

Kultura i natura

Uwagi na marginesie badań nad gestami

Marcin Brocki

Problem nie jest nowy. Cała gra, nowy dyskurs, zaczyna się od Kartezjusza. Oczywiście sam dualizm jest o wiele wcześniej i korzeniami sięga tradycji platońskiej (zorganizowanie języka w dialektyczne pary pojęciowe) i judeo-chrześcijańskiej (uprzywilejowanie człowieka). Dopiero jednak kateryczne oddzielenie duszy i ciała u Kartezjusza utrwala dualizm jako konieczną część krajobrazu intelektualnego Europy. Dualizm świata, człowieka i życia wkrada się wraz z matematycznym paradygmatem nauki również do badań nad niewerbalnymi sposobami komunikacji. Na tym polu postaram się pokazać możliwe drogi i stosowane przezwyjęzania owego totalnego rozdwojenia. Walkę z dualizmem podejmują już wielcy filozofowie, jak Berkeley, Locke, a ostatecznie podwaliny nowego myślenia przynosi przewrót modernistyczny, w antropologii teorie relatywistyczne.

Na straży matematycznego paradygmatu nauki stoi jednak gigantyczna instytucja uniwersytetu, oraz sam język, który zgodnie z tradycją platońską, traktowany jest instrumentalnie jako przezroczysty nośnik znaczenia. Tym samym uprzywilejowany zostaje element znaczący, myśl, nad element znaczący, np. pismo. Dalszą konsekwencją jest uprzywilejowanie natury, jako źródła, względem kultury.

Warto może dodać, że rozdwojenie jest charakterystyczne tylko dla określonego dyskursu, który tutaj określe jako kartezjański (dlatego, że łączy się z matematycznym paradygmatem nauki). Inne formy dyskursu, chociażby myślenie potoczne, mityczne zaprzecza dualizmowi, „każdy przejaw duszy ucieleśnia, ciało traktuje jako objawienie duszy” (Libera 1993, s. 7).

Jeżeli zgodzimy się, że wszystkie paradygmaty, formy dyskursu, są „równoprawne”, problem kultura – natura stanie się wewnętrznym problemem świata „kartezjańskiego”, którego współczesnym bastionem są pozytywistyczne „niedobitki” (największy kapitał uniwersytetów).

U źródeł rozdwojenia leży kartezjańska teoria *mathesis universalis* (Krakowski 1992a). Rozdwojenie umysłu i ciała u Kartezjusza stało się rozdwojeniem totalnym, którego efektem jest przeciwstawienie kultury i natury. Jediną drogą do zniesienia tego rozdwojenia, byłoby zniesienie całego pola epistemologicznego i to z pozycji innej niż Kartezjańska; w ramach tej pozycji postulat zniesienia jest nie do wyartykułowania.

Według Jerzego Krakowskiego sprawa jest prosta: „dopóki punktem wyjścia dla wszystkich pytań filozoficznych będzie koncepcja wiedzy jako poznania matematycznego, tak długo rozdwojenie będzie miało absolutny charakter” (Krakowski 1992b, s. 87).

Aby w jakiegokolwiek dyscyplinie uniwersyteckiej, a więc w pewnym paradygmacie mogła nastąpić zmiana, aby w sposób świeży móc spojrzeć na rzeczy wydawałoby się oczywiste i znane, musi zaistnieć odpowiedni klimat światopoglądowy, musi pojawić się silny nurt intelektualny zdolny do obalenia starego i równoczesnego wyartykułowania w nowym języku, nowych treści (częściej tworzy się jednak zaledwie nowe zdania, ale to oznacza, że albo zmiana jest nieautentyczna albo piszący nie dość autentyczny).

Takim nurtem jest nauka kognitywna, a więc nauka oparta na epistemologii w wersji zneutralizowanej (ogólnie – przy-

jmuje, że istnieje świat zewnętrzny, ale nasze poznawcze możliwości są ograniczone) proponowanej przez Feyerabenda, Rorty’ego a w antropologii na założeniach relatywistycznych Wincha, Hansona czy Geertza. Nauka, która zdaje sobie sprawę z tego, że jest mitem na miarę dyskursu, który ją zrodził, ma szansę uniknąć losu metody totalnej, starającej się ująć całość zjawisk danej dyscypliny w „jedynie słuszny sposób”, a równocześnie sprowokować nowy dyskurs w etnologii.

