

DOROTA ANGUTEK  
Uniwersytet Zielonogórski

## Świadomość, samoświadomość, jaźń a zmysł haptyczny w kontekstach kultury i biologii

### Wprowadzenie

Przedstawiana wypowiedź ma charakter szkicu pomyślanego jako zapowiedź dalszych pogłębionych badań nad świadomością, jaźnią i percepcją. Tematem artykułu jest świadomość, w tym jej funkcja – samoświadomość, oraz jaźń, które poddają wstępnej próbie odróżnienia, opisu oraz określenia rodzaju związków zachodzących między nimi a kulturą. Cały wywód jest zogniskowany przede wszystkim na jaźni i zmysle haptycznym, które dotąd nie zostały dokładnie zbadane w naukach społecznych. Główna teza artykułu głosi, że jaźń i świadomość w porządku ideacyjnym jawią się jako przeciwstawne – pierwsza sytuuje się w sferze biologii, druga w sferze kultury – jednakże w porządku praktycznym zachodzi między nimi przepływ informacji oparty na interakcjach molekularnych (por. Leciejewski 2002: 181-196). Druga teza, podporządkowana pierwszej, brzmi następująco: procesy, które generowane są w jaźni, to znaczy poza kulturą, są następnie racjonalizowane i porządkowane w obszarze świadomości, która jest tworzona i aktywna w porządku kultury. Obszarem ilustracji tych procesów i zjawisk jest percepcja haptyczna, która w naszej kulturze przez wiele wieków była traktowana jako drugorzędna, zepchnięta do sfery nieosobowej jaźni. Obecnie, w okresie rodzącej się ponowoczesności, ludzkie ciało stało się punktem budowania lub odniesienia dla tożsamości osobowej (Lyotard 1997: 57-62; Giddens 2012: 83-93). Należy więc zbadać, jak ciało sytuuje się w ludzkiej świadomości

kulturowej oraz nieosobowej jaźni w dobie obecnej. Ustalenie tych danych stanowić będzie jednocześnie egzemplifikację dla zdefiniowanych trzech tytułowych terminów.

Refleksja prowadzona w artykule ma przede wszystkim charakter spekulatywny. Jej celem jest pogodzenie części wykluczających się stanowisk antropologiczno-kulturowych i neurobiologicznych w kwestii źródła i podstawy ludzkiego myślenia, a więc pierwszeństwa kultury lub biologii. Od razu pragnę zwrócić uwagę Czytelników na dychotomiczny, a więc opozycyjny charakter obu pojęć, który jest typowo modernistycznym „reliktem” – aby go przekroczyć i unieważnić, należy przyjąć, że oba wymiary, biologiczny i kulturowy, splatają się i warunkują. Pierwszeństwo, które nadają kulturze, ograniczam do społecznego (zbiorowego, komunikacyjnego) charakteru funkcjonowania ludzi, a nie do esencjalnego prymatu idei kulturowych nad funkcjonowaniem mózgu.

Kulturę rozumiem jako skonfigurowane wzory myślenia i działania tworzące system funkcjonalny i symboliczny, wyrażany przez motywy i wartości, do których dążą członkowie danego społeczeństwa wychowani w określonej tradycji. Moje stanowisko nie jest jednoznacznie ideacyjne – nie pojmuję kultury wyłącznie jako systemu myślowego, lecz uznaję, że wzory kulturowe mają zakotwiczenie nie tylko we wspólnej pamięci i wiedzy społeczno-kulturowej transmitowanej historycznie, ale że są również ugruntowane organicznie w mózgu i ciele człowieka. Z jednej strony stwierdzenie to ma charakter teoretycznej spekulacji wynikającej z wiedzy, która pochodzi od neurobiologów i kognitywistów. Z drugiej strony, z całą pewnością, jakiej udziela mi wiedza antropologiczno-kulturowa i kulturoznawcza, twierdzę, że czynnikiem determinującym i uruchamiającym procesy myślowe człowieka od momentu jego narodzin jest kultura. Sądzę, że etos wszystkich umiejętności człowieka jest społeczno-kulturowy, nawet tych uzdolnień, które mają wrodzony potencjał, zawsze bowiem wypracowane są w toku międzyludzkiej interakcji, a ta z istoty swej jest społeczno-kulturowa. Jednak kultura nie jest zawieszona wyłącznie w jakimś idealistycznie pojętym wymiarze, osobnej niezależnej od biologii sferze rzeczywistości ludzkiego myślenia, lecz realizuje się poprzez zewnętrzne – kulturowe, ale i wewnętrzne – organiczne procesy. Wśród antropologów po raz pierwszy przekonanie, że kultura nie koliduje z organicznymi nośnikami jej treści wyrazili badacze ze szkoły Palo Alto, a niezależnie od nich Constance Classen, kanadyjska antropolożka zmysłów (Bateson 1972; Classen 1993: 9-10). W prezentowanym artykule transdyscyplinarne ustalenia spina ogólna perspektywa poznawcza nauk o kulturze zakładająca, że społeczeństwo i jego kultura są stymulatorem i nośnikiem ludzkiego myślenia, w tym wielu wzorów percepcji. Jednakże ich realizacja nie odbywa się bez rzadko uświadamianego udziału mózgu. Teza o współzależności mózgu i umysłu jest bardzo trudna do obrony na poziomie spekulacji teoretycznej (coraz rzadziej podejmowanej), będę jej zatem bronić poprzez uzgodnienie wybranych osiągnięć neurobiologii i nauk o kulturze oraz ich poszczególnych subdyscyplin. Pragnę przekonać antropologów do słuszności eliminacji opozycji mózg – umysł bez konieczności wyrzekania się

głównych ustaleń antropologii kulturowej, w tym przede wszystkim jej antynaturalistycznej wersji. Niestety, pojęcia modernistyczne nadal mają głębokie zakorzenienie w nawykach myślowych i naukowej aparaturze pojęciowej, jednym słowem – w tradycji antropologicznej opartej na paradygmatach modernistycznych. Wykuwanie nowych szablonów myślowych i konceptów jest sprawą przyszłości, wiele zależy od badań interdyscyplinarnych, które przełamują bariery między dyscyplinami powstałe wskutek wąsko pojętych specjalizacji naukowych.

Moje uzgodnienia są oparte na badawczych, teoretycznych i praktycznych osiągnięciach interdyscyplinarnych poddziedzin antropologii kulturowej, tworzących szczególny mariaż antropologii kulturowej i biologii, w których czynniki kulturowe są brane pod uwagę razem z faktorem biologicznym. Do wspomnianych subdyscyplin należą: proksemika, kinezyka, koneksjonizm i emergentyzm zainicjowane przez zespół badawczy szpitala w Palo Alto (Birdwhistell 1952; Hall 1970, 1984; Bateson 1972); następnie kanadyjska antropologia zmysłów (zob. Angutek 2010) i autorska wersja tej subdyscypliny antropologii zaproponowana przez Michaela Jacksona (1989); dalej antropologia doświadczenia, a w jej ramach zagadnienia performatywności podejmowane m.in. przez Victora Turnera, Edwarda M. Brunera i Richarda Schechnera (Turner, Bruner 2011; Schechner 2011). Wszystkie wymienione subdyscypliny bazują na fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego, a także etologii. Do grona antropologów, którzy mogą być kojarzeni z fenomenologią, należy zaliczyć także brytyjskiego antropologa społecznego Tima Ingolda (2000), który rozwija badania zapoczątkowane przez Gregory'ego Batesona i jego współpracowników, a także odwołuje się do filozofii egzystencji, w tym recepcji przestrzeni Martina Heideggera (2005).

