

## KULTURA ISTOT ŻYWYCH. O PROBLEMACH Z HUMANISTYCZNĄ INTERPRETACJĄ RELACJI MIĘDZYGATUNKOWEJ CZŁOWIEKA I ZWIERZĘCIA

Pojęcie kultury do dziś budzi sporo kontrowersji. Johann Gottfried Herder twierdził, że: „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura i nic bardziej zwodniczego, jak stosowanie go do całych ludów i całych epok” (Herder 1962, 4). Istnieje wiele definicji kultury, a każda z nich uwzględnia zaledwie fragment z jej szeroko pojmowanego znaczenia. Jak pisał Ralph Linton:

„Istotą wszelkiej definicji kultury jest bowiem to, że wybiera pewne aspekty całego pojęcia oznaczanego owym terminem i kładzie nacisk na nie kosztem innych aspektów. Nacisk ten, a w konsekwencji także wartość definicji, będą zależały od tego, jaki szczególny cel definiujący miał na uwadze. Istnieje wiele możliwości definiowania kultury, a każda jest użyteczna w powiązaniu z dociekaniem określonego rodzaju” (Linton 2000, 31).

To, co nazywamy kulturą, odnosi się do niezwykle złożonego fenomenu. Obejmuje obszar różnorodnych znaczeń, działań, przestrzeni oraz artefaktów (analogiczny problem dotyczy pojęcia świadomości, która wciąż nie uzyskała jednoznacznej definicji). Clyde Kluckhohn oraz Alfred Kroeber, rozpatrując wieloaspektowość kultury, doszli do wniosku, iż nie jesteśmy w stanie zdefiniować jej w sposób jednoznaczny, ponieważ termin ten jest używany w przynajmniej 160 różnych znaczeniach (Kroeber, Kluckhohn 1952). Nieprzerwanie poruszamy się w definicyjnym chaosie. Istotnym problemem są również szeroko zakrojone badania interdyscyplinarne, w których definicyjność zostaje mocno rozmyta. Działania tego rodzaju, w swoim podstawowym wymiarze, polegają na studiowaniu danej dyscypliny przy użyciu wykładni z innej dyscyplin (Gmińska 2016, 99). Marian Gorynia zauważa, że: „tendencja do interdyscyplinarnego oglądu rzeczywistości jest związana z ontologią świata rzeczywistego jako bytu (struktury/systemu) złożonego i z natury wielodyscyplinarnego” (2013). Złożoność uniwersum wymusza na nas pewne ustęstwa poznawcze. Polegają one na wyznaczaniu coraz częstszych uogólnień algorytmicznych, ustanawianych celem ustalenia wzajemnych powiązań pomiędzy składnikami rzeczywistości. Dotyczy to zarówno poszczególnych dziedzin wiedzy, jak i dociekań filozoficznych oraz kulturowych. W przypadku kultury interdyscyplinarność wymaga od nas wkraczania na grunt antropologii, socjologii, psychologii oraz biologii, celem zajmowania się nią w sposób rzetelny (Hańderek 2015, 24). Komplementarnie kulturą zajmuje się kulturoznawstwo, lecz dominujący jest dziś podział na dyscypliny wyspecjalizowane (filozofię kultury, socjologię kultury, antropologię kultury, etnogra-

fię, etnologię itd.). Różnorodność dróg definicyjnych kultury jest uzależniona od wielu czynników. Wśród nich wyróżnić można dzieje ludzkości, ewolucję, uwarunkowania społeczne i polityczne, komunikację oraz interakcję, izolację i asymilację, uniwersalizm, znaki, a także symbole itd. Innym razem termin ten podlega uogólnieniu, gdy skonfrontujemy go z paradygmatem interdyscyplinarnym, który utrudnia ściśle wyznaczenie znaczenia terminu kultura.

W powyższych rozważaniach oraz we wszelkich znanych definicjach kultury zauważalna jest pewna istotna konsekwencja. Po pierwsze, istnieje silne zróżnicowanie definicji, właściwych względem ściśle określonych działów tematycznych oraz subdyscyplin wiedzy. Po drugie, zauważalną dominantą większości interpretacji pojęcia kultury jest odniesienie jej wykładni wyłącznie do istoty ludzkiej<sup>1</sup>. Innymi słowy niemal we wszystkich znanych opisach, tych kanonicznych oraz zupełnie nowych, pojęcie to odwołuje się do działalności, przestrzeni życiowej, psychiki, a także biologii człowieka. Jest to oczywiście tendencja uzasadniona. Niejednokrotnie pozostajemy w nieświadomości faktu, iż uniwersalnym paradygmatem naukowym pozostaje postawa określona przez Protagorasa z Abdery w V wieku p.n.e., nazywana *anthropos metron* — człowiek miara. Prawdziwe jest tylko to, co ulega osądowi ludzkiemu, dzięki doznaniom zmysłowym. Zdaniem filozofa to człowiek jest miarą wszechrzeczy, pozostając kryterium prawdy o samym sobie. Jak słusznie stwierdza Robin Dunbar: „skłonność do antropomorfizowania jest tak nieodłączną częścią naszej psychiki, że musimy się jej starannie wystrzegać, gdy próbujemy pojąć świat, w którym żyjemy” (Dunbar 2014, 75). Podobnego zdania jest Huw Price, pisząc: „patrzac wstecz, łatwo zauważyć, że nasz obraz świata często zawierał wyłącznie nieświadome osobliwości naszego punktu widzenia” (Price 1997, 32). Zdaniem filozofa cierpimy na „ujawniania antropocentryzmów naszego potocznego spojrzenia na świat” (Price 1997, 32). Także nowe rozumienie kultury bazuje na wskazanej wykładni. Najnowsze definicje rozpatrują ją dwutorowo, odwołując się do idei w ludzkich umysłach lub zbioru różnych obiektów materialnych związanych z człowiekiem. Jedną z takich definicji przedstawia Andrzej Siciński, pisząc, że kultura:

„jest jedną z wielu rzeczywistości, w których żyje człowiek. (...) można ją określić jako jedną ze swego rodzaju „sfer pośrednich” (lub „pośredniczących”) pomiędzy człowiekiem jako systemem biologicznym (organizmem) a fizycznym otoczeniem tego systemu. (...) Określona kultura danego miejsca i czasu, stanowi pewien wybór, z ogólnego repertuaru (zasobu) możliwości naszego gatunku” (Siciński 2002, 25, 29).

