samce—samice—młodzież; zwartą solidarność grupy na zewnątrz; hierarchię i nierówność wewnątrz; stosowalność do takiej społeczności pojęć „ranga”, „status”, „rola”. Jak powiada Crook: „Nie stanowiąc nawet odległej analogii do życia ludzkiego, podział społeczny w stadach pawianów i rebusów, pojawienie się więzi pokrewieństwa, istnienie współpracy i czegoś takiego jak «rola», jako życiowo doniosłych składników organizacji społecznej, ruchliwość społeczna samców, mogą stanowić homologie bliskie archaicznym systemom protoczłowiekowatych” (Crook, 1971, s. 44). Stąd doniosły i wyraźnie wypowiedziany przez Moscovicię wniosek: „Przywykliśmy do myśli, że nasza fizjologia i nasza anatomia «pochodzą» od naczelnych, powinniśmy pogo-

dzie się z myślą, że to samo dotyczy naszego ciała społecznego" (Moscovici, 1972, s. 221).

Jeśli przyjrzymy się teraz indywidualności szympansa, to stanie się jasne, że nasze wspólne pochodzenie ujawnia się nie tylko w anatomii i fizjologii, lecz również w afektywności oraz inteligencji, a zapewne i we wzajemnych, wzbogacających obie strony związkach inteligencji i afektywności. Jak już wspominaliśmy, szympanś niekiedy bywa wytwórcą, niekiedy myśliwym, niekiedy dwunożnym. Dodajmy, że jako dwunożny jest dwuręczny: ręki używa ujmując kij, onanizując się, pieszcząc, ściskając dłoń drugiego osobnika. Co więcej, jak to wykazali Premack i Gardner, jest on wirtualnie zdolny do opanowania elementarnego języka, do operowania logiką i semantyką. Zdolności jego są równie mało wykorzystywane, jak mało wykorzystywane są przez ludzi nieograniczone możliwości mózgu *sapiens*.<sup>12</sup>

Tak więc jasne jest, że wyższe człekokształtne nie są tak oddalone od człowieka, jak sądzono. Co więcej, w tym samym okresie, w którym prymatologia przybliżyła człekokształtne do człowieka, prehistoria ostatnich lat dziesięciu zbliżyła człowieka do człekokształtnych.

Od odkrycia dokonanego 13 lipca 1959 przez Louisa i Mary Leakeyów w Oldoway, aż do odkrycia dokonanego przez ich syna Ryszarda 27 sierpnia 1972 r. nad Jeziorem Rudolfa, 5 milionów lat prehistorii zaludnionych zostało przez istoty dwunożne, z któ-

<sup>12</sup> Tu po raz pierwszy pojawia się pewna osobliwość terminologiczna, którą po namyśle zdecydowałem się zachować. Autor nader często używa słowa *sapiens* i fakt, iż nie posługuje się pełnym *homo sapiens*, jest wyraźnie nacechowany stylistycznie, a niekiedy znaczeniowo. We francuskim, który nie zna przypadków, sprawa jest prosta. Inaczej rzecz się ma z polskim. Mając do wyboru trzy ewentualności: używać z zachowaniem kursywy *rozumny*, *rozumnego*, *rozumnemu* etc.; odmieniać *sapiensa*, *sapiensowi* etc.; zachować nieodmiennie *sapiens* — wybrałem tę ostatnią jako zło możliwie najmniejsze (przyj. tłum.).

rych najmniej rozwinięte posiadają mieszane cechy człekokształtnych i człowiekowatych (*Australopithecus robustus*), najbardziej zaś rozwinięte różnią się od *homo sapiens* głównie wielkością mózgu (Man 1470). Między tymi dwoma biegunami znajdują się małe delikatne istoty, ludzie, z uwagi na kształt nóg; niedorostki, z uwagi na wysokość (120 cm) i wagę (20 do 25 kg); quasi-szympanasy, z uwagi na pojemność czaszki (600 cm<sup>3</sup>), ale już *faber*, budujące schronienia, używające kamieni, polujące. Wokół tego absurdum anatomicznego rozgorzała batalia między prehistorykami. Czy te dwunożne to po prostu samice australopiteka *robustus*, którego miałby w takim przypadku cechować bimorfizm płciowy? Czy może mamy do czynienia ze szczególnym typem australopiteka, *Australopithecus gracilis*? Czy australopiteka posługującego się narzędziami należy — jak to czyni Leroi-Gourhan — nazywać australoantropem? Czy też przeciwnie, należy uznać typ delikatny (czaszka 600 cm<sup>3</sup>) za przedstawiciela gatunku człowiekowatych, *homo habilis*, należącego do innej linii niż australopiteki (notabene odkryto szczątki tych ostatnich wskazujące na istnienie dużej liczby odmian)? Jakkolwiek by było, dziś najprawdopodobniejsze jest, że palmę bezpośredniego najstarszego znanego przodka *homo* przyznać można Manowi 1470; prawdopodobnie linia człowiekowatych oddzieliła się od człekokształtnych bardzo dawno (Man 1470 liczy sobie 2 600 000 lat). Godny uwagi jest jednak już sam fakt, że na macierzystej ziemi afrykańskiej mogły współistnieć w ciągu być może dwóch do trzech milionów lat dwa lub trzy odrębne gatunki, z których jeden bardzo jest bliski człekokształtnym; najbardziej zaś rozwinięty jest z uwagi na pojemność czaszki (Man 1470, 800 cm<sup>3</sup>), bardzo daleki do *homo sapiens*, które jednak — hominizujące się człekokształtne czy początkujące człowiekowate — prowadzą podobny tryb życia na sawannie, produkują broń, narzędzia, wznoszą schronienia,

posiadają więc wyraźnie podobną organizację społeczną. Mamy zatem do czynienia z istotami, które nie będąc przodkami człowieka osiągnęły techniczny i społeczny poziom człowiekowatych oraz z przodkiem człowieka, dla którego punktem wyjścia jest techniczny i społeczny poziom osiągnięty przez jeden lub więcej gatunków naczelnych.

Ustalenie relacji zachodzących między rewelacyjnymi odkryciami w Oldoway i nad Jeziorem Rudolfa a odkryciami dotyczącymi życia społecznego i psychiki naczelnych pozwalają na wykrycie związków łączących, z jednej strony, antropoida z człowiekowatymi, z drugiej zaś, człowiekowate z człowiekiem.

Otwarcie ciągu hominizacyjnego likwiduje zarazem przegrodę oddzielającą człowieka od naczelnych.<sup>13</sup> Proces ucłowieczenia, rozpoczynając się od nieznanego X, przechodzi przez stadium Man 1470 (objętość mózgu 800 cm<sup>3</sup>) i dociera do *homo sapiens* (objętość mózgu 1500 cm<sup>3</sup>), który stanowi nie początek, lecz zakończenie hominizacji.

Jak to jeszcze zobaczymy, jest wysoce prawdopodobne, że nie tylko używanie narzędzi, lecz polowanie, język, kultura pojawiły się w toku ucłowieczenia, zanim powstał ściśle ludzki gatunek *sapiens*. Inaczej mówiąc, ucłowieczenie jest skomplikowanym procesem rozwojowym pogrążonym w historii naturalnej, z której wyłania się kultura.

Stąd empiryczna więź między naczelnym a człowiekiem nie tylko rzuca światło na kolosalną przepaść trwającą 10 do 5 milionów lat, lecz i nieprzenikalne ciemności poznawcze, otchłań antropologizmu, o której nie myślano i która nie daje się po-

<sup>13</sup> Jest to łańcuch, w którym australopitek i oraz *homo habilis* stanowią odgałęzienie genetycznie bezpłodne, lecz socjologicznie znaczące.

myśleć, otchłań, gdzie nie ma ani człowieka, ani zwierzęcia, ani kultury, ani natury.

To tam dojrzeć można ludzkie zwierzę, przyrodniczą społeczność, związane z ewolucją biologiczną kształtowanie się kultury. To tam pojęcia: „życie”, „zwierzę”, „człowiek”, „kultura”, przestają być ścisłe i wystarczające.

To tam rozlatują się dwie epistemologicznie bliskie sobie dziedziny — biologizm i antropologizm. Albowiem to tam ani życie, ani człowiek nie mogą być traktowane jako byty substancjonalne, klarowne, przeciwstawne sobie, czy nawet (zakładając, że byłoby to postępowanie) kojarzące się.

Koncepcja człowieka izolowanego ugodzona została śmiertelnie. Torpeda wystrzelona z Oldoway wybiła szczelinę poniżej linii zanurzenia antropologizmu. Nie prowadzi to do uznania, iż człowiek jest „morderczą małpą” (Ardrey, 1963) lub „nagą małpą” (Desmond Morris, 1970); człowieczeństwo nie zostaje umieszczone w ramach biologizmu; nie powoduje to zamiany jednej zamkniętej koncepcji na inną równie zamkniętą.

Rozlatuje się również na wpół już rozbita koncepcja życia zamkniętego. Nie tylko człowieka nie można sprowadzić do biologii, lecz i sama biologia nie daje się zredukować do biologizmu.

Naszym zdaniem to podwójne przerwanie (kręgu biologizmu i kręgu antropologizmu) i podwójne otwarcie (koncepcji życia i koncepcji człowieka) mają kapitalne znaczenie. Otwarcie idei człowieka w stronę życia jest nie tylko niezbędne dla nauki o człowieku, lecz również dla rozwoju nauki o życiu; otwarcie pojęcia życie stanowi warunek otwarcia i rozwoju nauki o człowieku. Niewystarczalność obu musiała odwołać się do takiego teoretycznego punktu widzenia, który byłby w stanie zarazem połączyć je i odróżnić, tj. takiego, który stymulowałby rozwój teorii samoorganizacji oraz logiki złożoności.

Tak tedy problem pochodzenia człowieka i kultu-

ry nie ogranicza się do niewiedzy, którą należy zlikwidować, do ciekawości, którą wypada zaspokoić. Jest to problem zasadniczy, wielostronny, o ogromnej doniosłości teoretycznej; węzeł gordyjski będący epistemologicznym zwornikiem natury-kultury, człowieka-zwierzęcia. Punkt, w którym należy szukać podstaw antropologii.

CZEŚĆ DRUGA

UCZŁOWIECZENIE  
(ANTROPO-SOCJO-GENEZA)

*Könige der Endlichkeit, erwacht!*  
Hölderlin

## 1. ZWIERZYNA ŁOWNA, KTÓRA UMIE POŁOWAĆ

Tam gdzie dawniej widziano wyraźną różnicę między wielkomózgim człowiekiem i małogłowym naczelnym, pojawiły się nie tylko małe człowiekowate o niewielkiej głowie (800 cm<sup>3</sup>), lecz również niepojęta istota, którą w równym stopniu wahamy się uznać za małpę (australopitek), co za człowieka (australopitrop) i która nie jest ani ostatnią małpą, ani pierwszym człowiekiem.

Tam gdzie widziano przerwę, pustkę, rozziw między naczelnym a człowiekiem, pojawiła się urodzajna dolina hominizacji. Tam gdzie widziano *homo sapiens* separującego się jednym majestatycznym krokiem od natury i wytwarzającego za pomocą swej pięknej inteligencji technikę, język, społeczeństwo, kulturę — widzimy obecnie coś odwrotnego: naturę, społeczeństwo, inteligencję, technikę, język i kulturę współtworzące — w procesie trwającym kilka milionów lat — *homo sapiens*. Dowód tożsamości człowieka robi się pogmatwany. *Faber? Socius?* Takimi są już: australopitrop o pojemności czaszki 600 cm<sup>3</sup> i Man 1470 o czaszce objętości 800 cm<sup>3</sup>. Czy człowiekowi pozostaje jedynie język i kultura? Jak zobaczymy, język i kultura winny chronologicznie poprzedzać sapientyzację i logicznie warunkować ostateczną ewolucję biologiczną, która zakończyła się mózgiem o objętości 1500 cm<sup>3</sup>. W takim razie w dowodzie tożsamości człowieka pozostaje jedynie data



urodzenia. Jak powiada Geertz, „ludzie mają datę narodzin — człowiek jej nie posiada” (Geertz, 1966). Znaczy to, że *de facto* ludzkość rodziła się wielokrotnie, przed *sapiens*, wraz z *sapiens*, po *sapiens*, co być może obiecuje nowe narodziny, które nastąpią po nas.

#### MORFOGENEZA WIELOWYMIAROWA

Skutkiem założenia, że człowiek nie daje się wyjaśnić wyłącznie na podstawie mózgu *sapiens*, lecz że ten ostatni stanowi zakończenie skomplikowanego i długiego procesu ucłowieczenia, rodzi się pokusa, by wrócić do podstaw, tj. do nóg naczelnego, który zszedł z drzewa, by zacząć chodzić po ziemi.

Człowiekowate różnią się od szympanów przede wszystkim nie wagą mózgu i prawdopodobnie nie zdolnościami intelektualnymi, lecz poruszaniem się na dwóch nogach i pozycją pionową. Od tej chwili ucłowieczanie — jak to z całą mocą podkreśla Le-roi-Gourhan (1964) — twardo stanęło na nogach i nigdy już nie poruszało się inaczej. Pozycja wyprostowana jest decydującym czynnikiem, który uwolnił rękę od wszystkich serwitutów związanych z poruszaniem się. Nie zapominajmy o takim drobiazgu jak przeciwstawienie kciuka<sup>1</sup>, co wzmacnia siłę i precyzję uchwytu, czyni z ręki narzędzie o wielorakim zastosowaniu. Dwunożność stwarza zarazem możliwość ewolucji wiodącej ku *sapiens*: pozycja wyprostowana uwalnia rękę, ręka oswabadza zuchwę, pozycja pionowa i oswobodzenie zuchwy oswabadza mózgową czaszkę z ciążących jej mechanicznych ograniczeń, może się zatem rozwijać na rzecz bardziej obfitego „lokatora”.

Schemat ten jednak (anatomiczna zmiana postawy → rozwój technologiczny → oswobodzenie mózgo-

<sup>1</sup> Autor używa gry słów: *coup de pouce* — *l'opposition de pouce* (przyp. tłum.).

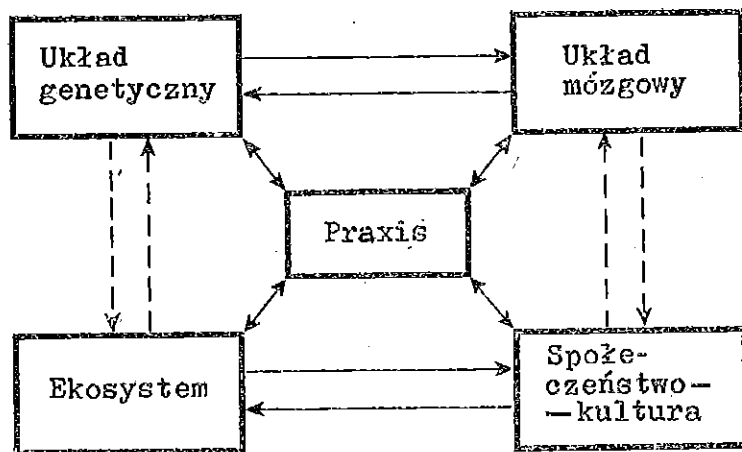
czaszki) nie jest ani przyczynowy, ani linearny. Może on się pojawić jedynie jako rezultat interakcji czynników różnego rodzaju.

I rzeczywiście schemat ten zakłada występowanie mutacji genetycznych, których dziełem są zmiany anatomiczne, wzrost objętości mózgu; zakłada nadto, iż odpowiednie środowisko naturalne — sawanna, a nie las — „wybiera” dwunożność. Nowy sposób egzystencji, czyniący z tego zwierzęcia zarazem łup i rabusia, przez dialektykę stopa — ręka — mózg wpływa na rozwój zdolności cerebralnych dotychczas nie wykorzystywanych w sposób systematyczny przez szympana, zaprawia do posługiwania się bronią defensywną i ofensywną, jak również do budowy schronień, uruchamia więc rozwój techniki w ramach nowej *praxis*. Zakłada wreszcie wzrost organizacji życia społecznego — to ostatnie rozwija nowy rodzaj egzystencji, nową *praxis*, aktualizuje możliwości mózgu.

Tak oto rozliczne wzajemne zależności, interakcje, interferencje czynników genetycznych, ekologicznych, *praxis* (polowanie), mózgowych, społecznych, a następnie kulturowych, pozwalają zrozumieć wielowymiarowy proces ucłowieczenia wiodący ostatecznie do pojawienia się *homo sapiens*.

Już to dowodzi, że ucłowieczenie nie może być rozumiane wyłącznie jako ewolucja biologiczna ani jedynie jako ewolucja duchowa, ani też tylko jako ewolucja społeczno-kulturowa, lecz jako skomplikowany i wieloaspektowy skutek interferencji genetycznych, ekologicznych, mózgowych, społecznych i kulturowych.

Zjawisko o tak złożonym charakterze początkowo zbija z pantałyku i rodzi pokusę, by zacząć szukać jakiejś nici przewodniej. Lecz poszukiwania takie nie powinny prowadzić do redukcji, mimo iż w ciągu ostatnich lat kilkunastu zbudowano niemało wspólnych hipotez mających wyjaśnić proces ucłowieczenia (a hipotezy te nie tylko skłoniły nas do re-



fleksji, lecz w znacznej mierze dostarczyły jej materiału); każda z nich w pewnym momencie wykazuje tendencję redukcji całości procesu do uprzywilejowanego wymiaru. Nie przyznajemy tu uprzywilejowanej pozycji aspektowi anatomicznemu, który cały proces ucłowieczenia ustawia li tylko na nogach; nie preferujemy aspektu psychicznego, ustawiającego proces ucłowieczenia li tylko na głowie; nie preferujemy aspektu genetycznego, każącego człowiekowatym przeskakiwać z mutacji na mutację; nie preferujemy aspektu ekologicznego, według którego sawanna sprzyja człowiekowatym, zaś człowiekowate sawannie; nie przyznajemy uprzywilejowanej pozycji aspektowi socjologicznemu, który uruchamia li tylko dynamikę społeczną; nie czynimy tego, mimo iż Moscovici w szerokim zakresie zastąpił klasyczną biogenezę człowieka jego socjogenezą. Wszystkie te aspekty są doniosłe, lecz w kontekście całego procesu są one doniosłe wzajemnie względem siebie. Nie znaczy to, że chcielibyśmy je rozproszyć w lesie przypadkowych zetknięć, wzajemnych relacji, innowacji, albowiem, jak się o tym przekonamy, cerebralizacja stanowi zwornik wszystkich cech organizacyjnych tych aspektów procesu ucłowieczenia.

Powtórzmy raz jeszcze: nie znaczy to bynajmniej, że chcielibyśmy sprowadzić ucłowieczenie do rozwoju mózgu; znaczy to, iż łączymy rozwój mózgu z rozwojem wszystkich innych cech, tych, które on pociąga za sobą, lecz również tych, które go pobudzają. Podkreślamy: mózg nie jest tu traktowany jako „organ”, lecz jako epicentrum tego, co stanowi naszym zdaniem istotę ucłowieczenia: wieloaspektowego procesu narastania złożoności, działającego na zasadzie samotworzenia się lub samoorganizacji.

Nie mamy tu do czynienia z niczym w rodzaju *deus ex machina*: wręcz przeciwnie, nie tylko sam przebieg procesu, lecz przede wszystkim jego ewolucja zakłada interwencję zdarzeń losowych, przypadków, interakcji. Ta zasada przewodnia, której wyższość polega na tym, iż poszukuje zrozumiałości nie narzucając *a priori* racjonalności czy celowości, pozwala nam analizować ucłowieczenie jako historię rzeczywistą, a nie jako mistyczną siłę, przymuszającą człowieka do rozwoju zgodnie z jakąś zasadą ortogenetyczną (Washburn, 1963). Nie należy tedy ani na chwilę zapominać, że ucłowieczenie to gra wzajemnych oddziaływań, zakładająca występowanie zdarzeń przypadkowych, eliminacji, selekcji, integracji, wędrówek, niewypałów, sukcesów, katastrof, innowacji, dezorganizacji i reorganizacji.

Hominizacja to nie tylko to, co się pojawia, lecz również to, co znika, to wytrzebiecie gatunków niegdyś zwycięskich: australopitka, *homo habilis*, Man 1470, *homo erectus*, *homo neanderthalensis* — każdy z nich mógł być zwierzną łowną pożeraną przez swego następcę. Nie mamy tu do czynienia z jednym gatunkiem, który ewoluuje od pierwszych człowiekowatych do *homo sapiens*; to arcydługi ciąg czasowy, w którym środowisko naturalne ulega powolnym przemianom, w którym osobniki i grupy społeczne mnożą się w sposób niezmienny, to sporadyczne przeskoki od gatunku do gatunku, od spo-

łeczności do społeczności, od osobnika do osobnika, to jakiś Adam, mutant, od którego wywodzi się nowa linia, lub jakiś nieznaną Prometeusz wnoszący nową technikę, lub jakaś kolonia, która zerwawszy więzy z „macierzą” staje się wzorem, próbując odtworzyć zarzucony model. Raz po raz w oddali pojawiają się zróżnicowania, rozłamy; wiele z nich kończy się fiaskiem, niektóre narzucają swój wzór, rozpowszechniają się; banici, którym się powiodło, przekształcają w banitów tych, co ich uprzednio wygnali.

#### STĘPOWY MUTANT I LEŚNY BUNTOWNIK<sup>2</sup>

Najdrobniejsze zakłócenia ruchu zegara ziemskiego wokół Słońca pociągają za sobą rewolucje w świecie istot żywych. Ekosystemy ulegają przekształceniu. Gatunki wymierają, inne emigrują, pojawiają się i rozwijają nowe. Pod koniec trzeciorzędu susza sprawiła, iż granica lasów cofnęła się, a powiększyły się obszary stepowe. Pierwszymi człowiekowatymi, których szczątki odkrywamy w regionach objętych suszą, są afrykańskie naczelnice, które porzucone zostały przez drzewa i które porzuciły drzewa i osiedliły się na sawannie.

Początki losów ucłowieczenia musiały się wiązać między lasem a sawanną, tam gdzie nacisk ekologiczny wzmagał wysychanie terenu, gdzie nacisk demograficzny w gęstwinie coraz bardziej zężającego się lasu spychał nadmiar populacyjny na skraj obszaru zadrzewionego, tam gdzie napięcie społeczne między dojrzałymi osobnikami a młodzieżą, a także odkrywca ciekawość podrostków skłaniały, tyleż za sprawą przymusu, co dzięki atrakcyjności, małe grupy zrywające więzy z klanem do podejmowania prób przeżycia na terenach trawiastych.

<sup>2</sup> Autor posługuje się grą słów *mutin* i *mutant* (przyp. tłum.).

Tak oto nacisk ekologiczny i demograficzny, strukturalne sprzeczności właściwe skomplikowanej społeczności człekokształtnych wespół sprzyjały ostatecznemu wygnaniu jakiejś grupy mutantów, którym dwunożność pozwoliła przewyciężyć zasadnicze trudności egzystencji stepowej w sposób — w porównaniu z pawianami (zob. s. 95) — wysoce oryginalny. Tak więc ucłowieczenie poprzedzały: klęska demograficzna, odchylenie genetyczne, rozłam społeczny, a oznaczało to również — modyfikację samoodtworzenia układu ekologicznego (las—sawanna), modyfikację samoodtworzenia genetycznego naczelnicy (mutacja), modyfikację przebiegu samoodtworzenia społecznego, tj. oderwanie się grupy młodzieżowej, która utworzyła własną kolonię poza obszarem plemienia. Wygląda więc na to, że inicjatorami rewolucji człowiekowatych były osobniki nienormalne, wyrzutki, *heimatlos*, awanturnicy, rebelianci. Stepowy mutant zakładał istnienie leśnego buntownika. Jednak ten ostatni, by móc znaleźć owo rewolucjonizujące rozwiązanie, musiał się przekształcić w stepowego mutantą.

Postępująca zamiana opiekuńczego i żywicielskiego lasu na agresywną i okrutną sawannę stymulowała i kierowała<sup>3</sup> procesem ucłowieczenia. Sawanna, jej wymogi i zagrożenia, stworzyła warunki „pełnego zatrudnienia” dla dwunożnych, dwuręcznych i mózgowych możliwości buntownika-mutantą. I rzeczywiście, nowy ekosystem narzucał własne ograniczenia, ukierunkowania, zagrożenia, stymulujące rozwój wszystkich tych zdolności, które posiadali już leśni przodkowie, krewni szympansa, obdarzeni sprawnym mózgiem, wyostrzonym wzrokiem, wszytkożernym apetytem i którzy potrafili użyć gałęzi jako pałki, kamienia jako pocisku i wiedzieli, jak wspólnie polować na małe ssaki. Zniknięcie drzewostanu wysta-

<sup>3</sup> Autor posługuje się tu grą słów: *atguillonne* i *atguille* (przyp. tłum.).

wiało na niebezpieczeństwa właściwą sawannie istotę, której członek i podbrzusze wydane są na pastwę kłów oraz pazurów drapieżnika; poszukiwanie żywności — a nie było jej wiele i potrafiła umykać — stawało się niebezpieczne i, co więcej, trudne; czujność, uwaga, spryt stawały się czymś życiowo nieodzownym; trzeba było odbierać najłżejsze poruszenia jako sygnały, najdrobniejsze ślady jako wskazówki, trzeba było być zawsze gotowym, indywidualnie i zbiorowo, do obrony, polowania, ataku.

To w takich okolicznościach po sawannie rozprzyszyły się małe grupy pochodzące najpewniej z jednego pnia, które w ciągu setek tysięcy, a może milionów lat różnicowały się genetycznie, lecz również współżyły ze sobą i początkowo wiodły ten sam — spieszony, manualny, świadczący o inteligencji — tryb życia: w obronie i w ataku posługiwały się pałkami i kamieniami, wznosiły rudymentarne schronienia. Później te spośród nich, które w rezultacie mutacji genetycznych powiększyły zasób swych możliwości (przeciwstawne położenie kciuka i palca wskazującego, całkowite wyprostowanie torsu, wzrost objętości, a więc i złożonego charakteru mózgu), rozwinęły myśliwskie konsekwencje całego przedsięwzięcia.

Niewykluczone, że początkowo potężny wegetarianin *Australopithecus robustus* zmonopolizował dla siebie niezbyt obfity pokarm roślinny, zmuszając drobniejsze wszystkożerne mutanty do nastawienia się na pożywienie zwierzęce, do poszukiwania padliny, lecz przede wszystkim do łowów na drobną zwierzynę. To sprawiło, że w przypadku owych delikatniejszych istot wszystkie naciski selekcyjne zaczęły grać na rzecz rozwoju takich cech, jak zwinność, sprawność, umiejętność korzystania z techniki, tj. cech coraz bardziej człowiekowatych. Stopa w o wiele większym niż u roślinożernych zakresie przymuszana była do długiej marszruty, tj. do poszukiwania, biegu, stanowiącego życiową konieczność tak w

sytuacji pościgu, jak i ucieczki, gdy tymczasem ciężkie drużyny jaroszy nie musiały się rozpraszać, galopować, wycofywać w pośpiesznym odwrocie. Wszystkie cechy anatomiczne i odpowiadające im zdolności nie tylko pozwalały biec szybko i długo, lecz nadto uciekać trzymając zdobycz, ścigać wywijając pałką czy kamieniem — wszystkie te cechy rozwijały się u małego łowcy-łowionego. Przeciwstawne położenie kciuka oraz palca wskazującego, zaznaczające się już u *homo habilis* oraz u *Mana 1470*, umożliwiające silny i precyzyjny uchwyt przedmiotów zarówno przy podejmowaniu ich, jak i operowaniu nimi, wzmagало przede wszystkim siłę i precyzję ich obróbki. Stąd ręka znajdowała się stale w działaniu, i to coraz bardziej zróżnicowanym, technika zaś, którą szympan, ów leśny hippies, posługiwał się tylko chwilami i na krótko i która w przypadku ciężkawych jaroszy służyła potrzebom obronnym, stale towarzyszyła drobnym człowiekowatym, mogła się zatem rozwijać równoległe do praktyki myśliwskiej.

Tak tedy najslabsze na początku, małe człowiekowie — a właściwie niektóre z nich — stały się najzręczniejsze, najbardziej sprawne i najinteligentniejsze, i to zarazem w sensie genetycznym, anatomicznym, technicznym oraz praktycznym, i zdeklasowały swych pełnych tężyzny krewniaków. Mogły one bez wątpienia dość długo współistnieć ze sobą w sposób mniej lub bardziej pokojowy, w każdym razie póki nie brakło różnorodnego pożywienia. W chwili jednak gdy skutkiem czy to nacisku demograficznego, czy suszy nastąpiło zaostrzenie konkurencji — najbardziej ucłowieczone wyparły pozostałe (już to spychając je na obszary coraz bardziej pustynne, już to traktując je jako zwierzynę łowną), a wśród drobnych człowiekowatych ten, którego mózg był najbardziej rozwinięty i który mógł być dlatego najdrobniejszej postury, wyrugował inne.

Tak więc to nowy ekosystem, sawanna, uruchomił (praktyczną i genetyczną) dialektykę stopa—ręka—

—mózg, macierz techniki i całego rozwoju. W konsekwencji układ ekologiczny działał na rzecz wzmocnienia cech i zdolności łowcy-łowionego, a następnie doprowadził do konkurencji między współzyskującymi gatunkami, do współzawodnictwa, które zakończyło się ostatecznym zwycięstwem człowiekowatych, obdarzonych największym mózgiem.

Relacje między człowiekowatym a ekosystemem stawały się coraz intensywniejsze i coraz bardziej złożone. Dla mającego się na baczności łowcy-łowionego ekosystem to nadajnik różnorodnych informacji, dekodowanych przez człowiekowatego ze wzrastającą precyzją; z tego tytułu układ ekologiczny jest współtwórcą i współorganizatorem łowów, wytwórczej i organizatorskiej *praxis*, która stymuluje rozwój umiejętności współpracy, rozwój fizyczny, cerebralny, techniczny i społeczny.

#### CYWILIZUJĄCE POLOWANIE

Od dawna wiadomo, że w porządku chronologicznym łowiectwo w znacznej mierze wyznaczyło los ludzkości. Nie zdawano sobie jednak sprawy, że nakładało ono również piętno na przebieg ucłowieczenia w porządku logicznym. *Man the Hunter*: tytuł kapitalnej pracy (Lee; De Vore, 1968) winien być rozumiany w sensie szerokim, zgodnie z tezą Serge'a Moscovici, który twierdzi, że winniśmy badać, „jak myśliwy staje się człowiekiem, a nie jak człowiek staje się myśliwym” (Moscovici, 1972, s. 102). Cechą *homo sapiens* było to, że potrafił się wyemancypować z łowiectwa, które stanowiło o jego emancypacji. Musiał jednak na to poczekać. Łowy zaczęły się kilka milionów lat temu i postęp był tu bardzo powolny, następnie rozwój wzmacnia się w ciągu ostatnich 500 000 lat i ulega przyspieszeniu; trwa wraz z *homo sapiens* i osiąga apogeum w kulturze magdaleńskiej; jako główna oś rozwoju ludzkości

łowiectwo przestaje funkcjonować 8000 lat temu i utrzymuje się jeszcze w niektórych upośledzonych regionach Afryki, Australii i Azji.

W procesie ewolucyjnym, w którego toku mamy do czynienia z nieciągłym następstwem gatunków, od człowiekowatych o małej głowie do *homo sapiens* o wielkim mózgu, łowiectwo tworzy wielkie *continuum*. Łowiectwo należy ujmować jako ludzkie zjawisko całościowe; nie tylko aktualizuje ono i wzmacnia możliwości uprzednio słabo wykorzystywane, ale także pobudza pojawienie się nowych uzdolnień; nie tylko przekształca charakter stosunków ze środowiskiem — przekształca również stosunki między mężczyzną a kobietą, między dorosłym a подростkiem. Co więcej: sam rozwój łowiectwa skorelowany z dokonanymi modyfikacjami przekształca jednostkę, społeczeństwo, gatunek. Tu wreszcie natrafiamy na twarde grunty antropologicznego transformizmu, pogardzanego, zapoznawanego lub odrzucanego zarówno przez biologizm, jak i przez antropologizm, grunty, do którego dotarliśmy w ciągu ostatnich lat dzięki pionierskim pracom badaczy działających na marginesach oficjalnej nauki.

Łowy na sawannie wzmagają i stabilizują zdolności człowiekowatego, czynią zeń deszyfranta ogromnej ilości niejednoznacznych i słabych bodźców zmysłowych, które stają się sygnałami, wskazówkami, przekazami, tak że rozpoznający staje się wiedzącym. Puszczają w szranki inteligencję, z jednej, i wszystko, co w przyrodzie najsprawniejsze i najsprytniejsze, z drugiej strony, zwierzę rabusia i zwierzę zdobycze, oba przy tym kryją się, oszukują. Łowy każą człowiekowatemu stawić czoło i współzawodniczyć z najgroźniejszym przeciwnikiem — z wielkimi drapieżnikami. Stymulują zdolności strategiczne: czujność, upór<sup>4</sup>, bitność, odwagę, spryt, umiejętność zastawiania zasadzki, wabienia, czyhania.

<sup>4</sup> Być może genetyczny mankament polegający na tym, iż kwas moczowy nie podlega metabolizmowi, pojawił się nader

Arcydłgie dzieje łowów zaczęły się zapewne od drobnych i sporadycznych napaści wyższych wszystkożernych małą; następnie, od pierwszych człowiekowatych do *homo sapiens*, praktyka łowiecka zajmowała coraz bardziej centralną pozycję, stawała się w coraz większym stopniu zorganizowana i organizatorska. Przechodziła od drobnej do średniej zwierzyny, od tchórzliwej i umykającej do walczącej i groźnej, od polowania zdanego na traf do poszukiwania śladów, od mylenia tropów do uporczywego tropienia, od przezorności i sprytu do pomysłowych zasadzek i pułapek, od broni nieporęcznej i służącej różnym celom do broni wymyślnej i wyspecjalizowanej.

Łowy intensyfikują i wzmagają złożony charakter dialektyki stopa-ręka-mózg-narzędzie, co z kolei intensyfikuje i wzmacnia złożony charakter łowów. Dialektyka ta pobudza rozwój techniki, ten zaś usprawnia i różnicuje broń oraz narzędzia, a także organizację schronień. 700 do 800 tysięcy lat przed naszą erą zaczęto używać ognia. Nie należy traktować ognia jako wynalazku, który jedynie pomnożył wiedzę praktyczną i zwiększył możliwości korzystania z drewna. Chodzi tu o osiągnięcie wieloaspektowe. Pieczenie mięsa jest czymś w rodzaju prototrawienia, które dokonuje się poza organizmem i ułatwia pracę układu trawiennego: w odróżnieniu od mięsożernych, które pożarłszy zdobycę zapadają w ciężki sen trawienny, człowiekowaty władca ognia był po spożyciu posiłku nadal sprawny i uważny. Wyzwoliwszy czuwanie, ogień wyzwał również sen; ogień zabezpieczał zarówno nocne wyprawy łowców, jak i spokój kobiet oraz dzieci pozostających w trwale umiej-

---

wcześniej; jak się wydaje, nadwyżki kwasu moczowego w komórkach mózgowych odgrywają jakąś rolę w pojawieniu i rozpowszechnieniu się wśród ludzi pewnej cechy: uporu aż do ostateczności (*achievement*); mankament ten w okolicznościach i w grupie, w której się pojawił, musiał stanowić o przewadze selekcyjnej (C. Escoffier-Lambiotte, 1971).

scowionym schronieniu; ogień stworzył ognisko domowe, azyl i miejsce obronne. W odróżnieniu od zwierząt, których sen jest zawsze nader czujny, ogień ofiarował człowiekowi możliwość głębokiego snu. Niewykluczone, że ogień sprzyjał wzrostowi i wyzwoleniu się marzenia sennego...

Z drugiej strony pieczenie sprzyjało nowym ucłowieczającym mutacjom, które zmniejszyły szczękę oraz uzębienie i oswabadzając czaszkę od niektórych mechanicznych ograniczeń, pozwalały na wzrost objętości mózgu. Pieczenie uzupełniało i wzmacniało dialektykę ręka-narzędzie, co z kolei sprzyjało rozwojowi mózgu zarówno filogenetycznie, jak i na poziomie *praxis*.

Wreszcie na płaszczyźnie społecznej rozwój łowiectwa i jego konsekwencje odegrały rolę modyfikatora. Współ z socjogenezą odcinały społeczny model człowiekowatych od modelu społeczności najbardziej rozwiniętych naczelnych i tworzyły nowy typ społeczności, który określamy tu mianem paleospołęczeństwa.

## 2. SOCJOGENEZA

O ile w przedmiocie ucłowieczenia dysponujemy danymi anatomicznymi i technologicznymi pozwalającymi śledzić fizyczną ewolucję gatunku, domniemywać jego rozwój umysłowy potwierdzany przez doskonalenie narzędzi, o tyle nie posiadamy żadnych danych bezpośrednich dotyczących organizacji społecznej.

Jeszcze kilka lat temu jedynym, zbyt późnym punktem orientacyjnym, jakim rozporządzaliśmy, były archaiczne społeczeństwa *homo sapiens*, które przetrwały do naszych dni. Od tego czasu staliśmy się bogatsi o coraz liczniejsze informacje dotyczące społeczności najbardziej rozwiniętych naczelnych, tj. o wizerunek tego, co mogło być społecznością przedczłowiekową. Między tymi dwoma punktami — pustka niezmierna. Możemy jednak podjąć próbę łącznego umieszczenia w tej pustce wykopalisk dotyczących anatomii, techniki i łowiectwa, możemy potraktować je jako wskazówki mówiące o organizacji społeczeństwa, czyli możemy postąpić podobnie jak paleontolodzy, którzy z fragmentów kości rekonstruują domniemany organizm jako funkcję reguł organizujących szkielet. Nie chodzi przy tym o odtworzenie szkieletu społeczności na podstawie szkieletu człowiekowanego, lecz o potraktowanie całości danych wykopaliskowych — w tym również szkieletu człowiekowanego — jako fragmentarycznych

danych dotyczących organizacji społeczeństwa. Jesteśmy przekonani, że socjologia prehistoryczna ma przed sobą ogromną przyszłość, że potrafi — biorąc za punkt wyjścia jakiś szczątek czy ślad — odtworzyć zespół cech społecznych. Obecna teoria socjologii jest tak niejasna i tak arbitralna, że ryzyko mgławicowości i błędu jest znaczne. Niemniej, zważywszy iż dysponujemy złożoną bazą wyjściową (rozwinęta społeczność naczelnych); zważywszy iż możemy wywieść prawdopodobne skutki ekologicznego przeniesienia tej społeczności na sawannę; zważywszy iż możemy podjąć próbę skorelowania danych dotyczących złożonego charakteru zjawisk mózgowych technicznych, łowieckich; zważywszy iż możemy sobie wyobrazić naciski, jakie wywiera i możliwości, jakie stwarza społeczeństwu zespołowa organizacja polowania; zważywszy wreszcie, że — jak się o tym przekonamy — społeczność o takim stopniu złożoności implikuje istnienie kultury, która musiała powstać przed pojawieniem się *sapiens* (zob. s. 109 i n.), to wszystko zważywszy, możemy podjąć próbę zarysowania pewnego ruchomego kształtu: socjologicznej linii powstania i rozwoju społeczności człowiekowatych (paleospołeczeństwa). Ten „idealny” schemat zawiera luki, uproszczenia, błędy i, rzecz jasna, nie jest w stanie umieścić tego, co logiczne (i o czym mamy zamiar mówić), w tym, co chronologiczne.

Leśna społeczność szympanów jest słabo scentralizowana. Społeczność pawianów na sawannie Kalahari (De Vore) stanowi zmilitaryzowany oddział; posuwa się zespołowo, prowadzona przez przywódcę, na którego wszyscy bacznie uważają; samice z małymi na plecach znajdują się w środku. Grupę otaczają dorosłe samce, najsilniejsze z przodu i z tyłu, młodsze na flankach. Grupa jest w tym większym stopniu zorganizowana na modłę wojskową, że nie posiada broni; jej jedynym uzbrojeniem jest obrona ze-

społowa. Człowiekowate nie „wybrały” tej drogi. Czy pragnęły zachować dziedzictwo społeczności leśnej, pokrewnej tej, w jakiej żyją szympansy? Czy też mamy tu do czynienia z indywidualizmem istoty bardziej skomplikowanej niż pawian? Czy może raczej wraz z dziedzictwem i tym „indywidualizmem” działała konieczność pogodzenia rozproszonych łowów bez samic, z obroną grupy społecznej jako całości? Tak czy inaczej, struktura społeczna pierwszych człowiekowatych — jak to jeszcze zobaczymy — musiała być zarazem zdecentralizowana i scentralizowana, co pozwalało zarówno na rozproszenie, jak i na skupienie, na zespołową *praxis* i indywidualną inicjatywę.

Restrukturalizacja społeczności naczelnych została pogłębiona przez rozwój łowiectwa. Społeczność naczelnych grupowała na jednym obszarze pospołu samców i samice, spychając młodzież na bliskieperyferie. Społeczność człowiekowatych dokonała ekologicznej, ekonomicznej i kulturowej separacji płci, tworząc unię dwóch prawie-społeczności. Jedność zapewniona była przez hegemonię nie tylko społeczną, lecz polityczną, techniczną i kulturową bioklasy męskiej oraz przez nowe sposoby komunikacji i organizacji, które stanowiły przeciwwagę rozproszenia łowców po terytorium oraz podziału społeczności na dwa ośrodki.

Podczas gdy polowanie popychało mężczyzn do coraz dalszych wędrówek — macierzyństwo zatrzymywało kobiety w miejscu schronienia; inaczej niż u pawianów, gdzie samice poruszają się wraz z większością stada, przenosząc małe na plecach. Dwuręczne dzieci — w odróżnieniu od czteroręcznych — nie mogą wczepić się w matczyne plecy, i przedłużenie wczesnego stadium dzieciństwa w coraz większym stopniu wiązało kobiety z zajęciami macierzyńskimi. Skazane na osiadły tryb życia kobiety zaczęły zajmować się zbieraniem i gromadzeniem żywności, zaspokajając

roślinożerne potrzeby grupy. To spowodowało, że między mężczyznami i kobietami zapanował dualizm ekologiczny i ekonomiczny.

#### KLASA PANUJĄCA

Równoległe do tego dominująca kasta samców przekształciła się w panującą klasę mężczyzn. Wśród społecznie zorganizowanych małych wrogów panująca między samcami może być przewyżczona jedynie w ramach hierarchii rang oraz w toku współpracy, która ogranicza się wyłącznie do potrzeb obronnych. Uczłowieczenie równoznaczne jest tu z radykalną zmianą polegającą na zastąpieniu agresji między samcami przez męską solidarność oraz na narzuceniu całości życia społecznego zasad współpracy rozwiniętych przez łowiectwo.

Współpraca łowiecka w coraz większym stopniu zakładała istnienie organizacji typu kolektywistycznego, której celem był wybór terenów łowieckich, przygotowanie ataku, synchronizacja posunięć strategicznych, skuteczna realizacja operacji zarazem przygotowanej oraz improwizowanej i wreszcie podział zwierzyny. Podział ten, w szczególności gdy zdobycz była skromna lub bardzo duża, stanowił problem kluczowy, który można było rozwiązać tylko przez ustanowienie zasad podziału. Jak się wydaje, to tu zatryumfowała solidarność mężczyzn; model kolektywistyczny zrodził się tu, gdzie stanowiąca wspólne dobro upolowana zwierzyna była dzielona między wszystkich w równy mniej więcej sposób, z oczywistą nagrodą dla przywódcy, czy też tego, kto zabił zwierzę.

W ten sposób związki wynikające z kolektywnego działania i zasad repartycji łączyły się ze związkami przyjaźni, tworząc gęstą sieć solidarności „męskiej” (Tiger, 1971). Dwa prądy popłynęły wspólnie, tworząc nowe „męskie braterstwo”: z jednej strony



mamy tu pospólne przebywanie mężczyzn w warunkach niebezpieczeństwa, z drugiej postępy juvenilizacji<sup>5</sup> (zob. s. 115 i n.), co sprawia, iż przyjaźnie podrostków trwają dłużej niż wiek młodzieńczy, a co zauważyć można już u szympanów. Do tego dorzucić by należało — przyczyna to i skutek zarazem — wzmagający przyjaźń homoseksualizm, ukryty lub jawny. Tak tedy solidarność, współpraca, przyjaźń, uczuciowość między mężczyznami wyrugowały takie panujące wśród naczelných cechy, jak unikanie się i wzajemna nietolerancja. Rygorystyczna tabela rang wyższych człekokształtnych, która niejako wchłaniała i wykorzystywała wzajemną nietolerancję samców, ustąpiła miejsca klasie „równych”. Rzecz jasna, między równymi istniały nierówności, niektóre *de facto*, inne niemal *de iure* (przywódca, starszyzna); i oczywiście, owe wzajemne nieznoszenie się przetrwało w postaci antypatii, poróżnień, kłótni między poszczególnymi osobnikami; antagonizmy prowadziły do kontestacji, kontestacje wzmagaly antagonizmy. Ale zespołowa władza mężczyzn potrafiła uśmierzać i blokować te zakłócenia, tak iż społecznie rzecz biorąc, na tle solidarności klasy stanowiły one jedynie zarzewie chwilowych wybuchów.<sup>6</sup>

W toku łowieckiej przygody ucłowieczenia wykształciła się właśnie klasa mężczyzn, podczas gdy kobiety pozostały „warstwą” społeczną, w której wzajemna współpraca zawsze podporządkowana jest

<sup>5</sup> Autor posługuje się terminem *juventilsation*. Mając do wyboru „młodzieżowość”, „młodzieżowienie”, a właściwie „umłodzieńczenie” itp. uznałem, że najlepiej zachować „Juventilizację” (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> Zasady dotyczące podziału w sferze życia płciowego, tj. dotyczące kobiet i dziewcząt oraz umożliwiający społeczną kontrolę pierwotnego i głębokiego źródła konfliktów między samcami, zostały ustalone o wiele później. Jak o tym będzie mowa na s. 211, ustanowienie zasad małżeństwa i egzogamii są dorobkiem *homo sapiens*. Tak więc, to nie zasady regulujące pokrewieństwo, lecz zasady podziału ekonomicznego (ch to rozwinięciem i uogólnieniem są reguły pokrewieństwa) stworzyły pierwsze prawo socjoantropologiczne.

zasadniczej i swoistej wierności dzieciom i ewentualnie samcowi.

Tak powstało niezwykle zróżnicowanie społeczne, które pogłębiając się doprowadziło do różnicy kulturowej między klasą mężczyzn a grupą kobiet. To, co męskie, i to, co kobiece, zaczęło, każde, rozwijać własną socjalność, własną kulturę, własną psychologię i różnica psychokulturowa zaczęła pogłębiać i komplikować różnicę fizjoendokrynologiczną. Mężczyźnie, który był myśliwym, nomadą, poszukiwaczem, zaczęła się przeciwstawiać kobieta, tkliwa, osiadła, wierna rutynie, pokojowa. W pejzażu człowiekowatych zarysowały się dwie sylwetki: stawiający czoło zwierzyń, wyprostowany, z bronią w ręku mężczyzna i zbierająca rośliny lub pochylona nad dzieckiem kobieta.

W ten sposób ustanowione zostało niespotykane wśród małp panowanie jednej klasy. Mając monopol na broń i technikę posługiwania się kamieniem, wiedzę oraz umiejętność postępowania na wrogiej sawannie, rozporządzając zasadą zespołowej organizacji, dysponując zatem siłą i wiedzą — klasa mężczyzn przywłaszczyła sobie rządy i kontrolę nad społeczeństwem i narzuciła kobietom oraz młodzieży trwającą nieprzerwanie po dziś dzień dominację polityczną. W społecznościach naczelných niedorostki i podwładni utożsamiali się z samicami, posuwając się do wystawiania pośladków na znak pokory. W społeczeństwie człowiekowatych kobiety stały się społecznymi, politycznymi i kulturowymi niedorostkami.

Mamy tu ponad wszelką wątpliwość do czynienia z modelem panowania jednej klasy nad drugą (Lévi-Strauss, 1967; Moscovici, 1972), a ujmując rzecz głębiej, z pierwszym modelem panowania jednej klasy nad całym społeczeństwem, tj. z pierwotnym ukształtowaniem się władzy politycznej, która w społeczeństwie historycznym stanie się państwem. Chodzi tu jednak również o wzorzec relacji mężczyzna—kobieta, który w zasadzie swej reprodukowany jest od tam-

tych czasów i który aż po nasze dni wrósł w infrastrukturę społeczeństw historycznych.

Tak oto dostrzec możemy pierwszą zasadniczą modyfikację, różniącą paleospołeczeństwo od społeczności naczelnych. Paleospołeczeństwo jest zarazem bardziej kolektywistyczne, mniej uhierarchizowane, lecz bardziej zdominowane przez męski typ swej organizacji, a także bardziej skomplikowane w swym męsko-kobiecym zróżnicowaniu. Społeczeństwo człowiekowatych zachowuje — poddając ją modyfikacji — właściwą społecznościom naczelnych zasadę dominacji-hierarchii. *Novum* wnosi tu socjalistyczna zasada współpracy. Engels miał rację, podkreślając doniosłe znaczenie tej ostatniej, nie doceniał jedynie charakteru pierwszej ze wspomnianych tu zasad, o wiele głębiej — niż on sądził — zakorzenionej. Obie podstawowe zasady zostały już zatem wykształcone, a ich kombinacje i konflikty naznaczą całą ludzką historię.

#### AKLASOWA MŁODZIEŻ

Proces uczyłowienia w coraz większym stopniu cechowała juvenilizacja. Czas biologiczny dzieciństwa i okresu młodzieńczego ulegał wydłużeniu. Można by przypuszczać, że proces ten faworyzował nie tylko wzrost autonomii niedorostków (na wzór małych człekosształtnych), lecz i sprzyjał ukonstytuowaniu się młodzieży w klasę. Jednakże nowy kontekst społeczny bynajmniej nie był temu przychylny. Z jednej bowiem strony uczuciowa pępowina coraz dłużej utrzymywała dziecko w kręgu macierzyństwa, z drugiej zaś, u młodych chłopców przede wszystkim, nauka obchodzenia się z bronią, korzystania z techniki, a także przyswajanie sobie zasad organizacji życia społecznego musiały się odbywać pod nadzorem dorosłych. To terminatorstwo, stanowiące już element

kultury, uzależnia młodzież od klasy panującej. Co więcej — między młodzieżą a dorosłymi zawiązywały się w czasie łowów więzi osobiste; być może dotyczyło to szczególnie synów i męża tej samej kobiety, co by tworzyło psychologiczny zarys ojcostwa, poprzedzający jego zrozumienie biologiczne i uznanie społeczne.

Zapewne istniały bandy młodzieżowe, powinowactwa z wyboru — jednak „klasa” młodzieży nie wykształciła się do końca: zbyt byli młodzi związani ze światem macierzyństwa u progu dorastania, a z klasą dorosłych mężczyzn u jego zakończenia. Zależni od starszych, młodzi ludzie mogli wybierać jedynie między banicją a podporządkowaniem się; zinstytucjonalizowany margines był zabroniony. Tak więc dokonując cięcia w naturalnym procesie dojrzewania, spychając młodszych w dzieciństwo, starszych zaś biorąc pod opiekę, separując chłopców i dziewczęta, rozciągając kontrolę za pomocą inicjacji technicznej, łowieckiej i społecznej<sup>7</sup> klasa dorosłych mężczyzn objęła swym panowaniem i roztoczyła władzę organizacyjną nad całością społeczeństwa, w którym inne grupy biospołeczne nie mogły się uorganizować w klasy. Mamy tu więc do czynienia ze społeczeństwem klasowym, w którym istnieje jedna klasa biospołeczna panująca nad biospołecznymi warstwami.

