

# **Instynkt narracyjny. Różnica antropologiczna w ujęciu filologicznym**

Arkadiusz Żychliński

## Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI

### Instynkt narracyjny. Różnica antropologiczna w ujęciu filologicznym

De te fabula narratur.

Horacy

Underscoring the uniqueness of humans is all too easy.  
The challenge is to explain it in a naturalistic perspective.

Dan Sperber

Marc Bekoff to jeden z najbardziej znanych etologów, uznany specjalista w dziedzinie emocji zwierząt, emerytowany profesor ekologii i biologii ewolucyjnej Uniwersytetu Colorado w Boulder. Bekoff jest autorem kilku książek, między innymi wydanej w 2007 roku w oryginale a niedawno także po polsku pracy *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt*<sup>1</sup>. W tej pełnej rozmaitych, zazwyczaj dość zastanawiających przykładów i anegdot książce (wedle rządzącej całością zasady: „Przeczytaj tę opowieść i przekonaj się, co o tym myślisz”, OZP, s. 69) znajdziemy między innymi następującą historię:

Kiedy kilka lat temu wraz z moim przyjacielem Rodem jeździliśmy na rowerach po Boulder w Kolorado, byliśmy świadkami niezwykle ciekawego zdarzenia z udziałem pięciu srok. Należą one do krukowatych, bardzo inteligentnej rodziny ptaków. Jakaś sroka najwyraźniej została potrącona przez samochód i leżała martwa na poboczu. Cztery pozostałe ptaki stały wokół niej. Jeden z nich zbliżył się do martwego ciała, delikatnie trącił je dziobem – tak jak słoń dotyka trąbą padliny innego słońca – i cofnął się. Inne sroki uczyniły to samo.

<sup>1</sup> M. Bekoff *O zakochanych psach i zazdrosnych małpach. Emocjonalne życie zwierząt*, przeł. M. Stasińska-Buczak, Znak, Kraków 2010. Cytaty lokalizuje w tekście po skrócie OZP. *Nb.* tytuł oryginału jest zdecydowanie bardziej stonowany: *The Emotional Lives of Animals*.

## Szkice

Później któraś z nich odfrunęła, wróciła, przyniosła trochę trawy, i położyła ją przy zwłokach. Pozostałe sroki postąpiły podobnie, a potem wszystkie cztery ptaki pozostały kilka sekund nieruchomo, czuwając przy martwym ciele, po czym jeden po drugim odleciały. Czy te zwierzęta zastanawiały się nad tym, co robią? Czy okazywały szacunek martwej sroce, swemu przyjacielowi? Czy jedynie zachowywały się tak, jak gdyby im na niej zależało? Czy były to jedynie zwierzęce odruchy? Z pełnym przekonaniem mogę odpowiedzieć na postawione pytania, kolejno: tak, tak, nie, nie. (OZP, s. 21)

Bekoff stawia zatem takie oto pytania: „Czy te zwierzęta zastanawiały się nad tym, co robią?” – na to pytanie odpowiada twierdząco, tak zastanawiały się. „Czy okazywały szacunek martwej sroce, swemu przyjacielowi?” – powtórnie tak, okazywały szacunek zmarłemu przyjacielowi. „Czy jedynie zachowywały się tak, jak gdyby im na niej zależało?” Nie, zdaniem Bekoffa nie zachowywały się jedynie tak, jak gdyby im na niej zależało, a zatem nie zachowywały się, jak gdyby robiły to, co sądzi, że robiły; robiły to rzeczywiście. „Czy były to jedynie zwierzęce odruchy?”, pyta w końcu, aby w odpowiedzi zaprzeczyć także temu sceptycznemu podejrzaniu; nie, to coś więcej aniżeli tylko zwierzęce odruchy. Co więcej? Sroki okazywały szacunek zmarłemu przyjacielowi. Konkludując, zauważmy, że Bekoff przypisuje srokom ni mniej, ni więcej, tylko udział w świadomym rytualne pogrzebowym. Ba, stwierdza wręcz, że kto wciąż jeszcze żywi w tej kwestii niewyplenione wątpliwości, jest anachronicznym sceptykiem:

Zaiste paradygmat zmienia się do takiego stopnia, że ciężar dowodu spada obecnie coraz częściej na tych, którzy nadal twierdzą, iż zwierzęta emocji nie doświadczają. Moi koledzy i ja nie musimy już dłużej otaczać cudzysłowem takich słów jak *szczęśliwy* czy *smutny*, kiedy piszemy o wewnętrznym życiu zwierząt. Jeśli widzimy, że nasz pies Fido jest rozszalony albo przestraszony, możemy oznajmić to z taką samą pewnością, z jaką rozprawiamy o emocjach ludzi. (OZP, s. 14)

Odnotujmy tu istotną usterkę omawianego wywodu: nieuzasadnione przejście od pytania o zdolność do odczuwania emocji do kwestii możliwości uczestnictwa w świadomym rytualne pogrzebowym, wydarzeniu jednoznacznie implikującym głębsze zaplecze kulturowe. „Magazyny naukowe oraz prasa popularna”, stwierdza z zadowoleniem Bekoff, „regularnie publikują opowieści i raporty na temat radości szczurów czy smutku słoni – i już nikt się temu nie dziwi” (tamże). Niektórzy wszakże niezmiennie się dziwią, kiedy czytają o ceremonii pogrzebowej srok, o zakochanych psach i zazdrosnych słoniach. W moim artykule chciałbym zdać sprawę z kilku aspektów własnego zdziwienia oraz spróbować podać i wyjaśnić jego przyczyny, naszkicować, mówiąc ogólniej, trajektorię niezgody.

||

W szkicu „Mózgi w naczyniu” z 1981 roku Hilary Putnam pisze tak:

Mrówka pełnie po piasku. Jej ślad wije się i wielokrotnie przecina tak, że w końcu, zupełnie przypadkowo, wyraźnie wygląda jak karykatura Winstona Churchilla. Czy mrów-

ka nakreśliła w ten sposób podobiznę Winstona Churchilla, rysunek, który przedstawia Churchilla? Większość ludzi powiedziała, że nie. Mrówka nigdy przecież nie widziała Churchilla, ani nawet jego podobizny, i nie miała wcale zamiaru sporządzenia jego portretu. Po prostu nakreśliła pewien ślad (a i to nieintencjonalnie), ślad, który my możemy „postrzegać jako” podobiznę Churchilla.<sup>2</sup>

Putnam pyta zatem, co, jeśli nie podobieństwo, jest konieczne do tego, aby coś reprezentowało coś innego. Jego odpowiedź brzmi tak: „Wydaje się, że warunkiem koniecznym, ażeby coś było reprezentacją, lub najważniejszym warunkiem koniecznym, ażeby coś było reprezentacją, jest *intencja* reprezentowania”<sup>3</sup>. Kluczem zdaje się zatem intencjonalność. Czy sroki intencjonalnie zachowywały się tak, że dla postronnego obserwatora wyglądało to jak swoisty rytuał pogrzebowy, osobliwie zresztą podobny do ludzkiego?

