

Arkadiusz Żychliński

"Homo loquens" : o różnicy antropologicznej

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (119), 56-84

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI

*Homo loquens. O różnicy antropologicznej*¹

Niniejszy esej ma na celu rozważenie kwestii graniczności świata ludzi i świata zwierząt z punktu widzenia filozofii oraz lingwistyki. Nie interesuje mnie jednak wykazanie, że któreś z tych dwóch istot – ludzie bądź zwierzęta – są istotami lepszymi bądź wyższymi. Interesuje mnie natomiast perspektywa zarysowania różnicy – nieusuwalnej, jak mówią jedni, czy usuwalnej, jak twierdzą inni – która istoty te od siebie oddziela. Linie demarkacyjną pomiędzy światem ludzkim a światem zwierzęcym da się wykreślić, biorąc pod uwagę różnorakie kryteria, można też ją próbować zacierać. Tu zajmiemy się próbą nakreślenia granicy dzielącej oba obszary, wychodząc od kryterium zdolności posługiwania się językiem. Owa – jak się zdaje przyrodzona ludziom – zdolność ustanawia różnicę, którą chciałbym opatrzyć mianem różnicy antropologicznej; ta zaś z kolei konstytuuje różnicę epistemologiczną. Pytając o język, jego posiadanie bądź brak, dotkniemy równocześnie kwestii myślenia i świadomości.

Już tych kilka wstępnych słów zawiera załączek wielkiego sporu, toczonego początkowo przez filozofów, a od co najmniej stulecia także lingwistów. Spór ten dotyczy natury granicy językowej oddzielającej człowieka i zwierzę. Istnieją w tej debacie dwa główne stanowiska. Zwolennicy pierwszego z nich twierdzą, że przejście między jednym a drugim światem dokonuje się w sposób skokowy, że mamy

¹ Niniejszy tekst był pierwotnie – w nieco innej, obszerniejszej postaci – podstawą dwóch wykładów wygłoszonych w ramach cyklu wykładowego Pracowni Pytań Granicznych UAM pt. „Granice człowieczeństwa. Między światem ludzkim a zwierzęcym” (semestr zimowy 2007/2008).

tu do czynienia z różnicą jakościową. Możemy ich nazwać z w o l e n n i k a m i l u d z k i e j w y j ą t k o w o ś c i. Stronnicy przeciwnego poglądu są zdania, że przejście między jednym a drugim światem dokonuje się liniowo, wspomniana różnica jest zatem jedynie różnicą ilościową. Tych z kolei nazwiemy s t r o n n i k a m i c i ą g ł o ś c i g a t u n k o w e j².

Pośród tych pierwszych, myślicieli przekonanych o ludzkiej wyjątkowości ufundowanej na zdolności do posługiwania się językiem, znajdziemy tak różne postacie, jak Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Herder, Wittgenstein, Chomsky, Dennett czy Davidson. Drugą tezę, czyli tę dotyczącą ciągłości gatunkowej, reprezentują natomiast między innymi Platon, Voltaire, Hume, Darwin, Savage-Rumbaugh, Churchland i Searle. Sue Savage-Rumbaugh, światowej sławy uczona amerykańska zajmująca się prymatologią, uważa, że człowiek dzieli zdolności językowe z innymi gatunkami, a przynajmniej jednym – małpami człekokształtnymi. Noam Chomsky, jeden z najbardziej wpływowych lingwistów, uważa tego typu sugestie za nonsens. Co jest właściwie stawką w tym sporze? Jego sedno ujmuje w zwięzłej formule eminentny filozof amerykański Paul Churchland, pisząc:

Jeśli Chomsky ma rację, twierdząc, że tylko ludzie posiadają umiejętności językowe, i jeśli Dennett ma rację, utrzymując, iż przetwarzanie językopodobne jest istotą ludzkiej świadomości, to należy uznać, że różnica między świadomością ludzi a nielingwistyczną świadomością zwierząt nie sprowadza się jedynie do stopnia, ale ma charakter jakościowy.³

Oto mamy więc wstępny zestaw pytań: Czy zdolność posługiwania się językiem jest cechą specyficznie ludzką? Jeśli tak, to co z tego wynika? Czy myślenie musi być w sposób konieczny powiązane z posiadaniem języka? Czy istnieje myślenie bez języka? Czy brak umiejętności językowych musi być nieodwołalnie sprzężony z nieposiadaniem świadomości introspekcyjnej? Odnosząc się do tych kwestii, omówię szczególnie poglądy adherentów ludzkiej wyjątkowości, wspominając przy tym i komentując zarzuty ich adwersarzy, stronników ciągłości gatunkowej.

||

Człowieka określa Arystoteles mianem „zoon legon echon”, a zatem istoty posiadającej *logos*, czyli rozum, zdolność myślenia, a bardziej źródłowo – język. Język jest zdaniem greckiego filozofa ową *differentia specifica*, odróżniająca człowieka od zwierząt i umożliwiającą mu tworzenie stałych wspólnot. W *Polityce* w taki oto sposób formułuje Arystoteles swe objaśnienie:

Człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają

² Por. D. Jamieson *Animal Language and Thought*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E. Craig, Routledge, London 1998, t. 1, s. 269-273.

³ P.M. Churchland *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb umysłu*, przeł. Z. Karaś, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 286

zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka, odróżniająca go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa.⁴

⁴ Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 27 [1253a, 9-20]. – Oczywiście nie sposób nie zauważyć na marginesie, że ujmowanie człowieka jako istoty mówiącej posiada jedną zasadniczą wadę. Aby rzecz unaocznić, przywołam wpiერw obrazowe porównanie Stanisława Lema: „Jeśli przełożyć upływ czasu na metry, to od narodzin Chrystusa minęły w tej skali dwa metry (jeśli oczywiście zrównamy jeden tysiąc lat z jednym metrem), początek kambru jest odległy od nas o pięćset kilometrów, panowanie dinozaurów rozpoczęło się dwieście kilometrów temu, a skończyło 65 kilometrów od nas. Pierwsze ślady życia są odległe o trzy tysiące kilometrów, a powstanie planety Ziemi o 4 600 kilometrów. Ot i miarka, ażeby uznać, że człowiek żyje sobie mniej więcej od kilometra z hakiem, a cywilizacja jego od *dziesięciu* metrów” (S. Lem *Sex Wars*, posł. J. Jarzebski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 48). Tyle Lem. Język musiał wyewoluować co najmniej 50 000, a większość badaczy wysuwa przypuszczenie, że raczej 100 000 lat temu. Jakkolwiek rozbieżności mogą być znaczne, na przykład Martin Kuckenburg (*Pierwsze słowo*, przeł. B. Nowacki, PIW, Warszawa 2005) skłania się ku hipotezom sytuującym powstanie języka już około 700 000 lat p.n.e. Porównując różne dawne języki, możemy odtworzyć prawdopodobny stan sprzed około 10 000 lat. Najdawniejsze dostępne zapisy mają około 5 000 lat. A ponieważ człowiek pojawił się jakiś kilometr temu, język powstał zaś jakieś pięćdziesiąt-sto metrów temu, możemy odtworzyć jego przypuszczalny stan sprzed dziesięciu metrów, a najstarsze zapiski pochodzą sprzed pięciu metrów. Kim jednak był człowiek na osiemset pięćdziesięciu-dziewięciuset metrach przed pojawieniem się języka? Co z człowieczeństwem istot kopalnych? Wydaje się, że moglibyśmy przyznać im cechę człowieczeństwa jedynie na mocy bycia poprzednikiem w pewnym łańcuchu gatunkowym. Czy zatem zwolennicy tezy o ludzkiej wyjątkowości ufundowanej na posiadaniu języka muszą w stosunku do samego człowieka zastosować tezę ciągłości gatunkowej? Niekoniecznie, to zależy od kwestii pochodzenia języka. Czy język pojawił się nagle, niczym królik wyciągnięty z kapelusza magika, kiedy rozrośnięty mózg hominidów stał się zdolny do przejścia nowych zadań? Czy też może powstawał stopniowo, rozwijając się wolno na przestrzeni tysiącleci – niczym ślimak sunący po ścianie? Z tym pytaniem wiąże się z kolei tzw. kwestia ameby – czy język narodził się niczym ameba o niewyraźnym kształcie, nabierając stopniowo kształtu w procesie ewolucji, czy też może przypominał raczej rozczłonkowaną płataninę, gdzie jedne możliwości uległy wzmocnieniu, a inne wygaszeniu? Współcześnie naukowcy skłaniają się ku koncepcji stosunkowo nagłego pojawienia się języka – na zasadzie ogniska: wolny początek (od około 250 000 lat temu) i szybki rozwój (od około 100 000 lat temu) ze stabilizacją jako długotrwały żar około 50 000 lat temu – jako pewnej płataniny możliwości (por. J. Aitchison *Ziarna mowy. Początki i rozwój języka*, przeł. M. Sykulska-Derwojed, PIW, Warszawa 2000, s. 26-30 i 83-89). Do tej ostatniej kwestii powrócę jeszcze dalej.

Żychliński *Homo loquens*. O różnicy antropologicznej

Wedle Arystotelesa człowiek jest zatem istotą posiadającą język, umożliwiającą mu wchodzenie w rozmaite interakcje społeczne, co stanowi zasadniczy rys *homo sapiens* i odgranicza go z jednej strony od „dzikiej inteligencji” zwierząt (by posłużyć się zwrotem etologa amerykańskiego Marca Hausera⁵), z drugiej zaś – dodajemy dziś – od sztucznej inteligencji maszyn. Puentując, można by rzec, że wprowadzone przez Johanna Gottfrieda Herdera określenie *homo loquens* opisuje najlepiej istotę *homo sapiens*. Obdarzony językiem trwam zatem samotnie pomiędzy moim psem a moim komputerem, bliski im w pewien różny dla każdego z nich sposób, choć przecież równocześnie niezmiernie od nich oddalony.

Obdarzony językiem – cóż jeszcze kryje się za tym stwierdzeniem? Rozważmy to pokrótce. Arystotelesowska definicję łacińskie średniowiecze przekuło w formułę *animal rationale*, człowiek jako zwierzę rozumne. Przekładając z kolei tę formułę na język dzisiejszej filozofii umysłu czy kognitywistyki, powiemy, że człowiek jest istotą posiadającą umysł (w ramach innego dyskursu mowa w tym miejscu o duszy – za pomocą tych pojęć oznaczamy każdorazowo siedzibę świadomości; pomijam tu kontrowersje dotyczące dychotomii umysł/ciało). Zapytajmy więc, czy prawdziwy jest następujący sylogizm: jeśli myślenie uzależnione jest od posiadania języka analogicznego do języka ludzkiego i jeśli zwierzęta w takim sensie języka nie posiadają, to zwierzęta nie myślą, *ergo* – ich umysły są diametralnie różne od umysłu człowieka. Kwestia ta jest nader złożona. Chociaż permanentna antropomorfizacja jest z natury przynależna ludzkemu sposobowi postrzegania świata, to nie przychodzi nam raczej na myśl zapytywać o umysł roślin czy przedmiotów nieożywionych. Tak samo naturalnym jest, że przypisujemy umysł ludziom, naszym bliźnim. Przypisujemy im go, gdyż przypisujemy im, po pierwsze, świadomość fenomenalną, tj. doświadczenie tego, jak to jest mieć jakieś doświadczenie; po drugie – stany intencjonalne, tzn. intencjonalne odnoszenie się do czegoś; po trzecie – język *sensu stricto*; oraz po czwarte – umiejętność logicznego myślenia, czyli poprawnego wnioskowania niezależnego od teoretycznej znajomości praw logiki⁶. Cech tych nie sposób sensownie przypisać roślinom, stąd nie pojawia się tu problem, na jaki napotykamy w przypadku świata zwierząt. A ponieważ według kognitywistów-minimalistów wystarczy spełnienie przez organizm choćby jednego z przytoczonych kryteriów, nasz namysł nad tym, czy zwierzęta mają język, jest równocześnie namysłem nad tym, czy posiadają umysł (analogiczny do ludzkiego). W tym miejscu musimy poczynić jeszcze jedno rozróżnienie – otóż posługujemy się niezwykle nieostrym pojęciem „zwierzęta”, obejmującym przecież zarówno jednokomórkowe pierwotniaki, które nie zawsze łatwo odróżnić od roślin, jak i małpy człekokształtne, wykazujące – na co wskazuje już sama nazwa – niezwykle podobieństwo do ludzi. Sprecyzujmy zatem nieco: mówiąc tu o zwierzętach, bę-

⁵ M. Hauser *Wild Minds. What Animals Really Think*, Henry Holt, New York 2001.

