

Wydział Filozofii i Socjologii

JACEK LEJMAN

Filozofia, socjobiologia, przestrzeń

Philosophy, Sociobiology, Space

WSTĘP

Punktem wyjścia artykułu jest teza o różnorodności rzeczywistości jako wieloaspektowości świata człowieka, tworzącego kolejne jej modele–obrazy, w których najważniejszymi elementami składowymi są kategorie czasu i przestrzeni. Celem antropologicznej refleksji filozoficznej jest odkrywanie mechanizmów powstawania kolejnych takich światów, przy jednoczesnym założeniu jedności natury ludzkiej. Wskrzeszenie tego ostatniego problemu jest efektem bujnego rozwoju interdyscyplinarnych studiów nad człowiekiem, gdzie pierwszoplanową rolę odgrywają badania etologów, socjobiologów, genetyków i paleoantropologów. Filozofia zdolna jest przedstawić zintegrowany obraz natury ludzkiej, jeśli korzystając z ich osiągnięć, wykroczy poza myślenie kategoriami metody, które w wymienionych badaniach jest czynnikiem ograniczającym, bo dającym tylko częściowe obrazy rzeczywistości.

Problem jedności natury ludzkiej to problem kulturogenetyczny, rozumiany jako różnica między obrazem świata jako determinantą biologiczną a jego modelem kulturowym. Pierwszy i drugi mają pierwotnie charakter adaptacyjny, tylko w drugim działa się nie na rzeczach, ale na desygnatach owych rzeczy, jak ma to miejsce w przypadku paleolitycznych jaskiń, gdzie mamy do czynienia z ontologicznymi schematami. W historii ludzkości schematy takie układają się w wachlarz od przestrzennych i przestrzenno-czasowych, po czasowo-przestrzenne i czasowo-

we. W tych ostatnich charakterystyczne jest specyficzne fabularyzowanie świata poprzez wypieranie statycznego jakościowego myślenia przestrzennego przez dynamiczne myślenie ilościowo-czasowe. Uczestnik takiej kultury nie ma uczucia wzrastającej fikcyjności otaczającego go świata, lecz odczuwa go jako rozdwojony na sferę biologicznych popędów i kulturowych znaczeń. Wynikający z kulturowych, ideologicznych presupozycji podział na biologię i kulturę jest jednak podziałem sztucznym. W dzisiejszych czasach to nie biologia jest zagrożeniem dla kultury, ale technika, która wraz z postępującą rewolucją medialną digitalizuje naszą rzeczywistość. Efektem jest zanik naszych przestrzennie uwarunkowanych zdolności komunikacyjnych, utrata gestyczności, życie w świecie animowanych, komputerowych symulacji. Zadaniem filozofa jest zatem przywrócenie człowiekowi świata i innych ludzi.

Jak widać, w uprawianej refleksji nie należy pojmować kultury jako pewnej eksterioryzacji „stanów najwyższych”, ale brać ją niejako „w całości” jako w miarę jednolity (lub jednolite), choć niekoniecznie wewnętrznie spójny(e), bo dynamiczny(e) system(y) zachowań, poglądów, artefaktów itp. Operuje się tu definicją nieostrą, nie chcąc dokładać kolejnej „cegiełki” do „listy Kroebera”.¹ Filozofia zaś w tej koncepcji jest zmierzającą do uchwycenia prawd ogólnych refleksją na temat natury człowieka i jego otoczenia.

PUNKT WYJŚCIA: PLURALIZM ONTOLOGICZNO- -METODOLOGICZNY BRUNA

Według Giordano Bruno, różnorodność rzeczywistości wymusza na filozofie metodologiczny pluralizm, na który składa się wielość „sposobów filozofowania”. Każdy z nich daje możliwość uchwycenia rzeczywistości w jakimś jednym jej aspekcie. Bruno ujmuje to w dwojakich relacjach. I tak po pierwsze, „o jednym i tym samym przedmiocie mogą sądzić różne zmysły i ta sama rzecz może być rozpatrywana w różny sposób”; po drugie zaś „każda rzecz może być ujmowana z różnych punktów widzenia”.² Można zatem powiedzieć, że rzeczywistość czło-

¹ Por. A. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 53–122. Wielu badaczom kultury zdaje się, że wystarczy już samo zdefiniowanie pojęcia, że z takiej definicji da się odczytać wszelkie istotne cechy systemów (uniwersów) socjokulturowych (za: P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, American Book Company, New York 1941, t. 4, s. 97). Błąd taki popełnia choćby Bagby, dla którego kultura „jest pewną szczególną klasą regularności zachowań członków społeczeństwa, która obejmuje zachowania wewnętrzne i zewnętrzne, wszakże bez aspektów zachowań odziedziczonych biologicznie” (Ph. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, Warszawa 1975, s. 136). Takie stawianie sprawy uważam za nieuzasadnione. Popełnia się tu dwa istotne błędy. Po pierwsze, zamiar taki razi tautologicznością, po drugie, definicja kultury zdaje się być definicją nieostrą, jeśli ma uwzględniać dynamiczny aspekt kultury, jej zmienność i możliwość stwarzania coraz to nowych form. Kultura nie jest systemem zamkniętym, stąd teorie, które ją taką czynią, należy, moim zdaniem, odrzucać.

² Cyt. za: A. Nowicki, *Bruno*, Warszawa 1979, s. 52–53.

wieka to świat wieloaspektowy, a każdorazowe śledzenie konkretnego jej przejawu powoduje budowanie wokół niego kolejnego jej modelu–obrazu.

