

Jacek Lejman (Lublin)

Lokalizacja a globalizacja: gestyczne podstawy tożsamości kulturowej

Współczesny świat to świat rozdwojony między dwie przeciwstawne tendencje przestrzenne: globalizację i lokalizację. Pierwszy z tych procesów, zwany też często Mcdonaldyzacją bądź MTVzacją¹, ma na celu uniformizację życia przestrzennego jednostek ludzkich, swoistą homogenizację postaw i działań. W efekcie wszędzie mamy poruszać się „jak u siebie”, dostawać jednakowe posiłki, ubierać się wedle wyznaczonych ogólnoświatowych mód i trendów, przejmować podobne wzorce zachowania.

Przeciwnieństwem tego procesu jest lokalizacja. Jak pisze Zygmunt Bauman, „*kiedy biznes, finanse i handel nabierają wymiaru planetarnego, a przepływ informacji odbywa się na skalę międzyświatową, zaczyna działać proces ‘lokalizacji’, który zmierza do precyzyjnego zdefiniowania przestrzeni i osadzenia jej w miejscu*”². Jednakże w zglobalizowanym świecie lokalność staje się oznaką swoistego społecznego upośledzenia i degradacji³. W kontekście rozważań na temat naszej natury gestycznej oznacza to, że lokalność zdaje się coraz bardziej zatracać w sensotwórczej roli procesów globalizacji, nad którymi nie ma już kontroli. Taka utrata lokalnej tożsamości rodzi konflikt, którego efektem jest to, co Benjamin R. Barber nazywa wojną między Mcświatem i Dżihadem, między uniwersalizacją a lokalną, plemienną tożsamością⁴. Powstanie tego konfliktu to odseparowanie się dwóch sfer życia

¹ Zob.: G. Ritzer, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. S. Magala, MUZA SA, Warszawa 1999.

² Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 6.

³ Zob.: Tamże, s. 7.

⁴ Zob.: B. R. Barber, *Dżihad kontra Mcświat*, tłum. H. Jankowska, MUZA SA, Warszawa 2000.

publicznego: elit, które posługują się językiem i retoryką świata uniwersalizowanego oraz w dalszym ciągu „lokalną” resztą świata.

W niniejszym szkicu zajmiemy się tylko jednym z aspektów tego procesu, a mianowicie konfliktem między „starą” a „nową” gestycznością. Na ile we współczesnym świecie gesty tracą swe lokalne znaczenie na rzecz uniwersalnego języka gestów i znaczeń? Co jest wynikiem owej separacji między gestami uniwersalnymi a lokalnymi? Czy nie jest to jeden z czynników generujących niechęć, czy wręcz nienawiść między lokalnymi a zglobalizowanymi (lub globalizującymi) grupami społecznymi lub formacjami kulturowymi? Powstaje też naturalne w tym wypadku pytanie o aksjologiczno-normatywny charakter tych przemian. Czy należy zatem globalizować nasze gesty (i czy w ogóle jest to możliwe), czy też trwać raczej przy ich lokalnych znaczeniach? Taki ogólnoswiatowy, lecz narzucany przez jedną tylko w zasadzie formację kulturową, ład jest oczywiście element programu szerszego, obejmującego nasz język, nasze wzorce zachowań itd., w efekcie którego lokalna tożsamość może istnieć wyłącznie na zasadzie „turystycznego skansenu”. Czy jednak nie ztraca się przez to sama kultura – rozmyta we wszechintegrującym procesie cywilizacyjnej homogenizacji? Rozpocznijmy od kilku uwag natury teoretycznej.

Pomniki wodzów z ręką podniesioną do góry, rzeźby świętych z rękoma wzniesionymi do nieba lub złożonymi w modlitwie, wizerunki żołnierzy lub robotników z bronią i narzędziami zastygłych w dramatycznej pozie – przestrzeń życia ludzkiego naznaczona jest licznymi tymi i podobnymi komunikatami kulturowymi, których celem jest mobilizowanie określonych nastrojów, emocji i działań. Komunikaty te swój początek biorą z reakcji międzyjednostkowych, lecz potem oddziałują też w skali masowej, stając się niezwykle ważnym elementem naszego życia, odpowiedzialnym za integrowanie się społeczności i kultur. W efekcie to gesty czynią ze szlachetnie urodzonego arystokratę, z wpływowego polityka przywódcę, z pięknej kobiety damę, z obcego zaś wroga.