⁶ Por. D. Perler, M. Wild *Der Geist der Tiere – eine Einführung*, w: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, hrsg. von D. Perler, M. Wild, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, s. 12.

dziemy rozważali kwestię posiadania języka bądź jego braku przede wszystkim u takich ssaków, jak psy, koty czy małpy.

Obserwacja zachowań zwierząt skłania nas nierzadko do myślenia, że także one dysponują nader rozbudowanymi formami komunikacji, przypominającymi prymitywny język. Czy wypada się zatem zgodzić ze wspomnianym już znakomitym badaczem umysłu Paulem M. Churchlandem, że „dopóki charakter i złożoność odmiennych systemów komunikacji pozostaną dla nas nieprzejrzyste, dopóty nie będziemy mieć pewności, czy różnią się od ludzkiego języka rodzajem, czy jedynie stopniem złożoności”⁷? Zanim rozważymy tę kwestię, powinniśmy sprecyzować definicję języka, czy też zestaw cech specyfikujących to, co językiem nazywamy.

Definicji takowych istnieje naturalnie legion. Spróbuję wybrać ujęcie, które w naszym kontekście zdaje się najbardziej przydatne. Otóż język jest pewnym zorganizowanym systemem semiotycznym, czyli systemem znaków językowych (prymarnie dźwiękowych, wtórnie pisemnych), nieodzownym nam do komunikowania się, a zatem wyrażania bądź wymiany myśli czy informacji, a także do gromadzenia i przekazywania wiedzy. Język wykształca się w interakcji ze światem, a dane społeczeństwo tyleż go warunkuje, ile samo jest przez niego warunkowane. Nie jest język tworem skostniałym, rozwija się i podlega historycznym zmianom⁸. Do czego zatem właściwie człowiek używa języka? Do trzech głównych funkcji, wyodrębnionych przez Karla Bühlera – reprezentatywnej, ekspresywnej i impresywnej – Roman Jacobson dodał funkcję komunikacyjną, fatyczną, metajęzykową i poetycką. Co ciekawe, brak pośród wymienionych funkcji tej, która, jak sądzę, rozstrzyga o specyfice ludzkiego języka, tj. funkcji – nazwijmy ją tak – światotwórczej. Co to znaczy?

Język jest transcendentalny w Kantowskim sensie tego pojęcia, gdyż umożliwia wszelkie (świadome) poznanie⁹. Świat pozajęzykowy poznajemy poprzez język i opisujemy w języku. Wyrazić nieskonceptualizowaną myśl w taki sposób, aby była dostępna dla innych, mogę tylko wówczas, gdy znajdę w języku odpowiednie słowa. Język otwiera przed nami świat, udostępnia go nam – oto być może najważniejsza jego funkcja. Barbara Skarga pisze w swoich łagrowych wspomnieniach: „Nazwać to uchwycić, to zobaczyć coś, czego się wprawdzie nie dostrzeżało. Nazwać to zapanować, podporządkować sobie”¹⁰. Nietrudno zauważyć, że słowa Skargi są wariacją na słynne stwierdzenie Ludwiga Wittgensteina z jego *Traktatu logiczno-*

⁷ P.M. Churchland *Mechanizm rozumu...*, s. 283.

⁸ Por. *Lexikon der Sprachwissenschaft*, hrsg. von H. Bußmann, Kröner, Stuttgart 1990, s. 699.

⁹ Por. także G. Keil *Sprache*, w: *Philosophie. Ein Grundkurs*, Bd. 2, hrsg. von E. Martens, H. Schnädelbach, Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, Reinbek bei Hamburg 1998, s. 552.

¹⁰ B. Skarga *Po wyzwoleniu... (1944-1956)*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 267.

filozoficznego: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt”¹¹. W naszym poznawaniu świata uwikłani jesteśmy w strukturę określoną przez Martina Heideggera mianem „struktury jako”¹². Nie postrzegamy po prostu krzesła, pulpitu czy długopisu, tylko postrzegamy coś jako krzesło, jako pulpit czy jako długopis. Nakładamy na substancję świata pewną formę naszego języka, kategoryzujemy świat, wyodrębniając z niego poszczególne części. Nazywanie świata przypomina odślanianie kolejnych puzzli w odwróconym obrazku – nazywając coś, a więc określając coś jako coś, odślaniamy kolejny kawałek świata, uprzednio dla nas niedostępny. Metaforyczny obraz puzzli posiada jednak jedną znaczącą słabość – czy rzeczywiście odkrywamy gotowe puzzle? Oznaczałoby to, że świat jest już w zasadzie skategoryzowany w jakimś tajemnym boskim języku czy też w języku natury, który musimy tylko zdekodować. Tym, co faktycznie robimy, jest raczej wycinanie puzzli z pewnego wpierv niewidocznego dla nas obrazka, a następnie odślanianie tych wyciętych fragmentów, dodawanie do nich nowych i w ten sposób tworzenie naszego obrazu świata albo inaczej: obrazu świata dla nas. W świetle tych uwag widać, jak niedorzeczna jest obawa, że język zagradza nam drogę ku rzeczom, że jest przeszkodą, jaką wzniesiono między nami i rzeczami, przeszkodą, którą należy przezwyciężyć, aby dotrzeć do rzeczy samych. Nie ma żadnych rzeczy samych, rzecz, którą poznajemy bez pośrednictwa języka, nie jest w ogóle żadną rzeczą, jest przelewającą się nam przez palce substancją pozbawioną formy. Oto jak można by wyłożyć trafne sformułowanie Hansa-Georga Gadamera: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” („Bytem, który może być rozumiany, jest język”)¹³.

Jeśli taki sposób rozumowania wydaje się komuś osobliwy, spróbujmy przyrzeć się dokładniej relacji znaku językowego i świata. Relację tę ujmowano pierwotnie w ramach pewnej ekonomii reprezentacji za pomocą łacińskiej formuły „aliquid stat pro aliquo”, a więc znak jako coś, co stoi za coś innego. Słowo „krzesło” było reprezentantem przedmiotu, krzesła. Tak też i dziś ujmujemy potocznie istotę znaku językowego, istotę języka. Język jest w tym ujęciu pewnym zbiorem nazw, którym odpowiadają rzeczy, albo – w przypadku pojęć ogólnych – ogólne definicje. W tym ujęciu język jest niby lustro, w którym przegląda się świat. Język odgrywa rolę ledwie drugorzędną, daje nam tylko odbity obraz świata, odtwarza go, odwzorowuje. Musi istnieć zatem jakiś przedjęzykowy świat, który odwzorowywany jest przez język, jakim się posługujemy. Świat jako taki sam już do nas

¹¹ W polskim przekładzie teza 5.6 brzmi następująco: „G r a n i c e m e g o j ę z y k a oznaczają granice mego świata”. Por. L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. i wstęp B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

¹² Por. M. Heidegger *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001, s. 149.

¹³ H.-G. Gadamer *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1999, s. 478. Tłum polskie wg H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, przekł. i wstęp B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 637.

mówi, a my tylko niejako musimy nastroić się na odbiór tego, co chce nam powiedzieć. Książd Chmielowski postawił w haśle *Koń* swej słynnej encyklopedii z roku 1756 (*Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*) pytanie: „Koń jaki jest?” i odpowiedział na nie zwięźle, a przenikliwie: „Každy widzi”¹⁴. Tak ujmujemy też świat, kiedy myślimy o języku, w którym niczym w zwierciadle przegląda się rzeczywistość. W jaki jednak sposób może istnieć przedjęzykowy świat? Czy mówienie o świecie przedjęzykowym nie jest nonsensem? Kiedy mówię o świecie przedjęzykowym, ujmuję go naturalnie zawsze już w kategoriach językowych, w tym sensie o świecie przedjęzykowym mogę mówić tylko *ex post*, umieszczony w nim byłbym bezradny niczym niemowlę, które tkwi właśnie w takim przedjęzykowym świecie, ale nie potrafi o nim naturalnie niczego powiedzieć, gdyż jest dlań tylko jednym wielkim beżładem niewyraźalnych barw, kształtów, dźwięków i zapachów. Świat niemowlaka to „świecący, huczący zamęt”¹⁵, jak mówi amerykański filozof i psycholog, Wiliam James.

Szwajcarski lingwista Ferdinand de Saussure podsunął nam pomysł, jak o języku myśleć inaczej. Znak językowy jest według niego połączeniem nie słowa i rzeczy, lecz nierozdzielny niby kartka papieru związkiem elementu znaczącego, czyli obrazu dźwiękowego, i elementu znaczonego, czyli znaczenia. W ten sposób de Saussure przenosi znak językowy w obręb umysłu, odrywa go zrazu od gotowego już świata. Koncepcja znaku językowego de Saussure’a jest koncepcją niereprezentacjonalistyczną – w pierwszym rzędzie znak niczego nie reprezentuje. Cóż zatem czyni? Otóż przede wszystkim znak wydobywa z chaosu to, co dopiero później będzie reprezentował. Słowo „krzesło” reprezentuje krzesło tylko w porządku synchronicznym, tzn. tu i teraz denotatem tego znaku językowego faktycznie jest ten przedmiot. Jednak w sensie genealogicznym połączenie fonemów składających się na obraz dźwiękowy „krzesło” z wyobrażeniem służącego do siedzenia mebla wydobywa ów mebel z nicości. To prawdziwa rewolucja kopernikańska – język jest wprawdzie lustrem, takim jednak, w które wbudowano projektor: odbija ono to tylko, co wpieryw samo niejako rzutowało. Inaczej mówiąc: język funkcjonuje w ramach pewnej umowy społecznej i oferuje pewnego rodzaju odzwierciedlenie obiektów i zdarzeń świata zewnętrznego, wszelako obiektów i zdarzeń utworzonych wpieryw mocą pewnej konwencji¹⁶.

Dzięki językowi odnajdujemy się w świecie i potrafimy sobie ze światem radzić – język nie odbija jednak żadnego ukrytego porządku świata. Czy oznacza to,

14 Cyt. wg W. Gombrowicz *Bestiarium*, wyb. i układ W. Bolecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 11.

15 Cyt. wg D. Dennett *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przekł. i wstęp M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 93.

16 Więcej na ten temat m.in. w znakomitej książce berlińskiej filozofki Sybille Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001, s. 19.

że nasze kategoryzacje są absolutnie arbitralne? Nie, nominaliści – nieakceptujący idei obiektywnego przedjęzykowego porządku naturalnego – uważają, że podstawowym hamulcem zapobiegającym chaosowi dziwacznych klasyfikacji jest konieczność efektywnej indukcji. Obecność jednego znaku językowego pociąga za sobą konieczność istnienia wielu znaków językowych, gdyż tożsamość – a zatem znaczenie – pojedynczego znaku rodzi się z jego odmienności od innych znaków. Kolejne wyodrębnione całości musimy dopasowywać do tego, co wyodrębniliśmy wcześniej – inaczej przestalibyśmy po prostu rozumieć język, którym się posługujemy. Jak powiada Richard Rorty: „Świat nie mówi. Mówimy tylko my. Świat, kiedy już zainstalowaliśmy w nas pewien język, może być przyczyną pewnych przekonań, jakie żywimy. Nie proponuje nam jednak żadnego języka, to uczynić mogą tylko inni ludzie”¹⁷. Język nadaje bezkształtnej substancji świata pewną formę, pytanie o świat przedjęzykowy jest zaś nonsensowne bądź banalne. Banalne, jeśli pytamy, czy kiedy nas nie było, istniały drzewa i dinozaury – oczywiście, że istniały, choć że były to drzewa i dinozaury potrafimy mówić dopiero odtąd, odkąd mamy język, który postawił je przed nami. Oczywiście, istnienie dinozaurów różni się nieco od istnienia na przykład szkół – szkoły są czystym konstruktem społecznym, dinozaury są tylko konstruktem językowym, można jednak wyobrazić sobie świat, w którym nie ma ani szkół, ani dinozaurów – to na przykład świat Buszmeńców przed językowym najazdem Europejczyków.