Wynikiem tego stanu rzeczy jest na gruncie filozofii uznanie, że to sposób, a nie metoda winien charakteryzować styl pracy filozofa.³ Ogranicza ona często bowiem, wystarczając mu za sam przedmiot, i zastępuje go w efekcie.⁴ W filozofii lepsze jest operowanie pojęciem sposobu, czyli odmiennego, odrębnego stylu filozofowania, patrzenia na rzeczywistość poprzez wyławianie z niej interesujących dla autora aspektów, po czym następuje proces „nobiletowania” tychże aspektów do rangi przykładów charakterystycznych – tego co stanowi egzemplifikację pewnej uniwersalnej prawdy.⁵ Inna sprawa, czy taka procedura jest w nauce możliwa. Innymi słowy, czy świat jest uporządkowany, a nasza wiedza polega na tworzeniu adekwatnych jego opisów, czy też jeśli nawet jest chaosem, to nasz jego model–obraz nie musi być w swych istotnych elementach uporządkowany (klasyfikacje). Wbrew pozorom nie jest to tylko problem filozofii Kanta i jego kontynuatorów. W nowszej wersji problem ten stawia jeden z najwybitniejszych współczesnych ewolucjonistów – George C. Williams. Powiada on, że z punktu widzenia ewolucji i praw doboru nie jest istotne, czy model świata jest adekwatny do rzeczywistości, ale czy pozwala na podejmowanie skutecznych działań, a do tego celu prawdziwość sądu w stosunku do obiektu nie jest jego warunkiem koniecznym.⁶

Styl wypowiedzi filozoficznej uwidacznia się w stosunku danego filozofa, danej filozofii czy danej epoki filozoficznej do prawdy jako ostatecznego kryterium. Innymi słowy, styl w filozofii i filozofowaniu zależy od przyjmowanej koncepcji prawdy.⁷ Tylko w danym systemie poszczególne zdania muszą być prawdziwe lub fałszywe. W efekcie system filozoficzny może operować dwoma kryteriami prawdy: wewnętrznym (spójność systemu) i zewnętrznym.⁸ Występujące między nimi napięcia są tym właśnie elementem, który z jednej strony dynamizuje system, z drugiej zaś pozwala penetrować różne aspekty rzeczywistości.

W przypadku filozofii Bruna pluralizm ów ma swe źródło w ontologii: „Skoro byt jest wieloraki, wielokształtny i wielopostaciowy, to również wieloraki, wie-

³ J. Lejman, *Prawda i styl w filozofowaniu*, „Akcent” 1999, nr 2, s. 128–141.

⁴ Taki błąd popełniają często socjobiologowie, których zdaniem do uzyskania pełnego obrazu człowieka wystarczy zastosować metody etologiczne, skuteczne w przypadku badań nad zachowaniem zwierzęcym (por. E. O. Wilson, *Perspektywy jednolitej socjobiologii* [w:] id., *Społeczeństwa owadów*, Warszawa 1979, s. 583–586).

⁵ Por. S. Symotiuk, *Filozofia i genius loci*, Warszawa 1987.

⁶ Por. G. W. Williams, *Światelko mydliczki*, Warszawa 1997, s. 10, 21 i in.

⁷ Por. Waldemara Pycki koncepcja metafizologii, która w wielu punktach wydaje się zbieżna z przedstawioną ideą (W. Pycka, *O istocie metafizologii*, „Ruch Filozoficzny”, t. 53, 1996, nr 2–3, s. 175–179).

⁸ Jako swoista „dialektyka świata zewnętrznego i wewnętrznego” (por. W. Pycka, *Filozofia a sny*, *Annales UMCS, sectio I, vol. XX, 1995, s. 104*).

lokształtny i wielopostaciowy powinien być sposób badania rzeczywistości”.⁹ W XX w. filozofii nauki odpowiednikami poglądów Bruna będą rozważania Kuhna i pluralizm metodologiczny Feyerabenda.¹⁰

Wydaje się jednak, że analizy odrodzeniowego filozofa odnieść można nie tylko do filozofii czy nauki, ale do wszelkich form działalności poznawczej. Mit i magia, religia i wiara, filozofia i nauka, technika i cywilizacja, język i kultura jako przejawy istnienia istoty społecznej i symbolicznej zarazem każdorazowo konstytuują się wokół pewnego modelu rzeczywistości odbieranej przez jednostki uczestniczące w tworzeniu wyobraźni społecznej. W pracach badaczy związanych z francuską szkołą socjologiczną „przedstawienia zbiorowe” pełnią rolę konstytuującą każdą rzeczywistość społeczną.¹¹ W aspekcie antropologicznym wątek ten podjęty zostanie przez Lucien Lévy-Bruhla.¹² Analizując wyobrażenia dotyczące „kategorii” przestrzeni i miejsca, dochodzi on do przekonania, że w badaniach antropologicznych nie da się utrzymać tezy o jednolitej, rozumnej, tj. logicznej naturze człowieka. Powiada zatem, że w rozwoju człowieka logiczność poprzedzona była przez „prelogiczność”¹³, operującą raczej prawem partycypacji (mystyczność) i magią sympatyczną niż zasadami wyłączanego środka i niesprzeczności.¹⁴ Nie przeszkadza to jednak w tworzeniu przedstawieniowych modeli–obrazów świata, gdzie kategorią centralną staje się przestrzeń. Kilka dekad później intuicje Lévy-Bruhla potwierdzą badania Benjamina Lee Whorfa na temat języka Indian Hopi.¹⁵

ŚWIAT JAKO MODEL

Mircea Eliade podkreśla, że „aby żyć w świecie, trzeba go wpierw ustanowić”.¹⁶ Ustanowienie świata to nic innego, jak stworzenie jego przestrzennego i/lub czasowego modelu. Model ów wyróżnia się tym, że w przeciwieństwie do fizjologicznego obrazu środowiska danego zwierzęcia, o którym pisze Konrad

⁹ A. Nowicki, *op. cit.*, s. 53.

¹⁰ Por. T. S. Kuhn, *Struktura odkrycia naukowego*, Warszawa 1968; P. K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Book, London 1975.

¹¹ Por. T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 201.

¹² Zob. J. Lejman (1998), *Rola i miejsce przestrzeni w wyobrażeniach zbiorowych społeczeństw pierwotnych według Lucien Lévy-Bruhla* [w:] *Różne oblicza antropologii XX wieku*, Lublin: Wydawnictwo UMCS (w druku).

¹³ Poglądy te spotkały się z ostrą krytyką. Uznano je wręcz za herezję podważającą funkcjonujący paradygmat „jednej logiki”.

¹⁴ Zob. L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992, s. 94–134, 221–270.

¹⁵ Por. B. Lee-Whorf, *Język, myśl, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 98–101.

¹⁶ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 54.

Lorenz¹⁷, odrywa się w swym ogólnym kształcie od jednostki, stając się transcendentną wobec niej rzeczywistością – punktem odniesienia wszelkich jej działań i aktów teoriopoznawczych.