Drugi biegun moich zainteresowań transdyscyplinarnych wyznacza enaktywizm – subdyscyplina wyrosła na styku neurobiologii i fenomenologii (Varela, Thompson, Rosch 1991; Varela 2010; Di Paolo 2005, 2009; Przegalińska 2013: 149–156; Schetz 2014: 136–137, 154–161). Najnowszym efektem takiego aliansu jest coraz popularniejsza neurofenomenologia, zwana też fenomenologią eksperymentalną (za: Przegalińska 2013: 9). Z założeń enaktywizmu wykorzystują tylko jedną tezę, zgodnie z którą ludzki organizm i środowisko naturalne znajdują się we wzajemnym sprzężeniu, tworząc synergiczną całość, jednak przy moim zastrzeżeniu, że źródłem tej relacji jest zawsze człowiek. Enaktywiści uważają z kolei, iż działania człowieka i jego recepcja świata są esencjalnie i funkcjonalnie identyczne ze środowiskiem. Innymi słowy, ich zdaniem nie ma różnicy istotowej między człowiekiem a przyrodą – prawa i „logika” dla obu bytów są identyczne. Aby przyjąć tę tezę, musiałabym założyć, że człowiekiem i przyrodniczym środowiskiem kieruje ta sama immanentnie tkwiąca w nich inteligentna siła sprawcza, albo po prostu umysł zredukowany do biologicznie rozumianego mózgu, co np. czyni Chris Frith (2015: 27–29; por. też krytykę redukcjonizmu przeprowadzoną przez Urszulę Żegleń [2005]). Nie godząc się na tę redukcję, pragnę podkreślić, że z perspektywy antropologii kulturowej świat kultury jest tworzony jedynie przez człowieka na

zasadzie umowy, która obowiązuje go pod groźbą sankcji lub utraty efektywności praktycznej<sup>1</sup>.

Ponadto enaktywiści ignorują fakt zmienności kulturowej ludzkiej racjonalności. W przeciwieństwie do nich zakładam, że rzeczy same w sobie nie są dostępne poznaniu ludzkiemu; cała rzeczywistość jest przefiltrowana przez współczynnik humanistyczny właściwy danemu społeczeństwu w określonym czasie i przestrzeni, umożliwiającą interpretację świata w kulturowych kategoriach pojęciowych utrwalonych i obowiązujących jako rzeczywistość tych ludzi (Znaniński 1988: 25–26). Stąd przyjmuję, że źródłem sprzężenia między środowiskiem a człowiekiem nie jest przyrodnicza siła w rodzaju np. grawitacji, której podlega zarówno człowiek, jak i wszystkie fizyczne obiekty, lecz kulturowo ukształtowany umysł. Choć jest to zjawisko w sensie empirycznym latentne, nie oznacza to, że jest urojeniem, jak twierdzi Frith (2015: 27–29). Siła synergii człowieka i środowiska zawsze będzie pojmowana i rozumiana przez kulturowe znaczenia. I tylko w tym sensie człowiek jest źródłem synergii przyrody i własnego organizmu. Wszelkie znaczenie jest kulturowe i wychodzi od człowieka. Także enaktywizm jest postacią myślenia właściwego wielu kulturom, zaś źródłem sensów, które „odkrywa”, jest ponadindywidualnie wypracowana kultura – poza nią człowiek nie może pojąć jakichkolwiek znaczeń w sposób absolutnie obiektywny. Jeśli uważamy inaczej, wówczas wykraczamy poza pole nauk humanistycznych.

Ideacyjny aspekt mego stanowiska jest właściwy poznańskiej szkole kulturoznawczej, z której się wywodzę (Kmita 2007: 22–28 i 232–236). Przyjętą przeze mnie perspektywę, analogiczną do poglądów badaczy ze szkoły Palo Alto, nazywam *koneksjonizmem*, co oznacza, że uznają istnienie związków organicznych, w tym opartych na nich zmysłów, łączących człowieka z jego otoczeniem. Moich poglądów nie można jednak nazwać „biokulturowymi” – chociaż uznają, że myślenie i percepcja mają organiczne podłoże, jednocześnie uważam, że organizm nie generuje w momencie swej początkowej aktywności znaczeń zjawisk, lecz czyni to kulturowo uwarunkowany w swym myśleniu człowiek. Choć określone nawyki myślowe mają oparcie w kombinacjach neuronów, to ich znaczenie i rozumienie zostało wygenerowane kulturowo. Zatem postuluję, by ideacyjne rozumienie procesów kulturowych uzupełnić o procesy ze sfery organicznej, komórkowej, bowiem dotychczasowe ujęcia kultury nie rozpatrywały istoty ludzkiej jako istoty żywej w sensie biologicznym, zaś życia nie można oddzielić od *somy*. Z antropologicznego punktu widzenia ich „katalizatorem” jest zawsze sfera szeroko pojętej kultury, a procesy biologiczne dane są jako pewien potencjał do ukształtowania przez kulturę w toku ludzkiej interakcji. Generalnie uważam, że kultura wnika głębiej w człowieka niż postuluje to antropologia kulturowa oraz pokrewne dziedziny.

<sup>1</sup> Wyrażona wyżej klasyczna wykładnia mojej orientacji badawczej stoi w opozycji nie tylko do skrajnego behawioryzmu, ale także do nowych tendencji myślowych, takich jak posthumanizm czy „zwrot ku rzeczom”. Z uwagi na ograniczenia formalne prezentowanego artykułu nie mogę podjąć dyskusji z ich tezami.

Trzecia teza artykułu głosi, że percepcja i wrażenia zmysłowe są kształtowane społecznie i kulturowo, ale równocześnie są współkształtowane biologicznie na poziomie mikrokomórkowym, choć często nieuświadomiane, np. aktywność typowa dla zachowań kinestetycznych. Myślenie i percepcja mają zawsze kulturowe i organiczne zakotwiczenie, a zmiany w wiedzy i nastawieniu do zewnętrznego świata kształtują się pod wpływem kooperacji fizycznego organizmu z otoczeniem, którego odzwierciedleniem jest jaźń i „samowiedza”. Ta ostatnia z kolei pochodzi od zmysłu haptycznego zepchniętego w procesie socjalizacji wtórnej do sfery jaźni i jest prezentowana w formie wiedzy praktycznej (*know-how*).

Czwarta teza artykułu wnosi, że jaźń jest kulturowo wyekspozowana i eksploatowana w kulturach magicznych, natomiast świadomość i samoświadomość funkcjonują jako refleksyjne stany w kulturach wywodzących się z europejskiej nowożytności.

Ostatnia teza głosi, że zmysł haptyczny i jego ekstensje są właściwe myśleniu magicznemu, odradzającemu się w ponowoczesnej kulturze europejskiej nastawionej na doznania cielesne.

Powracając do kwestii transdyscyplinarności, trzeba stwierdzić z satysfakcją, że współpraca przedstawicieli odmiennych dyscyplin – społecznych i biologicznych – oraz ich dokonania wskazują na ogromne możliwości poznawcze tego rodzaju badań. Ich wyniki są już wykorzystywane na świecie w terapiach psychologicznych (Gestalt i jego pochodne) czy neuropsychiatrycznych (Ramachandran 2012), ale mogą także zasilić w przyszłości kompetencje antropologów kulturowych, w tym zaangażowanych, oraz psychologów – terapeutów i pedagogów różnych specjalności.

## 1. Rozróżnienie i opis cech oraz funkcji świadomości, samoświadomości i jaźni w naukach społecznych

Świadomość i pokrewne jej stany jako najważniejsze funkcje umysłu człowieka posiadają różne definicje w zależności od badającej jej dyscypliny lub subdyscypliny naukowej, a także stanowiska epistemologicznego danego badacza. Ich rozumienie różni się zasadniczo w takich wiodących dyscyplinach społecznych, jak filozofia, psychologia i antropologia kulturowa. Owo zróżnicowanie komplikują dodatkowo naturalistycznie ukierunkowane dziedziny wywodzące się z neurobiologii, a także inne koncepcje wyrastające z idei „ucieleśnionego umysłu” autorstwa Jamesa Gibsona (np. ucieleśniony funkcjonalizm Andy’ego Clarka, ucieleśniona semantyka George’a Lakoffa i Marka Johnsona, enaktywizm) (Prze-galińska 2013: 149–156; Schetz 2014: 103–222).

Bardzo trudno jest mówić o świadomości ujmowanej filozoficznie, gdyż w toku życia nie dane jest ludziom takie usytuowanie, z którego mogliby przyrzec się jej z dystansu; stąd też świadomość jest ostatecznym stanem, poza który raczej nie wychodzi się w doświadczeniu potocznym. Być może gdybyśmy wyszli poza naukę i filozofię i wkroczyli na obszar religii, gnozy czy zjawisk

paranormalnych, moglibyśmy wzbogacić nasz punkt odniesienia, ale antropologia kulturowa wątpi w możliwość empirycznej dostępności tego typu wiedzy. Dla filozofów i antropologów świadomość posiada kilka zasadniczych cech. Po pierwsze, jest nią refleksyjność łączona ze „samoświadomością”; w tym sensie świadomość posiada funkcję autoreferencyjną. Po drugie, człowiekowi jest dana pamięć czasu przeszłego, dzięki której możemy krytycznie przyjrzeć się świadomości. Po trzecie wreszcie, ludzie posiadają dane zmysłowe, które pozwalają na poszerzanie wiedzy; poprzez inteligentne i refleksyjne przetwarzanie danych zmysłowych poszerzamy zakres samoświadomości, czyli wiedzy o nas samych.