Rola gestów w naszym życiu jest jednak często przez antropologów umniejszana. Lekceważony też jest ich wpływ na sposób widzenia i konstruowania przestrzeni człowieka. Tymczasem gesty wraz z językiem werbalnym stanowią integralną część naszego systemu poznawczego, ujawniając się jako istotny komponent porozumiewania się ludzi i tworzenia przez nich kolejnych przestrzenno-czasowych obrazów – modeli świata.

W tym ostatnim znaczeniu, wyznaczając Kosmos ludzkiego poznania i budując schemat postrzegania świata gest jest przestrzenią, miejscem, granicą.

Dzieli bowiem wszechświat na dwie części – określone i to, które takim się stanie⁵. Z drugiej jednak strony poprzez wprowadzenie do świata nieładu gest jest zarazem Chaosem⁶. Jest bowiem zawsze wykreśleniem – czymś więcej niż zagospodarowana przezeń przestrzeń biologicznej czynności, ale i za każdym razem czymś więcej niż poprzednik – nową jakością. Przyjrzyjmy się zatem historii ludzkiej gestyczności.

Pierwowzór gestów stanowią sygnały jako czynności ukierunkowane, skierowane, których nośnikiem materialnym jest zawsze pewne działanie, charakterystyczne już dla świata zwierząt, szczególnie zaś zwierząt społecznych⁷. Innymi słowy sygnał to czynność nakierowana na nadanie informacji (przekaznik + przekaz)⁸. Gest zaś pojawia się wraz z uspołecznieniem życia i jego rytualizacją, czyli w momencie przejścia od stada jako grupy nieorganizowanej (*a band*) do grupy zorganizowanej (*a troop*)⁹. W porównaniu do sygnału gest idzie o krok dalej – nakierowany jest na nadawanie złożonych informacji do konkretnego odbiorcy lub grupy odbiorców. Wyznacza zatem ich klasę abstrakcji, jednak w odróżnieniu od swej pochodnej formy – znaku, mając charakter intencjonalny, nie określa jednoznacznego spełnienia formuły¹⁰.

Historię człowieka można sobie wyobrazić jako historię jego gestyczności, gdzie pojawienie się gestu, a poprzez niego języka, jest linią graniczną między Człowiekiem a Nie-Człowiekiem¹¹. W ten sposób gest tworzy kulturę – jest warunkiem wystarczającym do jej zaistnienia i

⁵ Zob.: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatariewicz, PIW, Warszawa 1993, s. 49-54, 87.

⁶ Zob.: E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 151, 191.

⁷ Zob.: D. Morris, *Manwatching. A Field Guide to Human Behaviour*, Cape, London 1978, s. 24.

⁸ Por.: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, tłum. A. Weinsberg, PIW, Warszawa 1972, s. 29-50, szczeg. s. 49-50.

⁹ Por.: J. Napier, *Prapoczątki człowieka*, tłum. R. Hołyński, PWN, Warszawa 1975, s. 175; Por. też: K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1972, s. 103-104, 113-118, 191; E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 17-18, 107-130.

¹⁰ Por.: K. Ajdukiewicz, *Pewna metoda eliminacji intencjonalnych zdań i formuł zdaniowych*, [w:] *tenże, Język i poznanie*, T. II, PWN, Warszawa 1985, s. 365 i dalsze.

¹¹ Por.: A. Keith, *A New Theory of Human Evolution*, London 1948; Por. też: R. Dart, D. Craig, *Na tropach brakującego ognia*, tłum. M. Kaliska, PWN, Warszawa 1963, s. 206.; G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 14, 25-29; A. Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, trans. A. B. Berger, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1993, s. 431.

koniecznym dla jej funkcjonowania i rozwoju. Gest bowiem to język i kod¹². Kodowanie i odkodowywanie zatem to semiologiczny problem antropokulturowy¹³. Istotne jednak też jest, że – paradoksalnie – wieloznaczność gestu jako jego cecha konsekwentna to wprowadzenie szaleństwa, nieładu w uporządkowany świat przyrody¹⁴. To dopiero tu, w kulturze, możliwe jest oparte na owych wieloznacznościach jako mechanizmach rozwoju symbolizowanie, myślenie symboliczne¹⁵. Przykładem takich działań będzie pojawienie się stylów malarskich w sztuce paleolitycznej, czy złożonej „typologii” masek w obrzędowości społeczeństw pierwotnych, gdzie mamy do czynienia zarówno z inscenizowaniem pewnej pierwotnej sytuacji, odtwarzaniem dziejów świata i jego porządku ontologicznego czy kosmologicznego, jak i działaniem czysto pragmatycznym – zapewnieniem sobie pomyślności w łowach, magią sympatyczną, wreszcie, jak sądzą niektórzy, planami strategicznymi wojen czy łowów¹⁶. W dalszej kolejności z maski narodzi się osoba jako *persona* właśnie poprzez wskazanie na charakterystyczną cechę, bądź cechy przysługujące pewnym typom osób, przez co można wnosić, że stanowi to *preludium* do dalszych psychologicznych typologii osobowości¹⁷.