Klasa młodzieży została rozbita, zanim zdołała się narodzić; jednak zalety młodzieńczości istniały nadal i rozwijały się w społeczeństwie; młodzi człowiekowaci dłużej niż młode antropoidy bawili się, eksplorowali, fascynowało ich to, co nowe. Przyswajając sobie wiedzę i umiejętności dorosłych, wnosić mogli

<sup>7</sup> A później, najprawdopodobniej wraz z *sapiens*, inicjacji magiczno-religijnej („rytuał inicjacji”, odbywający się między dziewiątym a czternastym rokiem życia, pod całkowitą kontrolą dorosłych, powoduje dość wczesne wkroczenie młodzieńca w świat mężczyzn i tym samym utwierdza zasadniczą dominację klasy męskiej).

modyfikacje, innowacje, ulepszenia. To prawdopodobnie oni, bawiąc się krzemieniem i próchnem czy zeschniętą trawą, rozpalili ogień i wymyślili dlań nazwę.

Półowiczna socjalizacja młodzieży, ich związki z dorosłymi pozwalały społeczeństwu korzystać z odkryć oraz innowacji w sposób bezpośredni. Z drugiej strony, cechy takie, jak przyjaźń, zamiłowanie do zabaw, do nowości, a niekiedy wynalazczość, w coraz większym stopniu utrzymywały się wśród dorosłych, i w ten sposób juvenilizacja stała się zjawiskiem antropologicznym. Młodzi zostają „wchłonięci”, „przechwyceni”, jednak ich zalety — marginalne u człekokształtnych — wchodzą w obieg społeczny.

#### OD EKOLOGII DO EKONOMII

Zarysowany przez nas schemat zakłada, iż organizacja paleospołeczeństwa wychodząc od więzi ekologicznej musiała dojść do pojawienia się gospodarki. Jeśli gospodarka jest układem organizacyjnym związanym ze zdobywaniem środków egzystencji, ich podziałem i spożyciem, to jasne jest, że społeczność naczelnych nie rozporządzała czymś takim: nie licząc sporadycznych przypadków zbiorowych łowów, zdobywanie środków egzystencji nie było tam zorganizowane społecznie, nie było też wyznaczone przez technologię, spożycie zaś nosiło charakter przypadkowy i regulowane było jedynie przez prawo pierwszeństwa przywódcy oraz zjawiska takie jak podarunki, świadczące o przyjaźni, miłości lub służalczości.

Społeczeństwo człowiekowatych — odwrotnie — budowało swą gospodarkę organizując i poddając wymogom techniki ekologiczną *praxis* polowania i zbieractwa, nadawało im tym samym rangę działań gospodarczych. Społeczny podział pracy, prowadzący do rozziwmu społeczno-ekonomicznego między męż-

czynami a kobietami, różnicuje oba typy tych działań gospodarczych.

Praktyka łowiecka jest już w wysokim stopniu zorganizowana: kolektywny świat „produkcji”, tj. poszukiwania zwierzyny, uzupełniony zostaje przez zasady kolektywnego podziału, tj. dystrybucję i spożycie, co w każdym razie dotyczy głównych źródeł egzystencji całego społeczeństwa.<sup>8</sup> Stąd zdumiewająca koniunkcja: prymitywne „społeczeństwo klasowe” organizuje, przyjmując za podstawę wewnętrzne reguły solidarności, prymitywny „komunizm”.

Ekonomika zatem pojawia się wraz z regułami samorganizacji społeczeństwa, które związane są z *praxis* ekologiczną (tj. ze zinstytucjonalizowanym podziałem pracy, socjalizującymi, czy nawet „socjalistycznymi” zasadami podziału dóbr, reprodukcją kapitału technologicznego za sprawą wytwarzania narzędzi oraz przyswajania przez młodzież wiedzy i umiejętności).

Tak oto wraz z tymi zasadami zarysowuje się pierwszy system gospodarczy, bez którego spójność i złożoność społeczna zanikłyby... Zasady te jedynie podtrzymują już osiągnięty stopień złożoności i samoodtwarzają się w sposób ciągły. Z tego względu gospodarka nie jest niczym innym jak specyficznym sektorem mającym na celu produkcję dóbr spożycia, a w minimalnym tylko stopniu wyspecjalizowanym systemem produkcji. Jest ona oczywiście czymś więcej niż organizacją pozwalającą na to, by przeżyć, ponieważ społeczność może egzystować bez ekonomiki, jak to się działo w przypadku pierwszych grup australopiteków; daje się też zauważyć, że źródłem

<sup>8</sup> Nie dysponujemy żadnymi danymi, które pozwalałyby cokolwiek mniemać na temat tego, czy zasady współpracy i podziału rozciągały się na kobiece zbieranie i gromadzenie zapasów, czy też ta dziedzina gospodarki podlegała indywidualnej inicjatywie. Nie można jednak wykluczyć, iż w pewnym momencie męski model organizacyjny zastosowany został do całości działań gospodarczych.

gospodarki nie jest „produkcja” zasobów, która jest zjawiskiem preekonomicznym, lecz organizacja relacji ekologiczno-społecznych, zgodnie z pewnym sposobem samowytwarzania się złożoności społecznej. Od pewnego poziomu wzwyż jest to zaiste wysoce złożony społecznie sposób organizacji wytwarzania. Organizacja gospodarowania jawi się zatem jako kultura w mocnym sensie tego terminu, który zdefiniujemy za chwilę.

#### PALEOJĘZYK

Wiemy już dziś, że mózg szympansa zdolny jest do wytworzenia szerokiego repertuaru słów oraz elementarnej składni, że może on wykonywać operacje logiczne polegające na łączeniu czynników-działań-przymiotów (*agents/action/attributs*) oraz chwytą zasady tożsamości, różnicy, wykluczania (Gardner, 1969 i następne prace; Premack 1970 i następne prace). Szympanowi brak natomiast takiego stopnia złożoności socjalnej, który przymuszałby do posługiwania się językiem bogatszym niż język gestów i wezwań, oraz możliwości głóśni, które pozwoliłyby na użycie bogatszej gamy dźwięków.

U naczelnych komunikacja fonetyczna jest ledwie rozwinięta i stanowi ograniczony *call-system*<sup>9</sup>, funkcjonujący w ramach semiotyki gestów i postaw. Z wokalnego punktu widzenia człowiek bliższy jest ptakom i jako warunki nieodzowne samej możliwości powstania języka wymienić należy:

1. Mutacje genetyczne, które być może oddzielnie, a być może jednocześnie doprowadziły do przekształcenia mózgowcaszki, obdarzając ją możliwościami akustycznymi i rozwijając mózg, przez co stwarzały ośrodek organizujący właściwy językowi (*homo erectus?*).

<sup>9</sup> Autor konsekwentnie używa terminu angielskiego, którego znaczenie wyjaśnia nieco dalej (przyp. tłum.).

2. Narastającą złożoność organizacji społeczeństwa, dla którego komunikacja staje się coraz bardziej niezbędna.

3. Układ zależności oraz interakcji między tymi dwoma porządkami zjawisk.

Można domniemywać, że dla pierwszych człowiekowatych *call-system* był nieodzowny i wystarczający, tzn. wystarczał im pewien repertuar modulowanych dźwięków, pozwalających porozumiewać się na odległość wśród wysokich traw oraz umożliwiających elementarną komunikację między członkami danej społeczności, co w ramach ich praktyki stwarzało możliwości udzielania wskazówek dotyczących działań, cech i przedmiotów.

Dopiero wraz z wyłonieniem się paleospołeczeństwa, tj. gdzieś na 800 lub 500 milionów lat przed naszą erą, język bogatszy i zarazem bardziej otwarty stał się koniecznością.

„Zespołowe polowanie, podział żywności, transport coraz różnorodniejszych rzeczy — wszystko to wywierało nacisk, popychając w stronę bardziej złożonej organizacji społeczeństwa, dysponującej komunikacją sprawniejszą niż *call-system*.” (Hockett i Asher, 1964). Podobną hipotezę uporczywie wysuwał już Etkin (1954).

I rzeczywiście, rozwój łowiectwa czynił koniecznym oznaczanie nader różnych przedmiotów, miejsc, roślin, zwierząt, sygnalizowanie mnóstwa okoliczności i działań, rozróżnianie multum jakości. Strategia łowiecka zakłada utworzenie logicznego ciągu odrębnych i dających się modyfikować działań, z których każde kształtowane jest zgodnie z poprzednimi, co dostarcza językowi ciągu myślowego pozwalającego na syntagmatyczność. Co więcej, zapewnienie komunikacji w obrębie społeczeństwa, którego charakter robi się coraz bardziej złożony, wymaga rozwoju języka; domagają się go również zasady organizacyjne wypracowane przez klasę panującą, konieczność

porozumiewania się dwóch prawie-społeczności i trzech światów (mężczyźni-kobiety, kobiety-dzieci, młodzież-dorośli); można nawet domniemywać, że przedłużenie okresu opieki macierzyńskiej jako relacji o charakterze m.in. zabawowym oraz zaprawianie młodzieży do przyszłych obowiązków tworzyły dwie wzajemnie wzbogacające się załaznie języka.

Nie trzeba wreszcie zapominać o rozwoju takich stosunków międzyosobniczych jak altruizm i przyjaźń<sup>10</sup>; nie chodzi tu jedynie o bardziej złożone społeczeństwo, które wymaga komunikacji wewnętrznej, lecz zarazem o bardziej złożone jednostki, które pobudzają i rozwijają potrzebę rozmowy dla rozmowy, tj. po prostu komunikowania, środka, który staje się, już w znaczeniu Macluhanowskim, przesłaniem, a nawet pieśczęcią<sup>11</sup> (w tym sensie, że słowa pieścąc zastępują lub uzupełniają *grooming*). Tak więc języka domaga się zwielokrotnienie stosunków wewnętrznych i zewnętrznych, kolektywnych oraz indywidualnych. Jak tedy wyobrazić sobie narodziny języka fonetycznego, bogatszego niż *call-system*, i jaki by to miał być język?

Hockett i Asher pomysłowo założyli, że był to proces dwuetapowy i że rozpoczął się w momencie, w którym w pełni wykorzystany *call-system* nie był już zdolny do wynalezienia nowych, różniących się między sobą dźwięków. Z początku nacisk złożoności doprowadził do przejścia od tego układu zamkniętego do układu otwartego, umożliwiającego kombinację okrzyków mających wiele właściwości akustycznych. Jeżeli więc założymy, że okrzyki układu zamkniętego, podobne ptasim (a być może, iż okrzyki tego ro-

<sup>10</sup> Pouczające jest tu doświadczenie z Washoe. Jej nauka przebiegała w warunkach danego niejako z góry wysokiego stopnia złożoności społecznej i ustalonego uprzednio systemu znaków. Zakładała jednak również związki przyjaźni z rozmówcami oraz fakt, że Washoe interesuje się otoczeniem, tj. że ma kogoś do powiedzenia.

<sup>11</sup> Autor posługuje się tu grą słów *Message — massage* (przyp. tłum.).

dzaju naśladowała początkowo młodzież<sup>12</sup>), posiadały wiele właściwości akustycznych, można sobie wyobrazić następujący bieg zdarzeń: jeśli okrzyk ABCD oznacza „pożywienie”, zaś okrzyk EFGH oznacza „niebezpieczeństwo”, to ABGH może oznaczać „pożywienie i niebezpieczeństwo”, CD „nie-niebezpieczeństwo”, EF „nie-pożywienie”. Układ otwarty pozwala więc na mnożenie „premorfemów” i łączenie ich w celu opisanie różnych sytuacji.

Możliwości kombinacyjne takiego układu otwartego są jednak ograniczone i gdy nastąpiło ponowne nasylenie akustyczne, trzeba było dokonać nowego skoku ewolucyjnego, tj. stworzyć metaukład, w którym premorfemy przestały być samoistnymi postaciami, a stały się jednostkami dźwiękowymi lub fonemami układającymi się w słowa i podporządkowującymi się hierarchicznej i logicznej zasadzie podwójnej artykulacji.

Ten układ o podwójnej artykulacji jest tak zdumiewający, iż można by powiedzieć, że to nie człowiek, a język jest czymś wyjątkowym. W istocie jednak — mimo wszystkie różnice dotyczące natury, funkcji i cech specyficznych — kod genetyczny jest również układem o podwójnej artykulacji, tj. hierarchią, w której podsystem tworzy repertuar cech dystynktywnych, same przez się nic nie wyznaczających, a za których pomocą można ułożyć nieskończoną liczbę wypowiedzi. Nie ma to znaczyć, iż mózg ludzki drogą alchemii przeniósł na poziom języka podstawowy układ organizacji komórkowej i ustrojowej istot żywych (teza przeciwna również nie może być formalnie potwierdzona).

Znaczy to raczej, że język ludzki jako system

<sup>12</sup> Chciałoby się tu podjąć problem antropologii śpiewu; jego źródło jest bez wątpienia wokalne i, uprawiany przez wszystkie społeczeństwa, jest swego rodzaju stałym powrotem do źródeł języka. Autor używa tu określenia *jeunes „enchantés”*, co jest zamaskowaną grą znaczeń, którą należałoby przełożyć: „młodzieńcy zachwyceni-rozśpiewani” (przyp. tłum.).

można sprowadzić do podstawowego typu organizacji od czasów, gdy zachodzi łączna konieczność wielopoziomowej struktury hierarchicznej (tj. zjawiska wysoce złożonego) i organizacji wypowiedzi. W języku o podwójnej artykulacji nie ma zatem nic cudownego, pomijając cud, jakim jest powstanie każdego metasytemu. Jest niemniej język czymś niezwykłym. Stanowi bowiem pierwszy wysoko zorganizowany system wypowiedzi, który pojawił się poza organizacją biologiczną jako taką i stworzył możliwość powstania niezwykle złożonych zjawisk antropologicznych, mózgowych, osobniczych, społecznych, która to złożoność daleka jest od wyczerpania czy nasycenia.

Czy australopitek dysponował zamkniętym systemem wezwań (*call-system*), a Man 1470 układem otwartym? Czy układ o podwójnej artykulacji wynalazł *homo erectus* czy też jego następcy? D'Aquili sądzi, że słowo zostało dane człowiekowi wyprostowanemu (*homo erectus*), na którego czaszce wyciski wewnętrzne wyraźnie wskazują na rozwój drugiego zakrętu skroniowego, zakrętu czołowego dolnego i płacika ciemieniowego dolnego. Biorąc zaś pod uwagę, że wszystkie najbardziej archaiczne ze znanych nam społeczeństw posiadają języki o strukturze równie złożonej jak nasz, wolno nie tylko domniemywać, że na 500 000 lat przed *sapiens* pojawił się paleojęzyk, zapewniający społeczeństwu już nader skomplikowanemu komunikację wewnętrzną oraz umożliwiającą kumulację kultury, lecz nadto, że rozwój struktury socjokulturowej oraz mózgu *homo erectus* pospołu wymagały, by układ o podwójnej artykulacji pojawił się przed *homo sapiens*. Nie chcemy przez to powiedzieć, że język ten operował w pełni wypracowaną gramatyką; słowom jego brak było logiki wyobrażenia [*l'imaginaire*]<sup>13</sup> i logiki idei

<sup>13</sup> Tłumaczom z francuskiego — przykładem mogą służyć świetne przekłady Pawła Beylina czy Małgorzaty Szpakow-

abstrakcyjnych<sup>14</sup>, co było równoznaczne z niemożnością tworzenia mitów i teorii. Znaczy to jednak, iż sensowniej jest zakładać, że język stworzył człowieka, nie zaś, że człowiek stworzył język, pod warunkiem iż doda się, że język stworzyłby człowiekowate.

#### NARODZINY KULTURY

Dochodzimy tu do kluczowego pojęcia, którego definicja była zawsze albo zbyt fundamentalna (przeciwieństwo Natury), albo zbyt silnie związana z nadbudową społeczną.

W najbardziej zaawansowanych społecznościach naczelną złożoność społeczną tworzy *continuum*, przyjmując za podstawę kombinację dyspozycji czy, a nawet, zachowań wrodzonych, grę wzajemnych relacji osobnik-grupa (w szczególności stosunek dominacja-podporządkowanie), asymilację umiejętności przez naśladownictwo; w ramach takiego terminatorstwa mogą powstać zjawiska protokulturowe, są one jednak drugorzędne w tym sensie, iż nie modyfikują w sposób radykalny zrodzonej z samoorganizacji „naturalnej” złożoności społecznej, o której przed chwilą wspominaliśmy. I odwrotnie — bardziej złożony charakter społeczeństwa człowiekowatych, przede wszystkim, by móc się utrzymać, a następnie, by się rozwijać, potrzebował — od *homo erectus* poczynając w każdym razie — zespołu informacji ustrukturuowanych wedle pewnych reguł, które nie są genetycznie wrodzone ani nie wynika-

skiej — znane są kłopoty z niejednoznacznością *l'imaginaire*; jednym ze źródeł tych kłopotów jest moda na to pojęcie wprowadzona przez egzystencjalizm, z jego nie największą troską o precyzję wyrażania własnych przeświadczeń. Przekład oddaje owo *l'imaginaire* zależnie od kontekstu (przyj. tłum.).

<sup>14</sup> Autor używa tu — jak zresztą w wielu innych miejscach — pojęcia „logika” w znaczeniu właściwym tradycji heglowskiej, tj. dla oznaczenia wiedzy szczególnego rodzaju (przyj. tłum.).

ją z prostej gry wzajemnych oddziaływań między jednostkami a grupami. Inaczej mówiąc, kultura tworzy wysoce skomplikowany układ generatywny, bez którego ten rodzaj złożoności rozpadłby się i ustąpił miejsca organizacji o niższym poziomie.

W tym sensie, by móc kontynuować samą siebie i powielać wysoki stopień złożoności społecznej — kultura musi być przekazywana, nauczana, przyswajana, tzn. reprodukowana w każdym nowym osobniku w okresie jego terminatorstwa (*learning*).

I rzeczywiście, każde dziecko płci męskiej kształtowane jest przez integrujący je kulturowo ze społeczeństwem cykl: przechodzi przez kulturę kobiecą (związki z matką), kulturę niedorostków — o tyle, o ile ta posiada własne reguły — i wreszcie przez kulturę dorosłych mężczyzn. Układ pozwala więc na reprodukcję — poprzez dzieciństwo i wiek młodzieńczy — kapitału kulturowego i modelu społecznego, mężczyźni w sposób całkowity<sup>15</sup>, w sposób częściowy zaś kobiecie, którą kultura ogranicza i utwierdza w statusie istoty podporządkowanej.

<sup>15</sup> Stając się dorosłym mężczyzną „spycha” kulturę kobiecą i kulturę wieku młodzieńczego — etapy, które przeżył. Lecz zepchnięte to nie musi być ani stałe, ani całkowite. Toteż być może już w społeczeństwie człowiekowatych, a w coraz większym stopniu w społeczeństwach współczesnych, widzimy, jak u mężczyzn pojawiają się cechy kobiece i młodzieńcze. Widzimy istotę o niestabilnej złożoności, mogącą się przerzucać od bezlitosnego okrucieństwa łowcy-wojownika do łagodności, szlachetności, litości, cech właściwych istocie macierzyńskiej, którą w sobie zachował (aktualizuje przy tym genetycznie-endokrynalne cechy kobiece, tkwiące w każdym mężczyźnie). Naszym zdaniem, mężczyzna niewątpliwie „humanizuje się” rozwijając swą genetyczną i kulturową kobiecość, podobnie jak zachowując w życiu dorosłym cechy młodzieńcze. Rzecz jasna, uciwłowieczeniu temu daleko dziś do zakończenia, aczkolwiek współcześnie jawi się już jako istotna potrzeba kulturowa.

Należy tu rozróżnić reprodukcję kultury w każdym osobniku, przez co dokonuje się samokontynuacja, a ściślej, stałe samoodtworzenie się kultury (podobnie jak dokonuje się samokontynuacja przez samowytwarzanie się organizmu, który produkuje nowe komórki zastępujące komórki obumarłe), oraz autoreprodukcję kultury, która jest odtworzeniem społeczeństwa od momentu, w którym kulturowo ukształtowana kolonia młodych odrywa się od macierzy (co porównać można do autoreprodukcji bakterii przez podział). Ten drugi rodzaj autoreprodukcji socjalnej prowadzi do powstawania — z jednego pnia — wielu grup społecznych. Otóż rozmnażanie się społeczeństw wysoko zorganizowanych może się dokonywać jedynie na podstawie tej autoreprodukcji kulturowej, i to w ten właśnie sposób społeczeństwa człowiekowatych złożone z *homo erectus* rozprzestrzeniły się w Starym Świecie, zachowując przy tym swój wysoce złożony charakter. Dodajmy tu dla pamięci, że poprzez to samoodtworzenie się społeczne mogą powstawać warianty pozwalające na zróżnicowanie kulturowe typowego punktu wyjściowego. Ta gra dyferencjacji prowadzić może zarówno do uwstecznienia, jak i do wzrostu złożoności społecznej.

Trzeba zrozumieć, że kultura nie wspiera się na próżni, lecz na pierwotnej złożoności prekulturowej, tj. tej, która właściwa była społecznościom naczelnym i która rozwinęła się w pierwszych społeczeństwach człowiekowatych. Dlatego też technika i język pojawiają się jako wytwory ewolucji wiodącej ku wysokiej złożoności. Trzeba tu dostrzegać scalanie się techniki z gospodarką społeczną (która wyodrębnia się z ekologii społecznej) oraz integrację języka i komunikacji społecznej, która staje się coraz bardziej złożona w miarę narastania złożonego charakteru organizacji społeczeństwa. Tak więc nowe zasady organizacji oraz ekonomiki winny być rozważane jako zjawiska kulturowe w głębokim sen-

sie tego pojęcia; zasady te stanowią informację organizującą lub — o ile kto woli inne określenie — reguły generatywne. Stąd też kultura ta wchodząc w zamknięty obieg samowytwarzania się i samoodtworzenia się (przekaz i terminatorstwo), staje się nie tylko wytworem, lecz i wytwórcą wysokiego stopnia złożoności. Kultura nie jest nadbudową społeczeństwa — kultura staje się infrastrukturą wysokiego stopnia złożoności społecznej, zależną ogromnej złożoności człowiekowatych i ludzi.

Tak oto zdumiewająca morfogeneza stworzyła aparat, który sam z kolei stał się samoczynnie morfogenetyczny. Społeczeństwo stało się układem zjawisk wyposażonym w aparat generatywno-regenerujący: kulturę. Wraz z regresją zachowań wrodzonych u *sapiens* kultura objęła obszary o niższym stopniu złożoności, te, które samowytwarzały się w społecznościach czelkoksztalnych w sposób naturalny<sup>16</sup>, i można domniemywać, że gdyby nagie i nie przyuczone dzieci ludzkie pozostawiono na bezludnej wyspie, nie byłyby one w stanie odtworzyć społeczności, choćby tak złożonej jak społeczność szympanów.

Nie znaczy to, że kultura zastępuje kod genetyczny. Wręcz przeciwnie — kod genetyczny rozwiniętego człowiekowatego, a zwłaszcza *sapiens*, wytwarza mózg, którego możliwości organizatorskie są coraz bardziej przystosowane do kultury, tj. do wysokiego poziomu złożoności społecznej. Kultura jednak stanowi dla społeczeństwa ośrodek epigenetyczny obdarzony względną autonomią. Podobnie jak mózg, od którego nie daje się oddzielić, kultura zawiera w sobie informację organizującą, której bogactwo sta-

<sup>16</sup> Autor posługuje się tu — i zresztą w kilku innych miejscach — przymiotnikiem *phénoménal*, używając go jako opozycji wobec pojęcia „generatywny”, podobnie jak „fenotyp” jest opozycją „genotypu”; ponieważ jednak polskie pojęcia „zjawiskowy” czy też „fenomenalny” żadną miarą takiej opozycji nie oddają, przeto tłumaczę owo *phénoménal* zależnie od kontekstu (przyp. tłum.).

le wzrasta. Znaczy to, że kultura nie tworzy układu samowystarczalnego, albowiem wymaga rozwiniętego mózgu istoty znajdującej się na wysokim szczeblu ewolucji biologicznej: w tym sensie człowiek nie sprowadza się do kultury. Kultura natomiast niezbędna jest do tego, by z nagiej, dwunożnej istoty, obdarzonej głową o rosnącej objętości, stworzyć człowieka, tj. wielce złożoną jednostkę w wielce złożonym społeczeństwie.

Już paleokultura była bardzo bogata. W skład jej wchodziły nawyki i zakazy odpowiadające zasadom organizacji społeczeństwa, różnoraka wiedza techniczna, niezbędna do wytwarzania narzędzi i broni, cała gama umiejętności tworzących nader zróżnicowane i wyspecjalizowane rzemiosła, istniała bowiem sztuka urządzania zasadzki, sztuka śledzenia, czatowania, zabijania, ćwiartowania zdobyczy, i to dla każdego rodzaju zwierzyny inna itp. — a więc cała encyklopedia wiedzy o otoczeniu, pogodzie, porach roku, zwierzętach, roślinach, rybach, afrodyzjach, roślinach trujących, leczniczych, jadalnych, słowem — medycyna, bez wątpienia chirurgia, zapewne przepisy dotyczące szczególnej opieki nad noworodkami i przepisy kulinarne. Istniał już okazały skarbiec kultury kobiecej, która owocując przez całe tysiąclecia odegrała kolosalną rolę cywilizacyjną.

Paleokultura była coraz bardziej wzbogacana, następnie zaś dystansowana, wyprzedzana przez rozwój społeczno-kulturowy. Struktura bazy społeczno-kulturowej, tj. generatywność naturalna nie tylko trwała, lecz sama z kolei stawała się coraz bardziej złożona. Co więcej, paleokultura nadal reprodukowała początkowe zasady własnej organizacji, i to w warunkach innych niż te, które stały u jej początków na sawannie i w łowiectwie.

Tak więc paleospołeczeństwa, podobnie jak następnie społeczeństwa archaiczne, mogły powrócić do leśnego zbieractwa, zarzucając w mniejszym lub większym stopniu polowanie, lecz zachowując zło-



żone struktury kulturowe wypracowane uprzednio przez społeczeństwo myśliwych... Ujmując rzecz szerzej: społeczeństwo, które w określonych warunkach i na podstawie określonej praktyki osiągnęło pewien stopień złożoności, może dzięki swemu systemowi kulturowemu, w nowych warunkach ekologicznych i w ramach zupełnie nowej *praxis* zachować zdobytą złożoność.

Tak tedy system paleokultury był już systemem zachowawczym (w stosunku do osiągniętego poziomu złożoności), który pozwalał na rozwój techniczny, językowy i społeczny. I, jak się o tym przekonamy, od pewnego etapu kultura staje się czynnikiem ewolucji ucłowieczającej, obejmując przy tym sferę biologii. Tworzy ona bowiem strukturę sprzyjającą przyjęciu każdej mutacji biologicznej wiodącej ku dalszemu komplikowaniu się mózgu, przede wszystkim jeśli w danym punkcie możliwości mózgu zostały wyczerpane i nie jest on w stanie uporać się z nowym postępem organizacyjnym. Toteż wszystkie jakościowe skoki w przód wzajem się wspierają, a ewolucja społeczno-kulturowa odgrywa decydującą rolę w ewolucji biologicznej prowadzącej do *homo sapiens*.

### 3. GORDYJSKI WĘZEŁ UCŁOWIECZENIA

#### MÓZG I JUWENILIZACJA

Rozwój złożoności społecznej wymaga — jeśli chodzi o mózg jednostki — coraz rozleglejszej i dokładniejszej wiedzy tak o świecie zewnętrznym (otoczenie), jak i wewnętrznym (społeczeństwo), pamięci coraz sprawniejszej, rosnących możliwości asocjacyjnych, zdolności do podejmowania decyzji i znajdowania rozwiązań w ogromnej liczbie różnorodnych i nieprzewidzianych okoliczności. Nadeszła chwila, w której mały mózg człowiekowatych, a następnie mózg *homo erectus* osiągnęły granice swych możliwości. Teraz nacisk narastającej złożoności działać mógł tylko na poziomie typu (*phylum*) i faworyzował każdą mutację, która pomnażała możliwości mózgu. Nie chodziło przy tym jedynie o wzrost liczby neuronów w wyższych ośrodkach korowych, lecz również o ustanowienie połączeń między tymi obszarami mózgu, które dotąd funkcjonowały niezależnie od siebie, o powstanie nowych ośrodków kojarzeniowych i organizatorskich; uogólniając, była to pomnażająca złożoność reorganizacja układu, której sprzyjał wzrost liczby neuronów.

Zakładany tu nacisk złożoności społecznej sprzyjający powiększaniu się mózgu musi zostać uwzględniony w skomplikowanej samej przez się koncepcji genetycznego rozwoju mózgu. Rozważając genetyczny rozwój mózgu od pierwszych człowiekowatych do tuż presapiencjalnych przedstawicieli gatunku *homo*,

należy dialektycznie ujmować relacje między naciskiem złożoności i „premią” za złożoność. O ile tylko istnieje już tło ekologiczne, a później w coraz większym stopniu społeczno-kulturowe, zdolne do wchłonięcia każdego nowego przejawu złożoności mózgu, można powiedzieć, że rozrost mózgu może być tylko zyskownym przywilejem grupy mutantów korzystających z premii w postaci wyższości technicznej, społecznej, kulturowej i, rzecz jasna, ekologicznej. Do tego dodać należy zjawiska, takie jak pieczenie pożywienia, które stworzyły warunki sprzyjające rozrostowi mózgowca i które — przyjmijmy to domniemanie — pozwalały na reorganizację mózgu odpowiadającą społeczno-kulturowemu kontekstowi, w jaki były wprowadzane, oraz tworzyły „naddatek”, premię „wyższościową” a zarazem rezerwuar złożoności potencjalnej. Tak więc wzrost mózgu prowadzić może do nagromadzenia zasobności potencjalnej, której aktualne warunki nie domagają się w sposób konieczny; jednak istniejąca sytuacja, a w szczególności późniejszy rozwój „premiuje” taką zasobność.

Trzeba również dostrzegać grę oscylacji między wymogami złożoności „stawianymi” mózgowi przez rozwój społeczno-kulturowy z jednej, a mózgowym „źródłem” złożoności z drugiej strony. To ostatnie rozporządza niewyczerpanymi, a w każdym razie nie wykorzystanymi rezerwami społeczno-kulturowymi i może być stale, niejako na zapas wzbogacane przez korzystne mutacje. Tak dzieje się już w przypadku szympansa, którego możliwości cerebralne znacznie przekraczają jego potrzeby społeczne. Podobnie rzecz ma się z *homo sapiens*, którego niewiarygodne możliwości nie tylko dalekie są od wyczerpania, ale niekiedy nie są nawet aktualizowane.

Jeśli chodzi o ucłowieczenie, to wydaje się, że mózg był zawsze wysforowany do przodu (z uwagi na niewykorzystane możliwości) i zapóźniony (z uwagi na brak mechanizmów, które stawały się uży-

teczne czy wręcz niezbędne). Mózg był stale źródłem-zbiornikiem potencjalnej złożoności i zawsze któraś jego część była obciążona i przeciążona. To w ramach tej gry wyłaniały się mutacje genetyczne, pomnażające zapasy znacznie ponad granice potrzeb danego etapu ewolucji, tworząc jednak mechanizmy odpowiadające tym potrzebom.

Tak czy inaczej dialektyka tego rozwoju, dokonującego się między genetyką mózgu a wzrostem złożoności kulturowej, pozostaje niejasna nie tylko z uwagi na szczupłość danych pozwalających na wyprowadzenie wniosków drogą indukcji, lecz również z uwagi na to, że kreacyjne funkcje mutacji genetycznej pozostają całkowitą tajemnicą. Wszystko jednak zdaje się wskazywać na to, że dialektyka ta odegrała swoją rolę. „Naturalna” ewolucja mózgu człowiekowatych stworzyła i rozwinęła kulturę, ewolucja kulturowa skłaniała zaś i pobudzała człowiekowatego do rozwijania mózgu, to jest do stawania się człowiekiem. Tak więc objętość mózgu wzrastała od 500 cm<sup>3</sup> (człekokształtne) do 600 i 800 cm<sup>3</sup> (pierwsze człowiekowate), następnie do 1100 cm<sup>3</sup> (*homo erectus*), aż wreszcie osiągnęła 1500 cm<sup>3</sup> (*homo sapiens neanderthalensis* i *homo sapiens sapiens*).

Tak więc proces cerebralizacji jest ontogenetyczny (znaczy to, że wzrost złożoności społeczno-kulturowej pobudza pełne wykorzystanie mocy mózgu) i filogenetyczny (co znaczy, iż mutacje tworzą nowe możliwości, które z kolei zostaną wykorzystane przez wzrost złożoności społeczno-kulturowej).

O ile tedy rozwój paleokultury wywiera ogromny nacisk na cerebralizację (onto- i filogenetyczną) o tyle, zwrotnie, rozwój mózgu stanowi swego rodzaju nagrodę w postaci pomnożenia złożoności społeczno-kulturowej.

Postępy cerebralizacji są więc nieodłączne od juvenilizacji. Ta ostatnia odpowiada ontogenetycznemu spowolnieniu, tj. wydłużeniu się okresu biologicznego dzieciństwa i młodości, a nawet pew-

nemu nie-dokończeniu ontogenetycznemu, tj. temu, iż proces zamiany cech młodzieńczych przez dorosłe pozostaje niezakończony. Wydłużenie okresu dzieciństwa stymuluje organizacyjny rozwój mózgu skorelowany z szerokim zakresem bodźców zewnętrznych i kulturowych inicjacji, powolny rozwój ontogenetyczny sprzyja możliwości uczenia się, rozwojowi intelektualnemu, nasycaniu się kulturą i przekazywaniu jej (Dobzhansky, 1966, s. 229). U dzieci *sapiens* nauka języka odbywać się musi w okresie dużej plastyczności, który kończy się w siódmym roku życia, co wskazywałoby, że złożoność społeczno-kulturowa nieodzownie wymaga długiego dzieciństwa. Z drugiej strony długie dzieciństwo zakorzenia w dorosłym życiu nie tylko pierwiastek rodzinności (stosunki między rodzeństwem, relacja dziecko—matka), lecz wnosi doń całe uczuciowe uniwersum dziecka, które przeniesione na nowych partnerów przybiera kształt sympatii, przyjaźni, miłości.

Tak oto wydłużenie okresu dzieciństwa ważne jest dla społeczeństwa z wielu względów: nasycenie mózgu podstawowymi strukturami społeczno-kulturowymi, te zaś przystosowuje do podstawowych struktur mózgu, pozwala na rozwój tak intelektualny, jak i emocjonalny jednostki.

Wydłużenie okresu dzieciństwa sprzyja złożoności społecznej, która z kolei sprzyja długiemu dzieciństwu. Matka, która coraz bardziej indywidualizuje dziecko, chce, by było ono jak najdłużej dzieckiem. Przeciągając okres karmienia, otaczając dziecko opieką i pieszczotą opóźnia jego rozwój psychologiczny, a być może również i endokrynalny.

Tak więc w sposób ogólny i konkretny, pośrednio i bezpośrednio złożoność społeczno-kulturowa sprzyja każdej mutacji opóźniającej rozwój ontogenetyczny dziecka, który u *sapiens* kończy się w trzynastym roku życia. Zważywszy zarazem, iż każdy postęp cerebralizacji prowadzi do przedłużenia okresu dzieciństwa, mniemać można, że wszelka mutacja gene-

tyczna powodująca opóźnienie dorastania, to jest wydłużenie okresu dzieciństwa, będzie również sprzyjać wzrostowi objętości mózgu. I rzeczywiście, im bardziej powiększa się mózg, w tym większym zakresie wzrost ów — nie tylko ilościowy, lecz i jakościowy — dokonuje się po przyjściu na świat. Mózg szympansa-noworodka ma już 70% tej objętości, jaką osiągnie w okresie dojrzałości, podczas gdy u noworodka *sapiens* jedynie 23%. Notabene, postnatalny rozwój mózgu ułatwia macierzyństwo, podczas gdy powiększenie miednicy stanowiłoby jedynie utrudnienie dla kobiet.

Proces ewolucji biologicznej człowiekowatych ma tedy charakter neoteniczny: spowolnienie rozwoju ontogenetycznego prowadzi do tego, że dorosły zachowuje niektóre cechy infantylne czy młodzieńcze, a niekiedy nawet — jak w przypadku obnażenia członka czy uwłosienia — proces ten nie zostaje zakończony. W procesie ewolucji biologicznej odmłodzenie tego rodzaju, które nadaje dorosłemu niektóre cechy płodu i młodego zwierzęcia, bywa często owocne w tym sensie, że zwalnia nowy gatunek z obowiązku posiadania wyspecjalizowanych cech, związanych ze szczególnym przystosowaniem do określonego środowiska i jeśli odpowiada rozwojowi przystosowawczych właściwości mózgu, pozwala na rozwój zdolności ogólnych i cech umożliwiających wielostronne przystosowanie. Istotnie, człowiek z cieleśnego punktu widzenia jest płodem naczelnego, płodem, który osiągnął dojrzałość płciową (Bolk, 1960, s. 5) i „z uwagi na pięciopalczaste kończyny, kompletność uzębienia, czteroguzkowość zębów trzonowych, nie wyspecjalizowany układ trawienny jest — pod pewnymi względami — typem prymitywnym o właściwościach nader ogólnych, odpowiadających budowie o wiele prostszej niż ta, z którą mamy do czynienia u większości ssaków. Jedynie jego mózg i łożysko są niezwykle rozwinięte” (Vandel, 1968, s. 232). To prawda, że proces ten zaczął się już u człeko-

kształtnych, lecz jego kontynuacja w toku ucłowieczenia dokonywała się w warunkach nacisku społeczno-kulturowego.

I oto tu w pełnym świetle jawi się owa niekompletność, jaką pociąga za sobą ucłowieczenie. Nie chodzi bowiem o drugorzędne cechy anatomiczne czy fizjologiczne, lecz o potencjalną nie-kompletność mózgu. Dorosły jest cerebralnie nie-skończony w tym sensie, że mózg jego wyszedłszy z okresu dzieciństwa i młodzieńczości nadal jest zdolny do uczenia się, do nowych adaptacji, do wypracowywania nowych strategii, nowych umiejętności. Juwenilizacja gatunku jest mózgową i stanowi o zachowaniu przez dorosłych, a nawet starców, potencjalnie młodzieńczej inteligencji oraz uczuciowości.

Młodzieńczość, rzecz jasna, pozostaje cechą charakterystyczną podrostków, jednakże jej właściwości nie stanowią już odizolowanego zespołu cech „klasy podrostków”: ta ostatnia początkowo tkwi jeszcze w świecie dzieciństwa, na następnym zaś etapie zostaje połowicznie włączona w świat dorosłych. Inaczej mówiąc, w pierwszym okresie juwenilizacja przyczynia się do przedłużenia dzieciństwa, w drugim zaś wprowadza świat dorosłych w krąg młodości (nauka techniki, łowów, przyswajanie zasad zachowania się społecznego), a świat młodzieńczy — w krąg dojrzałości. Młodzi ludzie, jak już o tym mówiliśmy, wnoszą do klasy dorosłych swoje zamiłowanie do gry, emocje, różnorakie zainteresowania, wszystkożerną ciekawość i cechy te mogą być włączane zespołowo (tańce, święta, zabawy) lub kontynuowane indywidualnie, co sprawia, iż człowiek dojrzały może być w pewnym sensie młody; nie fizjologicznie rzecz jasna, lecz umysłowo. Klasa mężczyzn nie jest zatem, ściśle rzecz biorąc, klasą dorosłych, lecz męską klasą ludzi młodych, dorosłych i starców, w której dorosli uważają się za młodych w stosunku do starców — tych, którzy wiedzą, którzy naprawdę stęzauryzowali kulturę i którzy w sytuacjach niejasnych

lub niepewnych zdolni są do pamięciowego odtworzenia wypróbowanych dobrych rozwiązań lub do wymyślenia nowych.

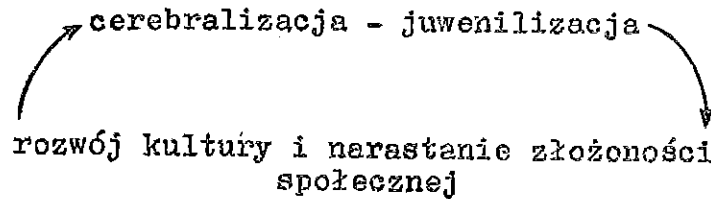
Wskazmy wreszcie na kapitalne znaczenie skutków juwenilizacji *sapiens* dla rozwoju osobowości ludzkiej. Jak o tym była mowa, juwenilizacja równoznaczna jest z zachowaniem dziecięcej uczuciowości przez ludzi młodych oraz dorosłych. Zapewne jeszcze przed pojawieniem się *sapiens* u poszczególnych osobników w coraz większym stopniu rozwijały się takie właściwości, jak wrażliwość i uczuciowość, wzrastająca zdolność do cierpienia, do bycia nawiedzonym przez fobie, wstręt, awersje wiodące do nienawiści, wreszcie zdolność do miłości, owego źródła braterstwa, porywów, adoracji, przywiązania, litości i czci.

Tak tedy juwenilizacja jest procesem ogólnym i wielorakim, którego każdy aspekt związany jest mocno z cerebralizacją, procesem dotyczącym genetycznej istoty gatunku, społecznej istoty kultury oraz intelektualnej i uczuciowej natury jednostki, procesem zapewniającym najlepsze warunki samoodtworzenia i samorozwoju społeczno-kulturowego oraz najlepsze warunki rozwoju osobniczego, uczuciowego, intelektualnego, rozwoju pomysłowości wreszcie, i to od urodzenia do późnej — niekiedy — starości.

#### KULTUROWA NATURA CZŁOWIEKA

Biorąc pod uwagę, że społeczno-kulturowy postęp człowiekowatych sprzyjał rozwojowi mózgu i juwenilizacji; że cerebralizacja i juwenilizacja sprzyjają narastaniu złożoności społeczno-kulturowej; że istnieje wzajem powiązany, wybiórczy obieg sprzyjający rozwojowi złożoności na poziomie gatunku, jedno-

stki, społeczeństwa i kultury, mówić można o wzajemnych związkach trzech procesów: juvenilizacji, cerebrazacji, rozwoju kultury.



Postęp juvenilizacji oznacza regres zachowań stereotypowych (instynktownych), zaprogramowanych genetycznie, oznacza szerokie otwarcie ku otoczeniu (naturalnemu i społecznemu), osiągnięcie znacznej plastyczności i dyspozycyjności. Postęp cerebrazacji równoznaczny jest z rozwojem zdolności asocjacyjnych mózgu, z powstaniem struktur organizujących, kompetencji nie tylko językowej (Chomsky), lecz również logicznej, heurystycznej i wynalazczej. Rozwój kultury oznacza pomnożenie informacji, wiedzy, umiejętności społecznych, a także zasad organizacyjnych, wzorów zachowania się, a więc programowania społeczno-kulturowego.

Inaczej mówiąc, kultura uzupełniająca regres instynktów (program genetyczny) oraz rozwój kompetencji organizacyjnych<sup>17</sup> umacniana jest przez tenże regres (juvenilizację) i tenże rozwój (cerebrazację), a zarazem stanowi ich nieodzowny warunek. Tworzy ona „zapis taśmowy”, kapitał organizacyjny, matrycę informacyjną, z której czerpią zasoby kompetencje mózgu i która pozwala na ukierunkowanie strategii heurysty-

<sup>17</sup> Autor używa pojęcia „kompetencja” w rozumieniu zbliżonym do tego, jaki nadała mu za Chomskym współczesna lingwistyka (przyp. tłum.).

cznych, programuje społeczny behavior.

Tak oto jawi się nam bio-społeczno-kulturowe oblicze ucłowieczenia: struktury organizujące poznanie, język, praktykę pojawiają się wraz z rozwojem mózgu i są strukturami wrodzonymi, zastępującymi programy stereotypowe czy też instynkty; wpisują się one w dziedzictwo genetyczne, z którego usunięta zostaje lub zepchnięta znaczna część zachowań stereotypowych. Kompetencje te jednak mogą zostać uruchomione tylko w warunkach wychowania społeczno-kulturowego i tylko w środowisku, którego złożoność ukształtowana została przez kulturę.

Tak oto rozwiązany zostaje jeden z paradoksów w bezpłodny sposób przeciwstawiający rolę, jaką u człowieka odgrywają czynniki wrodzone i nabyte. To, co wykształca się w toku ucłowieczenia, to wrodzona zdolność do nabywania i dyspozycja kulturowa do scalania tego, co nabyte. Co więcej, jest to naturalna zdolność do nabywania kultury i kulturowa możliwość rozwijania natury ludzkiej.

Narzuca się tu nieodparcie zasada komplementarności między nabywaniem tych zdolności naturalnych (wrodzone kompetencje organizatorskie) i istnieniem kultury. Istotnie bowiem od pewnego stadium rozwoju poczynając, skomplikowany charakter mózgu i złożoność społeczno-kulturowa niejako wzajem się w sobie mieszczą i w rezultacie ostateczny rozwój generatywnych mocy mózgu wyrażać się może jedynie przez złożone zjawiska społeczno-kulturowe. Innymi słowy, duży mózg stanowiłby utrudnienie dla istoty, która nie potrafiłaby sobie radzić z tą złożonością. Jak powiadają Hockett i Asher, dla naszych przodków „wartość zachowania wielkiego mózgu była oczywista wtedy, i tylko wtedy, gdy posiadli już (achieved) istotę języka i kultury (Hockett i

Asher, 1964). Nasz rozwijający się we współdziałaniu z kulturą *neocortex* „nie byłby zdolny do kierowania naszym zachowaniem oraz do organizowania naszej praktyki, gdyby nie urządzenie sterownicze, jakim jest system znaczących symboli” (Geertz, 1966). Pozbawiony kultury *sapiens* byłby upośledzony umysłowo i w najlepszym przypadku zdolny do przeżycia jako naczelny najniższego szczebla, nie byłby nawet w stanie odtworzyć społeczności o charakterze równie złożonym jak społeczność pawianów lub szympanów. Oczywiście jest, że wielki mózg *sapiens* mógł się wykształcić, odnieść sukces, zatryumfować tylko w warunkach uprzedniego istnienia złożonej formacji kulturowej i można się jedynie zdumiewać, iż tak długo wierzone w coś wręcz przeciwnego.

Tak oto nie tylko początek ucłowieczenia, lecz i jego zakończenie stają się niezrozumiałe, jeśli ewolucję biologiczną i ewolucję kulturową traktować rozłącznie, jako dwa różne procesy.

Kojarząc je z sobą przekonujemy się, że rola ewolucji biologicznej w procesie społecznym i w kształtowaniu kultury jest znacznie większa, niż przypuszczano, lecz przekonujemy się również o zasadniczej roli, jaką odgrywa kultura w kontynuacji ewolucji biologicznej wiodącej aż do *sapiens*, roli, której do niedawna nikt nie podejrzewał.

I gdy prawdopodobnie 100 000 lat temu pojawił się *homo sapiens neanderthalensis*, scalenie tych dwóch ciągów stało się rzeczywistością, człowiek jest z natury istotą kulturową, ponieważ jest on istotą naturalną dzięki kulturze.

#### 4. OSTATECZNE NIE-DOKOŃCZENIE

Stary paradygmat przeciwstawiający naturę kulturze rozpadł się. Ewolucja biologiczna i ewolucja kulturowa to dwa aspekty, dwa wzajem powiązane i wzajem na się oddziałujące bieguny całościowego zjawiska — ucłowieczenia. Poczynając od inteligentnego naczelnego i jego złożonej społeczności, ewolucja biologiczna realizuje się przez techno-socjo-kulturową morfogenezę, która wciąż na nowo wprawia w ruch i stymuluje juwenilizującą i cerebralizującą ewolucję biologiczną.

Podczas gdy w pierwszym stadium prehistorii rzadko wykorzystywane w lesie możliwości niewielkiego mózgu — poddane wpływowi sawanny — pozwoliły na rozwinięcie *praxis*, która doprowadziła do powstania techniki, do ukonstytuowania nowego typu społeczeństwa i załóżka kultury, w drugim stadium rozwój złożoności społecznej wywierał nacisk społeczno-kulturowy w kierunku cerebralizacji i juwenilizacji, które z kolei odwzajemniały się presją pomnażającą tę złożoność. Wszystko przebiegało tak, jak gdyby społeczeństwo zachowywało się niczym organizujący i organizowany ekosystem socjalny, wywierający wybiórczy i scalający nacisk na rozwój ontogenetyczny oraz mutacje genetyczne, nacisk wiodący do wzrostu złożoności. Rola ekosystemu naturalnego nie została przez to anulowana. Wręcz przeciwnie, rozwój złożoności społecznej powodował roz-

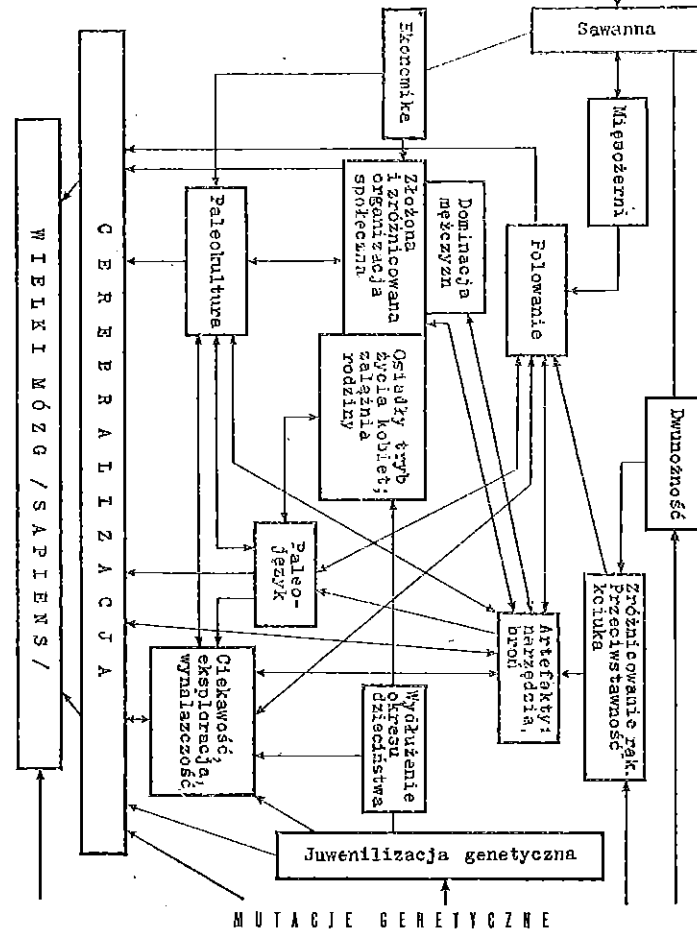
szerzenie i pogłębienie się skomplikowanych związków z ekosystemem naturalnym. Cała gospodarka społeczna w coraz większym stopniu uzależniona była od ekologii społecznej, każda zmiana ekologiczna odbijała się na gospodarce i sprawiała, że przemiany gospodarcze znajdowały odzwierciedlenie w całym społeczeństwie. Kultura zdobyła jednak względną autonomię, tzn. złożona kultura sawanny była zdolna do utrzymania własnej złożoności w nowym środowisku, w tym również w lesie: wielkogłowy dwunóg, który wrócił do lasu, nie potrafił się wspinać, nie korzystał więc ze schronienia na wysokich drzewach, lecz jeśli nawet porzucał łowy, by wrócić do zbieractwa, zachowywał język, by nowy sposób wykorzystywał swe umiejętności techniczne, modyfikował swoją kulturę, zachowując Kulturę. Tu się przydarzało społeczeństwu *homo sapiens* i mogło się to przydarzać społeczeństwu człowiekowatych.