Intencjonalność jest złożonym fenomenem i da się wyróżnić różne jej stopnie. Według Daniela Dennetta hierarchia obejmuje systemy intencjonalne pierwszego, drugiego, trzeciego i wyższych rzędów. System intencjonalny pierwszego rzędu

posiada przekonania i pragnienia dotyczące wielu rzeczy, lecz *nie* samych przekonań i pragnień. System intencjonalny drugiego rzędu posiada przekonania i pragnienia dotyczące innych przekonań i pragnień, zarówno własnych, jak i cudzych. System intencjonalny trzeciego stopnia mógłby „chcieć”, żebyś „myślał”, że on coś „chce”, natomiast system intencjonalny czwartego rzędu mógłby „myśleć”, że ty „chcesz”, aby on „myślał”, że ty „myślisz” to czy tamto itd.<sup>4</sup>

Główne przejście następuje pomiędzy systemami intencjonalnymi pierwszego rzędu, posiadającymi przekonania i pragnienia, nie będąc w ogóle tego świadomym, a systemami intencjonalnymi kolejnych rzędów, potrafiącymi zdobyć się już na pewien spekulatywny dystans wobec własnych i cudzych przekonań i pragnień (to różnica między „wiem to, co ja wiem” a „wiem to, co on wie”; większość zwierząt, podobnie jak dzieci do około trzech-czterech lat, nie jest w stanie spojrzeć na sytuację z perspektywy innej niż własna). Systemy intencjonalne co najmniej drugiego rzędu dysponują tzw. teorią umysłu (Theory of Mind), czyli nie tylko potrafią odnosić się do własnych myśli (systemy intencjonalne pierwszego rzędu nie odnoszą się do własnych myśli, po prostu je mają), ale i umieją odczytywać cudze myśli (czyli na podstawowym poziomie umieją odpowiedzieć na pytanie, co w danej chwili widzi dana osoba). Wiadomo, że część zwierząt jest systemami intencjonalnymi drugiego rzędu, ludzie są systemami intencjonalnymi trzeciego rzędu i wyższych stopni. Wciąż natomiast kontrowersje budzi kwestia, czy istnieją zwierzęta, których zachowanie kazałoby je zaliczyć do systemów intencjonalnych trzeciego rzędu. Jedno z najbardziej dyskusyjnych pytań filozofii zwierząt dotyczy

<sup>2</sup> H. Putnam *Mózgi w naczyniu*, w: tegoż *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 295.

<sup>3</sup> Tamże, s. 297.

<sup>4</sup> D.C. Dennett *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, CIS, Warszawa 1997, s. 141.

obecnie kwestii istnienia i stopnia rozwinięcia zwierzęcej teorii umysłu<sup>5</sup>. Jak uważa Stephen Budiansky,

nie trzeba dowodzić, że wiele zwierząt kieruje się w swoim zachowaniu obserwowanym zachowaniem innych zwierząt i podobnie samo próbuje wpływać z pomocą określonych form zachowania na zachowanie innych. Trudno zdobyć natomiast dowody na to, że zwierzęta potrafią wczuwać się w myślenie i ogłęd świata innych zwierząt i próbować wywrzeć wpływ na owe obce wewnętrzne światy.<sup>6</sup>

Najpoważniejszymi kandydatami na posiadanie teorii umysłu są w całym królestwie zwierząt oczywiście naczelnne, zwłaszcza małpy człekokształtne. Zgromadzony dotychczas materiał dowodowy zdaje się sporny i niejednoznaczny. Jednym z najbardziej cenionych badaczy, którzy próbują zmierzyć się ze wspomnianą kwestią, jest Michael Tomasello, dyrektor Instytutu Antropologii Ewolucyjnej im. Maxa Plancka w Lipsku. Głównym celem jego wydanej niedawno książki *Origins of human communication* (która przyniosła mu między innymi prestiżową Nagrodę Hegla) jest pokazanie i wykazanie, że punktem wyjścia ludzkiej komunikacji jest wskazywanie, używanie naturalnych gestów. Píše Tomasello:

Zasadnicze twierdzenie mojej książki powiada, że najpierw musimy rozumieć, jak ludzie komunikują się z sobą przy pomocy naturalnych gestów, zanim będziemy mogli pojąć, jak ludzie komunikują się z sobą przy pomocy języka i jak umiejętność ta mogła wykształcić się w procesie ewolucji. Moja hipoteza ewolucyjna mówi, że pierwsze, występujące tylko u ludzi formy komunikacji polegały na pokazywaniu i wskazywaniu, na gestykulacji. Społeczno-kognitywna i społeczno-motywacyjna infrastruktura, która umożliwiła te nowe formy komunikacji, działała później jako swego rodzaju psychologiczna platforma, na której można było zbudować różnorakie systemy konwencjonalnej komunikacji językowej (wszystkie 6000 obecnie istniejących). Wskazywanie i gestykulacja były zatem decydującymi punktami przejścia w ewolucji ludzkiej komunikacji i mieszczą w sobie już większość obecnych tylko u ludzi form społecznego poznania i motywacji, które były konieczne dla późniejszego stworzenia konwencjonalnych języków.<sup>7</sup>

Ludzki gest wskazujący ma zdaniem Tomasello motywację prospołeczną. Wskazujemy innym na coś, zakładając, że chcieliby to wiedzieć, że może to okazać się dla nich użyteczne, że tym samym my okażemy się pomocni, że poprzez wskazanie poruszymy określony temat etc.:

W świecie zwierząt tego rodzaju użyteczne przekazywanie informacji jest niezwykle rzadkie, nawet u naszych najbliższych krewnych pośród naczelnnych. Jeśli dajmy na to kwilące szympansiątko szuka swojej matki, jest niemal pewne, że wszystkie inne szympansy

<sup>5</sup> Por. użyteczny przegląd ważniejszych stanowisk w: *The Philosophy of animal minds*, ed. R.W. Lurz, Cambridge University Press, New York 2009.

<sup>6</sup> S. Budiansky *If a lion could talk. Animal intelligence and the evolution of consciousness*, The Free Press, New York 1998, s. 164.

<sup>7</sup> M. Tomasello *Origins of human communication*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)–London (England) 2008, s. 2. Cytaty lokalizuję w tekście po skrócie OHC.

w bezpośrednim otoczeniu o tym wiedzą. Jednak nawet jeśli w okolicy jest inna samica, która wie, gdzie jest matka młodego szympansa, nie przekaze tej wiadomości poszukującemu, chociaż oczywiście jest w stanie odpowiednio wyciągnąć rękę w swego rodzaju gestie wskazującym. Nie powie tego dziecku dlatego, że do jej motywów komunikacyjnych zwyczajnie nie należy informowanie innych o czymś w pomocny sposób. Ludzkie gesty są natomiast w przeciwieństwie do tego zaplanowane w sposób tak zasadniczo kooperacyjny, że nie tylko w pomocny sposób informujemy innych o określonych rzeczach, lecz także sami artykułujemy życzenia, oczekując, że inni zaproponują nam pomoc. (OHC, s. 5)

Jeden z instruktywnych eksperymentów zaprojektowano w następujący sposób (por. OHC, s. 38 i nast.): Człowiek kładzie pożywienie w widocznym, ale nietypowym miejscu i wskazuje na nie małpie człekokształtnej. Małpa podąża wzrokiem za gestem i kiedy nawiąże kontakt wzrokowy z pożywieniem, przynosi je sobie. Mogłoby to świadczyć o tym, że małpa zrozumiała prosty przekaz: wiem, że chcesz mi powiedzieć, gdzie jest pożywienie, i idę za twoją wskazówką. Kiedy jednak nieco zmienimy początkową sytuację, założenie to może wydać się nieuprawnione. W nowym podejściu jeden z dwóch ludzi chowa pożywienie w jednym z trzech pojemników, przy czym druga osoba przygląda się temu – i małpy widzą właśnie ją, lecz nie tego, kto ukrywa jedzenie. Z wcześniejszych doświadczeń małpy wiedzą już, że pożywienie jest tylko w jednym pojemniku i że mogą dokonać wyboru tylko jeden raz. W drugim kroku osoba, która wcześniej była przyglądającą się, a teraz odgrywa rolę pomocnika, wskazuje na jeden z pojemników. Jaka jest reakcja? Małpy podążają wzrokiem za gestem, ale wybierają pojemnik na ślepo. Zwracają uwagę na wskazujący gest, ale zdają się niezdolne do rozszyfrowania jego znaczenia – które dla ludzi od określonego wieku, mniej więcej od 14 miesięcy, jest jasne jak słońce: chcę ci coś przekazać, to mianowicie, że pożywienie jest ukryte w tym konkretnym pojemniku. Małpy natomiast wydają się interpretować gest wskazujący w ten sposób, że odczytują go jako po prostu wskazanie na pojemnik – ale nie łączą tego wskazania z pożywieniem. Co ciekawe, wyniki zmieniają się, kiedy znowu pozornie nieznacznie zmodyfikujemy okoliczności. Kiedy pomocnik zamieni się w konkurenta, który pożąda pożywienia tak samo jak małpa, ale z jakiegoś powodu nie może sam go dostać (bo na przykład nie jest w stanie wyciągnąć dostatecznie daleko ramienia), to wówczas małpa wie w mgnieniu oka, gdzie powinna szukać pożywienia – właśnie w tym pojemniku, na jaki wskazuje konkurent. Za każdym razem mamy zatem do czynienia z bardzo podobnym zachowaniem – ktoś wyciąga rękę, wskazując na właściwy pojemnik – ale małpy pojmują ten gest tylko w jednym określonym przypadku. Jak komentuje Tomasello:

