

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Jak to jest być nietoperzem? Refleksje przy lekturze eseju Thomasa Nagela

Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies 1, 83-94

2016

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.



DOBROŚŁAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA

Uniwersytet Śląski

Jak to jest być nietoperzem? Refleksje przy lekturze eseju Thomasa Nagela

Amerykański filozof Thomas Nagel, obłożony ostatnio anatemą z powodu swojej odmowy włączenia wniosków naturalistów (materializmu neodarwinowskiego) do filozofii umysłu¹, z podobnych powodów 40 lat temu został uznany za jednego z wybitniejszych filozofów współczesności. Stało się to za sprawą artykułu *What Is It Like to Be a Bat?* opublikowanego w „Philosophical Review”². Pomijając w tym miejscu znaczącą zmianę stanowisk wobec subiektywizmu i obiektywizmu, jaka w ciągu tych 40 lat dokonała się w nauce i filozofii (na rzecz dominacji materialistycznej koncepcji świata, w tym świadomości i umysłu), chcę się skupić na eseju Nagela z 1974 roku, w moim przekonaniu dającym dobry asumpt do rozważenia tego, co rozważyć tu zamierzam. Chodzi mianowicie o pytanie: czy/jak można pojąć (zrozumieć) zwierzęce?

Z obiektywistycznego, właściwego większości biologów punktu widzenia, zwierzęce jest to, co przynależy do *Animalia* –

królestwa obejmującego wielokomórkowe organizmy cudzożywne o komórkach eukariotycznych, bez ściany komórkowej, w większości zdolne do aktywnego poruszania się [...] największego i najbardziej zróżnicowanego gatunkowo

¹ Zdaniem zwolenników naukowego oglądu świata, między innymi Daniela Denneta czy Richarda Dawkinsa, T. NAGEL uczynił to w swej ostatniej książce. Zob. IDEM: *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost Certainly False*. Published to Oxford Scholarship Online: Jan-13, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199919758.001.0001. Zob. <http://web.mit.edu/philosophy/religionandscience/nagel4.pdf> [data dostępu: 16.10.2014].

² T. NAGEL: *What Is It Like to Be a Bat?* „Philosophical Review” 1974, t. 83.

królestwa organizmów. Największą grupę zwierząt stanowią bezkręgowce, a wśród nich owady. Drugą, obok bezkręgowców, grupą zwierząt są kręgowce. Wśród nich tradycyjnie wyróżnia się ryby, płazy, gady, ptaki i ssaki, do których należy również człowiek³.

To jakże szerokie *regnum* bywa oczywiście uszczegóławiane, a każdy z gatunków jego przedstawicieli charakteryzowany dogłębnie i dyferencjonowany do poziomu DNA włącznie.

Biologia molekularna pozwoliła dzisiaj na ustalenie stopnia wspólnoty genów różnych gatunków zwierzęcych, wykazując między innymi, że różnica w budowie genów człowieka i szympansa waha się w granicach 1–2%. Z kolei socjobiologia, pracująca na zupełnie innym poziomie opisu, ujawnia uderzającą wspólnotę zachowań wśród ptaków i ssaków, potwierdzając na przykład hipotezy Triversa-Williarda, dotyczące inwestycji rodzicielskiej w zależności od płci potomstwa⁴, ale i innych koryfeuszy ewolucjonizmu (Triversa, Wilsona, Zahaviego) dotyczące strategii rozrodczych, komunikacyjnych, czy obecność, przypisywanych dotąd tylko człowiekowi, zachowań altruistycznych, zarówno krewniaczych, jak i wśród osobników niespokrewnionych. Te ostatnie zaobserwowano między innymi właśnie u nietoperzy, podejrzewanych przez opinię publiczną głównie o złośliwe wkręcanie się we włosy i nocne napady na bezbronne istoty. Jak twierdzą ich badacze – Gerald G. Carter i Gerald S. Wilkinson:

Zaobserwowaliśmy, że głodujące nietoperze były zazwyczaj karmione przez trzech dawców, tak więc koszt dzielenia się pokarmem podzielony był pomiędzy partnerów. Jak można się było spodziewać, potencjalni dawcy czasami odrzucali żebrzących biorców, lecz co zaskakujące, niektóre z głodujących osobników także wydawały się odrzucać oferty pokarmu od niektórych dawców. Ta zaskakująca obserwacja może wskazywać, że nietoperze preferują dzielenie się pokarmem z pewnymi partnerami, odrzucając innych, co implikuje, że współpraca pomiędzy nietoperzami-wampirami powinna być postrzegana raczej jako biologiczny rynek, a nie powtarzalna relacja dwojga stałych partnerów interakcji⁵.

³ Cyt. za: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Zwierz%C4%99ta>

⁴ J. RUTKOWSKA, E. KOSKELA, T. MAPPES, J.R. SPEAKMAN: *A trade off between current and future sex allocation revealed by maternal energy budget in a small mammal*. "Proceedings of the Royal Society B", 2011.