Powiedzieć, że proces ucłowieczenia to proces, na którym wyciskają piętno mutacje genetyczne, „prowokacje” otoczenia i jego funkcje scalające, wdrażająca cywilizację *praxis* łowiecka, rozwój społecznej złożoności i powstanie kultury — to powiedzieć tyle, że w zasadzie chodzi tu o proces wzajemnych interferencji i oddziaływań, w którym zmiany w obrębie coraz innego elementu w różnoraki sposób wpływają na zmienność innych składników. Jest to proces, który w pewnym aspekcie zdaje się być przypadkowy, losowy, albowiem zmiany w ekosystemie, podobnie jak mutacje genetyczne czy nowe pomysły techniczne, są zjawiskami zmierzającymi do dezorganizacji ustalonego systemu i nie podlegają żadnemu ustalonemu planowi rozwoju. Jednak oglądany jako całość, jako zespół, proces ten jawi się jako logiczna morfogeneza. Jest to przede wszystkim skutek złudzenia optyki, zapomina się bowiem o nieefektywnych mutacjach, zaginionych grupach społecznych, o gatunkach wytrzebionych przez inne ga-

tunki, zapomina się o bajecznym marnotrawstwie i o tym, że to, co nazywamy ewolucją, nie stanowi *continuum*, lecz sumę sporadycznych przemian, w której skład wchodzi to, co w optyce ewolucyjnej nazywane bywa okresami stagnacji, a co *de facto* było stabilizacją. Jednak przy bliższym spojrzeniu okazuje się, że mamy tu do czynienia z logiką, ale nie finalistyczną, theilhardiańską, lecz z logiką negentropii, tj. ze zdolnością cechującą złożone układy samoorganizujące się — a więc życie w rozumieniu najszerszym, włączając w to człowieka i umysł — do wykorzystywania sił dezorganizujących w celu podtrzymania i rozwijania własnej organizacji, do wykorzystywania przypadkowych zmian dla pomnożenia różnorodności i złożoności.

Mówiąc, że ucłowieczająca morfogeneza jest wytworem procesu interakcji i interferencji, mówimy również, że istota, którą nazywamy człowiekiem, winna być rozpatrywana jako układ genetyczno-cerebralno-socjo-kulturowy, którego składniki potrafimy od dawna nazwać, lecz nie umiemy ich powiązać z sobą: gatunek, społeczeństwo, jednostka. Mamy trwałą skłonność do pomijania któregoś z dwu spośród tych składników na rzecz trzeciego; z trudem przychodzi nam myśleć o nich jako o całości. Otóż każdy z nich odsyła do innego, żaden zaś nie jest celem ani zwieńczeniem innego. Mamy tu do czynienia z obiegiem bez początku i bez końca — gatunek, społeczeństwo, jednostka — i jak to widzieliśmy, wszystko, co dotyczy złożonego charakteru jednego ze składników, dotyczy również złożoności pozostałych. Rozwój gatunkowy, społeczny i jednostkowy są wzajem połączone.

Co jednak stanowi w tej całości więź centralną między układem genetycznym, jednostką a systemem kulturowym, lub ujmując rzecz inaczej: co stanowi epicentrum całości tego samoorganizującego się układu? Tym punktem, w którym krzyżują się wszystkie interrelacje, jest mózg. W konstruktywnej dia-



lektyce, którą chcieliśmy pochwytać, cerebralizacja jawi się nam jako klucz ludzkiej samoorganizacji i oś rozwoju, wzdłuż której usytuowana jest zarówno ewolucja biologiczna człowiekowatych, jak i technosocjo-kulturowa morfogeneza. Mózg — platforma obrotowa biokultury staje się zaiste węzłem gordyjskim antropologii, a ogromny mózg *sapiens* jawi się jako punkt zbieżności i rozbieżności, dojścia i wyjścia wspaniałej przygody.

I rzeczywiście, stacja docelowa ucłowieczenia to zarazem początek. Człowiek, który stał się *homo sapiens*, jest gatunkiem juvenilnym i infantylnym; jego genialny mózg pozbawiony aparatu kulturowego jest debilny; wszystkie jego zdolności odżywiane być muszą za pomocą smoczka. Punkt, w którym zakończyło się ucłowieczenie, to ostateczne, radykalne i twórcze nie-dokończenie człowieka.

Schemat powyższy interesujący jest nie jako model, lecz jako antymodel, przeciwstawiający się wzorom zbyt linearnym, które w wielowymiarowej złożoności faworyzują jeden czynnik, jeden aspekt. Chcieliśmy tu jedynie podkreślić konieczność łączenia tego, co zbyt często postrzegane jest w izolacji, chcieliśmy potraktować ucłowieczenie jako samorozwój i reakcję wielołańcuchową, które od interakcji do interakcji, od sprzężenia zwrotnego do sprzężenia zwrotnego, przybierają kształt obwodu zamkniętego nowego układu, który potrafi wytwarzać sam siebie — tj. systemu społeczno-kulturowego.



CZĘŚĆ TRZECIA

ZWIERZĘ OBDARZONE  
SZALEŃSTWEM

*O Ridicolissime heroe*  
Pascal

## 1. SAPIENS-DEMENS

Era wielkiego mózgu zaczęła się od będącego już *sapiens* człowieka neandertalskiego, który ustąpił miejsca człowiekowi dzisiejszemu, jedynemu i ostatniemu reprezentantowi rodziny człowiekowatych i rodzaju *homo* na ziemi. W momencie pojawienia się *sapiens* człowiek był już *socius, faber, loquens*. Nowością przyniesioną przez *sapiens* nie było więc, jak sądzono, społeczeństwo, technika, logika czy kultura. Przeciwnie, tkwiła ona również w tym, co do niedawna uważane było za epifenomen lub w niemądry sposób uznawane za przejaw uduchowienia: w malarstwie, w obyczaju grzebania zmarłych.

### O CZYM MÓWIĄ GROBY

Najstarsze znane nam to groby neandertalczyków.<sup>1</sup> Wskazują one na coś więcej i coś innego niż prosty pochówek w ziemi celem ochrony żyjących przed skutkami rozkładu (w tym celu wystarczyło wszak porzucić trupa w znacznej odległości lub wrzucić go do wody). Zwłoki ułożone są w pozycji płodowej (co nasuwa myśl o wierze w ponowne narodziny), nie-

---

<sup>1</sup> Karmel (40 000 lat), Chapelle aux-Saints (45 000—35 000 lat), Monte Circeo (35 000 lat).

kiedy — wskazują na to pozostałości pyłku kwiatowego w jednym z neandertalskich grobów odkrytym w Iraku — układano je na łożu z kwiatów (co nasuwa myśl o ceremonii pogrzebu); w niektórych wypadkach kości powleczone są ochrą (tu wyjaśnienie mogłoby być alternatywne: pogrzeb poprzedzany był rytualnym kanibalizmem, lub pochówku dokonywano dwukrotnie, za drugim razem po rozłożeniu się szczątków miękkich); zwłoki chronione były przez kamienie, później zmarły chowany był w grobie wraz z bronią i żywnością (co nasuwa myśl o wierze w życie pośmiertne w postaci cielesnego widma mającego podobne co i żywi potrzeby).<sup>2</sup>

Grób neandertalczyka świadczy nie tylko o tym, że śmierć wtargnęła w życie ludzkie, lecz i o takich przemianach antropologicznych, które umożliwiły i spowodowały owo wtargnięcie.

#### NOWA ŚWIADOMOŚĆ

Przede wszystkim i niewątpliwie był to rozwój świadomości obiektywnej. Śmierć zostaje nie tylko rozpoznana jako fakt, co dostępne jest zwierzętom (które, co więcej, chcąc oszukać wroga potrafią „udawać trupa”), nie tylko odbierana jest jako strata, zniknięcie, niepowetowana krzywda (do takich uczuć zdolne są małpy, słonie, psy i ptaki), lecz ujmowa-

<sup>2</sup> Hipoteza o istnieniu wiary w odrodzenie pośmiertne lub przeżyciu w postaci cielesnego widma (sobowtór) ma swe źródło w fakcie, iż są to dwa fundamentalne przeświadczenia ludzkości w przedmiocie transcendencji i że natrafiamy na nie — już to pomieszczone, już to wyodrębnione — we wszystkich znanych nam społeczeństwach archaicznych oraz że stanowią one podstawę wszystkich późniejszych wierzeń (Morin, 1972). Hipoteza dotycząca ceremonii pogrzebu oparta jest na powszechnym występowaniu tego obrządku w społeczeństwach archaicznych.

na jest również jako przejście jednego stanu w inny.

Co więcej, prawdopodobne jest, że o śmierci myśli się zapewne nie jako o „prawie” natury, lecz w każdym razie jako o niemal nieuchronnym przymusie dotyczącym wszystkich istot żywych.

Tak czy inaczej, przez obecność zmarłych czy też przez obecność idei śmierci jako czegoś, co wykracza poza swą bezpośrednią zdarzeniowość, można w człowieku neandertalskim wykryć myśl nie osadzoną bez reszty w „tu i teraz”, tj. można wykryć w jego świadomości obecność czasu. Wiąż między świadomością przejścia życia w śmierć, świadomością nieuchronności i świadomością czasu dowodzi, że u *sapiens* pojawił się nowy rodzaj złożoności, nowa jakość — wiedza świadoma.

#### MIT I MAGIA

Jednocześnie z realistyczną świadomością śmierci jako transformacji wiara, iż przekształcenie to prowadzi ku innemu życiu, w którym zachowana zostaje tożsamość (ponowne narodziny lub istnienie „sobowtóra”), dowodzi, że do postrzegania tego, co rzeczywiste, wdarło się wyobrażenie, a do wizji świata wdarł się mit. Odtąd będą one wytworem i współtwórcą ludzkiego losu.

Podczas gdy grób świadczy o obecności i sile mitu, pochówek dowodzi obecności i siły magii. Pochówek to rytuał mający udział w należytym przejściu do innego życia, tj. chroniący żywych przed gniewem zmarłego (stąd być może kult zmarłych) i wyzwaniem śmierci (stąd być może izolująca bliskich nieboszczyka żałoba). Tak tedy u *sapiens* pojawia się cała aparatura magiczno-mityczna, powołana pod broń przez potykających się z problemem śmierci.

Wszystko zatem zdaje się wskazywać, że charakterystyczna dla *sapiens* świadomość śmierci ukształtowana została przez interakcję świadomości obiektywnej, rozpoznającej śmiertelność, i świadomości subiektywnej, utwierdzającej wiarę w nieśmiertelność lub przynajmniej przekonanie o przejściu, przez śmierć, do innego życia. Rytuał śmierci jednocześnie wyraża, wchłania i egzorcyzuje uraz spowodowany przez ideę unicestwienia. Pochówek — i to we wszystkich znanych nam społeczeństwach sapiencjalnych — stanowi jednoczesną wykładnię kryzysu i przewyciężenia tegoż urazu, wyraża udrękę i rozdarcie z jednej, nadzieję zaś i pocieszenie z drugiej strony. Wszystko zatem wskazuje, że *homo sapiens* porażony jest przez śmierć — nieodwoływalną katastrofę, która zasiała w nim specyficzny niepokój, udrękę czy grozę śmierci, że obecność śmierci stała się problemem życia, tj. problem kształtującym życie człowieka. Wszystko również zdaje się wskazywać, że człowiek nie tylko odrzuca śmierć, lecz że ją przewycięża, nie chce jej uznać, „znosi” ją przez mit i magię.

Otóż pierwiastkowe i fundamentalne jest tu nie tylko współistnienie tych dwóch świadomości, lecz ich burzliwy związek tworzący podwójną świadomość; mimo iż połączenie dwóch świadomości bywa bardzo odmienne u różnych osób i w różnych społeczeństwach (podobnie jak różny bywa stopień nasycenia życia problemem śmierci), nigdy nie zdarza się tak, by jedna z nich całkowicie wypierała drugą, i wygląda na to, że człowiek jest szczerym symulantem względem samego siebie, jest — według dawnej definicji klinicznej — histerykiem przekształcającym w obiektywne znaki to, co ma swe źródło w jego subiektywnym skłóceniu.

Między wizją obiektywną a wizją subiektywną istnieje zatem pogłębiona przez śmierć szczelina, wypełniana przez mit, rytuał, przeżycia, które w końcu

wchłaniają śmierć. Od *sapiens* zaczyna się tedy dwoistość podmiotu i przedmiotu, owa nierozzerwalna więź, nie dające się przewyciężyć rozwarcie, które następnie przez tysiąclecia filozofowie i religie będą się starały pokonać lub pogłębić. Człowiek oddzielił swój los od losu natury, mimo iż w zasadzie był przekonany, że egzystencja jego podlega dwóm prawom naturalnym: rozdwojenia i metamorfozy. Dokonywała się więc w nim interferencja wzbogaconej przedmiotowości i wzbogaconej podmiotowości, a to dlatego, że obu odpowiada:

#### ROZWOJ INDYWIDUALNOŚCI

I rzeczywiście, to, by osobowość zmarłego mogła przetrwać wśród żyjących, wymaga, aby była ona wyraźnie zarysowana; podobnie fakt, iż więzi uczuciowe i międzyosobnicze przetrwać mogą śmierć, wymaga, by za życia były one nader intensywne; świadomość śmierci jako niepowetowanej utraty wymaga rozwoju tego nowego epicentrum, jakim jest świadomość siebie w świecie oraz współoddziaływania obiektywnego uznania śmierci i subiektywnego uznania osobniczej nieśmiertelności.

Tak więc u *sapiens* wdarcie się śmierci to zarazem wdarcie się prawdy i złudzenia, wyjaśnienia i mitu, niepokoju i poczucia pewności, świadomości obiektywnej i nowej podmiotowości, a przede wszystkim ambiwalentnych między nimi powiązań. Mamy tu do czynienia z nowym etapem rozwoju osobowości oraz z rozwarciem się szczeliny antropologicznej.

Znana od dawna, lecz całkowicie negliżowana na płaszczyźnie antropologicznej — skutek jednowymiarowej wizji człowieka rozumnego — śmierć neandertalczyka, jest wspaniałym odkryciem, jedynym snopem światła rzuconym na różnicę między *sapiens* a jego poprzednikami oraz trwale wydobywającym na jaw naturę ludzką w tym sensie, że wiąże nie-

zwykły splót wyodrębnionych tu przez nas znaczeń z ostatnim etapem rozwoju mózgu człowiekowatych i powstaniem mózgu *sapiens*.<sup>3</sup>

#### O CZYM MÓWI MALARSTWO

Wolno domniemywać, że czerwona ochra służyła człowiekowi neandertalskiemu nie tylko do zabarwiania szkieletów zmarłych, lecz również do malowania ciała ludzkiego oraz symboli i znaków na różnych przedmiotach. W każdym razie pewne jest, że w kulturze magdaleńskiej malarstwo ściennie posługujące się czerwienią (ochra) i czernią (mangan) było — podobnie jak ryty w kamieniach i kości — sztuką wysoce rozwiniętą, a symbole, znaki i grafity były nader rozpowszechnione.

Przez długi czas w ocenie tych zjawisk ograniczano się do admiracji narodzin sztuki, miast odczytać w nich znak powtórných narodzin człowieka, tj. narodzin *homo sapiens*.

Przede wszystkim domena graficzna prehistorycznej ludzkości była nader rozległa i zróżnicowana: sąsiadowały tu z sobą znaki konwencjonalne, symbole w mniejszym lub większym stopniu oparte na analogii, nader szczegółowe odtworzenia istot żywych

<sup>3</sup> Rzecz jasna, nie wszystko, o czym tu mowa, pojawiło się w sposób nagły i niespodziewany u człowieka neandertalskiego. Wielce jest prawdopodobne, że niektóre cechy zaczęły kształtować się u *homo erectus*. Początki ich krystalizacji związane być mogły z niesakralnym kanibalizmem mięsożernych człowiekowatych, który z upływem czasu stawał się emocjonalnie nacechowany: spożywając krewnego czy wroga przywłaszczał się sobie cnoty zmarłego. Z drugiej strony mogła tu odgrywać rolę dwojaka i wewnętrznie sprzeczna motywacja: chęć pozbycia się zwłok, które ulegały rozkładowi i chęć zachowania przy sobie bliskiego zmarłego (troska o szczątki kostne). Wreszcie źródłem owych znaczeń emocjonalnych mógł być powrót zmarłych w marzeniach sennych.

i wreszcie wyobrażenia istot chimerycznych<sup>4</sup> czy zgoła nierealnych. Nie chodzi więc o to, by zastanawiać się nad sztuką, malarstwem, lecz o pojęcie próby zbudowania grafologii<sup>5</sup> *sapiens*.

1. W pewnym sensie rozwój grafiki stanowi zdobywanie nowego sposobu ekspresji i komunikacji będącego pierwszym pismem. Nie jest to jeszcze, rzecz jasna, język pisany, lecz już język pisma wraz ze znakiem ideograficznym i piktograficznym symbolem. Co więcej, „realistyczny” obraz zawiera w sobie jednocześnie precyzyjne uchwycenie konkretnych kształtów i ustanowienie czegoś, co stanie się abstrakcyjnym modelem, *pattern*, typem, i co świadczy — w porównaniu z człowiekowatymi — o ogromnym rozwoju zdolności empiryczno-logicznych.

2. Z drugiej strony sztuka, tj. sprawność, zręczność, precyzja, doskonalenie umiejętności rozwiniętych jeszcze przez przodków *homo sapiens* w sferze działań praktycznych, a w szczególności w łowiectwie, zagarnęła nową dziedzinę — wytwory umysłu (obrazy, symbole), które będziemy określali mianem „noologicznych”.

Jakie jest znaczenie tego nowego zjawiska? W tym przedmiocie spotykają się z sobą dwie interpretacje. Jedna z nich głosi, że po prostu i jedynie mamy tu do czynienia z wykwitaniem działalności artystycznej i życia estetycznego jako zjawiskami autotelicznymi. Druga uważa, iż nowa sztuka form to działalność,

<sup>4</sup> Istoty chimeryczne, tj. składające się z fragmentów istot faktycznie istniejących, czego przykładem była Chimera — skrzydlata koza o paszczy lwa i ogonie węża. W tym śliskim rozumieniu „chimeryczne” to tyle co nierealne, składające się z dźwiacznego połączenia fragmentów realnych. Zgodnie z powszechnym w Europie obyczajem językowym w innych miejscach autor używa tego pojęcia jako synonimu „nierealny” lub „kapryśny” (przyp. tłum.).

<sup>5</sup> Przez grafologię rozumie się tu naukę o wszelkich znakach pisanych czy też rytach, a nie naukę zajmującą się atrybucją pisma ręcznego czy przekonania na temat związku charakteru pisma z charakterem danej jednostki (przyp. tłum.).

którą włączyć należy do sfery celowości rytualnej i magicznej. Naszym zdaniem można z powodzeniem połączyć obie interpretacje, tym bardziej, że jak to wskazywaliśmy gdzie indziej (Morin, 1956, 1972), zjawiska magii są potencjalnie estetyczne i na odwrót.

3. Podobnie jak w przypadku grobów — magia wdarła się do świata *sapiens*. Notabene, badania społeczeństw archaicznych wykazują, że stroje, zdobnictwo, rzeźba i malarstwo posiadają wartości ochronne, przynosić mogą szczęście i związane są z wierzeniami mitycznymi i działaniami rytualnymi. Dlatego mniema się, że malowane na skale obrazy zwierząt, przekazane nam przez prehistorię, związane były z magicznym rytuałem przygotowań do łowów.

By zrozumieć tę magię, musimy powrócić do tematu „sobowtóra”, z którym zetknęliśmy się już w związku ze śmiercią. Istnienie „tego drugiego” poświadcza towarzyszący każdemu cień, rozdwojenie, jakiego doznajemy w czasie marzenia sennego, i odbicie w wodzie, tj. obraz. Stąd obraz nie jest po prostu obrazem, lecz niesie w sobie obecność sobowtóra istoty, którą wyobraża; interpretacja ta pozwala oddziaływać na ową istotę. Magiczne w ścisłym sensie jest właśnie to oddziaływanie, rytuał przywoływania przez obraz, rytuał zwracania się do obrazu i rytuał zdobycia władzy za pomocą obrazu (*in vultus*).

Tu uchwycić możemy związek zachodzący między obrazem, wyobrażeniem, magią i rytuałem.

Etologia odkryła już dla nas występowanie u zwierząt rytuału polegającego na ciągach symbolicznych zachowań mających na celu uzyskanie odpowiedzi ze strony znajdującego się poza nami odbiorcy. Właściwością rytuału magicznego u *homo sapiens* jest, że zwraca się on nie tylko bezpośrednio do istot, od których oczekuje odpowiedzi, lecz również do obrazów lub symboli. Mniema się, że w symbolach tych, w pewien sposób — jako sobowtóry tego, co jest wyobrażone — obecne są owe istoty.

By wnikliwiej pojąć, w jaki sposób obraz może zostać obdarzony istnieniem jako sobowtór, trzeba zrozumieć, że dla *sapiens* każdy przedmiot posiada podwójną egzystencję. Dzięki słowu, znakowi, graffiti, rysunkowi zdobywa on istnienie mentalne wykraczające poza jego obecność. Już język otwiera wrota magii: podczas gdy każda rzecz natychmiast przywołuje w umyśle słowo, które ją nazywa, słowo przywołuje natychmiast psychiczny obraz rzeczy, którą ewokuje i nadaje jej — mimo iż nieobecnej — obecność.

Tak oto świat zewnętrzny, istoty i przedmioty otoczenia zdobywają wraz z *homo sapiens* drugą egzystencję. Zdobywają istnienie, obecność poza doznaniem empirycznym, w umyśle, pod postacią obrazu mentalnego analogicznego do obrazu ukształtowanego przez percepcję, ponieważ nie jest on niczym innym jak tymże obrazem, tyle że przypomnianym. Stąd wszystko co oznaczające, w tym znak umowny, zawiera w sobie *in potentia* obecność tego, co oznaczane, obraz mentalny, który może się skonfundować z „odnośnikiem”, tj. empirycznie określonym przedmiotem. To właśnie rysunek i malarstwo „realistyczne” doprowadziły do perfekcji odpowiedniość znaku — np. namalowanego bizona — mentalnego obrazu bizona odpomnianego i bizona empirycznego. Mit sobowtóra dokonuje racjonalizacji wyjaśniającej obecność i nieobecność zwierzęcia w obrazie. Tak tedy rytuał ludzki, podobnie jak rytuał zwierzęcy, polega na zachowaniach, których celem jest uzyskanie odpowiedzi ze strony otoczenia, lecz w przypadku ludzi operacja nie dotyczy bezpośrednio przedmiotów i istot, lecz ich sobowtórów, tj. *de facto* obrazów i symboli. Człowiek nie tylko działa przez znaki, obrazy, symbole, lecz również obcuje z nimi; są to już byty pośredniczące, które stają między otoczeniem a podmiotem, partycypując w obu, żywiąc się jednym i drugim; tworzą one specyficzną sferę noologiczną, która niczym obłok otaczać będzie marszrutę ludzkości.

W ten oto sposób zaczynamy rozumieć okoliczności, w jakich u *homo sapiens* pojawiła się magia. Trzeba było przede wszystkim, by język i pismo piktograficzne wsparły podwójną egzystencję istot i przedmiotów. Był to warunek konieczny, lecz niewystarczający. Potrzebny był również mit potwierdzający i wyjaśniający żywą realność obrazów psychicznych czy materialnych, a mit ten, mit sobowtóra, mógł się wykrystalizować wraz z pojawieniem się nowej świadomości śmierci. Prawdopodobnie trzeba było również (choć później warunek ten zatracił swój absolutnie nieodzowny charakter), by obraz — rysunek, malowidło, ryt — mógł stanowić materialny substrat, na którym dokonywano działań magicznych adresowanych za pomocą gestów symbolicznych, naśladownictwa, rytualnych słów i śpiewów do idola (*eidolon*).<sup>6</sup> To zapewniało komunikację między obrazem-przedmiotem a przedmiotem i magia mogła się rozwijać wykorzystując skuteczność rytuału. Malowidła z Altamiry i Lascaux nie były więc „używane” do zabiegów magicznych. Stanowiły one magii składnik konstytutywny. Rozumiemy zatem lepiej, że — jak to widzieliśmy — obrazy nie dają się zredukować do funkcji magicznej; rozwijając się świat obrazów sam współdziałał w rozwoju magii.

Zapisy ściennie ujawniają tedy wyobrazeniowy [*imaginaire*] związek ze światem. Z jednej strony słowo, znak, symbol, wyobrażenie postaci będą niejako ponownie prezentować umysłowi — i będą to czyniły nieustannie, nawet nieobecne — istoty i rzeczy świata zewnętrznego, i w pewnym sensie owe istoty i rzeczy władne będą odtąd nawiedzać umysł. Z drugiej strony, to obrazy psychiczne nawiedzają świat zewnętrzny. To w tym galimatiasie i celem przecięcia go powstają mity i magia, tj. ideologiczna organizacja i praktyka związku tego, co wyobrażone, ze

<sup>6</sup> *Eidolon* (grec.) — widmo, obraz boga, cząsteczki wywołujące wrażenia zmysłowe (przyp. tłum.).

światem. Odkrywamy zatem, że obraz, mit, rytuał, magia są zjawiskami fundamentalnymi, związanymi z pojawieniem się człowieka wyobrażonego. Odtąd mitologia i magia będą — uzupełniając je — skojarzone ze wszystkim, co ludzkie, nawet z tym, co arcybiologiczne (śmierć, narodziny) i jak najbardziej techniczne (łowy, praca); skolonializują śmierć i wyrwą ją nicości.

4. Mimo to magia nie wyczerpuje antropologicznego znaczenia tego, co w innym aspekcie stanowi również rozkwit nowego uniwersum estetycznego.

Lecz jak określić estetykę? Niekiedy jawi się nam ona jako ostateczny owoc kultury, tej, która ode-rwawszy się od magiczno-religijnej celowości ulega wyczerpaniu, kiedy indziej znów jako cecha powszechna, związana z samą bujnością życia, cecha, którą dostrzegamy w kwitnieniu roślin, we wzorze złot-wiego pancerza, w świergocie, w upierzeniu, w ozdoba-ch najprzeróżniejszych gatunków zwierzęcych.

Otóż i w tym wypadku chcielibyśmy, miast je sobie przeciwstawiać, połączyć dwa typy interpretacji. Zarówno w sferze biologii, jak i antropologii wyodrębnienie zjawiska estetycznego w stanie „czystym” jest prawie niemożliwe. W biologii zjawisko takie jest zawsze związane z semiotyką, tzn. że kształty, kolory, dźwięki to „przekazy” dotyczące życia płciowego, wyrażające groźbę, zastraszenie etc. Z antropologicznego punktu widzenia estetyka jest prawie zawsze związana z magią i religią, a często używa się jej po to, by olśnić lub uwieść. Sztuka dla sztuki, estetyka „czysta”, dla której rozkosz dostarczana przez kształty, kolory, dźwięki i pismo jest czymś samoistnym, pojawia się w toku późniejszego rozwoju kulturowego, a jej względna niezależność jest zawsze niepewna i krucha.

To, na odwrót, skrajność cech estetycznych żywych form nie daje się zredukować do skuteczności, do funkcji przystosowawczych czy wybiórczych i zdaje się stanowić immanentną właściwość negen-

tropowej gry życia, które jest łączeniem, zróżnicowaniem i wynalazczym mnożeniem kształtów. Tak oto mogą się z sobą łączyć: wystawna gra życia u jego początków i wystawna gra kultury u jej schyłku.

Lecz człowiek wnosi tu również pewną nową cechę: w królestwie roślin czy zwierząt zjawisko estetyczne należy do sfery genetyki, osobnik zaś jest ucieleśnieniem, a nie twórcą rysunku czy koloru. U *sapiens* chodzi o wytwory indywidualne, płynące z inspiracji mózgu, wykonane za pomocą techniki i sztuki. Mózg ludzki opanowuje zatem nowy rodzaj kompetencji. Teraz nie tylko obrazy-percepcje i obrazy-wspomnienia transponowane będą z mózgu na dzieła figuratywne i rozpowszechniane za ich pomocą. Dokonuje się tu jednocześnie twórcze rozplenie obrazów, co znajduje wyraz w wymyślaniu nowych form i fantastycznych istot. Pojawieniu się człowieka wyobrazonego nieodłącznie towarzyszy pojawienie się człowieka wyobrażającego.

Sztuka zatem daje się użyć do odtwarzania kształtów, a z drugiej strony do wymyślania ich. Odtwarzanie oraz inwencja wpisane zostają w ramy magii, religii i w ogóle aktywności społecznej, zaspokajając jednak potrzebę przyjemności, emocji ściśle estetycznych.

Możemy przyjąć, że prehistoryczny *homo sapiens* wiedział, co to rozkosz estetyczna, i że poszukiwał jej. Od chwili, w której każda rzecz uzyskała podwójne istnienie, jedno obiektywne, związane z działaniami praktycznymi, a drugie subiektywne i psychiczne, człowiek mógł już to dzielić, już to łączyć użytkową i praktyczną stronę rzeczy z jednej i uczucie przyjemności wywołane przez ich kształty z drugiej strony. Stało się to jednak również możliwe dlatego tylko, że juvenilizacja ludzka objawia się u dorosłych jako zachowanie dziecięcej wrażliwości i ludyczności, jako rozrost i wzbogacenie ich afektywności. To ostatnie wyraża się również we wrażli-

wości na grę form rzeczywistych czy wyobrażonych, tj. we wrażliwości estetycznej.

Wrażliwość na kształty wizualne znacznie przekracza właściwą sferę artystyczną malarstwa, rysunku, rzeźby i dotyczy również form naturalnych; sama wrażliwość estetyczna wykracza daleko poza domenę wzroku i otwarta jest na zapachy, formy dźwiękowe (rytm, muzyka, śpiew) i ekspresję cielesną (taniec). Już szympansy w czasie swoich „karnawałów” dokonały protoodkrycia rytmu i tańca i prawdopodobne jest, że w przypadku *sapiens* nie mamy do czynienia z początkami śpiewu, muzyki i tańca, lecz z ich prawdziwym rozkwitem oraz perfekcją.

Spróbujmy tu uchwycić — przez nieskończoną różnorodność przejawów — wspólny rys fenomenu estetycznego. Kontemplacyjna i aktywna, ograniczona do obrazu i wykraczająca pozań, związana z mózgiem i wprawiająca w ruch cały organizm (taniec) — estetyka, to stosunek, jaki ustala się między istotą ludzką a pewnymi kombinacjami kształtów. Możemy tu, na zasadzie analogii i być może nie tylko na niej, posłużyć się pojęciem rezonansu w tym sensie, w jakim oznacza ono zjawisko polegające na tym, że wibrujący układ fizyczny w momencie, w którym impulsy drgań zbliżają się do naturalnej dlań częstotliwości, osiągnąć może wysoką amplitudę wahań. Wrażliwość estetyczna to zdolność organizmu do rezonowania, „harmonizacji”, synchronizacji z dźwiękami, zapachami, formami, kolorami i obrazami wytwarzanymi w ogromnej ilości nie tylko przez Wszechświat, lecz również przez *homo sapiens*. Napotyka tu tajemnicę łączącą fundamentalną cechę fizyczną wszystkich żywych układów (oscylacyjny charakter układów metastabilnych), a być może falową naturę całej *physis*, włączając w to najdelikatniejsze „drgania” mózgu *sapiens*. Tak więc wrażliwość, której pochodzenie jest fizykalne i negentropowe, będzie odtąd zarazem wysubtelniana i dopro-



wadzana do zaniku przez kulturę, która będzie nią obdarzać wszystkich lub jedynie swoich uprzywilejowanych. Możemy jednak dostrzec, że ze swych biologicznych korzeni estetyka wyrosła w sposób nagły i staje się fundamentalną cechą wrażliwości oraz sztuki *homo sapiens*.

5. Tak tedy, podobnie jak w przypadku pochówku, wstępna analiza prehistorycznych znaków i obrazów ukazuje nam zespół fundamentalnych zaiste znaczeń antropologicznych, a grafologia tych znaków prowadzi nas daleko poza zjawiska graficzne jako takie — ku specyfice natury ludzkiej.

Widzimy tu — podobnie jak w przypadku pochówku — zakończenie i realizację na wyższym szczeblu zdolności, które rozwijały się w toku ucziowieczenia. Jednocześnie wraz z pojawieniem się tworów magicznych, mitycznych, rytualnych i estetycznych wynurzają się składniki nowego uniwersum antropologicznego.

Ta wielość cech, które zresztą ulegną rozproszeniu i silnemu zróżnicowaniu kulturowemu oraz osobniczemu, świadczy o wyobrazeniowej i wyobrażającej naturze *homo sapiens*, a zarazem o niejasnych i pogmatwanych relacjach, jakie ustaliły się między mózgiem a otoczeniem.

#### WTARGNIĘCIE BŁĘDU

Dla *homo sapiens* sprawą wagi zasadniczej stała się nagle niepewność i niejasność stosunku zachodzącego między mózgiem a światem zewnętrznym. Źródłem tej niepewności jest przede wszystkim regres genetycznego zaprogramowania ludzkich zachowań i wzrost roli zdolności heurystycznych, strategicznych (kompetencje) w rozwiązywaniu problemów dotyczących poznania i podejmowania decyzji. W tej sytuacji niejasne przekazy odbierane przez mózg muszą

być poddane interpretacji, a niepewność należy zredukować, posługując się metodami empiryczno-logicznymi. Trzeba stawić czoło alternatywnym rozwiązaniom danego problemu, trzeba wybierać między różnymi zachowaniami, które prowadzić mają do tego samego celu. Trzeba optować, wybierać, decydować. W tym sensie sama gra pozwalająca na wykazanie sprawności i pomysłowości zawiera *implicite* ryzyko błędu i *homo sapiens*, szczególnie jeśli pozostaje wierny metodzie empirycznej, skazany jest na posługiwanie się czymś, co nazywane jest właśnie „metodą prób i błędów”.

Co więcej, sfera niepewności między mózgiem a otoczeniem jest również sferą niepewności między podmiotowością a przedmiotowością, między wyobrażonym a rzeczywistym i rozziw ten ma swe źródło oraz podtrzymywany jest przez antropologiczną szczylinę śmierci i przez postępujące znaczenie tego, co wyobrażone w życiu toczącym się w świetle dziennym. W tej to właśnie strefie rozwija się mit i magia, tu krążą zwidy i widma, tu słowo, znak, wyobrażenie narzucają się z oczywistością właściwą rzeczom, tu rytuał odwołuje się do odpowiedzi mniemanego odbiorcy-rozmówcy. To istnienie owej szczyliny (będzie jeszcze o niej mowa) sprawia, że panowaniu *sapiens* odpowiada masowe narastanie błędu w samym układzie żyjącym. *Sapiens* wymyślił złudzenie. Zaludnienie życia na jawie przez całe uniwersum zwidów, niezwykle relacje zadziergnięte między wyobrażeniem i postrzeganiem tego, co rzeczywiste, wszystko to, co — jak się o tym przekonamy — stanowi źródło ontologicznych „prawd” *sapiens*, jest zarazem źródłem niezliczonych błędów. Ujmując sprawę szerzej i głębiej, niepewność relacji między otoczeniem i umysłem, między podmiotem a przedmiotem, między tym, co rzeczywiste, i tym, co wyobrażone — wraz z niepewnością co do istoty jednego i drugiego — jest źródłem ludzkich błędów. Błąd

sroży się w stosunkach *sapiens* z otoczeniem, w jego relacjach z samym sobą i z innymi, w stosunkach między grupami i między społecznościami.

Nie chodzi tu o przyjęcie wolteriańskiego punktu widzenia, według którego niewiarygodne rozpleniwanie się wierzeń ludzkich w czasie i w przestrzeni jest żalosnym nagromadzeniem błędów. Nie chodzi o sprowadzenie do błędu mitu czy religii, których korzenie tkwią poza prawdą i fałszem. Nie godzimy się uznać za błąd wszystkiego, co nie legitymuje się *aprobatur* współczesnego uczonego, racjonalisty-empiryka. Nie chcemy „ontologizować” pojęcia fałszu, posiada ono bowiem sens jedynie w ramach danych związków systemowo-informacyjnych, do której to sprawy jeszcze powrócimy. Nasza niemożność przyjęcia ontologicznego i generalnego punktu widzenia w przedmiocie prawdy powoduje, iż nie możemy umknąć niepewnemu i błędnemu charakterowi sapiencjalnej przygody. Mniemamy jednak tym samym, i na mocy naszej własnej niepewności, że potrafimy ustalić realność *errare humanum est*.

#### HYBRIS<sup>1</sup>

Jak to niedawno ustalono (Eibl-Eibesfeldt, 1970), uśmiech, śmiech i łzy są nam wrodzone. Chodzi tu o zasadniczą, konstytutywną cechę natury ludzkiej, na której kanwie różne kultury wyszywają własną semiotykę, nie anulując przy tym nigdy pierwotnych znaczeń antropologicznych. Nie potrafimy powiedzieć, czy uśmiech, śmiech i łzy pojawiły się przed

<sup>1</sup> *Hybris* — grecki rzeczownik rodzaju żeńskiego: pycha, hardość, zuchwalstwo, bezczelność, buta, samowola, lubieżność, rozwiązłość, niesforność, gwałtowność, klęska (por. Słownik Grecko-Polski, pod red. Zofii Abramowicz, Warszawa, 1965, t. IV, s. 382). Autor stale używa tego słowa w łacińsko-francuskiej transkrypcji (*ubris*) oraz posługuje się kursywą, wydawało się więc, że należy uszanować jego wolę zachowując zarazem transkrypcję przyjętą w Polsce (przyp. tłum.).

*sapiens*, lecz temu ostatniemu właściwa jest intensywność i niestateczność jego radości i smutków. Śmiech i łzy to stany gwałtowne, konwulsyjne, spazmatyczne, wstrząsy, erupcje, które ponadto łączą się i następują po sobie w różnej kolejności: można się uśmieć do łez, a łkanie przeskoczyć może w „szaleńczy” śmiech. Dziecko *sapiens* wyraża stany, których dziecko żadnego innego żyjącego gatunku nie wyraża z taką intensywnością. Jego krzyk oznaczać może zmęczenie, smutek i nudę, zaś pełne szczęścia ruchy całego ciała — niewiarygodne zadowolenie. Dziecko raptownie przechodzi od wrzasku rozpacz do błogiego śmiechu. Dorosły *sapiens* potrafi powstrzymać łzy lub śmiech, lecz zachowuje zdolność do intensywnego płaczu czy śmiechu i tę cechę należy włączyć do zespołu innych gwałtownych cech psycho-afektywnych zapoznanych przez racjonalistyczną antropologię *homo sapiens*: jego zdolność do radości, upojenia, ekstazy z jednej, a gniewu, furii, nienawiści z drugiej strony.

Przede wszystkim — mimo ogromne różnice osobnicze, a być może i etniczne — orgazm u *sapiens* jest o wiele bardziej gwałtowny i konwulsyjny niż u naczelnych w ogóle; kobieta w odróżnieniu od samicy antropoidów doznaje głębokiej i spazmatycznej rozkoszy.

Przyjemność, której poszukuje *sapiens*, nie tylko w orgazmie, lecz we wszystkich innych dziedzinach, nie daje się zredukować do stanu zadowolenia, tj. do zaspokojenia pożądania, do likwidacji napięcia. To, co ludzkie, wykracza poza zwykłą przyjemność, ujawnia się w stanach egzaltacji ogarniających całą istotę i sięgających granic katalepsji czy epilepsji. W społeczeństwach archaicznych, podobnie jak w społeczeństwach historycznych, za pomocą ziół oraz (lub) napojów, tańca oraz (lub) rytuału, poprzez *profanum* oraz (lub) *sacrum*, człowiek szuka i znajduje stany upojenia, paroksyzmy, ekstazy, które niekiedy zdają się łączyć w sobie skrajny nieład spazmu czy

konwulsji z pełnią integracji z innym, ze wspólnotą, z Wszechświatem. Stany te zdają się oczyszczać z niepokoju, przemieniają gwałtowność w grę i radość w obłąd i rozkosz. Niezwykłe, chwiejne, niepewne, przypadkowe, a przecież fundamentalne, stany te przeżywane są przez *sapiens* jako najwyższe i optymalne. Nie chodzi tu o wyjaśnianie tych zjawisk, lecz o uznanie ich neglizowanej przez tradycyjną antropologię doniosłości. Nader rzadcy są ci, którzy jak Georges Bataille (1949) i Roger Caillois (1950) dostrzegali, że „*consumatio*”, szal, eksces winny znaleźć centralne miejsce w nauce o człowieku. Nader rzadcy są ci, którzy zastanawiali się nad sejsmicznym charakterem ludzkiej radości. A tymczasem nie sposób wszak zbudować fundamentalej antropologii, która nie zajmowałaby się świętem, tańcem, konwulsjami, śmiechem, łzami, radością, upojeniem, ekstazą.

Zgromadziwszy wszystkie te cechy, które zapewne pochodzą od człowiekowatych, a może nawet naczelnych, lecz które u człowieka o wielkim mózgu uległy rozděciu, intensyfikacji, zaczęły się upodabniać i konkurować z sobą, otóż zebrawszy te właściwości dostrzec można, że to, co cechuje *sapiens*, to nie redukcja emocjonalności na rzecz inteligencji, lecz wręcz przeciwnie, prawdziwa erupcja psycho-afektywności, a nawet pojawienie się *hybris*, tj. nadmiaru.

Nadmiar ten wyrazi się we wściekłości, w zabójstwie, w zniszczeniu. Od czasów neandertalczyka mnożą się ślady nie tylko zabójstw, lecz mordów i składania ofiar w ludziach. Można założyć, że demograficzny wzrost gatunku, zwielokrotniając kontakty, a więc współzawodnictwo i rywalizację międzygrupową, mnożył tym samym okazje do starć i walk. Z drugiej strony łowy stworzyły broń pozwalającą na prowadzenie wojen i zadawanie śmierci. Trzeba jednak również dostrzec w pierwszych neandertalskich hekatombach, jak i w tych, które w znacznie większym zakresie nastąpiły po nich, dowód

i przejaw niejasnej kontroli agresywności a także wspomnianej *hybris*, która rozpętała gniew, nienawiść, obłąd. *Homo sapiens* w o wiele większym stopniu niż jego poprzednicy skłonny jest do ekscesów i panowanie jego związane jest z wylewem oniryzmu, erosu, emocjonalności i gwałtu. U naczelných oniryzm wpisany jest jeszcze w sen; u człowieka rozplenia się pod postacią fantasmagorii, wyobrażenia, imaginacji. U naczelných eros wpisany jest w okres rui i w niewielkim stopniu wykracza poza domenę płci; u człowieka ogarnia wszystkie pory roku, wszystkie części ciała, przenika płody fantazji, przesyca nawet najbardziej wysublimowaną działalność intelektualną. Gwałt, u zwierząt wpisany w obronę i zdobycie pożywienia, u człowieka przybiera rozmiary wykraczające poza potrzeby. U naczelných, a w szczególności u szympanów, uczuciowość staje się wylewna, jednak u człowieka przybiera ona charakter wybuchowy, niestateczny, intensywny i bezładny.

#### WTARGNIĘCIE BEZŁADU

Władztwo *sapiens* wiąże się z masowym wprowadzeniem w świat nieładu. Już marzenie senne człowieka różni się od snów zwierzęcych swym bezładnym charakterem. Jouveť (praca w przygotowaniu) wykazuje, że marzenia senny kotów są skrajnie stereotypowe i stanowią odtworzenie wielkich genetycznych schematów gatunku (80% snów — łowy na drobną zwierzynę, 10% — obrona przed napaścią silniejszego wroga, 10% — jedzenie). Ludzkie marzenie senne, mimo że spolaryzowane i rządzone przez trwałe obsesje, rozrasta się w sposób chaotyczny i bezładny.

Notabene, wszystkie wspomniane tu źródła rozstroju (regres programu genetycznego, ambiwalencja tego, co wyobrażone, i tego, co rzeczywiste, rozplnienie się fantazmów, psycho-emocjonalna niesta-

teczność, *hybris*) są same przez się stałymi źródłami nieładu.

Porządek tkwi w kulturze, w społeczeństwie. I rzeczywiście regres roli programu genetycznego związany jest z zaprogramowaniem społeczno-kulturalnym, z systemem norm i zakazów, z zasadami organizacji społeczeństwa, które ujmują bezład w karby, ale i udzielają mu wywczasów, w szczególności: z okazji świąt. Z chwilą jednak, gdy wkraczamy w erę społeczeństw niestabilnych, tj. w erę historyczną, widzimy rozpętane żywioły *hybris* i bezładu, wewnętrzne antagonizmy, zniszczenia, kaźnie, masakry, eksterminacje, „wrzask i wściekłość” tak rozplenione, że stanowią ważną cechę dziejów ludzkich.

Tak więc bezład historyczny jawi się zarazem jako wyraz i skutek pierwotnego nieładu sapiencjalnego. Wbrew uświęconemu przeświadczeniu, mniej jest bezładu w naturze niż w ludzkości. Porządek natury w o wiele większym stopniu opanowany jest przez homeostazę, regularność, program. To ludzki ład rozwija się pod znakiem nieładu.

#### SAPIENS-DEMENS

Tak oto jawi się nam oblicze człowieka skryte za podnoszącą na duchu i łagodzącą koncepcją *sapiens*. Jest to istota o intensywnej i niestatecznej uczuciowości, która uśmiecha się, śmieje i płacze, istota niespokojna i udęczona, istota ludyczna, skłonna do upojenia, ekstazy, gwałtu, furii, miłości, istota nawiedzona przez wyobrażenie, istota, która wie o śmierci i nie może w nią uwierzyć, istota „wydzielająca” mity i magię, nawiedzana przez duchy i bogów, żywiąca się złudzeniami i chimerami, istota subiektywna, której stosunki ze światem obiektywnym są niepewne, istota wydana na pastwę błędu i błąkająca się, istota pełna wytwarzającego bezład nadmiaru. Ponieważ zaś połączenie iluzji, nadmiaru, niestateczno-

ści, niepewności w przedmiocie tego, co rzeczywiste, i tego, co wyobrażone, pomieszanie tego, co subiektywne, z tym co obiektywne, nazywamy szaleństwem musimy tedy uznać, że *homo sapiens* jest *homo demens*.

Jak to się stało, że oczywisty temat ludzkiego szaleństwa, przedmiot medytacji antycznych filozofów, mędrców Wschodu, poetów wszystkich nacji, klasyków moralistyki, Montaigne'a, Pascala, Russa ulotnił się nie tylko z euforycznej ideologii humanizmu, która majestatycznie usprawiedliwiała podbój świata przez wspaniałego *sapiens*, lecz również z myśli antropologicznej? Humanistyczny racjonalizm, którego apogeum i upadek stanowi etnologia Lévy-Brühla spychał deliryczność *sapiens* ku jego początkom, widząc w niej przejaw dziecięcego niedorozwoju; później neoetnologizm, głosząc podziw dla wspaniałej mądrości człowieka archaicznego, przeczucił szaleństwo na barki człowieka współczesnego, którego uznał za nędznego odmienca. A tymczasem i człowiek archaiczny, i człowiek współczesny mają swoją sapiencję i swoją demencję...

Każde zwierzę obciążone dementywną ułomnością byłoby niewątpliwie bezlitośnie wyeliminowane przez darwinowski dobór. Z punktu widzenia biologizmu i antropologizmu niepojęte jest, by zwierzę poświęcające tyle wysiłku zabawie i upojeniu, tracące tyle czasu na grzebanie swych zmarłych, na rytuał, taniec, zdobnictwo, zwierzę tak źle przystosowane do otoczenia i do siebie samego mogło nie tylko przeżyć, lecz w tym wrogim i nawiedzonym przez okresy lodowcowe świecie dokonać zasadniczego postępu technicznego, intelektualnego i społecznego. Wypada zatem mniemać, że rozkołysanie wyobrażenia [*imaginaire*], mityczne i magiczne derywacje, konfuzja podmiotowości, mnogość błędów i rozplenienie się nieładu nie upośledzały *homo sapiens*, lecz przeciwnie, związane są z jego wspaniałymi osiągnięciami:

1. Szybki wzrost demograficzny i kolonizacja planety przez *homo: homo erectus* rozprzestrzenił się po Starym Świecie w ciągu kilkuset tysięcy lat; *sapiens* po całej ziemi w ciągu kilkudziesięciu tysięcy.

2. Rozrost złożoności technicznej i przyspieszenie wyczuwalne są już od kultury magdaleńskiej: przytoczmy tytułem przykładu pewną ekstrapolację Leroi-Gourhana: „Gdybyśmy nadal mieli do czynienia z ludzkością presapiencjalną, moglibyśmy przewidzieć, że krzywa wzrostu techniki właściwa kulturze magdaleńskiej pojawi się gdzieś między dwóchetnym tysięcznym a czterechsetnym tysięcznym rokiem naszej ery, a nie dziesięć tysięcy lat przed nią.” (Leroi-Gourhan, 1964, s. 195).

3. Rozwój myśli empiryczno-logicznej, ogromny rozwój zdolności intelektualnych umożliwiających tworzenie organizacji, zdobywanie wiedzy, pomysłowość, wynalazczość.

4. Ustanowienie społeczności bardziej złożonej niż paleospołeczeństwo, takiej, która zdolna była do tego, by stać się jednostką w ramach obszerniejszego zespołu socjalnego, a następnie do stworzenia wielkich społeczeństw, państw, miast.

Winniśmy zatem starać się odnaleźć jakąś konsubstancjalną więź między *homo faber* a człowiekiem mitu, między myślą przedmiotowo-techniczno-logiczno-empiryczną a myślą podmiotowo-halucynacyjno-mityczno-magiczną, między człowiekiem rozsądnym, zdolnym do samokontroli, wątpienia, weryfikacji, konstrukcji, organizacji, perfekcji (*achievement*) i z drugiej strony człowiekiem nierozumnym, zadufanym, nieświadomym samego siebie, niesprawdzalnym, niedokończonym, niszczycielem, doznającym chimerycznych iluminacji; między wreszcie zdobywcą ekspansją *sapiens*, społeczeństwem coraz bardziej skomplikowanym z jednej a rozplenieniem się nieładu i o-błądu z drugiej strony...

Nie sposób nadal przypisywać nieładu oraz błędów naiwności i niekompetencji społeczeństwu pierwot-

nemu, niepodobna nadal wierzyć, iż owe cechy ulegają redukcji na rzecz postępującego obyczajnego ładu i ucywilizowanej prawdy. Proces dokonuje się jak na razie raczej w kierunku odwrotnym. Nie można nadal przeciwstawiać sobie w sposób zasadniczy i abstrakcyjny istoty rozumu-rozsądku i szaleństwa. Wręcz przeciwnie, na poważne oblicze pracowitego, pilnego *homo sapiens* nałożyć trzeba identyczne, a zarazem odmienne oblicze *homo demens*. Człowiek jest mędrce-szaleńcem. Ludzka prawda zawiera w sobie fałsz, ludzki porządek — nieład. Trzeba zatem zadać sobie pytanie, czy wzrost złożoności, postępy pomysłowości, inteligencji, życia społecznego dokonały się wbrew, wraz czy wskutek nieładu, błędu, zwidów. I na to pytanie odpowiemy: zarazem wbrew, wraz i na skutek; właściwa odpowiedź musi być złożona i sprzeczna.