Centralnym zadaniem takiej antropologii staje się więc odkrywanie mechanizmów powstawania kolejnych ontologicznych schematów świata. W tym celu należy cofnąć się w czasie do genezy tego zjawiska, czyli do momentu oddzielenia się myślenia zwierzęcego i ludzkiego. Najlepiej do tego nadają się interdyscyplinarne badania nad rodowodem gatunku ludzkiego i jego biologiczną ewolucją, prowadzone od kilkudziesięciu lat przez badaczy związanych z kręgami anglosaskiej myśli neodarwinowskiej. Według Edgara Morin, prowadzą one do wskrzeszenia starego filozoficznego pytania o ludzką naturę, które staje się wiodącym paradygmatem w nauce końca XX wieku.¹⁸

Wydaje się, że początki tworzenia się modeli rzeczywistości wiążą się z powstaniem takich specyficznie ludzkich cech jak język i kultura.¹⁹ Należy jednak zaznaczyć wyraźnie, że pojawienie się ich było wynikiem bycia zwierzęciem społecznym.²⁰ Stąd interesujących materiałów dostarczają nam nie tylko badania mózgu ludzkiego, ale nade wszystko prowadzone od lat 30. naszego wieku obserwacje i analizy porównawcze etologów i (lata 70.) socjobiologów, uzupełniane informacjami pochodzącymi z innych rejonów nauki o człowieku i jego prehistorii, jak genetyka populacyjna, antropologia genetyczna czy paleoantropologia. Nie dają one spójnego i wiarygodnego obrazu rozwoju gatunku ludzkiego, jednak w hipotezach zarysowuje się problem centralny, obcy współczesnym badaniom antropologii kulturowej: oferują, poprzez wskrzeszenie problemu natury ludzkiej, wizję człowieka jako jedności, niezależnie, a raczej pomimo istniejących różnic kulturowych.²¹ Kultury nie są do siebie, jeśli chodzi o ogólny wzorzec, podobne, podobni są zachowujący się w nich żyjący ludzie.²² Jeśli bowiem taka nauka ma sens, to tylko wtedy, gdy przyznamy, że różnice kulturowe, a więc różnice w obrazach–modelach świata są tylko szczególnymi przypadkami jednej wspólnej

¹⁷ Por. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977.

¹⁸ E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 23–38, 50–51.

¹⁹ Por. pracę Chomsky'ego z 1986 roku *Knowledge of Language*, który pisze, że podstawową cechą języka jest tworzenie obrazu świata, a później komunikowanie się jednostek. Lingwistyka, zdaniem tego autora, popełnia błąd, przywiązując wagę tylko do aspektu komunikacyjnego języka, pomijając zaś jego pierwotny aspekt kreujący model świata (zob. N. Chomsky, *Knowledge of Language*, Praeger Publishers, New York 1986).

²⁰ Do podobnego wniosku dochodzi w swej pracy z 1997 roku Robin Dunbar (zob. R. Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1997).

²¹ Problem ten porusza w swojej najnowszej książce *Zagubione człowieczeństwo* Alain Finkelkraut (Warszawa 1999).

²² Por. R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 63; Por. też: M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, Warszawa 1994, s. 14. Dobitnie wyraża tę myśl też Bagby: „Kultury nic nie robią, robią coś tylko ludzie” (Ph. Bagby, *op. cit.*, s. 171).

wszystkim istotom ludzkim tendencji, niezależnie od różnic w czasie i przestrzeni, „zaprogramowanego” w naszym mózgu mechanizmu do porządkowania wielości dostarczanych przez zmysły danych, odnajdywania ontologicznych schematów, a w dalszym planie klasyfikowania obiektów świata zewnętrznego w pewne klasy abstrakcji.

SOCJOBIOLOGIA A MYŚLENIE TWORZĄCE OBRAZY OTOCZENIA

Jest to ważny fragment teorii antropologicznej, albowiem musimy przyznać, że generalnie do istnienia i skutecznego funkcjonowania w świecie potrzebne jest każdemu żywemu organizmowi stworzenie pewnego obrazu środowiska (Lorenz). Inna sprawa (cytowany już Williams), czy ów obraz musi być adekwatny, a nie tylko skuteczny. Jeśli jednak przyznamy rację Lorenzowi, to pojawia się od razu problem następny: dlaczego inne zwierzęta, w tym szczególnie zwierzęta społeczne nie wykształciły podobnego mechanizmu, a jeśli nawet tak, to dlaczego nie doprowadził je on tam – zachowując w pamięci fakt, że drogi ewolucji nie sposób dokładnie powtórzyć – dokąd doprowadził człowieka.

Zwierzęta tworzą tylko obrazy środowiska, człowiek (być może wiąże się to z rozwojem mózgu i jego półkul – jesteśmy np. wzrokowcami, robimy więc to, co Napier zwie *mapping*, niejako mapujemy, nanosimy dane na przestrzenną siatkę, tworząc zespół miejsc i obiektów powiązanych ze sobą relacjami) wychodzi poza ten schemat, tworząc swoje własne środowisko niejako podwójnie: jako model–obraz świata i jako rzutowanie owego modelu na „płaszczyznę” rzeczywistości, czyli kulturę.²³ W jednej z prac poświęconych temu tematowi²⁴ autor przywołuje taki oto obraz:

„Zaciekawiony, wyjąłem z kieszeni ołówek i dotknąłem włókna sieci pajęczej.[...] Sieć szarpnięta przez jej groźnego mieszkańca zaczęła wibrować aż powstała zasłona. [...] Kiedy wibracje zmniejszyły się, ujrzałem gospodarza macającego nici w poszukiwaniu oznak oporu. Czubek ołówka był intruzem bez precedensu w tym świecie. Pająk przebywał w swoim własnym wszechświecie. Wszystko, co do niego nie należało, było irracjonalne, obce, było najwyżej nie zróżnicowanym surowcem. Kiedy poruszyłem się jak wielki niedorzeczny cień, zdałem sobie sprawę z tego, że we wszechświecie pająka po prostu nie istnieje”.²⁵

Zdzisław Cackowski model taki, występujący w myśleniu ludzkim, nazywa „schematem ujmowania ontologicznej jedności bytu”.²⁶

²³ Por. J. Lotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 27–29.

²⁴ Zob. W. C. Calvin, *Jak myśli mózg. Ewolucja w okamgnieniu*, Warszawa 1997, s. 36; zob. też J. Lejman, *Człowiek jako zwierzę terytorialne* [w:] S. Symotiuk, G. Nowak [red.], *Przestrzeń w nauce współczesnej*, t. 2, Lublin 1999, s. 82–83.