⁵ "We found that on average fasted bats were fed by three donors, so the costs of food sharing were often divided among partners. As expected, potential donors sometimes rejected begging recipients, but unexpectedly, some fasted subjects also appeared to reject food offers from some potential donors. This surprising observation may indicate that bats favour some food-sharing partners over others, with implications for modelling vampire bat cooperation as a biological market rather than as an iterated dyadic interaction". G.G. CARTER, G.S. WILKINSON: *Food sharing in vampire bats: reciprocal help predicts donations more than relatedness or harassment*. "Proceedings of the Royal Society B" 280: 20122573. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2012.2573>

Ujawniają oni zatem nie tylko eksponowaną przez Richarda Dawkinsa nietoperzą kooperatywę, polegającą na dzieleniu się przez te ssaki spożytą krwią z wygłodzonymi osobnikami zasiedlającymi to samo terytorium⁶, lecz także bliskie ludzkim zachowania marketingowe, polegające na tworzeniu sojuszy i wyborze partnerów/klientów wymiany. W przywołanej pracy można znaleźć zresztą cały szereg opisów zachowań nietoperzy-wampirów, odnoszących się do ich wewnątrzgatunkowej komunikacji czy terytorialności, łącznie z rozpoznawaniem „swoich” i „obcych”, tak typowym dla społeczeństw ludzkich. Podobnie jest, gdy idzie o inne ssaki, ptaki, owady (zwłaszcza owady społeczne), by wskazać na całą, bogatą już bardzo literaturę etologiczną, z osiągnięciami Konrada Lorenza⁷ na czele (o wielkiej popularności „nagiej małpy” Desmonda Morrisa nie wspominając)⁸. Ostatnimi czasy zaś badania nad *Animalia* szczególnie często koncentrują się na moralności prymatów, na ich (czyli ludzkiej, gorylej, szympansej, gibboniej, lemurzej itd.) wspólnocie uczuć, takich jak: poczucie winy, współczucie, wdzięczność, lojalność, jak ma to miejsce między innymi w dociekaniach Fransa de Waala⁹. Wydaje się, iż w przekonaniu wielu uczonych, ale i przeciętnego odbiorcy, otwartego jednak na dialog z obiektywną wiedzą o świecie, zarówno ustalenia biologów molekularnych, jak i neurobiologów, etologów, ekologów behawioralnych, psychologów ewolucyjnych itd. stanowią jedną z najlepszych ścieżek i istotną podstawę zrozumienia „zwierzęcego”. Mocno upraszczając, można przyjąć, że obiektywistyczny światopogląd oraz służąca mu metoda badań i opisu, ujawniająca (bez względu na poziom redukcji) fizykalną wspólnotę substancji i obserwowalną wspólnotę behawioru *Animalia*, w przekonaniu wielu prostą drogą wiedzie do odsłonięcia prawdy o zwierzętach, jako bliskich nam w wielkim królestwie życia na Ziemi. Bliskich, a przeto i lepiej zrozumiałych, także w ich stanach mentalnych, przynależnych wszelkim bytom doświadczającym, czego za sprawą rozwoju między innymi biologii ewolucyj-

⁶ Zob. R. DAWKINS: *Samolubny gen*. Tłum. M. SKONECZNY. Warszawa 1996, s. 316–319.

⁷ Na przykład K. LORENZ: *Tak zwane zło*. Tłum. A.D. TAUSZYŃSKA, Z. STROMENGER. Warszawa 1972.

⁸ D. MORRIS jest autorem bardzo poczytnych, wielokrotnie wznawianych dzieł, takich jak: *Naga małpa* (wyd. I – Warszawa 1974, wyd. II – Warszawa 1998, 2000); *Ludzkie zoo* (wyd. I – Warszawa 1998, 2000; wyd. II [Ewal] 2005); *Zachowania intymne* (wyd. I – Warszawa 1998, 2000, wyd. II [Ewal] 2005); *Zwierzę zwane człowiekiem* (Warszawa 1997); *Naga kobieta* (Warszawa 2006); *Nasza umowa ze zwierzętami* (Warszawa 1995); *Dlaczego koń rży* (Warszawa 1997); *Dlaczego pies szczeka, czyli jak zrozumieć przyjaciela* (Warszawa 2000); *Dlaczego pies merda ogonem. O czym mówi nam zachowanie psa* (Warszawa 2004); *Dlaczego kot mruczy. O czym mówi nam zachowanie kota* (Warszawa 2005).

⁹ F. DE WAAL: *The Bonobo and the Atheist* (2013); F. DE WAAL: *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (2009); F. DE WAAL: *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton University Press 2006).

nej zwierzętom już nie odmawiamy¹⁰. Osobiście, ja także nie mam wątpliwości, że wyprowadzona z obserwacji i eksperymentu, obiektywna wiedza biologiczna o zwierzętach jako istotach świadomych i doświadczających, to jest posiadających emocje, uczucia (indywidualne i społeczne), życiowe doświadczenie, wyobraźnię, system wartości, a być może i plany na przyszłość, zdecydowanie zbliża nas do lepszego niż dotąd ich poznania, a przy okazji do poznania **zwierzęcego** w człowieku oraz **ludzkiego** w zwierzęciu.