## 2. NAD-ZŁOŻONOŚĆ

*Je finis par trouver sacré le désordre  
de mon esprit*

Rimbaud

Spróbujmy tu wykazać, że twórczy charakter, oryginalność, wybitność *homo sapiens* mają to samo źródło co rozstrój, błędzenie i nieład *homo demens* i że przyczyną tego wszystkiego jest cudowny wzrost złożoności, prowadzący do mózgu o objętości 1500 cm<sup>3</sup> i składającego się z 10 miliardów neuronów oraz 10<sup>14</sup> złączy międzyneuronowych.

### ŁAD-NIEŁAD

Aby rzecz pojąć, musimy zająć się problemem organizacyjnej złożoności systemów życiowych, które można nazwać naturalnymi automatami (von Neumann), układami samowytwarzającymi się (Maturana), samoorganizującymi się systemami.

Podstawowa różnica między żywym organizmem ujmowanym jako naturalna machina i najbardziej nawet wyrafinowanymi maszynami zbudowanymi przez człowieka, takimi jak komputery, dotyczy nieładu, „szumu”, błędu (zob. s. 42—43).

Nieład jest to każde zjawisko, które w odniesieniu do analizowanego układu zdaje się być podporządkowane przypadkowi, a nie determinizmowi rzeczoności układu, nieład to wszystko, co nie podlega mechanicznemu zastosowaniu sił, zgodnemu z założonym schematem organizacji. W terminologii teorii komu-

nikacji „szum” to wszelkie zakłócenie zniekształcające lub zmieniające przekaz informacji. Błąd to każdy niedokładny wobec nadania odbiór informacji. Otóż w przypadku maszyny, wszystko, co jest nieładem, szumem, błędem, wzmagają entropię układu, tj. pociągają za sobą degradację, zwyrodnienie i dezorganizację. Skoro zaś pojęcia organizacja oraz informacja są z sobą związane, to pojęcie entropii wiąże się nie tylko z pojęciem nieładu, lecz i błędu oraz szumu jako generatorami nieładu.

Żywy organizm natomiast funkcjonuje wbrew i wraz z nieładem, szumem, błędem, które nie muszą pociągać za sobą narastania entropii układu, nie muszą prowadzić do zwyrodnienia, a nawet mogą mieć wpływ regenerujący (von Neumann, 1966). Mówiąc inaczej, jako całość żywa maszyna, mimo iż tworzące ją jednostki (molekuły, układy wielokomórkowe, tkanka) są nietrwałe, łatwo ulegają rozkładowi, wykazuje wielką niezawodność. Paradoks ten wyjaśnia się, gdy potraktujemy żywy organizm jako proces ciągłego samotworzenia się, czyli *autopoiesis* (Maturana), czyli ciągłą reorganizację (Trincher, 1965, Atlan, 1972), która wchłania i wydziela powstającą stale wewnątrz układu entropię i odpowiada na pochodzące z otoczenia próby dezorganizacji.

Zasady organizacji życia są zasadami złożoności. Zjawisko ciągłej reorganizacji nadaje układom żywym — w porównaniu z maszynami — wolność i elastyczność. Maszyna winna być doskonale zdeterminowana i sfunkcjonalizowana. Układ samoorganizujący się jest tym bardziej złożony, im luźniej jest zdeterminowany, im większa jest autonomia jego części składowych, w im mniejszym stopniu komplementarność tych części może być logicznie oraz empirycznie oddzielona od ich przeciwstawności i wzajemnych funkcji konkurencyjnych, tj. od pewnego „szumu”.

„Szum” związany jest nie tylko z funkcjonowaniem, lecz w jeszcze większym stopniu z ewolucją żywego układu. Mutacja jest zakłóceniem, które w

chwili transmisji przekazu genetycznego przez podział komórki przyrównane może być do „szumu” powodującego „błąd” w odbiorze nadanej informacji; błąd ten prowadzić winien do zwyrodnień nowego żywego układu. Otóż w niektórych przypadkach „szum” powoduje pojawienie się innowacji i może wzbogacić złożoność. W takim przypadku błąd bynajmniej nie degraduje informacji, lecz wzbogaca ją (Atlan, 1972). „Szum” bynajmniej nie powoduje fatalnego nieładu, lecz rodzi nowy porządek (von Foerster, 1962). Przypadkowa mutacja bynajmniej nie dezorganizuje układu, lecz odgrywa rolę organizatora (Monod, 1971). Jakkolwiek zdumiewający byłby ten proces, jakkolwiek niepochwytny dla obserwatora, niepodobna go ujmować inaczej niż jako rozpoczęcie przez „szum” procesu dezorganizacyjnego czy też „katastrofalnego” (Thom, 1968), który to proces z kolei na nowych podstawach rozpoczyna reorganizację. Tak tedy, zmiana, innowacja w żywym porządku może być ujmowana jedynie jako produkt nieładu wzbogacającego, bo stanowiącego źródło złożoności.

Tak więc fortunate zmiany ewolucyjne mogą się dokonywać jedynie dzięki zakłóceniom, „szumowi”, „błędowi”, które jednocześnie są śmiertelnym zagrożeniem każdej samoreprodukcji i każdej samoorganizacji.

Tak oto każdy żywy układ zagrożony jest przez nieład i jednocześnie żywi się tym nieładem. Każdy żywy układ k o r z y s t a z entropii i jest p r z e z nią wykorzystywany.

Umieścimy się na poziomie wysoko zorganizowanych żywych układów, takich jak ssaki. Organizm zbudowany jest z komórek, których liczba sięgać może wielu miliardów, zaś organizacja tego zespołu opiera się na specjalizacji części składowych (komórek i organów) i na ustanowieniu poziomów hierarchii — w kształcie piramidy — wiodącej aż do ośrodkowego układu nerwowego i mózgu. Specjali-

zacja i hierarchia tworzą ograniczenia i ustalają zakazy nakładane na składniki i neutralizują część „szumu” i nieładu. Jakkolwiek jednak zautomatyzowane byłoby funkcjonowanie organizmu, dopuszcza on jakiś element nieładu: komórki mnożą się w sposób niekontrolowany, wrogie wirusy wdzierają się z zewnątrz, zaś układ immunologiczny, owe „siły przywracające porządek”, tłumiące nieporządki wewnętrzne i przez wytwarzanie antyciał niszczące zewnętrzny wicherzyciela, działać zaczyna dopiero powyżej progu tolerancji nieładu.

O ile wewnątrz organizmu nieład utrzymywany jest w ryzach, o tyle tam, gdzie ma swoją siedzibę i skąd zarządza sama sobą złożoność układu żyjącego — w mózgu — narastanie nieładu osiągnąć może znaczne rozmiary.

Im bardziej mózg jest złożony, w im większym stopniu stanowi on strategiczno-heurystyczny ośrodek kompetencji zachowań i działań, w im mniejszym zakresie poddany jest rygorystycznym ograniczeniom genetycznego programu zachowań, im mniej jednoznaczne są jego reakcje na bodźce płynące z otoczenia, tym bardziej jego związki z układem genetycznym i ekosystemem są złożone i losowe, tym bardziej jest on zdolny do korzystania z wydarzeń przypadkowych, tym częściej posługuje się metodą prób i błędów i — jak się o tym przekonamy — w tym większym stopniu wewnętrzne funkcjonowanie jego neuronów zawiera w sobie skojarzenia przypadkowe, tj. nieład.

Jak to już widzieliśmy, linią przewodnią pozwalającą na zrozumienie hominizacji jest narastanie złożoności mózgu, ilościowo przejawiające się w zwiększeniu jego objętości. Jakościowo proces ów wyraża się w postępie kompetencji strategiczno-heurystyczno-wynalazczych oraz we wzroście przypadkowej gry skojarzeń. Hipoteza, którą chcielibyśmy tu przedstawić, głosi, że kolosalny wzrost złożoności, jaki dokonał się w mózgu *sapiens*, tj. przejście od ucłowie-

czenia do ludzkości, odpowiada nowemu skokowi jakościowemu, którym jest nad-złożoność. Odróżnić tu będziemy złożoność od nad-złożoności nie przez wyróżnienie granicy dzielącej dwa odrębne stany, lecz przez coś, co polega na nasileniu jednych i osłabieniu innych cech, na wzmocnieniu i złagodzeniu zmieniającym konfigurację całości, która wskutek tego może być traktowana jako nowy typ układu. W tym rozumieniu układ nad-złożony jest to taki układ, który zwiększając swe zdolności organizatorskie, a w szczególności zdolność do przemian, zmniejsza własne ograniczenia. W porównaniu z układem o mniejszej złożoności jest zatem słabiej uhierarchizowany, słabiej wyspecjalizowany, nie tak rygorystycznie scentralizowany, lecz za to w większym stopniu podporządkowany kompetencjom strategicznym i heurystycznym, bardziej zależny od komunikacji między układami i wskutek tych cech bardziej poddany naciskowi nieładu, „szumu”, błędowi.

Jak wiadomo, ostatnim kontynentem nie zbadanym przez człowieka jest człowiek, zaś punkt centralny tego kontynentu, mózg, nie tylko że jest nie zbadany, lecz nadto jest niepojęty. Podejście biofizyczne czy biochemiczne, czy wreszcie bioelektryczne pozwala na uzyskanie skrawków wiedzy nie powiązanych jeszcze wzajem, lecz wspólnie grzeszących niedostatecznym stopniem złożoności; próby analiz złączy neuronowych (Changeux, 1972) zbyt są partykularne, próby zaś ujęcia globalnego (Atlan, 1972) zbyt ogólnikowe. Komputery — wbrew temu, w co zdawali się wierzyć niektórzy — nie tylko nie dostarczają tu modelu, lecz dowodzą, iż istota funkcjonowania mózgu jest im zasadniczo obca. Bajkowy cud dezorganizacji i reorganizacji miriadów neuronów wciąż stanowi wyzwanie rzucone naszemu rozumieniu... Nie chodzi tu o to, byśmy, pogrążeni w tej niewiedzy, dyskutowali o problemach anatomicznych czy fizjologicznych: chcielibyśmy jedynie podjąć próbę zwiadu ogólnych zasad nad-złożoności.

Mózg sapiencjalny jest policentryczny i żaden z ośrodków nie dominuje tu nad innymi; stosunki między jego okolicami ustalają się przez wzajemne oddziaływania i interferencje, w sposób słabo uhierarchizowany, któremu towarzyszą nawet zjawiska odwrócenia hierarchii; wyższe ośrodki korowe z wyjątkiem lokalizacji zmysłowych są słabo wyspecjalizowane, a jednostki podstawowe — neurony — słabo zróżnicowane. Wreszcie, wprowadzenie w skali masowej nieładu i przypadku związane jest nie tylko z właściwościami, o których mowa była uprzednio, lecz również z istnieniem kolosalnej populacji neuronów, liczącej trzy lub cztery razy tyle „osobników” co cała ludzkość.

#### KOMPETENCJE A OKRUCHY INSTYNKTU

Powtórzmy raz jeszcze: cechujący biologiczny proces uczyłowienia regres zachowań zaprogramowanych genetycznie i powstanie kompetencji organizacyjnych osiągają doskonałość u *sapiens*. „Kompetencje” stanowiące skutek rozwoju nowych obszarów korowych, powstania nowych ośrodków mózgowych i powiązania ośrodków funkcjonujących uprzednio rozłącznie, są to cechy globalne będące wynikiem reorganizacji i wzrostu złożoności ośrodkowego układu nerwowego. Kompetencje mogą być programujące, heurystyczne (zdolność do znajdowania rozwiązań), strategiczne (zdolność docelowego kombinowania decyzji-wyborów), wynalazcze (zdolność do wymyślenia nowych połączeń); mówiąc krótko, kompetencje to coś, co umożliwia przetwarzanie w ład „szumu”, tj. różnorodnych, mnożących się i bezładnych danych psychicznych oraz niejasnych przekazów dostarczanych przez zmysły.

Kompetencje są wrodzone w tym sensie, że opierają się na pewnej genetycznie wyznaczonej organizacji mózgowej; niektóre z nich tworzą bezpośred-



nio aprioryczne struktury organizacji postrzegania (Mehler, praca w druku); inne od pewnego stadium ontogenezy mózgu tworzą struktury organizacyjne myśli i języka, jednak ich aktualizacja wymaga doświadczenia zmysłowego, tj. współorganizatorskiej roli otoczenia i kultury.

Widzieliśmy uprzednio, że warunkiem wstępnym ustanowienia wrodzonych kompetencji i regresu programów genetycznych jest istnienie kultury jako układu organizatorskiego i zarazem jako otoczenia. Możemy obecnie podjąć próbę zrozumienia, w jaki sposób kompetencje nie dają się oddzielić od „szumu” mózgowego.

Ostatnie prace w zakresie etologii dzieci, w szczególności Eibl-Eibesfeldta, oraz badania, takie jak prowadzone przez Mehlera (praca w druku), rzucają pierwsze światło na to zagadnienie. Prace te wskazują na istnienie — do trzeciego, czwartego roku życia — wrodzonego podkładu prekulturowego wiedzy, behavioru, komunikacji (Ropartz, 1972); podkład ten ujawnia się częściowo w momencie przyjscia na świat (przykładem dziecko wkładające do ust każdy przedmiot), a przede wszystkim wtedy, gdy dzieci spontanicznie tworzą społeczność zdaną na siebie, jak w przypadku doświadczeń przeprowadzonych w żłobku przez Montagnera (praca w druku), kiedy to stosunki międzyosobnicze regulowane są przez postawy wyrażające prośbę czy uspokajające gesty; ponieważ zachowania takie nie występują w społeczeństwie dorosłych i nie mogły zostać wyuczone, wydają się więc wrodzone i być może mają swe źródło w dalekim paleoczołowiekowatym zapleczu poprzedzającym powstanie języka artykułowanego.

Otóż z wyjątkiem uśmiechu, śmiechu i łez, a być może jeszcze innych zachowań, takich jak gest wyciągania ręki, marszczenie brwi, rytuał „flirtu” między dorosłymi, ten „instynktowny” podkład jest progresywnie wchłaniany przez kompetencje strategiczno-heurystyczne i semiotykę kulturową, które docie-

rają się w początkowym okresie przyswajania kultury i utwierdzają następnie w sposób ostateczny.

Można domniemywać, że te przekazy genetyczne nie znikają, lecz zostają stłumione w okresie wchłaniania pierwszych informacji kulturowych, na skutek pojawienia się na scenie kompetencji. Można również domniemywać (jak nam to podsunął w rozmowie Aldair Gomez), że przekaz „instynktowny” stale przepuszczany jest przez sieczkarnię przypadkowych skojarzeń neuronowych, tj. przez „szum” mózgowy; co więcej, w tym kontekście, w stosunku do informacji genetycznej, informacja kulturowa nie może być czym innym niż „szumem”, „zakłóceniem”, i wolno przypuszczać, że w *homo sapiens* tkwi jakaś „instynktowna” część składowa bezustannie poddawana siekaninie.

Tak więc, biorąc za punkt wyjścia i tworzywo „szum tła”, tj. „zetknięcia się idei, obrazów, wspomnień tworzących tło naszego życia wewnętrznego i które możemy określić mianem ruchów Browna wykonywanych przez myśl” (Auger, 1966), konstytuuje się *logos* (dyskurs), słowo, myśl, rozum, działanie w pierwotnym i głębokim sensie tego greckiego pojęcia. *Logos* może zostać zalany przez szum tła, lecz bez niego byłby jak młyn bez wody.

Nadto, bez trudu stwierdzić można, że to, czym różnią się operacje mózgowe od wykonywanych przez wszystkie znane nam typy komputerów, to właśnie rola „szumu”. Komputer operować może jedynie dokładnymi danymi i tylko w sposób rygorystyczny. Mózg *sapiens*, na odwrót, pracuje na podstawie danych płynnych oraz niepewnych i operuje nimi, najogólniej rzecz biorąc, w sposób nierygorystyczny<sup>8</sup>, zakłada interferencję wspomnień i obliczeń. Co więcej, o ile komputery możemy sobie wyobrażać jedynie jako analogowe albo cyfrowe, o tyle umysł

<sup>8</sup> Myślenie, o czym zapomina się zbyt często, jest sztuką, tj. grą precyzji i nieprecyzyjności, mglistości i rygoru.

ludzki łączy oba sposoby postępowania w sposób dotychczas nie wyjaśniony.<sup>9</sup> Zastosowana do odmiennego typu komputera cyfrowość czy analogowość może być jedynie „szumem”, tj. prowadzić musi do blokady. Inaczej rzecz ma się w przypadku umysłu ludzkiego, dla którego niezbędne są oba typy operacji. Mówiąc inaczej, mózg *sapiens* w sposób niekiedy

<sup>9</sup> Spośród licznych luk naszej pracy najważniejsza, naszym zdaniem, dotyczy analogowo-cyfrowej zasady funkcjonowania myśli (rozwoju logosu). Od dawna jesteśmy przekonani, że gdy chodzi o przebieg oraz istotę analogii, nauka jest wyjątkowo krótkowzroczna, że nie dysponuje ona na razie założeniami, które pozwoliłyby na zrozumienie tego zjawiska. Nauka preferuje wszystko, co daje się ująć w kategoriach ilości, tj. wszystko, co sprowadzić można do całości nieciągłych, dyskretnych, „cyfrowych” i to kosztem tego, co może być również ujęte jako *continuum*, modulacja, falowanie, tak w stanie stałym, jak i w toku przekształcenia. Mimo inspiracje, których dostarczyły nam pomysły Batesona (1955), Jacksona (Watzlawick, Helmick-Beavin, Jackson, 1967) i Wildena (1972), którzy analizowali tę problematykę na poziomie komunikacji, nie potrafiliśmy na razie stworzyć należytej podstawy teoretycznej do badań dotyczących poznania i myślenia, a generalnie rzecz ujmując, samoorganizacji (homotypia i homochromia zwierzęcego mimetyzmu są tu dobrym przykładem). Zetknęliśmy się już kiedyś (Morin 1956, 1972) z tą problematyką we właściwej każdej myśli magicznej sferze antro-po-kosmo-morfizmu oraz w dziedzinie, którą chciałoby się związać z tym, co nazwaliśmy projekcjami — identyfikacjami afektywnymi (w szczególności chodziło o przypadek naśladowczego utożsamiania się widza z bohaterem filmu). Lecz dziś ów pomysł projekcji-identyfikacji zdaje się nam niewystarczający. Przeczucie mówi, że winniśmy podjąć próbę skoordynowania naszych rozstrzelonych intuicji dotyczących falowego charakteru świata fizycznego, zjawisk rezonansu (w tym fizycznego, ale i tego, który winien w jakiś sposób wyrażać się w sferze psychoemocjonalnej), fenomenu sympatii, utożsamiania się, mimesis, cech analogicznych, metaforycznych i symulujących procesu poznawczego i dyskursu.

Znaczy to, że brak tu nie tylko kontekstu teoretycznego, lecz i ogromnego fragmentu nad-złożoności mózgowej, którą staramy się zarysować. Nad-złożoność ta nieodłączna jest od rozwoju — komplementarnego, konkurencyjnego i antagonistycznego zarazem — sposobu, w jaki myślimy. Jest zaś ów sposób nie tylko analogowy, w tym sensie, w jakim używamy tego pojęcia w stosunku do maszyn liczących, lecz w o wiele szerszym zakresie analogiczny, ale też nieodłączny od cyfrowego typu maszyny.

heurystyczny, zawsze przypadkowo, często w sposób błędny (lecz zdolny do autokorekty) pracuje wraz i poprzez „szum”, tj. dokonuje się tu obopólne przystosowanie szumu i mózgu, co przenosi na wyższy, nad-złożony poziom zasadę *order from noise* (von Foerster, 1962).

#### WIEDZMY I DOBRE WRÓŻKI WYOBRAŹNI

Innowacja zakłada lub powoduje w żywym układzie pewną dezorganizację lub rozluźnienie ograniczeń związanych z zasadą reorganizacji. Nad-złożoności właściwe jest wewnętrzssystemowe ograniczenie przymusów, tak iż *de facto* układ znajduje się w stanie permanentnego nieładu tworzonego przez wolną grę przypadkowych skojarzeń.

Z „szumu” jako punktu wyjścia i tworzywa powstają połączenia marzeń sennych i zwidów, które traktować można niekiedy jak organizujący się, jako funkcja wielu gradientów, nieład, niekiedy zaś jak organizację dyskursu, który stale dekomponuje sam siebie i po każdej przerwie rozpoczyna się od nowa albo się różnicuje. W tym organizującym nieładzie, w tej dekomponującej się organizacji przejawia się stała inwencja marzenia sennego. W sposób nieuchwytny marzenia i zwidy tworzą nowe, dziwaczne, zdumiewające połączenia, melanz zborności i niezborności — który analitycy niesłusznie pragnęliby zredukować — tworzą przypadkową niezborność oraz różnorodność linii siły przyciągających roje obrazów. W tym sensie twórczość jest stale obecna w ludzkim mózgu, marzenie senne jest *poiesis*, poezją w pierwotnym i głębokim sensie tego pojęcia, i — jak to poetycko ujmuje Roger Bastide — „ponieważ śnimy, przeto tworzenie trwa” (R. Bastide, 1972, s. 47).

Inwencja snu i zwidu stanowi tylko zwiewne wykwyty, zmieniające się natychmiast w „szum” i ziom. Same przez się nie mogłyby one stanowić prawdzi-

wej mózgowej pomysłowości, tej, która modyfikując zwidy i marzenia senne, włącza się do zorganizowanej myśli, do logosu i — jak o tym nieco później — zależna jest od udziału kompetencji heurystycznych. Niemniej sen i zwid są dla twórczości logicznej twórczym, spazmatycznym bodźcem.

Marzenie senne jest wielką tajemnicą, lecz jest to tajemnica złożoności. Nie jest ono właściwe wszystkim istotom żywym, pojawiło się w toku ewolucji i na pewnym poziomie złożoności, wraz z pojawieniem się ciepłotałości, która uniezależniając organizm od zmian temperatury otoczenia wprowadza w układzie nerwowym zmiany stanowiące źródło marzenia sennego, tj. czynności mózgu wolnej od bezpośredniego przymusu narzuconego przez otoczenie (Jouvet, praca w przygotowaniu). Marzenie senne, którego obecność wykrywa i mierzy się przez obecność fazy paradoksalnej snu, występuje u ssaków, wzrasta u naczelnych i przede wszystkim u człowieka; zajmuje 15<sup>0</sup>/o snu szympansa i 24<sup>0</sup>/o snu człowieka (Gastaut i Bert, praca w druku), do czego dodać należy, że u człowieka zjawisko to pojawia się nie tylko w stanie snu, lecz i w postaci zwidów czy „snu na jawie”.

Inne dane dowodzą, że marzenie senne nie jest funkcją cząstkową. Pobudza ono wszystkie neurony mózgu, łącznie z ruchowymi, uruchomienie zaś mechanizmów hamowania utrzymuje śniącego w stanie bezruchu i pozwala mu po przebudzeniu na kontynuowanie marzenia, podczas gdy obudzony automatycznie wykonuje czynności stanu czuwania. Jak o tym już wspominaliśmy (por. s. 151), sny kota są skrajnie stereotypowe. Jouvet wysunął hipotezę, że marzenie senne odgrywa rolę ponownego zaprogramowania genetycznego, które w organizmie odłączonym od doświadczenia zmysłowego przywraca każdemu zwierzęciu właściwą mu osobowość; tak więc kot kanapowiec we śnie przestaje być pieszczochem swego właściciela, a staje się na powrót drapieżnym

kotem. Ponieważ płód ludzki w łonie matki zdaje się być w stanie snu paradoksalnego, Jouvet rozwija dalej swą hipotezę. Sądzi on, że w momencie, w którym układ nerwowy zaczyna się przystosowywać, to marzenie senne odpowiedzialne jest za genetyczne funkcje organizujące. Być może, iż potwierdza to fakt, że marzenia senne noworodka *sapiens* zajmują 40—70<sup>0</sup>/o snu, podczas gdy u noworodka szympansa 4 do 5<sup>0</sup>/o, oraz że uśmiech pojawia się w czasie marzenia sennego i płodu, i noworodka.

Są to dane bardzo cenne, potwierdzające, że marzenie senne nie jest bynajmniej jakimś epifenomenem, lecz że bierze udział w samoorganizacji. Chcielibyśmy bardzo wiedzieć, czy marzenia senne płodu lub noworodka mają charakter stereotypowy, właściwy zwierzętom, czy też naznaczone są już przez nieład. Tu bowiem pojawia się zasadnicza właściwość *sapiens*: nie jest nią jedynie większa doza marzenia sennego, lecz wtargnięcie nieładu do marzenia sennego i marzenia sennego w życie.

O ile stereotypowość śnień kocich wskazuje na to, że działalność oniryczna zdominowana jest przez przekaz genetyczny, bezładny charakter ludzkiego marzenia sennego dowodzi, że na tym poziomie przekaz ów ulega „rozdrobnieniu”. Znajduje on niewątpliwie ujście, lecz właśnie cząstkowe i pokawałkowane. Przekaz oniryczny posiada prawdopodobnie aspekt genetyczny, w szczególności jest nim „zew” płci, co potwierdzałoby mniemanie Freuda, który wierzył, iż udało mu się odsłonić fundamentalną, porządkującą sen obsesję. My skłonni bylibyśmy raczej przypuszczać, iż przypadkowa gra obrazów i fragmentów znaczeń (semantemów) rozpętuje się i przybiera kształty zgodnie nie z jednym gradientem obsesji, lecz zgodnie z wieloma różnorodnymi gradientami. Marzenie senne ma nie jeden klucz, lecz wiele, zaś rozwiązanie zagadki owych kluczy tkwi, naszym zdaniem, w generalnej komunikacji międzyukładowej, obejmującej te zespoły, które w czasie czuwania

są w mniejszym lub większym stopniu odizolowane lub nie podłączone, w cudownym fermencie tego, co socjo-kulturowe, intelektualne, emocjonalne, genetyczne, tego, co ma swe źródło w otoczeniu, wydarzeniach, w pogrzebanych wspomnieniach i niewysłuchanych prośbach, w prawdziwym sabacie negentropowej nad-złożoności.

Tak więc rozplenie się pierwiastka oniryczno-zwidowego ujmować należy nie jako niejasną nadbudowę, lecz jako negentropową podbudowę, nie jako złom czy też czysty „szum” dochodzący do głosu wtedy jedynie, gdy machina informacyjna zapada w sen, lecz jako główny aspekt funkcjonowania mózgu, zarazem zasada twórczości i źródło niesłychanego marnotrawstwa.

Notabene, narodziny nowego pomysłu zawsze były przedstawiane jako związane z błyskawicznym skojarzeniem, z jakimś zdarzeniem przypadkowym lub przypadkowo zauważonym (jabłko Newtona), skojarzeniem przybierającym postać niespodziewanego „natchnienia”, jako płód gry fantazji czy wręcz marzenia sennego. Źródło twórczości w stanie czuwania tkwi zatem w nieskończonej, losowej i wieloczynnikowej grze kombinacji, sterowanej przez obsesyjne napięcie, w której to grze nagle „kompetencja” staje się katalizatorem, przekształca w przekaz, pomysł, formułę, to, co dotychczas było jedynie bezładnym zgiełkiem. W tym właśnie tkwi sens *brain storing*: wyzwolić fantazję celem uchwycenia nowego pomysłu. Należy tedy nie separować, lecz łączyć obraz senny i imaginację twórczą, człowieka wyobrazonego i człowieka wyobrażającego (Laborit, 1970). Imaginacja, ta wiedźma wyobraźni, jest zarazem dobrą wróżką wyobraźni; w nieustannej grze wiodącej od zwidu do pomysłu, od emocji do *praxis* i vice versa jest źródłem wszelkiego rodzaju innowacji, które zrodziły i wzbogaciły ewolucję człowieka.

Między mózgiem ludzkim i jego otoczeniem istnieje *information gap*, sprawiająca, iż gdyby nie fakt, że potrafi on ową fosę przynajmniej częściowo wypełnić przez nagromadzenie doświadczenia kulturowego oraz indywidualne uczenie się (*learning*), człowiek byłby najuboższym ze zwierząt. Między mózgiem a otoczeniem nie dochodzi bowiem nigdy do integracji, do bezpośredniej odpowiedniości, a komunikacja między nimi jest przypadkowa, pogmatwana, stale zagrożona przez możliwość błędu. Nie istnieje w naszym mózgu żaden mechanizm pozwalający na odróżnienie bodźców zewnętrznych od wewnętrznych, tj. marzenia sennego od czuwania, omamu od ostrzegania, tego, co wyobrażone, od tego, co rzeczywiste, tego, co podmiotowe, od tego, co przedmiotowe. Żaden przekaz pochodzący od umysłu nie może być sam przez się ujednoznaczony. Umysł rozszyfrować może wieloznaczność jedynie przez łączne odwołanie się do sprawdzianów pochodzących z otoczenia (fizyczny opór środowiska, działalność motoryczna w środowisku) oraz do kontroli wyższych ośrodków korowych (pamięć, logika). Weryfikacja taka nie może być natychmiastowa, ponieważ nawet w marzeniu sennym środowisko stawia opór, przemawia pamięć. Weryfikacja wymaga czasu, albowiem w ostatecznym rachunku odpowiedzi udziela praktyka, której płody zwiezione są do spichlerza wiedzy zbiorowej (kultury). Lecz nawet wówczas praktyka i kultura nie muszą rozwiać iluzji: tysiące lat licząca praktyka rytuałów, tysiące lat liczące przekazy wierzeń nie dają żadnej pewności w kwestii istnienia duchów, boskiej wszechmocy i skuteczności modlitwy.

We wszystkich sytuacjach pozostaje szeroka strefa niejasności, nierozstrzygalna szczerba między mózgiem a światem zmysłowym, szczelina wypełniona wierzeniami, „sobowtórami”, duchami, bogami, za-

biegami magicznymi i ich spadkobiercami — teoriami racjonalizującymi. Jednak właściwością *sapiens* jest również zdolność do wątpienia w istnienie duchów i bóstw, umiejętność oddzielania słów od rzeczy, zaprzeczania teoriom ujmującym świat w klamry, tak jak gdyby był on przejrzysto dostępny naszemu rozumieniu. Znaczy to, że człowiek może stwierdzić, co jest z istoty nierozstrzygalne, co jest *de facto* wieloznaczne, może poddać w wątpienie uznaną prawdę.

Tak tedy nieład, błąd, „szum” towarzyszyć będą nieustannie umysłowej działalności *sapiens*, działalności, która jest grą, chytryością, wysiłkiem dokonywanym w strefie ambiwalencji, nad szczeliną niepewności. Bez ustanku usiłuje on spiąć tę szczelinę za pomocą mitu i ideologii i stale w którymś miejscu ktoś ponownie ją rozwiera. Nierozstrzygalność jest zarazem granicą, ostatecznie zamykającą i nieustannie otwierającą możliwość poznania. Ogranicza ostatecznie — albowiem żaden system ideowy nie może być raz na zawsze zamknięty; za każdym razem któraś z jego propozycji okaże się nierozstrzygalna. Nieustannie rozpoczyna duchową przygodę — albowiem, by ustalać swe prawdy, mózg ludzki potrzebuje ekosystemu, kultury, społeczeństwa, *praxis*, a to skłania go do rozstrzygania wątpiwości w i przez naturę, w i przez kulturę, w i przez społeczeństwo, w i przez praktykę. Lecz oto od nowa, w nowym systemie ideowym odnajduje on wieloznaczność i nierozstrzygalność, co skłania go do poszukiwania i wypracowywania metasytemu. I tak umysł ludzki w swym konstytutywnym rozdarcu albo skazany jest na mityczne czy ideologiczne zasklepienie (ideologią jest każda teoria, która sama w sobie znajduje potwierdzenie własnych tez), albo, zdając sobie sprawę z niedoskonałości poznania, czuje się powołanym do szukania po omacku prawdy.

*Logos* jest wytworem niepewnej dialektyki „szumu” i kompetencji. Dialektyka ta jest wynikiem działania mózgu jako układu całościowego. W danym przypadku również nie chcielibyśmy i nie możemy rozpatrywać mózgu jako organu; podejmiemy próbę ujęcia go jako układu. Nie chcielibyśmy ani też nie możemy analizować jego funkcjonowania, spróbujemy natomiast określić zasady jego nad-złożoności. Nie chcielibyśmy, ani też nie możemy dokonywać tu analiz typu badawczego; spróbujemy sformułować zagadnienia, które analiza badawcza wysuwa pod adresem naszych rozważań nad jednością wielości *sapiens-demens*.

Mózg ludzki jest dwójjedyny przez fakt istnienia dwóch półkul, które — symetryczne u naczelných — zróżnicowane są u *sapiens* przez lokalizację (np. ośrodek ekspresji słownej znajduje się po lewej stronie). Znaczenie tej dialektyzacji umyka nam całkowicie i jak na razie możemy na ten temat jedynie fantazjować.

Trójjedyna koncepcja mózgu zaproponowana przez MacLeana (1970) i podjęta przez Laborita (1970) dostarcza filogenetycznych i organizacyjnych podstaw pozwalających na zrozumienie cech nad-złożoności, o których mówiliśmy uprzednio (poliintegracja, policentryzm, słabe uhierarchizowanie podzespołów uzupełniających się, a zarazem konkurencyjnych i antagonistycznych).

Wedle MacLeana można rozważać pień mózgu ssaków jako dziedzictwo po mózgu gadów (*paleocephalon*), układ limbiczny jako dziedzictwo rozwoju mózgu pierwszych ssaków (*mezocephalon*), korę kojarzeniową (*neocephalon*) zaś jako stadium, którego ukoronowaniem jest kolosalna masa nowej kory *sapiens*. MacLean suponuje, że „stary mózg” (*paleocephalon*) miałby być siedliskiem prokreacji, drapieżności, instynktów; terytorialnego i stadnego; *mezocephalon*

miałby być siedzibą zjawisk afektywnych; *neocephalon* wreszcie siedzibą operacji logicznych.

Trójjedyna koncepcja mózgu rozumiana być może w sposób niezłożony, tj. traktować może mózg ludzki jako składający się z trzech nałożonych na siebie warstw (to byłoby MacLeanowi obce), w których zlokalizowane są zjawiska ogólne (takie ujęcie można u MacLeana spotkać). Można jednak również traktować te podzespoły jako dziedzictwo filogenetyczne, zarazem zanikłe i zmodyfikowane przez kolejne reorganizacje, które dokonały się w toku ewolucji, ale dziedzictwo różniące się wieloma cechami, w tym biochemicznymi. Przy takim rozumieniu istnienie funkcji zlokalizowanych w tym czy innym podzespole wyjaśnić można jedynie w ramach wzajemnego oddziaływania i interferencji całości. Jednym słowem, tajemnicy trójjedyności szukać należy w zasadzie „w trójcy jedyny”, a nie „trojaki w jedności”, nie w trzech mózgach, lecz w trzech podzespółach policentrycznej machiny. W ten sposób wewnętrzne, słabo uhierarchizowane związki między trzema podzespółami pozwalają nam umiejscowić paradoks *sapiens-demens* w stałej i kombinatorycznej grze między operacjami logicznymi, popędami i podstawowymi instynktami życiowymi, między regulacją i rozregulowaniem.

Ze strony *sapiens* istnieje na poziomie wyższych ośrodków korowych kontrola i regulacja emocji. Leroi-Gourhan, nie wdając się w pomysły MacLeana, podziwia mądrość całości urządzenia, które „między korę motoryczności technicznej i te jej okolice, które wyzwalają stany emocjonalne” wprowadza „mechanizm regulacji przedczołowej” i uważa, że „nie można sobie wyobrazić lepszego aparatu w służbie inteligencji niż ten, który włącza korę przedczołową do przebiegu czynności emocjonalnych i ruchowych” (Leroi-Gourhan, 1964, s. 186). Od strony *demens*, którą Leroi-Gourhan zapoznaje, istnieje trójjedyny słabo uhierarchizowany zespół, w którym mechanizm re-

gulujący pod naciskiem emocji zaczyna źle funkcjonować, zaś motoryczność techniczna służyć może siłom obłądu. Biorąc pod uwagę regres kontroli zaprogramowanej genetycznie oraz fakt, iż kontrola sprawowana przez wyższe ośrodki korowe jest krucha i niestateczna — przed emocjonalną *hybris* drzwi stoją otworem, sam zaś nadmiar wykorzystywać może w celu racjonalizacji, uzasadnienia, organizowania swych zamysłów i przedsięwzięć cudowną machinę logiki; „władza” może nawet przejść do układu poziomu gadów, w niektórych przypadkach w sposób katastrofalny. Przykładem — panika, kiedy to ślepa chęć przeżycia przyspiesza śmierć, lub niektóre przypadki nagłej zmiany warunków, w których mimo wysoko rozwinięte zdolności adaptacyjne i heurystyczne nad-złożonego mózgu stadność, strach lub wściekłość nie tylko zamykają drogi prowadzące ku rozwiązaniom lub ku przystosowaniu, lecz pociągają za sobą regres, porażkę, katastrofę.

#### ZASADA I HORYZONT SZALEŃSTWA

Jesteśmy obecnie w stanie zrozumieć szaleństwo *sapiens*, mając przy tym na uwadze:

- 1) fundamentalną niejednoznaczność i nierozstrzygalność relacji między tym, co dzieje się wewnątrz umysłu (podmiotowość, wyobrażenie), a tym, co dzieje się na zewnątrz (przedmiotowość, rzeczywistość);
- 2) regres i powikłanie programu genetycznego będące rezultatem narastania szumu i rozwoju kompetencji;
- 3) niewielką stateczność trójjedynego układu;
- 4) słabość tego, co już jest epifenomenem, a jeszcze nie jest epicentrum świadomości, tj. tego zjawiska, w którym podmiot obiektywizuje się jako przedmiot, przedmiot postrzegany jest przez przy należności podmiotowe, umysł stara się kontrolować

relację zachodzącą między tym, co rzeczywiste, a tym, co wyobrażone.

Pierwszym źródłem „szaleństwa” *sapiens* jest oczywiście pomieszczenie sprawiające, że to, co wyobrażone, traktuje się jako rzeczywistość, to, co podmiotowe, jako przedmiotowe, pomieszczenie, które doprowadzić może do urojeniowej racjonalizacji w klinicznym sensie tego pojęcia, kiedy to nadużycia logiki i nadużycia afektywności łączą się z sobą, tak iż pierwsze uzasadniają, maskują i organizują nieświadome popędy i subiektywne zapędy. Otóż o ile upośledzenie umysłowe nie wytwarza wystarczającej sensowności, źródłem szaleństwa *sapiens*, o którym mowa, jest rozpasanie semantyczne, tworzące znaczenia tam, gdzie mamy do czynienia z wieloznacznością i niepewnością.

Jednakże apogeum i rozkwit demencji *sapiens* występuje przede wszystkim wówczas, gdy w tej grze popędów zabraknie naraz czterech podstawowych mechanizmów kontrolnych: kontroli ze strony otoczenia (ekosystem), kontroli genetycznej, korowo-mózgowej i społeczno-kulturowej (ta ostatnia odgrywa rolę zasadniczą w hamowaniu *hybris* i demencji *sapiens*). Jak to już widzieliśmy, każdemu z tych mechanizmów kontrolnych właściwe są pewne „uszczerbki”, uchybienia, nierozstrzygalność i wieloznaczność. Stąd też, biorąc pod uwagę, że:

— nacisk popędów w niewielkim stopniu poddany jest kontroli genetycznej, programującej lub hamującej,

— kontrola ze strony otoczenia jest późna i niepewna,

— korowe mechanizmy kontrolne mogą być łatwo wchłonięte przez siły popędu i oddane na ich usługi,

— kontrola społeczno-kulturowa sama poddana bywa naciskowi sił obłądki, przybierających postać zbiorowych hysterii, masowych represji, kaźni, hekatomb,

szukania kozłów ofiarnych, wojen, rzecz jasna, etc., obłądki tkwi z jednej strony w inwazji nie kontrolowanych popędów, z drugiej zaś w ich racjonalizacji i operacjonalizacji przez mechanizm logiczno-organizatorski i (lub) aparat społeczno-organizacyjny.

Wskutek tego satysfakcja, jakiej dostarcza nienawiść, genetycznie nie kontrolowana *hybris* agresji (różnica istotna w porównaniu z agresywnością zwierząt), może być zracjonalizowana przez idee takie, jak to, że „sprawiedliwości winno stać się zadość”, że trzeba karać, eliminować zło czyniących, i realizowana będzie w sposób zorganizowany przez techniki uśmiercania i tortur. Tak oto w XX wieku nauka i logika tyleż przewodzą cywilizacji, co służą siłom śmierci (Michel Serres, 1972).

W człowieku nieustannie dochodzi do głosu obłądki niszczący nad-złożoność, i to właśnie ta straszliwa demencja przeraża Koestlera (1968), który w trójjedynym niestabilności widzi wadę wrodzoną i ubolewa nad tym, że władza hierarchiczna wymyka się spod kontroli neokortykalnego rozumu. Lecz ta „wada konstrukcyjna stanowi drugie — obłądne — oblicze genialnej, przyrodzonej zalety trójjedynego układu, który właśnie wskutek tego, że nie jest naprawdę uhierarchizowany, jest rzeczywiście dialektyczny, tj. pozwala na zalew logosu przez głębinowe siły emocji, marzeń sennych, udręczeń, pożądań, i czyni z mózgu układ nad-złożony.

#### GENIUSZ GATUNKU

Geniusz *sapiens* mieści się we wzajemnej komunikacji między tym, co wyobrażone, a tym co rzeczywiste, między logiką, uczuciem a tym, co spekulatywne, i tym, co egzystencjalne, między świadomo-

mym i nieświadomym, podmiotem i przedmiotem.<sup>10</sup> Tu leży źródło wszystkich wędrówek po manowcach, konfuzji, błędów, błąkaniny, szaleństw, lecz zarazem — i to na podstawie tych samych zasad, operując tymi samymi danymi — źródło całego ogromu wiedzy (stanowiącej połączenie eksplikacji logicznej, intuicji i rozumienia w Weberowskim sensie tego pojęcia), wszystkich sublimacji i całej pomysłowości zrodzonej z pożądania.

Demencja *sapiens* to niewydolność, załamanie się mechanizmów regulujących, ale geniusz *sapiens* polega również na tym, że człowiek nie jest całkowicie zniewolony przez te mechanizmy. Nie jest bez reszty spętany ani przez kontrolę tego, co „rzeczywiste” (otoczenie), ani przez kontrolę tego, co logiczne (*neocortex*); nie sprawuje nad nim pełnej kontroli ani kod genetyczny, ani kultura, ani społeczeństwo. Geniusz to zdolność wzajemnej kontroli aparatów kontrolnych.

Geniusz *sapiens* mieści się w wymykającej się spod kontroli szczelinie, w której harcuje szaleństwo, w otchłani niepewności i nierozstrzygalności, w której dokonuje się badań, odkryć, aktów tworzenia. Tkwi on w związku elohistycznego nieładu głębin nieświadomości z tym zdumiewającym i kruchym wykwitem, jakim jest świadomość.

Skrajna świadomość *sapiens* ociera się, zapędza się, pogrąża się w obłądziej i szaleństwie. Demencja jest

<sup>10</sup> Warto tu przypomnieć, że wyobrażenie [*imaginaire*] ma swą własną realność, i że to, co nazywamy rzeczywistością, zawsze jest przesycone emocjami i wyobrażeniem [*imaginaire*], że podmiot ma zawsze przedmiotową egzystencję, lecz przedmiotowość pojęta może być jedynie przez podmiot. Nie istnieje zatem z jednej strony królestwo przedmiotowości, tego, co rzeczywiste, i o którym wiadomo byłoby, że jest całkowicie izolowane od podmiotowości, od tego, co wyobrażone [*imaginaire*], z drugiej zaś strony omamy wyobrażenia [*imaginaire*] i subiektywności. Pojęcia te są przeciwstawne, lecz niezbywalnie wzajem ku sobie otwarte. Jest to otwarcie złożone, tzn., że pojęcia te zarazem się uzupełniają, współzawodniczą z sobą i są względem siebie antagonistyczne.

okupem spleconym sapiencji. Tak właśnie rozumiemy słowa Lacana: „Nie rozumiejąc szaleństwa, nie tylko nie można pojąć istoty bycia człowiekiem, lecz nie można być człowiekiem nie mając w sobie szaleństwa jako granicy własnej wolności” (Lacan, 1972).

#### SCALENIE ANTROPOLOGICZNE

Mózg jest ośrodkiem organizacyjnym poznania, behavioru, działania. To w tej dziedzinie ujawnia on swą zdolność do korzystania z przypadkowości — ze zdarzeniowości<sup>11</sup> — i do tworzenia przypadków, tj. do dokonywania wyborów, podejmowania decyzji.

Ujmując jednak rzecz szerzej i głębiej, winniśmy traktować mózg nie tylko jako ośrodek sterujący organizmem jednostkowym w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz jako czynnik jednoczący i scalający różne dziedziny, których wzajemne związki tworzą uniwersum antropologiczne: ekosystem, genetykę, kulturę, socjalność i, rzecz jasna, dziedzinę fenotypu poszczególnego organizmu.

Otóż siła owych wzajemnych powiązań i słabość trójjednej hierarchii podpowiadają nam, że porządki: psychologiczny, społeczno-kulturowy i biologiczny, nie mogą być traktowane jako rozdzielne i hierarchicznie na się nałożone. Istnieją zatem bliskie i zdumiewające związki między sferami, które zdają się być całkowicie od siebie odległe i wzajem niesprowadzalne: przez uczuciowość (miłość) łączy się np. to, co zdaje się być jak najbardziej genetyczne — płeć — z wysoce wysublimowaną działalnością umysłową. Wielki wkład Freuda, tak często źle rozumiany zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników psychoanalizy, polegał na odkryciu przemożnej siły inwazyjnej seksu, który wedrzeć się potrafi we wszyst-

<sup>11</sup> W tej zasadniczej sprawie nie chcielibyśmy tu powtarzać też uzasadnianych przez nas w artykułach: *Le retour de l'Événement* oraz *L'Événement-sphynx*, „Communications”, 18, 1972.



kie dziedziny działalności umysłowej, nie wyłączając marzenia sennego i twórczości intelektualnej, wypaczając je, przekształcając i przetwarzając, a zarazem sam ulega wypaczeniu, przekształceniu i przetworzeniu; trzeba tu jednak dostrzegać odwrotność tego zjawiska: kontrnajzd wyższych ośrodków korowych, które narzucają płci własne ograniczenia, podniety, zakazy.

Jakże można nie dostrzegać, że to, co najbardziej biologiczne — płęć i śmierć — jest jednocześnie w największym stopniu nasycone symboliką, kulturą! Nasze najbardziej elementarne funkcje biologiczne — jedzenie, picie, wydalanie — związane są ściśle z normami, zakazami, symbolami, mitami, rytuałami, tj. z tym, co jest jak najbardziej kulturowe. Tu właśnie uchwycić możemy, że to ów wyjątkowy, obdarzony fenomenalną komunikacją wewnętrzną, scalony na zasadzie federacji układ, jakim jest mózg ludzki, że to ten właśnie układ umożliwia owo federacyjne scalanie w jeden system bio-psycho-socjo-kulturowy, biosu, kultury, uduchowienia (składniki to zarazem komplementarne, współzawodniczące, antagonistyczne, których stopień integracji będzie różny u różnych osobników, w różnych kulturach i odcinkach czasowych):

Podobnie ewolucyjne i inwencyjne zdolności mózgu ludzkiego wyrażają się nie tylko w rozwoju osobowości czy myśli danej jednostki, lecz tak w ewolucji techniki i kultury, jak w narastaniu złożoności organizacji społecznej. Chodzi tu o drugą — związaną z poprzednią — właściwość mózgu: udziela on niejako swych zdolności ewolucyjnych wszystkim dziedzinom antro-po-społecznej *praxis*. Tak rzecz ujmując, możemy zrozumieć, że ewolucja społeczna nie stanowi jedynie ciągu przemian wywołanych przez

zewewnętrzne perturbacje, lecz jest również projekcją ewolucyjnych właściwości mózgu *sapiens*. Gdy kilka tysięcy lat temu ewolucja stała się ewolucją historyczną, tym, co rzutowane zostało na świat, był generatywny nieład entropii, będący zarazem generatorem złożoności. „Szum” (*noise*) mózgowy rzutuje na samego siebie, rzutuje wrzask i wściekłość dziejów (*sound and fury*). Szum ten, niosąc z sobą mar-notrawstwo, destrukcję i twórczość, związany jest z rozwojem wszelakiego przyjmującego historyczny charakter porządku. Dlatego to ewolucja dziejów pełna jest błąkaniny i pomyłek, nosi charakter nie-rzadko regresywny, nieciągły, a często obłądny.

### 3. CZŁOWIEK JAKO BYT GATUNKOWY

„Jakaż chimera jest tedy człowiek? Jakim novum, monstrum jakim, jakimż chaosem, zbiorowiskiem sprzeczności, dziwem jakim? Sędzia wszechrzeczy, czerw najgłupszy; piastun prawdy, kloaka niepewności i błędu; chluba i pomiot wszechświata. Któż rozwikła tę gmatwaninę?”

Pascal

Z nad-złożonością mózgu wiąże się nie tylko, jak widzieliśmy, wtargnięcie nieładu i błędu, lecz również *hybris*, niestateczność popędów, hiperuczuciowość, a także niewątpliwie zdolność do upojenia i ekstazy (łącznie z orgazmem).

Byłoby jednak poważnym uchybieniem, gdybyśmy w owej dialektyce *sapiens-demens* zapomnieli o tym, co jest kwiatem nad-złożoności, tj. o świadomości.<sup>12</sup>

#### ŚWIADOMOŚĆ

To, co rozjaśnia — pozostaje w cieniu. Świadomość jest czymś ogólnym i niezdecydowanym. Nie da się jej odizolować od zespołu możliwości i wyższej czynności mózgowej *sapiens*. Stanowi ona w pewnym sensie rezultat ich wzajemnej relacji, współoddziaływań, interakcji. Rodzi się z ich zbiegu i jest właśnie tą współzbieżnością.

Rozkwit świadomości i bujny rozrost mitów oraz magii mają to samo źródło. Jest nim szczelina ziejąca

<sup>12</sup> Nie należy zapominać, że *conscience* jest homonimem, któremu w polszczyźnie odpowiadają — rozłącznie — „świadomość” i „sumienie”. Jakkolwiek autorowi chodzi wyraźnie o „świadomość”, to jednak w kontekście jego pracy owo drugie znaczenie pełni stale ukrytą rolę (przyp. tłum.).

między podmiotem a przedmiotem, pajęczyna interferencji utkana z tego, co wyobrażone, i tego, co rzeczywiste. Korzenie świadomości tkwią w eksploatacji tego rozwarcia i tej tkaniny. Świadomość rodzi się z dialektycznego ujęcia podmiotu i przedmiotu, prawdy i fałszu.

Zjawisko świadomości jest zarazem skrajnie subiektywne, tkwi bowiem w nim potężna dawka emocjonalności ja indywidualnego, i skrajnie obiektywne, albowiem polega ono na dążeniu do obiektywnego ujęcia nie tylko otoczenia (świata), lecz i ja subiektywnego. Ujmijmy rzecz inaczej: ja rozważa samo siebie zarazem jako podmiot i jako przedmiot poznania i badając otoczenie przedmiotowe niejako wstawia w nie swą własną podmiotową egzystencję.