W ten sposób historia człowieka to historia rozwoju i zaniku jego możliwości gestycznych oraz obraz rozkwitu i upadku systemu opartego na tej pierwotnej ludzkiej zdolności do komunikowania się w sposób wykraczający poza techniczne, pragmatyczne ramy przyrody. Jej istotnym elementem składowym jest skłonność do komunikacji pozawerbalnej. Gesty służą do komunikowania się w obrębie danego systemu, przez co łączą odbiorców i nadawców w jedną, świadomą swej odrębności grupę, pozwalając odróżnić jej przedstawicieli od innych osobników zarówno w pozytywny jak i negatywny

¹² Por.: J. P. de Ruiter, *Gesture and Speech Production*, Jonsen & Looijen bv, Wageringen 1998, ss. 105.

¹³ Por.: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, op. cit., s. 323, 355.

¹⁴ Zob.: E. Morin, *Zagubiony paradygmat...*, op. cit., s. 151, 152.; M. Scheler, *O idei człowieka*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 19-22

¹⁵ Por.: E. Cassirer, *Esej o człowieku, Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, PWN, Warszawa 1971, s. 68-71, 75-76, 82.

¹⁶ Zob.: A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, tłum. I. Dewitz, PWN, Warszawa 1966, s. 120; A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux*, PWN, Warszawa 1968, s. 102; Por. też: C. Lévi-Strauss, *Drogi masek*, tłum. M. Dobrowolska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985, ss. 147.

¹⁷ Zob.: M. Mauss, *Pojęcie osoby*, [w:] tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. zbior., PWN, Warszawa 1973, s. 490-524.

sposób. Zamykają ją zarazem na to, co poza nią, ale i wewnętrznie integrują¹⁸. System taki ma zawsze charakter półzamknięty, a to z tego powodu, że gesty zawsze pokazują coś więcej – każdorazowo wykraczają poza treść zawartą w poprzednim komunikacie. Można zatem powiedzieć, że w tym znaczeniu mają one charakter historyczny, stając się, zwłaszcza w swej początkowej fazie, niejako „motorem ucłowieczenia”¹⁹.

Wykraczanie poza swoje pierwotne znaczenie, poza wyznaczoną przez poprzedni kontekst kulturowy przestrzeń jest charakterystyczną cechą gestów²⁰. Przez to są więcej niż teatralne – za każdym razem „inscenizują” złożoną, symboliczną nową jakość, tworzą, bądź przywołują nową-starą przestrzeń sceny-świata, albowiem służą do inscenizowania i symbolicznego odgrywania sytuacji i zdarzeń minionych i tych, które mają w kołowym cyklu dziejów świata, grupy itp. nadejść²¹.

W fachowej literaturze można odnaleźć wiele różnych sposobów klasyfikowania ludzkich gestów. Wydaje się jednak, że w ostatnich latach najciekawsze rezultaty na tym polu notuje etologia człowieka (*humanetologia*) oraz tzw. „szkoła *body language*”. Obydwie wychodzą z założenia, że prawdziwy obraz ludzkiej gestyczności dać może jedynie badanie zachowania się ludzi w ich naturalnym otoczeniu. W przypadku człowieka bowiem przestrzeń otoczenia i przestrzeń kulturowa czyli środowisko i gest jako tzw. „ukryta kultura” warunkują się nawzajem, tak że nie można zasadnie wnosić ani o znaczeniu, ani o pochodzeniu gestu bez prześledzenia „sytuacji przestrzennej” oraz genezy i historii jego rozwoju²². Trudno powiedzieć, czy ze stworzonych na takich podstawach różnych klasyfikacji i typologii udałoby się stworzyć jeden wspólny dla człowieka (gatunku ludzkiego) etogram jako

¹⁸ Por. D. Morris, *Ludzkie Zoo*, tłum. P. Pretkiel, Prima, Warszawa 1997, s. 29-41; .Zob. też: M. Critchley, *Silent Language*, London Butterworths (rok wydania nieznany), rozdział 2: *Gesture as a Component of Language*, s. 14-21.