Jak zauważa jednak wspomniany na wstępie Thomas Nagel, zarówno uczeni, jak i filozofowie (nie mówiąc o zwykłych zjadaczach chleba), mają „słabość do wyjaśnień tego, co niezrozumiałe w kategoriach odpowiednich dla rzeczy znanych i dobrze rozumianych, choć są one zupełnie inne”¹¹. Prowadzi to, jego zdaniem, do redukcji i uproszczeń obrazu świata, w którym często podobne stają się tożsame, co sprawia, że na przykład skrzyżowane przednie odnóża modliszki zwyczajnej (*Mantis religiosa*) w ludzkiej wyobraźni czynią z niej „mniszkę”, zmienioną złym słowem w owada¹². Tego, skądinąd bardzo zajmującego, wątku ludzkiej wyobraźni animalistycznej akurat Nagel nie podejmuje, interesuje go bowiem inny aspekt redukcjonistycznych słabości i... naukowej słabości metody redukcjonistycznej, powszechnie praktykowanej według niego przez materializm neodarwinowski. Dotyczy on zwłaszcza możliwości obiektywnego poznania tego, co inne, w jego subiektywnej istocie *bycia jakimś X*, a więc w przypadku naszych tu rozważań, powiedzmy – bycia kotem, psem, mrówką, anakondą czy nietoperzem „dla siebie”, a nie „w sobie”. Bycia wewnętrznego, subiektywnego, a jeśli mentalnego (w co przecież wierzymy, przynajmniej w odniesieniu do psów, kotów, goryli) to na swój sposób także subiektywnie świadomego bycia „dla siebie”. Jest to rozróżnienie ważne nie tylko filozoficznie, wiodące ku pytaniom ostatecznym, ale także ku tym pośrednim, stanowiącym etapy ludzkiego namysłu nad zwierzęciem i możliwościami rozumienia go poza skruszonym, empatycznym pochyleniem się nad zwierzęcością bądź gniewną jej obroną w imię postkolonialnych przełomów i krytyki reprezentacji.

W eseju o nietoperzowym *être pour soi* Nagel zauważa:

Przypuszczam, że wszyscy wierzymy, iż nietoperze mają doznania. Ostatecznie są to ssaki i nie ma większych powodów do wątplenia w to, że mają doznania niż w to, że doznania mają myszy, gołębie czy wieloryby. [...] istotą przekonania, iż nietoperze mają doznania, jest myśl, że istnieje coś takiego,

¹⁰ Interesujący i dobrze udokumentowany wywód na temat zmiany stosunku człowieka do zwierzęcia jako bytu doświadczającego prezentuje na naszym gruncie między innymi J. LEJMAN: *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek – zwierzę*. Lublin 2008.

¹¹ T. NAGEL: *Pytania ostateczne*. Tłum. A. ROMANIUK. Warszawa 1997, s. 204.

¹² R. CAILOIS: *Modliszka*. W: IDEM: *Odpowiedzialność i styl*. Tłum. K. DOLATOWSKA. Warszawa 1967.

jak bycie nietoperzem [...]. Wiemy, że większość nietoperzy [...] postrzega świat zewnętrzny przede wszystkim przez echolokację, odbierając odbicia swych szybkich, subtelnie modulowanych pisków o wysokiej częstotliwości od położonych w pewnym obszarze przedmiotów. Ich mózgi są tak zbudowane, że potrafią korelować wysyłane przez nie impulsy z powracającym echem i uzyskana w ten sposób informacja umożliwia im dokładne rozróżnienie odległości, rozmiaru, kształtu, ruchu i faktury przedmiotów [...]. Ale echolokacja nietoperza, choć jest wyraźnie pewną formą percepcji, nie działa podobnie do żadnego ze zmysłów, jakie posiadamy i nie ma powodu przypuszczać, że z punktu widzenia nietoperza jest podobna do czegokolwiek, czego my możemy doznawać lub co możemy sobie wyobrażać. To wydaje się rodzić trudności, gdy chodzi o zrozumienie tego, jak to jest być nietoperzem [...]. Nasze doznania dostarczają podstawowego materiału naszej wyobraźni, stąd jej ograniczony zakres. Na nic zda się wyobrażanie sobie, że ma się błony u rąk pozwalające latać o zmierzchu i świtem, łapiąc w usta owady; że ma się bardzo słaby wzrok i postrzega świat dookolny dzięki systemowi odbitych sygnałów dźwiękowych o wysokiej częstotliwości i że spędza się dzień zwisając głową w dół, stopami uczepliwszy się belki poddasza. O ile mogę to sobie wyobrazić [...] dowiaduję się tylko, co by to znaczyło *dla mnie* zachowywać się jak nietoperz. Nie o to wszakże pytam. Chcę wiedzieć, jak to jest *dla nietoperza* być nietoperzem¹³.