Z kolei Marek Krajewski widzi w kulturze „specyficzny dla człowieka sposób życia oraz wszystko to, co jest jego efektem”. Zauważa również, że:

<sup>1</sup> Na przykład w pełni antropiczna jest definicja wyznaczona przez Edwarda Tylora, Ruth Benedict, Bronisława Malinowskiego, Stefana Czarnowskiego, Alfreda Kroebera i Talcotta Parsonsa itd.

„unikalność tego sposobu życia tworzy umiejętność posługiwania się językiem i narzędziami, uregulowanie zachowań przez systemy norm i wartości, zdolność wyrażania się przez człowieka poprzez różnorodne systemy reprezentacji. W znaczeniu wąskim — specyficzny sposób życia określonej ludzkiej zbiorowości oraz to wszystko, co jest jego efektem” (Krajewski 2012).

W powyższym ujęciu mowa o regulach i zasadach, które utrzymują społeczeństwo w kategorii zwartej, współzależnej całości. Zdaniem Fransa de Waala „jesteśmy zaprogramowani, aby komunikować się z ludźmi wokół nas i aby współgrać z nimi emocjonalnie. To w pełni zautomatyzowany proces” (2015, 250). Jesteśmy uzależnieni od kontaktów społecznych, współodczuwania oraz współzawodnictwa. Człowiek nie potrafi przebywać w bezwzględnym odosobnieniu. Prędzej czy później zaczniemy poszukiwać kontaktu z innymi ludźmi, czyniąc to wbrew przyjętej zasadzie (np. kwarantanny) lub wbrew własnej woli (wbrew wcześniej podjętej świadomej decyzji). Istnieje również trzecie podejście do kultury. Dotyczy ono zbioru definicji, w których jest mowa o kulturze w znaczeniu potocznym — sztuki, muzyki, literatury, uczonych rozpraw. Zwolennicy poglądu głoszącego, że zwierzęta — w tym przede wszystkim człekokształtne — nie mogą posiadać kultury, zaznaczają, iż nie istnieją materialne dowody świadczące o tym, że mogłoby być inaczej. Tymczasem „ci, którzy bronią tezy, że wielkie małpy człekokształtne nie mają kultury, skupili się niemal bez wyjątku na narzędziach kamiennych” (Dunbar 2014, 177). Dziś wiemy, że zwierzęta potrafią posługiwać się prostymi narzędziami z drewna. Człekokształtne posługują się z dużą skutecznością narzędziami, które nie mogły przetrwać tysięcy lat (gałązki do łowienia termitów, kijki używane jako młotki). Posiadają także umiejętność posługiwania się systemem znaków, jakim jest język migowy. W związku z powyższym w środowisku naukowym niezmiennie obowiązują dwa pytania: po pierwsze, co nazywamy kulturą, po drugie, czy jest ona wartością wyłącznie ludzką?

Poniższe rozważania poświęcone będą przede wszystkim poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie drugie. Jego problem polega na fakcie, że obiektywnie rzecz ujmując, my również jesteśmy zwierzętami. Posiadamy zaledwie jedną cechę, która miałaby nas odróżniać od „innych” zwierząt — świadomą abstrakcję wyższego rzędu, która umożliwia mówienie o rzeczach niemających odpowiednika w świecie rzeczywistym<sup>2</sup>. Umiejętność mowy, posiadanie pisma oraz cywilizacji już dawno przestały być wyznacznikiem człowieczeństwa. Jak słusznie zauważa Dunbar: „język pozwala nam śledzić, co dzieje się w stale zmieniającym się świecie naszych relacji społecznych” (Ibidem, 149). Jest on objawem tak zwanego mózgu społecznego, który dąży do naturalnego kontaktu oraz integracji z innymi osobnikami danego gatunku. „Jeśli kultura opiera się na języku, to jego brak u zwierząt zobowiązywałby nas do wykluczenia możliwości, że zwierzęta mają kulturę

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat w dalszej części rozważań.

przynajmniej w trzecim (dosłownym) znaczeniu” (Ibidem, 175). Problem w tym, że umiejętności mowy nie możemy traktować jako właściwości czysto ludzkiej, ponieważ zwierzęta porozumiewają się między sobą, lecz w sposób odmienny od ludzkiego. W przypadku człekokształtnych brak języka oraz zdolności mowy, to przede wszystkim problem natury anatomicznej. Małpom zwyczajnie brakuje odpowiednich narządów mowy, ponieważ „krtań szympansa znajduje się wysoko w jego gardle, tuż za językiem, podczas gdy ludzka krtań jest usytuowana w głębi gardła” (Ibidem, 151-152). Zwierzęta te korzystają z innych metod kontaktu, budując relacje stadne, analogiczne, przynajmniej w pewnym stopniu do ludzkich społeczności.