Analizę zacznę od filozoficznej i psychologicznej charakterystyki samoświadomości. Dla perspektywy filozoficznej typowa jest pozycja zdystansowanego oglądu czy „postawa refleksyjnego obserwatora” przyjmowana w stosunku do przedmiotu dociekań (Arendt 2010: 48–51, 53–54; Pałubicka 2013: 51). W wypadku filozoficznej refleksji nad świadomością epokowe przełomy filozofii dokonywały się wówczas, gdy nadawano jej walor ostatecznej, transcendentnej bądź immanentnej instancji pozwalającej orzekać sądy o rzeczywistości. Wszystkie wielkie przełomy w tej dziedzinie w gruncie rzeczy dotyczyły ontologicznego, a jeszcze bardziej epistemologicznego statusu świadomości, a nie świata samego w sobie. Odnosi się to zwłaszcza do filozofów nowożytnych i współczesnych: Kartezjusza, empirystów angielskich, Locke’a, Berkeley’a, Hume’a, osobno Kanta (Pałubicka 2006: 89–102), fenomenologii i egzystencjalizmu pierwszej połowy XX wieku, a zwłaszcza istotnych dla mnie dzieł Husserla (1967), Sartre’a (2007) i w końcu Merleau-Ponty’ego (2001), sytuującego swe poglądy na przeciwległym do Husserla biegunie tej samej kwestii: pytania o ostateczną podstawę ludzkiego zakotwiczenia w świecie.

Kartezjańska definicja podmiotowej świadomości udziela pewności istnienia samemu sobie, wyrażonej w słynnej sentencji „Myślę, więc jestem”. Kartezjusz wprawdzie bronił się przed zarzutem subiektywizmu, przyjmując istnienie Boga jako czystej świadomości, ostatecznej i zewnętrznej wobec człowieka instancji, jednak pozbawił go wpływu na los człowieka i uczynił biernym. Z kolei dane zewnętrzne (*res extensa*) dotyczą właściwości rzeczy fizycznych, którym przysługują jakości uchwytnie zmysłowo, takie jak rozciągłość, ruch, kształt, wielkość, liczba, miejsce i czas, dających się ująć w sposób racjonalny przez „rzecz myślącą” (*res cogitans*), czyli świadomy umysł. W ten sposób ukonstytuował się panujący do dziś w kulturze europejskiej dualizm, według którego wyróżnia się empiryczną i pojęciową wiedzę o świecie i człowieku.

Filozoficzna koncepcja świadomości i percepcji Kartezjusza była wielokrotnie kwestionowana i podważana. W tym miejscu przywołam tylko kontrargument okazjonalistów i enaktywistów. Nicolas Malebranche negował wszechobecny dualizm, zwłaszcza rozdzielność umysłu i ciała, twierdząc, że procesy duchowe i cielesne w zwykłych okolicznościach przebiegają równolegle i nierozłącznie, ich oddzielenie może stać się tylko za sprawą Boga, który w biegu życia łączy substancję ducha i ciała, a umysł jest jedynie o tym informowany (Kunzmann i in. 2003: 105–107). Na marginesie dodam, że również enaktywiści wyrugowali

dualizm ciało/umysł oraz zewnętrzne/wewnętrzne, zastępując go ideą środowiska i organizmu człowieka jako jednej, scalonej rzeczywistości bez granic i konturów. Organizm jest rozumiany przez nich raczej procesualnie i funkcjonalnie, a nie substancjalnie.

W Wielkiej Brytanii filozofia racjonalistyczna znalazła wspólne wątki z subiektywizmem empirystów, zwłaszcza dużo wcześniej działającego Johna Locke'a, a potem George'a Berkeleya i Davida Hume'a (Pałubicka 2006: 89–102). Ideę czystej świadomości restytuował Husserl (1967), twierdząc, że przeciętny człowiek nie jest w stanie jej osiągnąć, bowiem jego świadomość zawsze wypełniona jest treścią kultury, w której aktywnie uczestniczy, owego *Lebensweltu*, albo – jak mówił Heidegger – dane są mu tylko chwilowe „prześwity” nieuwarunkowanego przez świat zewnętrzny Bycia (Heidegger 2005: 171, 218). Fenomenologia zakłada w najbardziej skrajnej wersji istnienie czystej świadomości, niezależnej od świata znajdującego się na zewnątrz podmiotu – określam ją jako *samoświadomość*<sup>2</sup>. Przeciętny człowiek zaangażowany w nurt potocznego życia nie posiada dystansu do przeżywanych treści, a refleksja – jeśli się pojawia – ma miejsce później niż przeżycie, dzięki autoreferencyjnej istocie swego uspołecznionego Ja (*I, Je, Ich*) potrafi uchwycić dane uprzednio w subiektywnym przeżyciu treści. Tak powiedziała by z pewnością George H. Mead, do którego jeszcze powrócę.

Świadomość zaangażowanych w sferę *Lebensweltu* jednostek i grup bada przede wszystkim antropologia kulturowa oraz socjologia wiedzy i kultury, kulturoznawstwo, filozofia kultury. Świadomość antropologicznie ujmowanego człowieka jest związana z konkretnie ukierunkowaną uwagą. Antropologa kulturowego odróżnia od badanych postawa refleksyjna, dystans, który przyjmuje badacz interpretujący świadomość badanego wypełnioną treściami kultury, a więc taką świadomość, która jest zawsze *świadomością czegoś* (*awareness of something*).

Świadomość w naszej kulturze euroatlantyckiej opiera się głównie na zmyśle wzroku i słuchu. Tę okulocentryczną konwencję wypracowali filozofowie oświeceniowi i utrwalił system edukacyjny, który obowiązywał aż do przełomu postmodernistycznego i nastania ponowoczesnej kultury. W moim antropologiczno-kulturowym ujęciu *świadomość czegoś* obejmuje wszystkie wyuczone w toku nabywania kompetencji kulturowej oraz w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej treści wiedzy i operacji racjonalności wspólne dla członków danej grupy społeczno-kulturowej. Świadomość wypełniona treścią ma więc etos kulturowy, społeczny oraz historyczny, a więc ograniczony kulturowo, zmienny w czasie i przestrzeni. Każdy stan umysłu nazywany „świadomością” wypełniają treści, wobec których ludzie wyrażają określone postawy i opinie, a następnie są nimi motywowani do działania. Według Meada reprezentuje je tzw. uogólniony inny, za Heideggerem zaś jest to bycie-w-świecie, które Anna Pałubicka rozpoznaje jako

<sup>2</sup> Dla wzmocnienia mojej argumentacji będę operowała odpowiednikami tego pojęcia w języku angielskim (*self-consciousness, self-knowledge*), czasem francuskim i niemieckim.

stan uczestnictwa w kulturze danego społeczeństwa (Pałubicka 2006: 22). Fakt, że przeciętny człowiek nie jest świadom właściwości kultury jako globalnego systemu nie oznacza, że kultura jest nieuświadamiana. Kultura jest świadomym stanem uczestników, tyle że oni uczestniczą w kulturze, której zazwyczaj nie reflektują naukowo, a więc i antropologicznie. Ma tu zastosowanie dychotomia kultura jawna/kultura ukryta – tej drugiej świadom jest tylko badacz (zob. Burszta 1987).