Oczywiście, nie miejsce tu na pełne zrelacjonowanie poglądów Nagela na możliwości obiektywnego rozpoznania faktów dotyczących doznań, innego niż my, doznającego podmiotu. Mając na uwadze zajmującą nas kwestię, a może nawet zadanie – **zrozumieć zwierzęce**, warte przytoczenia jest jeszcze tylko jedno zdanie tego filozofa: „Im bardziej różnimy się od innego doświadczającego, tym mniejszego sukcesu należy się spodziewać po tym przedsięwzięciu”¹⁴.

Niewątpliwie, z perspektywy epistemologicznej znany filozof ma tu sporo racji, tym niemniej, jak wskazano na wstępie, ewolucyjne podobieństwo ludzi (zwierzęcego gatunku o nazwie *Homo sapiens s.* podług ustaleń antropologii i biologii podarwinowskiej, w tym genetyki)¹⁵ do innych zwierząt społecznych jest tak duże, że pomyłki w pojmowaniu mowy ciała, zachowań pozawerbalnych, emocji i doświadczanych zmysłami wrażeń (a więc ewolucyjnie wykształconych zdolności) wcale nie muszą być tak wielkie, jak sugerują to dociekania Nagela. Podobną wątpliwość wobec założonej przez niego nieprzekraczalności przez człowieka zwierzęcego *bycia dla siebie* formułuje także etolog Frans de Waal, stawiając pytanie: „Dlaczego [...] każde zwierzę, nawet należące do gatunku tak podobnego do naszego, uważane jest za bierne narzędzie przygodnych zwią-

¹³ T. NAGEL: *Pytania ostateczne...*, s. 206–207.

¹⁴ Ibidem, s. 201.

¹⁵ Zob. na przykład D. FUTUYMA, S.V. EDWARDS, J.R. TRUE: *Ewolucja*. Tłum. zbior. Warszawa 2008.

ków między bodźcami i reakcjami?”¹⁶. I dalej: „Jeżeli przeważnie nie zakładamy różnych przyczyn tego samego zachowania, dajmy na to psów i wilków, dlaczego mielibyśmy to robić w przypadku ludzi i szympanów?”¹⁷. Odpowiedzi upatruje on nie tyle w ograniczeniach naszych możliwości poznawczych i aporii między subiektywnym a obiektywnym, ile w postawie, którą określa mianem **antroponegacjonizmu** – „apriorycznym odrzuceniem istnienia wspólnych cech ludzi i zwierząt”¹⁸. Jest to, jego zdaniem, wyraz „umyślnej ślepoty na właściwości zwierząt przypominające cechy ludzkie lub te nasze właściwości, które przypominają cechy zwierzęce”¹⁹.

Jednym z najdobitniejszych dowodów tej ślepoty wydaje się historia ataku na etologię i socjobiologię, jaki został dokonany na łamach prasy naukowej i popularnonaukowej tuż po wydaniu przez Edwarda O. Wilsona *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass, 1975). Na temat oporów, jakie wzbudził ten entomolog, argumentując wyraźną wspólnotę ludzkich i zwierzęcych właściwości, powiedziano już dostatecznie wiele, aby zbędne wydało się tu szczegółowe przywoływanie dziejów jego krytyki²⁰. Warto jednak wyeksponować zasadniczą linię oporu, wzdłuż której przebiegała defensywa, stanowi ona bowiem – w nieco metaforycznym ujęciu – prawdziwą linię Maginota nauk społecznych i humanistycznych, broniących swoich racji na polu antroponegacjonizmu. Niechętni dostrzeganiu podobieństw między ludźmi i zwierzętami (rzetelnie relacjonując, należeli do nich nie tylko humaniści, lecz także tak wybitni przedstawiciele przyrodoznawstwa, jak Stephen J. Gould czy Richard C. Lewontin²¹), stawiali socjobiologii zarzuty redukcjonizmu, determinizmu biologicznego, braku dowodów na istnienie genów determinujących zachowania społeczne, bezpodstawności analogii między ludźmi a zwierzętami oraz skłonności ideologicznych. Dobitnie wyrażono je w zbiorowym liście *Against „Sociobiology”*, opublikowanym w „New York Review of Books” z 13 listopada 1975 roku, gdzie stwierdzono:

Powodem utrzymywania się tych stale powracających teorii deterministycznych jest to, że powołując się na geny, konsekwentnie zmierzają do zaspokojenia potrzeby usprawiedliwienia *status quo* i istniejących przywilejów pewnych grup, wyodrębnionych ze względu na przynależność do określonej klasy społecznej, rasy lub płci²².

¹⁶ F. DE WAAL: *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*. Tłum. B. BROŻEK, M. FURMAN. Kraków 2013, s. 87.

