

Anna Gomóła

Kto to, kto tu, kto tam

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (7), 139-143

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kto to, kto tu, kto tam...

Żeby być sobą trzeba wiedzieć kto to¹

napisał Stanisław Sojka w tomiku *Fracha*. Co to jednak znaczy? Autor wyraźnie proponuje odkrywanie siebie, zwracając jednocześnie uwagę na fakt, że zachowanie tożsamości jest warunkowane stanem samowiedzy. Co więcej, wiedza ta ma być oderwana od podmiotu-człowieka, jeżeli mówiąc o sobie, pytamy z trzecioosobowym dystansem: „kto to?”. Pytając „kim jest człowiek?”, podkreślamy podmiotowość, pytając: „czym jest człowiek?”, wskazujemy na przedmiotowość, natomiast pytanie „kto to?” wyraża rozdarcie zapisane w zaimkach, wychodząc bowiem od zaimka pytającego o osobę - „kto”, kończymy zaimkiem wskazującym „to”, pod którym ukrywa się przedmiot. Proponuje zatem Sojka poszukiwania człowieka-siebie-rzeczy, nie mówiąc oczywiście, jak zidentyfikować człowieczą „sobość”.

Uważa się, że historycznie impulsem do działań poznawczych był kontakt z Innym, a Kaj Birket-Smith przypominał: „Poznaj siebie!» Te pełne powagi słowa witaly starożytnych Greków u wejścia do świątyni Apolla Pytyjskiego. A mądry, stary Montaigne mawiał, że wołałby znać dobrze siebie niż Cycerona. I Grecy, i Montaigne mieli rację, ale nikt w pełni nie zrozumie samego siebie, jeżeli nie zrozumie innych”.²

Kim jest zatem Inny? Może być przedstawicielem odmiennej kultury i takim właśnie przypadkiem zajmę się w tym tekście. W wielu kulturach postrzegany jest wręcz jako nie-człowiek, o czym świadczą liczne etnonimy, np. *Innuit* – eskimoski etnonim oznaczający prawdziwych ludzi lub *Bantu* – mająca to samo znaczenie nazwa wielkiej grupy ludów afrykańskich. Nie tylko etnonimy wskazują na przekonanie o unikalności własnego człowieczeństwa, ale także obraźliwe epitetety (dziki, pierwotny, prymitywny) do tej pory używane przez przedstawicieli naszej cywilizacji na określenie kultur prostych.

Jeżeli zatem my jesteśmy ludźmi, to kim są inni? Wydaje się, że Inny jest lustrem, a właściwie krzywym zwierciadłem – niby podobny, ale w karykaturze. Być może widzenie go wcale nie daje dystansu i wiedzy o sobie, ale zaciemnia to, co do tej pory było oczywiste. Być może jego obecność owocuje jedynie oburzeniem na odmienność.

Niektórzy twierdzą, że antropologia – nauka powstała właśnie w celu zrozumienia siebie lub chociażby poznania swego miejsca dzięki Innemu (patrz: ewolucjonizm, „szkoła” Franza Boasa i funkcjonalizm, żeby wymienić tylko te najwcześniejsze) wyrosła z fascynacji innymi kulturami. Te zainteresowania nie były jednak, i jak sądzę, nie są powszechne. Po odkryciach geograficznych kontakty

Europejczyków z przedstawicielami bardzo różnorodnych kultur nasiliły się, lecz nie zaowocowało to poznaniem i rozumieniem, bo jak twierdził już Andrzej Waligorski. Europa nie była gotowa na przyjęcie nowych informacji.³ W XX w., gdy antropologia stała się dyscypliną uniwersytecką, niewielu, poza badaczami, deklarowało chęć poznania tzw. dzikich, którzy, jak wiadomo, „zwycająm nie mają wcale, maniery zwierzęce”.⁴ A relacjonujący tę wypowiedź Bronisław Malinowski zauważył podczas badań terenowych w rejonie Nowej Gwinei, że Europejczycy mieszkając w pobliżu wiosek tubylców, nie wiedzą o swych sąsiadach.⁵ Wyrosła zatem antropologia w kontekście i przeciwko brakowi zrozumienia.

Potoczne zatem (nie naukowe) kontakty z Innym nie otwierają na możliwość zyskania niestereotypowej wiedzy, nie sprzyjają także głębszej refleksji.