Z kolei w psychologii i fenomenologii percepcji świadomość wiąże się ze świadomym, przedmiotowo traktowanym Ja, (*Je, I, Ich*) zawsze w odniesieniu do pierwszej osoby, jako że przysługuje jej „obecność” jednostkowa, pozwalająca dokonywać wyborów i rozumieć świat (oczywiście w sposób „narzucony” kulturowo). Jest jednak wiele takich stanów, nazwijmy to „przypadkowej obecności”, np. stan czuwania podczas drzemki, rozproszonej uwagi, świadomość osób chorych psychicznie, hipnoza, szok somatyczny itp., które – moim zdaniem – należy zaklasyfikować do innej aktywności umysłu niż świadomość i samoświadomość. Należy je ułożyć w sferze, którą nazywam ja ż n i ą. W języku polskim terminy „jaźń” i „świadomość” są używane zamiennie, jednak pierwotna intuicja każąca rozdzielać te terminy sugeruje, że chodzi o dwa odmienne stany umysłowej aktywności człowieka. O takiej jaźni pisali Sartre i Merleau-Ponty. Chodzi o jaźń pojętą fenomenologicznie, a więc stan umysłu zredukowany do postaci, poza którą wyjść już nie sposób. Przedstawiana tu propozycja wymaga poprzedzenia krótkim sprawozdaniem z historycznej zmienności pojęcia „jaźni” w nauce.

Termin „jaźń” pojawił się w psychologii społecznej już na początku XX wieku w pracach Williama Jamesa, George’a H. Meada i Charlesa Cooleya, a więc wśród amerykańskich psychologów społecznych i jako taki do dziś wyrażany jest zaimkami, takimi jak: *moi* (fr.), *me, self* (ang.), *Selbst* (niem.). Określają one „ja podmiotowe”, ku któremu zwraca się osoba posiadająca bardzo istotną cechę – świadomość swego przedmiotowego aspektu, pochodzącego od „uogólnionego innego” (ang. *awareness of self, self-awareness*). W obu nurtach, psychologicznym i fenomenologicznym, w centrum uwagi badawczej postawiono człowieka przeżywającego rzeczywistość społeczną („ja przedmiotowe” Meada, inaczej świadomość kulturowa) i Bycie w rozumieniu Heideggera i Merleau-Ponty’ego. Między nimi zachodzi przepływ informacji dzięki refleksyjnej naturze świadomości. Natomiast „ja podmiotowe”, które mieści się w jaźni, jest sferą przeżycia, ale – zdaniem Meada – człowiek nie potrafi wyrazić swoich doznań inaczej niż za pomocą społecznie funkcjonującego języka, a więc narzędzia społecznie ukształtowanego. Wprowadzona konwencja pojęciowa w pracy Meada *Umysł, osobowość i społeczeństwo* z 1934 roku została wypracowana przez jej polską tłumaczkę Zofię Zwolińską, co tłumaczy niepełne pokrywanie się tych pojęć w obu językach – angielskim i polskim (Mead 1975: 240–241). Interakcyoniści symboliczni używali też za Cooleyem pojęcia „jaźni odzwierciedlonej”, analogicznej do Meadowskiego „uogólnionego innego”, rozumianych jako świadomość indywiduum – „ja przedmiotowe” odzwierciedlającego postawy i zachowania innych jednostek społecznych.



Już tylko te dwa przykłady ilustrują niekonsekwencje terminologicznej konwencji. Wprawdzie nie mamy w języku polskim dosłownego odpowiednika angielskiego *I* oraz *me*, jednak dysponujemy analogicznymi dwoma terminami „jaźni” jako subiektywnego stanu podmiotu i „świadomości” oraz jej trybu zwanego „samoświadomością” (Mead 1975: 236–247). Sądzę, że te dwa terminy języka polskiego należy wyzyskać jako dogodność dla celów uściślenia w literaturze naukowej stanów umysłu, o których mowa. Poza tym chcę rozszerzyć znaczenie pojęcia „jaźni” („ja podmiotowego”, *me*), wskazując na treści mechanizmów, które z niej pochodzą i przez akt samoświadomej refleksji są wprowadzane do sfery kultury, do użycia społecznego.

W rozumieniu Williama Jamesa i neurobiologów jaźń wypełniają też stany emocjonalne i doznania czuciowe, z czym się w pełni zgadzam. Natomiast Mead uważał, że nie są one społecznie komunikowalne, a więc stanowią niewyraźne tło świadomych społecznych treści. Uważał on, że jest tylko jeden kierunek dopływu świadomych treści – z zewnątrz, od społeczeństwa (Mead 1975: 246). Jeśli chcemy ustalić absolutny początek tego procesu, to należy przychylić się do poglądów Meada, wyrażonych już wcześniej we wprowadzeniu prezentowanego artykułu. Sądzę jednak, że kiedy umysł już działa od dłuższego czasu i treści kulturowe zakodowały się organicznie, to zachodzi między nimi wzajemna wymiana biokulturowa. Jej intensywność zależy od typów kultury, w których obie sfery – biologiczna i kulturowa – są eksponowane z różną intensywnością.

W tym samym mniej więcej czasie co Mead i pozostali amerykańscy interakcjoniści symboliczni, egzystencjalista i fenomenolog Jean-Paul Sartre oraz dziesięć lat później fenomenolog percepcji Maurice Merleau-Ponty posłużyli się analogicznym do angielskiego *self* i *me* francuskim *moi* oraz *Je* dla określenia stanów świadomości podmiotu. Obaj określali stan, który nazywam jaźnią, myśleniem przedświadomym (Merleau-Ponty 2001: 235, 251–252) lub przedrefleksyjnym (Sartre 2007: 110–111). Określenia te są trafniejsze niż zaimki osobowe dlatego, że francuscy filozofowie interesowali się percepcją jednostki i człowieka w ogóle, poza zagadnieniami źródeł osobowości, co – jak wiadomo – nurtowało interakcjonistów amerykańskich. Z tego względu przeniesienie w obszar fenomenologii percepcji terminologii psychologicznej przesłania istotę problemu Merleau-Ponty’ego. Wskazywał on, że upowszechniona w Europie konwencja empirystyczna percepcji zakłada udział świadomości (*Je*), natomiast poza nią kryje się bardziej podstawowa, biologicznie dana jaźń (myślenie przedświadome, *moi*). Jaźń to ogólny stan przytomności nieodróżnionowej hierarchicznie i strukturalnie, najbliższy jest Heidegerowskiemu Byciu, także myśleniu przedrefleksyjnemu w rozumieniu Sartre’a. Wszyscy oni twierdzili, że jaźń rejestruje stany rzeczywistości fenomenalnej bez krytycznego dyskursu Ja i bez dystansu do fenomenów percypowanych, czyli bez dychoomicznego rozdzielania tego, co na zewnątrz dla Ja i wewnątrz dla siebie (Merleau-Ponty 2001: 5, 235, 251–252; Sartre 2007: 10–11).

Przedświadomy stan umysłu nie jest ukierunkowany intencjonalnie, ma ponadindywidualny wymiar na mocy wspólnej podstawy opartej w cielesności,

poza którą wyjść już nie sposób. Także według mnie stan umysłu zwany „jaźnią” ma charakter całościowy, totalny, „egalitarny” – bez różnicowania jakościowego bytów w jej obszarze. Światopogląd monistyczny czy panteistyczny jest zakotwiczony w jaźni. Nie można odmówić temu stanowi umysłu dążenia do transcendencji. Jaźń ma jeszcze tę cechę, że jest autoreferencyjna, ale w innym znaczeniu niż samoświadomość. Zawarta w niej jest wiedza typu *know-how* – właściwość tę nazwę samowiedzą (*self-knowledge*), o której najwięcej mówią Ingold, enaktywiści i wszyscy zaliczani do nurtu badań nad „ucieleśnionym umysłem” (Gibson 1958, 1979; Clark 1989; Hohol 2013: 85–166). Kierowali się oni rozróżnieniem wiedzy krytycznej, wyuczonej i naśladowczej, niereflektowanej, lecz takiej, której sprawczość bierze się z wiedzy *know-how*. Wprowadzę rozróżnienie na wiedzę komunikacyjną – czysto kulturową – i wiedzę „samorzutną”, opartą na samowiedzy płynącej ze zmysłu haptycznego.