¹⁷ Ibidem, s. 88.

¹⁸ Ibidem, s. 91.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Wczesne dyskusje wokół socjobiologii dobrze obrazuje praca *Człowiek, zwierzę społeczne*. Wyb. B. SZACKA, J. SZACKI. Tłum. K. NAJDER, B. SZACKA, J. SZACKI. Warszawa 1991.

²¹ S.J. GOULD: *Socjobiologia a natura ludzka*. W: *Człowiek, zwierzę...*, s. 452–458; R.C. LEWONTIN: *Socjobiologia: jeszcze jeden determinizm biologiczny*. W: *Człowiek, zwierzę...*, s. 408–429.

²² E. ALLEN i in.: *Przeciwko Sociobiology*. W: *Człowiek, zwierzę...*, s. 439.

Nie można powiedzieć, aby były to zarzuty błahe, ale nie można też nie zauważyć, że mają charakter niemerytoryczny. Pośród argumentów na rzecz odrębności gatunku ludzkiego od innych gatunków, które Wilson ośmielił się włączyć do interpretacji biologicznych podstaw zachowań człowieka, nieodmiennie wskazywano język, transmisję kulturową oraz samoświadomość, umysł, wolną wolę i moralność – własności mające decydować o naszej wyjątkowości. Tę fazę gwałtownego wybuchu antroponegacjonizmu lat 70. XX wieku dobrze skwitował socjolog Pierre L. van den Berghe, zauważając: „Panowało powszechne przekonanie, że można zrozumieć zachowanie się człowieka bez brania pod uwagę faktu, że ludzie są zwierzętami”²³. Kwestię wyjątkowości z kolei ujął następująco:

Socjobiologowie chętnie przyznają, że gatunek ludzki pod pewnymi ważnymi względami jest wyjątkowy. Jeśli o to idzie, tak jest z każdym gatunkiem, gdyż w przeciwnym wypadku nie byłoby gatunku. Krótko mówiąc, ludzie nie są wyjątkiem w swojej wyjątkowości²⁴.

Punktujący słabości determinizmu kulturowego (tego Janusowego oblicza antropocentryzmu) jako odwrotnej strony determinizmu genetycznego, van den Berghe nie był odosobniony w swej akceptacji dla wprowadzenia osiągnięć biologii ewolucyjnej do nauk humanistyczno-społecznych. Wagę ich wpływu dostrzegał również, między innymi, francuski antropolog Edgar Morin. Jeszcze przed ukazaniem się *Sociobiology* Wilsona prognozował serię „objawień” biologicznych, które dotkną humanistyki, rozsadzając jej stary paradygmat. Do najważniejszych zaliczył objawienie ekologiczne, objawienie etologiczne oraz objawienie biosocjologiczne²⁵. Z każdym z nich wiązał pojawienie się nowej świadomości. W przypadku pierwszego, świadomości „Natury jako globalnego organizmu, jakiegoś bytu macierzystego”²⁶, który to byt z racji ustaleń biologów przestaje być „romantyczną aberracją”, ale ujawnia się w całej swej złożoności i mocy. Drugie łączył z odkryciem, „że zachowanie się zwierzęcia jest zarazem organizowane i organizujące. [...] Zwierzęta komunikują się, to jest zachowują w sposób, który odbierany jest jako przekaz oraz rozumieją pewne swoiste zachowania jako przekazy”²⁷. Dowody istnienia zachowań symbolicznych i rytualnych wśród zwierząt, poświadczające „istnienie komunikacji na temat komunikacji (metakomunikacji)”²⁸, a zatem obecność skomplikowanego obszaru semiotycz-

²³ P.L. VAN DEN BERGHE: *Łączenie paradygmatów: biologia i nauki społeczne*. W: *Człowiek, zwierzę...*, s. 322.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Zob. E. MORIN: *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*. Tłum. R. ZIMAND. Warszawa 1977, s. 44–53.

²⁶ Ibidem, s. 45.

²⁷ Ibidem, s. 47.

²⁸ Ibidem, s. 48.

nego, muszą dokonać, w przekonaniu Morina, głębokiej zmiany, tyleż w ludzkim pojmowaniu zwierzęcia, co miejsca gatunku *Homo sapiens s.* na mapie świata. „Objawienie biosocjologiczne”, postrzegane w swoim czasie jako wyraz politycznego oportunizmu i niebezpiecznego determinizmu, jego zdaniem, ujawnia kolejną, wstrząsającą posadami naszego świata, prawdę, iż oto: „Ludzkiego porządku społecznego nie można już przeciwstawiać beładnym zachowaniom zwierząt”²⁹, albowiem

społeczeństwo ludzkie jawi się jako odmiana i wynik zdumiewającego rozwoju przyrodzonej socjalności natury; jeśli zaś tak, to socjologia – nauka o ludziach – traci swój zaściankowy charakter i staje się ukoronowaniem socjologii ogólnej, staje się zatem nauką przyrodniczą³⁰.