¹⁹ Por.: D. Morris, *Manwatching*, op. cit., s. 47-53; .Zob.: M. Scheler, *O idei człowieka*, op. cit., s. 19; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, op. cit., s.74-75; G. H. Mead, *Umysł...*, op. cit., s. 197-203.

²⁰ W ten sposób staje się on, używając terminologii Helmutha Plessnera „stworzeniem odśrodkowym” (Por.: H. Plessner, *Akt imitowania*, [w:] tenże, *Pytanie o conditio humana*. *Wybór pism*, tłum. zbior., PIW, Warszawa 1988, s. 229.

²¹ Por.: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, PIW, Warszawa 1981, s. 44.; J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 16, 28-34.

²² Por.: E. T. Hall, *Ukryty wymiar*, tłum. B. Hołówka, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1997, s. 13; R. Sommer, *Personal Space, The Behavioral Basis of Design*, Prentice hall, Inc., Engelwood Cliffs New Jersey 1969, s. 155-172...; D. Morris, *Manwatching*, op. cit., ss. 4-10, 38-44.

Wielki Katalog Ludzkich Gestów²³. Jednak wynika z nich bez wątplenia, że w naszym rozwoju kulturowym i cywilizacyjnym mamy do czynienia z coraz dalej idącym komplikowaniem się ludzkich gestów, prowadzącym do coraz większego ich wyspecjalizowania. Innymi słowy coraz mniej gestów jest zrozumiałych dla wszystkich uczestników danej kultury, coraz więcej zaś dla wyspecjalizowanych sub-grup społecznych, zawodowych, itp.²⁴ Wynika z tego nie tylko to, że coraz bardziej oddala się idea etogramu jako wspólnej dla całej ludzkości listy gestów, ale nade wszystko, że wyspecjalizowanie się gestów świadczy o przechodzeniu ich ze sfery kultury do sfery techniki (cywilizacji technicznej) jako praktyki działań człowieka w świecie przyrody.

Przejsie gestu ze sfery kultury do sfery cywilizacji technicznej to „odkulturowienie” gestu, jego „dehumanizacja”²⁵. Gest ponownie staje się sygnałem, tyle że odbieranym na „zastrzeżonych, wyszczególnionych częstotliwościach”²⁶. Proces ten nazywam „utrata gestyczności”, która prowadzi do dehumanizacji kultury, zawłaszczenia jej przez nieodpowiedzialny rozwój cywilizacyjno-technicznej strony naszej aktywności. Wbrew pozorom nie jest bowiem tak, że to – używając terminologii Pitirima A. Sorokina – kultury sensatywne nastawione są – choćby poprzez sztukę – na „słuchanie gestów”. Ich hedonistyczne, a w efekcie skrajnie pragmatyczne podejście do rzeczywistości pozbawia gesty całej ich „otoczki” symbolicznej, charakterystycznej np. dla kultury ideacyjnej²⁷. To w tych ostatnich bowiem gest staje się symbolem, tajemnicą, „przekaznikiem” (*medium*) transcendencji.

W cywilizacjach biologiczno-technicznych, jakimi w gruncie rzeczy stają się wszystkie te rozbudowane formy organizacji społecznej, w których element pragmatyczny w działaniu przeważa nad innymi formami ludzkiej kreatywności, gest też ma czysto praktyczne znaczenie. Pozbawia się go w ten sposób aury tajemniczości, oddzielając „ziemią niczyją” od transcendencji. W epokach, kulturach nastawionych na przekaz symboliczny za pomocą gestów

²³ Por.: E. W. Count, *W poszukiwaniu biogramu*, tłum. B. Szacka, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, B. Szacka i J. Szacki (red.), Czytelnik, Warszawa 1991, s. 49-56; L. Tiger, R. Fox, *Wstęp do biogramatyki*, tłum. K. Najder, tamże, s. 58.

²⁴ Por.: D. Morris, *Manwatching*, op. cit., s. 29-52.

²⁵ Por.: Ch. Johnson, *Derrida*, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 1997, s. 62-67.