Tak rozumiana jaźń upowszechniona jest w społeczeństwach tradycyjnych, w których jednostka żyje dla wspólnoty, a myślenie ukierunkowane jest magicznie. Jaźń w dużej mierze wypełniona jest myśleniem magicznym. Fakt identityczności struktury i mechanizmów tego przedświadomego (przedrefleksyjnego) myślenia pod każdą szerokością geograficzną, a jednocześnie u ludzi cierpiących na niektóre choroby umysłowe, zwłaszcza schizofrenię i jej pochodne, takie jak psychozy schizoafektywne (por. Dobosz 2013: 38, 227–230), wytłumaczyć można uniwersalnością organiczną zmysłu haptycznego podobnie wyuczonego w większości kultur. Wyposażenie człowieka w pewne elementarne własności zmysłu haptycznego powoduje, że uruchamia on w momentach kryzysowych najbardziej podstawowe elementy zapamiętane z wczesnej socjalizacji: komunikację i praktyczny zmysł oparty na dotyku i motoryce ciała. Empirycznie stwierdzony fakt podobieństwa myślenia we wszystkich kulturach zbieracko-łowieckich i kopieniackich tłumaczy, dlaczego partykularne treści i praktyki magiczne są zróżnicowane przestrzennie i czasowo, ale ich wydedukowany naukowo abstrakcyjny schemat jest identityczny dla wszystkich partykularnych przykładów. Jaźń opierająca się na dotyku wyzwalaającym myślenie magiczne, które przejawia się w magicznym realizmie, monizmie, powinowactwie przez kontakt, jest dla *Homo sapiens* tak elementarnym „wyposażeniem”, jak język czy magia. Na dowód mojej tezy o uniwersalnie magicznym charakterze jaźni można przytoczyć etnograficzny materiał porównawczy, w tym historyczny, z innych kultur niż euroatlantycka, które rozwijały lub kontynuują praktyki kultowe mające obudzić bezosobową, pozbawioną ego, totalną, niezróżnicowaną jaźń, tzn. unicestwić świadomie (kulturowo) wytworzone ego, a wyzwolić bezosobową przytomność zwaną stanem „oświecenia” („jednym smakiem”, „pustką umysłu” itp.). O takiej kondycji umysłu mówią wszystkie religie Azji Centralnej i Wschodniej oparte na braminizmie, buddyzmie czy hinduizmie oraz ich liczne odłamy (Angutek 2008).

Rozdzielenie samoświadomości, świadomości i jaźni nie jest bezwzględne i zupełne. Jaźń uwarunkowana biologicznie, lecz pobudzana i wyrażana kulturowo, jest zasadniczo u wszystkich ludzi podobna, ponieważ wiąże się z emocjami i percepcją, które w rozwoju filogenetycznym nawiązują do ewolucyjnych form

zwierzęcych, natomiast świadomość jest wypełniona zróżnicowanymi treściami kulturowymi, symbolicznymi i praktycznymi, krótko mówiąc – jest zasobem kulturowej wiedzy. Stany świadomości badają głównie antropolodzy kulturowi i część psychologów, natomiast jaźni psychologowie, pedagodzy specjaliści, neurobiolodzy i enaktywiści. Jaźń może być modyfikowana i wykorzystywana przez kulturę, jak wykażę dalej. Jej treści nie są komunikowane *explicite* w trybie celowo-racjonalnym, lecz są czytelne na podstawie semiotycznie rozumianych oznak – komunikatów niewerbalnych [Angutek 2011].

## 2. Mózg i jaźń w ujęciu neurobiologicznym i enaktywistycznym

Ustalenia zawarte w tej części artykułu zostały poczynione pod kątem mojej tezy o organicznym podłożu – choć nie źródle, bo to tkwi w kulturze – procesów percepcji, zwłaszcza tych powiązanych z układem limbicznym i czuciowymi polami Brodmanna, będącymi ośrodkami w sferze jaźni, choć fizycznie przynależnymi do młodszej kory mózgowej, związanej ze świadomością. Wskazany przez neurobiologów zakres jaźni może zmieniać się ze względu na kulturę, czego przykładem jest zmienna rola dotyku w naszej kulturze europejskiej – od jego upośledzenia w okresie oświecenia i wczesnej nowoczesności do dużej ekspozycji w okresie ponowoczesności.

Słuszność rozdzielenia przeze mnie dwóch stanów umysłu – świadomości i jaźni (samoświadomość jest zagadnieniem filozoficznym i psychologicznym nieuwzględnianym przez neurobiologów) – zdają się potwierdzać neurobiolodzy Joseph LeDoux oraz Antonio Damasio, którzy nazywają świadomość „świadomością rozszerzoną”, a jaźń – „protoświadomością” (Damasio 2000: 20, 25, 31, 35–36, 43). Pokrewieństwo tych pojęć z fenomenologiczną terminologią i moją propozycją tkwi w ich semantyce, ale zbieżność ta jest myląca, ponieważ wymienieni badacze „protoświadomości” przypisują genezę wyłącznie biologiczną. Według LeDoux i Damasio wyróżnione stany umysłu – protoświadomość i świadomość rozszerzona – mają oparcie w warstwowej budowie mózgu. Zgodnie z nimi mózg ludzki kształtował się w kolejnych okresach ewolucji gatunków *Homo*. Protoświadomość łączą Damasio i LeDoux z pracą starszej części mózgu, z układem limbicznym oraz starszą korą mózgową, właściwych także dla innych ssaków i gadów, i po nich odziedziczonych w rozwoju filogenetycznym (LeDoux, 2000: 12–24, 90; Damasio 2000: 59–76, 2011: 99–114). Pełnią one m.in. rolę rozpoznawania zapachów, koncentrują się w nich najważniejsze instynktowne emocje, które człowiek podziela z innymi ssakami. Natomiast młodsza kora mózgowa właściwa *Homo sapiens* odpowiada za procesy i wiedzę, „wyższego rzędu”, których uczymy się od innych i pobudzamy poprzez samorozwój. Kultura w ich ujęciu jest ewolucyjnym następstwem rozwoju mózgu, co odzwierciedla wytworzenie się młodszej kory mózgowej właściwej tylko gatunkom *Homo*. Moim zdaniem biologiczne podstawy myślenia są wątpliwe o tyle, o ile myślenie miałoby być dziedziczone genetycznie. Istnieje jednak wspólny u *Homo sapiens* potencjał

biologiczny, któremu określone wzory kulturowe – w tym wzory myślenia – nadają ludzie. Twierdzenia o organicznym podłożu procesów kulturowych nie przekreśla innego twierdzenia o wyuczonym stanie naszej świadomości (por. Angutek 2013: 25–26). Sugeruję – odwrotnie niż neurobiolodzy Damasio i LeDoux czy enaktywiści Varella, Thompson, Rochs, Di Paolo – że kierunek wpływów między biologią mózgu a kulturą nie przebiega z organizmu do świadomości, ale ze świadomości do organizmu biologicznego. Jednocześnie twierdzę, że kulturowo ukształtowana organika może stymulować dalsze procesy kulturowe w danej sferze, np. percepcji. Jak już powiedziałam, „kulturowe” nie oznacza tylko tego, co sztuczne lub myślowe, biologia także może być zdeterminowana przez kulturę, na co zwracała uwagę już raz przywoływana Classen, a także Claude i Levi-Strauss (Angutek 2013: 25–26; Classen 1993: 9–10; Levi-Strauss 1993: 21–54). Nawet neurobiologiczne czy farmakologiczne ingerencje i operacyjne interwencje są formą kulturowych przedsięwzięć, wywołujących organiczne zmiany w ciele, które przechwytyją racjonalnie i świadomie ukształtowane substytuty substancji mózgowych i podejmują funkcje fizjologiczne.

W nowej korze mózgowej mieści się obszar związany z odbieraniem i początkowym przetwarzaniem informacji zmysłowych, m.in. pierwszorzędowa kora czuciowa, pierwszorzędowa kora wzrokowa (potyliczna), pierwszorzędowa kora słuchowa (skroniowa). W młodszej korze, która odpowiedzialna jest za świadome myślenie, dokonywane są operacje abstrakcyjne, inteligencja wyrażana analitycznie i w postaci syntetyzujących wniosków, myślenie krytyczne, ukierunkowana uwaga itp. Powiedziałabym inaczej, że młodsza kora magazynuje wiedzę kulturową i „pamięta” pewne wzory kulturowe, które uruchamiane są wolicjonalnie lub naśladowczo w danej sytuacji społecznej. Okulocentryczność wypracowano w okresie Oświecenia i współczesności jako standard tamtych czasów. Jej funkcje zostały znacznie uszczuplone o bodźce i doznania czuciowe haptyczne w stosunku do kultur z przewagą myślenia magicznego. W późniejszej fazie neurogenezy nad warstwą przykomorową powstaje warstwa okołokomorowa, w której proces powstawania neuronów utrzymuje się przez całe dorosłe życie.