Zjawisko to zakłada przede wszystkim istnienie zdolności do refleksji w podwójnym sensie tego słowa, tj. zdolności, dzięki której poznanie zdobywając ogląd samego siebie staje się z kolei przedmiotem poznania. Warunkiem pojawienia się takiej zdolności była obiektywizacja idei i pojęć w postaci słów oraz znaków, tj. powstanie układów poznawczych. Gdy bowiem układ poznawczy napotyka trudności, problemy, paradoksy, których nie potrafi przezwyciężyć, wówczas podmiot myślący może przejawiać zdolność do potraktowania jako przedmiotu analizy, badań, kontroli tego właśnie układu poznawczego, który analizuje, bada, weryfikuje, może nawet opracować metasystem, który z kolei stanie się dla podmiotu nowym układem odniesienia. Proces ten może się zacząć w momencie, w którym umysł *sapiens* odkrywa istnienie fundamentalnych sprzeczności, paradoksów i niepewności związanych z dwoistością podmiotu i przedmiotu oraz z gmatwaniną interferencji między tym, co wyobrażone, a tym, co rzeczywiste. Ten ruch zmierzający ku drugiemu, trzeciemu i wreszcie n-temu stopniowi poznania, wydziela i żywi świadomość, która pojawia się obejmując zarazem przedmiot poznania i poznanie stające się przed-

miotem; w tym procesie ja odkrywa samo siebie i w coraz większym stopniu samo siebie odczuwa jako podmiot, godząc się zarazem być przedmiotem badania i analizy. (W istocie to ten właśnie proces antropologiczny znajduje wyraz w *Próbach* Montaigne'a.) W tych warunkach świadomość zostaje wciągnięta w coraz bardziej złożoną grę prawdy i fałszu.

Ponownie natrafiamy tu na problem wieloznaczności znaków docierających do mózgu *sapiens* i przekazów układanych z tychże znaków. Źródłem wieloznaczności może być po prostu niepełny lub polisemiczny, lub nie dający się rozszyfrować charakter informacji nadanej przez otoczenie, a szerzej rzecz ujmując, wszelka niepewność dotycząca „szumu” i informacji. Wieloznaczność pochodzi również stąd, że — jak o tym wspominaliśmy — mózg *sapiens* nie jest wyposażony w aparaturę, która pozwalałaby na bezpośrednie odróżnianie marzenia sennego, halucynacji od postrzegania. Jednak jeszcze głębsza jest wieloznaczność, która w momencie powstania układów poznawczych rodzi się z relacji między wzorem (*pattern*) umysłowym a rzeczywistością zewnętrzną, do której wzór ten zostaje zastosowany. Wzór (*pattern*) nasiąka rzeczywistością, a rzeczywistość zewnętrzna zostaje, rzecz jasna, wymodelowana przez wzór. I gdy nagle pojawiają się dane, wydarzenia, idee nie dające się pogodzić z wzorem (któremu towarzyszy wiara, iż jest on „odbiciem” rzeczywistości), wówczas to właśnie rodzą się problemy wymagające odwołania się do świadomości. Ta bowiem jest nie tylko konstruktywnym poszukiwaniem wyższego stopnia poznania, lecz i ponownym pytaniem o prawdę i fałsz.

Niektóre przypadki wieloznaczności rozwiązane być mogą przy słabym udziale świadomości przez odwołanie się do metody prób i błędów. Jeżeli niepełny lub polisemiczny przekaz ma swe źródło w bliskim otoczeniu — powiedzmy, że jest nim jakiś trzask w zaroślach — to niejasny ten sygnał, który

może oznaczać niebezpieczeństwo (drapieżnik), szczęśliwy traf (zwierzyna łowna), a może być po prostu szumem, daje się wyjaśnić już to przez wzmożenie uwagi, już przez penetrację podejrzanego obszaru. Istnieją jednak przypadki wieloznaczności lub niepewności, które mogą być rozwiązane jedynie w warunkach wysoko rozwiniętej wiedzy. Na przykład zaćmienie słońca: czy jest to jakiś wypadek, który zdarzył się na wysokiej kopule niebios? ostrzeżenie? kara? Niepewność usunięta może być jedynie za pomocą eksplikacji mitycznej, aż do czasu, gdy zostanie rozwiązana przez postęp wiedzy astronomicznej.

Otóż wysoki szczebel świadomości mieści się w znacznie głębszych warstwach wieloznaczności, tj. na poziomie, na którym relacja między prawdą a fałszem staje się złożona.

Jak to widzieliśmy, ewolucja układu powoduje, że to, co było „błędem” dla dawnej organizacji, staje się „prawdą” dla nowej i niekiedy wskutek tego „prawda” starej organizacji staje się „błędem”. Badając różnorodność i wzajemną sprzeczność idei i przekonań w czasie i przestrzeni, świadomość odkrywa względność prawdy i fałszu i wskutek tego zdolna jest do podania w wątpliwość własnego układu idei i przeświadczeń. Jak to wspaniale dostrzegł w swej filozoficznej powieści odcinkowej Hegel, wątpliwość, sceptycyzm stanowią jeden z fundamentalnych momentów świadomości, a przy każdym przejściu od układu poznawczego do metasystemu są momentem zasadniczym. Stworzywszy metasystem, świadomość uważać będzie za błąd absolutny to, co układ krytykowany przyjmował jako fakt oczywisty (na przykład krążenie Słońca wokół Ziemi), za prawdę absolutną zaś to, co zdaje się jej faktem prawdziwym (krążenie Ziemi wokół Słońca), i zjednoczy ona siły obiektywnej pewności z subiektywnym zaangażowaniem się w „walkę o prawdę”. Świadomość staje się więc coraz bardziej krytyczna, coraz bardziej wy-

czulona na względność prawdy i fałszu, lecz również coraz głębiej przekonana do odkrywanych przez siebie prawd, na których opiera się jej postęp i w coraz mniejszym stopniu zdolna do uznawania za prawdę tego, co zostało zweryfikowane jako fałsz.

Tak więc świadomość nie eliminuje fałszu, nie „posiada” prawdy, lecz ustawia problem prawdy w sposób bardziej złożony, pogłębiony i krytyczny. Oscyluje ona między dwoma biegunami: na jednym prawda i fałsz są względne, na drugim dążenie ku prawdzie osiąga poziom absolutu, zaś odmowa uznania fałszu prowadzi do nieprzejednania i poświęceń.

Reasumując: świadomość nie daje się zredukować do jednej zasady, jednej danej. Wymaga ona aktualizacji i współdziałania najwyższych możliwości mózgu *sapiens* i powstać może jedynie w i przez tę aktualizację i to współdziałanie.

Jednak wszystkie cechy świadomości mogą się zrealizować jako fałszywa świadomość. Kolejny stopień świadomości zawierać może błąd poważniejszy od tego, co został usunięty, gra przedmiot-podmiot może się zaplątać w fałszywe rozumowanie; objawienie prawdy i ujawnienie fałszu, przekonanie, że się osiągnęło wyższe stadium świadomości, może być li tylko złudzeniem. Świadomość nigdy nie jest pewna tego, że potrafi przewyciężyć wieloznaczność i niepewność. Podobnie jak mózg, który nie jest wyposażony w aparaturę pozwalającą na odróżnienie omamu od spostrzeżenia wzrokowego, tak i świadomość nie ma żadnego urządzenia, które odróżniałoby świadomość „prawdziwą” od „fałszywej”. I ona, chcąc dokonać aktu samoweryfikacji, musi odwoływać się do praktyki, doświadczenia, do przyrody i społeczeństwa.

W tym więc rozumieniu, w jakim jest ona „kwiatem” nad-złożoności, a nie korzeniem, z którego wyrasta działalność umysłowa, w tym sensie, w jakim jest ona kruchym i niepewnym „produktem końcowym” („produktem” tworzonym przez współdziała-

nie wielu czynników i ulegającym unicestwieniu, gdy tylko zabraknie jednego z tych składników) — świadomość nie jest niczym więcej niż epifenomenem. W istocie też jest ona chwiejnym płomykiem ciągle zalewanym przez przypyły popędów, przesłanianym przez mity lub systemy racjonalizujące, i istnienie jej zależne jest od „pełnego zatrudnienia” i pełni rozkwitu nad-złożoności.

Jednakże w innym sensie świadomość może być czymś znacznie więcej niż epifenomenem. Jak każdy wykwit, tj. globalna jednostka pojawiająca się jako skutek relacji wzajem łączących składniki, świadomość wyposażona jest w cechy związane z jej pochodzeniem oraz dysponuje względną autonomią; żywi ona zwrotnie te składniki, którymi sama się żywi, oddziałuje na zdolności i działalność, które ją tworzą, stymuluje je, rozwija i w ten sposób współtworzy rozwój samej siebie. W tym sensie świadomość zaczyna organizować samą siebie, dąży do tego, by stać się epicentrum mózgu, który, jak o tym była mowa, jest epicentrum antropologicznego, uniwersum. I rzeczywiście, rozwijając się, świadomość pomnaża swe kompetencje jako sprawdzian, kontroluje i pobudza przebiegi ewolucyjne, tj. wypracowuje metasytemy i metaorganizacje. Rozwijając się, ogarnia swymi zdolnościami, kompetencjami i możliwościami nie tylko sferę poznania, lecz również decyzji, działania, zachowania.

Świadomość może się więc rozwijać i w toku tego rozwoju stara się ona o stworzenie nowego ośrodka kontrolnego działalności mózgu. Widzieliśmy jednak również, że jest niepewna, krucha, migotliwa. W zależności od momentu, warunków, cech osobniczych, oscyluje między swoją właściwością bycia epifenomenem a tym, że może być epicentrum.

Świadomość pojawia się w toku prehistorii *sapiens*, o czym świadczy to, co chcielibyśmy określać mianem świadomości śmierci. Właśnie świadomości, albowiem jest ona zarazem przedmiotowa i podmiotowa, i te

jej cechy są wzajem skorelowane. Ale jednocześnie ta świadomość śmierci jest stłumiona, zepchnięta, ograniczona przez magię oraz mit przeżycia i (lub) odrodzenia. W rozwiniętych miejskich cywilizacjach, wraz z pojawieniem się społeczeństw historycznych, dokonały się nowe narodziny świadomości. Był to nowy etap rozwoju, ale rozwoju nadal skrajnie niestatecznego. Świadomość nie jest światłem rozjaśniającym umysł i świat, lecz płomykiem czy też rozbłyskiem oświetlającym przepaść, niepewność, horyzont. Stara się ona usunąć błędy, lecz po to jedynie, by oświetlić błąkanie się. Nie wnosi z sobą żadnego stałego rozwiązania czy rozwiązania *sui generis*. Zdaże się jednak stanowić warunek nieodzowny rzeczywistego rozwoju nad-złożoności, tj. nie wykorzystanych na razie możliwości *sapiens*. Postępy świadomości są więc związane z „pełnym zatrudnieniem” nad-złożoności i jeśli zależne są od rozwoju złożoności społecznej, to postęp ten począwszy od pewnego poziomu jest coraz częściej i w coraz większym stopniu uzależniony r ó w n i e ż od rozwoju świadomości indywidualnych. Im większy będzie stopień złożoności społecznej tym bardziej niezbędna będzie świadomość. Nie sposób jest dziś wyobrazić sobie nowe społeczeństwo, nową ewolucję, nową rewolucję bez uprzedniego, decydującego rozwoju świadomości, tj. bez powstania nowego epicentrum dziejów człowieka.

#### NIEPOKÓJ

Istnieje niepokój zwierzęcy związany z czujnością, która budzi się przy najdrobniejszym sygnale zwiastującym niebezpieczeństwo. Jak się wydaje, czujność człowieka mniejsza jest od czujności naczelnych (Gastaut) i specyficznie ludzki niepokój bardziej niż z niebezpieczeństwem związany jest ze świadomością.

Niepokój, podobnie jak świadomość, zasadza się na tym, że tak w odniesieniu do zachowań, jak i w stosunku do otoczenia, myśl wykracza poza bezpośrednie tu i teraz i ujmuje w czasie, a zarazem w sposób całościowy długie sekwencje zjawisk.

Ujęcie odległości przestrzennych (dystancjalizacja) może zatem sprawić, iż otaczający świat jawi się jako „obcy” (stąd obronna tendencja mitów, których celem jest ponowne scalenie człowieka ze światem); wykroczenie poza t e r a z prowadzi do odkrycia czasu jako procesu nieodwracalnego i ukazuje niepewność przyszłości. Niepokojąca świadomość rozległości czasu oraz przestrzeni zbiega się ze świadomością śmierci i ta druga współwyznacza oraz pogłębia pierwszą. Istnieje świadomość śmierci, tj. wiedza o tym, że śmierć jest zjawiskiem obiektywnym i dającym się przewidzieć (mimo iż miejsce i czas śmierci są nieprzewidywalne), oraz subiektywne uświadomienie sobie tej śmierci. Świadomość ta występuje we wszystkich znanych nam społeczeństwach archaicznych i utrzymujemy, iż pojawiła się ona u człowieka neandertalskiego. Wczesne pojawienie się subiektywnego uświadomienia sobie śmierci oraz fakt, że niepokój antropologiczny występuje u dzieci, potwierdzają fundamentalny charakter obu zjawisk. Stress oraz tragiczny stosunek do śmierci pojawiają się u dzieci między 6 a 8 rokiem życia i w tym samym czasie dziecko zaczyna łączyć pojęcie śmierci z zaturą indywidualności (Anthony, 1940).

Ta podwójna szczelina śmierci i niepewności zostaje niejako ogrodzona przez mit, magię, religię, przez związki uczuciowe, współdziała w zespołowym bytowaniu społecznym i, rzecz jasna, przez wszystkie rodzaje codziennej aktywności.

Stale spychany, niezniszczalny niepokój ludzki narastać będzie wraz ze społeczno-kulturowym rozwojem *sapiens*, który to rozwój — jak się o tym za chwilę przekonamy — nieuchronnie pociąga za sobą pojawienie się zakazów i represji. Strach przed ka-

ra, internalizacja poczucia winy (niezależnie od tego, czy wykroczenie było rzeczywiste, czy też dokonało się w marzeniu) zapuszczają korzenie już w okresie dzieciństwa, a pojawienie się ojca jako społeczno-rodzinnego opresora-obrońcy będzie dodatkowo determinowało ów wewnętrzny niepokój; również i w tej materii psychoanaliza sprowadza niepokój do jednego, i to bynajmniej nie głównego źródła.

Niepokój związany jest wreszcie z samą nadzłożonością mózgu.<sup>13</sup> Stały proces dezorganizacji-reorganizacji, ponawiająca się gra wewnętrznych sprzeczności, nieład i kryzysy, niewielka stabilność każdego z tych stanów, skrajna wrażliwość na zewnętrzne zdarzenia losowe sprawiają, że nadzłożony układ, jakim jest mózg, osiąga stany optymalne jedynie w sposób nietrwały i niepewny. Trwały „pokój duszy” zdobywa on jedynie przypadkiem, dlatego też tym bardziej poszukuje owego optimum wciąż od nowa, w eskapistycznej intensywności i paroksyzmach. Wszystko to zaś dowodzi, że jak na razie rozwój cywilizacji li tylko pomnażał wzajemną zależność niepokojów i poszukiwania szczęścia.

Będąc wytworem nadzłożoności, niepokój jest zarazem czymś twórczym. Wzmaga ciekawość, pobudza wielokierunkowe i po omacku prowadzone poszukiwania: prawdy, co wyjaśnia, pewności, która się gdzieś ukrywa, szczęścia, o którym się mniema, że jest nam przynależne, a zakres tych poszukiwań jest

<sup>13</sup> Notabene, jak się wydaje, niepokój *sapiens* związany jest z nadmiernym nagromadzeniem kwasu mlekowego w mózgu, co z kolei wynika z genetycznej skazy właściwej gatunkowi ludzkiemu. Darwinista byłby tu natychmiast skłonny mniemać, że brak mechanizmu likwidującego kwas mlekowy w rezultacie pomnaża przewagę *homo sapiens* w procesie doboru naturalnego. Nas znacznie bardziej interesują dwie inne sprawy: po pierwsze, w jakim stopniu wspomniana skaza sprzyja nadzłożoności i po drugie, jak to się dzieje, że cecha, która na niższym szczeblu złożoności mogłaby być uznana za brak, wybryk natury, pomyłkę, na szczeblu wyższym przyczynia się do wzmocnienia złożoności samoorganizującego się układu.

wręcz niesłyszany. Niepokój jest źródłem kryzysów, te zaś podtrzymują uczucie niepokoju. Pobudza on i wspiera mity, magię, religie, które stanowią przeciwwagę nadmiernego wyobcowania ze świata zbyt wielkiej temporalnej niepewności, nadmiernej udręki związanej z problemem śmierci. Znajduje wreszcie schronienie w dogmatycznych racjonalizacjach, które chcą podporządkować świat umysłowi. Zarazem jednak niepokój bezustannie przeżera rozwiązania powołane do życia przez własne lęki, drży nieustannie, skrycie dążąc do transcendencji.

#### ZWIERZĘ PRZEŻYWAJĄCE KRYZYSY

Czym jest kryzys? Jest to wzrost nieładu i niepewności wewnątrz jakiegoś systemu (społecznego lub osobniczego). Nieład ten spowodowany jest przez — lub sam powoduje — blokadę mechanizmów organizacyjnych, w szczególności zaś regulatorów (ujemne sprzężenie zwrotne), sprawiając, że z jednej strony następuje ich usztywnienie, z drugiej zaś odblokowane zostają możliwości do tego czasu trzymane pod kluczem; te ostatnie rozwijają się w sposób nadmierny (*hybris*), różnice przekształcają się w opozycje, a to, co się wzajem uzupełniało, zmienia się w antagonizm.

Otóż machina nadzłożona funkcjonuje „normalnie” na granicy stanu kryzysowego w tym sensie, że funkcjonuje ona wraz z nieładem i na granicy nieładu, tak iż mechanizmy kontrolne mogą zostać zablokowane zarówno przez perturbacje zewnętrzne, jak i wewnętrzne, i w tym sensie jej odporność na psychiczno-emocjonalną *hybris* jest niewielka; wreszcie i przede wszystkim, nadzłożona machina nader często natrafia na *double-binds* (Bateson, 1960), tj. sprzeczne a równosilne nakazy lub alternatywy, czy to jednako pożądane, czy jednako wstrętne.

Kryzys może zostać rozwiązany przez powrót do *status quo ante*, ale cechą znajdującego się w stanie kryzysu układu nad-złożonego jest to, iż rozpoczyna on poszukiwania nowych rozwiązań, które mogą być już to wyobrażone, mityczne, lub magiczne, już to wręcz przeciwnie, praktyczne i twórcze. Kryzys zatem zawiera w sobie *in potentia* siły uruchamiające złudzenia i (lub) działania wynalazcze. Ujmując rzecz szerzej, może on być źródłem postępu (nowe rozwiązania wykraczające poza istniejące sprzeczności czy *double-binds*, wzrost złożoności układu) lub (i) źródłem regresu (rozwiązania niejako pozostające w tyle za sprzecznościami, sprowadzające układ na niższy stopień złożoności).

„Utkany ze sprzeczności” *sapiens* jest więc zwierzęciem przeżywającym kryzysy, które są źródłem jego porażek, sukcesów, pomysłowości a także jego fundamentalnej nerwicy.

#### NERWICA LUDZKOŚCI

Nerwica to pojęcie, które zbyt długo chciano na stałe przypisać — a zatem egzorcyzmować — do zamkniętego świata psychiatrii, podczas gdy jej definicja ważna jest dla natury ludzkiej. Nerwica to nie tylko skutek, lecz i odpowiedź na niepewność, udrękę, groźbę, konflikt, i ta magiczno-rytualna odpowiedź ustala pewien kompromis między mózgiem a rzeczywistością zewnętrzną (a także wewnątrz własnej rzeczywistości mózgu).

W tym sensie, w porównaniu z rytuałem zwierząt, *homo sapiens* stworzył swój własny rytuał.

Jak to wykazali Tinbergen i Lorenz, w życiu zwierząt rytuał to zachowania nastawione na komunikację, niekiedy symboliczno-mimetyczne, emisja przekazu celem uzyskania odpowiedzi. W wypadkach gdy występują zakłócenia, a w szczególności *double-bind* (np. jednoczesne pojawienie się silnej atrak-

cji i silnej repulsji), zdarza się, że zwierzę reaguje tak, iż albo usiłuje, albo nawet powtarza zachowania się „rytualne”, będą one jednak rozregulowane, jałowe i oczywiście nie wywołają żadnej odpowiedzi.

Rytuał ludzki rozwijać się będzie, oczywiście, w obu tych kierunkach. Z jednej strony będzie to — w określonych, znanych sytuacjach — rytuał komunikacji społecznej, w której każdy zgodnie ze swym „statusem” odgrywa swoją „rolę” (w takich przypadkach będziemy mieli, podobnie jak u zwierząt, do czynienia z rytuałami zalotów, podporządkowania, powitania, pojednania, przyjaźni, itd.). Z drugiej strony, będą to indywidualne rytuały „patologiczne”, które każdy wymyśla, wypróbowuje, posługuje się nimi po to, by przewyciężyć lub uspokoić własne kryzysy.

Jednak kryzysom *homo sapiens*, niepewności, udręce odpowiadać będzie dokonujący się przez wprowadzenie magii i mitu rozwój rytuału zmierzający w innym jeszcze, trzecim kierunku.

Z istoty swej rytuał jest odpowiedzią na nieład. Przepędza on nieład już przez sam fakt tworzenia sztywnej sekwencji zachowań werbalnych oraz gestów, która przybiera pedantyczny kształt programu. Przede wszystkim jednak rytuał scala się z racjonalizującym porządkiem mitu i zwraca się do mitycznych potęg (duchy, bogowie) w sposób mający na celu uzyskanie odpowiedzi lub spowodowanie zdarzeń przynoszących ochronę, bezpieczeństwo, wyjaśnienie. Odpowiedź zresztą uzyskuje się zawsze: jest nią przynajmniej poczucie bezpieczeństwa, tego, że coś nas chroni, poczucie będące skutkiem posłużenia się rytuałem; maksymalnym osiągnięciem będzie przychylna reakcja ze strony otoczenia (deszcz, zwierzyzna łowna, zbiory, powodzenie etc.), lub też rozwiązanie psycho-somatyczne (wyzdrowienie, wypędzenie złych duchów).

Praktyka magiczna polega na uruchomieniu rezonansu między mitem a rytuałem i nie należy bynaj-

mniej nie doceniać tajemniczej skuteczności tych „współdrgań”. Archaiczną magię można rozpatrywać jako uporządkowaną całość, składającą się z mitycznej wizji świata i systemu rytuałów, którego funkcją jest obrona — zarówno jednostki, jak i społeczeństwa — przed wszelkim zagrożeniem ze strony entropii, a w szczególności ostatecznej i nieuchronnej entropii śmierci; przy czym chodzi tu o groźbę entropii, której źródło znajduje się tak na zewnątrz, jak i wewnątrz umysłu ludzkiego. Religia, zjawisko historyczne, rezultat instytucjonalnego i mitologicznego rozwoju magii, winna być rozumiana jako obejmujące bogów zwieńczenie magii i rytuału. Formułą Freuda, charakteryzującego religię jako „obsesyjną nerwicę ludzkości”, możemy objąć również magię.

Jedną z godnych uwagi cech nerwicowego kompromisu magiczno-religijnego jest fakt, iż dotyczy on nie tylko rzeczywistości zewnętrznej (otoczenie, świat), lecz i wewnętrznej: jest to kompromis nie tylko między mitem a rzeczywistością, lecz kompromis z rzeczywistością mityczną.

Tu powiedziec należy słów parę w kapitalnym przedmiocie egzystencji istot noologicznych, idei, symboli, duchów, bogów, egzystencji, której przysługuje nie tylko realność podmiotowa, lecz i pewien stopień przedmiotowej autonomii. Wytwory mózgu stają się nowym typem istot żyjących (P. Auger, 1966; J. Monod, 1971) i mózgi (układy słabo kontrolowane) zajmują względem tych istot noologicznych pozycję ucznia czarnoksiężnika czy też raczej są żywiącym te istoty ekosystemem, bez którego nie mogłyby one egzystować. Wedle znakomitego określenia Pierre Augera „samoreprodukcja idei dokonuje się w środowisku utworzonym przez ludzkie mózgi” (Auger, 1966, s. 98—99).

Spośród istot zaludniających szczytną wieloznaczności dzielącą podmiot od przedmiotu duchy, widma, geniusze i bogowie obdarzeni są wyższym, bio- czy antropomorficznym stopniem egzystencji. Jest

rzeczą oczywistą, że bogowie istnieją. Mówią, działają, rozkazują, stawiają wymagania. Nawiedzają nas i w transie tego nawiedzenia przemawiają przez nasze usta. To dopiero po ich śmierci pojawia się wątpliwa myśl, że może nigdy nie istnieli. (Zresztą nie wszyscy oni zmarli, a narodzili się bogowie nowi, ideologiczni, wymagający, niosący zbawienie i śmierć.)

Magia i religia tworzą tedy środek zapewniający wymianę, kompromis, bezpieczeństwo, wzajemną pomoc między nami a mitycznymi potęgami czy istotami, które nie istniałyby bez nas, lecz które nas kontrolują. Zdominowany, wykorzystywany przez swych bogów i geniuszy *sapiens* stara się z kolei poskromić ich i wykorzystać. Służy im, żywi ich, składa ofiary, śpiewa na ich cześć hymny, zwraca ku nim swe modły po to, by oni z kolei zapewnili mu pożywienie, powodzenie, bezpieczeństwo, zwycięstwo, nieśmiertelność.

Tak więc mit, rytuał, magia, religia zapewniają kompromis nie tylko z otoczeniem zewnętrznym, lecz i z potęgami noologicznymi, tj. kompromis wewnętrzny, zawierany w umyśle ludzkim z własnymi zwidami, własnym nieładem, własną *hybris*, własnymi sprzecznościami, własną, skłoną do kryzysów naturą.

Tak oto wraz z *homo sapiens* kultura łączy w sobie, instytucjonalizuje mitologię, magię, rytuał, religię. Tym samym bierze na siebie odpowiedzialność za antropologiczny kompromis, jakim jest nerwica; ofiarowuje jednostkom adaptacyjne wzory (*patterns*) bezpieczeństwa i oczyszczenia, zwalnia je z prowadzonych po omacku i pełnych udręki poszukiwań kompromisu.

Cena, jaką *homo sapiens* zapłacił za ów wsobny i zewnętrzny kompromis, którego dostarczyła mu magia, była bajeczna. Ceną był rytuał najbardziej rozpowszechniony, najgłębiej zakorzeniony, najstarszy — ofiara. Ze wszystkich ludzkich neurotycznych za-



chowań ofiara jest najbardziej znamienym (Morin, 1971). Od ofiary najwyższej do codziennej, składając na ołtarzu ukochane dziecko, niewinną dziewczycę, najdorodniejsze zwierzę, odmienca, grzesznika, *sapiens* nie tylko chciał zdobyć przychylną fortunę, lecz i przegnać precz nieład oraz niepewność, i to nie tylko zewnętrzne, lecz również zdumiewające moce nieładu i niepewności ontologicznej, które jego mózg wydał na świat.

Magia, rytuał, mit to zasadnicze, neurotyczne reakcje na stanowiącą źródło niepokoju niepewność, kryzysowy nieład, zrodzone z nad-złożoności noologiczne ekstrawagancje i pasożytnictwo, odpowiedzi będące podstawowymi składnikami sapiencjalnej archekultury. Zdumiewające skolonizowanie życia ludzkiego przez mit, magię, religię świadczy o zasięgu i głębi kryzysowego charakteru *homo sapiens*, jak również o zasięgu i głębi neurotycznego rozwiązania, bez którego ludzkość nie byłaby w stanie przeżyć. Formuła T. S. Eliota — *Human kind cannot bear very much reality* (gatunek ludzki źle znosi duże dawki rzeczywistości) — nie przestała jak dotąd być prawdziwa.

#### NA DOTARCIU

*Homo sapiens* jest chimerą, monstrum, chaosem, zbiorowiskiem sprzeczności, cudem, sędzią wszechrzeczy, piastunem prawdy, czerwiem najgłępszym, kloaką niepewności i błędu, chlubą i pomiotem wszechświata. Czy byliśmy w stanie rozwikłać tę gmatwaninę?<sup>14</sup> Nie — ale uznaliśmy ją, trzymaliśmy się jej, próbowaliśmy uczynić ją czymś inteligibilnym, a to przez sformułowanie problemów, trudności, nieprawidłowości, zasad organizacji, sukcesów, przystosowania tej nad-złożonej maszyny, jaką jest mózg ho-

<sup>14</sup> Zob. motto z Pascala na początku rozdziału.

*mo sapiens*. Wszystko, co jawiło się jako sprzeczność, nieredukowalność, odmienność, pozostało sprzecznością, nieredukowalnością, odmiennością, lecz zarazem odnalazło własną jedność. Niczym kalejdoskop, który ukazuje obrazy nieskończenie różne zależnie od ruchu, jaki mu nadajemy, tak nad-złożona machina, zależnie od swych dezorganizacji-reorganizacji ukazuje nam swe heterogeniczne oblicze, czy też „stany”. Jednak wszystkie te stany nie zapewniły dotychczas „pełnego wykorzystania mocy” tkwiącej w nad-złożoności.

Na jednym biegunie mamy zgromadzone świadectwa doskonałości, na drugim — dowody poniesionych klęsk.

Ze stanem doskonałości mamy do czynienia wówczas, gdy gra między porządkiem a nieładem pełni funkcje organizatorskie, jest elastyczna, pomysłowa, twórcza, zaś wzajemne oddziaływania wyższych właściwości mózgu tworzą świadome epicentrum.

Na drugim biegunie stany demencji wywołane przez erupcję popędów niekontrolowanych genetycznie, korowo, ani przez otoczenie, popędów, które wyzwalać się wykorzystują cały aparat operacyjno-racjonalizatorski, a niekiedy również społeczno-kulturowy. Demencje to dotkliwie i groźne klęski nad-złożoności. Problem niszczycielskiego gwałtu i obłądnej agresywności należy raczej sytuować w tych właśnie ramach niż przypisywać agresywności zwierzęcej, która należy do norm sztywnego behavioru (jednoznaczne czynniki wyzwajające — określony cel).

Pomiędzy tymi stanami skrajnymi, stany *hybris*, „kryzysu”, „nerwicy” zwrócone są już to w jedną, już to w drugą stronę lub tworzą sytuacje pośrednie, międzybiegunowe.

Jak to nieustannie podkreślaliśmy, błędem byłaby nie tylko próba zarysowania ostrych granic międzystanowych, lecz i absolutyzacja ich wzajemnej przeciwstawności. Doskonałość ociera się o stany kryzy-

sowe, *hybris*, nerwicę. Nie jest ona stanem, który można by zoptymalizować w tym rozumieniu, że dawałaby się lepiej „wyregulować”, tak by geniusz *sapiens* mógł rozkwitać, eliminując przy tym ryzyko nieładu, kryzysu, błędu, szaleństwa. Znaczy to, że nad-złożona machina nie może zostać zoptymalizowana, ponieważ niezbywalnym składnikiem „lepiej” jest stałe ryzyko degradacji i skażenia.

Czy znaczy to, że człowiek jest po wiek wieków skazany na klęskę demencji i że ta ostatnia — niezależnie od tego, iż świadczy o okresowej czy zlokalizowanej porażce nad-złożoności — jest odeń nieodłączna? W tej kwestii należy odróżniać optymalizację od poprawy i rozwoju, podobnie jak należy odróżniać szaleństwo od obłądki. Niezdolność do optymalizacji to tyle co niemożność zbudowania idealnej prawidłowości, przedustawnej normy, racjonalizującego schematu, który zapewniłby ciągłe, pełne wykorzystanie mocy tkwiących w zaletach nad-złożoności. Nie znaczy to jednak żadną miarą, że cechy te nie mogą w toku rozwoju ulec modyfikacji, że nie mogą wzbogacić nad-złożonej maszyny, która dzięki temu będzie w stanie nie tylko zredukować własne stany „nerwicowe”, zmniejszyć ryzyko regresu, lecz być może również wyeliminować obłądki.

Nie zapominajmy, że najbardziej skomplikowana ze wszystkich znanych na ziemi maszyn nie liczy sobie więcej niż 100, a może tylko 50 tysięcy lat. To dopiero jej początki, pierwsze próby i błędy, pierwsze szkice. Nie mogła jeszcze opracować wyższych zasad organizacji, które wydobyłyby na jaw wszystkie jej możliwości, i to zarówno w sferze społeczno-kulturowej, jak i w tym, co dotyczy jednostki. Czy społeczność ludzka, jaką znamy, jest dokonaniem ostatecznym, czy też jedynie pierwszym szkicem? Świadomość — zjawisko, o którym można powiedzieć, że dopiero co się pojawiło — musi na zawsze pozostać w stanie atrofii czy też wręcz przeciwnie, może rozwijać się jako nowy ośrodek epigenetyczny?

Czy nowe społeczeństwo, nowa świadomość okażą się zdolne do stworzenia skutecznego systemu kontroli, tamy chroniącej przed powodziami zniszczenia? Czy zatem nie należałoby odróżniać ontologicznego szaleństwa *sapiens-demens* od obłądki, których istotę określiliśmy uprzednio? Szaleństwo to nie tylko *hybris*, nerwica, nieład, lecz również ta część ludzkiej egzystencji, która nie poddaje się racjonalizacji i współtworząc horyzont *sapiens* jest jednym z jego niezbywalnych źródeł. Być może jednak obłądki są jedynie związane z barbarzyńskimi początkami nad-złożoności, tj. z okresem, w którym wciąż przebywamy.

Einstein mawiał, że jak na razie wykorzystywany jest niewielki procent mocy umysłu ludzkiego, co w naszym języku wyłożylibyśmy tak oto: antropologiczna nad-złożoność — osobnicza, społeczna, kulturowa — — daleka jest od rozkwitu. Nad-złożoność nie może zostać zoptymalizowana, lecz jest być może nierozwinięta i nie da się wykluczyć, że może się rozwinąć. Definicja człowieka, którą chcielibyśmy zaproponować, w tym punkcie wciąż nie jest zamknięta, lecz otwarta.

#### NATURA LUDZKA

Czym jest człowiek? Istotą żyjącą, zwierzęciem, kręgowcem, ssakiem, naczelnym, człowiekowatym. Jest również czymś innym i to coś nazywane *homo sapiens* umyka definicji nie tylko prostej, ale i rozwiniętej. Nie chodzi tu bowiem o to tylko, by zrozumieć, że istota człowieczeństwa wyraża się w i przez jego uczuciowość, trzeba również zrozumieć, że szaleństwo jest problemem dla człowieka kapitalnym, a nie jedynie wyskokiem, skazą, Trzeba podjąć próbę zrozumienia — a znajdujemy się w jej fazie początkowej — kapitalnej, funkcjonalnej i dysfunkcjonalnej roli, jaką odgrywa irracjonalność w

racjonalności (i odwrotnie). Musimy zrozumieć, że podobnie jak specjalista w zakresie fizyki mikrocząstek korzysta z pojęć logicznie sprzecznych, a zarazem komplementarnych, które są niezbędne do zrozumienia obserwowanych zjawisk, tak i my, by pojąć człowieka, winniśmy połączyć sprzeczne pojęcia naszego rozumienia. Tak więc ład i nieład są antagonyzyczne i komplementarne zarówno dla samoorganizacji, jak dla procesu antropologicznego. Podobnie w błędzeniu człowieczym prawda i fałsz są antagonyzyczne i komplementarne.

Musimy połączyć człowieka rozumnego (*sapiens*) z człowiekiem szalonym (*demens*), człowieka wytwórcę, technika, konstruktora, *homo inquires*, *homo ludens*, *homo extaticus*, człowieka śpiewającego i tańczącego, niestatecznego, subiektywnego, człowieka wyobrażonego [*imaginaire*], mitologicznego, podlegającego kryzysom, człowieka neurotycznego, erotycznego, człowieka zdolnego do *hybris*, człowieka niszczyciela, człowieka świadomego, nieświadomego, magicznego, racjonalnego — w istotę o jednym obliczu i wielu twarzach, w której człowiekowaty ostatecznie staje się człowiekiem.

Wszystkie te cechy ulegają rozproszeniu, kompozycji, rekompozycji — w zależności od danego osobnika, społeczności, momentu historycznego — i wzmagają niewiarygodną różnorodność ludzkości. Podstawą zrozumienia tej różnorodności nie może być jedynie prosta zasada głosząca, że istnieje jedność tych cech. Postawy tej nie może stanowić chwiejna elastyczność dowolnie modelowana przez środowisko i kulturę. Może nią być wyłącznie jedność układu nadzłożonego. Ta jedność to zespół zasad generatywnych — a wśród nich, o czym nie powinniśmy zapominać, przede wszystkim zasada biogenetyczna — stanowiących podstawę pogmatwanego rozwoju *sapiens*. To właśnie miał na myśli Marks mówiąc o człowieku gatunkowym, które to pojęcie jest tu dla nas równoznaczne z pojęciem natury ludzkiej.

CZĘŚĆ CZWARTA

## ARCHESPOŁECZEŃSTWO

Spółeczeństwo ukonstytuowane przed pojawieniem się *sapiens* określiliśmy mianem paleospółeczeństwa. Archespółeczeństwem nazywamy prehistoryczne spółeczeństwa *sapiens*. Termin *arche* oznacza zasadę, podstawę, pochodzenie.<sup>1</sup> Czytelnik wie już, że naszym zdaniem spółeczeństwo stworzył nie *homo sapiens*, nawet nie człowiekowate, ani nawet naczelne, lecz że wraz z każdym nowym nawarstwieniem się złożoności niejako zakładało ono samo siebie od nowa. Archespółeczeństwo nie jest zatem dla nas podstawą ostateczną. Jest to jednak nowe ufundowanie, są to nowe narodziny; drugie narodziny spółeczności ludzkiej, lecz pierwsze spółeczeństwa *sapiens*, a zatem archetypu wszystkich sapiencjalnych spółeczeństw prehistorycznych.

Jeszcze kilka zastrzeżeń: sądzimy, że z jednej strony paleospółeczeństwo bynajmniej nie uległo rozproszeniu, lecz że scaliło się z archespółeczeństwem jako paleostruktura, z drugiej zaś strony, że zarys archespółeczeństwa kształtować się zaczął przed pojawieniem się *sapiens*. Jeżeli narastanie złożoności cerebralnej i spółecznej to dwie wzajem na się oddziałujące postacie tego samego procesu, to trudno by tu było wyznaczyć gwałtowne zerwanie ciągło-

---

<sup>1</sup> Ścisłe „prazasadę”, „prazsubstancję” i w tym sensie „pochodzenie” (przyp. tłum.).

ści. Można jednak nadto przypuszczać, że związany z *homo sapiens* wzrost złożoności mózgu przejawiał się w:

a) pomnożeniu złożoności mikrospołecznej (jednostka, rodzina), makrospołecznej (otwarcie na zewnątrz przez egzogamię, wymianę, sojusze) oraz złożoności komunikacyjnej;

b) powstaniu załączków kultury opartej na mitach i magii.

Do zrozumienia, czym było paleospołeczeństwo, nie wystarczy analiza skrajnie fragmentarycznych i niepewnych danych, których dostarcza nam archeologia człowiekowatych; trzeba również, przyjmując za podstawę niedawne odkrycia dotyczące społeczności człekokształtnych oraz opisy istniejących społeczeństw archaicznych, wyobrazić sobie coś, co ewoluowało od pierwszych ku drugim. Punktem odniesienia pozwalającym zrozumieć archespołeczeństwo są cechy wspólne ostatnim społeczeństwom archaicznym zbadanym w XIX i XX wieku. Tradycyjna antropologia społeczna badała te społeczności tak, jak gdyby były one prymitywne, jednocześnie coraz bardziej zdając sobie sprawę, że nie ma w nich nic prymitywnego, co powodowało, że analizowano coraz pieczołowiciej zjawisko, którego sens w coraz większym stopniu stawał się niepochwytny. Otóż w naszej optyce pojęcie „prymitywności” pozbawione jest sensu, rozplywa się w ciągu ucłowieczenia, który z kolei zahacza o społeczną ewolucję naczelnych. *Primitivus* gubi się zatem w *primatus*. I przeciwnie, istnieje coś takiego, jak archaizm, tj. matryca właściwa wszystkim prehistorycznym społeczeństwom *sapiens*, a rozumieniem przez to wszystkie społeczeństwa, które, nim uległy naporowi społeczeństw historycznych, powtarzały same siebie i rozmnażały się, ulegając wprawdzie odchyleniom i modyfikacjom, nie przekształcając się jednak w sposób zasadniczy.

Zdumiewająca diaspora, która w ciągu kilkudziesięciu tysięcy lat zaledwie rozproszyła *homo sapiens*

po całym świecie, była właśnie diasporą archespołeczeństwa. Towarzyszyło jej niezwykle zróżnicowanie ras, ludów, kultur, języków, mitów, bogów. Ukształtowały się społeczeństwa groźne i łagodne, uginające się pod ciężarem ubóstwa i zaspokajające swe potrzeby bez trudu, społeczeństwa, w których łowiectwo było zajęciem dominującym i takie, w których głównym źródłem egzystencji było zbieractwo (niektóre z nich nawet prerolnicze lub takie, co uprawę ziemi zapożyczyły od sąsiadujących z nimi społeczeństw historycznych), agresywne i bierne, pełne surowych zakazów lub o niewielkim zasięgu represji, społeczeństwa o drobiazgowo opracowanej etyce albo nader spontaniczne, społeczeństwa ciężkiej i społeczeństwa lekkiej śmierci, opanowane przez duchy i bawiące się duchami, bardziej przywiązane do bogów i bardziej przywiązane do ludzi, degradujące kobietę i takie, w których cieszyła się ona niemal równią praw, społeczeństwa żyjące w zbytku i społeczeństwa poddane regułom wstrzemięźliwości, społeczeństwa „apollinijskie” i społeczeństwa „dionizyjskie”.

Jednak ta skrajna różnorodność współbieżna była z utrzymaniem tej samej matrycy organizacyjnej. Wszystkie te społeczeństwa utrzymywały hierarchiczną strukturę paleospołeczną. Wszystkie oparte były na systemie, w którym kultura tworzyła element generatywny. Wszystkie posługiwały się językiem o podwójnej artykulacji. Wszystkie znały zasady pokrewieństwa, małżeństwo, egzogamię, rytuał, mity, ceremoniał śmierci i życia, wiarę w przeżycie, sztuke, taniec i śpiew... Ta zasadnicza jedność jest czymś tak zdumiewającym, iż można — wraz z Hockettem i Asherem — mniemać, że ludzka rewolucja (my nazwalibyśmy ją sapiencjalną) dokonała się przed powstaniem diaspory, obdarzając archespołeczeństwo „nagrodą doboru”, która właśnie umożliwiła rozproszenie.

## 1. OTWARCIE I ROZROST SPOŁECZEŃSTWA

### ZAŁOŻENIE RODZINY

Inaczej niż u ptaków, i nie tylko u nich, para „małżeńska” nie jest podstawową jednostką społeczności naczelnych. Małpy, w tym człekokształtne, nie zakładają rodzin, z drugiej zaś strony znamy gatunki „rodzinne”, lecz nie tworzące społeczeństwa. Tak więc rodzina nie musi się łączyć z istnieniem społeczeństwa, zaś społeczeństwo nie musi być czymś tak złożonym, by scalać się z rodziną.

Proces ucłowieczenia wzmacnia więzi łączące matkę z dziećmi, kobietę z mężczyzną i powoduje zbliżenie mężczyzny do dziecka. Tak więc w ramach paleospołeczeństwa powstaje konfiguracja, z której następnie zawiąże się rodzina.

Zażyłości łączącej kobietę z mężczyzną sprzyjały w paleospołeczeństwie różne wzajem się wspomagające procesy. Wzrost indywidualizacji i rozwój międzyosobniczych związków uczuciowych, zachowanie przez dorosłych dziecięcej czułości, wpłynęły na charakter związków między kobietą a mężczyzną. Zbieżna z tym ogólna erotyzacja życia i trwała seksualizacja umocniły tę więź.

Nie ulega wątpliwości, że wertykalizacja człowiekowatych umożliwiła, anatomicznie, stosunek płciowy w pozycji twarzą w twarz. Jak powiadają, obdarzeni szybką wyobraźnią, Hockett i Asher, możliwość ta

została „niewątpliwie natychmiast wykorzystana” (Hockett i Asher, 1964). Miłość twarzą w twarz stanowiła podstawę, na której w toku ewolucji genetycznej wiodącej do *sapiens* rozwinęły się strefy erogenne: wyraziste wargi, wypukłe piersi, gruby i długi członek, co zresztą w niczym nie umniejszało atrakcyjności tyłu, jako że pełne i mięsiste pośladki przyciągają wzrok i rękę. Erotyzacja twarzy połączona z narastającą jej indywidualizacją uczyniły z partnera istotę zarazem fascynującą i budzącą przywiązanie.

U kobiety pojawił się orgazm — prawie zerowy u antropoidalnej samicy, co sprawiło, że stosunek nabrał dla niej nowego znaczenia. Wśród naczelnych orgazm u ludzi trwa najdłużej, jest najsilniejszy, najbardziej spazmatyczny, oceaniczny, niejako wyrwywający okrzyki ekstazy.

To niewątpliwie również w toku ucłowieczenia aktywność i atrakcyjność płciowa stały się permanentne, nie ograniczone jedynie do okresu rui. Nieprzerwane trwanie erotyki, fakt, iż objęła ona całe ciało, jej ekstatyczna intensywność, zacieśniły związki cielesne między mężczyzną a kobietą.

Odtąd kochający się mężczyzna i kobieta trzymają się wzajem „w ramionach” i jak to sugerują Hockett i Asher (tamże) podobieństwo czynności obejmowania kochanka i dziecka mogło spowodować, że czułość macierzyńska objęła również akt miłosny.<sup>2</sup>

Tak oto mężczyzna i kobieta spółkują, rozmawiają, mieszkają z sobą twarzą w twarz. Nad ośrodkiem przyciągania/związku tworzonym przez organy płciowe powstała nowa sfera przyciągania, nowy stosunek, którego ośrodkiem stała się twarz, a w szczególności ta jej zdumiewająca część, jaką są usta — zarazem narząd mowy, trawienia, oddychania i ero-

<sup>2</sup> Autor posługuje się tu grą znaczeń *l'enlacement* („objęcia”) oraz *l'entreinte* („objęcia”, „obłapka”) (przyp. tłum.).

tyki.<sup>3</sup> Nadejdzie chwila, w której usta kochanków utworzą symboliczny splot pierwotnego, macierzyńskiego pocałunku, wymiany pokarmu, wymiany dusz — dusza z dawien dawna utożsamiana była z oddechem — niemal vaginalnego dotknięcia warg i penisoidalnej penetracji przez język.

Tak tedy płeć, erotyzm, czułość mogą się wzajem połączyć, zrosnąć i ich najbardziej wysublimowaną syntezą będzie miłość. Zwarta osnowa związków i wzajemnego przyciągania się będzie mogła wykształcić psycho-emocjonalną podstawę tworzenia par. Proces ten zresztą znajdzie swą podstawę społeczną w małżeństwie. Miłość, para, małżeństwo będą odąd pojęciami wzajem się uzupełniającymi, lecz również konkurencyjnymi i wrogimi sobie; i oto na poziomie stosunków międzysobniczych zostaje wprowadzony nowy rodzaj złożoności, źródło smutku, uniesień, radości, dramatów, szczęścia i rozpaczy.

Zażyłość i porozumienie uczuciowe między mężczyzną a kobietą umożliwia zbliżenie mężczyzny do dziecka. Psychiczny zarys ojcostwa powstanie na długo przed uznaniem ojcostwa rodowego. To ostatnie pojawi się w momencie, w którym zaborcza i opiekuńcza władza klasy mężczyzn ulegnie indywidualizacji, zbliży się i wejdzie w stan zażyłości z dzieckiem, tj. wówczas, gdy obok kobiety pojawi się bliski i czuły mężczyzna.

Ojcostwo waha się między bratem matki<sup>4</sup> (który bywa uważany za ojca) i towarzyszem życia matki (który bywa uważany za wuja).

Wcześniej czy później — wedle naszego rozumienia po pojawieniu się *sapiens* — paternalistyczny brat matki stał się wujem, małżonek-wuj stał się

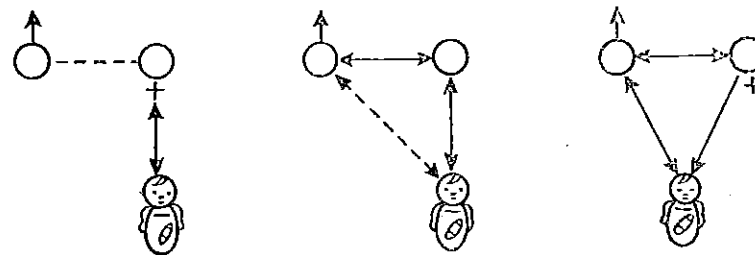
<sup>3</sup> W oryginale dwuznaczne: *baiser* — „całować”, „uprawiać miłość” (przyp. tłum.).

<sup>4</sup> Równoległe do zacieśnienia więzi miłosnych umacniają się więzi między rodzeństwem. W toku ucłowieczenia brat w coraz większym stopniu staje się „naturalnym” obrońcą siostry.

ojcem, zaś jego ojcostwo zakotwiczyło się ostatecznie wówczas, gdy uznany został za rodzica.

Tak oto powstał pierwszy załążek rodziny. Ojcostwo poszerzyło relację jądrową matka-dziecko, wprowadzając do niej mężczyznę i jednocześnie ustalając w nowym jądrze ojciec-matka-dziecko męską zasadę hierarchizacji.<sup>5</sup>

Wielkim wydarzeniem, które przygotowało grunt pod ucłowieczenie i za którego sprawą dokonało się ostateczne przejście ku *sapiens*, było, jak sądzimy nie „zabójstwo ojca”, lecz narodziny ojca.



To fundamentalne wydarzenie ma przynajmniej jedną cechę wspólną ze sławnym, freudowskim „zabójstwem ojca”<sup>6</sup>: z punktu widzenia dziecka wprowadza ono pewną dwuznaczność. Ojciec jest zarazem obrońcą i uzurpatorem (który przywłaszcza sobie pewną część macierzyńskiej czułości); jest jednocześnie opoką i wrogiem (którego władza osmycza dziecięce zachcenia). Zarazem dwuznaczność ojcostwa wyjaśnia się socjologicznie: do powstającej mikrostruktury — rodziny, ojciec wnosi złożoność, tj. wewnętrzną sprzeczność.

<sup>5</sup> Ujęcie moje różni się od formuły Moscovicio, wg której „rozwiązanie polega na uhierarchizowaniu jądrowych relacji między matką a dzieckiem oraz jądrowych stosunków między życiodawcą a jego progeniturą” (Moscovici, 1972, s. 242).

<sup>6</sup> Por. m.in. Z. Freud, *Psychologia zbiorowa i analiza ego*, w pracy: *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1975 (prwdr. 1921) (przyp. tłum.).