²⁵ L. Eiseley, *The Star Thrower*, London 1978, cytuję za: W. C. Calvin, *op. cit.*, s. 36.

²⁶ Zob. Z. Cackowski, *Zagadnienie przestrzennej jedności bytu i myślenia*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1997, nr 4, s. 337.

Wydaje się, że z obrazem świata, którego „kosmosem” miała być przestrzeń jaskini, mamy do czynienia w sztuce paleolitycznej. Zdaniem wybitnego znawcy tej sztuki – Leroi-Gourhama, człowiek zawsze odwołuje się do określonego obrazu świata, schematu mitologicznego, ukazującego jego z nim więź dynamiczną.

„Człowiek może rozumieć, ujarzmić świat, tylko uciekając się do symboli. Dopiero wtedy, gdyż dysponuje on systemem symboli, który potrafi ogarniać, może pokusić się o oddziaływanie na wydarzenia przyszłości”.²⁷

Powstaje pytanie, czy zdolność do myślenia symbolicznego, którą Cassirer wskazuje jako warunek konieczny ludzkiej kultury, była wynikiem wytworzenia specyficznego modelu–obrazu świata, czy raczej jego powodem.²⁸ Innymi słowy, czy to pewne mechanizmy fizjologiczne umożliwiły powstanie kultury, czy też jest ona wytworem pewnego „schematu ontologicznego”.

OD MODELU PRZESTRZENNEGO DO CZASOWEJ PROGNOZY

To ostatnie umożliwi przejście do problemu następnego i następnej tezy. W historii rozwoju konstruowania obrazów–modeli świata widać wyraźnie przechodzenie od świata–modelu przestrzennego (wzrok) do świata–modelu czasowego (pismo), jak ma to miejsce w porównaniu języka Hopi z językami europejskimi (Lee Whorf). Przy czym przechodzi się tu przez szereg etapów pośrednich – światów przestrzenno-czasowych i czasowo-przestrzennych, co wiązać się musi z rozwojem zawartych w odpowiednich częściach naszego mózgu zdolności syntetyczno-analitycznych. W efekcie dostrzegamy u społeczeństw mniej ucywilizowanych swoistą „prelogiczność” myślenia (Lévi-Bruhl), podczas gdy filozoficzny i naukowy obraz świata to obraz logiczny, posegregowany i – co ważniejsze – uszeregowany w kolejnych swych fazach rozwojowych. Tylko w tym ostatnim możliwe jest myślenie historyczne, wykraczające poza ramy planowania, choć dające ten sam efekt: dostrzeganie w świecie swoistej fabuły. Wydaje się, że proces ucłowieczenia to proces wypierania statycznego myślenia w „kategoriach” przestrzeni i miejsca (społeczeństwa pierwotne)²⁹ przez dynamiczne, linearne myślenie kategoriami czasu i historii człowieka cywilizowanego (społeczeństwa historyczne).³⁰

W dziejach ludzkości mamy zatem do czynienia z przechodzeniem od widzenia świata w porządku jakościowo-przestrzennym (relacyjnym, jednocześnie-zdarzeniowym) do widzenia go w porządku ilościowo-czasowym (liczbowym,

²⁷ Por. L. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 125.

²⁸ Por. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 41 i dalsze.

²⁹ Zob. B. L. Whorf, *Model universum Indian* [w:] id., *Język, myśl, rzeczywistość*, s. 98–101.

³⁰ Używam tu konsekwentnie cudzysłowu, gdy mowa o „kategoriach” przestrzennych, dla podkreślenia, że nie są to kategorie w wydaniu na przykład arystotelesowskim. Zob. J. Lejman, *Rola i miejsce przestrzeni...*

historycznym, w relacji przeszłość–przyszłość, sylogistycznym i przyczynowo-skutkowym). W przypadku kultur oznaczać to będzie dwa krańce wachlarza opisywanego przez Ruth Benedict.³¹ Na jednym jego końcu znajdować się będą te kultury, dla których podstawowy wzorzec działania wiązać się będzie z rozumieniem świata w porządku jakościowo-przestrzennym, drugi zaś jego koniec stanowią te z nich, które owładnięte są wizją świata jako czasowego (liniowego), następującego po sobie porządku zdarzeń. Oczywiście wachlarz taki to pewna idealizacja, zwłaszcza jeśli idzie o jego krańce; żadne kultury nie realizują wyłącznie jednego modelu działania. Stąd w praktyce można jedynie mówić o kulturach nasyconych w różnym stopniu wymienionymi elementami, porządkującymi zbiór jawiących się danej kulturze znaczeń. Tylko w takim porządku da się mówić o społecznej bądź kulturowej czasoprzestrzeni.³² „Czas i przestrzeń – powiada zatem Cassirer – są ramami, które zamykają w sobie całą rzeczywistość. Nie możemy pojąć żadnej rzeczy realnej inaczej jak tylko w warunkach czasu i przestrzeni”.³³

FABULARYZOWANIE ŚWIATA

Fabularyzowanie świata ma w naszych czasach charakter szczególny. Odchodzi się w nim od myślenia „kategoriami”³⁴ przestrzeni do myślenia w kategoriach czasu. Dlatego też badania nad przestrzenią mają taką wagę. Nasze uczestnictwo w kulturze zaciemnia nieco obraz, powodując, że w swych analizach nie dostrzegamy, jaką rolę u źródeł naszego poznania w aspekcie konstruowania modeli–obrazów świata odgrywa przestrzeń.

Współczesny człowiek to „człowiek podwójnie przestrzenny” jako istota, która żyje w dwóch kontinuumach przestrzennych (czasoprzestrzennych): biologicznego instynktu zwierzęcia przestrzennego oraz kulturowego, magiczno-racjonalnego (religijno-naukowego) schematu kosmologicznego. Te dwie różne przestrzenie życia ludzkiego a zarazem obrazy jego świata nakładają się na siebie, tworząc dynamiczne, psychologiczne pole. Podobnie nakładają się na siebie (w przypadku współczesnej cywilizacji) przestrzeń magiczna i przestrzeń geometryczna, tworząc kolejną płaszczyznę konfliktu. W efekcie być może mamy do czynienia nawet nie z człowiekiem podwójnie przestrzennym, ale „przestrzennym po wielekroć”.³⁵

³¹ Zob. R. Benedict, *op. cit.*, s. 326.