Tyle w ujęciu ogólnym. W eseju *Widzieć poprzez język* Donald Davidson stawia następujące pytanie:

Co trzeba dodać do nic nieznaczącego dźwięku, wydanego w chwilach stosownych dla tego samego dźwięku, wypowiedzianego jako mowa, żeby przemienić ten pierwszy w ten drugi? Nie wystarczy sama okoliczność, że nic nieznaczący dźwięk został wzmocniony w przeszłości i jest wydawany obecnie z uwagi na swą magiczną moc; gdyby chodziło tylko o to, wówczas fakt, że koty miauczą, żeby je nakarmić, zostałby uznany za posiadającą znaczenie mowę. Cóż zatem? Nie mam żadnych złudzeń, że mogę dostarczyć tu czegoś na kształt analizy; być może nie ma odpowiedzi, która nie prowadziłaby do błędnego koła [...]. Sam sądzę jednak, że to język dodaje tu pewien niezbędny (choć niewystarczający) element.¹⁸

Nazwę zatem teraz i opiszę kilka fundamentalnych cech języka ludzkiego, mających odróżnić go od systemów komunikacji zwierząt. Z pewnymi mniej lub bardziej istotnymi modyfikacjami będę się przy tym opierał na klasyfikacji zaproponowanej w latach 60. XX wieku przez jednego z nestorów dwudziestowiecznej lin-

¹⁷ R. Rorty *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1989, s. 6. Na temat koncepcji języka Rorty’ego por. A. Żychliński *Zeichen und Geräusche. Richard Rortys sprachtheoretischer Ansatz*, w: *Terra grammatica. Ideen – Methoden – Modelle*, hrsg. von B. Mikołajczyk, M.L. Kotin, Lang, Frankfurt/M. 2007, s. 475–483.

¹⁸ D. Davidson *Widzieć poprzez język*, przeł. A. Żychliński, w: „Teksty Drugie” 2007 nr 3, s. 139.

gwistyki amerykańskiej, Charlesa Francisa Hocketta¹⁹. Oto owe cechy: (1) Kreatywność: cecha bodajże najważniejsza, opisująca zdolność do tworzenia i rozumienia nieskończenie wielu nowych wypowiedzi. W tym sensie język można nazwać systemem otwartym. System komunikacji pszczół (taniec pszczół) jest w pewnym stopniu otwarty, choć można postawić nieprzekraczalne granice owej otwartości, pszczoły potrafią niejako kombinować pewną liczbę stałych elementów, nie dodają jednak elementów nowych. (2) Abstrakcyjność: tworzone komunikaty nie muszą odnosić się do rzeczy pozostających w bezpośrednim zasięgu czasoprzestrzennym i dostępnych dla definicji ostensywnych (a więc poprzez wskazanie). Przez pojęcie abstrakcyjności możemy zatem rozumieć zarówno odnośność na dystans, tzn. możliwość odnoszenia się do czegoś pozostającego poza zasięgiem percepcji rozmówców (w czasie lub przestrzeni), jak i odnośność przenośną, tzn. możliwość odnoszenia się do czegoś będącego pojęciem ogólnym, niemającym żadnego konkretnego odpowiednika. Komunikaty niektórych zwierząt cechuje odnośność na dystans czasoprzestrzenny (na przykład tańce pszczół), w żadnych chyba nie występuje jednak odnośność przenośna. (3) Dwustopniowość struktury (podwójna artykulacja): każdy język składa się z systemu fonologicznego i nadbudowanego na nim systemu gramatycznego. Pojedyncze fonemy łączą się na wyższej płaszczynie poprzez reguły morfologiczne w leksemy, a te z kolei mocą reguł syntaktycznych tworzą zdania, podstawowe jednostki wypowiedzi językowych. Dzięki tej cesze języka kombinacje niewielkiej liczby fonemów (żaden język nie liczy mniej niż dziesięć i więcej niż siedemdziesiąt fonemów, w tym przynajmniej dwie samogłoski) umożliwiają tworzenie ogromnej liczby leksemów, a te z kolei są podstawą do budowy nieskończonej liczby zdań. Systemy komunikacji zwierząt nie posiadają tak rozumianej dwustopniowości. (4) Arbitralność: każdy znak językowy składa się z obrazu dźwiękowego oraz wyobrażenia, stosunek między nimi – zatem stosunek między elementem znaczącym, czyli formą, a znaczoną, czyli treścią – jest arbitralny, tzn. niemotywowany, konwencjonalny. Odwrotnością byłaby relacja ikoniczna, występująca w nielicznych przypadkach, na przykład wyrazów dźwiękonaśladowczych. Komunikaty zwierząt nie są w zasadzie arbitralne, na przykład taniec pszczół odwzorowuje ikonicznie drogę ku celowi. „Relacja między krajobrazem namalowanym a rzeczywistym jest ikoniczna, relacja zaś między wyrazem krajobraz a krajobrazem – arbitralna”, pisze Hockett. (5) Dyskretność: komunikat językowy nie stanowi niepodzielnego kontinuum, lecz składa się z odgraniczalnych, dyskretnych elementów. Pojedynczy leksem złożony jest z abstrakcyjnych obiektów dyskretnych – fonemów, zdanie składa się z elementów dyskretnych wyższego rzędu – leksemów. Znaki arbitralne dają się podzielić na tworzące je elementy dystynktywne, znaki ikoniczne – a takie przeważają w komunikacji zwierząt – można analizować pod tym kątem tylko w niektórych wypadkach.

¹⁹ Por. Ch. Hockett *Zagadnienie uniwersaliów w języku*, w: *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, red. H. Kurkowska i A. Weinsberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979, s. 209-228.

(6) Przemienność: władający danym językiem są na przemian nadawcami i odbiorcami komunikatów językowych. W przypadku zwierząt cecha ta nie występuje zawsze – na przykład u pewnych gatunków świerszczy samice i samce są odbiorcami ćwierkania, ale nadawcami są tylko samce. (7) Całkowite sprzężenie zwrotne: nadawca sygnałów językowych jest równocześnie ich odbiorcą. W przypadku komunikacji ruchowo-wzrokowej – taką stanowi choćby godowy taniec cieniaka – nadawca nie jest w stanie dostrzec pewnych relewantnych cech swego komunikatu. (8) Kanał głosowo-słuchowy: komunikaty językowe nadawane są kanałem głosowo-słuchowym. W przypadku zwierząt nie jest to regułą, świerszcze na przykład posiadają komunikację słuchową, ale nie głosową, inne zwierzęta dysponują natomiast jeszcze innymi kanałami (i tak taniec pszczoł jest ruchowo-dotykowo-chemiczny – *notabene* porozumiewanie się drogą trofalaksji jest częste w obrębie społeczeństwa owadów). (9) Możliwość fałszu: komunikaty językowe mogą być prawdziwe, fałszywe lub pozbawione sensu. Zwierzęta raczej udają lub maskują się, niemal zawsze w celach zaczepno-obronnych, niż celowo wprowadzają w błąd²⁰. (10) Wyuczalność: użytkownik danego języka może nauczyć się każdego innego; jeśli dorastanie ma miejsce w odpowiednim otoczeniu językowym, każdy nabyty naturalnie język będzie funkcjonował na prawach języka pierwszego²¹.

²⁰ Choć trzeba przyznać, że jest to obszar wielu sporów, gdyż etolodzy zaobserwowali w ostatnich latach wiele zachowań zdających się świadczyć o intencjonalnym wprowadzaniu w błąd. Por. na przykład D.R. Griffin *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, przeł. M. Ślósarska, A. Tabaczyńska, GWP, Gdańsk 2004, s. 195.

²¹ Omówię tę cechę obszerniej, ponieważ posiada ona ważne implikacje we współczesnej lingwistyce. Możemy zapytać tak: Jak to się dzieje, że każdy z nas, ludzi, z taką łatwością nabywa w dzieciństwie język – jeden, dwa, czy nawet większą ich ilość? Otóż zważywszy na to, że internalizacja i rozwój języka następują niezależnie od ilości bodźców zewnętrznych – jeśli tylko owa ilość przekroczy pewną masę krytyczną – możemy założyć za jednym z wpływowych dwudziestowiecznych lingwistów, Noamem Chomskym, że posiadamy pewną wrodzoną strukturę językową, będącą podglebieniem dla przyszłego języka. Spośród bogatej literatury omawiającej tzw. argument ubóstwa bodźca warto sięgnąć wprost do źródła, por. Noam Chomsky *Rules and Representations*, Columbia University Press, New York 1980. Opisując rzecz obrazowo, zaryzykowałbym metaforę, że przychodzimy na świat z siecią kolejową w głowie. Pociągi symbolizują różne języki, zaś to, w jakim kierunku, dokąd i jakimi drogami wyrusza, zależy od dyspozytorów – czyli środowiska językowego, w jakim wznastamy. Trakcja jest niezwykle meandryczna i złożona; tory, po których nie jeżdżą żadne pociągi, szybko zarastają i stają się niemal nieprzejezdne. Zdołamy może jeszcze puścić nimi jakiś pojazd, ale niemal zawsze będzie się on poruszał po nich wolniej, z możliwością wywrotki. Jak jednak wprawimy w ruch pociągi? W obszarze syntaktyki dziecko ekstrapoluje po prostu z usłyszanych zdań pewne ogólne reguły jazdy. A co ze znaczeniem, czyli stacjami, na jakich pociągi mają się zatrzymywać, co z mijanymi po drodze miejscowościami? Dziecko uczy się znaczeń poprzez definicje ostensywne, tworzenie wyobrażeń pojęć ogólnych oraz – co najważniejsze – poprzez użycie. Na krzesło mogę wskazać, mogę także określić, że jest czarne.

(11) Metajęzykowość (lub samozwrotność): język umożliwia komunikację na temat komunikatów. Za pomocą ćwierkania można sygnalizować gotowość podjęcia czynności seksualnych, ale nie można opisać samego ćwierkania.

Co wynika z takiego ujęcia języka? Otóż to jedynie, że języka w powyższym sensie zwierzęta z pewnością nie posiadają. Pominę w tej chwili kwestię, czy należałoby przychylić się do zdania części zoosemiotyków, twierdzących, że różnice w występowaniu poszczególnych cech konstytutywnych nie są w wybranych wypadkach faktycznie zero-jedynkowymi różnicami jakościowymi, lecz raczej linearnymi różnicami ilościowymi. Jeśli zwierzęta nie posiadają języka *sensu stricto*, to jednym z nasuwających się pytań jest pytanie o to, czy posiadają język *sensu largo*? Wydaje się, że tylko w najszerszym sensie tego słowa, kiedy za język będziemy uważać każdy, najprostszy nawet kod ikoniczny.

III

Zanim rozważymy teraz z kolei argumenty natury filozoficznej skłaniające do przyjęcia tezy o nieposiadaniu języka przez zwierzęta, omówię wpierv krótko kontrowersyjną uwagę jednego z najważniejszych dwudziestowiecznych filozofów języka, Ludwiga Wittgensteina. Uwaga ta raz jeszcze pozwoli wyostrzyć nasze rozumienie pojęcia języka.

W swym głównym dziele, aforystyczno-meandrycznych *Dociekaniach filozoficznych*, Wittgenstein stwierdza, że zwierzęta „nie używają języka – jeżeli pominąć najprymitywniejsze formy językowe” (§ 25) – co *notabene* nie znaczy oczywiście, że zwierzęta nie odczuwają uczuć czy emocji. W dalszej części rozważań pada słynne zdanie „Wenn der Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen”²² („Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć”). W jaki sposób interpretować tę konstatację, stanowiącą tak jawną refutację dwunastu tomów powieści Hugh’a Loftinga o Doktorze Dolittle? „Wyobrazić sobie jakiś język”, mówi Wittgenstein w § 19 *Dociekań...*, „znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia”. „Sposób życia” albo „forma życia”, *Lebensform*, to ogół praktyk danej wspólnoty językowej, a więc związek między użyciem wyrażen językowych a zakorzenionymi sposobami działania. Na formę życia – tak samo jak na język – „można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami

Znaczenia słowa „wygodny” nie nauczymy się jednak inaczej, niż tylko poprzez odczucie pewnego komfortu. Znaczenia słów „przyjaźń” czy „miłość” uczymy się zarówno poprzez bezpośredni kontakt z bliskimi, jak i poprzez pośredni kontakt ze składnikami pewnej pamięci kulturowej. Nic nie wskazuje na to, aby zwierzęta posiadały w swoim wyposażeniu genetycznym tego rodzaju trakcję.