Kultura od zawsze pozostaje związana ze społecznościami, które są obecne również w świecie zwierząt. W obrębie stada następuje spajanie grup na przykład poprzez nakłanianie jego członków do współpracy w imię wspólnego interesu — polowania lub obrony przed niebezpieczeństwem. Ponadto badacze wskazują na wyjątkowe przestrzenie świata zwierząt, w których bez wątpienia istnieje przynajmniej namiastka kulturowych praktyk oraz społeczna transmisja zachowań. Jedną z takich przestrzeni jest pochówek oraz oplakiwanie zmarłych. Wiele gatunków zwierząt ma rytuały pogrzebowe, które przypominają ludzkie<sup>3</sup>. Jest niemal pewne, że szympansy czuwają przy umierających oraz przeżywają żalobę. Należą one do grupy zwierząt, które nad wyraz ludzko interesują się śmiercią, przejawiając zachowania żalobne, takie jak badanie oznak życia, szacunek do ciała, opiekę, próby reanimacji zmarłego, czuwanie oraz smutek. Niezwykle „uczuciowe” są również słonie. Stada potrafią bardzo długo pilnować zwłok, które dotykają trąbami. Podobne „rytuały” zaobserwowano u delfinów, które przez dłuższy czas pływają wokół ciała. Z kolei sroki przykrywają truchła zmarłych ptaków kępkami trawy. Oczywiście trudno nam stwierdzić, czy zwierzęta te „rozumieją” czym jest śmierć w znaczeniu mentalnym. Możemy jedynie przypuszczać, że tak właśnie jest, przynajmniej w części z wymienionych przypadków. Innym uczuciem dzielonym ze zwierzętami jest empatia. De Waal zauważa: „ponieważ naśladowanie i empatia nie wymagają ani języka, ani świadomości, nie powinno nas dziwić, że proste formy pojmowania czyjejś sytuacji występują u różnego rodzaju zwierząt, nawet u tak bardzo tępionego szczura” (2015, 251). Zwierzęca empatia jest powiązana z altruizmem, zaobserwowanym na przykład wśród naczelnych.

Nie ulega wątpliwości, że mamy wiele wspólnego z innymi gatunkami. Jak zauważa Dunbar: „jesteśmy po prostu kolejnymi małpami. Nasza przeszłość jest ściśle związana z przeszłością pokrewnych nam gatunków. (...) człowiek dzieli z szympansem 98,5% DNA, że właściwie można by nas uznać za dziwaczne szympansy” (2014, 31-38). Badacz sporo uwagi poświęca zagadnieniu intencjonalności, którą — przynajmniej do poziomu drugiego, mamy dzielić z naszymi mał-

<sup>3</sup> Takiego zdania są na przykład Fred Bercovitch, Marc Bekoff, Jane Goodall, Joyce Poole, Cynthia Moss.

pimi krewniakami (Ibidem, 80). Dotyczy to rzecz jasna wąskiej grupy małych człekokształtnych, np. goryli lub szympanów. Zwierzęta te potrafią dość dobrze radzić sobie ze światem społecznym, ucząc się odgrywania stanów mentalnych (Ibidem, 87). Prawdopodobnie potrafią one odrywać się od terażniejszości — abstrahować od osobistych doświadczeń, w trakcie oceniania konsekwencji możliwych przebiegów zdarzeń (Ibidem, 93)<sup>4</sup>.

W związku z powyższym, w przypadku zwierząt możemy wyróżnić dwie przestrzenie kultury. Mowa tu o zbiorze używanych przez nie przedmiotów (prostych narzędzi) oraz przestrzeni zwyczajów i zachowań występujących w określonej populacji (Ibidem, 180). Biorąc pod uwagę powyższe fakty, nie możemy oprzeć się wrażeniu, że kultura nie jest domeną czysto ludzką. Jej dotychczasowe definicje wykazują obecność istotnego problemu antropocentrycznego, którego jak dotąd nie sposób pominąć. Jego obecność i oddziaływanie niezmiennie kaleczy nasz ogląd rzeczywistości oraz obiektywną ocenę Wszechświata. Współczesność wymaga od nas przyjęcia zgoła odmiennego paradygmatu, w którym dominować będzie interdyscyplinarność.

#### ZEWNĘTRZNY OBSERWATOR

Jedną z wielu propozycji jest przyjęcie postawy tzw. *zewnętrznego obserwatora*, czyli czysto hipotetycznego obserwatora „znikąd” i „z nigdy” (Nagel 1997). Inspiracją dla jej wypracowania była oświeceniowa koncepcja Josepha Addisona, zaprezentowana w pierwszym numerze pisma *Spectator*:

„Żyję w świecie raczej jako widz ludzkości aniżeli jako jeden z reprezentantów gatunku, co oznacza, że w ten sposób zrobiłem z siebie męża stanu, żołnierza, kupca, i artystę, chociaż nigdy nie spotykałem się z tą praktyczną częścią życia. Jestem bardzo dobrze zorientowany w teorii bycia mężem, czy ojcem, jestem w stanie dostrzec błędy w ekonomii, biznesie i innych dziedzinach, lepiej niż ci, którzy są w nie zaangażowani jako uczestnicy” (1711)<sup>5</sup>.

Addison stara się być naturalnym obserwatorem, nienależącym do żadnej z opisywanych przez siebie grup, a jednocześnie posiadającym obszerną wiedzę na temat każdej z nich. Założenie płynące z jego postawy sugeruje istnienie wszechobecnego i niemal wszechwiedzącego „podglądacza” ludzkości. Co ważne, nie jest powiedziane, że musi on być istotą ludzką. Wobec powyższego teoretyczny zewnętrzny obserwator może być rozumiany jako niezależny, matematyczny układ cybernetyczny, a zatem wolny od wpływu jakichkolwiek antropicznych zniekształceń (Saja 2017; Saja 2015, 177-197). Innymi słowy, nie będzie on człowiekiem, lecz układem matematycz-

<sup>4</sup> Temu zagadnieniu zostanie poświęcona dalsza część artykułu.