Obiecująca hipoteza powiada zatem, że małpy człekokształtne nie rozumieją, że człowiek komunikuje się z nimi w sposób altruistyczny, żeby pomóc im w osiągnięciu ich celów. Same komunikują się tylko w tym celu, żeby w trybie rozkazującym czegoś wymagać, i stąd rozumieją gesty innych tylko wówczas, kiedy także w nich zawarty jest tego rodzaju imperatywny nakaz – w innym razie pozostaje dla nich nieprzeniknioną zagadką, jakiemu celowi ma służyć cała gestykulacja. (OHC, s. 41)

## Szkice

W innym eksperymencie dwa szympansy zdobywają pożywienie, obsługując wspólnie odpowiednio skonstruowany aparat, jednak podczas podziału uzyskanego pokarmu szybszy osobnik oszukuje partnera. Oszukane dwa razy, wolniejsze zwierzę przestaje kooperować. W podobnym eksperymencie z dwuletnimi dziećmi szybsze dziecko pomaga wolniejszemu, tak że zarówno jedno, jak i drugie otrzymują koniec końców nagrodę. Zdaniem Tomasello obydwa sposoby zachowania dzielą jakieś dwa miliony (względnie dobre kilkaset tysięcy) lat historii rozwoju<sup>8</sup>. Prowadzi go to do konkluzji, że ludzka komunikacja „jest zasadniczo przedsięwzięciem kooperacyjnym, które funkcjonuje w najbardziej naturalny i sprawny sposób w kontekście obustronnie zakładanego, wspólnego pojęciowego zaplecza (1) oraz obustronnie zakładanych kooperacyjnych motywów komunikacji (2)” (OHC, s. 6). Następnie Tomasello pokazuje, że ludzka komunikacja jest jedyna w swoim rodzaju w dwojakim sensie, to znaczy

zarówno jeśli chodzi o jej struktury, jak i o motywy. Ludzka kooperacja ustrukturowana jest zwłaszcza przez coś, co niektórzy współcześni filozofowie nazywają „dzieloną intencjonalnością” [*shared intentionality*] albo „intencjonalnością wieloosobową” [*we-intentionality*]. Ogólnie rzecz biorąc, dzielona intencjonalność jest warunkiem specyficznie ludzkich form współpracy, kiedy to pojawia się podmiot w liczbie mnogiej, jakieś ‘my’: wspólne cele, wspólne zamiary, obustronna wiedza, dzielone przekonania – a wszystko to w kontekście różnorodnych motywów komunikacyjnych. (OHC, s. 6-7)

Chodziłoby zatem o to,

aby ludzką kooperacyjną komunikację – niezależnie od tego, czy chodzi o „naturalne gesty” czy o „arbitralne” konwencje – potraktować jako przypadek, jakkolwiek szczególny, występującej jedynie u ludzi aktywności kooperacji, która zasadza się na dzielonej intencjonalności. Kompetencje i motywy dzielonej intencjonalności składają się zatem na to, co możemy nazwać „kooperacyjną infrastrukturą ludzkiej komunikacji”. (OHC, s. 7)

Podsumowując, tezy Tomasello brzmią następująco:

Na początku jest wieloosobowa intencjonalność wspólnego działania – w zabawie dzieci podobnie jak w życiu pierwszych ludzi. Gdzieś pomiędzy dwoma milionami a 250 000 lat temu pewne grupy hominidów musiały zyskać przewagę nad innymi dzięki nowym, kooperacyjnym sposobom zbierania i polowania. Selekcja grupowa ustabilizowała tę „rewolucję kulturową”, kooperujące grupy były skuteczniejsze i stworzyły sobie nisze kulturowe, w których mogły powstawać nowe wynalazki i narzędzia – a te sprzyjały rozwojowi anatomii i mózgu ludzi, którzy potrafili się z nimi obchodzić. Ludzki język, pierwotnie zjawisko towarzyszące rewolucji kulturowej, stał się następnie katalizatorem coraz bardziej złożonych kolektywnych praktyk.<sup>9</sup>

Co wynika z powyższego w kontekście naszego pytania o teorię umysłu? Otóż jeśli Tomasello ma rację, to dopiero kooperacyjna infrastruktura ludzkiej komu-

<sup>8</sup> Mowa o tym w wywiadzie, por. M. Greffrath *Das Tier, das 'Wir' sagt*, „Die Zeit” 2009 nr 16.

<sup>9</sup> Tamże.

nikacji (do czego niezbędna jest dzielona intencjonalność) umożliwia czytanie myśli innych, natomiast indywidualna intencjonalność może prowadzić co najwyżej do projektowania na innych własnych myśli (to różnica pomiędzy sądami: „on wie, co ja wiem” i „ja wiem, co on wie”). Najinteligentniejsze małpy człekokształtne nie przekraczają granicy, którą dzieci ludzkie pokonują bez problemu w wieku około czterech lat (chyba że cierpią na określoną niepełnosprawność albo zaburzenie w rodzaju autyzmu, który charakteryzuje się właśnie zasadniczą nieumiejętnością przypisywania innym stanów mentalnych albo wyobrażania sobie obrazu, jaki sami tworzymy w oczach innych). Michael Tomasello przedstawia zatem nader obiecującego kandydata na różnicę antropologiczną, czyli „częściowo ukrytą, wysoce złożoną, nie mającą odpowiednika wśród innych gatunków psychologiczną infrastrukturę dzielonej intencjonalności” (OHC, s. 60).

Dzielona intencjonalność, wykształcona w procesie ewolucyjnego rozwoju na bazie protokomunikacji gestycznej, czyni efektywniejszą kooperacyjną współpracę oraz daje człowiekowi zadziwiająco umiejętność postrzegania siebie i świata nie tylko z jednej, partykularnej perspektywy, lecz także z punktu widzenia innych. Daje mu umiejętność wczuwania się w innych, a co za tym idzie myślenia z ich punktu widzenia. Konsekwencją tej umiejętności jest rozwinięta na którymś etapie rozwoju zdolność, przekształcona niebawem w przyjemność, czerpana z myślenia innymi umysłami – na jej jednym krańcu mamy zwyczajną, codzienną rozmowę,<sup>10</sup> na drugim literaturę i sztukę<sup>11</sup>. Zauważmy, że dopiero gdy jesteśmy w stanie spojrzeć na siebie oczyma drugiego, możemy postawić pytanie o własną tożsamość. Nietrudno rozpoznać, że ten pozornie mały ontogenetyczny krok dla dziecka – wczucie się w inną osobę – był wielkim filogenetycznym skokiem dla ludzkości.