²² L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, w: tegoż *Werkausgabe in 8 Bänden*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999, s. 568. Cyt. polski wg L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 313.

z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami” (§ 18). Istnieje naturalnie wiele miast, jednak orientować się w jednym znaczy posiadać umiejętność orientacji we wszystkich. Dlaczego? Ponieważ wiemy, jak skonstruowane są miasta, wiemy, że muszą być w nich gdzieś ulice ze sklepami, domy mieszkalne, skrzyżowania, kina, kościoły, meczety czy synagogi, urzędy. Jeśli tylko mamy mapę, poradzimy sobie w każdym mieście. A jeśli teraz za miasto wstawimy język? W § 206 Wittgenstein powiada: „Wyobraź sobie, że przybywasz jako badacz do nieznanego kraju, z zupełnie obcym językiem. W jakich okolicznościach powiedziałbyś, że tamtejsi ludzie wydają rozkazy, rozumieją je, wykonują, sprzeciwiają się im itd.? Układem odniesienia jest tu wspólny ludziom sposób działania, poprzez który interpretujemy obcy nam język”. Innymi słowy – rozumiemy innych ludzi, ponieważ ich forma życia jest analogiczna do naszej mimo wszelkich różnic. Te różnice, to – żeby pozostać w ramach naszej miejskiej metafory, „tylko przedmieścia, choć ekskluzywne, pewnego uniwersalnego schematu”²³. Jak jednak mielibyśmy rozpoznać się w „mieście”, które nijak nie przypomina nam naszego miasta? Jak mielibyśmy czytać mapę, która żadną miarą nie da się porównać ze znanymi nam mapami? Cóż, takiego „miasta” nie nazwalibyśmy w ogóle miastem, taka „mapa” nie byłaby dla nas żadną mapą. To właśnie ma na myśli Wittgenstein, wygłaszając swoje *dictum* o lwie, którego nie potrafilibyśmy zrozumieć nawet wówczas, gdyby mówił. Wrócimy jeszcze do tego przykładu, tymczasem przyjrzyjmy się nieco odmiennej argumentacji odmawiającej zwierzętom języka, jaką przedstawił Donald Davidson.

Davidson jest autorem eseju *Zwierzęta racjonalne* (*Rational Animals*; ponieważ jednak terminem zwierzęta autor obejmuje również istoty ludzkie, gwoli ujednoznacznienia możemy zmienić tytuł na *Istoty racjonalne*). Otóż powiada Davidson, że pewne istoty są istotami racjonalnymi – tzn.

myślą i rozumują; rozważają, sprawdzają, odrzucają i przyjmują hipotezy; działają z pewnych powodów, niekiedy po namyśle, po wyobrażeniu sobie konsekwencji i ocenieniu prawdopodobieństw; mają pragnienia, nadzieje i żywią nienawiść, często nie bez racji. Popołniają także błędy w rachubach, działają wbrew rozsądkowi lub przyjmują doktryny na podstawie nieadekwatnych świadectw.²⁴

Racjonalność jest zatem dla Davidsona równoznaczna z posiadaniem postaw propozycjonalnych – to jest zajmowaniem pewnego stanowiska wobec *p*. Mogę na przykład myśleć, że *p*, wierzyć, że *p*, sądzić, że *p* jest złe i nienawidzić *p*. Uzależnienie racjonalności od posiadania postaw propozycjonalnych jest o tyle przekonujące, co, ile trudno wyobrazić sobie istotę racjonalną nie operującą na pewnym zesta-

²³ Por. D. Davidson *Widzieć poprzez język*, s. 129.

²⁴ D. Davidson *Zwierzęta racjonalne*, przeł. C. Cieśliński, w: tegoż *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. i wstęp B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 234.

wie pragnień, przekonań i intencji. Zestawie, ponieważ postawy propozycjonalne nie występują pojedynczo, posiadanie jednej pociąga za sobą wiele innych. Jeśli na przykład sądzę, że jest zimno, muszą również wiedzieć, jak rozpoznać, kiedy jest ciepło, w jakich warunkach bywa zazwyczaj zimno, co można zrobić, żeby było mniej zimno itp. W tym sensie trzymiesięczne dziecko i chomik nie posiadają postaw propozycjonalnych, nawet jeśli odczuwają oczywiście zimno – na przykład kulą się i kwilą. Jeśli jednak dziecko mimo wszystko uznajemy za istotą racjonalną, mamy po prostu na myśli to, że ma ono wszelkie predyspozycje ku temu, aby taką istotą zostać, stąd – niejako awansem – od samego początku już je tym mianem określamy. Predyspozycji takowych brak w przypadku chomika, zatem odmawiamy mu racjonalności. Przejdźmy teraz z kolei do przypadku psa. Davidson przytacza historię opowiedzianą przez Normana Malcolma, która ma pokazać, że psy potrafią myśleć (choć nie mają myśli). Wyobraźmy sobie psa goniącego kota. Uciekający pozornie wskakuje na pobliski dąb, faktycznie jednak tylko się od niego odbija i znika na rosnącym obok klonie. Pies nie zauważa tego ostatniego manewru i nerwowo ujada, okrążając dąb. Przyglądając się tego rodzaju scenie z pozycji obserwatora, mówimy często: pies myśli, że kot wspiął się na dąb. Zdaniem Malcolma twierdzenie przypisujące psu powyższe przekonanie jest słuszne. Czy jednak rzeczywiście, pyta Davidson, możemy przypisać psu postawę propozycjonalną, tzn. sądzenie, że kot wszedł na drzewo? Cóż miałoby ono jednak właściwie znaczyć? Czy pies wie, że kot wspiął się na dąb? Czy jeśli przypadkiem jest to najwyższe drzewo w okolicy, to pies posiada również tę informację? A jeśli kot wdrapywał się na ten dąb wielokrotnie, czy pies łączy również te przekonania? Czy pies wie, że ściga kota? Czy pies może sądzić o czymś, że to coś jest drzewem? Jeśli tak, to musielibyśmy przypisać mu również wiele innych postaw propozycjonalnych – gdzie wówczas leży granica? Czy pies może sądzić o pewnym obiekcie, że ów jest drzewem, nie posiadając innych przekonań na temat drzew, w rodzaju: drzewa są rzeczami, które rosną, potrzebują gleby i wody, mają igły albo liście i są łatwopalne? Co miałoby wchodzić do zestawu psiej pojęciowości, a co pozostawać poza nią? Przede wszystkim jednak – w jaki sposób pies miałby mieć postawy propozycjonalne, nie dysponując mową? Postawy propozycjonalne są równoznaczne z myślami, czym innym bowiem jest myślenie, jeśli nie sądzeniem, że; życzeniem sobie czegoś; zamierzaniem czegoś etc. Davidson podsuwa nam myśl, że wprawdzie być może z naszego punktu widzenia dobrze wyjaśniać zachowanie zwierząt, przypisując im postawy propozycjonalne i tym samym pewne myśli, nie musi to jednak wcale oznaczać, że faktycznie je posiadają. Aby nas o tym przekonać, filozof – wychodząc od założenia, że postawy propozycjonalne wymagają, jak wspominałem, tła przekonań – argumentuje dwustopniowo w następujący sposób: po pierwsze, dla posiadania przekonania niezbędne jest posiadanie pojęcia przekonania. Po drugie, aby posiadać pojęcie przekonania konieczny jest język.

Dlaczego posiadanie pojęcia przekonania jest niezbędne dla posiadania przekonania? Otóż dlatego, że tylko wtedy, kiedy jestem świadomy tego, że sądzę, iż jest zimno, mogę dojść do wniosku, że zapomniałem włączyć kaloryfer. Jeśli pies

byłby świadom swego przekonania, że kot jest gdzieś na dębie, to musiałby być również zdziwiony tym, że widzi go nagle na klonie, a tym samym musiałby dojść do przekonania, że jego początkowe przekonanie było fałszywe. Musiałby posiadać zatem pojęcie intersubiektywnej prawdy – tylko wówczas mógłby być zdziwiony brakiem kota na dębie. Gdyby posiadał jedynie pojęcie prawdy subiektywnej, nie mógłby być w ogóle niczym zdziwiony – po prostu najpierw obszcze kiwałby jedno, a chwilę potem drugie drzewo (tak jak faktycznie psy to robią). Aby móc jednak posiadać pojęcie prawdy, intersubiektywnej prawdy, pies musiałby być uczestnikiem komunikacji, bo – jak pokazuje Davidson – intersubiektywna prawda jest zawsze wynikiem triangulacji, tzn. może się pojawić tylko w wyniku relacji między dwoma istotami i światem zewnętrznym.

Davidson przejmując tu stosowane w astronomii i geodezji pojęcie „triangulacji”, czyli „metody wyznaczania w terenie współrzędnych punktów za pomocą układów trójkątów utworzonych przez te punkty”²⁵. Triangulację stosujemy na przykład w nawigacji, aby określić położenie jednostki na morzu. Metoda ta opiera się na prostym prawie trygonometrii, które stanowi, że jeśli znamy jeden bok i dwa kąty trójkąta, możemy łatwo wyliczyć pozostałe dwa boki i kąt. W omawianym właśnie eseju Donald Davidson wprowadził pojęcie triangulacji do filozofii umysłu i filozofii języka. Jak należy je rozumieć? Tu dłuższy cytat:

Dzielenie reakcji na bodźce uznane za podobne pozwala wyłonić się elementowi interpersonalnemu: istoty, które dzielą reakcje, mogą skorelować wzajemne reakcje z tym, na co reagują. Osoba A reaguje na reakcje osoby B na sytuacje, które zarówno A jak i B uznają za podobne. W ten oto sposób powstaje trójkąt, którego trzema wierzchołkami są A, B i przedmioty, zdarzenia bądź sytuacje, na które wspólnie reagują. Ta złożona, choć powszechna, trójkątna interakcja pomiędzy istotami a wspólnym środowiskiem naturalnym nie wymaga myślenia ani języka; zdarza się bardzo często wśród zwierząt, które nie myślą, ani nie mówią. Robią tak zarówno ptaki i ryby, jak i małpy, słonie i wieloryby. Cóż więcej trzeba gwoli językowej komunikacji i rozwiniętego myślenia? Odpowiedzią są, jak sądzę, dwie rzeczy, które zależą od tego podstawowego trójkąta, i wynikają z niego. Pierwszą jest pojęcie błędu, tzn. świadomość rozróżnienia między przekonaniem a prawdą. Interakcje trójkąta nie generują jako takie automatycznie tej świadomości, jak widzimy na przykładzie prostych zwierząt, ale trójkąt stwarza przestrzeń dla pojęcia błędu (a stąd i prawdy) w sytuacjach, w których korelacja reakcji, które były wielokrotnie dzielone, może być postrzegana przez tych, którzy je dzielą, jako ulegająca zerwaniu; jedna istota reaguje w sposób uprzednio skojarzony przez obie istoty z pewnym rodzajem sytuacji, lecz druga nie. Może to po prostu ostrzec niereagującego przed jakimś niezauważonym niebezpieczeństwem lub jakąś sposobnością, jednak jeśli antycypowane niebezpieczeństwo czy sposobność nie dojdzie do skutku, istnieje miejsce na myśl o błędzie. My, spoglądając na to, uznamy, że pierwsza istota pomyliła się. Same istoty są zatem również w stanie dojść do tej samej konkluzji. Jeśli to zrobią, uchwyciły pojęcie prawdy obiektywnej. Wraz z drugim, końcowym krokiem, zaczynamy kręcić się w koło, gdyż pojęcie prawdy zdołamy uchwycić tylko wówczas, gdy możemy przekazać treść – treść

²⁵ Por. *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, wydanie CD-ROM, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Szkice

propozycjonalną – wspólnego doświadczenia, a to wymaga języka. W ten oto sposób prymitywny trójkąt, utworzony przez dwie (a zazwyczaj więcej niż dwie) istoty zgodnie reagujące na cechy świata i na swoje wzajemne reakcje, dostarcza ram, w obrębie których może rozwijać się myślenie i język. Zgodnie z tym wyjaśnieniem ani myślenie, ani język nie mogą pojawiać się jako pierwsze, bo jedno wymaga drugiego. Nie stwarza to żadnej zagadki w kwestii pierwszeństwa: zdolność mówienia, postrzegania i myślenia rozwijają się stopniowo razem.²⁶

Wracając do punktu wyjścia naszego rozumowania: pies nie może uczestniczyć w tak ujętym procesie triangulacji, ponieważ nie dysponuje nieodzownym po temu językiem. *Ergo*: pies nie jest istotą racjonalną.