³² Cz. Gryko, *Aksjologiczne różnicowanie przestrzeni społecznej*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 153–164.

³³ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 92.

³⁴ Nie jest to bowiem myślenie kategoryzujące, ale wyraźnie digitalizujące, ujmuje przestrzeń w postaci ciągów liczbowych, a nie stałych relacji przestrzennych (miejsca i odległości), por. pojęcie „digitalnego pola walki”.

³⁵ J. Lejman, *Człowiek jako „zwierzę” ...*, s. 98.

DIGITALIZACJA

W dzisiejszych czasach możemy mówić o trzech siłach walczących o prymat w rozwoju człowieka: biologii, kulturze i technice (cywilizacji). To już nie tylko biologia nie nadąża za coraz to nowymi wynalazkami technicznymi, ale coraz częściej nie nadąża też za nimi i kultura.

Jednak to nie kultura jest „wrogiem” człowieka przestrzennego, ale jej schyłkowy etap, jakim jest (techniczna) cywilizacja miast, zastępująca jakościowy wzorzec działania wzorcem ilościowym. Przestrzeń jest bowiem nade wszystko dla człowieka jakością, stąd myślenie w kategoriach ilości i czasu prowadzi do zachwiania jego podstaw behawioralnych, „kryzysu ludzkiej przestrzenności”.³⁶ Z powyższych analiz wynika też, że może to oznaczać kryzys ludzkości w ogóle. Nieвозмоżliwy jest bowiem (przynajmniej na tym etapie ewolucji gatunku) „człowiek zupełnie nieprzestrzenny” – byłby on ślepym zaułkiem ewolucji gatunku.

UTOPIA TEORIOPOZNAWCZA

Wydaje się, że jeśli chodzi o prognozy dotyczące przyszłości, mamy do czynienia ze swoistą utopią teoriopoznawczą. W związku z „digitalizacją” naszego poznania powstaje pytanie, jaki będzie nasz świat bez obrazu środowiskowego, a jedynie z jego modelem, zredukowanym do czasowo-digitalnej rzeczywistości.³⁷ Bardzo możliwe, że mamy do czynienia z tym, co Z. Cackowski określa jako jedną z deformacji ludzkiego poznania – odklejenie się sfery znaczeń (znaków) od swej sfery desygnatu.³⁸ W efekcie nastąpić też muszą zmiany w funkcjonowaniu i wzajemnych relacjach między półkulami mózgowymi; wydaje się, że półkula analizująca (czas) zdominuje półkulę syntetyzującą (przestrzeń).

Najlepiej widać to na przykładzie ludzkiego systemu gestycznego. Historia człowieka to historia rozwoju i zaniku jego możliwości gestycznych, obraz rozkwitu i upadku systemu opartego na zdolności do komunikowania się w sposób wykraczający poza techniczne ramy przyrody.³⁹ Wyspecjalizowanie się gestów świadczy o przechodzeniu ich ze sfery kultury do sfery techniki (cywilizacji) jako praktyki działań człowieka w świecie przyrody. Przejście gestu ze sfery kultury do sfery cywilizacji to „odkulturowienie” gestu, jego „dehumanizacja”.⁴⁰ Gest

³⁶ *Ibid.*, s. 104.

³⁷ Por. Dawkins, *Rzeka genów*, s. 20 i dalsze.

³⁸ Pomysł ten przedstawiony został przez prof. Z. Cackowskiego w referacie zatytułowanym *Przestrzeń rzeczy (percepcji) – a przestrzeń języka (symboli)*, wygłoszonym podczas szóstej dyskusji panelowej *Przestrzeń we współczesnej nauce* (org. S. Symotiuk, G. Nowak), która miała miejsce na UMCS w Lublinie 20. 04. 1999 roku.

³⁹ Według badaczy związanych ze „szkołą *body language*”, stanowi ona od 55–65% przekazywanych informacji. Podaję za: A. Pease, *Język ciała*, Kraków 1992, s. 11–12.

⁴⁰ Por. Ch. Johnson, *Derrida*, Warszawa 1997, s. 62–67; por. także sygnały perswazyjne i koordynujące: W. Hamilton III, *Barwny szyfr życia*, Warszawa 1977, s. 245–247.

ponownie staje się sygnałem, tyle że odbieranym na „zastrzeżonych (wyszczególnionych) częstotliwościach”. Proces ten nazywam „utratą gestyczności”, która prowadzi do dehumanizacji kultury, zawłaszczenia jej przez nieodpowiedzialny rozwój cywilizacyjnej (technicznej) strony naszej aktywności.

Współczesne teorie memetyczne sugerują, że istota kultury tkwi w jednostkowej, indywidualnej podmiotowości.⁴¹ To jednostki tworzą kultury, to one też niosą ze sobą mechanizmy zmian.⁴² *Mem* na kulturę, powiadają Dawkins i inni memetycy, nawet jeśli stał się publiczną własnością wszystkich jej uczestników (np. w postaci idei Boga), powstał w umyśle jednostki, która jako jedyna była zdolna do swoistej eksterioryzacji swojego „memetycznego materiału”.⁴³ W wersji zaproponowanej przez „klasyczną” socjobiologię memy są tylko niewolnikami genów. Edward O. Wilson w pracy *O naturze ludzkiej* powie wręcz, że „geny trzymają kulturę na smyczy”.⁴⁴ Memy powołane przez nie do życia działają jednak znacznie szybciej – geny syntetyzują tylko białka, memy budują całe cywilizacje. Powodem takiego stanu rzeczy było to, że we wczesnym etapie naszego rozwoju nieśmiertelność genów stała się zagrożona (są one tylko *potencjalnie nieśmiertelne*). Ratując się przed zgubą, „wynałazły” memy, których działanie umożliwiło gatunkowi ludzkiemu przetrwanie. Nie ma tu żadnej sprzeczności – jest „planowy rozwój”. Innymi słowy, geny przewidziały na kilkaset tysięcy lat naprzód potrzebę powstania kultury. Czy przewidziały jednak wszystko, czy nie żyjemy w czasach **rewolucji memetycznej**? Wiele świadczy o tym, że może tak być, nasz świat jest polem bitwy biologii z kulturą, genów z memami, gdzie jednak nie Bóg i szatan dowodzą swoimi siłami, ale walczy w nas fenotyp z wzorcem kulturowym. Stawką zaś jest zapewnienie sobie nieśmiertelności. Możliwa jest jeszcze jedna rewolucja, którą zwiastuje Dawkins:

„Zostaliśmy zbudowani jako maszyny genowe i wychowani jako maszyny memowe, ale dana nam jest siła przeciwstawienia się naszym kreatorom. My, jako jedyni na Ziemi, możemy zbuntować się przeciw tyranii samolubnych replikatorów”.⁴⁵

Nie należy jednak, opierając się na teorii samolubnego genu, podejmować prób stworzenia „genetyki kultury”. Czym innym jest synteza białka, a czym innym wymiana wzorca kulturowego.⁴⁶ Istotą procesu kulturowego jest zmiana, oryginalność, nowatorstwo, nonkonformizm, które nieustannie zderzają się ze stało-

⁴¹ Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 1998, rozdział: *Memy: nowe replikatory*, s. 262–278.