<sup>5</sup> Tłumaczenie własne.

nym podobnym na przykład do licznika Geigera. Licznik ten nie wymaga czynnika ludzkiego, aby należycie wypełnić swoje zadanie. Istota ludzka interpretuje pomiary, pozostaje natomiast bez wpływu na uzyskany wynik. Wskazany obserwator pozostanie wytworem człowieka, znając całokształt jego działalności, lecz będzie się odnosić jedynie do swojej własnej wewnętrznej przestrzeni, bez zbędnego subiektywnego wartościowania. Oczywiście będzie on całkowicie odmienny, zarówno w budowie jak i w formie, od maszyn, jednak w swoim działaniu opierać się będzie na podobnych zasadach sterujących.

Zewnętrzny obserwator to bezstronny i neutralny świadek życia człowieka oraz odbiorca jego antropocentrycznych wytworów w perspektywie całego gatunku, w ciągu ewolucyjnym, pozbawiony idiosynkrazji względem racjonalizmu poznawczego. W dalszym rozumowaniu nie istnieje dla niego żadna ze znanych ludzkości barier poznawczych. Jest on ponad nimi, z racji posiadania statusu obserwatora „znikąd” i „z nigdy”, czyli obserwatora holistycznego, oglądającego świat w jego harmonijnej, zwartej strukturze. Są mu znane wszelkie zasady rządzące Wszechświatem, także te wpływające w sposób bezpośredni na kulturowe praktyki istot żywych. Nie jest on również zależny od czasu do momentu, kiedy zaczniemy o nim narrację. To ona nadaje kierunek strzałki czasu, tworząc niebezpieczny dystans poznawczy. Co ważne, dla zewnętrznego obserwatora sztuczny jest podział na rzeczywistość fizykalną oraz mentalną (np. religii, sztuki, literatury). Wszystkie przestrzenie są jednakowo realne, z racji posiadania statusu umysłowego produktu człowieka, a zatem fundamentalnie wytworu mózgu. Jest to zgodne z tezami biologicznego naturalizmu, gdzie czynności świadomościowe, dzięki którym budujemy świat wewnętrznych przeżyć i doświadczeń, są kauzalnie redukowalne do procesów neurobiologicznych, lecz nie można przeprowadzić ich redukcji ontologicznej (Searle 2010).

Opisany powyżej zewnętrzny (cybernetyczny) obserwator jest konstrukcją czysto teoretyczną, spójnym logicznie, matematycznym oraz fizykalnym podglądaczem ludzkości. Interpretując rzeczywistość posługuje się znanymi prawami fizyki, matematyki, chemii, biologii, zaś jego wiedza wynika z interdyscyplinarnej jedności wskazanych praw (Wilson 2002). Nie posiada skrupułów, lęków, fobii ani uprzedzeń. Co więcej, pozostaje poza przestrzenią stereotypów oraz archetypów. W procesie poznawczym odwołuje się do całokształtu, jakim jest życie, we wszelkich znanych aspektach, niezależnie od sztucznego podziału na zwierzęta oraz ludzi. Nikt nie jest w stanie modyfikować czasoprzestrzeni. Jest ona niezmienna oraz idealnie zharmonizowana (zob. Carter 1973). W związku z tym, obserwator rozpatruje wyłącznie fakty, których obiektywizm będziemy w stanie wskazać, posługując się logiczną zasadą racjonalności. Obserwacja będzie w tym przypadku czystym dekodowaniem równania i tylko w tym aspekcie możemy mówić o obiektywizmie poznawczym, który jak wiemy nie jest dziś w pełni osiągalny.

Perspektywa zewnętrznego obserwatora, który z założenia ma być wolny od antropocentrycznych zniekształceń, ma służyć uwolnieniu odbiorcy, obserwatora, a także interpretatora od barier poznawczych wszelkiego typu, także tych kulturowych. W związku z powyższym być może warto poddać w wątpliwość fundamentalność naszego wrodzonego antropocentryzmu. Dalsza degradacja pozycji świata zwierzęcego w ludzkiej świadomości jest szkodliwa poznawczo. Nowa perspektywa pozwoli dostrzec istotne podobieństwa międzygatunkowe, o ile zechcemy spojrzeć na świat nieco bardziej przychylnym okiem.

### KOGNITYWNA DEFINICJA KULTURY

Posługując się powyższym paradygmatem podejmę próbę wyznaczenia nowej, uniwersalnej definicji kultury, która opierać się będzie na założeniach pochodzących z *cognitive science*: kultura, to ogół wytworów mentalnych, obecnych w umysłach istot zdolnych do abstrakcyjnego myślenia. Pod pojęciem wytworów mentalnych rozumiem zbiorczą przestrzeń działalności istot żywych, wynikającą z procesów kognitywnego przetwarzania informacji. Bez wątpienia proces ten jest charakterystyczny dla ogółu istot żywych (oczywiście na wyższym poziomie rozwoju). Do przywoływanych przestrzeni działań kulturowych należą między innymi relacje międzypersonalne, procesy, rytuały, zwyczaje, symbole, archetypy, narzędzia oraz wynalazki techniczne, język, matematyka (liczby i wzory matematyczne), architektura, literatura, sztuka, religia itd. Każdy z wymienionych obszarów zrodził się w umyśle, za sprawą procesów neurobiologicznych<sup>6</sup>. Zaistniały one w świadomości jako *przedmioty mentalne*, otrzymując (lub nie) swój fizyczny — realny odpowiednik w świecie rzeczywistym. Definicję przedmiotu mentalnego zaprezentował Jerzy Bartmiński, pisząc, że jest to jednostka podlegająca definiowaniu „w całym bogactwie jego charakterystyki utrwalonej w językowym obrazie świata. (...) Ten przedmiot mentalny jest projekcją, a nie odbiciem, niezależnie od tego, że zwykle istnieje możliwość porównania go (i stwierdzenia podobieństw) z przedmiotem rzeczywistym, dostępnym doświadczeniu empirycznemu” (Bartmiński 1993, 75-76). Innymi słowy, przedmiot mentalny to projekcja świata wewnętrznego, subiektywnego uniwersum istoty żywej. To, czy dany przedmiot uzyska referencyjność fizyczną względem rzeczywistości, zależy od stopnia jego użyteczności lub, na wyższym poziomie rozwoju danej istoty, od indywidualnych decyzji kreatora. Także obszary kultury, takie jak religia czy sztuka podlegają powyższej zasadzie. Zarówno praktyki religijne, jak i dzieła sztuki, zrodziły się w umyśle, po czym uzyskały swoje realizacje w świecie rzeczywistym. Religijność sama w sobie jest kwestią uwarunkowań mentalnych, zaś kojące działanie praktyk religijnych jest uzależnione od własności