Oczywiście żadna metodologia nie jest ponadhistorycznie lepsza od innych. Metodologia kognitywna w etnologii może znieść rozdwojenie, ale poza nawiasem innych nauk kognitywnych, będzie próbowała stać się metodą totalną, ogarniającą całość kultury i podsuwającą jedynie słuszne rozwiązania. Tak jak każda metoda będzie obiektywizowała prawdy tworzone w ramach jej procedur postępowania. Jeżeli odniesiemy ją do szerszego kontekstu nauk kognitywnych, w szczególności filozofii, okaże się, że metodologia nie jest narzędziem ostatecznej i poprawnej weryfikacji, owszem służy sprawdzeniu wyników, ale też w ramach określonych standardów postępowania.

Derrida podaje za Lévi-Straussem krótkie definicje obu pojęć:

- natura – to, co uniwersalne i spontaniczne i co nie należy do żadnej określonej kultury ani do żadnej ustalonej normy,
- kultura – to, co zależne jest od systemu norm regulujących społeczeństwo i co zatem może zmieniać się w poszczególnych strukturach społecznych (por. Derrida, 1992, s. 159).

Definicje te obciążone są kartezjańską wizją *‘mathesis universalis’*. Niedogodności takiego rozróżnienia zauważa sam Lévi-Strauss w zakazie kazirodztwa (z pewnością wiele innych elementów kultury wymyka się temu rozdziałowi – choćby gesty emocji), wystarczy jednak zmienić system pojęć, wizję świata aby problem w ogóle przestał istnieć. Derrida pokazuje, że rozdzielenie ma jedynie sens praktyczny. Są to figury metodologiczne ułatwiające komunikację ale bez wartości logicznej. Lévi-Strauss posługuje się nimi, tak jak bricoleur jako narzędziami, gotowy odrzucić je w razie ich nieprzydatności. Jednak w jego systemie nie ma miejsca dla takiej operacji.

Według Lévi-Straussa „...kultura jest izomorficzna z naturą, gdyż badając człowieka i jego struktury myślowe dochodzimy do przyrodniczej natury procesów myślowych – więc – za kulturową różnorodnością ukrywa się zawsze ludzka natura pojmowana jako zunifikowana i abstrakcyjna struktura rządząca konkretnymi wariantami tej różnorodności” (Buchowski, Burszta 1992, s. 116–117).

Claude Lévi-Strauss prowadzi podwójną grę, początkowo ustanawiając kulturę w naturze, a później przyznając obu pojęciom walor narzędzi metodologicznych, odsłaniających grę myśli symbolicznej, oscylującej pomiędzy nimi. Elementarne struktury umysłu, które odkrywa, odbite są w języku, który jest jednym z poziomów kultury, a więc owe struktury są względem niego pierwotne. Natura jest tu źródłem kultury. Porządek percepcji jednak jest inny: język – natura. To właśnie język powoduje, że to co w systemie Lévi-Straussa jest źródłem (natura), staje się nim. Mamy do czynienia z odpowiedniością obszarów kultury i natury, które są częścią struktury pojęcio-

wej świata i są przez nią kształtowane (por. Buchowski, Burszta 1992, s. 118).

Skoro natura miałaby być źródłem kultury, to niemożliwa by była jej autonomia, tym samym kryteria wyróżniania nie istniałyby. Lévi-Strauss woli mówić o niemożliwości wyznaczenia granicy ani powiązań. Stąd zapewne Lévi-Strauss swe spojrzenie z oddali kieruje ku niedoskonałej jeszcze wg. niego socjobiologii.

Rozdzielenie natury i kultury jest ceną, jaką musi zapłacić Lévi-Strauss za wierność platońskiej metafizyce.

Każde użycie pojęcia kultura, ponieważ nie jest to pojęcie wyizolowane i autonomiczne, jest wyjęciem tego pojęcia ze składni i systemu, więc pociąga za sobą jednocześnie całość metafizyki (por. Derrida 1992, s. 157). W ramach tej metafizyki, język zostaje zorganizowany w dialektyczne pary pojęciowe, a struktura myślenia zostaje uwarunkowana strukturą i funkcją języka mówionego. Do dyspozycji nauki zostają oddane dwa mity: obiektywizmu i subiektywizmu. To w nich należy szukać podstawy obiektywizującej wszelki dyskurs: *Boga, człowieka, arche, podmiotu* itd.