I wreszcie: pojawienie się relacji ojciec-matka-dziecko nie jest warunkiem wystarczającym powstania rodziny. Trzeba jeszcze, by stając się dorosłym, dziecko pozostawało synem czy córką swych rodziców i by ci aż do śmierci pozostawali rodzicami. Tu ujawniają się kapitalne socjologiczne rezultaty juvenilizacji gatunku *sapiens*. Gatunek ten zachowując dożywotnio zrodzone w dzieciństwie związki sprawia tym samym, iż struktura biologiczna związana początkowo z rozrodem, następnie utrzymująca się przez wczesne dzieciństwo, ulegając przekształceniom, staje się trwałą mikrostrukturą społeczną, która powiela się i odtwarza sama z siebie.<sup>7</sup>

#### OTWARCIE SOCJOLOGICZNE

Rodzina jest pod-układem otwartym ku systemowi społecznemu. Ojciec-małżonek należy do klasy mężczyzn, kobieta do grupy kobiecej, dziecko — do pewnego wieku — do przedinicjacyjnej grupy młodzieży. Dzięki temu „wyjściu” rodzina może być związana ze społeczeństwem przez organizację systemu pokrewieństwa i reglamentację sfery seksu, które z kolei przez egzogamię związane będą z otwarciem danej społeczności w stronę innych, zaprzyjaźnionych, co prowadzi do powstania makro-społecznego metasytemu. Tak więc powstanie struktury rodzinnej, wewnątrznie złożonej i związanej ze spo-

<sup>7</sup> Rodzina ukształtowała się dopiero w archespołeczeństwie i w ślad za nim rozwój jej przechodził różne wcielenia, poprzez społeczeństwo wiejskie, pasterskie, miejskie; obecnie jesteśmy świadkami nowego wcielenia rodziny. Jej charakter kulturowy — mikrośrodowisko, rola składników infantylnych — pełen głębokich sprzeczności i wieloznaczności łączących czułość ze sferą płci, przywileje i zakazy [w oryginale gra słów *privautés* i *privations* — przyp. tłum.], fantazmaty i rzeczywistość, naznaczają osobowość w sposób niezwykły; freudyzm dostrzegł głębokie tego problemu, zredukował go jednak do sfery genitalnej.

łeczeństwem, staje się częścią ogólnej reorganizacji w sposób decydujący i na wszystkich poziomach umacniającej złożoność społeczną.

Proces ten należy w sposób ścisły łączyć z rozszerzeniem i pogłębieniem władzy sprawowanej przez klasę mężczyzn.

Wyższość tej władzy polega na tym, iż na wszystko, co mogłoby stanowić zarzewie konfliktu między członkami klasy panującej, narzuca ona obiektywną dyscyplinę i tym samym dostarcza społeczeństwu powszechnych zasad organizacji. Początki tej dyscypliny tkwią prawdopodobnie — jak to widzieliśmy — w zasadach podziału zdobyczy łowieckiej, które mogły zostać przeniesione na inne dziedziny. Najoporniejszą dziedziną życia musiały tu być sprawy płci wydane na pastwę współzawodnictwa, tj. wolnego wyboru dokonywanego przez osobników należących do klasy panującej. Nie umiemy powiedzieć, czy ta hierarcho-anarchia kształtowała się już w toku ucłowieczenia. W każdym razie prawdopodobne jest, że problem podziału kobiet, a szerzej rzecz ujmując, reglamentacja strefy płci stawała się tym bardziej paląca, że nie tylko klasa mężczyzn umacniała swą władzę organizatorską, lecz i dlatego, że inwazyjna potęga seksu narastała, stawała się czymś trwale obecnym, a silny orgazm i w ogóle rozwój seksualizmu kobiecego sprawiły, że pojawiła się groźna możliwość: kobieta wybierająca partnera i podważająca tym samym zasadę dominacji mężczyzn, i to w samym tej zasady mateczniku. Tak czy inaczej, reorganizacja dokonała się pod władzą i poprzez władzę mężczyzn, pojęcie ojca zaś przywłaszczyło już sobie status prawowitości. Władza ojcowska nabrała rzekomych cech naturalności. Zasady podziału kobiet, małżeństwa, organizacji życia płciowego połączone zostały w jeden system, który — jak się o tym przekonamy — regulował jednocześnie wymianę i sojusze. Małżeństwo tworzyło hamującą barierę dla wszelkich innych niż para form życia płciowego; zakaz kazirodztwa unie-



możliwił wszelkie wewnątrzrodzinne życie płciowe i stał się filarem egzogamii, która sprawiła, że dziewczęta stawaly się dobrem wymiennym.

Tak oto miejsce kontroli biologicznej, regulującej okresy pożądania, a także miejsce biologicznej konkurencji, która oddawała kobiety w ręce przywódców, zajęła reglamentacja socjologiczna, dzieląca pożądania na dozwolone i niedozwolone oraz dokonująca podziału według zasad niezależnych od jednostki. Klasa mężczyzn ugruntowała swą spójność i swoją dominację, poddając reglamentacji podstawową strefę napięć — strefę stosunków płciowych.

Równolegle do tego potwierdziła ona i wzmocniła swą władzę nad młodzieżą: w rodzinie przez instytucję ojcostwa, w społeczeństwie przez inicjację (zob. s. 218). W ten sposób dokonała ona własnej promocji z klasy panującej na klasę kierowniczą, ulepszyła założenia własnej spójności i rozwinęła złożony charakter społeczeństwa. Zaostrzyła się nierówność między mężczyznami. Poszerzył się zakres nierówności między mężczyznami a kobietami, lecz zjawisko to skompensowane zostało przez indywidualną integrację mężczyzn w ramy rodziny i ich uczuciowe uzależnienie od „swoich”.

Jak to już suponowaliśmy, instytucjonalizacja rodziny i reglamentacja sfery płci sprawiły, że każdą jednostkę — a dotyczy to dzieci i dorosłych, mężczyzn i kobiet — nurtować zaczęły nie wypowiedane problemy (zapoznane przez antropologię, lecz trafnie wydobyte na jaw przez psychoanalizę), które skrycie i dziwnymi drogami komplikują życie uczuciowe i stosunki międzyludzkie. Reglamentacja sfery płci wzmogła krecią działalność erosu nie znajdującego już granic ani hamulców biologicznych, w krąg uczuć rodzinnych wpisała niepokojącą niepewność, rozdzieliła małżeństwo i pożądanie, uruchomiła nowe i różnorakie sprzeczności, które z kolei tworząc się potajemnych, zakazanych miłości i sekretnych labiryntów niedozwolonych pożądań, pomnożyły złożo-

ność społeczną i wywarły wpływ na nad-złożoność mózgu. Ludzkie egzystencje zostały zdruzgotane, umęczone, przekształcone przez nedorzeczne pożądania, szaleńcze miłości, ukradkowe spotkania, i odtąd każde życie będzie rozdwojone na jaw i śmę, każde społeczeństwo żyć będzie podwójnym życiem — oficjalnym i chtonicznym.

Tak więc na wszystkich frontach dokonuje się rewolucja organizacyjna, w której toku nowy porządek staje się źródłem nowego nieładu, ten zaś z kolei stanie się konstytutywnym składnikiem tegoż porządku. Rewolucja instaurująca archespołeczeństwo zdaje się być w sposób trwały związana ze wzrostem złożonego charakteru mózgu *sapiens*, tj. z pojawieniem się bardziej skomplikowanych i mających szerszy zakres zdolności organizacyjnych.

Wieloaspektowy wzrost złożoności, pojawienie się nowej mikrostruktury (rodzina, nowe stosunki erotyczno-uczuciowe) spowodował również pojawienie się makrostruktury, która rozbiła zamknięte ramy paleospołeczeństwa i poszerzyła oraz wzbogaciła demograficzny aspekt organizacji społecznej.

Społeczeństwa człowiekowatych nie mogły chyba przekraczać liczby kilkudziesięciu osobników i nie były z sobą powiązane w sposób organiczny. Powstanie organicznych związków międzygrupowych wymaga — jak to sobie można wyobrazić — istnienia wyrosłych z tego samego pnia kolonii, związanych jednością języka, tożsamością systemu kulturowego, kolonii, których pokrewieństwo umacnia i sakralizuje odwołanie się do wspólnego przodka; wyobrazić tu sobie trzeba, że gdy chodziło o sąsiadujące z sobą społeczeństwa łowieckie, rozwój złożoności społecznej prowadzić musiał do delimitacji obszarów, współpracy, wymiany usług, do przyjaźni. W tych warunkach, już presojusznicznych, już preekonomicznych, mogła pojawić się egzogamia, system reguł instytucjonalizujących wymianę kobiet i trwałe sojusze międzygrupowe. Zarazem jednak egzogamia umożliwia

przekształcenie się więzi międzygrupowych w więź organiczną. Stanie się ona modelem, osprzętem nowego systemu związków, poprzez który rozwijać się będą wszelakie porozumienia, wymiana dóbr oraz informacji. Egzogamia jawi się więc jako organizacyjny klucz do społecznego otwarcia, do związków federacyjnych łączących dwa lub więcej społeczeństw. Zamknięta grupa społeczna przekształca się w otwarty system społeczny; między systemami otwartymi ustala się metasystem, który przekształca się w „plemie”, podczas gdy społeczności coraz bardziej otwarte stają się podsystemami lub „klanami”.

Wśród antropologów Lévi-Strauss jest tym, który największą wagę przywiązywał do umiejscowienia i wyjaśnienia zakazu egzogamii oraz zakazu kazirodztwa jako konieczności typu organizacyjnego. Dostrzegł on znakomicie ich społeczne funkcje integracyjne: „Jedyny sposób pozwalający na utrzymanie grupy jako grupy” (Lévi-Strauss, 1949, s. 349). Spójność ta ma sens dopiero od pewnego poziomu rozwoju złożoności poczynając. Trzeba jednak egzogamię i zakaz incestu rozumieć również jako otwarcie systemu społecznego w stronę federacyjnej metaorganizacji.<sup>8</sup>

#### MODYFIKACJA BIO-ANTROPO-SPOŁECZNA

Z drugiej strony egzogamia wnosi istotne przemiany do biologicznego rozwoju ludzkości. Już reguły funkcjonowania małżeństwa, przyznając w zasadzie każdemu mężczyźnie prawo do zapłodnienia (a przecież u naczelnych wielu samców pozbawionych było tego przywileju), sprzyjały krzyżowaniu się gene-

<sup>8</sup> I odwrotnie, inhibicyjny rezultat organizacji otwartej — zakaz kazirodztwa — stanowił pierwszą wielką represję kulturową o głębokich konsekwencjach egzystencjalnych, psychologicznych i społecznych.

tycznemu, które powodowało wzrost zmienności genotypowej. Egzogamia równoznaczna jest z demograficznym rozprzestrzenianiem się krzyżowania genetycznego, powoduje zatem narastanie różnic między osobnikami. Zarazem egzogamia powoduje spowolnienie kladogenezy<sup>9</sup> grupy, a *de facto*, sprzyjając zróżnicowaniu etnicznemu i osobniczemu, zatrzymuje proces ewolucji biologicznej, który — aż do *sapiens* — prowadził do powstawania nowych gatunków. Samiec alfamutant nie ma już bowiem możliwości zrodzenia nowej linii drogą zapłodnienia wielu samic, w tym przede wszystkim własnych córek, co prowadzić mogło do powstania nowej grupy biospołecznej w ciągu dwóch pokoleń. Mówiąc inaczej, jednostkowa mutacja biologiczna przestaje dysponować małą zamkniętą grupą, w której ramach odmienność zostaje albo umocniona, albo pojawiają się nowe, pomnażające odmienność mutacje, co zakończyć się może powstaniem nowego gatunku.<sup>10</sup> Egzogamia tworzy grupy izolowane bez porównania szersze od małych paleospołeczeństw. Grupy owe będą się bez wątpienia różnicowały genetycznie, diaspora zaś przez tysiąclecia prehistorii *sapiens* wśród skrajnie różniących się warunków ekologicznych sprzyjać będzie dyferencjacji ras — o ile pojęcie to ma jakiś sens (Ruffié) — a następnie ludów. Tak więc egzogamia sprzyja zróżnicowaniu etnicznemu, rozwojowi jednostkowych osobliwości, nie pozwalając zarazem na rozbieżność gatunku ludzkiego na szereg gatunków. Dzięki archespołeczeństwu gatunek ludzki rozproszony po całej planecie przez i wbrew

<sup>9</sup> Kladogeneza — ewolucja danej wyjściowej grupy, prowadząca do zróżnicowania linii rozwojowych (przyp. tłum.).

<sup>10</sup> Przyspieszenie ewolucji genetycznej następuje w sytuacji, w której gatunek podzielony jest na częściowo izolowane populacje, które od czasu do czasu dzielą się swym materiałem genetycznym; odwrotność tej sytuacji wpływa na ewolucję genetyczną w sposób hamujący (S. Wright, 1967).

różnicom rasowym i etnicznym zachował swą jedność.

Ta nowa dialektyka relacji natura-kultura towarzyszy prawdziwej reorganizacji stosunków między sferą biogenetyczną, sferą fenotypu (indywiduum) a sferą społeczno-kulturową. Zwiększa się coraz bardziej wpływ społeczeństwa na przebieg procesu reprodukcji biologicznej; ten ostatni nie dokonuje się już przypadkowo czy też w wąskim przedziale dominacji poszczególnych osobników, lecz poddany zostaje nowym ograniczeniom, jak również nowym bodźcom społecznym, które sprzyjać będą rozwojowi (indywidualności). (Dziś w najbardziej archaicznych i najbardziej izolowanych grupach różnice między osobnikami są statystycznie częstsze niż różnice dzielące grupę od grupy, lud od ludu, rasę od rasy.)

Wraz z coraz bardziej rygorystycznym podziałem społecznym narzucanym na dziedzinę płci oraz reprodukcji, ta ostatnia, wciągnięta w sferę kultury, dostarczać będzie społeczeństwu organizatorskiego środka porozumienia. Pokrewieństwo nie jest już jedynie relacją matka-dziecko, kobieta-małżonek, ojciec-dziecko; staje się ono organizującym kodem kulturowym, zabezpieczającym więzi-sojusze między jednostką-parą-rodziną-klanem-plemieniem. Ta niby-panbiologizacja społeczeństwa przez związki krwi oznacza jednocześnie całkowite zdominowanie relacji bioreprodukcyjnej przez kulturę. W procesie tym społeczeństwo posługuje się modelem organizacji biologicznej przetwarzając go i przenosząc na inną płaszczyznę. Nowa organizacja społeczna oparta jest już na nazwie (rodowej, której derywacją jest imię jednostki) oraz na zakazie (kazirodztwa).<sup>11</sup> Społeczeństwo będzie widziało siebie jako bractwo zrodzone z jednego ciała macierzystego, któremu należy się miłość, i kierowane przez jedną sprawiedli-

<sup>11</sup> W oryginale gra słów *nom* („imię”) oraz *non* („nie”) (przyp. tłum.).

wą władzę ojcowską. Rodzina staje się mitem społeczeństwa, stosunek zaś jednostki do społeczeństwa podlega infantylizacji. Ten mit rodziny biologicznej zakorzeni poczucie wspólnoty wewnątrz klanu i pokrewieństwa — przez wspólnego przodka — z innymi klanami. Po wyjściu ze stanu archespołeczeństwa mit ten będzie mógł objąć plemię, lud, naród Matki-Ojczyzny, której „dzieci” winne są miłość i posłuszeństwo...

Tak więc „Święta Rodzina” stała się mitycznym cementem wspólnoty spajającym społeczeństwo rzeczywiste, jednocześnie pokrewieństwo dokonało koniunkcji bio-socjo-kulturowej mikro- i makrosocjo-kultury, tzn. szczepiając ogniwa obu struktur nadało jednolity charakter organizacji o wyższym stopniu złożoności.

Archespołeczeństwo jest tedy niewątpliwie organizacją o wiele bardziej złożoną niż społeczeństwo człowiekowatych. Wzrost złożoności dotyczy nie tylko organizacji społecznej *sensu stricto*; ta ulega rozgałęzieniu, komplikuje się, wyraża poprzez mikro- oraz makrostrukturę, a także dostarcza „pokarmu” podziemnej, utajonej egzystencji. Wzrost ten wyraża się również w nowym, o wiele bardziej złożonym typie stosunków zachodzących między sferą biologii, życiem społecznym a jednostką, i te nowe relacje nie tylko dogłębnie reorganizują społeczeństwo ludzkie, lecz wywierają wpływ na przyszłość gatunku.

## 2. KULTURA

W archespołeczeństwie generatywna rola kultury przybiera na znaczeniu wraz z rozwojem zasad organizacji, pomnożeniem i narastaniem złożonego charakteru umiejętności technicznych oraz wzrostem złożoności języka.

W przedmiocie języka wszystko zdaje się świadczyć o tym, że jako układ o podwójnej artykulacji wykształcił się u poprzedników *sapiens*. Prawdopodobnie jednak wraz z *sapiens* i przez intensyfikację tak mikro- jak i makrokomunikacji (związki wewnątrzrodzinne i międzyosobnicze, porozumiewanie się w ramach społeczeństwa i między społeczeństwami) język dokonał ostatecznego skoku ilościowo-jakościowego. Toteż jeśli chodzi o stopień złożoności budowy, języki znanych nam najmniej rozwiniętych grup równe są naszym językom współczesnym.

Właściwością arche kultury jest jednak coś więcej niż rozwój tego, co istniało już w społeczeństwach człowiekowatych. Właściwością tą jest związane z pojawieniem się u *sapiens* mitu i magii, wyłonienie się nowej załazni noologicznej.

### INTEGRACJA SPOŁECZNO-KULTUROWA

Wszystko przebiega tak, jak gdyby zdumiewająca proliferacja mitów, rytuału, magii pasożytowała niczym bluszcz owinięty wokół skomplikowanego gma-

chu społeczności, zarazem jednak wszystko dzieje się tak, jak gdyby owa proliferacja była spoiwem wciśkającym się w każdą szczelinę tego gmachu. Można odnieść wrażenie, że dla każdej rzeczy mózg ludzki wydziela z siebie eksplikację, uzasadnienie — nierozwalny splot logiki, niezwykle wycieniowanej interpretacji, głębokich intuicji i arbitralnych zwiódów. Wydaje się również, że mit i magia tworzą ów „nerwicowy”, tzn. adaptacyjny kompromis między ciekawością (niepokojem) *sapiens*, i jego sprzecznościami wewnętrznymi z jednej a rzeczywistością zewnętrzną świata i organizacyjną rzeczywistością społeczeństwa z drugiej strony.

I rzeczywiście, archaiczna mitologia dokonuje noologicznego scalenia społeczeństwa i człowieka ze światem. Ustala ona odpowiedniość typu analogii między uniwersum ekosystemu a uniwersum antropologicznym, które już to fragmentarycznie, już to w sposób skończony jawi się jako zintegrowany z makrokosmosem mikrokosmos (Morin, 1971). Czasowo-przestrzenna organizacja społeczeństwa odwzorowuje czasoprzestrzeń kosmiczną. Społeczeństwo ma wspierać porządek świata, podobnie jak ład świata wspierać ma życie społeczne. Rytuał tworzy techniki ustalające harmonię. Tak oto cykl działań praktycznych wcielony zostaje do cyklu kosmicznego; ceremonie i święta wybijają tu rytm, niosąc z sobą jednocześnie powszechną komunikację z *totum* i totalną komunie wszystkich. Ponadto święto wyzwala zakazane popędy, wyzwala kathartycznie moce nieładu, pozwala im nawet na chwilowy zalew porządku społecznego, co wzmacnia jedynie ów porządek; w ten oto okresowy, zrytmizowany sposób złożoność społeczna przez kontrolowane rozluźnienie kontroli posługuje się skłonnościami dezorganizacyjnymi przekształcając je w siły regeneracyjne.

Oto dlaczego m.in. rekreacja społeczna przeżywana jest w micie jako re-kreacja świata. Święto zaś bynajmniej nie jest czasowym zepchnięciem człowieka

z właściwej mu drogi, lecz objawia się, wyraża i żywi jego skłonnością do *hybris* i do ekstazy naturę.

Poprzedzając, otaczając, towarzysząc praktyce, działaniom funkcjonalnym, eksploracyjnym, represyjnym — mit, rytuał i magia dokonują wewnętrznego scalenia społeczeństwa oraz cyklu życia osobniczego od narodzin aż po śmierć. Bynajmniej nie eliminując środków technicznych ani też nie będąc przez nie eliminowane, środki magiczne uzupełniają i chronią technikę.

Magia, rytuał i mit uświęcają zasady organizacji społecznej i tym samym umacniają transcendentne uzasadnienie dominacji klasy mężczyzn. Ta ostatnia zresztą zajmuje kluczowe pozycje magiczno-religijne, monopolizując napawające przerażeniem kobiety i dzieci stosunki z duchami. W sferze magii kobiety nie są jednak całkowicie bezbronne: władza mężczyzn musi uznawać i honorować kobiecą zasadę płodności, i to zarówno w porządku kosmicznym, jak i społeczno-antropologicznym; władza mężczyzn sprawuje jedynie kontrolę nad geniuszami organizacji, łowów i wojny. Gdy natomiast chodzi o młodzież, kontrola magiczna jest o wiele bardziej całościowa i dokonuje się poprzez rytuał inicjacji. Przez inicjację klasa mężczyzn rozбивa biologiczne continuum młodzieńczości na dwie społecznie różne części, dokonuje cięcia uniemożliwiającego powstanie klasy młodzieńców i w pełni kontroluje prawo wejścia do społeczności dorosłych. Operacja ta polega na poddawaniu próbie i torturom; ich kulminację stanowi ceremoniał śmierci — powtórných narodzin, w którego toku dziecko stając się mężczyzną otrzymuje nowe imię i nową osobowość. Tak oto władza klasy mężczyzn umacnia i skrywa się za olśniewającą operacją mityczno-kosmologiczną, w której udział biorą duchy i bogowie.

Tu, podobnie jak w innych dziedzinach, magia, mit, rytuał są tak wiarygodne, ich nakazy i zaka-

zy posiadają taką siłę perswazyjną i są tak głęboko uwewnętrznione, że represja czy kara stają się czymś drugorzędnym, a niekiedy zbędnym i system nie musi uciekać się do żadnego zniewolenia fizycznego, żadnego przymusu cielesnego.

#### TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNO-KULTUROWA

Tożsamość jednostki i zbiorowości nie utwierdza się — jak w społeczności naczelných — przez bezpośrednią przynależność do danej grupy, lecz przez zespół więzi noologicznych łączących jednostkę z mitycznie i realnie jej pokrewnymi, co nadaje kulturze szczególną tożsamość. Imię łączy tożsamość jednostkową z filiacjami społeczno-kulturowymi: ustala zarazem przynależność i odmiennność; jest się synem<sup>12</sup> nie tych, którzy nas spłodzili, lecz potomkiem przodka, synem społeczności. Mit podtrzymuje pamięć, kult, obecność przodka i zarazem stanowi oparcie zbiorowo-indywidualnej tożsamości. Temat przodka, pochodzenia, genealogii obsesyjnie powraca w symbolach, rytuałach, ceremoniach, świętach.

Z drugiej strony tożsamość społeczną zwiększają i umacniają konfrontacje z innymi społecznościami, które choć zbudowane na podobnych zasadach organizacyjnych różnią się językiem, symboliką, rytuałami, magią, żyją w innej mitologii kosmicznej, i genealogicznej, z innymi duchami i bogami, tj. mają inne cechy noologiczne. Tak więc noologiczna sfera kultury wyznacza tożsamość każdego osobnika, podobnie jak każdego społeczeństwa, nie tylko nadając im własne ich oblicze, lecz przeciwstawiając mu wizerunek obcej kultury.

<sup>12</sup> W oryginale ujęte w cudzysłów „*filis de*”, co jest nieprzetłumaczalne z uwagi na niefleksyjność francuskiego i fleksyjność polskiego (przyp. tłum.).

Kultura łączy w sobie podwójny kapitał: z jednej strony kapitał techniczny i poznawczy — wiedzę i umiejętności — który w zasadzie przekazywany może być każdemu społeczeństwu, z drugiej zaś kapitał specyficzny, na który składają się cechy niepowtarzalnej tożsamości i którym żywi się dana wspólnota odwołująca się do swoich przodków, swoich zmarłych, swojej tradycji.

Zespół ten tworzy układ generatywny społeczeństwa sapiencjalnego: poprzez reguły, normy, zakazy quasi-programy, strategie kontroluje on empiryczną egzystencję społeczeństwa, tak by utrzymać poziom złożoności społecznej. Zespół ten samoutrwala się przez następstwo pokoleń i odtwarza sam siebie w każdym osobniku.

Od chwili narodzin każda jednostka zaczyna przejmować dziedzictwo kulturowe, zapewniające jej formowanie się, ukierunkowanie i rozwój jej bytowania społecznego. Dziedzictwo kulturowe nie nakłada się w prosty sposób na dziedziczność genetyczną, lecz tworzy zespół z nią kombinację składników. Wyznacza ono bodźce i hamulce wpływające na rozwój poszczególnych osobników i modulujące ekspresję genetyczną w genotypie człowieka.

Tak więc każda kultura przez swe wcześniej wpajane matryce (*imprintings*), swoje tabu, imperatywy, swój system nauczania, swoje przepisy dotyczące pożywienia, przez fakt, że wykonywanie praktyk właściwych tej kulturze wymaga określonych uzdolnień, przez wzory zachowania obowiązujące w stosunku do ekosystemu, społeczeństwa, jednostek itd., tłumi, hamuje, sprzyja i współwyznacza aktualizację takiej czy innej możliwości tkwiącej w danej właściwości psycho-afektywnej, wywiera wielorakie naciski na całość funkcji mózgu, a nawet na działalność gruczo-

łów wewnętrznego wydzielenia i w ten sposób współorganizuje i kontroluje całość osobowości.

W tym sensie „kulturalistyczna” teoria „modeli kultury” wyznaczających „osobowość” podstawową jest prawdziwa, pod warunkiem że ujmuje się ją w sposób dialektyczny, dokona się jej regionalizacji i relatywizacji.

Dziedzictwo kulturowe rzeczywiście dostarcza wzoru osobowości „idealnej” i statystycznie sprzyja pojawieniu się cech temu wzorowi odpowiadających. Jednak dziedziczność genetyczna nie pozwala się zredukować i może się okazać oporna, co powoduje powstanie nader różnorodnych kombinacji obu rodzajów dziedzictwa; jednym z rezultatów tego jest np. istnienie mniejszości odmieńców, mających wszakże swój udział w tworzeniu złożoności społecznej (oczywiście pod warunkiem, że się ich toleruje i uznaje, a nie poddaje represjom czy wręcz trzebi).

Kombinacje dziedzictwa genetycznego i kulturowego realizują się w sposób zarazem komplementarny, przez współzawodnictwo i antagonizm, co sprzyja powstaniu nowej osobniczej złożoności i powoduje lepiej lub gorzej scalany podział społecznej osobowości każdej jednostki na „rolę” i osobę subiektywną.<sup>13</sup> Zarazem jednak model kulturowy, idealny typ osobowości redukuje zmienność indywidualną, a przede wszystkim społeczne skutki tej zmienności i tym samym ogranicza możliwość narastania złożoności.

We wszystkich tych przypadkach krzyżujące się oddziaływanie dziedzictwa genetycznego i kulturowego pogłębia i wzmacnia złożoność dokonującego się w archespołeczeństwie procesu integracji bio-psycho-społecznej. Każda osobowość jest wytworem interferencji dwóch zasad generatywnych — biologii i kultury (i oczywiście uzupełniającego, konkurencyjnego i antagonistycznego oddziaływania niepowtarzal-

<sup>13</sup> Tekst oryginalny posługuje się tu trzema pojęciami: *personnalité*, „*personnage*” (ujęte przez autora w cudzysłów) i *personne subjective* (przyp. tłum.).

nych zdarzeń jej własnej historii). Jest to kluczowe zjawisko antropologiczne zapoznavane przez adeptów poszczególnych, a odgraniczonych od siebie dyscyplin. Antropologia kulturowa zawsze starała się ignorować fakt, iż żywy człowiek nie jest, niczym gips w formie odlewniczej, czymś zastygłym w kształcie narzuconym przez kulturę, a to zapędziło ją w ślepią uliczkę pozbawioną podstaw genetycznych „osobowości podstawowej”. Biologia przez długi czas nie przyjmowała do wiadomości faktu, że kultura czynnie oddziałuje na zasób dziedziczny, że wyznacza kierunek doboru działającego na genotyp i współwyznacza fenotyp.

System kulturowy nie ruguje systemu genetycznego; to dziedzictwo kulturowe, umożliwiające integrację jednostki z danym społeczeństwem, uzupełnia dziedziczność i zapewnia nieustanne trwanie społeczeństwa.

Mówiliśmy już, że kultura jako układ generujący umożliwia samoutrwalanie się złożoności społecznej, tj. jej samowytworzenie się i stała samoorganizację. Właśnie to ciągle samowytworzenie się wyznacza mniej lub bardziej fragmentaryczną reprodukcję systemu kulturowego w każdej jednostce. Nie mają jednak racji ci autorzy — oni to zresztą pierwsi zwrócili uwagę na kluczowe znaczenie omawianego problemu — którzy mówią o reprodukcji społecznej, tam gdzie mamy do czynienia albo z samowytworzeniem się (autoreorganizacja) społecznym, albo z osobniczą reprodukcją kultury. O reprodukcji społecznej można natomiast mówić w tych przypadkach, kiedy jakaś kolonia oddziela się od macierzystej społeczności i konstytuuje własną autonomię wedle identycznego z macierzystym systemu kultury. To właśnie jest reprodukcja społeczna i dzięki temu procesowi dokonało się rozmnożenie archespołeczeństwa z jednego pnia, tj. diaspora ludzkości (o czym za chwilę).

Przed wszystkim kulturę rozpatrywać należy jako układ generatywny tworzący niby-kod kulturowy, tj. coś w rodzaju socjologicznego odpowiednika genetycznego kodu żywych organizmów. „Kod kulturowy” utrzymuje integralność i tożsamość systemu społecznego, zapewnia własną ciągłość trwania i niezmienną własną reprodukcji, chroniąc je przed niepewnością, przypadkiem, zamęceniem i nieładem.

Jednak, mimo iż stanowi podporę niezmienności, kod genetyczny może w momencie autoreprodukcji ulec przemianie pod wpływem losowych perturbacji. Kod kulturowy może zostać zmodyfikowany nie tylko w momencie autoreprodukcji społecznej (powstanie kolonii), lecz również w ciągłym procesie samowytworzenia się; rzecz jasna, dzieje się to pod wpływem wydarzeń przypadkowych, lecz takich, które bezpośrednio wywodzą się ze zmysłowego doświadczenia społeczeństwa. Wydarzenia te mogą mieć źródło w przekształceniach naturalnego ekosystemu, które wywarły wpływ na praktykę społeczną, powołały do życia nowe zwyczaje, nowe reguły postępowania i być może nowe techniki i nowe mity. Źródłem przemian, o których mowa, mogą być kontakty z sąsiednimi społeczeństwami — od nich dana kultura może przejąć i wchłonąć nieznanne techniki, pomysły, dobra użytkowe i konsumpcyjne. Wreszcie modyfikacje kodu kulturowego pojawić się mogą w samym życiu danego społeczeństwa, kiedy to jakaś indywidualna odmienność wprowadza nowy sposób postępowania, który udaje się rozpowszechnić i przekształcić w obyczaj; nie zapominajmy również o wchłoniętych przez kapitał kulturowy wynalazkach.

To biorąc pod uwagę, rozumieć można zarówno fakt utrzymania się podstawowej wspólnoty organizacyjnej archespołeczeństwa, jak i niezwykle zróżnicowanie archespołeczeństw. Objęcie przez diasporę całego globu, najróżnorodniejszych nisz ekologicznych, deformacje i transformacje nanoszone przez „szum” na transmisję niezliczonych przekładów kulturowych,

innowacje techniczne i noologiczne powodowały rozgałęzianie się i różnicowanie kultur. Języki stawały się sobie coraz bardziej obce, mity, wierzenia, symbole wędrowały krętymi drogami, zasady organizacyjne społeczeństw stawały się w jednym miejscu bardziej elastyczne, gdzie indziej usztywniały się, wzory osobowe podlegały dyferencjacji, a społeczeństwa zaczęły jawić się członkom innych społeczności jako tak dalekie, że nader często człowiek żyjący w jednej kulturze czuł się wobec kogoś obcego niczym przedstawiciel innego gatunku, obcy zaś stawał się już to bogiem, któremu składano hołdy, już to potworem, którego zabijano.

W każdym razie, choć rozkwitały one na różne sposoby, choć jedne wegetowały na skraju nędzy, a inne zaznawały niesłychanego rozwoju — archespołeczeństwa zachowały tę samą organizację podstawową.

Zaprawdę, społeczeństwo to w ciągu dziesiątków tysięcy lat i na całej planecie wykazało niesłychaną stabilność i, jak się o tym przekonamy, społeczeństwa historyczne zrodziły się w zupełnie wyjątkowych warunkach ekologicznych i demograficznych.

Archespołeczeństwo utrzymało swą stabilność przede wszystkim dzięki swej noologiczno-kulturowej załączni. Ta nadała sakrę organizacyjnym podstawom społeczeństwa, obdarzyła je nieomylnym autorytetem Tradycji i Objawienia, tak iż wszelka próba przemiany stawała się fatalnym wykroczeniem. W pewnym sensie sakralizacja kultury niemal wszędzie chroniła przed każdym znaczniejszym wstrząsem technicznym, ideologicznym czy społecznym, który mógłby zmusić archespołeczeństwo do całkowitej reorganizacji. Z drugiej strony, mit, rytuał, magia stanowiły gwarancję nie tylko owego godnego uwagi kompromisu — a był on czymś niezwykle stabilnym — człowieka z niepewną rzeczywistością świata zewnętrznego, z życiem i śmiercią, lecz również kompromisu między nad-złożonością mózgu, a złożonością społeczno-kulturową. (Można domniemywać,

że archespołeczeństwo kontrolowało i powstrzymywało niszczycielskie siły tych obłędów, które rozpanoszyły się później.)

Trzeba tu dodać, że również system społeczny jako całość posiadał zalety zapewniające mu prawdziwą przewagę selekcyjną. Ze sztywnością uświęconego aparatu kulturowego łączył on giętką zdolność przystosowywania się do warunków ekologicznych. Geograficznie ruchliwe, demograficznie ograniczone — archespołeczeństwo było organizacją pokonującą każdy teren, co pozwoliło mu na zasiedlenie kręgu polarnego i tropikalnej dżungli, pustyni i bagien. Wykształciwszy osobnika skrajnie wyczulonego, dzięki wyostreniu wszystkich zmysłów, na wszelkie przekazy płynące z ekosystemu, osobnika o prawdziwie politechnicznych zdolnościach manualnych, dysponującego kapitałem umiejętności pozwalających na różnicowanie narzędzi zależnie od funkcji, jakie miały one pełnić w najróżnorodniejszych okolicznościach — zrodzone z łowów archespołeczeństwo mogło więc już nie tylko uprawiać różne łowy, ale i obyć się bez łowiectwa, mogło żyć ze zbieractwa czy rybołówstwa.

Archespołeczeństwo — w swym wewnętrznym związku między mikro- i makrostrukturą znakomicie uplasowane — tworzyło dla ograniczonej ilościowo populacji organizację najbardziej z możliwych złożoną i owa złożoność pozwalała na pełne wykorzystanie w życiu praktycznym wielostronnych zdolności każdego osobnika.

Mimo iż hierarchicznie zdominowane przez klasę mężczyzn, której każdy członek osobiście związany był z podporządkowanymi kobietami i podrostkami — archespołeczeństwo nie знаło takiego zjawiska jak eksploatacja przez obcą, pełną pogardy i zachłanności klasę ani pasożytniczego przymusu państwa politycznego czy urzędniczego. Nie znało głębokich wewnętrznych sprzeczności ani niszczycielskiej czy twórczej



niestateczności, które zmuszałyby je do istotnych przekształceń.

Archespołeczeństwa wyeliminowały poprzedzające je społeczności człowiekowatych, eliminowały również choćby i zarys czegokolwiek, co mogłoby nie odpowiadać wzorcowi. Społeczeństwa te, wszystkie podobne i wszystkie nader się od siebie różniące i obce sobie, rozmnożyły się i szybko opanowały całą ziemię; większość z nich mogłaby w nieskończoność kontynuować swą egzystencję, gdyby nie zostały zepchnięte, wytrawione przez społeczeństwa historyczne i ostatecznie zniszczone przez nas.

CZEŚĆ PIĄTA

## TRZECIE NARODZINY CZŁOWIEKA: SPOŁECZEŃSTWO HISTORYCZNE

## 1. LEWIATAN <sup>✓</sup> do 198

W pewnym sensie archespołeczeństwo myśliwych-zbieraczy niosło w sobie możliwość wyjścia poza własne granice. Otwarcie makrospołeczne (egzogamia, sojusze, wymiana) torowało drogę przeobrażeniom klanu w podsystem jakiegoś bardziej złożonego metaukładu, który z kolei w nowych warunkach mógł stać się podsystemem. (Łowiectwo torowało drogę hodowli. Coraz lepsza znajomość roślin, nasion, bulw torowała drogę rolnictwu.) A jednak — powtórzmy to raz jeszcze — żadna istotna sprzeczność wewnętrzna, żadna twórcza niestateczność nie przymuszała archespołeczeństwa do ewolucji.

Co więcej, sądzymy, że w prehistorycznych archespołeczeństwach mogła się tu czy ówdzie pojawić uprawa roślin czy oswojenie zwierząt, jednak żadna z możliwości przejścia do rolniczego czy pasterskiego trybu życia nie została wykorzystana. Z jednej strony dlatego, że nie sprzyjała temu gęstość zaludnienia — brak było presji demograficznej, z drugiej zaś dlatego, że rolnictwo jako innowacja kobieca musiałoby skłonić klasę mężczyzn do zasadniczej rekonwersji, co pociągałoby za sobą całkowitą zmianę struktury społeczeństwa.

Trzeba sobie uzmysłwić, że w tyglu, w którym powstały społeczeństwa historyczne, musiały się przede wszystkim stopić:

— ekspansja demograficzna gatunku w skali ca-

lego globu (wygrana archespołeczeństwa w doborze, a zarazem źródło jego klęski),

— powstanie wielkich skupisk ludności w regionach wyjątkowo urodzajnych, obfitujących w zwierzynę, gdzie coroczne wylewy rzek zapewniały obfitość zbiorów.

Trzeba więc wyobrazić sobie wyjątkowe warunki ekosystemowe, kiedy to gęstość zaludnienia sprzyjała rozwojowi rolnictwa, a być może i hodowli na dużą skalę, te zaś w krótkim okresie stały się zajęciami systematycznymi, co z kolei pomnażało koncentrację ludności. Osiadły tryb życia grupował ludność rolniczą w niezbyt od siebie oddalonych wioskach i „plemię” stawało się otwartym podzespołem scalającym się z większą organizacją demograficzną. Notabene, ponieważ trudno wyobrazić sobie, by mężczyźni porzucili broń, poświęcając się wyłącznie „zajęciom kobiecym”, wolno domniemywać, że w miarę tego jak mężczyzna stawał się pasterzem lub rolnikiem, miejsce łowów zaczęła zajmować wojna, która stała się aktywnym składnikiem nowej socjogenezy.

Stąd, by pojąć nową socjogenezę, trzeba sobie wyobrazić grę jednoczesnych procesów, które wzajem na siebie oddziałują. Z jednej strony w warunkach rekonwersji gospodarczej — potok wynalazków technicznych i przyspieszenie przemian w praktyce społecznej. Z drugiej strony — metamorfoza organizacyjna, dokonująca się w warunkach narastającej gęstości zaludnienia, prowadziła do powstania zespołów społecznych ogarniających coraz większe populacje. Proces ten, naszym zdaniem, mógł się dokonać jedynie w wyniku interferencji dwóch czynników:

— tendencji federacyjno-zjednoczeniowych, w których ramach przez wymianę i przymierza powstawały makrojednostki społeczne,

— procesu narastającej dominacji-uzależnienia.

To ostatnie zjawisko mogło być wywołane przez

wzajemne roszczenia terytorialne, rywalizację między poszczególnymi wioskami lub zrzeszeniami wiosek, mogło jednak również być narzucone z zewnątrz przez pojawienie się nowych przybyszów, łupieżców, a nawet nomadów żyjących ze ściągania haraczu i podbojów. Zagrożenie z zewnątrz mogło dodać siły tendencjom federacyjnym, co prowadziło do tworzenia obronnych zrzeszeń chłopskich, do wznoszenia umocnień zabezpieczających święte przedmioty, rynek, spichlerze, warsztaty rzemieślnicze, przywódców, i w których obrębie prześladowana ludność znajdowała schronienie. Tak oto rodziło się miasto. Wzniesienie miasta mogło jednak równie dobrze stanowić ukoronowanie podboju dokonanego przez wojowniczego króla, który opanowawszy drobnicę małych wiejskich społeczności budował pałac, świątynię, kazamaty, umacniał drużynę, pobierał haracz, (który potem zamienił się w podatek), tworząc tym sposobem Państwo i miasto. Przy obecnym stanie wiedzy wolno przypuszczać, że pierwszy taki proces dokonał się ponad 10 tysięcy lat temu na obszarze położonym między dolnym Dwurzeczem a Jordaniem, w urodzajnych dolinach, w których rozwinęła się uprawa pszenicy, jęczmienia, soczewicy i w których z dialektyki warunków demograficznych, pracy, techniki, wymiany, federacji, wojny i podboju zrodziły się pierwsze społeczeństwa historyczne.

Powstanie Państwa-miasta pociągnęło za sobą natychmiastowy rozwój administracji, której źródłem był pałac, oraz religii, której źródłem była świątynia; rozwinęły się rzemiosła, nabrała rozmachu specjalizacja, zadzierzgnęły się więzi miasta ze wsią: narodziło się społeczeństwo historyczne. Jego rozkwit dokonał się w Mezopotamii. Szybkie rozprzestrzenianie się rolnictwa i techniki w Starym Świecie (w tempie jeden kilometr rocznie według obliczeń Cavalli-Sforzy) stworzyło warunki, które umożliwiły powstanie analogicznych społeczeństw w innych zagłębiach urodzaju, w innych nawadnianych przez przy-

bór wód dolinach: nad brzegami Indusu, Nilu, Żółtej Rzeki na 4000 lat przed Chrystusem, kilka milionów lat po przyjęciu przez dwunogiego człowieka watego pozycji wyprostowanej i kilkadziesiąt tysięcy lat po pojawieniu się *sapiens*.

Tak oto rozwijał się łańcuch mutacji organizacyjnych prowadzący do nowej socjogenezy. Trzecie społeczne narodziny ludzkości! Wydarzenie kapitalne z antropologicznego punktu widzenia, o doniosłości równej temu, czym było w ewolucji organizacyjnej życia przejście od jednokomórkowców do organizmów wielokomórkowych. Paleospółeczeństwo składało się z kilkadziesiątu osobników; archespołeczeństwo wciągało w orbitę swoich stosunków kilkaset jednostek. Społeczeństwo historyczne obejmuje co najmniej wiele tysięcy ludzi, często wiele milionów, zaś różnice demograficzne między miastem a imperium są równie ogromne jak różnice między populacją komórek pchły i słonia. W porównaniu z archespołeczeństwem mamy tu więc do czynienia zarazem z meta- i megasystemem. Archespołeczeństwo przekształcone w małą jednostkę terytorialną może się w mniejszym lub większym stopniu scalić z lewiatanem, jednak jego kod kulturowy zostanie w sposób nieuleczalny uszkodzony, rozbity, pokawałkowany. Dokona się destrukuralizacja podstawowych zasad organizacyjnych na rzecz Nowej Organizacji, obejmującej zespoły niejednorodne zarówno terytorialnie (wsie, miasteczka, pastwiska, miasta), jak i społecznie (kasty, klasy, ludy, a w przypadku imperiów — narody). Ta niezwykła heterogeniczność ujęta jest w karby, opanowana i poddana kontroli centralnego aparatu nadzoru i decyzji, tj. Państwa, które wspomaga aparat noologiczny: upaństwowiona religia.

Mając za podstawę centralny aparat, Państwo — siła scalająca, budowniczy i prześladowca — tworzy nowe organizacyjne zasady złożoności. Złożoność ta rozwijać się będzie zgodnie z założenia-

mi analogicznymi do tych, wedle których rozwijają się organizmy wielokomórkowe, a są nimi hierarchiczność i specjalizacja. Wszystko zdaje się przebiegać tak, jak gdyby hierarchiczna podstawa paleospółeczeństwa — ograniczona przecież do zasady dominacji mężczyzn i później, w archespołeczeństwie hamowana przez wspólnotę rodową czy nawet komunizm dystrybucyjny — jak gdyby ta zasada hierarchii ugruntowana obecnie na dominacji politycznej i gospodarczej zaczęła się niepomierne rozrastać. Hierarchia w małych miastach niekiedy otwarta i elastyczna, w wielkich imperiach często rygorystyczna i nieubłagana, narzuca elitę władzy, kastę panującą w sposób bezwzględny. Narzuca ją klasom i ludom, które same zajmują uprzywilejowaną pozycję względem tych, co tworzą podstawę swej piramidy społecznej, tj. względem najniższej podklasy niewolników, tych, którzy jako zwyciężeni i ofiary stanowią pożywkę łupiestwa i podboju. Dzięki przymusowi hierarchia staje się naczelną zasadą organizacyjną, co jeszcze bardziej wzmacnia zniewalające i represyjne funkcje aparatu państwowego.

Równolegle do tego specjalizacja, zwiększając zakres obiegu komunikacyjnego w ramach systemu, przyczynia się do rozwoju złożoności społecznej. Pomnaża ona klasową dyferencjację społeczeństwa i odwzorowuje różnicującą to społeczeństwo hierarchiczność. Odtąd ustalone zostają głębokie podziały między pracą polegającą na podejmowaniu decyzji a pracą wykonawczą, pracą fizyczną i umysłową, pracą mechaniczną i twórczą. Wszystkie te różnice — wraz z tymi, które różnią życie na wsi od życia w mieście — nakładają się na kulturę i osobowość każdej grupy społeczno-zawodowej i wyznaczają ogromną dyferencjację życia codziennego.

W sposób gigantyczny specjalizacja przyczynia się do postępu złożoności systemów społecznych, mnoży produkty, bogactwa, wymianę, komunikację, we

wszystkich dziedzinach życia stymuluje innowacje, pobudza rozkwit różnych cywilizacji. /Specjalizacja noologiczna — w sferze sztuki i myśli — stanie się źródłem niebywałego rozwoju estetyki, filozofii, nauki. /Inaczej rzecz ma się, gdy chodzi o jednostkę. W archespołeczeństwie wykształcił się określony typ osobowości wielowartościowej i politechnicznej, typ człowieka, którego doświadczenie zmysłowe osiągnęło niewiarygodną precyzję i wyczulenie, który posiadał ogromną wiedzę dotyczącą wszystkiego, co związane z przyrodą, i który sam wznosił swoje domy, wyrabiał własną broń, własne narzędzia, zabawki dla swoich dzieci. Otóż specjalizacja pociąga za sobą rozkład tego typu osobowości. Człowiek „całościowy” zastąpiony zostaje — przede wszystkim w miastach — przez osobnika, którego zdolności zanikają, zostają stępione na rzecz kilku zaledwie umiejętności. Większość ludności płaci za rozwój złożoności społecznej przez specjalizację niezaprzeczanym zubożeniem osobowości. Jednocześnie nowa nierówność społeczna w krótkim czasie przybiera skrajne formy — od króla do niewolnika — co dla ciemniejszej większości równoznaczne jest z ogromnym niewykorzystaniem zdolności osobniczych. Represyjna władza Państwa, hierarchia, zniewolenie, powodują poważny — w porównaniu z archespołeczeństwem — wzrost ograniczeń dotyczących tejże większości. Do tego dodać należy rezultaty, jakie pociąga za sobą monstrualne zerowanie Państwa, warstw panujących, posiadaczy na całym społeczeństwie. Wzrost człowieka przez człowieka jest jednym z wielkich wynalazków społeczeństwa historycznego. Związany on jest z samą istotą tego społeczeństwa i, jak o tym za chwilę, wojny będą odtąd pustoszyły ludzkość.

Tak oto rozwój nowej złożoności dokonał się za cenę uwstecznienia, rozkładu, ograniczeń, które pociągają za sobą rozwój hierarchiczności i specjaliza-

cji. Dokonał się on jednak również dzięki wzrostowi nad-złożoności, szczególnie w sferze organizacji i cywilizacji miejskiej.

#### WIELKIE MIASTO

Wraz z rozwojem społeczeństw historycznych rozwija się wielkie miasto, metropolia.

Metropolia to ognisko złożoności społecznej. Tu usadawiają się na stałe: aparat scalający, dwór lub Rada, wielka świątynia, administracja, gwardia, policja. To tu dokonuje się rozwój specjalizacji, uwarstwienie kastowe i klasowe. Tu również rozwija się handel, wymiana, rzemiosło, przemysł. Tu pojawia się i stąd się upowszechnia pismo. /

W tym powszechnym postępie złożoności coraz częściej pojawiają się jakby skupiska nad-złożoności, tj. zjawiska i sytuacje, w których rozwojowi zdolności organizacyjnych i ewolucyjnych odpowiada złągodzenie przymusu. Wielkie miasto jest pierwszą organizacją społeczną w jakimś niewielkim stopniu analogiczną do mózgu *sapiens*: tworzy ono środowisko policentryczne, gmatwaninę zespołów organizacyjnych i wewnętrznej, a przypadkowej komunikacji. Wraz z postępowaniem cywilizacji miejskiej determinizm sztywnego programowania i społeczno-kulturowego rytuału w wielu dziedzinach ustępuje miejsca losowej grze interesów ekonomicznych, popędów emocjonalnych i płciowych. Statystyczny determinizm tych ruchów przypominających ruchy Browna stara się zająć miejsce determinizmu mechanicznego. W tych wybuchach pozornego bezładu indywidualnych ruchów ujawniają się załączki nad-złożoności; tworzą one jednocześnie strefy swobód osobistych, fizycznych, gospodarczych, płciowych, intelektualnych i być może politycznych.

Dzięki tym strefom niekiedy ograniczonym do małej elity, niekiedy dostępnym szerszym grupom lu-

dzi wolnych czy obywateli, wielkie miasto staje się środowiskiem sprzyjającym twórczości, innowacjom, nowym ideom, myśli, nauce. Rozpoczyna się nowy rozwój noologiczny. W ciągu dwóch wieków na archipelagu greckim i w Atenach wyzwala on myśl z objęć tradycji i dogmatu i pozwala, by w umysłach kilku ludzi doszło do głosu to, co drzemie w mózgu całego gatunku *homo sapiens*, a mianowicie filozofia. To właśnie w miastach „cud” taki może się zdarzyć od czasu do czasu. Dlatego właśnie miasta stają się ekosystemem nowego rozwoju cerebralizacji.

I rzeczywiście, wielkie miasto jest społeczno-kulturowym ekosystemem dwóch kapitalnych tworców cechujących trzecie narodziny człowieka: niezależnej jednostki i świadomości. Indywidualność w oczywisty sposób nie jest tworem społeczeństwa historycznego; stanowi ona składnik antropologicznej trójcy: gatunek-społeczeństwo-jednostka; rozwój indywidualnej osobowości nie jest zjawiskiem, które ujawniłoby się dopiero w społeczeństwie historycznym; jak już o tym była mowa, dokonywał się on w toku uczyłowienia, a w archespołeczeństwie złożoność osobowości pogłębiała się w sposób istotny. Jednak sprzyjając w większej lub mniejszej mierze wykształceniu się osobowości autorytarnej, archespołeczeństwo hamowało tym samym różnicowanie jednostek, czemu z kolei sprzyjało wielkie miasto. Społeczeństwo historyczne, a w szczególności wielkie miasto, odznacza się taką oto właściwością: populacje mniej lub bardziej zamknięte, mniej lub bardziej elitarne przyzwalają na pewne swobody indywidualne, godzą się z istnieniem wolności stochastycznych, czego rezultatem jest względna autonomia jednostki; możliwy więc staje się rozwój złożoności psychicznej, uczuciowej, intelektualnej, afirmacja własnego ja wraz ze wszystkim, co jego jest, a więc z egocentryzmem i egoizmem.