Powróćmy teraz do srok Bekoffa i spróbujmy zastanowić się nad zaobserwowaną scenką w świetle dotychczasowych rozważań. Czy sroki są systemami intencjonalnymi? Oczywiście, nie ulega wątpliwości, że posiadają przekonania i pragnienia, którymi się kierują (kontrowersje dotyczą jedynie sposobu, w jaki owe przekonania i pragnienia są reprezentowane w umyśle). Aby jednak mogły brać udział w rytuale pogrzebowym, który byłby czymś innym aniżeli tylko bezmyślnym (jakkolwiek na swój sposób nadal nader inteligentnym) naśladowaniem zaobserwowanego gdzie indziej zachowania, musiałyby być systemami intencjonalnymi co najmniej trzeciego albo wyższego rzędu („ja wiem, że mój nieżyjący towarzysz mógłby chcieć, żebym wyraził swoje przywiązanie do niego w taki właśnie sposób [składając przy jego zwłokach wiązanek z trawy]”). Z eksperymentów Tomasello wynika, że aby system intencjonalny mógł być systemem wyższego rzędu niezbędna jest kompetencja dzielonej intencjonalności (pomyślmy także o tym, że według

<sup>10</sup> Por. R. Dunbar *Pchły, plotki a ewolucja języka*, przeł. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2009.

<sup>11</sup> Por. D. Dutton *The art instinct. Beauty, pleasure, and human evolution*, Oxford University Press, Oxford 2010.



Bekoffa cztery sroki r a z e m uczestniczą w „ceremonii pogrzebowej” – w jaki sposób bez dzielonej intencjonalności mogłyby skoordynować wyrażenie swojego żalu? Oczywiście, często jesteśmy w stanie zaobserwować w przyrodzie wspólne działania – jednak w większości, jeśli nie we wszystkich przypadkach tego typu chodzi o system biologicznych uwarunkowań z dodatkową komponentą uczenia się na błędach). Dla istnienia dzielonej intencjonalności potrzebny byłby system komunikacji wykraczający poza biologiczny program – niczego takiego jednak nie znajdziemy u srok i stąd możemy założyć z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością, że ich osobliwe zachowanie nie ma nic wspólnego ze znanym nam z naszej rzeczywistości rytuałem pogrzebowym.

W istocie, będąc jednorazowym świadkiem opisywanego przez Bekoffa zachowania, nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic albo niemal nic, i musi zdumiewać fakt, że sam badacz z jakichś powodów zdaje się nie chcieć tego zauważać. Bekoff nie wspomina ani słowem o tym, czy inne sroki w okolicy przejawiają podobne zachowania. Czy w ogóle kiedykolwiek zaobserwowano inne ptaki z rodziny krukowatych (czyli kruki, gawrony, kawki, wrony bądź sójki) – albo z jakiegokolwiek innej rodziny – których zachowanie wykazywałoby j a k i e ś podobieństwo do wyżej opisanego? Widząc sroki, które zdają się urządzać „pogrzeb” zmarłemu „przyjacielowi”, etolog uznaje, że tak właśnie jest. Myrmekolodzy zaobserwowali swego czasu pewien zadziwiający fenomen: martwe osobniki są wynoszone poza obszar mrowiska. Transport ten może przypominać zewnętrznemu obserwatorowi swego rodzaju kondukt żałobny, z martwym towarzyszem przynoszonym na marach. Czy powinniśmy wyciągnąć z tego wniosek, że także mrówki dysponują czymś w rodzaju pojęcia albo przeczucia śmierci oraz troszczą się o zmarłych współtowarzyszów? Otóż tego rodzaju założenie byłoby z gruntu fałszywe: zachowanie mrówek jest jedynie biologicznie zaprogramowaną reakcją na określony rodzaj kwasu, jaki powstaje w korpusach martwych mrówek i może doprowadzić do rozprzestrzenienia się groźnych chorób. Jeśli potraktujemy tym kwasem żyjące osobniki, zostaną one również usunięte poza obręb mrowiska<sup>12</sup>.

Inny przykład: weźmy pisklę kukułki, które tuż po wykluciu się z jaja wypycha z gniazda inne jaja, czyli właściwe potomstwo swoich przybranych rodziców. Obserwując z boku to zadziwiające zachowanie, mamy wielką ochotę przypisać pisklęciu złą przebiegłość przyszłego kukułczego Ryszarda III; jednak wszystkie pisklęta kukułek zachowują się w ten sam sposób i choć oczywiście mają powody, aby robić to, co robią – w toku ewolucji wykształcił się w kukułczym genomie mechanizm sprawiający, że pisklę wypycha z gniazda potencjalnych konkurentów, żeby zmaksymalizować szanse własnego przetrwania – pozostają absolutnie nieświadome tego, co właściwie robią. Zarówno kukułki, jak i obserwowane przez Bekoffa sroki niewątpliwie mają powody (w pierwszym przypadku jasne, w dru-

<sup>12</sup> Por. D. Perler, M. Wild *Der Geist der Tiere – eine Einführung*, w: *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, hrsg. D. Perler, M. Wild, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, s. 16.

gim niejasne), dla których robią to, co robią – to, co z naszego punktu widzenia wygląda tak, jakby dokonywały planowej masowej egzekucji albo odprawiały swobody pogrzeb – ale jeśli nie mają poczucia owych powodów, to błędne byłoby uznawanie ich za systemy intencjonalne wyższego stopnia. Wiele wskazuje na to, że jesteśmy jedynymi istotami zamieszkującymi ziemię, które mogą zdawać (i zdać) sobie sprawę z powodów, które nimi powodują.

III

Dopóki kontrargumenty nie przekonają mnie, że jestem w błędzie, będę zakładał, że w formie życia srok nie ma miejsca na żeganie zmarłych (jakkolwiek nie powinniśmy odmawiać im możliwości przeżywania pewnego bliżej nieokreślonego smutku – porównywalnego ze smutkiem, jaki i nas czasem ogarnia, kiedy zdaje się nie wypływać z żadnego określonego powodu). Dlaczego w formie życia srok nie ma miejsca na żeganie zmarłych? Dlatego, że sroki niewiele mogłyby począć z pojęciem „zmarły”, podobnie zresztą jak „towarzysz” czy „okazywać żal”. Rzecz nie w tym, że martwa sroka nie posiada w umyśle bezjęzykowej sroki żadnej reprezentacji – bo prawdopodobnie jakąś pozajęzykową reprezentację posiada – lecz w tym, że reprezentacja ta jest kompletnie odmiennego rodzaju niż nasza zapośredniczona przez język. Sroka może mieć przeczucie nadchodzącej śmierci (coś w rodzaju biologicznie wbudowanego mechanizmu, który niedługo przed kolapsem wysyła sygnały informujące o dezaktywującym *final countdown*), może także odczuwać w stresującej sytuacji nieokreślony strach przed śmiercią – ale nie może bać się umrzeć, ani nie może także skonkretyzować swoich obaw, ponieważ nie ma żadnego wyobrażenia tego stanu: podobnie jak dwu- czy nawet jeszcze trzyletnie dziecko nie dysponuje po prostu narzędziem, z którego pomocą mogłoby to zrobić.

O jakim narzędziu mowa? Niektórzy sądzą, że to język jest owym dodatkowym elementem, narzędziem (czy raczej organem), które przesądza sprawę. W pierwszym przybliżeniu można tak rzecz ująć<sup>13</sup>, dziś argumentowałbym jednak, że jakkolwiek język jest decydujący, sprawę przesądza wykształcony ewolucyjnie instynkt narracyjny albo, ta druga nazwa byłaby może trafniejsza, fabulacyjny. Żeby dokładniej zrozumieć, w czym rzecz, musimy cofnąć się nieco, próbując objąć wzrokiem szerszy obszar.

Pomyślmy o naszym najbliższym krewnym, szympansie, z którym dzielimy 99,5% wspólnych genów (w przypadku goryla to „zaledwie” 99%). Dlaczego mimo tak nieznacznej różnicy genetycznej dzieli nas tak wiele? Podobieństwo genetyczne łatwiej przyjdzie nam zrozumieć, kiedy uświadomimy sobie, że jakieś 5 do 7 milionów lat temu mieliśmy ostatniego wspólnego przodka – a zatem owo 0,5% różnic to efekt zmian ewolucyjnych, jakie zaszły w przeciągu owych kilka milio-

<sup>13</sup> Por. A. Żychliński „*Homo loquens*”. O różnicy antropologicznej, „Teksty Drugie” 2009, s. 56-84.