<sup>6</sup> Do procesów tych należy percepcja rzeczywistości, jej obrazowanie mentalne poprzez tworzenie reprezentacji i map mentalnych oraz scalanie reprezentacji do nowych przedmiotów mentalnych oraz ich urzeczywistnienie.

biologiczno-kognitywnych, takich jak wzorce aktywacji określonych obszarów mózgu (np. płata ciemieniowego) oraz poziomu endorfin, nazywanych hormonem szczęścia (Dunbar 2014, 212-213). Poziom endorfin jest zależny od wykonywanych czynności, uznawanych za odpowiednie dla danego zwyczaju religijnego (na przykład postu, tańca, rytmicznego kołysania, biczowania, wykonywania pieśni o niskiej, wydłużonej tonacji, śpiewania hymnów, długiego nabożeństwa, huśtawki emocjonalnej wywołanej przez kaznodzieję itp.). Jak pisze Dunbar: „wszystkie te praktyki wzbudzają w ciele lekki, ale stres, a to właśnie ten rodzaj ciągłego stresu o niskim natężeniu jest szczególnie skuteczny w stymulowaniu produkcji endorfin” (Dunbar 2014, 209-210).

Powyższa definicja jest bezpośrednią realizacją idei zewnętrznego obserwatora, który spogląda na świat z perspektywy globalnej. Obserwując ogół istot żywych, zauważa on fakty, które bywają pomijane ze sprawą antropocentrycznego punktu odniesienia. Ponadto nie pomija ona znaczenia zwierząt w kreacji kultury. To, że zwierzęta poruszają się sprawnie w przestrzeni symbolu zostało już udowodnione, co postaram się udowodnić w dalszych rozważaniach. Jest to jeden z wielu dowodów świadczących na korzyść tezy, mówiącej że kultura nie jest domeną wyłącznie ludzką. Ponadto w proponowanej definicji człowiek jest traktowany jako przedstawiciel świata zwierząt, o wyjątkowym zakresie zdolności mentalnych. Zdolnością tego rodzaju jest między innymi abstrakcyjne myślenie wyższego rzędu. Zewnętrzny obserwator, istotny z punktu widzenia powyższej definicji, postrzega istotę ludzką jako integralną część uniwersum istot żywych, przynależną do przestrzeni zwierzęcej za sprawą podobnej budowy ciała, analogicznych zachowań reistycznych oraz przynajmniej po części podobnych sposobów funkcjonowania w świecie.

Współczesna antropologia, wchodząc w relację z naukami kognitywnymi, astronomią, kosmologią, fizyką oraz mechaniką kwantową, udowadnia, że miejsce człowieka w świecie nie jest tak oczywiste, jak dotychczas sądzono. W żadnym względzie nie jesteśmy w nim uprzywilejowani. Pozostajemy częścią Wszechświata, a co się z tym wiąże, jesteśmy fragmentami jego logicznej struktury, bardzo niejednorodnej, a zarazem harmonijnej oraz przeliczalnej (Tegmark 2015). Istota ludzka, jako jedna z wielu części powyższej struktury, podlega identycznym prawom jak reszta uniwersum. Tym samym jest matematyczna, przeliczalna oraz algorytmiczna. Galileusz twierdził, że księga natury jest zapisana symbolami matematycznymi:

„Filozofia zapisana jest w tej ogromnej księdze, którą mamy stale otwartą przed naszymi oczami: myślę o wszechświecie. Ale nie można jej zrozumieć, jeśli się wpięrow nie nauczy rozumieć języka i odróżniać liter, jakimi została zapisana. Zapisana zaś została w języku matematyki, a jej litery to trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez pomocy których niepodobna pojąć z niej ludzkim umysłem ani słowa; bez nich jest to próżne błądzenie po mrocznym labiryncie” (Galilei 1962).



Człowiek w naturalnym porządku Wszechświata jest porównywalny do matematycznej struktury, swoistego układu cybernetycznego względnie odosobnionego, podlegającego sygnałowi na wejściu i wyjściu układu. Innymi słowy ulegamy wpływowi zewnętrznemu, co niejednokrotnie powoduje zmianę parametrów naszego postępowania (zmianę w zakresie działania). Określone zachowanie jest wynikiem procesu decyzyjnego, który także jest algorytmiczny. Matematyczne oraz przeliczalne są również wszelkie wytwory człowieka (w tym również literatura). Warto podkreślić, że biologicznie także pozostajemy istotami matematycznymi. W tym względzie niczym nie różnimy się od zwierząt. Każda istota posiada przecież swój osobisty kod DNA oraz jest zbudowana z określonej materii, o wyliczonych proporcjach, gęstości oraz składzie chemicznym.