Operując pojęciem mitu doświadczeniowego jako podstawy poznawczej, gdzie prawda pozostaje w związku z danym systemem pojęciowym (por. Lakoff, Johnson 1988, s. 254–256), pozbywamy się nieznosnie hamującego wszelki nowy dyskurs, tego co wieczne, trwałe i oczywiste. Dopiero wtedy zdziwienie nad światem może być prawdziwe. Jeżeli filozofia Feyerabenda czy Kuhna, uprawomocniły relatywizm poznawczy, w co wierzą, to rozdwojenie jest kategorią rozumienia świata odpowiadającą standardom dyskursu, który je do życia powołał. W konsekwencji takiego myślenia, musi nie tylko powstać nowa etnologia, ale i nowa teoria, którą przez wygodę nazwę jeszcze teorią kultury.

W refleksji nad niewerbalnymi sposobami porozumiewania się wyraźnie zaznaczają się dwa stanowiska, które popadły w jałowy i pozorny, a na pewno już na dzień dzisiejszy pozbawiony sensu spór. Mam na myśli ciągnący się niemal stulecie spór między uniwersalistami a relatywistami. Należy dodać, że oba stanowiska wypowiadają się w ramach tego samego pozytywistycznego modelu nauki, który implikuje rozdwojenie.

Pierwsi, idąc śladami Darwina twierdzili, że gesty są wrodzone. Szczególnie mimika twarzy, która ma wyrażać emocje, jest na całym świecie niemal identyczna, stąd wniosek, że jest dziedziczona.

Uniwersaliści, wśród których jednym z najwybitniejszych jest etolog Eibl-Eibesfeldt, wytaczają na potwierdzenie swej tezy wiele przykładów ze świata zwierząt i ludzi ukazujących zgodności wielu gestów obu światów (Eibl-Eibesfeldt 1987).

Miały one potwierdzać dość radykalnie sformułowaną teorię Darwina, że na drodze dziedziczenia kojarzymy wszyscy określony ruch twarzy z określonym typem emocji (Darwin 1988, s. 45).

Np. „...osesek uśmiecha się albo marszczy czoło na widok zbliżającej się osoby, reaguje przyjaźnie na gest przyjazny a nieprzyjaźnie na nieprzyjazny” (Plessner 1988, s. 141).

Zawstydzając się ukrywamy dolną część twarzy, przyjaźń, sympatię możemy wyrazić przez pocałunek czy ocieranie się o twarz – analogicznie jak ma to miejsce w świecie małp (Eibl-Eibesfeldt 1987, s. 68–76) – ogólnie, że istnieje instynkt, a więc zgodność między organizmem żywym a otoczeniem, który obejmuje aprioryczną gotowość do określonych sensorycznych form działania (por. Plessner 1988, s. 141–143).

Relatywiści natomiast twierdzą, że język ciała jest nabywany w procesie socjalizacji. W skrajnej formie objawiło się to stanowisko w pracach R. Birdwhistella (Birdwhistell 1970), który twierdził, że mimika nie jest wrodzona, że jest pokrewna językowi i wyuczona w obrębie każdej kultury (Sebeok 1978, s. 130).

Trudno jednak zanegować argumenty etologów i istnienie instynktu. Nie robią tego oczywiście inni relatywiści. Ekman i Friesen uważają, że istnieją pewne ruchy mięśni twarzy,

typowe dla określonych emocji i będąc wspólne wszystkim ludziom, funkcjonują w różnych społecznościach z identycznymi wartościami semantycznymi (Ekman, Friesen, 1969, s. 91–92).

Według Sebeoka fakty dowodzą, że istnieją uniwersalne środki ekspresji i że równolegle koegzystują dwa systemy:

- systemy antroposemiotyczne, wymagające infrastruktury werbalnej,
- systemy zoosemiotyczne, czyli takie elementy porozumiewania się, które występują też u zwierząt.