## Szkice

nów lat. Różnice genetyczne możemy wyobrazić sobie jako różnice w naszym mózgowym hardware; okazuje się, że są one bardzo nieznaczne. Przyglądając się jedynie mózgowi – a właśnie między innymi na wynikach badań mózgu opiera się argumentacja znosząca różnice międzygatunkowe – tracimy jednak z oczu ważniejszy czynnik. Marc Bekoff zdaje się podzielać silną wiarę tych, którzy sądzą, że jeśli dostrzegają podobieństwo na poziomie mózgu, to musi ono z konieczności występować również na płaszczyźnie umysłu. W pewnym miejscu zastanawia się na przykład, czy „małpy potrafią spiec raka”, czyli czy zwierzęta odczuwają wstyd i zakłopotanie, i przekonuje, że

potrzebne są badania porównawcze w dziedzinie neurobiologii, endokrynologii i etologii, by dowiedzieć się więcej o subiektywnej naturze zakłopotania. Jeśli zbadamy nerwowe i hormonalne odpowiedniki zawstydzenia u ludzi i dostrzeżemy podobne wzorce u zwierząt [...], wtedy bezpiecznie będziemy mogli stwierdzić, że są one zdolne do przeżywania zakłopotania. (OZP, s. 95-96)

Choć w zasadzie wiadomo to już dziś: „Przytoczone opowieści z życia zwierząt przywołują taką możliwość i właściwie nie ma powodu, by sądzić inaczej” (OZP, s. 96). Otóż jest powód. Nie odmawiając małpom możliwości przeżywania zakłopotania, nie należy jednak od razu przypisywać im pochopnie tak złożonych ludzkich emocji jak miłość czy podziw. Zdaje się – zaryzykujmy to porównanie przy całej ostrożności wobec metaforyki technologicznej – że na podobnym mózgowym hardware zainstalowano w ciągu kilku milionów lat ewolucji kompletnie różny umysłowy software. Jeden pozwala na uruchamianie prostych aplikacji służących do obróbki wrażeńowych interakcji ze światem, drugi jest – z dzisiejszej perspektywy – zaawansowanym środowiskiem programistycznym, w którym preinstalowano kilkanaście programów optymalizujących światodostęp. Język moglibyśmy wyobrazić sobie wówczas jako coś na kształt systemu operacyjnego, czyli podstawowego oprogramowania zarządzającego całym działaniem pozostałego urządzenia. Ten program operacyjny tworzy nasz umysł. Mając genetycznie podobne mózgi, różnimy się od innych zwierząt właśnie umysłami – czyli tym, jak w procesie ewolucji zaczęliśmy owe mózgi wykorzystywać. Preinstalowany na naszym mózgowym hardware język nie jest jednak wszystkim – jest jedynie warunkiem *sine qua non* działania innej wyjątkowej aplikacji: programu fabulacji. Fabulacją będę nazywał generowanie fabuł (czyli historii, opowieści) i główna teza mojego artykułu powiada, że właśnie fabulacja (nie zaś tylko nazywanie) jest naszym naturalnym sposobem wchodzenia w interakcje ze światem (a więc także z sobą i z innymi).

A zatem, chcąc lepiej zrozumieć nasz umysł, powinniśmy słuchać nie tylko neurologów, którzy wejrzą w struktury naszego mózgu, lecz także tych, którzy mniej wiedzą o mózgu, za to więcej o fabułach: mam na myśli zwłaszcza fabulatorów (czyli zawodowych twórców fabuł: pisarzy, scenarzystów, reżyserów etc.) i filologów (czyli zawodowych czytelników fabuł). Zacznijmy od Mario Vargasa Llosy, który w swojej poświęconej twórczości Juana Carlosa Onettiego książce *El viaje a la ficción* ('Wyprawa w fikcję'), przenosi nas do czasu, kiedy „człowiek (*el hombre*)

nie jest już zwierzęciem, ale przesadą byłoby też nazwać go już ludzkim”<sup>14</sup>. To czas sprzed świadomości czasu, czas absorbującej teraźniejszości, która nie zna jeszcze przeszłości i przyszłości. Nasz przodek od niedawna cieszy się zdolnością bipedii, poruszania na dwóch dolnych kończynach, dzięki czemu zyskuje naraz dwie górne, którymi, jak niebawem zauważy, można wykonywać gesty i wytwarzać narzędzia (samicom umożliwią one dodatkowo bliższy kontakt z potomstwem). Hominidy łączą się w grupy, ponieważ to jedyna możliwość przetrwania w nieprzyjaznym otoczeniu. Pierwsze grupy przypominają raczej roje niż załóżki społeczeństwa.

Współistnienie (*coexistir*) nie oznacza jeszcze współżycia (*convivir*). To ostatnie wymaga wydoskonalonego systemu komunikacji, kolektywnego, wspólnego losu, który bazuje na wspólnych mianownikach w rodzaju języka, wiary, rytuałów, ozdób ciała i zwyczajów. Nic z tych rzeczy jeszcze nie istnieje – mamy do czynienia z nagim przeżyciem, z impulsami i afektami, które poprzedzają logikę i które doprowadziły owe półzwierzęta (*semianimales*) do tego, aby w miejsce brakujących pazurów, kłów, rogów czy gruczołów jadowych, którymi dysponują inne istoty żywe, sięgnąć po łupki i kamienie, polować, spać i zmieniać miejsce pobytu w grupie, dzięki temu chroniąc się wzajemnie i wspólnie przewycięzając strach.<sup>15</sup>

Strach jest bazowym uczuciem (podobnie jak zadowolenie, ból czy złość), dostępnym także części zwierząt, jednak w miarę stopniowego przyrostu świadomości odkrywania świata, narasta także uczucie strachu, ba, przerażenia, a zatem pojawia się również konieczność coraz bardziej profesjonalnego radzenia sobie z nim.

Świat jest pełen niespodzianek, a dla pierwotnego człowieka niemal wszystkie niespodzianki są śmiertelne: ukąszenie grzechotnika, który przypelznął w trawie do jego stóp, piorun, który rozświetla burzę i podpala drzewa, albo zaczynająca nagle drzeć ziemia, która z hukiem rozszczępia się, tworząc przepaście, mogące go pochłoniąć.<sup>16</sup>

Im więcej widzę (a widzimy także dzięki posiadaniu języka, jak przypomina Donald Davidson), tym mniej rozumiem, im mniej rozumiem, tym bardziej się boję. Do pewnego stopnia pomagają instynkty – sen, jedzenie, stosunek płciowy – kiedyś jednak nadchodzi chwila, kiedy ich zaspokajanie okazuje się niewystarczające. Podobnie jak, ontogenetycznie rzecz biorąc, do pewnej chwili wystarczy nam poczucie, że są przy nas rodzice, dziadkowie czy inni bliscy nam ludzie, od pewnego zaś momentu zaczynamy szukać konsolacji w trudnych momentach życia także gdzie indziej (odwołując się najczęściej do różnych form religii), także z filogenetycznego punktu widzenia początkowymi formami radzenia sobie ze stresem wywołanym strachem była po prostu bliskość, jaką zapewniali w grupie inni; w pewnym momencie musiała ona jednak przestać wystarczać.

<sup>14</sup> M. Vargas Llosa *El viaje a la ficción. El mundo de Juan Carlos Onetti*, Alfaguara, Madrid 2008, s. 11.

<sup>15</sup> Tamże, s. 12.

<sup>16</sup> Tamże, s. 13.