## LUDZKIE ZWIERZĘTA

Wskazana matematyczność *homo sapiens* czyni nas podobnymi do „innych” zwierząt, które działają reistycznie. Istnieje jednak istotna różnica. Należy pamiętać o fakcie, że posiadamy wyjątkową oraz, jak dotąd niepowtarzalną w świecie zwierząt, zdolność do wytwarzania abstrakcyjnych pojęć i symboli, nieposiadających żadnej referencji względem rzeczywistości. Jak słusznie zauważa Dunbar:

„Chociaż ludzie i małpy dzielą pewne ważne i zaawansowane zdolności poznawcze, to różnią się w jednej zasadniczej kwestii — stopnia, w którym ludzie potrafią abstrahować od doświadczanego przez nich świata. Pozwala im to zastanawiać się nad światem w jego zastanej postaci, pytać, czy mógłby wyglądać inaczej. W przeciwieństwie do nich małpy (i z pewnością wszystkie zwierzęta) postrzegają świat znacznie bardziej bezpośrednio i prosto. Twardo stoją na gruncie rzeczywistości” (2014, 101).

Abstrakcja wyższego rzędu czyni z nas istoty w pełni rozumne, rozważające za i przeciw, analizujące kwestie filozoficzne oraz psychologiczne. Jesteśmy także zdolni do kreacji istot oraz rzeczy, które nie istnieją w znanym nam świecie, a jednak operujemy ich definicjami (wampirów, wilkołaków, wróżek, elfów, smoków itp.). Znakomitym przykładem powyższego może być zakres ludzkich zdolności numerycznych. Goryle i szympansy potrafią rozpatrywać prostą kategorię liczby, lecz z zastrzeżeniem, że jest ona niezdefiniowana — nienazwana. Owo zdefiniowanie stanowi klucz do zrozumienia abstrakcji ludzkiej. Nazwaliśmy bowiem coś, co fizycznie nie istnieje i w tym zakresie wykonaliśmy krok naprzód względem czelkokszałtnych.

Abstrakcja wiąże się z możliwością odkrywania nowych teorii, ich wyjaśnień oraz aktem absorpcji teorii już istniejących w przestrzeni wszechświata (Deutsch 2007, 19). Jest to proces tworzenia pojęć, polegający na intelektualnej obróbce wyobrażeń, czyli tworzywa dostarczanego przez zmysły (Podsiad 2000, 5). Innymi słowy modyfikując kilka już istniejących wyobrażeń, two-

rzymy pojęcia, przedmioty, osoby, a także kreujemy nowe zdarzenia. W języku łacińskim słowo *abstraho* oznacza „odrywać”, „rozdzielać”. To coś, co pozostaje oderwanym od uniwersum przedmiotem czysto mentalnym, a więc takim, który nie jest referencyjny względem rzeczywistości. Przedmiot tego rodzaju jest całkowicie odizolowany od rzeczywistości fizycznej w taki sposób, że ta nie stanowi względem niego bezpośredniego punktu odniesienia. Taki punkt zwyczajnie nie istnieje. To co abstrakcyjne jest częścią świadomości wyższego rzędu, czyli takiej, w której posiadamy samoświadomość siebie, historii oraz planów na przyszłość (Edelman 2004). Każda struktura matematyczna jest zbiorem wyabstrahowanych obiektów oraz związków między nimi (Tegmark 2015, 375). „Uczeni nie wymyślają struktur matematycznych, ale je odkrywają — wymyślają jedynie notację służącą do ich opisanie” — zauważa Max Tegmark (2015, 376). Są to wielokrotne notacje nieposiadające referencyjności, oderwane od rzeczywistości, wyabstrahowane oraz bardzo często łamiące dotychczasowy porządek uniwersum (np. teorie mechaniki kwantowej).

Na pewnym etapie rozwoju naszego gatunku wykształciliśmy w pełni oderwane od rzeczywistości, kulturowo wyznaczone systemy opisu. Są nimi na przykład liczby i litery. W świecie rzeczywistym coś takiego jak 1, 2, 3, 4 nie ma swojego odpowiednika w postaci rzeczy, przedmiotu czy osoby. Nie istnieje również fizyczny desygnat litery „a”, „b”, „c”, „d” itd. Są to jedynie znaki symboliczne. To dzięki systemowi wzajemnych relacji pomiędzy tymi abstrakcjami jesteśmy w stanie badać, opisywać oraz charakteryzować rzeczywistość fizyczną. Język opisu Wszechświata jest zatem abstrakcyjno-matematyczny, ponieważ dzięki znakom symbolicznym jesteśmy w stanie odczytać tajemnice uniwersum. Jego istota wynika z przyjęcia mentalnych oraz filozoficznych założeń, mówiących, że liczba 1 lub 2 opisuje „coś” abstrakcyjnego, a zarazem realnego, co podlega uszeregowaniu, skalowaniu, przeliczeniu, policzeniu, uśrednieniu itp. Z kolei litera „a”, stanowiąca pierwszą pozycję w równie abstrakcyjnym alfabecie, oznacza składową wykreowanej od podstaw nazwy własnej jakiegoś przedmiotu, faktu, osoby, zdarzenia itp.

Warto podkreślić, iż świat jest także — w swej pierwotnej naturze — humanistyczny. Tylko dzięki zdolnościom tego typu jesteśmy w stanie opisać oraz zrozumieć język matematyczny. Jest on również społeczno-kulturowy w takim sensie, że daje szereg możliwości obserwowania oraz kształtowania relacji międzyludzkich i międzygatunkowych, tworzy wyjątkowy tygiel kulturowy, a także umożliwia rozwój mentalny grupy lub indywidualum. Ponadto, poznanie rzeczywistości zawsze odbywa się w przestrzeni społecznej, która sama w sobie jest maszyną poznającą (Zybertowicz, Gurtowski i inn. 2015, 41). Bez ścisłej współpracy Wszechświata, rozumu jednostki, środowiska, społeczeństwa i kultury, ludzki postęp poznawczy byłby niemożliwy. Zostałby zatrzymany na etapie reakcji reistycznych.