Wraz z ewolucją oba te systemy przekształciły się w znakomicie zintegrowane i podtrzymujące się wzajemnie sposoby codziennego porozumiewania się. Np. śmiech, uśmiech czy płacz są genetycznie niewątpliwie przynależne systemowi zoosemiotycznemu, natomiast występują jako warianty kulturowe. „...biologiczność i umowność stanowią dwa nierozdzielnie splecione ze sobą aspekty przynależne każdemu gestowi” (Banaszkiewicz 1990, s. 104). „...świat ludzki wykorzystuje zarówno systemy antropo-, jak i zoosemiotyczne. Z łatwością przyjmujemy wówczas twierdzenie, że kanałem transmisyjnym kinetycznego systemu znakowego, będącego ekspresją języka emocji jest ciało ludzkie, a więc czynnik niezaprzeczalnie przynależny naturze” (Banaszkiewicz 1990, s. 104).

Ciekawy i syntetyzujący oba stanowiska punkt widzenia prezentuje Edgar Morin, który dość szczegółowo analizuje sposoby porozumiewania się zwierząt i możliwe drogi ewolucji języka fonetycznego. Twierdzi on, że zachowanie się zwierzęcia jest zarazem organizowane i organizujące. Zwierzęta komunikują się, to znaczy, zachowują w sposób, który odbierany jest jako przekaz oraz rozumieją pewne swoiste zachowania jako przekazy. Nie są to jedynie przekazy dźwiękowe, tj. śpiew ptaków, lecz również wizualne (gesty, mimika) oraz węchowe (wydzielanie substancji chemicznych zwanych feromonami, które przekazują wiadomość sąsiadowi lub partnerowi) – nie zawsze są to komunikaty całkiem proste – „...obserwujemy, jak częściowo na zasadzie analogicznej, częściowo cyfrowej, często zaś łącząc obie zasady, rozwijają się u zwierząt zachowania symboliczne lub rytualne, oznaczające nie tylko załoty, lecz współpracę, ostrzeżenie, groźbę, uległość, przyjaźń, zabawę – czasem zachowanie zrodzone w określonej sytuacji zostaje przeniesione poza tę sytuację celem wyrażenia symbolicznie przekazu” (Morin 1977, s. 47–48).

Można by się jednak zastanowić czy przypadkiem, mówiąc o gestach i symbolicznym kodzie komunikacyjnym zwierząt, nie przenosimy naszych zwyczajów językowych na świat zwierząt?

Być może jest po prostu tak, że wobec złożoności systemów niewerbalnej komunikacji, język semiotyki jest niewystarczający. Przeniesienie terminów wypracowanych przez językoznawstwo strukturalne w odniesieniu do języka naturalnego na inne kody, podobnie jak rozdzielenie wg Derridy, ma ograniczoną wartość logiczną, a jest jedynie narzędziem ułatwiającym porozumiewanie się, jest zapośredniczeniem jednej rzeczywistości (zachowań niewerbalnych) przez inną rzeczywistość (język naturalny, tzn. terminologię odnoszącą się do języka naturalnego!) – tzn. rozumieniem pojęć jednej rzeczywistości w terminach innej.

Należałoby więc poszukać nowego języka, który pozwoliłby w sposób adekwatny opisać chociażby taką sytuację, kiedy to np. gęś gęgawa, pragnąc wyrazić swe uczucia, odgrywa scenę, w której prosi o obronę przed wyimaginowaną napaścią... itp. (Morin 1977, s. 48).

Antropologowie chcieliby widzieć zachowania zwierząt jako proste kombinacje sygnałów (por. Leach 1989, s. 30–31), wtedy opis językiem semiotyki byłby w miarę prosty a granica kultura-natura utrzymana. Ale zachowania zwierząt sygnałami bywają a nie są. Wiele z działań zwierząt jest, w terminologii semiotycznej – symboliczne. Różnica między tym co Sebeok nazywa systemami antroposemiotycznymi a zoosemiotycznymi odnosi się jedynie do infrastruktury werbalnej, a więc