Gdzieś w owej dziejowej chwili na przestrzeni około 200 000 lat człowiek wykształca symboliczny system komunikacji – z innymi, z sobą oraz ze światem. To język, którego novum polega przede wszystkim na uniwersalności: podręczny i funkcjonalny niczym szwajcarski szczyryk pozwala nie tylko lepiej skoordynować znane już skądinąd formy współdziałania (na przykład polowanie czy zbieractwo), ale i oferuje naraz kompletnie nowy światodostęp. Jak gdyby nagle pojawił się obok dotyku, słuchu, smaku, węchu i wzroku rzeczywisty szósty zmysł, który nie tylko wiąże i udoskonala pozostałe pięć (nie tylko widzę, teraz także wiem, co widzę, i mogę to przekazać innym; nie tylko widzę i słyszę, teraz także czuję i potrafię to wyrazić etc.), ale i tworzy kompletnie nową jakość.

Jeśli zgodzimy się z Michaeliem Tomasello, że na początku było nie słowo, a gest – a większość dostępnych dziś wyników eksperymentów z prymatami wskazuje, że to bardzo prawdopodobny scenariusz – to gest musiał zostać kiedyś zastąpiony dźwiękiem. Któryś z hominidów musiał kiedyś, zamiast próbować poinformować innych o pasącym się w pobliżu mamucie z pomocą rąk, wydać z siebie dźwięk, bardzo możliwe, że był to odgłos dźwiękonaśladowczy, który skojarzył się w umyśle innego członka z wyobrażeniem mamuta<sup>17</sup>. To musiała być jedna z iskieł, które rozpały ognisko – palące się aż do powstania języka, jakim go znamy, setki tysięcy lat. Nie wiadomo, ile czasu potrzebne było do tego, żeby któryś z hominidów wpadł na pomysł – bardzo prawdopodobne zresztą, że stało się to przypadkiem – że poinformowanie innych o przebywającym w pobliżu mamucie, kiedy po mamutach nie ma w najbliższej okolicy ani śladu, daje mu możliwość swobodnego rozejrzenia się po obozowisku. Tak narodziło się kłamstwo, rozbudowane z czasem do postaci sztuki systematycznego oszustwa. Kolejne tysiące lat trwało zapewne – wskazuje na to okres, jaki przyjmuje się pomiędzy założonym momentem powstania protojęzyka (około 300-250 000 lat temu) a odkryciami pierwszych artefaktów kulturowych (około 100 000 lat temu) – zanim któryś z bystrzejszych hominidów nie użył słowa oznaczającego mamuta nie w celu wskazania na rzeczywiste obecne mamuta ani też nie po to, żeby celowo wprowadzić innych w błąd, lecz po to, aby ewokować wyobrażenie mamuta, wtapiając je być może w szerszy kontekst, dotyczący, dajmy na to, chwalebnej czy tragicznej potyczki. To samo słowo w nowym, niespotykanym dotąd funkcjonalnym użyciu, dało początek pierwszej protofikcji. W większości grup zawsze znalazł się pewnie ktoś, komu opowiadanie fikcji przychodziło łatwiej i sprawiało większą przyjemność niż innym; słuchać, możemy zakładać, chciała zdecydowana większość. Z tych pierwotnych opowiadaczy wyrosli z czasem zawodowi gawędziarze<sup>18</sup>, a także szamani, czarownicy i kapłani.

<sup>17</sup> Por. spekulacje jednego z wpływowych lingwistów i badaczy ewolucji języka: D. Bickerton *Adam's Tongue. How humans made language, how language made humans*, Hill and Wang, New York 2009, s. 218. Por. także W. Tecumseh Fitch *The evolution of language*, Cambridge University Press, New York 2010.

<sup>18</sup> Vargas Llosa nazywa ich gdzie indziej *los habladores* i poświęca im inną książkę, por. M. Vargas Llosa, *Gawędziarz*, przeł. C. Marrodán Casas, Znak, Kraków 2009.

Roland Barthes zauważył przenikliwie, że opowiadanie jest „ponadczasowe, ogólnokulturowe, wszechobecne jak życie”<sup>19</sup>. Opowiadanie, nie tylko filozofia, jak chciał Gombrowicz, ale i każde choćby najkrótsze opowiadanie, „porządkuje świat w ramach pewnej wizji”<sup>20</sup>. Oczywiście niekoniecznie zaraz cały świat, inną ambicję ma przecież Hegel piszący *Fenomenologię ducha*, inną zaś dziecko opowiadające rodzicom o wyciętym z papieru zającu. Intencja jest wszakże zbieżna: uporządkować to, co zwiemy życiem. A że życie nierozzerwalnie związane jest ze światem, uporządkować świat. Fragment świata, nasz mały światek. Podejmujemy owe organizacje na różnych poziomach – podanie godziny („19.10”) jest pewnym sposobem organizacji, mój artykuł innym. To różnego rodzaju organizujące świat fabulacje na zerowym poziomie fikcji (na marginesie przypomnijmy, że różnica między fabulacją fikcjonalną a niefikcjonalną jest jedynie różnicą stopnia: każda wypowiedź niefikcjonalna może stać się fikcją li tylko przez przeniesienie w inny kontekst: publikując zdanie „jest 19.10” na jednej stronie z dużą ilością światła w antologii poezji nadałbym mu formę wiersza (inna rzecz, czy wartego uwagi), wkładając mój wykład w usta postaci z powieści, nadałbym mu formę fikcjonalnej prozy).

Człowiek pierwotny, potrafiący już nadawać postać kawałkom kamieni, obrabiać je i kształtować, musiał kiedyś zacząć postępować w analogiczny sposób z życiem – bo żyjąc, nadajemy strumieniowi życia jakąś postać, obrabiamy i kształtujemy surowy materiał. Czynimy to, fabularyzując życie, czyli przepuszczając przeżycia przez narracyjny filtr opowieści. Mówiąc opowieść, niekoniecznie musimy mieć na myśli od razu *Wojnę i pokój* czy *Człowieka bez właściwości*, mówiąc opowieść, pomyślmy także o zdecydowanie krótszych sekwencjach. Najkrótszy utwór w annałach całej literatury światowej to jednozdaniowe opowiadanie *Dinozaur* pióra gwatemalskiego pisarza Augusta Monterroso: „Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí” („Kiedy się obudził, dinozaur ciągle tam był”).

Z punktu widzenia antropofilologii (określmy tym mianem filologię eksplorującą przestrzeń różnicy antropologicznej) za najmniejszą jednostkę wypowiedzeniową można uznać fabulację. Nie narrację, ponieważ narracja w klasycznym literaturoznawczym ujęciu to „wypowiedź monologowa prezentująca ciąg zdarzeń uszeregowanych w jakimś porządku czasowym, powiązanych z postaciami w nich uczestniczącymi oraz ze środowiskiem, w którym się rozgrywają”<sup>21</sup>. Narracja przybiera formę opowiadania bądź opisu, „w zależności od tego, czy na plan pierwszy

<sup>19</sup> R. Barthes *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, przeł. W. Błońska, w: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. 1, red. M. Głowiński i H. Markiewicz, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 156. Przekład nieznacznie zmieniony.

<sup>20</sup> Por. W. Gombrowicz *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 37.

<sup>21</sup> Por. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Ossolineum, Warszawa 2000, s. 331.