W ten oto sposób Davidson pragnie pokazać, że nieposiadanie przez zwierzęta – czy też w tym wypadku psa – języka w takim sensie, w jakim posiadamy go my, ludzie, uniemożliwia psu przyjmowanie postaw propozycjonalnych, czyli posiadanie myśli, a co za tym idzie myślenie. Pozbawiony języka pies nie jest zatem zdaniem Davidsona istotą racjonalną. Z takim stanowiskiem można naturalnie polemizować, czynili to choćby tacy myśliciele, jak John Searle czy Hans-Johann Glock²⁷. Niektórzy może powiedzą, że przecież nasz pies potrafi jednak odróżnić kość od buta czy aportowanego patyka, a więc zdaje się posiadać pojęcie kości, buta czy kija. Davidson odpowiada na te uwagi gdzie indziej w następujący sposób:

O ile nie chcemy przypisywać pojęć motylom i drzewkom oliwnym, nie powinniśmy uznać samej zdolności do rozróżniania między czerwonym i zielonym, czy wilgotnym i suchym za posiadanie pojęcia, nawet jeśli takie selektywne zachowanie zostało wyczone. Posiadać pojęcie to k l a s y f i k o w a ć przedmioty, własności, zdarzenia czy sytuacje, rozumiejąc, że to, co zostało sklasyfikowane, może nie należeć do wyznaczonej klasy. Małe dziecko może nigdy nie powiedzieć „mama”, kiedy mama nie jest obecna, nie dowodzi to jednak, że doszło do konceptualizacji, nawet na prymitywnym poziomie, dopóki pomyłka nie zostanie rozpoznana j a k o pomyłka. Tak więc nie ma faktycznie różnicy między posiadaniem pojęcia i posiadaniem myśli o treści propozycjonalnej, ponieważ nie można mieć pojęcia mamy, jeśli nie wierzy się, że ktoś jest (albo nie jest) mamą albo nie życzy sobie, żeby mama była obecna, albo nie czuje złości, że mama nie zaspokaja jakiegoś pragnienia.²⁸

Pies szukający kości i znajdujący buta rozpoznaje wprawdzie swoją pomyłkę, nie rozpoznaje jej jednak j a k o pomyłki – po prostu ją popełnia, po czym porzuca but i dalej szuka kości.

Jak można podsumować te rozważania? Posiadanie myśli wymaga posiadania języka. Czy wynika stąd jednak, że myślenie musi być w każdym wypadku myśleniem opartym na języku? Oczywiście niekoniecznie, jeśli miałyby to oznaczać

²⁶ Por. D. Davidson *Widzieć poprzez język*, s. 140.

²⁷ Por. np. J.R. Searle *Animal Minds*, w: tegoż *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, New York 2002, s. 61-76; H.-J. Glock *Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen*, w: *Der Geist der Tiere*, s. 153-187.

²⁸ Por. D. Davidson *Widzieć poprzez język*, s. 138.

naiwne rozpoznanie w rodzaju tego, że patrząc na stół, myślimy „To jest stół”. Patrząc na stół, możemy odnotować jego obecność w sposób bezrefleksyjny, pozostając – by tak to ująć – na jałowym biegu myślenia. Nie jest też przecież tak, że czego nie potrafimy powiedzieć, tego nie możemy pomyśleć. Stąd oprócz istnienia treści pojęciowych przyjmuje się także istnienie treści niepojęciowych, dostępnych myśleniu nie w postaci pojęć, lecz poprzez bezpośrednie doświadczenie. Treść niepojęciowa nie jest jednak dla człowieka treścią nieświadomą – w razie potrzeby mogę opisać to, czego nie potrafię oddać w sposób pojęciowy²⁹. Otóż wydaje się, że zwierzętom dostępne jest myślenie poprzez treści niepojęciowe, jakkolwiek nie potrafią przekuć go w myślenie pojęciowe, ponieważ nie dysponują koniecznym po temu językiem.

IV

Filozofowie najczęściej rozmaicie tylko interpretowali interesujące ich zachowania zwierząt – zazwyczaj z za biurka. Ich postawę nieźle oddają słowa bohatera jednego z opowiadań Witolda Gombrowicza: „Trochę się znam na przyrodzie – rzekłem – ale teoretycznie”³⁰. Jest to rzecz w pewien sposób naturalna (nie trzeba przecież zaliczać pobytu na Księżycu, żeby móc coś o Księżycu powiedzieć), istnieją jednak pewne granice, które trudno przekroczyć, pozostając nadal za biurkiem. Rzeczywistość nierzadko weryfikuje najbardziej nawet wymyślne eksperymenty teoretyczne, za biurkiem bowiem nietrudno zakładać idealne warunki badawcze, które mogą wywoływać tylko zgrzytanie zębów przemokniętego etologa kryjącego się w kłujących zaroślach. Nie wszystkie kwestie da się rozstrzygnąć z za biurka. Niemniej jednak pewne pytania dadzą się z za biurka postawić, można tu też wygodnie i w spokoju przyrzeć się wynikom badań terenowych. Porozmawiamy zatem teraz, „z za biurka”, o perypetiach i rozważaniach jednego z najwybitniejszych badaczy-kognitywistów Daniela Dennetta w Afryce. Dennett, profesor na Tufts University w Massachusetts, spędziwszy kilka lat na rozmyślaniach dotyczących problemów umysłu, świadomości, sztucznej inteligencji i inteligencji zwierząt, doszedł do przekonania, że czas „out of the armchair and into the field”³¹. W roku 1983 miał okazję odbyć wyprawę na wschodnioafrykańskie sawanny, gdzie wraz z dwójką uznanych etologów, Dorothy Cheney i Robertem Seyfarthem, badał zachowanie i sposoby komunikacji żyjących tam na swobodzie koczokodanów zielonosiwych (*cercopithecus*; *vervet monkeys*). Są one szczególnie interesującym przedmiotem badań, ponieważ dysponują czymś, co moglibyśmy nazwać rudymmentarnymi formami języka. Formy te służą im do radzenia sobie w sytuacjach,

²⁹ Por. D. Casacuberta *Umysł. Czym jest i jak działa*, przeł. J. Krzyżanowski, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 128-132.

³⁰ W. Gombrowicz *Bakakaj i inne opowiadania*, Kraków 2001, s. 138.

³¹ Por. D. Dennett *Out of the Armchair and Into the Field*, w: tegoż *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, MIT Press, Cambridge, MA 1998, s. 289-306.

z jakimi musieli się spotykać również nasi odlegli przodkowie w zamierzchłej przeszłości. Koczkodany zielonosiwe posługują się systemem zawołań i chrząknięć, który zdaje się dobrze skodyfikowany. Największą uwagę zwracają początkowo zawołania alarmowe, każdorazowo odmienne zależnie od rodzaju napastników, tj. węży, orłów i panter. Odmienne sygnały powodują różnorakie reakcje odbiorców: słysząc ostrzeżenie o wypatrzonym wśród zarośli wężu, małpy poszukują dłuższych gałęzi, którymi mogłyby się przed nim obronić; alarm wskazujący na krążącego nad stadem orła skłania do ucieczki w gęste zarośla, natomiast informacja o skradającej się panterze sygnalizuje, że należy wspiać się na drzewo. W pierwszej chwili skłonni byłibyśmy naturalnie do rozpatrywania całej sytuacji w kategoriach czysto behawioralnych, a komunikaty małp nie znaczyłyby więcej aniżeli taniec pszczół czy ostrzegawcze sygnały ptaków. Istnieją jednak pewne przesłanki, aby zajrzeć głębiej pod podszewkę tego, co widzimy – otóż nasze makaki, inaczej niż pszczoły czy ptaki, zdają się posiadać w obrębie swego systemu komunikacji miejsce na „uczenie się, nieszczerłość, wiarygodność, oszustwo i podzieloną lojalność”³². Młode koczkodany uczą się imitować dźwięki wydawane przez dorosłe osobniki i robią to na drodze generalizacji właściwych małym dzieciom – początkowo wszystkie czworonogi i wielkości pantery skłaniają je do ostrzegania przed panterą, wszystkie ptaki na horyzoncie zwiastują pojawienie się orła, a mniejsze zwierzęki w gąszczu trawy brane są za węża. Dorosłe osobniki ignorują ostrzeżenia młodych, chyba że potwierdzi je któraś ze starszych małp. Czy można uznać, że młode osobniki są uczone przez starsze pewnego kodu komunikacyjnego, czy też mamy do czynienia po prostu z warunkowaniem możliwym do wyjaśnienia na poziomie bodźca i reakcji? W kontekście domniemanej nieszczerości relacjonuje zaś Dennett następującą historię: oto dwie grupy małp należących do odmiennych stad rywalizowały któregoś razu o przylegające do terenów obu terytorium. W pewnej chwili szala zwycięstwa w tym zaciętym sporze zaczęła się przechylać na rzecz jednej z grup, powiedzmy grupy A. W tym momencie jedna z małp z grupy B wpadła na genialny pomysł – wydała okrzyk alarmowy wskazujący na zbliżającą się panterę. Wszystkie małpy znalazły się momentalnie na drzewach, co wymusiło rozejm i pozwoliło odzyskać grupie A stracony obszar. W jaki sposób możemy zinterpretować opisaną sytuację? W pobliżu nie było wprawdzie pantery, czy jednak sygnał alarmowy został użyty w pełni intencjonalnie? Może była to zwyczajna pomyłka i szczęśliwy zbieg okoliczności, które jesteśmy gotowi interpretować na korzyść wielofunkcyjności kodu komunikacyjnego? Oto pytania, na jakie Dennett zamierzał poszukać odpowiedzi w Kenii.

Zanim przejdziemy jednak do dalszej części wywodu, krótka dygresja taksonomiczna³³. Małpami najbliższymi spokrewnionymi z człowiekiem są małpy człeko-

³² Tamże, s. 290.

³³ Poniższe informacje natury ogólnej podają za *Encyklopedią Powszechną PWN*, wydanie CD, Warszawa 2003.

Żychliński *Homo loquens*. O różnicy antropologicznej

kształtne, *Pongidae*, należące do rodziny małp wąskonosych. W obrębie małp wąskonosych, podrzędu ssaków naczelnych, wyróżniamy około 85 gatunków zgrupowanych w 3 rodziny: prócz małp człekokształtnych (ang. *ape*) są tu jeszcze makaki (ang. *monkey*) i człowiekowate. Człowiekowate, hominidy, są dziś reprezentowane przez jeden tylko gatunek: *Homo sapiens*, czyli człowieka. Mianem małp człekokształtnych obejmuje się gibony oraz orangowate (szympans, goryl, orangutan). Szympans i goryl to małpy najbliższe człowiekowi, nieco dalej plasuje się orangutan. Koczkodany, jako rodzaj małp wąskonosych z rodziny makaków, są w takiej skali całe lata świetlne za orangutanem, ich pokrewieństwo z człowiekiem jest dużo mniejsze. Zachowania społeczne koczkodanów mocno różnią się od zachowań małp człekokształtnych, choć blisko współpracują one ze sobą na przykład w poszukiwaniu pożywienia, nie przychodzą z pomocą rannemu czy wygłodzonemu towarzyszowi. Pewne podobieństwo z naszymi przodkami dostrzega Dennett w cechach otoczenia, jakie stanowi naturalne środowisko koczkodanów – otóż sprawia ono, że ich życie jest najeżone różnego rodzaju niebezpieczeństwami, nieznanymi większym naczelnym. Z racji swoich niewielkich rozmiarów koczkodany są właściwie bezbronne, a co za tym idzie niezwykle wyczulone na percepcję potencjalnych niebezpieczeństw i nader ostrożne (inaczej niż na przykład należące również do makaków, ale większe i stąd nonszalanckie w zachowaniu pawiany). Być może wykształcenie nieco bardziej wyrafinowanego systemu komunikacji u koczkodanów wiązało się bezpośrednio właśnie z koniecznością stworzenia narzędzia niezbędnego do przetrwania.

Nestor amerykańskiej filozofii analitycznej, Willard Van Orman Quine, ukuł nazwę „przekład radykalny” na określenie sytuacji, kiedy to próbujemy wniknąć w obszar języka niedostępnego dla nas z uwagi na brak bilingwalnych pośredników³⁴. Co może uczynić lingwista, któremu przyszło badać nieznaną dotąd język jakiegoś odległego plemienia? Nie pozostaje mu nic innego, jak tylko przyjąć, że między sygnałami dźwiękowymi wydawanymi przez członków owej grupy oraz bodźcami pozajęzykowymi istnieje pewnego rodzaju korelacja, a następnie obserwować cierpliwie zachowania językowe obcych i na tej drodze próbować zrekonstruować ich język. Bądź co bądź może on jednak założyć, że owe zachowania językowe są językiem *sensu stricto*, czyli językiem pojmowanym na sposób ludzki. Aby odwołać się do przywołanej wcześniej metafory Wittgensteina – sytuację tę można przyrównać do położenia kogoś, kto znalazł się w nieznanym sobie mieście, jednak już przelotny rzut oka wystarczy, aby zorientować się, że ma właśnie do czynienia z miastem, zatem trzeba teraz tylko czasu, aby zaczął się w nim orientować. Daniel Dennett znalazł się w podobnej, choć równocześnie odmiennej sytuacji – obserwowane małpy posługują się czymś, co nieco przypomina język, jak jednak zweryfikować bądź sfalsyfikować wstępne założenia? Metoda, jaką proponuje Dennett, jest następująca: po pierwsze, należy obserwować zwierzęta przez

³⁴ Por. W. van Orman Quine *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 39 nn.

jakiś czas i sporządzić wstępny katalog ich potrzeb – zarówno podstawowych, natury biologicznej, jak i pochodnych, natury informacyjnej, tzn. tego, co powinny wiedzieć, aby móc żyć i przeżyć we własnym świecie. Następnie należy zaadaptować do danych okoliczności strategię nastawiania intencjonalnego (*intentional stance*).