²⁶ Por.: sygnały perswazyjne i koordynujące: Zob.: W. Hamilton III, *Barwny szyfr życia*, tłum. J. Gliwicz, PWN, Warszawa 1977, s. 245-247.

²⁷ Zob.: P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, t. 1, American Book Company, New York 1937, s. 73.; P. A. Sorokin, *Society, Culture and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, Cooper Square Publishers, wyd. 2., New York 1962, s. 320-321, 590-591, 634.

transcendencja na ogół wiązana jest ze sferą emocji, jako jej „bezpośrednim” przekąźnikiem²⁸. Owo *medium* wypełniać ma w założeniach opisywaną „ziemię niczyją”, jako granicę między „prawdziwym” bytem, a tym, co nim nie jest: jego kolejnymi emanacjami, pozorami, cieniami, hipostazami. Często *medium* tym staje się sztuka. Postawa pragmatyczna, prezentowana przez zmierzchową, „ilościową” fazę kultury, sprowadza gest niejako ponownie na ziemię²⁹. W tej starej-nowej sytuacji powrotu do biologiczności gest „ma dać się rozumieć”, a nie „dawać do myślenia”. Mamy tu do czynienia ze swoistym wzorem na racjonalność – racjonalność sensatywną, gdzie to, co racjonalne jest pragmatyczne, ale zarazem to, co nie jest pragmatyczne, nie może być uważane za racjonalne³⁰. Taki sposób myślenia z punktu widzenia prezentowanego w pracy wydaje się ślepym zaułkiem człowieczeństwa, może być jednak rozumiany inaczej, jako poszukiwanie nowej, nie związanej z „kulturą gestu” i symbolu drogi rozwoju ludzkości (gatunku ludzkiego)³¹.

W pracy stosunkowo niewiele mówiono o samej przestrzeni gestu. Jest ona jednak wpisana w kontekst rozważań, adekwatnie do jej nie zawsze jawnej roli w kulturze gestu³². Przestrzeń gestu jest przestrzenią otwartą, to płaszczyzna, po której porusza się nadający im znaczenia odbiorca³³. Przestrzeń taką można zobrazować za pomocą rachunku wektorowego, gdzie każdy kolejny gest wyznacza w niej wektory naszego życia, ponieważ określa pole naszego aktualnego i potencjalnego – poprzez uczenie się świata i kultury – działania, budując kolejne kognitywne jego przestrzenne konstrukty-modele³⁴. Redukowany do poziomu technicznego, gdzie znak występuje zamiast symbolu, staje się wprawdzie bardziej „przezroczysty”, ceną jednak

²⁸ Por.: E. Cassirer, *Esej...*, op. cit., s. 70.

²⁹ Zob.: J. Lejman, *Człowiek jako „zwierzę terytorialne”*, [w:] *Przestrzeń w nauce współczesnej*, S. Symotiuk, G. Nowak (reds.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 77-106. Por. też: Rafaela *Szkola ateńska* – fragment fresku z postaciami Platona i Arystotelesa.

³⁰ Zob.: P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, op. cit., t. 1, s. 81.

³¹ W koncepcji Richarda Dawkinsa byłoby to pominięcie etapu 7 eksplozji bomby replikacyjnej: Por.: R. Dawkins, *Rzeka genów*, tłum. M. Jannasz, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1995, s. 225.

³² Zob.: E. T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, PWN, Warszawa 1984, s. 96-108 (rozdział *Ukryta kultura*).

³³ Por.: J. Lejman, *Człowiek jako...*, op. cit., s. 80; por. też: S. Symotiuk, J. Lejman, *Kontury i konfiguracje przestrzeni mikrosocjologicznej*, „Principia”, Lublin 1990, T. II, s. 43-55.

³⁴ Zob.: K. Lewin, K. Lewin, *Field Theory in Social Science*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1951, s. 72-83, 140, 170-175, 198, 241.

jest ograniczenie naszego kulturowego – społecznego i indywidualnego pola życia. W ten sposób świat redukowany jest z płaszczyzny do punktu³⁵.