Chociaż słowa te padły w 1973 roku, oczekiwana przez Morina zmiana postaw i paradygmatów, wynikająca z przyswojenia biologicznej wiedzy o człowieku i królestwie *Animalia*, następowała z dużymi oporami i trwała na tyle długo, by jeszcze w 2006 roku spędzać sen z powiek Fransa de Waala, zatroskanego wciąż obecnym antroponegacjonizmem. W istocie jednak to nie antroponegacjonizm zdaje się aktualnie stanowić główny problem, związany z dokonującą się zmianą w naszym postrzeganiu i rozumieniu zwierzęcego. Wypierany jest on bowiem zdecydowanie przez szeroką falę nowej humanistyki, która zgodnie z prognozą Morina – choć nieco później niż przewidywał – zaczęła wzbierać u początków lat 90. XX wieku. Dobrej charakterystyki jednej z jej odmian, mianowicie humanistyki ekologicznej (zwanej też ekoposthumanistyką), dokonała Ewa Domańska. W artykule *Humanistyka ekologiczna* z 2013 roku, pisze:

Humanistyka ekologiczna to multidyscyplinarna dziedzina badań, której celem jest integrowanie i niehierarchiczne traktowanie nauk humanistycznych i przyrodniczych, wiedzy zachodniej, wschodniej i tubylczej. Podstawę humanistyki ekologicznej stanowi ontologia związków promująca zarówno ludzkie relacje międzykulturowe, jak i związki międzygatunkowe. Humanistyka ekologiczna głosi konieczność podporządkowania się prawom ekologicznym i ujęcia ludzkości jako części większej całości żyjącego systemu. Odwołuje się ona do etyki szacunku, wzajemności i międzygatunkowej solidarności, która ma istotne znaczenie dla przemyślenia idei sprawiedliwości społecznej i uczynienia jej otwartą na byty nie-ludzkie³¹.

W innym miejscu zaś zauważa: „Nie ma współczesnej awangardowej humanistyki bez biologii [...] i bez pojęć zaczynających się od »bio«: biofakt, bioko-

²⁹ Ibidem, s. 51.

³⁰ Ibidem.

³¹ E. DOMAŃSKA: *Humanistyka ekologiczna*. „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 21.

lonializm, bioobywatelstwo, biospołeczny, biowładza, bioetyka, biohistoria, itp...
...³². To rozpoznanie potwierdzają i inni badacze, śledzący zmiany zachodzące pod wpływem pogłębionej recepcji koncepcji biologicznych w myśli humanistycznej³³, w której najwyraźniej następuje odwrót od antropocentryzmu i miary ludzkiej na rzecz podejść relacyjnych i perspektywy nie-ludzkich podmiotów (również podmiotów cyborgicznych, odmieńczych, granicznych, hybrydycznych itd.)³⁴. Rozwija się ekoestetyka, ekokino, ekolingwistyka, ekopoetyka, ekokrytyka, ekosemiotyka³⁵, cały szereg dyskursów zmieniających nastawienie do natury. Oprócz biologów, do wywierających tu wielki wpływ należą: Jerome Barkow, Leda Cosmides, John Tooby, David Buss, George Lakoff, Steven Pinker, Geofray Miller, Pascal Boyer, Scott Atran, Helen Cronin, David Hull, Robert Boyd, Henry Plotkin, Douglas Hofstadter – a więc zorientowani ewolucjonistycznie psychologowie, kognitywiści, antropolodzy, lingwiści, religioznawcy, budujący swoje koncepcje z wykorzystaniem ustaleń przyrodoznawstwa. Nie można też zapomnieć o filozofach, którzy jako pierwsi dostrzegli wagę zmiany perspektywy, budując tym samym podstawy posthumanizmu. Poczynając od bioetyka Petera Singera, są to: Bruno Latour, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Patricia Churchland, Gilles Deleuze, Félix Guattari, obecni prawie w każdej rozprawie humanistycznej, zaczynającej się od „bio / eko”. Problem zatem nie w antroponegacjonizmie, ale – co także dostrzega de Waal – raczej w antropomorfizmie, czy szerzej, języku, jakim dziś operuje nauka, mówiąc o nie-ludziach. Co ciekawe, sam de Waal broni antropomorfizacji i zauważa: „Opisy sytuujące zwierzęta bliżej nas niż maszyn korzystają z języka, który zwyczajowo stosujemy w odniesieniu do ludzkiego działania. Opisy te nieuchronnie brzmią dla nas antropomorfizująco”³⁶. W końcowej zaś partii eseju poświęconego temu zagadnieniu, które, jak się okazuje, nie jest wyłącznie bolączką humanistyki, stwierdza wręcz:

Antropomorfizm jest jedną z wielu dostępnych opcji, ale nie należy jej lekceważyć, biorąc pod uwagę fakt, że odnosi intuicje dotyczące nas samych do istot bardzo do nas podobnych. Jest zastosowaniem ludzkiej samowiedzy w bada-

³² E. DOMAŃSKA: *Wprowadzenie*. W: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*. Red. E. DOMAŃSKA. Poznań 2010, s. 19.