Poznając, mamy patrzeć z dystansu, nie możemy pytać o siebie, musimy pytać o człowieka. Pytania te od dawna już w dobrej wierze stawia filozofia.⁶ Pyta jednak o człowieka uniwersalnego, paradoksalnie konstruując modele kontekstualne, z przekonaniem, że są one powszechnie obowiązujące. W modelach owych dostajemy bowiem informację o tym, co dana kultura wyobraża sobie, mówiąc i myśląc: „człowiek”. Powstają one w pewnym czasie i przestrzeni, wyrażają czyjś światopogląd, stan wiedzy lub są robione na konkretne zamówienie. Pokazują jeden z możliwych punktów widzenia, wybierają jeden (lub kilka) z całej gamy aspektów człowieczeństwa i sposobów istnienia człowieka, a każdy przedstawiciel *homo sapiens* może przecież być nazwany *homo multiplex*.

To zawłaszczenie jest głęboko wpisane w kultury ludzkie, o czym właśnie świadczą etnonimy. Jeżeli zatem tylko my jesteśmy ludźmi, możemy mówić, kim lub czym jest człowiek. Określenie tożsamości odbywa się zatem nie tylko na poziomie jednostki, ale przede wszystkim kultury, konkretnej kultury ludzkiej. Jeśli mówimy: „taki jest człowiek”, to mówimy o sobie. Człowiek uniwersalny jest gatunkiem biologicznym, jako model jest jednak tak schematyczny jak wspólna struktura drzewa i człowieka przedstawiona przez Umberto Eco.⁷ Nic nie daje poszukiwanie prawdziwej uniwersalności, jeżeli w ogóle ona istnieje. Obraz, który dostalibyśmy, mówiłby o człowieku, którego tak naprawdę nie ma i nigdy nie było, byłby to model pełen uproszczeń i impresji. Mimo tego widmo uniwersalności jak epidemia dżumy od czasu do czasu krąży nad światem. Jeżeli jednak o niej mówić, to jak głęboko kryje się owa potencjalna uniwersalność? Czy jest ona tylko na poziomie medycznym, pokazując, że człowiek należy do jednego gatunku mimo tego, iż poszczególne jednostki różnią się w sposób fizyczny, nie tylko wyglądem, masą ciała, rodzajem włosów, ale także pewnymi fizjologicznymi elementami pozwalającymi im przetrwać, jak w przypadku Hotentotek hodujących na sobie steatopygiczne magazyny na czas głodu.

Co składa się zatem na obraz człowieka kontekstualnego? Przytoczmy aktualną, mimo upływu czasu, opinię Ruth Benedict:

Również kulturę musimy wyobrazić sobie jako wielki łuk, ogarniający wszystkie możliwe zainteresowania związane z różnymi okresami życia, ze środowiskiem lub różnorodną działalnością człowieka. Kultura, która zgromadziłaby choć-

by tylko znaczną ich część, byłaby równie niezrozumiała jak język, który korzystałby ze wszystkich dźwięków nieartykułowanych, ze zwarć krtani, spółgłosek wargowych, zębowych, syczących i gardłowych, od bezdźwięcznych do dźwięcznych i od labialnych do nosowych. *Jej tożsamość jako określonej kultury zależy od wyboru pewnych segmentów tego łuku. Każde społeczeństwo ludzkie dokonało tego rodzaju wyboru w ramach swoich instytucji kulturowych. Każde, z punktu widzenia innego, pomija elementy podstawowe, a wykorzystuje nieistotne.* Jedna kultura niemal nie uznaje wartości pieniądza, inna przyjęła je za podstawę w każdej dziedzinie zachowania. W jednym społeczeństwie technologię lekceważy się w sposób niewiarygodny, nawet w tych aspektach życia, gdzie wydaje się konieczna dla zapewnienia egzystencji tego społeczeństwa. W innym, równie prymitywnym osiągnięcia techniczne są skomplikowane i dostosowane z podziwu godną dokładnością do sytuacji. Jedni tworzą ogromną nadbudowę kulturową w oparciu o okres dojrzewania, inni w odniesieniu do śmierci, jeszcze inni w odniesieniu do życia pozagrobowego.⁸

Kultura zatem to wybór elementów specyficznych i ich odpowiedniego układu. To przewodnik, który konstruuje mapę świata z rzeczy dostępnych i zrozumiałych, z tym że raz może to być tablica z napisem „Ustroń 17 km”, innym razem mech na drzewie lub kolor śniegu. Wymaga kontekstualnie określonych umiejętności i wiedzy. Podkreśla ważność wyselekcjonowanych informacji i pozwala ignorować inne, zwraca zatem uwagę jedynie na fragment całej złożoności świata, broniąc przed balastem niepotrzebnych przekazów. Kultura wskazuje wypracowane i sprawdzone wzory, takie, które pozwalają funkcjonować człowiekowi nawet w zmienionej rzeczywistości.