języka naturalnego wraz z jego gramatyką. Granica odnosi się do zależności ilościowych, jedynym kryterium odseparowania kultury i natury jest stopień skomplikowania języka i odpowiednich możliwości głosu. Nie ma mowy o odseparowaniu kultury jako bytu niezależnego. Kategoria „człowiek” staje się obecnie bardziej użyteczna i jasna, niż niejasne dwie kategorie, których ostatecznym nosicielem i tak był człowiek. Sebeok odkrywa połączenia kultury i natury na konkretnym materiale, ale ze względu na język jakim wypowiada wyniki swoich obserwacji są one klasyfikowane, tak jakby rozdwojenie istniało w sposób niewątpliwy. Śledzenie języka, który przemycił we współczesność rozdwojenie w metaforyce potocznej i naukowej, wykracza poza ramy tak krótkiego eseju, chociaż być może wtedy dopiero można by dowiedzieć się czegoś więcej, nie tylko o mechanizmach metaforyzacji, ale i o sposobach transmisji określonych wizji świata w inny.

W jaki sposób należałoby rozumieć relacje pisarzy, piszących, z ich zmagani twórczych, gdyby potraktować rozdwojenie jako obiektywny fakt tego świata, czyżby kolejny raz należało wykluczyć poetów z państwa „nauki”?

„Berlin stał się moją wewnętrzną przygodą... ale z tego zdałem sobie sprawę dopiero teraz, powolutku, w czasie pisania...” (Gombrowicz 1986, s. 183).

„Pisarzem jest ten, kto chce być pisarzem. I równie naturalnie społeczeństwo, które pisarza odbiera, przekształca projekt w powołanie, prace nad językiem w dar pisania, a technikę w sztukę. W ten sposób powstaje mit dobrego pióra.” (Barthes 1970, s. 247.)

Pisanie dla piszącego, jest niemal czynnością biologiczną, jest poddawaniem się słowu, przy jednoczesnym przekształcaniu, podobnie jak reakcja społeczna. Natura kultury jest immanentna wszystkim czynnościom związanym z percepcją, odbiorem, i nie jest rozdzielna.

Przez tą ostatnią własność, sens traci każde katalogowanie, które wywołuje ducha kartezjańskiego, ponieważ z każdego opisu, interpretacji ucieknie całe spektrum pośrednie, złączenie, a otrzymamy autorską wersję, czy prywatny świat tego, który ducha wywołał.

Czy przyglądanie się ludziom na ulicy, w tramwaju, cały ten spektakl gestów, subtelności ruchów jest naturą czy kulturą (nie wolno sugerować się rzeczownikiem spektakl), czy wołanie o pomoc jest naturą czy kulturą?

Wyznaczenie nie budzącej wątpliwości granicy między tymi dwiema kategoriami na obecnym etapie poznania wydaje się fikcją. Owa granica sama wydaje się być godna uwagi jako materiał dla etnografa, ale bezużyteczna jako podstawa do formułowania jakichkolwiek sądów, wniosków o rzeczywistości.

W geście dusza i ciało związane są nierozdzielne. „Jeśli mówimy o kimś, że siedzi z założonymi rękami, że załamuje ręce z rozpacz, że całą noc oka nie zmrzył, że zacisnąwszy zęby wytrzymał w trudnej sytuacji, to tu wyraźnie już nie chodzi o wymienione w tych zwrotach gesty, czynności czy sposoby zachowania się, ale o ich typowość dla odpowiednich przeżyć, stanów czy postaw duchowych” (Krawczyk 1983, s. 138).

Dla odpowiedniego zrozumienia sytuacji wyrażonej podobnymi frazeologizmami i odczytania gestów, do których nawiązują, należy znać kontekst w jakim powstały oraz sposób strukturalizacji świata, ponieważ gesty i sposoby mówienia o gestach nie powstają w sposób przypadkowy i oderwany od ich tła kulturowego. „Od najdawniejszych czasów utarte związki frazeologiczne wyrastają z obserwacji mimiki, gestów, zachowania się ludzi i zwierząt. Wyraz twarzy, ruchy, postawa typowe dla pewnych wrażeń, cech czy stanów wewnętrznych utrwalają się jako ich znaki językowe, np. robić wielkie oczy 'dziwić się', przewracać do kogo oczyma (kokietując go), patrzeć spode łba, tzn. niechętnie”, ręce opadają itd... (Krawczyk 1983, s. 138).