Tu musimy poczynić kolejną krótką dygresję, tym razem na temat przekonań i postaw. Chcąc zrozumieć innych, przypisujemy im przekonania. Przekonania są zdaniem Dennetta zjawiskiem całkowicie obiektywnym (tzn. albo ktoś ma przekonanie, że właśnie pada deszcz, albo nie ma takiego przekonania; w tym drugim wypadku może nie mieć zdania w tej kwestii), jednak można je rozpoznać tylko z punktu widzenia osoby, która stosuje określoną strategię predykcyjną, a jego istnienie można potwierdzić tylko przez ocenę sukcesu tej strategii. Strategie, powiada Dennett, są różne, lepsze i gorsze. Istnieje na przykład strategia astrologiczna – przewidujemy przyszłe zachowanie danej osoby na podstawie danych dotyczących daty i godziny jej urodzin oraz pewnego algorytmu astrologicznego. Mamy jednak dobre powody sądzić, że strategia ta nie działa, a nawet jeśli niekiedy pozwala ona pozornie przewidywać zachowanie niektórych osób, to czyni to jedynie z bardzo dużym stopniem ogólności. Lepszą strategią jest strategia fizyczna, czy też inaczej: nastawienie fizyczne. Polega ona na tym, że „jeśli chcemy przewidzieć zachowanie systemu, określamy jego skład fizyczny (być może aż do poziomu mikrofizycznego) i fizyczną naturę oddziaływań, które go dotyczą, a następnie korzystamy ze znajomości praw fizyki, aby przewidzieć rezultat dla dowolnego czynnika działającego”³⁵. Stosując strategię fizyczną w naszym lokalnym otoczeniu, przewidujemy, co stanie się, kiedy położymy rozżarzony niedopałek na brulionie. Czasem oplać się jednak zmienić nastawienie fizyczne na nastawienie funkcjonalne – stosując tę strategię, bierzemy w nawias szczegóły składu fizycznego obiektu, na przykład telewizora, zakładając, że ma on pewną konstrukcję funkcjonalną, tzn. został zaprojektowany w pewnym celu i działa zgodnie ze swoją funkcją. Nie musimy wiedzieć i też najczęściej nie mamy o tym pojęcia, jak telewizor jest zbudowany, aby wiedzieć, co stanie się, kiedy naciśniemy ten czy inny przycisk. Oczywiście, kiedy system przestaje działać w sposób funkcjonalny, zawodzi także strategia funkcjonalna. Zachowanie wielu obiektów, zarówno artefaktów, jak i systemów biologicznych w rodzaju serca czy wątroby, da się przewidzieć przy użyciu strategii funkcjonalnej. Posiada ona jednak dość oczywiste granice stosowalności. Na przykład, funkcjonalnie rzecz biorąc, powiemy, że zwierzę chce przeżyć w każdej sytuacji, jest to jednak twierdzenie o tak dużym stopniu ogólności, że tylko w nielicznych przypadkach pozwoli nam sensownie przewidywać zachowanie zwierzęcia. Lepsze usługi odda nam strategia intencjonalna (*intentional stance*). „W pierwszym przybliżeniu – pisze Dennett – strategia intencjonalna polega na traktowaniu obiektu, którego zachowanie chcemy przewidzieć, jako racjonalnego podmiotu działającego z przekonaniami i pragnieniami oraz

³⁵ D. Dennett *Naprawdę przekonani. Strategia intencjonalna i dlaczego ona działa*, przeł. M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003 nr 4, s. 90.

innymi stanami umysłowymi, cechującymi się tym, co Brentano i inni zwą intencjonalnością³⁶. Każdy obiekt, dowodzi dalej Dennett, czy też inaczej mówiąc, dowolny system, którego zachowanie da się przewidzieć, stosując strategię intencjonalną, posiada przekonania. Mieć przekonania to być systemem intencjonalnym. Zatem strategia intencjonalna działa w następujący sposób, aby rzecz ująć słowami samego Dennetta:

Najpierw postanawiamy, że będziemy traktować obiekt, którego zachowanie ma być przewidywane, jako racjonalny podmiot działający; następnie wymyślamy, jakie przekonania ów podmiot powinien mieć, znając jego miejsce w świecie i cel działania. Następnie wymyślamy, jakie pragnienia powinien mieć na podstawie tych samych przesłanek, a następnie przewidujemy, że ten podmiot będzie działał tak, aby osiągnąć własne cele w świetle swych przekonań. Proste rozumowanie praktyczne na podstawie wybranego zbioru przekonań i pragnień w wielu – lecz nie wszystkich – wypadkach pozwala rozstrzygnąć, co podmiot działający powinien uczynić; to przewidujemy jako przyszłe działania podmiotu.³⁷

Strategia intencjonalna polega więc na tym, że traktujemy obiekt badań tak, jakbyśmy mieli do czynienia z racjonalnie działającym podmiotem – choć to, czy rzeczywiście takim jest, dopiero ma się okazać. Metoda ta pozwala prognozować zachowanie w zmienionych okolicznościach i o ile jako taka nie jest specjalnie nowa – stosujemy ją na co dzień niemal bez przerwy, nawykowo i bez większego wysiłku choćby w odniesieniu do naszych współbliźnich – o tyle jej konsekwentne i świadome użycie może być bardzo pomocnym narzędziem badawczym. Strategia ta działa w większości wypadków także na innych niż człowiek ssakach. Dennett pisze:

Można ją na przykład zastosować do zaprojektowania lepszych pułapek na te ssaki, rozumując o tym, co dana istota wie lub uważa o różnych rzeczach, co woli, czego chce unikać. Ta strategia działa na ptakach i na rybach, i na gadach, i na owadach i pajakach, a nawet na tak przyziemnych i mało zabawnych stworzeniach, jak małże (kiedy małż uważa, że jest w niebezpieczeństwie, nie zwolni mięśni trzymających jego skorupkę, dopóki nie nabierze przekonania, że niebezpieczeństwo minęło). Działa też na pewnych artefaktach: komputer grający w szachy nie zbije skoczka, ponieważ wie, że gra wówczas mogłaby się potoczyć tak, że straciłby wieżę, a tego nie chce. Skromniejszym przykładem jest termostat, który wyłączy bojler, kiedy tylko nabierze przekonania, że w pokoju panuje właściwa temperatura.³⁸

Nie chodzi tu jednak o prostą antropomorfizację, lecz o próbę takiego opisu danego systemu, która pozwoli przewidywać jego przyszłe zachowania. W ten sposób formułujemy na przykład hipotezy na temat tego, co małpy sądzą i czego pragną na podstawie założeń, co w danych okolicznościach p o w i n n y sądzić i czego p o w i n n y pragnąć. Istnieją różne stopnie intencjonalności, hierarchia obej-

³⁶ Tamże, s. 89.

³⁷ Tamże, s. 91.

³⁸ Tamże, s. 96.

muje systemy intencjonalne pierwszego, drugiego i trzeciego rzędu. Systemy intencjonalne pierwszego rzędu to systemy, które mają tylko pewne przekonania o świecie, czy też mówiąc inaczej, na określony bodziec reagują zawsze określoną reakcją. Wspominany przed chwilą termostat jest właśnie systemem intencjonalnym pierwszego rzędu. Oczywiście, mówienie o systemach intencjonalnych ma sens jedynie w odniesieniu do istot żywych oraz obiektów przetwarzających informacje z otoczenia, innymi słowy długopis – inaczej niż termostat – nie jest systemem intencjonalnym. Systemy intencjonalne drugiego rzędu to systemy, które mają przekonania o przekonaniach, na przykład kot wie, że jeśli będzie głośno, mysz przestraszy się i ucieknie – dlatego skrada się cicho. Systemy intencjonalne trzeciego stopnia to systemy, które mają przekonania o przekonaniach o przekonaniach, na przykład ktoś, kto celowo mówi, że pada deszcz, choć deszcz nie pada, chciałby, abym miał fałszywe przekonanie dotyczące jego własnego nieprawdziwego przekonania. Wiadomo, że część zwierząt to systemy intencjonalne drugiego rzędu, ludzie są systemami intencjonalnymi trzeciego rzędu i wyższych stopni. Wciąż natomiast nie wiadomo, czy istnieją zwierzęta, których zachowanie kazałoby je zaliczyć do systemów intencjonalnych trzeciego rzędu; m.in. to właśnie chciał zbadać Dennett w Afryce.

Wspomniani już na początku wykładu etolodzy Dorothy Cheney i Robert Seyfarth obserwowali zachowanie trzech sąsiadujących ze sobą grup koczokodanów zielonosiwych³⁹. Jednym z najbardziej zadziwiających faktów dotyczących koczokodanów jest to, że podczas gdy w odniesieniu do wybranych wycinków ich bycia w świecie zdają się bardzo bystre, w odniesieniu do innych pozostają łagodnie mówiąc, niemądre. Zdają się dysponować inteligencją, którą Dorothy Cheney określiła mianem „inteligencji wiązki laserowej”⁴⁰, czyli inteligencji punktowej. W jaki sposób można wyznaczyć granice ich kompetencji? Badania można przeprowadzać jedynie drogą eksperymentów, a te bywają niejednoznaczne w interpretacji. Jednym z najciekawszych w kontekście naszych rozważań była próba rozszyfrowania znaczenia pewnego specyficznego pochrząkiwania koczokodanów zielonosiwych. Pośród kilku rodzajów chrząknięć – m.in. pochrząkiwanie wobec osobnika dominującego, pochrząkiwanie wobec osobnika podporządkowanego czy pochrząkiwanie oznaczającego pojawienie się w polu widzenia osobnika z obcej grupy – badacze, tj. Dorothy Cheney i Robert Seyfarth, zidentyfikowali chrząkanie

³⁹ Generalna zasada, jakiej należy przestrzegać, obserwując małpy, jest prosta i można ją objaśnić, wychodząc od nastawienia intencjonalnego: należy postępować zawsze w taki sposób, aby małpom nie opłacało się zwracać na ciebie uwagi, aby uwaga poświęcona tak nieinteresującej istocie kręcącej się w ich pobliżu była tylko absolutnie niepotrzebną inwestycją uwagi. Nie wolno więc podawać koczokodanom jedzenia ani ostrzegać ich przed drapieżnikami, nie wolno także udzielać im pomocy. Należy stać się istotą podobną do antylopy gnu, guźca czy słonia – przebywającą w pobliżu koczokodanów, ale nie zwracającą ich uwagi, ponieważ absolutnie nieistotną dla ich formy życia.