³³ Zob. na przykład M. BAKKE: *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*. „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2; M. BAKKE: *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań 2010; M. BAKKE: *Studia nad zwierzętami; od aktywnizmu do akademii i z powrotem?* „Teksty Drugie” 2011, nr 3.

³⁴ Zob. E. DOMAŃSKA: *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*. „Kultura Współczesna” 2008, nr 3.

³⁵ Zob. E. DOMAŃSKA: *Humanistyka ekologiczna...*, s. 16–17.

³⁶ F. DE WAAL: *Małpy i filozofowie...*, s. 89.

niach nad zachowaniem zwierząt. Co może być w tym złego? Albo nawet: czy ktokolwiek naprawdę wierzy, że antropomorfizmu można uniknąć?³⁷.

Pytanie „co może być w tym złego”, postawione przez badacza zachowań zwierzęcych, nieodmiennie kieruje nas ku rozważaniom Nagela, sceptycznego wobec obiektywnego poznania i chcącego wiedzieć, „jak to jest dla nietoperza być nietoperzem”. Zasadność takiego pytania Nagela stawia pod znakiem zapytania Wojciech Palczewski³⁸, twierdząc, iż nie jest ono poznawczo istotne. Za Zdzisławą Piątek uważa on, że wszystkie gatunki biologiczne w drodze doboru i pod presją środowiska zostały wyposażone w siebie tylko właściwy (i przydatny w przetrwaniu) centryzm, co oznacza istnienie między nimi nie tylko granicy genetycznej, lecz także poznawczej. „Ich subiektywne osobnicze doznania – pisze – ze względu na odmienne uposażenie percepcyjne, nie są dostępne i wyrażalne w obcych centryzmach”³⁹. Takie postawienie kwestii przez Palczewskiego skłania do namysłu, na ile jego zarzuty pod adresem Nagela są słuszne, skoro sam akcentuje nieprzekraczalność międzygatunkowych centryzmów i twierdzi, że „Pytanie: »jak to jest być nietoperzem?« powinno być po prostu skierowane do nietoperza, a »jak to jest być kleszczem?« – do kleszcza”⁴⁰. Co, oczywiście, prowokuje nowe pytanie, tym razem do Palczewskiego: „a w jakim pytać języku?”. Rzecz jasna, nie jest to pytanie kierowane wyłącznie pod jego adresem. Stanowi ono fundamentalne zagadnienie, stające bardzo wyraźnie przed każdym, kto próbę zrozumienia zwierzęcego podejmuje, tyleż biologiem, co humanistą. Jasno uświadomił sobie to również de Waal, gdy pisał:

Choć żaden zwolennik antropomorfizmu nie sugerowałby bezkrytycznego zastosowania takiego języka, nawet najzacieklejsi przeciwnicy antropomorfizmu nie odmawiają mu wartości jako narzędziu heurystycznemu. To właśnie wykorzystanie antropomorfizmu jako środka do prawdy, a nie celu samego w sobie, odróżnia jego zastosowanie naukowe od potocznego⁴¹.

Zresztą pośród etologów – nie on pierwszy. Pierwszeństwo należy tu do Konrada Lorenza, który optując za realizmem hipotetycznym Donalda Campbella, zagadnienie to rozstrzygnął dla siebie następująco:

Albowiem trzeba nam oczywiście przyjąć, że to, co istnieje-w-sobie, ma jeszcze wiele innych aspektów, te jednak dla nas [...] nie mają żywotnego znaczenia. Nie posiadamy dla nich „żadnego narzędzia”, ponieważ w rozwoju naszego

³⁷ Ibidem, s. 94.

³⁸ W. PALCZEWSKI: *O naturalnej autonomii poznawczej gatunków biologicznych. Kwestia centryzmów w biologii zachowań*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”. T. 23, nr 2 (2013), s. 79–88.

³⁹ Ibidem, s. 83.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ F. DE WAAL: *Małpy i filozofowie...*, s. 89.

gatunku nie było przymusu przystosowania się do nich. Jesteśmy oczywiście głusi na wszystkie, liczne „długości fal”, na które nasz „odbiornik” nie jest nastrojony – i nie wiemy, nie możemy wiedzieć, ile ich jest. Jesteśmy „ograniczeni” w dosłownym i w przenośnym sensie słowa⁴².