Brzmi to dość ogólnie, ale stanie się jasne, jeśli np. przyjmiemy, że w świetle badań medyczno-statystycznych Japończycy, którzy zostali w Japonii i ci, którzy, mimo iż wyemigrowali do USA, zachowali oparty na tradycyjnym model życia, chorowali rzadziej na serce niż ci Japończycy, którzy przyjęli nowe, zachodnie wzory Dean Ornish interpretujący tę statystykę twierdzi, że na ludzkie zdrowie dobrze wpływają kontakty społeczne i bliskie więzi rodzinne. Badacz ten nie zauważa jednakże, iż równie ważne jest ocalenie wzorów kulturowych.⁹ Być może zachowujący tradycje emigranci żyją zdrowiej nie tylko z tego powodu, że wchodzą w liczne relacje społeczne z rodakami, ale dlatego, że relacje te opierają się na wzajemnym zrozumieniu, nie muszą być przekładane lub dojaśniane. Kontaktem tym przysługuje owa pozorną „naturalność” wpływająca głównie ze wspólnej kultury, która nie pozwala człowiekowi na przygodność, wpisuje go w świat mający granice i w pewien sposób oswojony.

Na tożsamość kulturową oraz indywidualne poczucie przynależności wpływa także bytowanie na określonym terytorium geograficznym stanowiące podstawę więzi nie tylko poprzez wspólnotę ziemi, ale także zespół jej walorów (temperatura, ukształtowanie terenu, klimat, zjawiska atmosferyczne, rodzaj gleby, fauna i flora, bogactwa naturalne itp.). Te bowiem nie tylko pozwalają na pewien typ gospodarki, lecz określają człowieka. Tożsamość jest więc kształtowana tym, co

cieleśnie otacza ludzi, co jest dla nich ważne i odbierane, mimo iż nie często podlega werbalizacji.

Jak głęboko tkwi ta więź świadcząca o wspólnocie ludzi i natury, przekonuje choćby fragment *Pana Tadeusza*. Cały utwór mówi o głębokim poczuciu łączności kulturowej, o świadomości nieprzemijającego związku, ale Adam Mickiewicz na emigracji pisze także: „U nas dość głowę podnieść, ileż to widoków!”¹⁰ U nas, czyli nie we Francji, ale na Litwie. *Pan Tadeusz* jako podróż do przeszłości jest nie tylko powrotem do ludzi, lecz także do nietożsamego z francuskim świata natury.

Przyroda oraz osadzone w niej efekty człowieczych działań¹¹ wpisują nas w krajobraz, jego specyficzne formy, kształty, rytmy, koloryty, faktury i zapachy. I one także budują naszą tożsamość. Odczuwamy ich swojskość lub obcość, naturalność (wynikającą z przyzwyczajenia) lub sztuczność. Doświadczył tego, i co ważniejsze opisał w noweli *Zurawie*, Henryk Sienkiewicz, pokazując, że bujny rytm amerykańskiej przyrody i skorelowany z nim rytm życia ludzi są mu obce, ponieważ ospałe tętno polskiej wsi jest odbierane przez niego jako naturalne i swojskie.¹²

To zmysły dostarczają materiału do budowy ludzkiej tożsamości. We wczesnym dzieciństwie wykształca się smak, dzięki temu do końca życia możemy przechowywać wyrytą głęboko w naszej pamięci specyfikę babcinych naleśników lub mocno czosnkowej, wiejskiej kielbasy. Życie w określonym miejscu pozwala nam na ocenę zapachów. Fetor i wonności nie są takie same we wszystkich kulturach. Każda z nich bowiem wskazuje na te zapachy, które można ignorować i te, które są wstydlive. Przytępia lub wyostrza węch, jeśli jest to potrzebne. Jeżeli do tej listy dodamy odczucia płynące z naszego ciała, wyraźnie widać, że każdy czas i kultura wykształcają odmienne standardy higieniczne, które pozostają w określonych relacjach z uczuciami świeżości lub czystości.

Człowiek TU jest zawsze inny niż człowiek TAM, ukształtowały go bowiem odmienne warunki i sposoby radzenia sobie z nimi. Zasób doświadczeń wylaniający się z istnienia w określonym miejscu jest nieporównywalny z innym. Jeśli pytamy KTO TO?, spytajmy o jego TU, to bowiem pomoże nam odpowiedzieć na pierwsze z pytań. W kulturach złożonych odpowiedź na oba jawi się jako trudniejsza ze względu na większą ilość zmiennych (związanym z ekonomią, stratyfikacją społeczną, technologią i innymi). Co jeszcze decyduje o tożsamości? Problem to na tyle skomplikowany, że dopóki nie poznamy jej zakresu, trudno ją będzie badać, trzeba bowiem ustalić, jaka nauka szczegółowa ma się tym zająć.