⁴² Zob. J. Lejman, *Mechanizmy zmian* [w:] J. Lejman, *Zwierzęcy prześwit cywilizacji*, Lublin 1999, s. 267.

⁴³ Por. zażartą dyskusję na ten temat, rozpoczętą artykułem Dawkinsa *Wirusy umysłu* (R. Dawkins, *Viruses of the Mind* [w:] *Dennett and His Critics*, B. Dalhomb [red.], Blackwell, Cambridge 1993) oraz odpowiedź teologa Johna Bowkera, *Czy Bóg jest wirusem?* (J. Bowker, *Is God a Virus?*, The Society for Promoting Christian Knowledge, London 1995).

⁴⁴ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988, s. 208.

⁴⁵ R. Dawkins, *Memy...* [w:] *Samolubny...*, s. 278.

⁴⁶ Por. M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Warszawa 1998.

ścią, stagnacją, konformizmem, powielaniem starych wzorców. Procesom chemicznym jest to obce.

Los biologii i kultury wydaje się nierozzerwalnie złączony. Gdyby każda istota ludzka rodziła się nowa, paradoksalnie, niemożliwe byłoby istnienie kultury. Nie sposób by ją było bez pewnych wstępnych predyspozycji genetycznych nauczyć skomplikowanego systemu wzajemnych powiązań, wzorców zachowań i norm. Bez kultury jednak taka „zwierzęca edukacja” musiałaby pozostać niedokończona. Zadaniem filozofa jest opisywanie świata takim, jakim on jest, włączając w to analizy ludzkich możliwości poznania. Wydaje się, że bez zagłębienia się w genezę naszych możliwości poznawczych, naszego zmysłu konstrukcyjnego, taki opis byłby ułomny, przemilczający te z mechanizmów, które obecnie znajdują się niejako w defensywie. Sięganie więc po badania dotyczące naszych wczesnych zachowań gatunkowych oraz po badania porównawcze z innymi bliskimi i dalszymi nam zwierzętami chroni przed tym, by taki obraz człowieka był wypaczony. Analizowalibyśmy bowiem siebie w danej chwili naszego rozwoju, nie zaś człowieka jako takiego. To zaś prowadziło do fatalnego w skutkach przeoczenia: wskazując perspektywy dalszego rozwoju, jego zagrożenia i obietnice, zamknęlibyśmy się w błędnym kole obserwatora uczestniczącego, nie potrafiącego zdystansować się do czasu i miejsca, w którym żyje.⁴⁷

KRYZYS KULTURY

Obserwując zmiany zachodzące w świecie ludzkich działań (w tym znaczeniu kultura jest pojęciem szerszym od cywilizacji jako jej schyłkowego etapu)⁴⁸, dostrzegamy dwie najważniejsze idee, które winny stać się wiodące w najbliższych latach dla myślenia filozoficznego. Najważniejszym obecnie zadaniem filozofa jest stworzenie teoretycznych podstaw pod nową etykę. Istnieje bowiem pogłębiająca się od kilkudziesięciu lat dysproporcja między osiągnięciami współczesnej nauki i techniki a zasadami etycznymi, którymi kieruje się człowiek końca XX wieku.⁴⁹ W efekcie tworem współczesnej kultury zachodniej jest **człowiek nieetyczny** (w różnych wariantach pozaetyczny, aetyczny lub w skrajnej postaci antyetyczny), tymczasem cechą konstytutywną naszego człowieczeństwa, wyróżniającą nasze zachowania z obyczajowych, a nawet moralnych⁵⁰ zachowań zwierząt, jest etyka. Brak poszanowania dla życia (cudzego i własnego), będący cha-

⁴⁷ Podobny błąd jest charakterystyczny dla całej anglosaskiej antropologii. Por. krytykę Malinowskiego i jego teorii [w:] A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Łódź 1983, s. 17 i dalsze.

⁴⁸ Por. O. Spengler, *The Decline of the West*, Oxford University Press, New York 1991, s. 24.

⁴⁹ Dobitnie wykazał to problem tzw. „klonowania”, gdzie etycy wykazali się wyjątkową ignorancją w dziedzinie współczesnej biologii i genetyki.

⁵⁰ Por. A. Mościkier, *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia?*, Warszawa 1998, szczególnie kwestie dotyczące moralności u zwierząt.

rakterystyczną cechą naszych czasów, musi budzić przerażenie teoretyka kultury. Dziś nie tylko gangster nie ma szacunku dla pojedynczego, indywidualnego życia, ale nie ma go też lekarz, polityk, prorok, buntownik, naukowiec, nawet ekolog, który chce ratować gatunki, a nie konkretne osobniki. Wszyscy oni traktują inne (przecież żywe, czujące i myślące podmioty) przedmiotowo.⁵¹ W odniesieniu do świata ludzi następuje zatem odpodmiotowanie relacji interpersonalnych, a w konsekwencji zanik zespołów zindywidualizowanych (Kramer)⁵², co w efekcie oznacza śmierć człowieczeństwa w znanej nam postaci. Skrajnym przykładem są tu nie tylko wojny, ale systemy lecznictwa, gdzie życie ludzkie przelicza się na odpowiednie kwoty, zanik elementarnych zasad intymności (*paparazzi*)⁵³, czy zamachy terrorystyczne. Współczesny filozof musi przywrócić niejako do istnienia innych ludzi. Bardzo możliwe, że przez zamianę ilościowego na jakościowy wzorzec działania⁵⁴, ale także przez zredefiniowanie podstawowych pojęć, takich jak: życie⁵⁵, dobro, sprawiedliwość⁵⁶, człowieczeństwo⁵⁷, społeczeństwo⁵⁸, itp.