To kultura i życie wspólnotowe jako środowisko życia człowieka były głównymi stymulatorami rozwoju ludzkiego mózgu. Wreszcie to kultura decyduje, w jakim stopniu predyspozycje zmysłowe są eksponowane społecznie lub marginalizowane. Dajmy na to procesy, które w naszej kulturze zaliczane są do nieświadomych, np. wiedza typu *know-how* związana z manualnym, haptycznym i motorycznym operowaniem ciałem jest często nieświadoma, mieści się więc w jaźni, ale jej neurologiczne centrum znajduje się w młodszej korze mózgowej, która nie jest siedliskiem jaźni według ustaleń przywoływanych neurobiologów. Istotny fakt dotyczący anatomii mózgu burzy argumentację przywoływanych neurobiologów. Otóż kora czuciowa odpowiedzialna za dotyk, a ogólniej – haptyczność człowieka, znajduje się w zakręcie zaśrodkowym kory mózgu, to tzw. czuciowe pola Brodmanna, które w liczbie około czterdziestu mieszczą się w nowej korze mózgowej, skojarzonej przez Damasio i LeDoux

ze świadomością. Odbierają one bodźce chłodu, ciepła, dotyku oraz informacje o ruchach mięśniowych ciała.

Ten anatomiczny fakt, który burzy „prostą układankę” neurobiologów, świadczy o nietrwałości i modalności funkcji mózgu w zależności od kultury. Na przykład w kulturze amerykańskiej do dziś dotyk ma charakter wysoce intymny, jest „wycofany” z interakcji społecznych poza kilkoma wyjątkami. W okresie ponowoczesności haptyczność dopiero jest odkrywana i wzmacniana, np. na drodze różnego rodzaju medytacji, które pobudzają całościowo rozumianą wrażliwość ciała na subtelne bodźce fizyczne. Przodują w tym nurcie kultury ekofeministki i jednostki zainteresowane samozbawczą funkcją praktyk medytacyjnych – od jogi, przez medytacyjną wizualizację symbolicznych figur, po tantryzm. Całościowo odczuwany dotyk może w dużym stopniu należeć do ukrytej, czyli nieuświadomianej podmiotowo sfery komunikacji niewerbalnej, w którą zaangażowana jest jaźń. Okazuje się jednak, że od połowy lat 90. XX wieku do chwili obecnej dotyk i percepcyjne doznania cielesne stały się częścią świadomości i cechą kultury. To zjawisko ogólnoeuropejskie, zwłaszcza typowe dla krajów zachodnich (Maffesoli 2008: 183–205). Zauważmy, że jeszcze 30 lat temu w Polsce komunikowanie niewerbalne umieszczano w sferze intuicji, dziś mowa ciała jest elementem profesjonalnego wykształcenia różnego rodzaju agentów, menedżerów oraz innych specjalistów skoncentrowanych na public relations. Zatem to nie mózg decyduje o tym, które jego części narzucą człowiekowi samowiedzę.

Jaźń właściwa dla układu limbicznego i starej kory mózgowej jest wypełniona emocjami. Neurobiolodzy uważają, że brak pełnej władzy nad emocjami oraz to, że często jesteśmy nimi zamroczeni świadczy o ich pozaświadomym charakterze. Protoświadomość nie ma charakteru wolitywnego – twierdzą neurobiolodzy, a pochodzące z niej emocje są reakcjami spontanicznymi, nad którymi nie mamy kontroli. Jednak możemy przyjąć tę tezę tylko warunkowo i zastrzec, że nie mamy kontroli w naszej kulturze, ale zupełnie inaczej i sprawniej panują nad emocjami np. Balijszczy (Geertz 2005: 461–463, 469–470). Część Azjatów uczy się poskramiać i panowania nad emocjami w zupełnie inny sposób niż czynią to Europejczycy. Kultury Azji Centralnej, chińska czy tybetańska, są całkowicie nastawione na świadome kontrolowanie emocji i uczynienie jaźni głównym obszarem świadomego czy „przebudzonego” poprzez medytację umysłu, w przestrzeni którego zachodzi recepcja rzeczywistości „widzianej prawdziwie”, odległej od złudnego wizerunku świata rzeczy fizycznych i materialnych (*samsara, maja*).

Konkludując, należy stwierdzić, że anatomia mózgu nie przesądza o ekspozycji percepcyjnych, symbolicznych i emotywnych zdolności człowieka. Uważam, że mózgi ludzi pochodzących z odmiennych kultur różnią się na poziomie mikrokomórkowym oraz funkcjonalnym, natomiast wykorzystanie tkwiących w nich predyspozycji dokonuje się za sprawą wymogów, wartości i procesów danej kultury i jej społeczeństwa. Jedyne zjawisko twórczości i odkrywczości ludzkiej świadczy o tym, że mózg rozwija się przez uczenie się, co z kolei stymuluje pewne inne predyspozycje, które będziemy chcieli – lub nie – wykorzystać w swoim życiu.

### 3. Haptyczność a jaźń w koneksjonizmie i enaktywizmie

Przedstawię teraz funkcje kulturowe jaźni i powiązanego z nią zmysłu haptycznego w ujęciu koneksjonistycznym, częściowo korzystając z ustaleń enaktywistycznych. Nie tylko zmysł dotyku wypełnia treść jaźni – są nimi także dane zmysłu węchu i smaku, instynktowne emocje i mechanizmy motoryki ciała. Wyjdę od spostrzeżenia, że powiązanie takich cech jaźni, jak skłonność do monistycznego myślenia, a w nim nieodróżnicowania ontologicznego i etycznego egalitarnie traktowanych bytów świata w połączeniu ze zmysłem haptycznym, nie jest przypadkowe. Oba są współzależne, tworząc dodatkowo asocjacje z danymi wzrokowymi, co daje efekt syntetycznej całości i ciągłości w ujmowaniu masy i formy przedmiotów fizycznych. Asocjacje te legły u podstaw myślenia pierwszych filozofów greckich (por. Angutek 2003). Można tę zasadę zilustrować opisem ekstensji dotyku, którego jakości transponowane są w dane wzrokowe i odwrotnie. Podstawą tej asocjacji jest operacja mentalna zwana synestezją – w tym wypadku zachodzą powiązania jakości wzrokowych i haptycznych. Można je też rozpatrywać w kategoriach magicznej ekwiwalencji i przechodniości cech, na przykład wiara w magiczną moc kamieni i jej praktykowanie polega na pocieraniu kamienia skojarzonego z danym znakiem zodiaku. Pocieranie uzmysławia nam przez dotyk, jaka jest faktura kamienia, a wzrok informuje o kolorze; następnie wierzący jest nastawiony na emanację wyobrażonego wzrokowo kamienia i przekonany, że wchodzi z nim w kontakt bez konieczności bezpośredniego dotyku. Popularnym przykładem jest również wiara w leczniczą moc bursztynów i rozwieszanie biżuterii bursztynowej w pomieszczeniach mieszkalnych.

Takie działania opisywał Tales na przykładzie magnesu; z kolei w XIX-wiecznych systemach, takich jak mesmeryzm czy mediumizm, nazywano to wczuciem w fizyczny obiekt, obecnie na określenie tego zjawiska powszechnie używa się słowa „emanacja”. Stąd, między innymi, wzięła się zawrotna kariera słowa „energia” w kulturze ponowoczesnej. Dziś okazuje się, że ludzi poznaje się po „typie energii” a nie cechach charakteru. Zasada asocjacji haptyczno-wzrokowych (przechodniości cech, ekwiwalencji, synestezji utrwalonych kulturowo) nie jest wyraźnie werbalizowana przez podmioty, gdyż przebiega w jaźni, a ta nie posiada własności zdystansowanego oglądu rzeczywistości, ani żadnych analitycznych możliwości, lecz angażuje całego człowieka w daną sytuację. Cieleśnie odczuwany udział w danej sytuacji uwidacznia się również w idei magicznego zarażenia lub skalania cechą innego obiektu. Dziś mówimy także o uleganiu sugestii. Uważam, że asocjacje, które czasem przyjmują postać synestezji wzrokowo-haptycznych, są mechanizmem magicznego postrzegania i rozumienia świata w kulturze europejskiej doby ponowoczesności. Zauważam, że badacze społeczni ignorują fakt ponownego „zaczarowania” kultury europejskiej. Jednymi z nielicznych badaczy, którzy zajęli się wzrostem rodzimowierstwa i tym, co nazywam asocjacjami haptyczno-wzrokowymi, są Jeanne Favret-Saada (2014) i Michel Maffesoli (2008: 183–220).