Wraz z ja rozwija się epicentrum nad-złożoności cerebralnej (mózg sam stanowi epicentrum wielo-

ośrodkowej złożoności antropologicznej). Świadomość jest zjawiskiem, w którym poznanie usiłuje poznać samo siebie, w którym aktywność umysłowa staje się przedmiotem działalności umysłu, w którym stosunki podmiotu i przedmiotu ujmowane są tak, by ogarnąć obie strony naraz, podmiot wiedząc, iż jest podmiotem i czując się nim, traktuje siebie jako przedmiot, odkrywając strefę niepewności i wieloznaczności rozciągającą się między tym, co wyobrażone, i tym, co rzeczywiste, i bada tę niepewność tak w myśli, jak i w działaniu. Również i świadomość nie jest zjawiskiem nowym. Dopiero jednak w społeczeństwie historycznym włącza się ona do cechującej cywilizację gry przypadkowości, stara się odegrać coraz donioślejszą rolę w grze prawdy i fałszu, w którą została niejako ciśnięta ludzkość historyczna i która to gra sama staje się coraz bardziej doniosła.

Tak więc miasto, coraz żywiej pulsujące źródło społeczeństwa historycznego, stanowi niezwykle środowisko ładu, narastającej złożoności, nieładu, pomysłowości i „szumu”.

Społeczeństwo historyczne jest więc nową całością, w której Państwo, Miasto, Naród, Imperium, Jednostka, Świadomość, Klasy i Wojna staną się sprawcami nowych losów ludzkości.

Społeczeństwa te mimo jedności owej podstawy mogą się rozwijać na różne sposoby nie tylko zależnie od swoich rozmiarów i liczebności swej populacji, ale również w zależności od kombinacji różnych poziomów złożoności i nad-złożoności, które właściwe są każdemu z nich, a także zależnie od punktu ewolucyjnego, który właśnie zajmują, wspomniane bowiem kombinacje są niestateczne. Najniższa forma złożoności przejawia się w przymusach typu hierarchiczno-militarnego, w sztywnej kontroli samowytwarzania się społecznego. Rozwój specjalizacji umożliwia w sposób coraz bardziej wieloznaczny ogólny postęp złożoności (z czego korzystają uprzywilejowane elity), a także jej uwstecznienie

(co dotyczy jednostek, których praca staje się coraz bardziej monotonna i fragmentaryczna, tj. nie obejmująca całości wytworu czy funkcji).

Nad-złożoność zaczyna się zarysowywać w tendencjach liberalizujących oraz w stochastycznej grze ładu i nieładu. Do tego dodać należy pod-złożoność, tj. bezwzględną dominację, zniweczenie opozycji i sprzeczności przez likwidację opozycjonistów i przeciwników.

## 2. HISTORIA

Społeczeństwa historyczne są niestateczne i właśnie to zazębianie się zewnętrznej i wewnętrznej niestabilności tworzy historię.

Społeczeństwa historyczne to obszerne zespoły składające się z ludów, klas (początkowo klas etnicznych), heterogenicznych kast. W porównaniu ze społeczeństwami archaicznymi składniki te są słabo zintegrowane, słabo scementowane, i to mimo, a jednocześnie wskutek wzmożonej autorytarności władzy. Ta wzmożona autorytarność usiłuje stworzyć przeciwwagę słabej integracji, uciekając się do skrajnego zniewolenia, które musi jedynie pogłębiać heterogeniczność społeczeństwa.

W archespołeczeństwie władza nie dysponowała własnym aparatem, tj. Państwem, i klasa mężczyzn, depozytariusz władzy społecznej, wrosnięta była w społeczeństwo, jako że każdy mężczyzna był zarazem ojcem i małżonkiem. Zapewne podejmowanie decyzji odbywało się różnie, w zależności od danego społeczeństwa: mogło być zespołowe (zgromadzenie mężczyzn lub gerontia), jednostkowe (wódz) lub i takie, i takie; również władza magiczna i świecka mogły być rozłączne (czarownik i wódz) lub skupione w ręku jednej osoby; wreszcie przywilej podejmowania decyzji mógł być nadawany dziedzicznie, przez wyznaczenie, lub drogą wyboru. Jednak gwałtowna zmiana władzy, jeśli w ogóle nastąpiła, nie mogła

podważyć samej organizacji społecznej, a odchylenia w sprawowaniu władzy w niewielkim stopniu powodowały zmienność społeczeństwa. W społeczeństwie historycznym rozdęty aparat państwowy staje się istotnością odrębną, odseparowaną, wszechpotężną, a jego stosunki ze społeczeństwem pełne są zakłóceń i wybuchów. Z jednej strony aparat ten zapewnia jedność oraz kontrolę całego ciała społecznego i w tym sensie jego funkcje organizacyjne pełnione są w imię „powszechnej korzyści”; z drugiej strony, z istoty swej dąży do nadmiernego rozrostu, do skumulowania potęgi i nie tylko współpracuje ze społeczeństwem, lecz i pasożytuje na nim.

Aparat państwowy może wykazywać cechy zwykłej megalomanii, może być narzędziem służącym interesom kasty czy klasy panującej, może też stać się zabawką dla *hybris* jakiegoś dyktatora. Sama władza staje się strefą nie tylko skrajnej różnorodności (władza królewska, teokratyczna, tyrańska, pojednawcza, arystokratyczna, demokratyczna, etc.), lecz i skrajnej niestateczności; jej formuła zmienia się zależnie od ambicji politycznych i konfliktów społecznych. Tak więc władza, sfera maksymalnej koncentracji porządku (Państwo, administracja, wojsko, policja), staje się jednocześnie sferą maksymalnego „szumu”. Jak tego dowiódł znakomity antropolog William Szekspir, to właśnie w tej sferze, która sprawuje powszechną kontrolę, lecz sama kontroli nie podlega, rodzą się i rozrastają bez umiaru pożądania, marzenia, furie i obłądki *sapiens*. Konflikty w łonie władzy stają się przyczyną kryzysów, spisków, przewrotów, pałacowych, buntów, wojen domowych, wezwań o pomoc z zewnątrz, rewolucji, z drugiej strony napięcia oraz antagonizmy społeczne, brak równowagi wewnątrz społeczeństwa sprzyjają niestateczności władzy, co z kolei wzmaga niestabilność społeczną.

Stosunki między ludami, klasami etnicznymi, klasami i kastami nader łatwo przechodzą od komplementarności do współzawodnictwa i antagonizmów,

a od antagonizmów do konfliktów. W tym rozumieniu walka klas, mimo iż jej erupcje są nagłe i okresowe, w sposób ukryty i ciągły draży społeczeństwo historyczne.

Konflikty etniczne, społeczne mieszają się z konfliktami politycznymi, wzajem powołują się do życia, wzajem rozniecają. Czasami prowadzą one do reorganizacji władzy, niekiedy nawet wpływają na organizację społeczeństwa, które może zlikwidować dominację, obalić wyzysk, jak dotychczas jednak nie potrafiło ono zapobiec zjawiskom polegającym na przystosowaniu się tych ostatnich do nowych okoliczności.

Niestateczne są również stosunki łączące jednostkę z organizacyjną siatką zbiorowości. Jednostka w w mniejszym stopniu niż w archespołeczeństwie zintegrowana z całością, staje się „egoistyczna”, może nie wykonać swego społecznego zadania, może zawieść. Społeczeństwo historyczne roi się od ludzi będących poza prawem, odmieńców, „zdrajców”. W niekontrolowanej i niestabilnej strefie władzy przypadkowe działanie jednostki może stać się czymś niezwykle doniosłym i wpłynąć zasadniczo na los zbiorowości. Stąd ujawniająca się w krytycznych punktach oraz w chwilach kryzysowych „rola jednostki w historii”, której doniosłość albo ulega hipostazie, albo zostaje zapoznana: przypadek pierwszy dotyczy zwolenników historii zdarzeniowej, drugi historii niezdarzeniowej<sup>1</sup>; pierwsi bowiem nie

<sup>1</sup> Autor posługuje się tu właściwym części francuskich historyków podziałem historii na „historię zdarzeniową” i „historię długiego trwania” lub „historię niezdarzeniową”. W jednozdaniowym, okaleczającym skrócie można by powiedzieć, że historia „zdarzeniowa” zajmuje się takimi dziedzinami jak polityka, ideologia, pewna, bardzo zewnętrzna część obyczajowości, zaś historia „niezdarzeniowa” trendami demograficznymi, dziejami krajobrazu, codziennej wytwórczości i konsumpcji. Czytelnika, który by się tą sprawą zainteresował, odsyłam do tomu studiów Fernanda Braudela *Historia i trwanie*, Warszawa 1971 (przyp. tłum.).



uznają tego, iż przypadek wtapia się w złożoność procesu historycznego, drudzy nie przyjmują do wiadomości, że proces złożony zawiera w sobie w sposób uchronny przypadki.

Wreszcie, w odróżnieniu od archespołeczeństwa, kultura społeczeństw historycznych staje się polinuklearna. To prawda, że religia państwowa czy imperialna usiłuje noologicznie zjednoczyć wielkie społeczeństwo; ściśle związana z Państwem i ze strukturą hierarchiczną odgrywa rolę stabilizatora i w zasadzie skutecznie realizuje obie te funkcje. Jednak ludy zwyciężone i podbite nie włączają od razu kultury panującej do własnego kodu kulturowego, nie uznają też za swego boga zwycięzców. Ponadto, niejako wewnątrz religii dokonują się zerwania ciągłości: herezje, konflikty między władzą doczesną a władzą duchową. Żyjący własnym życiem i czerpiący soki z antropologicznej potrzeby zbawienia bogowie przenoszą się ze społeczeństwa do społeczeństwa. Mity oraz ideologie przekraczają granice, fragmenty kodów kulturowych przenoszone są to tu, to tam, a niezmiennosc kultury, to generatywne źródło złożoności społecznej, jest stale zakłócanie. Kultura staje się otwarta i zaczyna promieniować, następuje jej rozgałęzienie. Mity oraz ideologie różnicują się według podziałów klasowych; pojawiają się głoszące nadejście miasta-słońca mity opozycyjne i rewolucyjne. Któregoś dnia w kilku miastach na peryferii jakiegoś wielkiego imperium ze złoza mitologii wyrasta myśl filozoficzna, sceptycyzm zaczyna podkopywać wszystkie podstawy, nauka zdobywa autonomię. Kultura włącza się do wieloznacznej gry, jedno z jej odgałęzień staje się nie tylko źródłem niestabilności, lecz matrycą innowacji i przekształceń.

Do tych wewnętrznych wyznaczników niestabilności dorzucić należy nieprzeliczoną ilość jej wewnętrznych źródeł.

Przede wszystkim społeczeństwa o dużej koncentracji ludności miejskiej i gęsto zaludnionych okręgach

rolniczych tworzą układ organizacyjny, który wprowadzie z jednej strony staje się autonomiczny względem ekosystemu, z drugiej jednak staje się coraz bardziej zależny od jego losowej zmienności. Zmiany klimatu, susza, powodzie spowodować mogą głód, epidemie, kryzysy, wojnę. Wymiana z innymi społeczeństwami tworzy nowe zależności, których zerwanie pociąga za sobą dezorganizację. Różnorodne nowości napływające z zewnątrz modyfikują kod kulturowy, w który się wtapiają. Wojny podważają podstawy tych społeczeństw, przekształcają je, niszczą lub powodują ich rozrost. Otóż rzecz w tym, że w społeczeństwach historycznych wojny stanowią zjawisko endemiczne (Bouthoul, 1948, 1971).

Współistnienie stymuluje nie tylko wymianę i sojusze, lecz również rywalizację i wrogość. Rolnicy grabią i nakładają haracz na rolników. Ludy wędrowne nawiedzają urodzajne okolice i bogate społeczności. Każde Państwo pożąda bogactw, którymi władza Państwo sąsiednie, każde obawia się wzajemnej zawiści, zaczyna się walka wszystkich ze wszystkimi, każdy jest zdobyczą i rabusiem. Wojna to coś więcej niż agresja i podbój — to powszechne uchylanie kontroli, rozpasanie *hybris*, sił destrukcyjnych. Kiedy zaś w grze życia i śmierci stają przeciw sobie nie tylko interesy i wściekłość, gdy walka toczy się o znaczenie tego, co święte, i tego, co potępione, tego, co słuszne, i tego, co prawdziwe, gdy wraz z armiami walczą bogowie — fala gwałtu dojdzie do ludobójstwa.

#### PODWÓJNA GRA HISTORII

Tak oto niestępczość społeczeństw historycznych związana jest z erupcją nieładu, z kryzysami, z *hybris*, które to zjawiska są teraz czymś endemicznym,

a nie trafiającym się od przypadku do przypadku. Niestateczność ta zalewa mózg *sapiens* nieładem, stanami krytycznymi, *hybris*. Spętane i kontrolowane w archespołeczeństwie siły obłędu zostają wyzwolone i od tego czasu nie udało się roztoczyć nad nimi żadnej skutecznej kontroli.

Jednakże w tej samej niestateczności tkwią źródła ewolucji, tj. dezorganizacji-reorganizacji. Zrekapitulujmy: słaba integracja, antagonizmy społeczne, nieład władzy, rozwój metabolicznych stosunków z otoczeniem, wojny. Po tysiącletnich prehistorii ewolucja historyczna w ciągu kilkuset lat stworzyła wiele cywilizacji, rozwinęła technikę i rzemiosła, wstrząsnęła całą planetą.

Nie jest to oczywiście ewolucja liniowa, mechaniczna, ciągła. Losowa, stochastyczna, sterowana jest przez zasadę niepewności, a dotyczy to nie tylko jej przebiegu, lecz i samego jej charakteru, tj. jedności przeciwieństw, na którą składa się logika złożoności zawierająca w sobie nieład oraz, z drugiej strony, sam nieład, który niestrudzenie powoduje regres i zniszczenie logiki złożoności.

Ponieważ logika złożoności zakłada jako pewnik istnienie nieładu, rodzi się pokusa, by widzieć historię jedynie jako narastanie złożoności, któremu towarzyszą pewne nieporządki. Nieporządki te uznaje się za coś w rodzaju nie dających się uniknąć pomyłek. To właśnie głosi rozmiękczająca ideologia postępu historycznego. Tymczasem w rzeczywistości proces dziejowy ulega nieustannemu rozproszeniu, jest kawałkowany, rozbijany. Ponowne pojawienie się wzmożonego niewolnictwa, wasalnych zależności, dławiących despotji, odbudowa sztywnych hierarchii tam, skąd uprzednio zniknęły — wszystko to dowodzi, że siły uwsteczniające organizację społeczeństwa cechuje tendencja do stałych nawrotów. Dowodzą tego również wojny. Co więcej, historia to również stałe następstwo niepowetowanych klęsk. Zniszczone posagi, spopielone biblioteki, zniszczone z po-

wierzchni ziemi miasta, wytracone ludy, zaginione bez śladu cywilizacje.

Nie można jednak redukować dziejów do wrzasku i wściekłości. Logika narastania złożoności poprzez klęski oscyluje, waha się, nabiera wigoru; pada, doznaje regresu, rozwija się, ulega rozbiciu, rozproszeniu, rozpoczyna od nowa, toczy się nadal. Wrzask i wściekłość po wielekroć przerywają narastanie złożoności, ta jednak może odzyskać to, czego wrzask i wściekłość nie zdołały całkowicie zniszczyć. Tak tedy po zniszczeniu jakiejś cywilizacji przez barbarzyńców następuje wchłonięcie części dorobku kulturalnego zwyciężonych przez nową kulturę, która z kolei dozna podobnej odmiany losu. Zniszczona kultura pozostawia po sobie strzępy „przekazów”, coś na kształt pyłu kwiatowego unoszonego przez wóz wojenny najeźdźców. Kultura umiera, jednak jej fragmenty mogą niechym wirusy przeniknąć do kodu kulturowego barbarzyńców, mogą tam przetrwać i w końcu współdziałać w kształtowaniu innej cywilizacji. Rozrzucając na wszystkie strony okruchy kultury, niszczycielski wichur dziejów rozsiewa tym samym zarodniki nowych kultur.

Mamy tu więc do czynienia z prawdziwą podwójną grą dziejów, która toczy się między zniszczeniem a złożonością. W grze tej rozwijają swą energię: bezładna destrukcyjność *demens* i zdolności organizatorskie *sapiens*; destrukcyjność *demens* stara się zmiążyć organizację, ta zaś korzysta z sił niszczycielskich przy odtwarzaniu siebie samej. Pod i poprzez grę między zniszczeniem a organizacją toczy się inna jeszcze gra zarazem ożywiona i niszczone przez tę pierwszą — gra między złożonością a nad-złożonością. Warunkiem powstania i rozwoju ognisk nad-złożoności jest bowiem wysoki stopień złożoności organizacyjnej, co oznacza m.in. wzrost nieładu i wolności; otóż nieład ten może ułatwić rozpasanie *hybris* lub też spowodować „reakcyjny” nawrót przymusu przywracającego najniższe for-

my złożoności. Zarazem ogniska nad-złożoności mogą stać się łupem wroga znajdującego się na zewnątrz danej organizacji, którą wojna albo spycha w stronę militaryzacji, albo unicestwia. Krótkie okresy w egzystencji nad-złożoności to chwile olśniewających przejaśnień, tymczasowego rozkwitu, które stanowią coś w rodzaju ekstazy dziejów. W ślad za tym postępowaniem nadchodzą okresy wzmóżonej hierarchiczności i ograniczeń: złożoność sprowadzona zostaje do form najniższych.

W podwójnej grze historii mamy zatem trzech uczestników: wieloznaczny nieład, najniższe formy złożoności oraz nad-złożoność. W grze tej możliwe są różne kombinacje, szeroki wachlarz stanów pośrednich. Jak na razie żaden z trzech partnerów nie odniósł decydującego zwycięstwa i żyjemy w epoce, w której każdy z nich zdaje się być bliski wygranej.

#### ALE TO JUŻ ZUPEŁNIE INNA HISTORIA

Historia zaczęła się kilka tysięcy lat temu. Jeśli wziąć pod uwagę domniemywaną obecnie datę pojawienia się na ziemi człowiekowatych, to egzystencja *homo sapiens* obejmuje 2 do 5% czasu, który upłynął od owej chwili, ewolucja zaś historyczna dotyczy 0,2 do 0,5% tegoż okresu. Zdolności zarówno twórcze, jak i niszczyielskie tego mgnienia czasu mogą jedynie napawać przerażeniem. Można jednak stwierdzić zarazem, że ewolucja człowieka nie jest nieuchronnie związana z historią, wolno więc zakładać, że istnieje możliwość ewolucji metahistorycznej, tj. ewolucji, której wprowadzenie na pewno towarzyszyć będzie nieład i niepewność, która jednak dokonana się bez obłędu.

Zakłada to zarazem możliwość pojawienia się innej formy egzystencji społeczeństwa niż społeczeństwo historyczne. Skoro zaś — jak się o tym przeko-

naliśmy — historia nie jest w sposób nieodłączny związana z losem człowieka, to społeczeństwo historyczne jawi się jako trzeci etap, który nastąpił po paleo- i po archespołeczeństwie. Uznanie zatem, że możliwa jest czwarta forma egzystencji społecznej lub, mówiąc inaczej, czwarte narodziny człowieka, nie musi być absurdem.

I jeśli to wzięwszy pod uwagę, spojrzymy na współczesny kryzys świata, kryzys tak powszechny, tak głęboki i zawierający w sobie możliwość totalnego zniszczenia, powszechnego Przymusu, lecz również nowego Twórczego rozwoju, to mamy prawo zadać pytanie, czy aby sprawa społeczeństwa nad-złożonego nie stanęła na porządku dziennym. Nie da się tego wykluczyć. Na naszej planecie, zaludnionej przez trzy miliardy osobników mających praktycznie nieograniczoną możliwość prokreacji, istnieje wszak pewien układ nad-złożony, funkcjonujący w ramach populacji liczącej dziesięć miliardów jednostek, a jest nim mózg *homo sapiens*; wiemy również, że układ ten, mimo iż działa na pograniczu nieładu i szaleństwa, nie musi ulec zalewowi obłędu.

Tak rzecz ujmując dostrzec można ponadto, że nie wszystkie możliwości mózgu są wykorzystywane w sposób bezpośredni, że rozwój i aktualizacja zdolności mózgu — a w tym zdolności twórczych oraz świadomości — wymagają pewnego kontekstu społeczno-kulturowego o określonym stopniu złożoności i że zarazem ta złożoność społeczno-kulturowa stanowi z wolna powstający i gigantyczny wytwór samego mózgu. Inaczej mówiąc, nowy rozwój nad-złożoności cerebralnej będzie się mógł dokonać tylko w warunkach nowego rozwoju społecznego, tj. naszym zdaniem wymaga powstania metaspoleczeństwa.

Wiemy już, że w momentach szczególnie szczęśliwych w pewnych uprzywilejowanych dziedzinach społeczeństwo historyczne może stworzyć nad-złożoność.

Pytanie zatem brzmi: czy możliwe jest społeczeństwo nad-złożone?

Od dwóch wieków dzieje nawiedzane są przez mity zwiastujące nad-złożoność: demokracja, socjalizm, komunizm, anarchia prezentują niejako różne strony tego samego idealnego systemu: systemu ufundowanego nie na przymusie, lecz na wewnętrznym porozumieniu (*intercommunication*), systemu nie mono-, lecz policentrycznego, mającego za podstawę twórczy współdział wszystkich, systemu słabo uhierarchizowanego, systemu, w którym wzrost możliwości organizacyjnych, wynalazczych, wzrost zdolności do ewolucji szedłby w parze z ograniczeniem przymusu.

Zdajemy sobie sprawę, że jest to dziś zarazem możliwe i niemożliwe. Niemożliwe, nie chodzi tu bowiem o jakąś jedną reformę czy powierzchniową rewolucję, która zlikwidowałaby na przykład klasę panującą, nie likwidując zarazem systemu generującego samo panowanie, ten ostatni zaś zakorzeniony jest nader głęboko. Naiwnością byłoby wierzyć, że wystarczy zlikwidować współczesne kapitalistyczne, etatystyczne czy pseudosocjalistyczne formy dominacji, by tym samym wyrwać jej korzenie. Nosimy w sobie głęboko utrwalone cechy, ukształtowane w społecznościach naczelnych, paleostrukturę odziedziczoną po paleospołeczeństwie (podobnie jak paleomózgowie jest dziedzictwem po gadach). Tkwi w nas archestruktura — dziedzictwo archespołeczeństwa i wreszcie struktura społeczeństwa historycznego niosąca w swym łonie lewiatana. Jest to przyszłość niemożliwa dlatego, że nigdzie społeczeństwo w swym kształcie historycznym nie zanika, lecz powiela się w sposób zarazem fatalny, nieuchronny i konieczny z uwagi na wyzwolenie narodowe i rasowe, czemu towarzyszy fakt, iż wielkie imperia w coraz większym stopniu skupiają w swym ręku niesłychany potencjał władzy. Jest niemożliwa, ponieważ Przymus przywdział dziś cudowne szaty Wyzwolenia, zaś oszustwo to jest prawie absolutnie sku-

teczne, przynajmniej do momentu, w którym zagarnia on władzę albo zostaje jej pozbawiony. Jest niemożliwe, ponieważ dążenie do nad-złożoności zostało zniekształcone i sprowadzone na manowce przez bezbłędną Doktrynę, która twierdzi, że rozwiązała wszystkie zagadki historii i niesie z sobą świadomość przyszłości.

Przejście do społeczeństwa nad-złożonego jawi się wreszcie jako niemożliwe dlatego, że rewolucja, której by to wymagało, znacznie przekracza to, co zazwyczaj rozumiemy pod tym słowem: chodzi tu o to, by jednocześnie „zmienić życie” i „przekształcić świat”, zrewolucjonizować jednostkę i zjednoczyć ludzkość, zrealizować meta-mikro-mega-społeczeństwo od relacji międzyosobniczych do ładu w skali planety. Zarazem zaś czujemy, iż możliwość taka istnieje. Odczuwalna jest wszak wszędzie przybierająca różne formy potrzeba zmiany istniejącego stanu rzeczy; możliwy jest nowy rozwój świadomości, zaś geniusz samoorganizacji — wiemy to — zdolny jest czynić cuda. Wiemy, że nieład i kryzysy niosąc z sobą ryzyko uwstecznienia tworzą jednocześnie warunki umożliwiające stopniowy wzrost.

Wiemy, że zanim się dokonało przejście od archespołeczeństwa do społeczeństwa historycznego, było ono czymś niewyobrażalnym i że nawet obecnie wyobrażamy je sobie z ogromnym trudem. Wiemy jednak, że kiedyś zdarzył się cud jeszcze bardziej zdumiewający. Było to ponad trzy miliardy lat temu. Miliard lat trwał okres, który można *ex post* nazwać prebiotycznym: w gotującej się błotnistej „zupie”, wśród rozbłysków elektrycznych wyładowań, powstawały i łączyły się z sobą, podległe termodynamicznemu nieładowi i przypadkowości spotkań, makrocząsteczki. W i przez te wyładowania, nieład, zetknięcia się powstawać zaczęło to, co stało się niewiarygodnym zjawiskiem — zespół, zborna uorganizowana całość: komórka. Niemało potworów musiało wówczas wyjść na świat, by po pewnym czasie ulec

rozkładowi. Po to, by mógł się powielać w nieskończoność ten cud organizacji, stanowiący tworzywo wszystkich żywych organizmów, trzeba było, by powstał system zdolny nie tylko do ciągłej autoreprodukcji, lecz i do rozmnażania się w sposób autoreprodukcyjny. Wolno tedy wyobrazić sobie, że znajdujemy się w epoce presocjalnej i że społeczeństwa historyczne nie są systemami nadającymi się do życia, lecz jedynie potworkowatymi tworam, co powstały na zasadzie gry przypadku. Wolno więc wyobrazić sobie, że historia jest okresem prób i błędów, społecznym odpowiednikiem okresu prebiotycznego.

*Homo sapiens* przyniósł z sobą możliwość, genetyczną i mózgową zapowiedź społeczeństwa nadzłożonego, które nie ujrzało jeszcze światła dziennego. Potrzeba powstania takiego społeczeństwa dochodzi do głosu i w tym sensie możemy niejasno przewidywać, mieć nadzieję na czwarte narodziny ludzkości.

CZĘŚĆ SZÓSTA

## CZŁOWIEK PRZYŁĄDKOWY

„Kaleki stosunek ludzi do natury uwarunkowany jest przez kalekie stosunki międzyludzkie.”

„To, co zbyt jasne, jest nieciekawe.”

Umiera dziś nie pojęcie człowieka, lecz insularna koncepcja człowieka oderwanego od przyrody i swojej własnej natury; to, co powinno umrzeć, to samoubóstwienie człowieka wielbiącego siebie w pompacyjnym obrazie własnej racjonalności.

Bije ostatnia godzina antropologii zredukowanej do wąskiej wstęgi psychokultury, niczym latający dywan unoszącej się nad światem przyrody. Bije ostatnia godzina antropologii nie rozumiejącej problemu złożoności, mimo iż przedmiot jej badań jest czymś najbardziej złożonym w świecie, antropologii, którą przeraża sama myśl o zetknięciu się z biologią, tj. z nauką, która badając obiekty mniej niż człowiek złożone, rządzi się jak najbardziej złożonymi regułami poznania.

Bije ostatnia godzina zamkniętej, fragmentarycznej i upraszczającej teorii człowieka. Rozpoczyna się era otwartej, wieloaspektowej i złożonej teorii człowieka.

Antropologia fundamentalna winna odrzucić wszystkie definicje, które ujmują człowieka jako istotę już to ponadzwierzęcą (to głosi Wulgata antropologiczna), już to ściśle zwierzęcą (to głosi nowa Wulgata pop-biologizmu), powinna uznać w człowieku istotę żyjącą po to, by go odróżnić od innych istot żyjących, winna wykroczyć poza ontologiczną alternatywę natura-kultura. Ani panbiologizm, ani pankul-

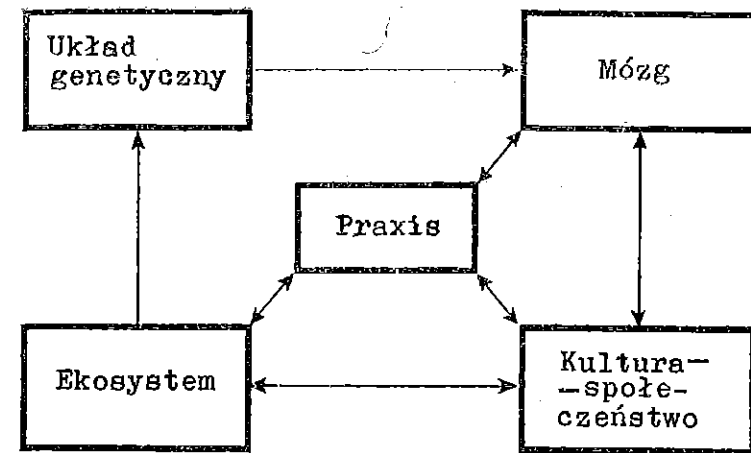
turalizm, lecz prawda znacznie bogatsza, przyznająca ludzkiej biologii i ludzkiej kulturze rolę znacznie większą, ponieważ są to role wzajem się warunkujące.

Jeśli jednak nie chcemy się ograniczać do międzydyscyplinarnej przejażdżki, jeśli chcemy naprawdę poznać ową podwójną rolę natury i kultury w człowieku, jeśli chcemy zbudować teorię rzeczywiście otwartą, wieloaspektową i złożoną, to podstaw takiej teorii szukać należy w logice złożoności i samoorganizacji, tj. w nauce o ujemnej entropii. Badania, jakie prowadzimy w tej dziedzinie od lat czterech, stanowią jedynie tło niniejszego eseju; w innej pracy podejmiemy próbę sformułowania założeń teorii samoorganizujących się układów otwartych, założeń, które pozwolą na usytuowanie złożoności i nad-złożoności antropologicznej.

#### CAŁOŚĆ ANTROPOLOGICZNA

Jednak już obecnie mogliśmy wytyczyć właściwe granice antropologicznego pola interakcji, wzajemnych oddziaływań i aktywności empirycznej (*praxis*). Granice te wyznaczone są przez bieguny czterech wzajem się uzupełniających, konkurencyjnych i sprzecznych z sobą układów: układ genetyczny (kod genetyczny, genotyp), mózg (epicentrum fenotypu), system społeczno-kulturowy (ujmowany również jako system generatywno-jednostkowy), ekosystem (rozumiany lokalnie jako nisza ekologiczna i jako środowisko w skali globalnej).

Do niedawna antropologia usuwała ze swego pola widzenia nie tylko układ genetyczny oraz ekosystem, lecz również i mózg. Otóż rzecz w tym, iż każdy z tych układów jest współorganizatorem, współautorem i współkontrolerem całości. Ekosystem „sprawuje kontrolę” nad kodem genetycznym (uważamy bowiem, że „dobór naturalny” stanowi jeden z aspek-



tów złożonej naturalnej integracji); kontroluje on również i współorganizuje mózg oraz społeczeństwo. Układ genetyczny wykształca i kontroluje mózg, który wyznacza kształt społeczeństwa i rozwój złożoności kulturowej. Układ społeczno-kulturowy aktualizuje kompetencje i możliwości mózgu, modyfikuje ekosystem, a nadto odgrywa rolę w procesie doboru i ewolucji genetycznej.

Proces ucłowieczenia, tj. przekształcenie się układu antropoidalnego w układ ludzki, ukazał nam konstruktorskie funkcje wszystkich tych interakcji. Tak więc ekosystem nie stanowi jedynie ozdoby tej ewolucji, lecz jest jej faktycznym współorganizatorem. Pod wpływem niewielkich zmian klimatycznych ekosystem zmienia oblicze globu; dokonuje się tu gigantyczny proces dezorganizacji-reorganizacji — jednym z jego rezultatów było porzucenie lasu przez antropoidy; przejście z wilgoci do suszy (z tropikalnej dżungli na sawannę), a następnie od ciepła do chłodu (okres lodowcowy), wreszcie znów z suszy do wilgoci (ze stepów do urodzajnych dolin) zmieniało *praxis* i stymulowało cały proces ucłowieczenia, od przyjęcia przez dwunogiego antropoida postawy wy-

prostowanej aż do utworzenia społeczeństwa historycznego. Ekosystem utracił decydującą rolę, jaką odgrywał w okresie ucłowieczenia. Rozwój kultury pozwolił człowiekowi na adaptację do najróżniejszych środowisk oraz na przystosowanie tych środowisk do siebie, pozwolił również na poszukiwanie niezbędnych zasobów w zewnętrznych niszach ekologicznych, z czego zrodziło się mniemanie, że ludzkość w coraz większym stopniu panuje nad przyrodą, że się od niej wyemancypowała.

Spółeczeństwa historyczne wyzwoliły się z ograniczeń narzucanych przez najbliższe otoczenie, jednak gdy chodzi o zaopatrzenie w żywność, surowce i różne produkty, zależne są od innych ekosystemów i, jak już o tym była mowa, mamy tu do czynienia z korelatywnym narastaniem niezależności i zależności, tj. ze wzajemną od siebie zależnością cywilizacji i ekosystemu (Morin, 1972). Nie można tedy wyłączać ekosystemologii z pola postrzegania antropologii (Wilden, 1972).<sup>1</sup>

Podobnie nie sposób dłużej ignorować wzajemnych relacji między genetyką a kulturą. Nie o to tu przychodzi, że bez biologicznego rozwoju mózgu niepodobna zrozumieć powstania kultury, lecz i o to, że bez rozwoju kultury nie da się zrozumieć biologicznego rozwoju mózgu wiodącego do *homo sapiens*. Co więcej, pojawienie się *homo sapiens* i ustanowienie egzogamii zahamowało i zmodyfikowało ewolucję genetyczną; wielkie ludów pomieszczenie, charakterystyczne dla społeczeństw historycznych, wzmaga coraz bardziej tę tendencję. Tak więc diasporze gatunku towarzyszą drobne jedynie zmiany genetyczne; nietknięta pozostaje cecha naczelną i powszechną — nad-złożona natura mózgu *sapiens*. Różnice etniczne są różnicami genetyczno-kulturowymi; in-

<sup>1</sup> Zasygnalizujemy tu owocne ukierunkowanie poszukiwań prowadzonych w ostatnim dziesięcioleciu przez antropologię ekologiczną, badającą społeczeństwa archaiczne w ramach tych ścisłych związków, które zadzierzgnęły one z daną „niszą”.

gerencja kultury jest nie tylko wybiórcza w stosunku do niektórych genotypów, lecz i współtwórcza wobec fenotypów. Kombinacja dziedziczenia kulturowego i biologicznego, już to hamuje, już to pobudza narastanie różnic międzyosobniczych.

Biorąc pod uwagę nie tylko archespołeczeństwo, lecz i późniejszą ewolucję, stwierdzamy, że kluczowym zjawiskiem nie jest „wygasanie” natury w kulturze — co miałyby się dokonywać za pomocą cudownego przeduchowienia — lecz ich wzajemna, coraz bardziej złożona i coraz subtelniejsza integracja.

Tak więc zarysowany przez nas wielobiegunowy schemat ważny jest dla zrozumienia nie tylko hominizacji, lecz i w ogóle wszystkiego, co ludzkie. Ta ogólna propozycja oznacza między innymi, że każda jednostka ludzkiego zachowania się jest zarazem genetyczna (mózgowa), społeczna (kulturowa), ekosystemowa. (Oczywiście, o ile którykolwiek z tych aspektów byłby w sposób zbyt, dla danych konkretnych celów badawczych, pośredniczony, to można go pominać.) Propozycja ta oznacza również, że sama podstawa nauki o człowieku jest policentryczna; człowiek nie posiada jakiejś szczególnej esencji, która byłaby wyłącznie genetyczna lub wyłącznie kulturowa; nie prezentuje on quasi-geologicznego nakładania się warstwy kulturowej na biologiczną; ludzka natura tkwi we wzajemnych relacjach, wzajemnych oddziaływaniach, w interferencjach dokonujących się w ramach tego policentryzmu.

Notabene, schemat nasz zakłada istnienie innego, dobrze znanego policentryzmu: gatunek, społeczeństwo, jednostka. Można rozłączyć te pojęcia wiążące gatunek z biologią, jednostkę z psychologią, społeczeństwo z socjologią; dzięki takiemu zabiegowi można raz twierdzić, że faktyczna *realitas* człowieka jest gatunkowa, kiedy indziej, że tkwi w jednostce, kiedy indziej jeszcze, że w społeczeństwie.

Otóż trzeba zrozumieć, że istota człowieka nie tkwi jedynie w nazwanych przed chwilą sferach, lecz we



wzajemnych między nimi stosunkach; zrozumieć trzeba również, że relacje te są nie tylko komplementarne i antagonistyczne, lecz również niepewne.

Relacja: gatunek—jednostka, zawiera w sobie aksjomatyczną niewiadomą i dotyczy to każdej żyjącej istoty. W czym tkwi istota życia? W genie (DNA), tj. w powielającym się w czasie systemie reprodukcyjnym (gatunek), czy w białku, tj. w metabolicznej aktywności jednostki? Zawarta jest w zmiennym i śmiertelnym świecie życia jednostkowego czy w niezmiennym i trwałym świecie zasad generatywnych? Czy życie „marzy” (Jacob, 1970) o tym, by się samoodtwarzać, czy o metabolizmie, tj. o „radości życia”? Żyje się po to, by kontynuować istnienie, czy kontynuuje się istnienie po to, by żyć? Czy „prawda” tkwi w tym, co przechodzi poprzez czas, czy w tym, co zużywa się w czasie? W tym, co jest formą, czy w tym, co jest konkretem? Są to pytania, na które nie można udzielić odpowiedzi. Życie i kontynuacja istnienia, „radości życia” i jego samopowielanie się, metabolizm i reprodukcja, to, co jednostkowe i to, co generatywne, są wzajem względem siebie celami i środkami i nie może przewyciężyć nierozstrzygalnej ambiwalencji okrywającej zagadkę złożoności.

Co się tyczy człowieka, wieloznaczność jest tu trojaka: nie wiemy, czy „cel”, „*realitas*”, istota człowieka tkwi w gatunku, w społeczeństwie czy w jednostce, nie wiemy, czy jednostka i społeczeństwo służą gatunkowi, czy wreszcie gatunek i jednostka służą społeczeństwu. Znaczy to, że problem celu, ostatecznej czy też pierwszej *realitas* gatunku, społeczeństwa, jednostki nie może być formułowany w terminach hierarchii; należy przyjąć, że są one jednocześnie wzajem dla siebie celem i środkiem, że relacja ta jest zarazem uzupełniająca się, współzawodnicząca, antagonistyczna i nieciągła. Komunikacja między gatunkiem, układem genetycznym i społeczeństwem nie jest bezpośrednia, lecz zmediatyzowana przez mózg *sapiens*; między

jednostką a gatunkiem zieje szczelina tragiczna, oświetlana i pogłębiana przez świadomość śmierci. Tą drogą i w ten sposób człowiek doprowadza do paroksyzmu niepewną grę złożoności.

Człowiek jest wytworem tej właśnie niepewnej gry, w której jego *praxis* staje się wytwórcza.

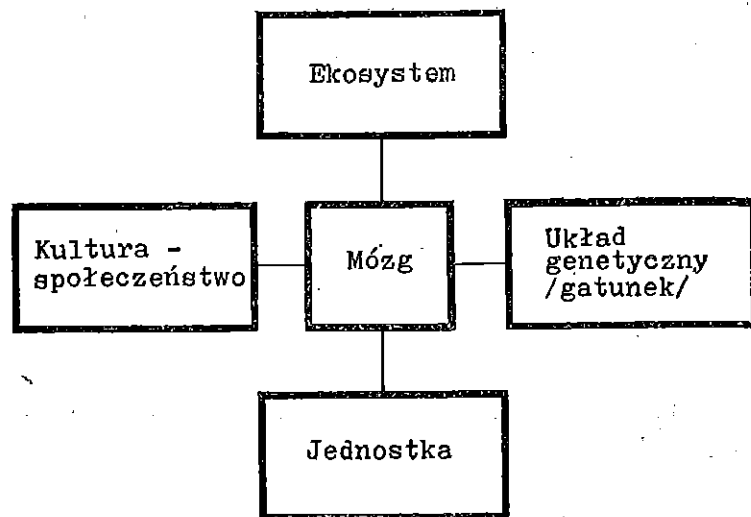
Gra ta jest zarazem grą ładu i nieładu, permanentnej dezorganizacji i stałej reorganizacji, informacji i „szumu”, entropii i negentropii. W przypadku człowieka jest to gra ze wszystkich znanych nam najbardziej skomplikowana, otwarta i niepewna, co nie wyklucza, że być może istnieje gdzie indziej (we Wszechświecie, sam Wszechświat) jeszcze większy stopień złożoności.

#### MÓZG

Dostrzegamy jednak, że w tej policentrycznej złożoności jeden ośrodek zajmuje szczególną pozycję — jest nim mózg ludzki. Nie powinien on być traktowany jako organ — choćby i najszlachetniejszy ze wszystkich — lecz jako organizacyjne epicentrum całego zespołu bio-antropo-społecznego. Mózg jest *de facto* tą tarczą obrotową, w której łączą się ze sobą jednostkowy organizm, układ genetyczny, ekosystem, system społeczno-kulturowy i — ujmując rzecz w terminach triady — jednostka, gatunek, społeczeństwo.

Używamy określenia „epicentrum” po to, by podkreślić, że mózg *sapiens* nie jest rzeczywistością pierwszą wielkiego policentrycznego zespołu; podobnie jak jest on wytworem filogenezy początkowo biologicznej, a na ostatnich etapach ucłowieczenia bio-kulturowej, tak w przypadku każdej jednostki jest on w stadium prenatalnym wytworem onto-epigenezy biologicznej, a po przyjściu na świat bio-kulturowej.

Jasne jest, że dla jednostki mózg stanowi ośrodko-



wy układ integracyjno-organizatorski. Jak nader trafnie powiada Masters: „Ludzki behavior jest [...] wytworem integracji, która dokonuje się w mózgu, informacji wyselekcjonowanej filogenetycznie przez geny, historycznie dobranej przez język i symbole kultury i wzmocnionej oraz indywidualnie nabytej przez jednostkę w ciągu życia” (Masters, 1972).

Należy jednak także podkreślić, że mózg odgrywa również rolę organizacyjną w społeczeństwie i w kulturze. W przypadku ucłowieczenia wykazaliśmy istnienie korelacji: rozwój mózgu—rozwój złożoności społeczno-kulturowej. Dodajmy tu, że korelacja społeczeństwo—mózg jest podstawowa i permanentna.

Miejsce organicystycznego, opartego na czystej analogii, pseudozwiązku między tym, co biologiczne, a tym, co społeczne, w którego istnienie wierzył Spencer, winien zająć organizacyjny związek systemu społecznego i mózgu. „Mózg nie jest jedynie strukturą biologiczną, lecz i częścią struktury społecznej” (Katz, w druku). Dodajmy, że struktura społeczna jest również częścią struktury mózgu. Czymże bowiem w końcu jest społeczeństwo, jeśli nie organizatorskim

systemem łączności ośrodkowych układów nerwowych. Staraliśmy się tu wykazać, że wszystkie zjawiska i stany antropologiczne odnoszą się do mózgu<sup>2</sup> oraz, że organizatorskie epicentrum (mózg) rzutuje właściwe sobie cechy na całość procesów historyczno-społecznych. Bez tego założenia antropologia jest jedynie absurdalnym nagromadzeniem nie powiązanych z sobą przedmiotów i zdarzeń.

Tak tedy wszystkie zagadnienia historyczne i socjologiczne winny niejako zbiec się — co nie znaczy ulec redukcji — w tym cudownym punkcie, jakim jest mózg, który wreszcie powinien, jeśli już nie zapoczątkować, to w każdym razie zostać wprowadzony do nauki o człowieku.

#### CZŁOWIEK PSYCHO-SOCJO-KULTUROWY

Zaproponowana przez Maussa idea całościowych zjawisk ludzkich ujawnia swe znaczenie już nie tylko na globalnej płaszczyźnie bio-antropologicznej, lecz również wewnątrz strefy psycho-socjo-kulturowej. Znaczy to, że należy otworzyć i zreorganizować to, co nazywa się antropologią społeczną, antropologią kulturalną, psychologią, historią, naukami społecznymi. Teza ta wzbudzi do nas niechęć prominentnych specjalistów, którzy — jak to jest w zwyczaju — skupią się na lukach w bibliografii, na poszczególnych popełnionych przez nas pomyłkach, co zwolni ich z obowiązku podważenia paradygmatu całości. A przecież staramy się nie odrzucić, lecz scalić zdobycze poszczególnych nauk, wyzwalając je z ich schematycznego i jednowymiarowego wyposażenia.

Przed wszystkim człowieka nie można redukować do jego oblicza technicznego, do *homo faber*, ani do

<sup>2</sup> By zrozumieć mózg, należy badać mity, dzieła, społeczeństwa, historię, lecz by zrozumieć mity, dzieła, społeczeństwa, historię należy badać mózg.

jego oblicza racjonalistycznego, do *homo sapiens*. W ludzkim obliczu dostrzec trzeba mit, święto, tańce, śpiew, ekstazę, miłość, śmierć, nadmiar, wojnę... Nie można odrzucać uczuciowości, nerwicy, nieładu, przypadku jako „szumu”, szczątków przeszłości, odpadów. Prawdziwy człowiek nieodłączny jest od dialektyki *sapiens-demens*. Ponieważ zaś, jak już to wskazywaliśmy, tylko wypracowanie teorii organizacyjnej nad-złożoności pozwoli na zborne scalenie niezbornych aspektów zjawisk człowieczych, przeto jedynie ta teoria będzie zdolna do racjonalnego ujęcia irracjonalności.

Przed wszystkim zaś antropologia nie może już dłużej tkwić w wąskich granicach społeczno-kulturowego archaizmu. Wskazywaliśmy na to, że narodziny archaicznego człowieka i archaicznego społeczeństwa były nie jedynymi, lecz jednymi z kilku rodzin człowieka i społeczeństwa. Był to niewątpliwie etap niezwykle doniosły, ale właśnie etap całego procesu. Staraliśmy się wykazać, że nasza perspektywa antro-po-społeczna zdolna jest scalić to, co w człowieku wywodzi się z dziedzictwa po naczelnym, z tym, co sięga człowiekowatych, z tym, co sapiencjalne, i z tym, co historyczne, że pozwala ona uchwycić, jak na każdym z tych kolejnych etapów następuje wzrost złożoności, pojawiają się nowe cechy, aktualizują się możliwości, a zarazem mamy do czynienia ze zwyrodnieniem i wyjąłowieniem dawniejszych cech i zdolności.

Antropologia winna pochwycić morfogenetyczny charakter zjawiska ludzkiego. Znaczy to, że powinna włączyć do sfery swych badań pochodzenie i pierwsze stadia rozwoju — paleo- i archespołeczność. Warunkiem koniecznym realizacji takich badań jest stworzenie socjologii prehistorycznej — dysponującej wyobraźnią nauki, która pewnego dnia zdolna będzie na podstawie śladów i poszlak zrekonstruować społeczeństwa, które były kamieniami milowymi ucłowieczenia, że będzie to w stanie uczynić rów-

nie pomysłowo, jak paleozoologia odtwarza zaginione gatunki. Jednak antropologia obejmuje również społeczeństwo historyczne, Państwo, Miasto, Naród, aż do znajdujących się w stanie ciągłej ewolucji społeczeństw współczesnych: ujawnione w nich możliwości *sapiens* są najbardziej znaczące, najdonioślejsze. W tym rozumieniu jurysdykcja antropologii rozciąga się na ewolucję historyczną. Natura człowieka nie jest czymś przeciwnym wobec jego historii, historia człowieka nie jest opozycją wobec jego natury. Historia to pogmatwane następstwo na pół przypadkowych przemian i przejawów możliwości *sapiens*. Jednocześnie „struktura” społeczna nie jest sprzeczna z ideą historii, pod warunkiem wprowadzenia losowości do pojęcia struktury (samoorganizacja, złożoność) oraz struktury do pojęcia przypadkowości (stawanie się).

#### JEDNOŚĆ RÓŻNORODNOŚCI

Trafiamy tu na stary problem formułowany w postaci alternatywy równie zamkniętej jak alternatywa natura-kultura: problem ludzkiej jedności i różnorodności. Albo przeciwstawiamy skrajnej różnorodności jednostek, ludów, kultur abstrakcyjną zasadę jedności, zasadę, która niczym korę z pnia odziera ową heterogeniczność, czyni z niej zwykły epifenomen — albo tej nieruchomej i abstrakcyjnej zasadzie przeciwstawiamy różnorodność, która staje się niepojęta i niwyrażalna.

Alternatywa ta została już przewyciężona przez teorię biologiczną, ujmującą w ten sam system wyjaśniający jedność i różnorodność życia. Kod genetyczny jest zarazem stałą siedzibą niezmiennej reprodukcji, bez przerwy powielającej ten sam genotyp oraz od przypadku do przypadku siedzibą losowych zmian, czyli mutacji, które w tej zmodyfikowanej podstawie zapisują nową inwariantność kodu gene-

tycznego. Tak oto, w toku ewolucji powstaje niezwykła różnorodność gatunków.

Tak więc wszystkie istoty żyjące mają tą samą budowę genetyczną (DNA), identyczną podstawową strukturę organizacyjną (komórki), lecz na tej wspólnej podstawie mogła się rozwinąć różnorodność gatunkowa.

W ramach gatunków rozmnożenie płciowe przynosi z sobą nową zasadę różnorodności. Polega ona na kombinacji różnych zasobów genetycznych, przy czym rozkład cech u potomstwa jest zróżnicowany. Im wyższy stopień ewolucji, na którym pojawia się dany gatunek, tym większą rolę odgrywa zróżnicowanie osobnicze na poziomie fenotypu. Im bardziej złożony jest dany układ żyjący, tym bardziej osobnicza ontogeneza czuła jest na stosunki ze środowiskiem i wypadki losowe zachodzące w czasie tego procesu: inaczej mówiąc, różnice ekosystemowe i poszczególne wydarzenia zaczynają współwyznaczać zróżnicowanie osobnicze.

Tak więc jako zwierzę o wysokim stopniu złożoności człowiek jest biologicznie wyznaczony przez zasadę jedność—zróżnicowanie i już na tym poziomie „jedność” i „zróżnicowanie” nie są pojęciami wykluczającymi się, lecz łączącymi się z sobą.

Co więcej, u *homo sapiens* krzyżowanie genetyczne trwa nieprzerwanie, nawet w najbardziej zamkniętych izolatach (Néel, 1970), a to dzięki egzogamii. To mieszanie się jest stale pomnażane przez migracje, wojny, wysiedlenia, gwałty, święta i wreszcie przez przypadkowe spotkania w środowisku miejskim. Zróżnicowanie fenotypów wzmożone jest przez powolny charakter rozwoju ontogenetycznego; na dziedziczność genetyczną nakłada się tu dziedzictwo kulturowe, a w kształtowaniu się osobowości coraz większą rolę odgrywają wydarzenia losowe.