Czy w ogóle można i czy to ma sens, aby oddzielić gesty od przynależnych im kategoriom i pojęciom kulturowym?

Wydaje się, że bez znajomości reguł „gry”, nie można

zrozumieć jakiegokolwiek zachowania. Śmiejemy się przecież przy różnych okazjach, w różnych okolicznościach, ale żeby właściwie odczytać śmiech trzeba znać te okoliczności. Bez tej wiedzy możemy co najwyżej opisać mechanikę ruchów twarzy.

„W naukach o zachowaniu, szczególnie człowieka odpowiedniość jednostek zachowania jest sprawą decydującą. Przypuśćmy, że jesteś przysłowiowym człowiekiem z Marsa, który bada football amerykański. Obserwujesz kilka gier i sporządzasz szczegółowy rejestr tego co wydaje ci się, że się dzieje. Analizujesz ten rejestr wg wszystkich wzorów statystycznych jakie znasz. Ale nie pytasz kogokolwiek, aby wytłumaczył ci grę... Nie wiesz, które rzeczy są związane, ważne dla gry, a które nie. Potrafisz opisać działania, ale nie grę w football.” (Goodenough, 1981, s. 58). Jeżeli teraz przyjmujemy, że „kultura” to kryteria wyróżniania artefaktów jako takich i kryteria, poprzez które nadaje się tym artefaktom znaczenia, znajdziemy się w punkcie, w którym świat mrówki i człowieka to dwa różnie pojmowane (co nie znaczy, że inne) światy, ale cokolwiek powiemy o jednym z nich będzie produktem naszej ludzkiej wyobraźni. Nie ma tu rozdwojenia.

Starość skrywa się w zmarszczkach. Jeżeli przyjrzymy się bliżej skórze, okazuje się strukturą setek przecinających się ścieżek, z których każda przechwytuje czas. Taką ścieżką, która zachowała stary rozdarty świat jest problem początków języka.

Zwierzęta komunikując się, używają tzw. „call system” – systemu wołań. „Szympanowi brak natomiast takiego stopnia złożoności społecznej, który przymuszałby do posługiwania się językiem bogatszym niż język gestów i wezwań, oraz możliwości głosu, które pozwoliłyby na użycie bogatszej gamy dźwięków” (Morin 1977, s. 104). Jak dotychczas teorie narodzin języka fonetycznego z „call system” nie biorą pod uwagę możliwości, że ten język mógł być jakimś przetworzeniem gestów, lecz (co oczywiste) kładą nacisk na jego dźwiękową stronę.

„Być może był to proces dwuetapowy, który rozpoczął się w momencie, kiedy 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 własności akustycznych...” (Morin 1977, s. 106).

Argumentacja Morina podważa przy okazji kolejny mit, wywodzący język naturalny z gestów (teorie te omawia La Barre 1972). Inną ciekawą argumentację podważającą ten mit wytacza Cienkowski. Twierdzi, że dotychczas nie udało się stwierdzić istnienia języków opartych wyłącznie na gestach. Gesty występują zawsze jako środek pomocniczy i dodatkowy obok języka dźwiękowego, nigdy zaś zamiast niego. Wyjątek stanowią języki głuchoniemych, wewnętrzne języki niektórych zakonów itp., ale te autonomiczne języki gestów, opierają się na mowie dźwiękowej, tzn. pod dźwięki, wyrazy i zdania podkłada się gesty. Gest podobnie jak pismo zastępuje mowę i jest na niej oparty (Cienkowski 1963, s. 43–44). Dyskusja na ten temat jest wciąż otwarta. Teorie wywodzące język naturalny z gestów, w intencji chciały stwierdzić istnienie niezależnego ciągu ewolucyjnego rozwoju od natury do kultury. Posłużenie się jednak materiałem ze świata gestów demaskuje proceder bezzasadnego rozdawania, co zresztą świetnie oddają skrajne interpretacje badań nad naczelnymi (por. Hewes, 1973, Morin, 1977).

Warunkiem przekroczenia konsekwencji kategoryzacji w płaszczyźnie kultura – natura, jest przyjęcie stanowiska relatywizmu kulturowego, stanowiska, które nie uprzywilejowuje żadnego z pojęć opozycji.