Przeanalizujmy tę masową orientację na mityczny i mistycznie rozumiany monizm czy magiczną jaźń z pozycji haptycznych cech jaźni w naszej kulturze. Na wielką rolę dotyku w życiu człowieka zwrócili uwagę tacy filozofowie, jak Merleau-Ponty, a ostatnio m.in. Jean-Luc Nancy (2002) oraz Richard Shusterman, który własne studia nad świadomością dotyku oraz innych zmysłów określił mianem „somaestetyki” (Shusterman 2010), a także wielu innych badaczy, których nie obejmuje zbyt krótka forma artykułu. Ich spostrzeżenia stanowią oparcie dla argumentów na rzecz tezy o doniosłości haptycznych doznań i wrażeń we współczesnej i ponowoczesnej kulturze europejskiej.

W odpowiedzi na rosnącą rangę dotyku i ciała w kulturze późnej nowoczesności powstała subdyscyplina zwana „haptyką”. Jest to wąska dziedzina badań w zakresie komunikowania pozawerbalnego i percepcji czuciowej. Można ją zdefiniować jako dziedzinę badawczą skupioną na dotykowych bodźcach, oznakach i reakcjach całego ciała oraz znaczeń, które przypisuje się im w danej kulturze, tak w trybie uświadamianym, jak i w postaci wyłapywanych przez jaźń nieuświadamianych komunikatów haptycznych, np. podprogowych. Dotyku nie można ograniczyć tylko do dłoni i powierzchni całej skóry, albowiem na pobudzenia haptyczne wrażliwe są także mięśnie, stawy i ogólnie cały ustrój fizyczny człowieka. W języku angielskim istnieją dwa określenia wrażeń dotykowych: *haptic* i *tactil*, tłumaczone odpowiednio jako „haptyczny” i „taktylny”. Pierwszy termin określa dotyk całościowo, w podanym wyżej sensie, natomiast drugi odnosi się tylko do dłoni. Pozostaniemy przy takim rozstrzygnięciu terminologicznym (choć np. Paul Rodaway utożsamia ze sobą te dwa określenia [Rodaway 1994: 195–196]). Dotyk, rozumiany całościowo, jako haptyczna własność całego ciała posiada najważniejszą pośród zmysłów funkcję przystosowawczą. Jak zauważył Yi-Fu Tuan, bez każdego zmysłu przeżyjemy, ale bez zmysłu dotyku to się nie uda (Tuan 1974: 8).

Postaram się teraz stworzyć język opisu dla doznań haptycznych skoncentrowanych w jaźni. W ślad za Merleau-Pontym uznaję, że pojęcia „wrażenia” i „doznania” nie są tożsame, choć często filozofowie empirystyczni stosują je zamiennie. Merleau-Ponty wiązał wrażenia z jakościami zmysłowymi wyodrębnionymi w empirystycznym modelu percepcji, który przesądza o analitycznym charakterze postrzeżeń zmysłowych i zakłada dualizm świata. Natomiast doznania francuski filozof skojarzył z percepcją „rzeczywistą”, to znaczy najbardziej podstawową, którą nazwę analogicznie do jaźni „przedświadomą”. Zatem wrażenia percepcyjne są świadome, natomiast doznania są odbierane przez jaźń, mogą im towarzyszyć magiczne (monistyczne) asocjacje. Świat i jaźń człowieka łącznie tworzą płynną rzeczywistość odczuwaną haptycznie jako przeżycie totalne (Merleau-Ponty 2001: 235; Angutek 2013: 41–44).

Zdaniem francuskiego fenomenologa doznanie jest przeżyciem, w którym ego nie wyodrębnia siebie ze świata, a wszystkie jego elementy są w sensie ontologicznym równorzędne<sup>3</sup>. Krótko mówiąc, Merleau-Ponty opisał tę funkcję

<sup>3</sup> Kulturowo utrwalonym przykładem jest tzw. solidarność mistyczna i solidarność życia, opisane dla bliższej charakterystyki myślenia magicznego w kulturach tradycyjnych (Thomas, Znaniecki 1976: 176 i nast.; Cassirer 1998: 151–152).

i własność jaźni, która generuje myślenie czy jaźń magiczną. Doznania zmysłowe budują wrażenia pełne znaczeń emotywnych i czuciowo-zmysłowych, które tworzą nastroje nazywane *qualliami* – doznaniem niemożliwym do werbalnego przekazania innym osobom. Być może istnieją inne, pozawerbalne oznaki humanistyczne i naturalne, które sprawiają, że haptyczne *quallia* bywają czytelne dla osób towarzyszących podmiotowi i rejestrowane są w sposób nieuświadomiany przez jaźń<sup>4</sup>.

Między zmysłami, także dotykiem, a emocjami zachodzi trwałe powiązanie zwrotne. Kierując uwagę na twórczość Michaela Jacksona i Victora Turnera oraz jego współpracowników, twierdzę, że haptyczne doznania idą zawsze w parze z emotywnymi treściami, co odzwierciedla budowa mózgu i czemu sprzyja kulturowa marginalizacja ciała odziedziczona po Oświeceniu, purytańskich obyczajach XIX wieku. Ostatecznie jednak przesądzą o tym zapamiętane z wczesnej fazy socjalizacji organicznie (neuronalnie) doznania dotykowe (Turner, Bruner 2011; Schechner 2011). Jaźń jest totalnym doświadczaniem rzeczywistości percypowanej i doznawanej czuciowo, uczuciowo i emocjonalnie w postaci subiektywnie odczuwanych *qualliów*, stanów, które w naszym obszarze kulturowym w nadmiarze rozwijane są przez artystów i mistyków, ale także pewną część ludzi z pozoru przeciętnych. Moda na wszelkiego typu stany medytacyjne zaczerpnięte z filozoficznych i religijnych systemów dalekowschodnich, przetworzone na potrzeby Europejczyków, są dość powszechne. Również coraz popularniejsza interaktywna sztuka wymaga zaangażowania haptycznego i motorycznego (Zeidler-Janiszewska, Kubicki 1999; Shustermann 2010). Nawet design opiera się na dotykowo przetestowanej ergonomii ludzkiego ciała (Staniszewska 2012).

To, co zostało dotąd powiedziane o asocjacjach (synestezjach) haptyczno-wzrokowych, potwierdzają również enaktywiści. Ich główną tezę, którą przejmuję, jest twierdzenie, że człowiek utrwała nawyki haptyczne i motoryczne w sprzężeniu z otoczeniem fizycznym, czasem owo sprzężenie nazywane jest „synergia” – kolejne słowo, które „robi karierę”. Enaktywiści twierdzą, że organizm nie jest pasywnym receptorem wrażeń zmysłowych, jak zakładali racjonalisci i empiryści. Twierdzą, że ludzka jaźń, organizm i otoczenie są jednym organizmem, jednym współegzystowaniem w sprzężeniu, w którym nie ma podziału na podmiot i przedmiot, na to, co wewnętrzne i zewnętrzne. Według enaktywistów, ale także koneksjonistów źródłem tego związku jest rodzaj „wiedzy praktycznej”, która odgrywa podstawową rolę w procesach przystosowawczych. Jest to samowiedza wrodzona, instynktowna. Jak już podkreślałam, nie podzielałam tego neurobiologicznego przesądzenia enaktywistów. Sądzę, że samowiedza ma swoje oparcie w jaźni uprzednio zdefiniowanej jako stan nieróżnicujący podmiotu i przedmiotu, ego i świata. Dodatkowo uważam, że sam zmysł dotyku zakotwiczony w jaźni i w synestezji ze wzrokiem tworzy doznanie ciągłości przestrzeni, ciała i środowiska fizycznego. Są one wyuczone i przekazywane

<sup>4</sup> Na temat zagadnień dotyczących nieuświadomianych komunikatów interpretowanych jako oznaki piszę w innym miejscu (Angutek 2011).



społecznie. Jednak wiedza typu *know-how* jest nadal tworem i procesem kulturowym. Wynalazek czy praktyczne rozwiązanie problemu oparte na tego rodzaju wiedzy są prezentowane społecznie jako czyste komunikaty, lecz zasadniczym ich sensem i zastosowaniem jest wiedza praktyczna, często naśladowcza i niezwerbalizowana (por. Ingold 2000).