Drugą przyczyną kryzysu jest „fikcyjność środowiska”. Wiąże się to z niekontrolowanym rozwojem środków przekazu.⁵⁹ Oferowany przez nie świat, zastę-

⁵¹ Chodzi mi o to, co Lasch w *Buncie elit* wiąże z urynkowaniem naszego świata, a Ritzer z jego makdonaldyzacją (por. Ch. Lasch, *Bunt elit*, Kraków 1997, s. 99–100; G. Ritzer, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999, s. 40). Jeśli Katarzyna Medycejska popełniła błąd, w efekcie którego otruła swego syna, to nie dlatego, że działała „po całościach”, ale właśnie dlatego, że podeszła do sprawy zbyt indywidualnie. Dziś zapewne osiągnęłaby zamierzony cel, wysypując truciznę do ścieku kanalizacyjnego i „wykańczając” przy okazji nie tylko Henryka, ale i pół miasta. Oczywiście i w przeszłości zdarzały się tego typu zachowania (por. np. biblijną „rzeź niewiniątek”), ale przeraża obecnie skala tego zjawiska i sposób myślenia, zgodnie z którym życie ludzkie zdaje się – paradoksalnie – znaczyć coraz mniej. I ten właśnie paradoks, gdy z jednej strony przesadnie dba się o ludzkie zdrowie, z drugiej zaś przymyka oczy na masowe mordowanie/umieranie (Rwanda, Etiopia), jeśli tylko nie stoi za tym jakiś interes, jest istotą tego zjawiska.

⁵² Według G. Kramera, narodziny indywidualności możliwe były jako zdolność do odróżniania się wzajemnego, tylko w społecznościach opartych na osobistej znajomości partnerów i ich osobistych stosunkach. Są to, jak mawia Kramer, zespoły powiązane indywidualnie, liczące 200–300 osób (id., *Macht die Natur Konstruktionsfehler?*, Wilhelmsavener Vortrage, Schriftenreihe d. Nordwestdeutschen Univ. Ges. I 1949, s. 1–19). Kiedy człowiek przekracza tę liczbę, ucieka się do określania współobywateli cechami sygnałowymi (pozdrowienia, odznaki) – z zespołu zindywidualizowanego powstaje zespół anonimowy (patrz Lorenz, Canetti). Wydaje się, że obecnie w wielkich miastach mamy do czynienia z procesem dokładnie odwrotnym – ze śmiercią indywidualności (mody, imitacje itp.).

⁵³ Por. D. Morris, *Zachowania intymne*, Warszawa 1998, s. 193–194. Jest tak, albowiem „intymność oznacza zaufanie” (s. 203).

⁵⁴ Zob. id., *Nasza umowa ze zwierzętami*, Warszawa 1995, s. 76.

⁵⁵ Zob. A. Schweitzer, *Pozycja etyki* [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 192–194.

⁵⁶ Zob. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988, s. 34.

⁵⁷ Zob. A. Finkelkraut, *op. cit.*, s. 130.

⁵⁸ Zob. M. Bates, *Człowiek i jego środowisko*, Warszawa 1967, s. 204.

⁵⁹ Zob. M. McLuhan, *Przekaźniki, czyli przedłużenie człowieka* [w:] id., *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 58–196.

pując naturalne otoczenie człowieka, nie jest światem prawdziwym. Tymczasem istotną cechą istnienia jest wymiana informacji z otoczeniem. Jeśli jest ono „na niby”, wymiana ta prowadzi do odwrócenia sytuacji wskazanej przez Williamsa. Wykorzystując słynną tezę McLuhana, możemy stwierdzić, iż to już nie przekaznik jest przekazem (*a medium is a message*), ale przekaz jest przekazywaniem.⁶⁰ W świecie takim zanika możliwość segregacji docierających informacji, a wraz z nimi i znaczeń. System rozpada się, ewoluując niebezpiecznie w kierunku swoich pragmatycznych form, zwanych cywilizacją techniczną.⁶¹ Cywilizacja techniczna tymczasem to nie tyle koniec kultury, ile „już prawie nie kultura” – cofnięcie człowieka w sferę działań czysto zwierzęcych. Odpowiada temu zanik ludzkiej gestyczności i językowa separacja. Rozumiem przez to sytuację, w której język (gesty i mowa), uniwersalizując się na poziomie kulturowym, technicyzuje się na każdym innym, tak że nie będąc specjalistą, nie rozumie się nadawanego przekazu bądź rozumie tylko wąską jego część – uniwersalną formę nośnika (formę, a nie treść).

Współczesna kultura zachodnia z uwagi na swój „zwierzęcy” ekspansjonizm zagraża istnieniu innych kultur, niszcząc⁶² je lub poprzez proces uniformizacji wchłaniając do mającej powstać „megakultury”⁶³ (Papuasi w koszulkach firmy *Nike*, popijający *coca-colę* i oglądający w telewizji satelitarnej *NBA*). Nie chcę w tym miejscu rozstrzygać, czy potrzeba jej *Nowego Średniowiecza*, jak chciał Bierdiajew, czy raczej *etyki czci dla życia*, jak z kolei postulował Schweitzer (wątek ten podejmie w latach 90. znana etolog Jane Goodall), klasy próżniaczkiej czy raczej Sorokinowskiej idei miłości i altruizmu. Podejmowane próby mają charakter doraźny, stąd nie są w stanie rozwiązać gordyjskiego węzła zachodniej kultury. Może to uczynić dopiero filozofia, ale tylko jako system, ujmująca dorobek innych nauk w jedną – używając Wilsonowskiego terminu – „Nowoczesną Syntezę”.⁶⁴

PERSPEKTYWY: WĄTEK ETYCZNY

Los kultury jest podobny do tego, jaki spotkał łośia irlandzkiego. Stephen J. Gould podsumowuje go tak:

⁶⁰ Por. *ibid.*, s. 45–46.

⁶¹ U Sorokina jego odpowiednikiem byłoby pojęcie kultury sensatywnej (supersystemu sensatywnego) w fazie aktywnej (por. P. A. Sorokin, *op. cit.*, t. 1, s. 81; zob. też: Cz. Gryko, *Status kultury. Podejście integralne Pitirima A. Sorokina*, „Lubelskie Odczyty Filozoficzne”, zбір 5, Lublin 1995, s. 85–91) dla Bagby’ego z kolei taka „cywilizacja to tyle, co kultura życia miejskiego” (Ph. Bagby, *op. cit.*, s. 230).