Otóż na poziomie kultur i ludzkich społeczeństw problem jedność—zróżnicowanie daje się sformułować w terminach zarazem analogicznych i odmien-

nych od tych, z którymi mamy do czynienia w wypadku generatywno-jednostkowego systemu biologicznego (genotyp-fenotyp). Kultura od chwili powstania tworzy układ generujący, który utrzymuje i powiela w sposób niezmienny zjawiskową złożoność społeczeństwa. Jednakże kod kulturowy, podobnie jak kod genetyczny, a nawet w o wiele większym stopniu, podlega różnicującym go modyfikacjom, których źródłem mogą być przemiany ekosystemowe, transformacje „niszy”, innowacje morfogenetyczne dochodzące do głosu w praktyce jednostkowej, a wraz z rozwojem społeczeństw mnożą się źródła innowacji i zakłóceń. Tak więc kod kulturowy jawi się jednocześnie jako zasada utrzymująca niezmiennosc, integrator różnic i na tej samej zasadzie jako utrwalacz oryginalności. Jak to widzieliśmy, podstawowe zasady organizacyjne archespołeczeństwa były niezmiennie, zarazem społeczeństwo to uległo zróżnicowaniu na szereg odmiennych społeczności, które stały się sobie obce z uwagi na język, mity, zwyczaje, stopień przymusu, hierarchię, agresywność itd.

Założenia organizacyjne wszystkich społeczeństw historycznych są jednakie (Państwo, wieś, miasto, specjalizacja, klasy społeczne), a zróżnicowanie ich może być wręcz skrajne. Cywilizacje mogą się jawić jako całkowicie sobie obce. Jeśli jednak ich wykwitwy nie mają z sobą nic wspólnego, to punktem wyjściowym owego kwitnienia jest ta sama podstawa antropo-społeczna.

Tak więc możemy za jednym zamachem ogarnąć niezwykłą, negentropową różnorodność (bio-genetyczną, fenotypowo-kulturową, społeczno-kulturową) wszystkiego, co dotyczy człowieka i niezwykłą jedność stanowiącą podstawę zależnych od przypadkowych zmian przekształceń, prowadzących do zróżnicowania (osobniczego, etnicznego, kulturowego, społecznego, historycznego).

Najbardziej w tym zdumiewający jest fakt, że jedność człowieczeństwa zachowana jest nie tylko mimo

zróżnicowanie, ale również dzięki dyferencjacji społeczno-kulturowej. Ta ostatnia wzmagając różnice indywidualne, sprawiając, że kultury, a niekiedy nawet klasy w ramach jednego społeczeństwa stają się obce, *de facto* podtrzymuje jedność gatunku. Dzieje się tak dzięki temu samemu procesowi, który sprzyjając skrajnemu zróżnicowaniu osobniczemu, a przede wszystkim społeczno-kulturowemu, wstrzymał — jak o tym była już mowa — genetyczny podział gatunku. Dzieje się tak oczywiście dzięki temu, że kompetencje mózgu *homo sapiens* pozwalają na realizację, w nader szerokich granicach, całej gamy przystosowań, przekształceń, zróżnicowań i przemian.

Tak oto ten sam *homo sapiens* różnicując się w nieskończoność rozproszył się po całym świecie. Nie zrodził się żaden nowy gatunek. Wszystkie genotypy mogą się krzyżować i dawać płodne potomstwo. Różnice somatyczne między rasami się znikome, różnice mózgowe, o ile mają miejsce, są epifenomenalne i statystycznie nie znaczące. Nie można wykluczyć, że rezultaty testów nazywanych w najgłupszy sposób „testami inteligencji” świadczą o pewnych drobnych różnicach uzdolnień między rasami, jednak wartość tego byłaby dość żalosna, tj. byłaby wartością dla żalosego rasizmu, który zawsze dąży do wyłożenia różnicy jako hierarchii, dając w ten sposób wyraz swej niższości moralnej przybierającej kształt kompleksu wyższości.

Ważny jest natomiast fakt, iż różnice rasowe w tak znikomym stopniu zakłóciły jedność mózgu *homo sapiens*. W równie znikomym stopniu zakłóciły emocjonalną jedność gatunku. Mimo etniczno-kulturową diasporę, uśmiech, śmiech i łzy stanowią fundamentalną ekspresję wszystkich istot ludzkich. Wszystkie one nie tylko rozporządzają tymi samymi środkami wyrazu, lecz dają ujście emocjom jednakiej natury, i to mimo wnoszone przez kulturę, w sferę uśmiechu, śmiechu i łez różnice w zdobnictwie, stereotypach, regułach kodowania, rytualizacji.

Tak więc ludzkość wzniosła na najwyższy szczebel paradoks jedności i wielości.<sup>3</sup> I właśnie dlatego rozwinęła w tym stopniu zdolność do przemian.

Zmienność osobnicza jest stałym źródłem odchylenia, tj. schizmogenezы i jest od przypadku do przypadku źródłem innowacji, tj. morfogenezы. W jeszcze większym stopniu niż w świecie biosu, ewolucja społeczno-kulturowa związana jest z paradoksem niezmienną jedności i stałej zmienności w układzie generującym.

---

<sup>3</sup> Nie chciałbym tu podejmować problemu, który marzył się mi w czasie pisania *Le Vif du sujet*. Mianowicie problemu wewnętrznej i potencjalnej wieloosobowości każdej istoty ludzkiej. Zjawisko rozdwojenia osobowości w swym kształcie „patologicznym” ujawnia jedynie normę, zgodnie z którą osobowość nasza krystalizuje się na różne sposoby, jest różna nie tylko w zależności od „ról” społecznych, które musimy odgrywać (tak np. drobny urzędnik płaszczący się przed naczelnikiem może być w domu wyniosłym tyranem), lecz i w zależności od wydarzeń, w toku których gniew, miłość, nienawiść, czułość zmuszają nas do rzeczywistej zmiany osobowości, modyfikując nie tylko głos i zachowanie się, lecz i wewnętrzne połączenia, jakie zachodzą między paleo-, mezo- i neomózgowiem. Posiadamy więc bez wątpienia wiele osobowości; z tych jedna jest dominująca, inne zaś ujawniają się od przypadku do przypadku, często jednak w ważnych okolicznościach, by tak rzec, stanu wyjątkowego lub wówczas, gdy trzeba podjąć decyzję. Co więcej, w naszych zwyczajach i marzeniach sennych zawieramy osobowości potencjalne, obłądne lub wysublimowane, które niekiedy niestety, a niekiedy na szczęście, natychmiast się rozwiewają. Otóż wszystkie te sprzeczne, wrogie sobie, rozbieżne możliwości — w przypadku określonej jednostki najczęściej oniryczne — ujawniają się jako niezwykle różnorodność osobników. Ta ostatnia zależna jest od pewnych szczególnych predyspozycji, a także od warunków zewnętrznych. W szczególności możliwość korzystania z niekontrolowanej władzy — wedle znakomitego określenia Alaina — z mędrca „czyni głupca”, lecz może również, choć zdarza się to znacznie rzadziej, uczynić głupca mądrym, obdarzyć geniuszem człowieka przeciętnego, tj. umożliwić ekspresję geniuszowi zamkniętemu w każdym przeciętnym życiu. Tak więc każdy nosi w sobie wielość osobowości i możliwości, zaś „inni”, a w szczególności ci, którzy brzydzą się nami lub nienawidzą nas, wcielają jedynie tę czy inną z naszych własnych możliwości.

Podobnie jak oś biologii nieuchwytnie przesuwają się od organizmu do organizacji, zmierzając w stronę wciąż nie odgadzionego, złożonego gordyjskiego węzła, w którym splata i rozplata się to, co generatywne (genotyp), i to, co jednostkowe (fenotyp), tak i antropologia winna przejść od „społecznej struktury” do organizacji społeczeństwa; osią jej winna stać się relacja generatywno-jednostkowa. To właśnie była idea młodego Marksa, który w 1844 r. w pojęciu „człowieka jako bytu gatunkowego” starał się zawrzeć wytwarzanie i reprodukcję człowieka społecznego. Jednakże ówczesna nauka — a stan ten trwał jeszcze całe stulecie — rozporządzała jedynie pojęciem energii i nie była w stanie wyodrębnić tego, co określamy mianem „informacja”, tj. negentropowej istoty organizacji (Brillouin, 1959). Marksowi przeto układ generatywny mógł się jawić jedynie jako „siły”, co pociągało za sobą dewaluację — jako „nadbudowy” — wszystkiego, co związane z mózgiem i kulturą.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Francuski podtytuł brzmiał: *Le génératif et le phénoménal*, tworząc stylistycznie nacechowaną opozycję, której przekład nie oddaje. W sprawie „*phénoménal*” patrz przypis 16 do Cz. Drugiej (przyp. tłum.).

<sup>5</sup> Systematyczną i systemową lekturę Marksa, jak również Freuda, odkładamy do naszej następnej pracy *La Méthode*. Tam podejmiemy próbę ponownego ich odczytania z punktu widzenia nauki o ujemnej entropii i samoorganizacji, w której pojęcie samowytwarzania się odgrywa, jak to widzieliśmy, ogromną rolę. Zarazem podejmiemy próbę ponownej analizy logiki heglowskiej, która stanowi dość złożoną i zbyt racjonalistyczną figurę logiki złożoności. Będziemy wówczas mogli sprawdzić, czy między naszą otwartą teorią, której epistemologicznym fundamentem jest ekstrapolacja twierdzenia Goedla i tym, co zmrożone zostało w kształt doktryny (zamknięte systemy samo się uzasadniające), czy też przemienione w litanie ortodoksyjnego marksizmu i freudyizmu, zachodzi zasadnicza sprzeczność, czy też możliwe jest włączenie nie tylko kluczowych pojęć opracowanych przez tych autorów, lecz również ich pierwotnego punktu widzenia, który, przypomnijmy to raz jeszcze, tak u Marksa oraz Engelsa, jak i Freuda jest zasadniczo bio-antropologiczny.

Wylom mógł zostać dokonany przez naukę, która operuje najmniejszą ilością energii i największą ilością informacji — przez lingwistykę. F. de Saussure, dokonując rozróżnienia między językiem a mową, formułował *de facto* zasadę komplementarnej dwoistości układu generatywno-jednostkowego. Późniejszy rozwój językoznawstwa rozbił jedność tej dwoistości. To dopiero Chomsky, pogłębiając antropologiczne aspekty językoznawstwa, na swój sposób odkrył centralny problem samoorganizacji mózgu i połączył generatywną zasadę kompetencji z jednostkowo-fenomenalną realizacją mowy (wykonanie).

Problem „generatywne—jednostkowe”, który w tak odkrywczy sposób ponownie wypłynął u Chomsky’ego, staje się tedy kluczowy dla całej antropologii, niezależnie od tego, czy chodzi o jednostkę i społeczeństwo, o powielanie niezmienności i (lub) różnicująco-ewolucyjne przekształcenia. W tym sensie wszystko, co zaklasyfikowane jest w rubryce psychologia (w której zależnie od widzimisię szkół badano „psyche” lub zachowania), musi — podobnie jak antropologia kulturalna czy społeczna — zostać scalone z antropologią jednostki. Podstawą antropologii społecznej winna stać się koncepcja „człowieka gatunkowego” (natury ludzkiej) oraz socjologia fundamentalna.

Ta ostatnia jeszcze się nie narodziła. Socjologia pretendująca do miana ogólnej nie jest taka, a to z tej racji, że zajmuje się jedynie społeczeństwami ludzkimi. Nie jest ona również socjologią antropologiczną, ponieważ nie łączy analizy tych społeczeństw z właściwościami mózgu *sapiens*. Ta przyszła socjologia winna być również nauką „przyrodniczą” w tym sensie, w jakim w świecie istot żyjących społeczeństwo jest szeroko rozpowszechnionym i na różne sposoby realizującym się sposobem organizacji. Chodzi więc o opracowanie teorii naprawdę ogólnej, która mieściłaby w sobie zasadę jedności i różnorodności. Nadto specyficzne właściwości społeczeństw ludzkich wymagają w sposób oczywisty wypracowa-

nia antro-po-socjologii, która ujmowałaby fundamentalną ich odmienność jako układ empiryczny [*phénoménal*] wyposażony w generatywny system samowytwarzający i samoreprodukujący (kulturę). Zaczyna się już zresztą zwracać uwagę, że trwałość społeczeństwa nie jest — jak to nieśmiało zauważyła Radcliffe-Brown — „statyczna niczym trwałość budynku, lecz ruchoma niczym struktura organiczna istoty żyjącej” (Radcliffe-Brown, 1972, s. 277). Tu i ówdzie pojawia się idea socjologii generatywnej (Balandier, 1971), kapitału kulturowego (Bourdieu-Passeron, 1970), odkrywa się, że „wiedza należy do sił wytwórczych” (Touraine, 1972), zaczyna się w sposób frontalny podchodzić do problemu reprodukcji społecznej (Barel, 1973) — istota problemu polega jednak na zlokalizowaniu prawdziwej matrycy, bez czego teoria może się zacząć rozwijać na kształt cięży pozamacicznej.

Niemniej jesteśmy jeszcze dalecy od zbudowania zadowalającej teorii kultury, po części dlatego, że jeden z kluczowych problemów kultury związany jest ze sferą noologiczną.

Głęboki cień pokrywa owo zdumiewające uniwersum, przez które wiedzie droga od marzenia sensego do idei, od struktur mitologicznych do logicznych. Wskazywaliśmy już, że najbardziej oryginalna cecha *sapiens* związana jest z pojawieniem się zjawisk noologicznych. Pierre Auger (1966) i Jacques Monod (1970, s. 181—182) sugerują, by traktować idee jako nowy rodzaj „istnień” (*existants*). „Człowiek jest nosicielem nowego królestwa — królestwa idei. Nie znaczy to, że człowiek jest pierwszą istotą zdolną do posiadania idei, jest natomiast pierwszą, która je reprodukuje, obdarza je rodowodem, pozwala im stworzyć Królestwo” (Auger, 1966, s. 148). „... Czwarte królestwo składałoby się więc z określonych organizmów — z idei; w środowisku, jakim są mózgi ludzkie, i dzięki rezerwom ładu, jakimi one rozporządzają, dokonuje się — poprzez niezmiennie ich powiela-

nie — reprodukcji idei” (Auger, tamże s. 98—99). Idee byłyby tedy istotami bytującymi na cerebralnym pograniczu życia, podobnie jak na drugiej jego granicy bytują wirusy. Wirusy, podobnie jak idee, zdolne są do samoodtworzenia się, pod warunkiem, że mogą pasożytować na jakimś organizmie, i podobnie jak idee, wirusy przenoszą się z jednego do drugiego organizmu, wrastają niekiedy w układ genetyczny, podobnie jak idee wrastają w kod kulturowy, wnosząc z sobą twórczą lub niszczyliską informację. W odróżnieniu jednak od wirusów — idee łączą się, tworzą zorganizowane ciągi, stają się mitami, ideologiami, istotami antropomorficznymi. To czyni z nich bliższy niż wirusy analogon istot żyjących. Można więc traktować idee, mity, bogów jako obdarzone względną autonomią „istnienia” (*existants*), których ekosystemem byłyby mózgi i kultury. Czyż nie to właśnie w dziwny a głęboki sposób mówi Lévi-Strauss: „Ludzie nie myślą mitów, mity myślą same siebie.” Oczywiście bogowie istnieją jedynie poprzez nas, ale istniejąc poprzez nas są stroną zdumiewającej relacji, o której nie wiemy, czy jest pasożytnicza, czy symbiotyczna. „Ontologiczną” niedomogą nauk o człowieku jest to, że nie nadają egzystencji temu, co wyobrażone, idei: dostrzega się odbicie tam, gdzie mamy do czynienia z rozdzieleniem, ułatnianie się dymu tam, gdzie termodynamicznie kłębi się para. Trzeba tedy podjąć studia nad asocjatywną chemią idei, nad ich zorganizowanym życiem, specyficznymi prawidłowościami... Noologia, nauka jeszcze nie istniejąca, winna stać się ukoronowaniem antroposocjologii.

#### SCIENZA NUOVA

Nowy paradygmat antropologii fundamentalnej wymaga generalnej przebudowy wiedzy. Chodzi tu o coś znacznie poważniejszego niż nawiązanie stosun-

ków dyplomatycznych i handlowych między poszczególnymi dyscyplinami, z których każda utwierdza się w swej suwerenności. Chodzi o podważenie zasady istnienia dyscyplin, z których każda ewidentnie złożony przedmiot poznania. A przecież istota przedmiotu tworzona jest przez wzajemne relacje, oddziaływania, interferencje, komplementarność i opozycje składników, z których każdy jest więzaniem określonej dziedziny wiedzy. Prawdziwą interdyscyplinarność stworzyć mogą jedynie połączone z sobą dziedziny wiedzy otwartej na zjawiska złożone. Potrzebna jest tu oczywiście metodologia *ad hoc*. Potrzebna jest również teoria — myśl, która zmierzać będzie do ogarnięcia przedmiotu nauki, przedmiotu unikalnego, zarazem ciągłego i nieciągłego — *physis*.

Chodzi więc nie tylko o stworzenie nauki o człowieku, lecz o narodziny nowej koncepcji nauki, takiej, która wstrząsnęłaby nie jedynie utrwalonymi granicami, lecz fundamentami paradygmatów, a w pewnym sensie samą instytucją nauki. Zdajemy sobie sprawę, że pomysł, który mać spokój, przyjmowany jest zawsze niechętnie i że propozycje nasze nie zyskują uznania w oczach tych, którym współczesna koncepcja nauki zdaje się czymś absolutnym i wiecznym. A przecież wiemy, że pojęcie nauki już się zmieniło, odczuwamy zaś coraz silniej potrzebę dalszych jego zmian.

W początkowym okresie swego nawrócenia wierzyłem, że nowa nauka o człowieku może zostać wzniesiona na opoście biologii. Obecnie — mówiłem już o tym w rozdziale pierwszym — z coraz większą oczywistością rysuje mi się konieczność wykroczenia nie tylko poza antropologizm, lecz i poza biologizm: narzuca się więc konieczność łańcuchowej reorganizacji wiodącej ku stworzeniu *Scienza nuova*. Nauka nowa, czyli ogólna nauka o *physis*, winna ustalić związki między fizyką a życiem, tj. między entropią i negentropią, między złożonością mikrofizyczną (niejasność korpuskularno-falowej natury światła, za-

sada nieoznaczoności) a złożonością makrofizyczną (samorganizacja). Winna ustalić związki między życiem a człowieczeństwem, między nauką o entropii ujemnej i antropologią, albowiem człowiek jest istotą negentropową w całym tego słowa znaczeniu.

Równoległe do tego reforma, o której mowa, winna dotyczyć epistemologii, winna scalić naukę o nauce z samą nauką; tę ostatnią bowiem ciągle dzieli między sobą: przekonany, iż dociera bezpośrednio do przedmiotów, empiryzm i pragmatyczny idealizm, który z kolei mniema, że manipuluje jedynie skutecznymi pojęciami. Otóż z coraz większą oczywistością jawi się fakt, że kluczowy dla nauki problem mieści się na najwyższym piętrem poznania jako takiego, tj., że dotyczy stosunku postrzegającego podmiotu do postrzeganego przedmiotu. Mikrofizyka, teoria informacji, historia, etnografia w coraz większym stopniu zdają sobie sprawę, że przedmiot tworzony jest przez badacza, że zawsze przechodzi przez obróbkę mózgową. Ten cerebralny opis nie jest jednak czystym fantazmatem; jest wieloznaczny, nierozstrzygalny, a właściwości te wyjaśnić może jedynie opis opisu (von Foerster) oraz opis opisującego. Chodzi więc o stworzenie metasytemu dla systemu nauki. Będzie to więc nowa meta-fizyka, która, pozwoli nie przeciężyć, rzecz jasna, lecz lepiej zrozumieć ogromny i rosnący rozryw między nauką a wartościami (etyka) oraz między nauką a celowością (antropopolityka).

Tak oto rysują się nam w sposób nierozłączny fundamentalne problemy antropologii i Nauki nowej. Znaczy to, że naszym zdaniem, nauka o człowieku nie jest gmachem, który należy ukończyć, lecz teorią, którą trzeba dopiero zbudować. Zadanie to ogromne, a zatrważająco pilne. Problemy współczesności ponaglają: trzeba sformułować politykę człowieka<sup>6</sup>, tego zaś nie da się osiągnąć za pomocą dob-

<sup>6</sup> *Politique de l'homme* jest terminem, którego autor używa na określenie nowego, przyszłego sposobu regulowania stosunków międzyludzkich. Poświęcił temu zagadnieniu m. in. książkę pt.



rych uchwał, zbożnych nakazów, czysto empirycznych zasad, technokratycznych recept, jednowymiarowych doktryn, religii uważającej się, jak każda religia, za jedyną prawdziwą naukę. Wiemy już dziś, jak fatalne skutki dla najszlachetniejszych zamierzeń ewolucyjnych czy rewolucyjnych może za sobą pociągnąć retroaktywność rzeczywistości antro-socjo-historycznej, a jedynym naszym pocieszeniem może być fakt, iż w odniesieniu do przedsięwzięć arcyreakcyjnych jej rezultaty mogą być podobne. Powinniśmy sobie zatem uświadomić, że centralną sprawą dnia dzisiejszego jest polityka człowieka, że polityki takiej nie można stworzyć nie mając teorii człowieka i że teoria taka na razie nie istnieje.

Nauka o człowieku nie będzie jednak magicznym przepisem rozwiązującym praktyczne problemy polityki człowieczej. Wiemy już, że żadna teoria, w tym żadna teoria naukowa, nie może dostarczyć wyczerpującego opisu rzeczywistości, nie może całkowicie zawrzeć przedmiotu we własnych paradygmatach. Teoria skazana jest niejako na stan otwarty, na niedokończenie, niewystarczalność, na rozzew niepewności i niewiadomego; rozzew ten jest jednak zarazem łaknącym otworem chłonnym, pozwala kontynuować poszukiwania, opracowywać metateorie, które z kolei...

Z drugiej strony wiemy również, że nauka, która swą skuteczność zasadza na oddzieleniu podmiotu od przedmiotu, faktów od wartości, wymyka się własnej kontroli, tj. kontroli uczonych, którzy stali się urzędnikami. Fizyka atomowa była manipulowana przez siły — same przez się ślepe i niepewne — zarządzające naszymi społecznościami historycznymi i spierające się między sobą o los tych społeczeństw; biologia stanie się podatna na manipulacje i będzie manipulowana. Manipulowana będzie również antropologia,

*Introduction à une politique de l'Homme.* „Polityka człowieka” ma podkreślić ewentualną znaczeniową odrębność terminu, co gubi zarówno „polityka ludzka”, jak „polityka człowieka” (przyp. tłum.).

i to tym dotkliwiej, im bardziej będzie nauką. Tak oto w sposób dramatyczny, niepewny, losowy staje przed nami problem natury ludzkiej, problem jedności człowieka, natury, społeczeństwa. I tu stajemy wobec szczeliny antropologicznej, w której toczy się gra prawdy i fałszu.

Nie uwypukliliśmy tu zapewne w sposób wystarczający znaczenia tej gry, nie chcieliśmy bowiem frontalnie podejmować problematyki związanej z pojęciem informacji. Nie jest to epifenomenalna gra tocząca się na nieprzenikliwej powierzchni układu rządzonego przez siły mechaniczne. System samoorganizujący się jest zarazem układem, który komunikuje się z otoczeniem i w którym składniki systemu komunikują się z sobą. Notabene, śmierć jest to właśnie fatalny skutek nagromadzenia błędów powstałych w rezultacie przypadkowych zakłóceń mikrofizycznych, błędów powodujących zwyrodnienie przekazu generującego i dezorganizację funkcji metabolicznych.

Nie można jednak błędu traktować w sposób tak uproszczony, w przypadku bowiem dodatniej ewolucji (wzrost złożoności) mutacja, czyli „błąd” w ramach danego układu tworzy „prawdę” nowego systemu. W ewolucji ludzkiej przekształcenie błędu w informację dokonuje się na innej płaszczyźnie: „Szukasz Indii — znajdujesz Amerykę!”

Tak więc problemem jest przedwstępna dwuznaczność błędu płodnego i fatalnego. Otóż antagonistyczna gra życia to nie tylko gra sił, lecz i gra chytryści. Rabuś i zdobywca starają się oszukać przeciwnika i życie ekosystemu roi się od fałszywych informacji. Podobnie dzieje się i wewnątrz organizmu. Wirus wdziera się tu i rozmnaża wówczas, gdy układ immunologiczny sądzi, że, chemicznie rzecz biorąc, rozpoznał w nim „swego”, podobnie jak wartownik przepuszcza wroga\*znającego hasło. Zdarza się nawet, że układ immunologiczny chroni rozwój raka, którego powinien zwalczać, ponieważ został oszukany lub oszukał sam siebie, co wychodzi na jedno.

W rozwoju ludzkości mamy zawsze do czynienia z dwoma rodzajami błędów: z powodującym ewentualny wzrost złożoności dwuznacznym błędem w odniesieniu do przekazu generującego oraz ze złudzeniem pociągającym za sobą niepowodzenie i katastrofę. Dziś, w oczach gigantycznego kryzysu stwarzającego być może szanse czwartych narodzin ludzkości, problem ambiwalencji oraz niepewności prawdy i błędu osiągnął punkt szczytowy. Wszystko, co jest prawdą dla istniejącego na zasadzie przymusu układu o niskich formach złożoności, jest życiowo doniosłym błędem dla nad-złożoności, która egzystuje dzięki ograniczeniu przymusu. Wszystko, co jest prawdą dla nad-złożoności, jest błędem dla niższych form złożoności. Nadto zaś każdy podstęp, za pomocą którego układ o niskich formach złożoności wystawia sam siebie w sposób oszukańczy jako układ nad-złożony, każdy taki podstęp niesie z sobą uwstecznienie.

Tak oto nauka wkracza w niepewną grę świadomości. Świadomość, przede wszystkim w okresie kryzysu, oscyluje w sposób gwałtowny między swą naturą epifenomenalną a swą naturą epicentryczną, daje się wchłonąć przez obłęd lub nagle wyzwala się z jego objęć. Nadto — inna to już sprzeczność — świadomość zdaje się być obecnie przedwstępnym warunkiem nowego wzrostu złożoności społecznej, która z kolei zdolna jest stworzyć przesłanki rozwoju świadomości. Znaczy to, że świadomość zależna jest od gry politycznej i sama bierze udział w politycznej rozgrywce. Jednak i ta dialektyka wzajemnego oddziaływania oraz interferencji nauki-świadomości-polityki nie jest czymś zamkniętym, ponieważ sytuuje się ona w ramach gigantycznej dialektyki dezorganizacji-reorganizacji, której podlegają w skali globu wszystkie społeczeństwa i ludzkość jako całość. To w ramach tej dialektyki głębi twórcza gra samoorganizacji może wyłaniać z siebie nowe przędziwo, nieznane kształty, spontaniczne zarysy, przedwczesne, lecz prorocze wykwyty metaspołeczeństwa.

Tu również, w owej więzi, jaka istnieje między nieświadomą społeczną morfogenezą, stanowiącą produkt kolektywnego geniuszu, a nauką-świadomością-polityką tkwi szansa nowych narodzin człowieka.

Użyty tu termin narodziny traktować należy z całą powagą, należy też odrzucić współczesną optykę, która tak na naukę, jak na świadomość i społeczeństwo każe spoglądać li tylko w perspektywie dojrzenia. Nauka nie sięgnęła kresu swych możliwości, można powiedzieć, że właściwie zaczyna od nowa. W porównaniu z dogmatami religii, metafizyki, polityki nie przynosi ona z sobą żadnej Prawdy, nie potrafiła rozwiązać własnych podstawowych problemów: prawdy, etyki, związku z celowością społeczną. Gdy tylko wykracza poza swe zdolne do manipulacji niezwykle mocami równania — jaka się i mamroce. Znajdujemy się u początków wiedzy. Tym samym — powtarzaliśmy to już po wielekroć — znajdujemy się u początków świadomości. I wreszcie — nie znajdujemy się u wrót możliwego rozkwitu społeczeństw historycznych, lecz w okresie zwiastującym rzeczywistość nad-złożoność społeczną.

Esej nasz zakończyć się może jedynie przybierając kształt wstępu. Jeśli chodzi o autora, zapowiada on powstanie dwóch innych prac. O pierwszej z nich (*La Méthode*) była już mowa. W porządku logicznym winna ona poprzedzać niniejsze studium z tej to racji, że dotyczy poznania natury i natury poznania. Druga, stanowiąc ciąg dalszy *Zagubionego paradygmatu*, winna ponownie sformułować to, co nazwalismy tu antropopolityką lub polityką człowieczą i winna być wkładem do nowej ewangelii, której potrzebę odczuwamy. Pierwsza praca poświęcona będzie analizie podstawowych problemów ładu i nieładu, złożoności i ewolucji, błędu i prawdy. Nie ma to znaczyć, że druga zapowiada wyjście poza czas, błąd, nieład i niepewność. Nie zmierza ona do umiesz-

czenia świata w kręgu zamkniętej doktryny, do nadania sensu działaniu przez euforyczną prawdę. Niechaj mi wolno będzie zarzucić tu konwencjonalne, autorskie „my” i dać upust uczuciu, które umacniało się we mnie w toku tych oto badań. Całkowita świadomość niepewności, losowości, tragizmu wszytkiego, co ludzkie, bynajmniej nie pogrążyła mnie w beznadziejności. Wręcz przeciwnie, pobudzała chęć zamiany pewności myślowej na ryzyko — zyskuje się bowiem w ten sposób szansę. Polifoniczne prawdy złożoności są podniecające i rozumieją to ci wszyscy, którzy podobnie jak ja duszą się w ramach zamkniętej myśli, zakłętej nauki, ograniczonych, pobicinanych aroganckich prawd. Pobudzają możliwość wyrwania się raz na zawsze spod panowania słowa, co wyjaśnia wszystko, litanii, co głosi, iż wszystko rozstrzyga. Pobudzają wreszcie ujmowanie świata, życia, człowieka, wiedzy, działania jako układów otwartych. Otwarcie ku nie dającej się zgłębić szczylinie nicości, pierworodna cięta rana naszego umysłu i naszego życia, to również spragnione i zgłodniałe usta, przez które nasz umysł i nasze życie łakną, odychają, upijają się, jedzą, całują.

- Alland, A., 1969, *Evolution and Human Behavior*, Tavistock, London.
- 1971, *Human Diversity*, Columbia Univ. Press, New York.
- 1972, *The Human imperative*, Columbia Univ. Press, New York.
- Altmann, S. A., wyd., 1967, *Social Communication among Primates*, Chicago Univ. Press, Chicago.
- Anthony, S., 1940, *The Child Discovery of Death*, London.
- Ardrey, R., 1963, *Les Enfants de Caïn*, Stock, Paris.
- 1967, *L'Impératif territorial*, Stock, Paris.
- Atlan, H., 1972, *Du bruit comme principe d'auto-organisation*, „Communications”, 18, s. 21—36, Éd. du Seuil, Paris.
- 1972, *L'Organisation biologique et la Théorie de l'information*, Hermann, Paris.
- Auger, P., 1966, *L'Homme microscopique*, Flammarion, Paris.
- Balandier, G., 1971, *Sens et puissance*, PUF, Paris.
- Barel, Y., 1973, *La reproduction sociale*, Anthropos, Paris.
- Bastide, R., 1972, *Le Rêve, la Transe et la Folie*, PUF, Paris.
- Bataille, G., 1949, *La Part maudite*, Éd. de Minuit, Paris.
- Bateson, G., 1955, *A Theory of play and fantasy*, „Psychiatric Research Report”, 2, s. 39—51.
- 1960, *Minimal requirements for a theory of schizophrenia*, „Arch. Gener. Psych.”, v. 2, s. 477—491.

- Benedict, B., 1969, *Role Analysis in Animals and Men*, „Man”, 4, 2, 1969, s. 203—314.
- Bolk, L., 1960, *La genèse de l'homme*, „Arguments”, IV, 18, s. 3—13 (*Das Problem der Menschwerdung*, 1926, Iena).
- Bourdieu, P., Passeron, S., 1970, *La Reproduction*, Éd. de Minuit, Paris.
- Bourlière, F., 1956, *Vie et moeurs des mammifères*, Payot, Paris.
- Bouthoul, G., 1948, *Huit mille traités de paix*, Julliard, Paris.
- 1971, *Traité de polémologie*, Payot, Paris.
- Brillouin, L., 1959, *La Science et la Théorie de l'information*, Masson, Paris.
- Bronowski, J., 1969, *New Concepts in the Evolution of Complexity*, American Ass. for the Advancement of Science, Boston.
- Bronowski, J., Bellugi, U., 1970, *Language, Name and Concept*, „Science”, 168, s. 669—673.
- Buckley, W., 1968, *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*, Aldine, Chicago.
- Caillois, R., 1938, *Le Mythe et l'Homme*, Gallimard, Paris.
- 1950, *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris.
- Cavalli-Sforza, L. L., Bodmer, W. F., 1970, *Intelligence and Race*, „Scientific American”, 223, s. 19—29.
- 1971, *The Genetics of Human Populations*, Freeman&C°, San Francisco.
- Chance, M-R., 1967, *Attention, structure as the basis of primate rank order*, „Man”, 2, s. 503—518.
- Chance, M-R., Jolly, C., 1970, *Social Groups of Monkey, Apes and Men*, New York.
- Changeux, J. P., 1970, *L'inné et l'acquis dans la structure du cerveau*, „La Recherche”, I, 3, s. 213—221.
- 1972, *Le cerveau et l'événement*, „Communications”, 18 Éd. du Seuil, Paris.

- Chauvin, R., 1961, *Le Comportement social des animaux*, PUF, Paris.
- 1969, *Le Monde des fourmis*, Plon, Paris.
- Chomsky, N., 1968, *Language and Mind*, Harcourt Brace, New York.
- 1969, *La Linguistique cartésienne*, Éd. du Seuil, Paris.
- 1971, *Aspects de la théorie syntaxique*, Ed. du Seuil, Paris.
- Cohen, Y. A., wyd., 1968, *Man in Adaptation*, Aldine, Chicago.
- Comfort, A., 1966, *The Nature of Human Nature*, Weidenfeld and Nicholson, London.
- Cosnier, J., 1969, *Systèmes de communication chez les animaux*, „Économie et société”, III, 8.
- Crook, J. H., 1971, *Sources of cooperation in animals and men*, „Social Sciences Information”, I, 9, s. 27—48.
- Crook, J. H., Gartlan, J. S., 1966, *Evolution of primate societies*, „Nature”, 210, s. 1200—1203.
- De Vore, I., Washburn, S. L., 1963, *Baboon ecology and human evolution*, [w:] *African Ecology and Human Evolution*, wyd. F. Clark Howell i F. Bourlière, Aldine, Chicago.
- De Vore, I., 1964, *The evolution of social life*, [w:] *Horizons of anthropology*, wyd. S. Tax, Aldine, Chicago.
- De Vore, I., 1965, *Primate Behavior*, Holt, Rinehardt and Winston, New York.
- Delgado, J.-M. R., 1972, *Le Conditionnement du cerveau et la Liberté de l'esprit*, Dessart, Bruxelles.
- Devéreux, G., 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris.
- Dobzhansky, T., 1966, *L'Homme en évolution*, Flammarion, Paris.
- Dumont, L., 1966, *Homo hierarchiens*, Gallimard, Paris.
- Eibl-Eibesfeldt, I., 1970, *Ethology, the Biology of Behavior*, Holt, Rinehardt and Winston, New York.

- 1971, *Love and Hate*, Holt, Rinehardt and Winston, New York.
- 1972, *Similarities and differences between cultures in expressive movements*, [w:] *Non verbal Communication*, wyd. A. Hinde, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Eisenberg, J. F., Muckenhirn, N. A., Rudran, R., 1972, *The relation between ecology and social structure in primates*, „Science”, 176, s. 863—74.
- Eisenberg, L., 1972, *The human nature of human nature*, „Science”, 176, s. 123—128.
- Escoffier-Lambiotte, C., *Acide urique et réussite sociale*, „Le Monde”, 2 czerwca 1971.
- Etkin, W., 1954, *Social behavior and the evolution of man's mental faculties*, „Amer. Nat.”, 88, s. 129—142.
- Freud, S., 1932, *L'Avenir d'une illusion*, Paris.
- Foerster, H. von, Zob. Von Foerster.
- Fox R., 1970, *The cultural animal*, „Social Science Informations”, IX, 1, s. 7—25.
- Gallup, G. G., 1970, *Chimpanzees: Self Recognition*, „Science”, 167, s. 86—87.
- Gardner, R. A., 1969, *Teaching sign-language to a chimpanzee*, „Science”, 165, s. 664—672.
- 1971, *Two-way communication with an infant chimpanzee*, [w:] *Behavior of non-human primates*, III, wyd. A. Schrier i F. Stollnitz, Academic Press, New York.
- Garvin, P. L., wyd., 1970, *Cognition: a Multiple View*, Spartan Books, New York.
- Gastaut, H., Bert, J., 1973, *Primates, anthropoïdes, humains: les traits encéphalographiques communs à cette lignée évolutive*, [w:] *L'Unité de l'homme* (w druku), Éd. du Seuil, Paris.
- Geertz, C., 1966, *The impact of the concept of culture*

- on the concept of man*, [w:] *New Views of Man*, J. Platt, wyd. Chicago Univ. Press. Chicago.
- Godelier, M., *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris.
- Gomes, A., O., 1965, *The brain-Consciousness problem in contemporary scientific research*, „Semaine d'étude sur cerveau et expérience consciente”, Pontifica Academia Scientiarium, Cité du Vatican.
- Gregory, R. L., 1970, *The Intelligent Eye*, Weidenfeld and Nicholson, London.
- Gunther, G., 1962, *Cybernetical ontology and transjunctional operations*, „Self Organizing Systems”, Yovits, Jacobi, Galdsterne, Washington, D. C.
- Hall, E. T., [1971] *Ukryty wymiar*, Warszawa 1976.
- Hockett, C. F., Asher, R., 1964, *The human revolution*, „Current Anthropology”, 5, s. 135—147.
- Howell, F. C., Bourlière, F. wyd., 1963, *African Ecology and Human Evolution*, Aldine, Chicago.

- Jacob, F. [1970, *La Logique du vivant*], *Historia i dziełniczość*, Warszawa 1973.
- Jakobson, R., 1970, *Relations entre la science du langage et les autres sciences*, [w:] *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Mouton, La Haye.
- Jouvet, M., *Neurobiologie du rêve*, [w:] *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Katz, S., *Unité et diversité de l'homme dans la perspective de l'anthropologie sociale et culturelle*, [w:] *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Kawamura, S., 1963, *The process of sub-culture propagation among Japanese Macaques*, [w:] *Primate Social Behavior*, Southwick ed., s. 82—90. Van Nostrand, Princeton.
- Koestler, A., 1968, *Le Cheval dans la Locomotive*, Calmann-Lévy, Paris.
- 1965, *Le Cri d'Archimède*, Calmann-Lévy, Paris.

- Kuhn, T. S., [1972] *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.
- Labonit, H., 1970, *L'Agressivité détournée*, UGE, 10/18, Paris.
- 1970, *L'Homme imaginant*, UGE, 10/18, Paris.
- Lacan, J., 1972, *L'Enfance aliénée*, „Journées d'études sur la psychologie de l'enfant”, UGE, 10/18 Paris.
- Lawick-Goodall, J. Van, zob. Van Lawick-Goodall.
- Leakey, R., 1972, *Man and Sub-Men of Lake Rudolf*, „New Scientist”, 16 listopada 1972.
- Lee, R. B., De Vore, I., 1968, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago.
- Lenneberg, E. H., 1967, *Biological Foundations of Language*, Wiley, New York.
- Leroi-Gourhan, A., 1964, *Le Geste et la Parole*, Flammarion, Paris.
- Lévi-Strauss, C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris.
- 1967, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris.
- Lorenz, K., [1969] *Tak zwane zło*, Warszawa 1972.
- 1970, *Essais sur le comportement animal et humain*, Éd. du Seuil, Paris.
- Lwoff, A., 1969, *L'Ordre biologique*, Laffont, Paris.
- MacLean, P. D., 1970, *The triune brain, emotion and scientific bias*, [w:] *The neurosciences, second study program*, F.O., Smith ed., Rockefeller Univ. Press, New York.
- Masters, J., 1972, *Political Behavior as a Biological Phenomenon*, Meeting of the American Political Sc. Ass., Washington, D. C.
- Marx K., [1937, *Économie politique et philosophie* (rękopis 1844), w: *Oeuvres philosophiques*, VI, s. 5—135 Paris.], *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, Warszawa 1958.
- Maturana, H. R., 1970, *Biology of Cognition*, Urbana Biological Computer Laboratory, Dept. of Electrical Engineering University of Illinois.

- Maturana, H. R., Varela, F., 1972 *Autopoietic Systems*, Faculté de Ciencias, Université du Chili, Santiago.
- Mehler, J., *Knowing by unlearning*, [w:] *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Monod, J., 1970, *Le Hasard et la Nécessité*, Éd. du Seuil, Paris.
- Montagner, H., *Communications non verbales et stimulations spécifiques chez les jeunes enfants à la crèche*, [w:] *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Morin, E., [1956] *Kino i wyobraźnia*, Warszawa 1975.
- 1971, *L'Homme et la Mort*, Éd. du Seuil, Paris.
- 1972, *L'événement-sphynx*, „Communications”, 18, Éd. du Seuil, Paris.
- Morris, D., [1970] *Naga matka*, Warszawa 1974.
- Moscovici, S., 1972, *La Société contre nature*, UGE, 10/18, Paris.
- Napier, J., Napier, P., wyd. 1970, *Old World Monkeys*, Academic Press, New York.
- Neel, J.-V., 1970, *Lessons from a primitive People*, „Science”, 170.
- Neumann, J. von, 1966, zob. von Neumann.
- Piaget, J., 1967, *Biologie et Connaissance*, Gallimard, Paris.
- Ploog, D., 1970, *Neurological aspects of social behavior*, „Social sciences informations”, 9, 3, s. 71—97.
- Premack, D., 1970, *The Education of Sarah, a chimp*, „Psychology today”, 4, 4, s. 55—58.
- 1971, *Language in chimpanzee?*, „Science”, 172, s. 808—822.
- Premack, D., Schwartz, A., 1969, *Preparations for discussing behaviorism with chimpanzee*, [w:] *The Genesis of Language*, wyd. F. Smith i G. A. Miller, MIT Press, Cambridge.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1972 *Structure et fonction dans la société primitive*, Éd. de Minuit, Éd. du Seuil, Coll. Points, Paris.

- Roheim, G., 1953, *The Gates of Dream*, New York.  
 — 1972, *Origine et fonction de la culture*, Gallimard, Paris.
- Ropartz, P., 1972, *Les bases biologiques de notre comportement*, „Psychologie”, luty 1972.
- Ruffié, J., *Le mutant humain*, [w:] *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Salk, J., 1972, *Man Unfolding*, Harper and Row, New York.
- Schrödinger, E., 1945, *What is Life?*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Sebeok, T. A., wyd., 1968, *Animal Communications*, Indiana Univ. Press, Bloomington.
- Serres, M., 1972, *La Thanatocratie*, „Critique”, 298, s. 199—227.
- Shannon, C., Weaver, W., 1949, *The Mathematical Theory of Communication*, Illinois, Univ. Press, Urbana.
- Souriau, E., 1948, *L'art chez les animaux*, „Revue d'esthétique”, III, 1948, s. 217—249.
- Storr, A., 1973, *L'instinct de destruction*, Calmann-Lévy, Paris.
- Sugiyama, Y., 1968, *Social organization of chimpanzee in the Budongo forest, Uganda*, „Primates”, 9, s. 225—258.  
 — 1969, *Social behavior of chimpanzees in the Budongo forest, Uganda*, „Primates”, 10, s. 197—225.
- Taschdjian, E., 1966, *Organic Communications*, W. M. C. Brown, Dubuque.
- Tax, S., wyd., 1960, *The Evolution of Man*, Chicago Univ. Press, Chicago.
- Thom, R., 1968, [w:] *Towards a Theoretical Biology*, I (wyd. Wanddington), Prolegomena, Edinburgh Univ. Press.
- Tiger, L., 1971, *Entre hommes*, Laffont, Paris.
- Tiger, L., Fox, R., 1966, *The zoological perspective in social science*, „Man”, I, s. 75—81.

- Tinbergen, N., 1967, *La Vie sociale des animaux*, Payot, Paris.
- Touraine, A., 1972, *Université et Société aux États-Unis*, Éd. du Seuil, Paris.
- Trincher, K. S., 1965, *Biology and Information: Elements of Biological Thermodynamics*, Consultants bureau, New York.
- Tsumori, A., 1967., *Newly acquired behavior and social interactions of Japanese monkeys*, [w:] *Social communication among primates*, Altmann ed., s. 207—219, Chicago Univ. Press, Chicago.
- Vandel, A., 1968, *La Genèse du vivant*, Masson, Paris.
- Van Foerster, H., 1960, *On self-organizing systems and their environments*, „Self-Organizing Systems”, Pergamon, New York.  
 — 1966, *Form stimulus to symbol*, [w:] *Sign, Image, Symbol*, wyd. G. Kepes, Braziller, New York.  
 — Communication et interventions, [w:] *L'Unité de l'homme*, Éd. du Seuil, Paris (w druku).
- Van Foerster, H., Zopf, G. W., wyd., 1962, *Principles of Self-Organization*, Pergamon, New York.
- Van Lawick-Goodall, J., 1971, *Les Chimpanzés et Moi*, Stock, Paris.
- Von Neumann, J., 1966, *Theory of Self-Reproducing Automata* (wyd. A. W., Burks), Illinois Univ. Press, Urbana.
- Washburn, S. L., 1959, *Speculations on the interrelations of the history of tools and biological evolution*, „Human Biol”, 31, s. 21—31.  
 — 1960, *Tools and Human Evolution*, „Scientific American”, 203, wrzesień 1960.  
 — 1963, *The Study of Race*, „American Anthropologist”, 65, s. 521—531.
- Washburn, S.L., Howell, F.C., 1960, *Human evolution and culture*, [w:] *Evolution after Darwin*, wyd. S. Tax, Chicago.

- Washburn, S. L., Jay, P. C., 1968, *Perspectives on Human Evolution*, New York.
- Watson, J. D. 1968, *La Double Hélice*, Laffont, Paris.
- Watzlawick, P., Helmick-Beavin, J., Jackson, D., 1967, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New, York.
- Wickler, W., [1971] *Czy jesteśmy grzesznikami?*, Warszawa 1974.
- Wilden, A., 1972, *System and Structure*, Tavistock, London.
- 1972, *L'écriture et le bruit dans la morphogenèse du système ouvert*, „Communications”, 18, s. 48—71, Éd. du Seuil, Paris.
- Wright, S., 1967, *The foundations of population genetics*, [w:] *Heritage from Mandel*, Alexander Brinck ed., Wisconsin Univ. Press, Madison.

## SPIS RZECZY

Przedmowa — Bogdan Suchodolski . . . . .	5
Wstęp . . . . .	25

### CZĘŚĆ PIERWSZA

#### Zwornik epistemologiczny

1. Zakłeta nauka . . . . .	31
Bezplodna oczywistość . . . . .	31
Zakłete rewiry . . . . .	33
2. „Rewolucja biologiczna” . . . . .	38
Logika życia . . . . .	38
Objawienie ekologiczne . . . . .	44
Objawienie etologiczne . . . . .	47
Objawienie biosocjologiczne . . . . .	49
3. „Nasi bracia niżsi” . . . . .	53
Społeczeństwo małp . . . . .	53
Dwójukład: indywiduum i społeczność . . . . .	60
Relacja złożona: gatunek-osobnik-społeczność . . . . .	63
Złożoność i „sprzeczności” . . . . .	65
Pojawienie się protokultury . . . . .	68
Przesłanie od szympansa . . . . .	69
4. Szczelina i złącze . . . . .	73

### CZĘŚĆ DRUGA

#### Uczłowieczenie (antropo-socjo-geneza)

1. Zwierzyna łowna, która umie polować . . . . .	81
Morfogeneza wielowymiarowa . . . . .	82
Stepowy mutant i leśny buntownik . . . . .	86
Cywilizujące polowanie . . . . .	90
2. Socjogeneza . . . . .	94
Klasa panująca . . . . .	97
Aklasowa młodzież . . . . .	100
Od ekologii do ekonomii . . . . .	102
Paleojęzyk . . . . .	104
Narodziny kultury . . . . .	109
3. Gordyjski węzeł uczłowieczenia . . . . .	115



Mózg i juvenilizacja . . . . .	115
Kulturowa natura człowieka . . . . .	121
4. Ostateczne nie-dokończenie . . . . .	125

**CZĘŚĆ TRZECIA**

Zwierzę obdarzone szaleństwem

1. <i>Sapiens-demens</i> . . . . .	133
O czym mówią groby . . . . .	133
Nowa świadomość . . . . .	134
Mit i magia . . . . .	135
Szczelina antropologiczna . . . . .	136
Rozwój indywidualności . . . . .	137
O czym mówi malarstwo . . . . .	138
Wtargnięcie błędu . . . . .	146
<i>Hybris</i> . . . . .	148
Wtargnięcie bezładu . . . . .	151
<i>Sapiens-demens</i> . . . . .	152
2. Nad-złożoność . . . . .	156
Ład-nieład . . . . .	156
Kompetencje a okruchy instynktu . . . . .	161
Wiedzmy i dobre wróżki wyobraźni . . . . .	165
Szczelina i otwarcie . . . . .	169
Mózg dwójjedyny, trójjedyny i polifoniczny . . . . .	171
Zasada i horyzont szaleństwa . . . . .	173
Geniusz gatunku . . . . .	175
Scalenie antropologiczne . . . . .	177
3. Człowiek jako byt gatunkowy . . . . .	180
Świadomość . . . . .	180
Niepokój . . . . .	186
Zwierzę przeżywające kryzysy . . . . .	189
Nerwica ludzkości . . . . .	190
Na dotarciu . . . . .	194
Natura ludzka . . . . .	197

**CZĘŚĆ CZWARTA**

Archespołeczeństwo

1. Otwarcie i rozrost społeczeństwa . . . . .	204
Założenie rodziny . . . . .	204
Otwarcie socjologiczne . . . . .	208
Modyfikacja bio-antropo-społeczna . . . . .	212

2. Kultura . . . . .	216
Integracja społeczno-kulturowa . . . . .	216
Tożsamość społeczno-kulturowa . . . . .	219
Kod kulturowy . . . . .	220

**CZĘŚĆ PIĄTA**

Trzecie narodziny człowieka: społeczeństwo historyczne

1. Lewiatan . . . . .	229
Wielkie miasto . . . . .	235
2. Historia . . . . .	239
Podwójna gra historii . . . . .	243
Ale to już zupełnie inna historia . . . . .	246

**CZĘŚĆ SZÓSTA**

Człowiek przyładowy

Całość antropologiczna . . . . .	254
Mózg . . . . .	259
Człowiek psycho-socjo-kulturowy . . . . .	261
Jedność różnorodności . . . . .	263
Genotyp i fenotyp oraz ich odpowiedniki antropologiczne . . . . .	268
<i>Scienza nuova</i> . . . . .	271

Bibliografia . . . . .	279
------------------------	-----