„...to co nazywamy bezpośrednim doświadczeniem fizycznym, nigdy nie jest jedynie sprawą posiadania ciała określonego rodzaju, słuszniej jest powiedzieć, że każde doświadczenie dokonuje się na szerokim tle implikacji kulturowych.

Nie należy więc mówić o bezpośrednim doświadczeniu fizycznym, gdyż oznaczałoby to, że istnieje jakieś jądro bezpośrednich doświadczeń, które następnie interpretujemy w terminach naszego systemu pojęć. Założenia kulturowe... nie są jedynie wierzchnią warstwą, którą możemy przyłożyć do naszego doświadczenia wedle uznania. Raczej całe nasze doświadczenie jest do głębi kulturowe, że doświadczamy świata w taki sposób, że nasza kultura jest obecna już w samym doświadczeniu" (Lakoff, Johnson 1988, s. 82).

Dzięki takiej perspektywie, przestaje być istotne, czy gesty są uniwersalne czy relatywne. Interpretujący, a więc rozumiejący, jest zawsze konkretny, istnieje w konkretnej kulturze (miejscu i czasie) i takie relatywne kulturowo znaczenie gestom nadaje, zgodne z jego modelem świata. Wraz ze „śmiercią człowieka”, z odinstrumentalizowaniem języka, „autor również umarł”.

Świat w większości jest częścią ludzkiej percepcji, a ta sformułowana jest poprzez ludzką kulturę. Świat nie jest więc niezależny od sposobu w jaki dana kultura formułuje daną wizję świata, to co człowiek widzi. Istnieją tylko kulturowe konstrukcje rzeczywistości, i to one rozstrzygają o tym co jest postrzegane, co jest doświadczane, co jest rozumiane. W tym sensie, kiedy „natura” i „fakty życia” są zawsze specjalnym rodzajem kulturowych definicji rzeczy: nie mają niezależnej egzystencji od ich definicji kulturowych (por. Hanson 1979, s. 516–517).

Na przykładzie kinezyki współczesnej, świat kartezjański można przezwyciężyć, to jednak za mało.

Edmund Leach chciałby przeskoczyć rozdwojenie w ten sposób, że gesty „naturalne” zyskują walor kulturowy w zależności od światopoglądu i kontekstu w jakim występują (Leach 1989, s. 56–57). Podtekst pozostaje ten sam.

Jeżeli przyjmiemy perspektywę kognitywną, kultura jawi się nam jako rzeczywistość myślowa, przejmując niemal rolę instynktu, to ona wskazuje na wartości i sposoby ich osiągania. Wskazuje co należy osiągnąć i jak, ogranicza i sugeruje określone pragnienia i przekonania (Kmita, Pałubicka 1992, s. 169–170).

Wobec tego, teoria i fakt, dusza i ciało, kultura i natura, nie istnieją niezależnie (wg. współczesnych filozofów nauki, z którymi się chętnie zgadzam). Jeżeli próbujemy wyjaśnić jeden

z tych członów przez drugi, zawsze popadniemy w dyskurs kartezjański, z którego nie ma ucieczki. Próbując znieść rozdwojenie, popada się w rozdzielanie wiedzy na wiedzę o faktach i wiedzę abstrakcyjną – co nie zmienia faktu, że rozdwojenie jest wciąż radykalne (Krakowski 1992b, s. 91–94).

Jeżeli założymy, że istnieje jedno, to musi istnieć drugie. Dlatego Lévi-Strauss czy Leach, nie mogli poradzić sobie z rozdwojeniem. Zawsze zakładali następstwo, w którym natura jest źródłem kultury. Jednak „nie ma innej natury i kultury, jak tylko natura i kultura 'myślana', zaś z punktu widzenia struktury obydwie są wtórne. Jeśli ktoś pragnie domagać się pierwotności jednej z tych instancji, może to uczynić jedynie na poziomie 'ideologicznym', absolutyzującym tę opozycję merytorycznie” (Buchowski, Burszta 1992, s. 118). Różnica między naturą a kulturą nie jest różnicą istoty, stąd często może się zdarzyć przemieszczenie obu porządków, w różnych miejscach mogą być różnie rozumiane tak, jak to jest z zakazem kazirodztwa czy egzogamią. Kultura i natura przestają być pojęciami pewnymi, na których można polegać, przestają być instrumentami, dzięki czemu etnografia zyskuje pewną samowiedzę, zaczyna sama siebie kontrolować.