⁴⁰ D. Dennett *Out of the Armchair...*, s. 298.

nazwane MIO⁴¹. Skrót pochodzi od wyrażenia *Moving Into the Open* – otóż małpy wychodzące z buszu na otwartą przestrzeń często wydawały ten właśnie zespół dźwięków. Małpy pozostające w buszu często odwzajemniały ten dźwięk. Jeśli osobnik chrząkający kod MIO nie otrzymywał nań odzewu, oczekiwał kilka minut i ponawiał sygnał. Dopiero usłyszawszy jedno bądź więcej odpowiadających chrząknięć udawał się ostrożnie w nieznaną. W jaki sposób można zinterpretować ten dźwięk, jak można by go przetłumaczyć? Daniel Dennett dyskutował z Dorothy i Robertem poszczególne możliwości. Po pierwsze, sygnał i odzew mogłyby być elementami następującego dialogu „Idę” – „Słyszę cię. Idziesz”. Czemu jednak miałby służyć tego rodzaju dialog? Koczkodany z natury rzadko się odzywają i nie tracą czasu na bezcelową komunikację. Drugą sugestią było więc stwierdzenie, że może chodzi o rodzaj zapytania o pozwolenie, a zatem: „Czy mogę pójść?” i „Tak, daję ci pozwolenie na pójście”. Nie zgadza się to jednak z obserwacją, że chrząknięcia MIO wydają również osobniki dominujące wobec osobników podporządkowanych – a te pierwsze niewątpliwie nie muszą pytać tych drugich o zgodę na wyjście. Może zatem komunikację należy wyklądać jako formę komendy i odpowiedzi na nią, to znaczy: „Za mną” i „Tak jest, kapitanie”. Również ta koncepcja jest mało prawdopodobna, ponieważ jest rzeczą naturalną, że osobniki zajmujące niższe miejsca w hierarchii podążają za osobnikami dominującymi; byłaby to zatem strata czasu. Dorothy zaproponowała w zamian wykładnię egzystencjalną – może małpy pragną podzielić się swoim nastrojem przed opuszczeniem bezpiecznego miejsca. Dialog znaczyłby wówczas mniej więcej: „Bardzo się boję” i „Tak, ja też”. Bardziej przekonującą propozycją była inna możliwość – może chodzi o rodzaj krycia? Dialog brzmiałby wówczas na przykład tak: „Droga wolna?” i „Droga wolna. Kryjemy Cię”. Zaobserwowane zachowanie potwierdzałoby takie odczytanie tej krótkiej komunikacji, ponieważ koczkodan-respondent spogląda w kierunku, w którym odchodzi wychodzący na otwartą przestrzeń osobnik. Ta hipoteza zdaje się posiadać największy potencjał eksplanacyjny, jak jednak można by potwierdzić jej zasadność? Ciekawym eksperymentem byłaby w tym wypadku próba zaaranżowania takiej sytuacji, w której mamy dwa rywalizujące samce, przy czym samiec opuszczający busz nie widzi ukrytego napastnika, zaś samiec mający dać odzew „wolnej drogi” widzi go. Interesującą kwestią jest naturalnie odpowiedź na pytanie, co zrobi samiec proszony o odzew – nie da go, nie chcąc narażać życia swego kompana, czy też przeciwnie, będzie tak chytry, że wyda zdradzieckie chrząknięcie, chcąc pozbyć się rywala. Obranie drugiej drogi stanowiłoby przy okazji potwierdzenie tego, że koczkodany zielonosiwe są systemami intencjonalnymi trzeciego rzędu. Niestety, nie udało się stworzyć warunków pozwalających na zadowalające przeprowadzenie eksperymentu, ponieważ nie można było zapewnić warunków pozwalających stwierdzić z pewnością, że tylko respondent dostrzega napastnika – mimo że wypróbowano wiele scenariuszy, a Daniel Dennett rozważał nawet przebranie się za koczkodana (był jednak zbyt duży). W tym wypadku nie

41 Tamże, s. 301.

wiadomo oczywiście, czy pochrząkiwanie dane w odpowiedzi jest intencjonalnym kłamstwem, czy też po prostu wynika z błędnego przekonania. Można oczywiście próbować przeprowadzać tego rodzaju eksperymenty na małpach zamkniętych w laboratoriach, jednak ich wyniki nie są jednoznaczne ze względu na radykalną zmianę naturalnej sytuacji, do reagowania w jakiej przygotowała małpy ewolucja.

Ten nieudany eksperyment pozwolił jednak poczynić Dennettowi pewną ważną obserwację – otóż forma życia koczokodanów, spędzających dni w dużych grupach, gdzie każdy osobnik niemal cały czas widzi innych, nie pozwala w ogóle na pojawianie się sytuacji, w których jeden osobnik widziałby i tym samym wiedziałby coś, co do czego mógłby równocześnie wiedzieć, że jest jedynym, który tę wiedzę posiada. Tylko możliwość zaistnienia tego rodzaju sytuacji mogłaby wykształcić na drodze ewolucji zdolność zwodzenia, celowego wprowadzania w błąd. Innymi słowy, stwierdza Dennett, uogólniając całą sytuację, forma życia koczokodanów jest zbyt prosta, aby mógł wykształcić się w niej tak skomplikowany instrument, jakim jest język pojmowany na ludzki sposób. Okazje do komunikacji są rzadkie, a potrzeby komunikacyjne radykalnie ograniczone (choć punktowo nader istotne). Oczywiście, gdyby ewolucja wyposażyla koczokodany w język, spowodowałoby to pojawienie się nowych potrzeb i radykalnie przeobraziło ich świat, jednak w przypadku koczokodanów napływające z zewnątrz informacje konieczne do przeżycia nigdy nie przekroczyły owej masy krytycznej, która wprawiłaby w ruch ewolucję prowadzącą do wykształcenia się wśród nich języka. Stąd wniosek, że analizowane pochrząkiwanie MIO żadną miarą nie da się przełożyć na ludzki język. Nie jest to ani przykład prośby o pozwolenie, ani komenda, ani okrzyk radości – forma komunikacji koczokodanów nie pozwala na czynienie tego typu rozróżnień, brak w niej możliwości uprawiania znanych nam z doświadczenia gier językowych. Kiedy pytamy psa, kontynuując swój wywód Dennett, czy chce pójść na spacer, a ten przyskakuje do nas z radosnym szczekaniem, to nie powinniśmy sądzić, że mamy do czynienia z pytaniem i odpowiedzią we właściwym sensie. Pies nie dysponuje wieloma możliwościami reakcji, nie jest w stanie nam przekazać, że chciałby wyjść dopiero po zachodzie słońca, czy że zgadza się, ale tylko pod warunkiem nieprzekraczania autostrady. Z naszej perspektywy zadaliśmy poprawne pytanie w języku polskim, z perspektywy psa wydaliśmy znów kilka dźwięków powiązanych kausalnie z opuszczeniem domu. „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć”, powiada Wittgenstein. Daniel Dennett ujmuje rzecz nieco inaczej. Gdyby lew faktycznie potrafił mówić, twierdzi, całkiem dobrze potrafilibyśmy go zrozumieć, gdyż gdyby potrafił mówić, jego sposób życia musiałby w dużym stopniu przypominać nasz. Jednak lew nie potrafi mówić⁴².

⁴² Tamże, s. 306. – Ze względów objętościowych pominię tu komentarz do podejmowanych wciąż – aczkolwiek już bez euforii, jaka towarzyszyła im początkowo – prób nauczania małp człekokształtnych (a więc gibbonów, szympanсів, goryli i orangutanów) jakiegokolwiek formy języka, prób zapoczątkowanych przez Allena i Beatrice Gardner, inicjatorów wdrożonego w połowie lat 60. XX wieku projektu mającego na celu nauczanie języka urodzonej

V

Jeśli zatem jedynie człowiek wykształcił formę życia, w której koniecznym do dalszego przetrwania elementem okazał się język, należy raz jeszcze rozważyć tego konsekwencje. Proponuję w tym kontekście namysł nad stwierdzeniem, jakie pada w mało znanym, a niezwykle inspirującym wykładzie Martina Heideggera z roku akademickiego 1929/1930 pt. *Podstawowe pojęcia metafizyki. Świat – skończoność – samotność*, a brzmi ono tak: „Der Stein ist w e l t l o s, das Tier ist w e l t a r m, der Mensch ist w e l t b i l d e n d”⁴³. Wypowiedź tę moglibyśmy oddać w języku polskim mniej więcej takim stwierdzeniem: „Kamień świata nie posiada, zwierzę jest w świat ubogie, człowiek zaś świat tworzy”. Jak rozumieć powyższe słowa? Człowiek tworzy świat, ponieważ będąc zawsze już w świecie, czyni sobie ów świat przystępnym za pomocą języka. Jeśli język jest dłutem, z pomocą którego rzeźbimy nasz świat, to jest on dłutem na trwale przyrośłym do naszej ręki. Język jest zatem narzędziem, takim jednak, jak oczy czy uszy – narzędziem/organem, który możemy rozwijać, nad którym też nie do końca jesteśmy w stanie panować. Zwierzę jest ubogie w świat, gdyż jego świat ogranicza się do najbliższego otoczenia, środowiska w którym żyje. Środowisko to nie jest zwierzęciu dostępne w sposób pojęciowy, zwierzę nie udostępnia sobie bowiem świata pojęciowo. Pies potrafi wprawdzie rozpoznać kota, ale nie dysponuje pojęciem „kota”, innymi słowy potrafi rozpoznać coś, co my nazywamy kotem, on sam nie wie naturalnie, że rozpoznał kota, rejestruje co najwyżej, że rozpoznał coś innego niż drzewo i fajka swego pana. Pies nie potrafi kłamać; nie potrafi także być szczery. Tylko jako zewnętrzni obserwatorzy możemy przypisać mu tego rodzaju zachowania intencjonalne. Aby pies potrafił kłamać, musiałby zdawać sobie sprawę z tego, że nie przekazuje praw-

na swobodzie samicy szympansa o imieniu Washoe. Gardnerowie uznali, że przyczyną początkowych niepowodzeń był brak rozbudowanego aparatu mowy oraz brak predyspozycji do nauki języka mówionego. By temu zaradzić, postanowili nauczyć swą podopieczną amerykańskiego języka migowego (tzw. „Ameslan” – „American Sign Language”). Ten eksperyment został uznany za sukces – Washoe miała przyswoić sobie ponad 100 znaków oraz wyrobić pewne zdolności konwersacyjne. Dało to początek bogatej serii doświadczeń z małpami człekokształtnymi, które spotkały się z bardzo ambiwalentnymi ocenami. Znacznie upraszczając, można by podsumować wyniki eksperymentów w następujący sposób – jakkolwiek małpy człekokształtne bywają nader pojętymi uczniami, potrafiącymi przyswoić sobie od 40 do 200 znaków, to niemal zawsze wykorzystują je jedynie dla doraźnych celów indywidualnych (na przykład znak „chcę banana”), niemal nigdy spontanicznie. (Por np. J. Dupré *Gespräche mit Affen. Reflexionen über die wissenschaftliche Erforschung der Sprache*, przeł. D. Perler, w: *Der Geist der Tiere*, s. 295-322.) Odwołując się do zaproponowanej powyżej metafory trójki kolejowej dla skonceptualizowania wrodzonego mechanizmu nabywania języka – nauczanie języka małp przypomina puszczanie pociągu po piasku: da się przejechać parę metrów, nie jest to jednak właściwe podłoże.

⁴³ M. Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt/M. 2004, s. 273.

dy, musiałby zatem posiadać pojęcie prawdy intersubiektywnej. Wszelako pojęcie prawdy intersubiektywnej mógłby nabyć tylko w wyniku społecznych interakcji z innymi psami. Postępują tak wprawdzie Puc i Bursztyn, jednak my zapominamy czasem zbyt łatwo, że psy owe są tylko bohaterami lektury szkolnej i to fikcyjne ujęcie kształtuje potem sposób, w jaki postrzegamy także naszego Burka. Sposób ten jest o tyle użyteczny, że umożliwia nam trafne predykcje; nie należy go wszakże absolutyzować na innym poziomie.

O formach komunikacji naczelnych wiemy dziś wprawdzie wiele więcej niż przed kilkoma wiekami i rzecznicy tezy o posiadaniu przez nie języka dysponują lepszymi argumentami niż stwierdzenie komentatora Kartezjusza, Antonie Le Granda, wskazującego na opinię „wielu mieszkańców Indii Wschodnich, którzy są przekonani, że małpy bezogonowe i pawiany, bardzo liczne na ich terenach, posiadały zdolność rozumienia, jak również umieją mówić, ale nie czynią tego z obawy, że zostałyby zmuszone do pracy”⁴⁴. Brak jednak przekonujących argumentów, że małpy człekokształtne potrafiłyby używać języka tak, jak robią to ludzie – aby organizować świat. Po prostu nie muszą tego robić, w przypadku ich formy życia wystarczająco dobrym narzędziem jest prosty system komunikacji, jakim dysponują. W tym sensie można więc zgodzić się Heideggerem, że zwierzę jest w świat ubogie – ubogie naturalnie z naszej ludzkiej perspektywy. Nie ma to znaczyć, że są one względem nas w jakiś sposób „kalekie”, bo nie postrzegają go tak, jak my, oznacza to jedynie, że z naszego punktu widzenia ich świat jest poprzez swe terytorialne zamknięcie na otoczenie (*Umgebung, Umwelt*) względem naszego świata uboższy, jakkolwiek może być na przykład intensywniej odbierany. Jeśli mówimy, że zwierzęta są w swym środowisku w pewien sposób zamknięte, to sprawa ta wygląda tak oczywiście jedynie z naszego punktu widzenia, jako że same zwierzęta się z tego powodu nie smućą. Johann Gottfried Herder w swej *Rozprawie o pochodzeniu języka* ujmuje rzecz następująco:

Każde zwierzę ma swój krąg, do którego należy od urodzenia, do którego od razu wkacza, w którym pozostaje przez całe życie i umiera. Dziwne jest tylko, że im bardziej wyostrzone są zmysły zwierząt i im cudowniejsze ich działania i dzieła, tym mniejszy jest krąg ich zadań, tym bardziej jednorodne jest ich dzieło. Śledziłem te zależności i wszędzie odnajduję cudownie zachowaną odwrotną proporcję pomiędzy mniejszą ekstensją ich ruchów, elementów, pożywienia, utrzymania, łączenia się, wychowania, stowarzyszenia i pomiędzy ich instynktami i dziełami. Pszczoła w ulu buduje z mądrością, jakiej nie mogłaby Egeria nauczyć Numę, ale poza komórkami i poza określonym zajęciem w tych komórkach jest niczym. Pająk tka ze sztuką Minerwy, ale cała jego sztuka zużyta jest na tkanie w ciasnej pajęczynie, to jest jego świat. Jaki dziwny jest owad i jaki zawężony krąg jego działania!⁴⁵

44 N. Chomsky *Forma i znaczenie w języku naturalnym*, przeł. K. Biskupski, w: *Znak, styl, konwencja*, red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 102.