[...] wysuwają się zjawiska dynamiczne, rozwijające się w czasie, czy statyczne, rozmieszczone w przestrzeni” (tamże). Podstawowa różnica pomiędzy fabulacją a narracją polegałaby na tym, że podczas gdy narrację ujmuje się jako pewną pochodną formę wypowiedzi, fabulację możemy uznać za formę pierwotną. Innymi słowy, tradycyjnie zakłada się, że narracja to odpowiednio uporządkowany dłuższy ciąg odnoszących się do siebie zdarzeń, ja natomiast przyjmuję, że fabulacja to każdy ciąg wypowiedzeniowy – reszta natomiast należy do odbiorcy. Jak wiadomo (wróćmy myślą choćby do przytoczonej wcześniej mikroopowieści o dinozaurze), historia powstaje tyleż dzięki intencji nadawcy, ile dzięki inwencji odbiorcy. Opowieść jest pochodną interpretacji, a interpretacja naszym naturalnym sposobem bycia w świecie. Stąd już słowo czy dwa mogą tworzyć historię, jeśli tylko umiemy coś z nimi począć. (Podobnie jak niektórzy językoznawcy uważają zdanie za najmniejszą całościową jednostkę komunikacyjną i pojedyncze słowo skłonni są interpretować jako eliptyczną formę zdania, na innym poziomie za najmniejszą całościową jednostkę interakcji ze światem można uznać opowieść i pojedyncze słowo interpretować jako jej eliptyczną formę. Elipsy, jak wiadomo, mają to do siebie, że więcej domyślić w nich trzeba samemu).

Nasze bycie-w-swiecie okazuje się zatem byciem-w-historiach. Myśl tę po raz pierwszy wyartykułował na gruncie filozofii nieco dziś chyba zapomniany uczeń Edmunda Husserla, Wilhelm Schapp, pisząc: „My, ludzie, jesteśmy wciąż uwikłani w historie” – taki jest zresztą tytuł jego książki, *In Geschichten verstrickt* – „z historiami, które nas zajmują, zasypiamy wieczorem, a one towarzyszą nam i nękają nas nawet w snach, by przy przebudzeniu znowu znaleźć się obok nas”<sup>22</sup>. „Jedyny dostęp”, wywodzi Schapp, „do nas samych możliwy jest poprzez historie, w które jesteśmy uwikłani. Dostęp do innych ludzi poprzez historie, w które ci są uwikłani, dostęp do zwierząt poprzez tych historie”<sup>23</sup> etc.

Jeśli przystaniemy na taką wykładnię, to pozwoli nam ona wyjaśnić przekonująco choćby ten niezaprzeczalny fakt, że my, ludzie, nader chętnie oddajemy się opowieściom, spędzając całe godziny przed ekranem telewizyjnym czy kinowym, przesiadując z książką albo po prostu wymieniając najnowsze plotki. Możemy wyjaśnić to z perspektywy ewolucyjnej, jak czyni to na przykład Brian Boyd, profesor literatury angielskiej na uniwersytecie w Auckland, który podejmuje właśnie tego rodzaju próbę w swojej książce *On the origin of stories. Evolution, cognition, and fiction*: „Oto – pisze Boyd – co chcę wyjaśnić w kategoriach ewolucyjnych: właściwy nam impuls do odwoływania się do własnych umysłów oraz sięgania do umysłów innych ludzi gwoili czystej przyjemności odczuwania tego, co możemy wspólnie przeżywać, nawet w niespotykany wcześniej sposób”<sup>24</sup>. Ewokowany ma-

<sup>22</sup> W. Schapp *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Klostermann, Frankfurt/M. 2004, s. 1.

<sup>23</sup> Tamże, s. 136.

<sup>24</sup> B. Boyd *On the origins of stories. Evolution, cognition, and fiction*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London (England) 2009, s. 10.

riaz filologii z naukami przyrodniczymi polega rzecz jasna jedynie na konstruktywnym wykorzystywaniu wiedzy innych. John Dupré, filozof biologii, autor książki *Humans and other animals*, pisze w pewnym miejscu całkiem serio, że „być może dysponowalibyśmy lepszym wyobrażeniem zdolności językowych małp, gdyby badania prowadzili literaturoznawcy”<sup>25</sup>.

Wykształciwszy narząd języka, człowiek z wolna uczył się z niego najefektywniej korzystać – w pewnym momencie przekształcając zdolność postrzegania świata poprzez język w zdolność postrzegania go poprzez historie, jakimi go oplata i z pomocą których sam się z nim splata. Małpy, które da się nauczyć rudymenarnych podstaw ludzkiego języka, w ogóle nie przejawiają skłonności do konfabulacji – ponieważ nawet dysponując kilkudziesięcioma pojęciami, nigdy dotąd nie zdołały wpaść na to, do czego język właściwie służy – właśnie do splatania się z jego pomocą ze światem. Tymczasem przechodząc obok półprzymkniętych drzwi do pokoju mojej trzyipółletniej córki, słyszę często, jak w naturalny i niemalże bezwiedny sposób bawi się ona w wymyślanie opowieści. Najczęściej komponuje w tym celu fragmenty obejranych niedawno bajek, książek, które jej czytaliśmy, tego, co widziała i słyszała. W ten sposób powstają długie historie, wprawdzie jeszcze stosunkowo proste, ale zapowiadające już kolejne, wiele bardziej złożone. Czy to nie instynktowne zachowanie? Opowiadanie historii musiało się okazać korzystne z ewolucyjnego punktu widzenia – najprawdopodobniej przede wszystkim dzięki wydoskonalonej możliwości umysłowego testowania rzeczywistości i popełniania błędów, które kosztują życie nasze umysłowe awatary, pozostawiając przy życiu nas samych – i możemy założyć tentatywnie istnienie wzmacniania w ludzkich umysłach modułów odpowiedzialnych za tworzenie opowieści.

### IV

W ostatnim kroku chciałbym rozważyć dokładniej wspomnianą korzyść ewolucyjną. Język, uboczny produkt „jałowej ziemi i braku wody”<sup>26</sup>, pozwolił człowiekowi zapanować nad światem w ramach określonego swiatoobrazu, czyli określonej wizji świata. Rozpatrzmy jednak skutki uboczne językowo-fabulacyjnego oprogramowania poznawczego. Spójrzmy na przykład na wciąż obecny w naszym życiu ból: z jednej strony ból to wrażenie zmysłowe, zjawisko fizjologiczne – i każde zwierzę wyposażone w rozbudowany układ nerwowy może odczuwać ból o podobnej intensywności. Z drugiej strony oparta na języku świadomość może przekształcić nawet krótkotrwały ból w długotrwałe cierpienie, do odczuwania którego zdolne jest jedynie symboliczne zwierzę *homo sapiens*. Cierpienie nie jest wrażeniem ani zjawiskiem, cierpienie to z formalnego punktu widzenia struktura fabu-

<sup>25</sup> J. Dupré *Gespräche mit Affen. Reflexionen über die wissenschaftliche Erforschung der Sprache*, w: *Der Geist der Tiere*, s. 305.

<sup>26</sup> Por. J. Aitchison *Ziarna mowy. Początki i rozwój języka*, przeł. M. Sykulska-Derwojed, PIW, Warszawa 2002, s. 79.



larna (prowizorycznie definiuję cierpienie jako zinterpretowany ból). Kiedy umiera bliska nam osoba, to nie tylko odczuwamy ból wywołany stratą, lecz i cierpienie, związane z całą siecią opowieści, jaka splatała nasze losy, opowieści dotyczących zarówno przeszłości, jak i przyszłości. Cierpienie oznacza konieczność przemodelowania orientującej autonarracji, nierzadko nowego osadzenia się w świecie. W celu skutecznego radzenia sobie z tymi wyzwaniami nieodzowne jest wykształcenie strategii i technik immunizacyjnych.