Zmaganie się z własnym aparatem poznawczym (*perceiving apparatus*) to także zmaganie się z jego ograniczeniami oraz (w przypadku ludzkim) językiem – narzędziem analizy i opisu świata. Stanowi wyzwanie, szczególnie gdy przyjmujemy, że obiekt naszego poznania to równie realny jak subiekt, aktywny żywy system, także wyposażony we własny aparat poznawczy. To znaczy mogący modyfikować swoje zachowania pod wpływem obserwatora i w kontakcie z nim. Zarówno samowiedza etologów, jak i – znacznie tu szersza – wiedza humanistów, w tym filozofów właśnie – podpowiada, iż wymagań obiektywności „nigdy nie potrafimy spełnić całkowicie, lecz zawsze w tej tylko mierze, w jakiej udaje się nam [...] zyskać wgląd w oddziaływanie wzajemne poznającego podmiotu i poznawanego obiektu”⁴³.

Biorąc wszakże pod uwagę wszystko, co już wiemy o antropocentryzmie i języku reprezentacji, ale też ewolucyjnie skutecznym mechanizmie współpracy, altruizmie krewniaczym i odwzajemnionym, neuronach lustrzanych i wspólnych, ewolucyjnych dziejach gatunku ludzkiego i innych gatunków, oraz niewymagającej języka empatii, warto może przyjąć, że to one powinny prowadzić (nieunikniony) antropomorfizujący język subiekta ku obiektowi i obiektywizacji, w rozumieniu Lorenza. Może są tu faktycznie najskuteczniejszym narzędziem heurezy?

Na koniec pozostaje jeszcze rozważenie, do czego może być przydatna wyłaniająca się z Nagelowskiego anty-redukcjonizmu hipoteza, że jako ludzie nigdy nie pojmimy, jak to jest być psem, nietoperzem, stonogą, kretem, dżdżownicą? Generalnie – innym zwierzęciem niż my sami?

Ja widzę kilka pożytków, które można by potraktować jako zalecenia metodologiczne dla *Animal Studies* (choć, rzecz jasna, traktuję je jako zalecenia dla siebie):

- pisząc o zwierzętach pamiętaj, że używasz języka, którym one na pewno nie posłużyłyby się, mówiąc o sobie;
- używając języka, dokonujesz dyskursywizacji i tworzysz reprezentację czegoś, co może być zupełnie inne poza językiem;
- okazuj sceptycyzm wobec nasuwających się analogii ludzkiego i zwierzęcego;
- trzymaj się starego postulatów metodologicznej niewiedzy – traktuj przedmiot opisu jakbyś nic o nim nie wiedział;
- podchodź krytycznie do ustaleń biologów – oni też są tylko ludźmi;

⁴² K. LORENZ: *Odwrotna strona zwierciadła: próba historii naturalnej ludzkiego poznania*. Tłum. K. WOLICKI. Warszawa 1977, s. 46.

⁴³ Ibidem, s. 45.

- ćwicz umiejętność zmiany perspektywy, nie przywiązuj się do „ustalonych” ustaleń; wyobraźnia to największy atut badacza (nie tylko związanego ze studiami nad zwierzętami);
- pogódź się z faktem, że inne zwierzęta też mają umysły – oceń chłodno błąd Kartezjusza i wyciągnij z tego wnioski w próbach ich rozumienia.

Abstract

What Is It Like to Be a Bat? Reflections upon the Reading of Thomas Nagel's Essay

The article asks questions about the human cognitive abilities – how it is to be an animal of a species different from one's own. Using as a basis the doubts of the philosopher Thomas Nagel, the author proceeds to discuss the standpoint of ethnologists Frans de Waal and Konrad Lorenz, who accept the limitations of the human cognitive apparatus and language, with the help of which we describe what we call the “animal.” The author suggests that the problem of contemporary humanities and animal studies lies not in anthropodenial, but in anthropomorphism, rooted in the centrism typical of our species, which seems impossible to overcome. The author also proposes a thesis that the way to overcome this issue is for people to gain knowledge about these limitations. This knowledge, supported by interspecies empathy, developed in the process of coevolution of animal species (humans being one of them), is the most effective tool of heuristics.

Keywords:

Nagel, bat, anthropodenial, anthropomorphism, language, cognition

Абстракт

Каково быть летучей мышью? Размышления за чтением эссе Томаса Нагеля

В статье ставится вопрос, касающийся возможности человеческого понимания того, что значит быть животным другого вида, чем вид познающего субъекта. От сомнений философа Томаса Нагеля автор переходит к точке зрения этологов (Франса де Ваала, Конрада Лоренца), принимающих ограниченность нашего аппарата восприятия и языка, с помощью которого мы описываем «звериное». Автор показывает, что актуальной проблемой гуманитарных наук и *animal studies* не является антропонегационизм, а антропоморфизм, возникающий из видового центризма, который, кажется, невозможно нарушить. Кроме того, в статье выдвигается тезис, что одной из возможностей преодоления этого центризма является повышение человеческого самосознания об этой ограниченности. Это сознание, поддерживаемое межвидовой эмпатией, которая сформировалась в процессе совместной эволюции видов животных (к которым принадлежит и человек), является самым эффективным инструментом эвристики.

Ключевые слова:

Нагель, летучая мышь, антропонегационизм, антропоморфизм, язык, познание