Przecież już samo określenie gestu jako gestu jest z gruntu kulturowe (w nowym dyskursie powinno się raczej mówić o doświadczaniu rzeczywistości w sposób, który wydaje się nam ludzki), wymaga pewnych założeń od których zanurzony w kulturze człowiek nie jest wolny.

Jak pisze Hall: „bez względu na to jakie podejmiemy staranie, nie sposób wyzbyć się własnej kultury, ponieważ jest ona zapisana w naszym systemie nerwowym i określa nasz sposób postrzegania świata (Hall 1984, s. 145).

Problem kultura – natura jest problemem nie świata, ale określonego dyskursu. Najlepszą ilustracją „całego tego zgiełku”, który ogarnął etnologię może być myśl, że „problemy nauki” są, jak się w końcu okazuje, wewnętrznymi problemami wybranego systemu czy zbioru systemów, ilustrowanymi za pomocą spreparowanych przykładów z nauki (Feyerabend 1992, s. 167).

Rozstrzygnięcie tego problemu na niekorzyść świata kartezjańskiego jest jednak ważne, ponieważ od kilkudziesięciu lat nie nowego w naukach o kulturze nie mogło i nie mogłoby się pojawić, gdyby utrzymać rozdwojenie.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszkiewicz K.
1990 *Kinezyka filmu czy kinezyka w filmie*, (w:) *Kino: Gest, Ciało, Ruch*, red. Gwóźdź A., Wrocław
- Barthes R.
1970 *Mit i znak*, Warszawa
- Birdwhistell R.
1970 *Kinesics and context. Essays on body motion communication*, Pennsylvania
- Buchowski M., Burszta W.
1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa
- Cienkowski W.
1963 *Z tajemnic języka*, Warszawa
- Darwin K.
1988 *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, Warszawa
- Derrida J.
1992 *Struktura, znak i gra*, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. Markiewicza, Kraków
- Eibl-Eibesfeldt I.
1987 *Miłość i nienawiść*, Warszawa
- Ekman P., Friesen W.V.
1969 *The repertoire of nonverbal behavior*. „Semiotica”, nr 1
- Feyerabend P.K.
1992 *Krytyka naukowego rozumu*, (w:) *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa
- Goodenough W.
1981 *Culture, Language and Society*, Los Angeles
- Gombrowicz W.
1986 *Dziennik 1961–1966*, Kraków
- Hall E.T.
1984 *Poza kulturą*, Warszawa
- Hanson A.F.
1979 *Does God have a body*, „Man”, vol. 14, no 3
- Hewes G.W.
1973 *Primate communication and the gestural origin of language*, „Current Anthropology”, vol. 14, no 1–2
- Kmita J., Pałubicka A.
1992 *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, (w:) *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań
- Krakowski J.
1992a *Mathesis i metafizyka*, Wrocław
1992b *Mathesis universalis a struktura filozofii nowożytnej*, „Przegląd filozoficzny”, Nowa seria, nr 2
- Krawczyk A.
1983 *Frazeologizmy mimiczne i gestyczne (na materiale gwarowym)*, „Socjolingwistyka”, nr 5
- LaBarre W.
1972 *Paralinguistics, Kinesics, and Cultural Anthropology*, w: *Approaches to Semiotic*, Den Haag
- Lakoff G., Johnson M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, Warszawa
- Leach E.
1989 *Kultura i komunikowanie*, w: *Rytuał i narracja*, Warszawa
- Libera Z.
1993 *Antropologia ciała. Uwagi na marginesie badań nad tradycjami ludowymi Europy środkowo-wschodniej*, referat zgłoszony na konferencję: „Body Images, Language and Physical Boundries, International Conference”, July 1993, Amsterdam
- Morin E.
1977 *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa
- Plessner H.
1988 *Pytanie o conditio humana*, Warszawa
- Sebeok T.
1978 *Dwa studia z zoosemiotyki*, „Studia Semiotyczne”, t. 8