⁶² Budowanie brazylijskich autostrad jest jedynie przejawem technicznym tego procesu.

⁶³ Terminu tego, o ile mi wiadomo, w podobnym znaczeniu społeczeństwa globalnego użył po raz pierwszy w pracy *Ludzkie Zoo* Desmond Morris (por. Morris, *The Human Zoo*, The World Book, London 1971, s. 71).

⁶⁴ Zob. E. O. Wilson, *Sociobiology, The New Synthesis*, Cambridge, Mas. 1975.

„Wymarcie to los większości gatunków, zazwyczaj dlatego, że nie udaje im się dostatecznie szybko przystosować do zmieniających się warunków klimatycznych lub konkurencji. Darwinowska ewolucja stanowi, że żadne zwierzę nie wytworzy szkodliwej dla siebie struktury, ale nie daje gwarancji, że struktura użyteczna pozostanie przystosowawcza w zmienionych okolicznościach. Łoś irlandzki był prawdopodobnie ofiarą swego wcześniejszego sukcesu”.⁶⁵

Nie twierdzę, że znany z biologicznej teorii upośledzenia mechanizm cech epigamicznych musi odnosić się do każdej kultury.⁶⁶ Uważam jednak, że w przypadku współczesnej cywilizacji analogia jest aż nadto widoczna. Znakomicie ilustruje ją w przedmowie do *Regresu człowieczeństwa* Konrad Lorenz:

„W obecnej dobie widoki na przyszłość ludzkości są wyjątkowo smutne. Najprawdopodobniej szybko, aczkolwiek bynajmniej nie bezboleśnie, zginie samobójczo od broni jądrowej. Nawet gdyby to nie nastąpiło, grozi jej powolna śmierć wskutek zatrucia i wszelkich zniszczeń środowiska, w jakim i dzięki któremu żyje. Zresztą nawet gdyby potrafiła w porę zahamować swoje ślepe i niewiarygodnie głupie działanie, zagraża jej stopniowy regres wszystkich cech i osiągnięć stanowiących o jej człowieczeństwie”.⁶⁷

Czy są temu w stanie zaradzić socjobiolodzy? Sądzę, że nie. Człowieczeństwo nie ogranicza się jednak do realizowania biologicznych funkcji. Człowiek, nawet jeśli jest istotą kulturową, dlatego że jest istotą biologiczną, penetruje obszary nie znane żadnemu innemu zwierzęciu. Postulowana przez pierwszych socjobiologów etyka etologiczna nie jest „nową etyką”. Nie ma tu nowej jakości, a jedynie nieznaczne przesunięcie granic. Człowiek dalej pozostaje *protektorem* świata i przyrody – to od niego zależy, jak będzie traktował siebie i inne istoty żyjące z nim na Ziemi.⁶⁸ Można jednak przypuszczać, że dalszy rozwój badań biologicznych, większa współpraca między poszczególnymi dziedzinami i podobne działania pozwolą na stworzenie spójnego programu, w którym znajdzie się miejsce na nową, integralną i normatywną zarazem etykę. Czy wynikająca z badań nad naturą ludzką etyka socjobiologiczna da taką nadzieję? Szczerze wątpię. Pokazuje ona bowiem tylko pewien aspekt naszej natury, jej zaś redukcjonistyczne zapędy i jawna niechęć do autorytetów humanistyki nie dają powodów do większego optymizmu. W gruncie rzeczy jest to tylko współczesna skrajna forma naturalizmu, odwołująca się do „kodeksu biologicznego”, opartego na tak prostych zasadach, jak: przetrwanie, współpraca, wychowanie, unikanie cierpienia, maksymalizacja przyjemności, zachowanie gatunku.⁶⁹ Propagując swoisty immoralizm

⁶⁵ S. J. Gould, *Błędnie nazwany, niewłaściwie traktowany i nie rozumiany łoś irlandzki* [w:] id., *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Warszawa 1991, s. 66.

⁶⁶ Zob. też tzw. *runaway selection*: R. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Clarendon Press, Oxford 1930.

⁶⁷ K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 5.

⁶⁸ Zob. J. Lejman, *Zwierzęcy prześwit cywilizacji*, szczególnie rozdział 9 (*Biologiczna etyka normatywna*).

⁶⁹ Zob. Cz. Gryko, J. Lejman, *Etyka socjologii, czyli „immoralizm” z ducha biologii poczęty*, „Studia Etyczne i Estetyczne”, red. T. Szkołut, zбір 4, *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, Lublin 1997, s. 76.

i będąc krytyczną wobec osiągnięć nauk humanistycznych i kultury XX wieku, nie oferuje myślenia całościowego, a jedynie „prymitywizację” zachowań ludzkich do aktów czysto zwierzęcego behawioru. Wskazuje jednak pośrednio na dwie istotne kwestie: 1) potrzebę rozszerzenia zakresu badań na naszą sferę genetyczno-biologiczną; 2) konieczność – poprzez ułomność swego programu – stworzenia całościowego, syntetyzującego obrazu człowieka i jego środowiska, który poprzez swoją wieloaspektową „nowoczesną syntezę” uwzględniłby zarówno nasze zapośredniczeni w świecie jak i wyjątkowe w nim miejsce. W tym drugim względzie szczególna rola powinna przyspaść filozofom.

SUMMARY

The starting point of the paper is a thesis on the diversity of reality as the multiple-aspect nature of the human world, where man creates the reality's models-images. The aim of philosophical reflection is to discover the mechanisms of how such successive worlds arise, simultaneously assuming the unity of human nature. The resurrection of the latter problem results from the widespread development of interdisciplinary studies of man, where the crucial role is played by research conducted by ethologists, sociobiologists, geneticists, and palaeoanthropologists. They provide, however, only partial answers to the question about human nature. Philosophy, on the other hand, can present the latter's integrated picture. The problem is the more important, when we realize the crisis of the contemporary Western civilization, the causes of which lie in fictionalising the world, emphasizing temporal conditions of our thinking at the expense of spatial ones. At present this assumes the form of digitalizing the world, and creating a fictional environment. In order to counteract the crisis we should return to the programme of Modern Synthesis: the creation of a comprehensive, synthesizing image of man and his environment, one that would take into account both our intermediation in the world and our unique position in it.