Taka też jest „cywilizacja internetowa”, swoista satyra na „wioskę globalną” McLuhana, gdzie pod pozorem przekraczania granic przestrzeni gestu jako synestezji pozbawia się człowieka istotnej części doświadczeń zmysłowych³⁶. Zamyka się go bowiem w klatce, którą w rachunku wektorowym reprezentowałyby ów wspomniany wcześniej punkt, substytutów prawdziwych doznań związanych z miejscem-przestrzenią, okłamując, że w ten sposób uczestniczy on w „byciu-w-świecie”³⁷. Symulowanie przebywania w przestrzeni-świecie redukuje potrzeby gestyczności z wektorowych do punktowych, co w praktyce może oznaczać „śmierć komunikacji” w postaci dotąd nam znanej, a zatem także wyparcie się naszych biologicznych, behawioralnych korzeni. Taka redukcja odczłowiecza i uzależnia. Jednostka potrafi bowiem porozumieć się z całym światem, ale nie jest w stanie z osobą z sąsiedztwa, a tym bardziej z „człowiekiem realnym”, jednostkowym i namacalnym przedstawicielem tak swojej, jak i innej kultury. Nie umie bowiem poprawnie nadać ani odebrać prostego, bezpośredniego komunikatu. W tym przypadku zanik gestyczności to zanik rozumienia-odczuwania a zatem zdolności odczytywania znacznej części kodów kulturowych. W interesującym nas kontekście znaczenia nabiera pytanie, czy dalej mamy do czynienia z Człowiekiem Współczesnym, czy też z jakąś jego żalostną karykaturą. Jak bowiem wyglądałby świat bez pomników wodzów, bez rzeźb świętych i grzeszników – i jakbyśmy ich wtedy wszystkich rozpoznawali?

Z powyższych rozważań wynika, że gest jest nieodłącznym elementem naszego kreowania świata. Pozwala nam nie tylko porozumiewać się z najbliższym otoczeniem, ale jest zarazem nośnikiem wzorców i postaw charakterystycznych dla danej społeczności. Tak jak niemożliwa jest więc kultura globalna (megakultura), jak niemożliwe wydaje się zglobalizowanie ludzkich postaw i działań, tak też utopią wydaje się zuniwersalizowanie ludzkich gestów w jakimś jednym wszechobejmującym systemie semiotycznym. Amerykański *rapper* jakkolwiek często pokazywany w MTV, jest obcy gestycznie Hindusowi, podobnie jak problemy, o których „śpiewa”. I

³⁵ Zob.: J. Lejman, *Człowieka jako...*, op. cit., s. 106.

³⁶ Por.: M. McLuhan, *Poza punktem zbiegu*, [w:] tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Fuksiewicz, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s. 318, o wiosce plemiennej zob. też: *Przekaźniki, czyli przedłużenie człowieka*, tamże, s. 94, 169.

³⁷ Por. „zadomowienie”: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, [w:] Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, ss. 316-334; oraz „otoczeniowość”: M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 93.

odwrotnie: czym byłaby np. kultura arabska bez charakterystycznych dla niej gestów? W jednym i w drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z wyraźnym zubożeniem kultury, utratą jej lokalnego kolorytu. W zamian za co otrzymalibyśmy pozbawiony znaczenia, bez odnośników do lokalnej historii, kultury, religii świat wyjałowionych z emocji pseudo-znaczeń degradujących uczestnika takiej „megakultury” do poziomu maszyny.

Człowiek „bezgestyczny”, bo nim w efekcie staje się jednostka, która nie potrafi odnieść gestu do sfery wyrażających jej emocje znaczeń-symboli, staje się pozbawiony tożsamości, tak jak obywatel współczesnego „Mcświata” – na tyle mobilny, że nie odnajdujący swych korzeni nigdzie – będący wszędzie, ale nigdy u siebie, „człowiek niezadomowiony”³⁸. Postępujące procesy globalizacji nie powinny zatem doprowadzać do zaniku wyrażającej się między innymi w istnieniu lokalnego języka gestów kultur lokalnych, umiejscowionych tak w swym geograficznym otoczeniu, jak i historii, kulturze, religii, gestach i symbolach. Dbać o to jednak powinni nie tyle konstruktorzy nowego ładu społecznego, ile uczestnicy danych kultur, gdyż to właśnie oni są nośnikami wartości, które dana kultura obejmuje. Przystawając wzorce nowe nie muszą przecież czynić tego kosztem lokalnej tożsamości. Wydaje się bowiem, że obydwie te światy mogą istnieć niejako obok siebie, gdzie globalizacja będzie tylko technicznym aspektem naszej egzystencji.

³⁸ Por. koncepcję zadomowienia jako jedną z cech definiujących człowieka (M. Heidegger, *Budować mieszkać, myśleć*, [w:] *Budować mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 316-334.