Dopóki nie opuścimy przestrzeni symbolu, którym, przynajmniej w formie podstawowej, potrafią posługiwać się zwierzęta oraz nie spojrzymy na matematykę z perspektywy abstrakcyjnej, czyli oderwanej o desygnatu, tak długo „zmysł liczby” pozostanie tym, co dzielimy z naszymi zwierzęcymi przodkami i nie będzie w tym fakcie nic nadzwyczajnego (Ibidem, 33). Powyższą tezę formułujemy w oparciu o rozważania Robina Dunbara, piszącego:

„Tu właśnie tkwi różnica pomiędzy nami a naszymi małpimi braćmi — w świecie wyobraźni. Potrafimy sobie wyobrazić, że rzeczy nie muszą być takie, jakimi je postrzegamy. Możemy udawać, że przez nasz ogród przemysłową wróżki. Możemy konstruować wymyślne rytuały i wierzenia mające swoją genezę wyłącznie w naszej wyobraźni. Pozostałe zwierzęta tego nie potrafią, nie są bowiem w stanie spojrzeć na rzeczywistość z zewnątrz i zastanowić się, *co by było gdyby*” (Dunbar 2014, 200).

Z abstrakcją związana jest również ludzka umiejętność posługiwania się intencjonalnością. Mowa tu przede wszystkim o intencjonalności powyżej rzędu drugiego (Ibidem, 65-66)<sup>7</sup>. Prawdopodobnie człowiek, jako jedyna istota w znanym ludzkości Wszechświecie, potrafi wnioskować o stanach własnego umysłu, a także innych ludzi (Ibidem, 64). Nie wiemy natomiast jak długo utrzyma się obecny stan rzeczy. Czelekoksztaltne wykazują zdolności intencjonalne, zbliżając się coraz bardziej do ludzkiego poziomu. Kwestią czasu wydaje się moment, w którym będą one w stanie „wczuwać” się w stany mentalne innych osobników (możliwe, że ta chwila już dawno nastąpiła, lecz nie posiadamy na ten temat wystarczającej wiedzy). Ponadto:

„Zważywszy, że według niektórych naukowców jest to zdolność unikalnie ludzka [intencjonalność], na ironię zakrawa, iż cały pomysł teorii umysłu zrodził się w ramach prowadzonego w latach 70. ubiegłego wieku badania nad naczelnymi. (...) jednym z problemów jest to, że eksperymentatorem zawsze jest człowiek, a zatem tylko małpy stoją przed barierą gatunkową” (de Waal, 2015, 254).

Jak sugeruje Dunbar, od intencjonalności drugiego rzędu rozpoczyna się proces tzw. mentalizacji, która jest związana z abstrakcją. Jednak wydaje się, że o pełnej abstrakcji możemy mówić dopiero z poziomu intencjonalności trzeciego rzędu. U ludzi dorosłych możliwe jest w miarę sprawne operowanie intencjonalnością do piątego rzędu. Intencjonalność szóstego poziomu jest możliwa, lecz sprawia sporo trudności. Jak dotąd nie udowodniono (a przynajmniej nie bezspornie), że zwierzęta potrafią wytwarzać oraz odtwarzać rzeczywistość mentalną innych osobników

<sup>7</sup> *Intencjonalność zerowa* (na poziomie komputerów) to brak świadomości o zawartości własnego umysłu, właściwa także określonej grupie organizmów żywych, np. bakteriom i prawdopodobnie niektórym owadom; *intencjonalność pierwszego rzędu*, właściwa organizmom żywym posiadającym mózg, polegająca np. na świadomości głodu lub niebezpieczeństwa (jej konsekwencją jest reizm); *intencjonalność drugiego rzędu*, czyli posiadanie przekonań na temat intencji kogoś innego (kryterium dla teorii umysłu i abstrakcji).

(2014, 61-93). Eksperymenty z szympanсами, zwane „testami fałszywych przekonań” miały udowodnić, że jest to możliwe. Dziś wiemy, że był to trop błędny, ponieważ w trakcie testów nie następuje wnioskowanie o stanach intencjonalnych, lecz czytanie powierzchownych wskazówek, nieświadomie dawanych przez opiekunów, np. drżenie powiek lub ruch ręki. Tym samym intencjonalność (co najmniej od trzeciego rzędu) prawdopodobnie pozostaje cechą odróżniającą nas od zwierząt, w tym również od naszych bliskich krewnych z rodziny naczelnych.

Na dzień dzisiejszy pewnym jest, że szympansy posiadają umiejętność posługiwania się intencjonalnością drugiego rzędu. Nie można za to wykluczyć prawdopodobieństwa, że małpy posiadają także intencjonalność trzeciego rzędu. De Waal zaznacza, że historii związanych z przyjmowaniem przez małpy człekokształtne cudzej perspektywy jest mnóstwo, lecz ich interpretacja wiąże się z podstawowym problemem punktu odniesienia — *anthropos metron*. Jedyne człowiek posiada w pełni ukształtowaną tożsamość kulturową, pozwalającą na sprawne oraz pełne uczestnictwo w kulturze. Tadeusz Paleczny zauważa, że:

„To, co określamy mianem tożsamości jest naszym duchowym, intelektualnym i emocjonalnym portretem. Używając terminologii komputerowej, jest samodoskonającym się, autonomicznym programem dostosowania człowieka do świata i do innych ludzi. Najtrudniejszą rzeczą jest wyodrębnienie w tym programie tego, co jest własnością tylko jednego nosiciela tego programu — osoby, osoby — od tego obszaru, który jest wspólny wszystkim” (2008, 20).