Treścią wiedzy niewerbalizowanej są m.in. informacje emocyjne i wrażenia zmysłowe. Istnieje szereg bodźców zmysłowych, którym przypisujemy znaczenia emocyjne (nasycone emocjami i uczuciami), choć w naszej kulturze ich przeżywanie jest raczej rzadko otwarcie komunikowane w szerszym kontekście publicznym, jeśli tak, to osobom bliskim. Dotyk jako najwcześniejszy przekaznik informacji w procesie enkulturacji i socjalizacji pierwotnej (Angutek 2013: 283–286) wpisuje schematy reagowania i interpretacji, które są przenoszone na kolejne okresy indywidualnego wzrastania, ale jednocześnie wycofywane ze społecznej komunikacji. Zauważmy, że w naszej kulturze haptyczne gesty są intensywnie kierowane do młodszych dzieci, a zanikają na poziomie trzeciej klasy szkoły podstawowej, by w ostateczności pozostać tylko w sferze intymnej życia rodziny oraz związków małżeńskich czy partnerskich. Wraca się do nich także w momentach kryzysu osobistego, stąd tak często odnotowuje się myślenie magiczne u ludzi z zachwianą równowagą psychiczną, odczuwających zagrożenie zewnętrzne.

Konkludując, enaktywiści i neurobiolodzy zamykają się na wiedzę antropologiczną i poczynione już badania transdyscyplinarne, co rodzi wątpliwości, czy doświadczenia nauk społecznych zostaną przez nich kiedyś wykorzystane. Stąd moja wypowiedź, która czyni krok w stronę tych nauk.

## Literatura

- Angutek, D. (2003). *Magiczne źródło filozofii greckiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Angutek, D. (2008). Rozważania nad magiczną ekwiwalencją materii i dźwięku w braminizmie i pitagoreizmie oraz kilka wniosków o zaraniu myślenia pojęciowego u Parmenidesa. W: A. Pałubicka, G.A. Dominiak (red.), *Język i przedstawienie* (s. 128–163). Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Angutek, D. (2010). Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu. *Lud*, 94, 221–241.
- Angutek, D. (2011). O wykorzystaniu pojęć semiotycznych Jerzego Kmity w opisie komunikowania niewerbalnego. *Filo-Sofija*, 12, 329–346.
- Angutek, D. (2013). *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka*. Przeł. A. Łagodzka. Warszawa: Fundacja Alatheia.
- Bateson, G. (1972). *Steps to Ecology of Mind*. Northviale – London: Jason Aronson Inc.
- Birdwhistell, R.L. (1952) *Introduction to Kinesics*. Louisville: University of Louisville Press.
- Bruner, E. (2011). *Przeżycie i jego ekspresje*. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, (s. 11–40). Kraków: WUJ.

- Burszta, W.J. (1987). Kultura jawna/kultura ukryta. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 194–195). Warszawa – Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cassirer, E. (1998). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Clark, A. (1989). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, The MIT Press.
- Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London – New York: Routledge.
- Czapiński, J. (2008). Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny. Polski paradoks. *Zarządzanie Publiczne*, 2, 5–28.
- Damasio, A.R. (2000). *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*. Przeł. M. Karpiński. Poznań: Rebis.
- Damasio, A.R. (2011). *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*. Przeł. N. Radomski. Poznań: Rebis.
- Di Paolo, E. (2005). Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency. *Fenomenology and Cognitive Sciences*, 4, 429–452.
- Di Paolo, E. (2009). Extended Life. *Topoi*, 28, 9–21.
- Dobosz, A. (2013). *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*. Bydgoszcz: Epigram.
- Favret-Saada, J. (2014). *Odczynianie uroków*. Przeł. K. Marczevska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Frith, Ch. (2015). *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat*. Przeł. A. i M. Binder. Warszawa: WUW.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. Piechaczek. Kraków: WUJ.
- Gibson, J.J. (1958). Visually Controlled Locomotion and Visual Orientation in Animals. *British Journal of Psychology*, 49, 182–194.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Giddens, A. (2012). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall, E. (1970). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: PIW.
- Hall, E. (1984). *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1977). Budować, mieszkać, myśleć. Przeł. K. Michalski, W: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (s. 316–334). Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hohol, M. (2013). *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*. Kraków: Coprenicus Center Press.
- Husserl, E. (1967) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling, and skill*. London – New York: Routledge.
- Jackson, M. (1989). *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Jung, C.G. (1993). *Mandala: Symbolika człowieka doskonałego*. Przeł. M. Starski. Warszawa: Wydawnictwo Brama.
- Kmita, J. (1971). *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa: PWN.
- Kmita, J. (1982). *Wykłady z logiki i metodologii nauk humanistycznych*. Warszawa – Poznań: PWN.
- Kmita, J. (2007). *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.

- Kunzmann, P., Burkard, F.-P., Wiedmann, F. (2003). Racjonalizm/Descartes. Przeł. B. Markiewicz. W: tychże, *Atlas filozofii* (s. 105–107). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Leciejewski, S. (2002). Problem świadomości w wybranych interpretacjach mechaniki kwantowej i kosmologii. W: P. Orlik (red.), *Światłocienie świadomości* (s. 181–212). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- LeDoux, J. (2000). *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*. Przeł. A. Janowski. Poznań: Media i Rodzina.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Alatheia.
- Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mead, G.H. (1975). *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Przeł. Z. Wolińska. Warszawa: PWN.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Alatheia.
- Nancy, J.-L. (2002). *Corpus*. Przeł. M. Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Pałubicka, A. (2006). *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, A. (2013). *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Przegalińska, A.K. (2013). *Fenomenologia istot wirtualnych*. Rozprawa doktorska. Uniwersytet Warszawski. <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/463/Fenomenologia%20istot%20wirtualnych-1.pdf?sequence=1> [dostęp: 25.11.2017].
- Ramachandran, V.S. (2012). *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa, O czym mówi mózg?*. Przeł. A. i M. Binderowie, E. Józefowicz. Warszawa: WUW.
- Rodaway, P. (1994). *Sensuous Geographies. Body, Senses and Place*. London: Routledge.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kiełbasa i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schechner, R. (2011). Wymiary performansu. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia* (s. 364–390). Kraków: WUJ.
- Schetz, A. (2014). *Biologiczny eksternalizm w teoriach percepcji*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński.
- Shusterman, R. (2010). *Świadomość ciała. Studia z zakresu somaestetyki*. Przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz. Kraków: Universitas.
- Staniszewska, E. (2012). *O sztuce design*. Radom: Wydawnictwo Politechniki Radomskiej.
- Tuan, Y.-F. (1974). *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prince Hall.
- Turner, V.W. (2011). Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia* (s. 55–82). Kraków: WUJ.
- Turner V.W., Bruner E.M. (red.) (2011), *Antropologia doświadczenia*. Kraków: WUJ.
- Thomas, W., Znaniński, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1. Przeł. M. Metelska. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Varela, F. (2010). Neurofenomenologia jako lekarstwo na trudny problem. *Avant*, 1, 31–73.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Zeidler-Janiszewska, A., Kubicki, R. (1999). *Poszerzanie granic. Sztuka współczesna w perspektywie estetyczno-filozoficznej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Znaniński, F. (1988). *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żegleń, U. (2005). Refleksja metodologiczna nad kategorią umysłu. *Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu*, 2, 137–162.

## SUMMARY

## Consciousness, Self-awareness, Awareness, and Haptic Sense in Contexts of Culture and Biology

In the article the author aims to define three terms that describe activity of the mind and brain: consciousness, self-awareness, and awareness. They are related to cultural and biological conditions and circumstances under which they function. The author states that there is no definite border between them, but that culture is the basic condition through which they “cooperate” and express themselves, because a man cannot express himself beyond culture. The author draws arguments and data from transdisciplinary fields such as proxemics, kinesics, connectionism of the Palo Alto “school”, and also from neuroscience and its subdiscipline – enactivism in order to argue her claim that culture does not exclude organic sources, understood as a physical vehicle of cultural phenomenon and processes. The author argues that ideative character of culture does not exclude its organic infiltration by brain. So, there is no biological ethos of mind and its consciousness. During a lifetime mind and brain are interconnected by reflective activity of a human being. She illustrates the influence of cultural mind and natural brain onto haptic perception in European postmodern culture in which magical thinking has been restituted and interconnected with haptic sensuous activity.

**Keywords:** mind, consciousness, awareness, haptic sense, magic