Nasi (euroamerykańscy) uczeni tworzyli i tworzą uniwersalne modele człowieka (np. religijnego, nowoczesnego itp.). Takie diagnozy nie tylko świadczą o nieprzerwanym potoku europocentryzmu, który kiedyś „upoważniał” nas do czucia się lepszymi od reszty świata, a teraz zmienił maskę na inną – „pozwała” na ekstrapolację zjawisk europejsko-amerykańskich na pozostałe kultury, ale diagnozy owe przez sam proces tworzenia modelu odbierają tożsamość zapisaną w szczegółach, zaciemniają, mówiąc: „człowiek” i pokazując potwora Frankenstein’a doraźnie pozszywanego z wybranych aspektów naszych i tylko naszych oglądów.

W świetle tych oglądów odpowiedź na pytanie KTO TO? wydaje się nierozdzielnie związana z pytaniem KTO TAM? i KTO TU? Zawarta w nich opozycja przestrzenna TU/TAM istniejąca nie tylko w historycznym obszarze języka polskiego sugeruje, że fundamentalne różnice między ludźmi postrzegane były w kategoriach przestrzennych. Przestrzeń traktowana jako rzeczywista i geograficzna mogła być wyznaczana przez granicę progę, wsi, regionu, kraju itp. Budowanie tożsamości w oparciu o segmentację przestrzenną i dystanse proksemiczne można by uznać za swoistą odmianę atawizmu. W dzisiejszych badaniach nad wielorako pojmowaną przestrzenią nienaruszony pozostał (jak się wydaje) tylko jej aspekt dystrybucyjny. Każda przestrzeń może być nasza lub nie nasza. Każde TU ma swoje TAM. Ale każdy jest lokowany gdzieś przez siebie lub innych i to staje się jednym z wyznaczników kondycji ludzkiej. Pytanie o tożsamość można więc potraktować jako metaforyczne pukanie do własnych drzwi i pytanie KTO TU?

Przypisy:

¹ Stanisław Sojka [bez tytułu], w: tegoż, *Fracha*, Warszawa, „Zebra”, cop. 1991, s. 10.

² Kaj Birket-Smith, *Ścieżki kultury*, przeł. Krystyna Evert-Vaeditke i Tadeusz Evert, Warszawa, Wiedza Powszechna 1974, s. 11.

³ Andrzej Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa, PWN 1973, s. 68.

⁴ Podaję za Bronisławem Malinowskim, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinej*, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak i Sławoj Szynkiewicz, Warszawa, PWN 1987, s. 39.

⁵ Malinowski, *Argonauci...* s. 33.

⁶ Tą kwestią zajmował się np. Martin Buber, *Problem człowieka*, przeł. Robert Reszke, Warszawa, Fundacja Aletheia – Spacja 1993.

⁷ Umberto Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. Adam Weinsberg i Paweł Bravo, Warszawa, Wydaw. KR 1996, s. 66.

⁸ Ruth Benedict, *Wzory kultury*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa, „Muza” 1999, s. 91.

⁹ Dean Ornish, *Miłość i przetrwanie. Uzdrawiająca moc intymności w świetle nauki*, przeł. Henryk Smagacz, Warszawa, Wydaw. Jacek Santorski & CO [1998], s. 49.

¹⁰ Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, Warszawa, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik” 1995, s. 95.

¹¹ Literatura dotycząca tego zagadnienia (przede wszystkim z dziedziny architektury krajobrazu) zwłaszcza w ostatnich jest dość obszerna, por. np. Krystyna Pawłowska, *Idea swojskości w urbanistyce i architekturze miejskiej*, Kraków, Politechnika Krakowska im. Tadeusza Kościuszki 1996; Zbigniew Myczkowski, *Krajobraz wyrazem tożsamości w wybranych obszarach chronionych w Polsce*, Kraków, Politechnika Krakowska im. Tadeusza Kościuszki 1998; Radosław Barek, *Fizjonomia miasteczek wielkopolskich w aspekcie tożsamości miejsca*, Poznań, Politechnika Poznańska 1999.

¹² Henryk Sienkiewicz, *Żurawie*, w: tegoż, *Nowele amerykańskie*, Warszawa, PIW 1955, s. 283–286.