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy zwierzęta posiadają samoświadomość osoby, choć niektóre naczelne wykazują tego typu symptomy (szympansy rozpoznają swoje odbicie w lustrze, starając się upiększyć własny wizerunek poprzez ozdobienie ciała). Pozostajemy nieświadomi pełnych zdolności mentalnych naczelnych, a także innych gatunków zwierząt. Zakres ich umiejętności kognitywnych jest poddawany szerokiej weryfikacji.

## PODSUMOWANIE

Powyższe twierdzenia stanowią jedynie propozycję badawczą, która wymaga szerszego opracowania. Całość dociekań została przedstawiona w bardzo ogólnym zarysie. Niemniej jednak są one oparte na dotychczasowym zakresie badań z różnych dziedzin nauki. Stanowią syntezę prac interdyscyplinarnych, nakierowanych na poznanie ogólnej natury istot żywych oraz ich kultury, czymkolwiek ona jest. W zakresie kulturowych praktyk nie jesteśmy tak bardzo wyjątkowi, jak dotychczas sądziliśmy. Oczywiście należy zweryfikować, co tak naprawdę oznacza słowo kultura, a co za tym idzie, ustalić nowy punkt odniesienia. Jeśli pozostaniemy w dotychczasowej nieświadomości zmian zachodzących w kulturowej przestrzeni zwierząt, nigdy nie dokonamy istotnego

przełomu. Kultura to ogół twórczej myśli, całokształt działania systemu kognitywnego przetwarzania informacji w zakresie czynności, dokonywanych przez istoty żywe. Dzięki kognitywnej zdolności gatunkowej do przetwarzania informacji jesteśmy w stanie tworzyć nowe, coraz bardziej złożone procedury oraz programy, dostosowane do kolejnego poziomu funkcjonowania kultury (Paleczny 2008, 30-31). Dostosowanie tego rodzaju jest przecież obecne w świecie „innych” zwierząt. W związku z powyższym należy raz jeszcze zastanowić się nad znaczeniem i miejscem człowieka w uniwersum.

#### Literatura:

- Addison, Joseph; 1711, Spectator, nr 1, <http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/fowlerjh/chap6.htm> (dostęp: 19 marca 2019)
- Carter, Brandon; 1973, Large Number Coincidences and the Anthropic Principle In Cosmology, <http://articles.adsabs.harvard.edu/full/1974IAUS...63..291C/0000293.000.html> (dostęp: 6 lipca 2019)
- De Waal, Frans; 2015, Malpa w każdym z nas, przeł. Krzysztof Kornas, Kraków: Copernicus Center Press
- Deutsch, David; 2007, Struktura rzeczywistości, przeł. J. Kowalski-Glikman, Warszawa: Prószyński i S-ka
- Dunbar, Robin; 2014, Nowa historia ewolucji człowieka, przeł. Bartłomiej Kucharzyk, Kraków: Copernicus Center Press
- Edelman, Gerald Maurice; 2004, Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness, New Haven
- Galilei, Galileo; 1962, Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym, przeł. Edward Ligocki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Gmińska, Renata; 2016, Nurt badań interdyscyplinarnych w rachunkowości, „Finanse, Rynki Finansowe, Ubezpieczenia”, nr 2 (80), cz. 2, s. 97-105
- Gorynia, Marian; Klasyfikacja nauk ekonomicznych — dywergencja czy konwergencja? Posiedzenie Komitetu Nauk Ekonomicznych PAN w dn. 19.09.2013, [www.kne.pan.pl/index.php/posiedzenia-kne-pan](http://www.kne.pan.pl/index.php/posiedzenia-kne-pan) (dostęp: 16 lipca 2018)
- Hańderek, Joanna; 2015, Pojęcia i definicje kultury; w: Piotr Mróz (red.), Filozofia kultury, Kraków: Wydawnictwo Libron, s. 23-42
- Herder, Johann Gottfried; 1962, Przedmowa; w: tegoż, Myśli o filozofii dziejów, t. 1, przeł. Jerzy Galecki, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe
- Krajewski, Marek; 2012, definicja autorska dla MKiDN
- Kroeber, Alfred Louis; Clyde Kluckhohn, Wayne Untereiner; 1952, Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, New York: Harvard University
- Linton, Ralph; 2000, Kulturowe podstawy osobowości, przeł. Aleksandra Kania-Jasińska, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe
- Nagel, Thomas; 1997, Widok znikąd, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”
- Paleczny, Tadeusz; 2008, Socjologia tożsamości, Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM
- Podsiad, Antoni; 2000, Słownik pojęć i terminów filozoficznych, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax
- Price, Huw; 1997, Strzałka czasu i punkt Archimedes, przeł. Piotr Lewiński, Warszawa: Amber

- Profilowanie pojęć. Wybór prac; 1993, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydaw. UMCS
- Saja, Krystian; 2015, Obserwator wobec barier poznawczych, „In gremio. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką”, nr 9, s. 177-197
- Saja, Krystian; 2017, Wampir w świecie antropii. Kognitywizm subsymboliczny w literaturoznawstwie, Kraków: Wydawnictwo NOMOS
- Searle, John; 2010, Umysł. Krótkie wprowadzenie, przeł. Jan Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS
- Siciński, Andrzej; 2002, Styl życia, kultura, wybór, Warszawa: Wyd. IFIS PAN
- Tegmark, Max; 2015, Nasz matematyczny Wszechświat. W poszukiwaniu prawdziwej natury rzeczywistości, przeł. Bogumił Bieniuk, Ewa L. Łokas, Warszawa: Prószyński i S-ka
- Wilson, Edward Osborne; 2002, Konsiliencja. Jedność wiedzy, przeł. Jarosław Mikos, Poznań: Zysk i S-ka
- Zybertowicz, Andrzej; Maciej Gurtowski, Katarzyna Tamborska, Mateusz Trawiński, Jan Waszewski; 2015, Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat, Kraków: Wydawnictwo KASPER