45 J.G. Herder *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, w: tegoż *Wybór pism*, wyb. i oprac. T. Naumowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 76.

Żychliński *Homo loquens*. O różnicy antropologicznej

Georgio Agamben w swojej znakomitej, choć kontrowersyjnej książce *Laperto. Uomo e l'animale* przypomina rozważania nieco dziś zapomnianego prekursora współczesnej etologii, niemieckiego biologa Jakoba von Uexküll'a (którego prace wywarły znaczny wpływ na myślenie o przyrodzie Heideggera). Do ulubionych strategii narracyjnych Uexküll'a należało relacjonowanie możliwego postrzegania pewnego wycinka naszego świata z punktu widzenia zwierzęcia – jeża, pszczoły, muchy czy psa. Największe wrażenie robi być może opis z perspektywy pajęczaka *ixodes ricinus*, czyli niecieszącego się najlepszą sławą kleszcza. Zwierzaczek ten po wykluciu się z jaja, niewykształcony jeszcze w pełni, żywi się przez jakiś czas krwią zwierząt zimnokrwistych (na przykład jaszczurek), na które uda mu się opaść ze źdźbła trawy. Nieco później gotów jest zapolować na większe zwierzaki ciepłokrwiste – po zapłodnieniu samica wspina się na czubek wystającej gałęzi czy większego krzaka, aby tam oczekiwać na przechodzącą pod nią lub obok niej zdobycz, czy też raczej: źródło niezbędnej energii. Uexküll każe nam sobie wyobrazić piękny letni dzień, mieniającą się od kwiatów łąkę skąpaną w słońcu, otaczający nas śpiew ptaków i oszałamiające zapachy – opis jest tak sugestywny, że chętnie zaryzykowałibyśmy pewnie nawet spotkanie z insektem, gdybyśmy tylko mogli się tam teraz znaleźć. Co z tego wszystkiego recypuje jednak nasz protagonista, sam kleszcz? Otóż nic, absolutnie nic. Kierując się umieszczonymi na skórze receptorami światła, bezoki kleszcz zajmuje przychajony swoje stanowisko, zmysł węchu umożliwia mu – ślepemu i głuchemu – rozpoznanie, że zbliża się interesujący obiekt. Zapach wydzielanego przez ssaki kwasu mlekowego jest oznaką, że czas przemieścić się w dół. Jeśli po upadku zmysł temperatury wyczuje odpowiednią ciepłotę, pozostaje jeszcze tylko znaleźć z pomocą zmysłu dotyku nieowłosione miejsce, gdzie można się wkluć. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że w tej chwili kleszcz popada w błogi nastrój, właściwy nam, kiedy raczymy się czymś wyjątkowo smacznym. Nic podobnego, kleszcze nie posiadają zmysłu smaku – przekonano się o tym w badaniach laboratoryjnych, kiedy to okazało się, że mechanizm ssący kleszcza włącza się automatycznie wówczas, kiedy obojętnie jaka ciecz, którą wyczuwa, posiada temperaturę 37 stopni Celsjusza, temperaturę krwi ssaków. *Notabene* koniec ssania jest zawsze równoznaczny z przedostatnim aktem życia, ponieważ później nastąpi jeszcze tylko oderwanie się od ofiary, złożenie jaj na ziemi i śmierć. Wracając do rozważań Uexküll'a – otóż twierdzi on, że otoczenie, czy też „wokółświat” kleszcza składa się z trzech cech znaczących: po pierwsze, zapachu obecnego w pocie ssaków kwasu mlekowego; po drugie, odpowiadającej temperaturze krwi ssaków (37 stopni Celsjusza); oraz po trzecie, typologii skóry ssaków. Kleszcz żyje tylko w ramach tych trzech elementów, one to wypełniają jego życie i świat. W tym sensie z naszej perspektywy jest on ubogi w świat – choć jego związek z własnym światem jest odczuwany przezeń dużo intensywniej⁴⁶.

⁴⁶ Por. G. Agamben *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, przeł. D. Giuriato, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, s. 54-56.

Szkice

Inaczej jeszcze można powiedzieć, że najogólniej rzecz biorąc, możemy wyróżnić trzy byty, które istnieją w każdorazowo różny sposób: rzeczy, zwierzęta i ludzie. Istnienie rzeczy można by dookreślić mianem bycia obecnym, istnienie zwierząt mianem życia, ludzi zaś – egzystencji. Jak mówi Heidegger w *Liście o „humanizmie”*: „Der Mensch ist aber nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistirt...”⁴⁷. Egzystencja jest czymś zasadniczo wykraczającym poza samo bycie obecnym, od nagiego życia różni ją natomiast to, że sama jest życiem zapośredniczonym. Żyjemy na sposób ludzki, kiedy żyjemy życiem zapośredniczonym. Życie życiem zapośredniczonym oznacza tu prowadzenie *vita interpretativa*, czyli życia interpretującego. Egzystując, interpretujemy – tworzymy świat i budujemy własną tożsamość. W jaki sposób się to odbywa, to już inna kwestia, w tym miejscu ograniczę się tylko do przywołania słów amerykańskiej religioznawczyni Karen Armstrong, która w swojej książce *Krótką historią mitu* pisze tak:

Jesteśmy istotami poszukującymi sensu. Psy, wedle tego, co wiemy, nie dręczą się swoją psią sytuacją, nie martwią się losem psów w innych częściach świata ani nie próbują spojrzeć na własne życie z jakiejś innej perspektywy. Za to my, ludzie, łatwo popadamy w rozpacz, toteż od samego początku wymyślaliśmy historie, dzięki którym mogliśmy własne życie umieszczać w szerszym kontekście, odkrywać jego głębszą strukturę i mieć poczucie, że wbrew całej jego oczywistej nędzy i chaosowi ma ono sens i wartość.⁴⁸

VI

Powyzsze rozważania miały na celu zarysowanie perspektywy różnicy antropologicznej wyznaczającej granicę między światem ludzkim a światem zwierzęcym. Kryterium podziału stanowi fakt posiadania bądź nie języka, pojętego na sposób ludzki. Przyjąłem przy tym dwa założenia (żadne z nich nie jest jednak bezsporne): po pierwsze, zakładam za Chomskym, że tylko ludziom przysługują umiejętności *stricte* językowe; po drugie, uznaję za Davidsonem i Dennettem, że przetwarzanie językopodobne stanowi o istocie ludzkiej świadomości. Lingwistyczną świadomość ludzi i nielingwistyczną świadomość zwierząt dzieli z tej perspektywy nieprzekraczalny uskok⁴⁹. Różnica antropologiczna konstytuuje z kolei róż-

⁴⁷ M. Heidegger *Brief über den „Humanismus”*, w: tegoż *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M. 1996, s. 333. Por. polski przekład: „Człowiek to jednak nie tylko żywa istota, posiadająca obok innych uzdolnień również mowę. Wszak mowa jest domostwem bycia. Człowiek zamieszkując w nim – ek-sistuje...” (M. Heidegger *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: tegoż *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wyb., oprac i wstęp K. Michalski, przeł. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76-127, tu s. 96.

⁴⁸ K. Armstrong *Krótką historią mitu*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 2005, s. 6.

⁴⁹ Por. także P.M. Churchland *Mechanizm rozumu...*, s. 286.

nicę epistemologiczną skutkującą odmiennym światodostępem w przypadku ludzi i zwierząt, jak starałem się to pokazać w ostatniej części rozważań.

Na zakończenie chciałbym w następujący sposób sformułować wyzwanie, przed jakim stają badacze umysłu wszelkiej proveniencji – jest nim, jak wolno sądzić, próba odpowiedzi na pytanie o to, jakimi drogami mogą przebiegać się już to u zwierząt, już to u maszyn procesy mentalne, które w przypadku ludzi nazywamy myśleniem, a które w przypadku nietludzi są zasadniczo różne od skoordynowanego językowo myślenia ludzkiego. Zwierzęta nie dysponują bowiem wprawdzie językiem pojmowanym na nasz ludzki sposób, obserwacje etologów pokazują jednak ich zdumiewające przystosowanie i opanowanie swoich nisz ekologicznych. Oceniając rzecz z naszego ludzkiego punktu widzenia, nawet najinteligentniejsze małpy człekokształtne – na przykład Kanzi, zadziwiający szympanś bonobo – mogą osiągnąć w najlepszym razie poziom poważnie upośledzonej umysłowo istoty ludzkiej z zaburzeniami mowy. Różnica między systematami komunikacji zwierząt a językiem ludzkim jest jednak różnicą jakościową, nie ilościową. Oznacza to, że nie powinniśmy postrzegać komunikacji zwierząt jako nierozwiniętych załączków języka ludzkiego. Zwierzęta mają wprawdzie głos, lecz nie mają języka. Czy też wedle podsumowującego sformułowania Stephena R. Andersona, autora książki *Doctor Dolittle's Delusion. Animals and the Uniqueness of Human Language*: „Animals can communicate, but they can't talk”⁵⁰. Pamiętajmy jednak – mimo iż systemy komunikacji zwierząt wydają się słabo rozwinięte, gdy porównujemy je z ludzkim językiem, znakomicie spełniają przeciwieństwo swoje funkcje. Podążając drogą ciągłego deprecjonującego bądź protekcyjnego paternalizmu porównań ich komunikacji z naszą, nigdy nie uda się nam być może ich pojąć. Pies, kot czy koczokodan nie potrafią wprawdzie mówić, źle byłoby jednak, gdybyśmy z tego powodu zaprzestali próbować ich zrozumieć⁵¹.

⁵⁰ Por. S.R. Andersona *Doctor Dolittle's Delusion. Animals and the Uniqueness of Human Language*, Yale University Press, New Haven–London 2004.

⁵¹ Niniejszy esej jest fragmentem większej całości, nad którą obecnie pracuję, stąd żadną miarą nie rości on sobie pretensji do wyczerpania tematu w jakimkolwiek sensie. To raczej preliminarium, ustawienie głosu – jakkolwiek empatyczne – jednej, przede wszystkim, strony sporu. Gdzie indziej należy wyeksplikować odnosząc się do przytoczonych powyżej słów Heideggera „Der Stein ist weltlos, ...” uwagę Derridy o ich problematyczności, poczynioną w wykładzie *Beliens. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*: „Pour des raisons que je ne peux déplier ici, rien ne me paraît plus problématique que ces thèses” (Galilée, Paris 2003, s. 79). Gdzie indziej także trzeba spróbować naszkicować koleje myślowe namysłu nad zwierzęciem i zwierzęcością w dwudziestowiecznej filozofii kontynentalnej, szczególnie u Derridy, Lévinasa i Agambena. Por. J. Derrida *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; *Zoologies. The Question of the Animal*, ed. by C. Wolfe, University of Minnesota Press, Minnesota 2003; L. Lawlor *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York 2007; M. Calarco *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008.

Szkice

Abstract

Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI
Adam Mickiewicz University (Poznań)

Homo loquens. On Anthropological Difference

This essay discusses the question of the difference between human beings and non-human animals. The borderline is created by the faculty of language. Three assumptions are made and then critically discussed. The first is that the capacity for language is being unique to humans (Chomsky). The second is that language enables rational thinking (Davidson). The third is that language-like processing is the essence of human consciousness (Dennett). These three (controversial) suppositions form a difference that should be called the anthropological difference, which, in turn, establishes the so called epistemological difference. It means a different way of world-disclosure (Heidegger). It is to be supposed, then, that the non-human animals differ from human beings in kind, not just in degree. Realising this should have no ethical implications but only help grasp and describe mental processes fundamentally other than language-coordinated human thinking.