Peter Sloterdijk ujmuje to tak: „Po wieloletnim eksperymentowaniu z nowymi formami życia wykłarowało się zrozumienie, że ludzie, niezależnie od faktycznych etnicznych, ekonomicznych i politycznych uwarunkowań, egzystują nie tylko w określonych «stosunkach materialnych», lecz także w symbolicznych systemach immunologicznych i rytualnych osłonach»<sup>27</sup>. Ludzie to istoty wyposażone nie tylko w biologiczny system immunologiczny, lecz także dysponujące społecznym systemem immunologicznym (na który składa się prawodawstwo, układy solidarnościowe etc.) oraz metafizycznym czy też symbolicznym systemem immunologicznym, który pomaga im znosić niewygodną kondycję nieusuwalnej kontyngencji. „Jako że, w odróżnieniu od zwierząt, przez wzgląd na nasze troski wykraczamy w przyszłość i jako śmiertelni «wybiegamy» we własną śmierć, musimy budować odpowiednie symboliczne systemy immunologiczne»<sup>28</sup>. Tego rodzaju systemy – najsilniejsze w dotychczasowej historii ludzkości to religia (także mitologia etc.), filozofia (i wszelkiego rodzaju dyskursy [quasi]naukowe) i literatura (oraz film, teatr etc.) – można ująć w perspektywie antropologiczno-ewolucyjnej jako mechanizm kompensacyjny umożliwiający człowiekowi zapuszczanie korzeni w niewygodnej sytuacji permanentnej ekspozycji na przygodność losu. Systemy immunologiczne są, powiada Sloterdijk, „ucieleśnionymi oczekiwaniami zranień” i adekwatnymi „programami ochrony i reparacji»<sup>29</sup>. Programy te możemy określić zbiorczą nazwą antropotechnik, czyli „mentalnych i psychicznych procedur ćwiczeniowych, z których pomocą ludzie najróżniejszych kultur próbowali optymalizować swój kosmiczny i społeczny status immunologiczny w obliczu niepewnego życiowego ryzyka i dojmującej pewności śmierci»<sup>30</sup>. Z ewolucyjnego punktu widzenia fikcje są najlepszym jak dotąd immunizatorem, techniką podnoszącą odporność na życie w realnej rzeczywistości. „Cała sztuka – pisze Thomas Bernhard w powieści *Dawni mistrzowie* – w ogóle nie jest niczym innym jak sztuką przetrwania (*Überlebenskunst*), [...] jest ona w sumie jedną, nieustannie ponawianą,

<sup>27</sup> P. Sloterdijk *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009, s. 13.

<sup>28</sup> „Die glauben, demnächst können sie fliegen”. *Literaturen-Gespräch mit Peter Sloterdijk*, „Literaturen” 2009 nr 5, s. 52.

<sup>29</sup> P. Sloterdijk *Du mußt dein Leben ändern*, s. 20.

<sup>30</sup> Tamże, s. 23. Piszę na ten temat szerszej także w artykule „*Making it explicit*”. *Petera Sloterdijka anatomia antropotechnik*, „Kronos” 2009 nr 3, s. 264-278.

poruszającą również rozum, próbą uporania się z tym światem<sup>31</sup>. Sztuka jako sztuka przetrwania; wolałbym zamiast tego mówić o fikcjach jako strategiach immunizacyjnych. Nie mogłyby one jednak istnieć bez naturalnej dyspozycji fabulacyjnej – o ile język poprzez opowieści pozwolił nam zobaczyć, opisać i uporządkować świat, zasiedlić go i skolonizować, o tyle szczególnego rodzaju opowieści (czyli fikcje) pozwalają nam go ponadto transcendować, kiedy staje się nie do zniesienia, pozwalają go nam zatem, niczym potężne okręty kosmiczne, w razie konieczności opuścić.

### V

Wyszliśmy od srok i ich pozornego rytuału pogrzebowego, o którym mówiąc, Bekoff mimowolnie podjął i sparafrazował po raz kolejny nieśmiertelne pytanie Williama Blake'a: „Skąd wiesz, czy każdy ptak, co przecina powietrzny szlak, nie jest bezkresnym światem [...], zamkniętym przed twymi pięcioma zmysłami?”<sup>32</sup>. Skąd? Ponieważ, po pierwsze, podobnie jak Denett uważam, że „ten rodzaj umysłu, jaki otrzymamy, gdy dodamy język, jest tak różny od umysłu, jaki możemy mieć bez języka”, że nawet jeśli nazywanie obu umysłami nie jest błędem, to należy o owej różnicy bezwzględnie pamiętać. I ponieważ po drugie dodany do języka program fabulacji sprawia, że „nasze poczucie, że inne stworzenia posiadają bogate życie umysłowe – niedostępne dla nas, lecz oczywiście dostępne dla nich – jest [najprawdopodobniej, A.Ż.] złudzeniem”<sup>33</sup>.

„Potrzebujemy narracji tak, jak potrzebujemy czasoprzestrzeni; jest wbudowana w nasz umysł”<sup>34</sup>, mówi David Foster Wallace, jeden z najbardziej oryginalnych współczesnych pisarzy amerykańskich. Wydana kilka lat temu autobiografia Gabriela Garcii Marqueza nosi programowy tytuł *Vivir para contarla* („Żyć, żeby opowiadać”); zmieńmy go dla naszych potrzeb na *Contar para vivir*: opowiadać, aby żyć. Bo właśnie tak, jak chcą polskie tłumaczki (Joanna Karasek i Agnieszka Rurarz), „życie jest opowieścią”. Innego życia nie znamy; oto najkrótsze streszczenie powyższych wywodów. Z czego wolno wyprowadzić myśl, że człowiek nie dlatego jest tak jedyny w swoim rodzaju, że posiada język, lecz dlatego, że, posiadając język, dysponuje narzędziem, które umożliwia mu opowiadanie historii o tym, co znaczy być człowiekiem (bycie człowiekiem jest tyleż pewnym stanem umysłu co dyspozycją biologiczną). Naszego bycia ludźmi uczymy się z fikcji. „Fiction”, mówi

<sup>31</sup> T. Bernhard *Dawni mistrzowie*, przeł. M. Kędziński, Czytelnik, Warszawa 2010, s. 178.

<sup>32</sup> „How do you know but every bird that cuts the airy way / Is an immense world of delight, closed by your senses five?” (W. Blake *The Marriage of Heaven and Hell*, w: tegoż *The poems*, ed. W.H. Stevenson, Longman, London 1971, s. 108.

<sup>33</sup> D. Dennett *Natura umysłów*, s. 28.

<sup>34</sup> D. Foster Wallace *Fictional Futures and the Conspicuously Young*, „The Review of Contemporary Fiction” 1988 no 8(3), s. 41.

## Szkice

wspomniany Foster Wallace, „is about what it is to be a fucking *human being*”<sup>35</sup>. Co oznacza z kolei, że pytanie o człowieka można postawić jak najbardziej również z filologicznego punktu widzenia. Kim jest człowiek w ujęciu filologicznym? To zwierzę żyjące w opowieściach. Fakt ten czyni nas nie lepszymi czy inteligentniejszymi od innych zwierząt – bo są to określenia relacyjne i relatywne – lecz po prostu zupełnie innymi, tak innymi, że choć nasze mózgi łączy ewolucyjna ciągłość, nasze umysły, i co za tym idzie nasze postrzeganie świata dzieli nieprzekraczalna przepaść.

## Abstract

**Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI**  
**Adam Mickiewicz University (Poznań)**

### **Narrative instinct. Anthropological difference in the philological framework**

Discussing more and more present in the ethology trend of anthropomorphization, the article attempts at synthetic image of the anthropological difference, i.e. the difference identifying the human life form. The reconstruction of Michael Tomasello's cooperative structure of human communication as a condition for the emergence of the infrastructure of shared intentionality (enabling the possession of the theory of mind, i.e. ability to perceive the world on multiple levels from the perspective of the others) leads to posing the question of the human being from the philological point of view: being-in-the-world is analysed in this respect as being-on-the-stories. The thesis that it is precisely fabulation (and not only naming) which is a natural human way of entering an exchange with oneself, the others and the world, is supported by the statement of the evolutionary benefits such as simulational and immunological dimension of a story.

---

<sup>35</sup> L. McCaffery *An Interview with David Foster Wallace*, „The Review of Contemporary Fiction” 1993 no 13 (2), s. 131. („W fikcji/literaturze chodzi o to, co znaczy być pieprzonym człowiekiem”).